

공자사상의 종교성과 時中の 교육법

이 선 경

성결대학교

〈요 약〉

이 논문은 공자사상의 종교적 특징을 규명하고, 그러한 종교적 특징이 그의 교육관에 어떻게 반영되는가를 고찰한 것이다. 일반적으로 인문정신과 종교성은 상반된 개념으로 인식하지만, 공자사상의 종교성은 역설적으로 인문정신 속에서 참 값을 이룬다는 것이다. 따라서 공자사상의 특징으로서 인본주의, 현세주의는 단순한 현실주의가 아니다. 그것은 진리를 추구하는 덕성(德性)의 주체로서의 인간이 그의 삶 속에서 자각한 천명(天命)의 실제 내용이라는 것이다. ‘내가 처한 현실세계에서의 공부를 통하여 초월적 진리의 세계에 도달한다[下學而上達]’고 하는 공자의 태도는 이러한 진리관의 반영이며, ‘성(聖)스런 속인(俗人)’“세속에 살면서도 세속을 벗어난다[卽世間而出世間]’와 같은 공자와 유교에 대한 수사는 이러한 진리관의 방증이다. 필자는 성(聖)과 속(俗)이 일치하는 공자의 인문-종교의 합일적 인식을 시중(時中)의 정신으로 보았다. 성(聖)스러움을 인(仁)의 연장선에서 찾고, 자신에게 가까운 곳으로부터 실천해가는 공자의 태도가 바로 이러한 시중(時中)정신의 구체적 발현이라는 것이다. 이와 같은 공자종교성의 특성으로서 시중(時中)의 중도(中道)는 그의 교육사상에 있어서도, 교육목표, 교육내용, 교육방법에 이르기까지 일관하는 핵심적 개념이라는 것이 본고의 논지이다.

핵심 주제어 : 시중(時中), 교육법, 공자, 인문정신, 종교성, 성숙일치

I. 머리말

본고는 유교의 대명사인 공자의 사상을 통하여 유교가 갖는 종교성의 특징을 논의하고, 이러한 종교적 특징과 공자의 교육관이 어떠한 관계에 있는지를 고찰하려는 것이다. 즉, 일반적으로 인문정신(人文精神)과 종교성은 상반된다고 보는 통념과 달리 공자에 있어서 종교성은 오히려 인문정신 속에서 참 의미를 지닌다는 점을 밝히려 한다. 공자의 중심사상으로서 인(仁)이 바로 이러한 인문정신과 종교성이 교차하는 지점이라고 할 것이다. 공자 스스로도 도달하고자 하는 영원한 이상인 인(仁)은 자연히 그의 교육에 있어서도 목표가 된다고 할 것이다.

필자는 성(聖)과 속(俗)이 일치하는 공자의 인문-종교의 합일적 인식은 중용(中庸)의 정신, 시중(時中)의 정신을 기저로 한다고 본다. 맹자가 공자를 한마디로 ‘시중(時中)’의 성인이라고 정의하였듯, 필자 역시 ‘내재적 초월’ ‘성(聖)스런 속인(俗人)’ ‘세속에 살면서도 세속을 벗어난다(即世間而出世間)’와 같은 공자와 유교에 대한 수사들은 『논어(論語)』에서 공자 스스로가 언급한 ‘하학상달(下學上達)’의 진리관 및 『중용』에서 ‘높고 밝음을 지극히 하면서도 중용을 실천한다(極高明而道中庸)’라 한 중도(中道)의 지향을 지적하는 것으로 본다. 또한, 이러한 공자사상의 시중성은 그의 교육사상과 교육방법에 있어서도 중요한 위치를 점하고 있다는 것이다. 이에 본고는 먼저 공자사상의 종교성과 중용의 정신에 대하여 논의하고, 공자의 교육사상 속에 깃든 시중(時中)의 정신을 밝혀보고자 한다.

II. 공자의 인문정신과 종교성

1. 聖과 俗의 하나됨

공자의 전기를 지은 핑가렛은 공자를 ‘성(聖)스런 속인(俗人)’이라고 명명하였다. 이는 공자의 특성을 매우 간결하게 드러낸 말이라고 하겠다. 일반적으로 성스러움과 속됨, 종교성과 인문정신은 상반된 것이라고 하겠지만, 공자에게 있어서 진정한 성스러움과 종교성은 오히려 속(俗)의 세계와 인문정신 속에서 제 모습을 드러낸다.

일반적으로 지적하듯이 유교의 특색은 ‘현세적 인본주의’에 있다고 할 수 있다. 공자는 죽음에 대하여 묻는 질문에 “삶도 아직 다 모르는데, 어찌 죽음을 알겠는가”라고 답하며, 귀신을 어떻게 섬겨야 하는가를 묻는 질문에 “사람도 다 못 섬기는데, 귀신을 섬기겠는가?”¹⁾라 한다. 이 문답은 유교의 ‘현세적 인본주의’의 특징을 보여주는 대표적 사례로 꼽힌다. 바로 이와 같은 태도로 인하여 유교는 죽음의 문제나 초월적 종교의 세계와는 무관한 인본

1) 『논어』「先進」, 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?”

주의적 윤리학으로 오해되기도 한다. 그러나 필자는 위와 같은 공자의 언급은 오히려 생사를 초월하여, 자신이 처한 지금 여기의 삶의 현장에서 실존적 삶에 충실할 것을 말한다고 생각한다. 이는 단순한 현세주의나 인본주의가 아니며, 그 배후에는 천(天)에 대한 공자의 인식 내지 믿음과 이에 바탕한 유덕자(有德者)의 소명의식이 자리하고 있는 것이다.²⁾

『논어』 곳곳에서 공자는 천(天)에 대한 절대적 신념을 보여준다. 몇 가지 예를 들어 보자.

공자가 위나라에서 위령공의 제1부인 남자(南子)를 만나자, 자로가 불만스러워 하였다. 그러자 공자는 “내가 만약 부정한 짓을 하였다면, 하늘이 미워하시리라, 하늘이 미워하시리라”³⁾라고 거듭 맹세한다. 또한, 수제자인 안연이 죽자, “하늘이 나를 버렸구나, 하늘이 나를 버렸구나”⁴⁾라 하며 통곡하는 모습을 볼 수 있다. 한편, 도를 펴기 위해 천하를 돌아다니다가 광(匡)이라는 지방에서 죽을 고비를 맞자,

문왕(文王)이 돌아가신 뒤 그 문화가 여기에 있지 않는가? 하늘이 장차 이 문화를 없애려하신다면 후세에 태어난 사람이 이 문화에 참여할 수 없을 것이다. 그러한 하늘이 이 문화를 없애려하지 않으신다면 광 땅의 사람들이 나를 어찌할 수 있겠는가?⁵⁾

라 하고, 또 “하늘이 내게 덕을 낳아 주셨으니, 환뢰가 나를 어떻게 할 수 있겠는가”⁶⁾라 한다. 공자의 이러한 언급에서 천에 대한 절대적 믿음과 천명을 받은 자로서의 소명의식을 볼 수 있다.⁷⁾ 천명을 받았다는 것은 스스로 천명을 자각하는 것이다. 예컨대 “하늘이 내게 덕을 내셨다”⁸⁾ “오십에 천명을 알았다” “명(命)을 알지 못하면 군자가 될 수 없다”⁹⁾라 하였듯이, 공자에 있어 천은 내면적 덕성과 떼어서 생각할 수 없다.¹⁰⁾ 공자에 있어서 천은 단지 객관적 실재나, 인간을 지배하는 초월적 인격신이 아닌 것이다. 그가 “사람이 도를 넓힐 수 있는 것이지, 도가 사람을 넓히는 것이 아니다”¹¹⁾라 함에서도 볼 수 있듯, 공자의 천은 자신의 내면에서 느껴지고 자각되는 천¹²⁾으로 인간의 성숙과 함께 그 지평이 넓어지는 것이다.

