

불교적 인격교육의 이념과 방법

김 용 표
(동 국 대)

〈 요약 〉

본 연구는 불교적 인격교육의 이념과 방법을 제시하여 불교의 인격사상이 현대의 인간 교육에 기여할 수 있는 역할을 모색해 보려는 데 그 목적이 있다. 불교의 이상적 인격은 不二의 智慧와 뜨거운 悲心, 모든 拘束과 生死까지 解脫한 絕對自由를 실현한 覺悟의 인격 자체에서 발견된다. 불교의 인격교육의 이념은 이러한 覺悟의 인격을 따르고 성취하려는 데 있다. 불교의 이상적 인격은 바람직한 인격 형성을 저해하는 요소인 無明과 煩惱, 我愛와 戲論 등을 타파하는 데서 시작된다. 그리하여 ① 사물을 있는 그대로 보는 밝은 통찰력 ② 세계와 자기가 하나라는 자각에서 오는 자비심 ③ 어디에도 집착하지 않는 자유의 마음 ④ 자기 스스로를 궁극적 구원자로 자각하는 主體 精神의 계발을 통해 그 이상을 실현할 수 있다. 본고에서는 이러한 이상적 인격을 실현하기 위한 구체적인 방법으로서 ① 發菩提心에 의한 종교적 回心 ② 지혜의 완성을 성취키 위한 空觀의 체득 ③ 佛性과 깨달음의 現前化 교육의 중요성을 제안하였다.

I. 論議의 方向

종교적 인격 형성에 대한 이론은 각 종교의 인간관과 구원관에 따라 다르게 전개될 수밖에 없다. 그러나 종교 신앙자의 종교 체험이나 수행의 결과에 따라 성취하게 되는 종교적 인격에는 어떤 공통된 특성이 있을 수 있을 것이다. 윌리엄 제임스(William James)는 성숙된 종교적 인격의 특징을 '聖者性(Saintliness)'이라는 말로 표현하고 다음의 네 가지 특징이 있다고 하였다(James, 1902: 266-267). 첫째는 이 세상

의 일상적 이해관계에서 벗어난 보다 넓고 큰 생활 가운데 있다는 느낌이다. 둘째는 이상적인 힘과 자신의 생명과의 사이에 친애의 연속성이 있다는 의식이다. 셋째는 이기적 폐쇄성에서 벗어나 자유롭고 無碍한 마음의 기상이 있다. 넷째는 감정의 중심이 조화 있는 사랑과 애정으로 진행된다. 종교적 성자는 종교체험에 의한 靈性的 에너지를 인격화 한 사람이다. 深化된 종교적 영성은 욕심을 버리고 사는 삶, 강한 심성과 신념, 청정하고 자애로운 마음으로 인도하게 된다. 이와 같이 종교적 인격은 일반 도덕적 인격과 다른 초월적 차원이 있다.

그러면 종교가 바람직한 인격 형성을 위해 지닌 기능은 무엇인가? 프레드릭 스트렝(F. Streng)은 종교를 일종의 기능적인 것으로 보아 “궁극적 변화의 수단(a means toward ultimate transformation)”이라고 정의한 바 있다(Streng, 1973a: 6-12). 그가 종교를 ‘궁극적 변화의 방법’이라고 본 데에는 두 가지 의미가 있다. 첫째는 종교가 인간의 지각을 변화시키는 힘을 형성하고 있다는 의미이다. 여기에서의 지각이란 본질적으로 인간의 실존의 원천 자체와 직결되는 있는 것이다. 둘째는 종교가 표현하고 있는 것이 삶의 변화를 성취하는 실제적인 기술이라는 의미이다. 제의 행위나 영적 통찰, 그리고 수행 등은 인간으로 하여금 인간 상황의 가장 깊은 문제들에 대한 독특한 해결에 도달할 수 있도록 하는 수단이 되고 있다. 이러한 기술들이 곧 인간이 종교적이 되게 하고 종교적 인간이 되는 ‘방법’ 혹은 ‘태도’라는 것이다(Streng, 1973b: 100).

종교적 인간(Homo Religiosus)은 종교적 回心の 과정을 통한 종교체험을 통해 형성된다. 회심은 종교적 자아의 深奧한 변화의 경험이다. 이것을 불교적으로 해석하면 깨달음을 구하는 마음을 일으켜(發菩提心, bodhicittotpada) 無明한 마음을 正覺의 마음으로 바꾸어 가는 종교적 변화의 출발이자 성불을 향해 자신을 수행해 나가는 과정 자체라고 할 수 있다.

본 연구는 불교적 인격교육의 이념과 방법을 제시하여 현대 교육을 위한 불교 인격 사상의 역할을 모색해 보려는 데 그 목적이 있다. 본고에서는 불교의 이상적 인격을 붓다의 인격 자체에서 발견되는 최고의 지혜와 뜨거운 비심, 일체의 구속과 생사에서부터 까지 해탈한 절대 자유를 실현한 인간상에 두고자 한다. 불교의 이상적 인간상에 대해서는 “지혜롭고 자비로운 자주인”이나 “밝고 따뜻한 주체적 인간”으로 이미 명확히 정의되어 진 바 있다(박선영, 1981: 48-55). 물론 불교의 이상적 인격론과 그러한 인격을 성취하기 위한 방법론은 종파나 학파에 따라 다르게 전개

될 수 있을 것이다.

본고에서는 대승의 반야중관사상과 선사상에 기초하여 불교의 이상적 인격상을 “自我와 世界の 實相을 있는 그대로 통찰하는 智慧人, 자기와 世界가 본래 하나의 生命으로 연결되어 있다는 自覺을 실천하는 慈悲人, 生死와 涅槃을 둘로 보지 않는 無住的 自由人, 그리고 자신의 窮極的 구원자는 自己 자신이라는 자각을 한 이성적 主體人”으로 설정하고자 한다. 먼저 이러한 이상적 인격을 구현하는 데 장애 요소가 되는 無明과 煩惱, 我愛와 戲論 등의 성격을 진단해 본 다음, 이상적 인격의 요소로서 지혜와 자비, 그리고 주체적이고 자유로운 해탈의 마음 등의 성격을 고찰해 볼 것이다. 그 다음 단계로, 이러한 이상적 인격에 도달하기 위한 수행 방법으로서 發菩提心에 의한 종교적 回心, 般若空의 辨證法에 의한 戲論과 煩惱의 대치 방법, 그리고 佛性과 깨달음의 現前化 수행법 등을 제시하여 불교적 인격의 교육의 특성을 밝혀 볼 것이다. 그리하여 불교의 인격교육 사상이 현대 교육의 개선을 위해 공헌할 수 있는 점이 무엇인가를 제안해 보고자 한다.

II. 佛教의 人格障礙 要素 診斷

1. 無明과 戲論

大乘의 般若中觀學은 인간의 근본적인 문제를 나와 나의 것에 대한 집착에 기인된 분별된 생각에 있다고 파악한다. 존재의 본래 모습을 자각하지 못하고 실체의 영원성에 집착하고 있는 데 인간실존의 근본적인 원인이 있다고 보는 것이다.

