

## 불교와 청소년의 심성교육

김 정 호  
(덕성여자대학교)

---

### 〈요약〉

---

본 논문에서는 불교가 청소년의 심성교육을 위해 어떠한 역할을 할 수 있으며, 청소년의 심성교육을 위해 어떻게 접근해야 되는지에 대하여 논의하였다. 먼저 심성의 개념에 대하여, 다음으로 바람직한 심성과 심성교육에 대하여 일반적인 논의를 하였다. 이어서 불교에서의 바람직한 심성과 심성교육은 무엇인지를 다루었다. 이러한 논의를 바탕으로 청소년의 심성교육을 위한 불교의 심성교육에 대한 시론적인 논의를 하였다. 여기서 불교의 심성교육의 내용으로 삼법인과 그 가르침의 바른 깨우침과 실천을 위한 방법인 팔정도를 들고 각각을 청소년을 포함한 현대인에게 적합하게 적용하기 위한 여러가지 방향을 제시하였다.

---

### I. 서론

청소년의 심성교육이 중요한 문제로 부각되고 있다. 현대의 물질 중심적인 문명, 지나치게 경쟁 지향적인 사회구조, 그리고 지식 일변도의 교육현황 등과 함께 날로 증가하는 청소년 비행 등으로 많은 사람들 사이에 청소년의 심성교육이 중요하다는 것이 커다란 공감대를 형성하고 있다.

본 논문에서는 불교가 청소년의 심성교육에 어떠한 역할을 할 수 있는지를 논의

---

자료수집을 도와준 이신자 선생님에게 감사드립니다.

본 연구는 1998년도 덕성여자대학교 연구비 지원으로 이루어졌음.

해 보고자 한다. 또한 불교가 청소년의 심성교육을 위해 어떠한 방식으로 접근해야 할 지에 대하여 논의하고자 한다. 한편 현재 불교에서 청소년의 심성교육을 위해 실제로 어떠한 역할을 하고 있는지에 대한 전반적인 조사와 평가는 다른 기회로 미루고자 한다. 그러나 본 논문의 논의가 이러한 조사와 평가에 도움이 되기를 기대한다.

먼저 심성이 무엇을 의미하며, 또한 심성교육이 추구하는 바가 무엇인지를 심리학, 교육학, 정신의학 등 현대 학문의 입장에서 살펴보고 난 후에, 불교가 심성교육과 어떠한 관계가 있는지를 다루도록 한다. 심리학, 교육학, 및 정신의학은 넓은 의미에서 마음과 마음의 변화에 관심을 가지고 연구하는 학문분야이므로, 이러한 분야에서 심성과 심성교육에 관해 어떠한 논의가 이루어지는지를 살펴보는 것은 불교에서 심성과 심성교육에 대해 어떠한 관점을 가지는지 이해하는 데 도움이 될 것이다. 끝으로 불교의 심성교육이 청소년이라는 특정한 집단에 어떻게 적용될 수 있는지 혹은 어떻게 적용되어야 하는지를 살펴보도록 한다.

## II. 심성과 심성교육

### 1. 심성의 정의

심성교육에서 심성이란 무엇을 말하는가? 심성이라는 용어는 성격, 기질, 인성, 인격 등의 용어와 함께 개인의 전체적인 특징을 표현하기 위해 사용된다. 아래에서는 이러한 관련 용어의 설명과 관련하여 심성이 뜻하는 바를 드러내 보도록 하겠다.

먼저 성격은 영어의 *personality*에 대한 번역으로 심리학이나 교육학에서 개인의 특징을 나타내기 위해 가장 일반적으로 사용되는 용어로 보인다. 성격은 일반적으로 “개인이 물리적 및 사회적 환경과 상호 작용하는 방식을 규정짓는 독특하고 특징적인 사고, 정서, 및 행동의 형태”라고 정의된다(Atkinson, Atkinson, Smith, Bem, & Nolen-Hoeksema, 1996 421). 여기서는 성격을 정의 내릴 때에 사고, 정서, 및 행동만

을 언급했지만, 사실은 동기나 의지적인 요소도 포함하는 복합적이고 전체적인 마음과 행동의 특징을 지칭하는 것으로 보아야 할 것이다.

기질은 영어의 *temperament*에 대응하는 용어로 보통 “개인의 특징적인 기분(mood), 자극에 대한 민감성, 및 에너지 수준”을 지칭한다(Atkinson et al., 1996: 707). 기질은 또한 통상 유전적 경향성으로 개념화되는데, 그 이유는 자극에 대한 반응, 일반적 기분, 및 활동 수준의 차이가 신생아에게서도 관찰될 수 있기 때문이다(Atkinson et al., 1996: 707).

인성은 영어의 *personality*에 대한 번역으로 사용되는 용어로 성격과 동일하게 쓰일 수 있는데, 일반적으로 심리학계보다도 교육학계에서 통용되는 경우가 많은 것으로 보인다.

인격은 이계학(1991: 21)에 따르면, 영어의 *personality*에 대한 번역어로 볼 수 있다. 이계학(1991: 21)은 인격이라는 말이 동양의 고전에는 없는 것으로 보아 동양사회가 서구화되면서 영어의 *personality*를 일본에서는 인격, 중국에서는 인성, 한국에서는 성격, 인성, 또는 인격으로 번역하여 사용한 것으로 보고 있다. 그러나, 대부분의 사람들이 동의할 수 있듯이, 이계학(1991: 20)은 우리말의 일상용어에서 인격이라는 용어는 성격이라는 용어와는 판이하게 다른 개념으로 쓰이고 있음을 지적하고 있다. 그는 인격이란 ‘된 사람’ 또는 ‘사람다움’을 가지고 있는 사람의 품격을 의미한다고 주장하였다(이계학, 1991: 21). 참고적으로 그는 영어의 *character*가 우리말의 인격에 더 가까운 용어로 보고 있다(이계학, 1991: 22). 그는 또한 브리태니카 사전을 전거하며, 생득적 특징을 갖는 *temperament*에 대비되게 *character*는 생후에 획득되는 것으로 보고 있다(이계학, 1991: 22). 그는 여러가지 전거를 분석하여 인격을 다음과 같은 일곱가지의 속성을 갖는 것으로 정의하고 있다: 일관성, 통합성, 발달성 또는 학습성, 자율성, 독자성, 합리성과 객관성, 및 가치관과 도덕성(이계학, 1991: 27-30).

심성과 관련된 여러 개념들에 대한 위와같은 소개에서 볼 때, 심성은 인격에 가까운 의미를 갖는 용어로 보인다. 심성이 이계학의 정의에 따른 인격의 속성을 모두 갖는 것은 아니라고 할 지라도, 심성은 일상적으로 사용되는 예를 볼 때에 ‘인격’이라는 용어와 가까우며 상황에 따라 서로 바뀌서 사용할 수도 있다고 생각된다. 심성은 지식의 많고 적음 혹은 머리의 좋고 나쁨 등을 언급할 때 지칭하는 개

념은 아니다. 그보다는 마음의 착함과 착하지 않음, 타인에 대한 이해심이나 배려, 일에 있어서의 책임감 등을 말할 때 사용된다. 위에서 인격을 기술할 때 표현된 '사람다움'이 일상생활의 맥락에서 마음의 착함, 타인에 대한 이해심이나 배려, 및 일에 있어서의 책임감 등으로 나타난다고도 볼 수 있다. 이것은 바로 심성이 가치관과 도덕성의 속성을 갖는 것을 말한다. 가치관과 도덕성은 인격의 여러가지 속성 중에서도 가장 핵심적인 요소라는 이제학(1991: 29)의 주장에서 볼 때에도, 심성은 인격과 유사한 개념으로 볼 수 있다. 또한 기질과는 달리 후천적으로 학습을 통해 획득될 수 있다는 점에서도 심성은 인격과 뜻이 가까운 용어로 생각된다.

한편 성격은 한 개인의 특징을 포괄적으로 나타내는 용어로 여기에 도덕성이나 책임감 등이 포함될 여지는 있다. 그러나 성격은 도덕성이나 책임감 등이 배제된 중립적인 맥락에서 많이 사용되는 경우가 많아, 사람다움을 양성하는 맥락에서는 성격교육이라는 말 보다는 심성교육 또는 인격교육이라는 말이 더 많이 사용되고 봐야 하겠다. 그러나, 경우에 따라 심성교육 또는 인격교육을 지칭하는 뜻으로 성격교육이라는 용어를 사용할 수는 있다고 생각된다. 이와 마찬가지로 인성의 경우에도 인성이 성격과 같은 의미라는 점에서 인성교육이라는 용어가 사용될 수 있을 것이다.

심성이 머리의 좋고 나쁨 등을 나타낼 때 사용되기보다는 마음의 착함이나 타인에 대한 이해심이나 배려 등을 표현할 때 사용된다는 점에서, 심성은 최근에 대중적인 관심을 끌고 있는 감성지능(Emotional Intelligence, EI) 혹은 감성지능지수(Emotional Intelligence Quotient; EIQ 혹은 EQ)와 많은 관련이 있는 것으로 보인다. 감성지능은 최근에 Salovey 등에 의해 시작되고 발전하고 있는 개념으로, 자신과 타인에 있어서 정서의 정확한 표현과 평가, 자신과 타인에 있어서 정서의 효율적인 통제, 그리고 생활 속에서 동기화하고 계획하고 성취하는데 있어서 느낌(feelings)의 사용에 기여하는 일련의 기술과 관련을 갖는다(Salovey, Hsee, Mayer, 1993: 258). 이와 같이 마음의 지적인 부분보다는 정서적인 부분을 가리키는 점에서 감성지능은 심성의 개념과 유사한 점이 있다고 할 수 있다.