2) 『논어』 「公冶長」, 子貢曰, “夫子之文章,可得而聞也; 夫子之言性與天道,不可得而聞也.”

3) 『논어』 「雍也」, 子見南子, 子路不說. 夫子矢之曰, “予所否者, 天厭之! 天厭之!”

4) 『논어』 「先進」, 顏淵死. 子曰, “噫! 天喪予! 天喪予!”

5) 『논어』 「子罕」, 子畏於匡, 曰, “文王既沒, 文不在茲乎? 天之將喪斯文也, 後死者不得與於斯文也; 天之未喪斯文也, 匡人其如予何?”

6) 『論語』 「述而」, “天生德於予, 桓魋其如予何.”

7) 『논어』 「憲問」, 公伯寮愬子路於季孫. 子服景伯以告, 曰, “夫子固有惑志於公伯寮, 吾力猶能肆諸市朝.” 子曰, “道之將行也與, 命也; 道之將廢也與, 命也. 公伯寮其如命何!”

8) 『논어』 「述而」, 子曰, “天生德於予, 桓魋其如予何?”

9) 『논어』 「堯曰」, 孔子曰, “不知命, 無以爲君子也

10) 공자이전 주나라의 건국과 더불어 한 왕조가 받은天命은 통치자의 敬과 德에 의해 유지된다는 관념이 내려오고 있었지만, 공자에 있어서 天과 자신의 德이란 매우 밀접한 관계에 있다.

11) 『논어』 「衛靈公」, 子曰, “人能弘道, 非道弘人.”

이 땅에서의 삶에 충실하고자 하는 공자의 현세주의적, 인본주의적 진리관은 유덕자가 자각한 천명의 내용이라고 할 수 있다. 공자가 천하를 돌아다니다가 마주친 은자들의 비아냥거림에 대하여, “새와 짐승과는 더불어 살 수 없는 것이니, 이 사람의 무리가 아니라면 내가 누구와 더불어 살겠는가”¹³⁾라 하였던 탄식과 자기고백은 이렇게 자각된 천명의 실제적 내용으로서, 이른바 유교의 현세주의와 인본주의의 태동배경을 보여주는 것이라 하겠다. 진리의 터전은 바로 인간의 삶 그 자리라는 것이다. 이에 속(俗)은 성스러운 진리의 세계와 별개의 것이 아니며, 속(俗)의 세계가 바로 성(聖)이 깃들고 실현되어야 할 그 자리로서, 성(聖)과 속(俗)은 한 차원에서 논의될 수 있는 것이다.¹⁴⁾

필자는 공자가 언급한 ‘하학이상달(下學而上達)’이라는 삶의 방식이야말로, 성(聖)과 속(俗)이 하나되는 공자의 진리관 속에 함축된 공자사상의 종교성을 드러내는 대표적 사례라고 생각한다.

공자: “나를 알아주는 이가 없구나!”

자공: “어찌하여 선생님을 알아주는 사람이 없겠습니까?”

공자: “하늘을 원망하지 않고, 남을 탓하지 않으며, 가까운 현실에서 공부함으로써 높은 진리의 세계에 도달하니[下學而上達], 나를 알아주는 이는 하늘인가보다!”¹⁵⁾

하학(下學)이란 현실세계에서의 공부, 내가 처한 삶의 현장에서 최선을 다하는 공부이다. 상달(上達)이라는 초월적 진리의 세계는 이러한 하학의 세계를 벗어나 있지 않으며, 오히려 내 삶의 터전인 하학의 세계를 떠난 상달이란 관념적이고, 공허한 것이라 할 수 있다. 오직 하늘이 자신을 알아줄 것이라는 믿음으로, 하늘을 원망하지 않고 남을 탓하지 않으며, ‘하학이상달’해 간 것이 자신이 고백한 공자의 삶이다. 공자는 일생을 통하여 이렇게 자각된 천명을 수행해 갔다고 할 것이다. 『중용』에서 “성(誠)이란 하늘의 도요, 성하려고 하는 것

12) 유승국, 『동양철학연구』 (동방사상연구원, 1988).

13) 長沮 桀溺耦而耕,孔子過之,使子路問津焉。長沮曰,“夫執輿者爲誰?”子路曰,“爲孔丘。”曰,“是魯·孔丘與?”曰,“是也。”曰,“是知津矣。”問於桀溺。桀溺曰,“子爲誰?”曰,“爲仲由。”曰,“是魯·孔丘之徒與?”對曰,“然。”曰,“滔滔者天下皆是也,而誰以易之?且而與其從辟人之士也,豈若從辟世之士哉?”耒而不輟。子路行以告。夫子憮然曰,“鳥獸不可與同羣,吾非斯人之徒與而誰與?天下有道,丘不與易也。”

14) 이동준, 「유교의 근본정신과 실현방향」 『유교의 인도주의와 한국사상』, (한울아카데미, 1997), 24 쪽: “공자는 천의 권위에 대한 조금의 손상도 없이 그의 천명사상을 통해 신성성과 극구성을 인간에게 내재시켰다…상제에 대한 관념은 ‘天’속에 수렴되고, 그것은 다시 성숙한 인격 속에 내재되어 오히려 개념으로서의 ‘초월’과 ‘내재’가 극복되는 하나의 사실로서, 그리고 대상적 인식체계가 아니라 인간의 실질적 태도와 삶 자체를 문제시하고 있다. 다시 말하면 본질적으로 ‘하늘’의 문제를 인간의 행태 속에 수렴시키고 있으며, 인간행위를 떠나서 별도로 상념의 세계에 건설하고자 하지 않는다. 천명에 대한 응답은 인간의 삶 그 자체인 것이다.”

15) 『논어』「憲問」, 子曰, “莫我知也夫! 子貢曰: “何爲其莫知子也?” 子曰, “不怨天, 不尤人, 下學而上達, 知我者其天乎!”

『誠之』은 인간의 도이다”¹⁶⁾라 하였듯, 공자의 하학상달은 ‘성지(誠之)’라는 인간의 노력을 통하여 ‘성(誠)’이라는 하늘을 닮고자 하는 종교성의 표현으로 해석할 수 있을 것이다. 이로부터 우리는 유교의 현세주의와 인본주의는 자각된 천명의 실체로서, 초월적 진리의 세계를 현실 속에 머금은 것임을 확인할 수 있는 것이다.

2. 聖과 仁: 내재적 초월의 지평

위에서 살펴본 바와 같이 유교의 종교성은 오히려 인문정신 속에서 참된 빛을 발휘한다는데 그 특색이 있다. 이는 공자가 생각하는 성(聖)스러움의 내용을 통하여서도 확인할 수 있다. 그에 있어서 성(聖)과 인(仁)은 일생을 통하여 추구할 영원한 이상이자 목표라 할 수 있다. 『논어』에 보면 정치가들이 공자에게 제자들의 인품을 묻는 대목이 여러 차례 있다. 이러한 질문에 대하여 공자는 여러모로 제자들의 장점을 들어서 말하지만, 대답의 말미에는 항상 “그렇다고 어찌 인(仁)하다고야 하겠는가?”라 하여, 누구에게도 인(仁)의 경지를 허락하지 않는다. 오직 안연에 대해서만 “3개월 동안 인(仁)을 어기지 않았다”¹⁷⁾라 칭찬하고 있다. 뿐만 아니라 공자 자신도 “성(聖)과 인(仁)같은 것을 내가 어찌 감당하겠는가?”¹⁸⁾라 하여, 성(聖)과 인(仁)을 스스로도 도달하였다고 자처할 수 없는 최고의 진리경계로 설정하고 있다.

