

2006年2月

教育學碩士(漢文教育)學位論文

論語를 통한 人性教育 研究

朝鮮大學校 教育大學院

漢文教育專攻

申 美 德

# 論語를 통한 人性教育 研究

A Study on Humanity Education in the  
Analects of Confucius

2006年 2月

朝鮮大學校 教育大學院

漢文教育專攻

申 美 德

# 論語를 통한 人性教育 研究

指導教授 權 純 烈

이 論文을 教育學 碩士學位 申請 論文으로 提出함.

2005年 10月

朝鮮大學校 教育大學院

漢文教育專攻

申 美 德

申美德의 教育學 碩士學位 論文을 認准합니다.

審 查 委 員 長 朝 鮮 大 學 校 教 授 印

審 查 委 員 朝 鮮 大 學 校 教 授 印

審 查 委 員 朝 鮮 大 學 校 教 授 印

2005年 12月

朝 鮮 大 學 校 教 育 大 學 院

# 目 次

英文抄錄	i
I. 序論	1
1. 研究方法	1
2. 人性과 人性教育의 概念	3
3. 人性教育의 必要性	10
II. 論語의 形成背景	13
1. 社會的 背景	13
1) 宗族制 社會	13
2) 封建制 社會	14
2. 文化的 背景	16
III. 論語에 보이는 孔子의 教育觀	20
1. 論語의 意味	20
2. 孔子의 學問	23
3. 教育觀	30
1) 個性教育	32
2) 눈높이 教育	35
3) 人性教育	41
(1) 仁	42
(2) 孝	49
(3) 詩와 禮와 音樂	53
(4) 義	63
IV. 結論	69
參考文獻	73

# ABSTRACT

## *A Study on Humanity Education in the Analects of Confucius*

Shin Mi-deak

Adviser : Kwon Soon-yoel Litt.D.

Major : Sino-Korean Literature

Graduate School of Education, Chosun  
University

As war against dehumanization has been getting serious, our generation desperately needs recovery of humanity. Thinking it is sorry to be unprepared for organized development of the topic based on extensive knowledge of Moon Sa-chol, this study concludes as follows: In the beginning, humanity was developed from analogous religions and has been established as a theory, which can be definitely found in the historical flow.

That Confucius said that 'I describes what was taught by ancestors,

but do not create it' is a sort of tradition. In the period which tradition permeates, a thought is generally nonproductive. That is to say, it is said that there is no energy. In the period which focuses on opening, tradition is a productive energy in ideology, which is an emergency of true humanity.

The purpose of Confucianism is to establish human ideals by incorporating the past culture into cultivated morality. Cultivation of morality indicates practical training that virtue should be maintained and based on humanity. However, Confucius develops a description that virtue should be maintained and based on humanity through a suggestion that it should be cultivated through manners. A suggestion that humanity should be developed through poetry, virtue should be practiced through manners, and personality should be completed through music is its specific development. Poetry, calligraphy, manners and music are humanity itself, and culture decorates quality through a form. That is, it indicates that it decorates nature through humanity. Simple personality is based on nature. Decoration means education. Cultivated humanity decorates and completes naturalness of personality. What is to complete? It is to complete beauty and goodness as presented in a suggestion that 'people can be men of honor after their internal base and external style are fully developed' said by Confucius.

In respect to personality, after people criticize and considers their psychological reactions, and lead them to inside of life, the origin of their life and morality can be found, identified and complemented. It is a practice without efforts.

Personality which is a basis of Confucius's thought is created through a series of practice. If we are to understand and judge Confucius's stoicism and his method to practice humanity, our reason has to recognize the processes of such practice. It can be assumed that our personality itself is a unity of speciality and universality. Complete identification of an individual is cultivation of the cosmos and society. Completion of self needs completion of the universe. Thus, Confucianism pursues continuing growth and development of humanity with thinking thoughts of saints as the ultimate standard of personality development. It is assumed that personality identified in the perspective of Confucianism and the concept of personality education have been derived from the sense of Confucianism's value.

Although Confucius did not mention sexuality of humans, the Analects of Confucius describes central ideals of Confucianism about how people are developed into being human.

Confucian humanity education is characterized by humans with love to their nation and people, warm-hearted ones with universal love, enjoying happy life, righteous ones equipped with liberal arts, ones with steady and diligent attitudes, having confidence in their jobs, ones with unity with their society and infinite reliability to their communities, being willing to give service for other people. As presented in a saying that when home is controlled well, every thing goes well, when practical education which can be presented by anyone is given properly, people can be perfect in considering other people or working as members of their society. In 1960s and 1970s, many mothers care their children too much because



they were born and brought up in poor environment. However, what will the ones with too much care be in the future? Will they have proper perspectives of the world and their nations? As Confucius says, children with great capacity can be leaders of the future. In such meaning, it is confirmed that personality education is desperately needed and analects of Confucius will be a good guideline.

This study suggests that we have to make every effort to cultivate Confucian mind and enrich modern philosophical understanding of personality education. That is a one of the methods to survive from educational crisis.

# I. 序 論

## 1. 研究方法

『論語』에 제시된 孔子의 仁은 本質問題와 實踐問題가 서로 얽혀 있다. 仁은 내가 남을 사랑하는 행위요, 너와 내가 공존하는 社會的 倫理라고 정의할 때, 남을 사랑하는 행위에는 自己犧牲이 따른다.

人間 教育의 제일 첫 번째의 課題는 인간으로 하여금 인간임을 자각하게 하는 일, 즉 짐승과 다른 인간임을 알게 하여 道德的으로 訓練시키는 일이다. 이런 人間 教育의 첫발은 약 2500년 전 孔子에게서 시작되었다. 실로 孔子는 漢字 文化圈 人性教育面에 있어서 最初의 教師라고 일컬을 수 있다.

孔子는 儒家理論을 처음으로 體系化하였다. 그는 人性論과 관계하여, 本性은 서로 가까우나, 習性은 서로 멀어진다고 하였다.<sup>1)</sup> 즉 인간은 각기 타고난 本質인 性에는 모두 별다른 差異가 없지만, 태어난 다음의 생활 속에서 몸에 익히는 後天的인 習慣이나 교육에 의해 달라진다는 주장이다. 따라서 本質의 啓發 與否는 全的으로 後天的 教育에 달린 것이라고 보는 게 孔子의 觀點인 것이다. 道德性的 發達 또한 그러하다. 이런 觀點으로 考察할 때 孔子가 그토록 教育에 보낸 신뢰를 이해할 수 있게 된다.

나아가 또 孔子는 교육이 있으면 인간의 종류는 없다고 하였다.<sup>2)</sup> 누구든지 교육만 받으면 훌륭하게 될 수 있다는 孔子의 인간평등관이 드러난 말이다. 하늘이 人性을 부여한 데에는 귀천의 차별이 없으며, 遠近 지방의 구별이 없다. 교육을 하면 모두가 같을 수 있다. 이것이 無類이다. 인간의 선·악

---

1) 性相近也 習相遠也. 『論語』 「陽貨」 2章.(이하에서는 서명은 생략하고 편명만 제시함)

2) 有教無類. 「衛靈公」 38章.

의 구별은 教 · 不教 연후에 그 다름(類)을 분별하게 된다. 그 이전에 해서  
는 안 되는 것이다.

사람의 天性은 누구나 비슷하지만, 教育에 따라 좋하게도 되고 惡하게도  
되기 때문에 모두에게 그 才能에 따른 教育을 시키면 악함은 없어지게 된다  
는 것이다. 이렇게 孔子는 人性教育 分野의 최초의 師表로서 근대에 들어서  
는 漢字 文化圈 뿐만 아니라 人類全體에게 무수한 영향을 끼친 스승이라고  
생각된다.

이에 본 논문에서는 한문과 교육목표 중의 하나인 인성교육을 동양의 고  
전인 『論語』를 통하여 조감하려고 한다. 즉 『論語』에 보이는 儒敎精神 중에  
서 오늘날의 人性教育 문제에 활용할 수 있는 것을 深度있게 이해하고 한문  
교육에 접목시켜 보려는 것이다. 구체적으로는 孔子思想 중에서 교육에 관  
한 항목을 정리 분석하여 현대사회가 추구할 교육의 방향을 설정해 보고,  
人性教育의 가능성을 연구해 보려고 한다.

즉 『論語』라는 고전을 통하여 학교 교육에 활용할 人性教育에 관한 덕목  
을 체계적으로 제시하여, 인성교육의 목적, 내용을 일반화하여 좀 더 구체적  
이고, 實踐 가능한 이론으로 탐구하고자 한다. 물론, 學習者 모두를 道德君  
子로 養成할 수 없겠지만, 道德君子에 접근할 수 있도록 방법을 모색해 보  
려는 것이다.

## 2. 人性과 人性教育의 概念

人性이란 사람의 性品을 말한다. 性品은 사람의 本質과 品格이다. 性質은 마음의 바탕이고 品性은 사람됨의 모습이다. 이렇게 볼 때, 人性이란 사람 마음의 바탕과, 그 사람됨의 모습을 함께 일컫는 말이다. 그러므로 한 사람의 人性이 어떠하다는 것은 그의 바탕이 어떠하며, 사람됨의 모습이 어떠하다는 말이다. 여기서 우리는 人性의 概念이 ‘마음’과 ‘사람됨’이라는 두 가지 요소로 구성되어 있음을 알 수 있다.

마음은 知·情·意의 세 要素로 構成된다. 知는 사물을 認識하고 理解하고 判斷하는 마음의 作用이다. 情은 사물에 느끼어 일어나는 마음의 作用이다. 그리고 意는 무엇을 하겠다고 속으로 결심하는 마음의 作用이다. 이렇게 볼 때 마음이란 知·情·意의 根源이 되는 精神 作用의 總體이다.<sup>3)</sup>

원래 이 ‘人性’은 일반적으로 儒敎에서 자주 사용하는 용어이다. 人性은 본래 朱子系列의 性理學者에 의하면, 인간의 本質로서의 천명이 인간의 本性으로 내면화된 것을 가리킨다. 이것은 사람마다 공통적으로 가지고 있는 ‘本然之性’이 여기에 해당한다. 그러나 人性만이 있는 것이 아니며 일정한 類概念이나 種概念의 공통적 특질로 이해할 때, 局限性和 限界성을 가지고 있는 것으로 파악할 수 있는데, 이것이 이른바 ‘氣質之性’이다.

물론 후자는 여러 단계의 重層的 構造를 가지고 있다. 性은 하나이지만 그것으로 해결하지 못하는 경우가 있어 張橫渠가 天性之性和 氣質之性으로 나누어 문제를 해결하고자 하였으나 그의 兩性論이 완전하게 모든 문제를 해결해 줄 수 있는 열쇠는 아니다.

人性教育이라고 할 때 인성은 사람의 本性和 그 品格을 말한다.

---

3) 남궁달화, 「가치교육을 통한 인성교육의 접근방법」, 『사회과학교육연구』, p.89.

<인성과 인성교육의 개념>

概念	概念 構成 要素	概念 說明
人 性	마음=知情意的 움직임, 價値中立的 概念	知 : 事物을 認識하고, 理解하 고, 判斷하는 마음의 作用 情 : 事物에 느끼어 일어나는 마음의 作用 意 : 무엇을 하겠다고 속으로 다짐하는 마음의 作用
	사람됨=마음의 根源이 되는 精神作用, 價値指向的 概念	價値의 追求와 實現
人 性 教 育	情緒教育	知情意, 價値追求와 實現
	價値教育	自我實現을 위한 教育
	道徳教育	共同體的  삶을 위한 教育

전자가 本質的인 本然性を 말한다면 후자는 本然性を 基盤으로 하는 개개인의 성격 즉, 氣質性を 말한다. 그러나 이러한 정의로 人性의 개념을 구체적으로 파악하는 데에는 한계가 있다. 사실, 人性의 概念을 정확하게 표현하기란 매우 어려운 일이다. 따라서 학자들마다 관점에 따라 人性에 대한 정의는 각기 다를 수밖에 없다. 유의해야 할 점은 ‘道德性’과 ‘人性’을 같은 차원에서 접근해서는 안 된다는 점이다. 人性의 핵심적 요소가 道德性인 것은 사실이지만, 그러나 人性은 道德性 보다는 넓은 범주로 읽어야 한다.

서양의 학자들은 人性을 行動方式이나 人格 形成의 과정으로 파악하는 경향이 강하다. 우선, Wood worth와 Dashiell은 인성을 ‘개인의 전체적인 행동의 질’이라고 하여 개인이 어느 한 행동에서 보이는 특별한 屬性이 아니라 일관되게 보이는 行動方式으로 파악하였다.

Irwin, Sarason은 人性을 ‘개인의 全體的 技能이나 行動의 特別한 決定 傾向’으로 파악하고 개인의 행동을 결정하는 心理的 過程에서 人性이 드러난다고 보고 있다.<sup>4)</sup> 즉, 人性을 개인이 주변 환경에 적응하고 그 속에서 보이는 行動方式으로 파악하고 있다.

Irwin, Sarason은 그들의 저서에서 A.Adier의 人性에 대한 정의를 소개하고 있다. A.Adier는 人性을 ‘인간의 사회적 刺戟值(social-stimulus value)’로 파악하였다. 즉, 人性이란 다른 사람에 대해 갖는 자극치를 말하는 것으로 주변 환경에 적응하고, 자신의 행동을 적용해 나가는 心理的이고 身體的인 力動的 組織을 인성이라 보았다.

Sullivan은 인성을 ‘인간 생활을 특징지어주는 再現的, 인간 相互的 장면의 持續的인 類型’이라 보았으며, Guilford는 인성을 광범위한 용어로 사용하면서 인간의 모든 개인적 특성, 예컨대 身體的 特徵, 知能, 知識, 情緒, 動機, 興味 등을 모두 포함하는 것으로 파악하였다.<sup>5)</sup>

---

4) Irwin & G. Sarason, *Personality an Objective Approach* (New York ; John Willy & Sons Ine, 1966) 정기철, 『인성교육과 국어교육』, 역락, 2001, p.12.

또 우리 쪽 학자들도 이러한 서양 이론들의 연장선상에 있다고 해야 할 것이다. 김기석은 人性을 ‘個人的 本質’이라 명명하고 人성의 統合的, 體系的 기능을 중시하였다.<sup>6)</sup>

人性에 대한 개념은 시대에 따라 변천하였다. 변천의 핵심은 人성은 끊임 없이 변하고 발달하여, 정신적인 면뿐만 아니라 신체적인 면도 고려되어야 하고, 자극을 주었을 때 행동을 일으키는 방식을 통해 人성은 드러난다는 것이다. 그리고 이 때의 행동이 개인의 진정한 본성을 나타내는 것이라고 한다.

최근에는 황응연이 人성과 관련된 용어들을 비교 검토하고, 人성에 대한 나름의 개념을 다음과 같이 소개하였다.

첫째, 性格은 회랍어의 ‘카타크테로’에서 나온 말로, 이미 새겨진 구조물과 같이 튼튼하게 만들어진 것, 목재나 석재로 조각된 것과 같은 의미를 가진다. 둘째, 氣質은 한자의 氣分과 體質의 합성어로 體質에 바탕을 둔 情緒的 反應 傾向이다. 셋째, 個性은 다른 사람과 여러 측면에서 차이가 나는 獨自的인 特性을 나타내는 것이다.

황응연의 견해는 人性을 性格, 氣質, 個性의 상위개념으로 파악하는데 서 출발한다.<sup>7)</sup> 그는 안정·순화·균형·세련·조화·통합 등의 질적 개념으로 이해하고 있다. 교육을 정의하는 시각은 여러 가지였지만, ‘인간의 성장에 관한 활동’이라는 정의는 비교적 타당해 보인다. 성장이라면 신체적 성장이 먼저 떠오르지만, 지식·기술·판단·의지 등의 능력에도 적용되고, 한 개인을 전체적으로 특징짓는 개성 혹은 인격에도 적용되며, 개체의 유지와 변화에 관계되는 신념·정서·감정·기질·안목 등의 성품에도 적용된다. 그리고 성장은 증진 혹은 증대 등의 양적 개념으로만 이해되는 것은 아니다. 즉,

---

5) 황정규, 『교육평가』, 교육출판사, 1969, pp.407-408 참조.

6) 김기석, 『성격과 지도』, 현대교육출판사, 1968, pp.240-241.

7) 황응연, 「인성교육 어떻게 할 것인가?」, 『교육평론』, 한국교육개발원, 1995, p.28.

인성은 個人的 思考, 感情, 行동을 결정하는 心理·生理的 體系로서 個人的 내면세계에 共存하는 力動的 構造라고 파악한 것이다. 따라서 인성은 개인의 말이나 행동을 통해 드러나는 전체적인 인상에 해당하고, 말이나 행동으로 드러내기 이전의 가치판단 구조라고 할 수 있다.

이상의 이론들을 살펴 볼 때, 인성은 ①개인의 성격이며, ②신체적 특성을 포함한 지적, 정서적, 사회적 각 분야의 발달과 깊은 관련이 있으며, ③발달 단계마다 보여 주는 총체적 행동유형을 바탕으로 하며, ④인간의 활동이나 행동 그 자체라기보다는 어떤 경향성을 의미하고, ⑤고정된 것이 아니라 항상 발달하고 변화하는 적응체제라고 할 수 있다. 즉, 人性이란 遺傳的 要因과 環境的 要因의 함수관계에 의해 형성되는데, 個人과 環境의 相互作用을 통하여 통합된 전체로 발달한다고 할 수 있다.

다음에는 위에서 파악한 인성에 교육의 개념을 붙여 인성교육의 개념을 정의할 차례이다. 교육 역시 시대의 변화나 관점에 따라 그 의미가 다르다. 동양에서는 ‘人格形成’을 주된 교육내용으로 한 반면, 서양에서는 실생활에 필요한 ‘實用技能 習得’을 주된 교육 내용으로 하였다. 또한 교육 개념은 과거와 현재가 다르다.

교육을 한 마디로 정의하기 어렵지만, 개인의 성장과 사회의 발달을 위한 인간을 대상으로 한 인간 활동임에는 틀림없다. 교육이 인간을 대상으로 한 인간 활동이기 때문에 앞에서 제시한 인성의 개념과 유사한 부분이 많다.

일반적으로 人性教育은 全人教育과 동일한 개념으로 파악하고 있으며, 주로 심리학적 의미로 사용된다. 때로는 ‘참교육’, ‘人間教育’으로 명명되기도 하였는데, 이들 모두는 교육을 통해 知·情·體의 균형 있는 발전은 물론, 사회의 총체적인 도덕적 위기의 극복을 강조하고 있다.<sup>8)</sup>

한상효는 인성교육을 教師와 學習者의 만남 즉, 相互作用을 통해 개인의

---

8) 김대행, 『문학교육 뜰짜기』, 역락, 2000, p.148.



인격을 형성하고, 文化를 傳承·再構成·創造하는 價値 指向的 活動으로 규정하였다.<sup>9)</sup> 이러한 인성교육에 대한 개념 규정을 바탕으로 한 인성교육의 세 가지 전제로 ①교육은 배우는 사람과 가르치는 사람 사이의 만남 또는 交互作用, ②교육은 가치를 추구하는 활동이라는 점, ③교육의 목표는 개인적인 차원에서는 인격형성이요, 사회적 맥락에서는 문화발전 이라는 점을 들고 있다.

그러나 미래사회를 위한 인성교육의 개념은 좀 더 현실적이고 구체적이어야 한다. 현실적이라는 말은 교육현장과 학습자의 성향을 현실적으로 파악하여야 한다는 점을 내포하고 있고, 구체적이라는 말은 추상적이고 이상적이 아닌 교육현장에서 직접 구현되고 가시적인 결과물이 나와야 한다는 것을 의미한다.

따라서 교육현장에서 인성교육이 이루어지기 위해서는 종합적이고도 통합 교과적인 방법을 모색하여야 한다. 교육현장의 인식을 바꾸는 일이 무엇보다 급선무이고, 그러기 위해서는 教材構成·教育方法·評價方法 등이 전반적으로 변해야 한다.

이제까지 인성교육은 교사가 내용을 전달하면, 학습자들은 그것을 받아적거나 듣는 형태로 이루어졌다. 평가에서도 사지선다형이나 단답형의 문제를 푸는 것이 전부였다고 할 수 있다. 그러나 미래사회를 위한 인성교육은 이러한 틀을 벗어나야 한다. 그리고 그 핵심에는 實踐 中心의 人性教育이 있다.

그러므로 ‘마음’은 是非善惡을 판단하고 실천할 수 있는 능력이라고 풀이할 수 있다. ‘사람됨’은 사람의 모습을 갖추고 있는 상태를 가리키는 것으로 볼 수 있다. 사람다운 사람의 모습은 무엇보다 먼저 마음이 통합된 사람에게서 찾아볼 수 있을 것으로 생각된다. 사람다운 사람의 모습은 또한 가치

---

9) 한상호 외, 『교육학 개론』, 형성출판사, 1994, p.25.

를 추구하는 삶을 살아가는 사람에게서 찾아 볼 수 있다. 가치의 추구는 사람만의 삶의 모습이기 때문이다. 사람다운 사람의 모습은 개인적 차원에서 자아를 실현하는 사람에게서 찾아볼 수 있다.

