

一闡提成佛可能論의 道德教育的 意義

고 대 만*

〈 목 차 〉

- I. 序 論
- II. 一闡提의 概念
- III. 如來藏의 普遍性和 一闡提
- IV. 一闡提의 成佛可能論
- V. 一闡提成佛可能論의 道德教育的 意義
- VI. 結 論

I. 序 論

인간의 성장을 위한 교육적 노력의 한계는 어디까지인가? 인간의 인격적 성장을 위한 도덕교육적 노력의 한계는 어디까지인가? 교육자는 대상에 대해 어떤 태도를 지녀야 하는가? 이러한 질문은 도덕교육의 이상은 무엇이며, 도덕교육의 목표는 무엇이며, 도덕교육은 어떤 내용을 가르쳐야 하며, 피교육자에 대해 어떤 태도를 가지고 어떤 방법을 사용하여 가르침에 임해야 하는가 하는 물음과 관련된다.

우리는 여기서 가장 힘든 경우를 상정해서 논의를 해 보고자 한다. 더 이상 형언할 수 없는 극악한 사람이 가장 선량해질 수 있는 가능성이 있는가? '그렇다'는 답변이 있다. 희망의 빛이 전혀 없는 존재가 찬란한 광명의 세계로 나아갈 수 있다는

* 제주교육대학교 윤리교육학과 부교수

논의가 있다. 一闍提가 成佛할 수 있다는 생각이 그것이다. 여기서 一闍提는 바로 가장 캄캄한 칠흑의 어둠 속에 갇혀 있는 존재이다. 成佛은 無量光을 나타낸다. 一闍提의 成佛은 가장 어두운 곳에서 가장 밝은 곳으로의 質的 轉換이 가능함을 나타낸다고 할 것이다. 바꾸어 말하면 가장 극악한 존재가 人格完成의 최고경지에 도달할 수 있다는 것이다.

과연 그러한가? 그러하다면 그것은 도덕교육에 대한 인식의 전환을 요구할 것이다. 도덕교육을 위한 토대를 어디에 정초해야 할 것인가 하는 문제의식에 대한 試論的 解答을 탐색하고자 하는 것이 본고의 목적이다. 본고는 一闍提의 개념, 如來藏의 普遍性과 一闍提, 一闍提成佛可能論, 그리고 그것이 도덕교육에 주는 시사점으로 나누어 논의가 진행될 것이다.

Ⅱ. 一闍提의 概念

비구들이 부처님을 불신하고 불법에서 퇴보하며 허무감과 나태에 빠져 안일과 利養을 추구하는 등 교단이 지극히 어려운 때에, 그들에게 강한 신념과 의욕을 불어 넣어 줄 수 있는 새로운 사상으로서는 ‘如來常住’와 ‘一切衆生悉有佛性’ ‘一闍提成佛’ 등이 涅槃經을 통하여 설해지게 되었다.¹⁾

1. 一闍提의 일반적 개념

일천제란 산스크리트어 icchantika의 음역어이다. 一闍提 외에도 一闍提迦, 一

- 1) 열반경을 중심으로 한 일천제의 성불가능성에 대해 논의를 한 것으로는 朴京俊, “一闍提의 成佛에 관한 研究”, 동국대학교 석사학위논문(1982)이 있으며, 열반경의 계율을 논한 것으로는 申星賢, “涅槃經의 戒律思想研究”, 동국대학교 박사학위논문(1994)이 있다. 이에 관련하여, 如來藏思想을 연구한 논문들로서는 鄭澆泳, “如來藏思想의 人間理解”, 한국불교학 11(1986); “如來藏의 存在와 그 存在根據의 問題”, 불교연구 제3집(1987); “『寶性論』의 여래장사상연구”, 동국대학교 대학원 박사학위논문(1991), 李平來, “여래장사상 형성의 역사적 고찰”, 불교학보 30집(1993); 조수동, “여래장사상에 관한 연구”, 영남대 박사학위논문(1987) 등이 있다.

闍提柯, 一闍底迦, 一顛迦로 번역되기도 한다. 때로는 闍提라고 약칭되기도 한다. 그런가 하면 一闍提는 斷善根, 信不具足, 極欲, 大貪, 燒種, 無種性, 多貪 등으로 의역되기도 한다.

涅槃經 가운데서 一闍提의 개념이 설명되고 있는 것을 보면, 그것을 '一闍'과 '提'로 나누어 설명하고 있다. 涅槃經 高貴德王菩薩品에

善男子, 一闍名信 提名不具 不具信故名一闍提. 佛性非信 衆生非具 以不具故 云何可斷. 一闍名善方便 提名不具 修善方便不具足 故名一闍提 … 一闍名無常善 提名不具 以無常善不具故名一闍提.²⁾

라고 하여 있는데, 다분히 주관적인 해석이기는 하지만 분석적인 방법으로써 그 뜻을 풀이하고 있어서 흥미롭다. '一闍'이라는 말은 信, 善方便, 進(精進), 念, 定, 慧, 無常善 등으로 풀이하고 '提'는 不具, 즉 '具足하지 못함'이라는 뜻으로 해석하여 결국 '一闍提'란 信·善方便·進·念·定·慧·無常善 등을 갖추지 못한 자라고 한 것이다.

