creative commons

COMMONS DEED

저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:

저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.

비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.

변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 이용허락규약(Legal Code)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

Disclaimer

dCollection

교육학석사 학위논문

공화주의적 시민교육을 위한 孔子 德性敎育의 재해석

- 극기복례(克己復禮)와 서(恕)개념을 중심으로 -

2021년 8월

서울대학교 대학원
교육학전공 석사과정
이 미

공화주의적 시민교육을 위한 孔子 德性敎育의 재해석

- 극기복례(克己復禮)와 서(恕)개념을 중심으로 -

지도교수 곽 덕 주

이 논문을 교육학석사 학위논문으로 제출함

2021년 6월

서울대학교 대학원

교육학과 교육학전공

이 미

이미의 석사 학위논문을 인준함

2021 년 8월

위 원 장 _____ 우 용 제 _____

부위원장 _____ 유 성 상 _____

위 원 _____ 곽 덕 주 _____

국 문 초 록

공동체 역량은 오늘날 교육과정의 핵심역량으로 강조되고 있음에도 불구하고 최근 사회적 이슈들을 보면 아직 공동체 역량이 사회구성원들에 의하여 그 구체적인 의미가 중요하게 다뤄지지 않고 있는 듯 하다. 동시에 시민 개념에 대한 모호성 때문에 그 가치와 필요성을 간과하고 있다는 사실로부터 오늘날 사회구성원들의 '**인간 도덕성의 결여**'라는 근본적인 문제의식을 가지게 된다. 뿐만 아니라, 오늘날 시민 공동체는 공동체를 지향해야 한다고 말은 하지만, 현실은 반공동체적 이기주의에 물들어 있다. 그러므로 한국 시민사회는 더더욱 시민 개개인으로부터의 변화가 필요하다. 물론 오늘날 시민 공동체가 제대로 구축이 되지 못하는 이유로 정치, 경제, 역사문화적 요소들의 통일을 이루지 못하는 것으로부터 시민 정체성에 대한 모호성도 존재 하겠지만, 시민으로서 개개인의 마음 내면으로부터의 변화야 말로 진정 우리의 공동체를 변화시킬 수 있는 근본적인 개선일지도 모른다.

사실 우리는 공동체 속에서 시민으로 살고 있지만, 공동체가 정해놓은 법규, 권력 구조와 불합리한 것들을 그대로 받아들이거나 타협하는 것은 마땅치 않다. 그렇다고 우리는 우리가 속한 공동체를 변화시키는 과정에서 우리의 공동체를 파괴시키거나 등져서도 안될 것이다. 우리는 공동체라는 울타리 안에서 그 문제점을 정확히 파악하고 그것들에 적합한 방법론으로 문제점을 수정해감으로써 우리의 세상을 변화시켜야 할 것이다.

필자는 이러한 문제 의식을 가지고 개념적 대안을 탐색하고자 한국사회의 역사-문화적 맥락에 초점을 두고 공자를 대표로하는 전통 유교사상 중, '극기복례(克己復禮)'와 '서(恕)'개념을 시민 덕성교육의 핵심으로 제안하고자 한다. 본 연구에서 공자의 철학사상을 그 이론적 배경으로 선택한 이유는 바로 공자의 주된 관심은 "어떤 인간이 되겠는가?"에 관여하는 것으로서 인간성에 대한 철학이기 때문이다.

따라서 사람다움을 강조하는 공자의 도덕철학을 바탕으로 연구자가

주장하고자 하는 것은 바로 시민 개개인에 대한 도덕교육을 통하여 그들이 한국적, 공화주의적 시민성을 지니게 함으로써 이상적인 새로운 공동체의 구축에 기여하고자 하는 것이다.

이는 사회구성원 개인으로 하여금 공화주의적 시민성을 갖게 함으로써 새로운 공동체 역량으로 뻗어가도록 하는 것이다. 그리고 여기서의 개인은 고립된 개인이 아니라, 타인과의 관계, 세계와의 관계에 '열린 도덕적 판단의 주체로서의 개인'이다. 이러한 의미에서의 개인은 내적인 힘을 가진 개인이다. 이 내적인 힘은 한 개인이 시민성과 도덕성을 겸비한 통합적인 공화주의적 시민성에서 비롯되며, 더 나아가 이러한 힘은 개인으로 하여금 공동체 역량을 가질 수 있게 한다.

따라서 시민역량과 공동체 역량을 모두 갖춘 열린 도덕적 판단의 주체로서의 개인들로 구성된 그러한 사회는 곧 우리가 지향하는 공감적 공동체인 것이다. 다시 말해, '극기복례(克己復禮)'의 실천방식과 그것을 '일이관지(一以貫之)' 하는 '서(恕)'를 수행하는 것은 현시대 도덕적 시민의 육성에 있어서 시민들이 시민적 예의를 갖추게 하고, 온전한 공감 능력을 발휘하도록 하며, 공적 영역에서 시민으로서의 자아와 사적 영역에서 개인으로서의 자아의 유연한 만남 등에 기초한 시민으로 양성되게 함으로써 공감적 공동체의 구축에 기여할 수 있다. 그리고 이러한 자아는 공동체 안에서 타인과의 이상적인 관계를 형성 할 수 있는 자질을 갖추게 된다.

한 시민이 이러한 능력과 자질을 갖추고 있다는 것은 그 개인이 공감적 공동체를 구축할 수 있는 시민역량과 저력을 충분이 갖추고 있음을 뜻한다. 그러므로 오늘날 한국사회는 외양만 갖춘 시민이 아닌, 자기 통치(self-rule)를 통하여 공적인 영역과 사적인 영역에서 지혜롭게 처신할 수 있는 공화주의적, 한국적 시민의 덕목을 갖춘 시민의 양성을 성공적으로 도모하기 위하여 한국적 맥락에 어울리는 도덕교육이 필요하다. 이러한 도덕교육은 한편으로는 서구의 자본주의와 민주주의에 뿌리를 둔 시민윤리와, 다른 한편으로는 유가전통에 뿌리를 둔 군자로서 갖추어야 할 도덕성의 상호 통합을 이룬 내용으로 구성되어야 할 것이다. 그리하

여 연구자는 유가(儒家)를 대표하는 공자철학 중, 도덕적 시민으로서 자기 통치(self-rule)에 기초하여 유연한 자기관계와 타인과의 유대적 관계들의 지속적인 유지를 가능케 할 수 있는 덕목인 '극기복례(克己復禮)'와 '서(恕)' 개념을 순차적으로 제안하고자 한다.

주요어 : 공화주의적 시민교육, 德性敎育, 극기복례(克己復禮), 서(恕), 자기 통치(self-rule), 공감적 공동체
학 번 : 2018-26802

목 차

Ⅰ. 서론 ····· 1
1. 연구의 필요성 및 목적 ····· 1
2. 선행연구 개관 ····· 4
3. 연구문제 ····· 13

Ⅱ. 공화주의적 시민의 덕목 ····· 14
1. 정치적 자유주의 시민관 비판 ····· 14
2. 공화주의적 시민성의 특징 ····· 20

Ⅲ. '극기복례(克己復禮)'를 통한 자기 통치(self-rule) ····· 24
1. '극기(克己)'를 통한 도덕적 자아, '인(仁)'의 실현 ····· 24
2. '인(仁)'의 외적표현, '복례(復禮)': 이상적인 인간관계 형성 · 29
3. '극기복례(克己復禮)'로부터의 역량의 현대적 해석 ····· 34

Ⅳ. '서(恕)'를 통한 '자기 통치(self-rule)' ····· 40
1. '자기 통치(self-rule)'에 있어서 '서(恕)'의 작용 ····· 40
2. '서(恕)'를 통한 역량의 현대적 해석 ····· 46
1) 공감능력의 발현 ····· 46
2) 윤리도덕적 단초의 확장 ····· 51
3) '극기복례(克己復禮)'를 통한 자기 통치(self-rule)의 일이관지(一以貫之) ····· 57

Ⅴ. 요약 및 결론 ····· 61

참고문헌 ····· 66
Abstract ····· 71

Ⅰ. 서 론

1. 연구의 필요성과 목적

오늘날의 교육은 학생의 '역량'에 주목하고 있다. 2015 개정 교육과정에 따르면 창의융합형 인재가 갖추어야 할 핵심역량에는 '자기관리 역량, 지식정보처리 역량, 창의적 사고 역량, 심미적 감성 역량, 의사소통 역량'과 '공동체 역량'이 있다(교육부, 2015a). 그중에서도 공동체 역량은 학생이 스스로 함양할 수 있는 역량이라기보다 타자와의 관계를 통해 기를 수 있는 역량이라는 점에서, 과연 이는 어떻게 촉진할 수 있을지에 대한 궁금증이 생겨난다.

우선 공동체 역량은 "① 지역· 국가· 지구촌의 구성원으로서 요구되는 가치와 태도를 수용하고 실천하는 능력, ② 지역적· 국가적· 세계적 차원의 다양한 문제 해결에 책임감을 가지고 적극적으로 참여하는 능력, ③ 다양한 사람들과 원만한 관계를 가지고 협업하고 상호작용하는 능력, ④ 다른 사람들을 배려하며 함께 살아갈 수 있는 능력" 등으로 구성된다. 이것은 또한 시민의식, 준법정신, 질서의식, 공정성과 정의감, 참여와 책임의식, 협동과 협업 능력, 나눔과 배려 등을 하위요소로 포함한다(국가교육과정정보센터 ncic)[1]

여기서 하위요소로 제시된 '시민의식과 준법정신, 질서의식'은 지역 국가·지구촌의 구성원으로서 요구되는 가치와 태도를 수용하고 실천하는 능력으로 제시되며, '공정성과 정의감, 참여와 책임의식'은 지역적·국가적·세계적 차원의 다양한 문제 해결에 책임감을 가지고 적극적으로 참여하는 능력으로 묘사된다. 더불어 '협동과 협업 능력'은 다양한 사람들과 원만한 관계를 가지고 협업하고 상호작용하는 능력으로, '나눔과 배려 정신'은 다른 사람들을 배려하며 함께 살아갈 수 있는 능력과 관련이 있는 것으로 설명된다(이정우, 2017).

---

1) http://ncic.re.kr/mobile.revise.board.list.do?degreeCd=RVG01&boardNo=1001

이처럼 공동체 역량은 오늘날 우리가 한 국가의 시민으로서 그리고 세계시민으로서 살아갈 때 필요로 되는 것으로 인식할 수 있다. 그러나 이 역량은 기본적으로 '개인'으로서 우리의 도덕성을 전제로 한다. 일례로 최근 붉어진 이슈인 'n번방 사건'은 시민사회를 위협하는 악랄한 범죄의 출발점에 '개인의 부도덕'이 있음을 잘 보여준다. 이 사건은 온라인상의 청소년을 협박하여 성착취 영상물을 얻어내고, SNS로 이를 거래하여 금전적 이득을 취한 성범죄로, 개개인의 왜곡된 성인식과 부도덕성이 막대한 피해와 사회적 공분을 낳은 사건이다.

위 문제의 대응으로 지난 2020년 5월 20일, 한국 국회 법제사법위원회에서는 'n번방 방지법[2)]' 법안을 통과시켜 사회적 법규로 시행하고 있다. 필자가 보기에, 물론 이와 같은 법 제정은 유사한 범죄를 다루기 위해 반드시 필요한 절차이지만 완전한 해결책이라고 볼 수는 없다. 왜냐하면 외부로부터의 법적 제재는 해당 범죄의 범죄율을 감소시킬 수는 있을지언정 도덕성의 결여에서 기인한 또 다른 유형의 범죄를 막을 수는 없을 것이기 때문이다. 달리 말하면, 'n번방 방지법'을 통해 관련 범죄가 줄어든다면 그것은 외부의 강제력에 의해 수동적으로 이루어진 것이지, 우리 내면의 자발적인 정의감 혹은 도덕적 시민의식에 의한 것은 아닐 것이다. 그러므로, **'인간 도덕성의 결여'**라는 우리의 근본적인 내적 문제를 해결하기 위해서는 법적 제재 이상의 무언가 다른 것이 필요해 보인다.

한편 위와 같은 부도덕이 초래하는 범죄와 대조적으로, 우리는 공동체를 위하는 문화 또한 가지고 있다. 예를 들어 코로나 사태가 보여준 우리의 '공동체적' 감수성은, 확진자 개인의 인권보다 공동체를 위한 책임과 의무를 중시하는 우리의 태도를 보여준다. 즉 개인의 자유나 권리보다 공동체의 안위를 더 우위에 두는 우리의 문화적 특성은, 우리의 내면에 공동체를 위하는 시민의식, 혹은 시민이 될 수 있는 역량이 잠재되

---

2) 'n번방 방지법'은 국회가 2020년 4월 29일과 5월 20일 통과시킨 법안으로, ▷성폭력범죄의 처벌 등에 관한 특례법 개정안 ▷형법 개정안 ▷범죄수익은닉의 규제 및 처벌 등에 관한 법률 개정안 ▷정보통신망 이용촉진 및 정보보호 등에 관한 법률(정보통신망법) 개정안 ▷전기통신사업법 개정안 등이 포함된다 . 해당 법안은 2020년 12월 10일부터 시행됐다(시사상식사전, pmg지식연구소, http://naver.me/xUSRbdVI).

어 있음을 암시해 준다.

개인의 도덕성과 공동체 의식 혹은 시민의식을 연관시키는 사상은 미국의 정치철학자 마이클 샌델(Michael J. Sandel, 1953-)이 말하는 '공화주의' 개념과 연결된다고 말할 수 있을지 모른다. 그리고 본 연구는 바로 이 두 개념의 관련을 다루는 샌델의 시민적 공화주의 사상을 통해 한국 사회 내의 시민교육 담론을 강화하는 데에 기여하고자 한다. 샌델에 따르면, '약자를 배려하는 마음에서 시작되는 사회적 연대'와 '모두가 함께라는 생각을 가지는 공동체 윤리'는 불평등의 유일한 해법으로, 우리는 시민교육을 통해 '개인의 도덕성에 기초한 공동체 역량'을 기를 수 있다.

샌델이 말하는 공화주의는 시민의 '덕 있는 삶'을 지향하고 시민들의 자발적인 참여를 통하여 공동체의 주체가 되도록 하는 정치체제를 일컫는다. 다시 말해, 샌델에게 공화주의란 개인의 사적인 이익을 절대시하는 사상이 아니라 공공선의 실현을 최우선으로 여기며, 이런 공공선에 시민들이 능동적으로 동참할 수 있도록 시민들에 대한 지속적인 교양과 책임의식, 참여를 독려하는 사상인 것이다(Michael J. Sandel, 안규남 역, 2014: 44).

여기서 공화주의가 추구하는 공공선은 각 공동체의 고유한 역사 속에서 만들어져 온 것이다. 샌델에게 '개인'은 사회를 자발적으로 구성하는 존재가 아니라 이미 존재하는 사회에 편입되는 존재이다(Michael J. Sandel, 안규남 역, 2014: 311). 즉 '나'는 나 자신의 선택이 아니라 내가 속해 있는 가족, 시민사회, 국가, 민족의 역사적 과정에서 만들어지는 것이다(Michael J. Sandel, 안규남 역, 2014: 312). 다시 말해, 나의 가치관과 지향은 내가 속해 있는 공동체를 통해 형성되며, 나 또한 그 공동체의 구성원으로서 다른 구성원과 함께 공동체의 서사를 만들어 간다.

공화주의자들이 인간을 서사적 존재로 보는 것은, 개인은 자기 자신을 통해 만들어진 것이 아니라 과거의 역사적 유산을 물려받으며 그 역사, 이야기의 일부로서 구성된 존재라는 것을 의미한다. 내가 누리는 행복, 불행, 나의 삶의 경로는 공동체가 만들어져 온 역사의 일부이다. 공동체로의 "편입은 내가 자발적으로 선택한 것이 아니라 나의 선택과 무

관하게 주어진 것이며, 그 속에서 구성원들은 공동체가 제공하는 혜택을 누림과 동시에 공동체가 각 개인에게 부과하는 의무를 충실히 이행해야 한다(Michael J. Sandel, 안규남 역, 2014: 313).

본 연구는 시민교육은 상당 부분 문화적 맥락의 영향을 받는 것으로 본다. 그리고 전통적으로 한국은 이 공화주의적 시민성과 유사한 공동체적 개념을 가지고 있다고 생각한다. 이렇게 보면, 우리 학생들을 대상으로 한 시민교육은 서구의 도덕교육보다는 우리 동아시아적 맥락에 기초한 덕성 교육을 참조하여 구상될 필요가 있을 것 같다. 왜냐하면 현재의 도덕 교과나 사회 교과를 통해 실행되고 있는 서구적인 시민교육은 우리만의 독특한 잠재력이나 문화적 감수성을 반영하지 못하고 있으며, 그 결과 실제로 학생들이 도덕적으로 행위 하도록 하는 데에 실패하고 있는 것 같기 때문이다. 이에 본 연구에서는 한국 사회의 문화적 맥락에 바탕을 둔 시민의 의미를 탐색하면서 우리 실정에 맞는 시민교육의 개념적 자원을 탐색해보고자 한다. 그리고 개념의 재해석을 통해 공화주의적 시민성의 육성을 위한 시민교육 담론에 기여하고자 한다.

2. 선행연구 개관

한 공동체 내에서, '무엇이 올바른 윤리인가'를 두고 의견이 엇갈릴 수 있다. 공화주의가 제시하는 갈등 해결 방법은 자유주의의 그것과 다르다. 자유주의자들은 개개인이 각자 자신의 윤리를 간직한 채 공동체가 합의한 법을 존중하면 삶의 지속성은 보장된다고 주장한다(Michael J. Sandel, 안규남 역, 2014: 362). 특히 샌델에 따르면 자유주의 정치철학 중 하나인 공리주의는 최대다수의 최대행복을 위해 개인이나 소수집단을 희생시킬 수 있는 계략적 논리로, 이는 자유주의 정치철학 내부에서조차 정당화될 수 없는 윤리이다(Michael J. Sandel, 안규남 역, 2014: 192). 오늘날 자유지상주의는 미국 공화당 우익(右翼)의 철학적 토대로, 보수주의의 이념적 토대가 되고 있다. 이들은 국가재정이 파산에 이르더라도 부자들이 세금을 더 낼 필요는 없으며, 시민들이 굶어 죽더라도 그것은

개인이 해결해야 할 일이지 국가가 나서서 구제할 문제는 아니라고 주장한다. 샌델은 이런 류의 자유지상주의는 인간을 이기적인 동물로 타락시키고, 공동체의 유대를 파괴하며, 파렴치함과 도덕적 무감각만 키운다며 비판한다(Michael J. Sandel, 안규남 역, 2014: 124-125).

샌델의 공화주의 공공철학(a public philosophy)은 이론과 실천의 결합을 의미하고 보편과 특수를 아우르는 역설적 구조를 지닌다. 무엇보다 개인에만 국한되지 않고 시민의 삶을 살찌우게 할 철학적 개념과 그 개념들이 작동하는 특수한 사회에 대한 고찰을 요구한다. 따라서 시민으로서 향유할 수 있는 자유의 개념은 단순히 이론의 문제가 아닌 구체적인 사회모순의 비판과 이상의 탐구를 전제로 한다(이양수, 2005: 235-236). 더 구체적으로, 그의 철학은 실존적 개인의 삶의 가치가 바람직한 공동체에서 꽃 피울 수 있는 조건에 맞는 공공철학을 모색한다. 새로운 공공철학은 공동체의 가치나 체험을 맹목적으로 받아들이는 것이 아니라 가치지향적인 공동체 안에서 그 이념과 가치를 비판적으로 바라볼 수 있는 구체적인 개념을 요구한다.

필자가 샌델의 공화주의를 시민성의 모델로 삼는 것은 그의 정치철학의 기본전제들은 공동체의 가치에 매몰되지 않고 자신의 삶의 가치를 적극적으로 개진하는 비판적인 개인과 이러한 비판적 활동을 통해 새로운 가치가 나타날 수 있도록 보장하는 정치적 조건들을 물색하기 때문이다. 그의 철학은 구체적인 문화적 전통 속에서 자신의 정체성을 확보하는 구체적인 개인들의 이야기에 주목하는 것과 동시에, 그 개인의 삶이 편협하고 닫힌 공동체의 가치에 매몰되어가는 인간들에 대한 삶의 해방을 꿈꾼다. 그 해방의 서사는 각 정치주체들의 윤리적 삶 속에 내포되어 있다(이양수, 2005: 251). 인간의 정치적 삶은 자유롭게 선택할 수 있는 능력만 지녔다고 완결되는 것이 아니라, 그 능력이 타인과의 관계 속에서 어떻게 발휘되는 가이다(이양수, 2005: 237-238). 그러므로 현재의 한국 사회에 필요한 것은 자국민들이 지니고 있는 능력에 대한 정확한 인식이다.

필자는 샌델의 공화주의 공공철학에 대한 논의로부터 공화주의적 시

민모형을 이끌어 내어 한국 사회에 그대로 적용할 것을 제안하는 것이 아니다. 샌델의 사고방식을 참고하여 지금 한국 사회에 지배적으로 작동하는 공공철학을 비판적으로 고찰하고, 그의 공화주의적 시민모형의 시사점을 참조하여 우리 사회에 적합한 새로운 시민교육 모형을 찾자는 것이다. 서구이론의 섣부른 도입은 공공철학이 아닌 이데올로기로 기능할 위험성이 있기 때문이다(이양수, 2005: 252).

