

원시유교(孔·孟·荀)의 덕성함양론 연구

- 도덕교육 방법론에 관한 세 관점의 성립 -

강 봉 수*

目 次

- I. 서 론
- Ⅱ. 유교적 덕성함양의 철학적 기초
- Ⅲ. 유교적 덕성함양의 교육론
- IV. 결 론

I. 서 론

최근 도덕교육의 전통적 방법론에 대한 새로운 관심이 일고 있다. 이러한 관심의 배경으로 넓게는 동양학, 우리 학문(국학)에 관한 담론들과 연결되어 있고, 좁게는 도덕교육 이론에 대한 최근의 세계적 동향에서 영향받은 측면이 있는 것 같다. 우선, 전자는 또한 두 가지 배경을 가지고 있다. 하나는 서양인들의 동양학에 대한 새로운 관심이 우리에게 영향을 미쳤을 가능성이고, 다른 하나는 그 동안의 우리 학문풍토와 관련한 지적 반성에서 비롯되었을 가능성이다. 특히 우리의 학문풍토에 대한 지적 반성론자들은 그 동안 서양이론의 맹목적 수입이 학문함에 대한 정체성의 위기를 몰고 왔다는 판단 하에 동아시아 학문론 혹은 우리 학문론을 주장하고 있다. 그리고 그 연장선상에서 우리의 교육학과 공부론을 탐구해야 함을 지적하고 있는 것이다.¹⁾ 그러나 이 연구는 이러한 배경 하에 이루어지는 학문적 담론까지 포괄할 여력은 없다.

다음으로, 후자의 전통적 도덕교육론에 대한 관심을 환기시킨 80년대 이후 특히 미국을 중심으로 등장한 도덕교육 이론은 인격 혹은 덕 교육론과 공동체주의 도덕교육론 등이다. 이들은 그 동안 우리에게 잊혀져 왔던 덕과 인격의 함양, 전통과 역사의 중요성, 공동체의 복원 등과 같은 매우 유용한 교육적 개념을 부활시켜 주

* 윤리교육과 강사

1) 이상의 사정에 대한 간략한 고찰은 이계학, "선진유가의 덕성함양론", 이계학 외 공저, 『덕성함양의 전통적 방법론』(한국정신문화연구원, 1998), 9~16쪽 참조.

고 있는 바, 일찍부터 이러한 측면이 강했던 동양 혹은 우리의 전통 도덕교육론을 재해석해 내고자 시도하고 있는 것이다.²⁾ 물론 원시유교 사상을 도덕교육론의 관점에서 읽어보려는 이 연구도 이러한 배경과 무관하지 않다.

그러나 최근의 전통 도덕교육론에 대한 담론들 중에는 주제의 환기나 문제 제기에 앞선 나머지 정작 전통적 패러다임에 대한 깊은 穿鑿없이 가벼이 다루어지는 경향이 없지 않다고 여겨진다. 이를테면, 서양의 합리주의적 윤리전통에 기초하여 동양적 패러다임을 평가하고, 전통 도덕교육론을 인독트리네이션의 성격이 강한 '덕목과 행위' 중심의 교육론 정도로 읽으려는 시도가 그것이다. 그러나 이에 대한 연구자의 가정은 윤리인식론의 패러다임 자체에서 동서양은 달리고 있는 것이 아닌가 한다. 즉, 서양의 윤리인식론적 전통을 '합리의 윤리학'이라 한다면, 동양적 전통의 패러다임은 '합정의 윤리학'으로 대비할 수 있다고 생각한다. 물론 이러한 대비를 '이성' 對 '감정'으로 단순화해서는 안 될 것이다. 아울러, 연구자는 동양전통의 도덕교육론은 '덕목과 행위' 중심의 교육론일 뿐만 아니라 '원리와 형식'의 관점에서 읽을 수 있다고 생각하고 있다.³⁾ 이 연구는 원시유교 사상에 담겨있는 덕성함양의 교육론을 탐색하여 이상과 같은 연구자의 가정을 확인해 보려는 작은 시도이다.

최근 도덕교육의 이론적 동향은 공동체적 전통에 기초하면서 '내용'(덕목과 규범)과 '형식'(원리와 기준)의 통합적 접근을 강조하는 방향으로 선회하고 있다.⁴⁾ 만약 연구자의 가정처럼, 유교 도덕교육론을 원리와 형식의 관점에서 해석하는 것이 가능하다면, 그것은 처음부터 '내용'의 도덕성과 '형식'의 도덕성을 모두 중시하는 통합적 도덕교육론으로 볼 수 있고, 여기에서 '내용'과 '형식'을 둘러싼 해묵은 도덕교육의 쟁점적 담론을 해결하는 동시에 우리의 공동체적 전통에 기초한 도덕교육의 이론적 근거도 갖게될 것이다.

이 연구에서 '원시유교'라 함은 선진유가 혹은 본원유학을 지칭한다. 그렇다고 하더라도 원시유교의 범위는 넓다. 따라서 여기서는 원시유교를 대표하는 사상이

-
- 2) 이러한 사정에 대한 간략한 고찰은 추병완·박병기·이경원·변종현 저, 『윤리학과 도덕교육②』(서울:인간사랑, 2000), 43~46쪽 참조.
 - 3) 이미 연구자는 일련의 연구를 통하여 이 점을 확인하였다. 줄고, "조선전기 도학적 덕교육론 연구"(한국정신문화연구원 한국학대학원 박사학위논문, 2000): "성리학의 덕성함양론에 관한 연구", 『국민윤리연구』 제43호(한국국민윤리학회, 2000), 53~94쪽.
 - 4) 현대 도덕교육의 동향에 대한 자세한 고찰은 이택휘·유병열 공저, 『도덕교육론』(서울:양서원, 2000), 33~58쪽 참조.

로 공자, 맹자, 그리고 순자로 보고 이들의 사상을 중심으로 고찰하고자 한다. 왜냐하면, 이 세 사람은 전통적 덕성함양 혹은 도덕교육의 방법론에 대한 세 관점을 정립한 인물로 가정되기 때문이다. 한편, 원시유교를 연구대상으로 하기에 특히 송대 이후의 朱熹 등에 의한 註釋은 참고가 될지언정 해석의 대상에서 가급적 배제한다.

Ⅰ. 유교적 덕성함양의 철학적 기초

최근의 공동체적 전통에 기초한 덕 교육론의 대표 주자인 맥킨타이어(A. MacIntyre)에 의하면, 현대의 도덕적 위기와 혼란은 근대의 '계몽적 합리성'만이 합리성을 설명하는 유일한 것으로 보는 데서 시작된 것이라 분석하고 있다. 즉, 계몽적 합리성도 합리성을 설명하는 여러 합리성 중에 하나일 뿐으로, 그것은 그 자체가 하나의 특수한 역사적 전통에 기초한 것에 불과하다는 것이다. 그런데 합리성에 대한 계몽적 관점은 전통에 대해 철저히 부정하면서 모든 것으로부터 자유로운 중립적인 理性을 설정함으로써, 정의와 실천적 합리성을 설명할 수 있는 기본적인 틀에서마저 벗어나게 되었다는 것이다.⁵⁾ 이러한 맥킨타이어의 주장에 주의한다면, 우리는 이제 전통에 기초한 합리성을 찾아 그것에 맞는 정의의 원칙과 도덕 원리를 찾아야만 할 것이다.⁶⁾ 그리고 도덕교육은 공동체의 행위전통을 교육하는 '내용'(덕과 규범)의 도덕교육과 더불어, 전통에 기초한 도덕원리를 찾아 교육하는 '형식'(규칙과 원리)의 도덕교육이 공히 다루어져야 할 것이다.

1. 仁義의 도덕성과 舍情의 윤리학

대체로 동양적 도덕관이 그러하듯이, 유교사상은 자연질서와 인간질서를 동시적으로 설명하는 패러다임으로써, 말하자면 인간의 도덕질서를 합리화하는 근거를 우주 속에서 찾는다.⁷⁾ 따라서 인륜을 떠난 추상화된 개인은 존재하지 않으며, 나

5) A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*(Indiana:University of Notre Dame Press, 1988), p.9. 그리고 도덕의 정당화에 대한 계몽주의적 기획이 실패할 수밖에 없는가에 대한 자세한 분석은 그의 또 다른 저서인 이진우 옮김, 『덕의 상실(After Virtue)』(서울:문예출판사, 1997), 제5·6장(88~124쪽) 참조.

6) 박병기·추병완 저, 앞의 책, 453쪽.

아가 인륜과 개인은 '대우주'인 자연 속의 '소우주'를 각각 구성할 뿐이다. 우주적 질서와 인륜적 질서를 일치시키려는 것이 유교적 도덕관이다. 이러한 인륜적 질서 속에서 개인들이 가져야할 도덕원리를 仁義이라고 본다.

말할 것도 없이 유교도덕의 핵심원리는 仁이다. 仁의 가치에는 사랑(愛), 용서(恕), 충성(忠), 용기(勇), 예의(禮)와 공경(敬), 즐거움(樂), 믿음과 신용(信) 등이 각기 제 나름대로 깃 들어 있다.⁸⁾ 그리고 서양의 正義 개념에 대비되는 '義'도 仁을 전제로 해야 해석된다. 서양사상에서 모든 도덕의 아버지라 할 正義 개념은 그것이 어떤 식으로 定義되든 補償的·平等的 正義에 가깝다.⁹⁾ 그러나 유교의 '義' 개념은 경제적 이해관계의 보상과 평등을 조절하는 개념이라기보다 오히려 자연적 질서에 대응하는 人倫的 질서를 의미한다.¹⁰⁾ 正義는 독립된 개인을 전제로 성립된다. 그래서 正義는 개인과 개인간의 갈등을 해결하고 손실을 보상하며 평등을 이뤄나가는 도덕원리이다. 그러나 '義'는 공동체적 人倫을 전제로 성립된다. 인륜을 떠난 추상화된 개인은 존재하지 않기 때문이다. 따라서 仁에 기초한 義, 즉 '仁義'는 바로 인륜적 질서 속에서 개인들이 가져야할 도덕원리인 셈이다.

길리건(C. Gilligan)과 나딩스(N. Noddings) 등에 의하면, 한마디로 서양 전통의 윤리학은 '正義의 윤리'(the Ethics of Justice)로 요약될 수 있다. 그러나 칸트와 공리주의에서 콜버그로 이어지는 正義의 윤리는 성적 편견(sex bias)을 담은 남성 위주의 윤리학이었을 뿐만 아니라, 서양의 공동체적 전통을 허물며 사람들을 지나친 이기주의자로 이끌어왔다는 것이다. 따라서 성적 편견을 없애면서 공동체적 자아를 회복할 수 있는 윤리학이 모색되어야 한다. 그 대안으로 제시되는 것이 바로 '배려의 윤리'(the Ethics of Care)이다. '따뜻한 배려'와 '관계성'과 '책임'은, '정의'와 '의무'와 '권리'의 남성편향적 도덕성과는 다른 목소리로 여성과 어머니의 도덕성이다. 정의의 윤리는 우리를 다른 사람으로부터 분리시키는 보편화의 원리만을 강조한다. 그러나 진정한 윤리적 삶의 본질은 서로 알게 되고 상대방이 느끼는 것을 같이 느끼며 상대방에 의해 영향을 받게 되는 것이다. 이처럼 타인을 향한 수용성 혹은 개방성이 윤리적 삶의 본질이라면 인간적 만남, 따뜻한 배려의

7) 조셉 니담 著, 『中國의 科學과 文明』Ⅲ(李錫浩·李鐵柱·林禎堡 譯)(서울:乙酉文化社, 1988), 243~249쪽 참조.

8) 金炯孝, "동양사상에서의 인간의 존엄성:유교사상을 중심으로", 『東西哲學에 대한 主體的 記錄』(서울:고려원, 1985), 244쪽.

9) 김형효, 위 책, 242쪽.

10) 김형효, 위 책, 245쪽.

원리가 정의보다 더 중요한 사회적, 도덕적 기초가 되어야 마땅할 것이다. 그래서 길리건은 이제 도덕성은 ‘정의’와 ‘배려’라는 두 가지 상호 의존적인 요소들로 이루어진 것으로 보아야 함을 강력히 주장하고 있다.¹¹⁾

유교적 仁義의 윤리학은 正義의 윤리보다는 ‘배려’의 윤리에 가깝다. 인간적 만남과 따뜻한 배려를 전제로 하여 正義를 추구하고자 하는 것이 仁義의 윤리학이다. 이처럼, 유교사상은 맥킨타이어가 주장하는 것처럼 계몽적 합리성과는 다르지만 나름대로 합리적 체계를 지니고 있고, 그 속에서 도덕원리를 찾아 읽을 수 있는 가능성을 내포하고 있다. 그러나 유교적 합리성은 계몽적 합리성과 다르다는 점에서 ‘합理’라기보다는 ‘합情’이라 보아야 할 것이다. 正義의 윤리를 ‘합理의 윤리학’이라 한다면, 仁義의 윤리는 ‘합情의 윤리학’이라 부를 수 있을 것이다.¹²⁾ 물론 이러한 대비를 ‘이성’對 ‘감정’으로 단순화해서는 안 된다. 오히려 이성 대 감정의 이분법은 ‘합理의 윤리학’의 관점이다.

윤리학을 포함한 서양사상사에서 당연히 지배적인 요소는 인류를 지칭하는 현명하고도 이성적인 인간(Homo Sapiens)의 개념으로부터 나온다는 것은 주지의 사실이다.¹³⁾ 반면, 감정은 한갓 이성에 의해 제어되고 통제되어야 할 대상일 뿐이다. 왜냐하면 감정이란 <동물적 정기> 혹은 닭아내어야 할 <마음의 땀>, 그리고 중국에는 철학에 의해서 치유되어야 할 병리적 현상에 불과하기 때문이다.¹⁴⁾ 감정에 대한 이성의 우위를 가장 잘 비유한 말이 저 헤겔의 ‘주인과 노예’의 메타포이다. 이성이 플라톤적 흑백 쌍두마차의 마부로부터 시작하여 스토아학파의 부동심(apatheia), 에피쿠르스학파의 평정심(ataraxia)를 거쳐 데카르트적 선장으로 비유되었을 때도 주인과 노예의 메타포는 언제나 그 배경에 있었다. 저 유명한 칸트의 이성/오성/감성의 삼분법도 이성 대 감성의 이분법의 확장에 지나지 않는다. 감성을 표현하는 용어로 감성(faculty of feeling), 감정(feeling), 감각(sensation), 정서(emotion), 정념(passion) 등이 있고 개념적으로 구분되지만,¹⁵⁾ 감정의 정서이론에

11) 이상의 길리건과 나딩스의 논점에 대해서는 박병기·추병완 저, 앞의 책, 278~333쪽 참조.