無明(*avidyā*)이란 사물의 실상을 덮고 있는 관념과 분별 의식이다. 月稱(*Candrakīrti*, 600-650 C.E.)은 無明의 의미를 “사물의 본래 모습(*tattvam*)을 잘못 이해하는 것(*mithyāpratipatti*)이거나 이해하지 못함(*apratipatti*)”이라고 정의하였다(*Candrakīrti*, 1960: *Prasannapadā* 564.7). 이러한 무지나 잘못된 이해는 사물의 본성을 가리는 것(*saṃ-vṛ*)이다. 龍樹(*Nāgārjuna*, 150-250 C.E.)는 “貪慾과 瞋恚와 愚痴는 분별된 사유로부터 생겨난다”(MK 23:1)고 설명하였다. 知覺(*saññā*)과 思惟(*citta*)와 見解(*diṭṭhi*)의 顛倒是 無常과 永遠(*anicce niccan ti*), 不苦와 苦(*adukkhe dukkhan ti*), 無我和 我(*anattan attā ti*), 不淨과 淨(*aśubhe śubhan ti*) 등을 동일하다고 여기는 착각을

일으킨다. 無常과 영원을 혼돈하므로써 괴로움과 즐거움을 혼돈하고, 無我和 我를 혼돈하므로써 不淨과 淨을 혼돈하게 되는 전도 망상이 생긴다(*Anguttara-nikāya* 2:52).

이러한 顛倒는 존재의 실체(atman)와 실체가 없음(anātman)을 동일시하는 인식의 혼미에서 비롯된 것이다. 月稱은 이러한 실체론적 형이상학을 철학적 환상이라고 규정하였다. 영원하고 완전한 존재에 대한 실체론적 신앙은 나약한 인간의 자신의 정체성에 대한 불안의 표현일 뿐이다. 인간은 無와 有를 자기의 映像(atmiyakara)에 투영하여 자기 존재의 안전과 정체성을 확인하고 싶어한다. “그것은 실재를 자기 자신의 것(upādayāt)으로 만들려는 자기애적 의도”(Candrakīrti, *Prasannapadā* 438. 5, Sprung, 1979: 197)에서 기인된 어리석음이다. 이러한 자기애의 집착에서 인간은 환상적 言語遊戲에 빠져들어가 윤회의 삶을 계속한다는 것이다. 이러한 실체론적 형이상학의 본성에 대한 심리-언어학적 분석은 自己愛가 戲論的 固着症을 만들어 냄을 보여준다. 자기 존재가 無로 還元하게 될 것이라는 불안한 마음에서 인간은 실체론자가 되고 영혼불멸설이나 영원한 실재를 상정하게 된다는 것이다. 실체론이란 인간의 기원은 어떤 실체에서 나왔다고 믿는 사유 체제로, 세계는 영원히 실재하며 자신의 구원도 이러한 발생론적 존재으로 회귀하는 데서 가능하다고 믿는 이론이다. 중관학의 입장에서 볼 때 이러한 형이상학은 해탈의 위한 지식이 될 수 없는 것이다. 반대로 이러한 신앙이나 철학은 자기애에 속박된 생사 윤회의 실존을 자초하는 것이다.

전도된 분별심은 언어와 사유 작용에 의해 戲論(prapañca)을 만든다. 회론은 언어가 어떤 사물에 왜곡된 의미를 부여해 주는 것이다. 즉 회론이란 언어(vāk)의 실체론적 사용이다. 『大智度論』에는,

각자 자기의 견해에 의하여 인간은 부질없이 회론을 일으켜 진리 주장의 싸움을 멈추지 않는다. 이러한 것이 틀린 줄 알면 그는 正見을 아는 이이다. 바른 법을 받아들이지 않고 이러한 회론을 일삼는 이는 실로 어리석은 이이다. 자기의 견해가 옳다고 주장하며 회론을 일으키는 이를 청정한 지혜를 지닌 이라고 하다면 지혜를 지니지 않은 하나도 없을 것이다(大智度論 T. 25, 60c.).¹⁾

1) “各各自依見 戲論起諍競 若能知彼非 是爲知正見 不肯受他法 是名愚癡人 作時論議者 真是愚癡人 若依自是見 而生諸戲論 若此是淨智 無非淨智者”

라고 설하고 있다. 언어의 인식적, 추론적 사용이 실체론적 형이상학적 신념 체계를 생산하게 될 위험이 있다는 것이다. 언어는 실재를 있는 그대로 제시할 수 없는 데도 불구하고 그러한 착각을 일으키게 되는 것이다. 이와 같이 중관학은 二元的 사유 구조에 의한 실체론적 형이상학과 생사 윤회의 연결하여 이해한다. 分別心은 회론과 밀접한 관계가 있으며 이러한 언어의 절대성에 대한 신념은 自己 愛着의 산물이다. 그것은 외적 대상을 자기의 것으로 하려고 하거나 거기에 의지하려는 나약한 자기 기만일 뿐이라는 것이다.

2. 我愛와 煩惱

불교에서는 인격의 장애가 되는 여러 마음 작용을 煩惱(*kleśa*, 隨眠, 漏, 結縛, 暴流)라고 이름한다. 번뇌는 선의 의지를 방해하고 인간을 迷惑된 마음으로 빠뜨리는 작용이다. 마음의 작용이 무한한 바와 같이 번뇌의 작용도 끝이 없다. 大乘佛敎의 논서인 『大智度論』에는 인간이 정신적으로 이상적인 평온 상태를 유지하지 못하고 불안과 번뇌에 쌓이게 되는 이유를 다음과 같이 들고 있다(大智度論 8. T. 25, 119a). ① 착한 마음이 없거나 악한 습성에 빠짐 ② 諸行無常의 도리를 바로 인지하지 못함 ③ 죽음에 대해 바로 관하지 못함 ④ 세계의 空함을 관하지 못함 ⑤ 壽命에 애착함 ⑥ 佛法에서 즐거움을 얻으려 하지 않고 외부에서 구하려 하는 마음 등이다.

唯識學에서는 번뇌의 근본 작용은 제7 말나식(*manas*)의 迷妄으로 말미암아 일어나는 것이라고 본다. 그것은 ‘나’라고 하는 생각에서 기인되는 나쁜 경향의 마음의 작용으로 我痴, 我見, 我慢, 我愛 등이 있다. 我痴란 無我的 이치를 모르는 자아에 대한 무지이며, 我見이란 나에 대한 집착의 마음이다. 我慢이란 나에 애착하여 자신을 높이는 거만한 마음이며, 我愛란 나에 집착하여 나에게 탐착하는 마음을 가르키는 것이다.

즉 이것들은 눈 앞의 苦와 樂에 미혹되어 마음의 동요를 일으켜 몸과 마음을 뇌란하는 정신작용이다. 世親(Vasubandhu, 320-400 C.E.)의 『唯識30頌, *Triṃśikā-vijñaptimātratā-sidhi*』에는 “아라한의 聖位와 滅盡定の 禪定과 出世道の 경지에서만이 말라식의 번뇌가 없어질 수 있다”고 한다(T. 31, 60a-61b). 禪家에서는 말라식의 思量心과 掉舉心을 淨化하는 것을 禪定이라고 하고 말라식의 번뇌를 완전히 제거해야 見性의 길을 열 수 있다고 본다.

世親은 『阿毘達磨俱舍論』에서 인간의 불안한 마음의 근원이 되는 번뇌의 종류와

그로 인해 파생되는 업의 종류 그리고 번뇌를 끊고 닦아 가는 방법과 그 차례를 밝혀 지혜로운 삶을 사는 법을 제시하고 있다(阿毘達磨俱舍論, *Abhidharma-kośabhāṣya* 19장 分別隨眠品, T. 29. 98bc). 번뇌는 크게 근본 번뇌와 거기에서 파생되는 지말번뇌로 분류된다. 근본 번뇌에는 ① 貪慾, ② 瞋心, ③ 我慢心, ④ 疑心, ⑤ 無明, ⑥ 惡見 등의 6종이 있다.