한편, 현재의 한국 사회에는 개인의 자유와 권리를 앞세워 사적인 이기심을 채우는 풍토가 만연해 있다. 그리고 이는 어쩌면 우리 사회가 자본주의와 서구문화의 영향을 받게 되면서 전통적으로 갖고 있던 공동체적 감수성의 자원을 간과한 데서 비롯된 것인지 모른다. 1997년 국제통화 기금(IMF)에 구제 금융을 요청하던 당시, 위기를 타개하기 위해 우리 국민이 자발적으로 벌였던 '금 모으기 운동'을 상기해 보더라도, 한국 시민이 갖고 있는 공동체적 유대감과 감수성은 결코 옅지 않다. 특히, 이번 코로나19 사태를 통해 드러난 바, 한국인의 시민의식은 서구인의 그것과는 다소 다른 방식으로 발현되었다. 서구에 비해 정부의 지침을 잘 준수하는 사회 분위기는 동양의 공동체적 문화가 가지는 독특한 특성을 방증한다. 이로부터 우리는, 우리 학생들의 시민적 역량을 기르기 위하여 '우리 맥락에서의 시민교육 모형'을 참조해야 할 필요를 느낄 수 있다.

고대에서 현대에 이르기까지 우리는 특정한 정치 공동체의 구성원으로 살아가고 있다. 이때 시민이란 우선 어떤 정치 공동체의 구성원을 뜻하며, 시민성(citizenship)이란 '시민으로서 요구되는 자질, 혹은 자격'을 의미한다(이주은, 2007). 시민성은 자연적 존재로서의 인간에게 요구되는 자질이라기보다는, 특정 정치 공동체의 구성원인 시민이라는 지위에서 요구되는 자질을 지칭하므로, 시대와 장소에 따라 다양한 모습으로 정의된다.

예컨대 아리스토텔레스(Aristoteles)는 시민을 '실천적 지혜를 지닌 자유인으로서의 시민'(gentlemanly possessor of practical wisdom)으로 정의했으며, 홉스(T. Hobbes)는 '무정부상태를 두려워하는 신민으로서의 시민'(archy-fearing citizen-subject)으로, 로크(J. Locke)는 '정부를 두려

워하는 생명, 자유, 재산의 소유자로서의 시민'(gevernment-fearing citizen-proprietor)으로, 루소(J. J. Rousseau)는 '유덕한 입법자로서의 시민'(virtuous citizen-legislator)으로 정의했다. 이를 통해 우리는 시대와 장소에 따라 상이한 '시민성'이 요구되었음을 확인할 수 있다. 한편 오늘날의 시민은 대체로 '권리를 담지하고 이익을 추구하는 투표권자로서의 시민'(a rights-bearing, interest-pursuing voter)을 의미하게 되었다(이은주, 2007).

최근에 이르러 시민성에 대한 논의는 자유주의적 모델과 공화주의적 모델로 양분된다. 자유주의적 개념에 따르면, 시민성은 자발적이고 일시적이며 국가를 통해 자신의 권리와 자유를 보호하기 위해 개인이 자신의 의지에 따라 맡은 역할이다. 이때 개인은 시민이 되지 않고서도 자유로울 수 있는 것으로 간주되며, 시민이 된다는 것이 공동선의 추구 혹은 공적 문제에 대한 관여와 필연적으로 연관되는 것은 아니다. 한편 공화주의적 관점은 자유와 시민성 간의 내재적 관계를 인정한다. 왜냐하면 비지배로서의 자유는 자연적 속성이 아니라 정치적인 것, 즉 자유는 공화국 시민의 자유이지 자연상태 인간의 자유가 아니기 때문이다. 비록 개인으로서의 자유가 적극적(active) 시민성에 직접적으로 의존하는 것은 아니지만, 시민 전체(the citizenry in general)로서의 자유는 정부가 부당하게 시민에게 간섭하는 것을 제지하는 시민적 관여에 의존한다.

그러므로 공화주의적 시민성은 자유주의적 시민성과는 다르게 적극적이며, 개별 시민보다는 일반적 공중(general pulic)에 가치를 부여한다고 볼 수 있다(조일수, 2021: 40). 시민성에 대한 이와 같은 상이한 이해는 시민들이 정치 공동체 내 다른 시민들과 어떤 관계를 맺어야 하고 그 속에서 시민으로서 어떤 지위를 누리며 어떤 역할을 해야 하는지에 대한 다양한 이상(理想)을 토대로 도출되었다고 할 수 있다(이은주, 2007).

위 논의를 통해, 우리는 어떠한 시민의 이상을 추구할 것인지 스스로에게 물어볼 수 있다. 한편으로 세계화 시대를 당면하여 최근 활발히 논의되는 시민성, 예를 들어 '민주시민성'이나 '세계시민성'을 고려할 때, 도덕성을 추구하거나 덕성을 함양하는 문제는 주로 개인의 내면적 차원

에서 추구해야 할 사적 영역의 도덕성 문제이지 공적인 영역의 논의 대상이 되기 어려운 것 같기도 하다. 그러나 앞서 살펴본 것처럼, 우리는 공적인 영역에서의 이상적 인간상에 관한 논의를 쉽게 포기하지 못하는 문화에 놓여 있기도 하다.

그렇다면 우리 사회에서 공적 영역에서의 이상적 인간상에 관한 논의는 어디서 볼 수 있을까? 그 대표적인 공간은 바로 도덕교과일 것이다. 하지만 도덕교육의 목적에 관한 논의 속에서 우리는 학문적, 경험적 균열과 마주하게 된다. 왜냐하면 우리의 전통 속에서 이미 보편적으로 추구되는 이상적 인간상, 즉 보살이나 군자, 선비라는 이상적 지향은 우리 문화 속에서 알게 모르게 전제되면서도 동시에 이와 상충되는, '자유로운 개인으로서 서구의 근대적 시민'이 교육목표로 상정되곤 하기 때문이다.

선진유교가 들어온 이래, '군자'는 한국 전통의 이상적 인간상으로 여겨져 왔다. 이 전통에 입각하면, 도덕교육이란 '군자다움을 갖추어가는 과정'에 다름 아니다. 그런데 근대 시민사회를 전제로 한 학교 교육체제 속에서, 군자를 지향하는 도덕교육은 그 위상을 잃어버렸고, 근대의 학교교육은 시민으로 살아가는 데 필요한 '최소한'의 공적 요건을 갖추는 것을 목표로 삼게 되었다. 근대적 시민교육의 관점에서 추구하는 인간상이나 도덕적 열망과 같은 교육 요소는, 현대인의 시민성으로 수용되기에는 다소 과한 것으로 여겨졌다. 이처럼 '군자'와 '근대적 시민' 간의 균열은 극복되지 못한 채 꽤 오랜 기간 동안 표류해 왔다. 그리하여 우리의 도덕교육은 전통적인 인간상과 서구 근대에서 수입된 시민 개념을 동시에 참조하면서 두 모형 사이의 조화를 피상적으로 표방하는 모습을 보여주고 있다(박병기, 2008).

우리 사회에서 교육의 문화적 요소와 근대적 시민 개념의 융합이 불완전하다는 증표는 여기저기에서 발견된다. 일례로 경제와 정치의 맥락에서 우리는 서구의 시민 개념에 경도된 시민 개념을 도입하여 사용하고 있지만, 이는 이미 우리 몸에 밴 문화적 요소들과 충돌하여 내면적 자아의 균열을 낳고 있다. 교육에서 '융합'의 역할을 제대로 해주지 못하는

까닭에, 오늘날의 한국인들은 시민의 역할과 관련한 정체성의 혼란을 경험하고 있는 것이다.

시민적 정체성은 사적인 개인이 자신을 정치적 시민으로 동일시하느냐의 문제와 연관된다. 존 롤즈로 대표되는 정치적 자유주의 논의에서는 개인적 자유와 정치적 권위를 이분법적으로 나누어 제약의 부재, 비간섭으로서의 소극적 자유를 주장한다. 그러나 이러한 소극적 자유의 개념은 우리가 요즈음 서구 사회에서 목격하는 것처럼 개인을 고립시키고 공동선 실현을 위한 정치적 질서를 배제함으로써 조화로운 시민적 삶을 불가능하게 만든다. 현대에 통용되는 '시민' 개념을 떠올려 보면, 오늘날의 시민들은 '민주 시민'이라는 이름으로 고립되어 각자의 이익만 추구할 뿐, 정치 공동체와의 내적 관계성은 잃어버린 것 같다(배상식, 2006).

이에 필자는 앞서 서술한 샌델의 공화주의적 시민의 개념을 염두에 두면서 개인적 자유와 정치적 권위가 공존하는 대안적인 시민적 자유 개념을 고찰해 보고자 한다. 이러한 대안적 시민적 자유 개념은 시민적 '정체성'과 개념적으로나 실천적으로나 연결될 필요가 있다. 특히 그 '실천'을 위해서는 우리의 내면적 자아 형성에 영향을 미치는 시민적 덕성, 혹은 시민적 도덕성이 반드시 필요하다(이은주, 2006).

그렇다면 한국 사회에 필요한 시민적 도덕성이란 어떻게 이해될 수 있을까? 박병기(2008)에 따르면, 시민적 도덕성은 일종의 공적 질서의 영역을 전제로 하는 최소 도덕이다. 왜냐하면 시민의 미덕은 정체성을 구성하는 공적인 나와 사적인 내가 공통분모로 가져야 할 미덕이기 때문이다. 반면, 우리의 유교 전통에서 내려오는 이상적 인간상으로서 '군자(君子)'는 공적영역에서의 자아와 사적 영역에서의 자아가 분리되지 않으며, 그의 삶 자체는 하나의 좋은 삶으로 규정된다. 이에 군자의 도덕은 최대 도덕으로 지칭될 수 있다. 달리 말하면, 전근대 사회에서 군자의 도덕성은 나의 정체성이나 삶의 목적을 규정하는 두터운 윤리성을 요구하는 최대도덕이며, 이때 내 삶의 공적인 윤리와 사적인 윤리는 개념적으로 연결되어 있다. 반면 오늘날 민주시민의 도덕성을 보면 사적인 나와 공적인 내가 분리되어 존재하며 공적 영역과 사적 영역 사이에 경계가

존재한다. 즉, 공적인 윤리가 개인의 정체성에 영향을 미치기는 하지만 깊숙이 영향을 미치지 않으며, 그것을 기대하지도 않는다. 나의 정체성에 주로 영향을 미치는 것은, 내가 나만의 '사적이고 행복한 삶'을 위하여 성실하고 정직하게 일을 한다는 사실이다.

이러한 나의 개인적 정체성은 시민의 도덕성과 '직접적으로' 연결되지 못한다. 또한 이처럼 개인적 정체성을 인정하는 자유주의적 시민성은 자신과 이해관계가 충돌하는 사람에 대하여 각자의 몫을 '공정하게' 가리려는 절차적 노력이나 태도로 연결된다. 오늘날 한국 사회의 시민성은 이와 같은 서구의 자유주의적 시민성에 지나치게 경도되어, 사회 곳곳에 개인주의가 심화되고 상대적으로 공동체에 대한 감각은 둔화되어 가는 것 같다. 이에 연구자는 서구의 자유주의를 비판한 대표적인 공동체주의자인 마이클 샌델의 '공화주의적 시민성' 개념을 기반으로, 우리의 새로운 시민성을 구축하기 위한 철학적 원천을 동양의 유교 사상에서 찾아보고자 하였다. 이와 같은 시도는 이미 박병기(2008)에 의해 이루어진 바 있다. 그는 시민의 최소의 도덕성과 군자의 최대의 도덕성이 만나는 접점에서 한국 사회에 어울리는 시민의 개념을 발견할 수 있으며, 이에 그 연결지점을 찾는 것이 우리의 과제라고 주장하였다. 이렇게 보면, 우리는 그 과제의 해결을 위해 군자의 덕성 중에서 구체적으로 어떠한 덕목이 오늘날 한국 사회의 시민성 형성에 적용될 만한지 탐색해 볼 필요가 있다.

그런데 공화주의적 민주시민교육을 위한 도덕교육의 이론적 기반을 마련하기 위해 굳이 오래전의 유가철학을 참조해야 하는 이유는 무엇인가? 지준호(2014)에 따르면 유학의 보편적인 덕목이자 가치규범과 실천규범인 '인(仁)'은 시대의 변화에 따라 다양하게 변모하는 '윤리적 실천'을 모색하는 데에 길잡이로 기능할 수 있으며, 유가 윤리가 갖는 역동성은 도덕 주체가 처한 상황과 여건을 고려한다는 점에서 미래의 도덕교육을 논하는 데에도 참고할 가치가 있다. 박영진(2013)은 교육을 통해 혼란한 시국(춘추시대)을 바로잡고자 했던『논어(論語)』를 언급하며, 기존의 것을 탈피하고 새로운 가치체계를 적립해야 하는 오늘날의 과도기적

시대상황에, 유가의 도덕교육이 큰 도움이 될 수 있음을 주장한다.

이런 맥락에서, 연구자가 보건대, 공자의 도덕교육론은 앞서 말한 공동체 역량의 하위요소 -시민의식, 참여와 책임의식, 협동과 협업 능력, 나눔과 배려 등-를 함양하는 데에 효과적으로 적용될 수 있을 것 같다. 또한 이태규(2014)에 따르면 유가윤리의 '서(恕)' 개념은 서구 여성주의 윤리에서 말하는 배려윤리와 달리 인지적 요소와 정의적 요소를 통합하고 있는 개념으로, 서구의 배려윤리가 갖는 결함을 보완해줄 것으로 기대된다.

물론 공자의 사상만이 올바른 시민교육의 이론적 기반이 될 수 있다고 주장하는 것은 아니다. 조현규(2007)는, 동양의 교육론을 새롭게 정립하면서도, 동시에 서양의 덕목들과 '조화'를 꾀하여 더 나은 교육을 지향해 나가야 한다고 주장한다.

> "미국의 인격교육론은 미국의 전통교육관의 현대적 부활을 꾀한 것인데 반하여, 우리는 동양적 교육론의 현대적 부활을 제대로 꾀하지 못하고 있다. 이는 우리의 현대교육이 미국교육의 영향 속에서 이루어진 결과이기도 하다. 이제는 우리도 한국인의 입장에서 동양적 교육의 부활을 추진해야 하며 특히 도덕적 실천력을 높일 수 있는 교육이 이루어져야만 한다. 그런 가운데 서양의 덕목들과 조화를 이루어 현대에 가장 바람직한 인간상을 형성해 나아가야 할 것이다(조현규, 2007)

이러한 맥락에 터하여 그는 공자의 '인(仁)'윤리와 나딩스의 배려윤리를 조화시켜 자신의 논의를 전개해 나간다. 이와 비슷한 예로, 박재주(2008)는 아리스토텔레스의 실천지(phronesis)와 공자의 의(義)[3]와 충서(忠恕) 개념을 융합시켜 동서양 도덕교육의 통합적인 접근을 시도한다.

---

3) 인간의 본래 보습을 회복해 사회적 질서를 확립하려는 인의 실천 방안으로 맹자가 강조한 '마땅한 삶의 길'을 뜻하는 유교용어. 공자(孔子)는 "군자는 천하에 생활함에 있어 이렇게 해야만 한다든지, 이렇게 하지 말아야 한다든지 하는 고정된 행동 원리를 갖지 않고 오직 의를 따라 행동해야 한다(君子之於天下也 無適也 無莫也 義之與比)."고 함으로써 의를 인간의 실천 원리로 설명하고 있다(『한국민족문화대백과』, http://philinst.snu.ac.kr/html/main/main.php).

박재주(2008)는 도덕교육을 궁극적으로 몸 닦기(修身) 교육으로 정의하면서 실천지(phronesis)와 공자의 의(義)와 충서(忠恕) 개념은 몸 닦기(修身) 교육에 기여할 수 있다고 말한다. 연구자가 본 논문을 통해 다루려는 공자철학의 '서(恕)' 개념은 '공생, 평화, 협력, 포용'의 시대정신을 선도하기에 충분한 저력을 가지고 있다. 공자가 '서(恕)'를 자신의 철학을 '일이관지(一以貫之)' 하는 핵심원리로 여긴 것은, 이 개념이 타인과의 관계를 넘어 천하를 포괄하는 원리로 발전해 갈 수 있는 저력을 가졌기 때문일 것이다.

3. 연구문제

상술한 선행 연구들을 통하여, 연구자는 공자의 유교 덕목이 우리의 도덕교육을 위한 효과적인 개념적 자원이 될 수 있음을 확인하였다. 그렇다면 다양한 유교 덕목들 중에서 어떤 덕목을 공화주의적 민주시민교육을 위한 이론적 기반으로 검토해 볼 수 있을까?

필자는 '극기복례(克己復禮)'와 '서(恕)' 개념에 주목하였다. 전자는 유교 철학에서 개인이 자기와 관계를 맺을 때 갖추어야 할 덕목이고, 후자는 타인과의 관계에서 갖추어야 할 덕목이다. '극기복례'에서 '예(禮)'는 오늘날 민주시민 윤리의 한 요소가 될 수 있을 것으로 보이는데, 이때 '예(禮)'의 내용은 고정불변의 것이 아닌, 시대의 흐름과 그 맥락에 따라 변모할 수 있다. 한편, 정서적 차원에서의 시민 도덕적 자원으로서 '서(恕)' 개념을 살펴보며, 나와 타자의 연결과 상호작용을 어떻게 도모할지 숙고해볼 것이다. 요컨대 필자는 유교적 덕목인 '극기복례(克己復禮)'와 '서'를 탐구함으로써, 이 개념들을 오늘날의 맥락에 적용할 수 있는 시민 덕적 덕성으로 번역해보려고 한다.

이를 위해 본 논문에서 다루는 연구문제는 다음과 같다.

첫째, '극기복례(克己復禮)'란 무엇이며 이것은 민주적인 '자기 관계'를 위한 공화주의적 시민성의 요소가 될 수 있는가?

둘째, '서(恕)'란 무엇이며 이것은 민주적인 타자와의 관계를 위한 공

화주의적 시민성의 요소가 될 수 있는가?

셋째, ‘극기복례(克己復禮)’와 ‘서(恕)’를 통한 덕성교육은 오늘날 공화주의적 덕목을 갖춘 시민으로 구성된 공감적 공동체 구축에 어떤 함의를 가지는가?

Ⅱ. 공화주의적 시민의 덕목

이번 장에서는 공화주의적 시민의 개념을 현대 사회에 맞게 새롭게 해석한 마이클 샌델의 사상을 살펴봄으로써, 공화주의적 시민관이 왜 오늘날의 시민역량을 키우는 데에 더욱 적절한지 살펴보도록 한다. 이 분석은 이어지는 '극기복례(克己復禮)'와 '서(恕)' 개념의 탐구에서 이 두 개념이 오늘날 시민의 덕목으로 재해석될 수 있을지를 가늠하는 데에 이론적 기반이 되어줄 것이다.

1. 정치적 자유주의 시민관 비판

샌델은『민주주의와 불만』에서 공화주의의 가치를 옹호하면서, 과거 미국혁명(독립전쟁)의 건국 주체들은 정치의 핵심을 "공동체 전체의 선을 추구"(Sandel, 안규남 역, 2012: 184)하는 것으로 보았다고 말하며, 그들은 '덕 있는 사람들의 통치'와, '덕 있는 시민의 육성'을 강조했다고 주장한다.[4] 즉, 샌델에 따르면, 미국 건국의 주체들은 정부의 역할이 '인민들이 원하는 것을 주는 것이 아니라 올바른 일을 하는 것'에 있다고 보았던 것이다. 또한, 샌델은 민주정치에서의 공공선이란 모든 이들이 사회적 주체가 되어 공공의 의사결정에 능동적으로 참여하고, 구성원 모두가 존엄한 삶을 살도록 보장받는 것이라 보았다(Sandel, 안규남 역, 2012: 183) 공화주의는 시민들이 덕을 가져야만 자치가 가능하다고 보기 때문에, 자치의 실현을 위하여 '시민의 덕의 육성'은 필수불가결한 요소로 여겨졌다(신중섭, 2016: p.203).

김은희(2012)는 이러한 샌델의 공화주의적 시민관이 갖는 특성을, 샌델 자신이 비판하는 정치적 자유주의 시민관과 비교하여 다음과 같이 서술한다. "첫째, 공화주의적 시민관은 깊은 도덕적 논의를 배제하는 자유

---

4) 샌델은 공화주의 전통에 '시민적'이라는 한정어를 붙여 전통적 공화주의와 자신의 공화주의를 구분한다. 그는 이 공화주의의 핵심을 "자유는 자치를 요구하고, 자치는 다시 시민의 덕에 의존한다"는 점에서 찾는다(신중섭, 2016: p.203).

주의적인 중립적 공론장에 대한 대안으로서 도덕적이고 종교적인 다양한 논의를 모두 포함하는 공론장을 제시한다. 둘째, 자유주의 정치철학이 최우선 과제로서 시민에 대한 '공정하고 평등한' 존중을 제시한다면, 시민적 공화주의는 정치의 최우선 과제로서 '자기통치(self-rule)'에 필요한 시민적 덕의 육성을 제시한다. 셋째, 자유주의 정치철학의 경제(분배) 정책은 시민들을 동등하게 대우하기 위해 가장 가난한 계층에게 경제적 혜택을 베푸는 것에 주력하지만 시민적 공화주의는 경제 논리가 모든 영역의 고유 분배 메케니즘을 압도하는 것을 제어하고 시민들의 자기통치(self-rule)의 능력을 돕는 경제체제를 지지한다"(김은희, 2012: 172).

이러한 공화주의적 관점은 윤리를 판단함에 있어서 자유주의와 근본적으로 다른 입장을 취하고 있다. 자유주의자들은 윤리의 상대성을 인정하고, 개인은 자율적으로 윤리를 판단하고 국가와 정치는 되도록 개인들의 도덕적, 윤리적 판단에 개입하지 말아야 한다고 주장한다. 하지만 공화주의자들은 모든 공동체 내에는 고유한 윤리적 선이 있으며, 이는 개인의 선택의 문제가 아니라 구성원 모두가 기본적으로 수용해야 할 것들이라고 본다. 조국에 충성을 하는 애국심, 다른 구성원에게 책임을 지는 연대의식, 공동체의 의무를 능동적으로 수행하는 책임의식 등이야말로 공화주의가 옹호하는 윤리의 기본적 토대인 것이다(Sandel, 안규남 역, 2012: 308).