12) 이러한 시사는 許昌武 교수로부터 얻었다. 許昌武, “東洋的 合情主義와 正義觀”, 한국국민윤리학회 주최, 『아세아적 가치와 경제윤리』, 제6회 한·중윤리학 국제학술대회 논문집 별쇄본(1999).

13) 박정순, “감정의 윤리학적 사활”, 정대현 외, 『감성의 철학』(서울:민음사, 1996), 70쪽.

14) 위 책, 73쪽.

15) 이들 개념의 구분과 관계, 그리고 감정과 정서에 대한 이론적 고찰은 임일환, “감정과

서 이들은 한갓 이성에 의해 치유되어야 할 대상들로서, 근본적으로 비인지적이고 비지향적이며 비자발적이고 수동적·맹목적인 충동과 느낌으로 파악될 뿐이다.¹⁶⁾

과연 감성은 이성에 의해 치유되어 할 비자발적 충동이고 느낌일 뿐인가? 물론 서양에도 감성이나 정서를 단순한 감정이나 느낌의 문제가 아니라 믿음, 판단, 욕구의 복합적 상태로 보고 정서의 인지적 요소를 분석하려는 인지주의적 이론이 전혀 없었던 것은 아니거니와, 특히 최근 근대적 이성중심주의에 대한 대안모색이라는 차원에서 주목을 끌고 있기도 하다.¹⁷⁾ 그러나 멀리 찾을 필요 없이 일찍부터 ‘인지적 감정’(cognitive emotion)의 문제에 대해 천착해온 진영은 동양의 유교사상이라 할 것이다. 동양의 지적 전통에서 <감정에 기반을 두지 않은 이성>이란 애

정서의 이해”, 위 책, 21~68쪽 참조. 그러나 이 글에서 이 용어들간의 개념적 차이에 대해서는 주목하지 않겠다.

- 16) 칸트를 비롯해서 감정을 윤리학에서 배제하려고 하는 철학자들의 주장은 다음과 같이 요약될 수 있을 것이다. ① 감정은 순간적이고, 변화 무쌍하고, 변덕스러운 것이다. ② 따라서 감정적으로 동기화된 행동은 신뢰할 수 없고, 비일관적이며, 무분별하고, 심지어 불합리한 것이기까지 하다. ③ 어떤 상황의 선악과 정사를 파악하기 위해서는 우리 자신을 감정으로부터 격리시켜야만 한다. ④ 우리가 통제할 수 없는 감정에 사로잡힐 때 우리는 수동적이 되므로 책임을 질 수 없다. ⑤ 감정은 특정한 상황에서의 특정한 사람과 관련되기 때문에 이성적 도덕에 요구되는 일반성과 보편성을 가질 수 없다. 따라서 감정은 원칙에 근거하지 않는 편파성을 드러낼 뿐이다. Leo Montana, “Understanding Oughts by Assessing Moral Reasoning or Moral Emotions,” *The Moral Self* ed., Gil C. Noam and Thomas E. Wren(Cambridge: The MIT Press, 1993), p. 295. 박정순, 앞의 논문, 위 책, 101~120쪽에서 재인용. 한편 이상에서처럼, 이성과 감정에 관한 주인과 노예의 메타포는 철학 일반에서의 ‘이성 중심주의’를 말하는 것으로, 그것의 파장은 일파만파식으로 퍼져 나갔다. 이성 중심주의는 동물에 대한 인간의 우위, 육체에 대한 정신의 우위, 야만인에 대한 문명인의 우위, 차이성에 대한 동일성의 우위, 이상하거나 미친놈에 대한 정상인의 우위, 일상인에 대한 철학자의 우위, 자연적 감정의 발현에 대한 감정의 교육적 순화의 우위, 감성적 여성에 대한 이성적 남성의 우위, 노예에 대한 자유민의 우위, 민주제에 대한 귀족제의 우위, 즉각적 소비의 무산자에 대한 절제의 덕목을 가진 자본가의 우위, 낭만적 삶에 대한 계산적 이성의 우위, 감정 유입적 판단에 대한 냉철한 논리적 판단의 우위, 그리고 도덕적 감정과 정서적 고려를 중시하는 도덕감의 철학에 대한 이성적 원리와 법칙에 의거한 행위와 의무를 중시하는 법칙주의적 의무론적 도덕철학의 우위에 이르기까지 다양하게 걸쳐있다. 박정순, 같은 논문, 76쪽.
- 17) 최근의 대표적인 주장들로는 Ronald de Sousa, *The Rationality of Emotion*(Cambridge: The MIT Press, 1990); Allan Gibbard, *Wise Choice, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgement*(Cambridge: Harvard University Press, 1990); Justin Oakley, *Morality and Emotions*(London: Routledge, 1992). 이들에 의하면, 감성이

당초 존재하질 않았다. 특히 유교 윤리학의 핵심 주제는 이성이 아니라 감정이었다. 이를테면, 맹자는 〈惻隱之心이 없으면 사람도 아니다(無惻隱之心, 非人也)〉고 했으며, 『중용』에서는 감정의 中和를 강조했다. 주희는 감정을 다스리기 위해 〈居敬涵養〉을 외쳤고, 조선 시대 우리의 선조들은 16세기 중엽부터 수백 년에 걸쳐 〈四端七情〉에 관한 논쟁을 계속하였다.¹⁸⁾ 그래서 유교적 仁義의 윤리학을 서양의 ‘합리의 윤리학’에 대비시켜 ‘합정의 윤리학’이라 하는 것이다. 여기서 ‘합정의 윤리학’은 이성 대 감정의 이분법적 대립에서 감정의 우위를 의미하는 것이라기보다는 〈감정에 기반을 둔 이성〉 내지 〈합리성을 전제로 하는 감정〉임에 유의해야 한다.

心, 性, 情의 용어는 유교적 ‘합정의 윤리학’을 설명하는 기본 개념들이라 할 수 있다. 주희의 견해를 잠시 빌릴 때, 일반적으로 人心이 아직 表出되지 아니한 상태가 〈性〉이고, 人心이 이미 表出되어 특정한 상태로 나타난 것이 〈情〉이다.¹⁹⁾ 곧 性이 어떤 상태로 구현된 것이 情이다. 『예기』에서는 人情의 범주로 喜·怒·哀·懼·愛·惡·欲의 일곱 가지 감정(七情)을 들고 있다. 그렇다면 性도 七情으로 구체화되기 이전의 일종의 감성(faculty of Feeling)이다. 그리고 도덕적 상황에 적절(中節)하게 七情의 특정상태가 表出되면 善이 되며, 그렇지 못할 때(過不及) 惡이고 비윤리의 나락으로 떨어진다. 비윤리의 나락으로 떨어지지 않고 기뻐해야 할 상황에서 기뻐하는 감정과 행동이 表出되기 위해서는 우선적으로 기뻐해야 할 상황에 대한 상황판단과 믿음이 전제되어야 한다. 이 상황판단(知覺)의 역할도 心性이 한다. 결국 性이란 도덕상황에 대한 지적판단과 감정과 행동을 동시에 함유하는 ‘인지적 감성으로서의 도덕성’(仁義)에 다름 아닌 것이다. 유교 윤리학에서 人性論에 대한 논의가 집중되는 것도 이러한 이유에서다. 이제 이 글의 범위를 확대시키지 말고 원시유교(공자·맹자·순자)사상의 인성론을 고찰하면서 ‘도덕성’의 근원과 그것의 도덕교육적 함의를 탐색해 보기로 한다.

나 정서는 다음과 같은 적어도 다섯 가지의 기본적인 요소를 내포하는 복합적인 상태이다. ① 주어진 상황이 위험한 것이라는 판단이나 믿음과 같이 인지적인 요소, ② 우리가 흔히 ‘공포감’이라 부르는 특정 종류의 감정 혹은 느낌, ③ 안색이 변하고 침이 마르는 것 같은 신체적 동요, ④ ③에 동반하는 신체적 감각, 다시 말해 안색이 붉어짐을 느끼고 머리털이 솟는 것을 느끼는 것과 같은 ‘신체적 감각’의 요소, ⑤ 회피 행태와 같은 특정한 행태적 성향. 임일환, 앞의 논문, 위 책, 29쪽.

18) 이승환, “눈빛·낯빛·몸짓:유가 전통에서 덕의 감성적 표현에 관하여”, 위 책, 127쪽.

19) 『朱子大全』, “蓋人心未發則謂之性, 已發則謂之情”.

2. 도덕성의 근원과 인성론의 교육적 함의

그런데 ‘인지적 감성으로서의 도덕성’은 선천적으로 인간 내부(心)에 내재된 본성인가, 아니면 후천적으로 만들어진 제2의 본성인가? 즉 도덕성의 근원을 따지는 이 지점에서 공자, 맹자, 그리고 순자 간의 의견이 갈린다. 주지하듯이, 이들간 견해차를 함축하는 논의가 인성론에 담겨있다. 그러나 여기서 한 가지 유의해야 할 것은 ‘도덕성’과 ‘인성’을 같은 차원에서 접근해서는 안 된다는 점이다. 인성의 핵심적 요소가 도덕성인 것은 사실이지만, 그러나 인성은 도덕성보다는 넓은 범주로 읽어야 한다. 이러한 점에 유의하지 않으면 세 사람의 인성론은 誤讀될 가능성이 높다. 그리고 세 사람이 그토록도 강조하는 교육의 의미를 해석할 수 없게 된다. 이를테면, 맹자는 性善論者이고 순자는 性惡論者이다. 이를 그대로 도덕성으로 읽게 되면, 맹자의 경우 선한 인간본성이 곧 도덕성 자체이기에 교육의 필요성이 제기되지 않을 뿐만 아니라 일상적 惡의 연원을 설명할 수 없다. 반면 순자의 경우 인간의 선천적 본성이 惡한데 어떻게 후천적 교육을 통해 善으로 돌릴 수 있단 말인가? 이하에서는 이러한 점에 유의하여 먼저 세 사람의 인성론을 고찰하면서 그것의 교육적 함의를 보기로 한다.

가. 인성에 대한 경험적 고찰과 교육의 중요성(공자)

유가이론을 처음으로 체계화한 인물이었던 공자는 인성론과 관련하여 명확한 관점 없이 修身 여하에 따라서 善할 수도 惡할 수도 있는 것으로 보고 있다. 『論語』에서 공자가 性을 언급한 유일한 언표는 『陽貨篇:2』의 “본성은 서로 가까우나 습관으로 멀어진다”(性相近, 習相遠)는 것이다. 이에 대해 훗날 주희는 性을 理로 해석하고 있지만, 연구자는 공자의 경험적 관찰로 읽는다. 여기서 性이란 태어날 때 타고난 소박한 素質 이상 이하도 아니다.²⁰⁾ 따라서 素質의 계발 여부는 전적으로 후천적 교육에 달린 것이라고 보는 게 공자의 관점이다. 도덕성의 발달 또한 그러하다. 이렇게 보지 않을 때, 공자가 그토록도 교육에 보낸 신뢰를 이해할 길이 없다.

공자가 衛나라에 인구(庶)가 많음을 보고 놀라움을 표하였다. 수레를 몰던 제자 염유는 그 말을 듣고, 인구가 그렇게 많을진대 그 다음에 더 필요한 것은 무엇이

20) 이러한 관점에서 공자사상을 보고있는 대표적인 연구로는 金勝惠, 『原始儒教』(서울:민음사, 1990), 79~145쪽 참조. 기존연구들이 대체로 공자를 性善論者로 취급하고 있다는 점에서 金勝惠의 관점은 연구자의 주목을 끈다.

겠는가를 물었다. 공자는 <富하게 하는 것이다>라 하였다. 염유는 부유하게 한 다음에 더 필요한 것은 무엇인가를 물었다. 이에 공자는 <사람들을 교육하여야 한다>고 말하고 있다(『論語』, 子路篇:9)²¹⁾. 이러한 대화 속에서 유추해 볼 수 있는 공자의 생각은, 우선 먹고사는 문제의 해결이 전제되지 않으면 인간들이 가지고 있는素質의 계발이 엉뚱한 방향으로 갈 수 있으며 교육을 한다해도 그 효과가 없을 것이라는 점이다. 이러한 해석이 옳다면, 여기서도 우리는 공자의 인간 본성에 대한 관찰이 얼마나 경험적이었나를 엿보게 된다.

그러나 먹고사는 문제가 해결되었는 데도 교육이 뒤따르지 않으면 사람들은 이익의 泥田鬪狗를 벌이며 物神의 노예가 될 가능성이 있다. 따라서 富의 축적이 이 전투구식이 아니라 합리적으로 이루어지게 하기 위해서도 반드시 교육을 해야한다는 것이 공자의 생각이라 볼 수 있다. 교육에 대한 공자의 신뢰를 보여주는 대표적인 문구가 “가르침을 받는 데는 사람의 구별이 없다”(有教無類, 衛靈公篇:38)는 언표일 것이다. 공자가 有教無類에 얼마나 철저했는지를 보여주는 예들은 『論語』의 곳곳에 배어있다.²²⁾ 그러나 한편, 有教無類의 교육관과는 모순되는 측면이 『논어』에서 보이고 있는 것도 사실이다. 이를 테면, “오직 지극히 지혜로운 자(上知)와 어리석은 자(下愚)는 변화시킬 수 없다”(陽貨篇:3); “백성들(民)은 좃아 따르게 할 것이로되, 알게 할 것이 아니다”(泰伯篇:9)라고 공자는 말한다. 또한 제자인 번지(樊遲)가 농사짓는 법을 가르쳐 달라고 청했을 때 공자는 그를 소인이라고 꾸짖고 있다.²³⁾

이처럼 모순되는 측면을 어떻게 보아야 할 것인가? 다음의 인용문이 간접적으로나마 그 해답을 제시하는 것처럼 보인다.

공자께서 말하기를, “나면서 저절로 아는 사람(生知)이 으뜸이요, 배워서 아는 사람(學知)은 다음이고, 막혀도 애써 배우는 사람(困知)은 그 다음이다. 그러나 막혔는데도 배우지 아니하는 민은 이렇게 되어 아래(下)가 됐다”고 하였다.²⁴⁾

21) 이하 『論語』에서의 인용은 특별한 경우를 제외하고는 본문의 篇名만을 쓰도록 한다.

22) 몇 가지 사례를 들기로 하면, 子曰, 自行束脩以上, 吾未嘗無誨焉.(述而篇:7); 互鄉, 難與言, 童子見, 門人惑. 子曰, 與其進也, 不與其退也, 唯何甚. 人潔己以進, 與其潔也, 不保其往也.(述而篇:28); 子欲居九夷. 或曰, 陋如之何. 子曰, 君子居之, 何陋之有.(子罕篇:13).

23) 樊遲請學稼. 子曰, 吾不如老農, 請學爲圃. 曰 吾不如老圃. 樊遲出, 子曰, 小人哉, 樊遲也. 上好禮, 則民莫敢不敬, 上好義, 則民莫敢不服, 上好信, 則民莫敢不用情, 夫如是, 則四方之民, 襁負其子而至矣, 焉用稼.(子路篇:4).

