

종교교육학연구 제12권. pp.51-71

서울: 한국종교교육학회, 2001.

한국의 불교와 대학의 교양교육

박 선 영

(동국대학교)

《요약》

이 연구는 「대학의 교양교육과 종교」라고 하는 큰 주제를 불교적인 관점에서 검토하고자 한다. 그리고 그 검토한 내용을 정보화와 과학의 시대로 일컬어지는 현대와 미래의 문명 내지 문화의 특징을 염두에 두고 대학에서의 교양교육의 성격이나 방향을 어떻게 설정해야 할 것인가 하는 것을 논의하려 한다. 이를 위해서 우선 교양교육의 의미와 이 교양교육이 한문문화권의 동아시아와 그리스-로마로 이어져온 문화속에서의 교양교육의 성격을 간단히 짚어볼 것이다. 불교에 있어서 교육의 성격을 검토하여 대학에서의 교양교육이 어떻게 달라져야 하는가에 대해서도 논의하려고 한다.

핵심 주제어: 구미에서의 전통적인 교양교육, 한자문화권의 전통적인 교양교육, 불교의 교육적 특징, 대승불교의 지혜와 비원(悲願), 정보화사회의 특징과 한계, 명상의 종교적 체험.

《Abstract》

Buddhism and Liberal Education in the University

Park, Sun-Young

(Dongguk University)

This research is to review the vast theme, "the liberal education and religion", on the point of Buddhist view. And also, it is going to discuss how to build the character and direction of liberal education in the university, considering cultural characteristics of modern and future referring the era of information and science. So, the first of all, I will review briefly the meaning of liberal education in different characters between Chinese culture of East Asia and Greece-Rome.

I will review the characteristics of education in Buddhism and discuss about how liberal education in the university has to be differed.

key words: traditional liberal education in Euro-America, traditional liberal education in Chinese culture, the educational characteristics of Buddhism, wisdom and pathetic wish of Mahayana Buddhism, restricts and characteristics of information society, the personal experiences of Buddhist meditation etc..

I. 논의의 방향

여기에서 문제로 삼고 있는 「불교와 대학에서의 교양교육」이라는 주제는 넓은 의미에서의 「종교와 대학에서의 교양교육」 가운데 특히 불교적인 관점에서 대학의 교양교육 문제를 검토하고자 하는 것이다.

그러나, 이 주제의 검토에는 미리 해결하지 않으면 안되는 것들이 있다. 한국을 포함하여, 근대에 비구미권에서 이루어진 이른바 교육근대화는 모두 구미의 학제를 수용한 것이다. 특히 제2차세계대전 이후에는 미국의 학제가 비구미권에 풍미하게 되었다. 따라서 한국에서의 경우, 근대 이후의 대학교육은 독일과 영국을 중심으로 한 유럽과 미국의 대학교육을 절충한 일제의 대학제도에 의하여 성립·전개된 것이다. 그러므로, 한국의 대학교육에서 교양교육 등의 문제는 그 동안 어디까지나 그리스와 로마의 문화적 전통을 계승한 구미문화의 일환이었다. 그러나, 한국을 위시한 동아시아의 한문문화권에서는 문화의 대종은 유학(儒學)이었고, 유학은 예악(禮樂)을 중심으로 하는 주(周)의 문화를 계승한 이른바 존주문화(尊主文化)이다. 이러한 유학은 주지하듯이, 전한 시대에 동중서(董仲舒)의 헌책에 따라 유학을 국학으로 하고 5경박사를 두었는 바,¹⁾ 이는, 청

말(淸末)까지 유학이 중국에서 국학이 되게 한 계기이다. 한문문화권인 한국을 포함하여 중국과 일본 등 동아시아에서는, 근대 이전까지 구미와는 다른 문화적 전통 속에서 학제와 교육내용 및 인재선발의 체제 자체가 전연 달랐다. 따라서 전문교육과 교양교육의 해석과 운영도 전연 상이하였다. 이러한 점들을 염두에 두면서 조심스럽게 주어진 주제의 해결을 기하고자 한다.

II. 교양교육의 본질과 문화권에 따른 교양교육

교양이라는 말은 영어 컬처(culture)의 번역이라 하겠거니와, 이 컬처는 라틴어 쿨투라(cultura)를 번역한 말로서 경작을 뜻하는 것이라 한다. 그리고 독일어로는 빌둥(Bildung)이라고 하며, 이는 형성하다, 본뜨다, 만들다, 조작하다, 조직하다, (어떠한 모양을) 이루다 등을 뜻하는 동사 빌덴(bilden)의 명사형이다. 그리하여 이 빌둥은 형성, 형성물, 조각(組閣), 외형, 구조, 조직, 육성, 교육, 교양, 도야 등 다의적인 의미를 지니고 있다. 하지만, 독일어 빌덴을 가소성을 지닌 물체를 조소(彫塑)하는 사람의 작용이나 형성활동을 뜻하는 것으로 풀이하기도 한다. 그런가 하면, 영어 컬처는 원래 생명을 지닌 자연물을 경작하고 재배하며 사육하는 사람의 작용을 뜻하는 것이었다고도 한다. 한편, 원래 경작을 의미하는 컬처가 오늘날 경작, 문화, 교양, 도야 등으로 번역하게 된 것은 로마의 철학자 키케로(Cicero, M. T.: B.C.106-43)가 여기에서의 경작은 “마음의 경작(cultura animi)”을 뜻하는 것으로 사용한 것이 그 유래라고 한다. 따라서 문화나 교양 또는 도야나 교육은 본래 마음 내지 정신적 차원의 그 무엇이었다고 할 것이다. 독일에서 전통적으로 그러한 경향이 없지 않거니와, 마음 내지 정신적이고 가치평가적인 성격의 문화와 그렇지 않은 문명을 엄격하게 구별해 온 것은 바로 이러한 관점의 반영이라고 하겠다. 그리고 도야(陶冶)는 한자어(漢字語)로서 도기(陶器)나 주물을 만든다는 뜻이다. 따라서 도야 역시 도공이나 주물의 장인이 도자기나 주물의 형태를 만들거나 다듬어 내는 작용 또는 형성의 활동이라고 할 수 있다. 이렇게 볼 때, 문화·교육·교양·도야 등의 용어는 본질적으로 정신적 경작의 성격을 지니는 인간의 행위인 것이다. 하지만, 한자어 도야는 정신적 경작과는 거리가 있는 것이 아닌가 할지도 모른다. 그러나 도기나 주물을 만들 때에도 도공이나 주물의 장인은 도기나 주물을 만

1 「武帝 建元 5年」, 『漢書』 6. 및 「董仲舒傳」, 『漢書』 56.

들거나 주조하는 과정에서 어떠한 형태의 것을 만들며 어떻게 해야 보다 질 좋게 구워 내거나 주조할 수 있을까 하는 것을 정신적 차원에서 심사숙고 고하고 표상하기도 한다는 것을 고려한다면, 도아에도 정신적 경작으로서의 성격을 함축한다 하겠다.

한편, 마음 내지 정신의 경작이라는 관념은 초기불교의 경전에도 등장하고 있다. 잘 알려져 있듯이, 인도에서는 아주 오랜 옛날부터 브라만교의 교의에 따른 카스트(ṣ catvāro vṛṇāḥ²⁾) 즉 사성제도(四姓制度)라고 하는 엄격한 신분적 계급사회의 제도가 있어왔다. 이 카스트는 구체적으로 최상층인 브라만교의 사제계급이자 지식계급이기도 한 브라마나(婆羅門: ⑤brāhmaṇa), 원래 무사계급인 왕족(刹帝利: ⑤kṣatriya), 주로 상공업에 종사하는 평민(吠舍: ⑤vaiśya), 천민(首陀羅: ⑤śūdra)의 4계급으로 되어 있었다. 불타는 한 때 걸식을 위해 카시바아라드와아자(耕田婆羅門: ⑥kasi-bhāradvāja³⁾)가 500명을 동원하여 보습으로 밭을 가는가 하면, 음식을 만들고 있는 곳을 지나갔다. 카시바아라드와아자는 불타를 보자 “나는 지금 밭을 갈고 종자를 뿌려 그것을 먹고 삽니다. 사문(沙門) 고오타마도 또한 밭을 갈고 종자를 뿌려 그것으로 사셔야 합니다”라고 하자, 불타는 그에게 “나도 또한 밭을 갈고 종자를 뿌려 그것을 먹고 살아갑니다”라고 하면서 다음과 같은 운문의 계송(偈頌: ⑤=⑥gāthā)으로 대답하였다.