따라서 공동체가 유지되려면 개인들의 선택을 넘어서는 객관적 도덕이 존재해야 하며, 사회는 이러한 보편적 도덕의 토대 위에서 구축되어 있을 때 강한 연대의식을 지닐 수 있다. 더불어 정치는 이런 객관적 도덕, 보편적 윤리를 구성원들에게 적극 교육하고 이끎으로써 시민들의 덕성을 강화해야 한다. 왜냐하면 시민들의 덕성이 제대로 갖춰져 있어야만 그들이 주체가 된 민주사회가 공화주의의 이상을 제대로 실현할 수 있기 때문이다. 이에 입각하면, 샌델이 보기에, 자유주의 정치철학에 토대한 미국식 진보주의는 사회의 윤리적 타락에 대해 아무런 제어를 할 수 없다. 공동체는 무엇이 좋은가를 기꺼이 제시하고, 시민들을 좋은 방향으로 선도하는 것을 통해 성숙해지는 것이지 윤리적 선에 대한 개인들의 취향

을 존중하는 것만으로 사회적 질서와 유대가 구성되지 않는다고 주장한다(Sandel, 안규남 역, 2012: 343).

연구자는 이와 같은 샌델의 주장에 동의한다. 그리고 공동선의 추구를 핵심으로 하는 공화주의가 자유주의보다 더 한국의 현실에 적합하다고 본다. 그렇게 판단한 근거를 아래에서 상술하도록 하겠다.

굿맨(포괄적 자유주의)과 캘런(정치적 자유주의)은 일부의 개인 및 공동체의 선 관념과는 양립하지 않을 수도 있는 특정한 자유주의적 가치들을 제시하면서 이러한 최소 수준의 덕목을 가르치는 것은 정당화될 수 있고 또 필요하다고 주장한다. 이러한 최소 수준의 덕목 중 대표적인 것은 자율성 혹은 개별성, 상호 존중 혹은 상호성, 타인에 대한 관용과 권리에 대한 존중 등이다(조일수, 2021: 43). 이 주장은 국가가 시민적 덕목을 교육해야 한다고 본다는 점에서 공화주의자의 시민교육과 큰 차이가 없어 보인다. 그러나 현대 자유주의자들이 제시하는 최소 수준의 덕목은 상이한 포괄적 교리를 가진 사람들이 한 공동체에서 살아가기 위한 최소한의 조건을 말하는 것일 뿐이다.

이러한 최소 수준 덕목에 기초한 시민교육이 한국 사회에 적합한지에 대해 연구자는 회의적이다. 연구자가 보기에, 오늘날의 한국 사회는 다원 사회로 빠르게 변모하고 있으나, 사회통합의 질적 성장은 그 속도를 따라가지 못하는 것 같다. 이념 갈등, 빈부 갈등, 세대 갈등, 남녀 갈등 등 각종 갈등이 갈수록 만연하고 있으나, 상호 연대의 목소리는 찾아보기 어려운 실정이다. 또한, 오늘날의 한국 사회에는 권리 담론이 만연하여 권리 주장은 도처에서 들려 오지만 시민적 덕목에 근거한 주장은 찾아보기 어렵다. 민주적 의사결정 과정에서도 각자가 자신의 주장만을 반복하며 타인의 견해와 충돌할 뿐, 진정어린 심의의 광경은 목격하기 힘들다. 이렇게 보면, 얇은 유대와 최소한의 시민적 덕목을 주장하는 자유주의적 입장은 우리의 사회상황에 적용하기에 그리 적합하지 않은 것 같다(조일수, 2021: 45).

한편 공화주의는 아테네적 전통을 계승한 것과 로마적 전통을 이어받은 것으로 구분할 수 있다. 피터슨(A. Peterson)은 아테네적 전통의 공

화주의와 로마적 전통의 공화주의를 각각 본래적 공화주의와 도구적 공화주의라 명명한다. 본래적 공화주의에서는 시민적 의무가 시민들 간에 깊게 형성되어 유지되는 **도덕적 유대**에 의해 파생되는 반면에, 도구적 공화주의에서 시민적 의무는 상호성과 공동의 이해관계에 기초하여 형성된다. 또한 본래적 공화주의에서 시민적 덕목은 깊숙이 내면화된 인격적 특성으로 파악되는 반면에 도구적 공화주의에서 시민적 덕목은 듣고 반응할 수 있는 능력과 자신의 견해와 다른 결정을 수용하려는 자발성와 용기를 포함하는 교양(civility)의 관점에서 파악된다. 이처럼 공화주의에 다양한 유형이 있지만, 그 근저에는 시민이 시민적 덕목을 배양하여 공적 생활에 적극적으로 참여할 것을 요구한다는 공통점이 있다(조일수, 2021: 46. 재인용).

이제껏 자유주의 시민교육은 개인의 자율성과 권리를 강조해왔으며, 이에 국가는 개인의 선 관념과 가치에 대해 중립적 성격을 지켜야 하는 것으로 간주되었다. 현대의 자유주의자들은 다원적인 자유민주사회의 가치를 유지하기 위해 자율성, 상호 존중, 관용 등과 같은 최소 수준의 덕목에 대한 교육을 옹호하기도 하였다. 그러나 그것은 상호 이익을 위한 얇은 수준의 협력 방안일 뿐이며, 상이한 포괄적 교리를 가진 사람들이 공존하기 위한 최소한의 도덕일 뿐이다. 반면 공화주의 시민교육은 국가의 시민교육에 대한 비자의적 간섭을 인정하며, 공화국에 필요한 공동선의 추구와 같은 시민적 덕목의 교육을 강조한다. 이것은 시민들의 연대와 시민의 자치를 위한 두터운 수준의 시민성 형성을 목적으로 하는 것이다. 특히 로마적 전통의 공화주의는 비지배 방식으로 공적 사안에 대해 관여할 수 있는 시민의 심의 능력 형성을 중시하였다. 이것은 오늘날 한국 사회가 다원 사회로 변화하고 있으며 사회 통합이 그리 공고하지 못하고, 민주적 의사결정 과정이 다소 혼란스럽다는 점을 고려할 때, 우리에게 시사하는 바가 매우 크다고 할 수 있다. 이에 연구자는 우리 학교의 시민교육이 공화주의 모델에 착안하여 새로운 변화를 모색해 볼 필요가 있다고 본다.

패팃(P. N. Petti)은 심의에의 참여가 시민들로 하여금 모든 사람이

심의에 참여할 수 있다는 인식을 갖도록 하고, 그들의 심의 능력을 발전시켜 준다고 말한다. 조일수(2021: 58-59)에 따르면, 모두가 합리적인 존재이기 때문에 심의에 참여할 수 있다기보다, 심의의 과정을 통해 우리는 합리적 존재가 되어갈 수 있다. 이러한 심의 능력의 배양은, 어쩌면 시민들로 하여금 '자기통치(self-rule)'를 하게끔 하는 과정이라고 할 수 있을지 모른다. 학생을 학교 공동체의 시민으로 대우하여 비지배와 심의를 경험토록 하는 것은 학생들이 공화국의 자유에 기여할 수 있는 훈련된 시민으로서 성인의 세계에 진입할 수 있게 해준다. 미래 시민을 위한 학교 시민교육은, 학생들로 하여금 주변의 이해관계를 공적 생활을 통해 심의할 수 있도록 하고, 그것이 다수의 삶의 목적 실현에 가장 도움이 되는 길임을 깨달을 수 있도록 하는 방향으로 나아가야 한다.

인간의 정치적(시민적) 삶은 공동체 내에서 행위 주체들의 역할을 무엇보다 강조한다. 가끔 공동체 안에서 행위주체들의 구체적인 선택과 행위는 다른 행위주체의 선택과 충돌한다. 정치 공간은 상호갈등 속에서도 행위주체들의 인간다움을 완성하는 '인격형성의 기획(the formative project)'의 계기를 마련해야 한다. 이러한 인격형성의 계기는 공동체의 가치를 맹목적으로 수용하는 행위주체가 아닌, 행위주체의 합목적인 가치에 근거하여 서로에게 호혜적 관계를 형성할 수 있는 협동체계의 토대이기도 하다. 인격형성의 기획은 실질적으로 자유로운, 다시 말하면 이미 개인을 넘어 존재하는 공동체의 가치를 인정하고 그 공동체의 가치를 넘어설 수 있는 가능성을 지닌 행위주체의 선택을 전제한다. 더 나아가 행위주체의 선택은 공동체의 본래적인 가치를 손상하지 않는 선에서 이루어져야 한다. 공동체의 본래적 가치가 서로를 아우를 수 있는 협동체계의 성립이라면, 그것을 가능케 하는 시민적 덕목(civiv virtues)과 민주주의 개념들은 공동체의 내재적 선으로 옹호되어야 한다.

그런데, 샌델에게 이러한 시민적 덕목과 민주주의의 옹호는 공화주의(republicanism)의 기본 이념인 자기 통치(self-rule)[5]를 실현할 때에만

5) 여기서 연구자가 말하고자 하는 자기통치(self-rule)의 개념은 제도적인 자기통치(self-governance)나 자기통제(self-control)와는 다른 것으로, 공화주의적 공동체를 구성하는 시민의 덕목으로 이해된다.

가능하다. 샌델의 '자기 통치'란, 시민으로서 우리가 스스로의 부패한 욕망과 악덕에 대한 내적인 도덕적 판단을 통해 자아를 규제하여 공적 영역과 사적 영역에서 올바르게 처신하는 것을 뜻한다. 또한 자기통치는 '자치'에 참여함으로써 동료 시민과 함께 공공선에 대해 숙고하고 정치공동체의 운명을 형성하는 과정이다(신중섭, 2016: p218). 행위 주체의 삶의 가치가 공동체의 운명과 밀접하게 연관되는 만큼, 자치와 공화주의의 이념은 상호 간에 큰 관련을 갖는다. 인간의 정치적 삶이란 단순히 이미 부여된 의무에 순종하는 것이 아니라, 자신의 주체적 정치참여를 통해 스스로를 가장 인간답게 하는 것에 다름 아니기에(이양수, 2005: 239), 오늘날과 같은 자유 민주주의 사회에서는 우선 행위주체의 선택능력과 정치참여를 최대로 보장하는 데에 힘쓸 필요가 있다.

더불어 '인간다움의 모색'이란 개개인의 다채로운 삶의 실현이자, 서로 다른 문화적 맥락에서 꽃 피울 수 있는 가치의 실현이며, 나아가 모든 인류가 하나가 될 수 있는 희망의 정치 속에서 구현되어야 할 이상이다. 이것은 자신의 삶을 스스로 실현하고 자신의 운명을 개척해 나갈 수 있는 정치적 주체의 각성을 요청한다. 샌델에 따르면 바로 이러한 가치야말로 공정성을 강조하는 절차적 자유주의에서는 찾을 수 없던 시민적 덕목이다(김은희, 2012). 한편, 롤스(J. Rawls)를 비롯한 자유주의 철학자들의 저작에서 발견되는 '절차적(procedural) 자유주의'는 우리가 공동체에 얼마나 빚지고 있는지를 깨닫지 못하도록 하는 면이 있다. 절차적 자유주의에 의하면 국가의 목적은 다양한 가치를 추구하는 개인들의 상충하는 요구들을 중립적으로 중재하는 것이다.

샌델에 따르면, 이러한 국가나 사회는 '자체 전복적(self-subverting)'이다. 왜냐하면 "이 가정이나 도시 또는 국가나 민족의 구성원으로서, 저 역사의 담지자들로서, 그리고 이 공화국의 시민으로서 우리들 자신을 이해하는 데 불가결한 충성과 책임(loyalties and responsibilities)의 도덕적 힘을 포착하는 데 실패하기 때문이다."(김상법, 2012: 40, 재인용). 이러한 충성과 책임이 유지될 수 없는 곳에서 자치는 존립할 수 없다. 샌델은 롤스의 '절차적 자유주의(procedural liberalism)'을 비판함으로써 '자치

(self-rule)로서의 자유'를 표방하는 아테네 전통의 공화주의가 부활될 필요가 있다고 주장한다(박성근, 2017: 84). 여기서 '공동체주의'와 '공화주의'에 대한 개념적 구분을 명확히 해두자면, '공동체주의'는 개인의 선보다 공동선의 우선성을 강조하는 개념인데 반해, '공화주의'는 그 자체로 개인선과 공동선의 조화를 시도하려는 열망이 내재된 개념이다(박성근, 2017: 1).

2. 공화주의적 시민성의 특징

그렇다면 공동체주의와 구분되는 공화주의적 시민성이란 무엇인가? 공화주의적 시민성은 네 가지 차원에서 조망할 수 있다(김상법, 2012: 43). 법적 차원, 윤리적 차원, 통합적(integrative) 차원, 그리고 교육적 차원이 그것이다. 아래에서는 네 차원 중 윤리적 차원과 교육적 차원을 중점적으로 살펴볼 것이다.

윤리적 차원에서 시민들은 시장이나 국회의원이 그러하듯 공적 책임(public responsibility)을 지는 자리에 있다. 따라서 책임 있는 모습을 보여주지 못하는 시민은 공적인 신뢰를 저버리는 자이며, 자신의 의무를 충실히 이행하는 시민은 그야말로 시민적 덕성의 소유자라고 할 수 있다. 공화주의적 시민성의 윤리적 차원은 시민성의 공적 본성을 강조한다. 이러한 공적 본성은 두 가지 방식으로 나타난다. 하나는, 개인의 이익보다 공동체의 이익을 우선시하는 공적 심성으로, 이러한 심성을 지닌 사람은 시민성이 권리의 문제인 만큼 책임의 문제라는 것도 인정한다. 좋은 시민(good citizen)이라면 필시 교통 법규를 지키는 일상적 의무에서부터 납세나 병역 등의 중대한 의무에 이르기까지 모든 부분에서 그 책임을 다할 것이다. 다른 하나는, 공동선에 대한 헌신이 시민적 참여(participation)로 나타난다는 것이다. 좋은 시민은 가령 배심원 의무를 이행하도록 요청받을 경우 공적 책임을 기꺼이 수행할 테지만, 그렇다고 해서 매번 의무의 부름이 있을 때까지 기다리지만은 않을 것이다. 좋은 시민은 공공의 일이라면 보다 적극적으로 나서서 제 역할을 해낸다(김상

법, 2012: 43).

공화주의자들에 따르면, 시민성은 교육적 경험(education experience)을 제공한다. 데니스 톰슨(Dennis Tompson)은 밀(J. S. Mill)의 '개화된 시민성(enlightend citizenship)' 개념을 통해 좋은 시민은 공적인 삶에 능동적으로 참여함으로써 능력을 개발하는 사람들임을 논증한다. 이러한 능동적 시민성은 사람들의 잠재된 능력을 이끌어 냄으로써 그들을 교육한다는 것이다. 공화주의 시민성의 교육적 차원이 지닌 또 다른 특징은 공적인 삶에의 참여가 개인들을 '적절히 이해된 자기 이익(self- interest properly understood)'으로 이끈다는 점이다. 즉 공화주의적 시민성은 개인이 자신을 공적인 것의 일부로 느끼게끔 함으로써 개개인의 지평을 넓히고 공동체 의식을 강화시켜 독립적 형태의 개인주의를 극복하도록 해준다(김상법, 2012: 43).

공화주의적 시민성은 무릇 시민이라면 어떠해야 하는지에 대한 이상적 규범을 제시해 준다. 물론 다른 이상들과 마찬가지로 공화주의적 시민성은 다소 엄격한 형태를 띨 수 있다. 가장 엄격한 형태의 공화주의적 관점은 시민들에게 무조건적 충성과 완전한 희생을 요구하는 반면, 비교적 덜 엄격한 형태의 공화주의적 관점은 아무리 좋은 시민이라 하더라도 자신의 이익을 완전히 포기하지는 않을 것임을 인정한다. 이러한 견해는 '적절히 이해된 자기 이익(self- interest properly understood)'이라는 개념에서 도드라진다. 그것은 세금을 납부하고, 배심원 역할을 하며, 법을 지키는 등의 공무에 참여하는 일은 개인에게 시간과 정력의 희생을 요구하지만, 이러한 '희생'은 공화주의적 정부를 유지하고 시민의 권리를 구현하기 위해 불가피한 조건임을 인정하는 것이다(김상법, 2012: 44).

김상법(2012)은 도덕과 교육에서 공화주의적 시민성을 가르쳐 학생들을 사람이 아니라 법에 복종하는 시민, 공적인 삶에서 자유를 누리는 시민, 비굴하지도 오만하지도 않은 시민, 자유롭고 안정된 국가를 꿈꾸는 시민, 조국과 동료 시민을 사랑하는 시민, 사익보다 공동선에 헌신하는 시민, 공무에 능동적으로 참여하는 시민, 차이를 인정하고 공공성을 찾는 시민, 부패를 멀리하고 덕성을 추구하는 좋은 시민을 육성할 것을 제안

한다. 한편 김상법(2012)은 이러한 공화주의적 덕목을 갖춘 좋은 시민의 이상을 이룩하기 위하여 더욱 구체적인 대안을 제안한다. 그 대안은 다음과 같다. 첫째, 공화주의적 시민성의 함양을 위해서는 도덕적 민감성을 향상시켜야 한다. 공화주의적 시민성의 핵심은 시민들의 대승적 사랑 즉, 다른 사람의 아픔을 나의 아픔처럼 느끼는 공감을 바탕으로 도덕적 민감성을 발달시키는 것이다. 이러한 공감의 개념은 유가철학의 측은지심과 연결된다. 둘째, 공화주의에 관한 정확한 도덕적 지식과 올바른 판단력을 습득하고 함양해야 한다. 이를 위해 공화주의적 자유 개념을 소극적/적극적 자유의 개념과 구분하여 파악할 수 있어야 하며 공화주의의에 관한 정확한 지식을 획득함으로써 궁극적으로 개인의 이익이 공동선의 일부라는 인식으로부터 '적절히 이해된 자기 이익'을 판단할 수 있어야 한다. 이러한 판단은 수신(修身), 즉 '극기(克己)'를 통하여 '복례(復禮)'를 할 수 있는 개인으로 거듭나게 하는 것과 연관된다. 셋째, 공화주의적 시민성이 도덕적 행동으로 이어질 수 있는 실천의지를 강화시켜야 한다. 이를 위해 영화, 역사물, 문학작품 등 다양한 매체를 통해 좋은 시민의 이상을 보여주는 위인들의 도덕적 삶의 모습을 감동적으로 제시하여 학생들에게 공화주의적 시민성에 관한 실천 의지를 북돋는 계기를 제공할 필요가 있다(김상법, 2012: 47-49).

공화주의와 시민성에 대한 최근의 관심은 일종의 위기의식에서 비롯되었다고 할 수 있다. 즉, 우리에게 소중한 그 무엇이 상실될 위기에 처해 있다는 불안감이 관심을 낳은 것이다. 연구자가 이 연구를 하게 된 계기도 이러한 맥락으로부터 형성되었는지 모른다. 공화주의에 의하면 자유롭고 자율적인 정치 공동체의 시민이 되지 않고서는 결코 자유인이 될 수 없기 때문이다(김상법, 2012: 49). 개인 이기주의나 집단 이기주의에 함몰된 시민은 더이상 시민이 아니라 부도덕한 난민이거나 파당적 패거리에 불과하다. 공화주의 시민성의 내용을 교과서에 제대로 서술하고 정성 들여 가르칠 때, '시민다운 시민'이 많아지고, 그리하여 '국가다운 국가'를 이룰 수 있을 것이다(조주현, 2015).

대부분의 성공적인 공화주의 정체는 시민에게 훌륭한 덕성교육을 제

공했다(Harrington, 1992: 30). 공화주의 시민성에서 국가는 단순히 개인의 이익과 권리를 보장하고 간섭을 최소화한 공동체가 아닌, 개인과 집단이 진정한 시민으로 '변화' 되는 장이다. 그 변화란 사적인 관심에 초점을 두고 살아가는 자유주의적 개인에서, 공동체에 관심을 갖고 살아가는 공동체적 시민으로의 변화이며, 쾌락과 안락함에 길들여져 공동체적 의무와 책임을 소홀히 하는 비도덕적 인간에서 자신의 이익을 공동체 전체의 이익으로 확장할 수 있는 공공선과 시민적 덕성으로 무장한 도덕적 존재로의 변화인 것이다(조주현, 2015).

지금까지의 논의를 통해, 오늘날 한국인의 시민적 감수성은 자유주의적 시민성보다는 공화주의적 시민성을 바탕으로 함이 더 적절하다는 점과, "공화주의적 시민의 덕목과 민주주의의 옹호는 자기통치(self-rule)의 실현"을 전제로 한다는 점을 살펴보았다. 여기서 자기통치란 공화주의적 시민에게 필요한 개인적 덕목으로서, 외부의 권위로부터 오는 간섭 없이 스스로 규제할 수 있는 인간적 도덕적 능력의 발휘로 이해되었다. 또 자기 자치의 능력은 자기 관계에 대한 성찰적인 자세와 더불어 타인과의 관계에서의 인류애(愛)를 겸비하는 것, 즉 자기 관계와 타자와의 관계라는 두 가지 차원을 통합하는 개념으로 해석된다. 다음 장에서는 이러한 자기통치(self-rule)의 시민교육을 위해 유교의 덕목 중 '극기복례(克己復禮)'와 '서(恕)'가 자치를 구성하는 도덕적 능력의 문화적 자원으로서 재해석될 수 있는지 탐구해보고자 한다.