여기서 生知는 上知가 통하고, 民은 下愚와 통하는 것 같다. 주목해야 할 것은 民이 下愚가 되는 것이 완전히 구조적으로 결정되어 있는 것이 아니라 후천적, 즉 공부를 하지 않기 때문이라는 점이다. 따라서 공자의 有教無類의 교육관에 모순이 있기 보다는 ‘막혔는데도 배우려 하지 않는 民’에게 책임이 있는 것이다. 공자 자신도 ‘배워서 아는’(述而篇:19)자라고 하였고 ‘배우기를 좋아하는’(述而篇:18, 公治長篇:27)자라고 하였다. 신분사회적 체제로써 지배층과 피지배층의 결정도 배움과 공부를 통해서다. 그리고 여기서 배움과 공부의 내용이란 농사짓는 법과 같은 생산기술이 아니라 인간성(德性)을 함양하고 세상을 경영할 수 있는 능력의 터득인 것이다.

이처럼, 공자는 인간본성의 善惡에 대한 명확한 입장표명없이 태어날 때 타고난 소박한 素質로 보면서, 그 素質 계발을 위한 修身과 교육을 강조하고 있다. 어떤 점에서 이러한 공자의 관점이 맹자와 순자로 하여금 유교에 대한 새로운 해석체계를 수립할 수 있도록 토대를 제공했다고도 볼 수 있을 것이다.

나. 성선설(맹자)의 독해와 교육적 함의

공자를 私淑했다(『孟子』, 離婁下:22)²⁵⁾는 맹자의 가장 큰 공헌은 역시 인간본성의 善함을 주장하는 人性論을 확립했다는 점일 것이다. 그러나 그의 性善說을 이해하는 데도 주의를 요한다. 우선, 맹자는 인간에 관해서 뿐만 아니라 개, 소, 버들, 물, 산에 대해서도 性を 말하고 있다(告子上:1,2,3,8). 이러한 점에서 그가 의미하는 性이란 태어날 때부터 천부적으로 받은 각각의 종류에 따른 특정한 성품을 가리킨다고 하겠다. 그런데 인간의 性 안에는 동물과 같은 욕망과 더불어 동물에게는 없고 인간에게만 고유한 도덕성이 있다는 것이다.

① 입이 맛있는 음식을 찾고, 눈이 色을 밝히며, 귀가 아름다운 음악을 듣고, 코가 향기로운 냄새를 맡으려 하며, 四肢가 편안한 것을 좋아하는 것 등은 인간의 본성(性)이다. 그러나 여기에는 운명(命)적인 것이 있으므로 君子는 그런 것을 性이라 부르지 않는다. ② 仁이 父子간에 배풀어지고, 義가 君臣간에 유지되며, 禮가 손님과 주인간에 지켜지고, 知가 賢者에게서 밝혀지며, 聖인이 天道에

24) 孔子曰, 生而知之者, 上也, 學而知之者, 次也, 困而學之, 又其次也, 困而不學, 民斯爲下矣.(季氏篇:9).

25) 다음 『孟子』의 인용도 특별한 경우를 제외하고는 章名만을 쓰기로 한다.

따라 행하는 것 등은 인간의 운명(命)이다. 그러나 여기에는 본성(性)적인 것이 있으므로 군자는 그런 것을 命이라고 부르지 않는다.²⁶⁾

인용에서 ①은 동물성과 공유하는 인간의 食色之性이고, ②는 동물성과 구별되는 인간만의 道德性(仁義禮智)이라 볼 수 있다. 이처럼 크게 보면 식색지성과 도덕성이 모두 인간본성의 한 축을 이룬다. 그런데 ①의 食色之性이나 ②의 道德性이 모두 命인 동시에 性이고 性인 동시에 命이지만, 식색지성은 性이라기보다는 命에 가깝고 도덕성은 命이라기보다는 性에 더 가깝다고 맹자는 말하고 있다. 이를 어떻게 읽어야 할 것인가. <命>이란 인간이 통제할 수 없기 때문에 어쩔 수 없이 받아들여야 되는 부분을 지칭하고, <性>은 인간이 닦고 키워야 할 부분을 가르키는 것으로 보아야 할 것이다.²⁷⁾ 이렇게 보아야 해석이 된다. 그래서 그는 육망즉 食色이 人性의 전부로서 인간을 도덕적으로 중립적인 존재로 보는 告子の 입장을 배척하면서(告子上:1,2,3,4), 오히려 인간을 다른 동물과 구별하는 도덕성이야말로 인간본질을 특징짓는 것으로 생각했다. 이러한 생각에서 맹자는 인간의 본성이 善하다는 性善說을 주장하게 된 것이다. 그리하여 그는 사람에게 따라 어떤 이는 그 본성이 善하고 어떤 이는 不善하다는 차별적인 인성론도 수긍하지 않았고, 君主의 정치 여하에 따라서 善하게 될 수도 있고 不善하게 될 수도 있다는 환경결정론도 받아들이지 않았다(告子上:6).

맹자에게 있어 인간 본질을 규정하는 性善의 보증수표가 하늘(天)이다. 그는 마음을 다하여(盡心) 도덕적 본성을 자각할 때 그것이 곧 天에서 온 것임을 알게 될 것이라 말한다.²⁸⁾ 이는 子思의 『中庸』을 이은 관점이지만,²⁹⁾ 맹자에게 있어 天은 敬畏의 대상이라기보다 형이상학적 실체이다.³⁰⁾ 이처럼, 人格天에서 형이상학적 혹은 윤리적 天으로의 변화는 도덕의 근원이 외부나 神에 있지 않고 인간의 內部에 자리잡고 있음을 알리는 경종이다. 天은 성실(誠) 그 자체(離婁上:12)로, 모든 인간에게 도덕성을 부여하는 보편적 도덕원리이며 궁극적 실체이기 때문이다.

그러나 맹자가 성선을 주장했을 때 의미하는 바는 모든 인간이 공자와 같은 성

26) 口之於味也, 目之於色也, 耳之於聲也, 鼻之於臭也, 四肢之於安佚也, 性也. 有命焉, 君子不謂性也. 仁之於父子也, 義之於君臣也, 禮之於賓主也, 知之於賢者也, 聖人之於天道也, 命也. 有性焉, 君子不謂命也(盡心 下:24).

27) 김승해, 앞의 책, 169쪽.

28) 孟子曰, 盡其心者, 知其性也, 知其性, 則知天矣.(盡心上:1).

29) 『中庸』, “天命之謂性, 率性之謂道, 修道之謂教.”

30) 牟宗三, 『中國哲學的特質』, 宋恒龍譯, (서울:同和出版社, 1983), 66~67쪽 참조.

인으로 태어났다는 것이 아니다. 인간에게는 동물성과 도덕성이 공존하기에 선할 수도 있고 악할 수도 있다. 여기에서 동물성을 억제하고 도덕성을 이끌어 내는 교육의 필요성이 제기된다. 도덕성을 이끌어 내는 교육이기에, 그것은 밖으로부터 뭔가를 주입하는 ‘直接傳達’의 교육방식보다는, 내재된 도덕적 본성을 자각하도록 일깨우고 그것을 보존하고 확충해 나갈 것을 촉구하는 키에르케고르적 의미의 ‘間接傳達’ 혹은 ‘발달론’적 도덕교육일 가능성이 높다.

다. 성악설(순자)의 독해와 교육적 함의

맹자의 天이 인간의 도덕적 본성을 보증하는 형이상학적 실체였다면, 순자에게 있어서 天이란 물리적 자연현상에 지나지 않는다.³¹⁾ 天이 만물을 생성했으며 인간 또한 天으로부터 생명을 획득했지만, 天의 작용은 여기까지이다.³²⁾ 즉, 맹자에게 있어서 인간은 天이 부여한 도덕성을 처음부터 함장하여 태어났다는 점에서 다른 동식물과는 그 존재론적 위상이 달랐다. 그러나 순자에게 있어 天은 만물을 낳을 뿐 그 이상의 적극적 역할을 하지 않는다. 이 점에 착안할 때 결국 인간도 다른 동식물들과의 존재론적 연장선상에 있을 뿐인 것이다. 따라서 인간의 자연적 본성은 生의 욕망(欲)에 가깝다. 그래서 순자는 단도직입적으로 “인간의 性이란 惡한 것이며, 그것이 善됨이란 인위(僞)”(『荀子』, 性惡篇:1)³³⁾라고 말한다.

그런데 인간의 본성이 선천적으로 惡 그 자체라면 어떻게 인위적인 노력을 했다고 해서 善하게 될 수 있는 것인가? 맹자는 인간을 食色の 성과 도덕성을 동시에 가진 존재로 보면서 이 중 도덕성을 인간의 〈本質〉로 간주하였다. 그러면 순자가 性を 惡이라고 주장하는 것은 맹자의 食色の 성과 도덕성 중에 食色の 성이 인간 〈本性〉에 가까운 것으로 본 것은 아닌가? 여기서 〈본질〉과 〈본성〉에 강조 점을 둔 것에 주목하기 바란다. 〈본성〉이 인간에게 선천적으로 주어진 자연적 성향에 주의하고 있다면, 〈본질〉은 그것이 없으면 인간이랄 수 없는 바로 그 요소를 의미한다.

31) 『荀子』, [天論]. “不爲而成, 不求而得, 夫是之謂天職.: 列星隨旋, 日月遞炤, 四時代御, 陰陽大化, 風雨博施”.

32) 『荀子』, [王制], “天地者, 生之始也; 禮義者, 治之始也”.

33) 『荀子』, [性惡篇:1], “人之性惡, 其善者僞也. 今人之性, 生而有好利焉. 順是, 故爭奪生, 而辭讓亡焉, 生而有疾惡焉, 順是故殘賊生, 而忠信亡焉. 生而有耳目之欲, 有好聲色焉. 順是, 故淫亂生, 而禮義文理亡焉. 然則, 從人之性, 順人之情, 必出於爭奪, 合於犯分亂理, 而歸於暴”. 다음 『荀子』의 인용도 특별한 경우를 제외하고는 篇名만을 쓰도록 한다.

맹자는 바로 후자의 측면에 주목하고 그것을 性善이라 주장했던 것이다. 그렇다면 순자는 말의 뜻 그대로의 본성에 주목하여 性惡을 주장한 것으로 읽을 수 있지 않을까. 말하자면 맹자나 순자가 <性>이란 용어를 똑같이 쓰고 있지만 그 의미는 다르다는 것이다. 어쨌거나 순자에게 맹자적 의미의 도덕성은 없는 것일까? 있어야 한다. 그래야 惡을 교정할 수 있는 교육적 근거가 마련될 수 있기 때문이다.

물과 불은 氣는 있어도 생명(生)이 없고, 草木은 生은 있어도 인식기능(知)이 없으며, 禽獸은 知는 있는 있어도 義가 없다. 그런데 인간에게는 氣와 生과 知를 가지고 있고 義 역시 갖추고 있어, 세상에서 가장 존귀한 존재이다.³⁴⁾

인용은 荀子が 우주만물 안에서 인간의 위치가 어디인가를 보여주는 대표적인 구절이다. 순자는 인간 안에 生의 欲과 知와 義, 즉 첫째로 육체를 키우고 보존하려는 욕망과 감정적인 면이 있고, 둘째로 경험을 종합하여 사리를 분별할 수 있는 지성적인 면을 가지고 있으며, 셋째로 사리에 맞다고 판단된 것을 행함으로써 義에 이를 수 있는 능력이 있다고 보고 있다. 그렇다면 순자의 인간관이 맹자와 어떤 차이도 없는 것이 아닌가. 오히려 순자가 맹자보다 더 철저하고 구체적으로 인간을 분석하고 있다고 하겠다.

그러나 인간이 이 세상에 올 때 가지고 오는 欲·知·義는 완제품이라기보다는 소박한 재질에 불과하다. 그리고 이 소박한 재질은 가만히 두어도 저절로 자라나는 비옥한 씨앗이 아니다. 이른바 본성이 善하다고 보는 관점은 씨앗이 싹트기 전의 소박한 재질을 지칭한 것일 뿐이고, 그것이 자라남에 인위적 가공이 제공되지 않으면 너무나도 쉽게 惡으로 빠져들 가능성이 있다.³⁵⁾ 말하자면, 우리는 이 세상을 살려는 순간부터 惡의 유혹에 빠질 수밖에 없다. 순자의 性惡說은 이러한 관점에서 이해되어야 한다.

결국 순자의 인성론은 善도 惡도 아닌 가능태이다. 그런데 가능태로서의 이 性은 인위적으로 가공하지 않으면 너무나도 쉽게 惡으로 빠져들 가능성이 많기에 文化에 의해서 교화되어야 한다. 이렇게 보는 순자가 생각하는 인간이란 한마디로

34) 水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣有生有知，亦且有義，故最爲天下貴也。(王制篇:14)

35) ① 今人之性，生而離其朴，離其資，必失而喪之。用此觀之，然則，人之性惡明矣。所謂性善者，不離其朴而美之，不離其資而利之也。(性惡篇:4). ② 性者本始材朴也，僞者文理隆盛也。無性則僞之無所加，無僞則性不能自美。性僞合，然後成聖人之名，一天下之功，於是就也。(禮論篇:10).

사회적 동물이라 하겠다.

사람의 힘은 소만 못하고 달리는 것은 말만 못하지만, 牛馬를 사용할 수 있는 것은 무엇 때문인가? 그것은 인간은 무리(群)를 이룰 수가 있는데 그들은 사회를 이룰 수 없기 때문이다. 인간이 어떻게 무리를 이룰 수 있는가 하면 것은 分 때문이다. 分은 어떻게 가능한가 하면 義가 있기 때문이다. 義로 분별을 할 수 있기 때문에 화합이 가능한 것이다.³⁶⁾

‘무리를 이룰 수 있다’는 것이 인간의 본질적인 특징으로서, 말하자면 인간은 사회적 존재이지 개인적 존재가 아님을 알 수 있다. 그리고 무리를 이룰 수 있는 까닭은 分義에 의해서인데, 이 分과 義란 사회적 관계를 규율하는 규범으로서의 禮에 다름 아니다. 따라서 도덕의 근원은 맹자처럼 인간 안에 있는 것(내재적)이 아니라 인간 밖(외재적)에 있다. 그리고 인간에게는 경험을 종합하여 사리를 분별할 수 있는 지성(知)이 있기에 禮를 인식하여 사리에 맞다고 판단된 것을 행할 수 있다. 그리고 교육은 기본적으로 도덕적 문화전통으로 입문시키는 사회화 과정에 다름 아닐 것이다.

