

한국종교들의 인간관과 인격교육의 가치요소

- 전통종교를 중심으로 -

박 선 영
(동국대학교)

〈 요약 〉

한국은 세계에서 유례가 드문 다종교 사회이다. 이 연구에서는 이들 여러 종교들 가운데 한국의 전통적인 종교들이 지니고 있는 인격교육적 가치요소들을 확인해 보고자 했다. 연구의 대상은 한국인의 심층적인 종교심리로서 巫敎 및 전통종교로서 유교와 불교로 했다. 이들 각 종교들의 교의를 검토하고 각각 그 교의가 인간을 어떠한 존재로 전제하고 있는가 하는 것을 살펴보았다. 그리하여 각 종교들이 내세우는 이상적인 인간상의 인격적 특질은 어떠한가를 논의했다. 이에 따라 한국의 전통 종교들이 지니고 있는 인격교육적 가치요소가 자연스럽게 확인될 수 있었다. 뿐만 아니라 이들의 인격교육적 가치요소들 사이의 유사성과 차이점도 어느정도 분명하게 되었다. 이와 함께 각 종교의 수행방법을 통해 이들 각 종교의 이상적 인간상에 이르는 방법들이 지니는 교육적 의미도 살필 수 있었다. 이러한 결과는 한국에서 종교적 차원에서의 인격교육을 모색함에 있어서 유익한 시사점을 얻을 수도 있다 하겠다.

I. 연구의 성격

이 연구는 한국에 있어서의 여러 종교들 가운데 전통적인 종교들이 지니고 있는 인간관들을 검토하고, 그 내용이 인격교육의 가치요소로서 어떠한 성격의 것인가를 확인해 보고자 하는 데에 목적을 두고 있다.

종교에 대한 정의는 그 입장과 관점에 따라 매우 다양하지만 그 관심하는 바가 궁극적인 것이라는(Tillich, Paul, 1957: 1-4) 데에서 종교의 특성을 찾을 수 있을 것이

다. 이에 비하여 교육의 관심사항은 어디까지나 인간이 인간을 대상으로 한 현재적인 차원에 있어서의 문제이다. 그러나 비교종교학자 스트렝 등(Streng, Frederick J. · Lloyd, Jr. Charles L. · Allen, Jay T., 1973: 6)이 종교를 “궁극적인 변화에의 수단(a means toward ultimate transformation)”이라고 한 정의는 교육학도에게는 특별한 주목을 끌만 하다 하겠다. 종교에 대한 위와 같은 관점은 현실태로서의 인간을 이상태로서의 인간으로 변화시키고자 하는 교육으로 하여금 종교와의 대화를 가능하게 하는 지평을 열어 줄 수 있게 하기 때문이다. 교육은 원래 미성숙자를 — 물론 현대에는 평생교육의 개념이 강력히 등장해 있지만 — 대상으로 하는 것이다. 그러나 종교는 인간의 궁극적인 변화를 기도하기 때문에 그 대상은 단지 미성숙자에 한정되어 있지 않다. 하지만 교육에서 의도하는 인간변화도 끊임 없이 추구해 나가면 궁극적 변화의 차원으로 지향되지 않을 수 없어 결국 교육도 종교적 차원에 이르게 마련이다(朴先榮, 1981: 147-148). 교육이 단지 현실에 있어서의 공리적인 타산을 넘어서서 일관된 신념을 견지하고 가치 그 자체의 실현에 헌신할 수 있는 사람이 되게 하려 한다면 그것은 종교적 차원의 인생관 내지 세계관에 뿌리를 박고 있어야 할 것이다.

이 연구에서 검토의 대상으로 삼는 종교는 한국인의 가장 오래고 심층적인 종교심리로서 巫敎, 고대 이래 전통적인 종교인 유교와 불교로 할 것이다.

한편, 이 연구에서는 “인격(character · Persönlichkeit)”과 “성격(personality · Charakter)”을 개념적으로 엄밀하게 구별하여 사용하고자 한다. 인격은 가치부여적인 평가적 개념이라고 한다면, 성격은 가치중립적인 사실의 개념으로 할 것이다.¹⁾ 그리고 인격은 “사람다운 품성”을 의미하는 것으로서, 그것은 “한 개인이 가지고 있는 가치관이며, 그 가치관의 기저를 이루고 있는 도덕성의 수준을 지칭하는 것”을 뜻하는 것으로 할 것이다(李啓鶴, 1991: 19-28). 이러한 인격에는 ① 일관성 즉 자기동일성, ② 통합성 즉 全一性, ③ 학습성 즉 발달성, ④ 자율성, ⑤ 독자성, ⑥ 합리성과 객관성, ⑦ 가치관과 도덕성 등의 속성을 지닌 것으로 할 것이다(李啓鶴, 1991: 28-30).²⁾ 그리고 “가치요소”에서 “가치(value · Wert)”는 어떤 사물이나 행위가 지니고

1) 이와 같은 관점에서 볼 때, 인격에 해당하는 영어는 “character”이지만 독일어는 “Persönlichkeit”이고, 성격에 해당하는 영어는 “personality”임에 반해 독일어로는 “Charakter”라 할 것이다.

2) 이러한 인격의 개념과 그 속성은 한국인의 일상언어 분석에 의해 이루어진 것이다.

있는 바람직한 특성을 의미하는 것으로 정의하고자 한다. 따라서 “인격교육의 가치요소”란 바람직한 인격형성을 위해 교육이 추구해야 할 행동의 특성들을 뜻하는 것이라 하겠다. 여기에서 “행동”은 가치중립적인 심리학적 용어로서 인지·정서·의지·동작 등의 모든 측면과 외현적·내현적 행동을 아울러 포괄하는 것이다. 그러므로 이 행동은 넓은 의미의 생활과 같은 말이라 할 것이다.³⁾

II. 한국인의 심층적인 종교심리: 巫敎

널리 알려져 있듯이 한국인의 의식구조나 문화 속에는 무교적인 세계가 심층에 깔려 있다고 한다. 그렇다면 무교적인 세계는 어떠한 성격의 것인가.

한국인의 시조신화인 “檀君”의 이야기를 보면, 天帝 桓因의 아들 桓雄이 자주 인간의 세계를 탐내어 두루 천하를 살펴 보고 한국인의 생활터전인 이곳이 크게 인간을 이익되게 하기에 알맞다고 판단하고 하강하였다는 것이다. 그리고 이곳에 있는 호랑이와 곰 가운데 사람으로 전환한 여성의 곰과 결혼하여 한국인의 시조 단군을 낳았다고 한다(三國遺事, 古朝鮮 王儉朝鮮). 여기에서 발견되는 독특한 점은 ① 천지창조의 신화가 아니라 이미 있는 이 세계에서의 사건이라는 점, ② 인간의 세계를 하늘의 세계보다 선호하고 있다는 점, ③ 사람을 하늘의 생명과 地上生命의 合一體로 보는 점, ④ 크게 인간을 이익되게 하려고 하는 소망 등이라 할 것이다. 여기에서 과거지향의 환원사상이나 내세지향성은 전혀 보이지 않는, 다시 말해 현세지향의 “이곳” 중심 사상이 발견된다. 그리고 천지합일의 인간관이 나타나고 있다. 뿐만 아니라 “크게 인간을 이익되게 한다”고 할 때 이 “인간”은 사람을 포함하여 사람과 직간접으로 관계하고 있는 “이 세상”을 뜻한다는 점이다(金仁會·丁淳睦, 1974: 127-130; 朴先榮, 1978: 34-36). 따라서 사람 이외의 사물은 모두 인간을 위한 도구나 수단으로 보아 정복이나 사용의 대상으로 하는 인간중심주의(Humanism)와는 전혀 다르다고 하는 점이다.

위와 같은 세계관이랄까 아니면 사고방식 내지 인간관은 그대로 巫敎의 그것과

3) 이 논문에서 ㉠, ㉡, ㉢, ㉣, ㉤는 각각 한국어, 파리어(Pali), 범어(Sanskrit), 중국어, 일본어의 발음임을 뜻한다.

일치하는 것이기도 하다. 이와 관련하여, 단군신화의 “檀君”은 원시시대의 추장인 동시에, 이 추장은 바로 종교적 제사장으로서의 무당이라는 학설이 일찍부터 널리 주장되어 왔음(金仁會·丁淳睦, 1974: 121- 127)은 유의할 만하다 할 것이다. 무교에서의 가치관은 “현세”에서의 “이곳”을 중시한다. 그래서 내세관념이 없다. 혹 무교의 祭儀 가운데 亡者를 위한 死靈굿도 있지 않느냐 하는 의의가 제기될 수 있으나, 이러한 내세관념은 불교의 영향이라 하겠으며, 그것도 현세의 연장선상에서의 내세관이다.⁴⁾ 사령굿의 동기는 亡者의 영혼이 저승에 가지 못하고 雜鬼가 되어 생존해 있는 가족의 주위를 맴돌게 되면 현세의 살아 있는 가족에게 재앙이 온다는 관념에 있는 것이다. 그리하여 “굿”을 통해 亡者의 영혼에게 “우리는 언제나 한 가족이다”라는 것을 확인시키면서 달래고, 이 세상에 대한 미련을 버리고 저승에 가서 편히 쉬도록 설득하는 것이다(金仁會·丁淳睦, 1974: 252-253; 金仁會, 1979: 168-170). 어디까지나 현세의 살아 있는 사람을 중심으로 한 사고방식이다. 이러한 현세중심의 사고방식에서는 “福”의 개념이 한 가운데 자리하고 있다. 한국인의 福 즉 행복은 子孫昌盛과 無病長壽 및 富貴功名을 그 중심내용으로 하고 있다. 이를 위해서는 가능한 모든 수단과 방법을 다 동원한다. 무교의 이러한 사고방식은 神觀과 儀禮에서 극명하게 확인된다. 무교의 세계에서는 인간의 삶의 현장에는 어디에나 신이 있다. 하나의 예로서 家神系에 속하는 것만을 들어 본다면, 안방에는 祖上·世尊·帝釋·삼神 등으로 불리는 祖靈神, 마루에는 城主·成造 등으로 부르는 성주神, 뒤결에는 터主神 혹은 업神, 문에는 門神, 장독대에는 七星神, 우물에는 龍王神, 변소에는 廁神 등이 있다. 이 밖에도 부락·자연현상·死靈·무교의 시조·인간의 탄생이나 성장 또는 질병이나 죽음 등 인간의 생명현상·무교적으로 재해석된 외래종교의 신들 등 이루 헤아릴 수 없이 많다. 이러한 신들은 각각 직능이나 역할이 서로 다르다. 그러나 신들 사이에 어떤 상하의 위계질서가 있는 것은 아니다. 이 신들은 全知全

4) 金泰坤은 현재 무속에서 상정하고 있는 내세는 불교의 영향으로 변질된 것으로 해석하면서, 민간의 내세관념과 관련하여 현세를 “이승”으로 그리고 내세를 “저승”으로 부르고 있는 바, 이것이 불교의 영향을 받기 전 무속의 내세관념으로 추리하고 있다. 그리고 이승에서의 모든 인간관계는 저승에서는 전부 단절되는 것으로 보고 있다(金泰坤, 1981: 308-310). 그러나 민간에서는 죽을 때 “저승에 가서 무슨 면목으로 조상의 얼굴을 대할 수 있을까” 하고 걱정해 온 것을 상기한다면, 위와 같은 견해는 수긍하기 어렵다. 오히려 이승에서의 인간관계가 저승에서도 계속된다는 점에서 무교에서의 내세는 현세의 연장선상에 존재하는 것으로 이해하는 것이 타당하다고 생각된다.