이 가운데 가장 근본이 되는 것은 어리석은 마음의 작용이다. 이 無明은 無我的 원리를 모르고 我執을 야기하기 한다. 枝末 煩惱는 자아에 대한 잘못된 인식에서 비롯된 전도된 마음의 작용으로 108 번뇌와 8만4천 번뇌 등으로 나눈다. 이를 煩惱障과 所知障으로 나누기도 한다. 번뇌장은 인간의 몸이 五蘊의 화합인지 모르고 영원히 존재한다고 믿는 我執에서 오는 번뇌이다. 이는 인간의 몸과 마음을 번거롭게 하며 열반을 장애하고 생사에 유전케 한다. 所知障은 참다운 지혜의 발현을 장애하는 번뇌로 法執에서 오는 것이다. 그 가운데는 26종의 바람직하지 못한 심리적 요인이 있는 데 이를 다음과 같이 분석하여 열거하고 있다(阿毘達磨俱舍論, 4장 分別根品 T.29. 18b-23c).

大不善地法은 온갖 옳하지 못한 마음을 일으키는 악의 큰 힘으로 ① 無慚과 ② 無愧가 있다. 이는 어떤 악을 저질러도 부끄러운 줄 모르고 후회나 참회를 할 줄 모르는 마음을 말한다.

大煩惱地法은 不善心과 수행을 방해하는 無記性과도 연결되어 온갖 번뇌와 함께 일어나는 것으로 다음의 8종이 있다. ① 어리석음(痴), ② 함부로 제 멋대로 놔(放逸), ③ 몹시 게으름(懈怠), ④ 믿지 못함(不信), ⑤ 혼미함에 빠짐(昏沈), ⑥ 들뜬 상태에 빠짐(掉舉) 등이 있다.

小煩惱地法에는, ① 어떤 상대에게 집착하는 마음을 품는 것(念), ② 자기의 죄악을 감추고 덮는 것(覆), ③ 제것을 인색하게 아끼는 것(慳), ④ 남이 나보다 낡은 것을 시기하는 것(嫉), ⑤ 남의 바른 말을 받아들일 줄 모르고 스스로 민망히 여기는 것(惱), ⑥ 남을 해치려는 것(害), ⑦ 원한의 마음을 갖는 것(恨), ⑧ 남을 농락하려고 아첨하는 것(諂), ⑨ 거짓으로 남을 속이는 것(誑), ⑩ 제 잘난 체하여 남을 업신여기는 것(橋) 등이 있다.

不定地法은 선악에 속하지는 않으나 온갖 마음의 작용을 통하여 일어나는 것으로 여기에는 다음의 8종이 있다. ① 무엇을 멋대로 생각하는 추리 작용(尋), ② 매우 세밀하게 사색하는 분별심(伺), ③ 정신의 혼미한 상태(搖眠), ④ 이미 지은 선악의 업

에 대해 뒤늦게 후회하고 기억하는 것(惡作), ⑤ 탐욕(貪), ⑥ 성냄(瞋), ⑦ 아만심(慢), ⑧ 사성제의 인과에 대한 의심(疑) 등이다.

불교에서는 이와같이 無明에서 비롯된 我愛와 희론은 수많은 知的(邪見), 感情的(愛慾, 성냄), 意志的(貪慾) 번뇌를 만들고 그것은 곧 바람직하지 못한 인격을 형성하여 생사윤회의 괴로움으로 인도한다고 한다고 진단한다. 이러한 명확한 진단에서 그 처방도 쉽게 도출될 수 있을 것이다. 불교적 인격은 앞에서 살펴 본 바와 같이, 바람직한 인격 형성을 저해하는 요소를 제거하는 데서 성취될 수 있을 것이다.

III. 佛敎의 人格敎育의 理念

불교도들은 불교의 이상적 인격을 석가모니 부처님의 인격 자체에서 발견한다. 붓다는 사물의 본성을 깨달은 최고의 지혜인 이었으며, 세계와 자신이 하나라는 자각에서 나온 뜨거운 悲心의 실천자였다. 또한 일체의 구속과 생사에서부터 까지 해탈한 절대 자유인이었다. 불교의 인격 교육의 이념은 이러한 그의 인격을 따르려는 것 이상 아무것도 아닐 것이다. 즉 불교의 인격 교육의 이상은 희론을 떠나 사물을 있는 그대로 보는 지혜를 일깨우는 교육, 세계와 자기가 하나라는 자각에서 오는 자비의 실천 교육, 어디에도 집착하지 않는 자유로운 마음의 계발 교육, 스스로의 힘으로 주체적 자기 완성을 추구하는 교육을 실현하려 데 있다.

1. 戲論을 떠나 사물을 있는 그대로 보는 지혜

般若空의 지혜는 어떤 견해나 이론에 얽매이지 않고 아무런 입장이 없이 제법의 있는 그대로의 실상을 보는 밝음이다. 陣那(Dignāga)는 “최고의 지혜인 般若波羅蜜多(*prajñā-pāramitā*)는 二元性을 떠난 지식이며, 바로 이것이 如來(*Tathāgata*)이다. 般若라는 말은 이런 목표에 이르게 하는 經典과 靈的 수행 모두에 대해 동일한 명칭이 붙여진다”고 해석하였다(Murti, 1955: 213). 모든 戲論을 떠나 사물을 있는 그대로 보는(*yatābhūtam*) 지혜를 般若波羅蜜多라고 한다. 이것은 인간의 자기 집착과 자기애를 극복한 차원에서만 성취가 가능한 것이다. 즉 인간의 마음이 열려 깨어난 ‘테두리 없이 열린 마음’에서 사물의 진상은 밝혀지는 것이다.

顛倒된 幻想은 본래 스스로 존재하는 것이 아니라 근본적으로는 貪瞋癡에서 緣起된 것이다.

貪瞋癡의 근원인 6境(色, 聲, 香, 味, 觸, 法)은
모두 간다르바성과 같고 꿈과 티끌과 신기루와 같은 것이다.
허깨비와 같고 거울에 비친 모습과 같은 것에
깨끗함과 더러움이 어찌 존재할 수 있는가?(MK 23: 8-9).

그러나 이러한 正觀은 모든 견해를 버리고 초월하는 데서 오는 것이지 새로운 진리를 찾아내는 데 있지 않다는 데 반야사상의 특징이 있다. 이러한 논리는 지혜의 不可得(anupalambha)이라는 사상에 기반을 두고 있다. 반야경은 ‘얻을 수 없음’을 지혜의 완성이라고 본다. “얻음(upādāna)도 얻는 작용과 얻으려는 사람(upādātṛ)도 모두空하기 때문이다”(MK 22: 10). 그러면 업과 번뇌는 어떻게 소멸할 수 있을까?

業과 煩惱가 消滅하기 때문에 解脫이라고 부른다.
이들은 實在하는 것이 아니기 때문에
空에 들어가면 戲論이 消滅된다(MK 18:5).

업과 번뇌는 분별에서 일어나고 분별은 회론에서 일어나는 것이다. 그러나 회론은 空性에서 사라진다는 것이다. 회론이 사라지면 해탈과 열반이 있다.

諸法の 實相은 마음의 작용이나 언어가 끊어진 것이다.
生도 없고 消滅도 없으며
寂滅하여 涅槃과 같은 것이다(MK 18:7).