Ⅰ. 유교적 덕성함양의 교육론

이상에서, 공자·맹자·순자 세 사람의 인성론에 유의하면서 그것의 교육적 함의를 간략히 제시했다. 공자는 인성에 대해 경험적 고찰을 하면서 후천적 교육의 중요성을 강조했고, 맹자는 도덕적 본성의 내재성을 강조하는 성선설의 입장에서 간접전달의 교육방식을, 순자는 도덕성의 근원을 밖에서 찾기에 도덕적 사회화의 입장에 설 것임을 암시했다. 이제 본격적으로 그들의 교육에 대한 관점을 탐색할 때가 되었다. 그들의 용어를 빌려 결론부터 말하면, 공자는 下學而上達의 덕성함양의 교육론을 주장하고 있다. 맹자는 存心養性的 덕성함양을, 순자는 積善化性的 덕성함양의 교육론을 각각 입론하고 있다고 보여진다.

1. 공자의 下學而上達의 덕성함양

36) 力不若牛, 走不若馬, 而牛馬爲用, 何也. 曰人能群, 彼不能群也. 人何以能群. 曰分. 分何以能行. 曰以義.(王制篇:14)

가. 도덕성의 본질

앞장의 첫 절에서 유교 윤리학은 한마디로 '仁義의 윤리학'이라 하였다. 이제 이 점을 공자를 통해서 구체적으로 보기로 한다. 말하자면 공자에게 있어 발달시켜야 될 도덕성의 본질은 무엇인가?

공자께서 말씀하셨다. <質이 文을 압도하게 되면 거칠게(野) 되고, 文이 質을 압도하게 되면 문약해(史) 진다. 文과 質이 서로 조화를 이룬 후에야 君子라고 할 수 있다.³⁷⁾

여기서 <質>이란 인간의 자질 혹은 성품을 가리켜서 義로써 대표되는 德을 말하고, <文>이란 詩, 書, 禮, 樂 등의 文章을 지칭해서 文化의 총체를 말한다.³⁸⁾ 문화의 총체로서 <文>은 윤리학적으로 말하면, 삶의 도덕적 제도³⁹⁾로서의 '規範'을 뜻한다고 볼 수 있다. 그리고 <質>은 공자의 풀이 그대로 인간의 도덕적 자질 혹은 성품으로서의 '德'이다.

먼저 德이란, "존재하는 것 그 자체가 스스로의 원리를 정상적으로 작용해 가는 능력"이다.⁴⁰⁾ 즉, 德이란 한마디로 도덕의 제일원리요 도덕실천의 근거로써 그것을 소유한 개인의 內的眼目이다. 이 內的眼目を 터득한 사람은 도덕원리에 입각하여

37) 『論語』, [雍也篇:16], "子曰, 質勝文則野, 文勝質則史, 文質彬彬然後君子".

38) 김승혜, 앞의 책, 103쪽.

39) 이는 서양 윤리학자 프랑케나(W.K. Frankena)에 의해 주장된 것으로, 삶의 도덕적 제도(the moral institution of life)라는 의미로서의 도덕은 사회적인 특성을 가지고 있다. 즉, 도덕이란 개인이 자신의 지침으로 발견해 내거나 고안해 낸 것이 아니라 적어도 한 측면에 있어서는 사회적인 과업(a social enterprise)이다. 우리의 언어, 국가 혹은 사회와도 같이 도덕은 개인에 앞서 존재하고 있으며 개인이 그 속으로 유입되어 다소 간에 그 참여자가 되는 것으로 개인의 死後에도 존속하게 된다. 이러한 도덕은 광범하게 인간의 행위양식을 규제하고 있어 인간의 관계를 규율하는 제도라는 의미에서 사회적이다. 그리고 또한 도덕은 그 기원이나 구속력 그리고 그 기능에 있어서도 대체로 사회적인 것이다. 도덕은 개인이 처음으로 마주치는 것으로서 개인이나 소규모 집단을 규제하기 위한 전체 사회의 수단이 된다. 그것은 처음에는 개인이나 집단들 밖에 존재하는 것으로서 그들에게 요구를 행하여 오는 것이다. 이와 같이 도덕은 일차적으로 사회적 질서를 유지하고 인간관계를 규제하기 위한 사회적 도구 또는 규율체제로 생각할 수 있다는 것이다. William K. Frankena, *Ethics*(Englewood Cliffs, New Jersey:Pren-tice Hall, Inc., 1973), p.6.

40) 趙南旭, "道德 知識과 行爲:儒家的 觀點", 『道德的 知識과 實踐』(韓國精神文化研究院 '96 교육·윤리분야 세미나 자료, 1996. 11. 29), 21쪽.

規範을 입법하고 집행할 수 있는 도덕주체가 될 수 있다. 공자는 이러한 의미의 德의 완성 혹은 德을 대표하는 용어로 仁을 제시했다. 仁이란 용어 자체는 『詩經』에서는 육체적 아름다움을 묘사하는 데 쓰였고,⁴¹⁾ 『周禮』에서는 仁을 포함한 知, 聖, 義, 忠, 和와 더불어 여러 가지 덕목 중의 하나로 나온다.⁴²⁾ 그런데 공자는 이 仁이라는 단어에 새로운 의미를 부여하여 德의 절정, 즉 도덕성의 완성을 표시하는 전문용어로 만들었다. 그래서 『論語』 속에서 仁의 의미는 두 가지다. 하나는 여러 덕목 중의 하나인 狹義의 仁이라면, 다른 하나는 공자가 새롭게 정립한 廣義의 仁이다. 전자를 實踐的 仁德이라 부를 수 있다면, 후자는 궁극적 도덕원리로서의 全德이라 할 수 있다. 실천적 仁德은 仁의 전통적 의미인 사랑(仁愛) 혹은 사랑의 두터움(仁厚)이다. 그러나 全德으로서의 仁은 도덕의 제일원리이고 도덕실천의 내적 근거라 하겠다.⁴³⁾ 이 德을 터득한 사람은 도덕의 주체자가 되어 規範을 입법하고 집행할 수 있는 능력의 소유자이다.

다음으로, 성품으로서의 德이 도덕성 혹은 內的眼目과 관련된다면, 문화유산으로서의 規範은 행동을 규율하는 規則이다. 德이 行爲者와 관련되는 것이라면, 規範은 行爲와 관련되는 것이다. 공자는 이 규범을 대표하는 용어는 禮를 제시했다. 禮의 의미는 시대에 따라 달랐다. 『周禮』의 예에는 制度의 뜻이 들어 있었다. 『儀禮』의 예는 儀式的 뜻이 들어 있었으며, 『曲禮』의 예는 法 제정의 뜻이 들어 있었던 것이다.⁴⁴⁾ 이처럼 고대의 예는 제도, 의식, 법 등의 외면적 형식을 지칭하였고, 공자는 이러한 의미의 예를 인정하면서도 특히 『周禮』를 따르고자 하였다(八佾篇:14). 공자 자신이 예의 모범자로서 제자들을 교육하였고, 周의 예교질서를 복원하고자 악전고투하였다. 그러나 공자가 관습의 도덕을 맹신하고자 했던 것은 아니다. 이를테면, 공자는 ‘비싼 검은 삼베 실로 짠 冠 대신에 검은 굵은 명주실로 짠 冠을 쓰는 당시의 습관은 그대로 따르겠지만, 임금을 뵈을 때 밑에서 절하는 것이 禮인

41) 『詩經』, [鄭風篇], “洵美且仁”.

42) 미우라 도우사쿠 지음, 『중국윤리사상사』, 강봉수 외 옮김(서울:원미사, 1997), 81쪽.

43) 牟宗三에 의하면, “仁은 일체의 덕목을 초월하면서 일체의 덕목을 포괄하는 것이며, 모든 덕성의 근원이요 도덕 창조의 궁극적 근원이다. 그러므로 仁은 全德(완전한 이상적 덕성)이다”라고 하여 필자의 견해를 뒷받침하고 있다. 牟宗三, 『心體與性體(二)』(臺北:學生書局, 1969), 223쪽; 陳立夫도 仁을 모든 덕(全德)의 명칭이라 보고 있다. 陳立夫, 『中國哲學의 人間學的 理解』, 鄭仁在 옮김(서울:民知社, 1980), 77~78쪽; 蒙培元은 이 仁을 ‘道德理性’이라 부르고 있다. 蒙培元, 『中國 心性論』, 李尙鮮譯(서울:法仁文化社, 1996), 61쪽.

44) 강봉수의 옮김, 앞의 책, 80쪽.

데 위에 올라가 절하는 당시의 습관은 따르지 않겠다고 말하고 있음을 본다(子罕篇:3).

그리고 공자는 외면적 형식에 불과한 禮를 어느 정도 내면화시키고 있는 것처럼 보인다. 예를 들어, 임금이 신하를 부리고 신하가 임금을 섬기는 방법에 대한 定公의 물음에 공자는 “임금이 신하를 부리되 예로써 하며, 신하가 임금을 섬기되 충성으로써 해야 한다”(八佾篇:19)고 하였다. 이는 예를 내면적으로 해석하여 덕의 이름인 忠恕와 대비시켰던 것이다.⁴⁵⁾ 그리하여 禮는 결국 仁 안으로 통섭된다. “자기를 이기고 禮로 돌아가는 것이 仁이다”(克己復禮爲仁. 顏淵篇:1)는 언표가 그것을 알려준다. 이 언표는 다시 仁이 도덕실천의 내적 근거가 됨을 알려주고 있다. 여기서 復禮의 禮는 관습의 도덕이 아니며 도덕의 제일원리인 仁에 근거하여 재해석된 禮인 것이다.

결국 공자에게 있어 仁과 禮는 상호보완 관계에 있게 된다. 仁은 禮라는 절도 및 규범의 본질이 되며 그 본질이 없고서는 표준으로서의 禮가 존립할 근거가 없다. 그리고 仁 역시 禮라는 형식적 규범을 무시하고서는 밖으로 실현될 수 없다. 그러나 맹자나 순자는 이 중 어느 한 쪽을 더 강조하고 있다.

나. 도덕교육을 받은 사람의 개념

공자에게 있어 仁과 禮는 도덕성을 구성하는 두 축이고 불가분의 관계에 있지만, 궁극적으로 교육을 통해서 달성하고자 하는 도덕적 인간은 全德으로서의 仁을 터득한 仁者다. 어디까지나 禮는 仁의 원리에 근거하여 항상 재검토되어야 할 행위규범일 뿐이기 때문이다.

『論語』에서 제시된 人間像은 크게 보아 聖人·君子·小人의 세 유형이다. 먼저 聖人(혹은 賢人)은 인격완성의 최고 경지에 이른 사람을 지칭한다. 君子는 아직 최고 경지에는 못 미치나 인격완성을 위해 노력하는 사람이다. 마지막으로 小人是 인간적으로 작은 사람, 인격을 이루지 못한 사람을 지칭한다. 여기서 聖人만이 全德으로서의 仁을 體認한 사람으로써, 그는 도덕의 주체자가 되어 規範을 입법하고 집행할 수 있는 능력의 소유자이다. 그래서 성인(聖人)은 마음이 닿는 대로 행동해도 규범에 벗어나지 않는다(從心所欲, 不踰矩. 爲政篇:4).

45) 외면적 법칙인 禮가 공자로부터 점점 내면적 덕으로 변화되는 경향은 맹자에 이르러서는 완전히 내면적 덕으로 변화되어 仁義禮智로 불리게 된다. 그러나 순자는 예의 원래 의미로 다시 돌아갔다.

그러나 공자에게 있어 聖人됨은 그렇게 쉬운 일이 아니다. 일찍이 공자는 제자 顔回를 칭찬하면서, “회는 그 마음이 3개월 동안 仁에서 어긋나지 않았고, 나머지는 하루에 한 번 한 달에 한번 이르렀다.”(雍也篇)고 하였다. 겨우 3개월을 仁에서 어긋나지 않았다고 한 것은 아직 회에게 仁者됨을 허락하지 않았다는 뜻이다. 또한 공자 스스로도 인에 살지(居仁) 못한다고 하면서, “만약 성인과 인자라고 하면, 내 어찌 감당하리오.”(述而篇)라고 하였다. 아마도 공자가 인자로 인정했던 사람은 요·순·우·탕·문·무·주공 등 몇 명에 지나지 않을 것이다. 그러나 이처럼, 성인과 仁者됨이 어렵고 누구나 도달할 수 없는 경지라면 보통사람들은 성인되기를 포기해 버릴지도 모른다. 그래서 공자는 이상적 인격 이외에 일반인들이 배워서 도달할 수 있는 제2의 이상적 인격을 정할 수밖에 없었고, 실천적으로 도달할 수 있는 경지를 보여줄 필요가 있었다. 그것이 바로 君子다.

군자는 성인되려고 항상 노력하는 수양인이다. 공자 자신도 바로 공부하는 수양인으로서 好學하는 자세를 몸소 제자들에게 보여주었다. “충신함으로 말하면 자신과 같은 이가 있을 것이지만, 배우기를 좋아함에서 자기만 같은 자는 없을 것”이라 하면서, 好學하는 것과 관련해서는 자신 스스로를 지나치게 과찬할 정도였다. 그리고 군자는 도덕적 판단능력(知)·배려의 도덕감(仁)·도덕적 실천능력(勇)이라는 세 德을 갖추어야 한다. 이 덕을 갖추려 노력하다 보면 全德으로서의 仁을 體認한 성인까지도 멀지 않은 것이다. 이처럼, 공자는 仁을 터득한 聖人보다는 그것을 터득하려고 노력하는 사람으로서의 君子像을 제시하여 제자들의 분발을 촉구하였다.

다. 도덕교육의 방법론

공자는 <文>과 <質>을 조화시키는 공부와 교육을 강조하고 있다. 여기서 <質>이란 인간의 자질 혹은 성품으로서의 德이고, <文>이란 삶의 도덕적 제도로서의 ‘規範’이다. 삶의 도덕적 제도로서 규범은 문화적 유산이기에 남에게서 배울 수 있는 것이나, 성품으로서의 덕은 남이 가르쳐 줄 수 있는 것이 아니다. 덕이란 개인의 소유한 내적 안목이고, 이 내적 안목을 가질 수 있느냐 하는 것은 전적으로 학습자 자신에게 달린 것으로 볼 수 있기 때문이다. 그래서 공자가 제자들을 가르치는 교육기획은 양면성을 띤 것이었다. 즉 문화적인 유산은 직접적으로 교육하는 방법을, 德을 닦는 일은 스스로 분발하기를 촉구하는 방법을 제시하였던 것이다.