涅槃經 四相品에는

何等明爲一闍提耶 一闍提者 斷滅一切諸善根本 心不攀緣一切善法 乃至不生一念之善³⁾

이라고 하여 있는데, 一闍提란 일체의 善의 근본을 끊어버렸으며, 마음 속에 모든 선법을 攀緣하지 않으며, 잠시 동안의 善도 낼 수 없는 자라는 것을 알려주고 있다.

또한 涅槃經 一切大衆所問品에는

純陀, 言破戒者 謂一闍提, 其餘在所 一切布施 皆可讚歎獲大果報⁴⁾

라고 하여, 과계한 사람을 一闍提라 부르며 一闍提만 아니라면 누구에게 보시하더라도 모두 찬탄할 일이며 큰 과보를 얻는다고 하였다.

2) 大正, 12, p. 763bc.

3) 大正, 12, p. 633c.

4) 大正, 12, p. 666b.

2. 一闍提의 구체적 성격

一闍提가 믿음이 없고, 선근을 끊고, 현세의 이익만을 탐하며, 열반과 菩提를 이룰 수 없는 사람이라는 것은 이해가 되지만, 이러한 내용들은 매우 피상적인 것이어서 一闍提에 대하여 구체적으로 말해 주고 있지는 않다. 그렇다면 一闍提는 과연 본래 구체적으로 어떤 인물이었으며 어떠한 무리들이었을까?

涅槃經에서는 一闍提를 五無間罪나 四重禁을 범한 자들보다 더 악한 존재로 간주하고 있음을 발견할 수 있으니, 菩薩品에

이 大般涅槃의 미묘한 경전도 그와 같아서 五無間罪나 四重禁을 범한 흐린 물 속에 두면 그것을 맑히어서 菩提心을 내게 할 수 있지만 一闍提의 진창 속에 두면 백천만년이 지나도 그것을 맑히고 菩提心을 내게 못하느니라. 왜냐하면 일천제는 선근을 소멸하여서 그릇이 되지 못하기 때문이다.⁵⁾

라고 하여, 5무간죄나 4중금을 범한 자는 구제할 수 있지만 일천제는 도저히 구제할 수 없는 자로 정의하고 있다.

일천제가 이렇게 4중금이나 5무간죄를 지은 사람보다도 더 열악한 자라 한다면 도대체 일천제는 어떠한 죄악을 저지른 것일까? 아무리 생각해 보아도 4중금이나 5무간죄보다도 더 심한 죄는 현실적으로 없다고 본다. 그렇다면 일천제는 반드시 교단을 위기로 이끌어가려는 似而非 比丘와 같은 교단 내의 문제인물을 지시한다고 본다. 불교적으로 볼 때 교단을 파괴하는 것은 가장 심각한 일이기 때문이다.

일천제의 무리란 특별히 涅槃經徒의 교단에 위협을 가한 근처의 또 다른 보살승의 집단을 지시할 수도 있고 열반경의 교단으로부터 추방된 자, 또는 탈퇴한 자, 빈곤에 쫓기어 利養을 위하여 출가한 자 등 잡다한 사람들로 구성된 승단일지도 모른다. 아무튼 일천제는 교단의 발전을 저지 방해하고 현실의 이양에 탐착하여 온갖 죄악을 저지른 무리였을 것이라는 사실만큼은 거의 확실하다고 본다.⁶⁾

5) 大正, 12, p. 659a.

6) 박정준, *op. cit.*, p. 23.

Ⅲ. 如來藏의 普遍性和 一闡提

1. 如來藏의 普遍性

우리는 涅槃經의 '一切衆生悉有佛性'과 함께 寶性論의 '一切衆生有如來藏'이 佛性 또는 如來藏의 보편성을 나타내는 것임을 안다. 그것은 불성 또는 여래장이 모든 인간에 내재하는 보편적 본질이라는 의미이기 때문이다. 寶性論의 '여래장 三義'는 그것을 단적으로 말해 주고 있다.

有垢眞如에 대해 [경에] '일체중생은 여래장'이라고 설명되어 있다. 그것은 어떠한 의미인가?

