

종교교육학연구 제14권, pp.93~116

서울: 한국종교교육학회, 2002.

불교의 교서관

— 비원의 보살도를 중심으로 —

박 선 영

(동국대학교)

《요약》

이 연구는 불교의 교서관을 새롭게 검토·논의하여 그 검토·논의한 내용에 함축된 의의와 새로운 시사를 채출(採出)코자 함을 목적으로 한다. 여기에서 중심적인 주제는 주로 대승의 실천적인 보살불교가 지니고 있는 사상과 실천의 과정이 교육학적 차원에서 이론화와 실천화의 시도를 기하려 했다.

대승불교의 출현·성장은 부파불교가 불교의 사명과 임무의 망각에 대한 자성과 비판 속에서 성립된 것이다. 또한 대승불교는 보살불교이고 이 보살불교는 서원불교다. 그리하여, 비원(悲願)의 서원행자인 보살들은 중생구제와 자기완성을 동시 통합적으로 추구하고 실천해 갔는 바, 그 실천의 삶은 6바라밀로 대표된다. 또한 6바라밀은 무아의 반야공관의 지혜에 의해 인도됨으로써 참다운 바라밀이 된다. 한편 대승의 보살행자들 가운데는 모든 중생들의 성불을 추구하고 국토성취원과 중생성취원을 서원·발휘하여 스스로 맹세하되, “나의 이 서원이 이루어지지 못하여 최후의 한 중생이라도 끝내 성불하지 못한다면 나는 최후의 그 한 중생이 성불할 때까지는 결코 성불하지 않겠다”는 비장한 서원을 발휘한다. 비원(悲願)의 보살불교는 이런 과정을 통해서 등장한다. 또한 대승불교의 자비사상과 교육애의 관계, 불교사상에 기초한 교육에서의 교사·학습자 사이에 이루어지는 연기적 상호작용의 교육학적 의의 등에 주목했다.

※ 핵심주제어 : 대승불교 출현의 배경, 비원의 보살행, 6바라밀의 구조와 성격, 무아공관과 동체자비와 교육애, 불교적인 교육이 직면하고 있는 정보사회의 도전.

I. 논의의 성격과 방향

교육학에서 교사는 교육의 내용과 학습자와 함께 교육의 3요소라고 한다. 또한 교육의 질은 교사의 질을 상회하지 못한다는 것 또한 교육학의 상식이기도 하다. 때문에 교사는 교육의 알파이자 오메가라고 한다. 어느 때 어느 곳에서나 교사를 귀하고 중하게 여겨 온 것 또한 예로부터 교육에서 교사가 지니는 귀중한 역할과 작용을 잘 알고 있었기 때문이었을 것이다.

종교는 어느 사회에서나 일정부분 교육의 기능을 담당해 왔다. 근·현대에 이르러 모든 것이 분화되어 교육도 전문화되었으나, 그렇다고 해서 종교가 사회적으로 교육적 기능이 전혀 소멸되거나 약화된 것은 아니다.

오늘날 모든 것이 빠르게 변하고 있다. 지식·기술·물품·조직·시간·공간·제도 등 모든 것이 일시성을 벗어나고 있지 못한 것이 현실의 상황이다.¹⁾ 즉 모든 것이 찰나화하고 있다. 그 결과 인간이 무엇을 위해 어떻게 살아야 하는가 하는 회의가 깊어 간다. 이러한 문제들을 극복하려 한다 해도 세속적인 학교의 교육체제가 이러한 문제들을 감당하기에는 무리가 따른다. 종교의 대사회적 교육기능은 오히려 과거보다 참된 의미에서의 진정한 종교적 교사관의 문제가 보다 중요하게 논의될 필요가 있다.

과연 불교의 교사관은 구체적으로 어떠한 것일까. 하지만 교육은 그 시대와 사회에 따라 교육관 자체가 달라진다. 교육관은 인간과 세계를 어떻게 보느냐에 따라 차이가 있다. 결국 불교의 교사관을 검토하려면 불교의 인간관 내지 인생관이 개입되지 않을 수 없다. 따라서 이에 대한 검토 또한 요구된다. 뿐만 아니라 불교적인 교사는 어떠한 능력과 자질을 갖추어야 진정 자기 자신도 제도하고 이와 동시에 타인도 제도할 수 있겠는가. 이러한 문제들에 대해 교육학적 시각을 동원하여 불교의 이상적인 교사상을 검토할 것이다. 그것도 주로 비원(悲願)의 대승 보살도를 중심으로 하여 이 곳에서 제기된 과제들에 대해 교육학적인 시각을 통해 접근·해명할 예정이다.

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

II. 비원의 대승 보살도에 있어서 교육관

불멸(佛滅) 후, 부파불교시대의 각 부파에서는 자신이 속하고 있는 부파가 불다의 가르침을 가장 온전하게 계승하고 있는 부파라고 믿고 또 그것을 입증키 위해 각 부파들 사이에 경쟁적으로 교학의 연구에 몰두했다. 뿐만 아니라 부파들 중에는 불다의 근본사상인 무아에 반하는 실재론적 경향도 있었다. 또한 출가 수행자인 비구들은 고요한 정사(精舍)에서 관법(觀法)에 의한 명상에 침잠한다.

그러나 하면, 인도의 불교계에서는 새로운 현상이 등장하고 있었다. 불탑신앙(佛塔信仰)이 바로 그 것이었다. 주지하듯이, 불다는 자신의 다비(荼毘) 내지 장법(葬法)을 재가자들에게 맡기도록 하였다.²⁾ 불다와 인연이 깊은 성지나 영장들에 있어서는 재가자들이 돌보면서 예배·찬탄하는 종교적인 신행(信行)이 등장했다. 점차 출가한 비구들의 일부가 이 불탑신앙에 참가한다. 이들은 자기 자신을 보살이라고 자처했다. 다만 출가와 재가의 구별은 있으나 모두 동일한 보살들이었다. 이 보살집단에는 재가보살과 출가보살이 함께 한 것이다.³⁾ 이러한 불탑신앙과 밀접한 관계를 지닌 이들 보살불교의 제창자들에 의해 독자적으로 대승불교의 경전들이 만들어진다.⁴⁾

잘 알려진 바와 같이, 초기불교에서는 불다가 전생애 중생구제와 깨달음을 위하여 무수한 겁의 세월을 지내면서 자비의 실천과 끝없는 정진을 계속한 결과로 불다가 된 것으로 생각했다. 즉 초기불교의 보살은 불다의 전생애 있어서의 수행자를 의미하는 것이었다. 그러나 이제는 보살로서 위로는 지혜를 구하고 아래로는 중생을 구제하는 실천의 수행자로 전환되었던 것이다.

한편 대승불교는 모든 중생들이 성불하기까지는 결코 성불하지 않겠다는 비원(悲願)을 발휘하여 언제 어느 곳에서나 항상 보살도를 서원·실천해 가야 한다는 신념이 강하였다. 여기서 보살도란 불교의 이상실현을 위해 “크나큰 서원”

2) 「長阿含經」卷第3, 「大正藏」第1卷, 20쪽上段. ※“佛滅度後 葬法云何 佛告阿難 汝且默言 思汝所業 諸清信士 自樂爲之.” [참고]: 여기에서 [※]는 원문을 뜻함. 앞으로도 같음.

3) (1)平川彰, 「初期大乘佛教の研究Ⅰ」(東京: 春秋社, 1990). (2)平川彰, 「初期大乘佛教の研究Ⅱ」(東京: 春秋社, 1990). 「大乘佛教の教理と教團」(東京: 春秋社, 1989), 第Ⅰ章.

4) (1)平川彰, 「初期大乘佛教の研究Ⅰ」(東京: 春秋社, 1989), (2)平川彰, 「初期大乘佛教の研究Ⅱ」(東京: 春秋社, 1989), 第Ⅰ章. (3)平川彰, 「大乘佛教の教理と教團」(東京: 春秋社, 1989), 第2章.