믿는 마음 종자로 삼고/ 고행을 시기 적절한 비(雨)로 삼으며/ 지혜를 때맞춘 보습의 자루로 삼고/ 부끄러워하는 마음 멍에로 삼아/ 바른 관조로 스스로 수호하면/ 이는 잘 자기를 통제하는 자라 하나니/ 몸과 입의 행위를 잘 단속하고/ 음식의 종류 알아 알맞게 먹고/ 진실을 진정한 수레로 삼으며/ 즐거이 머무르되 게으르지 않고/ 꾸준히 나아가 거칠을 없게 하며/ 평온하면서 빨리 나아가/ 곧바로 달려 되돌아오지 않아서/ 근심 없는 곳에 이르게 된다/ 이와 같이 밭가는 자/ 감로의 열매 빨리 얻게 되고/ 이와 같이 밭을 가는 자 어떤 존재(有)도 다시 받지 않는다.⁴⁾

카시바아라드와아자 다시 말하여 경전브라마나는 이러한 가르침을 듣고 크게 감동하여 불타에게 귀의했다고 초기불교의 문헌에서는 전하고 있다. 주지하고 있듯이, 인도의

2 ⑤는 산스크리트 즉 범어를 뜻한다. 앞으로도 마찬가지이다.

3 여기에서 ⑥는 라알리어(pali)를 의미한다. 앞으로도 마찬가지이다.

4 「雜阿含經」 4, 『大正藏』 2. 27頁 상단. “信心爲種子 苦行爲時雨 智慧爲時軛 慚愧心爲轅 正念自守護 是則善御者 包藏身口業 知食處內藏 眞實爲眞乘 樂住無懈怠 精進無廢荒 安穩而速進 直往不轉還 得到無憂處 如是耕田者 逮得甘露果 如是耕田者 不還受諸有.” 여기에서 『大正藏』은 『大正藏新修大藏經』을 뜻한다. 앞으로도 같다.

대륙과 아랍 그리고 유럽의 언어가 언어학적으로는 인구어(印歐語: Indo-European language)라 하여 같은 언어권이기도 한 바, 인간의 삶의 방식으로서의 문화나 교양 또는 교육에 있어서 마음 내지 정신적 경작으로서의 삶의 방식이나 태도를 중요시한 전통이 아득한 상고시대부터 인도대륙과 아랍 및 유럽에 공통되었던 것은 아닌가 하는 생각을 하게 된다. 이러한 점은 인도의 문화사에서 잘 파악할 수 있다. 그 가운데, 상고 이래 줄기차게 계승되어 온 인도의 명상문화는 바로 이러한 정신적 경작문화의 대표적인 것이라 할 것이다. 특히, 인도의 사성계급 가운데 최상의 계급인 브라마나의 생애는 다음과 같은 4기로 나누어지며, 이 각각의 기간에는 각기 다른 소정의 본무를 완수하도록 되어 있다. 8세가 되면, 스승에게 가서 12년간 브라만교의 성전인 베다(Ṡ=Ṗveda)를 학습하고 종교적 제의를 익히는 범행기(梵行期), 이 범행기를 완료하고 귀가하여 결혼해서 자녀를 낳아 양육하면서 조상의 제사를 받들고 속세의 일을 경영하는 거주기(家住期), 노년기에 이르러 가산을 아들에게 물려주고 숲속에 들어가 고행과 명상을 하면서 종교적인 생활을 하는 임서기(林棲期), 그 다음 다시 세속에 대한 모든 집착을 끊고 거친 옷에 물병 하나로 세상을 두루 편력하면서 유행(遊行)하는 둔세기(遁世期)가 바로 그것이다. 이와 같은 브라마나들의 생애에서 파악되는 교양이란 어디까지나 정신적인 것이었다 하겠다.

그렇다면, 동아시아의 한자문화권에서는 교양의 의미가 무엇을 뜻하는 것이었을까. 연구자가 찾아본 결과에 의하면, 한문문화권에서 “교양”이라는 용어가 나타나는 것은 『후한서』의 「등우전(鄧禹傳)」에서이다. 여기에서 등우(鄧禹)는 후한의 남양(南陽) 신야(新野)의 사람으로, 자(字)는 중화(仲華)이다. 나이 13에 시를 음송(吟誦)했으며, 장안에서 수학하였고, 이 때 후한의 광무제와 친교가 있었다. 이 광무제가 즉위하자 24세로 대사도(大司徒)를 제수 받았으며, 천하평정의 논공에서 제1위로 고밀후(高密侯)로 봉함을 받았고, 명제 때에는 태부에 올랐었다.⁵⁾ 『후한서』에서는 그를 다음과 같이 적고 있다.

등우는 안으로 글이 밝고 실천을 돈독하게 하여 순박하고 신중하였으며, 어머니를 섬김에 지극하게 효성을 다하였다. 천하가 이미 평정되자 항상 이름과 기예를 멀리하고자 하였다. 아들 13명이 있어, 각자 하나의 재능을 지키도록 하였다. 규문(閨門)을 고치고 정돈하였으며, 자손을 가르치고 길러 다 후세의 규범이 될 수 있게 하였다.⁶⁾

5 「鄧禹傳」, 『後漢書』 16.

위의 글에서 밑줄을 친 “자손을 가르치고 길러”는 연구자가 시도한 교양(敎養)의 번역이다. 결국, 이 글에서 보여주는 교양의 의미는, 간단히 말해서 자손을 가르치어 잘 갖추도록 한다는 의미이다. 그러나 위의 인용문은 유교적인 가치로서의 예악문화(禮樂文化)의 색채가 짙게 배어있다. 이미 언급했듯이, 전한 초에 동중서(董仲舒)의 헌책에 의해 유학이 국학으로 되었거니와, 이로 인해 유학은 공식적으로 정치와 문화 및 교육에 있어서 배타적인 주도권을 지니게 되고, 이와 같은 문화적 성격은 근대 이전까지 지속되었다. 이 점을 상기한다면, 그리고 유학의 문화는 본질적으로 주(周)의 예악문화임을 유의한다면, 여기에서 자손을 가르쳐 잘 갖추도록 한다고 할 때 그 갖추어야 할 내용은 한마디로 말하여 주(周)의 예악문화 이외의 것이 아니라 하겠다. 그리고 이 예악문화는 인문적인 문화이기도 하다. 다시 말해, 유학에서의 교양교육의 본질은, 인간의 도리를 탐구하고 알아, 그리고 그 도리를 닦아 성현의 자질을 갖추게 하는 교육이라고 할 수 있다. 이러한 교양교육은 『소학』 이후에 유학의 고전인 경사(經史)를 탐구하는 데에서 시작되고 있다.

III. 고대 그리스의 교육이상과 중세교육의 영향

서양의 대학교육사에서 교양교육의 연원을 찾는다면, 그리스에까지 소급된다. 고대의 그리스는 B.C. 1500년경에 그리스 북쪽에서 내려온 정복자인 무사족과 원래 그리스반도에서 정착하고 있던 피정복자들로 이루어진 100여개의 도시국가(polis)들이 나타났으며, 이들은 모두 독립된 정치체제를 갖춘 각기 다른 국가들이었다. 그러나 이들은 모두 헬렌(Hellen)을 조상으로 하여 서로 문화적 공통성을 지니고 있었다.