그런데, 『논어』는 이러한 최고의 진리경계 역시 이 세상 밖의 일이 아님을 보여준다. 다음의 예문을 보자.

자공: “백성에게 널리 베풀고, 대중을 구제할 수 있다면 어떻겠습니까? 인(仁)하다고 하겠습니까?”

공자: “어찌 인(仁)하다고만 하겠느냐? 반드시 성(聖)스럽다고 하겠다. 이는 요순도 근심하신 일이다. 무릇 인(仁)이란 내가 서고 싶으면 남도 세워주고, 내가 하고 싶으면 남도 하게 해주는 것이다. 가까운 데에서 방법을 찾는 것이 인(仁)을 행하는 방법일 뿐이다.”

자로: “군자란 어떤 사람입니까?”

공자: “경(敬)으로써 자신을 수양하는 사람이다.”

자로: “이것뿐입니까?”

공자: “자신을 잘 닦아서 다른 사람을 편안하게 하는 것이다.”

16) 『중용』 18장, “誠者, 天之道也, 誠之者, 人之道也. 誠者, 不勉而中, 不思而得, 從容中道, 聖人也; 誠之者, 擇善而固執之者也.”

17) 『논어』 「雍也」, “子曰, 回也, 其心三月不違仁, 其餘則日月至焉而已矣.”

18) 『논어』 「述而」, 子曰, “若聖與仁, 則吾豈敢?”

자로: “이것뿐이란 말입니까?”

공자: “자신을 잘 닦아서 백성들을 편안하게 하는 것이다. 자신을 닦아서 백성을 편안하게 하는 일은 요순께서도 어렵게 여겨 근심하신 일이다!”

여기에서 공자는 ‘백성에게 널리 베풀어 대중을 구제하는 일’은 인(仁)의 단계를 넘어 ‘성(聖)스러운 일’임을 확인하고 있다. 이러한 일은 공자가 바라보는 성왕의 표준으로서 순임금 마저도 근심하는 일이라는 것이다. 결국 공자가 지향하는 성스러움의 내용은 자신은 닦아서 온 천하사람들을 편안하게 하는 ‘수기안인(修己安仁)’ ‘수기안백성(修己安百姓)’의 범위를 벗어나지 않는 것이다.

세속적 정치이념과 성스러움이라는 종교적 가치를 하나로 묶어내는 ‘내성외왕(內聖外王)’의 추구는 인문정신과 종교성이 합일된 유가적 사유의 귀결이라 할 수 있다. 우리는 이 지점에서 『주역』 건괘(乾卦)에 대한 「단전(彖傳)」과 『대학』, 『중용』의 첫 구절을 통하여 위와 같은 사유의 근거를 보다 공고히 확보할 수 있다.

건괘(乾卦) 「단전(彖傳)」: 건도가 변화하여 각기 성명을 바르게 하니 큰 조화로움을 보존하고 합하여 내실이 옹골차게 된다.(乾道變化, 各正性命, 保合大和, 乃利貞)

『중용』: 하늘이 명(命)한 것을 본성이라 하고, 본성을 그대로 따르는 것을 도라 하며, 도를 닦는 것을 교육이라 한다.(天命之謂性, 率性之謂道, 修道之謂教)

『대학』: 대학이라는 도는 나의 밝은 덕을 밝히는데 있으며, 백성들은 친애하는데 있으며, 지극한 선에 머무는 데에 있다.(大學之道, 在明明德, 在親民, 在止於至善)

『논어』에서 자공은 공자로부터 ‘성(性)과 천도’에 대해 강의를 들을 수 있는 기회가 매우 드물다고 말하고 있지만,¹⁹⁾ 위의 인용문을 통하여 공자가 추구하였으리라 짐작되는 성(性)과 천도의 내용을 유추하여 볼 수 있다. 건괘의 「단전」과 『중용』의 구절을 보면 이 세계 존재자들의 성(性)은 바로 천도변화의 결과로서, 인성(人性)과 천도(天道)는 내용적으로 하나인 것이다. 그러한 인성이야말로 인간이 걸어야 할 길을 밝혀주는 불빛이자 길잡이가 된다. 하늘이 내게 부여한 명덕을 밝힘으로써 온 천하사람들의 삶을 밝히는 일은 내성외왕(內聖外王)의 지도자가 취하는 정치적 행위이자, ‘나를 이루고 남을 이루는[成己成物]’²⁰⁾의 성스러운 종교적 행위로서 천인합일로 가는 통로가 된다.

이상에서 보았듯이 공자에게 있어서 ‘수기안인(修己安人)’이란 단순한 정치사상이 아니라,

19) 『논어』 「子罕」, 子罕言利與命與仁. 『논어』 「公冶長」, 子貢曰, “夫子之文章, 可得而聞也; 夫子之言性與天道, 不可得而聞也.” 공자가 天道나 性에 대한 추상적 논변을 즐겨 말하지 않은 것은 그에게 그러한 세계가 결여된 것이 아니라, 구체적 삶의 세계를 떠난 관념적 세계를 추구하는 것을 경계하는 하학상달적 진리관에 기인한 것이라고 하겠다.

20) 『중용』 25장, “誠者, 非自成己而已也, 所以成物也. 成己, 仁也, 成物, 知也, 性之德也, 合內外之道也. 故時措之宜也.”

천명의 내재화를 통한 내재적 초월의 추구이다. 즉, 자각된 천명을 바탕으로, 성속(聖俗)을 하나로 보고, 하학상달을 추구하는 공자 진리관의 반영이라고 하겠다.

3. 禮: 成聖의 실천적 관건

공자는 인(仁)을 실현하는 방법으로 효제와 같은 ‘예(禮)’를 든다. ‘예(禮)’는 공자가 매우 강조하는 교육내용으로, 필자는 이 ‘예(禮)’가 단순히 객관적인 도덕규범이나 사회적 제도라는 의미에 그치는 것이 아니라, 스스로를 성화(聖化)시켜 천인합일을 이루는 방법으로서 종교적 의미를 내포하고 있음을 밝히고자 한다.

‘예(禮)’라는 글자는 示 + 豊 로 이루어져 있다. 示는 ‘신’ ‘귀신’을 뜻하고, 豊은 제기에 곡물을 올려 놓은 모습으로, 예(禮)란 본래 하늘 또는 신(神)에게 제사한다는 의미를 지닌다. 예의 원초적 의미는 하늘과 인간의 수직적 관계를 의미하는 것이라 할 수 있다.²¹⁾ 제사를 통한 하늘과 인간의 수직적 관계맺음으로서의 예(禮)는 공자의 시대에도 또 이후 역사시기에서도 지속되어온 것이지만, 초월적 존재와의 교섭으로서의 예(禮)는 인간의 도덕적 자각 속에서 수평적 차원으로 전환하게 된다. 예컨대, 『서경(書經)』과 『시경(詩經)』에는 다음과 같은 구절이 있다.