인성을 구성하는 마음과 사람됨은 서로 간에 밀접한 관련을 가진다. 통합된 마음은 사람됨의 바탕이 되고, 사람됨은 통합된 마음이 가치의 실현을 통해 드러난 모습이라고 볼 수 있기 때문이다. 여기서 우리는 통합된 마음과 사람됨의 관계는 보는 측면이 다를 뿐, 인성의 본질에 있어서는 같은 현상이라는 점을 알 수 있다. 즉, 통합된 마음은 사람됨의 모습으로 나타나고, 사람됨의 모습은 통합된 마음의 반영인 것이다.

인성의 개념을 위와 같이 생각해 볼 때, 학교에서 인성교육을 한다는 것은 교사가 아동, 학생들에게 그들이 마음을 통합하고, 사람다운 사람이 될 수 있도록 도와주는 과정 내지는 그 일이라고 정의할 수 있다.

사람됨을 통합된 마음이 가치의 실현을 통해 드러나는 모습이라고 볼 때, 인성교육은 가치교육을 통해 접근할 수 있다고 생각한다. 한편 가치를 실현한다든가, 도덕적 행동을 할 때, 그 과정을 분석해 보면 가치나 도덕은 마음과 마찬가지로 知·情·意라는 세 요소가 작용됨을 알 수 있다.

### 3. 人性教育의 必要性

한국 사회에서 10년 전부터 회자되기 시작한 ‘人性教育’이란 概念은 아직 온전히 정립되지 못한 실정이다. 특히, 방법론적으로 인성교육은 全教材를 통해서 실행될 수 있는 教育이라는 주장과 道德教科를 통해서 실행되어야 한다는 주장이 서로 대치하고 있다. 어찌되었든 人性教育이 指示教育이나 體力教育이 아닌 道德發達을 指向하는 教育임에는 틀림없다.

최근 우리 사회와 교육현장에서 反社會的 병리현상과 관련하여 새롭게 대두되고 있는 이른바 인성교육에 대한 논의는 心理學的 人性理論에서 발달한 인성의 개념에 뿌리를 두고 있다. 이 관점에서 보면 최근 우리 사회에 만연되고 있는 수많은 사회적 병리현상, 예컨대 反社會的 暴力, 悖倫的 犯罪, 공무원, 공직자, 사회지도층의 비리, 대형인명 사고 등 反倫理的이고 反社會的인 犯罪行爲들은 모두가 그 원인이 人性的 缺陷에 기인한 것이다.

최근 현대 우리사회의 모습을 대변하는 사례를 보자. 우선 가족간의 단절된 대화, 어린아이들의 정신 건강을 해치는 인터넷 게임 중독, 심지어 아무런 양심의 가책 없이 동료에게 총을 겨누는 사건 등은, 소위 인간사회를 위험하게하며 틀을 흔들고 혼란을 야기하는 리셋증후군의 대사건이 아닐 수 없다. 이것은 지나친 利己主義, 個人主義에 제동이 걸려야 함을 알리는 사건 중의 하나라고 본다. 이제 우리는 사회전반에 걸린 모든 교육을 통합해서 孝, 悌, 忠, 恕, 信이 바탕이 되는 인성교육을 준비하지 않으면 안 되는 시기를 맞이하게 된 것이다. 그러므로 이와 같이 반사회적 반윤리적 행동특성이나 유행이 더 이상 나타나지 않도록 하기 위해서는 그와 같은 행위를 초래한 人性的 要素, 또는 構造的 缺陷을 제거하거나 확충할 수 있어야 한다.

1920년대 이후 미국은 공식 사회화 기관인 학교에서 도덕교육을 적극적으로 실시하지 않았다. 1960년대에 이르러 학교에서 도덕교육의 필요성을 인

식하고서 도덕교육을 적극적으로 시행하게 되었지만, 이 당시부터는 認知的 教育論이 흔히 행해졌다.<sup>10)</sup>

마찬가지로 우리나라도 1995년 12월 교육개혁위원회는 21세기를 대비하는 초·중등학교 교육과정 개혁을 위한 공청회에 내놓은 보고서에서 人性이란 바로 民主市民으로서의 資質과 品位있는 人格 形成을 위한 教育이라고 천명하면서 인격교육 방식을 지지하고 있다.

인성교육이 잘 되어 있으면 個人 倫理나 社會 倫理나 道德 規範과 法規 規範 등 우리가 지켜야 할 것들에 대해 신경 쓸 필요도 없이 우리는 저절로 그것들을 준수하고 있거나 어기지 않고 있을 것이다. 그리고 인성교육은 어떤 윤리, 도덕의 준수나 실행을 통해서 이뤄질 수 있는 것은 아니다. 또 인성교육이 옛날 도덕교육 방식이라고 할 수 있는 어떤 훈시나 조언을 통해서 이뤄질 수 있는 것도 아니다.

올바른 인성교육이란 인간이 생활하는 가운데 형성되고 변화되어가는 것이다. 우리 인간이 훌륭한 생활을 할 때, 그의 인성은 훌륭하게 형성될 것이다. 예컨대, 인성교육을 위해서 제7차 교육과정에서 신설된 재량시간에 별도의 도덕교실을 적극 활용하여 학생을 지도할 것을 교육 인적 자원부가 주문하고 있다. <sup>11)</sup>

도덕은 결코 가르쳐 질 수 있는 것이 아니고, 길러질 수 있는 것이다. 다시 말해 도덕은 가르쳐서 학생들이 지키고 준수하고 이해할 수 있는 것이 아니고, 도덕성을 길러 줌으로써 학생들이 그렇게 할 수 있는 것이다. 그리고 이런 도덕성 교육을 어떤 특별한 기획을 통해 특별하게 실행 하고자 하면 또 다른 교육의 과중을 초래할 것이다.

동양 성현들의 도덕 교육 중 儒家에서는 앎만 추구하지 않고 이 앎을 실천하는 행동도 중요시 했다. 儒家의 공부는 知行一致이다. 앎과 행동이 일치

---

10) 금교영, 「인성교육과 인격주의 윤리학적 접근」, 영남대학교 인문과학연구소, 2003.

11) 교육 인적 자원부, 「도덕과 교육과정」, 서울, 대한교과서 주식회사, 1998, p.51.

하지 않으면 그 얇은 헛된 것이다. 道德 教育論的으로 이야기 한다면 認知的 道德教育만 중요시하지 않고 行動的 道德教育도 중요시 함이다.

이런 관점에서 우리들에게 가장 필요한 대안은 바로 人間性 回復이다. 그리고 그 방법으로 가장 주목받는 것은 역시 인류 문화의 자양분이 되었던 고전을 읽는 것이다. 21세기의 고전 읽기는 무조건적인 수용이 아니라, 보다 합리적으로 취사선택함이 필요하다. 본고에서는 그 대표적 고전으로 『論語』를 선택하여, 孔子의 설명 중에서 현시대 우리가 당면한 인성교육에 관한 문제의 해답을 찾으려고 한다. 孔子가 그칠 줄 모르고 강조하는 ‘君子의 길’을 찾아, 인성교육의 자료로 제공하면 우리가 당면하고 있는 사회 윤리의 혼란과 붕괴는 막을 수 있을 것으로 생각되기 때문이다.

## II. 論語의 形成背景

### 1. 社會的 背景

중국문화의 기본 틀이 형성된 시기는 지금으로부터 3천년 전에 시작된 周代부터이다. 주나라는 殷王朝의 뒤를 이어 기원전 11세기에 일어난 왕조로 기원전 8세기를 경계로 전반을 西周, 후반을 東周라고 한다. 동주는 기원전 5세기를 경계로 春秋時代와 戰國時代로 나누어진다.

春秋戰國時代 사람들은 그들의 문화적 기본이 주나라 초기에 형성되었다고 생각했다. 그러면 우선 주나라를 중심으로 살펴보면 사회적으로 宗族制, 政治的으로는 封建制, 生産 樣式에서는 農業, 自然 環境的 측면에서는 大陸이라는 네 가지 특성을 중국 문화 발전의 기본 토대로 한다.

#### 1) 宗族制 社會

宗族이란 남자 쪽의 血統 즉, 父系血族을 일컫는 말이다. 宗族制는 祖上崇拜를 통해 구성원을 결속시키고, 일상생활에서의 규범을 종족 내부에서 차지하는 위치에 따라 결정하는 등 예를 존중하는 행동양식에 의해 유지되어 왔다.

중국의 수천 년 역사를 통해서 사회의 기본 바탕에는 종족이 존재하고 있다. 사람들은 처음부터 종족 내에서 일정한 위치를 갖고 태어난다. 이것은 중국 사람들에게 관계를 중시하는 의식을 심어 주었다.

타인과의 관계를 존중하는 의식이 일반화 되면서 사람들에게 인간관계가

무엇보다 중요하다. 사고방식이 자리 잡게 되었다. 인간관계를 통해 접근하지 않으면 아무것도 할 수 없다는 점이다.

현대 중국 사회 또한 대단히 복잡하므로 옛날의 사회적 상황과 동일시 할 수 없지만 추상적인 이념보다 구체적인 인간관계를 존중하는 기풍에서 오랜 세월을 걸쳐 종족제 사회를 존속시켜온 중국인의 체질을 느끼게 한다.<sup>12)</sup>

## 2) 封建制 社會

중국 사회의 근본에는 宗族制가 자리 잡고 있지만 사회를 직접적으로 통합하기 위해서는 현실적인 제도가 요청되었다. 주나라 초기에 등장한 봉건제가 바로 그것이다.

天子는 天帝로부터 왕조를 세우도록 된다는 天命을 받아 왕이 된 하늘의 아들이다. 천자는 아들로서 부모인 하늘을 잘 섬겨야하기 때문에, 조상에게 제사를 받드는 것처럼 하늘에 제사를 지냈다. 천자는 다시 諸侯에게 封地를 봉하여 주어 全權을 가지고 통치하게 하였다. 제후는 자신의 영토(封)와 지위를 세습하게 해주는 천자를 宗家로서 받들어 모시었다. 이처럼 하늘이나 왕실, 공신의 조상 등의 권위를 빌어 통합해내는 체제가 봉건제였다.

봉건제는 중국 문화의 기본을 이루었다. 春秋時代(기원전 770년-476년) 周 왕조는 諸侯國들에게 일정한 땅을 나누어 주고 각기 다스리게 하는 分封制度를 실시했다. 武王은 왕조를 열 때 공적이 있었던 일가나 신하에게 일정한 토지에 대한 統治權을 주어 나라를 만들게 했던 것이다. 즉 ‘封建’이란 누군가에게 일정한 토지를 封으로 주고 거기에 나라를 세우게 한다는 의미이다. 봉토를 받는 대상은 주나라 王族과 臣下와 諸侯이다.<sup>13)</sup>

12) 한예원 번역(하치야 구니오 작), 『중국 사상이란 무엇인가』, 학고재, 1993, p.13.

13) 성균관대학교 유학주임교수연구실 역음, 『유학사상』, 성균관대학교출판부, 2002(2쇄), p.24 참조.

분봉은 크게 세 지역으로 나뉘었다. 첫째는 黃河 下流 지역으로 宋·衛·齊·魯·陳·蔡·鄭 나라를 분봉했고, 둘째는 黃河 中 上流 지역으로 晉·秦·灃·虞 나라를 분봉했으며, 셋째는 長江 下流 지역으로 楚·吳·越 나라를 분봉하였다.

魯나라는 지금의 山東省 서남부에 자리했는데 북으로는 泰山을 두고 齊나라와 경계를 이루고 있었다. 또한 동으로는 큰 바다에 임해 있으며 남서쪽으로는 宋·위나라와 접해 있어서 자연환경과 경제조건이 다른 나라에 비해 우월한 편이었다.



## 2. 文化的 背景

노나라가 무엇보다 자랑스러워 한 것은 그들의 문화전통이었다. 殷나라가 망하고 주나라가 흥하면서 주의 무왕은 공로가 가장 크고 존망이 가장 높은 太公望과 周公에게 각각 齊나라와 魯나라를 봉분해 주었다. 주공은 무왕의 친형제로 뛰어난 정치가요 군사 전략가였다. 뿐만 아니라 풍부한 역사·문화에 관한 지식을 갖추고 있어서 전장제도와 예의(禮), 음악(樂) - 즉 사람들이 말하는 넓은 의미의 주례- 등 왕조의 기본 토대를 만든 사람이었다.

주공은 주왕조 초기에 장기간 집정을 했기 때문에 그 아들 伯禽이 그를 대신해서 노나라 군주 노릇을 하였다. 이에 백금은 다른 나라가 갖출 수 없었던 천자 전용의 禮樂, 器物, 冊 등을 가져왔다. 자연스럽게 노나라만이 유일하게 천자의 예악으로 천지 조상에게 제사를 지낼 수 있는 제후국이 되었다. 그는 그 외에도 太史, 太卜 등 문화 사무를 관장하는 관리도 데리고 왔다.

伯禽은 魯나라가 원래 지니고 있던 風俗과 禮樂을 바꾸고 改革하였다. 그리하여 백금이 정치를 시작한 몇 년 사이에 周禮의 대표적인 문화 전통이 노나라에서 완벽하게 보존되고 발전하기 시작했다.<sup>14)</sup> 이는 당시로서는 매우 영광스러운 일이었다. 왜냐하면 이러한 문화전통은 통치계급의 정통문화가 집중적으로 구현된 것이기 때문이다. 孔子가 출생한 전후시기까지 이러한 문화전통 구현은 여전히 노나라의 영광으로 여겨졌다.

첫째, 共同體主義의 文化 精神 - 인간은 宗法과 血緣의 유대에 있어서 家門과 國家라는 공통된 망을 구성하고, 모두 특정한 위치를 지니고 있다. 이것이 바로 인간의 존재 근거이며, 이런 인간을 매개로 하여 자연·사회·가정이라는 일정한 공동체가 구축된다.

---

14) 신창호 역, 『孔子의 평전』, 미다스북스, 2002, pp.27~29.

전통적인 유가문화는 天·地·人의 三才를 이야기한다. 이것은 인간이 천지와 대응되는 성격을 지니고, 사회 공동체를 이루어 天·地·人과 하나가 되는 가치 관념 체계를 구성하는데, 이것이 바로 중화민족 가치관의 기본 정신이다.

개인에게 있어서 이것이 개인의 권리보다 의무를 중시하고, 개인의 이익보다 전체의 이익을 중시하며, 개체의 가치는 단지 전체의 가치를 통해서만 재현되고, 개인은 단지 전체(가족·집단 또는 국가) 중에서 비로소 자신의 존재의의를 드러낼 수 있다는 가치 관념을 형성하였다. 개인의 意志·情感 역시 단지 공동체와의 관계 가운데에서, 비로소 재현시킬 수 있다. 이 경우 개체의 價值·利益·個性은 어느 정도 희생되었다. 그러나 국가와 민족이라는 공동체의 이익을 위하고, 개인의 이익을 희생하였지만, 다른 사람과 공동체를 중시하는 숭고한 정신을 낳았다. 그러므로 먼저 근심하고 나중에 즐기는 고상한 품격, 국가의 통합을 중시하고 분열을 반대하는 공동체의 지혜 발휘와 역량 있는 문화 정신에 치중하였다.

둘째, 人間을 中心으로 하는 文化 精神 - 儒家 文化는 특히 인간, 인간의 생명과 인간의 생존 자체를 중시한다. 즉, 인간을 萬物의 靈長으로 보고, 또 인간을 자연과 사회의 중심으로 간주하는 것이다. 인간은 역사의 창조자이고, 문화의 주체이다. 문화는 바로 主體人에 대한 형상화를 통해 그 역할과 기능을 실현한다.

儒家 문화는 위로는 하늘을 아래로는 땅을 말하며 인간을 중심에 둔다. 인간으로 인해 천지를 연결시키고, 완전한 우주 세계를 구성한다. 천지는 사람의 마음을 자신의 마음으로 삼는다. 사람과 관계하지 않는 천지만물은 단지 자연의 존재에 불과하며 이른바 가치와 의의가 없다. 천지만물은 인간의 존재와 요구로 말미암아 비로소 존재가치와 의의가 있다.

인간의 활동과 그 관계로 말미암아 사회가 형성된다. 인간은 책임성과 역

량을 가지고 조직적으로 자연과 사회를 개조하며, 인간의 물질적·정신적 재부를 창조할 수 있다. 인간은 자기를 중심으로 자연과 사회를 제어하고, 인간의 주도면밀한 합리적인 안배에 따라 자연과 사회 각 방면의 작용과 기능을 발휘하게 한다.

셋째, 和合을 중시하는 人文 精神 - 和合은 儒家 文化의 人文 精神이다. 천지만물의 삶에서, 인간과 자연, 사회, 타인과의 관계 등 화합은 하나의 보편적인 근거와 원리이다. 天地 陰陽이 화합하여 만물을 낳고, 부부 남녀가 화합하여 새로운 세대가 생겨난다. 화합은 인간과 사회관계의 원칙을 다루며, 사회로 하여금 응집력을 지니게 한다. 그러므로 화합은 바로 사회화합과 안정의 조절제이고, 또한 사회를 분열시키지 않고, 흩어지지 않게 하는 취합제이다. 이러한 화합의 두 가지 기능은 현대사회에 있어서도 어떤 일에서건 중요한 원칙이 된다. 화합은 인간관계의 원칙을 보여준다. 즉, 화합하되 획일적이지는 않다는 ‘和而不同’과 화합을 귀하게 여긴다는 정신, 지나치지도 모자라지도 않는 다는 ‘無過不及의 적합한 道理’의 파악 등, 인간관계로 하여금 화해와 단결을 이루게 했다.

넷째, 스승을 尊重하고 教育을 중시하는 精神 - 중국은 역대로 인간에 대한 교육을 중시했다. 중국 先秦時代에 이미 胎敎·家庭敎育으로부터 사회·환경 교육에 이르기까지 체계적이고 완벽한 교육제도를 형성하였다. 고대 사람들은 아동 교육에 대한 인문 환경의 선택에도 매우 주의하였다. 잘 알려진 ‘孟母三遷’은 맹자 어머니가 아동인 맹자의 교육에 대한 인문 환경의 중시를 나타낸 것이다.

敎育制度로는 기본적으로 官學과 私學이 있다. 관학에는 太學·州學·縣學 등이 있고, 사학에는 私學·書院·精舍 등이 있었는데, 관학과 사학이 상호 보완하고 함께 움직여 완전한 교육 체제를 구축하였다.

敎育방법에 있어서 각자의 재주에 따라 교육을 베푸는 ‘因材施教’와 계발

식 교육을 실시했고, 학생을 양성함에 진정한 실학으로 하여, 그 지혜를 발전시켰다. 또한 스승의 지위와 역할에 대해서도 매우 존중하였는데, 임금과 스승과 부모는 하나라는 ‘君師父一體’의 의식을 이루었다.

다섯째, 優秀한 것을 選擇하는 精神 - 學問을 하여 優秀하면 벼슬에 나아간다는 말은 2천 5백여 년 전의 孔子가 벼슬은 반드시 학습과 지식이 우수한 자가 해야 한다는 것을 인식한 대목이다. 進士考試를 거쳐 올라온 관리는 일반적으로 사회에서 존중을 받는 사람들이었다. 그러기에 일부 특권층에 있던 높은 관리의 아들들도 역시 科擧의 正道를 걷기를 원했다. 다시 말하면, 進士 출신의 관원은 대체로 당시 최고의 전면적인 지식을 장악한 영재로, 일정한 행정관리 능력과 수준을 갖추고 있었다.

여섯째, 文化主體 意識의 自覺과 責任感 - 文化 주체의식은 사유능력을 갖추고, 또 능동적으로 물질과 정신 수단을 인식하고 운영하여, 文化를 창조하는 인간의 활동 가운데 싹튼다. 이런 의식은 일정한 사회생활 과정과 조건에 대해 관념적으로 관조하는 자각에 있다. 이러한 원대한 정서는 직접적으로는 세상을 구제하고 백성을 잘 살게 하는 행위 활동을 자기의 임무로 여겨 天下가 興하고 亡하는 것이 나 같은 사람에게 責任이 있다고 하여 백성과 나라를 위해 몸이 부서지도록 힘쓰고, 죽어서야 그만두는 犧牲精神을 보여주었다.

이러한 유가문화 정신의 6개 측면에 중국 문화의 생명이 있다. 즉, 과거 중국 문화에 존재하고 있는 생명의 가치로서 역사 문화의 생명이라 할 수 있는 것이다. 문화 생명의 지속은 문화 정신의 계승과 전환이다. 어떠한 지속과 계승·전환도 모두 새로운 문화 환경과 조건 아래 지속과 계승·전환으로 신문화 환경 조건에 의해 변하고, 개조되며, 내부의 각 학파가 지닌 우수한 요소와 외래문화의 우수한 요소들을 합쳐서 일종의 신문화를 이루었다. 이것이 바로 文化 精神의 復活이다.

### Ⅲ. 論語에 보이는 孔子의 教育觀

#### 1. 論語의 意味

『論語』라는 책의 제목이 무슨 뜻인지에 대해서는 漢나라(기원전 202년 ~ 기원후 220년)시대의 학자들조차도 무척 궁금해 하였던 것 같다. 많은 학자들이 그것의 의미를 탐구하여 각자의 견해를 밝히고 있지만, 대개 다음과 같은 논리로 종합할 수 있다. 한 때 대부분의 학자들은 孔子와 그의 제자들이 토론한 내용을 기록한 책인데, 후세에 그의 제자들이 오랜 세월 논의를 거쳐 이룩해 놓은 동양의 고전이라고 인식하였다. 또한 이 책은 2000년 이상 한자문화권에 영향을 미친 중심 사상이었고, 지금도 전 세계 사람의 정신세계에 큰 영향을 주는 寶典이기도 하다.