그러나 감성지능은 다른 지적인 능력과 마찬가지로 가치관과 도덕성과는 독립적인 면이 있다. 지적인 능력이 범죄에 사용될 수 있는 것처럼, 감성지능으로 표현되

는 정서적 능력도 자신의 이기적 이익을 위해서 비도덕적으로 사용될 수 있는 것이다. 즉, 감성지능이 높다는 것이 반드시 더 '사람다움'을 뜻하지는 않을 수 있다. 실제로 감성지능이 최근에 대중적인 인기를 끄는 데에는 감성지능이 사회적 성공에 기여한다는 주장에 대한 세속적 관심도 크게 일조를 하고 있는 것으로 보인다. 이와같이 볼 때 감성지능은 심성과는 구분되는 개념이라고 보아야 하겠다.

이상과 같이 볼 때, 심성은 인간의 마음과 행동의 전체적인 특징적 형태를 나타내는 의미에서 성격, 인성, 또는 인격 등과 서로 바꿔 사용할 수 있는 용어이며, 특히 가치관과 도덕성의 차원을 포함한다는 점에서는 인격과 가장 유사하게 바꿔 사용할 수 있는 용어이다. 한편 지식 중심적인 편중된 교육이 아니라 인간의 마음과 행동을 전체적으로 교육한다는 전인교육의 관점에서 심성교육, 인격교육, 성격교육, 및 인성교육 등의 용어가 서로 바꿔 사용될 수 있을 것이다. 참고적으로 감성지능을 발달시킨다는 점에서 감성교육이라는 용어가 사용되기도 하는데, 이는 지식일변도의 교육을 반성하고 보다 전인적인 교육의 풍토를 진작시킬 수 있게 한다는 점에서 긍정적이기는 하지만, 인간의 마음과 행동의 전체적인 교육인 전인교육의 관점에서는 위의 심성교육 등과는 함께 바꿔 사용될 수는 없는 용어라고 해야 하겠다. 특히 감성교육이 가치관이나 도덕성의 차원을 포함하지 못할 때에는 지식위주의 교육이 가져온 것과 유사한 또는 더 큰 병폐를 가져 올 수도 있다고 생각된다.

## 2. 바른 심성과 심성교육

앞의 심성에 대한 논의를 통해서 볼 때, 심성은 인간의 마음과 행동의 총체적 특성을 나타내는 용어로, '된 사람' 혹은 '사람다움'의 관점 혹은 가치관과 도덕성의 차원이 포함되어 있다고 할 수 있다. 따라서 심성교육이란 인격교육이라고도 할 수 있으며, 바른 심성, '사람다움'을 갖춘 마음, 혹은 성숙된 인격을 추구하는 교육이라고 할 수 있으며, 혹은 지.정.의를 고루 갖춘 전인교육이라고 할 수 있다. 여기서 바른 심성, '사람다움'을 갖춘 마음, 혹은 성숙된 인격이 무엇을 말하는지 명확하게 규정하는 것이 중요하겠다. 이것은 심성교육이 추구할 목표상태로, 목표상태가

명료해야 그에 대한 방법론으로서의 심성교육이 바르게 설 수 있을 것이다.

그러나 무엇이 바른 심성이고 무엇이 사람다움이며 무엇이 성숙된 인격인지에 대해서는 사회, 문화, 종교 등에 따라서 혹은 연구하는 학자에 따라서 다를 수 있을 것이다. 더 나아가 개개인이 지니고 있는 바른 심성과 바른 심성을 추구하는 방법이 다를 수 있다. 그럼에도 불구하고 바른 심성과 심성교육에 대한 여러 입장 간에 어느 정도의 공통점을 발견할 수 있다(김성태, 1977; 이계학, 1991).

김성태(1977, 1장)는 Lauton, Erikson, Fromm, Riesman, Maslow, Allport, Seeman, Arasteh, Elkin, 및 Cattell 등 성숙인격과 관련된 연구를 한 주요 학자의 이론을 돌아보고 성숙인격의 특질로 52가지를 열거하였다. 그는 52가지 성숙인격을 다음과 같이 5가지 군집(cluster)으로 묶었다(김성태: 24-6): 첫째, 자기성취를 해내는 것, 책임을 완수하는 것, 그리고 주체감을 갖는 것; 둘째, 현실을 효율적으로 인지하고, 자기자신을 현실 속에서 객관화시켜 현실과 자기자신을 있는 그대로 받아들여 현실 속에서 조화있게 살아 나가는 것; 셋째, 타인과 친근하며 동정심과 이해심을 가지고 부드러운 관계를 맺는 것; 넷째, 타당하고 확고한 인생목표를 지니고 이를 향해 살아가는 것; 다섯째, 문제를 직접 현실 속에서 해결하는 데 만족을 느끼며, 자기중심적이 아니고 문제중심적으로 일에 열중하는 것. 이밖에 이러한 군집으로 묶이기 어려운 것으로 Fromm의 자기역량을 발휘할 수 있는 능력을 갖는 것, Maslow의 신비적 경험(즉, 절정경험)과 창조성이 있다고 하였다.

이계학(1991)은 선가(仙家), 유가, 불가, 실존주의, 및 인본주의의 인격교육을 돌아보고 각각에서 바라보는 이상적인 인간상의 특질을 다음과 같이 요약하고 있다: “그들은 합리성과 객관성을 가지고 있는 현실성 있는 사람들이고, 자유를 누리면서도 성실하게 책임을 수행하는 사람들이며, 자기동일성을 획득하여 자율적이고, 주체성 있는 삶을 전전하게 살아가는 예절바른 사람이고, 학문을 사랑하고 애타적이며, 무엇보다도 창의성이 있는 지혜로운 사람들이다”(이계학, 1991: 204). 그는 또한 인격발달의 향성모형에 따라 다음과 같이 발달적으로 설명하고 있다: “인격발달의 최종단계는 지적으로는 의식을 의식하는 주체를 객관화한 깨달은 상태이고, 정적으로는 애타적이고 이타적이며, 의적으로는 대자대유하게 자유로운 상태이다. 전체적으로는 상대세계를 초월하여 절대세계에 생활하는 사람이다. 그리고 지 정

의가 하나로 통합을 이루어 자기동일성을 확립한 상태이다”(이계학, 1991: 236-237).

이상과 같은 바른 심성을 위한 심성교육(혹은 인격교육)의 방법은 매우 다양할 수 있다. 각 종교에서 채택하고 있는 방법이 다를 것이고, 심성에 관한 각 이론적 입장에 따라 그 방법이 서로 상이할 것이다. 그것은 향하고 있는 목적지는 동일할 지라도 도달하는 길은 서로 다를 수 있으며, 도달하는데 사용하는 이동방법도 여러가지 있을 수 있는 것과 마찬가지로 보아야 할 것이다.

참고적으로 이계학(1991: 215-226)은 여러 유형의 인격교육(혹은 심성교육)에 있어서 공통적인 방법적 원리를 다음과 같이 8가지로 나누고 있다. 첫째, 인간관계의 원리로 인간과의 정적(情的)인 유대관계를 중요시 하는 교육을 말한다. 둘째, 자발성의 원리로 학습자가 인간이 되고자 하는 자발적인 원망을 그 전제로 하고 출발하는 인격교육의 원리를 말한다. 셋째, 갈등고조의 원리로 ‘되어야 할 나’와 ‘되어진 나’ 사이에 긴장을 높이는 교육의 방법적 원리를 말한다. 넷째, 자아성찰의 원리로 자신을 돌이켜 반성해 보도록 하는 교육의 원리를 말한다. 다섯째, 자아수용의 원리로 방어기제로써 자아를 유지보호만 하지 말고, 있는 그대로의 자신을 왜곡됨이 없이 인정하고, 받아들이게 하는 인격교육의 원리를 말한다. 여섯째, 의미발견의 원리로 자신이 당면하는 새로운 상황이나 사실에서 자기자신에게 주는 의미를 발견하도록 하는 교육의 원리를 말한다. 일곱째, 열정성의 원리로 성취하고자 하는 목표나 일에 자신의 전존재를 바쳐서 열정적으로 매진하도록 하는 교육의 원리를 말한다. 마지막으로 각성의 원리로 깨달음을 촉구하는 교육의 원리를 말한다.

### III. 불교에서의 심성과 심성교육

이 장에서는 심성교육에서 불교의 중요성을 살펴보고, 불교에서 바람직하게 보는 심성과 이를 위한 심성교육의 내용을 알아보도록 한다. 이 장에서는 다음 장에서 다루는 청소년 대상의 심성교육과 관련하여 불교의 원론적인 이상적 심성과 심성교육을 다루도록 한다. 다음 장에서는 이러한 이상적 심성과 심성교육을 위해 지금의 사회, 경제, 문화 등 제반구조 속에서 구체적으로 불교가 청소년을 대상으

로 어떻게 심성교육을 할 수 있는지, 혹은 해야 하는 지를 다루도록 한다. 뒤에서도 언급하겠지만, 이러한 논의는 단지 청소년 대상의 심성교육에만 적용되는 것은 아니고, 일반인을 대상으로 하는 심성교육에도 적용될 것이다.