能하고 無誤謬의 신성한 존재도 아니며, 경우에 따라 선신도 되고 악신도 된다(金仁會, 1979: 84-89; 金泰坤, 1981: 279-296)⁵⁾. 그러므로 이 신들은 존경과 흠모 또는 숭배의 대상이 아니다. 재앙의 제거나 예방을 위해, 그리고 福樂을 누리기 위해 “巫覡”이라는 司祭를 통해 음식을 잘 차려 접대하고 환심을 사 재앙의 제거나 예방과 복락실현의 약속을 받아낼 대상이다. 무교의 祭儀 또는 儀禮인 “굿”의 본질적인 성격은 바로 이러한 것이다. 결국 현재 이곳의 필요나 願望을 충족시키기 위해 신을 이용하고 있는 것이다(金仁會, 1979: 84-85 및 119-122). 이는 곧 道具的 神觀을 나타내고 있는 것이라 하겠다. 이러한 사고방식은 어떤 목적을 위해서는 수단이나 방법을 가리지 않는 목적제일주의로 흐를 개연성을 가지고 있는 것이기도 하다.

연구자의 어려서의 경험에 의하면 무교는 자연질서를 인위적으로 변경하거나 거부해서는 안되는 것으로 보고 있음에 틀림 없다. 싹의 나무를 베어서도 안되며, 집안의 장농을 옮겨 놓아도 안된다. 심지어 기둥이나 문짝에 못을 함부로 박아도 안된다. “동티” 또는 “동투”라고 하여 가족 가운데 탈이 나게 될 지 모른다. 이와 같은 자연질서의 존중은 운명이나 팔자에 순응하는 삶의 방식과 안팎의 관계에 있다. 이러한 점은 굿에서의 敍事巫歌에서도 대표적인 巫祖神話 가운데 하나인 “바리公主”⁶⁾에서 잘 들어난다. 그 내용을 요약하면, 옛날 어느 임금 또는 大將軍 부부가 딸만 계속 낳아 일곱 또는 그 이상이 되자, 화가 난 임금은 막내딸 바리공주를 버리지만 그 딸은 천우신조로 미녀로 자란다. 그러나 임금은 딸을 버린 죄로 병이 든다. 점을 치니 靈界의 약수를 먹어야 산다고 하나 다른 딸들은 이 핑계 저 핑계로 회피한다. 결국 바리공주를 찾게 된다. 효성이 지극한 바리공주는 천신만고를 겪으면서 靈界에 가 약수의 대가로 神格者와 동거하여 아들 3형제 또는 7형제를 낳아 준다. 그리하여 약수를 구해 죽은 부모 또는 아버지를 살리고, 바리공주 자신과 그 아들들은 죽은 자의 극락왕생을 돕는 신이 된다(金泰坤, 1971A: 60-84; 金泰坤,

5) 金泰坤은 신들 사이에 서열이 있고, 상층·중층·하층·최하층의 계층적인 격차가 있다고 보고 있다. 그러나 그러한 지위의 高下나 계층적 격차는 신의 세계에서의 高下나 격차가 아니라, 인간세계에서의 기준에 대한 관념의 투영이라고 보는 견해에 동의하고자 한다. 만약 신들 사이에 위계질서가 엄격하게 지켜진다면 어느 굿에서나 그 최고신 하나만 초청하여 잘 대접하고 부탁하면 될 것이다. 그러나 이와는 달리 굿의 실제에서는 신마다 직능과 역할이 다르다.

6) 경기지역에서는 “바리公主”라고 하지만, 지역에 따라서는 七公主·바리데기·비리데기·버리데기 등 명칭에 있어서 차이가 있다.

1971B: 125-132 및 226-238; 金泰坤, 1978: 124-150; 金泰坤, 1980: 105-191). 이 무가에서는 인간에게 있어 자연질서이자 운명인 혈연을 거부하는 것은 죄악으로서 벌을 받는다는 사고방식 내지 인간관을 읽을 수 있다. 자신을 버린 아버지이지만 운명적인 자연질서의 혈연에 순응하여 최선을 다한 바리공주는 최후의 영광을 향유하게 된다. 여기에서 또한 무교의, 가족 내지 가문을 위해서는 어떤 고통이나 희생도 감수하고 헌신하는, 강한 “가족주의적 인간관”(朴先榮, 1994: 224-225)을 발견하게 된다. 이러한 점들은, 태어나자마자 어머니가 죽은 심청이는 아버지 沈봉사에 의해 동냥질사로 자라고, 이렇게 자란 심청이는 품팔이로 아버지를 봉양하다가 아버지의 눈을 뜨게 하기 위해 부처님에게 시주금을 마련하려고 몸을 팔아 바다의 제물이 되었으나, 용왕의 도움으로 다시 세상에 나와 왕비가 되어 아버지를 만나고 아버지의 눈도 뜨게 된다는 “沈淸傳”(金泰坤, 1971A: 296-341)에서도 극명하게 나타난다. 이와 같이 서사무가들에서는 “고난극복을 통한 영광”의 인간관도 공통으로 들어나고 있다. 이 점은 이미 논의한 바 있는 단군신화에서도, 호랑이와 곰 가운데 호랑이는 고난을 이기지 못해 실패자로 되고 그리고 곰은 참고 인내하여 사람으로 전환하는 성공자가 되고 있는 점에서 같은 성격을 확인할 수 있다(三國遺事. 古朝鮮 王儉朝鮮). 한편, 또 하나의 대표적인 巫祖神話라고 할 수 있는, 옛날 어느 귀한 가문의 딸이, 부모의 외출중 어느 탁발승에게 본의 아니게 임신되자 결국 부모에게 추방(또는 감금)되나 천신만고 끝에 아이를 낳아 그 탁발승을 찾아가 행복을 누리며 三佛帝釋 또는 三神이 된다는(金泰坤, 1978: 268-284; 金泰坤, 1980: 39-61) “당금애기”⁷⁾에서도 고난극복의 인간관은 여전하게 드러나고 있다⁸⁾.

III. 유 교

유교가 한국에 언제 전래되었는가에 대해서는 그 정확한 연대를 알 수는 없다. 그러나 고구려 제26대 嬰陽王(590-618) 때의 記事에 “국가 초기 문자를 처음 사용할

7) 경기도와 충청도에서는 “당금애기”라 하나, 지역에 따라서는 당구매기·서장애기·세주애기·자지명아가씨 등으로도 부른다.

8) 이 巫歌世界에서의, 교육내용으로서의 가치관에 대한 보다 세밀한 검토는 “金仁會, 1979: 183-221” 참조.

때에 어떤 사람이 事實들을 기록하여 100권을 만들고 留記라고 했다”(三國史記 20. 高句麗本紀, 嬰陽王 11年 春正月)라는 내용이 나온다. 여기에서 문자란 여러 정황중 거로 볼 때 漢字임이 분명하고, 한자가 과거 극동지역에서 지나는 유교 및 역사기록과의 不可分の 관계를 고려할 때, 극히 일부의 특권계층이기는 하겠지만, 고대 초기에 이미 상당한 수준의 儒學에 대한 이해가 있었던 것으로 추정된다. 그 이후 한국교육사에 있어서 학교교육은 19세기 후반 교육근대화가 이루어지기 이전까지는 유학을 교육내용으로 해 왔다. 그러나 고려 후기 安珦(1243-1306)에 의해 改新儒學인 性理學이 전래되면서 한국의 유교는 가정이나 정치의 윤리적 차원을 넘어서서 심오한 철학적 사고와 이론을 갖추고 연구되기에 이른다.