이들의 공통된 문화적 특징을 검토할 때 흔히 휴머니즘을 거론하곤 한다. 이 그리스의 휴머니즘은 서양사에서 끊임없이 계승되어 왔는바, 특히 아테네의 경우, 인간성의 조화로운 발달을 기하고자 하는 문화정신이다. 그리하여, 인간의 부분적인 발달이나 전 문화는 천시하는 경향이 있었다. 이러한 경향은 서양교육사에서 이른바 자유교육(liberal education)을 중요시해온 흐름이기도 하다. 즉, 자유교육이란 인간성의 조화로운 발전을 기하는 자유인의 교육이며, 실무나 일을 하는 데에 필요한 기술교육이나 전문교육은 노

6 같은 글. “禹內文明 篤行淳備 事母至孝 天下既定 常欲遠名執 有子十三人 各使守一藝 修整閭門 敎養子孫 皆可以爲後世法.”

예들에게나 필요한 것이었다. 한편, 그리스의 스파르타는 가혹하다 할 정도로 철저한 군국주의 사회체제를 추구하여, 비인도적이고도 강압적으로 통제된 교육체제를 마련하였다. 신생아 가운데 남아는 공회당에서 건강진단을 받아 약하거나 불구인 아이는 죽여 버리거나 피지배계급에게 양자로 주게 할 정도였다. 플라톤의 『국가론』에서는 이상적인 국가의 건설을 위한 교육계획에서 스파르타의 이러한 체제를 많이 수용하고 있다. 그리하여, 오늘날 일부에서는 플라톤은 인도적이고 자유와 평등의 열린 민주사회를 거부한 제1의 적으로 철저하게 비판받기도 한다.⁷⁾ 그런가 하면, 아테네에서는 교육에 대한 국가의 통제가 없었고 학교는 모두 사립이었으며, 인간성의 조화로운 발전과 풍부한 교양을 지닌 자유인의 양성을 강조한 점에서 스파르타와는 크게 달랐다. 아테네의 이러한 교육이상은 서양교육사에서 로마를 거쳐 면면히 이어져 왔다. 아테네의 학교교육은 7세부터 16세까지였으며, 문자학교, 음악학교, 체조학교에 취학하였다. 문자학교는 주로 읽기, 쓰기, 셈하기를, 음악학교는 서사적 시와 7현의 줄로 된 현악기를 각각 학습하였다. 그리고 체조학교에서는 달리기, 뛰기, 격투, 창던지기 등의 육체적인 훈련을 받았다. 대체로 16세가 되면 체육관에 들어가 2년간 체육을 전수(專修)한다. 이 시기의 지적 훈련은 성인들과의 접촉을 통해 수학, 산술, 천문학, 물리학, 문학, 수사, 웅변술 등을 학습하였는 바, 이는 서양교육사에서 뒷날 7자유학과와 시원(始源)이 되었다고 하겠다. 아테네의 교육에서는 음악과 체육의 교육을 중시했다. 여기에서 음악이라 함은 읽기와 쓰기를 포함한 문학이나 지적인 공부 모두를 포함하는 것이었으며, 이 음악교육의 목적은 도덕교육을 위한 것이었다. 플라톤도 그의 저서 『국가론』에서 초등교육에서의 음악과 체육의 교육을 강조하였는 바, 그 목적은 영혼의 단련을 위한 것이었으며, 이는 분명히 아테네의 영향이었다고 하겠다.

시점을 중세로 돌려보자. 서양의 중세문화는 대체적으로 기독교적 요소, 게르만적 요소, 그리스와 로마의 고전 문화적인 요소가 합쳐 이루어진 문화였다고 하거니와,⁸⁾ 중세 대학의 성립과 전개 역시 이러한 중세문화의 연장선상에 있다고 해야 할 것이다. 주지하듯이, 오늘날의 대학은 그 본질에 있어서 아테네의 인간성의 조화로운 발달을 추구하는 인문적인 전통에 연원하는 것이며, 보다 직접적으로는 서양 중세대학의 연장선상에

7 Popper, K. R., The Open Society and Its Enemies, volume1: The Spell of Plato(London: George Routledg & Sons, Ltd., 1966). 여기에서는 플라톤의 학문적인 記述과 사상 및 이론 전반에 걸쳐 철저하게 비판받고 있다.

8 한명희, 『서양교육사 신론』 (서울: 아름다운세상, 1997), 82쪽.

있는 것이다. 그러나, 이 중세대학의 성립과 발전에는 스콜라철학이 기독교의 신앙이나 교의의 문제를 이성적인 차원에서 철학적으로 해명하려는 노력을 통하여 이루어진 지적인 연마가 결과적으로 중세대학 성립의 기초를 준비한 것이기도 하다. 한편, 서양의 중세사는 약 11세기를 전후로 하여 전기와 후기로 나누거니와, 이 전기의 본산학교(cathedral school)나 수도원학교의 고등과에서는 산술, 기하, 음악, 천문 등의 4학과와 문법, 수사, 변증법 등의 3학과로 구성된 이른바 7자유학과(seven liberal arts)를 가르쳤는 바, 이는 그리스 특히 아테네 문화의 영향이라 하겠다. 그러나, 이 11세기 이전에는 고대문화의 흔적은 서구에서 거의 사라지거나 무시되었다. 하지만, 지식과 문화 및 인간의 문제에 대한 관심은 11세기부터 1500년경에 이르는 사이에 다시 소생하기 시작한다. 스콜라철학의 발달, 상공업의 자유도시 출현에 의한 시민교육의 발달, 중세대학의 성립 등은 모두 이 기간에 이루어진 것이다. 하지만, 주지하듯이, 서양 중세사회의 구조와 교육에 획기적인 변화를 야기한 것은 한마디로 말하여 십자군전쟁의 결과이었다.

십자군전쟁을 통하여 접하게 된 사라센문화의 자극으로 이루어진 중세사회의 교육적 성취 가운데서 대학의 성립은 가장 중요한 것이었다고 할 수 있는 것이기도 하였다. 중세 서구사회 대학의 성립과 성장의 과정은 자유시의 발달과정과 궤를 같이하였다. 그리하여, 보다 많은 학생과 기금 및 단체가 이 발달된 자유시에서 형성되었다. 이에 따라, 그 동안 스콜라철학을 통하여 자라난 지적인 탐구심도 크게 성장하였으며, 신학을 위시하여 전문직의 학문에 대한 필요도 확대되고, 고대에 대한 지식도 발전·누적되어 학문연구의 교육기관으로서 대학의 필요성이 대두되었다.

잘 알려져 있듯이, 오늘날 대학을 지칭하는 유니버시티(university)는 라틴어 유니버시티아스(universitas)에서 유래하는 것으로 원래 의미는 “전체”를 뜻했으나, 이 시대에는 “조합”을 의미하였다. 이는 그 당시 모든 단체활동이 조합의 형태로 이루어졌으므로 학문에 종사하는 교수나 학생들도 단체활동을 하기 위한 조합의 형태를 취한 것이다. 그리하여, 대학의 목적이나 이익을 지키기 위해 외부의 여러 통제들을 배제하고자 단결한 하나의 독립된 법인의 성격을 지닌 것이었다. 학문의 자유를 위한 투쟁으로써 독립된 조합의 필요성이 등장하고, 이러한 투쟁이 결국 오늘날 근세대학의 기원인 중세의 유니버시티를 발생시킨 힘이기도 하다. 그리하여, 중세의 대학은 여러 가지 치외법권적인 특권을 누렸으며, 여기에는 대학과 교회나 정부와의 사이에 상호 불간섭의 묵시적 신사협정에서 가능했던 것이다. 당시 교회와 정부가 경쟁적으로 대학의 설립을 승인한 배경에는 이러한 요인이 있었다.

중세의 대학이 출현하기 시작한 것은 12세기경이었다. 최초의 대표적인 중세대학을 흔히 이탈리아의 법학 중심의 보로나(Bologna)와 의학 중심의 살레르노(Salerno) 및 신학과 철학을 중심으로 하는 파리(Paris)의 대학을 든다. 그리하여, 이들 세 대학들은 중세 말기에 유럽에 80여개에 달하는 대학의 성립과 운영에 있어서 모델의 역할을 하였다. 이렇게 볼 때, 이탈리아의 보로나와 살레르노의 대학은 그리스와는 달리 실제적이고 실무적인 로마 전통의 반영이며, 파리대학은 기독교적인 신학과 철학의 학문적 전통의 반영이라 하겠다.