을 세우고 자신과 타인의 완성을 위해 불도를 닦으면서, 이와 동시에 모든 중생들을 널리 제도하여 이상적인 사회 내지 국토인 정토(淨土)를 장엄하기 위한 실천을 쉬지 않는 신행(信行)을 의미했다. 이러한 보살의 삶은 (1)널리 베푸는 보시(布施), (2)불교의 윤리적인 계율을 견지하는 지계(持戒), (3)욕된 것을 참고 용서하는 인욕(忍辱), (4)불퇴전(不退轉)의 노력인 정진(精進), (5)마음을 집중하는 명상의 선정(禪定), (6)무분별의 지혜[般若] 6가지이다.⁵⁾

위의 이 6가지는 각각 불교의 이상세계를 “저 언덕[彼岸]”에 비유한 것이거니와, 이 6가지는 각각 “저 언덕”에 도달케 하는 실천이라 하여 6바라밀이라고 한다. 여기에서 바라밀(波羅蜜)은 바라밀다(波羅蜜多)의 준말이며, 이 바라밀다는 범어 “파아라미타아(pāramitā)”에서 유래된 것으로 한역(漢譯)의 음사(音寫)이다.

다시 말해, 6바라밀은 각각 “저 언덕[피안]”으로 비유되는 불교의 이상세계에 도달케 하는 6가지 실천인 것이다. 위의 6바라밀 가운데 (1)의 보시에서 물질적인 보시인 재시(財施)와 깨우쳐 알게 하는 교육적 보시라 할 법시(法施) 및 두려움에서 벗어나게 하는 종교적 보시인 무외시(無畏施)의 3종이 있다. 또한 이 6바라밀의 구조는 일반적으로 (1)의 보시에서 (3)의 인욕까지는 이타적인 자비행으로, 그리고 (4)의 정진에서 (6)의 지혜까지는 자리적(自利的)인 구법행(求法行)으로 이해되고 있다.

한편 부파불교는 이미 이론적 불교로 전화(轉化)하여, 자아완성과 중생구제라는 불교 본래의 사명은 망각되었다. 이러한 불교계에 대한 자성과 비판으로 나타난 새로운 불교운동은 바로 대승불교 출현의 시작이었던 바, ⁶⁾ 대략 서기 원년 경에 이러한 움직임이 크게 일어났다. 이같은 움직임은, 이른바 앞서의 불탑 신앙의 운동과 긴밀하게 연관되면서 진행되었다.

잘 알려져 있듯이, 대승불교는 보살불교이고 보살불교는 바로 서원불교(誓願佛教)다. 이 서원들은 크게 보아 총원(總願)과 별원(別願)으로 나뉜다. 총원은 모든 보살들이 공통으로 지니고 있는 서원이고, 별원은 보살들 각각의 특수한 서원이다. 예를 들면 4홍서원은 총원이고, 약사여래의 12원이나 아미타불의 48원 등은 별원에 해당한다. 대승불교의 선구자들은 출가 비구들을 자기만의 구원

5) 李箕永, 「佛教와 近代의 人間型」, 『韓國近代化의 理念과 方向』(東國大學校開校60周年紀念學術심포지움論文集, 1967), 101-102쪽.

6) 洪庭植, 『佛教入門』(서울: 東國出版社, 1964), 138-142쪽.

을 꾀하는 이기주의자들로 폄하(貶下)하여 소승불교자들이라고 하였다.

한편 대승불교는 모든 중생들이 성불하기까지는 결코 성불하지 않겠다는 비원(悲願)을 발취한다고 했다. 그리하여 세세생생 나는 곳 가는 곳마다 항상 모든 중생의 제도와 자기의 완성을 동시 통합적으로 추구해 가는 불퇴전(不退轉)의 영원한 구도적 삶을 뜻하며 이러한 삶은 앞서 논의한 바 있는 6바라밀에 의해서 대표되고 있다.

자주 언급했듯이, 불탑신앙의 운동은 이론불교로 전락한 부파불교의 현실에 대한 자성과 과 비판으로 시작된 새로운 불교운동으로써 이 운동은 대승불교의 단서이자 시작이었던 바, 대략 서기 원년 경에 대승불교로써의 이러한 움직임이 크게 부상(浮上)하고 있었다. 이러한 움직임 내지 운동은 앞에서 언급한 불탑신앙운동과 긴밀한 연관관계를 지니고 있었다.

즉 좀전에 말했듯이, 대승불교의 출현·흥기가 원래 불교의 사명에 대한 자각에 터전하여 자성과 비판으로부터 출발한 것이었다. 이러한 대승불교운동 가운데 불세출의 선구자 용수(龍樹: nāgājuna)는 분다의 무아사상에 반하는 소승 부파불교의 실유사상을 비판·배격하는 이론의 전개를 정열적으로 추구해 갔다. 결국 모든 고정관념을 철저하게 부정해 갔다. 유(有) 또는 무(無)라고 하는 고정관념과 이에 대한 집착 또는 이론을 모두 사견(邪見)이며 희론(戲論)이라고 규정하고 이 사견과 희론을 철저하게 타파·극복하여 중도의 참모습[實相]을 드러내려 했다. 이것이 그 유명한 용수의 파사현정론(破邪顯正論)이다. 무(無)라고 하는 것도 고정화되어 그것에 집착하면 무(無)라는 고정관념이 있게 된다. 즉 무“(無)의 유(有)”가 된다. 따라서 그 어떤 고정관념도 철저하게 배격하려 한 것이 용수의 기본적인 정신이었다. 그러므로 그의 주장은 표면상 부정 일변도의 이론으로 오해되기 십상이었다. 그러나 용수의 부정이론에 대해서 길장(吉藏)은 이미 “부정은 모든 것을 다 부정하는 것이 아니라 부정을 통해서 참뜻을 밝히려는 것이다(不一切 以不明義)”라고 해명했듯이⁷⁾ 그것은 분다의 핵심적인 사상 중에 무아의 중도사상을 올바르게 밝히기 위한 방법적 부정의 부득이한 이론적 전개라 할 것이다. 따라서 대승불교에서의 공(空)은 고정관념으로서의 공이 아니다. 상호작용이나 상의상자(相依相資)의 연기사상에 근거하여 모든 아집이

7) 金苕石, 「僧朗을 相承한 中國三論의 眞理性」, 『佛敎學報』第1輯 (서울: 동국대학교 불교문화연구원, 1963), 31쪽.

나 편견들을 타파하고 중도의 지혜를 증득하기 위한 것이었다.

다시 강조해 두거니와, 대승의 공은 연기관이며 중도인 것이다. 따라서 대승의 공은 반야공(般若空)이라 하며 반야[智慧]가 바로 공이고 공이 바로 반야라 한다. 모든 차별적 집착을 타파할 때 “현상이 공과 다르지 않고 공이 현상과 다르지 않아 현상이 바로 공이며 공이 바로 현상이다.”⁸⁾라고 한 것처럼, 현상이 본체와 다르지 않고 본체가 현상과 다르지 않아 현상이 바로 곧 본체이고 본체가 그대로 현상임을 체험하는 지혜가 나타난다는 것이다. 따라서 사바세계 밖에 별도의 이상세계가 있다고 하는 것은 그릇된 견해라 말하기도 한다. 사바세계가 법신불의 적광토(寂光土)이고 법신불의 적광토가 사바세계라는 것이다.

한편 대승불교의 운동이 진전됨과 병행하여 대승경전들이 편찬되었다. 그 가운데 중요한 것들로는 반야계, 정토계, 화엄계, 법화계 등이 있다. 위와 같은 대승불교의 경전들은 불단의 연기사상을 근거로 한 무아사상이며, 그 무아사상은 무아도 또한 무아라고 하는 중관불교의 중도사상이었다. 그런가 하면, 법화계에서는 보살·연각(緣覺)·성문(聲聞)의 3승이 결국 하나의 불승(佛乘)임을 주장하여 회삼귀일(會三歸一)의 융회(融會)하는 평등사상으로 전개된다.

또한 정토계에서는 성취중생(成就衆生)과 엄정국토(嚴淨國土)가 보살의 2대목표로 뚜렷하게 부각된다. 또한 화엄계에서는 보살행은 본원(本願)에 의해 발휘된다고 하여 보살불교의 사상적 체계에 있어서 큰 진보를 보이고 있다.⁹⁾ 특히 정토계에서는 누군가 “크나큰 서원”을 발휘하여 실천함으로써 그 개인의 완성과 사회의 완성이 함께 이루어지는 것으로 되어 있다.¹⁰⁾ 여기에서 “크나큰 서원”이란 물자가 풍요하고 자연환경이 쾌적하며 청정한 국토를 성취하겠다는 이른바 “국토성취원”과, 모든 인민들이 다 계속해 향상해 가면서 자유와 평화를 실현토록 하겠다는 소위 “중생성취원”을 말한다. 그리하여 이러한 서원들이 모두 성취토록 하겠다고 한다. 이 정토계에서는 어느 한 사람이라도 서원이 성취되지 않아 그 어떤 최후의 한 중생이라도 만약 서원이 성취되지 못한다면 나는 최후의 한 중생이 성취될 때까지 결코 성불하지 않겠다는 서원이다. 이 얼마나

8) 「般若波羅蜜多心經」, 『大正藏』第8卷, 848쪽下段. ※“色不異空 空不異色 色即是空 空即是色.”