중생의 무리에 佛智가 침투하기 때문에,

그 [중생의 무리]가 無垢인 점이 본래 [佛과] 不二이기 때문에,

佛의 種姓에 그 果(=佛)을 설정하기 때문에,

모든 有身者(중생)는 佛의 胎라고 설해졌다. (I.27)

正覺者의 身이 遍滿하기 때문에,

진여가 무차별하기 때문에,

중성(이 존재하기) 때문에,

모든 有身者는 항상 佛의 胎라고 설해졌다. (I. 28)

요약하면 세 가지의 의미에 의해 세존은 "일체중생은 항상 여래장"이라고 설하였다. 즉 일체중생에 (1) 여래의 법신이 편만한다는 의미에 의해, (2) 여래의 진여가 무차별이라는 의미에 의해, (3) 여래의 중성이 존재한다는 의미에 의해서이다.⁷⁾

여기에서 第一義 즉 佛智의 침투 또는 法身遍滿이 특히 주목된다. 佛智가 일체중생 속에 침투해 있다는 것은 佛智를 갖지 않은 중생은 없다는 것이며, 법신이 일체중생에 편만한 있다는 것은 법신을 떠나 존재하는 중생은 없다는 것이다. 寶性論이 다른 곳에서 "중생계 중 여래법신을 떠나 존재하는 중생은 하나도 없다(於衆生界中無有一衆生 離如來法身)"⁸⁾고 설명하는 것도 바로 법신의 보편성을 말하는 것이지

7) 大正. 31. 828a-b.

8) 大正 31. p. 838c.

만, 이는 동시에 일체중생에 침투, 편만해 있는 법신의 형식 즉 여래장의 보편성을 지적하는 것이기도 하다.

또한 여래장의 제2의인 진여의 不二·無差別은 다음과 같이 이해할 수 있다. 무구한 여래장을 지닌 중생과 그 무구한 여래장이 현현된 법신은 다 함께 무구하다는 점에서 본성적으로 不二이며, 전자는 무구한 여래장이 외래적인 客塵과 결부되어 있으므로 有垢眞如라 함에 대해, 후자는 그 외래적인 客塵이 비본래적인 것으로 그 실재성이 부정되어 순수한 무구의 진여이나 다함께 眞如임에 있어 전혀 차별이 없는 것이다.

또 '중성의 존재'의 의미는 간단히 말하면, 그것은 중성이 존재할 수 있는 근거는 여래에 있다는 것, 바꾸어 말하면 중성은 여래의 等流⁹⁾라는 것이다. 그리고 중성은 누구에게나 존재한다는 것이다.

2. 如來藏의 普遍性和 一闍提不成佛의 問題

이와 같이 여래장의 三義가 여래장의 보편성을 가리키는 것으로 이해될 때 無種性(agotra)의 존재는 있을 수 없다. 그러면 일반적으로 이야기되고 있는 일천제의 不成佛의 문제는 어떻게 이해되어야 하는가? 만약 일천제를 성불의 가능성에서 제외시킨다면 여래장의 존재가 보편적이지 않게 되는 것은 아닌가? 사실 보성론에서는 일천제를 無般涅槃種性者로 규정하고 있다. 구체적으로 일천제는 “그 의도가 해탈의 길에 역행하며, 반열반의 중성이 없는 자, 그들은 윤회만을 추구하고, 열반을 추구하지 않는”¹⁰⁾ 존재이다. 그리하여 보성론은 不增不減經을 인용하여 “나는 그들의 스승이 아니며, 그들은 나의 제자가 아니다”¹¹⁾라고 하고 있다. 이러한 일천제에 대한 규정은 결국 ‘一切衆生有如來藏’의 주장과 ‘一闍提不成佛’의 현실이 모순이 아닌가 하는 문제를 제기한다.

이러한 문제에 대해서는 여래장의 十義 중 제4의 ‘業(기능)’의 설명 가운데 그 해당의 단서를 찾을 수 있다. 寶性論은 그 곳에서 “만약 佛性이 없다면 고타에 대한 厭

9) 'A는 B의 등류'라 함은 A는 B의 등질적 결과, B는 그 원인임을 지적하는 것이다.

10) 대정 31, p. 828c.

11) 대정 16, p. 467c.

離도 없을 것이며, 열반에 대한 求·欲·願도 없을 것”¹²⁾이라 하여 종성(gotra)이 있으므로 그러한 기능이 있는 것이지 無種性(agotra)의 사람에게는 그러한 일이 없다고 말하고 있다. 다시 말하면 세간을 염리하고 열반을 추구하는 생각은 선근의 중생에게 가능한 것이며, 종성이 존재할 때에만 있을 수 있는 일이라는 것이다. 그러면 “윤회만을 추구하며 열반을 추구하지 않는” 일천제는 결국 무종성자라고 할 것인가? 보성론은 일천제의 종성의 유무에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

〔華嚴性起經 가운데〕 이와 같이 설해졌다: “邪定聚 중생들의 신체에도 여래라는 태양의 광명이 비치며, 미래의 因을 생기게 함으로써 그들을 이익케 하며 선법을 증장시킨다.” 그런데 또한 열반경에 “일천제는 필경 無般涅槃의 성질의 사람”이라고 설해진 것은 일천제가 되는 원인인 대승법에 대한 증오를 제거하기 위한 것이다. 그러므로 누구라도 自性淸淨한 종성이 현현될 수 있으므로 필경 不淨한 사람일 수는 없다.¹³⁾

