

유교 도덕 교육론에서 개인의 도덕적 자율성과 교수·학습 개선의 상관성

이 중 혼*

<차 례>

1. 서론
 2. 기존 유교 도덕 교육론의 분석
 3. 최소도덕 실천자로서의 개인의 도덕적 자율성
 4. 형식과 내용의 일원적 구조와 교육방법 개선
 5. 결론
-

1. 서론

우리의 현대 도덕 교육론을 정립하는데 있어 유학적 가치와 개념은 어떻게 활용될 수 있을까? 유학적 도덕철학의 내적 의미에 충실하게 천착해 들어감으로써 서양 도덕교육론과의 대비를 통해 현대적으로 재해석하는 것도 하나의 방안이 될 수 있을 것이다. 이를 위해서는 유학을 주로 철학사상으로 대하던 기존의 관점에서 벗어나 도덕교육철학과 도덕교육론의 관점에서 다르게 해석할 필요성이 제기된다. 유학

* 부산대학교 윤리교육과 강사 (hb973@hanmail.net).

적 가치는 아직도 우리 사회의 도덕적 부패를 처방하는데 유용한 많은 함축적 개념을 담지하고 있다. 유학을 철학사상의 관점에서 연구해 온 학자들은 유학의 대표적 성격의 하나로 도덕 철학적 특성을 든다. 서양 철학이 인식론 중심의 철학사적 전개였다면 유교철학은 가치론 위주의 도덕철학적 전개의 역사라고 해도 지나친 논리적 비약은 아닐 것이다. 유교가 이처럼 도덕 철학적 특성을 다분히 가진 사상으로 평가될 수 있다면 도덕교육철학과 도덕교육론의 측면에서 접근해도 무방하다고 볼 수 있다. 지정의(知情意)가 합일된 조화로운 인격체를 길러내는 것이 현대 도덕교육의 목적이라고 볼 경우 유교만큼 도덕교육적 접근의 단초를 많이 가진 것도 없을 것이다. 그렇다면 도덕철학 중심의 유교가 오늘날 도덕교육철학과 도덕 교육론의 영역에서 왜 제 위상을 찾지 못했을까? 단지 과거의 케케묵은 사상에 불과하기 때문에 그랬을까? 그것은 아닐 것이다. 그런 식의 논리라면 데카르트와 칸트의 사상도 고전 속의 철학으로 끝나고 말았을 것이다. 데카르트와 칸트의 사상은 방치된 상태로 놓여 있는 게 아니라 생생하게 살아서 서양인은 물론이고 심지어 우리의 도덕의식과 실천에도 지대한 영향을 미치고 있다. 그것은 데카르트의 자아관과 칸트의 형식주의 윤리학 그리고 콜버그의 인지발달 도덕교육론이 우리 도덕·윤리교과 교육과정 편성의 교육철학적, 교육심리학적 토대가 되고 있음을 볼 때 증명된다. 데카르트와 칸트의 사상이 오늘날 이렇게 될 수 있었던 것은 서양 학자들이 그 사상 속에 담겨져 있는 윤리학의 주요 개념들을 도덕 교육적 측면으로 발전적 해석을 가한 데에서 기인한다. 하지만 우리의 현실은 어떠한가. 유학을 공부하는 많은 사람들은 철학사상적 관점의 연구에 경도되어 있고, 도덕교육의 효과적 수행에 기초가 되는 도덕교육심리학을 연구하는 학자들은 서구의 도덕교육심리학을 수입해 무차별적으로 적용하는데 급급하다. 이제 유학에 관한 ‘철학사상적 연구 관점의 구속’으로부터 벗어나 도덕교육철학이나 도덕교육심리학 더 나아가 도덕교육론의 시각에서 포괄적으로 접근할 필요가 있을 것으로 보인다.

이에 필자는 유교의 도덕철학을 도덕교육론의 측면에서 접근할 경우 어떻게 해석될 수 있으며, 또한 교과교육에서 어떻게 활용될 수 있는지를 중심으로 고찰해 볼 것이다.

2. 기존 유교 도덕 교육론의 분석

1) 공동체주의적 해석

서양의 현대 도덕교육적 접근에서 공동체주의와 개인주의 간의 논쟁이 우리의 현대 도덕교육론 정립에 주는 시사점은 무엇일까? 첫째 공동체와 개인의 유기적 관계를 선형적으로 담보해 줄 수 있는 우주론, 형이상학, 자연관의 필요성을 제기한다. 둘째는 첫째로부터 귀결되는 당연한 결과로서 개인의 존재론적 위상이 과도하게 부각됨으로써 공동체의 존재론적 가치가 격하되어 버렸다 점이다. 셋째는 첫째와 둘째의 난점을 극복하기 위한 방안으로 통합적 접근을 제시하고 있으나 형식적 통합방안에 지나지 않는 점이다. 그 이유는 양자의 유기적 관계를 근원적으로 담보해 줄 수 있는 일원적 세계관의 부재에 있다. 공동체주의적 가치회복과 관련하여 현대 서양 도덕철학의 최대 고민거리는 도덕성을 원리로 보는 자유주의적 접근이 야기한 절대 개인주의를 어떻게 극복할 것인가 하는 점이다. 그 대안으로 목적론적 자연관에 토대를 두면서, 도덕성을 덕으로 여기는 공동체주의를 제시한다. 그러나 이 공동체주의적 접근도 근본적 한계점을 지니고 있다. 이 점에 대해서 한형조는 “개인주의가 문제점을 드러내자 공동체주의의 복원이 거론되었다. 그러나 그것은 시대착오적이라는 인상을 지우기 힘들었다. 그 이유는 이들 모두가 궁극적으로 동일한 사고방식의 산물이기 때문이다.”¹⁾라고 주장한다. 그 동일한 사고방식이란 자유주의의 기

1) 한형조, 『인간과 자연』, 철학과 현실사, 1998, 56쪽.

계론적 자연관이나 공동체주의의 목적론적 자연관 할 것 없이 모두가 주관과 객관, 정신과 물질, 이성과 감성 등의 분리와 같은 이원적 대립관에서 근원하는 것을 말한다. 자유주의와 공동체주의는 자체의 현상적 차별성에도 불구하고 본래적으로 동질적인 인식에서 출발하고 있음을 알 수 있다. 그러므로 도덕성으로서의 덕과 원리, 그리고 공동체와 개인의 관계 설정에 있어서도 이러한 근원적 분리의 관점이 그대로 투영될 수밖에 없다. 이러한 근원적 분리의 문제가 해결되지 않는 한 공동체주의적 접근과 개인주의적 접근은 현대 도덕교육론의 이원론에서 비롯되는 문제점을 완전히 해소해 줄 수는 없을 것이다.

그러면 유교 도덕 교육론의 개인과 공동체의 관계를 일원적(一元的)인 연관 논리에 의거해 해석할 경우 공동체주의와 개인주의 사이의 논쟁을 극복하는데 어떤 함의를 시사해줄 수 있을까? 이를 위해서는 우선 유교에 대한 기존의 도덕 교육적 해석을 살펴보아야 할 것이다. 일반적으로 유교적 도덕 교육론은 최대도덕(덕의 윤리)을 지향하면서 덕, 행위, 역할, 공동선을 제일의적 요소로 간주하는 공동체주의 도덕 교육론으로 평가하고 있다. 로스몬(Henry Rosemont)은 “서양 철학자들이 추상적이고 보편적인 도덕 원리를 이야기하는데 반해서, 유가 전통에서는 구체적이고 실제적인 역할 분담을 이야기했다. 유가 전통에 따르면 역할 관계를 떠나 독립적으로 존재하는 추상적인 ‘나’란 있을 수 없으며, 나라고 하는 존재는 다른 사람들과의 구체적인 관계 속에서만 파악될 수 있는 역할의 총체였다. 이러한 역할들을 수행하는 사람이 내가 아니라 이러한 역할 자체가 나였다.”²⁾라고 하여 유교 도덕 교육론을 전형적인 공동체주의 도덕 교육론으로 파악하고 있다. 최봉영은 한마디로 유교의 문화는 공동체 중심의 문화라고 규정한다. 유교적 삶 역시 공동체 중심의 삶이다. 공동체, 집단 중심의 문화권에서 서구적 의미의 개인은 부분자적 역할을 다하는 것으로 그 의미를 충분히 지

2) Henry Rosemont, “Why take rights seriously? A confucian critique”, in *Human Right and the World's Religious*, ed., Leroy S. Rouner, University of Notre Dame Press, 1988, pp.174~177.