한편, 중세대학의 교육과정과 그 운영은 어떠하였는가. 잘 알려져 있듯이, 중세대학은 일반적으로 수학, 고전문학, 역사 등은 많이 포함되지 않았다. 오히려 공통필수로 하여 가장 중요시한 것은 7자유학과이었다. 처음의 4, 5년 동안 요구되었던 과목은 문법과 수사 및 윤리학(혹은 변증법)의 3학과이었다. 그리고 나서 시험에 합격되면 학사학위(baccalaureus)를 수여하였다. 그러나 학자나 교수가 되기 위해서는 석사(magister)와 박사(doctor)의 학위를 받아야 했고, 이들 학위의 취득을 위해서는 3, 4년간 산술, 기하, 천문, 음악의 4학과를 이수하여야 했는 바, 이들 과목은 오늘날의 과목이름과는 다른 성격의 것이었다. 예를 들어, 산수는 수에 관한 이론이었고, 음악은 음의 속성에 관한 것이었다. 박사학위는 보다 엄격하고 전문화된 훈련을 요구하여 중세 말쯤에는 대략 14년이 걸렸으며, 35세 미만에는 박사의 후보가 될 수 없었다. 또한 이 학위들은 실제로 있어서 교수의 자격증이기도 하였다. 교육과정 운영은 주로 강의, 반복연습, 토론이었다. 강의에서는 교수가 교재를 천천히 읽고 학생들은 그것을 받아쓰며, 그 다음에 교수가 해석과 주석을 한다. 차차 서적의 보급이 확대되면서 해석과 주석이 주가 된다. 반복연습은 받아쓴 교재를 한번 읽고 그에 관하여 토론을 하는 것을 말하며, 상급반 학생들이 지도하는 작은 분단으로 나누어 실시하였다. 논박은 한 주제에 대하여 반대되는 의견을 지닌 학생들 사이에 논쟁을 전개하는 과정으로 교수가 주재한다. 이러한 과정을 통하여 지적인 훈련과 발전을 가져왔다.

이상과 같이, 근·현대사에 있어서 대학에서의 교양교육은 아테네의 인간성의 조화로운 발전의 교육이상에 연원하고 있다. 그리고, 그 교육이상은 어디까지나 직업적 지식이나 기술 또는 전문적인 것을 목적으로 하는 것은 결코 아니었다. 자유교육은 문자 그대로 인간을 자유롭게 하기 위한 교육이었다. 이를 부루바커어(Brubacher, J. S.)의 표현을 빌리면, 대학의 “교양교육에 있어서 고상한 전통(the genteel tradition in liberal education)”이기도 하다.⁹⁾ 이러한 이상을 실현시키기 위한 내용이 역사적 전개에 따라

7자유학파로 정리되기에 이른다. 이러한 경향은 중세대학에 이르러 뚜렷하게 정착되었으며, 이는 대학에서 전공학문에 들어가기 전에 부과한 기초의 필수과목 성격을 지니는 것이기도 하다. 뿐만 아니라, 대학의 학문을 위해서는 사고 내지 사상의 자유가 전제되며, 이 사고 내지 사상의 자유를 능력의 개념으로 볼 때에는 대학의 교양교육은 자유로운 사고 내지 사상의 능력의 신장을 기하는 교육이어야 한다. 이를 위한 교육은 일차적으로 무지의 속박이나 구속으로부터의 해방이 요청된다 하겠다. 이런 의미에서 서양의 중세대학에서의 7자유학과는 학문의 본격적인 연구에 들어가기 이전에 학문적 무지에서 자유롭게 하기 위한 조치이었다고도 하겠다.

IV. 불교의 교육적 특징

불교의 목적은 간단히 말하여, 개개인의 깨달음을 통해 스스로 지혜를 갖추고 이 지혜를 바탕으로 하여 모든 사람들이 깨달을 수 있도록 하는 데에 있다. 불교의 이러한 성격은 초기불교의 경전에 나타나는 불타의 전도 선언에서 잘 드러난다.¹⁰⁾ 우선 이 전도선언이 있게 된 그 경위를 잠시 살펴보기로 한다.

한 인간으로서의 고타마 싯다아르타(Śgotama siddhārtha)는 비록 소왕국이기는 하지만 장차 왕위가 보장된 태자의 몸으로 풍족하고 각별한 양육과 학예의 교육을 받은 청년이었다. 그러나, 인간이 지닌 생노병사에 대한 실존적 자각을 하게 되어 종교적 회심을 하게 된다. 그리하여, 당시 인도의 철학자나 종교인들이 수행하던 수정(修定)과 고행을 최고의 수준까지 체험하고, 이러한 수행은 바른 길이 아니라고 판단하여 모두 버렸다. 한편, 싯다아르타가 6년 동안 처절한 고행을 하고 있을 때 콘다냐(橋陳如, P koṇḍañña, S kaṇḍiyya)를 위시하여 5명의 수행자가 함께 수행하고 있었다. 그러나 싯다아르타는 이 고행은 자학에 불과할 뿐이라는 것을 깨닫고 이를 버렸다. 그리하여 근처 나이란자나아강(尼連禪河, P nerañjarā, S nairāñjanā)에 들어가 6년간의 때를 말끔히 씻고 쇠약한 몸을 쉬고 있을 때, 산 속을 지나던 목녀(牧女)가 우유를 공양하였다. 허기에 지친 싯다아르타는 이 공양을 받아 허기도 어느 정도 가라앉고 정신도 상쾌했다. 하

9 Brubacher, John S., A history of the problems of education(New York: McGraw-Hill Book Company, Inc., 1966 2nd edition), pp.445-450.

10 이 문제에 대한 검토는 朴先榮, 『釋尊의 基本的な教育思想試論 - 傳道宣言を中心して - 』, 『水谷幸正先生古稀記念論集 佛教教化研究』, (京都: 水谷幸正先生古稀記念會, 平成10) 참고.

지만, 함께 고행하던 5인의 수행자들은 이 목욕과 우유를 마시는 것을 타락이라고 오해하여 신다아르타의 곁을 떠났다. 신다아르타는 근처 부다가야로 옮겨 건전한 몸과 정신으로 독자적인 관조(觀照)의 방법에 의한 수행을 시작하였다. 이런 과정을 통하여, 모든 것이 상호관계에 의한 것이며, 따라서 그 어떤 것도 독립적으로 영원불변하는 것은 없다는, 이른바 연기법(緣起法)을 꿰뚫어 보게 되었다. 다시 말해 연기법의 깨달음을 통하여 괴로움과 무상(無常), 무아(無我)의 실상을 깨달아 마침내 깨달은 사람 즉 불타가 되었다.

초기불교의 문헌에 의하면, 불타는 이 깨달음의 법열 속에서도 자신이 깨달은 내용을 중생들에게 깨닫게 하고자 하는 생각과 함께, 깨우쳐도 알아듣지 못하거나 믿지 않음지도 모른다는 생각도 하였다. 그러나 중생을 위한 자비심으로 가르침을 펴기 위해 그 자리에서 일어났다. 그리하여, 불타는 한 때 함께 고행을 닦던 5인의 도반(道伴)을 찾아 머언 길을 걸어서 이들이 수행하고 있는 오늘날의 사르나트(Sarnath)에 해당하는 녹야원(鹿野苑, ⑤mṛgadava)으로 가, 이들 5인을 상대로 중도와 12연기 및 무상과 무아의 가르침을 펴는 이른바 “초전법륜(初轉法輪)”이라고 하는 최초의 설법을 하였다. 이 가운데 거듭 거듭 깨우친 것은 주로 사성제(四聖諦) 즉 4가지 성스러운 진리였다.¹¹⁾

여기에서 4가지 성스러운 진리는 다음과 같은 4명제이다. 즉, (1)“인생의 실상은 괴로움이다”라는 고성제(苦聖諦), (2)“괴로움은 망념(妄念)의 그릇된 집착에 의해 야기된다”고 하는 집성제(集聖諦), (3)“망념의 집착을 멸제(滅除)한 열반만이 가장 평화롭고 자유로운 해탈의 세계이다”라고 하는 멸성제(滅聖諦), (4)“열반의 해탈에 이르기 위해서는 8정도(正道)의 삶을 살아야 한다”는 도성제(道聖諦)가 바로 그것이다. 불타는 중도가 바로 정도라고 했는 바,¹²⁾ 이 8정도는 8중도와 혼용하고 있다. 여기에서 8정도 즉 8중도는 ①견해, ②사유(思惟), ③언어, ④행위, ⑤생활, ⑥줄기찬 노력, ⑦정신적 관조(念), ⑧정신적 집중(定)을 바르게 하는 것이며, 정도(正道)는 바로 중도이기도 하다는 점을 생

11 「雜阿含經」 15- 16, 『大正藏』 2, 103頁 하단- 114頁하단. 여기에서는 379에서 409에, 그리고 411에서 443에 이르는 59개의 小經들을 통하여 거듭 거듭 이 4가지 성스러운 진리를 깨우치고 있다.