Ⅲ. ‘극기복례(克己復禮)’를 통한 자기 통치(self-rule)

1. ‘극기(克己)’를 통한 도덕적 자아, ‘인(仁)’의 실현

공자(孔子)의 핵심사상은 동아시아적 휴머니즘이라고 할 수 있는 ‘인(仁)’의 철학이다. 중용(中庸)에서는 ‘인(仁)’을 ‘사람다움’이라고 설명하고 있다. 공자의 주된 관심은 “어떤 인간이 되겠는가?”, 또 “어떤 인간으로 어떻게 살아갈 것인가?”이다. 그렇기 때문에 공자의 철학은 인간과 인간생애에 관여하는 휴머니즘이라고 할 수 있다. 공자는 ‘인(仁)’을 인간이 갖추어야 할 기본 덕목으로 보고 있다. 아래는 공자가 말하는 ‘인(仁)’에 대한 다양한 해석이다.

유문상(2017)은 ‘인(仁)’을 인간에 대한 사랑이라고 규정하지만 이것은 무조건적인 사랑이 아니라 **‘분별적 사랑’**이라고 해석한다. 이러한 해석은 공자와 그의 제자의 대화에서도 잘 나타난다. 어느 날 공자의 제자 재아(宰我)가 공자에게 다음과 같이 인(仁)의 본질에 대하여 물었다.

> “인이란 사람이 물에 빠졌다고 했을 때 따라 들어가야 하는 겁니까? 어찌 그렇게 할 수 있겠는가? 군자는 우물까지 뛰어갈 수는 있지만 들어갈 수는 없을 것이다.”[6]

위의 공자의 말에서도 분명히 드러나듯, 인은 무조건적 희생(사랑)이 아니라 상황에 따라서 자신이 행위에 따르는 결과까지 가늠하여 전체적인 상황을 긍정적인 방향으로 끌고 갈 수 있는 최적의 사랑, 즉 인간이 주체적 판단으로 베푸는 상황에 따르는 ‘분별적 사랑’을 의미한다. 다시

---

6)『논어(論語)』<용야(雍也)> 第六편, “宰我問曰，仁者，雖告之曰‘井有仁焉’，其從之也？子曰，何為其然也？君子可逝也，不可陷也.”

말해, 물에 빠진 사람을 구하기 위해 무조건 뛰어 들어가서 둘 다 죽는 것이 '인(仁)'인 것이 아니라 자신이 물속에 뛰어 들어 상대방을 구할 가능성이 있다고 판단될 때 들어가는 것이 '인(仁)'이라는 것이다(유문상, 2017: 67).

한편, 공자의 '인(仁)'은 마음에서 우러나오는 것이지 가식적인 것이 아니다. 공자는 말한다. "번지르르한 말과 알랑거리는 낯빛에 어진 마음은 없다."[7] 진정 마음에서 비롯되지 않는 표현이나 가식은 인과 구분되어야 한다. 그런 의미에서 공자는 "향원은 덕의 적이다."[8]라고 했다. 즉 향원은 덕을 해치는 자라는 말이다. 향원은 마을에서 더러움에 야합하기를 좋아하고 사람들과 '잘 어울리'는 자를 뜻하는 것으로 자칫하면 사람 좋다는 칭송을 들을 수 있는 사람이다. 공자는 이 향원의 처신에 대하여 그를 인을 가장(假裝)한 존재로 보고 단호히 배척을 하고 있다(유문상, 2017: 72).

이와 같이 공자는 '인(仁)'을 여타 덕목과 다르게 인간이 가져야 할 가장 기본적이며 으뜸 되는 덕목으로 보고 있다. 그러므로 공자의 관심은 "어떻게 하면 사람다운 사람이 되는가?" 하는 것이며 인간에 대한 고찰을 통해 '인간다움'에 이르게 되는 방법론에 대한 연구를 했다고 볼 수 있다. 이를 바꾸어 말하면, 공자의 관심은 '어떻게 인간다운 사람으로서 ' 도덕적' 자아를 실현하는가?'하는 것이며 인간에 대한 고찰을 통해 '도덕적 자아'에 이르게 되는 교육적 방법론에 관심을 가졌다고 볼 수 있다. '인(仁)'을 핵심으로 하는 공자의 이러한 도덕교육의 방법은 오늘날 한국사회의 시민을 공화주의적인 시민으로서 만드는 하나의 교육적 방법의 이론적 기반으로 적용될 수는 없을까? 그 가능성을 타진해 보고자 한다.

자공(子貢)은 공자에게 다음과 같이 말한다. "선생님의 '문장'은 내가 얻어 들을 수 있었지만 '본성'과 '천도'를 말씀하시는 것을 들을 수 없었습니다."[9] 이 말에 의하면 자공은 공자로부터 여러 지혜와 이치를 들어

---

7) 『논어(論語)』<학이(學而)> 第一, "巧言令色, 鮮矣仁."
8) 『논어(論語))』<양화(陽貨)> 第十七, "鄕原, 德之賊也."
9) 『논어(論語)』<공야장(公冶長) 第五, "夫子之文章, 可得而聞也, 夫子之言性與天道, 不可得而聞也."

깨달음을 얻었지만 인간의 본성과 천도의 이치에 관한 말은 들어보지 못했다는 것이다. 그러므로 공자는 인간 자체가 가지는 본성에 대해 그것이 본래 선한지, 아니면 악한지 명확하게 입장을 밝히지 않았다고 미뤄볼 수 있다(유문상, 2017: 86). 하지만 공자가 인간의 본성에 대한 공자의 입장은 "본성은 서로 비슷하지만 습관은 서로 멀리하게 한다."[10]라는 말로부터 추론 가능하다. 이 말에 의하면 인간의 본성은 서로 비슷하게 태어나지만 생후 습관이나 학습에 의해 그 본성이 서로 다르게 변할 수 있다는 의미이다. 이 말에서 공자가 인간의 본성에 대하여 직접적으로 언급은 하고 있지 않지만, "하늘이 내게 덕을 낳아주셨는데 환퇴가 나를 어떻게 하겠는가?"[11]라는 말에서 알 수 있듯이, 공자는 인간의 내면적 성품이 하늘로부터 부여받은 것으로 인간의 덕을 하늘에 근거하여 표현하였기 때문에 인간의 본성을 긍정적으로 보았다는 추론이 가능하다(유문상, 2017: 87).

뿐만 아니라, "사람다운 사람은 반드시 용기가 있다.", "뜻있는 선비와 사람다운 사람은 구차하게 살기 위해 인간다움을 포기하지 않으며, 몸을 죽여서라도 인간다움을 이룬다."와 같은 문장에서 알 수 있듯이 공자는 사람다움, 즉 '인(仁)'은 타고나는 도덕성이라고 보았다. 따라서 인간은 이 타고난 도덕성을 통하여 혹은 타고난 도덕성의 발현을 통하여 사람에 대한 사랑이자 사회적 존재로 완성된 인격체인 도덕적 자아를 실현할 수 있다.

그러면, 인간의 타고난 인은 어떻게 도덕적 자아로 발현되는가? 그 구체적인 방법은 무엇인가? 공자에 의하면, 인간의 타고난 도덕성인 '인'은 '극기(克己)'를 통한 '수신(修身)'의 과정에서 발현되고, 도덕적 자아는 '복례(復禮)'를 하는 과정에서 실현된다(유문상, 2017: 90). 여기서 '극기(克己)'는 '인(仁)'을 실현하는 과정을 의미하고 '복례(復禮)'는 '인(仁)'의 성공적인 실현을 외적으로 표현하는, 타인에게 갖추는 형식적인 예의범절이나 매너를 의미한다. 이러한 개념은 우리가 자주 일상에서 목격하는 사람들의 무례함과 이기심을 민주와 자유라는 방패로 삶는 것을 예방하

10) 『논어(論語)』 <양화(陽貨)> 第十七, "性相近也, 習相遠也."
11) 『논어(論語)』 <술이(述而)> 第七, "天生德於予, 桓魋其如予何？"

고 내적인 도덕적 자아를 발현함으로써 공화주의적 시민 개개인이 자기 통치(self-rule)의 능력을 길러줄 수 있게 한다고 말할 수는 있을지 모른다.

『논어(論語)』「안연편(顔淵篇)」중, "하루라도 자신을 극복하고 예로 돌아가면(克己復禮) 천하가 인(仁)으로 돌아온다. 인을 실천하는 것은 자기로부터 비롯되는 것이지 다른 사람으로부터 비롯되겠는가?"[12]라는 표현이 있다. 공자는 '인(仁)'을 실천하는 과정에서 '극기(克己)'를 통해 '복례(復禮)'하는 것을 추구하고자 했다. 하지만 공자 후학인 많은 유학자들은 '극기복례(克己復禮)'의 '극(克)'을 절제, 억제 혹은 극복 등으로 해석하고 '기(己)'를 인간의 욕망, 사리사욕 혹은 욕심 등으로 해석한다. 따라서 '극기(克己)'는 단지 '자신의 욕망을 억제하거나 극복하다'로 해석되는 경우가 많다.

하지만 오늘날과 같은 (후기) 근대적인 물질적 삶의 조건 속에서 우리에게 욕망이란 늘 우리의 일상적 삶과 함께 하는 것이며 어쩌면 타자에게 해를 끼치지 않는 한 사익을 추구하는 것 또한 아주 통상적이고 자연스러운 것으로서 그 자체가 비난의 대상이 되지는 않는다. 그러므로 인간의 욕망에 대하여 무조건 부정적인 이미지를 입히는 것은 식상한 해석이 될지도 모른다. 하지만 우리는 더불어 살아가는 공동체의 울타리 안에서 생활하기 때문에 타인의 욕망과 공존할 수 없는 욕망은 누르고 조절할 필요가 있다. 누군가에게 욕망은 자아발전의 동력일 수 있고 사리사욕을 만족시키고자 하는 분에 넘치는 이기적인 욕심일 수도 있다. 욕망은 개인의 도야를 이룩할 수 있는 긍정적인 측면도 있고 타락의 전말일 수 있는 부정적인 측면도 있기 때문에 욕망은 양면성이 존재한다고 할 수 있다.

그렇다면 여기서 '극기(克己)'란 반드시 금욕주의자가 되어라는 식으로 이해해야만 할까? 공자에게 있어서 '극기(克己)'가 자신을 사랑하는 방법 중 하나라면, '자기를 극복한다는 것'은 자신의 욕망을 무조건 억제해야 하는 것이기라기 보다는 앞의 '분별 있는' 사랑이 곧 '인(仁)'인 것

12) 『논어(論語)』<안연(顔淵)> 第十二, "一日克己復禮, 天下歸仁焉。爲仁由己, 而由人乎哉?"

처럼 자신을 '분별 있게' 사랑하는 방식(自愛)으로 해석할 수 있을지 모른다. 즉 해가 되는 욕구는 극복할 필요가 있다는 뜻으로 해석할 수 있을 것이다. '극기(克己)'를 단지 '자신의 욕망 전부를 무조건 억제하라'는 식으로 해석하는 것은 공자의 '인(仁)'을 지극히 평면적으로 해석하는 것이 될 수도 있다.

그리하여 '극(克)'은 우리가 자신이 추구하는 욕망이 자아발전에 도야의 의미를 가지는지 아니면 욕심에 지나지 않는 부정적인 의미를 가지는지와 그것이 타인의 이익에 피해를 주지는 않았는지 여부에 대한 도덕적 판단으로 볼 수 있다. 이러한 판단 능력은 앞서 센델이 제시한 공화주의적 시민의 모형에서 중요한 요건으로 보고 있는 시민들의 심의 능력과 같다고 할 수 있다. '기(己)'는 양면성을 지닌 욕망으로 해석할 수 있다. 그러므로 '극기(克己)'는 인간 내면의 욕망이 가지는 양면성을 파악하고 개인의 자아발전에 도야적 의미를 가지며 타인의 이익에 피해를 주지 않는 욕망은 추구하고 개인의 이기적인 욕심을 만족시키기 위하여 타인의 이익에 피해를 주는 욕망은 과감히 포기하는 것이라고 해석한다면 지나친 것일까.

'극기(克己)'에 대한 이런 식의 해석은 현시대에 걸맞는 해석이 될 수도 있다고 본다. 욕망이란 긍정적인 의미에서 동력으로 해석될 수도 있고 부정적인 의미에서는 지나친 이기심으로 해석될 수 있다. 이러한 양면성에 대한 시민 개인의 도덕적 판단은 무조건 공동체의 이익에 개인을 희생해야 하는 공동체주의와 구분되는 공화주의적 시민의 성질에 부합된다고 볼 수도 있다. 물론 수많은 공자 후학들은 공자가 말하는 진정한 '사람다운 사람'에 대하여 '이익을 따지지 않고 옳은지 그른지만 따지며 이를 형식을 갖추어 실천하는 사람'이라고 해석한다. 그리고 이 이익에는 '사적' 욕망이 존재한다. 하지만 오늘 우리 사회에서는 욕망을 전혀 추구하지 않는 금욕주의자가 된다는 것은 거의 불가능하다. 왜냐하면, 대부분의 경우 '욕망'은 곧 우리 현실생활의 동력이기 때문이다. 앞서 '욕망'의 양면성에 대한 해석의 논리로 '극기(克己)'를 이해하자면, 이 욕망이 '사적'인 것에 대한 '욕망'이라기 보다는 개인의 도야를 이룩할 수 있

는 동력으로 작용할 수 있는 자아발전적 의미에서의 '욕망'일 경우 그것은 교육적으로 허용되어야 할 것이다. 이러한 개인의 도야적 동력으로서의 욕망은 타인에게 피해를 주는 지나치게 이기적인 욕심만을 추구하는 것을 포기하고 타인의 입장도 배려하는 것을 충분히 수용할 수 있는 방향으로 안내될 수 있으며 이런 의미에서 공화주의적 시민 자아의 원천이 될 수 있어 보인다.

이러한 해석은 공자의 다음 말과도 같이 갈 수 있는 것이다. 공자는 말한다. "무릇 인자(仁者)는 자기가 서고 싶으면 남도 세워주고, 자기가 통달하고 싶으면 남도 통달하게 해준다. 가까이서 취하여 비유하는 것이 인의 방법이다."[13] 공자는 자신이 욕구하는 바와 같이 남도 그런 욕구가 있음을 인식하여 남을 배려하는 마음을 갖출 것을 말하고 있다. 또 공자는 제자 번지(樊遲)가 '인(仁)'에 대해 묻자 "인이란 남을 사랑하는 것이다."[14]라고 대답했는데, 바로 자신을 사랑하는 마음이 타자로의 확대가 '인(仁)'이라고 보고 있다(유문상, 2017: 98).

이렇게 볼 때, '인(仁)'은 인간이 욕구에 대한 올바른 판단을 할 수 있는 분별력과 타인에 대한 배려의 마음이 조화를 이루어야 얻어질 수 있는 것으로서, '인(仁)'을 실천하는 것은 어떤 의미에서 자기의 욕망을 검토하여 그것에서 추구할 가치가 있는 욕망과 그렇지 않은 욕망을 분별하는 자아 통제능력을 연습하는 것이라고 볼 수 있다. 즉 자신과 자신의 욕망과의 관계를 검토하고 새롭게 정립하는 과정이라는 것이다. 이렇게 해석할 때 성공적인 '극기(克己)'의 실천은 우리가 공화주의적 시민으로서 도덕적 자아로 되어가는 과정이다. 이 과정을 통하여 시민은 분별력 있게 자신과 타자를 사랑하는 '인(仁)'한 성품을 지니게 되며 '인(仁)'을 실현하여 성공적인 자기 조절과 통제로서의 자기 통치(self-rule)에로, 즉 이상적인 공화주의적 시민에로의 첫걸음을 디딜 수 있게 되는 것이다.

2. '인(仁)'의 외적표현 '복례(復禮)' : 이상적인 인간관계

---

13) 『논어(論語)』<옹야(雍也)> 第六,"夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人. 能近取譬，可謂仁之方也已."

14) 『논어(論語)』<안연(顔淵)> 第十二,"樊遲問仁。子曰，愛人."

형성

극기(克己)가 자기의 내면의 욕망을 탐색하는 과정으로서 '인(仁)'의 실천 방법으로 해석할 수 있다면, '복례(復禮)'는 '예(禮)'에 관한 것으로서, 예는 외적인 행동으로 표현되는 것이다. '극기(克己)'는 자신의 욕망과의 관계에서의 자기 통치(self-rule)의 과정으로 설명될 수 있고, 후자는 타인과의 관계에서 시민으로서 자기 통치의 정도를 체현할 수 있는 형식적으로 지켜야할 예의로 볼 수 있다. 심성보(2014)에 따르면, 예의란 길들여지지 않은 인간의 야만적 본성을 도야하고 문명화하는 과정을 통해 형성된다고 말해진다(심성보, 2014: 104). 이러한 관점은 앞서 논의된 내용 중 공화주의자들이 인간을 역사와 함께 하는 서사적인 존재로 보는 것과 같은 맥락이라고 볼 수 있다. 동양의 '예(禮)'를 현대적으로 해석했을 때 그것은 서양의 'civility' 시민적 예의로 번역한 격이 될 수 있을지도 모른다.

물론 유교적 맥락에서 '예(禮)'는 '인(仁)'을 외적으로 표현한 것으로서 형식적인 측면이 강하다. 그리하여 '예(禮)'를 실천할 때에는 형식에만 치우치지 않도록 하기 위하여 '인(仁)'의 정신을 바탕으로 해야 한다. 예를 들어, 선생님이 무거운 짐을 들고 갈 때 다정하게 인사하면서 도와드리는 학생이 있다고 하자. 겉으로는 예의범절을 잘 지키는 학생이지만 이 학생이 속으로 "만약 내가 선생님의 무거운 짐을 들어드리면 선생님께서 나를 좋은 학생으로 생각하겠지?"라는 생각을 한다면, 이런 경우는 상대방에게 충실한 것도 아니고, 상대방의 입장을 배려한 것도 아닌, 단지 형식만 갖춘 것이다. 이는 속으로 무거운 짐을 들어주고 싶다는 생각을 하지 않으면서 다른 사람으로부터 선생님을 도와주지 않는 무례한 학생으로 비난 받는 것이 두려워 가식적이고 형식적인 예의를 갖추는 경우로 해석될 수 있다. 그렇기 때문에 '예(禮)'를 갖추기에 앞서 '인(仁)'이라는 내면적 지향이 필요한 것이다. 그렇다면 진정한 '예(禮)'는 무엇일까?

공자와 안연(顔淵)의 대화에서 공자는 "자신을 극복하고 예로 돌아가면 인을 이룬다. 하루라도 자신을 극복하고 '예(禮)'로 돌아가면 천하가

‘인(仁)’으로 돌아온다.”[15]고 말한다. 이 내용에 의하면 ‘극기(克己)’를 통하여 남을 배려하는 ‘예(禮)’를 갖춘다면 ‘인(仁)’을 이룰 수 있으며, 천하가 인자(仁者)에게 모인다고 보고 있다. 즉, ‘인(仁)’을 실행하는 구체적 표현은 ‘예(禮)’로 집약된다는 것이다. 이에 안연이 그 구체적인 방법을 묻자, 공자는, “예가 아니면 보지를 말고, 예가 아니면 듣지 말며, 예가 아니면 말하지 말며, 예가 아니면 행하지 말라!”[16]하여, ‘극기(克己)’를 통하여 ‘예(禮)’를 갖추는 방법인, ‘극기복례(克己復禮)’의 실천 방법을 각각 ‘비례물시(非禮勿視)’, ‘비례물청(非禮勿聽)’, ‘비례물언(非禮勿言)’, ‘비례물동(非禮勿動)’ 네 가지로 분류하여 제시하였다. 필자는 유교에서 제시된 이 네 가지 ‘예(禮)’를 갖추는 방법을 오늘날 공화주의적 시민의 예의에 적용해 보고자 한다.

이상호(2014)는 이 네 가지 방법에 대해 다음과 같이 해석한다. 먼저, ‘비례물시(非禮勿視)’, 즉 예가 아니면 보지 말라는 것을 자신에게 주어진 상황을 파악할 때, 이기적인 욕심이 아닌 본마음의 차원에서 보는 것이고, 타인을 대할 때 편견이나 선입견을 버리고 상대방의 참모습 그대로 보는 것으로 해석한다(이상호, 2014: 116). 그리고 ‘비례물청(非禮勿聽)’, 즉 예가 아니면 듣지 말라는 것을, 상대방의 말을 들을 때 이기적인 욕심을 가지고 듣게 되면 옳은 판단을 내리지 못하게 되기 때문에, 진리의 입장에서 상대방의 말을 듣는 것을 권장한다. 그렇게 하였을 때, 거슬리는 말도 자신으로부터 잘못이 없는지 성찰하게 되고 그 결과 잘못이 있으면 충고 해주는 사람이 고맙게 여겨지고, 잘못이 없다고 해도 그것은 상대방에게 문제가 있는 것이기 때문에 자신이 성낼 필요가 없게 된다는 것이다(이상호, 2014: 117).

또한, ‘비례물언(非禮勿言)’, 즉 예가 아니면 말하지 말라는 것은 말을 함부로 내뱉지 말아야 한다는 의미로서, 자신의 이기적인 욕심으로부터 타인을 시기하고 비난하는 말을 하게 되면 타인과의 공감대를 형성하지 못하게 되고 인격 도야와는 거리가 멀어지게 되기 때문에 입 밖에 나오는 말은 만물을 기르는 사랑을 실천하는 진리의 말이여야 한다는 것이

15) 『논어(論語)』<안연편(顔淵篇)>, “克己復禮爲仁.”
16) 『논어(論語)』<안연(顔淵)> 第十二, “非禮勿視, 非禮勿聽, 非禮勿言, 非禮勿動.”