난다. 통체 - 부분자적 세계관과 가(家) 중심의 가치체계에 바탕하고 있는 유교 문화권에서는 개인의 삶이 갖는 일차 목표는 부분자적 직분의 실현에 있으며, 이것은 본가, 업가, 국가에서 주어지는 구체적인 역할을 수행하는 것으로 나타난다. 자아와 개인은 전체의 부분으로 기능하는 것만으로 삶의 충만감을 느낀다. 유가는 이처럼 개인과 공동체의 관계 설정에 있어 항상 공동체와 가(家)를 우선하고 또한 거기에서의 예제적 삶을 일차적으로 하는 이념이다.³⁾ 에임스 같은 이는 권리와 공동체의 상반적 성격에 의거하여 유가 윤리체계에서는 공동선에 대한 취향 때문에 자연히 개인의 사익을 정당화할 철학적 근거를 필요로 하지 않게 된다. 왜냐하면 이상적인 공동체 안에서는 항상 공동체 전체의 이익이 곧 구성원 각자의 이익으로 간주되므로, 공동선과 동떨어져 존재하는 개인의 이익이란 생각될 수 없기 때문이다. 따라서 권리개념은 유가의 공동체주의적 윤리체계와 양립불가한(incompatible) 개념이라고 주장한다.⁴⁾ 요컨대 이들에게 있어 유교적 도덕 교육론은 개인주의적 요소가 결여된 공동체주의적 접근으로 간주되었다. 이러한 유교의 공동체 중심적 도덕철학과 도덕 교육론은 현대 한국 현실 사회의 인간 관계론과 도덕 교육론에 적용되면 긍정과 부정 즉, 가치 무용론과 비판적 계승론이라는 두 가지 형태로 나타난다.

2) 가치 무용론

유교 도덕교육론에 대한 가치 무용론을 주장하는 학자들은 주로 인습화된 유교의 영향에 대한 현장 연구와 이론 연구가 주류를 이룬다. 전체적으로 기존의 결과를 분석하고 비판하는 어떻게 보면 상당히 과거와 현재 시점 지향적 연구경향을 드러내고 있다. 이러한 연구 경향은 주로 양적 접근에 초점을 맞춘 결과들이다. 현대 한국 사회에서 유

3) 최봉영, 『한국인의 사회적 성격(II)』, 느티나무, 1994, 35쪽.

4) Roger Ames, "Rites as rights : The confucian alternative", in *Human Right and the World's Religious*, pp.203~206.

교의 가족주의는 긍정적으로 기능했다기보다는 부정적 영향을 많이 미쳤다는 전제하에, 아시아적 가치 또는 유교 가부장제는 점차 지배담론의 위치를 상실할 것으로 본다. 예를 들면 조은은 아시아적 가치로 포장된 유교 가족주의는 가족이 생산 공동체였던 대부분의 사회에서 중요한 가치이자 기본적인 사회조직 원리였다. 아시아 사회는 좀더 늦게까지 가족이 생산 공동체였으며 이른바 동아시아의 친가족주의 이데올로기는 이러한 지연된 근대화와 관련된다. 가족주의를 중요시한다는 유교문화권 또는 아시아적 가치의 실질적 내용은 여성과 연소자의 희생과 억압에 기반 한 가족질서와 그러한 가족질서에 기반 하여 사회질서를 유지한 사회였으며, 이의 미화는 오리엔탈리즘이라는 고안물과도 무관하지 않다고 주장한다.⁵⁾ 이처럼 유교를 공동체 중심적 관계론으로 보는 관점은 주로 사람들의 생활 속에 제도화, 습속화 되어 있는 유교에 초점을 맞춘 데에서 결과된 것으로 보인다. 여기서는 일반적으로 생활속에 제도화, 습속화 되어 있는 공동체를 강조하는 특성을 보인다. 그러한 강조의 결과 유교는 다음의 부정적 방향으로 흐르고 말았다고 주장한다. 즉, 유교 문화적 전통 사회의 오랜 영향을 받아 온 한국 사회에서는 유교는 인간성을 위축시키는 폐쇄된 지배 이데올로기로 작용해 왔다는 것이다.

3) 비판적 계승론

유교 도덕교육론에 대한 가치 무용론적 견해와는 달리 비판적 계승을 견지하는 입장은 주로 질적 연구에 초점을 맞추고 있다. 말하자면 현상적으로 드러난 설문지 조사의 결과에만 근거해 유교적 가치의 영향을 논하는 것은 부적절하다는 것이다. 유교적 가치의 본질적 요소와 가치 태도적 영향을 간과한 채 양적 연구에 의한 데이터 결과만을 가지고 공과를 논하는 것은 현상에 초점을 맞춘 경험 과학적 개량 통계

5) 조은, 「가족제도의 운명과 새로운 공동체」, 『창작과 비평』 103호, 1999 봄호, 186쪽.

학적 접근의 현상적 양상만을 포착하는데 그치고 만다는 것이다. 어떻게 보면 유교민주주의, 아시아적 가치 논쟁 등과 같은 담론들이 서양과 동양 학자들 사이에서 지속적으로 제기되고 있는 것은 아마도 이러한 요소에서 기인할 것이다. 이와 같이 유교적 가치와 인간관계에 관한 질적 접근을 강조하는 학자들은 유교에 관한 부정적 시각이 유교의 원전에서 부정하고 있는 인습적인 폐습이나 퇴락한 제도의 고수에 의하여 초래된 경우가 대부분이라고 진단하면서 지난날 유교적 가치의 부작용을 극복하고 유교적 가족주의 가치를 사회적으로 활용하기 위한 적극적 의지를 가져야 한다고 주장한다. 유교적 공동체관의 긍정적 측면을 강조하는 이러한 견해는 현대 한국 사회의 인간 관계론의 부정적 영향을 최소화시키기 위해서는 유교적 공동체관의 긍정적 측면을 적극 활용할 것을 강조한다. 황경식은 “우리가 구상하는 새로운 윤리체계는 전통윤리의 도덕적 이상주의를 포기함이 없이 최대도덕과 최소도덕의 조정을 피하지 않으면 안 된다. 두 극단 사이에서 우리는 최소도덕을 기초로 삼고 최대도덕을 향해 그 지평이 점차 확대되어 가는 중도적인 도덕체계를 구상해 볼 수 있을 것이다.”⁶⁾라고 주장한다. 함재봉은 “유교와 근대성의 접목, 유교 자본주의와 유교 민주주의의 가능성을 타진해 보는 것은 곧 인류 보편사의 새로운 방향 모색에 능동적으로 동참하는 길이 된다. 유교 사상에 대한 재검토는 바로 이 시대에 우리에게 특수성과 보편성을 동시에 확보할 수 있게 해준다.”⁷⁾라고 강조한다.

송복은 우리 사회의 갈등이 질서모델의 붕괴에 기인한다고 본다. 우리의 기존 질서모델은 첫째 효를 기반으로 하는 가족주의 모델, 둘째 공사가 분명치 않고 유달리 정을 강조하는 공동체주의 모델, 셋째 조선왕조 선비들의 습價值性에 토대한 선비주의 모델로 구성되어 있다. 이 질서모델은 60년도 이후 산업화시대에 돌입하면서 서서히 붕괴

6) 황경식, 『개방사회의 사회윤리』, 철학과 현실사, 1997, 663쪽.