12 「雜阿含經」 10, 『大正藏』 2, 66頁 하단- 67頁 상단. 여기에서는 불타에게 출가하여 귀의하기 이전에, 현악기의 연주를 잘하던 제자에게 현악기의 줄을 너무 조이거나 너무 느슨하게 할 경우 바른 소리가 나던가 하는 질문을 통하여, 너무 조이지도 않고 그렇다고 너무 느슨하지도 않아야 가장 바른 소리를 낼 수 있다는 결론을 이끌어 냈는 바, 이로 보아 불교의 중도는 가장 바른 상태를 뜻하는 것이다.

각하면 이 8가지는 모두 어느 한 쪽에 치우친 극단을 배제하고 언제 어디서나 항상 조화와 균형을 실현하는 삶이기도 하다. 이러한 가르침을 받은 5인의 수행자들은 며칠 지나 콘다나를 시작으로 이 4가지 성스러운 진리를 깨달아 아라한(阿羅漢, S^{ar}hat, P^{arahant})의 성자가 된다. 그런가 하면, 베나레스의 부호의 아들 야사(耶舍)가 불타의 가르침을 받고 출가 귀의하여 깨달음을 얻어 아라한이 되었고, 그의 4명의 친구들이, 그리고 그의 또 다른 친구 50명이 불타에게 출가 귀의하여 깨달음을 얻었다. 이렇게 해서, 불타와 그의 제자 60명으로 이루어진 불교의 최초 성자공동체가 형성되었다. 불타의 전도선언은 바로 이 즈음에 이 60명의 제자들을 상대로 선언한 것이다.

한편, 위의 (1)고성제, (2)집성제, (3)멸성제, (4)도성제의 4가지 성스러운 진리를 잠시 검토하기로 한다. 여기에서 (1)의 고성제는 “인생의 실상은 괴로움이다”는 현실의 사실 판단이라 하겠다. 그리고 (2)의 집성제는 (1)의 고성제에서 판단한 인생의 괴로운 현실의 원인에 대한 판단인 바, 그 원인은 망념(妄念)의 그릇된 집착 때문이라고 한다. (3)의 멸성제는, 이미 인생고(人生苦)의 원인을 제거한 멸(滅)의 열반이야말로 가장 평화롭고 자유로운 경지라고 하는 판단이다. (4)의 도성제는 이와 같은 열반을 성취하기 위해서는 8가지 바른길 즉 중도의 삶을 구현함으로써 가능한 것이라고 판단하고 있다. 이렇게 볼 때, (1)의 고성제는 (2)의 집성제의 결과이며, (3)의 멸성제는 (4)의 도성제 즉 8정도의 실천의 결과이다. 이러한 논리는 불타가 어디까지나 인생의 현실에 대한 분석과 통찰에서 시작되고 있으며,¹³⁾ 이러한 통찰을 바탕으로 이 현실고의 원인을 추적하고 있다. 그 원인은 망념의 집착에 있다는 것을 확인하고, 망념의 집착을 제거한 평화롭고 자유로운 열반만이 추구해야 할 이상의 세계임을 증언하고 있다. 그리고, 이 열반을 위해서는 중도의 정도를 체득하여 삶속에서 구현함으로써 가능하다는 것을 밝히고 있다. 네 가지의 성스러운 진리의 논법은 현실에서 출발하여 그 실상을 통찰하고, 이 통찰에서 더 나아가 그 원인을 추구하는 귀납적인 논법을 사용하고 있다. 그런가 하면, 인생고의 원인을 파악하고 그 원인을 제거하면 인생의 온갖 부자유와 갈등이 모두 사라진다고 하는가 하면, 인생고의 원인인 망념의 집착을 제거하기 위해서는 모든 극단을 버리고 중도의 정도를 통해서 가능하다고 한다. 대단히 논리적이고 이성적인 면모가 드러난다. 뿐만 아니라, 불타는 중생들을 위한 의료를 하는 의원으로 자처하면서, (1)의 고성제는 병의 증세를 확인하는 진찰로, (2)의 집성제는 병의 원인에 대한 진단으로, (3) 멸성제는 치료의 목표 설정으로, (4)의 도성제는 치료의 처방으로 비유하였다.¹⁴⁾ 이러한

13 초기불교의 문헌에서는 인생의 현실고를 4고(苦), 8고(苦) 등으로 자세히 분석하고 있다.

4가지 성스러운 진리는 오늘날의 의료행위의 절차와도 일치하고 있으며, 또한 학교에서의 학습지도의 원리로서도 활용할 수 있고, 또한 상담의 절차와도 거의 동일한 것이기도 하다.

이 전도선언의 내용이 한역의 문헌에서는 소략하나,¹⁵⁾ 인도의 파알리어본을 번역한 이른바 『남전대장경(南傳大藏經)』에는 보다 구체적으로 다음과 같이 나타난다.

비구들이여, 나는 하늘과 인간의 모든 구속으로부터 벗어났다. 비구들이여, 너희들도 또한 하늘과 인간의 모든 구속으로부터 벗어났다. 비구들이여, 많은 사람들의 이익과 행복을 위하여, 세간을 불쌍하게 여기고, 인간과 하늘의 행복을 위하여 유행(遊行)하라. 하나의 길을 둘이서 함께 가지 말라. 비구들이여, 처음도 아름답고 중간도 아름다우며 마지막도 아름답게, 내용의 의미와 표현을 갖춘 법을 말하며, 모두 원만하고 청정한 범행(梵行)을 말하라. 태어나면서부터 더러움이 적더라도 법을 듣지 못함에 의해 그냥 죽게 되는 중생도 있다. 그들은 법을 잘 이해할 수 있는 자들이다. 비구들이여, 나도 또한 법을 말하기 위하여 우루벨라의 장군촌으로 가리라.¹⁶⁾

위의 인용문에서 눈에 띄는 것은, 불타와 그의 제자들이 모두 하늘로 대표되는 우주와 인간의 모든 구속으로부터 벗어났다는 것이다. 여기에는, 이러한 자유의 해탈을 지닌 자만이 우주적 차원에서의 인간과 하늘의 이익과 행복을 위하여 가르침을 펼 수 있다는 것을 함축하고 있다. 이러한 의미에서의 가르침을 펴는 자는 인간과 세간을 불쌍하게 여기는 자비심이 전제되고 있다. 그리고, 그 가르침은 어디까지나 상대방의 이익과 행복을 위해서이다. 즉 불교의 가르침이나 교육은 우주적 차원에서의 각자의 이익과 행복을 위한 것이다. 뿐만 아니라, 둘이서 하나의 길을 함께 가지 말라고 당부한다. 왜일까. 한 사람이라도 더 많이, 그리고 보다 더 많은 지역에 가르침을 베풀기 위해서이다. 그렇다면, 그 과정은 어떠해야 하는가. 이에 대해 불타는 처음도 아름답고 중간도 아름다우며 마지막도 아름답게 해야 한다고 한다. 그러나 여기에서, 구태여 고대 그리스의 철학을 원용하지 않더라도 진정한 선은 참이면서 미이기도 하다는 것을 고려한다면, 여기에서의 “아름답게”를 미학적 관점에서만 이해하려 하는 것은 오류를 범할 수 있다. 이 “아름답게”의 의미는 진정한 참이면서 선이고 미인 것을 표현하는 것이라 하

14 「雜阿含經」 15, 『大正藏』 2, 105頁 상단-중단.