다. 따라서 이러한 말은 허물이 적고 행실에 후회함이 적으며 주변사람들이 듣고 공감과 호응을 하게 되는 말인 것이다(이상호, 2014: 118).

마지막으로 '비례물동(非禮勿動)', 즉 예가 아니면 행하지 말라는 말은 이기적 욕심의 노예가 되지 않도록 어떤 행동을 하기 전에 그 행동을 주관하는 마음이 본성에서 나온 순수한 감정으로서 변하지 않는 본마음인지, 아니면 본성에서 나온 변질된 감정으로 전체로 수시로 변하는 욕심인지 정밀하게 들여다보아야 한다는 것이다. 그리하여 그것이 본마음이라면 과감하게 행동으로 옮겨야 하지만, 그것이 이해득실에 따라 수시로 변하는 욕심에 의한 것이라면 행동을 억제해야 한다는 것으로 해석될 수 있다고 본다(이상호, 2014: 119). 필자는 이러한 '극기복례(克己復禮)'의 네 가지 실천을 방법에 대한 이상호(2014)의 해석에 동의하는 바이며 아래의 두 가지 면에서 이를 오늘날 공화주의적 시민의 예의를 갖추는 교육적 방법으로 적용하는 것이 가능하다고 본다.

첫째, 이 네 가지 예의 실행 방식은 자칫 잘못 적용이 되면, 상대방에게 어떠한 것을 하지 말라고 명령하는 식으로 타인으로부터 '예(禮)'를 요구하는 식의 무례한 교육적 방식으로 나타날 수도 있다. 그러나 이상호(2014)의 해석은 타인이 아닌 나로부터 출발하는 것인, 타인에게 하지 말아야 하는 것을 요구하기에 앞서, 나부터 스스로를 바르게 해야하는 것을 명시하고 있다는 점을 기억할 필요가 있다. 이 네 가지 실행의 방식은 사적 영역의 규범과 공적 영역의 규범이 나란히 공존하는 오늘날 한국사회의 시민들에게 사적 영역에서의 '내'가 공적 영역에서의 '나'로 나아가거나 넘나드는 과정에서 일종의 효과적인 '여과작용'을 할 수 있는 방법론적인 실천으로서, 시민들의 자기 통치(self-rule)를 위한 행위로서 시민성의 기초를 형성할 수 있어 보인다.

둘째, 상술한 '극기복례(克己復禮)'의 네 가지 실천방법은 오늘날 시민들에게 해야 할 것을 지시하는 것이 아니라, 시민으로서 하지 말아야 한다는 것을 명시함으로써, 앞서 연구자가 말한 오늘날 시민윤리로서 자기 통치에 부합되는 성격을 가지고 있다. 따라서, '비례물시(非禮勿視)', '비례물청(非禮勿聽)', '비례물언(非禮勿言)', '비례물동(非禮勿動)'는 '타인

을 선입견을 가지고 보지 말고, 자신이 듣고자 하는 대로 듣지 말며, 함부로 말을 내뱉지 말고, 이기적인 욕심에 따른 행동은 하지 말아야 한다.'는, 타인에 앞서 나부터 먼저 스스로에게 '예(禮)'를 갖출 것을 요구하는 것으로 해석 할 수 있다. 그러므로 이러한 '예(禮)'의 행실은 오늘날의 감성으로 보아도 우리의 언행의 합리적인 기준으로 볼 수 있고, 그 결과, 일상생활에서의 '예(禮)'에 부합하는 행위로서 바로 '인(仁)'을 구현하는 요체라고 할 수 있다.

이것은 '인(仁)'과 '예(禮)'의 개념적 틀 안에는 이미 인간의 욕망과 관련한 자기 관계의 규범뿐만 아니라 타자와의 관계의 규범도 포함되어 있다는 것을 시사한다. 그리하여 우리는 성공적인 자기 통치(self-rule)는 어쩌면 인(仁)의 실현을 예(禮)로 구현하는 극기복례(克己復禮)의 실천을 통해 형성될 수 있다고 볼 수 있을지도 모른다.

유교에서 사람은 누구나 '수신(修身)'을 통해 성인(聖人)이 될 수 있으며, 천부적 본성을 회복할 수 있는 본마음을 갖추고 있다고 본다. 따라서 본마음으로 나아가거나 이기적 욕심으로 나아가는 갈림길이 될 수 있는, '보고', '듣고', '말하고', '행동하는 것'에 유의하는 것, 즉 외부 사물과 접할 경우에는 보는 것과 듣는 것을 신중하게 가려서 보고 들으며, 남과 대화를 할 경우에는 경(敬,존중)의 상태를 유지하여 상대방의 말에 귀 기울여 듣고 상대방의 감정을 상하지 않도록 순화된 말을 하며, 일의 기미와 낌새를 알아 상황에 맞게 행동을 조심스럽게 처신하는 것이 중요하게 간주된다(이상호, 2014: 124). 그리고 이러한 자세는 공화주의적 성격을 가진 시민으로서 '복례(復禮)'를 하는 방법으로 유용하게 적용될 수 있을지 모른다.

그런데 우리가 보고, 듣고, 말하고 행동하는 것, 상황에 맞게 도덕적인 판단을 하고 처신을 하는 것인 '복례(復禮)'를 하기 위해서는 '극기(克己)'가 필요하며 '극기(克己)'는 '복례(復禮)'의 전제조건이 된다. 그러므로 '수신(修身)'의 과정은 '극기(克己)'를 통해 '복례(復禮)'하는 과정이며 '인(仁)'으로부터 '예(禮)'를 갖추게 되는 과정으로 볼 수 있다. '극기(克己)'는 자기 욕망과의 관계적 차원에서의 '수신(修身)'에서 출발하여 나와 타

자, 혹은 나와 공동체의 이익에 대한 올바른 도덕적 판단에 기초한 도덕적 자아의 실현을 추구한다. 한편, '복례(復禮)'는 이러한 자기 관계의 확장으로서 구체적 맥락 속에서 타인에게 해야 할 행위와 하지 말아야 할 행위를 실행하는 태도와 자세로서 타인과의 관계에서 올바르게 처신하는 것이라고 할 수 있다.

한편, 서구 맥락에서 '좋은 인간(a good person)'의 개념은 개인의 번영에 기여하는 인격의 특질을 구성하는 것으로 간주되는 반면, '좋은 시민'의 개념은 나라나 이웃의 번영에 기여하는 '시민성'의 특질을 구성하는 것으로 간주된다. 전자가 개인의 행동을 실질적으로 가져오는 미덕으로 규정된다면 후자는 공동체를 지향하는 시민적 미덕(civic virtue)으로 규정된다(심성보, 2014: 108). 앞선 논의를 통해, 우리는 유교적 개념인 '극기(克己)'와 '복례(復禮)'가 각각, 오늘날 한국적 공화주의 시민 사회에서 좋은 인간으로서의 미덕과 좋은 시민으로서의 미덕으로 유의미하게 해석될 수 있는 가능성을 점검해 보았다. 사적영역에서의 우리는 자기관계적 차원에서의 '극기(克己)'를 통하여 '좋은 인간'이 됨으로써 개인의 번영에 기여하는 한편, 공적 영역에서의 우리는 자기관계의 확장으로서 타인과의 관계에서 '복례(復禮)'를 통하여 '좋은 시민'이 됨으로써, 이웃과 국가의 번영에 기여할 수 있을지 모른다. 즉, 개인적 미덕과 공동체를 지향하는 시민적 미덕(civic virtue)을 겸비한 공화주의적 시민으로 거듭날 수 있을지 모른다. 그렇다면 이러한 시민은 사회 공동체 속에서 구체적으로 어떻게 길러질 수 있는가?

3. '극기복례(克己復禮)'로부터의 역량의 현대적 해석

공자는 '극기(克己)'를 통해 진정한 예(禮)를 실천하고자 하는 '극기복례(克己復禮)'의 실천 방안을 제시하였다. 왜냐하면 그에게 인간은 극기복례(克己復禮)를 실천할 때 비로소 이상적 인간상인 군자(君子)가 될 수 있다. 이렇게 보면 앞선 논의 중, '좋은 인간', '좋은 시민'으로서 요구되는 미덕인 개인의 발전에 대한 기여와 공동체의 번영에 기여하는 시민

적 미덕에 요구되는 요건과 공자가 제시한 군자에게 요구되는 요건은 유사성을 가지고 있다.

군자(君子)의 개념은 비록 공적인 영역에서의 나와 사적인 영역에서의 내가 구분되지 않지만, 공동체 속에서 이상적인 인간상으로서 요구되는 도덕성은 오늘날 현대사회에서 시민에게 요구되는 도덕성과 비슷한 개념으로 볼 수 있다. 다시 말해, 공자가 말한 군자가 되기 위해 요구되는 '극기(克己)'의 개념은 오늘날 시민이 사적영역에서 '좋은 개인'으로 거듭날 수 있도록 하고, '복례(復禮)'는 시민이 공적영역에서 '좋은 시민'이 될 수 있도록 하며, 이로부터 시민은 자기관계와 타인과의 관계에서 '예(禮)'를 갖추고 올바른 판단에 기반하여 상황에 맞게 처신할 수 있는 역량을 가지게 된다고 말할 수 있을지 모른다. 즉 어떻게 보면, 공자가 말하는 '인(仁)'의 실천으로서 '극기복례(克己復禮)', 바꾸어 말하면, '극기복례(克己復禮)'의 실천을 통한 '인(仁)'의 실현은 인간이 자기관계 뿐만 아니라 타자와의 관계에서도 원만하게 처신할 수 있는 역량을 갖추게 되는 것을 의미한다고 볼 수 있다.

'인(仁)'이라는 한자 구성을 보면 사람 '인(人)'과 둘 '이(二)'가 더해져서 두 사람을 뜻하는 것으로도 볼 수 있다. 다시 말해, '인(仁)'이 의미하는 바는 두 사람이 하나가 되고, 나와 타자를 의미하는 것으로 볼 수 있다는 것이다. 유교적 전통에서 '인(仁)'을 실현하는 과정은 나와 타자, 나와 세계가 하나가 되는 것을 의미하는 '순차적인 사랑'의 과정이다(최석기, 2014: 67). 여기서 순차성이란, 먼저 나를 수신(修身)하고 나와 가족, 나와 국가, 나아가서 나와 세계가 하나가 되어야 한다는 '순차성'이다.

공자의 사상을 계승한 맹자(孟子)는 이 '순차성'을 우물에 비교한다. 즉 나라는 우물을 가득 채워야 그 물줄기가 가족, 이웃, 국가로 흘러갈 수 있다고 본 것이다. 그렇다면 어떻게 하나가 될 수 있을까? 공자는 그 방법론에 대하여 '학(學)'을 통해 나를 수행하고 '효(孝)'를 통해 가족과 하나가 되고, '충(忠)'을 통해 국가와 하나가 되어 마침내 인(仁), 즉 사람다운 사람으로 수행되었을 때 비로소 나와 타자, 나아가 나와 세계가 하

나가 될 수 있다고 본다.

뿐만 아니라 이 '순차성'은 유교의『사서삼경(四書三經)』[17] 중, 『대학(大學)』에서 공자의 정치철학중 하나인 '수신제가치국평천하(修身齊家治國平天下)'의 논리로 요약이 가능하다. 이것은 나의 처신을 바르게 하여 타인을 변화시키는 것에 근본을 두고 나의 '수신(修身)'으로부터 가족과 국민 그리고 나아가 천하의 사람들을 변화시키는 것을 의미한다. 유학(儒學)에서는 나로부터 시작하여 주위로 교화(敎化)를 미쳐나가는 것을 원칙으로 하기 때문에 개인이 스스로 덕을 함양하게 되면 먼저 가까운 집안사람들에게 그 영향을 미치고, 그 다음에는 나라 사람에게 미치며, 최종적으로 온 세상 사람들에게 미치는 것으로 볼 수 있다. 다만 여기서 치인(治人)은 통치가 아니라, 교(敎)와 화(化)가 위주가 된다(최석기, 2014: 86).

상술한 내용으로부터 연구자가 도출하고자 하는 것의 핵심은 바로 처신의 출발점은 '나'로부터 시작된다는 점이다. 즉, 한 개인이 다른 모든 관계에 대하여 도덕적으로 처신을 하였는지 여부는 그 개인의 건강한 자기관계의 형성으로부터 영향을 받는다는 것이다. 다시 말해, 덕목을 갖춘 시민들로 구성된 공동체 구축의 출발점은 '수기(修己)'에 있으며 '수기(修己)'는 바로 '극기복례(克己復禮)'를 통하여 가능하다. 그리고 여기서 연구자가 말하려는 수기(修己)'의 개념은 앞서 말한 자기 통치(self-rule)에 연결된다고 볼 수 있다. 즉, 외부의 권위로부터 오는 간섭 없이 스스로 규제할 수 있는 인간적 도덕적 능력의 발휘와 같은 개념이라고 볼 수 있다. 그러므로 공동체의 구성원으로서 시민은 수신의 과정에서 '극기(克己)'할 필요가 있고, 타인과의 관계에서 '복례(復禮)'하는 것으로써 시민역량을 지니게 되며 나아가 공감적 공동체의 구축을 가능케 하는 공동체 역량을 지닌 시민으로 길러질 수 있을 것이다.

이러한 전근대 사회의 유교적인 교육적 방법이 어떻게 오늘날 근대적 시민으로서 개인이 사적영역과 공정영역에서의 자기관계와 타인과의 유연한 관계를 맺게 수 있게 하고 공동체 속에서 공화주의적 시민으로서

17) 사서는《대학(大學)》,《논어(論語)》,《맹자(孟子)》,《중용(中庸)》을 말하며, 삼경은《시경(詩經)》,《서경(書經)》,《역경(易經, 주역(周易)이라고도 함)》을 이른다.

의 덕목을 지키게 함으로써 그들로 하여금 시민공동체 속에서 시민적 예의를 갖추게 할 수 있을까?

현재 한국사회는 다양한 차원에서 시민 정체성의 균열을 겪고 있다. 어떻게 보면 시민은 시민사회를 이끌어가는 주체이고 시민사회를 바로보는 관점에 따라 시민의 위상과 역할도 달라지게 된다(박병기, 2008: 1)고 볼 수 있다. 그래서 우리 교육의 목표는 건강한 시민의 육성으로 설정되며, 더불어 한국적 맥락에서의 시민 정체성의 확립도 필요한 것이다. 박병기(2008)는 오늘날 한국의 딜레마적인 현황을 아래와 같이 표현한다.

> "결국 우리 시대의 교육목표로 어떤 시민을 설정할 것인가 하는 과제로 연결된다. 시민과 시민사회 개념이 서구적 뿌리를 갖는 보편성을 전제로 하면서도 각 문화와 역사에 따른 고유한 특수성을 지닐 수밖에 없다는 점을 감안해서 시민의 개념은 그 내포와 외연 모두에서 재구성될 필요가 있다. 이때 재구성의 출발점은 물론 '현재 우리의 상황' 자체이지만 그 과정에서 반드시 고려되어야 할 요소는 우리의 전통 속에서 상당 기간 동안 보편성을 담보하면서 살아있었고 현재적 시점에도 일정하게 살아있는 이상적 인간상에 관한 논의, 즉 군자 또는 선비, 보살에 관한 논의를 포함시켜야 마땅하다. 그러한 재구성이 이루어지지 않은 채 현재와 같은 나열식 목표 진술에 그칠 경우 도덕교육은 화려한 외양과 형식에 비해 지속적인 내면적 균열을 경험하면서 교사와 학생 사이, 또는 교사와 교사 사이에 건널 수 없는 이념적 간극을 지속적으로 재생산해내는 결과를 빚게 될 가능성도 농후하다." (박병기, 2008: 13).

이처럼 오늘날 한국사회에서 시민성 교육은 기본적으로 서구적 뿌리를 갖는 근대 시민사회에 관한 논의에 기반한 것이기 때문에 우리에게 남아 있는 전통적 요소인 유가에 기반한 이상적 인간상인 군자의 인간형을 살펴볼 필요가 있다. 하지만 박병기(2008)의 해석에 따르면 군자와 근대 시민은 상이한 사회구조적 배경을 전제로 한다는 사실 때문에 시민윤리 교육에 적합하지 않다는 견해가 있을 수 있다는 것이다. 이를 테면, 군자는 지배층이라는 신분계층을 전제하지만 근대 시민의 경우 지배층과 피지배층의 구분 자체가 무의미한 자유민주주의 시민 사회를 근간으로 하여 성립된 개념이기 때문이다.

뿐만 아니라, 정치적 측면에서 군자는 '수기(修己)'를 바탕으로 '치인(治人)'을 시도하는 도덕적 정치가로서의 능력을 갖추고 있는 존재이고, 근대 공화주의적 시민은 근대 시민사회를 이끌어갈 수 있는 최소한의 시민성과 시민윤리를 갖추고 있기를 요구받는 존재이다. 이러한 특성을 중심으로 비교해보면 군자와 시민은 모두 도덕성과 분리되지 않는 정치적 능력을 갖추고 있을 것을 요구받는다는 점에서는 공통성이 있지만, 근대 시민으로서의 정치적 능력의 경우에는 자신이 시민사회의 주도자인 동시에 사회구성원으로서의 특정 위치를 점하고 있기 때문에 대의적인 정치체제 속에서 정치 지도자의 지도를 받는 위치로 자리매김 되기도 한다는 점에서 차이가 있다.

하지만 문화적 관점에서 볼 때, 비록 군자에게는 전체적인 삶의 영역에서 문화성이 요청되고 시민에게는 주로 사적인 영역에서 요청된다는 점에서 차이가 있을 수는 있지만, 완전한 삶을 위한 지향이라는 차원에서는 이러한 차이가 본질적이라고 보기 어렵다. 이와 같이 군자와 시민의 개념은 다양한 차원에서의 공통점과 차이점이 동시에 존재하기 때문에 경제·정치·역사 문화적 차원에서의 통일성을 찾기란 쉽지 않다(박병기, 2008: 13).

그럼에도 필자가 오늘날 시민윤리 즉, 시민 도덕교육 내용에 전통유가에서 말하는 군자의 개념을 접목시키고자 하는 이유는 실제로 현대 도덕교육 이론에서 핵심적인 논쟁거리로 제시되어 있는 주제가 도덕교육의 내용과 형식의 문제와 도덕성 안에서 습관적 도덕성과 도덕적 이성 사이의 질적 전환이 어떻게 가능할 수 있는가(박병기, 2008: 14) 하는 주제임을 감안해볼 때, 천명(天命)과 성(性)에 관한 인식을 토대로 도(道)와 도를 닦는 과정으로서의 교(敎), 또한 그것의 표현으로서의 예(禮)를 추구하는 군자의 삶은 그 자체로 도덕교육 이론으로 재해석될 수 있는 여지가 충분히 확보되어 있는 듯 보이기 때문이다(박병기, 2008: 13-14).

좀 더 구체적으로 말하자면, 유교를 대표하는 공자의 도덕 덕목 중 왜 '극기복례(克己復禮)'의 개념을 특별히 오늘날 시민역량을 위한 도덕교육의 문화적 자원으로 삼았는가? 왜냐하면 '극기복례(克己復禮)'의 개

념은 ‘극기(克己)’를 통하여 도덕적 자아를 형성함으로써 ‘인(仁)’한 자로 거듭날 수 있고 따라서 건강한 자기관계를 갖는 도덕적 시민으로 양성될 수 있다는 것을 제시한다.

‘극기(克己)’는 자기관계적 차원에서의 ‘수신(修身)’의 과정이며 ‘복례(復禮)’는 자기관계의 확장인 것이다. ‘극기(克己)’는 나의 수신을 통한 도덕적 판단이 가능한 시민으로서 도덕적 자아의 실현에 해당하고, ‘복례(復禮)’는 도덕적 시민으로서 타인에게 최소한의 예의범절을 갖추고 시민적 예의를 지키며 원만한 인간관계를 형성하고 공동체 속에서 사회규범을 능동적으로 따르는 것을 말한다고 말할 수 있을지 모른다.

곽덕주(2006)는 ‘자율적 도덕성’ 개념을 서구의 합리주의적 개인주의에서 이상으로 삼고 있는 자기 선택과 자기 결정을 핵심으로 하는 ‘도덕적 자율성’ 개념과 구분되는 것으로 보고, 사회화와 도덕적 가치의 학습을 통해 이미 습관화되고 내면화된 도덕적 신념체계를 비판적 반성을 통해 자기화하는 과정으로 정의한다(곽덕주, 2006: 155). 그리고 오늘날과 같은 도덕적 다원주의 사회에서 이 자기화 과정은 도덕적 습관이나 도덕적 지식의 습득을 넘어서서 도덕성 자체의 의미와 도덕적 자아를 이해하는 과정을 통해서만 가능(곽덕주, 2006: 155)하다고 말한다. .

따라서 이러한 곽덕주(2006)의 주장에 비추어 보면, 앞서 해석된 극기복례(克己復禮), 즉 자신의 욕망에 대한 분별적 이해에 기초하여 타자와의 관계를 배려하는 ‘극기복례(克己復禮)’의 개념은 합리주의적 개인주의에서 이상으로 삼는 ‘도덕적 자율성’이 아닌 사회화와 도덕적 가치의 학습을 통해 이미 습관화되고 내면화된 도덕적 신념체계에 대한 비판적 반성을 통한 자기화하는 과정인 ‘자율적 도덕성’의 역량을 갖추게 할 수 있는 심성적 기반이 될 수 있다. 이러한 역량은 공동체의 이익과 시민 개인의 이익이 상충하였을 때, 그 이익이 어떤 성격을 띠는가에 대한 도덕적 판단을 가능하게 하고 각종 유혹에 의한 도덕성의 상실로부터 사회적 문제를 일으키는 것을 예방하도록 한다. 뿐만 아니라 이를 통해 ‘착한 시민’과 ‘정의로운 시민’의 자질을 겸비한 공화주의적 시민으로의 양성이 가능하다고 볼 수 있을지도 모른다.