7) 함재봉, 『전통과 현대』 창간호, 전통과 현대사, 1997, 49쪽.

되었으며 그로 인하여 갖가지 갈등들이 생겨났던 것이다. 따라서 산업화의 와중에서 인간성, 신뢰성, 준칙성 등을 회복하기 위해서는 한국 사회특유의 새로운 질서모델을 세워야 한다는 것이다. 우리 고유의 질서모델을 확립하는 데 있어서 가장 시급한 것이 선비주의 모델의 재건이라고 역설한다. 선비는 새로운 질서모델에서 질서를 숭선수범하고 질서를 창안하는 일종의 역할모델이 되는 것이다. 이들이 공통적으로 제안하는 것은 기존의 가치관 중에서 버릴 것은 버리고 살릴 것은 되살려서 새 시대에 적절한 새로운 가치관을 모색해 보자는 것이다.⁸⁾ 이러한 비판적 계승의 시각을 활성화시키기 위한 구체적 방안으로 이남영은 유교 가치의 공과에 대한 정직한 답변이 주어지려면 유학의 본질은 기본적으로 四書五經과 같은 원전에 입각하여 이해되어야 하며, 이러한 선행 작업 이후에 구해질 수 있는 유학의 성격은 일반적으로 생동하는 인간본위의 이상주의이며, 인류가 회구하는 하나의 영원 의 철학이 主調를 이룬다는 것이다.⁹⁾ 말하자면 우리사회에서 인습적 유교 가치의 부정적 폐해를 걷어내고 건강한 유교적 가치의 모색을 통해 바람직한 공동체 문화를 창출하고자 한다면 유교적 도덕교육에 대한 연구는 이러한 측면에서 이루어져야 할 것으로 보인다.

그러나 전통윤리교육의 활성화를 위해서는 유교의 비판적 계승론에서 한걸음 더 나아가 더욱 적극적 해석을 가할 필요가 있을 것으로 보인다. 그 방안을 찾아본다면 공동체와 개인관계를 일원적인 연관의 관점에서 접근하는 것이다. 말하자면 유교적 도덕 교육론을 최대도덕과 최소도덕의 관계적 연관의 관점에서 파악하는 것이다. 유교적 도덕 교육을 이러한 관점에서 접근하기 위해서는 유교적 도덕 교육론에서 개인주의적 접근에 대한 분석이 있어야 할 것이다.

8) 송복, 「한국사회갈등의 구조」, 『한국의 사회문제와 갈등의 구조』, 21세기 위원회 제17차 전체 세미나, 1990, 123쪽; 「한국사회의 이념모형」, 『사회발전연구』 Vol. No.1, 1995, 48쪽.

9) 이남영, 『세계와 인간에 대한 동양인의 사유』, 천지, 2003, 157쪽.

3. 최소도덕 실천자로서의 개인의 도덕적 자율성

1) 氣質之性和 個別性

유교의 도덕 교육론에서 공동체와 개인의 관계를 통합의 관점에서 접근하기 위해서는 개인의 존재론적 위치와 의미를 확인하는 일이 필요하다. 로스몬은 유교윤리의 역할 중심적이고 관계 중심적인 성격 때문에 유교윤리의 개념 체계에는 독립적 개체로서의 개인, 자율성, 자유, 이성, 권리 등의 개념이 관계할 소지가 없다고 말한다.¹⁰⁾ 그러나 유교를 이와 다른 각도에서 해석할 수 있는 여지는 얼마든지 있다. 따라서 유교적 도덕 교육론에서 개인의 존재론적 위치와 의미를 논증할 수 있다면 유교적 도덕 교육론을 개인과 공동체의 통합적 시각에서 해석하더라도 큰 무리는 없을 것으로 보인다. 그러면 최소도덕 실천자로서의 개인의 도덕적 자율성을 존재론적으로 어떻게 근거지울 수 있을까? 유교에서 개인과 공동체의 관계의 측면에서 개인의 존재론적 의미와 자율성 논의의 핵심적 관건이 되는 것은 心의 개념이다. 왜냐하면 유교 도덕 교육론에서 心은 도덕적 가치의 인지와 판단, 그리고 실천의 중핵이기 때문이다. 하지만 현대 도덕 교육론에서 心은 그다지 중요한 문제로 논의되지 않고 있는 것 같다. 비록 학생들의 비행과 그에 따른 도덕성 향상의 문제를 논할 때 심성교육이라는 용어는 쓰지만, 心 자체에 대한 이론적·실천적 규명에는 그다지 관심을 쏟지 않는 것 같다. 心論이란 인간의 영혼, 사고, 생각, 사유 즉 심과 직·간접으로 관련된 영역을 연구대상으로 하는 학문이다. 도식적으로 말하면 유심론적 관점에서 인간의 마음을 종합적이고도 분석적으로, 그리고 전체적이면서도 세밀하게 연구코자 하는 인간의 지적 관심의 표출이다. 인간의 삶에서 표출되는 다양한 심적 현상들이 인간 문화의 바탕을 이루고 있기 때문에 마음에 대한 연구는 당연히 학문적 관심의 대상

10) Henry Resemont, 위의 책, p.173.

이 되지 않을 수 없었다. 서양에서 Platon과 Aristoteles의 시대 이후로 지금까지 심적 현상을 규명하는 수많은 학설들이 등장했지만, 사실 心의 본질과 공능에 대한 세밀한 연구가 이루어지지 않았다. 심적 작용의 주체와 심적 상태, 그리고 심적 과정에 대한 본격적인 해명이 시작된 것은 20세기 중반 이후 ‘마음의 과학’이라 불리는 認知科學이 태동한 이후의 일이다.¹¹⁾ 이러한 연구 결과들이 심의 성격의 공통분모는 사실적 측면에서 지각 능력, 인지능력 등을 말하며, 가치 측면에서 도덕적 당위의 추구를 말하면서, 이 모든 것의 최종적 귀결은 心의 자율성에 맡기고 있다.

이런 관점에서 유교에서는 오래전부터 心에 관한 의견을 활발하게 제시하였을 뿐만 아니라, 특히 宋代 신유학의 心論은 중요한 획을 그었다고 볼 수 있다. 왜냐하면 순자의 心論과 맹자의 心論을 종합하여 이후 신유학 心論의 토대를 제공하고 있기 때문이다. 즉, 순자의 지각적 心의 특질과 맹자의 도덕적 心의 특질을 하나로 묶었으며, 그 중심에 心의 統의 개념[心統性情]을 놓고 있기 때문이다.¹²⁾ 그러면 도덕적 판단과 행위에 있어 心의 자율성은 心에 부여한 어떤 특성에서 비롯되는 것일까?

이를 위해서는 신유학의 인간 생성에 관한 이해가 선행되어야 한다. 왜냐하면 心의 知覺의 개별성과 그에 의거한 도덕적 자율성은 바로 본체와 현상의 상보적 인간이해에 근간을 두기 때문이다. 신유학에서는 인간이 본체의 보편성과 현상의 개별성의 유기적 조합에 의해서 탄생된다고 본다. 이 점에 대해서 주자는

인간이 태어나는 것은 理와 氣가 결합에 의해서이다. 하늘의 理는 진실로 넓고 넓어 끝간데 없지만 氣가 아니면 닳을 내릴 곳이 없다. 그래서 두 氣의 교감을 통해 응결한 연후에

11) 공용현, 「정보처리체계로서의 인간의 마음」, 『현대 인문학의 새로운 패러다임과 인문학』, 백의, 1994, 110쪽.

12) 『正蒙·太和』, “合性與知覺, 有心之名.”