이와 같이 볼 때 보성론이 일천제를 보는 시각은 ‘일체중생이 여래장’이라는 범주에서 벗어나 있지 않음을 알 수 있다. 다시 말하면 일천제에도 성불의 종성이 있다는 것이다. 그러므로 열반경 등에서 일천제는 無般涅槃種性이라고 하는 것은 모든 중생이 종성을 갖고 있는 것을 전제로 하면서 현실적으로 성불하지 못하는 존재가 있다는 것으로 해석되어야 한다. 우리는 여기에서 ‘種性의 유무’와 ‘成佛의 가부’를 구별하여야 한다. 즉 종성의 유무는 ‘因位’에 있어서의 문제임에 반해, 성불의 가부는 ‘果位’에 있어서의 문제이다. 그러므로 일천제불성불의 주장은 일천제에도 종성이 있다는 주장을 배제하는 것이 아니다. 그것은 다만 전자가 현실적 상황에 대한 경각심을 불러일으키기 위한 것으로 후자의 대전제를 부정하는 것이 아니라는 것이다.¹⁴⁾

IV. 一闡提의 成佛可能論

앞에서 ‘種性의 유무’와 ‘成佛의 가부’를 구분함으로써 일천제도 다른 여타의 중생처럼 종성은 가지고 있지만 선근을 단멸시킴으로써 성불하지 못한다고 하는 것을

12) 大正 31, p. 831a.

13) 大正 31, p. 831b.

14) 정호영, “여래장사상의 인간이해”, *op. cit.*, p. 406.

살펴보았다. 그러면 一闍提不成佛의 주장은 일천제의 중생이 결정코 성불할 수 없음을 말하는 것인가? 보성론은 화엄경을 인용하여 일천제에 '미래의 因'을 설정한다는 것이 결코 일천제의 영원한 不成佛을 말하는 것일 수 없다고 말하고 있다. 그도 미래에 성불할 수 있는 존재라는 것이다. 열반경에서는 어떠한 논리로써 일천제의 성불가능성의 사상을 확립시키고 있는 것일까? 이하 몇 가지 관점에서 일천제의 성불가능론을 살펴보자.

1. 一切衆生悉有佛性の 논리적 측면에서 본 成佛可能論

열반경의 근본정신과 중심사상에서 볼 때 일천제도 성불할 수밖에 없다고 보며 열반경 자체의 논리를 갖고 있다고 본다. 즉 ① 二種施食果報無差別→ ② 如來常主→ ③ 一切衆生悉有佛性→ ④ 一闍提成佛可能的의 논리 전개가 그것이다.

二種施食果報無差別이란¹⁵⁾ 석존이 성도하기 전에 難陀와 難陀波羅로부터 받은 공양과 입멸하기 전에 純陀로부터 받는 마지막 공양의 과보에는 차별이 없다는 뜻이다. 석존의 二種施食果報無差別의 말씀에 대하여 순타는 다음과 같은 요지의 질문을 한다.

즉 성도하기 전의 공양과 입멸 전의 공양의 과보가 차별이 없다는 것은 부당하니, 왜냐하면 성도 전에 공양을 받은 신달타는 아직 일체중지를 다 이루지 못한 한 사람의 수도자이며 雜食身이고 번뇌신이므로 중생들로 하여금 보시바라밀다를 구족케 할 수 없을 것이나 입멸시에 보시를 받는 자는 일체중지를 이룬 佛이고 번뇌없는 몸이고 금강신이며 법신이기 때문에 중생들로 하여금 보시바라밀다를 구족케 할 수 있을 것이기 때문이라는 것이다.

이에 대하여 석존은

선남자여, 여래의 몸은 이미 한량없는 아승지겁부터 음식을 받지 않지마는 모든 성문들을 위하여 먼저 난타와 난타바라의 소 기르는 두 여자가 받드는 우유죽을 받고 그 뒤에 아녹보리를 얻었다고 말하는 것이거니와, 나는 실로 먹지 않는 것이며 지금도 내가 여기 모인 대중을 위하여서 너의 마지막 공양을 받지마는 실상은 먹지 않는 것이니라.¹⁶⁾

15) 大正 12, p. 611b-c.

고 하여 여래는 상주하며 變易함이 없는 것이므로 성도하기 전의 싯달타와 성도 후 입멸 전의 석존은 단지 그런 모습으로 나타내 보인 것에 불과하지 결코 다르지 않다고 하였다. 그렇기 때문에 이종시식의 과보는 차별이 없다는 것이다. 이렇듯 二種施食果報無差別은 여래상주의 전제 하에 설해진 것이며, 그것은 여래상주를 설하기 위한 도입부가 되는 것이다.