내가 들으니 지극히 잘 다스려진 세상은 향기로워서 신명에까지 감동시킨다고 한다. 기장 등의 곡식이 향기로운 것이 아니라 밝은 덕이 오직 향기로운 것이다.²²⁾
오로지 덕 닦기만 생각을 하세. 영원히 하느님과 함께하여서 스스로 많은 복을 구할지이다.²³⁾

『서경』과 『시경』에서는 신명을 감동시킬 수 있는 것은 ‘오히려 백성들이 편안히 살도록 정치를 잘 하는 것’이며, 초월적 존재와의 교섭은 인간 자신이 덕을 닦음으로써 가능한 것임을 말한다. 이와 같이 제사의 의미는 인간의 도덕적 각성을 통하여 그 수평적 지평을 확보하는 것이다.

공자에게 있어서도 예(禮)는 단순히 사회질서를 유지하기 위한 객관적 규범이 아니며, 인간의 자기실현으로서 인(仁)을 회복하는 통로이자, 성성(成聖)의 실천적 관건이라 할 수 있다.

21) 卮 韋伊鳴은 “『禮·인간화의 과정』, 『卮韋伊鳴의 유학강의』(청계, 1999)”에서 “관계성을 따진다면, 禮는 사람과 초자연적 존재와의 교섭이다. 그렇다면 禮의 기본적 관심은 초월적 타자의 명령에 따르거나, 그로부터 좋은 반응을 일으킨 수 있도록 올바르게 걷는 방법이다.”라 하고 있다.

22) 『書經』 「周書」 <君陳>, “我聞, 曰至治馨香, 感于神明, 黍稷非馨, 明德惟馨.”

23) 『詩經』 「大雅」 <文王之什>, “聿修厥德, 永言配命, 自求多福.”/이기동 역해, 『시경강설』 (성균관대학교출판부, 2004), 577쪽, 참조.

이제 공자에 있어서 인(仁)과 예(禮)의 관계를 살펴보자. 공자는 “사람이 어질지 않다면, 예(禮)는 해서 무엇 하며, 악(樂)은 해서 무엇 하는가?”라 하여, 예악(禮樂)과 같은 형식보다 인(仁)이 상위개념임을 분명히 한다. 그러나, “효(孝)와 제(弟)는 인(仁)을 행하는 근본이다”²⁴⁾라 하고, “자신을 이겨 예(禮)를 회복하는 것이 인(仁)이 된다. 하루를 극기(克己)하여 예(禮)를 회복한다면, 천하가 인(仁)으로 돌아갈 것이다”²⁵⁾라 함을 볼 수 있다. 즉, 예(禮)는 인(仁)을 표현하는 형식이지만, 한편으로 예(禮)는 성인되기를 목표하는 군자가 자신을 닦아서 인(仁)에 다가갈 수 있는 실천적 통로인 것이다. 예(禮)란 본질적으로 타자와의 관계 속에서 성립하는 것이니만큼, 예(禮)로써 자신을 닦는다는 것은 필연적으로 대인관계에 있어서의 진실성을 요구하는 것이다. 공자는 삶의 현실에서 그러한 진실성이 발현할 수 있는 대표적 예(禮)의 사례로 ‘효(孝)’ ‘제(弟)’를 든 것이다. 효는 부모·조상에 대한 효성을 의미하고, 제는 형제자매 사이의 우애를 뜻한다. 필자는 이러한 효제(孝弟)의 실천이야말로 초월적 존재와의 교섭으로서 예(禮)의 수평적 지평이라고 생각한다. 기독교 『성경』에는 다음과 같은 구절이 있다.

예물을 제단에 드리다가 거기서 네 형제에게 원망 들을 만한 일이 있는 줄 생각나거든 예물을 제단 앞에 두고 먼저 가서 형제와 화목하고 그 후에 와서 예물을 드리라.²⁶⁾

그 때에 베드로가 나아와 가로되 주여 형제가 내게 죄를 범하면 몇 번이나 용서하여 주리이까 일곱 번까지 하오리이까? 예수께서 가라사대 네게 이르노니 일곱 번뿐 아니라 일흔 번씩 일곱 번이라도 할지니라.²⁷⁾

선한 분은 오직 한 분뿐이시다. 네가 생명에 들어가고자 하거든, 계명들을 지켜라. … 부모를 공경하여라. 그리고 네 이웃을 네 몸과 같이 사랑하여라 하는 계명들이 있지 않느냐?²⁸⁾

나는 인애를 원하고 제사를 원치 아니하며 번제보다 하나님을 아는 것을 원하노라.²⁹⁾

이러한 언급들은 초월적 존재와의 만남의 실천적 관건으로서 효제(孝弟)의 의미를 방증(傍證)한다고 할 수 있지 않을까?

뚜웨이밍은 인간화의 과정으로서의 예(禮)는 (1) 개인적 삶의 수양[修身] (2) 가족 간의 관

24) 『논어』「學而」, “…孝弟也者,其爲仁之本與!”

25) 『논어』「顏淵」, “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.”

26) 『개역성경』마태복음 5장:22-24, 나는 너희에게 이르노니 형제에게 노하는 자마다 심판을 받게 되고 형제를 대하여 라가라 하는 자는 공회에 잡히게 되고 미련한 놈이라 하는 자는 지옥 불에 들어가게 되리라. 그러므로 예물을 제단에 드리다가 거기서 네 형제에게 원망 들을 만한 일이 있는 줄 생각나거든 예물을 제단 앞에 두고 먼저 가서 형제와 화목하고 그 후에 와서 예물을 드리라.

27) 『개역성경』, 마태복음 18장 21-22.

28) 『성경』(표준새번역), 마태복음 19장 19절.

29) 『개역성경』, 호세아 6장 6절.

계를 조절하는 것[齊家] (3) 나라의 일을 질서짓는 것[治國] (4) 세상을 평화롭게 하는 것[平天下]과 같은 4단계로 나타난다고 보았다.³⁰⁾ 필자는 공자의 인본주의와 현세주의가 자각된 천명의 실체라고 한다면, ‘인간화의 과정으로서의 예(禮)’란 ‘자기 성화(聖化)의 과정으로서의 예(禮)’라는 말과 동의어라고 생각한다. 가족 안에서의 효제(孝弟)를 기준으로 하여, 이웃과 사회로 국가와 인류로 확장해 가는 점진적 확충주의가 유교의 입장이다. 자신이 처한 삶의 현장에서의 구체적 실천을 바탕으로 그 범위를 넓혀가는 방식은 공자가 취했던 하학상달의 방식이며, ‘자신을 닦아 백성을 편안하게 한다’는 유가적 성성론(成聖論)을 잘 보여주는 것이라 하겠다.

III. 공자 時中の 교육법

1. 공자사상의 時中性

맹자는 공자를 ‘성지시자(聖之時者)’라 하여 공자사상의 핵심을 ‘시중(時中)’으로 보았다. 맹자는 옛 성인들의 예로 백이, 이윤, 공자를 들고, 그 특징을 다음과 같이 설명한다.