야 이 理가 붙을 곳이 있게 된다. 두 기와 다섯 가지 원소가 교감함으로써 다양한 변화, 이로 하여 생명은 혹은 정련되게 혹은 조악하게 생성된다. 하나인 기로 말하자면 생명은 구별 없이 이 기를 받아 생성된다. 정련과 조악에서 보자면 인간은 그 기의 바르고, 뚫린 것을 얻었고 동식물은 그 기의 치우치고 막힌 것을 얻었다.¹³⁾

라고 말한다. 초월적 보편성인 理는 물리적 형체인 氣質에 의탁하지 않고서는 자신의 존재를 드러낼 수 없기 때문에 氣質 속에 안착하게 된다. 사람 각자의 개별성과 이에 근거한 자율성은 바로 기질의 차이에서 비롯한다. 현상계 사물들의 종적 차이는 사물들이 각기 서로 다른 理를 가졌기 때문이 아니라, 각 사물들이 품수 받은 氣의 質이 서로 다른 데에서 기인하는 것이다. 본체의 氣가 현상의 氣로 응취되면 개별의 형체를 지니게 되고, 그 개별적 형체에 따라 특수한 각각의 성질을 지니게 되는데, 이것이 바로 氣質之性이다. 이를테면 氣一의 상태로 존재하던 본체의 本然之性 또는 天地之性은 구체적 형체를 얻음과 더불어 分殊의 性으로 나뉘어 개별적 만물에 내재되면서 氣質之性의 상태로 존재하게 된다. 장횡거는 氣質에 대해서

氣質은 사람들이 말하는 性의 氣[性氣]를 가리키는 것이다. 氣에는 강유·완속·청탁의 氣가 포함된다. 質은 才이다. 氣質은 一物로서 초목의 生成같은 것을 氣質이라 할 수 있다.¹⁴⁾

라고 말한다. 이 인용구의 ‘性氣’라는 언급에서 氣는 太虛의 본체적

13) 『朱子語類』 제4권, “人之所以生, 理與氣合而已. 天理固浩浩不窮, 然非是氣, 則雖有理而無所湊泊, 故必有二氣交感, 凝結生聚, 然後是理有所附著. 然而理氣五行, 交感萬變, 故人物之生, 有精粗之不同, 自一氣言之, 則人物皆受是氣而生. 自精粗而言, 則人得其氣之正且通者, 物得其偏且塞者.”

14) 『張子全書』 「學大源上」 卷之六, “氣質猶人言性氣, 氣有剛柔緩速清濁之氣也, 質, 才也. 氣質是一物, 若草木之生亦可言氣質.”

氣가 음양으로 나뉘어져 실제적 작용을 일으킨 상태의 氣 즉, 剛柔既分の 현상적 氣를 말한다. 性은 이러한 현상적 氣의 내적 본질로서 구체적 속성으로는 剛柔·緩急·淸濁을 들 수 있으며, 이러한 내적 속성은 質이라는 才를 매개로 해서 氣質之性으로 발현된다. 이 말은 氣質之性이 天地之性과는 달리 氣와 質이 결합하여 만들어진 후천적 性임을 언급한 것이다. 이러한 剛柔既分の 현상적 氣가 지닌 剛柔·緩急·才不才·淸濁 등의 속성은 氣質之性의 범주에 속하는 것으로서, 사람과 사물이 뚫리고 가려지고 열리고 막히고 하는 것 등의 차이를 가지게 되는 것은 모두 氣質之性으로 인해 생겨난 것이다. 즉, 사람과 사물을 포함한 만물은 모두 보편적 理를 품수하여 태어났지만, 氣의 정제됨과 거침의 차이 때문에 차이가 생겨나게 된다는 것이다. 또한 사람 중에서도 품수 받은 氣의 맑고 흐림의 차이에 따라 생이지지, 학이지지, 곤이지지로 분류될 수 있다는 것이다.¹⁵⁾ 말하자면, 본원적 理의 측면에서는 같지만 후천적 기질과 형기의 차원으로 넘어오면서 각자의 개별성에 따라 독자성과 고유성을 지니게 된다는 것이다.

이에 대해서 사증명은 “유교는 존재의 면에 있어서 천도(본체)와 물리자연(현상)의 상호 관계를 ‘不離不卽’이라는 말로서 설명한다. 不離는 분리될 수 없다는 뜻이고, 不卽은 ~와 같지 않다는 또는 ~에 동화되지 않는다는 뜻이다.”¹⁶⁾라고 주장한다. 여기서 우리가 생각해야 할 점은 ‘不離’와 ‘不卽’이 종속과 속박을 뜻하지는 않는다는 것이다. 개별자의 타고난 후천적인 氣質의 내적 속성에 따라 서로 다른 특질을 지닐 수 있다는 뜻이다. 이 점은 개인의 자율성을 논하는데 있어 중요한 요소이다. 그 이유는 각자의 고유성과 독자성의 측면에서 접근하면, 개인의 개별성과 자율성 인정하고 있다는 뜻이다. 비록 본체의 차원에서 본심이나 본성은 누구나 다 같지만, 현상에서는 각 개별로서

15) 이승환, 『유가사상의 사회철학적 재조명』, 고려대학 출판부, 1998, 263쪽.

16) 『儒學與現代世界』(臺灣, 學生書局, 1991), 謝仲明·김기현 譯, 『유학과 현대세계』, 서광사, 1998, 190쪽.

의 너, 나, 그 사람의 구별이 있게 되는데 이것은 물리자연, 즉 形氣에 의한 분별에 기인한다. 形氣 세계의 나와 너가 가진 본심과 본성이 자기만의 개별적 특성을 지니지 못한 채 본연계의 본성을 그대로 품부한 무차별적인 동일한 존재에 불과하지 않다는 것이다. 물리세계, 形氣 세계의 개별자들은 우선 형체 면에서 서로 각양각색의 특성을 보여주며, 본심과 본성 역시 형기의 관여로 인해 상이한 개별성으로 존재한다. 개인의 개체성과 자율성의 이론적 근거는 바로 여기 찾아 볼 수 있다.

2) 心과 도덕적 自律性

위의 인간론에서와 마찬가지로 心論에도 본체와 현상, 보편과 개별의 유기적 관계의 스펙트럼은 그대로 적용된다. 心은 단순히 현상적 차원이 아니라 형이상학과 우주론의 관점에서 조망된다. 본체[理]와 현상[氣]의 不相離 不相雜의 관계에 따라 氣의 현상계에 부여된 상대적 독자성, 고유성은 心의 자율성과 개별성 논의의 근간이 된다. 신유학에서 본체와 현상의 상보적 관계성을 잘 보여주는 心의 정의는 “性과 知覺을 합해 心이라는 이름이 있다”라는 구절이다. 여기서 ‘性’은 본체론적 차원의 보편성을 가리키며, 이러한 性은 현상론적 차원의 기질의 개별성을 말한다. 이렇게 心의 특성을 확정지은 사람은 장횡거이다. 그는 “性과 知覺을 합쳐서 心이라는 이름이 있게 된다.”¹⁷⁾ “心이 性과 情을 통할한다.”¹⁸⁾라고 말한다. 전자의 인용문은 心의 구성요소와 그 구성 요소의 내적 특성을 말하는 것이다. 후자의 인용문은 心의 기능을 알려주고 있다. 여기서 性은 보편적 당위를 말하며, 이러한 보편적 당위가 한 단계 더 밖으로 발현되어 나온 상태가 情으로서, 心은 이러한 전 과정을 제어하는 핵심 기관이다. 즉, 각자의 心은 知覺에 의거해 존재와 당위의 갈등과 조화에 대한 끊임없는 분석과 판단, 그

17) 『正蒙』「太和」, “合性與知覺, 有心之名.”

18) 『張載集』「拾遺·性理拾遺」, “心統性情也.”

리고 결단을 추동하며 더 나아가 중국에는 실천으로 이끈다. 心은 통찰의 기능에 의거해 이 모든 心的 과정이 過不及의 비도덕적 상태에 이르지 않도록 관할한다.