이렇게 하여 여래상주 사상은 다시 일체중생실유불성으로 대표되는 여래장사상을 가늠케 하는 것이니 여래법신의 상주와 같은 덕성이 없이는 여래장사상은 생각할 수 없을 것이다. 열반경은 이러한 일체중생실유불성을 주장하기 위해서 석존의 입멸이라는 장면을 택하여 여래는 멸하지 않고 상주한다는 것을 분명히 했을 것이다.¹⁷⁾

여래상주의 공덕으로 일체중생에게 모두 佛性이 있다면 굳이 일천제에게만 불성이 없다고 하는 것은 논리적으로 모순된다고 보지 않을 수 없다. 따라서 열반경은 현실적인 문제로 말미암아 비록 일천제의 무불성을 설한 곳도 없지는 않지만, 열반경 자체가 갖는 '① 二種施食果報無差別→ ② 如來常主→ ③ 一切衆生悉有佛性'의 논리성에 비추어 보면 필연적으로 일천제의 성불가능성을 천명하게 되는 것이다.

2. 시간적 측면에서 본 一闍提成佛可能論

佛性은 有漏도 아니고 無漏도 아니며, 常도 아니고 無常도 아니므로, 끊어지지 않는다. 이러한 不斷의 理佛性이 있는 이상은 시간의 경과상 그 작용이 나타나지 않을 수 없을 것이다. 獅子吼菩薩品에

선남자여 ... 모든 중생이 오는 세상에 阿耨菩提를 얻을 것이니 이것을 佛性이라 하고, 모든 중생이 지금에 번뇌의 결박이 있으므로 현재 32상 80종호가 없으며 모든 중생이 지난 세상에 번뇌를 끊은 일이 있었으므로 현재에 불성을 보게 되는 것이니라. 이런 뜻으로 내가 항상 말하기를 모든 중생이 불성이 있으며 내지 일천제들도 불성이 있다고 하였느니라. ... 일천제들도 결정코 아녹다라삼막삼보리를 이룰 수 있는 까닭이니라.¹⁸⁾

16) 大正 12, p. 612a.

17) 박경준, *op. cit.*, p. 40.

18) 大正 12, p. 769a.

고 하여, 현재에는 善法이 없지만 오는 세상에 선법을 일으킬 것이므로 일천제에게도 불성이 있고 일천제는 반드시 正等正覺을 이룰 것이라고 확언하고 있다. 이보다 한걸음 더 나아가 一闍提가 미래에만이 아니라 현재에도 선근을 얻을 수 있다고 한 것을 발견할 수 있다. 涅槃經 梵行品에

일천제를 분별하면 두 가지가 있으니 하나는 현재의 선근을 얻을 이요, 하나는 후세의 선근을 얻을 이옵니다. 여래는 일천제들을 잘 아시어 현재에 선근을 얻을 이에 게는 법을 말씀하시고 후세에 얻을 이에게도 법을 말씀하나니 지금에 이익이 없어도 후세의 因을 짓기 위하므로 여래는 일천제에게도 법을 말씀하나이다. 일천제는 또 두 가지가 있으니 하나는 영리한 이요, 하나는 中品根性입니다. 영리한 사람은 현재에 선근을 얻을 것이요, 중품 사람은 후세에 얻을 터이므로 부처님의 설법이 헛되지 않나이다.¹⁹⁾

라고 한 것을 통해서 분명히 알 수 있다. 이런 것들은 결국 미래라고 하는 시간을 도입시켜 일천제의 성불문제를 해결해 주는 것으로 본다.

3. 佛菩薩의 慈悲의 側面에서 본 一闍提成佛可能論

佛菩薩의 慈悲願力에 의해서 一闍提가 成佛할 수도 있다는 내용을 살펴보자. 열반경은 여타 대승경전과 마찬가지로 佛菩薩의 무량한 자비사상을 담고 있다. 이러한 자비의 힘은 일천제에까지 미치므로 일천제도 결국은 구제될 수 있을 것이다.

먼저 現病品에는 이러한 복선이 깔려 있다고도 볼 수 있는 내용이 있으니, 즉

가섭이여 세상에 세 사람의 병을 다스리기 어려우니 하나는 대승을 비방함이요, 둘은 다섯 가지 역죄요, 셋은 일천제니라. 이 세 가지 병이 가장 중한 것이니 성문이나 연각으로는 다스릴 수 없느니라.²⁰⁾

고 하여 있는데, 성문이나 연각은 다스릴 수 없지만 불보살은 다스릴 수 있다는 여운을 남기고 있다. 그러나 現病品 이전에 벌써 보살의 자비가 일천제들에게 향하고

19) 大正 12, p. 725b.

20) 大正 12, p. 673a.

있음을 알 수 있으니, 보살품에 “일천제들은 궤방하고 파괴하고 믿지 않더라도 보살들은 여전하게 베풀어 주면서 위없는 도를 함께 이루려 하나니”²¹⁾라고 하여 있기 때문이다. 梵行品에는 더욱 분명하게 설하기를

보살마하살이 初地에 머물면 곧 사랑하는 마음이라 하나니 왜냐하면 선남자여, 가장 나쁜 사람은 일천제라 하거니와 初地菩薩은 큰 사랑을 닦는 때에 일천제에 대하여 차별하는 마음이 없으며 그의 허물을 보지 아니하므로 성을 내지 않으며²²⁾

라고 하여 일천제에 대한 보살의 대비를 확실하게 해 주고 있다.