동양의 고전들은 주로 그 작자의 이름을 제목으로 삼는 경우가 많다. 『孟子』·『莊子』·『韓非子』·『荀子』등 이런 관습으로 보면 『論語』 역시 『孔子』라는 이름을 얻어야 옳다. 그런데도 『論語』라는 무미건조한 이름을 얻는 데는 필시 까닭이 있었을 것이다. 孔子의 언행록에 『論語』라는 이름이 붙여진 까닭은 물론 그 속에 제자들의 일화들도 섞여 있기 때문이기도 하겠으나, 보다 근본적으로는 이 책 속에는 고유명사로써 한정 지을 수 없는 위대한 진리가 담겨 있다는 의사를 표명하기 위해서라고 생각된다. 말하자면 고유명사로써 진리의 전체를 담을 수 없다는 막막함이 그냥 ‘말씀과 대화(論과 語)’라는 표현으로 제목을 삼았을 것으로 생각된다.

班固가 편찬한 『漢書』의 「藝文志」 속에는 『論語』의 명명과 관련된 언급이 있어 항시 인용된다.

論語는 孔子가 제자와 당시 사람들에게 응답한 말씀과 제자들이 서로 더 붙여 한 말, 그리고 그들이 스승께 직접 들었던 말씀을 기록한 것이다. 孔子로부터 말씀을 들을 때마다 제자들이 제각각 기록해 두었던 것을, 스승이 돌아가신 다음 문인들이 서로 모여서 編輯하고 論纂하였다. 그래서 ‘論語’라고 명명한 것이다.<sup>15)</sup>

이런 맥락에 주의하여 『論語』의 번역자들은 레게(Legge)로부터 웨일리(Waley)를 거쳐 라우(Lau)에 이르기까지 『論語』를 ‘語錄集(Analects)’이라고 부르고 있는데, 적절한 번역이라고 생각된다.

관본으로는 魯나라에서 전해진 관본(老論), 齊나라의 제자들에 의해 결집된 관본(齊論), 그리고 훗날 孔子가 살던 집의 담을 허물 때 쏟아져 나왔다는 고문으로 된 論語(古論) 등 세 가지가 경합하여 왔다. 그 가운데 ‘老論’이 중심이 되고 거기에 ‘齊論’의 부분들(이른테면 季氏篇)이 첨삭되어 오늘날과 같은 형태로 형성되었다는 설이 전통적으로 인정받아왔다.

그런데 근대에 들어 많은 연구자들이 여러 분석들을 통해 “論語는 孔子의 말이 아니다.”는 극단적인 주장을 필두로 해서, 다양한 주장을 하기에 이르렀다. 그러나 이런 분석들로부터 또 많은 세월이 흐른 지금, 그 주장들을 다시 분석해 보면 그들이 주장하는 바탕에는 그 당시의 연구 동향과 세계관의 침윤을 많이 받았음을 발견할 수 있다.

『論語』에서 주장하는 禮와 仁은 孔子 思想의 핵심으로 우리 사회는 물론 전 세계 분쟁지역 사람들이 반드시 관심을 가져야 하는 부분이다. 전 세계는 혼자 사는 세상이 아니다. 성격과 환경·인종과 종교·습관과 생각이 다른 사람이 모여 산다. 그러므로 더불어 융화를 이루어가야 한다. 그러나 사람이 사는 사회는 늘 供給보다는 需要가 많은 상황이기 때문에 그 곳에는

---

15) 班固, 『漢書』, 「藝文志」.

항상 갈등과 대립, 불신과 반목, 마찰과 충돌이 끊임없이 일어난다. 이것을 막기 위하여 孔子는 禮와 仁을 주장했다. 법과 질서를 지키고 남을 배려하는 마음을 가짐으로써 충돌을 피하고 조화로운 사회를 만들어 공생공영하자는 것이 孔子의 기본 생각이었다.

오늘날의 教育不在 현상은 人間不在 시대의 고질적인 병이다. 이 날로부터 2500년 전의 孔子 학당에는 스승과 제자가 있었고, 교육자와 학습자의 가슴과 가슴이 맞부딪치는 인간적인 교점과 대화가 있었다. 교육이 존재하였으니 인간이 존재할 수밖에 없었고, 또 인간이 존재하였으니 교육이 존재할 수밖에 없었다. 제자들은 일상생활을 통하여 교육 되었고, 스승은 인격을 통하여 교육했다.

그들의 學堂은 인간 형성을 위한 教育共同體였고, 眞理추구의 도량이었다. 여기 산 교육의 산실을 통하여 최초의 교사로서의 孔子는 인류에게 교육이 무엇인가. 또 교육은 어떻게 하여야 하는가에 대하여 가르쳤고, 또 그것이 얼마나 중요한 역할을 하는가를 몸소 가르쳤다.<sup>16)</sup>

孔子 思想의 教育學的 측면은 倫理學的, 人間學的 측면과 함께 핵심부분이 되고 있다. 孔子學은 그 자체가 教育學과 倫理學과 政治學, 그리고 詩와 音樂을 중핵으로 하는 文藝學 및 哲學 등이 미분화된 통일을 이룬 것이라고 할 수 있으므로, 어느 것 하나에 조명을 가해도 전체가 俯瞰될 수 있는 특징을 지녔다.

---

16) 「子路」 9章, 29章, 30章.

## 2. 孔子의 學問

孔子의 생몰연대에 관하여는 襄公 22년(기원전 552년)說과 양공 21년(기원전 551년)說이 있다. 『史記』의 「孔子世家」는 襄公 22년으로 기록하고 있지만, 『春秋穀梁傳』이나 『春秋公羊說』은 모두 襄公 21년으로 기록하고 있다.<sup>17)</sup>

孔子는 魯나라 都城이었던 曲阜<sup>18)</sup>인근의 昌平鄉 陬邑에서 탄생하였다. 그의 선조는 宋人인데 孔防叔이 伯夏를 낳았고, 伯夏는 叔梁紇을 낳았다. 紇은 顔씨 딸과 野合하여 孔子를 낳았는데, 尼丘山에서 기도 하고 孔子를 얻었으니 魯나라 襄公 22년(기원전 552 혹은 551)이었다. 태어날 때 머리 위가 오목하므로 이름을 丘라 하고, 字는 仲尼며 姓은 孔氏이다.

孔子가 노나라에서 태어났다는 것은 장차 그가 인류의 정신적 좌표가 되는 데에 있어서 특별한 행운이었다. 노나라도 지리적으로는 춘추시대의 역사가 펼쳐지는 中原의 한 가운데에 위치해 있었고, 周代 文化의 건설자인 周公과의 특별한 인연으로 인하여 문화적 寶庫를 이루고 있었기 때문이다.

孔子는 ‘文’과 ‘質’을 조화시키는 공부와 교육을 강조하고 있다. 여기서 ‘質’이란 人間의 資質 혹은 性品으로서의 德이고, ‘文’이란 삶의 道德的 제도로서 規範이다. 삶의 도덕적 제도로서의 규범은 문화적 유산이기에 남에게 배울 수 있는 것이나, 性品으로서의 덕은 남이 가르쳐 줄 수 있는 것이 아니다. 德이란 개인이 소유한 내면적 안목이고, 이 내면적 안목을 가질 수 있

---

17) 1952년 대만정부는 관계 학자들과 함께 각종 曆法을 추산하고 干支를 검토하였다. 검토 결과 孔子의 생년월일에 관해서는 1085년 北宋때 孔子의 46세손 孔宗翰이 編纂한 『孔子家譜』가 가장 신빙성이 높은 것으로 알려졌는데, 최종적인 孔子의 생년월일은 B.C 551년 魯襄公 22년 9월28일(음력 8월 27일, 周王 10월 27일)로 고증되었다고 한다. (차주환, 『孔子』, 삼성문화재단, 1975.)

18) 曲阜라는 지명은 隋대에 가서야 쓰이기 시작하였다. 춘추시대에는 뚜렷한 지명 없이 단지 노나라의 都로만 불리었다.



느냐 하는 것은 전적으로 학습자 자신에게 달린 것으로 볼 수 있기 때문이다.

그래서 孔子가 제자들을 가르치는 교육계획은 兩面性을 띤 것이었다. 즉, 文化的인 遺産은 직접적으로 교육하는 방법을, 德을 닦는 일은 스스로 분발하기를 촉구하는 방법을 제시하였다.

먼저, 性品으로서의 德, 道德의 제일원리로서의 仁은 직접적으로 가르쳐서 터득될 수 있는 것이 아니다. 각자가 수많은 시행착오와 단계를 거치면서 스스로 터득해 나갈 수밖에 없다. 인간성의 완성정도에 따라 仁은 각자에게 예증되는 것이며, 孔子도 마흔이나 오십이 넘어서면서 터득하였다고 실토하고 있다. 仁을 예증함에서 교사가 도울 수 있는 것은 어디까지나 간접적인 방법을 통해서이다.

그래서 『論語』에서 仁이란 언어로 다 표현할 수 없는 그 무엇을 가리키는 상징어처럼 나타난다. 孔子는 인에 대한 정의를 내리기보다는 각자의 삶 속에서 찾을 수 있다는 것을 알려주어 제자에게 인을 획득하고자 하는 열의를 심어 주려할 뿐이다. 그래서 孔子는 인에 관하여 묻는 제자들에게 각자의 정도에 따라 그때그때 인의 다른 면을 말해 주었고, 인을 터득한 성인보다는 터득하려고 노력하는 사람으로서의 君子像을 제시하여 제자들의 분발을 촉구하였다. 한 마디로 德性 教育은 직접적인 방법을 통해서 가르쳐 줄 수 없음을 보여주는 것이라 하겠다.

儒家 哲學은 德性 實踐을 통하여 聖인과 君子의 人格을 추구하는 학문이다. 덕성실천은 인심에 대한 자각에서 시작된다. 덕성 학문인 유교에서는 자신을 뒤돌아보아 성찰하고, 근신하는 것을 강조한다. 孔子가 말하기를,

나는 열다섯에 학문에 뜻을 두었고, 서른 살에 이론 바가 있었으며, 마흔에 사물의 이치에 대하여 의혹을 갖지 않게 되었고, 오십에 천명을 깨달

았으며, 육십에 모든 사리를 잘 통하게 되었으며, 칠십에 내가 하고 싶은 대로 하여도 규범에 어긋나지 않게 되었다.<sup>19)</sup>

고 한다. 이 말은 학문과 덕성가치의 성취과정에 대한 孔子 스스로의 기술이다. 聖賢의 경지는 일순간에 완성되는 것이 아니라 장기간의 노력을 통하여 자신의 생명을 승화 시킨 후에야 비로소 도달할 수 있다. 孔子는 비록 천성적으로 총명하고 뛰어난 지혜를 소유한 사람이었지만, 그 역시 부단한 노력과 분발을 통하여 자신의 덕성과 학문을 진보시켰기 때문에 성인의 경지에 이를 수 있었다. 성인의 필요충분조건은 바로 학문과 중단 없는 덕성 실천이다. 이는 일반인도 학문과 德性實踐에 종사하여 부단한 노력을 쏟으면 반드시 이를 수 있음을 의미한다. 孔子를 비롯한 소수의 총명한 사람만이 성인의 경지에 이를 수 있는 것이 아니다.

15세는 靑少年期이다. 이때는 대체로 혼돈과 무반성이 특징인 아동기로부터 벗어나 사색을 하기도 하고, 자신에 대하여 반성을 하기도 한다. 인간의 이성이 막 싹트기 시작하는 시기로서 자신의 지향해야 할 뜻을 세우기 시작한다. 15세 이전에도 많은 생각을 가질 수 있고, 많은 것에 대해서 배우기도 하지만 이 시기의 학습은 대부분 무반성의 피동적인 수용에 불과하다. 따라서 어떤 표준을 세우기 어렵다. 孔子 역시 15세에 이르러 비로소 학문에 대한 자신의 진정한 뜻을 세웠던 것이다. 진실로 무엇에 대하여 뜻을 세우게 되면 그 사람의 생명은 그 목표를 향하여 노력하는데, 孔子도 15세가 되어서 학문에 뜻을 두고 학문을 성취하려는 심지를 굳건히 하여 일생동안 노력하였다. 孔子의 일생은 덕의 실천을 통한 성인 추구의 과정이라고 할 수 있는데, 이는 15세 소년 시기의 立志에서 이미 결정 되었다. 때문에 뜻을 세우지 않거나, 세운 뜻이 올바르지 못하면 그의 인생은 그것으로 종료 되었다

---

19) 子曰 吾十有五而志於學 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. 『論語』, 「爲政」4章.

고 할 수 있다.

孔子的 학습은 다방면으로 전개된다. 孔子는 禮義와 制度, 그리고 詩書禮樂 및 기타 경험 지식 등, 여러 학문에 博學多識하였다. 그러나 그는 經驗知識의 획득에 만족하지 않고, 자신이 습득한 학문을 생명 속에 융화시켜 지혜로 전환하였으며, 이를 통하여 덕행 실천을 완성하였다. 따라서 학문에 뜻을 두었다는 것은 다름 아닌 道에 뜻을 둔 것이다.

서른 살에 이룬 바가 있었다는 것은, 禮를 통하여 자신의 德性を 완성한다(立於禮)<sup>20)</sup>는 것과, 그리고 德을 잃지 않고 간직해야 한다.(據於德)<sup>21)</sup>는 말과 같은 의미이다. 학문에 종사하여 도를 실현 하려고 하지만 도가 저 멀리 있기 때문에 노력하여 다가가야 한다. 그 과정이 바로 예를 통하여 덕성을 실천하는 것이며, 덕성을 잃지 않고 간직하는 것이다. 도를 파악하고 이를 조심스럽게 존양해야만 자신의 생명 속에 간직할 수 있다. 15세에 비록 도를 실현하려는 의지를 세웠다고는 하지만, 아직 감성 생명의 작용으로 말미암아 客觀的인 禮義에 대한 이해가 불충분한 상태이다.

30에서 40까지의 시기에 인간의 생명과 이해 능력은 최고조에 달한다. 孔子는 10년의 노력을 통하여 40대에 비로소 사물의 이치를 깨달아 迷惑되지 않는 경지에 이르게 되었다. 朱子の 해석에 따르면 不惑은 사물의 이치에 대하여 어떤 疑惑도 없다는 의미이다. 다시 말하면 禮義에 대하여 철저한 이해가 있었고, 마땅히 해야 할 행위를 하며, 마땅히 다해야 할 것을 다하여 한 점도 미루지 않는 경지를 뜻한다. 비록 30세에 예의에 대한 충분한 자각과 간직 및 실천이 있었지만 어딘지 거친 형상이 보였던 것도 사실이다.

40세에 이르러 완전히 성숙하여 도에 대하여 한 점의 어두운 곳도 없게 되었다. 人心이 드러날 때 인간의 참된 생명과 성정은 자연스럽게 유출된다. 孔子가 말한 仁이 먼 곳에 떨어져 있는가? 내가 仁을 실현하고자 하면 그

---

20) 「泰伯」 8章.

21) 「泰伯」 8章.

仁은 바로 다가오는 것이 바로 그 경지이다.<sup>22)</sup> 일단 안으로 자신을 성찰하기만 하면 바로 그 곳에서 시비를 분명히 파악할 수 있다. 이렇게 해야만 인의의 도덕에 대하여 털끝만큼의 의혹도 가지지 않게 된다.

이것 외에도 孔子는 배움에 부단히 정진하였으며, 넓게 배우는 과정에서 사물의 이치를 터득하였다. 이 역시 광범위한 경험 지식을 섭렵함으로써 인간의 정리와 사물의 이치를 파악하였다는 것이다. 孔子가 40에 사물의 의혹을 갖지 않았다는 말에는 사물의 이치에 관해서는 광범위한 이해가 있었다는 의미가 포함되어 있다.

孟子 역시 40에 마음이 흔들리지 않았다고 주장하였다.<sup>23)</sup> 이 역시 孔子의 不惑과 같은 의미이다. 그러나 맹자의 不動心은 도덕적인 용기 측면에서 한 말이다. 孔子의 不惑에도 도덕적인 용기가 포함되어 있음은 당연하다. 우리는 인의를 자각하고 사물의 이치에 통달해야 하지만, 이것과 더불어 도덕적인 용기도 굳건히 할 수 있다. 도덕적인 용기를 배양해야만 마음을 편안히 할 수 있고, 심지를 굳건히 할 수 있다. 다시 말하면 孔子의 不惑에는 지혜로운 자는 미혹되지 않고, 용기 있는 자는 두려워하지 않는다는 두 의미가 모두 포함되어 있다.

15세에서 30세까지 孔子의 생명 경계는 직선적인 진보였다. 또한 40에 이르러 인의의 道德價值와 經驗知識을 통달한 孔子의 생명 경계는 이미 지금의 경지에 들어선 것 같다. 그러나 孔子는 50에 이르러 중대한 돌파구를 이루는데, 그것은 다름 아닌 바로 유한의 생명이 무한의 생명으로 진입한 것이다.

‘知天命’을 간단하게 설명하면 초월적인 天道와 객관적인 제한에 대하여 깨달았다는 것이다. 儒家 哲學에서 말하는 천은 天道로서 모든 존재의 주재자, 즉 인력으로서 어찌할 수 없는 초월적인 존재를 가리킨다. 그러나 儒

---

22) 仁遠乎哉 我欲仁, 斯仁至矣. 「述而」 29章.

23) 我四十不動心. 『孟子』, 「公孫丑」.

家 哲學에서는 초월적인 존재를 외적인 인격으로 간주하지 않고, 자신의 踐仁과 盡性<sup>24)</sup>의 道德 實踐을 통하여 서로 알 수 있고 관계를 맺을 수 있기 때문에 인심의 실현은 바로 천도의 드러남이라고 한다. 따라서 천도는 비록 초월적인 존재이지만 인심을 통하여 발현되기 때문에 인간과 관계를 맺는 것이지 결코 인간에게 계시되는 것이 아니다. ‘知天命’이야말로 孔子의 인생 역정에서 중대한 관건이라고 할 수 있다.

天命에 대하여 완전하게 파악한 후, 孔子의 생명은 천도와 서로 감통할 수 있었고, 우주에 대한 사랑으로 충만 되었다. 이 때 孔子의 생명에서 드러난 것이 바로 憂患의 심정이다. 그는 배움에 게으르지 않았고, 가르침에도 싫증을 내지 않았으며, 부단히 자신의 인생 경계를 승화시켰다. 修己治人の 德性 實踐이 孔子가 실현해야 할 천명이지만, 일의 成敗와 得失을 완전히 주재할 수 없다. 그렇다면 孔子는 자신이 마땅히 해야 할 천명만을 다할 뿐 일의 성패에 대해서는 초월할 수 있다. 왜냐하면 해야 할 일이기 때문에 하는 것이므로 이것 외에도 다른 생각을 하지 않는다. 이것이 바로 이른바 불가한 줄 알지만 그래도 한다는 것이며<sup>25)</sup>, 군자가 베풀한 것은 그 군신간의 의리를 실천하는 것이니, 도가 행하여지지 못할 것이라는 것은 벌써 다 알고 있었다는 것이 본의일 것이다.<sup>26)</sup> 도가 실현되지 못한다는 사실에 대하여 군자가 슬픔의 심정을 표현하는 것은 당연하겠지만, 이는 객관적인 사실로서 개인의 의지와 관계없다. 인자는 근심하지 않는다가 바로 이 경계이다.<sup>27)</sup> 오로지 천과 서로 감통하여 천명을 파악한 사람만이 근심하지 않을 수 있다.

24) 천인과 진성 모두 실천을 의미한다. 천인은 孔子가 강조한 말로서, '인의 실천을 통하여 천도를 체증 한다'는 의미이고, 진성은 <중용>에서 제시한 말로서 '자신의 도덕 본성을 확충하여 타인과 만물의 본성 및 천도를 체증 한다'는 의미이다.

25) 知其不可而爲之. 「憲問」 41章.

26) 君子之仕也,行其義也,道之不行,已知之矣. 「微子」 7章.

27) 仁者不憂. 「子罕」 28章.

60에 모든 사리에 잘 통하게 되었다(耳順)에 대하여 朱子는 소리가 들어 오면 마음으로 깨달아 어긋남이 없다고 설명하였는데, 그 해석은 아주 정확하다. 그러나 耳順에는 타인과 자신 그리고 物我が 서로 화해한다는 의미가 포함되어 있다. 귀로 듣는 소리는 밖에서 안으로 들어오는 것이기 때문에 내외, 타인과 나, 주관과 객관의 분별이 있다. 그러나 소리가 들어와 마음으로 깨닫게 되면 타인과 자신의 분별뿐만 아니라 내외의 분별도 없어져, 밖의 모든 것은 자신의 仁心과 서로 감통하여 渾然一體를 이루게 된다.