心의 성격과 기능에 관한 이러한 견해는 개인의 존재론적 의미와 도덕적 자율성 논의에 있어 유의미한 관점이라 하지 않을 수 없다. 왜냐하면 心을 사실적, 이지적 삶의 원천이자 동시에 도덕적 판단과 행위 발현의 원천으로 파악하면서 이 모든 것을 관장하는 주체로서 개인을 설정하기 때문이다. 물론 각자의 사실적 인식과 당위적 행위가 지향하는 삶의 범주를 가족과 같은 공동체라고 인정하더라도, 적어도 개인의 心을 이지적 삶에 근거한 선악시비 판단과 실천의 총괄 주체로 보고 있다는 점에서 개인의 존재론적 입지는 충분히 확보되고 있기 때문이다. 말하자면 유교사상의 가장 중요한 개념은 주체적 心이었으며, 人(타인)에 대한 독립 개념으로서의 己(자기자신)의 수양이 강조되었다는 점에서 개인이 존재하지 않은 것은 아니었다. 다만 그것이 공동체의 화합과 질서를 위해 관계의 총체 속에 節制(억제가 아닌)되었을 뿐이라는¹⁹⁾ 것이다.

그러면 각 개인의 도덕적 자율성의 고유성과 지각의 개별성은 어떤 기제와 형태로 발현되며 또한 心과는 어떤 관계에 있을까? 이 점은 ‘性即理’에 관한 해석을 통해 알아보자. ‘性即理’에 대한 기존의 해석에서는 理가 본체의 차원에서 존재와 당위의 궁극적 근거이라면, 性은 理가 현상의 心에 품부된 상태를 의미한다. 다른 해석은 ‘性即理’를 마음속의 선천적 사유형식으로 보는 관점이다. 이에 대해서 또한 모종삼은 未發로서의 성리학의 性과 순수주관성으로서의 칸트의 아프리오사이의 유사성을 주장한다.²⁰⁾ Carsun Chang는 이로부터 한 걸음 더 나아가 “‘性即理’는 마음속에 사유 형식이 선천적으로 존재한다는 이성

19) 장현근, 「유가사상과 한국의 민주시민교육」, 『용인대학교 논문집』 제14집, 1997, 99쪽.

20) Mou Tsung-san(모종삼), *Fourteen Lectures on the Intercommunication between Chinese and Western Philosophy*, trans. by Chan Wai-Cheung, Internet Material, 1995.

론자의 주장을 의미한다.”²¹⁾고 말한다. 여기서 사유형식이 선천적으로 존재한다는 말을 어떻게 해석해야 할까? 이와 관련하여 한형조의 언급은 나름의 시사점을 보여준다. “性이란 조직의 반응의 패턴을 가리키는 말이고, 인간에게 있어 그 패턴은 인의예지를 드러내는 방향으로 프로그램화되어 있다는 것이다. 선천적으로 프로그램된 인의예지는 측은, 수오, 사양, 시비의 사단으로 구체화되어 나타난다.”²²⁾ 이 말은 마음이 지각 작용을 통해 외부를 인식할 때 선천적으로 프로그램화된 방식 즉, 선천적 사유형식에 의거함을 뜻한다.

그러면 이러한 선천적 사유형식은 무엇에 의하여 추동되며, 어떤 방식으로 발현되고, 나아가 이러한 발현과 추동은 무엇에 의하여 어떻게 統轄될까? 그것은 바로 心の 생성력에 의해서이다. 주자는 心이 지닌 대표적 특성을 생성력이라고 주장한다. “心을 한 글자로 나타내면 生임에 틀림없다.”²³⁾ 말하자면 心の 기본적 특성은 生[생성력]으로서, 이러한 心の 생성력은 멈추지 않는다고 본다. 이러한 心の 생성력은 존재의 측면에서 원형이정으로 당위의 측면에서 인의예지로 제시된다. 心은 생성력[生]에 의거 자체 내에 품부된 선천적 사유형식으로서의 性を 통할하고 발현시키며, 이를 통해 過不及의 中和를 지향한다. 물론 心이 生하여 쉬지 않는다는 점을 도덕적 인식과 실천의 관점에서 해석할 경우 心은 끊임없이 인식과 실천을 위한 작용을 한다는 이야기이다. 그렇다면 어떻게 계속 작용한다는 것일까? 아마도 性, 四端과 七情이라는 선천적 범주에 의거한다는 것이다. 心の 작용에 의해 존재와 당위의 궁극적 본질을 직관함에 있어 性에서 한 단계 현상적으로 발현되면 仁義禮智의 네 범주로, 여기서 한 단계 더 밖으로 외화되면 七情이라는 7가지 범주의 선천적 인식 경로를 가지게 됨을 뜻한다고 볼 수 있을 것이다. 이 모든 과정은 心の 자율성의 발현의 요체로 볼

21) Carsun Chang, *The development of neo Confucian Thought*, 이진표 역, 『신유학의 사상의 전개(1)』, 형설출판사, 1997, 40쪽.

22) 한형조, 『주희에서 정약용으로』, 세계사, 1996, 108쪽.

23) 『朱子語類』, 제5권, “發明心字曰, 一言以蔽之, 曰生而已.”

수 있을 것이다.

4. 형식과 내용의 일원적 구조와 교육방법 개선

1) 교수·학습에서 내용 중심적 접근의 한계

기존의 유교 도덕 교육론은 교수·학습을 위한 방법적 접근에 있어서 형식과 내용 가운데 내용 중심의 공동체주의적 접근 일변도로 수행되어 왔었다고 할 수 있다. 그 주된 이유는 유교의 도덕 교육론에서 도덕교육의 실천주체 및 대상으로서의 개인의 존재론적 가치를 간과한 데에 있다. 그러나 앞에서 살펴보았던 것처럼 유교 도덕 교육론에서 개인의 존재론적 의미는 얼마든지 찾을 수 있다. 이와 같이 유교 도덕 교육론에서 형식주의적 접근의 人的 단위로서의 개인의 유의미성만 논증할 수 있다면 내용과 형식, 개인과 공동체의 통합의 측면에서 접근해도 될 것이며, 따라서 당연히 전통윤리 교수·학습 방법론에도 변화가 있어야 할 것이다. 이런 점에서 7차 교육과정에서는 전통윤리에만 독특하게 적용되는 수업의 원칙이나 방향으로 다음의 두 가지를 언급하고 있는데, 이것은 앞으로 전통윤리 교육을 수행하는데 있어 시사하는 바가 크다. 첫째, “학생들이 전통윤리를 배우는 것이 과거 지향적이고 복고적인 사항이 아니라는 인식을 가질 수 있도록 전통 윤리의 우수한 측면, 전통 윤리의 세계성과 현재성 등을 부각시킬 수 있는 교수·학습 방법을 활용한다.”라고 하며, 둘째, “오늘날 민주사회에서의 시민윤리와 대립, 갈등의 소지가 있는 전통 윤리의 덕목이나 규범들을 다룰 때에는 학생들이 그 기본 정신과 의미를 현대적 상황에 맞추어 해석하고 적용시킬 수 있는 비판적 사고 능력을 길러 주는 데에도 관심을 기울여야 한다.”²⁴⁾라고 말한다. 도덕교육에서 이러한 원

24) 교육부, 『고등학교 전통윤리 교사용 지도서』, 지학사, 2003, 34쪽.

칙과 방향으로 나아가고자 한다면 구체적으로 어떤 방안이 있을까? 첫째는 기존의 접근 방식에 대한 비판일 것이고, 둘째는 나름의 대안을 제시하는 길일 것이다.