우선 초기의 유교사상에 대해서 살펴보기로 한다. 儒敎에서의 “儒”는 — 단순화에 따른 다소의 무리가 없는 것은 아니지만 — 오늘날의 감각으로 말하면 “지성인”에 가까운 말이다. 인간이 어떻게 살아야만 하며 사회적 정의는 무엇이며 그 정의는 어떻게 해야 실현될 수 있는가 하는 것을 생각하면서 학문과 수양에 힘쓰는가 하면, 정치와 교육에 참여하여 그 이상을 위해 헌신하기도 하는 사람을 말한다. 孔子(B.C. 552-479)는 중국의 上古時代 이래 있어 온 이러한 지성인으로서의 儒들 가운데 한 사람이었던 것이다. 이러한 공자는, 모든 인민이 한 가족과 같은 이른바 “大同社會”를 구가하던 上古의 堯舜을 거쳐, 점차 강력한 왕권중심의 고대국가로 넘어가는 대전환기였던 소위 春秋戰國의 혼란한 시기에 출현하였다. 공자가 “中庸을 德의 극치로 본 것”(論語. 雍也篇)은 위와 같은 역사적 배경과 결코 무관하다고 할 수 없을 것 같다. 또한 공자 자신은 이러한 혼란을 바로잡기 위해서 무엇보다도 시급한 과제는 인간관계의 질서를 바로 세우는 것이 필요하다고 생각한 것 같다. 그리고 그는 올바른 인간관계의 원리를 “仁”에서 찾았다. 論語 전편을 보면 “仁”이라는 말이 100회 이상 나오고 있으나, 그 가운데서도 수제자였던 顏淵에게 “자기를 극복하고 禮를 회복하는 것이 仁이니라” 하면서 禮가 아니면 보지도 듣지도 말하지도 움직이지도 말라고 한(論語. 顏淵篇) 바, “禮”는 본래 질서를 의미하는 것이다. 그리고 “仁”은, “人”과 “二”로 구성되어 있는 점을 고려한다면, “인간관계”를 뜻하는 것이기도 하다. 이렇게 볼 때 禮의 근본은 仁에 있고, 仁은 禮를 통해 발휘되고 표현된다 하겠다. 그러나 모든 인간관계의 출발점은 부모와 자녀의 관계라고 보고 있다. 그리하여 孝를 모든 덕의 근본이고 가르침의 근원이라고 한다(孝經. 開宗明義章).

한편 공자는 인간에 대하여 타고난 본성은 누구나 비슷하나 후천적인 습관에 의

해 서로 달라진다고 말했다(論語. 陽貨篇). 그러나 이 본성이 어떠한 점에서 서로 비슷한가에 대해서는 직접적으로 분명하게 밝힌 바 없다. 이는 결국 뒷날 孟子(B.C. 372-289)의 性善說과 荀子(B.C. 315?-236?)의 性惡說(荀子. 性惡篇)을 낳게 했다. 맹자는 인간에게는 누구나 불쌍하게 여기는 마음·부끄러워하는 마음·사양하는 마음·옳고 그름을 分別하는 마음을 가지고 있다고 보고, 이를 단서로 하여 인간의 선천적인 본성은 다 仁·義·禮·智 등의 善이라고 하는 소위 “四端說”을 주장함으로써(孟子. 滕文公上篇과 告子上篇) 이후 성선설이 유교의 정통사상이 되게 한다. 이 문제와 관련된 것으로 “하늘이 命한 것을 性이라 하고, 이 性에 따르는 것을 道라 하며, 이 道를 닦는 것을 教라 한다”(中庸. 第1章)고도 말하고 있다. 원시유학에 人格神의인 上帝의 관념이 없는 것은 아니나, 여기에서 “하늘(天)”은 人格神의 개념이기 보다는 天地 自然의 개념에 가까운 것이다. 특히 후대의 性理學에 가면 형이상학적 개념이기도 하다. 결국 인간은 우주 자연의 善한 본성을 받아 지니고 있다는 것이 된다. 따라서 인간 각자가 지닌 善한 우주의 自然性을 잘 닦아 현실에 구현하는 것이 바로 인간이 추구해야 할 길이며, 수양과 교육의 핵심도 또한 여기에 있고 그리고 정치의 大道도 다름 아닌 이러한 것에서 찾아야 한다는 것이 된다 할 것이다. 바로 이러한 理想이 실현된 상태를 中庸에서는 “中和”라고 말하고 있다(中庸. 第1章).

이와 같이 이상적인 상태를 개인적으로나 사회적으로나 성취하기 위해서는 어떻게 해야 하는가. 이에 대한 답은 大學에서 “大學의 道”로 제시하고 있는 이른바 明明德·親民·至善의 3綱領과 格物·致知·誠意·正心·修身·齊家·治國·平天下의 8條目이라 할 것이다. 이 3강령 가운데 “밝은 德을 밝힌다”는 明明德은 자기완성의 길을 말한다 하겠고 그리고 여기에서 “밝은 德” 즉 明德은 앞서 언급한 바 있는 中庸에서의 天命을 말하는 것이다. “인민을 새롭게 한다”는 親民은 타인완성에의 길이며, 至善에 머물게 함(止於至善)은 자타완성의 궁극적인 理想狀態를 말하는 것이다. 그리고 8條目は 이 3강령을 보다 구체화한 것이라 하겠다. 格物과 致知가 어떠한 사물이나 사태에 대하여 그 事理와 道理를 깊이 궁구하고 음미하여 완전한 道에 이름을 말한다면, 誠意와 正心은 그릇된 생각을 버리고 本性의 순수한 마음을 견지하여 더욱 深化·확충함으로써 항상 자신의 마음을 바르게 하는 것을 뜻한다. 이렇게 하여 자신을 닦아 가는 것이 修身이다. 이러한 수신을 바탕으로 하여 가정을 바르고 원만하게 이끌어 가는 것이 齊家이고, 이 제가를 기반으로 정치에 참여하여 仁

의 정신에 입각하여 도덕정치를 구현하도록 이바지하는 것이 治國이며, 마침내 온 天下가 大同의 一家가 되도록 하는 것이 平天下이다. 유교에서는 窮極적인 理想의 人間像인 聖賢의 길을 추구하는 사람을 君子 즉 선비라 한다. 그리고 이 군자의 삶은 크게 학문과 수양을 그 내용으로 하는 “修己”와 교육과 정치를 중심으로 한 “治人”의 두 측면으로 해설되고 있다. 위에서 말한 8조목은 이러한 군자가 지향하는 삶이기도 한 것이다. 위와 같은 삶의 출발점은 이미 보았듯이 格物과 致知로부터 시작되는 바, 이 格物致知의 工夫는 詩·書·禮·樂·易·春秋의 이른바 “六經”이라는 고전의 깊은 탐구를 통해 이루어진다. 공자 자신은 학문(文)·실천(行)·성심(忠)·신의(信)의 네가지로 가르쳤다 하거니와(論語·述而篇), 여기에서 “학문(文)”은 다름 아닌 이 六經의 공부를 뜻하는 것이기도 하다. 그러나 한국에서는 “四書五經”이라하여 論語·孟子·中庸·大學의 四書와 詩經·書經·易經·禮記·春秋의 五經을 중심으로 해 왔다.

그러나 유교에 있어서는 처음부터 위와 같은 탐구를 하는 것은 아니다. 우선 어려서부터 “小學”의 학습을 통해서 일상생활의 행위규범을 몸에 익히도록 한다. 한국에서도 유교를 治國의 이념으로 했던 근세조선시대에는 國初(1407)부터 이 소학을 우선 학습하도록 하는 것을 제도화했다(朝鮮王朝實錄·太宗實錄13. 7年 3月 戊寅). 그 내용은 크게 內篇과 外篇으로 나누어진다. 그리고 내편은 다시 立敎·明倫·敬身·稽古의 4편으로, 외편은 嘉言과 善行의 2편으로 각각 구성되어 있다. “立敎”는 胎敎로부터 시작하여 가정교육을, “明倫”은 五倫實踐의 禮儀凡節을, “敬身”은 마음가짐과 威儀·의복·음식 등의 法度를, “稽古”는 漢代 이전의 중국 옛 성현들의 언행을 통해 앞의 立敎·明倫·敬身の 실재를 實證하는 사례들을, “嘉言”과 “善行”은 漢代 이후 宋代에 이르는 사이의 교훈이 될 만한 아름다운 언행을 각각 그 내용으로 하고 있다. 따라서 소학은 德目 중심의 修身教科書라 하겠다. 이 소학을 통해 일상생활에 있어서의 유교적인 행위규범을 철저히 몸에 익히게 한다. 이러한 실천의 의의와 원리에 대한 이론적 내지 철학적 탐구는 “小學”의 학습 후에 “大學”을 통해서 이루어진다.

한편, 性理學 다시 말해 몇몇 선구자에 이어 朱子(1130-1200)에 의해 종합됨으로써 일단 완성되었다 할 改新儒學은 19세기 후반까지 근세조선 500년 가까운 장기간에 걸쳐 한국의 모든 문화 전반에 대해 배타적으로 독점해 왔다. 따라서 오늘날에도 이 영향은 일상생활이나 사회문화 도처에 깔려 있다 할 것이다.

성리학은 불교와 道教, 그 가운데서도 특히 불교의 영향을 받으면서 보다 철학적으로 심화되고 체계화된 새로운 유학이다. 이 연구에서는 주로 성리학의 大成者인 朱子의 학설을 중심으로 하여 성리학의 이론을 간단히 검토해 보기로 한다. 성리학에서는 존재의 문제를 “理”와 “氣”로 해명하고 있다. 理는 작용이나 운동의 원리이며 법칙이고 사물의 본체요 형상(form)이라 할 수 있고, 氣는 그 구체적인 작용이나 운동이고 현상이자 質料(matter)라 할 수 있다. 따라서 理는 관념적으로 파악될 수 있는 추상적 존재로서 無形의 形而上學的 本體이다. 이에 비하여 氣는 理를 구현하는 작용으로서 有形의 形而下學的 道具요 現象이라 할 수 있다. 이 理와 氣는 서로 분리할 수 없는 것이지만(不可分離), 그러나 결코 혼동할 수 없는 서로 다른 것(決是二物)이라 한다(朱子語類 卷1. 理氣 上. 太極天地 上; 朱子大全 卷46. 書 知舊門人問答. 答劉叔文과 卷58. 書 知舊門人問答. 答黃道夫). 이렇게 볼 때 理와 氣의 先後問題에 있어서는 理가 氣보다 먼저라고 할 수 있으나 이것은 어디까지나 논리적 선후를 말하는 것일 뿐, 실제의 現象에 있어서의 시간적 선후는 아니라 할 것이다.