사자후보살품에는 보살이 지옥 중생을 제도하기 위하여 지옥에 몸을 받는다고 하는 내용이 설해져 있는데

항하사 같은 중생들이 지옥의 업보를 받았으므로 내가 그것을 보고 큰 서원을 세우고 지옥의 몸을 받았느니라. 보살이 그 때에 그런 업이 없었지마는 중생을 위하여서 지옥의 과보를 받은 것이며 내가 그 때에 지옥에서 한량없는 세월을 지내면서 죄인들을 위하여 十二部經을 널리 분별하여 말하였더니 여러 사람들이 이 경을 듣고는 악한 과보를 깨뜨려 지옥이 비게 되었는데.²³⁾

라고 한 것이 그것이다. 또한 열반경은 마침내 보살이 일천제를 위하여 지옥에 생하는 일이 있음을 말해준다. 범행품에

보살도 그와 같아서 일천제가 지옥에 떨어짐을 보고는 함께 지옥에 가서 나기를 원하느니라. 왜냐하면 이 일천제가 고통을 받을 적에 잠깐이라도 누우치는 마음을 내면 내가 곧 그를 위하여 갖가지 법을 말하며 잠깐 동안이라도 선근을 내게 하려는 까닭이니라.²⁴⁾

고 하여 있는 것을 통하여 알 수가 있다. 이러한 보살의 자비가 일천제에도 미치고 있다는 것을 설하는 것은 무엇 때문일까? 그것은 결국 일천제가 타력에 의해서 구

21) 大正 12, p. 660a.

22) 大正 12, p. 696a.

23) 大正 12, p. 796a.

24) 大正 12, p. 701b.

제될 수 있다는 것, 다시 말하여 성불할 수 있다는 것을 말해 주기 위한 것이라고 해석하는 것이 타당하다고 본다.

4. 一闍提成佛의 條件

일천제는 일천제인 상태 그대로 성불할 수 있는 것일까? 이에 대하여 열반경은 일천제는 일천제의 상태로는 성불할 수 없으며 일천제의 상태를 소멸한 후에라야 성불할 수 있다고 대답한다. 즉 高貴德王菩薩品에

모든 중생이 불성이 있어서 四重禁을 참회하고 법을 비방한 죄를 없애고 五逆罪를 끝내고 일천제를 멸하며 그런 뒤에 阿耨多羅三藐三菩提를 이루는 것이니 이것을 깊고 비밀한 뜻이라 하느니라.²⁵⁾

고 한 말씀이 그것이다.

迦葉菩薩品에는

일천제들이 선한 법을 내지 못하고도 阿耨多羅三藐三菩提를 얻는다 하면 이 사람은 삼보를 비방하는 것이요, 일천제가 일천제를 버리고 다른 몸으로 阿耨菩提를 얻는다 하면 이 사람도 삼보를 비방한다고 하거니와 일천제가 능히 선근을 내며 선근을 내고는 계속하여 끊이지 않으면 阿耨菩提를 얻나니 그러므로 일천제가 阿耨菩提를 얻는다고 하면 이 사람은 삼보를 비방하지 않는 줄 알지니라.²⁶⁾

고 하여 있는데, 여기서는 먼저 무엇보다도 선근을 내야 하고 그런 후에도 끊이지 않고 계속하여 그 선근을 유지해야만 阿耨菩提를 얻을 수 있다고 하였다. 이렇게 선근을 일으키고 유지하는 일천제는 정각을 얻기 위하여 다음에는 어떻게 해야 하는 것일까?

邪正品에 설하기를

25) 大正 12. p. 731b.

26) 大正 12. p. 828a.

중생이 戒律을 수호하여 지니지 않고서야 어떻게 불성을 보겠는가. 모든 중생에게 비록 불성이 있다 하지마는 계행을 지니고야 볼 것이며, 불성을 보고서야 阿耨菩提를 이룰 수 있느니라.²⁷⁾

고 한 것을 통하여 알 수 있듯이 戒律을 수호할 것을 말하고 있다. 열반경에서는 특별하게 修行論에 대해서 설하고 있지는 않지만 갖가지 내용의 계율을 말하고 있는 것은 주의할 필요가 있다고 본다. 특히 獅子吼菩薩品에서 큰 바다에 여덟 가지 不可思議가 있음을 설명하는 가운데 다섯째 여러 보배에 대한 항목에서 四念處·四正勤·四如意分·五根·五力·七覺支·八聖道分 등 三十七 助道品과 嬰兒行·聖行·梵行·天行 및 善方便과 衆生の 佛性, 菩薩의 功德, 如來의 功德, 聲聞의 功德, 緣覺의 功德과 六波羅蜜, 한량없는 三昧, 한량없는 智慧를 들고 있다.²⁸⁾ 바다 속의 보배와 같은 이런 많은 덕목들은 다시 말하면 일천제의 성불의 조건이 된다고 할 수도 있을 것이다. 그 조건 속에는 스스로의 努力과 修行, 그리고 二乘 및 佛菩薩의 功德이 함께 하고 있음은, 불교의 自力宗教인 면과 他力宗教인 면이 평등하게 잘 반영되고 있다고 본다.