Ⅳ. ‘서(恕)’를 통한 ‘자기 통치(self-rule)’

1. 자기 통치(self-rule)에 있어서 ‘서(恕)’의 작용

앞선 논의에서 연구자는 근대의 시민이 건강한 자기관계의 형성, 도덕적 자아의 실현으로부터 긍정적인 타인과의 관계의 수립 즉, 개인의 자기 통치(self-rule)를 통한 시민역량의 함양을 위하여 공자의 ‘극기복례(克己復禮)’ 개념을 제안하였다. 도덕적 자아로서 시민은 공동체 속에서 자기(自己)와 타인 간의 건강한 관계 형성해야 할 뿐만 아니라, 더 나아가 자기 통치를 통하여 형성된 이러한 이상적인 이 관계들을 지속적으로 유지할 수 있도록 해야 할 것이다. 그리하여 이번 장에서는 시민이 타인과의 원만한 관계 형성과 그 관계의 지속적인 유대감을 유지하기 위하여 ‘서(恕)’ 개념을 제안하고자 한다.

‘서(恕)’란 무엇을 의미하는가? 아래의 대화로부터 알아보자.

> 공자와 그 제자들의 대화이다.
> “삼아! 나의 도는 하나로써 관철 되느니라.”
> “네, 그렇습니다.” 공자가 나가자 문인들이 증삼에게 물었다.
> “무슨 말입니까?”
> “선생님의 도(道)는 충서(忠恕)일 뿐입니다.”[18]

여기서의 도(道)는 추상적 관념이 아닌 현실적이며, 실천적인 인륜을 의미한다. 공자는 인륜을 ‘하나로써 관철시키는 것(一以貫之)’이 있다고 했는데, 증삼은 공자의 설명을 더 이상 듣지도 않고 공자가 말하려는 것을 추측하여 ‘예(禮)’라고 대답했다. 그러자 이를 깨닫지 못한 다른 제자들이 증삼에게 그것이 무엇이냐고 묻자 증삼은 그것은 바로 ‘충서(忠恕)’라고 말한 것이다.

---

18) 『논어(論語)』<이인(里仁)> 第四, “參乎! 吾道壹以貫之. 曾子曰, 唯。子出, 門人問曰, 何謂也？曾子曰, 夫子之道, 忠恕而已矣.”

‘충서(忠恕)’에 대하여 각각 독립된 글자로 풀이하는 견해가 있고 ‘서(恕)’를 중심으로 풀이하는 견해가 있다. 주희는 자신을 다하는 것이 ‘충(忠)’이고 자신으로 미루어보는 것을 ‘서(恕)’라 하여 각각 독립된 글자로 보고 있다(이영재, 2013: 33). 그러나 정약용(丁若鏞)[19]은 ‘충서(忠恕)’가 하나로써 관철된다는 말과 일치하려면 두 개의 독립된 의미로 볼 수 없다고 주장한다(이영재, 2013: 34). 그리하여 정약용(丁若鏞)은『논어(論語)』「위령공」편에서 그 해결의 단서를 찾는다.

어느 하루 자공이 공자에게 물었다. “한마디로써 종신토록 행할 만한 것이 있습니까?” 그러자 공자께서 말씀하셨다. ‘서(恕)’이니라. 자기가 원치 않는 것을 다른 사람에게 베풀지 마라.”[20] 여기서 공자는 종신토록 행할 만한 것을 한마디로 ‘서(恕)’라고 말하고 있다. 정약용은 앞의 문장과 이 문장이 의미상 서로 상합을 이룬다고 보아 ‘충서(忠恕)’에서 중심어는 ‘서(恕)’로 규정한다. 또한,『중용(中庸)』[21](각주)13장에는 “충서는 도와 거리가 멀지 않으니 자기 몸에 베풀어보아 원하지 않는 것을 남에게 베풀지 마라”[22]라는 표현도 있다. 그러므로 정약용은『중용(中庸)』에서 ‘충서(忠恕)’의 의미가 『논어(論語)』에서 공자가 ‘서(恕)’를 풀이한 것과 같음을 논거로 하여 충서의 중심어를 또한 ‘서(恕)’로 보고 있다.

이영재(2013)도 주희가 ‘충서(忠恕)’에 대하여 “자기 마음을 다하는 것이 충(忠)”이고, “자기 마음을 확충하는 것이 서(恕)”라고 해석함으로써 이원론적으로 해석하는 것은 부적절한 해석이며, 공자의 ‘일이관지(一以貫之)’의 ‘일(一)’에 주목한다면, ‘충서(忠恕)’를 하나의 개념으로 정의하는 것이 타당하다고 주장한다. ‘일이관지(一以貫之)’는 ‘하나(一)’를 강조하기 위해 어순을 바꾼 도치 문장이며 ‘충(忠)’과 ‘서(恕)’는 대등한 병렬

---

19) 자 귀농(歸農) 미용(美庸), 호 사암(俟菴) 탁옹(籜翁) 태수(苔叟) 자하도인(紫霞道人) 철마산인(鐵馬山人) 다산(茶山), 시호 문도(文度). 조선후기『경세유표』,『목민심서』,『여유당전서』등을 저술한 유학자. 실학자(『한국민족문화대백과』).

20)『논어(論語)』<위령공(衛靈公)> 第十五, “子貢問曰, 有壹言而可以終身行之者乎? 子曰, 其恕乎! 己所不欲,勿施於人.”

21) 공자(孔子)의 손자인 자사(子思)의 저작이다. 오늘날 전해지는 것은 오경(五經)의 하나인《예기(禮記)에 있는 <중용편(中庸篇)>이 송(宋)나라 때 단행본이 된 것으로,《대학(大學)》《논어(論語)》《맹자(孟子)》와 함께 사서(四書)로 불리고 있으며, 송학(宋學)의 중요한 교재가 되었다.

22)『중용(中庸)』, 13章, “忠恕違道不遠 施諸己而不願,亦勿施於人.”

의 개념이 아니라 하나의 골자를 강조하기 위한 의미로 '충서(忠恕)'의 골자는 '서(恕)'가 된다는 것이다.

'충(忠)'은 "속마음을 다한다(忠, 盡中心也)"는 뜻으로 해석할 경우 '일이관지(一以貫之)'의 '일(一)'은 '서(恕)'가 되고 '충(忠)'은 '서(恕)'를 행하는 '수행적' 의미가 된다(이영재, 2013: 35). 그리하여 '충서(忠恕)'는 곧 '서(恕)'의 의미로 귀결되고, '충실하게' 서(恕)를 '구현하는' 것을 의미(이영재, 2013: 36)하는 것으로 정리할 수 있다.

앞선 정약용의 견해에 따른다면 '충서(忠恕)', 즉 '서(恕)'의 의미는 마음에서 우러나오는 것으로 남의 마음을 "내 마음처럼" 헤아리는 것이 된다. 하지만 이 견해에 의하면 남의 마음을 내 마음처럼 여기는 것은 한편으로는 타인의 마음을 내 마음에 비추어 해석하는 것이기에 남을 제대로 이해하는 것이 아닐 수도 있다. 마치 자신이 받고 싶은 선물을 타인에게 하는 것처럼, 타인이 진정으로 원하는 것이 무엇인지와는 상관없이 타인도 내가 원하는 것을 똑같이 원할 것이라고 일방적으로 가정해버릴 수 있는 위험성이 존재한다는 것이다. 하지만 연구자가 보건대 이러한 위험성은 오히려 새롭게 재해석될 가치가 있다고 판단되는 바, 그 이유는 아래의 논의를 통하여 살펴보도록 하자.

하루는 안회(安熹, 1551-1613)[23]처럼 덕행으로 공자의 인정을 받은 중궁(仲弓)이 '인(仁)'에 대해 묻자 공자는 "문을 나설 때에는 큰 손님을 뵌 듯이 하고, 백성에게 일을 시킬 때는 큰 제사를 모신 듯이 하라, 자기가 원치 않는 것을 다른 사람에게 베풀지 마라."[24]라고 답한다. 이 문장의 논리를 바꾸어 표현하면 '기소불욕물시어인(己所不欲勿施於人)'이다. 이 문장이 강조하는 것은 자신이 원치 않는 것을 남에게도 요구하거나 행하지 말라는 뜻으로써, 한 개인이 인간 관계를 처리할 때 그 처신에 관한 기본원칙이다. 사회구성원으로서의 개인은 필연적으로 나와 타자의 관계에 관여하게 된다.

여기서 '기(己)", 즉 자아는 서를 수행하는 과정에서 활용되거나 기

---

23) 1551(명종 6)-1613(광해 5). 조선 중기의 문신·학자(『한국민족문화대백과』).

24) 『논어(論語)』<안연(顔淵)> 第十二, "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."

반이 되어야 할 주체성을 강조한다고 볼 수 있다. 즉 자신이 원치 않는 것을 떠올려 보며 반성해 보아야 한다는 의미에서 그러하다. 그래서 '서(恕)'는 한편으로 반성적인 태도를 지닌 비판적 자아로서의 나 자신이 올바르(자율성을 갖고)게 처신하는 것을 요구하고, 다른 한편으로는 사물에 대하여 욕망하는(欲)것과 욕망하지 않는 것(所不欲)에 대하여 본인(己)이 가치판단의 주체로서 '서(恕)' 대한 기준을 결정하는 것을 포함한다고 볼 수 있다.

"勿(불)"는 여기서 부인을 뜻하며 '서(恕)'를 수행함에 있어서 주체의 자율성을 또한 강조한다. 勿(불)"은 '서(恕)'를 수행할 때 아닌 것은 거르고 하지 말아야 하는 것은 하지 않는 '서(恕)'의 수행원칙이라고도 할 수 있다(Zhang, 2009: 5). 이와 같은 수행원칙은 도덕적 자아로서의 한 개인이 무엇을 해야 하는지를 제시해 주는 것이 아니라, 무엇을 하지 말아야 하는지를 규정해준다. 그리고 '서(恕)'에서 제시하는 나와 타인의 관계로부터 알 수 있는 바, '서(恕)'는 나로부터 출발하여 타인으로 행해진다는 단일적인 방향성을 지니고 있음은 '극기복례(克己復禮)'와 공통된 부분임을 알 수 있다. '기욕립이립인, 기욕달이달인(己欲立而立人, 己欲達而達人)', "내가 서고자 하면 남도 세워주고 내가 도달하려고 한다면 남도 도달하게 하라"[25]는 것도 같은 맥락이다. 즉, 내가 원하는 것이면 타인도 원한다는 것을 표현한 말이다. 이때의 '나'는 도덕적 판단의 기준이 된다. 그래서 '기욕립이립인, 기욕달이달인(己欲立而立人, 己欲達而達人)'이 '인(仁)'의 적극적인 표현이라고 한다면, '기소불욕물시어인(己所不欲勿施於人)'은 '인(仁)'의 소극적인 반영이라고 이해 할 수 있다. 전자는 우리가 해야 하는 것에 관여한 것이라면, 후자는 우리가 하지 말아야 하는 것에 관여하는 것이다.

주희(朱熹)도 '서(恕)'를 해석함에 있어서 나의 마음처럼 타자의 마음을 헤아리고, 자신을 미루어 남을 대하는 것을 '서(恕)'라고 해석하고 있다. 여기서 '타인의 마음을 헤아리는 것'은 내가 타인의 마음을 체험하는 것이고, '자신을 미루는 것'은 타인에게 마음을 주는 것으로 볼 수 있다.

---

25) 『논어(論語)』 <옹야(雍也)>中.

그리하여 '서(恕)'의 본질적인 특징은 자율성과 체험성이라고 할 수 있다(Zhang, 2009: 6). '서(恕)'는 타인에게 마음을 주는 과정으로서 추상적 논리에 의거하거나 외부로부터 의도적으로 주입할 수 없다. 왜냐하면 타인의 마음을 내 마음처럼 헤아리고 마음을 주는 것은 오로지 인간의 본성에 존재하는 선인 '양지양능(良知良能)' 으로부터 형성되기 때문이다(Zhang, 2009: 6). 그러므로 '서(恕)'의 수행과정은 마음으로 마음을 '짐작'하는 과정으로도 볼 수 있다. 그러한 '짐작'은 자아로부터 출발하고, 타인을 대상으로 하며, 그 방법은 마음을 통해서이다. 한마디로 '서(恕)'는 자신의 마음을 미루어 타인의 마음을 짐작하는 것이다.

앞선 논의로부터 '恕(서)'의 수행과정은 마음으로 마음을 짐작하는 과정이라는 결론을 얻었다. 다만 공자가 말하는 '서(恕)'는 자신이 원하지 않는 것은 타인도 원하지 않고, 자신이 원하는 것이면 타인도 원할 것이라고 들 간의 차이 가능성을 묵인해버릴 수 있다는 점을 유의해야 할 것이다. 다시 말해, 공자는 '서(恕)'를 수행함에 있어서 도덕적 판단의 주체인 자아가 타인의 마음을 예측하고 짐작할 수 있기 때문에 내가 원하는 것이면 타인도 그것을 원하고 내가 원하지 않는 것이면 타인 또한 원하지 않을 것이라는 주장을 전제하고 있다.

앞선 논의에서도 말했지만 이러한 주장은 표면적으로는 사람과 사람 사이의 평등함을 전제한 것으로 보이지만, 사실상 이것은 가치판단의 주체로서의 자아를 모든 가치판단의 척도로 간주하는 권위주의적인 주장이라고도 볼 수도 있다. 하지만 이러한 주장은 공자가 올바르고 합리적인 판단은 사람과 사람 사이에 평등함이 확보된 전제에서 가능하다고 보았다는 것에서 비롯된다. 그래서 어쩌면 '서(恕)'를 수행하는 것은 사람과 사람사이의 평등을 전제로 하는 강한 자아가 형성되어가는 과정으로 볼 수 있다.

이처럼 공자의 '서(恕)' 개념은 첫째, 하나의 이치로서 시민이 자기 통치를 '일이관지(一以貫之)' 할 수 있게 하는 초심을 지키는 것과, 둘째, 내 마음을 미뤄 타인의 마음을 짐작함으로써 이상적인 인간관계를 도모하는 시민의 역량과도 연결될 수 있는 바, 공감적 시민 공동체의 구축을

가능케 하는 충분한 문화적 자원이 된다고 판단된다.

다만 여기서 우리는 오늘날 도덕적 판단의 주체로서 시민인 우리가 최소한의 예의를 지키기 위해서 마음을 짐작하는 작업을 어떤 방향성을 가지고 해야 할지에 대해 문제를 제기할 수 있다. 다시 말해, 시민으로서 우리는 적극적인 의미에서의 내가 원하는 것을 타인도 원할 것이라는 것과, 소극적인 의미에서 내가 원하지 않는 것은 타인도 원하지 않을 것이라는 짐작 중에서 어느 쪽을 선택해야 할까?.

연구자가 보건대, 공자가 말한 '서(恕)'에서의 남의 마음을 내 마음처럼 헤아리는 것은 내가 하고 싶지 않고, 내가 듣고 싶지 않고, 내가 원하지 않는 것이면 타인에게도 그렇게 하지 않는 '부정적' 혹은 '소극적' 의미의 것으로 해석하여 시민도덕교육에 적용하는 것이 더 적합하다고 판단된다. 예를 들어, 내가 다른 사람에게 욕설을 듣고 싶지 않으면 나부터 다른 사람에게 욕설을 하지 않도록 하는 것이다. 이러한 태도는 권위주의적으로 타인에게 내가 원하는 것을 타인도 원할 것이라고 간주하는 것도 아니고 그러한 방식으로 피해를 주는 것도 아니기 때문에 앞서 말한 권위주의적 시민성을 피하게 한다.

근대적 시민은 사적인 영역과 공적인 영역이 분리된 방식으로 존재하는데, 시민으로서 예의는 타인에게 행해지는 것으로써 개인의 판단에 따른 선행을 행하고자 하는 사적 영역에서의 적극적인 덕목이 아니라 무례한 행위를 하지 않고자 하는 공적 영역에서의 소극적 덕목의 성질에 더 적합하다고 볼 수 있다.

이 외에도 '서(恕)'의 한자 해석을 보면 관용과 용서의 의미가 주됨을 볼 수 있다. '서(恕)'의 실현 원칙을 정확하게 반영한 말인 '시가인, 숙불가인(是可忍, 孰不可忍)'이 바로 그 원칙을 간접적으로 표현한 말로 볼 수 있다. 그 뜻은 '이를 참는다면, 무엇을 참지 못하겠는가'라는 의미이다. 여기서 우리는 '어디까지가 관용과 용서의 한계인가' 라는 문제를 제기할 수 있다. '서(恕)'는 어떻게 보면 공자에게 있어서 인간 주변의 사물과 사람을 인식하고 대우하는 대표적 처세론이자 방법론이기도 하지만 '인(仁)'을 구현하는 방법론이기도 하다. 그렇기 때문에우리는 '서(恕)'를

수행함에 있어서 관용과 용서의 한계는 '인(仁)'을 어기는 자에 대하여 '서(恕)'를 수행할 수 없게 되는 순간이라고 이해할 수 있다.

현시대의 시민으로서 최소한의 예의를 지키는 것이 시민적 예의라면, 그것은 바로 내가 듣고 싶지 않은 말은 타인에게 하지 말고, 내가 원하지 않은 것을 타인에게 강압적으로 요구하지 않는 것으로 볼 수 있다. 예컨대 직장생활을 하면서 내가 하고 싶지 않은 일을 남에게 떠맡기거나, 내가 동료나 부하 직원에게 막말을 하는 것은 괜찮지만 반대로 그들이 자신에게 불만을 표하는 것을 용납하지 않는다거나 하는 경우들은 뉴스나 실생활에서 어렵지 않게 접할 수 있다. 이러한 행위는 '인(仁)'하지 못한 행위이며, 자기 통치(sele-rule)가 되지 않은 상태로서 우리는 이러한 경우를 관용과 용서의 한계를 보이는 예시라고 말할 수 있다.

그렇다면 어떻게 '서(恕)'의 개념을 바탕으로 한국 맥락에 어울리는 공화주의적 시민역량 교육을 할 수 있는가?

2. '서(恕)'를 통한 역량의 현대적 해석

1) 공감능력의 발현

앞선 논의에서도 언급 되었는 바, 공자는 평생 동안 실천할만한 원칙을 '서(恕)'로 제안하였다. 공자철학으로서 '일이관지(一以貫之)'하는 '서(恕)'는 서양의 '도덕적 황금률(Golden Rule)'과 거의 유사하다. 안종수(2009)에 따르면, 드 발(de Waal)은 공자의 논의로부터 '도덕적 황금률(Golden Rule)'을 도출하였는데, 이 도덕적 황금률(Golden Rule)은 드 발(de Waal) 이전의 계몽주의에 강력한 영향을 행사했던 볼테르(Voltaire)의『관용론』제6장에서 제시한, 자연의 법과 인간의 법에 공통적으로 적용되는 고유한 원칙인 "네가 타인에게 당하고 싶지 않은 일을 너 역시 타인에게 행하지 말라"는 것에서 비롯된 것이라 할 수 있다. 그리하여 볼테르가 제시한 이 원칙은 앞서 연구자가 말한 공자의 '서(恕)'의 수행원칙, '기소불욕물시어인(己所不欲勿施於人)'과 유사성을 가진다고 할 수

있다.

한편, 드 발(de Waal)은『논어(論語)』〈위령공(衛靈公)〉편에 나오는 자공(子貢)의 '종신지언(終身之言)'과 관련된 공자의 '서(恕)'를 직접 인용하며, 특히 '서(恕)'를 '인간도덕의 총괄' 개념으로 정의하고, 이를 '교호성(reciprocity)'으로 옮기고 있다(de Waal, 2005: 203; 2006: 49). 여기서의 '교호성(reciprocity)' 개념은 '공감(Empathy)'을 의미한다(이영재 2012). 그래서 현대 유학자들은 '서(恕)'를 **공감**이라고 해석하기도 한다(이영재, 2013). 공자는 '서(恕)', 즉 공감이라는 인간의 능력에 주목함으로써 인간의 이기심을 넘어서고자 했었던 것이다.

필자는 여기서 이기심이란 무조건 부정적인 의미로 해석되는 기존의 해석과는 다른 좀 더 근대적인 관점에서 새롭게 해석되어야 할 필요가 있다고 판단한다. 앞선 내용에서도 이기심이란 오늘날 우리 사회에서 긍정적으로 해석될 수 있다고 서술하였다. 다시 말해, 이기심이란 무조건 부정적인 욕심이나 사사로운 이익을 추구하는 것이 아닌, 우리가 사회에서 굳건히 뿌리 내릴 수 있는 동기로 해석될 수 있다는 것이다. 필자가 보건대, 사실 이기심이란 보편적으로 인간에게 존재하는 것으로서 그것이 과도하거나 적당하다는 구분만 있을 뿐이다. 이기심이 과도하게 작용하면 개인에게는 오로지 '나'만 존재할 뿐, 타인에 대하여 관심을 가지거나 공감을 하려고 하지 않을 것이며, 이는 기존의 부정적인 해석과 일치하게 된다.

반면, 한 개인의 이기심이 적당하다면 그 개인의 안에는 '나'만 존재하는 것이 아닌, 타인도 존재할 것이며 타인에 대하여 공감하려고 할 것이다. 따라서 이러한 이기심은 한 개인의 발전에 있어서 긍정적인 동기부여로 작동될 것이다. 따라서 여기서 중요한 것은 이 이기심을 어떻게 우리의 삶에 잘 녹여 넣어 시민 역량으로 작동하여 나와 공동체 모두의 발전을 이룩할 것인가이다.