70에 내가 하고 싶은 대로 하여도 規範에 어긋나지 않게 되었다는 말은 내면의 인격이 완전히 이성화되어 다시 반성하고 사려하는 노력 없이도 道와 자연스럽게 합치한다는 의미이다. 이때의 심은 완전히 道の 顯現이라고 할 수 있기 때문에 도덕 실천은 人爲的인 노력이 필요 없는 자연스러움이다. 마음대로 하여도 도덕규범에 위배되지 않는다는 바로 이 자연스러움에 대한 형용이다. 즉, 생명이 완전히 이성화되어 아무런 사사로움도 없고 극복해야 할 것도 없는 대자유의 경계에 대한 묘상인 것이다.

孔子的 ‘知天命’은 자신과 천도가 서로 알고 감통하여 화해하는 경계이고, ‘耳順’은 내외와 物我が 서로 하나가 되어 화해를 이루는 경계이며, 내가 하고 싶은 대로 하여도 도덕규범에 어긋나지 않았다는 天과 人 그리고 物我が 모두 天理의 유행으로서 當然과 事實이 일치하는 경계이다.

### 3. 教育觀

孔子는 ‘下學而上達’적 德性涵養의 관점에서 일용지사의 禮(덕목과 규범)를 교육하는데 실천적 노력을 기울였고, 나아가 공식적 교육과정을 통하여 詩 · 書 · 禮 · 樂을 가르쳤다. 그리고 간접적 접근의 교육을 통하여 全德(仁)의 터득을 추구해 나갔던 것이다. 이하에서는 그 구체적인 教授技法을 정리하여 본다.<sup>28)</sup>

먼저, 下學공부를 위한 教授技法으로는 첫째, 실천위주의 교육이다. 孔子는 실천을 중시했다. 그래서 그는 남의 환심을 사려고 아첨하는 巧妙한 말과 보기 좋게 꾸미는 얼굴빛을 하는 사람을 미워하며,<sup>29)</sup> 말보다는 행동이 앞서야 함을 강조하고 있다. 그리고 중요한 교과목으로 가르친 詩에 대해서도 孔子는 배우고 감상함으로 끝나지 말고, 사사로움이 없는 마음가짐을 갖고 그 시의 내용이 가르치는 바를 실천할 것을 강조하고 있다. 그래서 그는 “詩 삼백 편을 외우면서도 정치를 맡겼을 때에 제대로 해내지 못하고, 사방에 使臣으로 나가 혼자서 처결하지 못한다면, 비록 많이 외운다 한들 어디에 쓰겠는가?”<sup>30)</sup>라고 말하고 있다.

孔子가 실천위주의 교육을 실시했음은, 禮를 가르칠 때 더욱 잘 나타나고 있다. 이를테면, 禮가 아니면 움직이지도 말라고 한 것은 바로 禮의 실천을 강조하여 말한 것이라 하겠다.<sup>31)</sup>

둘째, 模範을 보이는 교육이다. 孔子는 당시의 禮樂을 대표하는 스승으로서 제자들의 본보기가 되었다. 그는 자기 자신이 행동으로 시범을 보임으로써 제자들이 感化를 받아 스스로 깨닫게 하였다. 이와 같이 모범적으로 가

28) 손인수, 『한국교육사상사』, 문음사, 1991, pp.587-596.

李明基, 『仁의 研究』, 良書院, 1987, pp.107-135.

29) 子曰 巧言令色 鮮矣仁. 「學而」 3章.

30) 子曰 誦詩三百 授之以政不達 使於四方 不能專對 雖多亦奚以爲. 「子路」 5章.

31) 非禮勿動. 「顏淵」 1章.

르친다는 것은, 교육자의 평소 생활이 항상 가르치고 있다는 자세로 임하며, 먹고 마시고 더불어 사는 삶 뿐 만 아니라 보고 듣고 말하고 행함이 모범적인 것을 요구한다. 『論語』의 鄉黨篇에는 孔子가 얼마나 몸소 실천을 통한 모범을 보이려고 했는지 낱낱이 기록하고 있다.

셋째, 교육적 환경을 중시하는 교육이다. 孔子는 後天的인 관습에 의하여 善人도 惡人도 될 수 있다고 생각했기 때문에 교육적 환경을 매우 중시하였다. 특히 그는 환경 중에서도 동네와 벗을 중요시하였다. 이를테면, 孔子는 “마을의 인심이 仁厚한 것이 아름다우니, 인심이 좋은 마을을 선택하되 仁에 처하지 않으면 어떻게 지혜롭다 하겠는가?”<sup>32)</sup>라고 말하고 있다. 또 그는 유익한 벗이 셋이고, 손해 보는 벗이 셋이다. 그 중 끈은 이와 벗하고, 믿음직한 이와 벗하고, 博學한 이와 벗하면 유익지만, 편벽스런 이와 벗하고, 우유부단한 이와 벗하고, 아침하는 이와 벗하면 손해 본다고 하면서,<sup>33)</sup> 나만 못한 이와는 벗하지 말라.<sup>34)</sup>고 하고 있다. 자기보다 더 훌륭한 사람들이 있는 환경을 좋은 것으로 생각하고, 그 환경이 사람을 敎化한다고 생각한 것이다.

다음으로 上達공부를 위한 교수방법으로는, 첫째 토론식 교육방법이다. 『論語』 자체가 孔子와 제자들 간의 대화록이고 토론을 통한 교육 교재의 표본임은 말할 것도 없다. 플라톤의 對話篇에서 보이는 소크라테스의 産婆術에서는 스승이 질문을 하고 제자들이 답변하는 식이라면, 『論語』에서는 제자들의 질문에 스승이 가르쳐 주는 식이다. 그러나 근본적인 차이는 스승으로서 소크라테스는 아무 것도 모르는 척하면서 서투른 대답을 하는 제자들의 답변에 서슬퍼런 질문을 계속 던진다. 그런데, 스승으로서의 孔子는 모든 것을 안다고 과신하지는 않지만, 알고 있는 한도 안에서 제자들의 질문에

32) 子曰 里仁爲美 擇不處仁 焉得知. 「里仁」1章.

33) 孔子曰 益者三友 損者三友 友直友諒友多聞 益矣 友便辟友善柔 友便佞 損矣. 「季氏」4章.

34) 無友不如己者. 「學而」8章.



애정을 가지고 일깨워 주고 있다는 점이다.

둘째, 개성을 존중하는 個別化 교수학습이다. 孔子는 제자들의 개성과 자질이 모두 다름을 인정하고 그것에 맞는 교육을 하였다. 그는 이를 일러 사람에게 따라 가르침을 달리한다.(隨人異敎) 또는 그는 재질에 따라 가르침을 베푼다(因材施教) 했다.

셋째, 自發性에 입각한 啓發式교육이다. 孔子는 인간의 본성을 무한한 계발의 대상으로 긍정하면서 자발적 열의를 강조하였다. 덕성의 교육은 주는 일이 아니고 ‘안으로부터 이끌어 내는 일’이라 생각한 孔子는 달려들지 않으면 깨우쳐주지 않았고, 애태워 하지 않으면 말해주지 않았다. 말려주었는데 이것을 가지고 남은 세 귀통이를 깨닫지 못하면 다시 되풀이하지 않았다고 전한다.<sup>35)</sup> 달려듬(憤)과 애태워함(悱)은 일종의 자발적 誠意로서, 스스로 힘써 쉬지 않고 향상되기를 지향하는 자세라 할 수 있다. 그리고 孔子는 자발적으로 열의를 가지고 깨우치기 위해서는 배우는데 그쳐서는 안 되고 부단히 생각할 것을 강조하고 있다. 그래서 그는 배우기만 하고 생각하지 않으면 얻음이 없고, 생각하기만 하고 배우지 않으면 위태롭다고 말한다.<sup>36)</sup> 學과 思의 竝進을 강조한 이 말은 또한 경험의 학습 없이 원리를 터득할 수 없음을 나타내 주는 언표이기도 하다.<sup>37)</sup>

## 1) 個性敎育

「論語」전편을 통틀어 교육의 힘에 대한 孔子 최대의 신념은 사람에게 배우고 안 배우고 구별을 있을지언정 貴賤 上下의 種類는 따로 없다는 것이다.

35) 子曰 不憤不啓 不悱不發 舉一隅 不以三隅反 則不復也. 「述而」8章.

36) 子曰 學而不思則罔 思而不學則殆. 「爲政」15章.

37) 황갑연 옮김(王邦雄 作), 『論語철학』, 서광사, 2002, p.127.

朱子는 이것을 풀이하어 “人性은 모두 善한데 그 종류에 따라 善惡의 差別이 있음은 氣習之染 때문이니 사람이 교육만 받게 되면 모두 절로 선으로 돌아 갈 수 있다.”<sup>38)</sup>라고 하였다.

孔子의 교육 찬양론을 밑받침하는 또 다른 하나는 人間의 天性엔 대차가 없으나, 다만 습관에 의하여 서로가 달라지게 마련이라는 것이다.<sup>39)</sup> 여기서 ‘習相遠也’의 習은 위에서 보아온 바 광의로 教育의 뜻으로 보아도 무방할 것이다. 그런데 학문방법에 대하여 이미 약간 언급했지만, 孔子의 교육방법은 ‘因材施教’라고 하겠는데, 個性에 따라서 교육하여 성취하도록 하는 교육 방법이다. 孔子는 孝에 대해, 人에 대해서 정의하는 일반론을 말하지 않고, 개성과 환경에 적응하도록 교육하는 철저한 個性敎學을 근본으로 하였다.

孔子가 가정윤리에서 가장 중요시한 것은 조상·부형에 대한 ‘孝’와 형제에 대한 ‘悌’이다. 인간의 기본윤리를 仁이라고 했지만, 그 仁의 구체적인 실천방법은 孝悌이다.

젊은이는 가정에서 효도하고, 사회에 나와서는 공경한다. 삼가 신실하고 널리 대중을 사랑하며 인과 가깝게 한다. 실천에서 여유가 있으면 글을 배운다고 하였으니, 孝와 悌는 仁을 실천하는 구체적인 방법이다. 그러므로 孔子의 제자 유약도 孝와 悌란 仁을 실천하는 근본이라고 하였다.<sup>40)</sup>

예를 들면, 曾子가 병이 나자 제자들을 불러서 자신의 발을 펴 보라라고, 또 손을 펴 보라라고 하면서, 『詩經』에서 두려워하고 조심하는 모습이 깊은 연못가에 이른 것 같았고, 얇은 얼음을 밟고 있는 것 같았다고 하였는데, 이제부터는 내가 이런 것에서 벗어나게 되었다고 말하였다.<sup>41)</sup>

曾子는 身體髮膚 受之父母 不敢毀傷의 孝經의 구절을 그대로 실천한 것이

38) 朱熹, 『論語集註』, 「衛靈公」有教無類章.

39) 性相近也 習相遠也. 『論語』「陽貨」2章.

40) 有子曰 …… 孝悌也者 其爲仁之本與. 「學而」2章.

41) 曾子有疾 召門弟子曰 啓予足 啓予手 詩云 戰戰兢兢 如臨深淵 如履薄冰 而今而後 吾知免夫 小子 「泰伯」2章.

다. 그래서 죽음에 임하여 제자들을 불러놓고 몸에 상처가 있는지를 점검하도록 한 것이다. 아주 적은 좌절을 극복하지 못하고 점점 높은 자살률을 보이는 현실 속에 曾子는 참으로 귀감이 된다.

孔子는 제자들의 효의 질문에 각기 다른 내용을 대답했다. 孟懿子의 질문에는 ‘無違’<sup>42)</sup> 즉 어기지 말라고 하였고, 孟武伯에게는 자식은 질병이 아닌 다른 잘못으로 부모에게 걱정을 끼쳐서는 안 된다고 하였다.<sup>43)</sup> 또한 子游에게는 물질적 공양만으로는 孝라고 할 수 없다고 했다.<sup>44)</sup>

이렇듯 孟懿子에게는 일반 모든 사람에게 공통되는 이야기를 하였다. 그는 평소 걱정을 끼치는 일을 많이 하기 때문이다. 특히, 권세를 믿고 무례했기 때문에 禮를 어기지 말라고 강조하였다.

孟武伯은 好戰의 인물이다. 그는 哀公 11년에 군대를 이끌고 제나라 군대와 싸웠고, 哀公 14년에는 성읍의 백성을 무참하게 蹂躪한 일이 있었다. 그의 인간성은 모질고 과격하고 호전적이었다. 그의 부친 맹의자는 孔子에게 예를 배웠는데, 그 아들인 맹무백은 예를 잘 지키지 아니하므로 그에게는 질병으로 부모에 걱정을 끼쳐드리는 것은 어쩔 수 없다 하더라도 그 밖의 무모한 행동으로 부모의 마음을 상하게 하거나 걱정을 끼쳐서는 안 된다는 점을 강조하였다.

子游는 물질적 공양은 잘하나 혹시라도 恭敬의 情을 잃을까 해서 개나 말도 먹이를 주어 사육하는데, 부모에게 밥만 먹인다는 것만으로 孝道를 다하였다고는 할 수 없다는 취지의 뜻을 남겼다.

子夏는 성격이 직설적이고 정의감이 넘치므로 혹시라도 온화하고 부드러운 기색이 부족할까 해서 부모의 顏色을 살피어 적절히 받들어 모시고, 늘 부드러운 얼굴로 부모를 대하여야 한다고 하였다.

---

42) 孟懿子問孝 無違. 「爲政」 5章.

43) 孟武伯問孝 子曰 父母唯其疾之憂. 「爲政」 6章.

44) 子游問孝 今之孝者 是爲能養. 「爲政」 7章.

이처럼 맹의자 · 맹무백 父子가 모두 孔子의 제자가 된 것에서 孔子가 사람에 따른 個性教育, 곧 ‘因材施教’의 교육방법에 입각하였음을 알 수 있다.

## 2) 눈높이 교육

인간의 지능지수(IQ)의 정상 곡선에도 양극단이 있을 수 있듯이, 영원한 탐구자로서의 인간 일반에겐 어느 경우에도 대다수 밖의 極少數의 예외라는 사실이 있는 법이다.

孔子는 자신이 無捲, 不惰 및 不倦을 강조하는 精進主義者이므로 이 사실을 누구보다도 잘 알고 있다. 따라서 孔子는 교육의 絕對可能論者 또는 不可能論者도 아니다. 그는 어디까지나 인간의 양식에 대하여 신뢰함으로써 의욕과 熱性만 가지면 각자가 제 나름대로의 上達이 가능함에 대한 굳은 信念을 갖고 있다. 즉, 교육자로서의 최선을 다했다.<sup>45)</sup>

베로 만든 면류관이 예법에 맞는 것이지만, 지금은 冠을 生絲로 만들고 있으니 儉素하도다. 나는 지금의 여러 사람들을 따르겠다. 아래에서 절하는 것이 예법에 맞는 것인데, 지금은 위에서 절하고 있으니, 이는 驕慢함이다. 나는 비록 사람들과 어긋난다 하더라도 아래에서 절을 하겠다.<sup>46)</sup>

여기서 제기된 것은 禮法과 현실사이의 조화문제이다. 비용이 많이 드는 禮는 현실에 맞게 조정하여야 하겠지만, 비용과 전혀 관련이 없는 것 즉 인사를 가볍게 한 번 하고, 안에 들어가 다시 정중히 하는 것 정도는 과거로부터 전해 내려오는 예를 그대로 지켜야 한다는 것이 孔子의 생각이다. 비록 예법을 중요시하고 있지만 어느 정도 탄력성도 있음을 엿볼 수 있다.

45) 금장태, 『유교의 사상과 이해』, 「孔子의 생애와 인물」, 예문서원, 2000, p.48.

46) 子曰 麻冕禮也 今也純儉 吾從衆 拜下禮也 今拜乎上泰也 雖違衆 吾從下. 「子罕」 3章.

孔子가 자공에게 너와 顔回 중 누가 우수하냐고 물으니, 자공이 대답하길 제가 어찌 감히 顔回를 넘보겠습니까 라고 하고, 또 덧붙여 顔回는 하나를 들어서 열을 알고, 저는 하나를 들어서 둘을 안다고 하였다.<sup>47)</sup>

이것은 재주가 많고 뽐내기를 좋아하는 子貢에게 겸손의 미덕을 가르친 것이다. 그래서 그 표현도 孔子 자신보다도 더 우수하다고 하였다. 謙遜과 自重 그것이 道에 가까워지는 지름길이기 때문이다.

陳나라의 司敗가 소공은 禮를 알고 있습니까라고 묻자, 孔子는 예를 안다고 대답하였다. 이 대답을 듣고 司敗가 무마기에게 말하길, 군자는 편파적이지 않다고 들었는데, 군자 역시 편파적이라고 평하였다. 이유인즉 노나라 임금 은 오나라에서 아내를 맞이하였는데 성씨가 같으므로 이를 감추기 위해 성을 부르지 않고 단지 그 여자를 吳孟子라고 불렀는데, 그런 임금을 예를 안다고 하는 것은 너무 편을 들어주는 것이 아니냐는 것이다. 무마기가 이 말을 孔子에게 알려 주었더니, 孔子는 자신에게 잘못이 있음에 다른 사람이 반드시 그것을 알려 주니 행복하다고<sup>48)</sup> 하면서 겸허하게 그 지적을 받아들였다.

이 부분에서 孔子가 얼마나 포용력이 넓은 성인인가를 알 수 있다. 자기 나라 임금의 허물을 다른 나라 사람이 비난조로 질문하자, 孔子는 예를 안다고 일단 대답하였던 것이다. 그러나 이는 사실과 다른 것이므로 후에 스스로 그 잘못을 인정하였다. 즉 버릇없는 외국인 앞에서는 충성심에 무게를 두었고, 제자 앞에서는 진실에 초점을 맞추었던 것이다.<sup>49)</sup>

공손하되 禮가 없으면 수고롭고, 삼가 하되 禮가 없으면 혼란하고, 정직하되 禮가 없으면 너무 급하다고 하였듯이,<sup>50)</sup> 孔子는 일상생활에서의 어떤 행

47) 子謂子貢曰 女與回也孰愈 對曰 賜也何敢望回 回也 聞一以知十 賜也 聞一以知二 子曰 弗如也 吾與女弗如也. 「公冶章」 9章.

48) 子曰 丘也幸 苟有過 人必知之. 「述而」 30章.

49) 김영일, 『論語』, 선학사, 2005, p.93.

50) 子曰 恭而無禮則勞 慎而無禮則蕙 勇而無禮則亂 直而無禮則絞. 「泰伯」 2章.

동에 節制機能을 예로써 조절하여야 한다고 주장한다. 그래서 아무리 공손하게 하여도 예로써 조절되지 않으면 아양을 떠는 결과가 되고, 신중에 또 신중을 기한다 하더라도 예로써 통제되지 아니하면 소심한 행동이 되고, 아무리 용감하더라도 예로써 절제되지 아니하면 난동행위로 취급되고, 정직하기만 하고 예로써 통제할 줄 모르면 융통성이 없는 행위가 된다고 하였다. 率先垂範과 어진 행동이 사회 전체 분위기를 융성시킨다고 본 것이다.

고대 중국인은 사람이란 魂魄을 天地로부터 받아 이 세상에 태어나며, 죽게 되면 魂은 하늘로, 魄은 땅으로 돌아가, 天地로 돌아간 혼백은 鬼神이 된다고 믿었다. 천지로 돌아간다고 하여 鬼를 歸라고 말하기도 한다.<sup>51)</sup> 조상의 영혼이란 천지로 돌아간 귀신을 말한다. 계로가 조상의 영혼인 귀신을 모시려면 어떻게 하면 좋겠느냐는 질문에 대하여 孔子는 살아 있는 사람도 제대로 섬기지 못하면서, 어떻게 귀신을 섬길 수 있겠는가하고 반문한다. 그러면 죽음이란 무엇이나는 질문에, 삶도 제대로 알지 못하는데, 어찌 죽음을 알겠는가 하면서 대답한다.<sup>52)</sup> 孔子는 神이 아니다. 계로의 질문을 孔子로서는 알 수 없는 것이었다. 孔子는 禮와 秩序를 지키며 살아가는 현실적인 삶 이외에 來世에는 별 관심이 없었던 것으로 보인다.

孔子는 怪異한 일, 武力, 반란, 귀신에 대해서는 말하지 않았다.<sup>53)</sup> 孔子가 殷나라의 주술적 神權統治를 배격하고, 周나라의 禮治와 文物制度를 숭상하였던 것도 이러한 맥락이다. 그는 靈的인 세계, 超能力의 세계, 神話的인 세계에는 별 관심을 갖지 않았다. 인간이 알 수 없는 영역이기 때문이다. 그래서 그는 제자들을 교육시킴에 괴이한 초능력의 세계, 무력을 사용하여 상대를 제압하는 방법, 쿠데타를 일으켜 정부를 전복시키는 방법, 귀신을 잘 섬겨 행운을 얻어내는 방법 등은 가르치지 않았다. 오로지 현실세계를 바르

51) 김승혜, 『유교의 뿌리를 찾아서』, 지식의 풍경, 2001, p.265.

52) 季路問事鬼神 子曰 未能事人 焉能事鬼 曰敢問死 曰未知生 焉知死. 「先進」 11章.

53) 子不語 怪力亂神. 「述而」 20章.

게 살아가는 방법만을 가르친 것이다. 따라서 현실주의적이며 합리적이라는 평가를 얻었던 것이다.