이러한 理氣論은 人間論에도 그대로 적용되고 있다. 그리하여 인간에 있어서 理와 氣를 말할 때 그 理를 “性”이라 하고, 육체나 그 육체와의 관계 속에서 나타나는 심리작용과 육체적 운동을 모두 氣의 현상이라고 한다. 그리하여 마음이 작용하기 이전은 “性”이고, 이미 작용하면 情이며, 마음은 이 性과 情의 주체라고 한다. 따라서 性의 측면에 있어서는 누구나가 다 동일하다고 하며, 그 동일성은 바로 善이라고 한다. 이것이 성리학에 있어서의 이른바 “心性情論”의 핵심이다. 이와 같이 善한 理의 측면에 있어서의 인간성을 “본래의 性”이라는 의미에서 “本然之性” 또는 “天地 自然의 性”이라는 뜻에서 “天地之性”이라고 한다. 그러나 육체와의 관계 속에서 나타나는 氣의 측면에서 볼 때 인간성은 순수한 善일 수 만은 없고 때에 따라서는 惡일 수도 있다. 이와 같이 氣의 측면에 있어서의 개개인에 따라 서로 다른 인간성을 “氣質에 따른 性”이라 하여 “氣質之性”이라 한다(朱子語類 卷4. 性理 1과 卷5. 性理2.; 性理大全 卷33. 性理5 心性情). 이렇게 볼 때 인격완성이란 곧 氣質之性을 바로잡아 本然之性 즉 天地之性을 실현하는 것이라 할 것이다. 뿐만 아니라 性理學에서의 理氣의 개념은 단순히 존재론적인 개념에 그치는 것이 아니고 선악의 當爲問題를 포함하는 가치론적인 개념이기도 하다. 그리하여 가치의 규범 또는 원리로서의 五倫이나 仁·義·禮·智 四德 등 “所當然”을 말하는가 하면 가치의 원인 또는 이유로서의 “所以然”을 내세우면서 이 모두가 理라고 한다. 아울러 所以然을 所當然

의 근거로 보고 있다(朱子語類 卷18. 大學或問 下). 이러한 점을 서양철학의 개념을 빌려 해명한다면 성리학의 윤리학적 입장은 實踐理性을 이론적인 純粹理性보다 優位에 놓고 있는 칸트의 입장과는 달리 이론적인 순수이성을 실천이성보다 우위에 놓고 있다 하겠다.

앞에서 볼 때 理는 보편적인 것임에 비하여 氣는 - 다소의 무리는 있으나 - 개별적인 성격의 것이라 하겠다. 그렇다면 하나의 보편적인 理가 어떻게 하여 서로 상이한 다수의 개별적인 氣의 理가 될 수 있는가. 이에 대한 해명이 이른바 “理一分殊說”이다. 朱子の 理一分殊說에 의하면, 本然之性은 모든 개별적 특성의 근본이 되는 “전체로서의 一性”이고, 이 전체로서의 一性이 氣의 작용에 의해 성립된 다양한 개체의 氣質에 내재함으로써 따로 개별적인 一性으로 나타나게 된다는 것이다. 이는 곧 전체로서의 一理는 항상 변함 없이 존재하면서도, 이 一理는 氣의 작용에 따라 성립하는 다양한 개체의 性으로 분화된다는 것을 뜻한다(朱子大全 卷61. 書 知舊門人問答. 答嚴時亨과 卷58. 書 知舊門人問答. 答徐子融; 性理大全 卷30. 性理2 氣質之性).

그러나 개인적으로나 사회적으로나 모두 육체 내지 물질에 의한 私欲을 바로잡아 인간의 본성인 善을 실현하도록 하는 것이 修己와 治人の 핵심이라는 것은 초기의 유교에 있어서나 개신유학인 성리학에 있어서나 동일하다. 그럼에도 불구하고 한국에서 理를 중심으로 하는 退溪(1501-1570)의 主理論의 입장과 氣를 중심으로 하는 栗谷(1536-1584)의 主氣論의 입장의 차이는, 군자가 닦아가는 수양과 교육의 過程에 대해서도 해석을 달리하고 있다. 그리하여 이 두 사람은 위에서 언급한 바 있는 3綱領 8條目 가운데 格物·致知에 대해 현격한 의견의 차이를 들어낸다. 퇴계는, “理의 능동적인 작용(理發)”을 말함으로써, 결국 理作用의 妙에 의해 사물의 理가 저절로 나의 마음에 이르게 된다는 이른바 “物格”의 “理自到說”을 주장하게 된다. 그리고 학문과 수양에 있어서 主敬을 강조하는 居敬窮理의 입장에 서 있다(退溪集 卷18. 書. 答奇明彦 別紙). 여기에서 “主敬”이란 “敬을 주로 한다”는 뜻으로, 敬은 — 너무 단순화하여 오류를 범할 가능성이 없는 것은 아니지만 — 마음을 한 곳에 집중하는 것을 의미한다. 이에 반하여 理의 능동적인 작용을 부정하는 율곡에게 있어서는 “理自到”란 말도 되지 않는 것이다. 사물의 이치는 인간 자신이 깊이 탐구하여 그 궁극에 이르러야 할 사항인 것이다. 그리고 학문과 수양에 있어서는 敬을 요령으로 그리고 誠을 그 효과로 보고, 誠이야말로 修己와 治人 즉 학문과 수양이나 정치와

교육 등 모두에 관련된 핵심이라고 한다(栗谷全書 卷21. 聖學輯要3 修己第二中の 誠實章第5와 正心章第8). 이렇게 볼 때 퇴계의 입장이 主敬하면 마음이 平定하여 이치가 자명하게 드러날 것인 바, 이치가 자명해지면 窮理로써 실천을 徵驗하는 “明則誠”의 방향이라 한다면, 율곡의 입장은 誠을 주로 하면 理를 밝게 알게 된다는 “誠則明”의 입장이라 하겠다.

그런데 이미 언급한 바 있듯이, 유교에서는 모든 인간관계의 도덕원리인 윤리에 있어서 그 출발점을 모든 인간관계에 있어서 가장 최초이고 가까운 부모와 자녀의 관계에 두고 있다. 그리하여 효를 특히 강조한다. 이러한 孝를 孝經에서는 인간의 육체 모두가 부모님의 遺體이므로 훼손하지 않는 것이 효의 출발이고, 몸을 세워 道를 실천하여 후세에 이름을 드날려 — 그 사람의 부모가 누구인가를 알게 하여 — 부모님의 이름을 드러나게 하는 것이 효의 극치라고 되어 있다(孝經. 開宗明義章). 여기에서 학문과 德行이 확립된다는 의미의 “몸을 세움” 즉 “立身”을 확인하는 공식적인 절차가 科擧에서의 합격이고, 자신의 유교적 경륜을 펴 볼 수 있는 기회 다시 말해 “行道”의 계기는 바로 국가로부터 관직을 받는 것이라 하겠다. 여기에서 孝를 중심으로 한 유교의 가족주의가 후세의 평가로서의 “揚名”이라는 역사의식과 긴밀하게 연결되는 독특한 성격을 엿보게 된다.

IV. 불 교

한편 불교는 4세기 중엽 한국에 전래되어 유교와 더불어 한국문화를 형성하여 전승시키고 발전시켜 온 근간이라 할 것이다. 유교가 공식적인 학교교육을 통해 治國의 관리를 양성해 왔다면 불교는 생활 속에서 비형식적인 교육작용을 통해 다방면에 걸친 민족문화를 창조하고 현실의 굴레에 매몰된 인간을三世에 걸친 영원의 의미에 눈을 뜨게 하여 종교적으로 자신을 救하게 했다 할 것이다.

불교에서 말하는 佛陀(buddha) 즉 부처님은 원래 “깨달은 사람”을 뜻하는 보통명사이다. 그리하여 누구나 깨달음을 통해서 부처님이 될 수 있다고 가르치고 있다. 그렇다면 무엇을 깨닫는다는 것인가. 釋尊 — 釋迦世尊의 준말 — 자신에 의하면 그것은 다름 아닌 “緣起法(ṭṭapaṭicca-samuppāda: ṣṣpratitya-samutpāda)” 즉 緣起

의 원리이다(T.99 ‘vol.2’ 雜阿含經 k.12: 85b⁹⁾). 여기에서 연기법이란 모든 사물이 다 “緣으로 일어난다는 원리”를 말하는 바, 이 경우 “緣(paccaya: ṣpratyaya)”이란 관계 또는 조건 등의 원인을 뜻한다. 따라서 모든 사물은 직접 간접의 무수한 상호연관관계에 의해 생겨나고 지속되며 없어진다고 하는 것이 불교의 존재론적 기본입장이다. 이런 존재론에서 보면 그 어떤 사물도 독립된 實體가 아니다. 다시 말해 모든 것이 무실체이다. 즉 無我이다. 따라서 현재의 모든 사물은 다 여러 상호관계에 의존한 임시적인 것이다. 그러므로 모든 것은 이러한 여러 상호관계의 끊임 없는 변화에 따라 끊임 없이 변해 마지 않는다. 즉 無常한 것이다. 그러나 사람들은 이러한 이치를 깨닫지 못하고 있다. 현재의 “나”가 實在로 착각되고 있다. 또한 모든 사물에 대해 實在의 존재로 잘못 알고 있다. 그리하여 “나”와 “너” 및 “그것”으로 구분해서 생각하고 느끼며 판단한다. 여기에서 “나”중심의 자기중심적 경향이 야기된다. 석존은 인간의 모든 불행이 이와 같은 자기중심적 경향에서 야기되는 탐욕과 성냄 및 어리석음에 있으며, 이러한 현상은 원천적으로 연기의 이치를 바로 깨닫지 못한 데에서 근원한다고 보았던 것이다(박선영, 1995A: 62-64).