## 1. 심성교육에서 불교의 중요성

앞에서 간단하게 소개한 것처럼 바른 심성을 지향하는 여러가지 시도가 존재한다. 그러나 현실적으로 대부분의 사람들이 받아왔고 받고있는 정규 학교교육에는 인격성장 혹은 바른 심성을 위한 프로그램이 제대로 마련되어 있지 않다. 그보다는 지식이나 기능만을 교육하고 있는 것이다(이계학, 1991: 240). 박선영(1983: 120)은 지적하기를, “오늘날의 한국교육현실에서도 교육자 자신들이 스스로 인식하고 있는 교육의 본질은 인격교육의 성격을 띠면서도 실제 교육현장 속에서의 그 교육자들은 학생과 학부모들의 강한 실용적 요청에 적응할 뿐만 아니라 오히려 그 실용적인 감각을 더욱 강화시켜 주고 있다”고 하였다.

지식이나 기능의 교육은, 이계학(1991: 240)도 주장하듯이, 바른 심성의 개발에 아무런 도움을 주지 않으며, 오히려 해를 줄 수 있다. 지식과 기능은 몰가치적이기 때문에 선을 위해서도 쓰일 수 있지만, 악을 위해서도 쓰일 수 있다. 후자의 경우에는 지식과 기능이 많고 뛰어난 것이 오히려 더 큰 피해를 가져올 수도 있다. 박선영(1981: 70)은 “내면적 자각이 전제되지 않은 지식이나 행동의 학습은 본질적으로 의미가 없다고 보는 것이 불교의 교육철학적 입장”이라고 주장하고 있다. 아울러 그는 “자각에 의하여 가치지워지지 않을 때, 그 지식은 단지 기억에 불과하고, 그 기술이나 행동의 학습은 단지 훈련이지 교육은 아니라는 입장”(박선영, 1981, 70)이라고 덧붙이고 있다. 여기서 내면적 자각이란 바로 불교적 입장에서 볼 때 바른 심성상태를 가져오는 원인적인 사건이다.

현재의 사회, 경제, 문화 등 제반구조가 변화하지 않는 한, 공교육기관의 지식이나 기능 위주의 편파적인 교육은 쉽게 개선되지 않을 것이다. 이러한 상황에서 종교가 심성교육에 관심을 가지고 적극적인 활동을 하는 것은 바람직 하다고 하겠다. 우리나라의 많은 사람들이 종교를 가지고 종교활동을 하므로 종교의 심성교육

은 국민 심성교육에 지대한 영향력을 지닐 수 있다고 하겠다. 특히 여러 종교 중에서도 불교는 심성교육과 관련해서 많은 기여를 할 수 있는 것으로 보인다. 불교 인구가 많은 것도 불교의 심성교육이 커다란 영향력을 갖게 한다. 뿐만 아니라 불교가 다른 종교와 구분되는 중요한 특징 중의 하나로 특별히 절대자나 특정 교리에 대한 믿음을 전제로 하지 않는다는 점은 불교가 심성교육과 관련해서 많은 사람들에게 영향을 줄 수 있는 잠재력을 갖게 한다. 즉, 불교는 특정한 믿음을 전제로 하지 않고 합리적으로 인간의 마음에 대하여 설명하고 그 마음을 다스리는 방법을 제공하고 있기 때문에, 불교인 뿐만 아니라 특정한 종교를 갖지 않는 사람들과 타종교인들에게까지도 쉽게 다가갈 수 있는 것이다.

이상과 같이 불교는 종교와는 관계없이 일반적으로 심리학, 교육학, 또는 정신의학 등에서 사용하는 접근과 유사한 방식으로 인간의 이해와 변화를 추구할 수 있다는 장점을 갖는다. 아울러 불교는 심리학, 교육학, 및 정신의학 등과의 교류를 통하여 인간의 마음에 대한 여러가지 이론과 인간변화의 방법론의 발전에 기여할 수도 있을 것이다. 즉, 불교는 인간의 이해와 변화를 꾀하는 현대 학문과의 상호작용을 통해 상호간의 발전을 도모할 수 있으며, 또한 인간의 이해와 변화를 위한 새로운 이론과 방법론의 창출을 해 나갈 수도 있는 것이다. 따라서 불교는 과학이 발달한 합리적인 시대에 인격의 완성을 위해 더 잘 기여할 수 있고, 특히 현대사회처럼 여러가지 가치와 관점이 공존하는 다원적인 사회에서 자칫 종교가 가져오기 쉬운 독단의 편협성이나 다양한 집단과의 불협화음 없이 심성교육에 긍정적인 영향을 줄 수 있을 것이다.

아래에서는 이와 같은 불교가 어떠한 바람직한 인간상을 가지고 있으며, 그러한 인간상의 성취를 위해 어떠한 심성교육의 방법을 가지고 있는지를 살펴보고자 한다.

## 2. 불교에서의 바람직한 심성

불교에서의 바람직한 심성은 불교에 있어서 이상적 인간이 갖는 마음의 특성이라고 할 수 있다. 박선영(1981: 48-55)은 불교에 있어서 이상적 인간상은 바로 부처

로서, 지혜롭고 자비로운 자주인(혹은 밝고 따뜻한 주체적 인간)이라고 정의내리고 있다. 즉, 부처는 깨달음에 의해 지혜를 증득하여 모든 것을 밝게 하는 ‘지혜인’이며, 이러한 깨달음의 핵심내용인 연기법(緣起法)에 따른 무아사상의 인격적 체험에서 동체자비(同體慈悲)를 실현하는 ‘자비인’, 또한 불교에서의 깨달음은 자기 힘으로 주체적으로 깨닫는 것이므로 ‘자주인’이라고 하였다. 여기서 자주인의 특성은 바람직한 심성을 추구하는 사람의 자세를 표현한다고도 할 수 있다. 한편 바람직한 심성을 갖춘 사람으로서의 자주인은 비교조적이고 비권위적이라는 특성을 내포하는 것으로 볼 수 있다. 즉, 최고의 깨달음을 이룬 부처는 자신의 가르침에 맹목적으로 되지 말것을 당부하며, 스스로 주체적으로 깨우칠 것을 강조하였다. 한편 김용표(1996: 35, 42-43)는 불교에 있어서 이상적 인간성에 지혜인, 자비인, 및 자주인 외에 생사와 열반을 둘로 보지 않으며 어디에도 집착하지 않는 ‘자유인’이라는 요소를 첨가하기도 하였다.

이상에서 정의된 불교에서의 이상적 인간상 혹은 바람직한 심성을 갖춘 사람의 특성 중에서 핵심적인 것은 ‘지혜인’이라고 할 수 있다. 불교에서는 사람이 바람직한 심성을 갖추지 못하고 있는 것은 자신의 무명(無明) 때문이라고 본다. 즉, 자기와 세계를 바르게 보지 못하는 어리석음으로 인해 이상적 인간상으로부터 멀어지고 생활 속에 고통을 받는다고 본다. 따라서 불교에서는 깨달음을 통해 자기와 세계의 실상을 바르게 보는 지혜를 갖추게 되면, 자기와 세계가, 나와 너가 둘이 아님을 알게 되므로 자연히 자비를 실현하게 되는 것이다. 또한 이러한 사람은 진정한 의미에서 자주인이고 자유인이라고 부를 수 있을 것이다.

참고적으로 현대 심리학에서도 인간이 겪고 있는 많은 심리적 및 신체적 고통이 인간이 자기와 세계를 바라보는 인식틀(frame of cognition)이 부적절하기 때문에 비롯된다는 입장을 수용하고 있으며, 이러한 인식틀의 변화를 통해 자기와 세계를 좀더 객관적으로 봄으로써 인간의 문제를 해결하고 있다[예, 김미리혜(1997), Beck(1976, 1991), Peterson & Seligman(1984), Peterson, Seligman, & Vaillant(1988)].

이상과 같은 불교에서의 바람직한 심성을 갖춘 사람의 특성은 앞에서 이계학(1991)이 여러 인격교육에서 바라보는 이상적 인간상과 거의 일치하는 것으로 보인다. 즉, 지·정·의가 하나로 통합되어 자기동일성을 확립한 상태는 바로 지혜, 자

비, 및 자주성을 고루 갖춘 불교의 이상적 인간상과 일치하는 것으로 보인다. 또한 불교에서의 바람직한 심성을 갖춘 사람의 특징은 김성태(1977)에서 요약된 성숙인격의 특징과도 많은 공통점을 갖는다. 지혜는 자기자신을 현실 속에서 객관화시켜 현실과 자기자신을 있는 그대로 받아 들이고 현실 속에서 조화있게 살아가게 하는 것이며, 자기중심적이지 않고 문제중심적이도록 하며, 타당하고 확고한 인생목표를 갖게 한다. 또한 자비는 타인과 친근하고 동정심과 이해심을 가지고 부드러운 관계를 맺게 한다. 그리고 자주성은 주체감을 가지고 자기성취를 하고 책임을 완수하는 것을 말한다. 이와같이 불교에서의 바람직한 심성을 갖춘 사람의 특성은 보편적인 이상적 인간상 혹은 성숙인격의 특성을 갖는다고 해야 하겠다.