V. 一闍提成佛可能論의 道德教育的 意義

도덕교육의 목표는 한마디로 '도덕적인 인간의 육성'이라고 얘기할 수 있겠다. 그렇지만 도덕적인 인간이 갖추고 있는 따라서 갖추어야 할 특성의 분류방식에 따라 도덕교육의 목표가 상위를 보이기도 한다. 도덕적인 인간은 어떤 특성들을 구유하여야 하는지와 관련하여, 도덕성을 知的 道德性, 行的 道德性으로 나누고 그것들을 발달시키는 것이 목표라고 하는가 하면²⁹⁾, 이것을 좀더 세분했다고 볼 수 있는 것으로 현대도덕심리학의 분류에 따라 도덕성의 측면을 認知的, 情意的, 行動的 측면으로 나누어 그것들을 발달시키는 것이 목표라고 제시하기도 한다³⁰⁾. 또 도덕교육

27) 大正 12, p. 645c-646a.

28) 大正 12, p. 805b.

29) 이돈희, 도덕교육원론(서울: 교육과학사, 1992)

30) 이택휘 외, 도덕과교육의 이론과 실제(서울: 교육과학사, 1997)

의 목표가 도덕적 사회화(moral socialization)여야 하느냐 아니면 도덕화(moralization)여야 하느냐의 대립은³¹⁾ 종종 시도되는 양자의 통합적 접근에도 불구하고 끊이지 않는 쟁점이 되어 오고 있다.

이와 관련된다고 볼 수 있는 것으로 도덕교육의 범위에 관해서도 그 주장하는 바가 서로 다르다. 민주시민교육이 곧 도덕교육이라는 논의가 있으며³²⁾, 도덕교육은 그것을 뛰어넘어 자아실현이라든가 인격완성을 목표로 삼아야 한다는 주장이 있고³³⁾, 도덕교육의 목표를 너무 고원하게 설정하지 말고 '사려(prudence)의 교육'으로서의 도덕교육'의 측면을 경시하지 말자는 주장이 듀이적 관점에 입각하여 제기되고 있는가 하면³⁴⁾, 우리 인간 삶의 여러 계기를 고려해 볼 때 이 모두가 도덕교육의 범주가 되어야 한다는 주장도 있다³⁵⁾.

佛敎에서 成佛은 '인격완성의 최고이상'을 나타낸다. 이에 비해 일천제는 四重禁을 犯하고 五逆罪를 범하고 佛法僧 三寶를 훼손하는 가장 가망성이 없다고 여겨지는 斷善根의 존재이다. 一闡提成佛可能論에서 보듯이, 이 세상에서 가장 무거운 죄를 진 존재인 일천제조차도 성불이 가능한 것으로 되어 있다. 이렇게 볼 때, "우리가 도덕문제의 전 영역을 생각해 볼 경우 사회생활의 가장 중요한 요구조건으로 이루어진 기저로부터 상향하여 인간적 이상의 최고정상에로 연속되어 있는 하나의 자를 생각해 볼 수 있다. 이 자의 눈금을 따라가면 어느 곳에선가 자기이익의 고려를 넘어 의무의 부담이 시작되는 분할금이 있을 것이며, 어느 곳에서간가 의무의 부담이 끝나고 탁월성에의 권유가 시작되는 분할금을 나타내는 보이지 않는 바늘 눈이 있을 것이다."³⁶⁾라는 입장과 관련지어 도덕교육의 최종목표를 인격완성의 최고이상으로 설정해야 하지 않을까 생각된다.

중생계에서 가장 악한 존재인 일천제가 質的인 換骨奪胎를 위해서 요구되는 것은

- 31) 추병완, "도덕교육목표로서의 사회화와 발달", 박병기·추병완 공저, 윤리학과 도덕교육(1) (서울: 인간사랑, 1996).
- 32) 이택휘, "현대한국사회의 특징과 학교도덕교육의 과제", 이택휘 외, *op. cit.* 물론 여기에서는 넓은 범위의 도덕교육이 아니라 공식적인 학교에서 시행되고 있는 '도덕과교육'에 한정시켜 논의하고 있다.
- 33) 박이문, 자비의 윤리학(서울: 철학과현실사, 1990), pp. 169-172.
- 34) 최병태, 덕과 규범(서울: 교육과학사, 1996).
- 35) 줄고, "도덕교육의 범위에 관한 연구", 서울대학교 대학원 국민윤리교육과, 사회와 사상 제15집(1996).
- 36) *Ibid.*, pp. 336-7.