그 임금이 아니면 섬기지 않고 그 백성이 아니면 부리지 않아, 도가 행해지는 세상에 는나아가고, 어지러운 세상에서는 물러나는 것이 백이이다. 누구든 섬기면 내 임금이 아니며, 누구든 부리면 내 백성이 아니겠는가라 하여, 도 있는 세상에도 나아가고 어지러운 세상에도 나아가는 것은 이윤이다. 벼슬할만하면 하고, 그만둘 만하면 그만두며, 오래할 만 하면 오래하고, 빨리할 만하면 빨리하는 것은 공자이다.³¹⁾

맹자는 이와 같은 성인(聖人)의 유형을 백이의 경우는 ‘성지청자(聖之淸者)’, 이윤은 ‘성지임자(聖之任者)’, 그리고 공자의 경우는 ‘성지시자(聖之時者)’로 분류하고, 백이와 이윤이 상호 반대의 입장에서 양극을 이루고 있다면, 공자의 경우는 어느 한 편으로 고착됨 없이 중용을 이루고 있다는 데에서 그 특징을 찾았다. 주희는 『중용』서문에서 유교의 도통연원으로 서 요·순·우가 서로 전수한 심법이 ‘그 중을 잡으라[允執厥中]’ 임을 말한다. 또한 유교 최고의 경전으로서 『역경』은 음양의 균형과 조화라는 중(中)사상을 핵심으로 하는 것이며, 『맹자』 역시 책 전편에 비록 역(易)이란 글자는 없지만 그 자체가 역(易)이라는 지적과 같이, 역(易)의 시중정신을 기반으로 한다고 할 수 있다. 이러한 바탕에서 맹자는 공자를 시중(時中)의 화신으로 보았던 것이라 하겠다.

30) 두웨이밍, 앞의 책, 156쪽.

31) 『孟子』「公孫丑」上, “非其君不事, 非其民不使, 治則進, 亂則退, 伯夷也. 何事非君, 何使非民, 治亦進, 亂亦進, 伊尹也. 可以仕則仕, 可以止則止, 可以久則久, 可以速則速, 孔子也.”

필자는 맹자의 지적과 같이 공자사상의 진수가 ‘시중(時中)’의 실현에 있다고 생각한다. 인문정신 속에서 종교성을 녹여내고, 하학상달하는 공자의 진리관이야 말로 『중용』에서 말하는 ‘높고 밝음을 극진히 하면서도 중용을 실천한다[極高明而道中庸]’의 실천적 현재라고 보는 것이다. 공자사상의 중도(中道)적 특성은 『논어』 전편의 기저를 형성한다. 공자는 “중(中)을 실천하는 이를 얻어 함께 할 수가 없다면 반드시 광자(狂者), 견자(狷者)와 함께 하겠다. 광자는 진취적이고, 견자는 하려하지 않는 것이 있다”³²⁾라 하여, 중도를 실천하는 것을 이상으로 하고 있으며, 차선책으로 광자, 견자와 함께 일을 도모할 것을 말한다. 일을 추진하는 태도에 있어서도 “군자는 세상일에 대해서 꼭 해야 한다는 것도 없고, 꼭 하지 않는다는 것도 없어서, 의(義)와 더불어 할 뿐이다”³³⁾라 하고, 문질빈빈(文質彬彬)이라 하여 문(文)과 질(質)의 균형적 조화를 추구한다. 또한 『논어』에서 공자의 모습에 대한 묘사를 보면 “온화하면서도 엄숙하고, 위엄이 있으면서도 사납지 않고, 공손하면서도 편안하셨다”라 하여 대립적 요소들이 어느 한편으로 치우치지 않고 균형을 이루고 있음을 볼 수 있다.³⁴⁾ 필자는 공자사상을 관류하는 시중의 정신이 그의 교육사상 및 교육방법에 있어서도 핵심적 위치를 갖는다고 생각한다. 이제 그 구체적 내용을 고찰해 보겠다.

1) 下學上達의 방법론과 時中의 정신

- 자기주체의 각성: 자기가 처한 자리에서 가장 알맞음을 구현하려는 시중(時中)의 정신은 그의 교육법에 있어서 자기주체의 각성을 그 출발로 한다. 공자의 사상체계에 있어서 천명의 자각이란 ‘사람이 도를 넓힐 수 있는 것이지, 도가 사람을 넓히는 것이 아니다[人能弘道, 非道弘人]’이라 할 때 진리의 실현주체로서 자기 자신에 대한 자각을 의미하는 것이라 할 수 있다. 이에 공자는 “인(仁)은 자기로부터 말미암는 것이지, 남에게서 말미암는 것이 아니다”라 하면서, 남에게 보이기 위한 학문이 아닌 자기성숙을 위한 공부로서 ‘위기지학(爲己之學)’이 그가 추구하는 공부의 본령임을 말한다. 남과 경쟁하여 상대적 우위를 선점하는 것을 목표로 하는 것이 아니라, 스스로 자신을 성숙시켜가는 위기지학(爲己之學)을 중심에 두는 것이다. 따라서 진리의 인식과 실현의 주체로서 자신에 대한 각성으로부터 학문은 출발하는 것이며, 이것이 ‘지금 여기’에서 진리를 바라보는 하학(下學)의 실천인 것이다.

- 자발적 분발의지: 공자는 자신에 대한 자각을 바탕으로 하는 위기지학을 추구하기에, 교육에 있어서도 본인의 자발적 의지를 매우 중시한다. “‘어떻게 하는 것이 좋을까, 어떻게 하는 것이 좋을까’하지 않는 사람에 대해서는 나도 어떻게 할 수가 없다.”³⁵⁾ “스스로 분발하지 않으면 열어주지 않고, 그것을 표현하려 애쓰지 않으면 드러내 퍼주지 않으며, 한

32) 『논어』 「子路」, 子曰, “不得中行而與之, 必也狂狷乎! 狂者進取, 狷者有所不爲也.”

33) 『논어』 「里仁」, 子曰, “君子之於天下也, 無適也, 無莫也, 義之與比.”

34) 최영진, 「중의 논리」 『유교사상의 본질과 현재성』, (성균관대학교 출판부, 2002), 48쪽.

35) 『논어』, 「衛靈公」, 子曰, “不曰‘如之何, 如之何’者, 吾末如之何也已矣.”

모퉁이를 들어 보여주었을 때 나머지 세 모퉁이를 돌아오지 않는다면 다시 되풀이해 가르치지 않는다.”³⁶⁾라고 하여, 객관적 지식을 전수하는 것이 아니라 공부하는 사람이 각기 자신의 처지에 따라 스스로를 성숙시켜 갈 것을 기대한다. 그리하여 일방적으로 지식을 전수하는 것이 아니라, 제자들이 어떠한 질문으로 다가오느냐에 따라 그에 알맞게 대응해 가는 것이다. 이 역시 공자의 시중적 교육법의 한 예가 될 것이다.

• 인(仁)의 실천은 가까운 곳으로부터: 각자가 자신이 처한 시공간에서 스스로를 성숙시켜갈 것을 기대하는 공자는 인(仁)을 성취하는 방법이 자신과 가까운 데 있음을 강조한다. 앞서 1장 2절 ‘성(聖)과 인(仁): 내재적 초월의 지평’에서, 자공이 ‘백성에게 널리 베풀고, 대중을 구제할 수 있다면’ 이를 인(仁)하다고 할 수 있겠는가를 물었을 때, 공자가 놀라면서 이는 인(仁)할 뿐 아니라, 반드시 성(聖)스럽다고 할 수 있는 경지라고 답하는 것을 보았다. 그러면서 공자는 자공에게 “무릇 인(仁)이란 내가 서고 싶으면 남도 세워주고, 내가 하고 싶으면 남도 하게 해주는 것이다. 가까운 데에서 방법을 찾는 것이 인(仁)을 행하는 방법일 뿐이다.”라 깨우치고 있음을 볼 수 있다. 이외에도 “내가 원치않는 것을 남에게 행하지 말라(己所不欲, 勿施於人)”와 같은 언급으로부터, 자기 자신에 대한 성찰을 통하여 남에게로 확충해가는 충서(忠恕)를 확인할 수 있다. 이와 같이 공자는 관념적이거나, 지적유희로서의 학문을 거부하고, 진리란 각자의 삶의 현재를 떠나서 추구될 수 없음을 강조하는 것이며, 이러한 공자의 교육관과 교육법은 역시 ‘가까운 현실세계에서의 공부를 통하여 높은 진리의 세계에 도달(下學而上達)하고, ‘높고 밝음은 극진히 하되 중용을 실천한다(極高明而道中庸)’라는 시중(時中) 정신의 발로라 할 것이다.