9) 金東華, 『大乘佛教思想』, 佛教思想大全3 (서울: 佛教思想社, 1974), 38-39쪽.

10) 朴先榮, 『佛教에 있어서 社會福祉의 理念과 敎育』, 『東國大學校開校80周年紀念論叢 佛教와 諸科學』2 (서울: 東國大學校出版部), 557-568쪽.

지극한 비원의 서원인가. 대승의 보살은 이러한 비원을 발취하여 재시와 범시 등의 보시를 위시한 6바라밀을 실천하는 보살도의 실천을 언제 어디서나 끊임없이 실천해 간다. 대승불교에 있어서 이와 같은 서원의 실천자를 보살이라 한다.

널리 알려져 있는 극락세계도 불교의 교학에 의하면, 과거의 구원(久遠)한 이루어 헤아릴 수 없는 겁(劫)의 세월 전에 세자재왕불(世自在王佛)로부터 가르침을 받고 크게 기뻐하여 출가 수행자인 법장(法藏: dharmākara)비구가 되어¹¹⁾ “48종의 서원”¹²⁾을 세우고, 그 48종의 서원들 하나 하나마다 스스로 맹세하여 말하기를, “이 서원이 성취되지 않는다면 나는 결코 정각을 취하지 않을 것이다.”라고 한다. 여기에서 “정각을 취하지 않을 것이다.”라는 것은 성불하지 않겠다는 언명이다. 이 얼마나 지극한 비장(悲壯)의 서원인가. 비원의 보살행자 법장비구가 48종의 서원을 세우고 어느 한 중생이라도 그 서원이 성취되지 않는다면 자기 자신은 결코 성불하지 않겠다고 한다. 이러한 실존적 결단에 의해 자기 자신의 완성과 중생제도의 추구를 위해 백척간두(百尺竿頭) 진일보(進一步)의 비장한 도약의 결행을 통해 과거와는 또 다르게 보살행의 크나큰 비약을 통해 절체절명의 순간에 보다 높은 차원에서의 목숨을 건 결행을 시도한다. 하지만 보살행은 언제나 비원의 보살행일 뿐이다. 그 비원의 보살행은 너무나 슬프면서도 한편으로는 중생들에게 영원하고도 무한한 평화와 자유 그리고 일체의 구속을 벗어나 최상의 이상적인 삶을 가능하게 하기 때문에, 대승의 보살들은 중생들의 영원한 벗이며 안내자인 동시에 등불이기도 하다.

자주 언급했듯이, 대승불교의 사상은 연기관에 근거한 무아사상이며, 그 무아사상은 무아도 또한 무아라고 하는 중관불교의 중도사상이기도 한 것이다. 이러한 무아의 공사상은 또한 너와 나가 하나인 동일체의 무아이며 이 동일체의 무아사상은 동체자비로 구현되는 자비사상이기도 하다.

따라서 무아의 공에 의한 동체자비 속에서는 서로 다른 인격체이면서도 또한 상호간에 인격적인 교감을 끊임없이 주고받을 수 있다. 이러한 점은 교육의 현장에서 매우 중요한 “교육적 상황”을 연출하게 된다. 학습자와 교사 사이에 서

11) 「佛說無量壽佛經」卷上, 「大正藏」第12卷, 267쪽上段. ※“爾時次有佛 名世自在王如 來應供等正覺 明行足善逝世間解 無上師調御丈夫 天人師佛世尊 時有國王 聞佛說法 心懷悅豫 尋發無上正眞道意 棄國捐王 行作沙門 號曰法藏 高才勇哲 與世超異---.”

12) 위의 글, 267쪽下段-269쪽中段.

로 영향을 주고받는 사이에 그 “교육적 상황”에서는 지속적으로 미묘하게 변화하는가 하면 또한 전환이 있고 상호간에 서로의 느낌이나 반응 등이 작용하기도 한다. 그 가운데서도 자·타가 둘이 아닌 동체자비 속에서는 미세하고 미묘하게 서로의 감정이 잘 감지되거나 혹은 부지불식간에 평소에는 이해, 느낌, 감정, 불안, 권태, 초조, 믿음, 신뢰, 갈등, 호감, 배신감과 수치감 등이 다양하면서도 미묘하게 유동(流動)하고 있는 심리적인 상황도 감지할 수 있게 된다.

이제 관점을 바꿔 보자. 이상사회의 성취에 대한 방법적 원리는 인간의 의지결정론과 사회의 문화적 결정론의 두 가지가 있다. 인간의 의지결정론에서는 사회를 개선·개혁·운영하는 것은 모두 사람이기 때문에 인간의 의지와 실천이 중요하다는 관점이 성립된다. 그런가 하면 인간은 사회의 체제와 구조에 의해 만들어진다는 관점이 또한 성립된다. 그러나 이 사회의 문화적 결정론은 심하게 표현하면 인간은 사회라는 환경에 의해 만들어진 피조물이자 수인(囚人)이기도 한 것이다. 그러나 서로 다른 이 두 관점은 상호 반립적(反立的)인 공존불가능의 관점이라고 보는 것은 바람직하지 않다. 오히려 이 두 관점의 상호작용설이 비교적 설득력을 지닐 수 있지 않을까.

위의 관점들은 주로 사회과학적인 이론들이다. 그러나 불교는 유일신적인 종교들에 비해서는 상대적으로 합리성을 지닌 이론들이기도 하다. 그리하여 기도나 종교의례보다는 오히려 인간 개개인의 발원(發願)이나 서원을 지니고 보살도를 실천해 감으로써 이상적인 사회를 구현할 수 있다고 한다. 여기에 특정한 하나의 종교이면서도 인간 개개인의 간절한 소망과 강력한 의지 및 그 의지를 밑받침하는 실천을 통해서 이상사회를 구현할 수 있다는 것이다.

자주 논의된 바와 같이, 비원의 보살도는 자기 자신의 완성보다는, 다시 말해, 성불보다는 중생들을 향한 구원(救援)의 자비행을 구현해 간다. 아니! 보살의 6바라밀은 중생제도를 통해서 자기 자신의 완성이 이루어지는 구조로 되어 있다. 합리적인 관점에서 보면 자기 자신의 완성없이 중생들의 제도에 나서는 것은, 교사론적인 관점에서는 마치 무지한 자가 타인을 가르치는 잘못이 아닐까. 그러나 이 문제는 중생구제의 이타행과 자기완성의 자리행(自利行)의 상호작용으로 보아야 할 것이다. 이 점은 불교의 가장 핵심적인 사상으로서의 연기법의 사상과도 합치하는 것이다. 뿐만 아니라 실제의 교육현장에서는 교사와 학습자들 사이에 끊임없이 상호작용하면서 서로의 영향에 의해 그 “교육적 상황”은 끊임없

이 미묘하게 바뀌면서 변하고 있다는 것을 유의해야 할 것이다. 더구나 6바라밀의 보살도에서는 이타의 자비행과 자리(自利)의 구법행(求法行)을 동시 통합적으로 추구하되, 어디까지나 학습자 또는 학생을 우선적으로 유의해야 한다는 것을 강조한 것이라 하겠다. 이러한 원칙은 “교육적 상황”에서는 언제나 견지해야 할 좌우명이기도 한 것이다.

III. 근·현대사회와 교사의 역할

이 곳에서는 근·현대의 사회에서 제기되고 있는 교사상을 비판적으로 검토해 보기로 한다. 근대의 산업사회와 현대의 정보사회에 있어서는 교사에게도 지식과 기능(技能)을 학습시키는 역할만이 강조되는 경향이 있어, 교사의 가장 본질적인 역할과 사명인 인격교육이 실제에 있어서 경시되어 왔다. 그리하여 교사 자체가 인간소외를 조장하고 있는 역기능의 현상마저 초래하게 된 것이 그 동안의 실태였다 하겠다. 이런 현상을 극복하기 위한 교사상의 추구에 있어서, 구체적인 깨달음을 통한 인격완성을 그 중심사상으로 하는 불교의 교육사상은 의의 깊은 시야의 제공을 기대해 볼 수 있을 것이다. 한편 이상적인 교사상을 본질적으로 추구해 보면 필경 이상적인 인간상과 다르지 않다고 할 수 있다. 이상적인 인간만이 엄밀한 의미에 있어서 타인을 이상적인 인간으로 이끌어 갈 수 있다고 볼 수 있기 때문이다. 더욱이 불교의 관점에서 볼 때에는 이상적 인간상은 본질적으로 지혜와 자비를 특성으로 하는 교사의 성격을 지닌다.