그렇다면 어떻게 해야 하나. 이에 대해 석존은 “여덟가지 바른 길(八正道)”을 실천해야 한다고 가르치고 있다. ① 바른 견해(正見), ② 바른 사유(正思), ③ 바른 언어(正語), ④ 바른 행위(正業), ⑤ 바른 생활(正命), ⑥ 바르게 마음에 새겨 잊지 않음(正念), ⑦ 바른 노력(正精進: 正方便), ⑧ 바른 정신적 집중(正定)이 바로 그것이다(T.99 ‘vol.2’ 雜阿含經 k.18: 126a-128a와 kk.28-29: 198b-205c. 및 k.30: 215b; T26.‘vol.1’ 中阿含經 k.7: 469a-c). 이 여덟 가지 바른 길을 요약하여 음미해 본다면 연기의 이치에 대해 바르게 이해하고 사유하며 실천하여 모든 집착의 구속으로부터 벗어나 스스로 자유롭고 평화로움을 실현하라는 것이다. 이와 같이 자유롭고 평화로운 상태를 “열반(涅槃: pñibbāna: ṣnirvāṇa)”이라고 한다. 그래서 이 여덟가지 바른 길을 “공평하고 바른 길이며 지혜로서, 평등한 깨달음에 의해 열반으로 향하는 길”이라 한다(T.99 ‘vol.2’ 雜阿含經 k.30: 215b). 즉 열반은 모든 집착으로부터 벗어나 자유롭고 평화로운 상태이다. 이러한 상태를 다른 말로 표현하면 해탈(解脫: vimutta: ṣvimukta)이 된다. 다시 말해서 열반은 해탈의 靜態的 표현으로서 평화를

9) “T.99 ‘vol.2’ 雜阿含經 k.2: 85b”에서 “T.번호”는 大正新修大藏經에 수록된 문헌의 번호이고, “vol.번호”는 이 大藏經의 製冊 순서에 따른 “冊(volume)번호”이다. 그리고 “k.번호”는 “卷번호”이며, “a · b · c”는 각각 上段 · 中段 · 下段을 뜻한다. 앞으로도 마찬가지이다.

뜻하고, 해탈은 열반의 動態의 표현으로서의 자유를 의미한다. 즉 열반과 해탈은 같은 것을 달리 표현한 것이라 하겠다(朴先榮, 1981: 83-84; 朴先榮, 昭和60: 85-86).

석존은 또한 위의 여덟가지 “바른 길” 즉 正道를 “中道”라고 하면서, 이 바른 길 즉 중도가 바로 “緣起法”이라고 했다(T.26 ‘vol.1’ 中阿含經 k.56: 777c-778a; T.99 ‘vol.2’ 雜阿含經 k.10: 66c-67a). 여기에서 석존이 말한 중도는 “두 극단(二邊)에서 벗어남”으로 표현되고 있다. 그리고 석존은 당시의 종교계 내지 철학계에서 크게 유행하던 苦行主義와 快樂主義(T.26 ‘vol.1’ 中阿含經 k.56: 777c-778a), 實在主義와 虛無主義(T.99 ‘vol.2’ 雜阿含經 k.10: 66c-67a) 등 서로 다른 두 종류의 反立的 關係에 있는 극단들을 그 실예로 들었다. 석존은 이 모두를 극단주의라 보고 버렸다. 그리고 흔히 “명상”이라고 하는 “정신적 집중(定)”을 기하여 연기법을 깨달았던 것이다. 다시 말해 석존의 여덟가지 “바른 길” 즉 正道는 바로 극단주의를 떠난 “中道”이고 그것은 곧 緣起法인 것이다(朴先榮, 1992: 901-902; 박선영, 1995A: 71-73).

한편, 불교에서 강조하는 지혜는 반야(般若: Ppañña: Sṣprajña)라 하여 “진실을 보는 정신적 밝음”을 뜻한다. 그리고 이것은 깨달음을 통해서 體得되는 것이지 지식으로 얻어지는 것이 아니다. 따라서 이러한 지혜는 그 어떤 조건이나 전제 속에서 사물의 어느 한 차원의 부분적 인식이나 이해로서의 지식인 知解와는 엄밀하게 구별된다. 불교의 지혜는 깨달음을 통해 體得된다고 했거니와, 여기에서 깨달음은 이미 밝힌 바 있듯이 “모든 것은 어떤 조건이나 관계에 의한다”는 이른바 緣起法을 깊이 통찰하여 성취한 “밝음(明)”이다. 이러한 연기법의 차원에서는 나나 너나 그것이나 모두 영원한 그 자체로서의 나나 너 또는 그것이 아니다. 다 여러 조건이나 관계에 의한 임시적인 존재에 불과하다. 즉 실체가 아니다. 無我이다. 이런 의미에서 나와 너 및 그것이 현상적으로는 각각 다르나 그 근본의 수준에서 보면 모두 하나(同體)이다. 다시 말해 나는 너이고 그것이며, 너와 그것은 바로 나이다. 여기에서 불교의 지혜는 바로 나와 너 및 그것이 하나인 경지에서의 자비정신이 된다(朴先榮, 1981: 55-57; 朴先榮, 昭和60: 56-59). 그리하여 뒷날 대승불교에 가면 그 어떤 善行도 지혜에 의해서 인도될 때에만 진정한 선행이 될 수 있다고 하게 된다(T.223 ‘vol.8’ 摩訶般若波羅蜜經 k.11: 302b-c). 이는 현실에 있어서 자비라는 이름 아래 상대방을 잘못 이끌 수도 있다는 점을 경계한 것이라 하겠다. 이렇게 볼 때 불교는 “지혜중심의 자비주의”(박선영, 1995A: 80-84)라 하겠다.

석존은 그 어떤 신비나 미신도 바른 길이 아니라 하여 배제하였다. 종교적 祭儀

나 祈禱에 의해서 구원을 받으려 하거나 하늘에 나게 한다거나 하는 것은 모두 그릇된 길이라 하여 배격했다. 그 어떤 주술이나 예언 또는 기적 같은 것도 배격했다(中村元, 昭和53年 第3刷: 398-407). 자기 이외의 그 어떤 것에 대해서도, 그것이 물질적인 것이든 관념적인 것이든, 우상화하는 것을 “어리석음”으로 보았다. 오직 스스로 깨달아 지혜를 갖출 것을 강조했다. 그리하여 “너 자신에 의지하고 진리에 의지할 것이며 그 이외의 어떤 것에도 의지하지 말라”고 누누히 강조했던 것이다. 심지어 석존은 제자들에게 그들의 스승인 석존 자신에게도 맹종하거나 盲信해서는 안 되며 각자 독자적으로 진리를 관찰하고 修行하여 스스로 깨닫도록 강조했다. 석존의 이러한 사상은 뒷날 禪(Ṭsōn: ①chán: ②zen)佛教에서 그 극치를 이루고 있다(朴先榮, 1981: 50-53; 朴先榮, 昭和60: 51-54). 불교의 이러한 점에 착안하여 불교의 이상적 인간상이자 불교적인 “교육적 인간상”은 “지혜롭고 자비로운 자주적 인간” 즉 “밝고 따듯한 주체적 인간”으로 정의되고 있다. 이러한 불교적인 인간은 물질적으로나 정신적으로나 그 어떤 구속 또는 우상도 타파하고자 한다. 따라서 불교에서의 해탈은 佛陀의 구속으로부터도 자유로울 것을 요구한다 하겠다(朴先榮, 1981: 48-53; 朴先榮, 昭和60: 49-54). 오직 스스로 깨달아 지혜를 갖추는 것 만이, 다시 말해 스스로 정신적 눈을 밝게 뜨는 것 만이 자신을 구하여 자유와 평화를 실현하고 다른 생명에게도 지혜롭게 자비를 발휘하여 바르게 인도해서 구할 수 있다고 본 것이라 하겠다.

한편 석존이 이 세상을 떠난 후 불교의 修行僧들은 대부분 精舍(Ṭsārama: ①vihāra)라는 한적한 곳에서 학문적인 연구와 개인적인 수도에만 치중할 뿐, 중생의 제도에는 별다른 관심을 보이지 않는 경향을 띠게 된다(朴先榮, 1981: 36-40). 하지만 다른 한 편에서는 석존이 成道한 곳을 위시해서 석존과 깊은 관계가 있는 곳에서 석존의 유골이나 재 등 사리(Ṭsarīra: ②śarīra)를 모신 탑과(Ṭthūpa: ③stūpa)를 중심으로하여 예배하고 찬탄하는 在家者 중심의 새로운 신앙형태가 등장하기 시작한다. 그리고 일부 出家한 수도자로서의 比丘僧들이 이러한 신앙활동에 참여하게 된다. 이들은 出家와 在家를 구별하지 않고 자신들을 菩薩이라고 자처했다. 그리하여 보살집단에는 在家菩薩과 出家菩薩이 함께 한 것이다(平川彰, 1990; 平川彰, 1989A: 第1章). 이와 같이 佛塔信仰과 밀접한 관계를 지닌 이들 보살불교의 제창자들에 의해 독자적인 경전이 만들어지게 된다(平川彰, 1989B: 第1章; 平川彰, 1989A: 第2章). 그리하여 자신들의 불교는 모든 중생들을 함께 濟度하는 大乘 즉 “큰 수레”

라 하고, 자신을 위한 修道에만 열중하는 불교를 小乘 즉 “작은 수레”라고 불렀다. 이들 대승의 보살불교 사상은 자신의 수도와 함께 중생의 구제에 대해 동시적인 중요성을 부여하는 불교이다. 아니 수도를 통한 자신의 완성보다도 다른 중생의 구제를 우선시하는 불교라고 하는 편이 더욱 정확하다 할 것이다.

대승불교는 한마디로 말하여 보살불교라고 하겠는 바, 보살은 불교의 이상실현을 위해 크나큰 뜻을 세우고, 스스로의 완성을 위해 佛道를 닦으면서 동시에 모든 중생을 널리 제도하여 이상적인 사회 내지 국가인 淨土를 건설하는 활동을 쉬지 않는 사람을 말한다. 이러한 보살의 삶은 ① 布施(Śdāna) 즉 널리 베푸는 삶, ② 持戒(Śīla) 즉 불교의 윤리적인 삶, ③ 忍辱(Śkṣānti) 다시 말해 참고 용서함, ④ 精進(Śvīrya) 즉 不退轉의 줄기찬 노력, ⑤ 禪定(Śdhyāna) 즉 마음을 집중하여 명상함, ⑥ 智慧(Śprajña) 즉 일체의 分別을 넘어서서 나타나는 정신적 밝음 등의 여섯가지로 요약된다. 이 여섯가지는 “저 언덕(彼岸)”으로 비유되는 불교의 이상세계에 도달하게 하는 실천이라 하여 6波羅蜜 — 波羅蜜은 波羅蜜多(Śpāramitā)의 준말로 “저 언덕에 이룸(到彼岸)”을 뜻함 — 이라고 한다. 여기에서 널리 베푸는 생활인 布施에는 물질적 보시로서의 財施와 깨우쳐 알게 하는 교육적 보시로서의 法施, 그리고 두려움으로부터 자유롭게 하는 종교적 보시로서의 無畏施 3가지가 있다. 이 6바라밀의 “菩薩行”에서 주목되는 것은 보시·지계·인욕의 利他的인 중생구제의 삶이 정진·선정·지혜의 自利的인 자기완성에의 삶보다 우선시되고 있다는 점이다. 물론 이론적으로는 자기완성에의 삶과 중생구제에의 삶이 동시통합적으로 실현되어야 하는 것이지만, 이 6바라밀의 삶에서는 오히려 중생구제의 삶을 통해서 자기완성에의 길이 열리는 것으로 되어 있다(朴先榮, 1981: 138-144; 朴先榮, 昭和60: 140-146). 그러나 이 문제는 보살의 중생구제를 향한 淨土의 건설을 검토함으로써 보다 분명하게 이해될 수 있을 것이다.