먼저, 성품으로서의 德, 즉 全德이고 도덕의 제일원리로서의 仁은 직접적으로 가

르쳐서 터득될 수 있는 것이 아니다. 각자가 수많은 시행착오와 단계를 거치면서 스스로 터득해 나갈 수밖에 없다. 인간성이 완성정도에 따라 仁은 각자에게 體認되는 것이며, 공자도 마흔이나 오십이 넘어서면서 터득하였다고 실토했고 있다.⁴⁶⁾ 仁을 體認함에서 교사가 도울 수 있는 것은 어디까지나 간접적인 방법을 통해서이다. 그래서 『논어』에서 仁이란 언어로 다 표현할 수 없는 그 무엇을 가리키는 상징어처럼 나타난다. 공자는 仁에 대한 정의를 내리기보다는 각자의 삶 속에서 찾을 수 있다는 것을 알려주어 제자에게 仁을 획득하고자 하는 열의를 심어 주려할 뿐이다. 그래서 공자는 仁에 관하여 묻는 제자들에게 각자의 정도에 따라 그때그때 仁의 다른 면을 말해 주었고, 仁을 터득한 聖人보다는 터득하려고 노력하는 사람으로서의 君子像을 제시하여 제자들의 분발을 촉구하였다. 한마디로 덕성의 교육은 직접적인 방법을 통해서 가르쳐 줄 수 없음을 보여주는 것이라 하겠다.

다음으로, 문화유산으로서의 規範은 직접적인 방법에 의해 교육할 수 있다고 본다. 德은 성품으로서의 인간성 혹은 內的眼目과 관련된다면, 規範은 행동을 규율하는 規則이다. 德은 行爲者와 관련되는 것이라면, 規範은 行爲와 관련되는 것이다. 외적으로 드러나는 행위규범은 행위자의 내적 안목과 관계없이 가르칠 수가 있다. 물론 공자의 생각은 행위규범을 가르치다 보면 궁극적으로 내적 안목도 터득되기를 기대하는 것이다. ‘아래로 人間의 일을 배우면서 위로 天理를 통달한다’는 ‘下學而上達’(憲問篇:32)이라는 언표가 그것을 알려준다.

이러한 공자의 관점은 ‘관습의 도덕을 지나서 원리의 도덕으로 나아간다’는 현대 도덕교육철학자인 피터스(R. S. Peters)적 가정과 다르지 않다고 본다. 피터스는 여러 심리학적, 경험론적 연구결과를 토대로 하여 인간의 도덕발달의 단계상 아동의 시기에는 합리적 혹은 원리적 도덕성을 위한 교육이 부적절하다고 주장하고 있다.⁴⁷⁾ 오히려 합리적 도덕성은 전통과 관습적 도덕성의 내면화를 토대로 할

46) 子曰, 吾十有五而志于學, 三十而立, 四十而不惑, 五十而知天命, 六十而耳順, 七十而從心所欲, 不踰矩。(爲政篇:4).

47) “합리적이고 지적이고 상당한 정도의 자발성을 가지고 행위하는 그러한 인간을 개발하는 것이 바람직하다고 말할 때, 그러나 아동 발달의 엄연한 사실은, 아동의 발달이 이루어지는 이 수년간의 대부분의 시기에 그들은 이러한 ‘형식의 삶을 가지는 것’(합리적 원리적 도덕성을 지칭함:연구자)이 불가능할 뿐만 아니라 이 같은 삶의 형식을 전달하는 적절한 방식에도 둔감하다는 점이 밝혀지고 있다.” R. S. Peters, *Moral Development and Moral Education*(Gorge Allen & Unwin Ltd., 1981), 이를 우리말로 번역한, 南宮達華 譯, 『道德發達과 道德教育』(서울:文音社, 1998 제1판 제2쇄), 73쪽.

때 이루어질 수 있을 것이라고 주장한다.⁴⁸⁾ 그리하여 그는 “습관과 전통(Habit and Tradition)의 마당을 통해 이성의 궁전(the Palace of Reason)에 들어갈 수 있고, 또 들어가야만 한다.”고 말한다.⁴⁹⁾

이처럼, 공자는 ‘下學而上達’의 덕성함양의 관점에서 日用之事의 禮(덕목과 규범)를 교육하는 데 실천적 노력을 기울였고, 나아가 공식적 교육과정을 통하여 詩·書·禮·樂을 가르쳤다. 그리고 간접적 접근의 교육을 통하여 全德(仁)의 터득을 촉구해 나갔던 것이다. 이하에서는 그 구체적인 교수기법을 정리하여 보자.⁵⁰⁾

먼저, 下學공부를 위한 교수기법으로는 첫째, 실천위주의 교육이다. 공자는 말보다는 실천을 중시했다. 그래서 그는 남의 환심을 사려고 아첨하는 교묘한 말과 보기 좋게 꾸미는 얼굴빛을 하는 사람을 미워하며(學而篇:3), 말보다는 행동이 앞서야 함을 강조하고 있다. 그리고 중요한 교과로 가르친 詩에 대해서도 공자는 배우고 감상함으로 끝나지 말고, 사사로움이 없는 마음가짐을 갖고 그 詩의 내용이 가르치는 바를 실천할 것을 강조하고 있다. 그래서 그는 “詩 삼백 편을 외우면서도 정치를 맡겼을 때에 제대로 해내지 못하고, 四方에 使臣으로 나가 혼자서 처결하지 못한다면, 비록 많이 외운다 한들 어디에 쓰겠는가?”(子路篇:5)라고 말하고 있다. 공자가 실천위주의 교육을 실시했음은, 禮를 가르칠 때 더욱 잘 나타나고 있다. 이를테면, 禮가 아니면 보지 말고, 禮가 아니면 듣지 말고, 禮가 아니면 말하지 말며, 禮가 아니면 움직이지도 말라(顏淵篇:1)고 한 것은 바로 禮의 실천을 강조하여 말한 것이라 하겠다.

둘째, 모범을 보임에 의한 교육이다. 공자는 당시의 禮樂을 대표하는 스승으로서 제자들의 본보기가 되었다. 그는 자기 자신이 행동으로 시범을 보임으로써 제자들이 감화를 받아 스스로 깨닫게 하였다. 이와 같이 수범적으로 가르친다는 것은, 교육자의 평소 생활이 항상 가르치고 있다는 자세로 임하며, 먹고 마시고 더불어 사는 삶뿐만 아니라 보고 듣고 말하고 행함이 모범적인 것을 요구한다. 『논어』의 鄉黨篇에는 공자가 얼마나 몸소 실천을 통한 모범을 보이고자 했는지 낱낱이 기록하

48) 그래서 피터스는 “내가 말한 기본 도덕규칙과 관련된 건전한 도덕적 습관의 형성은 합리적 도덕성의 필요조건이라고 말해도 좋을 것이다.”라고 한다. R. S. Peters, 남궁달화역, 위의 책, 74쪽.

49) R. S. Peters, 남궁달화역, 위의 책, 70쪽.

50) 이를 정리하는 데는 손인수, 『한국교육사상사 Ⅲ:유교의 교육사상』(서울:문음사, 1991), 587~596쪽; 李明基, 『仁의 研究:教育學的 接近』(서울:良書院, 1987), 107~135쪽 등이 참고가 되었음.

고 있다.

셋째, 교육적 환경을 중시하는 교육이다. 공자는 후천적인 관습에 의하여 善人도 惡人도 될 수 있다(習相遠)고 생각했기 때문에 교육적 환경을 매우 중시하였다. 특히 그는 환경 중에서도 동네와 벗을 중요시하였다. 이를테면, 공자는 “마을의 인심이 仁厚한 것이 아름다우니, 인심이 좋은 마을을 선택하되 仁에 처하지 않으면 어떻게 지혜롭다 하겠는가?”(里仁篇:1)라고 말하고 있다. 또 그는 “유익한 벗이 셋이요, 손해 보는 벗이 셋이다. 곧은 이와 벗하고, 믿음직한 이와 벗하고, 박학한 이와 벗하면 유익하다. 편벽스런 이와 벗하고, 능글능글한 이와 벗하고, 재잘거리는 이와 벗하면 손해본다”(季氏篇:4)고 하면서 “나만 못한 이와는 벗하지 말라”(學而篇:8)고 하고 있다. 자기보다 더 훌륭한 사람들이 있는 환경을 좋은 것으로 생각하고, 그 환경이 사람을 교화한다고 생각한 것이다.

다음으로, 上達공부를 위한 교수방법으로는 첫째로, 토론식 교육방법이다. 『논어』 자체가 공자와 제자들 간의 대화록이고 토론을 통한 교육 교재의 표본임은 말할 것도 없다. 플라톤의 대화편에서 보이는 소크라테스의 產婆術에 비유되기도 하나, 공자의 토론식 교육은 소크라테스의 그것과 근본적인 차이를 보여주고 있다. 표면적이고 형식적인 차이로, 소크라테스의 산파술에서는 스승이 질문을 하고 제자들이 답변하는 식이라면, 『논어』에서는 제자들의 질문에 스승이 가르쳐 주는 식이다. 그러나 근본적인 차이는, 스승으로서 소크라테스는 아무 것도 모르는 척(?)하면서 서투른 대답을 하는 제자들의 답변에 서슬퍼런 질문을 계속하여 던지나, 스승으로서의 공자는 모든 것을 안다고 과신하지는 않지만 알고 있는 한도 안에서 제자들의 질문에 애정을 가지고 일깨워 주고 있다는 점이다. 어떤 스승이 또 어떤 접근 방법이 더 교육적인지는 이 자리에서 논할 게재가 아니다.

둘째, 개성을 존중하는 개별화 교수 학습이다. 공자는 제자들의 개성과 자질이 모두 다름을 인정하고 그것에 맞는 교육을 하였다. 그는 이를 일러 “사람에 따라 가르침을 달리한다(隨人異教)” 또는 “재질에 따라 가르침을 베푼다(因材施教)”라 했다. 이러한 대표적인 사례가 先進篇에 보인다. 子路가 “웁은 것을 들으면 실행하여야 합니까?”라고 묻자, 공자는 “父兄이 계신데, 어찌 들으면 실행할 수 있겠는가?”라고 반문하고, 冉有의 똑같은 질문에 대해서는 “들으면 실행하여야 한다”고 대답하였다. 그러자 이에 대해 公西華가 의혹을 제기하자 공자는 “求是 물러남으로 나아가게 한 것이요, 由는 일반인보다 나옴으로 물러가게 한 것이다”라고 대답하고 있다(先進篇:21).

셋째, 자발성에 입각한 啓發式 교육이다. 공자는 인간의 본성을 무한한 계발의

대상으로 긍정하면서 자발적 열의를 강조하였다. 덕성의 교육은 주는 일이 아니고 '안으로부터 이끌어 내는 일'이라 생각한 공자는 “달려들지 않으면 깨우쳐 주지 않았고, 애태워 하지 않으면 말해주지 않되, 한 귀통이를 들어주었는데 이것을 가지고 남은 세 귀통이를 깨닫지 못하면 다시 되풀이하지 않았다”(述而篇:8)고 전한다. 달려듬(憤)과 애태워함(悱)은 일종의 자발적 성의로서, 스스로 힘써 쉬지 않고 향상되기를 지향하는 자세라 할 수 있다. 그리고 공자는 자발적으로 열의를 가지고 깨우치기 위해서는 배우는데 그쳐서는 안되고 부단히 생각할 것을 강조하고 있다. 그래서 그는 “배우기만 하고 생각하지 않으면 얻음이 없고, 생각하기만 하고 배우지 않으면 위태롭다”(爲政篇:15)고 말한다. 學과 思의 竝進을 강조한 이 말은 또한 경험의 학습 없이 원리를 터득할 수 없음을 나타내 주는 언표이기도 하다.

2. 맹자의 存心養性的 덕성함양

가. 도덕성의 본질

공자에게 있어서 德을 대표하는 全德으로서 仁은 많은 시행착오를 겪으면서 터득해 나감으로서 가능한 것이었다. 공자도 “하늘이 나에게 德을 주셨으니”(『論語』, 述而篇:22)라고 하여, 仁端의 내재성을 함의하고 있지만 명확한 것은 아니었다. 오히려 仁이라는 것은 하늘이 인간에게 부여한 使命과 같은 것이었다. 그래서 부단히 노력하여 天命을 알게 됨으로써 그 동시에 도덕의 제일원리로서의 仁을 완벽하게 體認하게 되는 것이다. 그러나 맹자는 四端의 내재성을 명확히 하고, 오히려 그 本性을 자각함으로써 天을 알 수 있다고 하고 있다.⁵¹⁾

이처럼, 맹자는 하늘로부터 부여받은 선한 도덕적 본성이 인간 안에 내장되어 있다고 본다. 주지하듯이, 인간의 마음(心)에 내장되어 있는 도덕적 본성은 四端이다. 측은히 여기는 마음(惻隱之心), 부끄러워하고 싫어하는 마음(羞惡之心), 공경하고 사양하는 마음(辭讓之心), 옳고 그름을 판단하는 마음(是非之心)의 四端은 배우거나 생각하지 않고도 누구나 자연스럽게 느끼게 되는 천연적인 마음(赤子之心 혹은 本心)이다. 그리고 이 천연적인 마음을 충실하게 擴充시켰을 때 仁·義·禮·智의 四德이 된다(告子上:6).

四德을 대표하는 것은 仁으로써, 그것은 공자에서와 마찬가지로 도덕의 제일원

51) 『孟子』, [盡心上:1], “孟子曰, 盡其心者, 知其性也, 知其性, 則知天矣”.

리가 되는 全德이 된다고 본다. 惻隱之心과 不忍人之心은 동일한 내용으로서 마음의 1차적 작용이라면, 나머지 세 가지 마음, 즉 羞惡之心, 辭讓之心, 是非之心은 이러한 1차적 마음을 바탕으로 해서 성립하는 2차적 마음으로 볼 수 있다. 맹자가 “仁, 人心也”(告子上:11)라고 한 말도 이러한 주장을 위한 증거로 볼 수 있다. 이렇게 볼 때 四端은 惻隱之心으로, 四德은 仁으로 귀결된다고 할 수 있다.⁵²⁾ 따라서 惻隱之心인 仁의 도덕심은 자발적으로 규범을 결정하는 입법자이다. 모든 도덕 활동은 도덕 주체에 의하여 발현되고 완성되며, 규범 또한 도덕 주체에 의하여 결정되기 때문에 도덕 주체야말로 인간 존재의 근거이다.⁵³⁾ 따라서 全德으로서의 仁을 터득한 사람은 구체적인 도덕상황에서 사랑(仁)의 원리를 바탕으로 하여 상황을 파악하고(智) 적절한(義) 규범(禮)을 입법하고 집행할 수 있다.