諸法の 實相의 窮極의 意味(paramārtha)는 언어를 초월하며 戲論에 의해 戲論되지 않는 것이다. 그러므로 中觀의 변증법은 궁극적 의미를 정의하기 보다 沈默(tusnimbhava)을 향해 가르키는 것이다. 궁극적 의미는 중국에는 언어를 超越(avācyatva)한다. 勝義는 “다른 것에 의해 알 수 없고(aparapratyaya), 寂靜(santa)하며, 온갖 戲論에 의해 戲論되지 않고(prapancairaprapancita), 無分別(nirvikalpa)로서 차별적 의미가 없는 것이(ananartha) 진실한 모습”이라고 한다(MK 18:9).

이러한 회론과 분별된 생각의 구축(nirvikalpa)을 벗어 던지는 것이 지혜이다. 龍樹

는 “戲論과 一切의 有所得이 寂滅한 곳에 安穩과 吉祥의 世界가 열린다(MK 25:24)고 설한다. 月稱은 이 계승에 대해 “窮極의 意味는 認識의 활동조차 없는 곳이다. 거기에 어떻게 모든 言說과 文字의 論議가 있을 것인가”(Candrakīrti, PP 374. Strung: 1979, 183-184)라고 해석하였다. 이와 같이 공의 변증법은 모든 사유와 언어를 궁극적으로 沈默을 향해 解體시키는 것이다. 勝義의 궁극적 의미는 일체의 언설을 초월하는 不生不滅의 세계이며, 언어와 인식의 대상과 주관을 떠난 不可言說로서 인식할 수 없는 不可得(anupalambha)의 眞實相이다. 이러한 般若智의 체득은 인간에게 세계와 생의 실상을 바로 보게하여 삶의 깊은 의미와 깨닫게 하는 것이다.

2. 世界와 自己가 하나라는 自覺에서 오는 慈悲

불교의 世界觀은 나와 너의 생명, 나와 세계는 불가분의 관계 속에 존재하는 하나의 역동적 생명체라고 본다. 이러한 緣起論의 世界觀을 윤리적으로 해석할 때 同體慈悲라는 이념이 자연히 도출되게 된다.

사물의 相依相關性을 의미하는 ‘緣起(pratītya-samutpāda)’라는 말은 사물은 반드시 원인에 의해 생기 함을 의미한다. 이 인과 관계는 모든 존재의 동시적인 상호작용의 동일성과 상대성 등의 관계도 나타낸다. 우주의 일체 사물은 그 본성에 있어서 실체가 없는 無自性이며 그러므로 空(śūnyatā)이라고 말한다. 月稱은 ‘緣起’의 어의를 “사물이 원인과 조건을 기다려(pratītya = prapya), 즉 의존하여(apeksya) 일어난다”는 뜻이라고 해석하고 있다(Candrakīrti, PP 5, Strung: 1979, 33-34). 緣起와 空性과 無自性の 논리 관계는 諸法을 緣해서 存在하는 것(pratītyabhava)은 公性(śūnyatā)이며 또한 無自性性(asvabhavatva)이라고 설명된다. 이 연기법을 龍樹는 “소멸되지도 않고, 생기지도 않으며, 단일하지도 않고, 여럿도 아니며, 오지도 않고, 가지도 않다”(MK 1:1)라고 간결하게 표현하고 있다. 이러한 연기의 논리는 본래 나라는 실체가 없다는 無我的 정신이며, 이는 나와 너의 不二性の 다른 표현일 뿐이다. 불교의 자비는 이러한 무아의 체험에서 오는 뜨거운 사랑이요 연민인 것이다.

大慈(matṛ)는 衆生들로 하여금

즐거움을 얻도록 하며 또한 즐거움을 주는 일이며

大悲(karuṇā)는 衆生의 괴로움을 연민하여

그 괴로움으로부터 解脫케 하는 것이다(大智度論, T. 25, 256bc).

자비는 모든 살아 있는 존재에게 즐거움을 주며 모든 존재의 운명에 동참하여 그들의 괴로움을 적극적으로 없애 주는 마음이다. 이것은 자신을 버리고 이기적 욕망에서 벗어날 때 실현될 수 있는 덕목이다. 또한 상대를 용서하고 성내는 마음을 극복할 수 있을 때 발현될 수 있다. 이와 같이 공사상에 내재해 있는 무아 연기 사상은 대자대비라는 사회적 윤리 이념으로 표현되는 것이다. 그러므로 지혜만 갖추고 자비심이 없는 이는 참다운 불교적 인격을 실현했다고 말할 수 없게 된다. 지혜는 자비와 함께 할 때 비로소 완성되기 때문이다.

3. 어디에도 執着하지 않는 自由의 마음

『般若經』에는空的 머무르는 바 없는 無住이며, 얻을 바도 없다고 반복하여 설하고 있다. 이 無住心이 곧 해탈이며 자유의 마음이기 때문이다. 般若空의 교설은 어떤 특정한 교리를 설하는 것이 아니라 인간의 마음을 덮고 있는 마음의 덮개가 없음(acitta-avaranaḥ) 속에서 살아가기를 가르치는 것이다. 중생들은 생사와 번뇌의 세계를 좋은 길로 알고 애착하여 살고 있다. 여기에 대해 이기적인 불교도는 열반의 즐거움을 최상의 목표로 알고 이에 집착한다. 그러나 대승의 보살은 生死와 涅槃에도 집착하지 않는 無住處 涅槃을 지향한다. 보살은 이원적 집착에서 벗어나 ‘어디에도 머무르지 않는 마음’을 깨달은 존재이기 때문이다.

般若의 가르침에서 戲論을 寂滅하라는 것은 사유의 정지를 의미하는 것이 아니라 世俗과 涅槃을 있는 그대로 긍정하는 無心과 無住的(apratīṣṭhita)인 生을 살아가라는 가르침이며 無碍의 生의 眺望法이다. 이 논리의 바탕에 깔려 있는 종교적 의미는 어디에도 집착하거나 머물지 않는 자유의 마음이다. 그것은 마음의 모든 장애와 구름, 이원적 분별심이 사라지고 실재와 자신과의 주객과 구분이 없는 解脫과 至福의 自由의 경지인 것이다.

그러므로 空觀은 如來와 이 세상 사람의 本性을 둘로 보지 않는다. 또한 輪廻와 涅槃도 그 영역이나 시간에 있어서 조금의 구분도 없다고 보는 것이다. 그러므로 “煩惱를 끊지않고 涅槃에 드는 것이 坐禪이며, 온갖 見解에 움직이지 않으면서도 27 가지 수행을 닦는 것이 좌선”(維摩經, *Vimalakīrti-nideśa-sūtra* 3 제자품, T. 14)인 것이다. 이와 같이 般若空 사상은 聖과 俗, 生死와 涅槃, 煩惱와 菩提를 구분하지 않는다. 空의 가르침은 일상생활에서 지혜를 통한 자유, 행복, 동체 자비의 마음으로

사는 삶의 길을 제시한다. 그것은 속박으로부터 절대자유의 마음을 누리게 하는 법문으로 인간의 온전치 못한 번뇌와 회론을 적멸케 하여 창조적 자유와 大慈悲의 원력을 발현하게 하는 문이다. 또한 자기 생에 대한 스스로의 책임과 주체적 창조를 통한 궁극적 평화와 자유를 추구하는 인간 구원의 보편적인 길이라고 할 수 있다.空的 교설은 지금의 현실에 있어서 본래 자기의 모습을 발견하고, 모든 불안에서 벗어난 절대 자유를 실현하려는 데 있기 때문이다.