그리고 孔子는 제자를 가르칠 때마다 사람에 따라 그 교육 방법을 달리하였다. 예를 들면, 子路가 의로운 말을 들으면 이에 곧 그것을 하여야 합니까 하고 질문하자, 孔子는 父兄이 살아 계시는데, 어떻게 의로운 말을 들었다고 하여 곧 바로 그것을 하겠느냐하고 대답했다. 이에 公西華가 제가 들은 것은 곧 그것을 하여야 합니까하고 질문하자, 孔子는 부형이 살아 계신다고 말씀하셨다. 다시 求가 들은 것은 곧 그것을 하여야 합니까하고 질문하자, 들었으면 바로 그것을 하라고 대답하였다. 그러자 赤이 어리둥절하여 孔子의 대답이 일정하지 않음을 지적하자, 孔子는 求是 소극적이기 때문에 그를 앞으로 나아가도록 한 것이고, 由는 남의 뭇까지도 참견하려고 하므로 그를 후퇴시킨 것이라고 하였다.<sup>54)</sup>

이것이 ‘隨人施教’의 구체적 모습이다. 자로에게는 그 용기를 견제하였고, 염구에게는 진취적인 기상을 고취하였던 것이다. 강의의 기교로써 가족의 개념을 끌어들이기도 하였다. 父兄이 생존하여 있으면 그들과 상의도 하여야 하고, 자식으로서 또 아우의 신분으로서 해야 할 일이 남아 있다는 이유로 그들의 경거망동을 제지하기도 하였다.

孔子는 짧은 말로 訟事를 판결할 수 있는 사람은 아마도 由일 것이다. 자로는 승낙한 것을 이행하지 않은 채 묵히는 일이 없었다고 했다.<sup>55)</sup> 자로는 果斷性과 實踐力이 강한 사람이다. 판결을 내리는 데에도 원고와 피고의 여러 가지 허위가 섞이고, 과장된 진술은 다 듣지 않고 몇 마디 말만 듣고서도 바로 사건의 진상을 파악할 수 있는 통찰력이 있음을 칭찬한 것이다. 이로서 미루어 보건데 孔子는 상당히 인간적인 스승이었음을 알 수 있다.

54) 子路問 問斯行諸 子曰 有父兄在 如之何其聞行之 子由問 問斯行諸 子曰 問斯行之 公西華曰 由也問 問斯行諸 子曰有父兄在 求也問 聞斯行諸 子曰聞 斯行之. 赤也惑 敢問. 子曰 求也退 故進之有也兼人 故退之. 「先進」 21章.

55) 子曰 片言可以折獄者 其由也與 子路無宿諾. 「顏淵」 12章.

宰予는 子貢과 더불어 孔子의 제자 중에서 뛰어난 能辨家이었는데, 말과는 달리 낮잠을 자고 게으른 사실이 발견되었다. 한 평생을 바쳐 공부하여도 시간이 모자라는데 낮잠을 즐기는 宰予를 보고 썩은 나무에는 조각을 할 수 없고, 끈기 없는 썩은 흙으로는 담장을 흠손질 할 수 없다며,<sup>56)</sup> 나무랐다. 바탕이 되어 있지 않은 재여는 책망하여 보았자 무슨 소용이 있겠느냐고 탄식하면서, 앞으로는 말보다는 행동과 실천이 어떠한지를 살펴보겠다고 평한 것이다. 孔子는 말보다 실천을 더 중요시하였기 때문이다.

이처럼 宰予의 게으름을 보고 가혹하리만큼 무서운 옥설로 대하고, 제자 冉求가 主君 季孫氏와 야합하여 荀斂誅求의 暴政에 앞장섰다는 이유로 그를 ‘非吾徒也’<sup>57)</sup>라고 호령한 적도 있는 孔子다. 이 과격한 호통들이 기대에 反比例한 失望의 소리임을 감안할 때, 오히려 그 바닥에 깔려 있는 孔子의 인간성과 교육애의 깊이를 느끼게 한다.

상대가 약하면 약할수록, 가난하면 가난할수록, 어리면 어릴수록, 못나면 못날수록, 친하고 가없으면 가없을수록, 스승은 강함과 너넉함과 장성함과 잘남과 고귀함과 자랑스러움이 더욱 더 요구하고 또 실현하도록 이끌었다. 이 難中之難事의 실현이 곧 교육이며, 이 교육이라는 難事를 실현시키고자 하는 原動力으로서의 情熱과 意志를 불태웠다.

孔子時代는 신분의 차이가 심했던 때였다. 그런 상황에서 인간은 태어날 때에는 별 차이가 없다는 孔子의 말은 대단히 進步的인 것이다. 사람은 노력하기에 따라서 달라진다. 달라지지 않는 것은 최고의 知性을 가진 천재적인 上知와 가장 어리석은 下愚들이다. 따라서 上知는 교육할 필요가 없다고 하였고, 下愚는 가르쳐야 所用이 없다고도 하였다. 그러나 중국 속담에 한 마리의 龍이 새끼 9마리를 낳는데 제각기 다른 個性을 가지고 태어난다(龍生九子, 各各有別)는 말이 있듯이, 孔子의 교육법은 학생의 수준에 맞춰서

56) 宰予晝寢 子曰 朽木不可雕也 糞土之牆不可朽也. 「公治長」 10章.

57) 「先進」 16章.



가르치는 것이었다. 그러니까 우리가 흔히 말하는 平準化 教育이 아니었다. 가장 앞서가는 ‘눈높이 교육’인 것이다.

옛날의 학교교육은 국립의 庠序에서 이루어져, 학문의 자유가 보장되지 아니함으로 문화 발전에 장애가 되었다. 그러나 人本主義의 기치를 걸고 나타난 孔子에 의하여 자유로운 人間文化傳授의 私塾이 시작되었다.<sup>58)</sup>

이처럼 孔子는 개인차를 고려한 能力別 學習을 강조한다. 제자들과 많은 대화를 나누며 다양한 방법으로 그들을 교육하였다. 제자들의 장점과 단점을 자세히 파악하여 칭찬과 충고를 병행하는 것이다. 이를테면, 子羔는 우직하고, 曾子는 노둔하고, 子張은 편벽하고, 子路는 조잡하다고 평가하면서도 각자의 장점을 지적하여 제자들을 鼓舞하였다.

孔子는 제자들에게 사람다운 사람으로서의 ‘仁人’을 함부로 허용하지 않았다. 曾子の 효행을 칭찬하고 자로의 용맹을 칭찬하고 자공의 지혜를 칭찬했지만, 그들을 ‘仁人’으로 허락하지는 않았다. 여기에서 우리는 孔子의 엄격한 인물 평가를 알 수 있다. 제자들 개인에 대한 인성과악, 피교육자에 대한 이해야 말로 교육의 성과를 좌우하는 중요한 요소이다. 학습자의 개인적 소질과 능력에 따른 교육을 해야 소기의 성과를 거둘 수 있음은 당연하다.<sup>59)</sup>

그런데 孔子는 오직 顏回에 대해서만은 비교적 후한 인물평을 하였다. 哀公이 孔子에게 제자 가운데 누가 학문하기를 좋아하느냐고 묻자, 孔子는 안회가 그러하였으며 그가 죽은 후 지금은 없다고 단언하였다.<sup>60)</sup> 또한 孔子는 사람다운 사람으로서의 ‘仁人’을 오직 안회에게만 허락하였다. 즉, 안회는 석달 정도 인을 어기지 않을 것이나, 그 나머지 사람들은 하루나 한 달 밖에 인을 지키지 못할 것이라 평가하였다.<sup>61)</sup>

---

58) 성균관대학교 유학주임교수연구실 역음, 『유학사상』, 성균관대학교 출판부, 2002(3쇄), p.232 참조.

59) 황의동, 『유교와 현대의 대화』, 예문서원, 2002, p.170.

60) 哀公問 弟子孰爲好學 孔子對曰 有顏回者好學 -중략- 不幸短命死矣. 今也則亡. 「雍也」 2章.

오늘의 한국 교육은 지식교육, 기능교육에서는 성공했는지 몰라도 인간교육에서는 많은 문제점을 안고 있다.<sup>62)</sup>교육이 본질적으로 사람다운 사람을 기르는 가치 지향적인 활동<sup>63)</sup>이라 할 때, 우리 교육이 지니고 있는 근본적이고 핵심적인 문제점은 지식의 제공에 편중된 나머지 인간교육을 등한시한 데 있다.<sup>64)</sup>

여기에서 교육적 위기란 도덕교육의 위기와 실천, 생활과 떨어진 교육의 형식화를 의미한다. 따라서 인간교육은 전통적 의미의 도덕교육보다 근본적이고 심층적인 올바른 가치관을 지닌 인간으로서 자아실현을 하게 하는 교육이어야 한다.

### 3) 人性 교육

인지적 감성으로서 仁義의 道德性은 선천적으로 人間 내면(心)에 내재된 本性인가, 아니면 후천적으로 만들어진 제2의 本性인가? 즉, 道德性의 根源을 따지는 이 시점에서 의견이 분분하고 견해차를 함축하는 논의가 인성론에 담겨 있다.

그러나 여기서 한 가지 유의해야 할 것은, 道德性和 人性을 같은 차원에서 접근해서는 안 된다는 것이다. 人性의 핵심적 요소가 道德性인 것은 사실이지만, 그러나 人性은 도덕성보다는 넓은 범주로 읽어야 하기 때문이다. 儒家 理論을 처음으로 체계화한 인물이었던 孔子는 人性論과 관련하여 명확한 관점을 갖고 있었다. 修身여하에 따라서 善할 수도 惡할 수도 있다는 것이다.

---

61) 子曰 回也其心三月不違仁 其餘則日月至焉而已矣. 「雍也」 5章.

62) 황의동, 『위기의 시대 유학의 역할』, 서광사, 2004, p.54.

63) 이계학, 「교육의 본질과 삶」, 『한국 교육의 윤리』3집, 한국정신문화연구원, 1994, p.5.

64) 현승중, 「한국교육 무엇이 문제인가」, 『도덕성 회복을 위한 교육의 과제』, 아산사회복지사업재단, 1992, p.20.

『論語』에서 孔子가 人性을 언급한 유일한 言表는 陽貨篇에서 本性은 서로 가까우나 습관으로 서로 멀어진다는 것이다. 인성은 후천적 교육에 달렸다고 보는 것이 孔子의 주된 관점이다. 도덕성의 발달 또한 그러하다.

孔子는 인간본성의 善惡에 대해서는 명확한 입장표명을 하고 있지 않다. 다만 태어날 때 素朴한 素質을 갖고 태어나, 그 소질 계발을 위한 修身과 교육을 강조하고 있다. 仁을 행하는 것이 곧 改革이라는 말에 공감의 간다.

### (1) 仁

仁은 『論語』의 가장 핵심적인 주제라는 점에 대해서는 누구도 이의가 없을 것이다. 어짊이라는 개념은 孔子가 만들어 낸 것은 아니지만, 『論語』 이전의 어떠한 전거나 인물에 의해서도 특별히 강조된 바가 없었다. 때문에 孔子의 특별한 의미 부여에 의해 비로소 중요한 概念으로 부상한 것임에 틀림없다. 이 중요한 개념을 이 概念의 事實上的 産室인 『論語』로부터 생생하게 이해하려 할 때 우리가 무엇보다 주목해 할 것은 子罕篇이다.

孔子는 利益과 天命과 어짊에 관해서는 자주 말씀하시지 않으셨다. (子罕言利與命與仁)고 하였으나, 실제로 『論語』에는 좀처럼 말하지 않았다는 어짊이 59개 단편에 걸쳐 언급되어 있고, 단순하게 이 숫자만을 보면 결코 적은 언급이 아닌 것이 사실이다. 어짊에 관해 孔子는 비록 드물게 말했지만, 어짊은 다른 어떠한 주제보다 제자들이 유의했던 주제였기 때문에 각별한 관심을 끌었고, 그 결과 『論語』에 비교적 많은 기록이 남게 되었다.

孔子의 仁과 禮는 이중적인 관계에 있다. 일단 인은 孔子의 철학에서 예라는 전통적인 규범 체계의 정당성을 승인하고 지지하는 내면적 정서적 토대이다. 그것은 宗法制에서 출발한 기존의 신분제적 질서를 지탱하는 규범이었던 예의 의미가 孔子에 의해 주체적, 자각적으로 내면화 되는 과정에서

등장하는 개념이다. 따라서 인은 예의 실천이 의미 있는 행위가 될 수 있게 해 주는 원천이다. 인의 태도를 견지하고 있지 못한 사람에게서 예의 실천이라는 것이 무슨 의미가 있겠느냐고 비판하는 孔子의 발언으로부터 우리는 인과 예의 그런 일차적인 관계를 확인할 수 있다.<sup>65)</sup>

그런데 다른 한편에서 보면 사회적 규범 체계인 예의 의미를 주체적으로 자각하고 지지하게끔 해 주는 내면적 토대는 바로 그 예의 지속적인 실천을 통해서만 숙성될 수 있다. 다음은 이런 것을 단적으로 보여주는 대목이다.

안연은 인에 대해 질문하자 孔子가 대답하길, 자신을 극복하고 예에 부합되게 행위를 하는 것이 바로 인이라고 하면서, 하루라도 자신을 극복하여 예에 부합되게 행위 한다면 천하 사람들이 모두 인으로 귀의할 것이다. 그러니 인을 실천하는 것은 자신으로부터 말미암은 것이지 다른 사람으로부터 비롯되는 것이겠느냐고 하였다. 안연이 그 구체적인 실천 조목을 여쭙니, 孔子가 대답하길, 예가 아니면 보지 말고, 예가 아니면 듣지 말고, 예가 아니면 행동하지 말라고 하였다.<sup>66)</sup>

인은 자각적으로 획득되는 덕목이다. 그러므로 인의 성취는 궁극적으로 주체적인 영역에서 이루어진다. 즉 나로부터 말미암는 것이다.<sup>67)</sup> 하지만, 그런 주체적인 자각을 가능하게 하는 계기는 예라는 외면적 규범을 성실히 실천하는 행위를 통하여 주어진다. 어떤 행위의 의미를 주체적이며 자각적으로 내면화시키는 작업은 그 행위에 대한 능동적인 실천을 전제로 한다는 점에서 인과 예의 이중적 관계는 필연적이다.<sup>68)</sup>

---

65) 子曰 人而不仁 如禮何 人而不仁 如樂何. 陽伯峻, 『論語譯註』, 「八佾」.

66) 顏淵問仁 子曰 克己復禮爲仁. 一日克己復禮 天下歸仁焉. 爲仁由己 而由人乎哉 顏淵曰 請問其目. 子曰 非禮勿視 非禮勿聽 非禮勿言 非禮勿動. 「顏淵」1章.

67) 仁의 이런 측면은 孔子의 다음과 같은 발언에서도 잘 드러난다. 子曰 仁遠乎哉 我欲仁 斯仁至矣. 「述而」30章.

孔子는 仁은 멀리 있지 않고, 자신이 仁하고자 하면 이에 곧 仁에 도달하게 된다고 보았다.<sup>69)</sup> 즉 仁은 멀리 있는 것이 아니라, 자신이 마음먹기에 달려 있다는 것이다. 그래서 孔子는 『論語』의 다른 곳인 顏淵篇에서도 仁에 관한 제자 안연의 질문에 仁을 실천하는 것은 자기로 연유되는 것이지 남에게 달려있는 것이 아니라고 답하였다. 즉 仁을 구하려는 절실한 마음이 먼저 있어야 한다는 것이 된다.

仁의 실천 방법 중 대표적인 문구로 曾子의 말이 있다.

나는 매일 나 자신에 대해 세 가지를 반성하는데, 남을 위하여 일을 도모하면서 충실하지 못한 것이 아닌가? 친구와 사귀면서 신의를 잃은 일은 없는가? 스승에게서 전수 받은 것을 익히지 않은 것은 없는가?<sup>70)</sup>

이三省은 남을 배려하는 정신에서 나온 것이다. 자기반성은 수양과 인격도야의 바탕이다. 끊임없이 자기 자신을 되돌아보아야 한다. 과오와 실수가 발견되면 이를 반성하고 다시는 같은 실수가 되풀이 되지 않도록 유념하여야 한다.

또한 孔子는 젊은이들은 집에 들어와서는 孝道를 하고, 밖에 나가서는 윗 사람에게 恭遜하여야 하며, 慎重하게 행동하고 信義를 지키며, 널리 많은 사람들을 사랑하되 仁德이 있는 사람을 가까이 하여야 한다. 이렇게 하고 남는 여력이 있으면 곧 글을 배우는 것이라고<sup>71)</sup> 말한다. 이것은 덕행을 쌓는 것이 근본적인 문제이며, 지식을 구하는 것은 그 다음의 문제임을 분명히 하고자 함이다.

어질지 못한 자는 자신을 다잡은 狀態에 오래 머무르지 못하고 즐거움에

68) 박원재, 『유학은 어떻게 현실과 만났는가』, 예문서원, 2001, p.28.

69) 子曰 仁遠乎哉 我欲仁 斯仁至矣. 「述而」 29章.

70) 曾子曰 吾日三省吾身 爲人謀而不忠乎 與朋友交而不信乎 傳不習乎. 「學而」 4章.

71) 子曰 弟子入則孝 出則弟謹而信 汎愛家而親仁行有餘力 則以學文. 「學而」 6章.

도 길게 머무르지 못한다. 어진 자는 어짊을 평안히 여기고 지혜로운 자는 어짊을 이롭게 여긴다.<sup>72)</sup> 이 설명에서부터 어짊의 성격이提示되고 있다. 우선 어짊은 世上의 汚濁과 誘惑으로부터 自身을 지키는 일을 오래 維持시키는 源泉이다.

만약 어질지 못한다면 자신을 지키는 일은 점점 危殆로운 벼랑길처럼 여겨질 것이다. 어질지 못함으로써 그는 이욕고 자기 자신이라는 隔離된 世界 안에 갇히게 되고, 結局 자신의 그 忍冬의 行爲가 無意味한 외골수처럼 느껴질 것이기 때문이다. 또 그것은 그의 忍冬行爲가 가지는 固有한 즐거움을 잃어버리는 것이기 때문이다. 따라서 외롭지 않고 초조하지 않게 그의 길에 정진할 수 있는 힘이 되어준다.

어짊은 智慧와 密接한 關聯性을 가지고 있다. 孔子는 얕이 거기에 미쳤더라도 어짊이 그것을 능히 지키지 못하면 비록 그것을 얻더라도 반드시 잃고 말 것이라고 하였다.<sup>73)</sup> 즉, 어질다는 것이 얕을 떠받치고 있다. 어짊의 뿌리가 없다면 지혜의 열매도 없다. 이 설명은 대단히 중요한 사실을 말하고 있다. 지혜는 단지 理性의 作用으로 對象을 把握하는 것이 아니다. 어짊이 지평을 펼치고 서야 비로소 지혜가 그 지평을 통해 바라볼 수 있다.

어질지 못한 자의 지혜는 不仁의 벽에 갇힌다. 不仁의 벽에 갇힌 지혜는 바라볼 진정한 대상을 얻지 못한다. 지혜가 어짊을 필요로 하는 것은 마치 창 밖을 바라보는 자가 커튼을 걷고 視界를 確保해야 하는 것만큼 당연한 일이다.

어짊은 人間에 대한 觀心の 窮極的 觀察이다. 孔子는 어짊을 묻는 樊遲의 물음에 답하여 어짊은 사람을 사랑하는 것이라고 간단히 말한 적이 있다.<sup>74)</sup> 어짊은 人間の 모든 것에 대한 觀心을 통하여 모든 것을 이해하고 모든 것

---

72) 子曰 不仁者 不可以久處約 不可以長處樂. 仁者安仁 知者利仁. 「里仁」 2章.

73) 子曰 知及之 仁不能守之 雖得之 必失之. 「衛靈公」 32章.

74) 樊遲問仁 子曰 愛人. 「顏淵」 22章.

을 必然의 次元에서 바라보는 깊은 눈이다.

그 결과 어짊은 바라보는 눈과 바라보이는 客體-타인 또는 世界-와의 劇的 혼연 이기도 하다. 왜냐하면 모든 客體를 어짊을 통하여 바라본다는 것은 그 客體를 단지 客體로서만이 아니라 제 각각의 主體로서 세우는 일이기 때문이다.

어짊은 평정하는 힘이 있다. 孔子가 말하는 것처럼, 적어도 어짊에 뜻을 둔다면 惡은 없게 된다.<sup>75)</sup>어짊에 관한 언급으로서 『論語』 全篇 중에서 이 대목이 가장 偉大한 발언이라고 할 수 있다. 나에게서 비롯되는 어짊의 實踐이 天下를 어짊에 돌아오게 한다. 어짊에 뜻을 두는 것만으로도 惡이 없는 世上이 具現된다. 어짊에 뜻을 두기만 하는데도 그 순간 세상은 이미 완성된다는 것이다. 어짊은 實踐性과 普遍性을 갖고 있다.