15 「雜阿含經」 39, 『大正藏』, 288頁 중단.

16 「〔4〕惡魔相應1, 5.係蹄」, 『南傳大藏經』 12. 180頁.

겠다. 이러한 참과 선 및 아름다움을 처음이나 중간이나 마지막 모두를 일관되게 하라고 한다. 이런 의미에서 초기불교의 교육은 동기나 결과에 중심을 둔 것이기보다는 어디까지나 전체의 과정 그 자체에 중심을 둔 과정주의의 입장을 취하고 있었다 하겠다. 이 과정주의는 구체적으로 가장 참되고 선하며 아름다움의 수준에서 일관되게 가르치되, 그 내용과 표현을 갖춘 법을 말하고, 모두 원만하고 청정한 범행(梵行)을 가르쳐야 한다고 한다. 이 가운데, “내용과 표현을 갖추어야 한다”는 것은 현대의 교수-학습의 이론에서도 중요한 의미를 지닌다고 하겠다. 어떤 의미에서일까. 불타의 설법은 언제나 상대방의 수준과 그 교육적 상황에 따라 거기에 맞게 하였다고 하는 이른바 수기설법(隨機說法)의 원칙을 견지하였다고 하거니와, 이는 현대의 교육이론으로 표현하면 개별화의 원리라고 할 수 있다. 뿐만 아니라, 현대의 교수-학습이론에서는 그 어떤 내용이라 하더라도 학습자의 인지발달의 단계에 맞게 표현하여 제공하면, 아무리 어려운 내용이라도 그 학습자의 인지발달단계에 맞추어 그 나름의 이해를 하도록 할 수 있다는 것이 입증되어 있다.¹⁷⁾ 어디 그뿐인가. 불타의 학습자관을 선명하게 나타내는 것으로, “태어나면서부터 더러움이 적더라도 법을 듣지 못함에 의해 그냥 죽게 되는 중생도 있다. 그들은 법을 잘 이해할 수 있는 자들이다”라고 하는 것이 바로 그것이다. 독일의 철학자 칸트는 그의 저서 『교육론(Education)』의 벽두에서 “인간은 교육을 필요로 하는 유일한 존재이다”라고 했거니와,¹⁸⁾ B.C. 6세기경에 불타가 선천적으로 우수한 자질을 지니고 태어났다 하더라도 가르침을 받지 않으면 그 우수한 자질을 살릴 수 없다는, 다시 말해, 인간은 교육을 통해서만 바람직한 인간이 될 수 있다는 것을 갈파했다는 것은 참으로 놀라운 일이라 하겠다. 한편, 불타가 가르치라고 한 것은, “내용과 표현을 갖춘 법과 원만하고 청정한 범행(梵行)”으로 하고 있다. 이 가운데 법의 가르침은 지적인 이해 내지 지혜를 위한 내용이며, 범행의 가르침은 청정한 실천적 행위를 뜻한다 하겠다. 이를 양명학의 용어로 표현하면 지행합일의 가르침이라 하겠다. “불타의 수많은 별칭들”¹⁹⁾ 가운데에는 지혜와 실천을 원만하게 갖추었다는 의미의 “명행족(明行足)”이 있거니와, 깨달음을 통한 지식 내지 지혜와 청정한 범행이 하나가 된 명행족을 그 내용으로 한 것이라 하겠다.

17 Bruner, J. S., The Process of Education(New York: Vintage Books, 1963).

18 Kant, I., trans. by Annett Churton, Education(The University of Michigan Press, 1971), p.1.

19 ①朴先榮, 『佛敎의 敎育思想』, (서울: 同和出版公社, 1981), 187-233쪽. ②朴先榮, 『佛敎의 敎育思想』, (東京: 國書刊行會, 昭和60), 187-233頁.

주지하듯이, 그리고 위의 전도선언의 내용에서도 짐작이 가듯이, 불교의 출발은 중생 개개인의 정신적 그리고 물질적인 일체의 속박으로부터 해탈한 자유를 실현하기 위한 것이었다. 이러한 해탈의 자유는 어디까지나 그릇된 집착에 의한 자기중심적인 사고를 벗어남에 의한 것이었다. 이 해탈은 그 자체가 열반의 평화이기도 하다. 따라서, 불교적 교육 또한 본질적으로 이와 같이 정신적으로나 물질적으로나 자유와 평화를 완전히 실현하는 것이 최종의 목적이다. 이러한 점에서 보면, 비록 차원에 있어서는 다름이 있으나, 불교가 추구하는 바는 아테네를 중심으로 하는 고대 그리스에서 자유인을 추구하였던, 그리하여 서양교육사에서 줄기차게 계승되어 온 교육 및 학문의 정신과도 상통하는 점이 없지 않다. 그러나, 고대 그리스의 시민이 자유인을 추구할 수 있었던 것은 피정복자인 그리스의 원주민을 노예로 한 사회의 생산체제를 바탕으로 가능한 것이었다. 그러나 불교는 오히려 계급체제의 사회제도 자체를 부정하고 거부하면서 추구했다는 점에서 전혀 성격을 달리한다. 뿐만 아니라, 불타의 사상을 지혜중심의 자비주의라고도 하거니와,²⁰⁾ 철저하게 이성적이고 합리적인 종교이었다. 그리하여, 불타는 종교적 의례나 의식을 통해 구원을 얻으려 하거나 주술, 예언, 기적 같은 것을 철저하게 금했다.²¹⁾ 이 점에 있어서도 불교의 본래의 정신은 아테네를 중심으로 하는 이성중심의 전통과 상통하는 점이 없지 않다. 그런가 하면, 불타는 중요한 사태가 있을 때마다 제자들에게 “자신을 등불 또는 피난처의 섬으로 삼고, 법을 등불 또는 피난처의 섬으로 삼을 것이며, 다른 것을 등불이나 피난처의 섬으로 삼지 말라”고 했는가 하면, 심지어 그들의 스승인 불타에게도 의존하거나 맹신 내지 맹종하지 않도록 강조하였고,²²⁾ 마지막 유언에서도 이를 당부하고 있을 정도이다.²³⁾ 이런 의미에서 아테네를 중심으로 한 자유시민 교육을 위한 고대 그리스의 교육사상과 상통하는 점이 없지 않다. 그러나 불교에서 추구하는 자유나 평화는 어디까지나 논리적 사변이나 사색을 통한 것이 아니고, 그러한

20 박선영, 「불교와 평화교육」, 서울평화교육센터, 『평화·평화교육의 종교적 이해』, (서울: 내일을 여는 책, 1995), 80-84쪽.

21 中村 元, 『原始佛教の生活倫理』, 中村元選集15(東京: 春秋社, 昭和53年第3刷), 398-404頁.

22 ①朴先榮, 『佛教의 教育思想』 (서울: 同和出版社, 1981), 50-51쪽. ②朴先榮, 『佛教의 教育思想』, (東京: 國書刊行會, 昭和60), 51-52頁.

23 「長阿含經」 2, 『大正藏』 1, 15쪽 중단. “不念一切想 入無想定時 我身安穩 無有惱患 是故 阿難 當自熾燃 熾燃於法 勿他熾燃 當自歸依 歸依於法 勿他歸依 云何自熾燃 熾燃於法 勿他熾燃 當自歸依 歸依於法 勿他歸依 阿難 比丘觀內身 精勤不懈 憶念不忘 除世貪憂 觀外身 觀內外身 精勤不懈 憶念不忘 除世貪憂 受意法觀 亦復如是 是謂 阿難 自熾燃 熾燃於法 勿他熾燃 當自歸依歸依於法 勿他歸依 佛告阿難 吾滅度後 能有修行此法者 則爲真我弟子 第一學者.”

논리적 사변이나 사색을 넘어선 무아의 정려(精慮)나 삼매의 정신적 집중을 통해서 의식의 세계는 물론이고 무의식의 심층까지 정화(淨化)를 기하는 명상에 의한 것이라는 점에서 본질적인 차이가 있다고 해야 할 것이다.