2) 개별교육과 無過不及의 中道실현

『논어』를 통하여 볼 때 공자의 교수법은 대중을 상대로 한꺼번에 가르치는 방식은 아니었을 것으로 보인다. 공자는 각 제자의 성격과 재주를 매우 잘 파악하고 있었으며, 그에 따라 각자에게 알맞은 방식으로 교육하였다. 공자는 제자들의 성격이나 재주에 대하여 과(過: 지나침)와 불급(不及: 미치지 못함)이란 표현을 자주 쓴다. 자공(子貢)이 자장(子張)과 자하(子夏) 가운데 누가 더 나은가를 물었을 때, 공자는 자장은 과(過)하고 자하는 불급(不及)하다고 답하였다. 이에 자공이 자장이 더 현명하다는 뜻인가를 묻자 “지나친 것은 부족한 것과 마찬가지로(過猶不及)”라 답하였다. 과(過)한 사람은 성미가 급하여 말과 행동이 자신이 실제 감당할 수 있는 것 보다 앞서나가는 경우라고 하겠고, 불급(不及)한 사람은 지나치게 소심하여 과감히 행동하지 못함으로써 자신의 재질을 미처 실현하지 못하는 경우라 할 것이다. 공자는 과와 불급이 모두 중용이 아니라는 점에서 다를 것이 없다는 것이다. 우리는 앞에서 공자가 “중(中)을 실천하는 이를 얻어 함께 할 수가 없다면 반드시 광자, 견자와 함께 하겠다. 광자는 진취적이고, 견자는 하려하지 않는 것이 있다”라 함을 보았다. 광자(狂

36) 『논어』, 「述而」, 子曰, “不憤不啓, 不悱不發. 舉一隅不以三隅反, 則不復也.”

者)는 지나친 경우이고, 견자는 부족한 경우에 해당한다고 하겠다. 공자는 그의 제자들을 중용을 표준으로 광·견, 과·불급으로 파악하였으며, 이에 공자의 교육은 지나치거나 부족한 제자들을 중도를 실현할 수 있는 인재로 양성하는 것이었다. 이에 대해 다음과 같이 유명한 일화가 있다. 자로가 공자에게 무언가 좋은 말을 들으면 그대로 실행해야하는가를 물었는데, 공자는 ‘부모님과 형님이 계신데 어떻게 본인의 마음대로 결정해 실행하겠느냐’며, 다소 나무라는 듯 대답하였다. 그런데, 염유가 자로와 똑같은 질문을 하자 공자는 ‘물론 들은 대로 행해야 한다’고 격려하는 것이었다. 이에 다른 제자인 공서화가 어리둥절하여 의문을 제기하자, 공자는 ‘염유의 경우는 그 사람됨이 원래 소심하여서 자꾸 물려나려는 경향이 있기 때문에 격려하여 앞으로 나아가게 한 것이고, 자로의 경우는 평소 성격이 남의 곱절이나 앞서 나아가는 경향이 있으므로, 꺾어서 물려나게 한 것’이라고 답하였다.³⁷⁾

또한 공자는 “내가 아는 것이 있는가? 아는 것이 없다. 어떤 천박한 사람이라도 내게 무엇을 묻는다면, 허심탄회하게 그가 말하는 양 극단을 두드려 힘을 다해 알려줄 뿐이다”³⁸⁾라 함을 볼 수 있다.

여기에서 우리는 공자의 교육법은 일정한 이념이나 사상을 주입하는 것이 아니라, 묻는이의 입장에 서서, 각자가 자기의 바탕 속에서 스스로 중용을 향해 나아가는 인재로 다듬어가는 것이며, 이를 시중(時中)의 교육법이라고 명명할 수 있을 것이다.

3) 君子不器의 時中性

‘군자는 그릇과 같이 어느 하나의 용도에만 국한되어서는 안된다’라는 의미의 “군자불기(君子不器)”는 공자가 추구하는 군자상의 시중(時中)적 특성을 잘 드러내는 예라 하겠다. 주희(朱熹)는 군자불기를 이렇게 설명한다.

그릇이란 각기 알맞은 용도가 있어서 서로 통할 수 없는 것이다. 덕을 이룬 선비는 자체적으로 갖추어지지 않은 것이 없기 때문에 그 쓰임도 두루 통하지 않음이 없어서 단지 한 가지 재주와 기예에 한정되지 않는 것이다.³⁹⁾

공자의 교육은 한 가지 용도에 국한되는 전문적 기능인을 양성하는 것이 아니었다. 예를 들어 농사를 짓는 일은 경험 많은 농부가 누구보다도 잘 알 것이지만, 그렇다고 하여 그 농부가 국가의 농업정책을 기획하거나 운영할 능력이 있는 것은 아니며, 또 농업전반과 사람들의 삶의 관계를 통찰 할 수 있는 힘을 가진 것도 아니다. 즉, 군자란 삶에 있어서 기

37) 『논어』「先進」, 子路問, “聞斯行諸?” 子曰, “有父兄在, 如之何其聞斯行之?” 冉有問: “聞斯行諸?” 子曰, “聞斯行之.” 公西華曰, “由也問聞斯行諸, 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; 由也兼人, 故退之.”

38) 『논어』「子罕」, 子曰, “吾有知乎哉? 無知也. 有鄙夫問於我, 空空如也. 我叩其兩端而竭焉.”

39) 器者, 各適其用而不能相通. 成德之士, 體無不具故, 用無不周, 非特爲一才一藝而已.

(器)의 의미를 성찰할 줄 아는 사람이지, 기(器)에 의해 규정당하는 존재가 아닌 것이다.⁴⁰⁾ 군자는 각각의 기(器)에 능통하지는 않지만, 전체를 통관하여 각각의 기(器)를 적재적소에 배치하여 운영할 수 있는 능력을 갖춘 자일 것이다. 또한, 군자불기란 그 스스로가 자신의 역량을 넓혀나가서 자신의 한계와 틀을 거듭 초월해 나감으로써, 시대와 상황의 변화에 탄력적으로 대응할 수 있는 시중(時中)의 인간상을 말하는 것이라 하겠다.

공자는 자공이 그에 대한 스승의 평가가 어떠한가를 물었을 때, “너는 그릇이다”라 하고, 다시 어떤 그릇인가를 묻자, 국가에서 제사를 지낼 때 쓰는 매우 보배로운 그릇인 “瑚璉(瑚璉)”이라고 답하였다.⁴¹⁾ 이는 자공의 능력과 재주를 십분 평가하면서도, ‘불기(不器)’라는 시중(時中)의 이상을 뚜렷이 드러낸 것이라고 하겠다.

그렇다면, ‘불기’에 해당하는 군자는 어떤 모습일까? 그것은 “마음 내키는 대로 행하여도 법도에 어긋나지 않는다(從心所欲不踰矩)”는 상태로, 무의(毋意), 무필(毋必), 무고(毋固), 무아(毋我)의 완성된 인격일 것이다. 이는 “세속의 차원에서 살아가지만 전혀 다른 차원의 삶, 곧 종교적 차원의 삶을 동시에 살아가는 것을 의미한다.”⁴²⁾고 할 것이다.