첫째는 우선 오늘날 유교적 도덕관이 한국인들의 가치관 형성에 상당한 영향을 미치고 있음에도 불구하고 현실적으로 합당한 평가를 받지 못하게 된 이유와 직접 관계 될 것이다. 또한 이러한 원칙과 방향이 실제 교육 내용과 수업에 반영되지 못한 채 유교적 가치에 대한 덕목적 해석을 사회 구성원들에게 절대적 법칙 내지 당위적 의무로 부과한 것과도 관련되어 있을 것이다. 전통윤리의 내용 영역은 생활영역 확대법에 따라 서론 격인 전통윤리의 의의와 적용영역인 개인·가족 윤리, 친족·이웃·교우간의 윤리로 구분하는 가운데 우리 조상들이 지켜온 전통윤리의 기본 이론이 지니고 있는 현대적 의미와 중요성을 올바르게 인식하여, 자신과 가족에게 가치 있는 삶, 친족·이웃·교우관계에서의 바람직한 삶, 국가 사회에 능동적으로 이바지하려는 삶의 자세 영역으로 확대한 것이다. 전통윤리의 생활환경 확대법이 어떤 면에서 보면 수신제가치국평천하(修身齊家治國平天下)라는 우리 전통 속에 면면히 이어져 내려오는 인격 완성과 도덕 생활의 발달적 원리와도 일관된 흐름을 보여준다는 점에서, 그리고 비판적 사고력보다는 인간다운 덕성의 배양을 위한 지속적인 실천지도에 더욱 용이할 수 있다는 점에서 나름대로 채택될 만한 근거를 가지고 있다. 그러나 유교적 도덕 교육론이 전통윤리 교육론으로서 유용하게 활용되기 위해서는 다양성, 자율성, 민주성, 개방성을 특징으로 하는 현대 사회에 걸맞게 재해석되어야 할 뿐만 아니라 그에 합당한 방법론적 접근이 이루어져 한다. 그것은 바로 지금까지 절대적 덕목으로 취급되었던 유교적 가치를 원리론적 관점에서 반성적, 비판적으로 파악할 수 있는 능력을 배양시킴으로써 형식과 내용, 덕과 원리의 통합적 관점에서 접근할 수 있도록 해야 할 것이다. 둘째는 첫째 문제를 극복할 수 있는 나름의 대안적 아이디어를 제시하는 일이다. 여기서 대안적 아이디어란 통합적 접근을 말하는 것으로 도덕교육의 일원적 접근을 가리킨다. 개인과

공동체가 근원적으로 관계적 연관의 측면에서 파악될 수 있는 것처럼, 도덕성의 원리와 형식의 측면 역시 이원적인 것이 아니라 관계적 연관의 일원적 관점에서 해석해 보는 것이다.

2) 형식과 내용의 통합적 접근방안

원리론적 관점과 덕목적 관점 사이의 개념정의에 대한 논쟁과 관련하여 Barry Chazan은 그 논쟁이 도덕성을 어떻게 볼 것이냐의 문제에서 비롯한다고 말한다.²⁵⁾ 즉, 도덕성이 궁극적으로 하나의 구체적인 내용이나 규범적 입장인지 아니면 어떤 절차상의 특징들에 의하여 규정되는 과정이나 수속인지에 관한 논쟁이라고 말한다. 전자의 접근은 도덕성을 상세하고 구체적인 규범으로 전환될 수 있는 하나의 이데올로기나 규범적인 철학을 의미한다고 보는 반면에 후자의 접근은 도덕성을 구체적인 결과를 예정하거나 강요함이 없이 하나의 도덕적인 문제에 어떻게 접근해야 하는가를 설명해주는 절차적인 특징으로 본다. 이러한 도덕성의 정의는 근대의 이원적 인식을 전형적으로 보여주는 것으로 나아가 인지와 정서, 형식과 내용, 개인과 공동체, 존재와 당위, 인간과 자연, 사실과 가치, 남과 여, 본체와 현상, 체와 용 등과 같은 현대 도덕 교육론의 주요 개념의 이원적인 대칭적 관계의 토대로 확대된다.

유교 도덕 교육론의 관점에서 형식과 내용의 이원적 인식을 통합할 수 있는 방안은 무엇일까? 조난심은 “도덕성의 내용이란 특정한 덕목 혹은 도덕적 가치관과 같은 실질적인 도덕적 판단의 내용을 말하며, 도덕성의 형식이란 그 판단을 도덕적이게 하는 형식적 특징 혹은 그러한 판단에 이르는 절차나 방법을 지칭한다는 말로 내용과 형식을 규정하고 있다.”²⁶⁾고 말한다. 또한 박윤명은 “도덕성의 내용이란 특정

25) B. Chazan, 강민석 역, 『현대 도덕교육 방법론』, 법문사, 1996, 209쪽.

26) 조난심, 「도덕교육 목적으로서의 자율성 : 그 의미와 한계」, 서울대학교 박사 학위논문, 1991, 26쪽.

한 도덕원리나 체계를 말하고, 형식이란 그러한 원리나 체계가 만들어 지거나 탐구되는 과정을 말함이다.”²⁷⁾라고 말한다. 도덕성을 일원적 견지에서 파악하는 두 사람의 견해는 포괄적 범주의 차원에서 접근한다면 도덕 교육론의 이원적 접근의 한계를 극복하는데 유용한 관점이 될 수 있을 것으로 보인다. 이러한 일원적 접근의 논리를 유교적 도덕 교육론에서 찾아본다면 구조적 특성에서 발견할 수 있을 것으로 보인다. 물론 유교 도덕 교육론의 형식과 내용의 통합성은 현대 도덕 교육론의 통합성과는 내적인 구조면에서 특성이 다르기 때문에 조난심과 박윤명의 도덕성에 관한 정의를 유교적 도덕 교육론의 도덕성 정의에 그대로 적용할 수는 없을 것이다. 왜냐하면 두 사람의 도덕성의 내용과 형식에 관한 정의가 인간본질에 국한돼 추출된 것이라면 유교적 도덕성은 자연주의적 형이상학에서 도출된다는 점에서 분명한 차이를 보이기 때문이다. 즉, 유교적 도덕성의 구조적 특성은 리와 기, 태극과 음양, 본연지성과 기질지성, 천리와 인욕, 도심과 인심의 不相離와 不相雜의 관계적 일원성의 전형을 보여준다는 점에서 차이가 있다.

비록 유교적 도덕 교육론과 위 두 사람의 일원적 논리 사이에 차이가 존재하지만 기존의 인위적 통합적 접근의 한계를 극복하려는 취지를 담고 있다는 점에서는 동일하다. 이와 관련하여 이홍우는 “예외 없이 콜버그를 형식위주 또는 형식중심의 도덕교육을 주창한 대표적인 이론가로 지목하고 그것에 대한 대안으로 형식과 내용을 통합하는 통합적 접근을 내세우고 있다. 그러나 그 통합적 접근에서 말하는 통합은 진정한 의미에서의 통합과는 거리가 멀다. 거기서의 통합은 어느 편인가 하면 형식도 가르치고 내용도 가르쳐야 한다는 식으로 형식과 내용을 가법적으로 병치시키는 것을 의미한다. 다시 말하여 통합적 접근은 콜버그의 인지발달 접근을 부정하는 것이 아니라 그것에다가 그 이외의 다양한 접근을 추가적으로 동원하는 것을 가리킨다. 이런 식의

27) 박윤명, 「도덕성의 구성과 도덕교육의 통합적 접근」, 한국교원대학교 박사학위 논문, 1997, 76쪽.