그런가 하면, 교사의 개념을 한 마디로 정의한다는 것은 쉽지 않다. 교직의 역사적 변천과정에 따라 차이가 있기 때문이다. 한 연구에 의하면, 교직의 변천과정을 교직의 미분화·교직의 분화·교사양성제도의 발달·교직의 보편화와 세속화의 4단계로 구분하여 해설하고 있다.¹³⁾ 일반적으로, 교직의 미분화시대인 고대에는 교사의 자격이 교수되는 내용의 지식에 의해 크게 좌우되었다고 한다.¹⁴⁾ 그러나 그 시대의 교사는 지식의 단순한 전수자(傳授者)만은 아니었다고

13) 車錫基, 「教師像과 士氣에 관한 變遷史」, 『林漢永博士 華甲紀念論叢』(서울: 林漢永博士 華甲紀念 論文集刊行會, 1974), 341쪽.

14) Brubacher, John S, *A History of the Problems of Education* (New York: McGraw-Hill

한다. 경우에 따라서는 인생에 깊은 시사(示唆)와 감화를 주는 사람이었다. 하지만 교직이 분화되어 감에 따라 점차 교사는 전문적인 지식이나 기능(技能)의 전달자로서 국가의 공인기관에 의해 그 자격증을 취득한 자로 정의되는 경향이 등장하게 된다. 특히 교사는 교수의 내용뿐만 아니라 교수의 기술에도 유능해야 한다고 하여 교수될 내용에 대한 지식과 교수기술이 크게 강조되어 온 것이 근·현대의 일관된 경향이었다.

이상과 같이, 교직의 역사적 변천과정에 따른 교사개념의 변화를 간단히 검토해 보았다. 그러나 굿(Carter V. Good)은 교사의 개념을 (1)공·사립의 교육기관에서 생도들이나 학생들을 가르치기 위한 공직에 고용된 사람, (2)주어진 분야에 경험이나 교육 또는 이 두 가지가 모두 풍부하거나 비상하여 그와 관계하고 있는 다른 사람들의 성장이나 발달에 기여할 수 있는 사람, (3)교사교육기관에서 전문적 과정을 이수하고 그 과정에 대한 연수가 특정한 교수자격의 취득에 의하여 공인된 사람¹⁵⁾ 등의 3가지로 구분하여 비교적 명확히 정의하고 있다.

위와 같은 3가지 정의를 토대로 할 때, 교사의 개념은 넓은 의미에서는 바람직한 영향이나 인생에 대한 시사를 줌으로써 인간적 성장을 조성(助成)하는 사람은 모두 교사라는 개념에 포함될 수 있으나, 좁은 의미에서는 학생지도의 공인된 자격을 취득하고 학교에서 학생들을 지도하는 사람을 가리킨다고 할 수 있다.

분다를 천인사(天人師), 대법사(大法師), 설도자(說道者), 대도사(大導師), 장도자(將導者), 교계자(敎誡者) 등으로도 부르거나, 넓은 의미에서 볼 때 분다는 인류의 위대한 교사라고 하겠다. 그러나 교직이 분화된 근·현대에 있어서는 교사의 개념을 좁은 의미로 보는 것이 보통이다. 여기에서 지식의 전수만이 아니라 인격의 형성자이기도 한 교사의 자격이 제도화된 틀에서 자칫 형식화 내지 형해화(形骸化)할 가능성이 클뿐만 아니라 형식적이고 기계적인 제도에 의해 좌우되는 경향을 발견하게 된다.

교사가 교육작용에 있어서 차지하는 위치는 교육작용에 있어서의 교사의 역할을 본질적으로 어떻게 볼 것인가와 관련된다. 다소의 차이는 있으나, 교사는

Book Company, 1966), p.466.

15) Good, Carter V., *Dictionary of Education* (New York: McGraw-Hill Book Company, Inc., 1945), p.409.

학생 및 교육의 내용과 더불어 교육작용의 3대요소일 뿐만 아니라 교육작용의 방향을 향도한다는 점에서 핵심적인 요소라는 것이 교육학의 상식이다. 교사의 이러한 점은 이미 강조해 두었듯이, 교사는 교육작용의 알파이자 오메가라고 한다. 따라서 교사의 사명은 귀하면서도 대단히 무겁다. 한문 문화권의 “군사부일체(君師父一體)”사상이나 불교의 “제자는 스승의 그림자도 밟아서는 안된다.¹⁶⁾”는 가르침은 모두 교사의 귀하고 중한 사명과 역할에 대한 깊은 인식에서 나온 것이리라.

교육의 궁극적인 목적은 바람직한 인격의 형성과 이상적인 사회 내지 국토의 건설이라 하겠으며, 이러한 것들을 위한 교육작용의 향도적인 역할을 하는 것은 교사라고 할 때, 교사에게는 그 역할에 따른 특수한 자질이 요구된다. 하지만 이상적인 교사의 자질에 대해서도 이루 헤아릴 수 없을 정도로 많은 견해들이 있어 이루 다 열거할 수 없으나, 사랑과 이상 및 교육기술의 3대자질설은 가장 포괄적이면서도 요령과 핵심을 얻은 견해라 할 것이다.¹⁷⁾

교사로서의 이상적인 자질들이 갖추어져 있을 때 교사의 직무는 바람직하게 수행될 수 있을 것이다. 교사의 본래적인 직무가 어떤 것이냐에 대해서도 여러 견해들이 있으며, 또 있을 수 있다. 그러나 그 모두는 학생에 대한 지도와 자기의 연수 두 가지로 요약될 수 있다. 교사의 모든 직무는 결국 학습지도 내지 학생지도를 위한 것이며, 교육학에서 말하는 교육의 여러 목적의 달성도 대부분 교사의 의도적인 지도활동에 의존하는 것이다. 자기연수가 교사의 본래적인 직무 가운데 속한다고 하는 본 연구자의 견해는 유능한 자기형성자 즉 스스로 자기의 삶을 진지하게 살려고 노력하는 사람이 아니고서는 진정한 의미에 있어서 타인을 교육시킬 수 없다는 신념에 근거하고 있다. 본 연구자의 이러한 신념은 슈프랑거(Eduard Spranger)의 “에당초 자기가 유능하고 열성적인 자기형성자가 아닌 사람은 남을 형성시키는 사람이 될 수 없다는 것은 추측하기 어렵지 않다.”¹⁸⁾라는 말과, 불교의 “이미 자기 자신에의 가르침에 뜻을 얻으면 다른 사람을 가르치는 것은 어렵지 않다. 다른 사람을 가르치려 한다면 먼저 자기 자신을 가르쳐라.¹⁹⁾”라는 좌우명들을 상기할 때, 결코 근거없는 독단만은 아니라 하겠다.

16) 「沙彌十戒法并威儀」, 『大正藏』第24卷, 928쪽上段. ※“當隨師後 不得以足 蹈師影.”

17) 金丁煥, 『教育의 本質과 課題』(서울: 耕智社, 1973), 134쪽.

18) Spranger, Eduard, *Der Geborene Erzieher* (Heidelberg: Quelle & Meyer, 1968), S.15.

19) 「佛治身經」, 『大正藏』第17卷, 740쪽上段. ※“已得身教意 不復難教餘 欲教餘先自教.”

위에서 논의한 바 있거니와, 교사의 개념을 교사의 위치·자질·직무 등을 포함하여 포괄적으로 살펴 보았다. 오늘날의 교사개념은 일반적으로 국가의 공인 기관으로부터 학생지도의 자격증을 취득·소지한 학교교사를 말하게 된다. 여기에서 우리는 교도화육(敎導化育)하는 자격이 형식화되고 기계화될 소지가 있음을 발견하게 된다. 물론 근·현대와 같이 전문적으로 분화된 직능사회에서는 교직의 전문성은 아무리 강조해도 지나치지 않다. 전문성을 고양시키기 위해서는 엄격한 자격기준의 형식과 제도는 필수적으로 요청된다.