위에서 잠시 언급한 바 있거니와, 불타시대의 초기불교에서는 철저하게 이성적이고도 합리적인 종교이었다는 것을 언급한 바 있다. 그러나, 뒷날 대승불교에서는 사정이 전혀 달라진다. 대승불교는 바로 보살불교이고, 보살불교는 자신의 열반이나 성불을 추구하기보다는 모든 중생의 성불을 우선하는 서원(誓願)의 불교이다. 그리하여, 대승불교의 문헌에서는 다수의 보살들이 모든 중생 개개인이 성불하고, 누구나 다 자연환경이 청정하고 쾌적하며, 물질이 풍요하고 그 구성원들이 모두 성현인 바, 이러한 영향을 통해 향상하여 성불하게 되는 정토를 구현하겠다는 서원을 발휘하여 실천한다. 그런가 하면, 이러한 보살들 가운데는 중생의 괴로움이나 원하는 바를 다 해결하겠다는 자비의 서원을 발휘하는 보살들이 다수 등장한다. 예를 들어, 극락세계는 무수한 겁 이전에 법장(法藏, ⑤dharmākara)이라는 한 비구가 정토의 이상세계를 실현하고 자기 자신도 성불하여 그 이상세계에서 중생들을 교화하기 위한 48종의 서원을 세웠는 바, 그 하나 하나마다 “만약 이것이 성취되지 아니하면 나는 결코 성불하지 않으리라”는 비원을 견지하고 있다. 그리하여, 무수한 여러 생애를 거듭하면서 ①널리 베푸는 보시(布施), ②불교의 적극적인 계율을 실천하는 지계(持戒), ③참고 용서하는 인욕(忍辱)의 이타행과 그리고 ④꾸준한 노력으로서의 정진(精進), ⑤정신적 집중의 명상인 선정(禪定), ⑥이 선정을 통한 정신적 밝음 즉 무지로부터 해탈한 지혜(智慧)를 통하여 자신의 성불을 기하는 자리행(自利行)의 이른바 6바라밀(波羅蜜)²⁴⁾이라고 하는 보살행을 실천한 결과로 법장 자신도 성불하여 아미타불이 되었으며, 이와 동시에 극락정토의 세계를 구현하였다고 한다.²⁵⁾ 이는 곧 법장의 48종의 서원이 성취된 것을 뜻한다. 이 48종의 서원 가운데는 “설령 성불하여十方(十方)의 중생들이 지극한 마음으로 믿고 즐거워하며, 나의 국토에 나고자 하는 생각이 10념(念)에 이르러도 만약 왕생하지 못한다면 정각을 이루지 않으리라”²⁶⁾라는, 좀더 쉽게 말하여 “내가 성불하여 중생들이 지극한 마음으로 믿고 즐거워

24 불교의 교학에서는 흔히 이 6바라밀 가운데 앞의 3을 중생구제를 위한 이타행으로, 그리고 뒤의 3을 자신의 향상을 위한 자리행으로 분류하기도 한다.

25 ①『佛說無量壽經』上·下, 『大正藏』 12, 265頁 하단-279頁 상단. ②『佛說彌陀經』, 『大正藏』 12, 346頁 중단-348중단.

26 『佛說無量壽經』上, 『大正藏』 12, 268頁 상단. “設我得佛 十方衆生 至心信樂 欲生我國 乃至十念 若不生者 不取正覺.”

하며, 나의 극락정토에 나고자 하여 나의 이름을 10번 염(念)하고도 저 극락정토에 나지 못한다면 나는 결코 성불하지 않겠다”는 이른바 “십념왕생원(十念往生願)”의 비원이 있다. 그리하여, 극락세계에 왕생하기 위한 염불신앙의 의례가 성립하게 되었다. 그런가 하면, 관세음보살은 중생들이 어떠한 어려움이나 소망하는 바가 있어 나의 이름을 염(念)하면 이 “관세음보살”을 염(念)한 힘으로 어떠한 어려움이나 소망도 모두 해결되도록 하는 서원을 성취하였다고 한다.²⁷⁾ 이렇게 해서 관음의 염불신앙이 출현하게 된다. 다시 말해, 대승불교는 중생에 대한 끝없는 자비사상에 의한 보살의 서원에 의해 신앙의 종교로 다시 탄생한 불교라 하겠다. 여기에서 깨달음의 종교인 불교가 지혜에 바탕을 둔 끝없는 자비심에서 유래하는 “철저한 중생구제”를 위한 비원(悲願)의 종교가 되었다.

V. 불교와 미래를 위한 대학의 교양교육: 결론에 대신하여

이 연구에서 살펴본 바에 의하면, 근·현대사에 있어서 대학에서의 교양교육은 아테네의 인간성의 조화로운 발전의 교육이상에 연원하고 있다. 그리고, 그 교육이상은 어디까지나 직업적 지식이나 기술 또는 전문적인 것을 목적으로 하는 것은 결코 아니었다. 자유교육은 문자 그대로 인간을 자유롭게 하기 위한 교육이었다. 이러한 이상을 실현시키기 위한 내용이 역사적 전개에 따라 7자유학과로 정리되기에 이른다. 이러한 경향은 중세대학에 이르러 뚜렷하게 정착되었으며, 이는 대학에서 전공학문에 들어가기 전에 부과한 기초의 필수과목 성격을 지니는 것이기도 하다.

이 가운데, 대학에서 전공학문에 들어가기 전에 부과한 기초의 필수과목이라는 측면에서 보면, 근세이래 학문이 다양하게 분화되면서 발전을 거듭하는 가운데, 대학에서의 전공학문에 들어가기 전의 기초과목으로서의 과목도 변화를 거듭해 왔다. 그리하여, 인문학과 자연과학 및 사회과학 전반에 걸친 여러 과목들이 필수 선택의 과목으로 부과되었다. 여기에 더하여 정보산업사회에서 삶을 영위하기 위한 능력으로서의 정보통신의 기술과 새로운 정보를 빨리 수집하여 가공하는 능력도 요청되기에 이르른 것이 아닌가 하는 전망을 하게 된다.

오늘날 이른바 대부분의 선진국에서는 이미 많은 부분 정보화사회에 본격적으로 진

27 『妙法蓮華經』 7, 『大正藏』 9, 56쪽 하단-58쪽 중단.

입해 있으며, 이러한 현상은 한국에서도 비교적 상당한 수준에 이르렀고, 앞으로 더욱 추진될 것으로 예상된다. 이 정보화사회에 대한 개념에는 기술, 경제, 직업, 공간, 문화 등 여러 면에서 논란이 제기되고 있다.²⁸⁾ 이 가운데 기술적 정의는 가장 흔한 것으로, 눈부신 기술혁신을 강조한다. 또한, 정보사회의 문화에 대해서는 마치 찬란한 이상사회인 듯한 표현을 하고 있다. 시간과 거리가 제로화되어 모든 것을 집에 앉아서 다 할 수 있으며, 개개인의 개성을 충분히 살릴 수 있는 것처럼 말하고 있다.²⁹⁾ 그러나 이 정보사회의 여러 문제점도 제기되고 있다. 근대 이전의 농경사회에서는 빈곤과 질병 및 무지와 불평등의 문제가, 그리고 근대의 산업사회에서는 자본주의가 지닌 본질적인 한계에 의한 경제의 대공황, 생태학적 재앙, 핵무기를 사용하는 세계전쟁, 인간소외, 개인들의 사생활 정보를 독점하는 전체주의의 위협 등이 있었다고 한다.³⁰⁾ 한편, 정보사회가 근대 산업사회의 연속적인 선상에 있는 것인가, 아니면 비연속적인 성격의 전혀 새로운 사회인가 하는 문제는 정보사회의 성격 이해에 매우 중요한 것이기도 하다. 그러나 이 문제에 관한 논란들을 검토해 보면, 이 역시 결코 간단한 문제가 아니다.³¹⁾