이와 같은 인간의 이기심을 시민으로서의 우리는 '서(恕)'를 통하여 공감하는 시민, 너그러운 시민으로서 그 '적당함'의 울타리 안에서 넣어서 공동체 발전에 기여하는 방식으로 안내해야 할 것이다. 바로 이러한

방식을 통해 우리가 시민으로서 가지게 되는 시민역량으로 발전될 수 있는 것이다. 사실, 필자가 이토록 오늘날 시민을 충분히 공화주의적 시민역량을 가질 수 있는 존재로 보고 그들이 이러한 역량을 가지기를 호소하고 있는 이유는 사실 인간 본성의 선함에 가능성을 둔 공자철학과 맥을 함께하기 때문이다. 아래는 필자의 이러한 주장을 강화해주는 내용을 담고 있다.

맹자(孟子)는 공자의 뒤를 이어 인간의 공감능력을 자신의 철학사상의 핵심으로 삼았는데, 사람은 태어날 때부터 선한 존재이고, 인간 본성의 선함은 위급한 순간에 즉각적으로 나타나는 감정, 즉 '측은지심(惻隱之心)'을 통해 명확히 알 수 있다고 한다. 즉, 감정은 각자가 고유한 것이지만, 그 감정이 일어나는 본연의 토대를 살펴보면 우리는 만물과 이미 하나인 존재임을 알 수 있다고 보았다. 맹자에게 있어 인간의 본성은 선할 수도 악할 수도 있는 선택의 문제가 아닌 오직 선할 뿐이라는 '필연'이며, 인간의 존재 자체가 바로 '자연'이라는 것이다(김성실, 2015: 37 - 62). 이러한 맹자의 사상은 그의 말에서도 잘 나타난다. "인간이라면 누구나 다 측은지심이 있고, 측은지심이 없다면 인간답지 못한 것이다."[26] 이 말의 의미를 한 사례를 통하여 살펴보도록 하자.

맹자에 의하면 갑자기 우물에 빠지려는 어린아이를 본 사람이 있다고 할 때, 이런 상황에서는 누구나 놀람의 감정과 '측은지심(惻隱之心)'을 느끼게 된다고 한다. 이 상황에서 우리는 아이의 부모에게 잘 보이거나 주위 사람들에게 칭찬을 듣고자 그 아이를 구하려는 것이 아니다. 아이를 구하려는 측은지심은 인간의 직접적인 감정이자 사고과정도 없이 순식간에 본능적으로 보이게 되는 반응이다. 맹자는 이와 같은 직접적인 반응을 누구나 다 가지고 있는 것으로 보았다.[27] 보편적으로 비극이나 차 사고를 목격했을 때 놀라지 않을 사람은 없다. 설사 우리가 아무것도 하지 않았다고 할지라도 심적인 영향을 받고 감정의 변화가 일어나게 된

---

26) 『孟子·公孫丑上(맹자·공손축상)』,"惻隱之心, 人皆有之".;『孟子·告子上(맹자·고자상)』; "无惻隱之心, 非人也".

27) 『孟子·公孫丑上(맹자·공손축상)』,"所以謂人皆有不忍人之心者 今人乍見孺子將入於井皆有術 惻隱之心. 非所以內交於孺子之父母也, 非所以要譽於鄉黨朋友也, 非惡其聲而然也".

다. 그리고 이러한 마음이 인간의 가장 기본적인 조건이 되기 때문에 맹자의 '측은지심(惻隱之心)'과 공자의 '서(恕)'는 같은 부류의 개념이라고 볼 수 있다. 사실 대부분 '연민(pity)'이나 '동정심(compassion)'과 같은 공감감정은 인간의 '본성(nature)'이며 누구에게나 있는 것이다(Smith, 2009: 1).

이영재(2013)는 이러한 맹자의 주장에 대하여 공자의 '서(恕)'개념을 발전시킨 맹자의 '불인(不忍)의 반응' 원리를 설명하는 쥴리앙(2004)의 견해를 인용하여 루소의 '동정심' 원리의 한계를 말하고 있다. 그 내용에 의하면 쥴리앙은『에밀』에 제시된 루소의 동정심 원리가 대단히 모호한 바, 루소는 "내가 보고 있는 고통은 내 안이 아니라 상대방 내부에 존재(쥴리앙, 2004: 44)"하는 것으로서, 결국 루소는 우리로 하여금 상대방의 입장이 되게 하며, 자신이 상대방과 동일하다고 느끼는 원리를 '상상력', 즉 역지사지(易地思之, imaginary change of situation)'의 사고방식에서 찾는다는 것이다.

하지만 이와 같이 상상력을 작동원리로 하는 동정심은 그 사람이 겪는 비참한 일이 나에게도 일어날 수 있다고 믿는 경우에만 생길 수 있으며, 이러한 해석은 공감감정의 대표적 감정 중 하나인 동정심의 작동원리가 사유작용을 통해 설명되고 있다는 것이다. 쥴리앙은 이렇게 설명되는 동정심은 그것이 직접적이며 감성적인 체험이라는 의미에서 분명히 존재하지만, 해결할 수 없는 모순을 안고 있으며, '나'와 관련한 어려운 문제들을 풀기 위하여 '나'를 완전히 부정해야만 한다는 난점을 지닌다고 지적한다. 쥴리앙(2004)은 "개인주의라는 자물쇠를 열어보려 하기 보다는 그것을 안전히 파괴해야만 하는 것"이 라는 것이라고 비판한다(쥴리앙, 2004: 45-51; 이영재, 2013: 41).

필자는 이러한 쥴리앙의 견해를 인용한 이영재(2013)의 주장에 동의하는 바, 루소의 '나'를 완전히 부정하고 파괴하는 식의 동정심 작동원리에 대한 해석은 우리가 모든 상황 속에서 전적으로 타인의 입장에서 타인의 마음에 맞추는 것이기 때문에 이러한 경우, 타인이 원하거나 원하지 않는 것에 맞춰서 나의 주관적인 생각은 무시하고 자신이 원하든 원

하지 않든 상관없이 오로지 타인을 위해 행해지는 것이 된다. 이러한 방식은 현시대의 시민사회와는 거리가 먼 진부하고 상투적인 방식일 수 있다. 그리고 이것은 앞서 연구자가 제안하고자 한, 부정적인 의미에서의 타인의 마음을 '내 마음처럼' 헤아리며, 내가 원하지 않는 것은 타인에게도 행하지 말라는 소극적인 의미에서의 시민적 예의를 지키고자는 취지와는 상충되는 해석이라고 판단된다.

이영재(2013)의 연구에 의하면 맹자의 '불인(不忍)'의 반응은 경험에 기초하고 있음에도 불구하고, 결코 서양의 동정심이 안고 있는 문제들에 부딪히지 않으며, 맹자는 개인의 존재를 부정하지 않으면서, 동시에 형이상학적 이원론의 입장을 취하지 않고 있고, 동정심의 특징인 '자연발생성'과 '무조건성'도 수용(쥴리앙, 2004: 51)하고 있다는 것이다. 그러므로 맹자의 이 불인의 반응은 나와 타인 간에 일어나는 상호작용 속에서 나타나며 상대방으로부터 받은 자극은 나의 감정 속에서 '확대' 되면서 '즉각적으로' 주체의 반응을 불러일으키는 것이다. 즉, '불인의 반응'은 고립된 객체로서의 '나'로부터 생기는 것이 아니라 행위를 일으키는 현상 자체에서 비롯된다(쥴리앙, 2004: 52-53)는 것이다. 이로부터 '불인의 반응'을 통한 맹자의 공감 작용원리 설명은 '서(恕)'의 작용원리에 대한 구체적 해명이라고 할 수 있다(이영재, 2013: 41).

하지만 그렇다고 해서 '서(恕)', 즉 공감이 곧 동정심인 것은 아니다. 다시 말해, 동정심은 '공감 작용'을 통해 새롭게 일어나는 2차 또는 3차 감정이라고 할 수 있으며(이영재, 2013: 41), 더 구체적으로 말하자면, 공감은 감정이 아닌 하나의 '감정 작용' 또는 '감정 능력'인 것이다(황태연, 2012: 11). 공감이라는 '감정 작용'을 통해서만이 동정심이라는 '공감 감정'이 있게 되는 것이다. 즉, 우리는 '서(恕)'와 '서(恕)'를 통해 일어나는 감정을 정확히 구분해야 한다(이영재, 2013: 41)는 것이다.

그러므로 '연민', '동정심', '측은지심(惻隱之心)' 또는 '역지사지(易地思之)' 등과 같은 감정들은 공감이 아닌, 공감 혹은 공감 작용을 통하여 나타나는 감정들이며, 이 과정을 달리 말하면, '서(恕)'를 통해 '연민', '동정심', '측은지심(惻隱之心)' 또는 '역지사지(易地思之)' 등과 같은 일련의

감정들이 나온다고 할 수 있다. 따라서 이러한 공감감정은 윤리도덕의 단초가 된다(이영재, 2013: 42). 결국 시민이 시민역량을 가지게 되는 여부는 이 윤리도덕적 단초를 어떻게 확충하는가에 달려있다고 볼 수 있다.

2) 윤리도덕적 단초의 확충

최근 현대공감이론에서 '지각 - 행동연계메커니즘 (Perception-Action Mechanism, 이하 PAM)' 원리를 제시한 드 발(de Waal)은 공맹철학을 직접 인용하여 그 원리를 해석함으로써 우리의 공감 감정이 본성으로부터 표출된 것인지, 아니면 상상력 혹은 이성적 사유작용을 통해 새롭게 만들어지는 것인지에 대한 의문에 대해 어느 정도 답해준다. (이영재, 2013: 42). 그 해석에 의하면, "공맹철학의 탁월함은 공감의 본유성 논구에 머무는 것이 아니라 선한 감정의 표출을 위해 한 단계를 더 설정하고 있다는 점에 있다. 공자철학에서 공감감정은 도덕적 선함을 위한 '단초'이다. 이 단초가 '확충'과 '수신'을 통하여 선한 도덕적 행위로 표출되는 것이다.

공자의 사덕(四德: 仁·義·禮·智)과 맹자의 사단지심(四端之心)은 도덕적 단초로서의 공감감정과 확충을 통한 도덕적 행위의 연관을 제시해준다. 도덕적 단초와 확충의 원리가 결합될 때, 비로소 선한 도덕적 행위가 표출될 수 있다(이영재 2012, 432-433)."는 것이다(이영재, 2013: 42) 하지만 이 도덕적 단초가 누구에게나 있고, 누구나 확충할 수 있지만 이 도덕적 단초 자체가 선한 행위로 연결되는 것은 아닌 바, 선한 도덕적 행위로 표출되지 못할 경우 비도덕적인 행위로 전락하기도 한다(이영재, 2013: 42). 즉, 이 도덕적 단초가 확충이 되면 그것은 시민역량으로 작용하게 되는 것이다.

'n번방 사건'만 봐도 그렇지 않은가? 수많은 사람들이 분노한 이유도 이 사건이 일어나게 된 이유도 어쩌면 우리 내면에 존재하는 도덕적 단초가 확충되지 못했기에 일어난 일이라고 볼 수 있다. 좀 더 구체적으로

말하면, 도덕적 단초의 성공적인 확충은 우리 스스로가 그 도덕적 단초를 확충시킬 수 있는 조건이나 자질을 아직 갖추지 못해서 그런 것은 아닐까? 그러므로 연구자는 무엇보다 나를 '수신(修身)'하는 것으로부터 출발해야 한다는 '극기복례(克己復禮)'의 개념을 '서(恕)'개념을 제안하기에 앞서 제안했던 것이다.

한편 아래에서는 공감에 대한 또 다른 해석을 소개함으로써 '서'를 현대적으로 해석하는 또 다른 길을 찾고자 한다. 임인화(2019)에 의하면, 현재 공감을 지칭하는 용어는 '동정(Sympathy)'와 '공감(Empathy)'이 사용되지만 각각의 개념과 용례가 엄밀히 구분되기 보다는 연구자의 관점과 학문분야에 따라 임의적으로 사용되고 있다. 타인과의 유사한 감정으로 가는 자동적 정서반응으로 보는 'Sympathy'와 타인의 내면에 도달하기 위해 인지적 노력이 수반된 의도적 반응이라는 'Empathy'의 관점 모두를 공감의 요소로 볼 경우, 공감은 타인의 정서라는 자극에 대한 정서적 반응뿐 아니라, 이를 파악하기 위한 인지적 반응 또한 요구되는 행위로 규정할 수 있다. 그러므로 인지적 측면과 정서적 측면의 정서를 파악하는 과정과 결과로서의 유사한 정서 도달, 그리고 이를 표현하는 행위로 공감을 규정하면 공감능력의 구성 요소 또한 정서적 요소와 인지적 요소, 그리고 과정과 결과로서의 행위로 상정할 수 있다는 것이다. 그리고 이렇게 되면 학습자의 공감능력 차이는 타인의 정서를 파악하는 인지능력의 차이나 정서를 파악하는 능력의 차이 등으로 이해할 수 있게 된다(임인화, 2019: 265 - 294).

연구자는 앞선 논의에서 '연민', '동정심', '측은지심(惻隱之心)' 또는 '역지사지(易地思之)' 등과 같은 감정들은 공감이 아닌, '공감작용을 통하여' 느끼는 감정인 즉, '서(恕)'를 통해 느끼는 감정이라는 결론을 얻었다. 하지만 연구자는 이 결론은, 상술한 임인화(2019)의 공감 개념, 즉 "공감은 타인의 정서라는 자극에 대한 정서적 반응뿐 아니라, 이를 파악하기 위한 인지적 반응 또한 요구되는 행위로 규정됨으로써 공감능력의 구성 요소는 정서적 요소와 인지적 요소, 그리고 과정과 결과로서의 행위로 상정되는 것"(임인화, 2019: 265 - 294.)이라는 공감 개념에 대한 논의에

비추어 보았을 때, 어떻게 다시 이해될 수 있는가? 우리가 “공감을 한다”는 것, 또는 “서(恕)’를 수행한다”는 것은 그 과정에서 상대방에 대한 정서적인 도달과 그러한 도달로부터 표출되는 행위인 인지적인 반응이 순차적으로 모두 일어남으로써 완성되는 행위인 것으로 파악된다. 바꾸어 말하면, 누군가에게 공감을 하거나, ‘서(恕)’를 수행하는 과정에서 즉자적인 정서적인 반응만 있을 경우, 이것은 온전히 또는 완전히 상대방에게 공감을 한 것도, ‘서(恕)’를 수행한 것도 아니라는 것이다.

사실 대부분 사람들이 “나는 다른 사람의 아픔을 알아” 라고 말하지만, 그것은 내가 다른 사람의 아픔을 보고 ‘내 아픔을 느껴서’ 아픈 경우일 수 있다. 만약에 자신이 부모로부터 폭력에 노출되어 성장했을 경우, 다른 맞고 있는 아이를 보면 그 모습이 마음이 너무 아프고, 분노의 감정을 느낀다. 하지만 이럴 경우 그 아이의 마음을 공감을 해서 나의 마음이 아프다고 느껴지는 것이 아닌 내가 똑같은 상황을 겪었을 때의 기억 때문에 마음이 아픈 것이다. 이때 어린 아이를 보면서 마음이 아프다고 느끼는 것은 그 아이의 아픔에 공감을 한 것이 아니라고 말할 수 있다. 다시 말해, 내가 다른 사람이 아파하는 것을 보고 나도 아픔을 느끼는 것은 나도 상대와 같이 비슷한 아픔을 느낀 경험이 존재하기 때문에 느끼게 되는 정서적 반응일 뿐이라는 것이다. 이 경우 타인의 내면에 도달하기 위해 인지적 노력이 수반된 행위는 일어나지 않았기 때문에 공감이 일어났다고 볼 수 없다. 설사 내가 그러한 아픔을 겪은 경험이 없음에도 불구하고 매를 맞고 있는 아이에 대하여 연민이나 동정심을 느꼈다고 해도 그것은 단지 아이가 매를 맞고 있다는 데에 대한 정서적인 반응일 뿐, 그 상황에 대한 파악으로부터 그것을 보고 슬퍼하거나 분노하는 인지적인 반응을 하지 않았기 때문에 이 경우도 마찬가지로 공감이 이루진 것은 아니다. 다시 말해, 아이가 매를 맞는 상황에 대하여 아파하는 감정을 느끼고 분노하는 감정을 느끼는 정서적인 반응을 하는 과정은 있었지만, 그 과정에 수반되는 슬픔과 분노의 원천을 이해하려는 등 인지적인 반응이 행위로 표출되지 않았기 때문에 이 경우는 아이가 부모에게 매를 맞는 것을 보고 아이의 아픔에 진정 공감을 했다고 말할 수 없다는

것이다.

그렇다면 우리는 직접 경험하지 않은 일에는 온전히 공감할 수 없는 것일까? 예를 들면, 20대 청년이 60대 노인의 마음을 이해하는 데에는 한계가 있을 수 있다. 하지만 삶의 모든 부분의 공감을, 즉 '서(恕)'의 수행을 이러한 경로로 접근을 하는 것은 극단적일 수 있다. 온전한 공감, 즉 '서(恕)'의 수행은 한 사회복지사가 장애 아동을 둔 부모님의 마음에 주목하고 집중할 수 있는 힘에서 시작된다고 할 경우, 도덕적 주체로서 시민인 우리가 진심으로 그 부모님들의 마음에 주목하고 집중하고 싶어서 그 마음을 깊이 들여다보면 장애 아동을 둔 부모님들의 처지나 상황을 정확하게 파악하고 그들의 마음을 진심으로 헤아리고 공감할 수 있지 않을까.

어쩌면 우리는 타인을 이해하고자 하는 만큼 공감할 있을지도 모른다. 사회복지사가 클라이언트의 개인 사정이나 개인정보에 대한 비밀보장의 원칙을 철저히 실행하는 것도, 생활관리사의 정서적 공감과 인지적 공감 모두 독거노인의 자아존중감을 매개로 하여 독거노인의 우울에 영향을 미치기는 것도(황춘화 외, 2018: 79 - 105), 어떻게 보면 인간 본성에 존재하는 공감능력(공감)으로부터 비롯된 것일지도 모른다. 하지만 앞선 논의에서도 말했듯이, 즉각적이고 거의 본능적으로 일어난 반응이 공감인 것이 아니다. 사회복지사들처럼 그들이 클라이언트한테 공감하는 것은 사회복지사가 클라이언트의 삶에 깊이 주목할 수 있는 것, 집중할 수 있는 것, 그래서 그 삶의 주체의 상황이나 마음을 깊이 헤아릴 수 있는 것, 바로 그러한 자세와 태도를 갖추고 타인을 마주할 때 비로소 누군가에게 공감을 할 수 있는 자격 또는 자질이 있다고 볼 수 있는 것이다.

그리하여 온전한 공감으로서 '서(恕)'를 수행할 수 있는 자격 또는 자질은 똑같은 상황을 경험했을 때만이 가능한 것이 아니라 내가 전혀 알 수 없는 사람의 삶이라고 할지라도 그것에 주목하고 집중하며 진정으로 그 삶에 대하여 헤아리고자 노력할 때, 즉 타인의 삶에 대한 정서적인 도달을 매개로 인지적인 이해로 인한 도덕적 행위가 표출될 때 비로

서 온전히 공감, 즉 '서(恕)'를 수행 했다고 볼 수 있을 것이다.

그렇다면 정작 우리는 사람들에게 얼마나 공감을 하고, 또 얼마나 '서(恕)'의 수행 원칙인 '기소불욕물시어인(己所不欲勿施於人)'의 원칙에 따라 '서(恕)'를 수행하고 있는가? 공감, 즉 '서(恕)'의 수행은 어떻게 보면 타인을 사랑하는 마음인 타인에 대한 사랑으로부터 시작된다고 볼 수 있다. 연구자는 앞선 논의에서 인간의 본성은 선하다는 관점을 강조해 오며 공감을 한다는 것은 인간 내면에 내재된 선함 때문이라고 했다. 하지만 우리는 이 선함을 본성으로 가지고 있는 것으로는 충분하지 않고 살아가면서 타인을 사랑하는 법을 배워야 한다. 그리고 타인을 사랑하는 법을 배워 가듯이 시민으로서의 덕목과 예의를 갖추는 것에 부합되는 타인에게 공감하는 법, '서(恕)'의 수행 원칙에 따라 '서(恕)'를 수행하는 법 또한 배워나가야 하지 않을까.

인간의 본성에는 타인을 사랑할 수 있는 사랑의 감정이 있듯, 타인에게 공감할 수 있는 공감감정이 내재한다. 하지만 사랑의 감정이 있어도 사랑하는 법을 모르면 타인은 사랑을 느끼지 못할 수 있고, 공감감정이 있어도 공감을 표출하거나, '서(恕)'의 수행 결과를 표출하는 법을 모르면 타인은 자신이 공감을 받았거나 상대방이 자신에게 '서(恕)'를 수행했다는 것을 느끼지 못할 수 있다. 즉, 본성이 가지고 있는 본연의 감정을 타인이 느낄 수 있도록 잘 '작동' 시키는 법을 배울 필요가 있으며, 이 과정을 '확충'으로 볼 수 있다. 어쩌면 우리는 살아가면서 어떠한 존재에 대하여 당연하다는 생각 때문에 공감능력이 결여되는 것일 수 있다.

예를 들어, 아버지는 가장이기 때문에 강직해야 하고, 엄마는 엄마이기 때문에 어떠한 상황에도 희생과 인내로 버텨야 하고 첫째는 집안의 장남 혹은 장녀이기 때문에 어른들의 기대대로 살아야 하고, 남자는 남자답게 여자는 여자답게 학생은 학생답게 라는 강한 인식의 틀에서 비롯된 공감능력의 결여이다. 대부분 공감한다는 것은 타자의 역할의 몫으로 돌려지는 것이다. '군군신신부부자자(君君臣臣父父子子)'[28](각주)는 임금

28) 『논어(논어)』 <안연(顔淵)> 第十二.