### 3. 불교에서의 심성교육

불교에서의 심성교육의 핵심은, 박선영(1981: 72)의 “불교적 교육의 본질은 자주적인 각성 즉 자각에 있[다]” 라는 주장에서 잘 나타나 있다. 즉, 불교에서의 심성교육은 스스로 내면적인 깨달음을 얻도록 하는데 있다. 이러한 깨달음을 통해 바른 심성이 구현되는 것이다. 불교에는 이러한 깨달음을 위한 방법이 여러가지 있다. 특히 불교는 방편이라고 하여 진리의 목표에 이르는 방법론을 중시하고 이를 발전시켜 왔다고 볼 수 있다. 이러한 발전은 불교사상사적인 관점에서 조망해 볼 수도 있다. 불교사상은 그 변천과 발달의 사상사적인 관점에서 원시, 부파, 소승, 대승의 네 가지 불교사상으로 구분하기도 하고(김동화, 1983), 원시, 근본, 부파, 소승, 대승, 종파의 여섯 가지 불교사상으로 구분하기도 한다(박선영, 1981: 28). 각각의 불교사상에서 불교의 진리, 즉 불교에서의 깨달음의 내용은 서로 다른 방식으로 표현되고 있으며, 그 진리의 목표에 이르는 방법론도 차이를 보이고 있다. 그러나 이러한 차이는 각각의 특수한 시대적 배경 속에서 불교의 진리를 적절하게 표현하고 그 진리의 목표에 이르는 다양한 길의 개발에서 온 것이며, 각 불교사상이 근본적으로 다른 것은 아니라고 보아야 할 것이다.<sup>1)</sup> 본 논문에서는 편의상 역사적

1) 박선영(1995: 41)도 이러한 견해를 다음과 같이 피력하고 있다: “석존 이후의 불교에 있어서 교리의 발달이나 수행법의 다양화 과정은 모두 이 연기법의 수행을 통해 그 내용을 이론적으로나 실천적으로 심화시키고 풍부화해 온 과정이라고 할 수 있다.”

으로 초기에 속하는 원시 및 근본불교사상에 기초를 두고 불교에서의 심성교육을 설명하고자 한다. 본 논문에서는 나중에 발달한 불교사상에서 나타나는 가르침과 방법론들이 초기 불교의 그것들에 다 내포되어 있다고 본다.

불교에서는 깨달음을 통해 바른 심성을 갖추었다고 볼 수 있는데, 부처가 가르친 그 깨달음의 내용이란 연기법(緣起法)을 말한다. 연기법은 경전에 이렇게 표현된다: “이것을 인하여 저것이 있고 이것이 없으면 저것이 없고, 이것이 나면 저것이 나고 이것이 멀하면 저것이 멀한다”(중아함 47권; 김동화, 1983: 23). 이것은 어떠한 현상도 공간적으로 볼 때 독립적으로 존재하지 않고 상의상관(相依相關)하며, 시간적으로 볼 때 서로 연관하여 변화하는 것을 말한다.

연기법은 삼법인(三法印)의 가르침에서 보다 명료하게 표현된다고 할 수 있는데, 이러한 삼법인을 체험적으로 아는 것이 깨달음이라고 할 수 있고, 이때 바른 심성을 갖추게 된다고 하겠다. 삼법인은 모든 사물 혹은 현상의 공통된 세가지 특징으로 무상(無常, *anicca*), 무아(無我, *anatta*), 및 고(苦, *dukkha*)를 말하는데, 보통 제행무상(諸行無常), 제법무아(諸法無我), 및 일체개고(一切蓋苦)로 표현된다.<sup>2)</sup> 제행무상은 모든 존재는 고정되어 있지 않고 끊임없이 변화한다는 것을 말한다. 제법무아는 모든 존재의 실체가 없다는 뜻으로, 어떠한 존재라 할 지라도 밀접하게 상호의존하는 사건의 끊임없는 변화 속에 있는 연속체로서 독립된 개체를 상정할 수 없다는 것을 말한다. 이 경우에 각 개인이 생각하는 ‘나’라고 하는 것도 마찬가지라는 것이 포함된다. 일체개고는 이와 같은 존재의 무상과 무아는 바로 고라는 것이다. 즉, 영원하기를 원망하는 인간에게 제행무상과 제법무아는 괴로움이라는 것이다.

일체개고는 자칫 불교를 염세적인 종교로 오해하게 하는 소지를 내포하고 있는 것으로 보인다. 그러나 이러한 일체개고의 문제는 심리치료나 상담의 장면을 생각할 때 다음과 같이 이해될 수 있다. 즉, 심리치료나 상담에서, 특수한 예외를 제외하고, 내담자가 자신에게 문제가 있다고 인정하고 심리치료가나 상담자를 찾아올 때에 비로서 심리치료나 상담이 시작될 수 있고 발전할 수 있는 것처럼, ‘고’는 바로 현상태의 불완전성의 인정인 것이다. 심리치료나 상담 장면에서 문제의 인정 혹은 수용이 발전적 변화를 가져올 수 있듯이, 이러한 인정으로해서 완전한 상태로의 변화를

2) 삼법인으로 일체개고 대신에 열반적정(涅槃寂靜)을 포함시키기도 한다(대지도론 32권; 김동화, 1983: 25). 혹은 이 모두를 포함하여 사법인으로 규정하기도 한다 (홍정식, 1976: 82).

위한 시도가 가능해지는 것이다.<sup>3)</sup> 이와 유사하게 박선영(1981, 82)은 “불교의 현실고관(現實苦觀)은 우리에게 삶의 새로운 방향을 전개시켜 주는 계기로 이해되어야 할 것”이라고 하였고, 홍정식 (1976: 81-82)은 “이러한 고관(苦觀)은 결코 낙(樂)에 상대되는 고통을 가리키는 것도 아니다 …… 불교의 고관은 열렬한 종교적 요구의 발로로서, 이에 의하여 무한한 향상이 가능한 것이다” 라고 하였다.

불교의 심성교육은 이러한 존재의 실상을 바르게 보지 못하는 상태에서 깨달음을 통해 바르게 봄으로써 바른 심성을 갖추게 하는 것이라고 할 수 있다. 이와 같이 존재의 실상을 바르게 보지 못하는 상태에서 깨달음을 통해 바르게 보는 과정을 불교에서는 고(苦), 집(集), 멸(滅), 도(道)의 사성제(四聖諦)를 통해 나타내고 있다. 여기서 고성제는 현재의 불완전한 상태를 깨우치는 것을 말한다. 다시 말하면, 자기와 세계의 실상, 즉 제행무상과 제법무아를 바로 보지 못하고 있는 현상태가 고라는 것을 바로 알도록 하는 것을 말한다. 집성제는 고에 대한 자각을 통해 이러한 불완전한 상태의 원인을 바로 아는 것을 말한다. 즉, 고의 원인을 가르친다. 멸성제는 불완전한 상태를 극복한 상태를 목표로 삼는 것을 말한다. 마지막으로 도성제는 이러한 목표, 즉 존재의 실상을 바르게 깨달은 상태를 얻기 위한 실천방법을 제시하고 있다. 도성제에서는 이러한 실천방법으로 팔정도(八正道)를 가르친다.

팔정도는 바른 이해(正見), 바른 생각(正思) (正思惟 또는 正志라고도 함), 바른 말(正語), 바른 행위(正業), 바른 생계활동(正命), 바른 노력(正精進), 바른 마음챙김(正念), 및 바른 집중(正定)으로 구성된다. 이중에 정견과 정사를 혜(慧)라 하고, 정어, 정업, 및 정명을 계(戒)라 하고, 정정진, 정념, 및 정정을 정(定)이라 하여 삼학(三學)이라고도 한다. 정견과 정사의 혜학(慧學)은 존재의 실상인 삼법인을 바르게 이해하고 이에 따라 바르게 생각(의지작용이 내포됨)하는 것을 말한다. 즉, 이것은 우리의 인지작용을 통해 존재의 실상을 바르게 이해하고 이에 따라 일상생활의 정어, 정업, 및 정명을 위한 바른 생각과 판단을 하도록 하는 것을 말한다. 정어, 정업, 및 정명의 계학(戒學)은 일상생활을 바르게 하도록 하는 것으로 여러가지 계율로 표현되기

3) 이와 같이 볼 때, 불교가 심리치료 또는 상담과 갖는 공통점으로 인간의 내면적 변화를 들 수 있으나, 다음과 같은 차이점도 갖는다고 할 수 있다. 즉, 심리치료나 상담은 정상생활을 하지 못하는 사람들을 정상적인 생활을 할 수 있도록 하는 반면에, 불교는 우리가 일반적으로 정상이라고 부르는 상태도 결코 완전한 것이 아님을 깨우치고 여기서 자신의 진정한 내면의 변화를 할 수 있도록 하는 것이다.