4) 禮樂의 조화 및 양면성의 종합적 지양

일반적으로 공자학단의 교육내용으로 예·악·사·어·서·수(禮樂射御書數)를 들 수 있겠는데, 그 가운데에서도 예악이 대표적이라 하겠다. 예와 악은 공자사상에 있어서 인(仁)을 구현하는 두 수레바퀴와 같은 것이다. “사람이 어질지 않다면, 예(禮)는 해서 무엇하고 악(樂)은 해서 무엇하는가?”⁴³⁾라 하는 말에서, 우리는 예악의 상위개념으로서의 인과 더불어 예악의 중요성을 엿볼 수 있는 것이다. 공자는 예(禮) 뿐만 아니라 악(樂)의 중요성에 대해서도 누누이 강조하고 있으며, 악(樂)을 생활화하고 있다. 『논어』에서는 공자가 노래를 잘 하는 사람이 있으면, 다시 해보기를 요청하고 함께 화답하였다⁴⁴⁾고 기술한다. 또한, “곡을 한 당일에는 노래를 하지 않았다”⁴⁵⁾는 것은 평상시에 늘 노래를 불렀음을 암시한다. 공자는 순임금의 음악을 듣고 3개월간 고기 맛을 잃었고, 진선진미(盡善盡美)하다고 평가하면서 나라를 다스릴 때에는 순임금의 음악을 쓰라는 말을 남기고 있다. 주나라를 건국한 무왕의 음

40) 김인, 「『논어』에 나타난 교육의 이상: 君子不器를 중심으로」, 『도덕교육연구』 18-2 (한국도덕교육학회, 2007. 2), 69쪽, “학문은 기술자제로는 얻을 수 없는, 그 기술을 인간답게 수행한다는 것이 어떤 것인가를 알게 해주는 기술 수행의 기준을 제시하는 것이다. 이 기준에 입각하여 기술을 행하는 삶은 器에 국한되는 것이 아니라 器를 초월하려고 하는 삶이라고 말할 수 있다. 이러한 자세로 그 기술을 발휘하게 될 때 그 기술은 용도의 측면에서 규정되는 것이 아니라 종교적 측면에서 규정될 수 있는 것이다.”

41) 『논어』, 「공야장」, 子貢問曰: “賜也何如?” 子曰, “女, 器也.” 曰, “何器也?” 曰, “瑚璉也.”

42) 김인, 위의 논문, 73쪽 참조.

43) 『논어』 「팔일」, “子曰, 人而不仁, 如禮何? 人而不仁, 如樂何?”

44) 『논어』 「술이」, “子與人歌而善, 必使反之, 而後和之.”

45) 『논어』 「술이」, “子於是日哭, 則不歌.”

악을 ‘진미(盡美)하지만 진선(盡善)하지는 않다’고 평가함에 대하여 순임금의 음악을 ‘진선진미’하다고 평가하는 점, 그리고 “시(詩)에서 흥기하고, 예(禮)로 바로 서고, 악(樂)으로 이룬다”라고 하는 언급 등에서, 단순한 기호나 애호의 차원에서가 아니라 개인의 인격완성과 나라경영의 방책으로서 악(樂)의 중요성을 말함을 볼 수 있다. 즉, 예와 악을 통하여 자신의 수양과 타인의 교화를 동시에 도모하는 것이다.

그런데, 예와 악의 성격은 상반적이면서도 상보적이다. 즉, 예(禮)는 절제와 절도, 극기와 단속을 위주로 한다면, 악(樂)은 화해와 조화로움, 너그러움과 포용의 성격을 갖는다고 하겠다. 『논어』에서는 이러한 예와 악의 상반된 성격을 보완적으로 파악한다. 다음의 예를 살펴 보자.

예(禮)의 쓰임은 화합함을 귀하게 여긴다. 선왕(先王)의 도는 이를 아름답게 여겨 작은 일이나 큰 일이나 모두 이를 따라서 하였다.…그러나, 행해서는 안 될 것이 있으니 화합이 좋은 줄로만 알아 화합하려고 만하고 예(禮)로써 절제하지 않는다면 또한 그렇게 행해서는 안 될 것이다.⁴⁶⁾

위의 구절에 대하여 정이(程頤)는 예(豫)와 악(樂)의 균형이 필요함을 말하고 있다. 예(禮)를 지나치게 강조하면 법도에 구속되어 생기를 잃기 쉬우므로, 예를 실천하는데 있어서는 화합하고 조화로운 결과를 맺을 수 있기를 도모한다는 것이다. 그러나 한편으로 보면 음악이 지나치게 성행한다면 마음이 해이해지고 방탕해질 수 있기 때문에, 예(禮)로써 절제해야 한다는 것이다.⁴⁷⁾

이와 같이 상반된 양 극단을 잡아서 그 정황에 알맞게 실행하는 것이 중용의 정신이다. 『논어』는 이러한 중용과 시중의 정신으로 일관되어 있다고 할 수 있다. 앞의 사례 이외에도 “배우기만 하고 생각하지 않으면 어둡고, 생각하기만하고 배우지 않으면 위태롭다”⁴⁸⁾라든가 “가난하면서도 즐기고, 부자이면서도 예를 좋아한다” “시경의 관저장은 즐겁지만 음란하지 않고, 슬프지만 상하는 데까지 이르지는 않는다”⁴⁹⁾와 같이 상반된 성질의 내용을 종합적으로 지양하는 예들은 일일이 열거하기 어려울 만큼 많다.

이를 교육적 관점에서 보았을 때, 공자가 추구하는 교육이란 위의 사례들에서 본 바와 같이 다양한 세계를 능란하게 넘나들며 이를 종합지양할 수 있는 군자불기의 시중적 인간의 양성이라 할 것이다. 또한, 공자의 이러한 교육정신은 앞서 고찰한 바와 같이 인문정신

46) 『논어』 「선진」, “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.”

47) 위의 구절에 대한 정자의 주석은 다음과 같다. “程子曰, 禮勝則支離故, 禮之用, 和爲貴, 先王之道, 以斯爲美, 而小大由之. 樂勝則流故, 有所不行者, 知和而和, 不以禮節之, 亦不可行.”

48) 『논어』 「爲政」, 子曰, “學而不思則罔, 思而不學則殆.”

49) 『논어』 「八佾」, 子曰, “『關雎』, 樂而不淫, 哀而不傷.”

속에 종교성을 융화하는 중용의 사유를 기반으로 한다고 할 것이다.

IV. 결 론

이제 공자의 종교교육사상이 갖는 현대적 의의를 일반교육과 종교교육의 관점에서 생각해보면서 이 글을 맺으려 한다.

현대의 교육은 객관적 지식의 축적을 위한 것으로 피교육자가 스스로 자기 자신을 돌아보고, 자기 자신에 대해 성찰해 볼 수 있는 교육체제와 환경이 아니다. 오늘날 중고등학교의 입시위주의 교육뿐 아니라, 대학 교육 역시 단지 상아탑 속에 머무는 대학의 정체성(停滯性)을 우려하면서, 현실사회에 실제적으로 기여할 수 있는 인간의 육성을 지향하고 있다. 대학의 교과에서 취업과 직결되는 인증과목을 설치하기도 하고, 기업이 필요로 하는 인재의 양성이라는 것이 당당한 교육의 지표로 등장하기도 한다. 물론 학교교육에서 사회가 필요로 하는 인재를 양성해야하는 것은 고유의 임무이다. 그러나, 사회가 필요로 하는 인재의 양성이란 것이 반드시 취업에 적합한 인간을 육성하는 것은 아닐 것이다. 학교가 주로 직업인 양성을 위주로 하는 직업인 양성소가 되어서는 교육의 근본적 의미가 흔들리게 될 것이다.