나. 도덕교육을 받는 사람의 개념

四端이 확충하여 全德을 깨달은 사람은 비로소 완전한 도덕적 주체자(聖人)가 될 수 있다.⁵⁴⁾ 사실 聖인은 오랜 옛날부터 사상을 막론하고 중국인들에게 이상적인 인물상으로 등장했었다. 말 그대로 성인(聖人)은 일반 사람들에게서 멀리 떨어져 있는 高遠한 理想일 뿐이었다.⁵⁵⁾ 앞서 공자의 성인관도 그랬고, 뒤에 불 순자도 다분히 그렇다. 그러나 이 고원한 이상으로서의 성인을 현실로 끌어내린 사람이 맹자다. 즉, 맹자는 성인을 자기 시대의 모범적인 인격으로 보는 성인관을 제시하며, 누구든지 배움을 통해 성인이 될 수 있음을 처음으로 보여주고 있다. 따라서 누구

52) 이 점을 좀 더 명확히 이해하는 데는 주희의 설명이 도움이 된다. 주희는 그의 만년 작품인 『仁說』에서 〈仁〉을 性即理의 德으로, 仁義禮智의 四德을 포괄하는 全德으로 보고 있다. 부연하면, 〈仁〉의 의미는 두 가지다. 하나는 ‘愛之理로서의 仁’, 다른 하나는 ‘心之德으로서의 仁’이다. 전자는 仁의 전통적 의미인 사랑(仁愛) 혹은 사랑의 두터움(仁厚)의 뜻으로 그것은 四德 속의 협의의 仁 개념이다. 후자는 全德으로서의 광의의 仁 개념이다. 이러한 두 가지 仁 개념은 앞서 공자에서 본 것이다. 주희를 공맹의 관점을 갖고 있는 것이라 볼 수 있겠다. 어쨌든 주희도 全德으로서의 仁은 나머지 모든 德들을 포괄하는 德으로써, 말하자면 도덕의 제일원리이고 도덕실천의 내적 근거로 보고 있다. 『朱子大全』, 卷 67, 『仁說』. 주희의 〈仁說〉에 관한 고찰은 梁承武, “朱子の 仁說에 대한 再照明”, 『儒學思想研究』 제1집 (서울:儒敎學會, 1986). 그리고 간략한 정리는 졸고, “성리학의 덕성함양론에 관한 연구”, 앞의 책, 66~67쪽.

53) 황갑연, 『공맹 철학의 발전』(서울:서광사, 1998), 42쪽.

54) 聖人, 先得我心之所同然耳.(告子上:7).

55) 드 배리, 『중국의 ‘자유’ 전통』, 표정훈 옮김(서울:이산, 1998), 101쪽.

나 四端을 확충하기만 하면 성인이 될 수 있다.

그리고 사단의 확충여부에 따라 도덕 주체자로서의 성인도 다양할 수 있다. 이를테면 맹자는 聖人の 유형으로 네 사람을 들고 있다. 즉 “伯夷는 성인으로서 밝았던 사람이고, 伊尹은 성인으로서 정치적 사명을 다했던 사람이며, 柳下惠는 성인으로서 모든 이와 조화를 이룰 수 있었던 사람이고, 孔子는 성인으로서 때를 알아서 그에 따라 적중한 일을 해나간 사람이다. 공자 같은 분을 집대성했다고 하는 것이다”(萬章下:1)라고 말하고 있다. 여기서 공자는 가장 완전한 도덕 주체자이고 나머지는 그렇지 못하다. 완전하든 그렇지 못하든 그 한도 내에서 도덕주체들은 의지의 자율성에 입각하여 도덕규범을 세우고 도덕 활동 방향을 결정해 나간다. 도덕 규범에 대한 입법성과 자율성은 良知와 良能에 의하여 성립된다. 양지의 작용에 의해서 도덕 활동의 방향을 결정하고 양능의 작용에 의하여 결정된 방향에 대하여 실천으로 옮겨진다.

다. 도덕교육의 방법론

갈등과 분쟁은 본능의 무절제로 인한 도덕의식의 부재로 흔히 야기된다. 맹자에 의하면 仁義禮智의 도덕성을 선천적으로 갖고 있다고 하는데, 그렇다면 인간사회에 아무런 어려움도 없지 않겠는가? 그러나 그것은 전혀 그렇지 않다. 우리가 보았듯이, 맹자가 말한 性善이란 좋은 가치를 실현하는 능력이 인간의 본성 안에 內在해 있다는 것이지, 개인의 신상에 완전하게 표현되어 나오는 것은 아니다.⁵⁶⁾ 즉, 본성 안에 내재해 있는 四端이란 말 그대로 善의 실마리일 뿐이다. 따라서 그것을 보존하고 확충하지 않으면 아무 의미도 없는 것이다. 이 善의 실마리를 발휘되지 못할 경우 인간의 본성은 외부의 세력, 生物的 本能과 物慾에 의해서 惡의 방향으로 나아가게 된다.⁵⁷⁾ 따라서 맹자의 수양공부와 교육은 本心을 보존하여 물욕을 조절하고 나아가 四端을 어떻게 확충할 것이냐에 모아진다.

먼저 수양공부의 방법으로써 맹자는 求放心, 寡慾, 存夜氣, 養氣 등을 들고 있다. 첫째, 구방심은 나쁜 생각을 몰아내고 흩어진 본심을 찾는 것이다. 사악한 생각이

56) 孟子曰, 乃若其情則可以爲善矣, 乃所謂善也. 若夫爲不善, 非才之罪也. … 仁義禮智非由外我也, 我固有之也, 弗思耳矣. 故曰求則得之, 舍則失之, 或相倍而無算者, 不能盡其才者也.(告子上:6).

57) 孟子曰, 富歲, 子弟多賴, 凶歲, 子弟多暴, 非天之降才爾殊也, 其所以陷溺其心者然也.(告子上:7).

일어날 때는 본래의 영험한 마음을 잃게 된다. 맹자는 이를 ‘흐트러진 마음(放心)’이라 부르면서 이를 다시 찾는 것이 급선무라고 하고 있다(告子上:11). 둘째, 과욕은 가려진 본심을 밝히려 물욕을 조절하는 것으로써, 맹자는 “마음을 기르는 데는 과욕보다 더 좋은 것이 없다”(盡心下:35)고 한다. 맹자는 인간의 본성 안에 四端과 더불어 食色의 욕망이 존재한다는 사실을 인정하였다. 사단과 식색은 하나가 커지면 다른 하나가 적어지는 상반관계에 놓여 있으므로 맹자가 과욕을 강조하는 이유는, 식색의 욕망을 적게 함으로써 사단이 클 수 있게 하자는 데 있는 것이다. 셋째, 존야기는 夜氣를 보존하고 기르는 것이다. 야기란, 밤중에 사방이 두루 적막하여 몸과 마음이 평온하고 청명하며 조금도 사악한 생각이나 망상이 없는 상태를 말한다. 낮에 外物을 접할 때는,形形色색의 사물들이 눈에 비치고 귀에 들려 욕심을 일으키고 본성을 덮어 버리게 된다. 밤에는 외계의 자극으로부터 생겨나는 사악한 생각이 소멸되고 정신은 저절로 순결해 진다. 이러한 야기를 보존하고 기른다면 스스로 본래의 인성을 넓힐 수 있을 것이다(告子上:8). 넷째, 양기는 浩然之氣를 기르는 것이다. 浩然이란 물이 광대하게 흐르는 모습을 형용하는 것으로 마음이 활짝 열려서 모든 것이 명확해진 상태를 묘사한다. 맹자에 의하면, 이 氣는 지극히 크고 지극히 굳세며 義와 道와 짝함으로써만 키워진다. 그리고 그것은 하루아침에 이루지는 것이 아니라 義가 많이 축적됨으로서 생겨나는 것이다(公孫丑上:2). 결국 호연지기란 仁義禮智 속에 거함으로써 생기는 生氣로서 그 사람 전체를 채우고 결국 밖으로 드러나는 품위 또는 고귀함이다.

다음으로, 이상과 같은 수양공부에 있어서 교육의 역할 내지 교사의 역할은 무엇인가? 선한 도덕성이 자기 안에 구비되어 있다 함은 자기 속에서 스스로 그 도덕성을 끄집어내야 함을 의미한다. 즉 도덕성의 소유자로서 개인은 교육의 외적 근원보다는 내적, 개인적 노력을 통해 완성된다. 따라서 우선, 자발적 학습동기를 조성해 줄 수 있는 교육의 장은 무엇보다 중요하다.

한 齊나라 사람이 그를 가르치거늘 여러 楚나라 사람들이 떠들어댄다면 비록 날마다 종아리를 치면서 齊나라 말을 하기를 요구하더라도 될 수 없을 것이다. 그러나 그를 끌어다가 齊나라의 수도인 장악에 수년간 놔두면 비록 날마다 종아리를 치면서 楚나라 말을 하기를 요구한다 하더라도 또한 될 수 없을 것이다.⁵⁸⁾

58) 曰，一齊人傅之，衆楚人之，雖日撻而求其齊也，不可得矣。引而置之莊嶽之間數年，雖日撻而求其楚，亦不可得矣。(文公下:6)

나아가, 맹자는 외부에서 이끌어 주는 교육은 인간의 잠재능력과 소양의 싹을 아예 뽑아버리는 것과 같으므로 교육적으로 지양해야 한다는 관점을 제시한다.

宋나라 사람이 싹이 자라지 않는 것을 민망히 여겨 뽑은 일이 있었다. 허둥대며 돌아와 집사람에게 말하기를 “오늘은 피곤하도다. 내가 싹이 자라는 것을 도왔다(助苗長)!”고 하거늘, 그 아들이 달음질하여 가보니 싹이 말랐는지라, 천하에 싹이 자라는 것을 돕지 않는 자가 적구나! 유익함이 없다고 내버려두는 자는 싹을 김매지 않는 자요, 자라는 것을 돕는 자는 싹을 뽑는 자이니 한갓 유익함이 없을 뿐만 아니라 해로운 것이다!⁵⁹⁾

싹이 빨리 자라도록 돕는 助長의 개념은 訓練, 強制, 促求의 개념과 같이 개인의 밖에서 이끌고 자극하는 의미와 상통한다. 助長, 訓練, 強制, 促求의 개념은 인간의 自發性이나 意圖를 거의 허용하지 않는다.⁶⁰⁾ 맹자는 바로 이처럼 자발성이나 의도를 존중하지 않는 교육은 옳지 못하다고 보는 것이다. 외부에서 助長하는 것은 싹을 뽑아버리는 것과 같다. 그러나 한편, 그냥 내버려두는 것은 싹을 김매지 않는 것과 같다. 교사가 적극적으로 나서 학생들을 助長해서는 안될 일이지만 그렇다고 不助長으로 그냥 내버려두어서도 안될 일이다.

① 목수와 수레바퀴를 만드는 사람은 다른 사람에게 規矩를 줄 수 있을 망정, 사람에게 기술을 가지게는 못한다. ② 離婁의 눈박음과 公輸子의 재주도 規矩의 표준을 쓰지 않으면 모지고 둥근 것을 만들 수 없고, 師曠의 귀박음도 六律로서 하지 않으면 五音을 바르게 하지 못하고, 堯舜의 道도 仁政으로 하지 않으면 천하를 평정하여 다스리지 못할 것이다.⁶¹⁾

지식이나 기술, 또는 도덕성을 계발할 것 인지의 여부는 학생 자신의 마음에 달려 있다. 그렇다고 교사가 마냥 不助長으로 내버려두어서는 안 된다. 교사는 規矩, 즉 도덕의 제일원리인 仁義를 제공하여 학생들의 갈 방향을 바로 잡아주는 역할을

59) 宋人，閱其苗之不長而之者，芒芒然歸，謂其人曰，今日病矣，予助苗長矣。其子趨而往視之，苗則槁矣。天下之不助苗長者寡矣。以爲無益而舍之者，不耘苗者也，助之長者，苗者也。非徒無益，而又害之。(公孫丑上:2).

60) 申孝淑, “孟子와 荀子の 教育思想 比較研究”(韓國精神文化研究院附屬大學院 碩士論文, 1987), 41쪽.

61) ① 孟子曰 梓匠輪輿 能與人規矩，不能使人巧。(盡心下:5), ② 孟子曰，離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方員，師曠之聰，不以六律，不能正五音，堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。(離婁上:1).

해야 한다. 그러나 그것은 어디까지나 직접적이기보다는 간접적인 방법에 의해서이다. 또한 그것이 간접적인 방법이라 해서 저 서양의 아무 것도 모르는 척하는 소크라테스적 교사와는 다르다. 누구보다 교사는 잘 알고 있어야 한다. 그래야 교사는 학생들의 다양한 흥미와 소질에 적절하게 대처할 수 있다. 그러한 교사의 역할을 맹자는 ‘제 때에 비가 내려 化하는 것’과 같은 것이라 하고 있다.

君子는 가르침을 5가지 방법으로 전한다. 제 때에 비가 내려 化하는 것과 같은 것이 있으며, 德을 이루게 하는 경우가 있으며, 재질을 통달하게 하는 경우가 있으며, 물음에 답하는 경우가 있으며, 그윽히 착한 것을 다스리게 하는 경우가 있으니, 이 5가지가 군자가 가르침을 전달하는 방법이다.⁶²⁾

교사의 교육방법이 학생의 흥미, 소질, 재능에 따라 달라짐을 볼 수 있다. ‘제 때에 비가 내려 化하는 것과 같다’ 함은 학생이 마음의 보존과 배양을 가름에 비가 오기를 갈망하듯 하다가, 이에 응해 교사의 가르침이 알맞은 제 때의 비로 내려 교육적 효과를 거두는 것이다. 교사의 가르침은 학생이 이미 갖추고 있는 德의 端緒, 내적 재능, 물음, 착한 마음 등의 바탕에 의거하여 이를 이끌어주고 완성해주는 것이다. 그러므로 학생의 自發性, 意圖, 興味와 같은 내적 조건을 고려하지 않는 교사의 교육적 권위는 아무 소용이 없다.⁶³⁾

2. 순자의 積善化性的 덕성함양

가. 도덕성의 본질

순자에게 있어 인간의 자연적 본성은 소박한 재질로써 欲知義를 가지고 있지만, 그것은 인위적으로 가공하지 않으면 너무나도 쉽게 惡으로 빠져들 수 있다. 말하자면 이 세상을 살려는 순간부터 우리는 惡의 유혹에 빠지도록 프로그램화되어 있다. 그러나 그것 자체가 나쁜 것이 아니라, 각자의 비합리적 욕망추구에서 오는 사회혼란이 문제다. 따라서 사회혼란을 방지할 인위적 裝置가 필요하다.⁶⁴⁾ 그리고 인

62) 孟子曰, 君子之所以教者五. 有如時雨化之者, 有成德者, 有達財者, 有答問者, 有私淑艾者, 此五者, 君子之所以教也.(盡心上:40).

63) 신효숙, 위 논문, 43쪽.

64) 人生而有欲, 欲而不得, 則不能無求, 求而無度量分界, 則不能不爭, 爭則亂, 亂則窮, 先王惡其亂也, 故制禮義以分之, 以養人之欲, 給人之求(『荀子』, 『禮論篇』).