도 한다. 정정진, 정념, 및 정정의 정학(定學)은 현대적 용어로 표현하면 명상수행이라고 부를 수 있다. 정념은 통찰명상을, 정정은 집중명상을, 그리고 정정진은 이러한 명상에 있어서 필수적인 바른 노력을 가리킨다[명상의 분류에 대해서는 김정호(1994a, 1996a)를 참조]. 이러한 명상 수행은 정견을 체험적으로 깨우치게 한다.<sup>4)</sup>

팔정도 중 정념에 대해서 본 논문에서는 우리나라에서 일반적으로 해석되는 방식과는 다르게 해석하였다. 정념은 우리나라에서 일반적으로 사성제 등의 진리를 명심하고 생활 속에서 잊지 않도록 하는 것을 말한다.<sup>5)</sup> 그러나 남방불교에서의 설명은 이와 다르며, 필자가 보기에는 이것이 더 바른 설명이라고 생각되어 이를 따랐다. 남방불교에서 정념은 마음챙김(mindfulness)으로 설명된다. 즉, 매순간 마음에서 일어나고 사라지는 모든 것에 대하여 깨어 있는 것을 말하며, 이러한 마음의 현상에 대하여 비판단적인 자세로 순수하게 주의를 주는 것을 말한다. 정념은 바로 북방불교에서는 잊혀져 버린 초기불교의 수행방법인 위빠싸나(vipassana)를 가리키는 것이다. 한편 북방불교에서는 팔정도 중 정정에 해당하는 화두참선법, 염불법 등 집중명상법이 발달되어 왔다고 하겠다.

이상에서 볼 때, 불교에서의 심성교육은 다음과 같이 요약할 수 있겠다: 지적으로 존재의 실상을 바르게 알도록 하고, 일상생활 속에서 이러한 이해에 따라 바르게 살아가며, 동시에 명상수행을 통해 지적으로 뿐만 아니라 체험적으로 존재의 실상을 바르게 알도록 한다. 불교의 이와같은 심성교육은 총체적인 교육이라고 할 수 있다. 불교의 심성교육에서는 자기와 세계의 실상을 바르게 아는 데 있어서 지

4) 대승불교에서는 보시(布施), 지계(持戒), 인욕(忍辱), 정진(精進), 선정(禪定), 지혜(智慧)의 육바라밀(六波羅蜜)이라는 보살의 길을 제시하고 있는데, 팔정도와 크게 다르다고 생각되지는 않는다. 즉, 보시는 정업에 해당한다고 볼 수 있고, 지계는 정어, 정업, 정명 등에 포함될 수 있고, 인욕은 정업에 들어간다고 볼 수 있고, 정진과 선정은 정정진, 정념, 정정 등과 관련된다고 볼 수 있고, 지혜는 정견과 정사를 뜻한다고 볼 수 있다. 참고적으로 대승불교에서 육바라밀이 대두된 것은, 생활 속에서 보다 구체적이고 명확하게 팔정도를 실천하는 방법이라고 생각되었기 때문이 아닌가 추정된다.

5) 정념에 대한 설명의 예를 몇가지 들어본다. “정념의 염은 염념불망(念念不忘)의 뜻으로 전념집주(專念集注)하는 것이다. 말하자면 정견시현(正見是現)의 정진행을 전념하는 것이다”(김동화, 1983: 31). “진리에 대한 변함없는 기억, 올바른 생각, 올바른 결심 등을 뜻한다”[박재근(현성), 1994: 42]. “사성제의 원리를 명심하고, 이를 항상忆념(憶念)하여 잊어버리지 않고 마음을 순일하게 하여 잡념이 일어나지 않도록 하는 것이다. 이를 전념집주(專念集注)라고도 한다”(홍정식, 1976: 117).

적인 앎과 체험적인 앎이 개인내에서 상보적으로 수용되어 완전한 앎이 되도록 하고 있다. 지적으로 바르게 이해하여 바른 생각을 내도록 하며(정견, 정사), 명상을 통해 바른 이해를 체험하도록 한다(정정진, 정념, 정정). 그리고 이러한 바른 앎이 생활 속에서 바르게 나타나도록 가르친다(정어, 정업, 정명).

불교의 심성교육에서 특징적인 것은 바로 명상법이라고 할 수 있다. 인간의 근본적인 변화는 단순히 지적인 앎만으로는 이루어지지 않으며, 체험적 앎을 통해서 이루어진다(체험적 앎은 체험을 통한 통찰이라고 부를 수도 있다). 지행합일(知行合一)이 어려운 것은 앎이 완전하지 않기 때문이라고 할 수 있다. 특히 물질과학과 심리과학을 포함한 현대과학의 발달은 삼법인의 가르침을 잘 드러내고 있지만, 우리의 과학적 앎과 체험적 앎 간에는 상당한 괴리 혹은 불일치가 존재한다[김정호 (1994a, 61-63; 1994b, 201-203) 참조]. 이러한 불일치를 극복하는데 불교의 명상법은 많은 도움이 될 것이다.

#### IV. 청소년 심성교육에서의 불교의 역할

심성교육의 일반론이 청소년을 대상으로 한다고 해서 달라진다고 볼 수는 없다. 그러나 대상의 특성에 따라 다양하고 적절한 방법, 즉 방법론의 적용을 중시하는 불교의 특성에서 볼 때, 청소년의 특성을 이해하고 그에 적절한 심성교육의 방법을 모색하는 것은 의미있다고 하겠다. 아래에서는 발달심리학의 입장에서 Erikson(1963)의 발달단계에 기초하여 청소년의 특성 및 발달과업과 관련하여 청소년 심성교육을 논하도록 하겠다. 또한 Erikson의 이론이 주장하듯이 각 발달시기에 당면하는 사회적 관계가 개인의 심리발달에 커다란 영향을 주므로, 한국사회의 특성과 관련해서 청소년들이 직면하게 되는 문제들을 함께 논의하고자 한다. 본 연구에서 청소년이란, Erikson의 발달단계 구분에 따라, 중고등학교에 재학하는 학생들과 대학생 및 대학생 연령에 해당하는 남녀를 지칭하도록 한다.<sup>6)</sup>

6) 참고적으로 우리나라의 청소년 기본법에 명시된 바에 의하면 청소년이란 9세에서 24세까지의 연령층을 말한다.

## 1. 청소년의 특성

Erikson은 개인의 심리발달이 생의 여러 시점에 놓이게 되는 사회적 관계에 의존적이라고 보았으며, 발달단계를 8단계로 구분하였다. 각 단계에는 극복해야 할 특수한 문제, 혹은 위기가 있다고 보았다. Erikson은 청소년기의 특수한 문제, 즉 위기는 '정체감 대 혼란(identity versus confusion)'의 위기라고 보았다. 청소년기에는 '나는 누구인가'의 문제가 가장 중요하게 부각되는 문제라는 것이다. 이 시기에 청소년들은 여러가지 역할실험을 해보게 된다. 다양한 행동양식, 관심, 신념, 이데올로기 등을 탐색한다. 이제 더 이상 부모나 교사 등 주변의 주요 인물들로부터 주입되고 기대되어 온 가치관, 종교, 장래의 직업, 관심, 행동양식 등을 맹목적으로 따르지 않으며, 자기 스스로 탐색하여 통합된 자기의 개념을 형성하게 된다.

정체감의 위기는 단순한 사회에서는 비교적 쉽게 해결이 된다. 즉, 신분이 고정된 사회나 종교나 가치관이 단일한 사회에서는 정체감의 탐색이 쉽게 종료될 수 있다. 그러나, 현대사회와 같이 복잡한 사회에서는 개인은 자신의 정체에 있어서 거의 무한한 가능성에 노출되고 있다. 매우 다양한 유형의 가치, 신념, 관심, 행동양식, 직업 등에서 자신의 것을 찾아야 한다. 따라서 현대사회의 청소년은 과거의 청소년에 비해 상대적으로 더 큰 정체감 위기를 경험하게 된다.

이와같은 현대사회의 청소년이 갖게 되는 부담 이외에도 한국사회의 청소년은 또한 과도한 경쟁의 부담 속에 놓여 있다. 특히 대학입시는 청소년에게 매우 커다란 중압감을 주고 있다. 이러한 대학입시는 한 개인을 지적인 측면에서만 판단하고 있어서, 청소년의 바른 심성발달에 장애가 되고 있다. 대학을 들어와도 대학생들은 주로 지적인 연마를 하게 되며, 졸업후의 취업준비로 적지 않은 부담을 받고 있다.

이와같이 자기 자신의 정체성에 대한 관심이 증가하고 아울러 과도한 경쟁에 놓여 있는 청소년들에게 있어서 바른 심성의 계발은 절실하고도 시급한 일이라고 할 수 있다. 한편 공교육 기관은 이러한 상황에 별로 도움을 주지 못하고 있으며, 오히려 이를 조장하고 있다고 해야 하겠다. 따라서 불교를 포함한 여러 분야에서 청소년을 위한 심성교육에 관심을 가지고 참여하는 것이 절실히 요구되고 있다.