여기에서 비연속론자들에 속하는 인사로서, 탈산업사회론의 효시를 개시한 다니엘 벨(Bell, D.)이나,³²⁾ 역사발전의 물결론을 주장하는 앨빈 토플러(Toffler, A.)는³³⁾ 사회변동의 기술 결정론적 관점에서 정보사회에서는 산업사회가 야기한 문제들이 잘 극복될 수 있다고 한다.³⁴⁾ 그러나, 주로 좌파의 인사들이 제기하는 연속론들은 결코 만만치 않은 근거에 입각하여 비연속론자들의 낙관론을 전면적으로 부정한다.³⁵⁾ 그러나 연속론자의 견해는 정보사회가 지니는 새로운 변화를 지나치게 외면하는 경향이 없지 않음에도 불구하고, 귀담아 들을만한 점이 없지 않다. 어떤 점에서 그러한가. 근대의 산업사회는 시장경제체제의 자본주의 사회이다. 그리고 자본주의사회는, 모든 사물의 가치가 화폐로 환산되어 평가되는, 그리하여 화폐라고 하는 물질적 탐욕을 부채질하는 사회이다. 정보

28 ① Webster, Frank, 조동기 역, 『정보사회이론』 (서울: 사회비평사, 1997), 27-53쪽. ② 박선영, 「정보사회와 청소년 문제」, 『계간 과학사상』 23호(서울: 범양사, 1997년 겨울), 81-89쪽.

29 위의 글②, 85-86쪽.

30 임희섭, 「정보화사회의 사회구조」, 최정호 외, 『정보화사회와 우리』 (서울: 소화, 1996), 89쪽.

31 박선영, 앞의 글, 81-83쪽.

32 Bell, Daniel, The Coming of Post Industrial-Society(New York: Basic Books, 1973).

33 ① Toffler, Alvin, Future Shock(New York: Bantam Books, 1971). ② Toffler, Alvin, The Third Wave(New York: Bantam Books, 1981). ③ Toffler, Alvin, Power Shift(New York: Bantam Books, 1971).

34 박선영, 앞의 글, 82-84쪽.

35 위의 글, 83-84쪽.

사회 역시 이 점에서는 마찬가지이다. 오히려 근대적인 산업사회보다도 개개인의 사생활 침해나 소비심리의 자극이라는 점에서는 과거보다도 훨씬 악화된다고 해야 할 것이다. 다시 말해, 정보사회에서는 과거보다도 훨씬 다양한 매체와 방법에 의해 거의 전방위적이고도 무제한적인 방식으로, 소비자의 기호나 취향 등을 정밀하게 분석하고, 이 분석한 정보를 철저하게 가공·관리하여 구매의욕을 창출해간다. 즉, 정보사회는 산업사회보다도 과학적인 방법으로 인간의 탐욕과 소비 및 쾌락을 자극하고 부추기는 사회이다. 이런 점에서 정보사회는 정신적 경작으로서의 품위 있는 삶을 더욱 어렵게 하는 사회라고 할 수 있다. 결국, 정보사회는 품위 있는 인간성을 과거보다도 크게 파괴 내지 상실하게 하는 사회이기도 하다.

어디 그뿐인가. 인간의 과학은 인간생명의 복제를 현실화하고 있다. 논자에 따라서는 이 인간생명의 복제가 인류의 질병치료에 크게 공헌할 것이라고도 한다. 그럴듯한 말이다. 하지만, 그렇게 되면 인간의 존엄성은 어떻게 생각해야 하나. 이제 과학자가 생명공학적인 방법에 의해 필요한 유전자정보를 입력하여 그가 만들고 싶은 인간을 마음대로 만들거나 복제할 날도 멀지 않은 것 같다. 이 얼마나 반인간적인 과학의 폭거란 말인가. 이렇게 되면, 인간의 생명 자체가 일종의 상품이 되기 십상이다. 불교는 기본적으로 지혜중심의 자비주의라고 이미 언급한 바 있거니와, 과학과 기술이야말로 지혜와 자비를 갖추어야 한다. 이 지혜와 자비는 언제 어디서나 인간이 갖추어야 할 가치이며 교양이라 할 수 있다. 이런 의미에서 교양교육의 가치는 고려의 지눌(知訥) 선사도 강조하였던 바, 같은 물도 “독사가 마시면 독이 되고, 젖소가 마시면 우유가 된다”³⁶⁾는 비유가 많은 것을 시사한다고 하겠다. 불교에서는 지식이나 기술을 반대하는 것은 아니다. 문제의 소재는 지식이나 기술 이전에 인간이 무엇을 하든, 그 인간의 사고방식이나 인간적인 됴됨이가 어떻게 되어야 하는가 하는 점에 근본적인 주의를 기울이고 있다. 대학의 교육이 진정 인간성을 전체적으로 향상시키고자 한다면, 지혜와 자비를 닦는 명상과 이 명상 속에서의 나와 이웃 그리고 사회와 자연 내지 우주적 차원에서 무엇을 위해 어떻게 살아야 하는가 하는 것에 대하여 끊임없이 되묻고 성찰하는 능력을 향상시켜야 할 것이다. 그렇지 않을 때, 인류는 불행 내지 파국을 맞게 될지도 모르기 때문이다.

한편, 대학에서의 교양교육의 교육과정을 종교의 문제와 관련지어 구체화하기 위한 작업에 있어서는 종교적 지식이 어떠한 성격과 유형의 지식이며, 어떻게 접근하고 이해

36 『誠初心學人文』, 『大正藏』 48, 1004頁 하단. “蛇飲水成毒 牛飲水成乳.”

해야 하는 것인가를 깊이 검토하는 데에서부터 출발하여야 한다는 것을 우선적으로 제안하고자 하거니와, 이 문제들의 구체적인 해결을 위한 연구는 후일을 기약하고자 한다.

《참고문헌》

※아래에서 『大正藏』은 『大正新修大藏經』을 뜻한다.

「誠初心學人文」, 『大正藏』 48.

「妙法蓮華經」 7, 『大正藏』 9.

「佛說無量壽經」, 『大正藏』 12.

「佛說彌陀經」, 『大正藏』 12.

「雜阿含經」, 『大正藏』 2.

「長阿含經」, 『大正藏』 1.

『南傳大藏經』 12.

『漢書』.

『後漢書』.

박선영, 「불교와 평화교육」, 서울평화교육센터, 『평화·평화교육의 종교적 이해』, 서울: 내일을 여는 책, 1995.

朴先榮, 『佛敎의 敎育思想』, 서울: 同和出版公社, 1981.

박선영, 「정보사회와 청소년 문제」, 『계간 과학사상』 23호, 서울: 범양사, 1997년 겨울.

임희섭, 「정보화사회의 사회구조」, 최정호 외, 『정보화사회와 우리』, 서울: 소화, 1996.

한명희, 『서양교육사 신론』, 서울: 아름다운세상, 1997.

中村 元, 『原始佛教の生活倫理』, 中村元選集15, 東京: 春秋社, 昭和53年第3刷.

朴先榮, 「釋尊の基本的な教育思想試論 - 傳道宣言を中心して - 」, 『水谷幸正先生古稀記念論集 佛教教化研究』, 京都: 水谷幸正先生古稀記念會, 平成10.

朴先榮, 『佛教の教育思想』, 東京: 國書刊行會, 昭和60.

Bell, Daniel, *The Coming of Post Industrial-Society*(New York: Basic Books, 1973.

Brubacher, John S., *A history of the problems of education*, New York: McGraw-Hill Book Company, Inc., 1966 2nd edition.

Bruner, J. S., *The Process of Education*, New York: Vintage Books, 1963.

Kant, I., trans. by Annett Churton, *Education*, The University of, Michigan Press, 1971.

Popper, K. R., *The Open Society and Its Enemies*, volume1: *The Spell of Plato*(London: George Routledg & Sons, Ltd., 1966.

Toffler, Alvin, *Future Shock*, New York: Bantam Books, 1971.

Toffler, Alvin, *The Third Wave*(New York: Bantam Books, 1981.

Toffler, Alvin, *Power Shift*(New York: Bantam Books, 1971.

Webster, Frank, 조동기 역, 『정보사회이론』, 서울: 사회비평사, 1997.