그러나, 앞으로 본격적인 검토 내지 논의를 시도하겠거니와, 근·현대와 같은 시장거래적이고 능률제일주의적인 사고풍토와 사회풍조 속에서는 그러한 형식과 제도가 의식화(儀式化)하여 역기능을 초래할 소지가 있음을 간과해서는 안된다. 또한 교육작용에 있어서 교사 역할의 중요성이 강조됨에 따라 교사가 교육작용에서 차지하는 위치는 무거운 자리다. 하지만 근대의 자본주의 성장과 더불어 물질적 이익만으로 모든 행위의 가치를 판단하려는 사고는 일반사회에서만 이 아니라 교사 스스로도 교직을 낮게 보는 풍조를 낳게 했다. 교육계 자체 안에서도 교육인구의 격증과 이에 따른 교직의 일반화와 세속화 현상은 교직천시의 풍조를 더욱 조장한 것이 사실이다. 교사의 자질관은 각 시대와 문화적 배경에 따라 다양하나, 사랑과 이상 및 교육기술은 동서 고금의 공통된 견해일 것이다. 그러나 진정한 사랑과 이상 및 교육기술이 어떠한 이념적 기반 위에서 이루어져야 하는가를 모르는 것이 근·현대의 실패가 아닐까.

특히 근·현대에 있어서 구미문명(歐美文明)의 사회구조는 프롬(Erich Fromm)의 말처럼 자본주의의 가치관에 기초하고 있으며, 그 자본주의의 가치관은 “시장거래적(marketing)”인 인격체현에 기초하고 있기 때문에 진정한 인간애는 붕괴되어버린다고 한다.²⁰⁾ 오늘날 세계적으로 교육계를 풍미하고 있는 사고방식 가운데는 능률과 효용이라는 관점에서만 교육작용을 관찰하려고 하는 경향이 있다. 이러한 사고방식은 바로 시장거래적인 사고방식에 기초한 것으로, 이러한 사고의 문화적 풍토 속에서는 당장의 이기적 영리 추구만을 지향하여 결국 교사직무의 인격적 기반이 되는 교육에도 이기적 자기애의 무의식적 위장에 불과하게 되며, 개체의 독립만을 중요시하고 무아의 실상을 모르는 데에서 사랑은

20) Fromm, Erich, *The Art of Loving* (New York: Harper & Row Publishers, Inc., 1970), pp.70-89.

자기 중심성에서 한 발짝도 벗어나지 못하고 있다. 이러한 사랑은 아무리 보편성을 주장해도 결국은 이기적인 자기확대의 논리에 빠지고 만다. 자기 중심성에서 벗어나지 못하는 이상, 교육의 이상도 결국 이기적인 방향성을 면치 못하며, 오늘날 인류가 공동으로 해결해야 할 많은 과제들에 대해서도 궁극적인 방향의 제시나 해답이 불가능하게 된다. 따라서 교육의 이상은 모호해지거나 화석화되고 교육의 기술만이 강조되어 수단이 목적의 자리에 앉게 된다.

이렇게 되면, 교사의 직무는 일종의 기능공의 직무와 다를 바 없게 된다. 오늘날 세계적으로 교육의 현장 속에 능률 제일주의가 지배적인 풍조를 이루고 있는 것은 바로 이러한 실태를 증언하는 것이다. 너와 나와의 대립 속에 긴장이 고조되고 경쟁에서 이기는 능력만이 강조된다.

문화의 계승과 현실서의 유지 및 미래문화의 창조는 모두 교육작용에 의존한다. 그리고 교사는 이러한 교육작용을 향도한다. 그러므로 교사는 학생 개개인의 인격형성을 조성시킬 뿐만 아니라 문화유산의 전수와 현사회질서의 유지 및 사회개혁과 문화창조의 무거운 책임을 짊어진 자다. 여기에 이상적 교사가 어느 시대 어느 사회에서나 간절히 요구되는 소이(所以)가 있다. 이상적 교사상의 정립에는 다차원에서의 다각적인 접근·연구가 요청된다. 이러한 요청에 부응하는 것은 교육학도는 물론이려니와, 교직자의 신성한 사명이자 임무일 것이다. 지금까지 드러난 바와 같이 근·현대의 교사상에는 많은 문제점들이 노출·제기되고 있다. 이 연구는 불교적 교육철학 체계의 수립을 위한 불교적 교사론의 탐구인 동시에 근·현대 교사상이 안고 있는 여러 문제점들에 대한 시정적 해답의 지평을 시사받아 새로운 교사상을 정립하기 위한 노력의 일환이기도 한 것이다.

IV. 정보사회의 도전과 불교적 교사의 교육적 방향

이미 많은 부문 진입되어 있는 오늘날의 사회가 고도의 정보사회라는 데에는 이론이 없는 것 같다. 과연 정보사회란 어떤 성격의 사회인가. 프랑크 웹스터에 의하면, 그 동안 검토되어 온 정보사회의 개념 정의는 기술적, 경제적, 직업적, 공간적, 문화적인 다섯 유형으로 나눌 수 있다.²¹⁾ 이런 관점에서 볼 때, 정보사회란 기술적 측면에서는 사회의 거의 모든 부문에서 정보기술이 활용되고, 경제

적으로는 정보의 생산과 유통 및 소비 등 경제 전반에서 정보적 지식과 기술이 핵심적인 중요성을 지니며, 직업의 세계에서조차 지배적인 직업은 정보업무와 관련된 것이며, 그리고 공간적으로는 정보의 통신망에 의해 시간과 공간의 제약을 거의 받지 않게 되는 사회를 뜻한다. 또한 문화적으로도 넘쳐흐르는 정보의 바다 속에서 인간의 삶이 영위되고 있다. 하지만 위와 같이 다양한 정보사회의 개념들은 모두 검증되지 않은 가설일 뿐이라는 비판도 만만치 않게 제기되어 있다.²²⁾

한편 현대와 미래의 정보사회가 근대 산업사회의 연속인가, 아니면 전혀 다르다고 하는 성격의 새로운 사회인가. 한쪽에서는 기술의 눈부신 발전에 의해 사회 자체가 근본적으로 과거와는 다른 비연속의 단절론을 주장하고, 다른쪽에서는 정보사회도 본질적으로 산업혁명 이래의 자본주의 사회의 연속이라고 하는 연속론을 주장한다. 비연속의 단절론자들은 정보사회가 근대 이래의 기계기술로부터 정보기술로 옮겨감으로써 야기된 것인 바, 이는 곧 권력의 중심이 자본에서 정보로 넘어갔음을 의미한다고 한다.²³⁾ 하지만 일군의 좌파 인사들은 이러한 단절론을 단연코 거부한다. 오히려 이들은 단절론자들이 검증되지 않은 가설로 장미빛 같은 환상만을 제공한다고 비판한다.²⁴⁾ 뿐만 아니라 이 연속론자들은 근대의 산업사회가 야기한 여러 문제들이 더욱 심각해질 것으로 예견하고 있다. 그러나 이 정보사회에서는 시간과 공간은 물론이고 물품과 조직 및 지식이나 기술 모두가 일시성을 지닌다는 것은 분명한 것 같다.²⁵⁾

이제 막 시작된 미래 21세기의 정보사회에 있어서의 생활방식은 어떠할까. 예상키로는 탈대중화, 다원화, 분산화, 분권화를 사회조직의 원리로 하기 때문에, 위계적이고 집권화된 대규모의 관료제적 조직들은 개인과 개인을 연결하는 네트워크형의 조직으로 전환되고, 이에 따라 권리와 책임의 소재도 조직의 네트워크를 구성하는 개개인에게 이동된다. 따라서 조직의 힘보다는 개개인의 창의성이 그 어느 때보다도 중시된다고 한다.²⁶⁾

21) Webster, Frank, 조동기 역, 『정보사회이론』 (서울: 사회비평사, 1997), 27-53쪽.

22) 위의 글, 27-53쪽.

23) Toffler, Alvin, *Power Shift* (New York: Bantam Books, 1991).

24) 박선영, 「정보사회와 청소년 문제, 『계간 과학사상』 23 (서울: 범양사, 1997), 83쪽.

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

26) 임희섭, 「정보사회의 사회구조」, 최종호 외, 『정보사회와 우리』 (서울: 소화, 1996), 247-249쪽.