## 2. 청소년을 위한 불교의 심성교육

여기서는 청소년을 위해 불교에서 어떠한 심성교육을 할 수 있는지, 전통적인 불교의 심성교육을 현대적 상황에서 청소년을 위해 어떻게 적용할 것인지에 대한 시론적 논의를 하고자 한다. 물론 이러한 논의는 단지 청소년 만을 대상으로 하지는 않는다. 청소년이면, 적어도 Piaget의 인지발달단계로 보아도 최종단계인 형식적 조작기에 도달한 연령층이다. 따라서, 이들을 위한 불교의 심성교육은 성인 일반을 위해서도 유사하게 적용될 수 있을 것이다.

### 1) 불교 가르침의 현대화

불교는 전통적으로 수기설법(隨機說法) 또는 응병여약(應病與藥)이라고 하여 동일한 내용도 대상에 따라 다양한 방편, 즉 방법으로 가르쳐 왔다. 불교의 이러한 전통은 오랜 역사 속에 매우 다양한 방식으로 표현된 가르침과 그 가르침을 실천하기 위한 방법들을 낳았다. 이것은 불교의 적응성을 반영하는 것이고, 이것으로 해서 불교는 다양한 시대에 걸쳐 넓은 지역에 뿌리를 내릴 수 있었다. 그러나, 이것이 불교의 이해에 장애적인 요소로 작용하기도 한다. 가르침은 사람의 입장에서 무엇부터 어떻게 가르쳐야 할 지 난감할 수 있다. 배우는 사람의 입장에서 불교를 무엇부터 어떻게 배워야 할 지 곤란함을 느낄 수 있다. 팔만사천 대장경은 대단하다는 경탄을 자아내게 하기도 하지만, 접하고자 하는 사람에게 막막함과 절망감까지 느끼게 할 수도 있는 것이다. 이러한 상황에서는 불교의 기초적인 가르침의 체계를 명료하게 하는 작업이 있어야 하겠으며, 가르침을 스스로 깨우치는 방법론도 체계적으로 조직화되어야 할 것이다.

이러한 작업에서 또한 시급한 것은 불교의 용어 또는 개념의 통일이다. 앞에서도 지적했듯이 불교의 기본적인 수행방법인 팔정도의 정념에 있어서 남방불교와 북방불교의 해석이 서로 다른 데, 이러한 불일치가 해결되어야 하겠다. 특히 불교 용어가 산스크리트어(Sanskrit)와 빠알리어(Pali)로 쓰여지고, 그것이 다시 한역되는 과정에서 오해와 왜곡이 개입했을 수도 있다. 산스크리트어 경전이나 빠알리어 경전을 직접 접한다고 해도 그 언어를 현대어로 번역하는 과정이 쉽지 않다. 필자도

사념처(四念處) 수행에 대한 연구에서 빠알리어의 여러 용어가 영어로 번역되는 과정에서 학자마다 조금씩 다른 번역어를 구사하는 것을 관찰할 수 있었으며, 이 용어가 다시 우리말로 번역되는 과정에서도 번역자마다 다르게 번역하는 것을 관찰할 수 있었다(김정호, 1994b). 또한 이러한 차이는 그 내용의 변화를 함께 수반하는 경우가 많았다. 용어와 개념의 통일은 불교의 가르침을 전달하는 데 있어서 매우 시급한 일이라고 생각된다.

가르침과 깨우침의 방법론이 체계화되고 용어와 개념의 통일이 이루어지면 이와 함께 현시대에 맞게 다시 새로운 방편이 개발되어야 할 것이다. 본 논문에서는 우선 불교의 기초적인 가르침을 삼법인으로, 또 그 가르침을 스스로 깨우치고 실생활에서 실천하는 방법을 팔정도로 규정하고 논의해 보고자 한다. 청소년을 포함하여 모든 사람들에게 바른 심성을 갖게 하는 불교심성교육의 원론은 한마디로 팔정도에 압축되어 표현되어 있으며 팔정도를 통한 깨우침의 내용은 삼법인이라고 생각된다. 그런데, 삼법인과 팔정도가 어느만큼 현대인에게 맞게 수기설법적으로 혹은 웅변여약식으로 설명이 되고 있는지에 대해서는 의문이다. 삼법인과 팔정도가 현대인에게 바르고 쉽게 이해되고 생활 속에서 적용되지 않는다면 불교의 가르침이 수승하고 전통적인 방법론이 훌륭하다고 해도 전혀 빛을 발하지 못하는 것이다. 다양한 방편을 펴오던 불교의 전통이 최근에는 무색해지지 않았는가 반성된다.

과학의 발달로 불교의 가르침이 현대인에게 더 쉽게 이해될 수 있다고 생각된다. 특히 물리학, 생물학 등을 포함한 물질과학과 심리학, 정신의학 등 심리과학의 발달은 삼법인의 이해를 더욱 명료하게 해주며, 또한 심리과학과 교육학은 팔정도의 현대적 적용을 용이하게 해주는 것으로 보인다. 아래에서는 삼법인과 팔정도를 현대의 청소년을 대상으로 교육함에 있어서 고려할 점을 논의해 보도록 한다.

## 2) 삼법인의 심성교육

제행무상은 생물학이나 물리학의 기초지식만 있어도 이해가 되는 존재의 실상이다. 어떠한 물체도 고정되어 있지 않고 끊임없는 변화 속에 있다. 마음의 경우에는 스스로의 경험을 돌아보아도 알 수 있지만, 심리과학의 연구를 통해서도 고정된 마음이 있는 것이 아니고 항상 변화하는 마음이 있을 뿐임을 알 수 있다.

제법무아 역시 물질과학을 조금만 살펴보아도 알 수 있다. 어떠한 물체도 더 이상 그 물체라고 볼 수 없는 물체들로 구성되며 이것은 끝없는 순환반복으로 그러하게 된다. 마음의 경우에도 마음은 사회와 같이 여러 단위들의 위계로 구성되며 각각에서 마음을 찾을 수는 없다(Minsky, 1986).

상황이 이러함에도 불구하고 우리가 실상을 바로 알지 못하고 있다는 자각, 즉 일체개고로의 발전을 위한 긴장 혹은 불만족을 일상생활에서 제대로 느끼지 못하고 있는 것은 무엇 때문인가? 그것은 이러한 앎이 머리로만의 앎이지 가슴으로의 앎, 온 몸으로의 앎, 체험적 앎이 안되고 있다는 것이다. 이것은 일상생활에서 작용하는 마음의 특성(즉, 그릇된 자기중심적인 마음에 의한 탐.진.치의 삼독)으로 이러한 앎을 철저하게 깨우치지 못하기 때문이다. 여기서 교육자의 입장에서는 보다 체계적이고 치밀한 설명방법이 준비되어야 하며, 이때 현대과학의 적용은 큰 도움이 될 것이다. 또한 아래의 팔정도에서 정념과 정정의 명상수행을 통해 체험적 앎을 함께 얻도록 해야 할 것이다.

삼법인의 가르침에서 유념할 점은 불교의 가르침이 자칫 허무주의로 비쳐서는 안된다는 것이다. 이러한 오해를 피하고 삼법인을 바르게 전달하기 위해서는 현대과학의 적절한 적용이 크게 도움이 될 것이다. 또한 팔정도가 현실생활 속에서 참되게 실천되게 하여 심성을 바르게 하는 생활과 일상생활이 분리되지 않고 조화 있게 진행되도록 팔정도의 현대적 지침이 개발되는 것도 바람직 하겠다.

### 3) 팔정도의 심성교육

삼법인에 대한 철저한 앎은 또한 스스로 수행을 통한 직접적 체험을 통해서 보다 확실해진다. 앎은 또한 실생활에서 실천되어야 할 것이다. 삼법인의 체험적인 앎과 실생활에서의 실천을 위해서는 팔정도의 현대적 적용이 기여를 할 것이다. 우선 팔정도의 자세한 일반적인 설명이 있어야 할 것이며, 청소년의 상황에 따른 구체적인 설명이 함께 해야 할 것이다.

정견과 정사의 실천을 위해서는 위의 삼법인 등 불교의 기초적인 가르침을 바르게 이해하고 이에 따라 바르게 생각하는 것을 청소년의 상황에 맞게 구체적으로 지도할 수 있어야 할 것이다. 위에서 언급한 발전된 여러 현대학문의 적용이 도움

이 될 것이다.

정어, 정업, 및 정명의 실천에서도 청소년의 상황에 맞는 지도방안이 강구되어야 할 것이다. 정어 및 정업과 관련하여 현대 청소년에 맞는 계율을 마련하는 것도 좋겠다. 또한 적극적인 사회봉사프로그램을 개발함으로써 바른 삶을 실천을 통해 실현하며 동시에 이러한 실천을 통해 바른 삶을 보다 체험적으로 깨우치도록 하는 것이 바람직 하겠다. 정명에 있어서는 바른 진로지도 혹은 진로상담 프로그램이 개발되어야 하겠다. 이때 교육학과 심리학의 적용은 많은 도움이 될 것이다. 또한 오늘날에 있어서 어떤 것이 자신과 사람들을 위한 바른 직업이고, 어떤 것이 자신과 사람들에게 해가 되는 직업인지에 대한 성찰도 요구된다. 더 나아가 청소년만을 위한 것이 아니라 일반인을 위해서도 현대사회에서 어떤 것이 바른 행위이고 직업활동인지 실천적인 해석작업이 있어야 할 것이며, 이에 따른 적극적 사회참여가 있어야 할 것이다. 최근에 불교에서도 환경문제 등에 관심을 가지고 참여하는 것은 팔정도의 실천이라는 점에서도 바람직한 현상이다.