臨濟는 어디에도 구속되지않는 절대자유인을 無位眞人이라고 표현했다. 참사람은 절대평등한 마음으로 어디에도 머무르지 않으며 밖에서 무엇을 구하는 생각을 원사람이다.

생각 생각 치달려 구하는 마음을 설 수 있다면 조사나 부처와 다름이 없을 것이다. 조사와 부처를 알고자 하느냐? 바로 그대들 앞에서 법문을 듣고 있는 것이다(臨濟錄 T. 47, 487b).

이와 같이 불교적 해탈은 삶의 의미에 대한 관념적 탐색에서가 아닌, 자기 생과의 대면을 통한 심층으로부터의 대자유의 성취를 목표로 하는 것이다.

4. 자기 스스로를 窮極的 救援者로 自覺하는 理性的 主體 精神

불교는 자기 자신의 문제에 대한 자기 책임성과 주체적인 삶을 강조하는 自覺의 종교이다. 이러한 인간의 理性 중시의 경향은 독단론의 도그마에 지켜 주는 불교 특유의 장점이며 고오타마 붓다로부터 내려오는 고유의 전통이었다. 붓다는 그의 제자들에게 진리 탐구의 자유와 비판 정신을 가져야 함을 강조하였다.

거듭 들어서 얻은 지식이나 들려 오는 소문이라 해서,
전통이나 종교적 권위를 지닌 성전 때문에,
추측이나 그럴듯한 논리 때문이나,
이것은 우리 스승의 가르침이기 때문에 등의 이유로
어떤 교설에 이끌리지 말라.
다만 그대 스스로 어떤 것이 온전치 않고,
나쁜 것인가라고 알 때 버리도록 하라.
반대로 유익하고 온전하며,
선택한 것일 때 받아들이고

그것을 따르도록 하라(증지부경전 I. 189, 칼라마경, 중아함 17).

이러한 정신은 자주적 인간관에 기인하는 것으로 초기 불교에서 특히 강조한 사상이었다. 붓다는 “자기 자신을 등불로 삼고 진리를 등불로 삼을 뿐 다른 것에 의지하지 말라”(長阿含經, T. 1, 15b)고 하였다. 법과 자신만을 의지할 뿐 다른 어느 존재에도 의지하지 말라는 것이다. 심지어는 스승인 붓다가 설한 법까지도 다시 한번 숙고해 본 후에 따르라고 가르쳤다.²⁾ 붓다는 “내가 설한 법이라고 따르지 말라. 다만 내가 스스로 증득한 법에 대해 조용한 곳에서 성찰하고 사랑하여 법의 正念을 성취하여 머물러 있으라”(根本說一切有部毘奈耶雜事, T. 24, 259b). 스스로 깨달은 법이 아닌 어떤 진리의 法藏도 궁극적으로는 자신의 의지처가 되지 못한다는 것이다. 불교의 이상적 인격은 이러한 자주정신의 토대 위해 형성되는 것이다. 이러한 주체적 자주정신은 臨濟禪에 와서는 “가는 곳마다 주인이 되면, 서 있는 곳마다 진실하리라(隨處作主 立處皆眞)”(臨濟錄 13, 1974: 123)는 말로 잘 대변되고 있다. 불교는 본질적으로 해탈과 구원의 주체를 각기 인간 자신에 두는 자주적 주체정신의 함양을 그 기저로 삼고 있는 것이다.

IV. 理想的 人格 實現의 方法

1. 發菩提心에 의한 종교적 回心

이상적 종교적 인격은 종교적 回心(Conversion)의 과정을 통해 형성된다. 회심은 自我의 深奧한 變化의 경험으로, 종교경험은 궁극적 실재에 대한 개인의 체험이나 자각을 그 본질로 하는 것이다. 이를 불교적으로 해석하면 깨달음을 구하는 마음을 일으켜 자신을 근본적으로 변화시키는 發心이다.

發菩提心은 無明의 마음을 正覺의 마음으로 바꾸어 가는 종교적 회심의 출발이

2) 法(Dharma)에 대한 주체적인 해석방법으로 四依法(catuhpratisarṇa)의 교설이 있다. “依法不依人, 依義不依語, 依了義經不依未了義經, 依智不依識(dharmaḥ pratisaraṇaṃ na pudglaḥ, arthaḥ pratisaraṇaṃ na vyañjam, nārtham sūtram pratisaraṇaṃ na neyārtham, jñānaṃ pratisaraṇaṃ na vijñānam(大乘大般涅槃經, Mahāyāna parinirvāṇa sūtra 제 6, T. 12, 637-642))”.

다. 산티데바는 이러한 마음의 계기를, “마치 구름이 짙은 밤 칠혹의 어둠 속에서 번갯불이 번쩍 비추이듯 부처님의 위신력으로 사람들의 마음이 행복의 원인이 되는 선행으로 향하는 일이 있다”(Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra*, I: 5, 홍정식, 1968: 10)고 표현한다. 그러나 이 선행은 언제나 힘이 없고 미약하여 보리심을 일으키지 않으면 악의 힘을 이길 수 없다고 한다. 그러므로 “성인 가운데 성인이신 부처님은 무량겁 동안 깊은 사유에 잠겨 이 善福인 보리심을 깨치시었다. 그것이 善福인 까닭은 무량한 사람들을 위없는 안락으로 인도하기 때문이다”(Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra*, I: 7, 홍정식, 1968: 8). 보리심은 겁화의 큰 불과 같이 순식간에 일체의 크고 작은 죄악을 불살라 버린다. 그러므로 자신과 중생을 구하려는 서원(*pranidhi*)을 세운 이는 언제나 이 보리심을 버리지 말고 낡은 자아를 해체하여 새로운 자아로 탄생하는 破邪顯正의 수행을 지속해야 하는 것이다.

번뇌를 끊고 인격을 완성하기 위한 발심을 한 이의 예비적인 수행으로 『阿毘達磨俱舍論』은 大善地法라 불리우는 선한 마음과 함께 일어나는 마음의 작용을 구체적으로 열거하며 이를 적극적으로 실천해야 한다고 권장하고 있다(阿毘達磨俱舍論, *Abhidharma-kośabhāṣya* 4장 分別根品 T. 29. 119ab). 여기에는, ① 의심함이 없이 꼭 바로 믿고 스스로 마음을 깨끗이 하고 남도 깨끗하게 하는 마음(信), ② 선법을 전 일하게 닦음(不放逸), ③ 심신을 안온하게 하여 모든 번뇌에 사로잡히지 않음(輕安), ④ 마음이 들뜨지도 가라 앉지도 않는 평온한 상태(捨), ⑤ 스스로 마음속으로 제 잘못을 알고 부끄러워함(慚), ⑥ 남에 대하여 부끄러워 할 줄 아는 작용(愧), ⑦ 어떤 것에 탐내고 집착하지 않음(無貪), ⑧ 생명을 불쌍히 여겨 성내지 않음(無瞋), ⑨ 생명을 해치거나 괴롭히지 않음(無害), ⑩ 선심을 지키어 부지런히 닦아 나감(勤) 등이 있다. 이러한 믿음, 방일하지 아니함, 가쁜함, 버림, 제부끄러움, 남부끄럼, 해치지 않음, 탐욕이 없음, 성냄이 없음, 그리고 부지런함 등의 덕을 실천하므로써 무명의 삶에서 깨달음의 삶으로 변화시켜갈 수 있는 것이다.