이상적인 사회 내지 국가는 어떻게 해서 성취되는가. 초기불교에서는 옛부터 인도에 널리 전해 오던 이상적인 통치자로서의 轉輪聖王(Śrājā cakkavattin: Ścakra-vartī-rājan)”사상을 수용하여 통치자 자신이 탐욕과 성냄 및 어리석음을 버리고 수행하기를 게을리 하지 않으며 인민에게 널리 “바른 법(正法)” 즉 진리를 깨우치고 자비를 실천함으로써 이루어지는 것으로 되어 있다(박선영, 1995A: 104). 그렇다고 해서 석존이 비민주적인 전제정치체제를 옹호한 것은 결코 아니다. 석존이

모든 인민이 한 자리에 모여 국가의 중요한 일을 함께 논의하는 공화정치의 사회체제를 선호했음은 이미 알려진 일이다(T.1 ‘vol.1’ 長阿含經 k.2: 11a-b; 박선영, 1995A: 89-94). 뿐만 아니라 사회적 계급도 원래는 상하관계가 아니라 각자 취향과 재능 그리고 사회적인 필요성에 따라 생긴 것이라는, 일종의 사회계약설을 말하고 있다(T.1 ‘vol.1’ 長阿含經 k.6: 37b-38c).

그러나 뒷날 대승불교에 이르면 각자 어느 한 사람이라도 누군가 “크나큰 誓願”을 발취하고 실천함으로써 그 개인의 완성과 사회의 완성이 함께 이루어지는 것으로 되어 있다(朴先榮, 1987: 557-568). 여기에서 “크나큰 서원”이란 물자가 풍요하고 자연환경이 아주 쾌적하며 청정한 국토를 성취하겠다는 이른바 “國土成就願”의 서원과, 모든 인민이 다 계속 향상하면서 자유와 평화를 실현하도록 하겠다는 소위 “衆生成就願” 두 가지를 말한다. 그리하여 이 두 가지가 모두 이루어지기까지는 나는 결코 부처가 되지 않겠다는 “비장한 서원(悲願)”을 발취하여 財施와 法施 등의 布施 즉 베품의 수행을 “나는 곳 가는 곳마다(世世生生)” 항상 실천해 간다. 이러한 서원의 실천자를 보살이라 한다. 널리 알려져 있는 극락세계도 불교의 教學에 의하면 아득히 먼 前世의 무수한 劫 이전에 法藏(ṣḍharmakara)이라는 한 修行者가 위와 같이 크나큰 서원을 발취하여 실천한 결과 성취해 낸 국토이며, 그 수행자 자신 또한 그 극락국토의 아미타부처로 자신을 완성했던 것이다. 그래서 아미타불을 찾는 이는, 아미타불의 “본래의 서원(本願)”에 따라 다 아미타불이 있는 극락국토에 가서 모든 것이 풍족하고 쾌적한 환경 속에서 성현들과 벗하면서 깨우치고 닦아 마침내 모두 부처가 된다는 것이다(T.366 ‘vol.12’ 佛說阿彌陀經: 346c-347b; T.360 ‘vol.12’ 佛說無量壽經 kk.上-下: 266c-279a). 이렇게 볼 때 개인의 성취와 사회의 성취는 동시통합적으로 이루어지는 것이다. 다시 말해 어느 한 사람이라도 크나큰 소망과 다짐으로 이러한 일을 성취해 내겠다고 마음 먹고 不退轉의 노력을 할 때 그의 현실에 있어서의 사회적 위치와는 관계 없이 그 일은 꼭 실현된다는 것이 불교의 가르침이다.

앞서 석존은 종교적 祭儀나 祈禱에 의한 구원을 배격했다는 것을 말한 바 있다. 그러나 이미 검토했듯이 대승불교 즉 보살불교의 등장과 더불어 淨土의 이상사회를 건설하여 모든 중생들이 다 깨달음을 성취하여 부처가 되도록 하기 위한 誓願이 나타난다. 이러한 서원 속에는 중생들이 고통과 어려움 속에서 나를 필요로 하면 언제나 그 중생들의 소망을 성취시켜 주겠다는 發願이 있다. 위에서 한 수도자가 크

나큰 서원을 세우고 보살행을 실천하여, 극락세계를 실현하고 자신도 成佛하여 아미타불이 되었다는 것을 소개한 바 있다. 이러한 결과는 6바라밀의 보살행을 통해 그의 서원이 성취된 것을 뜻한다. 그런데 그 수도자의 서원 가운데는 아무리 죄를 많이 지었더라도 죽기 전에 나의 이름을 마음 깊이 10번 이상 지극하게 부르면 나의 정토에 올 수 있기를 소망하는 발원이 들어 있다. 일보전진하여 여기에는 이러한 소망들이 어느 하나라도 완전히 실현되지 않는다면 자신은 결코 成佛하지 않겠다는 悲願이 있었다. 그리하여 佛家에서는 극락세계에의 往生을 위해서는 “아미타불”의 念佛을 하게 된 것이다. 다시 말해서 불가에서 염불이나 기도 등 다양한 종교적 신앙의례가 전개되었는 바, 이는 중생구제를 무엇보다도 앞세우는 대승의 보살사상에 의하여 발전된 것이다. 위의 아미타불의 염불신앙은 그 하나의 예인 것이다.

한편, 석존의 중도사상은 대승의 中觀佛敎를 거쳐오는 가운데 더욱 심화되어진다. 그리고 이는 서양 형식논리학의 원조가 되는 아리스토텔레스의 논리학에 있어서 합리적 사고의 법칙과는 완전히 대조적이다. 아리스토텔레스를 원조로 하는 서양의 논리학에서는 전통적으로 논리적 思惟에서 自明한 公理로 전제하고 있는 것들이 있다. 이들 가운데에서도 가장 근본적인 것은 同一律, 矛盾律, 排中律 등이다. 여기에서 동일률이란 “a는 a이다”라는 원칙이고, 모순률은 “a는 非a이지 않다”는 원칙이며, 배중률은 “x는 a이거나 아니면 非a이다”라는 원칙이다. 이는 명백하게 흑백논리인 것이다. 그러나 불교의 연기법에 의한 中道의 관점에서는 서로 反立的인 두 극단의 명제를 모두 부정하는 동시에, 그 부정마저 부정함으로써 차원 높게 그 두 극단의 반립적인 명제들을 모두 다시 함께 포용한다. 따라서 불교의 이러한 논법은 아리스토텔레스의 배중률에 대비할 때 “容中律”이라고 할 수 있다. 후세에 이러한 사상을 체계 있게 가다듬어 하나의 論法으로 발전시킨 사람은 나아가아르주나(Nāgārjuna: 龍樹)이었다(T.1564 ‘vol.30’ 中論 k.1: 1b). 뒷날 이는 더욱 심화되어 “서로 다르면서 같은 하나이고, 같은 하나이면서 서로 다르다”고 하게 된다. 이러한 논법의 논리학을 본 연구자는 중도의 논리학이라고 부르고 있다(박선영, 1995B: 49-50).

이러한 중도의 논리는 오늘날 과학 가운데 과학이라고 하는 이론물리학에 의해서도 그 타당성이 밀발침된다 하겠다. 현대의 이론물리학에서는 아원자의 미시세계에 들어가면 물질의 최소단위인 소립자와 비물질인 공간과의 구분이 모호해지게 되는 것이다. 보다 정확하게 말하면, 소립자가 공간에 해소되는가 하면 그 공간에서 소립

자가 출현하여 물질과 공간이 서로 “하나이면서 다르고, 다르면서 하나”인 현상이 나타나고 있는 것이다. 다시 말해 “물질이 공간과 다르지 않고 공간이 물질과 다르지 않아, 물질이 곧 공간이고 공간이 바로 물질이다”¹⁰⁾(T.251 ‘vol.8’ 般若波羅蜜多心經: 848c)라고 하는, 불교에서 말하는 현상이 나타나고 있는 것이다. 그리하여 물리학자 자신이 ‘空’이야말로 다양한 모든 形相(form)을 출현시키는 동시에 그 모든 다양한 형상들을 거두어 들이는 창조적 기능을 지닌다고 말하고 있다(Capra, 1975: 207-223). 이와 같이 중도의 논리학은 물리학적 차원을 지니고 있지만, 이러한 차원을 넘어서는 人間事의 세계에서 더욱더 그 타당성과 합리성을 발휘할 수 있고 또 있어야 할 것이다. 그렇다면 중도의 논리학에 의거할 때 교육학에서는 어떤 변화가 예상되는가. 서로 반립적인 모든 극단주의는 부정되며, 이 부정도 다시 부정되어 통합되어야 한다. 바꾸어 말한다면 각각 그 장점을 특색 있게 발휘하면서도 하나의 整合된 인간형성의 이론으로 통합되게 해야 한다.