끝으로 정정진, 정념, 및 정정을 위해서 청소년에 맞는 명상지도방법이 개발되어야 할 것이다. 이 부분은 특히 불교의 커다란 장점으로 특정 교리에 관계없이 누구나 스스로 명상을 수행함으로써 체험을 통해 자기와 세계에 대한 바른 이해를 하게 되어 바른 심성을 갖추게 되는 것이다. 불교는 오랜 세월 동안 염불, 참선, 사념처, 사섭법(四攝法), 사무량심(四無量心) 등 매우 다양한 명상방법을 개발해 왔다. 이러한 다양한 명상방법이 체계화 되어야 하겠다. 초보자에게 너무 많은 명상 방법은 무엇부터 어떻게 시작할 지 막막한 느낌을 준다. 또한 일부에서는 특정 명상방법만이 가장 우수하다는 식의 주장을 하기도 한다. 그러나 불교에서는 상대에 따라 용병여약식으로 적절한 방법으로 가르침을 주고 적절한 명상방법을 제시하여 수행을 통해 스스로 깨우치게 해왔다는 점을 상기할 필요가 있을 것이다. 따라서 그간의 명상방법을 체계화하는 것이 매우 중요하며, 이때 각 명상방법이 어떠한 특성을 갖는 사람에게 적합한지 어떤 상황에서 더 적절하게 수행되는 지 등이 구체화 되어야 할 것이다.<sup>7)</sup> 현대적 상황과 현대의 청소년의 특성에 대한 고려도 많

7) 참고적으로 우리나라에서는 화두를 들고 참선하는 간화선(看話禪)만이 가장 수승한 방법인 것으로 알려지고 있고 그만큼 널리 행해지고 있지만, 현대에는, 적어도 많은 사람들에게는, 적절하지 않은 수행법일 수도 있다. 즉, 간화선은 과거에 우리나라를 포함한 동북

이 되어야 할 것이다. 이와 같이 명상방법을 체계화하는 데에도 심리학, 정신의학, 교육학 등의 적용이 도움이 될 것이다.<sup>8)</sup>

전체적으로 팔정도의 현대적 적용을 위해서는 심리학, 정신의학, 교육학 등에서의 심리치료, 심리상담, 심성교육에 관한 이론 및 방법론과의 교류가 매우 중요하다고 생각된다. 이는 불교의 가르침을 현대화하는 길이며 동시에 마음과 마음의 변화에 관한 현대학문의 발전을 함께 도모하는 길인 것이다. 불교는 현대학문과의 교류를 통해 불교 가르침과 수행방법을 위한 현대적 방안을 모색할 수 있을 것이다. 현대 학문은 불교와의 교류를 통해 마음에 관한 새로운 통찰을 얻을 수도 있으며, 마음의 변화를 위한 방법론의 개발에 시사를 받을 수도 있을 것이다. 이러한 상호 발전은 곧바로 청소년을 포함한 현대인의 바른 심성의 개발에 기여하게 될 것이다.

다행스럽게도 불교와 현대학문 간의 교류가 증진되고 있는 것으로 보인다. 이러한 교류는 1960년대를 기점으로 서구의 심리학과 심리치료 및 상담의 분야에서 불교를 포함한 동양적 전통을 수용하면서 본격화되고 있다. 여기서 심리학 등의 분야에서 나타난 흐름이 인본주의 심리학(Humanistic Psychology)과 여기서 더 진전된 초개인 심리학(Transpersonal Psychology)이다.

이러한 흐름은 국내에서도 적지 않은 예를 찾아 볼 수 있다: 김경희(1995); 김기석(1969, 1978); 김정호(1994a, 1994b, 1995, 1996a, 1996b); 문규백(1990); 설기문과 김기주(1996); 박성순(1980); 박영동(1989); 윤호균(1970, 1991); 이명주(1993); 이상구(1987); 장현갑(1990, 1995, 1996); 전학환(1980); 정방자(1995); 정창용(1974, 1984); 최진석(1976); 최현(1992); 황화성(1987) 등.

이러한 연구에는 상호간의 유사성을 비교하여 서로간의 이해를 높이는 연구도 있고, 불교수행이 심성개발 혹은 심리치료에 실제적으로 어떠한 영향을 주는지에 대한 실증적 연구도 있어서 앞으로 상호 교류를 통해 심성개발과 심리치료를 위한

---

아시아에서 스승에 대한 절대적 존경이 있었기 때문에, 언어도단의 수수께끼 같은 화두에 대한 절대적 의심이 쉽게 생겨나고 수행이 저절로 잘 되어 발달했던 것이 아닌가 하는 생각이 들기도 한다.

8) 참고적으로 불교 명상방법의 체계화와 함께 다른 종교의 명상방법과의 공통점과 차이점을 비교할 수 있다면, 종교간의 대화와 교류를 넓히는 기회가 될 수 있을 것이다.

발전적인 모형이 만들어져 나갈 것으로 기대된다. 그러나, 아직 이러한 연구는 전체적으로 볼 때 미미한 수준이며, 그나마 불교계에서는 적극적인 관심을 보이지 않고 있는 상태이다. 예외적으로 최근들어 스님들에 의해 불교상담심리학과 불교임상심리학에 관련된 서적이 편역 혹은 번역되고 있으며(서광, 1993; 오카노 모리야/ 일진, 1992), 용타 스님에 의해 동사섭이라는 집단상담이 실시되고 있다. 불교계에서 앞으로 많은 관심이 있어야 하겠다.

끝으로 팔정도요약되는 이러한 수행을 통한 깨우침이 확철대오 하듯이 한꺼번에 이루어 지는가 혹은 조금씩 점진적으로 이루어 지는가의 문제를 언급해야 할 것 같다. 우리나라의 불교에서는 전자, 즉 한꺼번에 깨우친다는 입장이 강한 것으로 보인다. 얼마전에 우리나라에서 많은 사람들의 관심 속에 돈오돈수와 돈오점수간에 시비가 있었으나, 이 둘은 모두 한번에 깨우친다는 돈오의 입장에서는 서로 같다고 볼 수 있다. 이러한 돈오의 경우, 적어도 일상생활을 영위하는 현대인들에게는 수행 자체를 지레 포기하게 하는 부정적 영향을 줄 수 있는 것으로 판단된다. 차라리 점진적으로 깨우쳐 간다는 점오가 교육적으로 혹은 실천적으로는 더 적절한 듯이 보인다. 또한 실제 초기불교의 가르침은 깨우침이 점진적으로 깊어진다고 파악한 것으로 보인다(최봉수, 1995). 깨달음의 유형도 여러가지 여서 그중에는 확철대오 하는 것도 있고 점진적으로 깨우치는 것도 있을 지 모른다. 혹은 수행자에 따라 다를 지도 모른다. 또 혹은 수행방법에 따라 다를 수도 있다. 서로다른 수행방법은 아마도 모두가 동일한 목적지에 이르는 서로 다른 길일 수도 있을 것이다. 그러나 일상생활을 영위해야 하는 현대인에게는 언제 올 지 모르는 돈오를 무작정 기다리기보다는 매일 매일 생활 속의 수행을 통해 점진적으로 깨우쳐 나가는 것이 더 바람직하지 않은가 생각된다. 또 청소년의 심성교육에 있어서도 수행한 만큼 조금씩 조금씩 밝게 변화해 나갈 수 있도록 하는 방법을 권장해야 할 것으로 보인다.

#### 4) 성인의 심성교육

청소년의 심성교육과 관련하여 성인의 심성교육에도 많은 노력이 있어야 할 것이다. 청소년은 성인의 언행을 보고 배운다. 성인의 바른 심성에 따른 바른 언행은 바로 청소년의 바른 심성교육인 것이다. 성인의 바른 심성교육을 위한 불교적 접

근은 위에서 다룬 ‘불교 가르침의 현대화’, ‘삼법인의 심성교육’, 및 ‘팔정도의 심성교육’ 등의 방법을 성인의 심성교육에도 적용하는 것이다. 앞서도 언급하였지만 이러한 방법은 청소년 뿐만 아니라 일반 성인에게도 유사하게 적용될 수 있는 것이다. 특히 절에 다니는 대다수의 불자들인 주부들을 위한 적절한 프로그램이 개발되어야 할 것이다. 바람직 하계는 여기에 자녀지도를 위한 부모교육 프로그램이 첨가되면 더 좋을 것이다. 더 나아가 가정단위의 불교심성교육을 위한 프로그램이 개발되면 더욱 바람직 할 것이다. 참고적으로 최근에 여러 사찰에서 일반인을 대상으로 수련 프로그램을 실시하고 있는 것은 성인의 심성교육을 위해서 매우 고무적인 일이라고 생각된다. 이러한 프로그램은 특히 과도한 경쟁구조 속에 살아가는 도시인들에게 적극적 개념의 휴식과 자기성찰을 통한 심성개발의 기회를 제공할 것이다. 앞으로 이러한 프로그램이 좀더 다양한 내용으로 더 자주 더 많은 사찰에서 확산적으로 실시되기를 기대해 본다.