2. 智慧의 完成을 위한 空의 수행

반야 공관의 수행은 바로 보리심에 의한 궁극적 깨달음의 과정 그 자체라고 할 수 있다. 공사상을 교육학적 측면에서 보면 잘못된 견해를 논파해 주는 종교적 회심 과정 그 자체이다. 그것은 生死의 물결속에 있는 人間 實存의 근본 원인인 無明과 煩惱, 전도된 회론에 대한 대치법으로써 제시된 것이다. 그리하여 ‘모든 존재의

實相에 대한 正觀'(tattvavicāra)을 얻게하고자 하는 것이다.

空觀의 수행이란 인간의 미혹과 집착을 타파하는 방법이다. 본래 변증법(dialectic)이란 본래 모순의 본질을 인정하는 논리학이나 형식논리학과는 달리 변증법은 모순을 용인하는 모순의 논리학이며 모든 개념을 운동 과정으로 보는 발전의 논리이다. 이러한 변증법의 개념에서 볼 때, '보편적 모순성'은 인간의 사유 작용의 도처에서 나타나게 된다. 특히 분별적 논리로 새로운 학설을 체계화시키려는 철학적 방법은 이러한 모순의 보편화를 추구하고 있다(Murti, 1955: 125). 그 결과 하나의 입장이나 관점을 갖게 되고 그 관점으로 모든 사물을 보게 되는 것이다. 중관학에서는 이를 견해(*dr̥ṣṭi*)라고 부른다. 모든 철학 체계는 이 견해와 입장을 세우려고 하는 것으로 문제의 씨알(*gotra*)이 된다. 공변증법은 새로운 철학이나 견해를 구축하려는 것이 아니라 오히려 이러한 철학 체계를 해체하려는 데 그 목적이 있다.

하나의 수행론으로서 반야공변증법은 논리적 분석력과 비판정신, 그리고 그 논리를 스스로 해체하고 초월하는 신비적 단계로 구성되어 있어서 일반의 형식논리나 서양식의 변증법과는 심대한 차이가 있다. 공변증논리는 상향적 정신의 계발에 목적을 두고 있으므로 四句否定的方法(*tretralemma*)이 그 주 방법이 되고 있다. 용수는 초기 경전에서 나오는 이 방법을 계승하여 집착을 논파해 주는 종교 교육적 차원의 무기로 사용하였다. 이 네 단계는 첫째, 긍정적인 명제, 둘째는 부정적인 명제, 셋째는, 둘의 동시에 有와 無의 부정, 넷째는 非有와 非無도 부정한다. 여기에서 네 번째의 부정은 논리적으로 모호한 점이 있다는 비판도 있다. 그러나 이러한 단계는 단순한 4단계라기 보다는 무한한 변증법적 부정의 정신이 깃들여 있는 것이다. 이 무한 부정의 단계는 세속제와 승의제, 두 진리의 종합과 초월적 신비 체험으로 이끌어 가는 교육 방법이다(梶山雄一, 上山春平, 1976: 116-118). 네 가지 부정법 가운데 마지막 단계는 최고의 진실을 향한 종교적 깨달음의 단계로 철저한 철학적 성찰과 반성의 구경에 이르러 그 철학을 스스로 해체하는 데에 이르고 있다. 그리하여 실체론적 집착과 그 사유를 매개하는 실체론적 언어의 집착에서 벗어나는 방법에 의하여 사물의 실상을 있는 그대로 바로 보는 無得正觀을 얻는 것이다. 그것은 인간의 마음이 열려 각성된 空으로 되는 단계에서만 가능하다. 공은 모든 형이상학적 견해와 회론에서 자유로워진 해탈의 마음을 추구하는 교설인 것이다.

공변증법의 방법은 한결같이 전 단계에서 인식한 진리의 개념을 예비적인 가명으로 부정하면서 한 단계 더 높은 세계로 향하게 하는 向高性的 방법을 사용한다. 이

러한 변증법적 진리 이해는 사람을 낮은 진리에서 보다 더 높은 차원의 진리로 인도하는 데 그 요점이 있다. 이것은 破邪와 顯正의 동시성을 통한 변증법적 수행 체계로 “破邪 卽 顯正”이라는 것이다. 바른 공관의 수행 과정은 곧 깨달음의 과정이며 궁극적 변화의 길 자체인 것이다. 이러한 종교적 회심과 변화는 분별과 개념적 이해의 해체, 즉 끊임없는 변증법적 부정의 과정에서 가능한 것이다. 그것은 ‘깨뜨림’과 ‘깨침’의 동시성은 우리말의 ‘깨침’이라는 말에 ‘깨닫다’라는 말과 ‘파괴한다’라는 의미가 있음을 상기한다면 쉽게 이해할 수 있다. “깨침은 곧 깨침의 경험”으로 미혹의 파괴 자체를 깨달음으로 보는 것이다(Park, Sung-bae, 1983: 123).

한국어에서의 깨달음의 개념은 ‘깨침’의 의미로 해석할 수 있다. 여기에서 두 가지 질문이 있을 수 있다. 첫째, 깨달음의 체험에 있어서 깨침의 의미란 무엇인가? 둘째, 이러한 총체적 깨침은 실제로 어떻게 나타나는 것인가? 총체적 깨침은 깨달음의 필수요건이다. 무엇이 깨뜨려지는 것인가? 그것은 정확하게 ‘아집이다. 자기라는 것에 집착되어 있는 모든 존재론적, 인식론적, 가치론적 체계들을 깨는 것이다. 그것은 또한 본래의 不二인 실상을 왜곡하 분별심을 내게 하는 인간의 침전된 사상을 깨뜨리는 일이다(Park, Sung-bae, 1980: 470-471).³⁾

고정되고 닫힌 견해의 해체와 파괴는 곧 해탈의 의미인 지혜와 바른 깨달음의 지평을 여는 것이다. 하나의 절대 진리가 있다고 보는 것은 곧 편견이며 닫힌 견해이다. 그러므로 중관학은 끊임없는 진리 개념에 대한 해체의 과정을 바른 진리 인식의 한 방법으로 제시하는 것이다. 중관학적 변증법은 이와 같이 개념적 집착(vikalpas)을 깨뜨리고 정화하는 기능이 있다. 중관학의 방법은 모든 마음을 탈 개념화하고 모든 관념의 억압으로부터 자유로워지게 하는 것이다. 그것은 본질적으로 지적 분별 심을 정화(catharsis)시키는 길이다. 그러므로 “반야란 변증법적 부정의 기능을 통해 개념의 구속에서 해방된 지성”(Murti, 1955: 223)이라고 볼 수 있는 것이다.

이와 같이 반야바라밀은 인간의 완전한 종교적 回心과 해탈(mokṣa)에로의 궁극적인 변환의 의미가 포함되어 있다. 공변증법은 이러한 궁극적 변화에의 길이며 번뇌

3) 여기에서 참가하여 “나는 본래 부처”라는 믿음과 동시에 “나는 어리석은 중생”이라는 두 믿음 사이의 역설적인 긴장이 내적 변증법인 갈등을 일으키게 되고, 그것은 개념적으로 고착된 분별심의 세계를 깨뜨리려는 힘으로 인도한다고 한다.

와 전도된 마음을 치료하는 해독제이다. 중관학의 해탈 이론에는 인간을 영적으로 완전히 재충전시킬 수 있고 근본적으로 변화시킬 수 있다는 교육학적 의미가 포함되어 있는 것이다.