위와 같은 중도의 사고방식은 — 물론 석존 이래 불교에서는 緣起法에 의한 無我思想에 따라 인간과 자연을 분리하지 않고 자비의 대상으로 보아 不殺生의 계율을 지니게 했거니와(박선영, 1995A: 109-112) — 결국 생명체로서의 인간이나 짐승은 산천초목의 국토와 서로 다르면서 같은 하나라고 하게 된다. 그리하여 사람이나 짐승은 물론이고 산천초목까지도 모두 “佛性”을 가지고 있어 부처가 될 수 있다는 소위 “草木成佛說”(T.1853 ‘vol.45’ 大乘玄論 k.3: 40a-41b)이 나오는가 하면, 국토 자체가 진정한 의미에서의 “부처 그 자체(法身佛: P^ḍhamma-kāya: S^ḍharma-kāya)”의 표현이라고 하게 된다. 그리하여 우주 전체가 숭고한 생명현상으로 설명되고 확신되기에 이른다. 이름 없는 돌멩이 하나 하나나 들판의 보잘 것 없는 풀 한 포기조차도 모두 부처라는 것이다.

지금까지 이 연구에서 논의된 불교의 사상이나 이론은 단순한 논리적 사색이나 추리에 의한 지식은 아니라는 점을 유의할 필요가 있다. 어디까지나 그 어떤 전체나 조건도 배제한 가운데 자기자신의 정신적 淨化에서 출발하여 사물을 그 자체에 있어서 직접 꿰뚫어 보는, 이른바 명상법이라고 흔히 부르는 直觀의 修行을 통해서 체험된 지혜라는 것이다. 석존시대 이래 깨달음을 위한 修行法으로서의 마음을 집중하여 고요하게 가라앉히고 정화된 가운데 밝게 “비추어 보는(照見)” 觀法이 주된

10) ※“色不異空 空不異色 色卽是空 空卽是色.”

것이였다. 이미 이 연구에서도 언급된 바 있는 “여덟가지 바른 길(八正道)”에서 마지막의 “바른 정신적 집중(正定)”과 대승불교의 菩薩行인 6바라밀에서 다섯번째의 “禪定” 등은 다 이 명상을 통한 직관의 修行을 말하는 것이다. 이러한 직관을 통해 나타나는 앎은 감각기관을 통한 知覺의 경험을 매개로 하여 이루어지는, 대상에 대한 객관적 지식과는 그 성격을 달리한다. 앎의 직관에 의한 지식은 체험적 지식으로서 그 추구의 과정 자체가 인격변화를 가져오게 하는 지혜의 발현과정이기도 하다. 이에 비해서 감각기관을 통한 지각의 경험을 매개로 하여 이루어지는, 대상에 대한 객관적 지식은 관찰자로서의 인식주관과 관찰대상으로서의 인식객관이 서로 분리되어 있어 그 관찰에 의한 지식추구과정 자체가 직접적으로 인격의 변화를 가져오는 것은 아니라 하겠다. 이는 오늘날 지식의 객관성의 강조 속에서 지식의 가치중립성이나 몰가치성을 내세우는, 그리하여 지식과 삶이 유리되어서 앎 따로 삶 따로인 것과 크게 대조되는 것이라 하겠다(박선영, 1995B: 51-52).

V. 한국종교들의 인간관과 인격교육의 가치요소

이제 지금까지 논의되어진 내용 가운데 한국의 전통적인 종교들이 지니고 있는 인간관에서 발견할 수 있는 인격교육의 가치요소들을 검토하고자 한다. 그리하여 그 내용이 인격교육이라는 측면에서 어떤 의의를 지닐 수 있는가 하는 것을 탐색해보고자 한다.

이 연구에서 살펴 본 바에 의하면 한국인의 원초적인 종교심리인 동시에 오늘날에도 그 모습만 다를 뿐 한국인의 심성과 문화 전반에 살아 있는 巫敎의 인간관에서는 강한 현세지향성, 자연까지도 포함하는 넓은 의미의 인간의 개념, 자연에 대한 순응주의로서의 合自然性, 혈연중심의 강한 가족주의 등을 발견하게 된다. 이 가운데 血緣은 인간에 의해 변경이 가능하지 않다는 의미에서 운명이며 자연이기도 하다. 강한 현세지향성은 현세에서의 행복을 위해서는 어떤 방법이나 수단이라도 다 동원해보는 목적제일주의의 경향을 지니기도 한다. 그런가 하면 쉽게 포기하고 체념하는 운명순응의 경향도 있다. 이는 이 연구에서 이미 말한 合自然性和 표리일체의 관계에 있다고 할 수 있다. 무교의 인간관에서는 고난극복의 인생관도 발견되고

있는데, 이는 특히 가족주의와의 관계 속에서 두드러지게 나타난다.

한편, 유교에서는 대체적으로 볼 때 우주의 자연성을 善한 것으로 보고 인간의 본성도 이 善한 자연성이라고 하는 인간관을 지니고 있다. 결국 수양이나 교육의 핵심은 바로 이 本然의 자연성을 실현하도록 하는 데에 있다. 한편 유교에서는 仁을 중심으로 하는 인간관계의 윤리와 禮사상을 강조한다. 또한 이상사회로서 天下一家라는 中和의 大同社會를 말하고 있다. 그리고 자기완성을 추구하는 “修己”의 삶과 타인 내지 사회의 완성을 추구하는 “治人”의 삶으로 大別되는 군자 즉 선비의 삶을 말하고 있다. 전자는 학문과 수양을 통해, 그리고 후자는 정치와 교육의 활동을 통해서 이루어진다. 이러한 군자의 삶은 格物致知에 의한 밝은 앎으로부터 시작하여 자신의 몸과 마음을 바르게 하고 가정과 국가 내지 세계로 확대되고 심화되는 同心圓의인 過程으로 되어 있다. 이러한 과정에 있어서 誠과 敬은 매우 중시되는 덕목이다. 인격교육은 우선 이론 이전에 일상생활에서의 행위의 규범을 알고, 이것을 실천을 통해 습관화시키고 난 다음에 그 이유와 원리를 알게 하는 것이 기본방침이다. 孝를 핵심으로 하는 가족주의와 揚名의 역사의식 또한 유교가 지닌 독특한 인간관인 동시에 인격교육의 핵심적 가치요소이기도 하다. 유교의 위와 같은 관점들은 성리학적으로는 理一分殊說과 긴밀한 관계를 지니고 있다.

불교의 핵심사상은 한마디로 말하여 모든 것은 상호의존적이라는 緣起法의 깨달음으로 압축될 수 있다. 緣起法의 관점에서 보면 그 어떤 것도 實在가 아니다. 다 無我이다. 따라서 나나 너나 그것이나 모두 하나라는 것이다. 이를 깨달아 자기중심성에서 벗어나야 한다고 한다. 진정한 지혜와 자비는 이 깨달음을 통해서 실현된다고 한다. 緣起觀에서는 그 어떤 극단주의도 부정된다. 이러한 부정적 사고는 이 부정적 사고 자체도 부정한다. 그리하여 부정의 부정을 통해 보다 적극적인 긍정의 세계를 실현한다. 이것이 바로 불교의 중도논리학이다. 여기에서는 서로 다르면서 같은 하나이고 같은 하나이면서 서로 다르다고 함으로써 모든 극단을 또한 포용하게 된다. 그러나 이러한 中道 다시 말해 緣起의 理法은 단순한 논리적 사변에 의한 이론은 아니다. 어디까지나 명상을 통한 直觀的 체험으로서의 깨달음에 의한 지혜인 것이다. 불교에서는 자신과 진리 이외의 그 어떤 것에도 의존하지 말라고 한다. 불타에게도 맹종해서는 안된다는 것이 석존의 가르침이다. 인간은 누구나 다 佛性을 지니고 있어 깨달음을 통해 부처가 될 수 있다고 한다. 뿐만 아니라 대승불교에 가면 인간과 자연의 同體觀에 의해 산천초목까지도 부처가 된다고 한다. 또한 淨土

의 건설은, 보다 구체적으로 말하면 자유와 평화 그리고 물질의 풍요와 쾌적한 자연환경으로 요약될 수 있는 불교의 이상세계 건설은, 어느 한 사람이라도 자기완성에의 추구하고 함께 중생들을 위해 헌신하는 6波羅蜜의 菩薩道를 실천함으로써 가능하다고 한다.

이상과 같이 볼 때 한국의 전통적인 종교들은 그 사상적 배경과 종교성 추구의 방법이나 표현에는 차이가 있을지라도 다음과 같은 몇가지 점에서 정도의 차이일 뿐 서로 유사성을 지닌다고 할 수 있다.

첫째, 神 중심이기보다는 인간의 修養 내지 修道를 중심으로 하고 있다는 점이다. 이런 점에서 한국의 종교들은 강한 교육적 성격을 지닌다. 물론 巫敎에서는 修養의 이기보다는 祈福의이다. 그러나 도구적 神觀을 지녔다는 점에서는 인간중심적이라 할 것이다. 이러한 점에서 인간의 본성을 악하다고 보는 관점은 없다. 그 수양 내지 수도는 유교의 경우 格物致知에 의한 밝은 앎으로부터 시작하여 자신의 몸과 마음을 바르게 하는 것이며, 여기에 있어 誠과 敬이 중시되고 있다. 불교에 있어서는 명상과 利他的인 자비의 실천이다. 전통적인 한국종교의 이러한 경향은 인격적인 唯一神敎에서처럼 인간의 한계를 심각하고도 빠져리게 느끼기보다는 인간의 가능성을 확신하고 있는 인간관에서 비롯되는 것이라 할 것이다.

둘째, 현세지향성이 강하다. 한국인의 원초적 종교심리는 현세지향적이라는 것은 널리 알려져 있는 바와 같다. 유교가 원래 현세적이고 그 나름의 합리성이 강하다는 것 또한 잘 알려져 있다. 불교의 경우 死後의 極樂에의 往生思想이 없는 것은 아니나, 이 연구에서 논의되지 않았지만, 거기에도 往生한 뒤에 다시 이 세상에 돌아온다고 하는 “還相思想”이 또한 있다. 뿐만 아니라 불교의 淨土思想 가운데 대승 불교의 本懷는 이곳에 정토를 구현하려는 此方淨土思想이다.

셋째, 인간과 자연을 이분법적으로 나누고 자연을 인간을 위한 수단이나 도구로 보기보다는 오히려 하나로 보고 있다. 이런 점에서 자연에 합일하여 살려는 合自然的 삶을 추구해 왔다 하겠다. 따라서 전통적인 한국종교의 인간중심적인 관점은 종래의 서양의 휴머니즘과는 엄밀하게 구별된다. 무교의 경우는 나무 하나라도 함부로 베어서는 안되는 것으로 되어 있다. 유교에서는 성리학적 용어를 빌면 인간의 본성은 天地之性으로 표현되고 있다. 불교의 경우 草木成佛說이 있을 정도이다.