그런가 하면, 정보사회의 특성으로 선택의 다양성이 꼽히고 있다. 따라서 가족의 형태나 결혼에 대한 생각도 다양해진다.²⁷⁾ 재택근무도 늘어나고 여가가 점차 본가(本暇)의 성격을 지니게 된다. 이에 따라 집안에서 인공위성과 케이블 TV로 전 세계의 각종 연주회나 전시회를 감상하고 관람할 수 있다. 이 같이 새로운 문화는 커뮤니케이션의 도구인 전자 미디어의 발전에 따라 커뮤니케이션의 환경이나 성격이 달라짐으로써 촉진된다. 여기에서 전자 미디어란 “전형적인 컴퓨터의 기능을 내장하고 있으며, 이용자간 그리고 이용자와 정보간에 쌍방향성을 실현하고 촉진시키는 커뮤니케이션의 테크놀로지”로 정의된다.²⁸⁾ 그리고 그 특징은 ①영상, 문자, 도형 등의 다양한 정보형태를 처리할 수 있고 그것도 복합적으로 이용할 수 있으며, ②인간과 인간, 인간과 기계 및 기계와 기계 사이에 쌍방향으로 정보를 주고받는 정보교환의 매개수단이고, ③정보의 전달뿐만 아니라 가공, 처리, 축적 등 다양한 커뮤니케이션의 행동을 지원한다는 데에 있다.²⁹⁾ 이러한 전자 미디어가 이용자의 행동에 어떤 영향을 미칠까. 이에 대해서는, ①전자 미디어의 보급에 의한 정보량의 큰 증가에 따라 정보에 관해 능동적이고 주체적으로 필요한 정보를 선택·가공하게 되어, 다른 행동에도 이러한 능동적이고 주체적인 태도가 형성되며, ②시간이 제로화되어 원하는 시간에 커뮤니케이션을 할 수 있고 쇼핑이나 은행업무 또는 재택진료 등 각종 서비스를 빠르고 쉽게 받으며, ③거리가 제로화되어 공간의 이동 없이 일상생활에서의 많은 일들이 재택화되고, ④시간과 거리가 짧아져 노력과 비용이 절감되고, 네트워크에 대한 의존성이 커지면서 집밖에서의 직접적 접촉 없이도 다른 사람과 상호관계를 맺으며 행동하는 협동성이 높아지고, ⑥자기의 형편에 따른 시간과 장소를 선택하여 일하는 개별화의 현상이 넓고 크게 된다. 이러한 변화에 따라 인간의 생활 전반에 변화가 오며,³⁰⁾ 많은 경우 정보사회는 인류가 계속 바라고 염원해 온 바, 마치 환상적인 이상세계인 것처럼, 모든 것을 집에 앉아서 처리할 수 있는 사회라는 것이다. 정보사회가 근대 산업사회와는 전혀 다르다고 하는 이른바 단속론자들은, 마치 황홀 찬란한 이상사회가 도래한 것 같은 분위기를 조장

27) *Ibid*, ch.11.

28) 宮田加久子, 『電子メディア社會 — 新しいコミュニケーション環境の社會心理 — 』(東京: 誠信書房, 1994), 1頁.

29) 위의 글, 1-2頁.

30) 위의 글, 123-150頁.

하는 것 같다고 한다.

그러나 한편에서는 과학기술 문명에 따른 인간성 상실과 다매체 시대의 쾌락주의와 무력감, 그리고 개인의 파편화 현상, 지구기능의 수탈과 생명경시 등을 우려한다. 뉴미디어를 매개로 한 문화제국주의와 이에 따른 후발국들의 문화정체성 위기, 정보 접근에의 불평등, 정보의 개방성에 따른 사생활의 침해, 공동체 파괴 등의 문제를 거론하기도 한다. 정보의 양산에 따른 — 음란, 폭력, 저질, 비교육, 오류, 왜곡 등 — 비윤리적인 현상, 전문화에 따른 총괄적 이해의 부족, 전자파의 공해 등을 우려하기도 한다.³¹⁾

자본주의 산업사회는 기본적으로 모든 사물의 가치가 화폐에 의해 환산되는 상품사회이며, 이 점에서 정보사회도 다를 바 없다. 이제는 인간의 삶 전반에 걸친 사상(事象)들이 모두 정보화되고, 이 정보들이 화폐로 환산되어 평가된다. 이는 바로 정보사회 또한 인간의 탐욕을 부채질하는 사회라는 점에서 산업사회와 다르지 않다. 오히려 각종 상품의 광고나 선전이 과거보다 훨씬 다양한 매체와 방법에 의해 전방위적(全方位的)이고도 거의 무제한의 방식으로, 특히 소비자의 기호나 취향을 정밀하게 분석하여 철저하게 구매의욕을 창출하면서 접근한다. 과거 어느 때보다도 훨씬 정교한 방법과 기술로 인간의 탐욕과 소비 및 쾌락을 자극하고 부추기는 사회이다. 정치적 이념 중심의 냉전체제는 해체되었지만, 이제는 종교를 중심으로 하는 문화 내지 문명권으로 나뉘어 충돌한다는 견해도 있다.³²⁾

이제 여기에서 지금까지 검토·논의된 내용들을 거시적으로 살펴보자. 그리하여 비원의 대승 보살도를 중심으로 한 불교의 교사관이 지니고 있는 교육학적 의의를 논의할 것이다. 그것도 새로운 정보사회의 현상도 염두에 두면서 이 연구를 마무리해야 한다.

자주 언급했거니와, 대승불교는 보살불교이며, 이 보살불교는 서원불교인 바, 보살불교의 특징은 자리·이타(自利·利他)의 실천행을 하는 데에 있고 그 실천의 구체적인 행법(行法)이 6바라밀이다. 이러한 견해는 「대지도론」에서 “깊이

31) 여기의 우려되는 사항들은, 한국종교교육학회의 “정보사회와 종교교육”을 주제로 한 1997년도 추계학술대회에서 발표 또는 토론한 내용을 본 연구자가 간추린 것이다. 이 대회에 참여하여 발표를 담당한 인사들은 송병순, 김원동, 한내창, 아동한 등이다.

32) Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).

공법(空法)에 들어가 6바라밀의 대자대비를 실천하면 이러한 자를 보살인이라고 부른다.³³⁾”라고 하는 해설에 의해서도 그 정당성이 입증된다. 따라서 6바라밀을 중심으로 한 보살의 인간적 특성을 살펴 교육학적 차원에서 접근하여 적극적인 실천불교로서의 대승불교의 교사상을 추출해 보자.

자주 언급했듯이, “바라밀”은 “도피안(到彼岸)”으로 한역(漢譯)되며, 이 도피안은 “저 언덕에 이르다”라는 뜻이다. 여기에서 “저 언덕” 즉 피안(彼岸)은 유·무의 분별에 집착하는 마음에 의해서 간탐[인색] 등 여러 번뇌와 무수한 괴로움으로 충만한 현실세계로서의 차안(此岸) 즉 “이 언덕”에 상대되는 말이다. 그러므로 바라밀 즉 도피안은 대승불교에 있어서 무아의 중도에 기초한 공관(空觀)에 의한, 즉 반야공관(般若空觀)에 의한 지혜에 의해, 생사의 고해를 건너 열반의 피안에 이르고, 또한 타인들도 이르게 해야 한다고 한다. 결국 자·타가 함께 피안의 이상세계에 이르게 하는 6가지 실천덕목으로써의 6바라밀에 대해서는 이미 해설한 바 있으며, 이 6바라밀 가운데 지혜의 바라밀 즉 반야바라밀이 그 핵심이 되고 있다. 다시 말해, 지혜는 6바라밀 가운데 중심이 되고, 다른 5바라밀은 지혜의 인도를 입어서 충실화해가는 동시에 지혜의 안내를 통해서만 바라밀이라는 명칭을 획득하게 된다고 한다.³⁴⁾

일반적으로 불교 하면 곧 자비를 떠올린다. 그러나 불교의 자비는 맹목적인 자비가 아니다. 이미 언급했듯이, 불교의 진정한 자비는 진정한 지혜에 기초한 자비만이 참된 자비다. 불교의 자비는 가치론적 향도성을 지닌 자비이기 때문에 교육적인 사랑 즉 교육애의 성격을 지닌다. 이미 논의했거니와, 보시·지계·인욕·정진·선정이 모두 지혜에 의해서 인도될 때에 올바른 보시 내지 선정이 된다고 한다. 이 가운데 보시·지계·인욕은 이타의 자비행이다. 따라서, 불교에서의 자비는, 다시 말하거니와, “지혜” 즉 무상·무아·연기(緣起) 등을 깨달음으로써 나타나는 정신적 밝음인 동시에 그것을 체험적으로 실현하는 여실지(如實知)로서의 지혜에 밀받침된 자비다. 이는 불교의 자비가 본질적으로 가치론적

33) 「大智度論」卷第52, 「大正藏」第25卷, 432쪽上段. ※“深入空法 行六波羅蜜 大慈大悲 是名菩薩.”