인간은 인간의 마음을 교육시킬 수도 있고 단련시킬 수도 있다. 문제는 근본적 지식, 즉 실재의 본질에 대한 통찰에 관계된다. 지성을 최고의 덕목으로 삼으며 번뇌를 다스리고 제거하는 절대적인 힘이 지성에 있다고 보는 기초 위에 중관학의 영적 수행체계가 건립되어 있다. 의지가 아니라 지성이 다른 모든 것들을 지배하는 최고의 기능이다(Murti, 1855: 223).

여기에서 강조되는 것은 인간의 지적 직관과 지성의 힘이다. 번뇌를 끊는 칼도 지성이다. 그러므로 중관학에서 최고의 가치와 덕목은 어떤 바라밀다보다 반야바라밀다가 되는 것이다. 智慧의 完成은 마음의 淸淨한 光輝(cittaya prabhāsvatā)를 갖게 한다. 여기에 완전한 자유와 해탈이 있다는 것이 중관학의 해탈 구원론의 요지인 것이다.

최고의 지혜인 반야바라밀다의 증득을 위해서는 먼저 다섯바라밀 즉, ① 보시와 자비심(dāna), ② 도덕율의 준수(śīla), ③ 관용과 인내(kṣānti), ④ 열성과 정진력(vīrya), ⑤ 명상과 선정(dhyāna) 바라밀을 닦아 지혜의 완성에의 길을 예비해야 한다. 지혜의 완성은 6바라밀의 다른 바라밀의 도움이 없이는 성취될 수 없기 때문이다. 반야의 완성 없이 닦은 모든 계율과 선정은 궁극적으로 별 의미가 없다. 그러나 공에 대한 변증법적 이성만으로 희론적 습성은 극복될 수 없다고 한다. 그러므로 중관학은 개념을 초월한 공의 증득을 위한 새 습관을 얻기 위해서는 禪定(samādhi)의 수행이 필요함을 권장하는 것이다. 그러나 禪定도 般若의 인도를 얻어야 비로소 바라밀의 이름을 얻게 되는 것이다. 인생과 세계의 참다운 모습은 반야바라밀에 의해 완전히 해명되고 여기에서 최고의 축복과 완전한 해탈, 인격의 통합과 자아의 깊은 변화, 그리고 우주적 사랑과 자비는 성취되는 것이다.

3. 佛性和 깨달음의 現前化

佛性은 “부처님의 성품”으로 “깨달을 수 있는 가능성”의 의미와 “깨달음에서 나타나는 정신적 명확성” 등의 의미가 있다. 그러므로 완전한 불성의 실현은 완전한 깨달음(無上正等正覺)에 의해 나타나게 된다. 佛性은 인간 모두 소유한 평등성이며

가능성이다. 불교는 이러한 불성의 발견과 실천을 추구하며 참된 인간의 진면목의 발견으로 마음의 평화와 온전한 삶의 길을 제시한다.

에릭 프롬(Erich Fromm)은 깨달음의 체험을 심리학적으로 인간의 내부와 외부의 실상에 완전한 조화를 이룬 상태라고 이해하고, “분열이나 황홀의 상태도 아닌 실상에 대한 전체적 인격의 완전한 깨어남”이며 “있는 그대로의 전인으로서의 내가 있는 그대로의 모든 사람과 사물과 반응하고 응답”(Fromm, 1977: 76-77)이라고 해석하였다. 니시다 키타로(西田幾多郎, 1870-1945)는 『善의 研究』(1911)에서 인격을 의식의 통일력이라고 보고, “오히려 자기를 잊어버린 곳에 진정한 인격이 나타난다. 진정한 의식의 통일이란 무의식적으로 자연스럽게 나타나는 순일 무집의 작용이며 지정의의 분별없이 주객의 격리없는 자존의 본래의식이다. 우리의 참인격은 이러한 때에 그 전체를 나타낸다”(西田幾多郎, 1966: 1권 152)라고 하였다. 이러한 주관과 객관의 불이적 합일의식에서 참된 자기를 깨달을 수 있다는 것이다.

불교의 開悟 체험은 언제나 現前性を 갖는다는 특징이 있다. 그러나 佛性은 此岸의 구체적인 삶을 떠나서 실현되는 것이 아니라 오히려 生死와 輪廻의 삶 그 자체에서 성취되어야 한다. 불성의 현재화와 영원의 현전의 순간에 불교적 인격은 실현되는 것이다. 空이나 絶對無는 인간밖에 존재하는 어떤 실재가 아니라 우리가 현재 경험하는 실재의 不二적 전개 과정 그 자체이다. 無心の 실재는 인간의 밖에 존재하는 것이 아니라 그것은 경험의 내용 자체이기 때문이다.

깨달음의 現在性的의 문제에 대해 道元(1200-1253)은 ‘現成公案’⁴⁾이라는 개념으로 설명했다(道元禪師全書, 『正法眼藏』, 1970: 7-10). ‘現成’이란 ‘이미 현재에 완전한 상태로 있음’을 의미한다. 모든 존재는 시간적이며 참다운 인격은 현재에 구현되는 것이다. 道元に 있어서 ‘現成’은 언제나 정적인 것이 아닌 움직이는 역동적 과정으로 경험되는 것을 의미하는 것이다. 現成公案이란 ‘實相의 現前’이라고 해석할 수 있다. 그것은 옛날의 公案(古則公案)을 머리로만 관념으로만 이해하는 것이 아니라 지금 여기에서 살아 숨쉬는 생명으로 살려내는 것이다. 그것은 覺體驗에서 있는 그대로의 實相을 인식하는 것이다. 여기에서 存在는 時間과 하나가 된다. 시간은 흘러

4) 道元은 現成의 의미를 있는 그대로의 實相을 現前케 하는 것으로 보고 이 경지를 다음과 같이 표현한다. “부처의 길을 공부하는 것은 자기자신을 찾는 것이다. 자기 자신을 찾는 것은 자기자신을 잊는 데 있다. 자기 자신을 잊는다는 것은 만물에 의해 깨닫는 것이다. 만물에 의해 깨닫게 된다는 것은 나와 너의 心身이 다 脫落됨이다.”(正法眼藏, 1970: 7-8).

가는 외적 대상이 아니라 우리 존재 자체가 시간인 것이다.

그러므로 불교 수행자에 있어서 “나날이 좋은 날이며 매 순간마다 아름답다”(碧巖錄, 제6 雲門好日: 1993: 71-81). 불교의 수행자에 있어서 생은 매 순간은 환희로 존재한다. 여기에는 어떤 명색이나 공, 현상이나 본체 사이에 구분이 없다. 그러므로 “一切 衆生은 곧 佛性”이며 “一切 存在는 곧 時間이다”(道元, 『正法眼藏』 1 佛性). 時間을 떠나 存在가 없으며 시간은 궁극적 존재의 움직임인 것이다. 그러므로 時間이 올 때, 佛性은 그 스스로 現前하는 것이다. 불교적 인격은 항상 긍정적이고 창조적인 불성의 현전과정 속에서 생성되고 완성되어 가는 것이다.

V. 現代 人間 教育을 위한 佛教 人格思想의 役割

현대 사회의 도덕적 황폐화 현상은 物神 숭배 사상에 기인한 탐욕과 향락주의적 가치관의 전도에 기인된 것이다. 전인적 인간교육보다는 기능적인 지식 주입교육 위주의 교육, 그리고 자주적이고 주체적인 인간 교육을 하지 못하고 의타적이고 자기 중심적인 인간을 만드는 현세 중심적 교육 풍토가 바람직한 인격교육의 길을 가로막고 있는 것이다. 그러면 불교가 현대의 인격교육에 공헌할 수 있는 점은 무엇인가?