富貴는 모든 사람들이 바라는 바지만 正道안에서 얻은 것이 아니면 처하지 않는다. 가난하고 천한 것은 모든 사람들이 싫어하는 바지만 正道 안에서 얻은 것이 아니면 떠나지 않는다. 군자가 어짊을 떠나서야 어떻게 이름을 이루겠느냐? 君子는 밥 한번 먹는 사이에도 어짊에 어긋남이 없으니 危急함을 당해서도 반드시 이에 의하고 禍患에 이르러서도 반드시 이에 의한다.<sup>76)</sup>

여기서 孔子는 어짊이 絶對的 要求라는 점을 천명하고 있다. 즉, 삶의 어떠한 구체적 상황에서도 어짊은 무조건적으로 요구되는 덕목이다. 그것은 예외적으로 배제될 수도 없고 잠시 망각되거나 유보될 수도 없으며 조건이 붙을 수도 없다. 어짊은 삶의 구체적인 과정에서 부딪히는 갖가지 위기와

---

75) 子曰 苟志於仁矣 無惡也. 「里仁」 3章.

76) 子曰 富與貴 是人之所欲也 不以其道得之 不處也. 貧與賤 是人之所惡也 不以其道得之 不去也. 君子去仁 惡乎成名 君子無終食之間違仁 造次必於是 顛沛必於是. 「里仁」 5章.

고통의 순간에 있어서 비로소 그 존재 의의가 드러나는 것이다.

그러나 한 개인에게 있어서나 한 시대에 있어서나 상황은 반드시 그러한 상태로만 있는 것은 아니다. 어떤 형태로든 ‘위기’(造次)의 시간이 있고 榮樂과 挫折, ‘破綻’(顛沛)의 시간이 있다. 어둠은 바로 이러한 시간에 비로소 그 무사함과 넉넉함을 보인다. 孔子가 貧賤에서 떠날 수 없음을 밝힌 후에 이 말을 한 것은 貧賤에서의 어둠이 곧 그 典型的인 경우임을 뜻하는 것이리라. 危機와 破綻의 지경에 이르러 포기되는 어둠은 진정한 어둠이 아니다. 그것은 다만 겉으로는 어진 모습을 취하나 행동은 그와 어긋나는 거짓된 어둠에 불과한 것이다.

어둠의 구체적 실천은 대부분 그 當爲性의 次元에서 강조되고 있을 뿐이다. 어둠을 행함에 있어서는 스승에게도 讓步하지 않는다고 한 것이 그것이다.<sup>77)</sup> 그러나 중궁에게 말한 것은 드물게 보는 具體的 實踐 要綱이다.

중궁이 어둠에 대해 묻자 孔子는 문밖에 나가서는 貴한 손님을 맞는 것처럼 하고, 百姓을 부리기를 큰 祭祀를 올리는 것처럼 하여라. 자기가 하고자 하지 않는 바를 남에게 베풀지 말라. 나라에 있어서도 원망하지 말고 대부분의 집에 있어도 원망하지 말라고 대답 하였다.<sup>78)</sup> 여기서 孔子는 세 가지를 실천 요강으로 제시하고 있다.

첫 번째 요강은 짐작컨대 樊遲에게 말한 바, 사람을 사랑하는 것(愛人)을 구체화하고 있는 것으로 보인다. 孔子의 많은 말은 그것이 다소 상투적으로 들릴 때 그 말이 어떤 증후에 대한 처방인가를 돌이켜봄으로써 그 본래의 의미를 환기할 수 있는 경우가 많다. 貴한 손님이나 큰 祭祀는 개별적으로나 집단적으로나 사람을 偏狹한 이해타산의 객체로만 여기는 조악한 풍토에 대응해 있다. 사람을 존귀하게 여기는 것은 이미 모든 인간 존재의 고유한

---

77) 子曰 當仁不讓於師. 「衛靈公」 37章.

78) 仲弓問仁 子曰 出門如見大賓 使民如承大祭. 己所不欲 勿施於人. 在邦無怨 在家無怨 仲弓曰 雍雖不敏 請事斯語矣. 「顏淵」 2章.



지향을 자기 자신의 경우에 있어서와 다름없이 이해하는 것에서 성립한다. 어떠한 경우를 막론하고 남을 업신여기는 것은 바로 그런 시선을 통하여 스스로의 편협한 안목을 드러내는 것일 뿐이다. 자기 자신을 통해서만 남에게로 나아갈 수 있다는 입장은 孔門哲學이 그 어떤 다른 諸子의 철학과도 현격히 구별되는 점이다.

怨望이란 責任을 돌리기 위한 구실에 불과하다. 따라서 모든 원망의 대상은 바로 그 원망이 없었더라면 직면할 수 있었을 한 세계를 우리로부터 가로막아 버린다. 끊임없는 원망은 자신의 내면에서 요구되는 진정한 과제로부터의 끊임없는 도피다. 원망을 하지 않는 것은 반대로 이 비극적 循環을 끊고 모든 것을 自己 自身에게서 구하는 일의 첫걸음이 된다.<sup>79)</sup> 그리고 모든 것을 자기 자신에게서 구하는 순간 그는 비로소 남들에게로 나아갈 수 있는 秘密의 通路를 찾게 된다. 즉, 어둠의 길이 거기에 가로놓여 있는 것이다. 하늘을怨望하지 않았고 사람을 닮지 않았다는 孔子의 독백은<sup>80)</sup> 그 점에서 어둠의 一貫된 실천을 감동적으로 보여 주고 있다.

孔子는 또 사람의 잘못이란 각자 자기 集團에 치우치는 것이다. 이 잘못을 보는 것이 곧 어둠을 아는 것이라고 하였다.<sup>81)</sup> 사람의 잘못이란 각자 자기 集團에 치우쳐 있는 것이다. 즉 사람은 각자 자신이 속해 있는 集團의 自己中心性 때문에 잘못에 빠져 있다는 것이다. 따라서 잘못을 본다는 것은 이러한 치우침의 偏向性을 보는 것이 된다. 그 偏向性을 바로 자기 자신에 있어서 認定하고 보게 된다면 그것이 곧 어둠을 아는 것이다.

잘못을 본다는 것은 기왕의 觀點이 가진 제약성을 본다는 것이다. 이것은 기왕의 自我를 더 큰 세계로 개방하는 것이며 그 동안 자신의 세계가 아니었던 세계를 수용하는 것이다. 그리고 그것이 곧 어둠을 아는 것이다. 말하

---

79) 「衛靈公」 20章 참조.

80) 子曰 不怨天 不尤人. 「憲問」 37章.

81) 子曰 人之過也 各於其黨 觀過 斯知仁. 「里仁」 7章.

자면 어짊은 잘못을 모체로 한다. 잘못이 없다면 어짊도 없다.

마찬가지로 우리가 완전한 인간의 완전한 지혜에서 상정하는 완전한 객관성이란 것도 없다. 인간은 누구나 먼저 주관적으로 보고 주관적으로 판단한다. 그러나 그것이 제한된 主觀的 계기들에 의해서 이루어진 것임을 알고, 더 큰 範疇 속에서 더 큰 中心性을 찾아 나설 수 있게 될 때 그는 어짊을 아는 것이다. 이것이 잘못을 본다면 곧 어짊을 아는 것이라는 의미이고, 孔子 스스로 자신은 태어나면서부터 아는 사람이 아니라 옛것을 좋아해서 빨리 그것을 구하려 하는 사람<sup>82)</sup>이라고 自任한 이유이기도 하다. 왜냐하면 나면서부터 아는 사람이란 완전한 객관성처럼 상정할 수는 있지만 실제 존재할 수 없기 때문이다.<sup>83)</sup>

孔子는 어짊을 우리의 知力이 닿지 않는 아득한 저 곳에 신비스러운 것으로만 안치시키지는 않았다. 어짊은 확실히 평범한 匹夫들의 삶에 있어서도 구체적 관련성을 가진다. 그러나 孔子는 어짊의 진정한 완성을 주변의 사람들은 물론 스스로에 있어서도 인정하지 않았다. 비록 그가 의욕만 가진다면 어짊의 완성을 그가 한없이 높은 곳에 미루어 둔 것은 확실하다.

## (2) 孝

韓國이나 中國, 日本처럼 오랜 기간 유교 문화에 젖어 온 나라들에서 孝道는 그 의미가 충분히 이해되기 전에 우선 강박적인 規範으로 다가오기가 십상이다.

효도는 부모에 대한 자식의 관계를 의미하기 때문에 모든 인간관계 중에서도 특별한 부분이 된다. 그 관계는 가족이라는 가장 기초적인 사회에 있어서 중추적 위치에 있다는 점에서 孔子는 이 특별한 부분을 단순히 분리된

82) 子曰 我非生而知之者 好古敏以求之者也。「述而」19章.

83) 이수태, 『論語의 발견』, 생각의 나무, 1999, p.166.

부분이 아니라 전체적인 관계를 바람직하게 형성하는 불가분의 관련성과 전형성을 지니는 부분으로 이해하였다.

어떤 사람이 孔子에게 선생님께서는 어찌하여 政治를 하지 않는가하고 물으니, 孔子는 書經에 효도하시오! 효성이야말로 형과 아우에게 우애를 다하게 하고 정사에 까지 베풀어지는 것이라는 말이 있으니, 이것 또한 정치라고 하였다.<sup>84)</sup> 따라서 젊은 정치 志望生들에게 효도를 가르치는 것은 政治의 기본을 가르치는 것이기도 했다. 물론 이러한 입장에는 주대의 宗法制度和 王, 諸侯, 代父의 지위에 관한 오랜 세습제도가 중요한 기초로 작용하였을 것이다. 이를테면 아버지께서 돌아가신 후 삼년 동안 아버지의 방식을 바꾸지 않는다면 孝誠스럽다 할 수 있다는 말은,<sup>85)</sup>필시 대부 家門의 젊은 後繼者에게 들려주기 위한 것 이었으리라.

曾子は 자신이 선생님한테 孟莊子の 孝道 가운데서 다른 것은 해낼 수 있겠으나, 아버지의 신하와 아버지의 정책을 바꾸지 않는 것은 능히 해내기 어렵다고 들었다고 한다.<sup>86)</sup>世襲制 사회에서 권좌의 전임자와 후임자는 사사롭게는 아버지와 아들이라는 관계에 놓여 있었고, 이 두 관계는 서로 상반되기 쉬운 제각각의 요구를 지니는 것이었다. 아버지의 죽음을 계기로 권좌에 오른 젊은 후계자는 자신의 權力을 확고히 구축하기 위하여 대개는 스스로의 생각과 필요에 따라 權力秩序를 재편하려는 욕구를 지니게 된다. 여기에서 신하의 전격적 교체, 政策基調의 변경등도 자연스럽게 뒤따르게 되었을 것이다.

『論語』에 있어서 효도에 대한 언급은 도무지 家父長的 권위를 동반하고 있지 않다. 효도는 단지 자식 된 자가 부모와의 관계에 있어서 자신의 인격

---

84) 或謂孔子曰 子奚不爲政 子曰 書云 “孝乎 惟孝 友于兄弟 施於有政” 是亦爲政 奚其爲爲政. 「爲政」 21章.

85) 子曰 三年無改於父之道 可謂孝矣. 「學而」 11章, 「里仁」 20章.

86) 曾子曰 吾聞諸夫子 孟莊子之孝也 其他可能也 其不改父之臣與父之政 是難能也. 「子張」 18章.

적 완성을 구현하는 것일 뿐이었다.<sup>87)</sup> 부모에게서 비롯하는 것이 아니라는 입장을 孔子는 分明히 堅持하고 있었다.

효도의 실체에 관한 한 孔子는 쉽게 그 전모를 보여 주지 않았다. 대체로 효도는 어둠의 특정 영역으로 볼 수 있다. 앞서의 맹무백과 자유의 효에서 처럼 孔子의 효도에 대한 接近 方式은 마치 어둠에 대한 접근이 그러했듯이, 단지 이리이러한 것을 효도라고 볼 수는 없다는 식의 消極的 接近法에 그치고 있는데, 이는 孝道가 어둠의 特定 領域이라는 점을 뒷받침하는 것이기도 하다. 孔子 자신이 어둠을 효도와 관련시킨 설명은 남아 있지 않다. 그러나 孝誠스럽고 友愛롭다는 것은 바로 어둠의 기본이 된다고 하며,<sup>88)</sup> 효도에 어둠으로서의 성격을 부여했다.

효도에 대하여 消極的 接近이 아닌 積極的 接近이자 그 經驗的 單面을 특히 窺진하게 素描한 短篇이 있다.

부모를 섬김에 있어서는 간곡히 건의하고, 수용하지 않으려 하시더라도 여전히 존경하고 거스르지 않아야 하며, 애는 쓰되 원망하지는 말아야 한다.<sup>89)</sup>

權力家の 집안에 있어서 부모와 자식 간에 의견의 불일치는 종종 있었을 것이고, 이러한 경우 자식 된 자가 堅持해야 할 態度로서 孔子는 勞心하되 怨望하지는 말아야한다는 원칙을 제시하였다. 이 말에는 바로 어둠의 모든 것이 구현되어 있다. 효도는 어둠의 가장 대표적인 영역이고 또 젊은이들이 당면하는 가장 가까운 실천의 장이다.

효도는 이처럼 어둠의 특정 영역이며 더 크게는 수기의 기본적이면서도

87) 이근우 옮김(가지노부유키 作), 『침묵의 종교 유교』, 경당출판사, 2002, p.212 참조.

88) 有子曰 其爲人也孝悌 而好犯上者 鮮矣 不好犯上 而好作亂者 未之有也. 君子務本 本立而道生 孝悌也者 其爲仁之本與. 「學而」 2章.

89) 子曰 事父母幾諫 見志不從 又敬不違 勞而不怨. 「里仁」 18章.

전형적인 분야다. 따라서 孝道는 모든 젊은이들에게 있어 세상과의 關係를 정립해 나가는 과정상의 현관과도 같은 것이다. 孝道에 있어서 破綻을 보이고 있는 자는 그가 그 밖의 모든 方面에 있어 어느 정도의 성취를 보이고 있더라도 그 성취의 진정한 속은 깨어져 있다.

孝道에 대한 孔子의 강조는 이렇듯 우리의 뇌리에 뿌리박힌 權威主義의 孝道와는 달리 人間의 自己完成이라는 全體的 構圖 안에 있다. 그것은 절실하고도 살아 숨 쉬는 과제였고 孔門의 다른 모든 덕목과 일관되어 있는 사고이자 입장이었다.

아버지가 살아 계실 때에는 그 분의 뜻을 살피야 하고, 아버지가 돌아가셨을 때에는 그 분의 행적을 살피야 한다. 3년간 아버지의 도를 고치지 않는다면 효성스럽다고 할 수 있다.<sup>90)</sup>

仁이란 부모에게 효도하고 형제간에 우애하고 이웃을 사랑하고 남을 먼저 배려하는 마음이다. 이런 근본이 되어 있지 않으면 형식적으로 예를 차려도 아무 소용이 없다. 仁을 실천하기 위하여 禮가 필요하고 樂도 필요하다.

그 예로 사람이 만약 어질지 않다면 禮는 해서 무엇 할 것이며, 사람이 만약 어질지 않다면 音樂은 해서 무엇 하겠는가 라는 공자의 한탄은<sup>91)</sup> 禮가 사람과 사람 사이에 충돌을 피하기 위한 조화를 추구한다면, 樂도 갈등과 마찰, 고뇌와 번민을 완화시키는 和音을 추구함을 나타낸다. 또한 禮의 근본은 형식적인 겉치레가 아니라 실질적이며 정성어린 마음이라는 점을 강조한 구절을 보자.

林放이 예에 관해 물었을 때, 공자는 禮는 사치스럽게 하는 것보다는 검소한 편이 더 좋으며, 喪은 장례를 잘 치르는 것보다는 오히려 슬퍼하는 편

90) 子曰 父在 觀其志 父沒 觀其行 三年無改於父之道 可謂孝矣. 「學而」 11章.

91) 子曰 人而不仁如禮何 仁而不仁如樂何. 「八佾」 3章.

이 낫다고<sup>92)</sup>대답하였다. 이는 형식보다는 마음속의 哀悼의 정이 더 중요하다고 지적한 것이다.

### (3) 詩와 禮와 音樂

詩와 禮와 樂을 같은 軌度에서 서로 相關된 어떤 것으로 다룬다는 것은 오늘날의 思惟體系에 있어서는 낯설어 보인다. 詩와 音樂까지는 몰라도 禮가 그 가운데에 끼어든다는 것은 아무래도 適切해 보이지 않기 때문이다. 그러나 泰伯篇에서 위의 세 가지를 같은 軌度 위에서 다루어질 수 있는 한 展望을 내비치고 있다.

詩를 통해 일어나고, 禮를 통해 서며, 音樂을 통해 이룬다.<sup>93)</sup>

이것은 아주 單純해 보이지만 거기에서 우리는 실로 새로운 ‘詩論’과 ‘禮論’과 ‘音樂論’을 도출해 낼 수도 있는 한 觀點을 엿볼 수 있다. 禮의 주된 技能을 서는 것(立)으로 할 때, 詩는 일어나는 것(興), 그리고 音樂은 이루는 것(成)으로 각각 그 앞과 뒤를 구성하고 있기 때문이다. 이 흥미로운 구성에 유의하면서 먼저 시의 기능을 살펴보기로 하자.

다음은 시의 기능을 아주 알기 쉽게 풀이하고 있는 孔子의 말이다.

너희들은 왜 詩를 배우지 않느냐? 시는 그로써 깨어 일어날 수 있고, 그로써 살필 수 있고, 그로써 어울릴 수 있으며, 그로써 원망할 수 있다. 또 가깝게는 아버지를 섬기고, 멀리로는 임금을 섬기며, 새와 짐승과 풀과 나무의 이름도 많이 알게 된다.<sup>94)</sup>

92) 林放問禮之本 子曰 大哉問 禮與其奢也 寧儉 喪與其易也寧戚. 「八佾」 4章.

93) 子曰 興於詩 立於禮 成於樂. 「泰伯」 8章.

너는 周南과 召南을 배웠느냐? 사람이 주남과 소남을 배우지 않으면 그것은 담을 마주하고 서 있는 것과 같을 것이다.<sup>95)</sup>

이 두 短篇에는 詩에 대한 孔子의 명확한 입장이 잘 드러나 있다. 즉 그는 시를 人情과 物情에 통하게 되는 基礎的, 必須的인 관문으로 이해하고 있는 것이다. 시는 언어로써 노래하는 것이고 언어가 가진 표현 및 전달 기능을 극대화한 것이기 때문에 시를 배우는 것은 언어를 배우는 것(不學詩, 無以言)이고, 言語를 배우는 것은 곧 그것을 통하여 표현하고 전달하려는 인간세계를 배우는 것(不知言, 無以知人也)이 된다. 다시 말해서 시는 인간의 常情에 이르는 가장 普遍的인 기제가 되는 것이다. 따라서 언어가 인간의 생활에 필수적 이듯이 시는 인간의 정신에 필수적이다.

詩는 언어의 정수이다. 그가 주남과 소남을 배우지 않음은 그것은 담을 마주하고 서있는 것과 같다고 한 것은 詩가 배울 수도 있고 배우지 않을 수도 있는, 어떤 선택적 전문 분야가 아니라 그것을 배우지 않으면 세상에로 나아갈 수 없는, 반드시 갖추어야 할 인간적 자질로 이해하고 있음을 보여주는 것이다.

孔子가 詩의 屬性和 관련하여 남긴 「爲政篇」의 짧은 한마디는 그다운 洞察力을 보여주고 있다.

詩 삼백 편을 한마디로 規定하자면 생각에 邪惡함이 없다는 것이다.<sup>96)</sup> 그는 세상 물정을 익히고 사람들의 자연스런 감정에 통하는 것이 얼마나 필요한 품성인지를 알고 있었다. 詩는 사람을 가장 안전하고 신뢰 할만한 출발점으로 인도한다. 詩는 孔子가 邪(사악함 혹은 사곡됨)라고 표현한 인간성의

94) 子曰 小子何莫學夫詩 詩 可以興 可以觀 可以群 可以怨 邇之事父 遠之事君 多識於鳥獸草木之名. 「陽貨」 9章.

95) 子謂伯魚曰 女爲周南召南矣乎 人而不爲周南召南 其猶正牆面而立也與. 「陽貨」 10章.

96) 子曰 詩三百 一言以蔽之曰 思無邪. 「爲政」 2章.

비극적 뒤틀림을 막아 주고, 모든 사람들이 느낌과 생각을 나눌 수 있는 공유의 세계를 펼쳐 보인다. 일단 이 常情의 세계에 들어오는 것이 무엇보다 중요한 일인 것이다.

詩를 제대로 배우기만 하면, 옳고 그름을 判斷하거나 합리적 해결 방안을 찾거나 남을 설득하거나 하는 인간사의 여러 방면에 적절하게 대처할 수 있다고 믿었던 것 같다. 그는 아버지를 섬기거나 임금을 섬기는 지혜마저 시를 통해 얻어지는 소득의 하나로 보았다. 결국 시는 인간의 보편적 정서에서 학습자를 끌어들이며, 人心의 미묘한 추이 속에 깃들인 제반 가치를 인식시킴으로써 정신을 안전하고도 건전한 방향으로 육성하는 기능을 지닌다고 할 것이다.

禮는 詩와 함께 孔子가 평소에 기탄없이 언급했던 분야의 하나라고 『論語』는 기록하고 있다. 이 점은 어쭙이나 天命에 관하여 孔子가 좀처럼 말씀하지 않으셨다고 한 기록과 뚜렷한 대조를 이룬다.