斷滅된 善根을 내는 일이요, 그것을 계속 유지해 나가는 일이다. 선근을 내는 첫걸음이 지은 죄를 참회하는 일이요, 계율을 지키는 일이다. 여기서 강조되는 持戒는 물론 소극적 의미의 계율을 지키는 것만을 의미하지는 않는다. 대승불교의 계율의 특징이라 할만한 적극적 선행의 실천 또한 대단히 강조되고 있다³⁷⁾. 또 믿음의 중요성이 강조되고 있는데, 이와 관련하여 보성론에서 제시되고 있는 것은 도덕교육을 위해서도 대단한 의미가 있다고 생각된다. 믿음의 세 가지 내용으로서 ① 중생에 있어서의 불가사의한 여래장의 實有性, ② 그 여래장이 轉依法身할 可能性, ③ 중생이 果位의 佛智를 因位에 있어 구비하고 있다는 有功德性을 제시하고 있다.

다시 가장 악한 존재로서 일천제가 성불한다는 점을 상기해 볼 때 도덕교육의 대상에 대한 관점을 재정립할 필요가 있다. 교육자들에게 던져주는 시사는 바로 보살의 정신이라고 하겠다. 중생구제를 위해 지옥에라도 과감히 나투는 보살의 정신, 교육적으로 말하자면 어떠한 사람도 교육적 성장을 위해 포기될 수 없다는 정신이 교육자에게 요구된다고 할 수 있다. 완전히 전회된 거듭남의 가능성에 대한 안목, 一切同根으로 相依相關하고 있음에 대한 자각과 그에 따라 저절로 흘러나오게 되는 만유에 대한 사랑의 정신이 교육자에게 필수적으로 요구된다고 본다.

VI. 結 論

지금까지 우리는 일천제의 성불가능성이 도덕교육에 주는 시사에 착안하여 일천제의 개념, 여래장의 보편성과 일천제, 일천제의 성불가능론, 일천제성불가능론의

37) 대승보살계는 일체의 계율을 총괄하며 攝律義戒, 攝善法戒, 攝衆生戒 등 3취정계라고 한다. 攝律義戒는 소승률과 같이 戒條를 열거하여 악행을 금제하는 것으로 소승비구계를 본보기로 하여 만든 것이다. 그 내용도 소승계에 있는 것이 많다. 즉 소승계 중에서 특히 대승교도가 지켜야 할 것을 선정하고 그 위에 더 소승계 중에 있지 않은 것도 대승의 견지에서 덧붙여진 것도 있다. 10重戒 48輕戒로 구성된다. 攝善法戒는 섭률의계가 소극적으로 妨惡을 주로 한 것에 대해 大菩提心을 일으키고 모든 선한 일을 행하도록 권하는 것으로 보살에게는 그 계급에 따라 각자가 행하여야 할 적극적 선행위가 있고 이것을 꼭 행해야 한다는 게이다. 攝衆生戒는 饒益衆生戒라고도 하며 일체중생을 위해 애쓰기를 권하는 것으로 보살은 그 계급에 따라 처음부터 끝까지 영원토록 중생을 위해 이로운 일을 행하도록 권하는 계이다: 목정배, 계율론(서울: 동국역경원, 1988) 참조.

도덕교육적 의의 등으로 나누어 살펴보았다.

일천제는 사증금·오역죄를 범하고 교단의 발전을 훼손하는, 善根이 斷滅된 극악한 존재임을 확인했다. 일핏 '一闡提不成佛'의 관념은 '一切衆生悉有佛性' '一切衆生有如來藏'의 생각과 모순을 일으키는 것처럼 보이기도 하지만, 이 모순은 일천제는 단선근의 존재이긴 하지만 성불에의 불씨를 영원히 피울 수 없는 존재는 아니라는 것으로 해소됨도 확인했다. 그 다음 이것을 좀더 구체적으로 '一切衆生悉有佛性'의 논리적 측면에서, 시간적 측면에서, 그리고 佛菩薩의 자비의 측면에서 일천제의 성불가능성을 밝히고, 일천제의 성불의 조건도 고찰해 보았다. 마지막으로 일천제의 성불가능론은 도덕교육에, 인격완성의 최고이상을 최종목표로 설정하도록 한다는 점, 전면적 전회 혹은 거듭남 또는 깨달음을 위한 참회와 지계 및 확신의 중요성, 그리고 보살의 화신으로서의 교육자의 사명감을 시사한다는 점을 논의했다.

이 논의는 여래장사상의 도덕교육적 의의에 포괄될 수 있는 성격의 것이어서 앞으로 여래장사상에 대한 이해를 좀더 심화하게 된다면, 도덕교육과의 관련성을 더 적실성있게 제시할 수 있으리라 생각된다.