첫째, 불교는 자아와 세계에 대한 올바른 인식과 이해를 갖는 깨달음의 교육을 먼저 강조한다. 불교는 바람직하지 못한 인격을 만드는 근본 원인이 사물의 본래 모습을 잘못 이해하는 무명에 있다고 본다. 삼독이라고 불리는 탐욕과 성냄과 어리석음도 분별된 사유로부터 생겨난다. 이러한 불교의 인간 이해는 미혹으로 인해 짓게 되는 업과 고통의 순환 논리(惑-業-苦)에 기초하고 있다. 현대 사회와 교육의 문제도 사실 이러한 무명과 번뇌에서 오는 연쇄적인 문제라고 할 수 있다. 현대인에게 불안한 마음을 야기시켜 주고 있는 환경 오염, 핵무기의 확장, 탐욕적 물신주의, 인간의 기계화, 시장거래적 인간관계 등은 모두 세계에 대한 잘못된 인식에서 기인된 것이다. 대부분의 현대인이 경험하고 있는 삶의 의미와 목적의 상실로 인한 인간 우울, 내면적인 생명의 상실, 자기와 인간과 자연으로부터의 소외감, 죄책감, 고독, 죽음의 공포, 허무 의식 등도 사실 자신과 세계의 실상을 잘못 보는 데에서 오

는 변뇌이며 환상이다. 이와 같이 불교에서는 인간 인격 결합의 요소를 무명과 변뇌, 자기애와 회론에 있다고 분석하고 그 대처 방법으로 자아와 세계에 대한 바른 깨달음의 길을 제시하고 있다.

둘째, 불교에서는 인간을 본래의 불성의 존재, 즉 완전한 존재로 파악하고 불성의 현전화를 통한 인격 완성의 길을 제시한다. 그것은 “자기가 자기 자신 속에서 자신을 보는 것”(西田幾多郎, 1966: 5권 179)이다. 불성은 무한한 창조의 가능성이며 현재에의自如한 充滿됨으로 해석할 수 있다. 인간은 본래 자유, 자주, 평화, 희망, 사랑, 지혜 등이 가득 차 있는 불성의 존재이나, 이와 반대되는 억압, 집착, 의존, 포악, 불안, 절망, 오만, 무지와 같은 비본래적 변뇌로 오염되어 있다. 그러므로 온전한 불성으로 되돌아가는데 불교 인격교육의 핵심이 있다고 할 수 있다. 대승불교는 佛性과의 만남의 現前性에 그 수행의 초점을 둔다. 불성을 현재에 열어 인간이 실제로 살아 있는 순간의 깊이를 깨닫고 살아가는 此岸主義의 삶에서 생의 완성을 추구하는 것이다. 이 체험을 통해 인간은 자기 존재의 본질과 자신이 이 세상에서 해야 할 일을 자각하게 된다. 또한 모든 존재가 다 불성의 존재라는 자각으로 타인에 대한 존경과 자비의 마음을 갖게 된다. 그러므로 불성의 체득자는 필연적으로 방편을 지닌 자비의 실천 행으로 나가게 될 것이다. 이러한 지혜의 체득과 자비의 실천을 가능하게 하는 공관의 수행 방법은 대승불교에서 인간을 궁극적으로 변화시킬 수 있는 인격교육의 중요한 방법으로 제시되고 있는 것이다.

셋째, 불교의 인격교육론은 자기 스스로를 궁극적 구원자로 자각하는 이성적 주체 정신의 계발을 강조한다. 자신의 구원이나 스스로 이루는 것이지 누가 대신 성취시켜 주는 것이 아님을 불경에는 “너희는 스스로 노력해야 한다. 여래는 다만 그 길을 보여줄 뿐이다”(法句經 276, T. 4)라는 말을 누누이 강조하고 있다. 이러한 자주적 주체 정신은 의타적이고 종속적인 인격을 바로 잡는 중요한 가르침이 될 것이다.

이와 같이 불교의 인격교육 이념은 누구나 부처와 같은 지혜와 자비와 방편을 지닌 사람을 만들 수 있다는 가능성의 믿음에서 출발하여 창조적인 지혜인, 실천적 자비인, 주체적 자유인을 기르는 교육을 지향한다. 그러나 그 방법은 여기에서 제시한 것 외에도 팔만 사천의 법문만큼이나 다양하게 개발할 수 있을 것이다.

<참고 문헌>

根本說一切有部毘奈耶雜事, T.24. No.1451.

大智度論 T. 25. No. 1509.

阿毘達磨俱舍論 T. 29. No. 155.

維摩詰所說經 T. 14. No. 475.

唯識三十頌 T. 31. No. 1587.

中論(略號: MK) T. 30. No. 1564.

法句經 T. 4. No. 210.

中阿含經 T.1, No. 26.

長阿含經 T. 1. No.1

金仁會 편(1983), 한국교육사상연구. 서울: 집문당.

大久保道舟 編(1970), 道元禪師全書. 東京: 荊摩書房

梶山雄一, 上山春平(1976), 佛教思想 3 空の의 論理. 東京: 角川書店.

朴先榮(1995), “현대교육의 고민과 불교의 역할”, *종교교육연구* 1. 서울: 한국종교교육학회.

朴先榮(1981). “한국불교의 인간 형성 이론”, 한국교육학회 교육사교육철학연구회 편, *현대 교육철학의 제문제*, 서울: 세영사.

朴先榮(1981). 불교의 교육사상. 서울: 동화출판공사.

碧巖錄(1993). 서울: 장경각(T. 48, No. 2003.)

西田幾多郎(1966), 西田幾多郎 全集. 東京: 岩波書店.

西翁(1974), 臨濟錄 서울: 동서문화원.(T.47, No. 1985.)

洪庭植 역(1973), 보살의 가는 길. 서울: 보련각.

Fromm, Erich(1976), 김용정 역, 선과 정신분석. 서울: 정음사.

James, William(1902). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. New York: Longman & Green

Murti, T.R.V.(1955). *Central philosophy of Buddhism: A study of the Madhyamika system*. London: George Allen & Ubwin.

Park, Sung-bae(1980), "On the Wŏnhyo's enlightenment," 『인도학불교학연구』 29

- Park, Sung-bae(1983), *Buddhist Faith and Sudden Enlightenment*. Albany: SUNY Press.
- Poussin, Louis de La Vallee(1903-13). *Mūlamadhamaka-kārikās de Nāgārjuna avec La Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*. [略號 PP] Bibliothica Budhica 4. St. Petersburg.
- Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra*(菩提行經, T. 32 No.1662.).
- Sprung, Mervyn(1979). *Lucid exposition of the middle way: The essential chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti*. London & Henley: Routledge & Kegan Paul
- Streng, Frederik J. *Understanding religious man*(1973a). 정진홍역, 『종교학입문』 서울: 대한기독교서회.
- Streng, Frederik J. Charles L. Lloyd, Jr. Jay T. Allen(1973b). *Way of being religious: readings for a new approach to religion*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Vasubandhu(1980), *Vijñapti-mātrā-siddhi*(with *Sthiramati's commentary*). Trans. K.N. Chatterjee. Varanasi: Kishor Niketan.