통합적 접근이 실제적인 면에서 소기의 성과를 거둘 수 있을지는 모르지만, 이론적인 면에서 그것은 도덕교육에 관하여 아무것도 설명해주는 것이 없다. 이른바 통합적 접근이 도덕교육에 관하여 무엇인가 설명할 수 있기 위해서는 그 통합이 거기서와는 다른 뜻으로 해석되지 않으면 안 된다.”²⁸⁾라고 말한다. 말하자면 도덕교육의 통합적 접근이란 원래 두 개인데 두 개를 따로 떼어서 접근하다 보니 오히려 문제가 더 복잡하게 얽히게 되자 이를 해결하기 위해 두 개를 합치시킴으로써 양자의 부족한 측면의 보완을 통해 보다 완전한 하나의 방안을 모색해 보자는 논리에 기반을 두고 있다는 것이다. 하지만 이러한 접근은 근본적으로 통합적 접근의 본질과 부합되지 못하는 한계를 지니고 있기 때문에 이를 극복하기 위해서는 일원적 논리에 의거할 수밖에 없다. 이런 점에서 일원적으로 접근하는 유교의 도덕 교육론은 의미가 있을 것으로 보인다. 이 점에 대해서 이홍우는 “윤리학적인 면에서의 성리학의 특징은 한 마디로 말하여 미발의 표준으로서의 性이나 中을 함양함으로써 거기서 모든 도덕적 행동이 자연적으로 흘러나오도록 하는 것을 인격형성의 핵심적 과제로 삼았다는 데에 있다. 이 점에서 성리학은 ‘도덕교육이론으로서의 윤리학’이라는 윤리학의 올바른 모습을 전형적으로 예시한다고 말할 수 있다.”²⁹⁾라고 언급한다. 여기서 ‘未發의 표준으로서의 性과 中’이 형식에 해당된다면 ‘거기서 자연적으로 흘러나오는 도덕적 행동’은 既發의 내용으로 볼 수 있을 것이다. 그런데 유교의 도덕교육은 먼저 형식 측면의 性과 中을 인식·함양시키는데 치중한 다음에 내용 측면의 구체적 행동으로 나아가게 한다는 점에서 내용과 형식의 일원적 관계적 통합논리에 근거하고 있다고 평가할 수 있을 것이다. 한편 몽배원의 견해도 유교적 도덕교육을 형식과내용의 관계적 통합성으로 볼 수 있는 또 하나의 관점이 될 수 있을 것이다. 몽배원은 유교적 도덕교육이 이론이성과 실천이성의 통

28) 이홍우, 「도덕성의 형식과 내용」, 『아시아교육연구』 2권 1호, 서울대학교 아시아태평양교육연구소, 2001, 135~161쪽.

29) 위의 논문, 153쪽.

합성의 함양에 목표를 둔다고 본다.³⁰⁾ 도덕교육에서 형식과 내용을 실천이성과 이론이성에 대입시켜 보면, 형식이 이론이성과 상응된다면 내용은 실천이성과 상응된다고 할 수 있을 것이다. 개인주의적 접근과 공동체주의적 접근을 이론이성과 실천이성에 대입시켜 보면, 개인주의적 접근이 이론이성과 공동체주의적 접근은 실천이성과 대응된다고 할 수 있을 것이다. 왜냐하면 도덕교육의 내용적 접근에서는 도덕교육을 상세하고 구체적인 규범으로 전환될 수 있는 규범이나 덕목을 가르치는 것으로 보면서 도덕교육의 최소 단위로서 공동체를 상정한다는 점에서 실천이성과 친화성을 가질 수 있다면, 도덕교육 형식적 접근에서는 최소 단위를 개인으로 보고 가치충돌 상황에 직면했을 때 실질적인 성과를 생각하기보다는 도덕적 해결에 필요한 형식적 원리, 즉, 절차, 과정, 수속을 습득시키는데 주력한다는 점에서 이론이성과 친화성을 지닐 수 있기 때문이다. 이와 같이 이홍우와 몽배원의 견해에 따를 경우 유교적 도덕교육론은 형식과 내용의 통합적 접근으로 해석할 수 있는 논리적 근거는 마련된 것으로 볼 수 있을 것으로 보인다.

여기서 좀더 부연하면 유교의 도덕 교육론에서 도덕성은 형식의 측면에서 개인적 자아의 원리적 인식의 단계를 거쳐 공동체적 선으로 제시된다는 점에서 개인과 공동체를 포괄하는 것으로 볼 수 있기 때문이다. 유교적 삶의 장에서는 전세대로부터 전승된 도덕적 가치가 공동체 성원들에게 무비판적으로 부과되기에 앞서 격물치지와 같은 개인적 자아 차원의 원리적 인식을 중시한다. 유교적 도덕 교육론에서 도덕 교육의 목적은 우선 즉자적 측면에서 도덕적 판단과 실천의 전형이 되는 理를 원리적으로 인식 및 함양한 후에 구체적 적용과 실천으로 나아가게 한다. 도덕적 문제 상황에 직면했을 경우 惡으로서의 逆理와 善으로서의 順理를 원리적 측면에서 분별적으로 알게 하는 것이 가장 먼저 필요하다. 유교에서 善의 본질은 추상화된 개념의 체계

30) 蒙培元, 이상선 역, 『中國心性論』, 법인문화사, 1996, 28~35쪽.

화가 아니라, 주체로서의 인간과 대상으로서의 사물이 공유하는 원리[理]를 실현함으로써 근원적으로 융합되는 것을 일차적으로 요구한다.³¹⁾ 개체적 자아의 근본적 인식에 있어 리(理)는 사실 판단과 가치 판단을 위한 원리로서의 기능을 수행한다. 말하자면 리(理)는 사람들이 삶의 다양한 상황 속에서 직면하게 되는 복잡한 존재적 혹은 당위적 문제를 해결하는데 필요한 사실 판별과 가치 판단의 원리로서의 역할을 한다. 따라서 유교적 도덕 교육론은 개체의 독자성과 주체성을 원리적으로 인식하면서도 내용적으로는 전체(공동체)와의 조화도 간과하지 않는 일원적(一元的) 접근의 논리적 토대를 제공한다고 볼 수 있다.

그러면 유교 도덕 교육론의 구조적 특성에 나타난 일원적 논리는 기존의 유교적 도덕 교육론에 대해서 어떤 비판적 과제를 부과하고 있으며, 또한 이에 근거해 앞으로 전통윤리 교육은 어떤 방향으로 개선되는 것이 좋을까? 기존의 유교의 도덕 교육접근은 도덕성에 대한 원리 혹은 형식(이론이성)의 특성을 간과한 결과 거의 전적으로 덕목적인 내용주의적 관점에서 이루어졌다고 볼 수 있다. 앞으로는 시각, 관점, 방식, 절차의 개념으로 대변되는 형식의 측면을 보강함으로써 형식과 내용의 통합적 관점에서 접근할 필요성이 제기되고 있다. 유학적 도덕교육론을 기존처럼 내용 중심의 덕목주의적 관점 일변도로만 볼 것이 아니라 거기에 담겨 있는 원리적 성격을 찾아내려는 노력이 필요하다고 본다. 특히 신유학은 선진유학에 비해 원리적 성격이 강하다. 따라서 신유학의 도덕철학을 기존의 덕목 가방의 관점에서 무반성적으로 볼 것이 아니라, 원리와 형식의 관점 즉, 도덕성 발달과정, 도덕적 판별능력 배양의 시각에서 해석할 수 있다고 본다. 이러한 해석의 근거는 신유학의 主知主義의 특성에서 찾아 볼 수 있다. 그 동안에 유교 도덕 교육론을 형식과 내용의 통합성의 측면에서 조명하는데 있어 소홀히 한 측면이 있다. 그 이유 중의 대표적인 것은 내용과 형식

31) 이영찬, 「유교와 사회학의 만남」, 『철학연구』 92집, 대한철학회, 2004. 11, 323쪽.

중에서 내용의 측면에 너무 치우친 덕목론적 연구를 지향한 결과가 아닌가 한다. 유교적 도덕 교육론에 대한 기존의 내용 중심의 덕목적 연구 일변도의 경향에 비판을 가하면서, 원리와 형식의 관점에서 연구해 보는 것도 의미 있는 일이라 생각된다.