간들은 그 장치에 의해 욕망을 자율적이고 합리적으로 조절할 수 있도록 자연적 본성을 교정하여야 한다. 여기서 ‘장치’란 크게 보면 文化이고 좁게는 禮의 도덕이다. 그래서 순자는 禮를 ‘도덕의 극치’라고 말하고 있다.⁶⁵⁾

이 文化는 인간의 지능과 인위적 노력의 산물이므로 일조일석에 이루어진 것이 아니라 누적되어 온 문화에 침착을 가하여 갈고 닦은 집약적 총체이다. 이러한 순자의 문화진화론적 입장은 전 세대의 문화보다 뒤 세대의 문화가 질적으로 더 우수하다고 본다. 그러므로 순자에 있어서 禮란 오랜 세월을 거친 인간들의 사유양식과 행위규준의 산물이자 보편적 문화유산이다.⁶⁶⁾ 이러한 禮 개념이 「禮論篇」에 잘 나타나 있다. 禮란 사람으로서 마땅히 지켜야 할 도덕규범이요, 궁정에서의 儀式절차요, 더 나아가 사회제도와 법률의 기능까지 포함하는 객관적 사회규범이다. 특히 순자가 禮개념을 사회적인 틀 또는 제도적 표현으로까지 확대시키고 있다는 점에서 그것은 사회윤리이다.⁶⁷⁾ 그리고 이러한 의미의 禮란 현실적인 차원에서 당시의 등급 내지 계급제도 및 그 전체 윤리관계로써, 이것은 사람이 사람되는 것을 결정하는 사회적 근원이다.⁶⁸⁾

이처럼, 순자는 인위적인 규범, 제도, 법 등을 통틀어 禮라 지칭하고 있다. 그러나 이 禮도 人情에 토대를 두고 만들어진 것임에 유의해야 한다. 물론 여기서 人情은 生之欲의 자연적 <본성>(性情)이 아니라 맹자적 의미의 <본질>로서의 인간의 사회성(群), 도덕성(知義)에 토대를 둔 人倫之情이다. 지나침도 모자람도 없는 適定線에서 人情이 오고가야 한다는 전제하에 그에 대한 적정선을 찾아 생활의 여러 측면에서 규정해 놓은 것이 禮인 것이다.⁶⁹⁾ 그렇다면 적정선을 규정하는 人倫之情의 구체적 근거(원리)는 무엇인가? 순자가 유가의 아들인 한 그에 있어서도 그것은 仁義이다. 즉, 그는 이 仁義가 맹자처럼 盡心만 하면 손쉽게 터득되고 자각되는

65) 書者政事之紀也. 詩者中聲之所止也. 禮者法之大分, 類之紀綱也. 人不可不學之, 而學止於禮, 此道德之極也.(禮論篇).

66) 偽起而生禮義, 禮義生而制法度.(性惡篇).

67) 순자의 예사상을 사회윤리학적 시각에서 분석하고 있는 대표적인 연구로는 權美淑, “荀子 禮治思想의 社會倫理學的 研究”(韓國精神文化研究院 韓國學大學院 博士學位論文, 1997) 참조.

68) 蒙培元, 『中國 心性論』, 앞의 책, 165쪽.

69) 三年之喪何也. 曰, 稱情而立文. 因以飾, 別親疎貴賤之節, 而不可益損也.(禮論篇:12): 其立文飾也, 不至於窳治, 其立序衰也, 不之於瘠棄, 其立聲樂恬愉也, 不至於流淫惰慢, 其立哭泣哀戚也, 不至於隘傷生, 是禮之中流也. 故情貌之變, 足以別吉凶, 明貴賤親疎之節期止矣.(禮論篇:9). 허창무, 앞의 논문, 9쪽.

것이 아니라, 많은 배움과 공부를 통하여 禮를 실천하다보면 궁극적으로 자신도 모르게 仁義의 道를 터득할 수 있게 된다는 것이다.⁷⁰⁾

나. 도덕교육을 받은 사람의 개념

순자에게 있어서 도덕교육을 받은 사람이란 일단 사회의 규범과 도덕적 문화전통을 내면화하여 실천할 수 있는 사람을 뜻한다. 순자의 관점에서 교육은 본질적으로 사회화 과정에 다름 아니기 때문이다. 순자는 “聖人조차도 인간이 善을 쌓아 올려서(積善) 된 것”(儒效篇:9)이라고 말한다. 그러나 진정한 聖人이란 天道와 人道의 구별을 명백히 알아⁷¹⁾, 인간의 道를 한 몸에 내재화한 자일뿐만 아니라 인간의 지능과 인위적 노력을 가해 文化를 일으키는 자이다. 즉, 전통의 내면화와 실천을 넘어 규범의 창조자가 될 때 비로소 聖人이 된다. 공자·맹자와 다를 바 없이, 聖人이란 仁義의 道를 터득함으로써 자유자재로 규범을 입법하고 집행할 수 있는 능력의 소유자이다.⁷²⁾ 이 聖人됨이 교육의 궁극적 목표이다.

그러나 성인이 되는 길은 모두에게 열려져 있는 길이지만 결코 만만한 길은 아니다.

禹임금이 우임금이 된 까닭은 仁義와 올바른 규범(法正)을 실천한 까닭이다. 그러면 인의와 바른 규범은 누구나 알 수 있고 할 수 있는 도리인 것이다. 그러므로 누구든지 다 인의와 규범을 알 수 있는 소질과 행할 수 있는 능력을 가졌으므로 누구든지 다 우임금처럼 될 수 있는 것은 분명하다.(중략). 그러나 보통 사람(塗之人)들도 우임금이 될 수는 있지만 우임금이 된다고 단언할 수는 없다. 비록 우임금이 못된다고 하여 우임금이 될 수 있다고 하는 것이 잘못된 말은 아니다. 마치 발로 걸으면 온 천하 못 갈 데가 없지만, 그러나 실제로 온 천하를 다 걸지 못하는 것과 같은 것이다.⁷³⁾

70) 得良友而友之，則所見者，忠信敬讓之行也。身日進於仁義而不自知也者，靡使然也。(性惡篇:15).

71) 道者非天之道，非地之道，人之所以道也。(儒效篇:3).

72) 先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷謂中。曰 禮義是也。(儒效篇:3); 聖人，縱其欲，兼其情，而制焉者理矣。夫何彊何忍何危。故仁者之行道也，無爲也，聖人之行道也，無彊也。仁者之思也恭，聖人之思也樂。(解蔽篇:2).

73) 凡禹之所以爲禹者，以其爲仁義法正也。然則仁義法正，有可知可能之理。然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質。皆有可以能仁義法正之具，然則，其可以爲禹明矣。(中略)。塗之人，

인간은 누구나 성인이 될 수 있는 소질을 타고났는데, 왜 우임금은 성인이 되고 보통사람은 성인되기가 어려운가? 공자의 대답처럼, 성인됨은 너무나 高遠한 理想이기 때문이다. “도의에 힘써 학문에 노력을 전심 집중하여 사색하고 숙고하고 오래오래 ‘흠을 쌓아’(積善) 쉬지 아니하면 神明에 통하고 天地에 참여할 수 있을 것이다. 성인이란 이처럼 학습을 쌓고 쌓은 결과로 된 것이다.”⁷⁴⁾ 그런데 보통사람들도 가능성은 있지만 말처럼 장기간 동안의 積善과 神明에 통하기가 쉽지 않은 일이다. 그래서 순자도 공자처럼 고원한 理想으로서의 성인보다는 수양하는 君子를 더 선호하는 것 같다(勸學 및 修身篇 등을 참조).

다. 도덕교육의 방법론

성인만이 禮를 입법해 낼 수 있다. 그러나 맹자의 견해처럼 禮는 성인의 본성에서 나온 것이라기보다는, 오히려 자신의 본성을 변화시키는 각고의 노력을 통해 얻은 人爲의 소산이다.⁷⁵⁾ 따라서 수양하는 군자의 공부와 교육은 문화유산인 禮를 몸소 체득한 성인을 따라 배움에 다름 아니다. 거듭 말하지만, 순자의 관점에서 교육은 본질적으로 사회화 과정이다. 교육은 인간의 자연적 본성을 사회화시켜 사회에 적응할 수 있는 인간, 사회가 요구하는 인간을 길러내는 것이다. 이러한 의미의 교육에서는 교육과정으로서의 문화유산과 문화의 전달자로서의 교사의 역할이 매우 강조되게 마련이다. 그래서 순자는 “氣를 다스리고 心을 수양하는 방법은 禮에 의거하는 만큼 빠른 길이 없고, 훌륭한 스승을 얻어 교훈을 받는 것 만큼 요긴한 일이 없고, 好學하는 것만큼 신통한 것이 없다”(修身篇:4)고 말한다.⁷⁶⁾

순자는 유교전통 속에 五經의 개념을 처음으로 확립한 사람이기도 하다. 그만큼 그는 교육과정으로서의 교과서를 중시했음을 알려주는 반증이다. 먼저 그는 배움의 순서로 『詩經』, 『書經』 등의 경전을 외우는 데서 비롯하고, 『禮』를 정독하는 데서 끝나는 것이라 하고 있다. 그리고 각 경전의 교육과정상의 의의로, 『書經』은 정

可以爲禹則然，塗之人能爲禹，未必然也。雖不能爲禹，無害可以爲禹。足可以行天下，然而未嘗有能行天下者也。(性惡篇:10).

74) 今使塗之人，伏術爲學，專心一志，思索孰察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者，人之所積而致也。(性惡篇:10).

75) 凡禮義者，是生於聖人之僞，非故生於人之性也。… 告聖人化性而起僞，僞起而生禮義，禮義生而制法度。然則禮義法度者，是聖人之所生也。(性惡篇:5).

76) 이러한 예는 또 있다. 禮者所以正身也，師者所以正禮也。無禮何以正身，無師吾安知禮之爲是也。(修身篇:11).

치의 기장이 되는 것으로 과거의 역사가 오늘을 사는 정치가들의 거울이라는 개념을 강조한다. 『詩經』은 인간의 감정을 적중하게 표현하고 알맞는 데서 그칠 줄을 알았다는 데서 인간의 폭을 넓혀주는 것이라고 보았다. 『春秋』는 인간 역사의 미묘함을 기록하여 天地의 이치를 알려준다고 하였다. 끝으로 『禮』와 『樂』은 사회규범을 밝혀주고 조화의 원리를 알려주기 때문에 배움의 극치를 이룬다고 평하였다(勸學篇:4, 儒效篇:6).

그러나 아무리 훌륭한 교재가 있다한들 그것을 해석하고 깨우쳐줄 스승이 없으면 학생들은 眞意를 깨닫고 실천하기 어렵다. 왜냐하면 교과서의 내용이란 추상적이거나 원칙적이거나 현실 적합성이 떨어질 가능성을 안고 있기 때문이다.⁷⁷⁾ 그래서 순자는 “학문을 하는 데는 훌륭한 스승을 즐겨 따르는 것보다 빠른 길이 없으니, 禮를 숭상하는 것은 그 다음의 일”⁷⁸⁾이라 말한다. 스승은 전통의 해석자이고 전통의 전달자이다. 나아가 스승은 단순히 지식과 가치를 전달하는데 그치는 것이 아니라 학습자의 학문과 도덕성의 발달이 보편적 가치에 부합하느냐 아니냐를 가늠해 주는 합리적인 교육적 권위를 갖는다.

그리고 구체적인 교수방법으로 순자는 인위적이고 반복적인 습득과 쌓음(積)을 통한 지속적 실천을 강조하고 있다.

인간의 본성이라고 하는 것은 나로서는 어쩔 수 없는 것이지만 후천적 교화가 가능하다. 또 습관을 쌓는다는 것은 선천적으로 가지고 있는 것은 아니지만 노력하면 될 수 있는 것이다. 사람의 행동과 풍속, 습관 등은 본성을 변화시키는 것이며, 오로지 집중하여 여러번 반복하면 습관이 되고, 습속이 마음을 변화시켜 오래오래 쌓으면 본질도 변화시키며 전일하게 수양하고 또 수양하면 神明에 통해서 天地에 참여할 수 있다.⁷⁹⁾

습득은 일회적인 노력의 결과가 아니라 지속적인 노력의 축적이다. 아무런 노력이 깃들지 않는다는 의미의 자연적 본성이 정교하고 세련된 문화적 인간으로 질적 변화를 하기 위해서는 끊임없는 노력이 필요한 것이다. 그래서 순자에게 있어 〈積〉은 자연에서 문화로 이행하는 가장 중요한 방법인 셈이다.⁸⁰⁾ 이와 같이 교육은

77) 禮樂法而不說, 詩書故而不切, 春秋約而不速.(勸學篇:4).

78) 學莫便乎近其人, 學之徑, 莫速乎好其人, 隆禮次之.(勸學篇:4)

79) 性也者, 吾所不能爲也, 然而可化也. 情也者, 非吾所有也, 然而可爲也, 注錯習俗, 所以化性也. 并一而不二, 所以成積也, 習俗移志, 安久移質, 并一而不二, 則通於神明, 參於天地矣.(儒效篇:9).

지속적인 노력을 쌓는 방법에 의해 후천적으로 획득된 자질을 제2의 본성으로 내면화시킨다.

순자는 교육에서 지배층의 모범적인 행동과 교육적 환경의 중요성에 대해서도 강조하고 있다. “군주가 몸을 닦는다는 말은 들었어도 몸을 닦지 않고서 나라를 다스린다는 말은 들은 적이 없다. 군주는 백성의 표준이요, 백성은 그 그림자이므로 그 표준이 바르면 그림자도 따라서 바르게 된다”(君道篇:4)고하여 군주의 모범을 강조한다. 또한 “옆으로 벌며 자라는 다복죽도 뻗뻗한 삼밭 속에 끼어나면 막대를 세워주지 않아도 쪽 곧게 자란다. 또 아무리 하얀 모래도 진흙 속에 섞여 두면 검게 물들기 마련”(勸學篇:2)이라 하는 등 교육의 사회 문화적, 인적 환경의 중요성을 강조한다.

이렇게 볼 때, 순자의 교육은 外部의 힘으로 内部의 발전을 유도하는 自他教育이라 할 수 있다. 맹자는 내재한 훌륭한 도덕성을 보존하고 배양할 것을 교육의 목적으로 삼았으므로, 학생의 의도와 개성을 존중하는 啓發教育의 방법이였다. 그러므로 맹자의 교육은 内部로부터 밖으로 계발하는 교육(由內而外), 즉 학생의 자발적 능력에 근거하여 밖에서 교사가 조력하는 교육이다. 이와 달리, 순자는 깨달은 자인 교사가 학생을 밖에서 촉구하고 고무하는 것이다. 맹자에서의 ‘보존한다’ ‘배양한다’와는 달리 ‘쌓는다’ ‘훈련한다’ ‘가르친다’라는 용어가 더 적합하다. 이러한 순자의 교육방법은 외부로부터 안으로의 계발을 유도하는(由外而內) 교육인 것이다.⁸¹⁾

IV. 결 론

유교윤리학은 인지적 감성으로서 仁義의 도덕성을 토대로 한 合情의 윤리학이다. 도덕성의 근원이나 발달의 방법론에 관한 접근이 다를지언정, 도덕성의 본질에 대해서는 합의를 이룬다. 물론 맹자는 안의 德(仁)과 仁에 의한 규범(禮)의 입법성을 더 강조한다. 순자는 밖의 규범(禮)을 더 강조하지만 그 역시 궁극적으로는 仁義의 도덕성을 터득하여 규범의 창조자가 될 것을 목표로 한다는 점에서 크게

80) 권미숙, 앞의 논문, 155쪽.