禮에 관하여 평소 터놓고 말했다는 것은 孔子가 예를 시와 함께 중요한 教育 科目이자 教育 方便으로 取扱하고 있었음을 말해 준다. 祭禮나 儀禮를 막론하고 禮는 삶의 形式的 要素이다. 그것은 形式的인 要素이기 때문에 애초부터 숨겨져서 취급될 필요가 없었다. 이를테면 어쭙과 같이 그 자체가 形象化되기 어려운 정신일 경우, 잦은 언급이나 설명은 말이나 개념의 物化되기 쉬운 속성에 비추어 거짓을 양산할 위험성이 높지만, 예는 그 자체가 드러나 있는 형식적 요소이기 때문에 비교적 안전한 교육 수단이 될 수 있었던 셈이다.

인간을 사회적 동물이라고 부르는 데에는 바로 禮의 불가피성이 들어 있다. 로빈슨 크루소의 충동이 있다고 하여 인간이 사회적 동물임을 벗어날 수 없듯이 형식에 대한 거부나 파괴가 형식 자체를 부인하는 데에 이르는 것은 아니다. 근원적으로 이해된 예는 人間 存在의 構成的 要素이기 때문에



存在로부터 분리될 수 없다. 그것은 마치 形式과 內容을 분리할 수 없는 것과 같다.<sup>97)</sup>

다만 우리는 孔子가 살았던 시대가 적게는 周代 文化, 크게는 三代(夏殷周)문화의 解體期에 있었다는 것이 孔子로 하여금 다른 어느 시대보다 더 절실하게 禮의 定立에 비중을 두는 계기가 되었으리라고 추론할 수 있다. 禮에 대한 孔子의 강조에 春秋 末期의 歷史的 要因이 작용하고 있다는 점을 인정하는 것은 예에 대한 孔子의 여러 언급을 시효 경과의 것으로 만들지는 않는다. 다만 그것을 우리 時代의 패러다임에 맞추어 再解釋하고 翻案할 필요가 있을 뿐이다. 그리고 바로 그런 活法을 터득하기 위해서도 孔子의 言及을 먼저 그 자체의 문맥에서 이해하는 일이 더욱 절실히 요청되는 것이다.

이제 禮에 관한 孔子의 구체적인 발언을 검토하며 春秋時代의 중요한 개념이었던 禮의 본질에 접근해 보자.

禮樂에 먼저 나아가는 자는 野人이다. 禮樂에 나중 나아가는 자는 君子다. 만약 실제 활용한다면 나는 禮樂에 먼저 나아가는 쪽을 따르겠다.<sup>98)</sup>

禮樂의 位相과 意義를 암시하고 있는 이 중요한 진술에는 禮樂에 나아가는 것을 무엇보다 먼저하고, 무엇보다 나중에 한다는 것인지가 명확하게 드러나 있지 않다. 다양한 오해의 원인이 된 省略은 다른 많은 경우에서와 마찬가지로 孔子와 이 말을 들은 弟子 사이에서는 당연한 전제였음에 틀림없다. 孔子의 말처럼 禮樂이 단지 ‘구슬과 비단’을 말하거나 ‘종과 북’<sup>99)</sup>을 말

---

97) 박연호, 『전통 예교와 시민 윤리(한국 정신문화 연구원 편)』, 청계출판사, 2002, pp.207-287 참조. 아리스토텔레스는 올바른 관습 밑에서 양육 받지 않는다면, 어릴 때 부터 덕 있는 사람이 되도록 훈련 받기 어렵다고 하였다.

98) 子曰 先進於禮樂 野人也. 後進於禮樂 君子也. 如用之 則吾從先進. 「先進」1章.

99) 子曰 禮云禮云 玉錦云乎哉. 樂云樂云 鍾鼓云乎哉. 「陽貨」11章.

하는 것이 아니라 한다면, 이 당연한 전제는 바로 예악을 통해 확립하려 한 모든 德目-智慧, 어짊, 勇氣 등을 말하는 것일 수밖에 없다. 禮樂에는 그 모든 德目이 반영되어 있다.

쉽게 말해서 孔子는 君子의 경우 지식이나 心性을 통해 이러한 德目を 미리 확보하고, 그 후 이 德目を 具體化하고 社會的으로 具現하기 위해 禮樂에 나아가지만, 野人은 먼저 익힘으로써 비로소 이러한 德目들은 깨달아 가는 것임을 말한 것이다.

禮를 가르치는 것은 비록 길을 다스리는 것이지만 그것은 無形의 속을 채운다. 마치 물을 모양 지을 수는 없지만 우리는 그릇을 빚음으로써 그 안에 담길 물을 結果的으로 模樣 짓는 것처럼, 教化 自體가 지닌 不可避한 大衆性을 생각할 때 孔子가 가르침의 手段을 禮에서 찾은 것은 참으로 사려 깊은 것이었다. 이 점에서 孔子는 아주 드물게 보는 形式主義者였다. 그것이 어떻게 保全되고 傳達되는지를 알고 있었기 때문에 오히려 과감히 취할 수 있었던 입장이었다. 오늘날의 教育學이 孔子의 교육 방법에 끊임없이 관심을 표하는 것도 이 때문이다.

그러나 禮도 가장 安全한 教育 手段만은 아니었다. 禮의 概念이 경직되어 단지 儀典을 意味하게 될 위험은 어찌면 禮에 그림자처럼 뒤따르는 運命的 要素인지도 모른다. 그래서 孔子는 예를 그 외형에 의해 판단할 것이 아님을 강조하여 이렇게 말하기도 했다.

恭遜하면서 禮가 없으면 勞苦로와지고, 慎重하면서 禮가 없으면 怯弱해지고, 勇猛스러우면서 禮가 없으면 世上을 어지럽히고, 곧으면서 禮가 없으면 冷酷해진다.<sup>100)</sup>

---

100) 子曰 恭而無禮則勞 慎而無禮則憊 勇而無禮則亂 直而無禮則絞. 「泰伯」1章.

여기서 공손함(恭), 신중함(愼), 용맹(勇), 곧음(直)은 모두 ‘기질’ 또는 ‘바탕’(質)으로 提示되어 있다. 예는 이러한 각각의 바탕들이 노고로움(勞), 겁약함(憚), 분란(亂) 혹은 냉혹함(絞)으로 치우치지 않게 하는 安全裝置가 된다. 禮가 이러한 장치로서 효과를 발휘하기 위해서는 禮 자체에 全體的 均衡을 지향하는 강한 힘이 있어야만 가능할 것이다. 여기서 禮가 다름 아닌 中庸의 具體化라는 사실이 드러난다. 兩端에 치우친 것은 예가 아니다. 어떤 행동이나 거취가 禮에 맞는다는 것은 그 행동이나 거취가 中正을 얻은 뜻이다. 그러한 禮가 教育에 適用될 때, 禮는 우선 당해 事案에 관련하여 배우는 자의 자세를 矯正하여 주는 외형을 취하지만 그 교정을 통하여 당사자는 바람직한 전체를 상기하게 되며, 그 전체 안에서 자신의 자세가 어떤 調和의 기능으로 참여하는지를 깨닫게 되는 것이다.

스스로를 다잡는 禮의 內的 技能은 이런 관계를 통하여 바로 스스로 서는 外的 技能이 된다. 다시 말해서 서는 것(立)은 다잡음(約)의 必然的 結果이고, 다잡음(約)은 서는 것(立)의 實質이 되는 것이다. 그리고 그것은 확실히 詩의 일어나는 기능에 비해 훨씬 본격적이고 성숙된 하나의 과정으로 이해되는 것이다.

祭禮는 禮의 특정 範疇라 할 수 있다. 대체적으로 그것은 上古 時代의 世界觀에서 형성된 것으로 보이는데, 春秋時代에 있어서도 역시 중요한 분야였고 나름대로의 의미를 간직하고 있었던 것으로 보인다.

禮의 效用으로서 調和가 귀중하다. 옛 왕들의 道도 이로써 아름다웠던 것인데 작고 큼이 다 여기에서 비롯하였다. 행해지지 않는 것이 있으면 調和를 알아 조화시켜야겠지만 禮로써 調節하지 않는 한 역시 행해지지 못할 것이다.<sup>101)</sup>

101) 有子曰 禮之用 和爲貴. 先王之道 斯爲美 小大由之. 有所不行 知和而和 不以禮節之 亦不可行也. 「學而」 12章.

이 말은 禮에 대한 概念的 接近으로는 거의 唯一한 것인데 유자의 돋보이는 지적 간과력을 보여 준다. 예의 效用이자 本質로 ‘調和’를 제시한 것도 그렇지만, 이 調和를 구체적으로 실현하기 위해서는 調和에 대한 認識이나 의지만으로는 되지 않고 예로써 調節해야 한다는 지적도 유자의 卓越한 眼目を 보여 주는 부분이다.<sup>102)</sup>

그러나 孔子는 禮에 관련된 많은 말을 남겼지만 결코 禮에 대해 概念的 接近을 시도하지 않았다. 그는 비단 禮에 관해서만이 아니라 모든 主題에 대해서 體質的·意識的으로 概念的 接近을 회피했다.

孔子 자신이 제시한 禮의 效用으로 『論語』에서 뚜렷이 눈에 띄는 것은 ‘約’ 즉 自己制御 기능과, ‘立’ 즉 自己具現 기능이다. 이는 前述 한바 詩의 일어나는(興) 기능과 의미 있는 구별을 드러내는 것이기도 한다. 禮로써 다잡는다(約之以禮)는 말은 『論語』에 세 번이나 反復되어, 스스로 道의 길에서 벗어나지 않도록 하는 데에 있어서 禮가 극히 중요한 기제임을 밝히고 있다. 우리는 이 말을 ‘다잡고도 그것을 잃어버리는 자는 드물다’<sup>103)</sup>고 한 말과 연결시켜 이해할 필요가 있다. 그러면 우리는 禮가 바로 그 가운데에 진정한 道를 보존하는 기능을 가짐을 알 수 있다. 禮의 도움이 없으면 마치 액체가 그 용기를 떠나는 것처럼 우리는 애써 얻은 것을 다시 잃어버리게 된다. 禮는 자신을, 자신 속의 진정한 차원을 다잡는 방편이다.

오늘날에 이르면 禮의 강조점이 옮겨졌다기보다는 차라리 禮 자체의 行方이 묘연해진 것처럼 보이는데, 이는 社會構造의 急激한 變化로 인하여 각 개인의 행동양태가 바람직하면서도 安定的으로 創出되지 못하고 있기 때문이라 할 수 있다. 전통적인 문명의 권역들이 그 경계를 허물고 바야흐로 하나의 문화권으로 혼용되어 나가는 단계에 있어서 이 같은 현상은 불가피한

102) 홍사중, 『나의 論語』, 이다미디어, 2004, p.161.

103) 子曰 以約失之者 鮮矣. 「里仁」 23章.

것인지도 모른다.

그러나 이러한 현상의 本質 속에서 우리는 禮의 消滅을 보는 것이 아니라 새로운 禮의 形成을 지향하는 거대한 요구를 본다. 그 요구는 각 개인의 行動樣態에 있어서 전체와의 보다 안정된 調和를 낼 새로운 표준을 구하는, 고심에 찬 선택의 문제로 나타나고 있다.

外形적으로 각 개인의 行動樣態가 전통적인 禮를 배척하거나, 禮 自體를 부정하는 듯한 양상으로 나타나는 것은 보다 큰 전체 속에서 새로운 禮가 確立되기를 바라는 간절한 希願의 작용 때문이다. 그것이 더 이상 禮의 이름으로 불리어지지 않는다 할지라도 인간을 社會的 存在로 均衡되게 세우는 禮의 기제 자체가 失效되거나 무의미하게 되는 일은 결코 없을 것이다.

세련된 문화환경일수록 한 개인의 一舉手 一投足이 얼마나 섬세하게 보이지 않는 그 어떤 尺度에 의해 柔軟함과 어색함, 지남침과 모자람, 慎重함과 輕薄함, 아름다움과 醜함의 사이에서 計器의 바늘처럼 떨리고 있는지를 洞察한다면, 우리는 왜 孔子가 안연에게 禮가 아니면 보지 말고, 예가 아니면 듣지 말며, 예가 아니면 말하지 말고 예가 아니면 움직이지 말라고 하였는지 이해할 수 있을 것이다.<sup>104)</sup>

다음은 音樂의 문제를 살펴보자. 禮樂, 즉 禮와 音樂이라는 말은 禮讓이라는 말과 마찬가지로 이미 孔子시대 이전부터 복합어의 형태로 사용되어 왔다.

오늘날 우리는 藝術이라는 文化的 範疇에 音樂과 美術을 함께 넣고 있지만 수백 년 전만 하더라도 이러한 분류는 아주 낮은 것이었다. 또 오늘날 우리는 音樂과 詩를 넘나들기 어려운 별개의 분야로 나누고 있지만, 어떤 시대에 있어서는 이를 별개의 분야로 取扱하는 것이 오히려 이상했다는 것도 기억해 두어야겠다. 아마 어찌면 禮와 音樂이 함께 取扱된 경위를 우리

---

104) 정용환 옮김(뚜웨이밍 저), 『뚜웨이밍의 유학강의』, 청계출판사, 2001(2쇄), pp.125-168 참조.

가 여실히 이해한다는 것은 文化的 環境이 크게 달라진 지금 이미 너무 어려운 일이 되어 버렸는지도 모른다. 그러나 몇 가지 단서는 있다.

우선 春秋時代에 있어서 音樂은 단지 즐기기 위한 手段만이 아니라 그 時代 全體 文化的 尺度로서 이해되고 있었다는 점이다. 舜임금의 音樂은 舜임금의 政治를 반영하고 있고, 武王의 音樂은 武王의 政治를 반영하고 있다고 믿었다는 사실이 우선 그렇다. 오나라의 賢人 季札이 노나라에 들렀을 때 각국의 音樂을 듣고 그 나라의 國民성을 논평하고 장래를 예언한 것도 그러한 단면이라 할 것이다.

새로운 왕조의 성립에는 반드시 새로운 禮法과 새로운 音樂의 구축이 뒤따랐던 것도 주목할 필요가 있다. 즉, 禮와 音樂은 모두 時代精神의 반영으로 여겨졌던 것이 무엇보다 이 둘을 함께 結合할 수 있었던 조건이었다고 보여 진다. 흔히 인용되는 『禮記』의 다음 구절도 이 결합의 근거를 오늘날에 追體驗하는 데에 도움을 줄 것이다.

音樂은 같게 하고 禮는 다르게 한다. 같으면 서로 친해지고 다르면 서로 恭敬한다. 音樂이 지나치면 넘쳐흐르게 되고, 禮가 지나치면 遊離하게 된다. 情을 함께 하고 모양을 갖추는 것은 禮樂의 일이다. … 音樂은 안에서 나오기 때문에 高요하고, 禮는 밖에서 이루어지므로 文체가 있다. 큰 음악은 반드시 쉽고, 큰 禮는 반드시 간소하다. 음악이 지극하면 怨望이 없어지고, 예가 지극하면 다툼이 없어진다.<sup>105)</sup>

老莊의 분위기가 가미되어 있기는 하지만 이 해설은 禮와 音樂이 人間을 바깥과 안에서 規律하는 文化規範임을 간명하게 밝혀주고 있다.

---

105) 樂者爲同 禮者爲異 同則相親 異則相敬 樂勝則流 禮勝則離 合情飾貌者 禮樂之事也 … 樂由中出 禮自外作 樂由中出故靜 禮自外作故文 大樂必易 大禮必簡 樂至則無怨 禮至則不爭. 『禮記』, 「樂記」.

孔子 자신도 武城을 방문하여 그곳의 邑宰로 있던 자하와 대화하는 자리에서 音樂을 政治의 차원 높은 수단으로 이해하고 있음을 보여 주었다.<sup>106)</sup> 만약 音樂이 統治의 중요한 수단으로까지 이해되었다면 禮로써 다스리는 것을 이상으로 삼았던 古代 동아시아의 기본적 文化 이해에 있어서 禮가 音樂과 뉘일 수 있었다는 것은 하등 이상한 일이 아닐 것이다.

그러나 孔子는 音樂에 대해 이루는(成) 기능을 언급함으로써 시의 일어나는(興) 기능, 예의 서는(立) 기능과는 또 다른 意味를 부여하고 있다. 孔子의 이러한 의미 부여는 확실히 주목을 요하는 것이다. 孔子 자신이 音樂에 대한 專門家였음에 틀림없어 보이기 때문에 더욱 관심을 끄는 이 意味 부여는 그럼에도 불구하고 音樂의 어떤 측면을 말하고자 한 것인지는 대단히 이해하기 힘든 것이 사실이다. 다만 그가 구도의 과정과 목표에서 一貫되게 추구한 즐거운 樂은 음악과 密接한 관계를 가지고 있음이 틀림없다.

詩가 일상의 즐거움, 슬픔, 원망, 애달픔을 표현한 반면, 孔子는 音樂이 구도 과정상 理想的 즐거움을 표현하는 유일한 表現手段으로 여겼는지도 모른다. 이를테면 그가 齊나라에서 韶를 듣고 석 달 동안 고기 맛을 모른 채 音樂을 하는 것이 이런 경지에까지 이를 줄은 미처 몰랐구나하고<sup>107)</sup> 感歎했다는 사실, 武樂은 아름다움은 다하였으나 착함은 다하지 못하였고, 韶樂은 아름다움과 착함을 모두 다하였다고 批評한 점, 그리고 子游와의 對話에서 音樂을 인간의 교화에 있어서 중요한 수단으로 이해하고 있을 뿐 아니라, 道와 직접 연관시키고 있다는 점을 참고하면, 그는 音樂의 의의가 시처럼 常情을 솔직하게 표현한 데에 그치지 않고 그 격을 더하면서 窮極的으로는 人格的 完成에 뒤따르는 嬉遊한 경지 - 그것은 單純한 感情 이상의 어떤 상태일 것이다-를 표현하는 드문 수단으로 이해한 것 같다.

言語를 매체로 한 詩가 주어진 現實을 ‘人間的 次元’에서 일깨우는 것이라

106) 「陽貨」4章 참조.

107) 子在齊聞韶 三月不知肉味。曰 不圖爲樂之至於斯也。「述而」7章.

면, 음악이라는 더 抽象的이고 더 流動的인 요소를 媒體로 한 음악은 현실을 넘어서는 꿈과 소망의 세계를 펼쳐 보이기에 더 적합했다고 볼 수 있다.

그가 음악에 대해 이론다(成)고 하는 높은 의의를 부여하면서도 鄭聲에 대해서만큼은 혹독한 비판을 아끼지 않은 것을 보면 정나라의 음악은 바로 이 꿈과 소망을 안타깝게도 逸樂의 위험스런 수준으로 몰고 갔던 것이 분명해 보인다. 그로 하여금 고기 맛을 잊게 한, 지금은 다시 들어볼 수 없는 저韶는 필경 의로움과 어짊이 큰물처럼 흐르는 浩浩湯湯한 세계를 그려내고 있었을 것이다. 周代와는 다른 歷史的·文化的 환경에서 음악에 대한 孔子의 獨特한 이해를 당시와 똑같이 체험한다는 것은 무리하겠지만, 그가 이루는 技能으로 理解한 음악이 대략 어떠한 것인가 하는 것을 概念的으로 그려보는 일이 전혀 불가능한 일은 아닌 셈이다.

#### (4) 義

의로움은 그 성격상 어짊이나 中庸 등에 비해 훨씬 日常的인 삶의 尺度라 할 수 있다. 따라서 그것은 어느 시대, 어느 유파에서나 공통되게 그 意義와 重要性이 강조되어 왔고, 그런 점에서 그것을 특별히 孔門만의 주제라고 하기는 어려울 것이다. 그러나 의로움이 諸家の 主義主張에서 공통되게 제기되고 있다고 해서 그것이 그만큼 값싼 尺度나 通俗的 尺度가 되는 것은 아니다. 오히려 그것은 의로움이 한 人間이나 한 社會에 있어서 대단히 基礎的인 要求라는 사실을 드러내 준다.

孔子도 의로움이 基礎的인 價値인 만큼 모든 人間에게 있어서 基礎的으로 要請되는 그 무엇이라는 점을 강조했다. 이를테면 어떤 사람에게 있어서 의로움이 缺如되어 있다는 것은 어짊이나 中庸이 결여되어 있다는 것과는 또 다른 문제였다. 옳고 그른 것에 대한 관념이 없거나, 의로운 것을 지향하는



氣質이 없다는 것은 바로 그 사람이 가장 基礎的인 요건도 갖추고 있지 못하다는 것을 뜻하기 때문이다. 孔子가 말하기를,

하루 종일 모여 앉아서도 話題가 의로움에 이르지 않고 조그만 智慧나 구사하기를 좋아한다면 참으로 난감한 일이다.<sup>108)</sup>

의로움의 觀念에 투철한 사람이 아니고는 대부분 자신이 바라보고 있는 시야 속의 어디에 어떻게 의로움의 問題가 가로놓여 있는지조차도 모른 것이 예나 지금이나 변함없는 現實이 불평들의 形態로 노출되고, 이를 둘러싸고 形成된 忿怒의 거센 기류가 회오리바람을 일으킬 때 의로움의 기치는 잠시 많은 사람들의 머리 위에서 광채를 발하게 된다. 이 경우의 의로움은 가장 뚜렷한 모습을 지니지만 한편으로는 中正을 잃고 가장 위태로운 벼랑에서는 순간이기도 하다. 孔子는 君子는 의로움에 깨치고, 小人은 이로움에 깨친다고 한 것이다.<sup>109)</sup>

의로움에 대한 認識이 그만큼 回遊한 것은 의로움이 단지 觀念이 아니라 선택이고 행동이기 때문이다. 의로움을 견지하기 위해서는 자장이 말한 것처럼 위급한 일을 보면 목숨을 내거는 정도의 勇氣와 決斷이 필요하며,<sup>110)</sup> 그 점에서 의로움은 行動의 領域에 속하고 認識의 領域에 속하지 않는다. 行動으로 전화될 勇氣가 없는 觀念은 觀念으로서도 存立하지 못하게 되는 것이 보통이다. 孔子 자신도 의로운 일을 듣고도 능히 나아가지 못하는 것을 自身の 근심 중의 하나로 지적할 만큼,<sup>111)</sup> 의로움을 具現한다는 것은 쉬운 일이 아니었다.