5. 결론

이제까지 유교를 도덕 교육론의 측면에서 접근할 때 어떻게 파악될 수 있는지에 대해서 첫째, 기존의 유교 도덕 교육론에서는 어떻게 접근하고 있는지, 둘째 최소도덕 실천자로서의 개인의 도덕적 자율성이 어떻게 파악되고 있는지, 셋째 형식과 내용의 일원적 구조의 측면에서 어떤 도덕교육적 함의를 지닐 수 있는지에 초점을 두고 고찰해 보았다. 한국 현대 도덕 교육론의 정립 과정에서 유교적 도덕 교육론은 전형적인 공동체주의의 접근으로 분류되었다. 유교 도덕 교육론에 대한 이러한 평가는 광복 이후 현대 한국 도덕 교육론의 정립 과정에서 성립된 중심과 주변의 역학관계에서 비롯된 것으로 보인다. 이러한 해석의 기저에는 서구 도덕 교육론의 공동체주의적 접근이 독립변수가 되고, 전통적인 유교적 도덕 교육은 공동체주의적 접근은 종속변수에 불과하다는 논리를 기본적으로 전제하고 있다고 할 수 있다. 역설적으로 말하면 유교적 도덕 교육론은 공동체주의적 접근 범주 내에서조차도 독립변수는 될 수 없었으며 종속변수로서의 가치 밖에 지니지 못했음을 의미한다. 유교 도덕 교육론에 대한 이러한 일반적 인식을 불식시키기 위해서는 아직도 여러 측면에서 다양한 노력이 경주되어야 할 것으로 보인다.

이를 위해서는 앞으로도 유교적 도덕 교육론에 대한 적극적 해석을 통해 교과교육의 측면에서 적용 및 활용할 필요가 있을 것으로 여겨진다. 보다 구체적으로는 유교 도덕 교육론에 대한 현대적 해석의 노

력이 아직도 제한적 수준에서 시도되고 있으며, 그 결과 발전적 대안 제시의 측면에 있어서 많은 한계를 보인다. 따라서 유교 도덕 교육론에 대해서 보다 진취적이고 생산적 관점에서 미래 지향적 접근을 시도함으로써 전통윤리 교육의 교수 학습 방법론으로서 교과 교육적으로 적극 활용할 필요가 있을 것으로 보인다. 즉, 유교 도덕철학의 본래적 의미를 왜곡시키지 않는 범위 내에서 선진유학과 신유학의 원전을 근거로 하여 적극적 해석, 전향적 해석을 시도할 필요가 있을 것으로 생각된다.

이러한 연구를 위한 구체적 예로서 유교적 도덕 교육론을 최대도덕, 공동체주의, 역할중심의 윤리의 관점에서 파악하는 선행연구와 이에 대한 학자들 간의 공유된 관점에 대해서 비판적 견지를 제시하면서 통합적 해석을 지속적으로 할 필요가 있을 것으로 보인다. 즉, 최대도덕은 물론이고 최소도덕 실천자로서의 개인의 규명을 통해 개인으로서의 피교육자들에게 유교적 가치를 포함한 전통도덕을 가르칠 수 있는 적합한 교수 방법에 대한 연구도 더욱 깊이 있게 논의되어야 할 것이다. 왜냐하면 학생들로 하여금 인습적인 유교적 가치에 대한 부정적 인식을 극복하고 긍정적 시각을 갖도록 하는데 있어 도덕교육적 접근이 중요한 매개 역할을 할 수 있을 것으로 생각되기 때문이다. 이러한 작업을 통해 한국 사회에서 유교적 가치는 퇴락된 가치가 아니라 생생한 유덕(有德)한 가치로 살아날 수 있을 것이다.

주요어 : 유교적 도덕교육, 형식과 내용, 통합적 접근, 도덕적 자율성, 시민윤리, 過不及, 中和.

참고문헌

- 朱熹, 『朱子語類』, 전8권, 黎靖德(宋)篇, 中華書局, 1983.
張載, 『張子全書』, 商務印書館, 中華民國 57년.
_____, 『張載集』, 中華書局, 1978.
- 교육부, 『고등학교 전통윤리 교사용 지도서』, 지학사, 2003.
이승환, 『유가사상의 사회철학적 재조명』, 고려대학 출판부, 1998.
최봉영, 『한국인의 사회적 성격(II)』, 느티나무, 1994.
한형조 외, 『인간과 자연』, 철학과 현실사, 1998.
한형조, 『주희에서 정약용으로』, 세계사, 1996.
함재봉, 『전통과 현대』 창간호, 전통과 현대사, 1997.
황경식, 『개방사회의 사회윤리』, 철학과 현실사, 1997.
Carsun Chang, *The development of neo Confucian Thought*, 이진표 역, 『신유학의 사상의 전개(I)』, 형설출판사, 1997.
B. Chazan, 강민석 역, 『현대 도덕교육 방법론』, 법문사, 1996.
謝仲明·김기현 譯, 『유학과 현대세계』, 서광사, 1998.
蒙培元, 『中國心性論』, 이상선 역, 『中國心性論』, 법인문화사, 1996.
- 공용현, 「정보처리기계로서의 인간의 마음」, 『현대 인문학의 새로운 패러다임과 인문학』, 백의, 1994.
박윤명, 「도덕성의 구성과 도덕교육의 통합적 접근」, 한국교원대학교 박사학위논문, 1997.
송 복, 「한국사회갈등의 구조」, 『한국의 사회문제와 갈등의 구조』, 21세기위원회 제17차 전체 세미나, 1990.
_____, 「한국사회의 이념모형」, 『사회발전연구』 Vol. No.1, 1995.
이영찬, 「유교와 사회학의 만남」, 『철학연구』 92집, 대한철학회, 2004.
이홍우, 「도덕성의 형식과 내용」, 『아시아교육연구』 2권 1호, 서울대학교 아시아태평양교육연구소, 2001.
장현근, 「유가사상과 한국의 민주시민교육」, 『용인대학교 논문집』 제14집, 1997.

조 은, 「가족제도의 운명과 새로운 공동체」, 『창작과 비평』 103호, 1999
봄호.

조난심, 「도덕교육 목적으로서의 자율성 : 그 의미와 한계」, 서울대학교
박사학위논문, 1991.

Roger Ames, "Rites as rights : The confucian alternatiove", in
Human Right and the World's Religious ed., Leroy S. Rouner,
University of Notre Dame Press, 1988.

Henry Rosemont,, "Why take rights seriously?", *A confucian critique in
Human Right and the World's Religious*, ed., Leroy S. Rouner,
University of Notre Dame Press, 1988.

Abstract

The Corelation between an Individual Moral Autonomy and an Instruction·Learning in Confucian Moral Education

Lee, Jong-Heun

This paper discussed some issues of Confucian-based moral education. It can be claimed on rational socio-historical grounds that the general moral viewpoints and attitudes of modern-day students in Korea have been substantially influenced-if not formed-by and within this Confucian context. Yet, despite this reasonable academic empirical claim, serious questions arise as to the nature of the relationship between the general, formal perception of the status, role, and relevance of the Confucian tradition in Korean society and the evaluation of the success of the practice and process of Confucian-based moral education within the school educational system. In particular, what are the reasons underlying the modern strongly expressed general impression that the Confucian philosophy moral education approach in Korean schools has been inadequate and ineffective in relation to the general moral education of students through the moral studies programs in public schools? In attempting to address this issue, we need to examine the present-day mainstream views of current moral education. Confucian moral education would be given particular attention as being useful only through a new interpretation. This process, therefore,

requires serious investigation as to its greater educational appropriateness, and this can be done best primarily through an examination of the validity of the arguments for the traditional view. I shall attempt then to consider the necessity and possibility of arguments for the form, principle, and cognition centered interpretation of Confucian moral education.

Key words : Confucian-based moral education, Confucian context, form, principle, cognition, evaluation.

논문투고일 : 3월 14일

심사완료일 : 4월 9일

게재결정일 : 4월 18일