34) 「摩訶般若波羅蜜經」卷第11, 「大正藏」第8卷, 302쪽上端下段. ※“菩薩摩訶薩 般若波羅蜜 勝檀那波 羅蜜 尸羅羼提 毘梨耶 禪那波羅蜜 譬如生盲人 若百若干 若百千 而無前導 不能趣道入城 橋尸迦 不能得一切智 橋尸迦 五波羅蜜亦如是 離般若波羅蜜 如盲無導 是時 五波羅蜜 名爲有眼 般若波羅蜜 將導得波羅蜜名字.”

인 향도성(嚮導性)을 지니는 교육적 사랑임을 의미한다. 기존의 연구결과에 따르면, 불교의 이상적 인간상 내지 교육적 인간상은 모두 “지혜롭고 자비로운 자 주인” 또는 “밝고 따뜻한 주체적 인간”이라고 논정(論定)된 바 있다.³⁵⁾ 그러므로 이와 같은 인간들을 형성시키기 위한 불교적 교사에게는 맹목적 사랑이 아니라, “밝고 바른 깨달음”에 의해 발휘되는 지혜를 바탕으로 하는 자비가 요청된다.

이를 슈프랑거(Eduard Spranger)의 방식으로 표현한다면 다음과 같이 될 것이다.

그러나 (사랑의 정열이라고 하는) 주문(呪文)으로 최후의 의문이 다 풀렸다고 생각해서는 안된다.----사랑이라고 하는 것은 여러 가지 의미를 가지고 있는 말이다. 여기에서 중요한 것은 교육정신에 합당한 사랑을 발동하는 일이다.³⁶⁾
※ () 안의 내용은 연구자 가필.

이미 밝혔듯이, “지혜롭고 자비로운 자 주인”으로서의 분다는 불교가 교육적으로 달성시켜야 할 궁극적인 인간상이다. 때문에 가장 유능한 교사는, 불교적 관점에서 볼 때, 이러한 인간을 형성시켜 주는 향도자이어야 한다. 그러기 위해서는 우선 교사 자신이 그러한 이상적 인간이 되어야 한다.

그러나 현실적으로는 그와 같은 완성인의 경지에는 이르지 못했지만 그 완성인을 향해 학생이 원숙해 가도록 지도 내지 향도해 주는 교사가 요청되고 있는 것이 현실의 실정이다. 이러한 현실적인 요청에 응하여 나타난 것이 대승불교의 보살사상이다. 그러하기에 보살은 아직 성불의 경지에는 이르지 못했으나 자아완성의 성불을 위해 진리의 탐구에 매진하면서 이와 동시에 중생의 제도(濟度)에 헌신해 간다. 이러한 보살의 삶은 “상구보리(上求菩提)·하화중생(下化衆生)” 다시 말해, “위로는 깨달음을 추구하고 아래로는 중생을 교화한다.”는 명제에 의하여 집약적으로 표현되고 있다. 그러므로 보살의 삶을 교육학적으로 번역할 때, 자기교육에의 구도적 삶과 함께 온 인류의 교육을 위해 헌신하는 불교의 현실에 있어서의 이상적 교사상이기도 하다. 이미 언급했지만, 여기에서 우리는

35) 朴先榮, 『佛敎의 敎育思想』 (서울: 同和出版公社, 1981), 52-55쪽.

36) Spranger, Eduard, *Der Geborene Erzieher* (Heidelberg: Quelle & Meyer, 1968), S.23.

“남을 가르치려 한다면 자기를 먼저 가르치라.”³⁷⁾는 명제에서 불교적 교사관의 일면을 발견하게 된다. 교사는 남의 교사이기 이전에 자신의 교사이어야 한다는 교사관은 교육문제를 진지하게 생각하는 모든 사람들에 의하여 공감되어 온 것이라 하겠다. 만약 예증을 해 본다면, 공자나 소크라테스(Sokrates)와 같은 인류의 영원한 교사들이 모두 호학정신(好學精神)에 투철했고 또 “호학(好學)·애지(愛知)”의 철학하는(*philosophieren*) 생활로 일관했던 것이다. 루소(Jean Jacques Rousseau)도 그의 교육소설 『에밀(Émile)』에서 “여러분은 하나의 인간을 만들려고 기도(企圖)하기 전에 먼저 여러분 자신이 인간이 되지 않으면 안된다는 것을 명기(銘記)해야 할 것이다.”³⁸⁾라고 하였는가 하면, 슈프랑거도 교사는 유능한 자기형성자이어야 한다는 것을 누누이 강조한 바 있다.³⁹⁾

이와 같이, 남의 교사는 우선 자기의 교사이어야 한다는 동서고금의 공통된 교사관은 불교에 있어서도 예외가 아님을 보여 주는 것이 보살의 상구보리(上求菩提)·하화중생(下化衆生)의 생활이며, 이미 소개했거니와, 「불치신경」의 “남을 가르치기 전에 자기 자신을 먼저 가르치라.”라는 좌우명들이 바로 그것이다.

한편 교육적 인간상의 실현을 그 목적으로 하는 교육작용은 문화재를 매개로 하여 교사로서의 성숙자와 학습자로서의 미성숙자 사이에서 나타난다. 따라서 교육행위는 인간 관계를 전제로 한다. 그리고 이 인간 관계 속에서 교육작용을 향도하는 것은 교사로서의 성숙자이며, 인간교육에 있어서 이 교사의 자질들 가운데 교육애가 가장 핵심적인 것이라 하겠다. 물론 교사의 직무가 바람직하게 수행되기 위해서는 교사로서의 이상적인 자질의 구비가 요청되며, 이 요청되는 자질들 가운데에는 교육애만 있는 것이 아님은 두말할 필요도 없다.

교사도 사회적 존재이므로 한 시민으로서의 이상적 자질들이 선제적(先提的)으로 요구된다는 것은 당연한 것이다. 하지만, 교직이라는 특수한 신분과 역할은 교사에게 특수한 자질을 또한 요청한다. 이 특수한 자질들 가운데 가장 중요하고 핵심적인 것의 하나가 교육애라는 것은 동서고금 공인되어 온 터이다.

그런가 하면, 인간행위는 인간 관계를 전제로 하기 때문에 교육애는 기본적으로 인간애에 터[基]하고 있다. 그리고 인간애는 영원과 무한을 지향하는 종교적

37) 「佛治身經」, 『大正藏』第17卷, 470쪽上段. ※“欲教餘 先自教.”

38) Rousseau, Jean Jacques, 『Emile』 金鳳守(譯), 『에밀』 (서울: 博英社, 1974, 8版), 124쪽.

39) Spranger, Eduard, *a a O.*, S.15, SS42-43, SS.61-62.

차원에서 가장 높은 경지에 도달된다고 하는 것도 어느 정도 인정되어 온 것 또한 알려진 바와 같다. 교육애가 비록 기본적으로 인간애에 기초한다 하더라도, 교육애는 교사로서의 성숙자가 학습자로서의 미성숙자를 향한 인간애로서, 교육작용을 통해 실현된다는 점에 그 특수성이 또한 있다. 그리고 성숙자의 미성숙자를 향한 사랑이라는 점에서 교육애는 부부애나 우애(友愛)와는 구별된다. 여기에서 성숙과 미성숙은 단지 생리학적 또는 심리학적인 개념에 한정되는 좁은 의미가 아니므로 성숙자와 미성숙자의 구별은 단순히 나이에 의한 것만은 아니다. 분다의 경우, 자기보다 나이 든 제자들이 많았으며 이 연상의 제자들에 대한 교육애 또한 뜨거웠었다. 하지만 일반적으로 교육애를 베푸는 성숙자로서의 교사가 연상자이고, 교육애를 받는 미성숙자로서의 학생이 연하자인 것은, 슈프랑거의 말처럼, 일반적으로 생물학적 자연의 제약을 받고 있음에 기인하는 것이다.⁴⁰⁾

또한, 교육애는 교육작용을 통해서 실현되는 사랑이라고 할 때, 교육애는 가치론적으로 바람직한 방향으로의 향도성을 지니는 사랑임을 의미한다. 이 점에서 교육애는 단순한 아동애와도 구별된다. 부모의 자녀애도 교육적 향도성을 결할 때 그것은 교육애가 아니다. 그러므로 영국의 랑포드(Langford)는 교사의 생도에 대한 사랑을 애정(affection)이라고 표현하면서, 편파성(partiality)을 지니게 되는 부모의 자녀 사랑, 즉 무조건적 호감(love)과는 엄밀하게 구별하고 있다.⁴¹⁾

이와 같이, 교육애는 인간애에 기초하고 있으면서도 성숙자가 미성숙자를 향도하는 사랑이다. 그 향도의 방향은 물론 “교육적 인간상”을 지향하고 있다. 따라서 불교적 교육애는 불교의 이상적 인간상인, 다시 말해 불교의 교육적 인간상인 “지혜롭고 자비로운 자주인” 즉 “밝고 따뜻한 주체적 인간”이 되어야 한다.