공자의 교육에 있어서 제 1보는 자기 자신에 대한 자각과 주체성 및 존엄성의 확인이라고 할 수 있다. 개개인이 처한 삶의 현실은 개개인이 자각하는 천명의 현장으로서, 개개인이 다양한 삶의 시공간 속에 펼쳐가는 삶의 내용은 곧 천명의 시중(時中)적 구현인 것이다. 이러한 자각 속에서, 공부하는 사람은 자신이 처한 지금 이 자리의 현실을 수용하고 자기 실존을 실현하는 터전으로 인식한다는 것이다. 현실을 수용한다는 말은 현재의 정황과 쉽게 타협한다는 것이 아니라, 자신이 처한 현실에 대해 책임의식을 지니고 이로부터 자신의 이상을 향해 나아가는 태도, 즉 하학상달의 태도를 말한다. 공자의 교육은 늘 개인의 완성과 공동체의 동시적 발전을 겨냥하고 있다(成己成物)는 것이다.

“어짚이란 사람다운이다(仁者人也)”라 하듯이 유교의 핵심적 가르침인 인(仁)은 사람다운 사람, 참사람 되기를 목표로 한다고 할 수 있다. 이때의 참사람은 성(聖)과 속(俗) 어느 한편으로 치우치는 것이 아니라, 성속(聖俗)을 하나로 지양하는 중도(中道)적 인간을 말하는 것이며, 일상생활의 성화(聖化)를 통해 우리의 삶의 세계와 종교를 밀착시켜 간격이 없게 하는 것이다. 공자는 ‘식사를 하는 동안에는 말을 하지 않았다(食不言)’고 하는데, 이에 대하여 ‘식사하는 시간이 내내 기도하는 시간이었다’라고 해석하는 경우가 있다. 또한 공자가 병이 들었을 때 제자 자로가 특별히 기도를 올리는 의식을 행할 것을 권하자 “내가 이미 기도를 한 지 오래되었다”⁵⁰⁾라 함을 볼 수 있다. 이와 같이 공자에 있어서는 삶 자체와 종

50) 『논어』 「술이」, 子疾病, 子路請禱. 子曰: “有諸?” 子路對曰: “有之; 『誄』曰: ‘禱爾于上下神祇.’” 子曰: “丘之禱久矣.”

교가 둘이 아니었으며, 공자의 이러한 종교관은 그저 세속에 떨어지거나 현실을 떠난 초월적 진리의 세계로 출달음치는 것이 아닌 시중(時中)정신의 구현인 것이다. 이러한 공자의 종교적 태도는 오늘날 종교교육에 있어서도 한 번 곰곰이 되짚어 생각해 볼 바가 있지 않겠는가?

참고문헌

『論語』

『書經』

『詩經』

『中庸』

『孟子』

『성경』(개역한글, 표준새번역)

김인, 「논어에 나타난 교육의 이상: 君子不器를 중심으로」, 『도덕교육연구』 18-2, 한국도덕교육학회, 2007. 2

박연호, 『논문으로 읽는 교육사』, 문음사, 2006

유승국, 『동양철학연구』, 동방사상연구원, 1988

이동준, 『유교의 인도주의와 한국사상』, 한울아카데미, 1997

이선경, 「역의 곤괘와 유교적 삶의 완성」 『철학』, 2005 겨울, 한국철학회

이은선, 『유교, 기독교, 그리고 페미니즘』, 지식산업사, 2003

최영진, 『유교사상의 본질과 현재성』, 성균관대학교 출판부, 2002

뚜 웨이밍, 『뚜웨이밍의 유학강의』, 청계, 1999

원고접수: 2007년 10월 20일 1차심사: 11월 8일 게재승인일: 12월 8일

연구자 소개: 이선경

① 전공: 한국철학 / 소속: 성균관대학교 강사

② 관심영역: 유가철학

③ 주요논저: 『한국철학사상사』

④ E-mail: 67sunflower@naver.com

Abstract

The Religious Aspects of Confucius's Philosophy and the Educational Method of 'the Timeliness'

Yi, Sunh-Gyohng

Sungkyul University

This article attempts to demonstrate the religious aspects of Confucius's philosophy and to explain how such aspects affect his perspectives on education. In general, humanistic morals are regarded as being in contrast to religious values. However, the religious aspects of Confucius's philosophy can be best represented in the context of humanism. Consequently, it is important to note that his humanistic realism is different from the realism in a merely practical sense. According to his humanistic realism, it is the content of the Heavenly Order (天命) that human beings, as the moral agents, are bound to search for the truth and virtues from their own lives. Hence, the life of each individual can be seen as the process where he/she actualizes what he/she has discovered in the Heavenly Order. Confucius's view on truth is highlighted in the phrase, "reaching the truth through the study of everyday life (下學而上達)." The expressions like "sacred layman" and "living in the worldly ground while transcending it (卽世間而出世間)," as caricatures of Confucius and Confucianism respectively, also accentuate such view. Confucius recognizes the humanities and the religion from the view that the sacred (聖) and the secular (俗) may be unified from certain perspectives. It is my contention that such recognition can be best found in the notion of 'the Timeliness (時中).' This implies that the spirit of Timeliness is actualized when he searches for the essence of the sacred from the spirit of 'love (仁),' and put what he has found out into practice starting from his neighborhood. Therefore, I submit that the Way of the Mean (中道) in the Timeliness as discussed in the religious aspects of Confucius's philosophy is the crucial notion that prevails in his educational goals and educational contents as well as his educational methods. Western studies was introduced to three Northeast Asian countries through a Jesuit priest, Xavier from his initial mission activities to Japan in 1549. In 1583 another Jesuit priest Mateo Ricci brought it to China from which a Korean Lee Sookwang introduced it to his home country in 1597. In mid seventeenth century, the Western

education was first introduced to Korea through “Seo-hak-bum(西學凡)” and “Jik-bang-wei-ki(職方外紀).” At that time “Sil-hak” scholars such as Yi Ik, Yi Gahwan, Shin Hudam, and Ahn Jungbok devoured themselves in reading these books. Particularly Shin Hudam(1702-1761) who was one of the disciples of Sungho Yi Ik wrote “Seo-hak-byun”(1724) and criticized there reason West emphasized and contents of its school education. Shin Hudam's critiques on Western education which was the first of its kind as a Korean intellectual does have a special meaning in the Korean education history. Critical debates about the Western education after Shin Hudam were newly revived by Choi Hanki during mid nineteenth century. He-Gang Choi Hanki (1803-1879) developed his theory of education on “active movement” by taking seriously the practical character and science of Western modern studies into consideration in his studies. But his education which criticized limits of the West's mechanical view of nature aimed to teach the theory of ‘cosmos-human integration movement (天人運化)’ that was based upon ‘humanistic-holistic world view.’ He-Gang's education theory is line with the tradition of unifying between human and nature, and with holistic reason of cosmic nature, unlike Comenius' ‘pan-sophia science’ and Herbart's ‘moral development theory’ Therefore, meaning of educational history in e-Gang's “chi studies”, while it attempted to accept western practicality and science, was to build learning character and practice moralistic public act, based upon life character (or humanity) and holistic character of all things.

Key words : The Mean, the Timeliness, Humanism, the religious aspects, the unification of the Sacred and the Secular