넷째, 인간의 위치를 至高한 차원으로 높혀 보고 있는 경향이 강하다. 유교에서는 인간의 본성을 天命으로 본다. 불교는 인간을 佛性의 존재로 본다. 따라서 한국의

전통적인 종교에서는 인간을 神 앞의 罪人으로서가 아니라 至高한 위치에서의 평등을 말하고 있다. 그러나 한국인의 원초적인 종교심리라 할 무교에서는 신을 無誤謬의 절대적인 존재로 보지 않는 도구적 신관에만 머물러 인간중심의 관점을 반영하고 있을 뿐, 더 이상의 체계적인 사상 내지 이론을 발전시키지 못했다. 한편 유교의 경우 성리학의 理一分殊說에서는 인간사회는 “統體-部分者”의 관계가 되고, 이 부분자들 사이에는 先後·貴賤·遠近에 따라 上下와 親疎의 관념이 있게 된다. 이러한 사상은 역사적으로 신분체제와 家父長 중심의 가족주의를 정당화하기도 했다(崔鳳永, 1994A; 崔鳳永, 1994B, 제1장-제4장). 이제 部分者 사이에서도 누구나 “天命之爲性”의 존재라는 점에 보다 철저를 기할 필요가 있어야 할 것이 아닌가 한다.

다섯째, 수양 내지 수도에 心一境의 경지가 발견된다는 점이다. 무교에는 굿이라는 종교의례에서 司祭에 해당하는 巫覡에게는 일종의 종교적 황홀경이 있지만 이를 인격의 수양이나 수도로 보기에겐 무리가 따른다 하겠다. 그러나 유교의 경우 格物致知의 과정에는 心一境(敬)의 경지가 있다. 불교의 경우 명상은 一切의 思念을 가라앉힌 無我的 三昧境이다. 이러한 심일경의 경지는 사상적 배경과 형식은 다를지라도 결과적으로 명상과 유사한 경지이다. 이러한 체험은 그 자체가 인격의 변화를 가져오게 하는 것이라 할 수 있다.

위에서 논의한 전통적인 한국종교들의 유사 내지 공통의 특징들은 전통적인 한국종교들이 추구하는 가치요소라고 할 것이다. 宗教性を 궁극적인 가치지향성이라고 할 때, 위와 같은 가치요소들을 단지 세속적 차원의 도덕이나 윤리의 수준을 넘어서서 汎宗教의인 종교성으로 번역해 내어 인격교육의 가치요소로 도입할 필요가 있다. 하지만 이는 결코 쉬운 일이 아닐 것이다. 그럼에도 불구하고 이들의 가치에 대해 이해하고 스스로 이들 가치의 실현에 심일경의 경지에서 헌신하도록 하는 데에서 그 가능성이 열린다고 할 것이다.

이러한 문제를 생각함에 있어서, 흔히 第三心理學 또는 人間主義心理學의 대표적인 기수들 가운데 한 사람으로 일컬어져 온 미국의 매스로우(Abraham H. Maslow)의 至高經驗의 종교적 차원에 관한 견해는 시사하는 바 크다 할 것이다. 그는 인간이 지닌 자질 전체를 최고의 경지까지 전개하여 실현시키는 사람이라는 의미에서 “자기실현적 인간(self-actualizing people)”이라는 개념을 제시한 바 있다(Maslow, 1973: 37). 그리고 이러한 자기실현적 인간이 경험하는 최고 도달점으로서의 至高經驗이 지니는 종교적 차원을 25가지로 말하고 있는 바(Maslow, 1973: 59-68), 그 내용을 본

연구자 나름으로 요약하면 다음과 같다. 즉 일체의 이분법적인 갈등이나 분열이 사라지고 초인간적인 無欲의 초탈한 모습이 나타나며, 확고한 자기동일성의 자주성을 지녔으면서도 사랑으로 가득차 매우 수용적이고 무아적이며, 물질적 세계의 법칙에 동기화되지 않고, 인생에 있어서 결정적 전환의 계기가 되며, 공포·불안·혼란·방어·갈등 등이 사라지고, 융합·평화·아름다움·善·행복 등의 충일감이 나타난다고 한다. 매스로우의 이러한 내용은 그대로 종교가 지향하는 궁극적 인격의 본질이 자 특성이라 할 것이다. 이는 곧 인격의 됴됨이라는 차원에서 본 종교성이라 할 것이다.

이러한 인격 형성의 과정으로서는 각 종교에 따라 다양한 行法이 있다. 그 가운데서도 기독교의 신비가 테레사(Teresa. 1515-1582)의 전기와, 불교의 修行法에도 큰 영향을 끼친 인도의 요가修行의 기본 경전(yoga-sūtra)을 통해서 修行의 정신적 과정을 검토한 연구 결과는 아주 흥미롭고도 많은 것을 시사한다 할 것이다. 이 연구에서는 테레사의 경우 默想(meditation), 조용한 기도(the orison of quiet), 動力의 睡眠(the sleep of powers), 融合(union)의 4단계로 나누어지고 있으며, 요가에서는 八支則(ashta-angāni)의 일부로서 制感(pratyahāra), 執持(dhāraṇā), 靜慮(dhyāna), 三昧(samādhi)의 4단계가 제시되어 있는 바, 그 표현은 서로 다르지만 실질적 내용에 있어서는 대체적으로 感覺作用, 情意作用, 思惟作用, 記憶作用의 순서로 정신을 진정시키고 정화해 가는 과정이라는 점에서는 유사하다고 한다(岸本英夫, 昭和50: 105-115). 이러한 사실은 곧 종교적 인격의 형성은 心一境의 차원에서 종교적 가치에 헌신할 때 비로소 가능하다는 것을 시사하는 것으로 생각할 수 있게 하는 것이라 하겠다.

<참고문헌>

- 金仁會·丁淳睦(1974). 韓國 文化와 教育. 서울: 梨花女子大學校 出版部.
 金仁會(1979). 韓國人의 價値觀 - 巫俗과 教育哲學. 서울: 文音社.
 金泰坤(1971A). 韓國巫歌集 1. 서울: 集文堂.
 金泰坤(1971B). 韓國巫歌集 2. 서울: 集文堂.

- 金泰坤(1978). 韓國巫歌集 3. 서울: 集文堂.
- 金泰坤(1980). 韓國巫歌集 4. 서울: 集文堂.
- 金泰坤(1981). 韓國巫俗研究. 서울: 集文堂.
- 朴先榮(1978). 韓國教育史에 있어서 佛教思想. 韓國教育史學, 2. 서울: 韓國教育學會
韓國教育史研究會.
- 朴先榮(1981). 佛教의 教育思想. 서울: 同和出版社.
- 朴先榮(1987). 佛教에 있어서 社會福祉의 理念과 教育. 佛教와 諸科學(開校80周年紀念論叢). 서울: 東國大學校出版部.
- 朴先榮(1992). 初期佛教教團의 倫理的 性格과 그 教育的 意義. 伽山 李智冠스님 華甲紀念論叢 韓國佛教文化思想史, 下. 서울: 伽山佛教文化振興院.
- 朴先榮(1994). 韓國 家庭教育의 問題狀況과 그 佛教의 克服原理. 佛教學報, 3. 서울: 東國大學校 佛教文化研究院.
- 박선영(1995A). 불교와 평화교육. 서울평화교육센터 편. 평화, 평화교육의 종교적 이해. 서울: 내일을 여는 책.
- 박선영(1995B). 불교교육학의 학문적 성격. 宗教教育學研究, 1. 서울: 韓國宗教教育學研究會.
- 李啓鶴(1991). 人格教育論. 서울: 星苑社.
- 崔鳳永(1994A). 韓國人의 社會的 性格(1) — 一般論理의 構成 — . 서울: 느티나무.
- 崔鳳永(1994B). 韓國人의 社會的 性格(2) — 一般論理의 適用 — . 서울: 느티나무.

論語.

孟子.

三國遺事.

小學.

栗谷全書.

朱子大全.

中庸.

孝經.

大學.

三國史記.

性理大全.

荀子.

朝鮮王朝實錄 太宗實錄.

朱子語類.

退溪集.

※ 大正新修大藏經의 문헌은 “T.번호 ‘vol.번호’ 文獻名”으로 표기하기로 한다. 여기에서 “T.번호”는 大正新修大藏經에 수록된 문헌의 번호이고, “‘vol.번호’”는 이 大藏經의 製冊 순서에 따른 “冊(volume) 번호”이다.

T.1 ‘vol.1’ 長阿含經.

T.26 ‘vol.1’ 中阿含經.

T.99 ‘vol.2’ 雜阿含經.

T.223 ‘Vol. 8’ 摩訶般若波羅蜜經.

T.251 ‘Vol. 8’ 般若波羅蜜多心經.

T.360 ‘vol.12’ 佛說無量壽經.

T.366 ‘vol.12’ 佛說阿彌陀經.

T.1564 ‘vol.30’ 中論.

T.1853 ‘vol.45’ 大乘玄論.

岸本英夫(昭和50). 宗教現象の諸相. 東京: 大明堂.

中村元(昭和53年 第3刷). 原始佛教の生活倫理, 東京: 春秋社.

朴先榮(昭和60). 佛教の教育思想. 東京: 國書刊行會.

平川彰(1989A). 大乘佛教の教理と教團, 東京: 春秋社.

平川彰(1989B). 初期大乘佛教の研究 I. 東京: 春秋社.

平川彰(1990). 初期大乘佛教の研究 II. 東京: 春秋社.

Capra, Fritjof(1975). *The Tao of Physics*. Boulder, Colorado: Shambhala Publications, Inc..

Maslow, Abraham H.(1973). *Religions, values, and peak-experiences*. New York: The King Press, Inc..

Streng, Frederick J., · Lloyd, Jr. Charles L. · Allen, Jay T.(1973). *Ways of being religious*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc..

Tillich, Paul(1957). *Dynamics of faith*. New York: Harper & Row, Publishers.