81) 林永喜, 『孔孟荀教育哲學思想比較分析研究』(文景書局, 民國 75), 127~130쪽, 159~162쪽. 신효숙, 앞의 논문, 63쪽에서 재인용.

맹자와 다르지 않다. 따라서 결국 둘의 관점은 어느 한 쪽을 강조하기 이전의 仁과 禮의 상보성을 주장했던 공자의 관점으로 귀일될 수 있다. 그래서 全德으로서의 仁을 터득한 사람은 사랑과 배려(仁)의 원리에 입각하여 도덕상황을 파악(智)하고 적합한(義) 규범(禮)을 입법하고 집행할 수 있는 도덕생활의 주체자가 된다. 유가적 표현으로 그가 곧 聖人이다.

그러나 주지하듯이, 세 사람은 인지적 감성으로서 도덕성(仁義)의 근원을 설명하는 접근방법에서 차이를 보여주고 있는데, 그것은 특히 교육의 방법론과 관련할 때 의미있는 변별성으로 이어지고 있다. 그러나 먼저, 유의하여야 할 점은 도덕성의 근원에 대한 접근방법이 다를 뿐 그것이 세 사람간 견해의 본질적 차이로 인식해서는 안 된다는 것이다. 우리는 유교적 人性의 개념을 食色之性과 道德性을 아우르는 넓은 의미로 받아들여야 한다. 여기서 공자는 人性을 타고난 소박한 素質로 보는 경험론적 관찰자로 등장한다. 그러나 맹자나 순자나 <性>이란 용어를 쓰지만 그 의미가 달랐다. 맹자는 道德性만이 인간을 인간답게 하는 <본질>로 본다. 반면 순자는 인간의 자연적 <본성>인 食色之性에 더 주목했다. 그래서 맹자는 性善論者로, 순자로 性惡論者가 되었지만, 결코 본질적 차이가 개재되어 있는 것이 아니다. 맹자는 항상 운명적 食色之性의 유혹을 경계하였고, 순자는 소박한 재질로서의 도덕성(知義)에 주목하면서 食色之性을 누르고 道德性을 구축할 것을 강조하였다. 인간을 인간답게 하는 도덕적 본질이라는 측면에서 보면 세 사람의 견해는 같다고 볼 수 있다. 다만 차이점이 있다면, 어느 것이 더 근원적인가를 보는 강조점이 차이다. 그래서 공자가 합리적 경험론자라면 맹자는 이상주의자로 순자는 현실주의자로 등록될 수 있다.

그러나 이처럼 조그만 차이가 교육의 방법론과 관련해서는 현격하게 다른 이론적 정초를 가져왔다. 우선, 도덕교육의 목적 내지 목표로써 '도덕교육을 받는 사람'의 개념은 어떻게 다른가? 맹자는 도덕성의 근원적 본질을 德이라 보기에, 도덕 교육을 받은 사람이란 德을 터득함으로써 도덕의 제일원리에 입각하여 상황에 맞는 규범을 스스로 결정하고 실천할 수 있는 사람이다. 그런 사람이 곧 聖人이고 성인은 선험적 善한 본질만 확충하면 누구나 될 수 있다. 그러나 순자는 도덕성의 근원적 본질을 규범이라 보기에, 도덕교육을 받은 사람이란 사회의 규범을 내면화하여 실천할 수 있는 사람을 뜻한다. 내면화와 실천을 넘어서 규범의 창조자가 될 때 비로소 聖人이 된다. 그러나 성인이 되는 것은 누구에게나 열려져 있는 길이지만 그리 쉬운 일은 아니다. 따라서 공자와 순자는 더 현실적인 君子를 내세운다. 군자는 규범을 실천하며 德의 터득을 위해 노력하는 수양인이다.

다음으로, 德은 가르치는 방법론의 문제이다. 맹자는 도덕성이 개인 內在的이라 보기 때문에 이 善함의 端緒를 확충하면 된다(存心養性). 이 善의 端緒를 확충하면 德이 되는 것이다. 全德으로서 仁(義)는 도덕의 제일원리로서 그것을 소유한 개인의 內的의 眼目이다. 이 內的의 眼目을 터득한 사람은 도덕원리에 입각하여 規範을 입법하고 집행할 수 있는 도덕주체가 될 수 있다. 그런데 이 內的의 眼目的 성숙은 전적으로 자신에게 달린 것이지 남이 가르쳐 준다고 해서 달성될 수 있는 것이 아니다. 이것을 가르칠 수 있다고 생각하는 것 자체가 지적 오만이고 자율성의 침해라고 생각된다. 굳이 가르칠 수 있다는 표현을 쓴다면 그것은 ‘全德’이 있음을 理解시킬 수 있을 뿐이다. 따라서 교육의 객체인 학생들의 자율성을 존중하는 이러한 교육은 직접적이기보다 간접적인 방법이다. 지적토론이 중시되고 비판적 사고능력의 함양을 위한 교수기법 등이 중시된다. 교과와 교사의 역할도 간접적이다. 교과는 지식을 전달하는 매체라기보다는 지적토론을 위한 자료일 뿐이다. 그리고 교사는 그 지적토론을 이끌어 가는 補助者의 역할에 국한된다. 이상의 점에서, 맹자의 교육론은 현대적 의미의 발달론적 도덕교육과 다르지 않다고 본다.

반면, 순자는 도덕성을 인간 外在的이라 보기 때문에 밖의 규범을 개인들에게 내면화시켜야 할 것으로 본다(積善化性). 개인들은 사회의 규범을 제대로 내면화했을 때 비로소 사회의 일원으로서 도덕생활의 실천자가 될 수 있다. 도덕의 실천은 외부로만 드러나는 것이기에 반드시 내적 안목과 일치하지 않을 수도 있다. 실천된 행위가 옳은 것인지 아닌지를 떠나서 사회규범을 벗어나지 않는 한 그는 규범의 실천자이다. 이러한 측면에서 교육을 생각한다면 그것은 한마디로 사회화과정이라 할 수 있다. 즉, 교육은 인간의 자연적 본성을 사회화시켜 사회에 적용할 수 있는 인간, 사회가 요구하는 인간을 길러내는 데에 그 의의가 있는 것이다. 학생들의 자율성의 침해는 교육이라는 이름으로 정당화될 수 있다. 따라서 이러한 교육은 간접적이기보다는 직접적인 방법에 의해 이루어질 수밖에 없다. 습관과 전통이 강조되고 설득하고 감화를 주고 모범을 보여주는 기법들이 동원된다. 교재와 교사의 역할도 직접적이다. 교재는 도덕실천의 典範이고, 교사는 먼저 그것을 습득하여 실천하고 있는 典型이다. 이상의 점에서, 순자의 교육론은 현대적 의미의 도덕적 사회화론과 다르지 않다고 본다.

이처럼, 맹자와 순자간의 存心養性 대 積善化性 혹은 발달론 대 사회화론이라는 교육방법론의 차이를 어떻게 이해할 것인가. 둘을 조화시키는 방법은 없는가? 우리는 앞에서 인성론과 도덕성을 바라보는 관점에서 맹자와 순자간의 견해에 본질적 차이는 없다고 하였다. 그렇다면 교육 방법론도 조화시킬 수 있는 가능성이 있

다. 맹자가 이상주의적이고 순자가 현실주의적이라는 점에 주목하기 바란다. 이를 교육과정의 측면에서 읽을 때, 맹자가 공부나 교육을 통해서 궁극적으로 도달해야 할 <목표>에 주목하고 있다면, 순자는 공부나 교육의 <출발점>이 어디인가를 적시해 주는 것으로 볼 수 있을 것이다. 이러한 관점이 공자에게서 명확하게 드러나고 있었다. 공자는 ‘文’(禮)과 ‘質’(仁)의 조화된 교육을 강조하면서, ‘下學而上達’의 덕성함양을 주장했다. 말할 것도 없이 ‘下學’이 교육의 <출발점>이라면, ‘上達’은 교육의 궁극적으로 도달할 <목표>다. ‘下學’이 자라나는 세대에게 덕목과 규범(내용의 도덕성)을 내면화시키는 사회화론적 도덕교육의 단계라면, ‘上達’은 어느 정도 인지적 발달을 이룬 학생들을 대상으로 원리와 기준(형식의 도덕성)을 탐색토록 하는 발달론적 도덕교육의 단계와 다르지 않다. 이러한 관점에서 공자는 ‘下學’의 교수기법과 ‘上達’의 교수기법을 구분하여 제시했다. 맹자와 순자가 모두 공자의 아들인 한, 이처럼 공자의 통합적 덕성함양의 관점에서 두 사람의 교육적 관점도 해석해야 할 것이다.

이처럼, 원시유교의 도덕교육론은 내용의 도덕성과 형식의 도덕성을 아우르는 통합적 덕성함양의 교육론이다. 성리학과 조선유교의 도덕교육론도 같은 맥락에서 읽을 수 있을 것이라 본다.⁸²⁾ 따라서 유교 도덕교육론은 오늘날 도덕교육에 대한 통합적 접근이론들과 그리 멀리 있는 것만도 아니다. 그 동안의 서양교육학의 맹목적 수용에 대한 반성과 전통 도덕교육론에 대한 관심의 부활은 매우 타당하고도 적절한 일이라 본다.

82) 이미 연구자는 이 점을 확인하는 작업을 거쳤다. 줄고, “성리학의 덕성함양론에 관한 연구”, 앞의 책 및 “조선전기 도학적 덕교육론 연구” 참조.

참 고 문 헌

- 『大學·論語·孟子·中庸』, 成均館大學校 大同文化研究院, 1985.
- 『荀子集解』, 漢文大系 15, 東京:富山房, 昭和 59.
- 『朱子大全』, 台北:大化書局印行, 民國 74.
- 강봉수, 「조선전기 도학적 덕교육론 연구」, 한국정신문화연구원 한국학대학원 박사학위논문, 2000.
- 權美淑, 「荀子 禮治思想의 社會倫理學的 研究」, 韓國精神文化研究院 韓國學大學院 博士學位論文, 1997.
- 金勝惠, 「原始儒教」, 서울:民音社, 1990.
- 김형효, 「東西哲學에 대한 主體的 記錄」, 서울:고려원, 1985.
- 드 배리 지음, 『중국의 ‘자유’ 전통』, 표정훈 옮김, 서울:이산, 1998.
- 미우라 도우사꾸 지음, 『중국윤리사상사』 강봉수의 옮김, 서울:원미사, 1997.
- 박병기·추병완 저, 『윤리학과 도덕교육①』, 서울:인간사랑, 1999.
- 박정순, 「감정의 윤리학적 사할」, 정대현 외, 『감성의 철학』, 서울:민음사, 1996.
- 서은숙, 「孔孟思想에 나타난 德性涵養에 關한 研究」, 서울대학교 대학원 박사학위논문, 1998.
- 손인수, 「한국교육사상사 Ⅲ:유교의 교육사상」, 서울:문음사, 1991.
- 申孝淑, 「孟子와 荀子の 教育思想 比較研究」, 한국정신문화연구원 한국학대학원 석사학위논문, 1987.
- 이계학 외 공저, 「덕성함양의 전통적 방법론」, 한국정신문화연구원, 1998.
- 李明基, 「仁의 研究:教育學的 接近」, 서울:양서원, 1987.
- 이승환, 「눈빛·낮빛·몸짓:유가 전통에서 덕의 감성적 표현에 관하여」, 정대현 외, 『감성의 철학』, 서울:민음사, 1996.
- 이택휘·유병열 공저, 「도덕교육론」, 서울:양서원, 2000.
- 林永喜, 「孔孟荀 教育哲學思想 比較分析研究」, 臺北:文景書局, 民國 75.
- 임일환, 「감정과 정서의 이해」, 정대현 외, 『감성의 철학』, 서울:민음사, 1996.
- 林宗鎮, 「朱子の <仁說> 研究」, 『泰東古典研究』 第10輯, 한림대학교 부설 태동고전연구소, 1993.
- 조셉 니담 著, 「中國의 科學과 文明 Ⅱ」, 李錫浩 외 2人 譯, 서울:을유문화사, 1988.
- 趙南旭, 「道德 知識과 行爲:儒家的 觀點」, 「道德的 知識과 實踐」, 한국정신문화연

- 구원 '96 교육·윤리분야 세미나 자료, 1996. 11. 29.
- 陣立夫, 『中國哲學의 人間學的 理解』, 鄭仁在 옮김, 서울:민지사, 1980.
- 추병완·박병기·이경원·변종헌 저, 『윤리학과 도덕교육②』, 서울:인간사랑, 2000.
- 許昌武, 『東洋的 合情主義와 正義觀』, 한국국민윤리학회 주최, 『아세아적 가치와 경제윤리』, 제6회 한·중윤리학 국제학술대회 논문집 별쇄본, 1999.
- 황갑연 지음, 『공맹 철학의 발전』, 서울:서광사, 1998.
- Frankena, William K., *Ethics*, Englewood Cliffs, New Jersey:Prentice Hall, Inc., 1973.
- Lickona, Thomas, *Educating for Character*, New York:Bantam Books, 1991.
- Macintyre, A., *After Virtue*, 2nd ed., Notre Dame:University of Notre Dame Press, 1984.
- Peters, R.S., *Moral Development and Moral Education*, Gorge Allen & Unwin Ltd., 1981.

Abstract

A Study on Confucianism Theory of Virtue Education

Bong-Soo Kang

The purpose of this study was to investigate Confucian thoughts in relation to the theory of moral education. Recently the theoretical trend of moral education is to escape the Cognitive approach based on 'Ethics on Principle and Rule' and expand the concept of morality. Also Character educational or Virtue educational approach based on that has been observed. However it seems that Confucian thoughts which have been our great tradition is Character education and Virtue education from the first outset, regarded character cultivation as the goal of moral education. Therefore what is to investigate the viewpoint of moral education inhered in Confucian thoughts and arrange it systematically is very meaningful task to set up the theory of Virtue education based on our tradition escaping theoretical point centered on the West. This study began in this critical mind.

This study was to investigate Confucianism theory of Virtue education with focus on thoughts of Kontzu(孔子), Maengtzu(孟子), and Hsuntzu(荀子). Confucianism theory of Virtue education regards character or morality as virtue that is to recover innate human nature. The substance of virtue is *Jen*(仁) that is final principle of morality. A completion of character could be achieved when *Jen* was studied as total virtue. A saint of virtuous character could be a subject of moral life that creates proper rule and judges moral situation based on the principle of *Jen*. However the completion of character does not be made in a day but be made gradually through study and education. Moral of principle and retrospection can be possible through tradition and custom. Like this, Confucianism theory of Virtue education is synthetic theory of virtue education emphasizing on 'formality and content' in the moral education.