성인들이 바른 심성을 갖추려고 노력하고 점차적으로 바른 심성을 닦아 나아가며 자신들의 자녀들 심성교육에 힘쓰게 되면, 이들의 자녀인 청소년은 자연스럽게 바른 심성을 키우게 될 것이다. 가정과 사회에서 성인들이 말과 글로 가르치는 바른 심성과 자신들이 실제 행동으로 보여주는 심성이 다르다면, 청소년들은 결코 바람직한 심성을 기르지 못 할 것이다. 오히려 상처되는 이중적인 가치체계를 가지고 분열적인 삶을 살아가게 될 것이다. 가정과 사회에서 중요한 역할을 담당하고 있는 성인들이 바른 심성을 갖고 모범을 보이지 않는 한 청소년을 위한 어떠한 심성교육도 성공하기 힘들 것이다. 옛부터 윗물이 맑아야 아랫물이 맑다고 하였다.

## V. 결 어

본 논문에서는 불교가 청소년의 심성교육을 위해 어떠한 역할을 할 수 있으며, 청소년의 심성교육을 위해 어떻게 접근해야 되는지에 대하여 시론적으로 논의하여 보았다. 기본 가르침의 내용으로 삼법인과 그 가르침의 깨우침과 실생활에서의 실천을 위한 방법으로 팔정도를 들고 각각을 청소년을 포함한 현대인에게 적합하게

적용하기 위한 여러가지 방향을 제시하여 보았다.

그러나 본 논문에서는 현재 우리나라의 불교가 청소년의 심성교육을 위해 실제로 어떠한 실행을 하고 있는지 그 현황을 다루지는 못했다. 앞으로는 이 부분에 대한 검토와 함께 본 논문에서 제안한 심성교육의 방향과 현재 불교에서의 청소년 심성교육의 현황을 비교하고 그 차이를 줄여 나가는 보다 실천적이고 구체적인 작업이 있기를 기대해 본다. 물론 이와 동시에 본 논문에서 제시한 불교의 심성교육의 방향에 대한 관심있는 분들의 교정작업도 함께 이루어지면 좋을 것이다.

### 〈 참 고 문 헌 〉

- 김경희(1995). 내관법이 남녀 고등학생의 스트레스 감소와 자아개념 향상에 미치는 영향. 전남대학교 대학원 석사학위논문.
- 김기석(1969). 선의 심리학적 일고찰. 한국심리학회지, 1, 37-41.
- 김기석(1978). 명상의 심리학적 일고찰. 행동과학연구, 3, 1-23.
- 김동화(1983). 불교교리발달사. 불교통신교육원.
- 김미리혜(1997). 인지치료법. 스트레스과학의 이해(대한심심스트레스학회편). 서울: 신평출판사.
- 김용표(1996). 불교적 인격교육의 이념과 방법. 종교교육학연구, 2, 서울: 한국종교교육학회, 33-53.
- 김정호(1994a). 인지과학과 명상. 인지과학, 4&5, 53-84.
- 김정호(1994b). 구조주의 심리학과 불교의 사념처 수행의 비교. 한국심리학회지: 일반, 13, 186-206.
- 김정호(1995b). 마음챙김명상의 소집단 수행에 관한 연구. 학생생활연구, 11. 덕성여자대학교. 1-35.
- 김정호(1996a). 한국의 경험적 명상연구에 대한 고찰. 사회과학연구, 3. 덕성여자대학교. 79-131.
- 김정호(1996b). 위빠싸나 명상의 심리학적 고찰. 사회과학연구, 4. 덕성여자대학교.

35-60.

- 문규백(1990). 원생의 심성순화에 좌선법을 적용하려는 시도 II: 내관법(Vipassana)을 중심으로. 광주: 광주 소년원.
- 박선영(1981). 불교의 교육사상. 서울: 동화출판공사.
- 박선영(1983). 한국불교사상과 그 현대교육적 의의. 연구논총, 제 83-9. 한국정신문화연구원, 73-124.
- 박선영(1995). 불교교육학의 학문적 성격. 종교교육학연구, 1. 서울: 한국종교교육학회. 35-59.
- 박성순(1980). 상담자의 태도와 보살수행 태도의 비교연구. 고려대학교 교육대학원 석사학위논문.
- 박영동(1989). 팔정도 수행법과 심리치료. 한양대학교 교육대학원 석사학위논문.
- 서광(편역) (1993). 불교상담심리학 입문. 서울: 불광출판부.
- 설기문·김기주(1996). 상담에의 현상학적 접근: 선을 통한 망상의 해결을 중심으로. 대학상담연구, 7, 203-222.
- 오까노 모리아(일진 역) (1992). 불교임상심리학. 서울: 불광출판부.
- 윤호균(Ho-Kyun Yun) (1970). Buddhism and counseling. 한국심리학회지, 1, 3-115.
- 윤호균(1991). 정신치료와 수도: 정신분석과 선을 중심으로. 성심여자대학논문집, 23, 113-124.
- 이계학(1991). 인격교육론. 서울: 성원사.
- 이명주(1993). 명상이 스트레스 및 자아실현에 미치는 영향에 관한 연구: 수식관법을 이용한 좌선을 중심으로. 숙명여자대학교 대학원 석사학위논문.
- 이상구(1987). 유식불교의 심리치료 연구. 한양대학교 교육대학원 석사학위논문.
- 장현갑(1990). 명상과 행동의학: 스트레스 대처를 위한 자기조절 기법으로서의 명상. 학생연구, 21. 영남대 학생생활연구소, 1-26.
- 장현갑(1995). 명상의 정신생리학적 의미. 제 2회 동계연수회: 명상과 심리치료, 영남 상담 및 심리치료 연구회, 35-46.
- 장현갑(1996). 명상의 심리학적 개관: 명상의 유형과 정신생리학적 특징. 한국심리학회지: 건강, 1, 15-33.

- 전학환(1980). 선의 심리치료적 효과에 관한 연구: MMPI 검사에 의한 성격 특성을 중심으로. 고려대학교 교육대학원 석사학위논문.
- 정방자(1995). 불교의 명상과 정신분석적 정신치료. 제 2회 동계연수회: 명상과 심리치료, 영남 상담 및 심리치료 연구회, 19-34.
- 정창용(1974). A psychiatrist's experience of Shun (Zen) training. *학생연구*, 5, 영남대학교 학생지도연구소, 49-57.
- 정창용(1984). 정신과의의 참선경험 (II). *정신치료*, 1, 19-27.
- 정창용(Chang-Yong Chung) (1993). A psychotherapist's experiences of "Son" (Ch'an, Zen) meditation. *정신치료*, 7, 20-24.
- 최봉수(1995). 원시불교 교육의 방법론적 이념으로서의 점교성에 대한 연구. *종교교육학연구*, 1, 서울: 한국종교교육학회, 117-136.
- 최진석(1976). 지눌의 수행법과 정신치료와의 비교고찰. 고려대학교 교육대학원 석사학위논문.
- 최현(1992). 참선과 국선도 명상 수련법이 중학생의 자아개념, 불안과 공격성에 미치는 효과. 전남대학교 대학원 석사학위논문. (교육학과)
- 홍정식(1976). 불교입문. 서울: 신흥출판사.
- 황화성(1987). 선과 C. Rogers의 인간중심적 접근과의 비교연구. 건국대학교 대학원 석사학위논문.
- Atkinson, R.L., Atkinson, R.C., Smith, E.E., Bem, D.J. & Nolen-Hoeksema, S.(1996). *Hilgard's introduction to psychology* (12th Ed.). Orlando: Harcourt Brace & Company.
- Beck, A.T.(1976). *Cognitive therapy and the emotional disorder*. New York: International Universities Press.
- Beck, A.T.(1991). *Cognitive therapy*. *American Psychologist*, 46 (4), 368-375.
- Erikson, E.H.(1963). *Chidhood and society* (2nd Ed.). New York: Norton.
- Minsky, M.(1986). *The society of mind*. New York: Simon & Schuster.
- Peterson, C., & Seligman, M.E.P.(1984). Causal explanations as a risk factor for depression: Theory and evidence. *Psychological Review*, 91, 347-374.

- Peterson, C., Seligman, M.E.P., & Vaillant, G.(1988). Pessimistic explanatory style as a risk factor for physical illness: a thirty-five-year longitudinal study. *Journal of Personality and Social Psychology*, 55, 23-27.
- Salovey, P., Hsee, C.K., Mayer, J.D.(1993). *Emotional intelligence and the self-regulation of affect*. In D.M. Wegner & J.W. Pennebaker (Eds.), *Handbook of mental control*. N.J: Prentice Hall.

## Buddhism and Character Education for the Youth

Kim, Jung-Ho  
(Duksung Women's University)

The present paper discusses the role and application of Buddhism in the character education for the youth. First we examine the concept of character, desirable character and character education in general. Next we deal with desirable character and character education in Buddhism. Based on these examination we make tentative proposal for Buddhist character education for the youth. We propose that Buddhist character education for the youth should include teaching of the Three Marks of All Conditioned Things and the Noble Eight-fold Path as the way of comprehension and realization of the Three Marks in one's everyday life. We also suggest several tentative methods to give the teaching for the modern people in general as well as the youth.