霸權主義의 만연은 國家的 次元에서는 勿論 個人的 次元에도 기이한 影響

108) 子曰 群居終日 言不及義 好行小慧難矣哉. 「衛靈公」 16章.

109) 子曰 君子喻於義 小人喻於利. 「里仁」 16章.

110) 子張曰 士見危致命 見得思義 第思敬 喪思哀 其可已矣. 「子張」 1章.

111) 子曰 德之不 學之不講 聞義不能徙 不善不能改 是吾憂也. 「述而」 3章.

을 미쳐 의로움에 대한 認識이나 지향을 폭넓게 억누르고 있었던 것이다. 이러한 時代的 狀況 속에서 孔子를 둘러싼 많은 狂簡之士들은 우선 이 의로움이라는 基本條件을 어느 정도 充足시키는 자들이었다 할 수 있다. 그들은 최소한 옳고 그름에 대해 나름대로의 뚜렷한 見解를 지니고 있었던 것이다. 孔子는 언젠가 그들이 내거는 도덕적 이념과 의로움에 대한 지향에 대해, 燦爛하게 무늬 옷감을 이루었다는 표현<sup>112)</sup>으로 일차적 의미를 부여한 적도 있었다. 그 判斷이 옳바른가 틀린가, 혹은 그 判斷을 現實 속에서 어떻게 具現할 것이냐 하는 것은 또 다른 문제지만 어쨌든 그들은 의로움의 觀念에 입각하여 現實을 보고 판단하고 행동하였다는 점에서 분명히 孔子의 特別한 觀心 對象이었던 것은 틀림없어 보인다.

의로움은 한 個人을 보는 데에 있어서만 가장 優先된 要件이었던 것이 아니라 한 나라나 한 時代를 보는 데에 있어서도 마찬가지로 重要的 基準이었다. 이를테면 天下가 無道해진 지 이미 오래 되었다<sup>113)</sup>는 判斷에서 無道の 基準은 역시 의로움에 있었다. 孔子는 의로움이 행해지는 世上을 도 있는(有道)세상, 의로움이 행해지지 않는 세상을 도 없는(無道)세상이라고 불렀다. 實際 이 두 세상은 모두 어느 정도 現實的인 세상이었다 것처럼 보인다. 즉, 現世를 늘 無道한 세상으로 보거나 有道한 세상은 단지 理想 속에서만 存在하는 것으로 보지는 않았던 것 같다.

이처럼 孔子는 의로움을 사물을 보는 데에 있어서 가장 基本的인 觀點으로 理解했는데, 그러한 견해를 理仁篇에서 鮮明하게 드러난다.

君子가 天下를 대함에 있어서는 絶對적으로 肯定하는 것도 없고 絶對적으로 否定하는 것도 없다. 義에 건줄 따름이다.<sup>114)</sup>

112) 斐然成章. 「公治長」 21章.

113) 儀封人請見曰 君子之至於斯也 吾未嘗不得見也 從者見之 出曰 二三子 何患於喪乎 天下之無道也久矣 天將以夫子爲木鐸. 「八佾」 24章.

114) 子曰 君子之於天下也 無適也 無莫也 義之與比. 「里仁」 10章.

의로움은 萬物을 그 窮極의 의미에 있어서 드러내 주는 기준이며, 永遠히 行爲者의 意志를 이끄는 힘이다. 보이지 않는 의로움의 方向 感覺이 이 세상 모든 것을 秩序 지우며, 우리로 하여금 이 세상 그 어느 것에도 머무르지 않게 하면서 그 사이를 헤치고 바른길을 찾아 나아가게 한다. 그것이 바로 의로움의 역할이자 힘이다.

그러나 孔門의 德目 중에서 의로움이 새삼 強調될 必要가 있는 것은 그것이 人間 行爲의 가장 基本的인 德目이 되기 때문만은 아니다. 실로 망각되기 쉬운 것은 의로움에 대한 觀念 위에서만 孔門의 모든 德目도 形成된다는 事實이다. 만약 의로움이라는 土臺가 갖추어져 있지 않다면 孔門이 提示하고 있는 그 어떤 次元 높은 德目도 이루어질 수 없다. 바꾸어 말하자면 의로움의 具現 課程으로서가 아니면 예도 죽은 禮, 어짊도 죽은 어짊에 不過하다는 것이다.

우리가 『論語』를 읽을 때 孔子의 말에서 어딘가 모르게 차가움을 느끼거나 부드럽지만 그 가운데에서 섬뜩할 정도로 단단한 그 무엇을 느끼는 것은, 바로 그가 어짊을 말하고 있거나, 禮를 말하고 있거나, 德을 말하고 있을 때에도 항상 그 德目들이 의로움을 具現한다는 것 보다 根本的인 課題의 延長線上에 있다는 것을 환기시키고 있기 때문이다.

子貢이 문기를 동네 사람들이 모두 좋아한다면 어떠합니까? 선생님께서 말씀하시길, 아직 不足하다고 하였다. 동네 사람들이 모두 싫어한다면 어떠합니까? 하고 다시 묻자 선생님께서 말씀하셨다. 아직 不足하다. 동네 사람들 중에서 착한 자는 좋아하고, 착하지 못한 자는 싫어하는 것만은 못하다.<sup>115)</sup>

---

115) 子貢問曰 鄉人皆好之 何如 子曰 未可也 鄉人皆惡之 何如 子曰 未加也 不如鄉人之善者好之 其不善者惡之. 「子路」 24章.

여기서 자공의 質問 意圖는 좋아한다는 것과 싫어한다는 것 自體에 置中해 있다. 즉, 좋아하는 것과 싫어한다는 것 자체에 어떤 意味가 있을 것이라는 假定을 하고 있는 것이다. 그러나 孔子의 對答은 좋아하거나 싫어하는 것은 그 自體로서 意味를 가지는 것이 아니라, 좋아하고 싫어하는 대상 내지 尺度가 무엇이냐에 따라 意味를 지닐 수도 있고 지니지 못할 수도 있음을 指摘하였다. 여기서 다시 의로움의 無差別的인 普遍性을 確認시켜 주고 있다. 단지 모든 사람이 좋아하는 好人形의 사람은 의로움의 具現이라는 當面한 課題 앞에서 自身の 責任을 다하지 못하는 사람이라 할 수 있을 것이다.

孔子는 勇氣에 대해 說明하면서 勇氣로 하여금 勇氣이게 하는 것은 역시 그 勇氣가 正義의 具現에 관련되기 때문임을 밝히고 있다.

子路가 問기를 君子는 勇氣를 崇尚합니까? 하였다. 선생님께서 대답하시길, 君子는 의로움을 가장 높이 여긴다. 君子가 勇氣만 있고 의로움이 없으면 亂을 일삼고, 小人이 勇氣만 있고 의로움이 없으면 도둑질을 일삼는다고 하였다.<sup>116)</sup>

의로움이 없다면 勇氣도 용기가 될 수 없듯이, 어짊이나 中庸 등 孔門의 다른 最高 德目까지도 의로움에 관련되지 않는다면 단지 허울밖에 남지 않는다. 이것은 孔子의 哲學을 理解하는 데에 있어서 무엇보다 새롭게 認識되어야 할 部分이다. 그리고 이 점은 오늘날에 이르러 孔子의 思想이 더 이상 무슨 意味가 있으며, 어떤 役割을 할 수 있느냐고 하는 끊임없는 反問에 대하여도 有效한 對答이 된다. 이러한 反問이 나오는 것은 大部分 孔子를 次

116) 子路曰 君子尙勇乎 子曰 君子義以爲上 君子有勇而無義爲亂 小人有勇而無義爲盜. 「陽貨」23章.

元 높은 精神을 공중누각처럼 바라보면서, 우리가 딛고 있는 이 땅과 그 樓閣 사이에 메울 수 없는 異質感을 反問者가 스스로 設定하기 때문이다.

## IV. 結論

오늘날 非人間化와의 전쟁이 점점 치열해지면서 人間性 回復이 절실해짐을 이 시대는 요구하고 있다. 비록 文·史·哲의 폭넓은 식견을 바탕으로 체계적으로 논지를 전개시키지 못한 미비함을 아쉽게 생각하면서 拙稿의 끝맺음을 하고자 한다.

개창시기에 있어서는 유사 宗教에서 비롯되어 人文精神의 발전으로 지향되었으며 人文精神의 발전에서 비롯되어 人性論의 건립에 이르렀고 이는 시간의 흐름 속에서 모두 역력하게 그 경로를 찾을 수 있다.

孔子 스스로 선생의 가르침을 서술하되 창조하지는 않는다(述而不作)고 하였는데, 그 경우의 조술(述)은 일종의 傳承이다. 傳承을 위주로 하는 시기에 있어서 傳承으로 내려온 사상은 대개 非生産的인 사상이다. 즉, 활력(精神性)이 없다고 말할 수 있다. 개창을 위주로 하는 시기에 있어서 傳承도 사상적으로 生産的 추진력이 되며 이것이 비로소 진정한 人類 精神의 발현인 것이다.

孔子 儒學의 목적은 周代의 문화와 道德 修養을 결합시켜 人文 理想을 건립하려는 것이다. 道德 修養은 본래 德을 잃지 않고 간직해야 하고, 仁에 의거해야 한다는 실천 공부이다.<sup>117)</sup> 그러나 孔子는 德을 잃지 않고 간직해야 하고, 仁에 의거해야 한다는 修養 實踐을 禮를 함양해야 한다(游於禮)를 통해서 전개시켰다. 이것의 구체적인 전개가 바로 詩를 통하여 정서를 일으키고, 禮를 통하여 자신의 德을 실천하며, 音樂을 통하여 자신의 인격을 완성함이다.<sup>118)</sup> 詩書禮樂은 人文이고, 文化는 形式文으로써(質을 꾸미는 化)인 것이다. 즉, 人文으로써 본래의 자연을 꾸미는 것이다. 인성의 소박함은 자연이다. 꾸

117) 據於德 依於仁. 「述而」 6章.

118) 興於詩 立於禮 成於樂. 「泰伯」 8章.

민다는 것은 教化이다. 인문을 함양하여 人性의 자연스러움을 꾸미고 완성한다. 그것은 바로 孔子가 말한 外面의 문채와 內面의 바탕이 모두 찬란한 후에야 君子라고 할 수 있다는 美와 善을 완성하고자 함이다.<sup>119)</sup>

人性에 있어서는 사람이 먼저 자기 心理的인 작용에 대하여 비평, 여과 맥락을 가하고 그래서 생명의 내부로 나아가도록 함으로써 자기의 生命 根源, 道德 根源을 발현 파악 확충하는 것으로, 손을 쓰지 않고 실행하는 일이라고 말할 수 있다.

孔子 사상의 중심을 삼는 人性은 이러한 일련의 공부를 거쳐서 세워진 것이다. 孔子의 克己 및 일체의 仁을 실천하는 방법(爲仁之方)을 이해하고 가늠하여 판단하려면 반드시 우리들의 認識理性이 이런 공부의 과정에서까지 깨닫게 하고 나서야 비로소 가능하다.

우리들의 人性 자체도 특수하게 보편의 통일이라고 가정할 수 있다. 그리하여 한 개인의 자기 개성에 대한 철저한 파악은 동시에 우주와 사회에 대한 함양인 것이다. 따라서 자신을 완성함은 동시에 만물의 완성함을 요구한다.

이처럼 儒學은 성인의 마음을 人性 발달이 지향해야 할 궁극적인 기준으로 삼고 거기에 비추어 人性의 끊임없는 성장과 발달을 추구하였다. 儒學의 관점에서 파악된 人性과 人性教育의 개념은 孔子의 인간관으로부터 싹터 온 것이라고 할 수 있다.

孔子는 비록 인간의 性에 관한 말은 거의 하지 않았지만, 『論語』는 인간은 어떤 존재인지 그리고 인간을 어떻게 인간다운 모습으로 발달하는지에 관한 儒學의 핵심적인 아이디어를 표현하고 있다.

儒教的 人性 教育의 특성은 民族과 祖國愛를 지닌 인간이 행복한 삶을 영위할 줄 아는 범애적 人間性을 지닌 인간의 미래를 보다 合理的으로 처리할 줄 알고 애용할 수 있는 가슴이 따뜻한 인간, 사회 正義의 양심과 풍부한 인간성을 지닌 教養的 인간, 自己就業에 긍지를 느끼며 성실하게 일하는 태도

---

119) 文質彬彬 然後君子. 「雍也」 16章.

를 지닌 勞動愛好의 인간 사회 연대감과 사람에 대한 무한한 신뢰감을 지닌 奉仕의 인간성을 지닌 인간을 말하는 것에 공감이 간다.

家和萬事成이란 말이 있듯이 우리가 누구나 몸소 실천할 수 있고, 또한 가장 기본교육인 무릎 敎育 즉, 밥상 敎育이 잘 되어야 그 사람이 사회 일원으로서 역할과 남을 조금이라도 배려하는 잘 된 사람으로 완성 정도가 높다 할 수 있다. 너나 할 것 없이 한때, 불우한 환경에서 태어난 60~70년대 엄마들의 귀한 내 자식 擁護敎育 ‘그래 하나 밖에 없는 아이’, ‘오냐오냐’하는 식의 그릇된 궤도로 끼고 도는 아이는 미래에 제대로 된 國家觀과 世界觀을 형성하기 어렵다. 孔子의 말처럼 그릇(器)이 큰 아이(사람 됨됨이)가 미래의 주역이 된다고 본다. 그런 의미에서 人性敎育은 우리 아이들에게 매우 절실하며 『論語』는 좋은 지침서가 된다고 확신한다.

그러므로 우리 敎育이 지향해야 할 목표는 분명하다. 하나는 ‘人性 敎育’내지 ‘全人 敎育’이며, 또 하나는 ‘實用 敎育’이다. 人性 敎育이 근본이라면 實用 敎育은 말단이다. 뿌리가 바로서야 잎과 열매가 무성할 수 있다. 이 양자는 우리 敎育이 가야 할 두 가지 길이다. 이 가운데 어느 하나라도 소홀히 대해서는 안 된다. 敎育 改革의 방향도 이 점을 잊어서는 안 된다. 만약 人性 敎育을 무시한 채 實用 敎育으로만 나아간다면 우리는 50년, 100년 후 또 한번 돌이킬 수 없는 후회에 직면할 것이다. 이러한 관점에서 보면 儒敎의 敎育學이 갖는 가장 중요한 특성 즉, 道德 敎育 · 人性 敎育 · 全人 敎育의 이념은 오늘의 우리 敎育이 나아갈 바를 제시해 준다는 점에서 그 의미가 크다고 하겠다. 그러므로 人性 敎育과 實用 敎育이 양 수레바퀴가 되어 균형 있게 굴러가야 한다. 그것이 21세기 우리 敎育이 지향해야 할 방향이요 목표라고 확신한다.

우리도 앞으로 敎育적 전통으로 삼는 儒家 精神과 人性敎育에 대한 현대 敎育 철학적 이해와 고찰에 더욱 힘써야 한다고 본다. 그것이 위기의 상황을 구제하는 방법의 하나가 될 것이다.



## 參 考 文 獻

### <資料>

『論語』

『孟子』

『大學』

『中庸』

『小學』

『禮記』

『孝經』

『孔子家語』

朱熹, 『論語集注』

陽伯峻, 『論語譯註』

### <單行本>

강봉수, 『儒敎 道德敎育論』, 원미사, 2001.

금장태, 『유교의 사상과 이해』, 예문서원, 2000.

김기석, 『성격과 지도』, 현대敎育출판사, 1968.

김대행, 『문학敎育 틀짜기』, 역락, 2000.

김보일 옮김, 『이야기 論語』, 일송미디어, 2000.

김승혜, 『유교의 뿌리를 찾아서』, 지식의 풍경, 2001.

- 김영일, 『論語』, 선학사, 2005.
- 김전원 편저, 『孔子傳』, 명문당, 1991.
- 金學主, 『孔子的 生涯와 思想』, 명문당, 2003.
- 나성 옮김(앤저스 그레이엄 작), 『道の 論爭者들』, 새물결출판사, 2001.
- 박연호 외, 『전통예교와 시민윤리』, 청계출판사, 2002.
- 박영호, 『儒敎2002』, 박영사, 2002.
- 박원재, 『유학은 어떻게 현실과 만났는가』, 예문서원, 2001.
- 배병삼 주석, 『論語』, 문학동네, 2002.
- 성백호 옮김, 『論語集註』, 전통문화 연구회, 1992.
- 손인수, 『한국교육사상사』, 문음사, 1991.
- 신창호 옮김, 『공자의 평전』, 미다스북스, 2002.
- 安吉煥 편, 『孔子와 孟자의 哲學思想』, 명문당, 2001.
- 오성수, 『論語 오디세이 1084』, 어진소리, 2004.
- 유명중, 『孔자의 人間愛』, 현대미학사, 2001.
- 유일환 옮김(徐復觀 著), 『中國人性論史』, 을유문화사, 1995.
- 성균관대학교 유학주임교수실 역음, 『유학사상』, 성균관대학교 출판부, 2002(3쇄).
- 이근우 옮김(가지노부유키 작), 『침묵의 종교 유교』, 경당출판사, 2002.
- 李明基, 『仁의 研究』, 良書院, 1987.
- 이수태, 『論語의 발견』, 생각의 나무, 1999.
- 이계학, 『교육의 본질과 삶』, 한국정신문화연구원, 1994.
- 張基樞, 『儒敎 思想과 道德政治』, 명문당, 2001.
- 鄭 琮, 『孔자의 敎育思想』, 집문당, 1980.
- 정기철, 『人性敎育과 國語敎育』, 역락, 2001.
- 정용환 옮김(뚜웨이밍 著), 『뚜웨이밍의 유학강의』, 청계출판사, 2001.

- 鄭俊洙 옮김, 『論語 集註』, 이화문화출판사, 2000.
- 차주환, 『孔子』, 삼성문화재단, 1975.
- 최정욱, 『주자의 道德 哲學』, 국학자료원, 2001.
- 최형식, 『유교윤리와 인도주의』, 한올아카데미, 2000.
- 한상호 외, 『교육학개론』, 형성출판사, 1994.
- 한예원 옮김(하치야구니오 작), 「중국 사상이란 무엇인가」, 학교재, 1993.
- 현승중, 『도덕성 회복을 위한 교육의 과제』, 아산사회복지사업재단, 1992.
- 홍사중 작, 『나의 論語』, 이다미디어, 2004.
- 황갑연 옮김(王邦雄 作), 『論語哲學』, 서광사, 2002.
- 황의동, 『유교와 현대의 대화』, 예문서원, 2002.
- 황의동, 『위기의 시대 유학의 역할』, 서광사, 2004.
- 황정규, 『교육평가』, 교육출판사, 1969.

## < 論文 >

- 고미숙, 「우리의 삶을 이야기하는 서사적 접근의 도덕교육」, 교육철학회, 2000.
- 금교영, 「인성교육과 인격주의 윤리학적 접근」, 영남대학교인문과학연구소, 2004.
- 김성호, 「인성교육 지도방안에 관한 연구」, 연세대학교 석사논문, 2002.
- 김안중, 「도덕교육연구」, 한국교육학회 도덕교육연구회, 1990.
- 남궁달화, 「가치교육을 통한 인성교육의 접근방법」, 사회과학교육연구, 1995.
- 서은숙, 「공맹사상에 나타난 덕성함양에 관한 연구」, 서울대학교 박사학

- 위논문, 1998.
- 신진찬, 「인성교육을 위한 가치지 제작 및 개발에 관한 연구」, 한국교원대석사논문, 1998.
- 이광녕, 「초등학교 인성교육 프로그램의 분석」, 서울교육대학교 석사논문, 2001.
- 임병덕, 「도덕교육에서의 예화의 의의」, 한국도덕교육학회, 2002.
- 張聖模·柳漢九 외, 「인성교육의 동양적 전통」, 한국도덕교육학회(구 한국교육학회도덕교육연구회), 1997.
- 鄭炳連, 「울곡의 인성교육론」, 울곡학회, 2000.
- 이계학, 「교육의 본질과 삶」, 『한국의 교육의 윤리』3집, 한국정신문화연구원, 1994.
- 한기언, 「유교정신과 인성교육」, 퇴계학연구원, 1964.
- 한혜정, 「동양의 도덕관이 현대도덕교육에 주는 시사」, 교육학연구, 2002.