이 연구에서 지금까지 검토·논의된 내용에 의하면 불교적 교육관의 실현에 있어서 과거에 예상치 못한 새로운 도전들이 만만치 않게 등장하고 있다. 초기와 대·소승의 불교를 막론하고 인간고를 야기하는 근원에는 탐욕과 분노 및 어리석음의 이른바 3독(毒)이 가장 창궐했던 시대는 근대의 자본주의의 사회에서였다고 볼 수 있다. 이미 언급했거니와, 정보사회화의 진행과 더불어 전천후

40) a. a. O., S.101.

41) Langford, Glenn, *Philosophy and Education* (Basingstoke and London: Macmillan Education Ltd., 1872), p.144.

적이고 전방위적(全方位的)이면서 거의 무제한의 방식으로, 특히 소비자의 기호나 취향을 정밀하게 분석하여 철저하게 구매의욕을 창출하면서 접근한다. 과거 어느 때보다도 훨씬 정교한 방법과 기술로 인간의 탐욕과 소비 및 쾌락을 자극하고 부추기는 사회이다. 불교의 가르침에 의하면, 자기 중심적인 탐욕이나 관용성의 빈곤에 의한 분노나 우매한 어리석음 등은 인간고를 야기하는 원천이자 만약의 근원이기도 하다. 끊임없이 추구해 마지 않는 사치, 마치 목이 타는 듯한 갈애(渴愛)의 퇴폐, 방탕, 파렴치, 부도덕, 보다 강한 자극, 안일, 나태 등은 건전한 인간성을 왜곡되게 한다. 어떠한 경우라도 3독의 속박에서 벗어나야 한다. 이러한 자제의 노력 없이는 불교적인 교사관을 논의하는 것 자체가 하나의 넌센스다. 건전한 상식과 교양을 갖춘 사람이라면 과소비, 지나친 쾌락의 탐닉 등은 자제되어야 한다. 비원의 보살도야말로 불교적인 교사상으로서 구원(久遠)한 희망이자 등불이라 하겠다. 비원의 대승 보살행을 통해서 자기 자신을 건지고, 자기 자신과 함께하고 있는 하급자 내지 학생들의 영원한 등불이자 희망이며 불가능성을 초월하는 영원한 비원의 미완성 성자로서 가장 낮은 데서 중생들과 함께하는, 그리하여 결코 잊을 수 없이 가장 심오한 추앙을 받아 마땅한 만인의 벗이자 사표라 하겠다.

〈참고문헌〉

般若波羅蜜多心經, 『大正藏』 第8卷.

佛說無量壽佛經, 『大正藏』 第12卷.

佛治身經, 『大正藏』 第17卷.

沙彌十戒法并威儀, 『大正藏』 第24卷.

長阿含經, 『大正藏』 第1卷.

金東華, 『大乘佛教思想』, 佛教思想大全3, 서울: 佛教思想社, 1974.

金苕石, 「僧朗을 相承한 中國三論의 眞理性」, 『佛敎學報』 第1輯, 서울: 동국대학교 불교문화연구원, 1963.

金丁煥, 『敎育의 本質과 課題』, 서울: 耕智社, 1973.

朴先榮, 『佛敎의 敎育思想』, 서울: 東和出版公社, 1981.

朴先榮, 「佛敎에 있어서 社會福祉의 理念과 敎育」, 『東國大學校開校80周年紀念論叢

- 『佛敎와 諸科學』 2, 서울: 東國大學校出版部.
- 박선영, 「정보사회와 청소년 문제」, 『계간 과학사상』 23, 서울: 범양사, 1997.
- 李箕永, 「佛敎와 近代의 人間型」, 『韓國近代化의 理念과 方向』, 東國大學校開校60周年紀念學術심포지움論文集, 1967.
- 임희섭, 「정보사회의 사회구조」, 최정호 외, 『정보사회와 우리』, 서울: 소화, 1996.
- 車錫基, 「敎師像과 士氣에 관한 變遷史」, 『林漢永博士 華甲紀念論叢』, 서울: 林漢永博士 華甲紀念 論文集刊行會, 1974.
- 洪庭植, 『佛敎入門』, 서울: 東國出版社, 1964.
- 宮田加久子, 『電子メディア社會 — 新しいコミュニケーション環境の社會心理 — 』, 東京: 誠信書房, 1994.
- 平川彰, 『初期大乘佛敎の研究 I』, 東京: 春秋社, 1990.
- 平川彰, 『初期大乘佛敎の研究 II』, 東京: 春秋社, 1990.
- 平川彰, 『大乘佛敎의 敎理と敎團』, 東京: 春秋社, 1989.
- Brubacher, John S, *A History of the Problems of Education*. New York: McGraw-Hill Book Company, 1966.
- Fromm, Erich, *The Art of Loving*, New York: Harper & Row Publishers, Inc., 1970.
- Good, Carter V., *Dictionary of Education*, New York: McGraw-Hill Book Comany, Inc., 1945.
- Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster, 1996.
- Langford, Glenn, *The Philosophy and Education*, Basingstoke and London: Macmillan Education Ltd., 1872.
- Rousseau, Jean Jacques, *Émile*: 金鳳守(譯), 『에밀』, 서울: 博英社, 1974 8版.
- Spranger, Eduard, *Der Geborene Eerzieher*, Heidelberg: Quelle & Meyer, 1968.
- Toffler, Alvin, *Future Shock*. New York: Bantam Books, 1971.
- Toffler, Alvin, *Power Shift*, New York: Bantam Books, 1991.
- Webster, Frank, 조동기 역, 『정보사회이론』, 서울: 사회비평사, 1997.

The Buddhist View of a Teacher:

— The Path of Bodhisattva with Compassionate Vows —

Park, Sun-Young

(Dongguk University)

《Absract》

The present study is concerned with the Buddhist view of a teacher and its meaning in the Bodhisattva path of Mahāyāna Buddhism. The study makes efforts to theorize ideas of practice of Bodhisattva pedagogically in order to apply its idea to actual life in contemporary educational circles.

Mahāyāna Buddhists criticized and blamed the Abhidharma schools for neglecting to help people. Bodhisattva must help all sentient beings and seek own enlightenment at the same time. The practice of Bodhisattva path is called the Six Perfections (Pāramitās) which are delivered by perfect wisdom of Prajñā, i.e., Śūnyatā. Mahāyāna Bodhisattva vows heroically, "I will not be a Buddha until last one being attains Buddhahood!" Bodhisattvas would like to postpone to be a Buddha. This idea and process eventually make Bodhisattva path with compassionate vows.

In the paper, the idea of infinite compassion of Bodhisattvas is given a special attention to some relations with educational kindness and pedagogical meanings of interactions which consists teachers and students through the educational progress. Bodhisattva must help other people and seek own enlightening at the same time. Also he doesn't have to put priority oneself, rather, have structure that one can complete oneself through saving all the other sentient beings. Because each the Six Perfection can become genuine Perfection when it is delivered by the perfect wisdom of Prajñā, other five Perfections acquire name of Perfection through the sixth, the Perfection of wisdom. The study emphasizes to apply the practice of Bodhisattva with compassionate vows to actual educational circumstance which consists of saving others and completing oneself.

Key Words : Background of appearance of Mahāyāna Buddhism, Practice of Bodhisattva with compassionate vows, Structure and characteristic of Six Perfections,

selfless perfect wisdom of Śūnyatā and its pedagogical kindness, Problems and challenges in the information-oriented society.