은 임금답고 신하는 신하답고 아버지는 아버지답고 아들은 아들다워야 한다는 뜻으로, 『논어(論語)』 <안연편(顔淵篇)>에 나오는 공자의 정치철학이 담긴 말이다.

하지만 연구자가 보건대 공자가 말하는 '군군신신부부자자(君君臣臣父父子子)'는 자기의 맡은바 역할이나 자신의 직분에 따라 항상 성실하고 충실한 자세로 삶을 살아갈 것을 강조하는 것이다. 하지만 이것을 다르게 해석할 수 있는데 이것은 어쩌면 '나', 즉 자기관계에 대한 것으로서 -스스로 자신의 삶을 대하는 올바른 자세- 자기 통치(self-rule)를 요구하는 것이지, 내가 타인이 그 삶에서 맡은 역할 혹은 직분, 또는 타인이 그 삶을 살아가는 자세에 대하여 당연히 어떤 것이어야 한다거나, 어떻게 해야 한다거나 하는 틀을 규정해 주는 데 방점이 있는 것으로 해석하는 것은 옳지 못하다. 다시 말해, 시민으로서 우리는 타인이 무엇을 해야 한다는 식의 사고방식 보다는, 내가 무엇을 하지 말아야 하고 최소한의 시민적 예의를 지키며 내가 맡은 역할에 최선을 다하자는 식의 사고방식이 더 적합하다는 것이다.

예를 들어, 선생님이기 때문에 선생님다워야 하는 것이 당연하다고 생각한다고 해도 이 경우는 타인이 아닌 내가 선생님일 경우로 한정되어야 한다. 즉, 특정 역할에 대해 자기 자신에게 요구하는 것이어야 할 것이다. 공자의 '서(恕)' 개념 자체가 사람과 사람 사이의 평등함을 전제로 하는 것이기 때문에 타인에게 특정 역할이 당연하다는 생각이 들더라도 그 이전에 본인 스스로에게도 당연하다는 생각이 전제되어야 함을 파악해야 한다. 하지만 우리는 타인에게 요구하는 것을 자신에게도 요구하기란 어려운 것이다. 어쩌면 우리의 시민 공동체는 여태껏 스스로에 대한 요구나 나로부터 출발하여 타인에 대하여 예의를 지키는 것이 아닌, 시민사회의 평등함을 방패로 나보다는 먼저 타인에 대하여 예의를 지킬 것을 요구하거나 내가 먼저 타인으로부터 존중을 받을 것을 요구하는 '극인구예(克人求禮)'식의 모습을 한 공동체였을지도 모른다.

어떠한 경우든 당연한 것으로 느껴지게 되면, 공감을 하지 못하게 될 수 있다. 우리가 타인과 세상에 공감을 못하는 것, 타인이 나에게 공

감하지 못하는 것은 각자의 '당연하다'라는 관념이 강해져서 그런 것일 수 있다. 우리가 그 당연하다는 생각에서 벗어난다면 사소한 것에도 공감하게 될 것이며 세상은 '고마움'으로 둔갑하게 된다. 우리 스스로가 공감하려는 자세를 가지게 되면 어떠한 존재 자체에 대하여 그 존재가 당연히 그러한 역할이 있기 때문에가 아니라 그 존재가 그 역할을 하는 것에 감사히 여기게 된다. 너는 너여서 감사하고, 나는 나여서 감사하고 서로가 그렇게 공감하면서 살아가는 공감적 공동체가 되어가는 것이다. 이러한 논리가 바로 연구자가 공자의 '서(恕)'개념을 바탕으로 한 덕성교육을 통하여 시민역량교육을 주장하는 이유 중 하나이다.

3) '극기복례(克己復禮)'를 통한 자기 통치(self-rule)의 일이관지(一以貫之)

필자가 '서(恕)'를 고집하는 이유는 서가 무조건 오늘날 시민들이 시민역량을 가지게 하는 것이라는 것보다는 '서(恕)'를 수행함으로써 우리가 인간으로서 무조건 '나'를 포기하고 타인에게 맞춰야 한다거나, 현시대에 맞지 않는 진부한 도리를 지켜야 한다거나 무조건 타인에게 동정심을 가져야 한다는 것과 같은 것이 아닌, 개인의 적당한 이기심을 지키는 동시에 타인의 마음에 조금 더 집중하여 타인의 입장이 되어 귀를 기울이고 공감하고자 하는 마음가짐과 자세를 갖추기를 바라기 때문이다. 이러한 마음가짐과 자세를 갖추고자 하는 혹은 갖추고 있는 시민은 충분히 공화주의적 시민의 덕목을 지녔다고 볼 수 있으며 그로부터 표출되는 역량은 공감적 공동체의 구축을 가능케 하는 저력을 지녔다고 볼 수 있다는 것이다. 하지만 이러한 역량 또한 시민이 공동체 속에서 살아가면서 그 초심을 잃지 않도록, 그 역량이 사라지지 않도록 지속할 만한 원칙도 필요하다. 공자의 철학을 '일이관지(一以貫之)' 할 수 있는 원칙인 '서(恕)'가 바로 오늘날 시민이 그 역량을 지속적으로 유지할 수 있는 원칙이라 할 수 있다.

본 장에서는 먼저 오늘날 한국사회 구성원들을 상대로 공화주의적

시민역량교육을 위한 그 이론적 기반인 '서(恕)'에 대하여 ①나의 마음을 미루어 타인의 마음 헤아리는 공감적 차원 및 공감능력의 발현에서 오는 윤리도덕적 단초의 확충, 그리고 ②기소불욕물시어인(己所不欲勿施於人)'의 원칙에 근거하여 자기 통치(self-rule)를 지속적으로 일이관지(一以貫之) 할 수 있는 차원, 이 두 가지 방면으로 분석하여 '서'의 개념을 재해석 하였다. . 앞선 논의들로부터 오늘날 한국사회의 시민역량교육을 위하여 왜 공자의 덕성교육이 필요한지, 무엇 때문에 꼭 '극기복례(克己復禮)'와 '서(恕)'의 개념을 그 이론적 기반으로 삼아야 하는지, 또 그러한 이론적 바탕을 어떻게 오늘날 시민역량교육에 유의미하게 적용될 수 있는지 알아보았다.

뿐만 아니라, 연구자가 제안한 '극기복례(克己復禮)'와 '서(恕)' 개념은 순차성도 존재한다. 그 순차성의 의도 역시 오늘날 한국사회가 유교적 전통문화에 뿌리를 두지만 근대 시민사회라는 점을 염두에 둔다. '극기복례(克己復禮)'를 통한 '수신(修身)', 즉 자기 통치의 과정에 이어 '서(恕)'는 공자철학을 '일이관지(一以貫之)'하는 개념이다. '서(恕)'는 공자철학의 핵심 실천원리인 '사람사랑' 즉, '인(仁)'의 근거이다. 뿐만 아니라, '서(恕)'는 개인이 타인과의 관계에 있어서 공감, 관용, 용서의 의미로 적용될 수 있다.

요약하자면, 이론적 측면에서의 '서(恕)'는 하나의 도덕규범으로서 한 시민이 타인과의 관계에서 처신을 할 때에 '기소불욕불시어인(己所不欲勿施於人)'의 원칙을 준수하기를 요구함으로써 오늘날 시민사회에서 시민들이 예의를 갖추게 하는 데에 유의미하게 적용될 수 있다. 이러한 수행원칙은 도덕적 주체, 즉 시민으로서 개인이 무엇을 해야 하는지 보다는 무엇을 하지말아야 하는지를 규정해주며, 이는 나의 생각을 타인에게 강요할 수 있는 권위주의를 배제할 수 있게 한다. 그리하여 '서(恕)'는 인간의 본성에 내재하고 있는 공감 능력으로부터 자신의 마음을 미루어 타인의 마음을 체험하고 짐작하는 과정을 통하여 진정으로 타인의 마음을 헤아리고 공감하도록 한다.

이 과정은 우리의 몸과 마음을 바르게 하고 역지사지의 사고방식을

통하여 도덕적 판단을 할 수 있도록 하며 그러한 것으로부터 사람과 사람 사이에는 공감적 유대가 형성되고 공감적 공동체를 구축할 수 있는 기반이 된다. 이와 같이, '서(恕)'는 '극기복례(克己復禮)'를 하는 사람다운 사람, '인(仁)'한 사람 즉, 도덕적 공화주의 시민이 되기 위한 과정에서 수행해야 할 원칙으로서 그 의의를 충분히 가질 수 있다.

어떤 의미로 보면, 이제껏 시민에 대한 진부한 인성교육의 접근 방법은 사회적·경제적·정치적 요소에서 발생한 문제를 개인의 태도와 행동의 문제로 원인을 돌리는 관점을 취하는 것이라고 할 수도 있다 아래는 이에 관한 심성보(1999)의 해석이다.

> "보수적 인성교육론은 옳음과 그름을 분별하는 '의(義)'/정(正)/'정의(正義)'에 대한 질문을 하기 보다는 다른 사람과의 관계를 좋게 맺게 하는 '사람의 미덕'이나 '인격 함양'만을 강조하는 태도를 보인다. 또 개인의 심성 변화만을 강조함으로써 사회의 부정의에 관심을 갖지 못하게 하는 전략이 숨어 있다. 그것은 인성교육의 비정치화를 초래하는 '정치적 문맹자' 교육을 하는 것이나 다름없다. 이러한 인성교육 접근은 신보수주의적 사회적, 문화적 의제를 채택함으로써 전통적 가치와 권위의 존중 등 '보수적 도덕주의'로 돌아가기 쉬울 것이다."(Molnar, 심성보 외 역, 1999)

이러한 심성보(1999)의 해석에 비추어 볼 때, 필자의 접근법은 "옳음과 그름을 분별하는 '의(義)'/정(正)/'정의(正義)'에 대한 질문"을 하는 시민의 도덕적 판단을 요구함과 동시에 "다른 사람과의 관계를 좋게 맺게 하는 '사람의 미덕'이나 '인격 함양'도 함께 강조했다는 점에서 시민에 대한 덕성교육이 오늘날 도덕적 시민의 양성에 유의미하게 적용될 수 있다고 말할 수 있을지 모른다.

결론적으로 필자는 무엇보다도 '극기복례(克己復禮)'와 '서(恕)'를 오늘날 시민역량교육을 위한 도덕적 기반으로 이해하는 틀로 제시하였다. 이를 통해 우리에게 익숙한 문화적 자원을 무시하지 않는 공동체 속에서 근대 시민이 자기관계에서나 타인과의 관계에서 도덕적 주체로서 살아가

는 방법, 그리고 한국적 공화주의 색채를 가진 융합적 인격체로 거듭날 수 있는 방법을 제안함으로써 공적 시민역량을 가진 시민으로 구성된 공감적 공동체의 구축에 기여하고자 하였다.

V. 요약 및 결론

앞선 논의를 통해, 오늘날 우리 사회에서 바람직한 인격을 갖춘 '좋은 시민' 혹은 '도덕적 시민성'을 가진 사람은 도덕적인 자기관계와 타인과의 관계를 형성할 수 있고, 도덕적 판단이 가능한 안목으로 우리가 살아가는 현시대 알아감과 동시에 공동선에 대한 최고의 관심 속에서 행위할 수 있는 동기를 지니고 행동할 수 있는 능력과 자질을 지닌, 도덕성과 시민성의 통합을 이룬 사람이라고 볼 수 있다(정창우, 2008: 1). 그리고 한 시민이 이러한 능력과 자질을 갖추고 있다는 것은 즉, 그 개인이 공감적 공동체를 구축할 수 있는 시민역량과 저력을 충분이 갖추고 있다는 것을 의미 한다고 볼 수 있다.

그러므로 오늘날 한국사회는 외양만 갖춘 시민이 아닌, 자기 통치(self-rule)를 통하여 공적인 영역과 사적인 영역에서 지혜롭게 처신할 수 있는 공화주의적 시민의 덕목을 갖춘 한국적 시민의 양성을 성공적으로 도모하기 위하여 한국적 맥락에 어울리는 도덕교육이 필요하다는 것이다. 이 도덕교육의 방법론적 내용은 한국사회의 경제, 정치, 역사문화적 차원에서 분열이 아닌, 서구의 자본주의와 민주주의에 뿌리를 둔 시민윤리와 유가전통에 뿌리를 둔 군자로서 갖추어야 할 도덕성의 통합을 이루고, 한국적 맥락에 근거하여 새롭게 재구성된 내용이 되어야 할 것이다. 그리하여 필자는 유가를 대표하는 공자철학 중 도덕적 시민으로서 자기 통치(self-rule)를 통하여 건강한 자기관계의 수립을 위한 '극기복례(克己復禮)'와 공동체 속에서 타인과의 관계에 형성에서 원만한 인간관계의 수립을 비롯한 그 유대적 관계들의 지속적인 유지를 위하여 '서(恕)' 개념을 순차적으로 제안하였던 것이다.

다시 말해, 필자는 앞선 논의에서 충분히 한국의 현실과 시민들의 민족적 특성에 따른 감수성은 공화주의적 시민성을 바탕으로 함이 더 적합하다는 것과, 자기 통치(self-rule)의 실현은 공자를 대표로하는 유교철학 중 '극기복례(克己復禮)'와 '서(恕)'를 통한 도덕교육을 출발점으로 삼아야 할 것을 입증하였다. 그리고 여기서 자기 통치(self-rule)의 개념은

제도적인 자기 통치(self-governance)나 자기 통제(self-control)와는 다른 공동체를 구성하는 시민으로서 자기 자기관계에 대한 '성찰적인 자세'와 타인과의 관계에서 '인류애(愛)'를 겸비한 통합적인 차원의 개념으로 구성되어야 함을 제안하였다. 그리고 이러한 자기 통치(self-rule)는 '극기복례(克己復禮)'와 '서(恕)'를 통한 도덕교육으로 실현될 수 있으며 이로부터 얻게 되는 시민역량은 공동체 속에서 그 의의가 존재한다고 보았다.

이러한 문제의식 하에 논의한 본론의 내용을 요약하자면 다음과 같다. 첫째, 한국 시민들의 감수성은 자유주의적 시민성에 비하여 샌델이 새롭게 해석한 공화주의적 시민성이 더 적합하다는 것과, 이 공화주의적 시민성은 스스로를 규제할 수 있는 인간적 도덕적 능력의 발휘인 자기 통치(self-rule)의 실현을 전제로 한다는 사실을 입증하였다. 그리고 이러한 자기 통치 능력은 자기 관계와 타인과의 관계에서 인류애(愛)를 겸비하는 것안 즉, 자기 관계와 타자와의 관계라는 두 가지 차원을 통합하는 개념으로 간주된다. 그리하여 유교의 덕목 중 '극기복례(克己復禮)'와 '서(恕)'를 자기 통치(self-rule)를 구성하는 이 두 가지 차원의 도덕적 능력의 문화적 자원으로 다루고자 하며 오늘날 시민적 덕목으로 충분히 재해석 될 여지가 있음을 보이고자 하였다.

둘째, 오늘날 시민적 덕목으로서 '극기복례(克己復禮)'는 자신의 욕망에 대한 분별적 이해에 기초하여 타자와의 관계를 배려하는 개념으로서, 합리주의적 개인주의에서 이상으로 삼는 '도덕적 자율성'이 아닌 사회화와 도덕적 가치의 학습을 통해 이미 습관화되고 내면화된 도덕적 신념체계에 대한 비판적 반성을 통해 자기화하는 과정인 '자율적 도덕성'의 역량을 갖추게 할 수 있는 심성적 기반으로 해석될 수 있다. 이러한 역량은 공동체의 이익과 시민 개인의 이익이 상충하였을 때, 그 이익이 어떤 성격을 띠는가에 대한 도덕적 판단을 가능하게 하고 각종 유혹에 의한 도덕성의 상실로부터 사회적 문제를 일으키는 것을 예방하도록 한다. 즉, '극기(克己)'는 자기관계적 차원에서의 '수신(修身)'의 과정이며 '복례(復禮)'는 자기관계의 확장인 것이다. '극기(克己)'는 나의 수신을 통한 도덕

적 판단이 가능한 시민으로서 도덕적 자아의 실현에 해당하고, '복례(復禮)'는 도덕적 시민으로서 타인에게 최소한의 예의범절을 갖추고 시민적 예의를 지키며 원만한 인간관계를 형성하고 공동체 속에서 사회규범을 능동적으로 따르는 것을 의미한다. 따라서 이것은 '착한 시민'과 '정의로운 시민'의 자질을 겸비한 공화주의적 시민으로의 양성을 위한 덕목으로 간주될 법하다.

셋째, 오늘날 한국사회 구성원들을 상대로 공화주의적 시민교육을 위한 그 이론적 기반 중 하나인 '서(恕)'를 ①나의 마음을 미루어 타인의 마음 헤아리는 공감적 차원 및 공감능력의 발현에서 오는 윤리도덕적 단초의 확충, 그리고 ②기소불욕물시어인(己所不欲勿施於人)'의 원칙에 근거하여 자기 통치(self-rule)를 지속적으로 일이관지(一以貫之) 할 수 있는 차원, 이 두 가지 방면으로 분석하여 그 개념을 재해석 하였다. 또한, 여기서 극기복례(克己復禮)'와 '서(恕)' 개념은 순차성이 존재한다는 사실로부터 자기 통치(self-rule)의 과정에 있어 '서(恕)'는 공자철학을 '일이관지(一以貫之)'하는 개념인 바, 개인이 타인과의 관계에 있어서 공감, 관용, 용서의 의미로 적용될 수 있다는 사실을 살펴보았다.

그리고 이러한 논의들로부터 오늘날 한국 사회에 적합한 시민교육을 위하여 왜 공자의 덕성교육이 필요한지, 또 무엇 때문에 꼭 '극기복례(克己復禮)'와 '서(恕)'의 개념을 그 이론적 기반으로 삼아야 하는지, 나아가 그러한 이론적 바탕을 어떻게 오늘날 시민교육에 유의미하게 적용될 수 있는지 알아보았다.

마지막으로 이렇게 논의된 본론의 내용으로부터 이끌어 내어진 결론은 다음과 같다. 첫째, 공화주의적 시민으로서 개인이 공동체 속에서 '극기복례(克己復禮)'를 통하여 자기 통치(self-rule)가 가능해지게 되면 오늘날 한국 시민은 공동체 속에서 유연한 자기관계와 타인과의 관계적 수립, 그에 따른 도덕적 판단과 처신을 할 줄 아는 공화주의적 시민성을 지닌 시민으로의 육성이 가능해 진다.

둘째, '서(恕)'는 공동체 속에서 공화주의적 시민으로서 '극기복례(克己復禮)'를 통한 자기 통치(self-rule)를 지속적으로 일이관지(一以貫之)

하기 위하여 따라야 할 원칙으로서, 나의 마음을 미루어 타인의 마음 헤아리는 공감적 차원의 것과 공감능력의 발현으로부터 윤리도덕적 단초의 확충을 가능케 함으로서, 오늘날 시민역량 교육에 유의미하게 적용될 수 있다. 그리고 그러한 것으로부터 사람과 사람 사이에는 '공감적 유대'가 형성되고 공감적 공동체를 구축할 수 있는 그 기반과 조건이 갖추어 지도록 한다.

셋째, '극기복례(克己復禮)'와 '서(恕)'는 옳음과 그름을 분별하는 시민의 '도덕적 판단'을 요구함과 동시에, 공동체 속에서 시민이 관계적 처신을 잘 할 수 있게 하는 '사람의 미덕'이나 '인격 함양'도 함께 강조했다는 점에서 오늘날 도덕적 시민의 양성에 유의미하게 적용될 수 있는바, 도덕적 판단의 주체로서 시민은 한국적 공화주의 색채를 가진 융합적 인격체로 거듭날 수 있게 한다.

비록 우리는 공동체 속에서 시민으로 살고 있지만, 공동체가 정해놓은 법규, 권력 구조와 불합리한 것들을 그대로 받아들이거나 타협하는 것은 마땅치 않다. 그렇다고 우리는 우리가 속한 공동체를 변화시키는 과정에서 우리의 공동체를 파괴시키거나 등져서도 안될 것이다. 우리는 공동체라는 울타리 안에서 현존하는 문제점들을 정확히 직시하고 적합한 방법으로 그 문제점들을 해결해 나아감으로써 세상을 변화시켜야 할 것이다. 그리고 그러한 변화는 시민 개개인의 스스로의 변화로부터 비롯된다. 필자는 본 연구를 하면서 공자의 철학사상을 그 이론적 배경으로 선택한 이유는 한편으로는, 한국의 역사 문화적 요소와 한국인의 감수성을 고려한 부분도 있었지만, 다른 한편으로는 공자의 주된 관심은 '어떤 인간이 되겠는가?'에 관여하는 것으로서, 인간에 대한 철학이기 때문이다. 이 외에 앞선 논의에서 유가철학이 최근에 와서 다시 재조명 받고 있다는 사실을 통해 유가철학사상이 현대시대의 흐름에 필요하다는 사실도 논증하였다.

문명과 역사문화의 서사적 존재로서 인간은 사실 자각을 통해 제도를 도입하고 새로운 가치와 자원을 창조하여 인류 사회의 안정과 인간 존재의 미래와 번영을 지켜 내어야 할 필요가 있다. 오늘날 우리의 문명

적 삶의 조건은 여러 가지 위협에 시달리고 있다. 인류공동체가 살아가는 현재는 지구 온난화와 전염병(코로나19 사태), 국제적 테러리즘, 식량과 물 부족 그리고 인구 폭발 등 각종 사회적 문제들로 도배된 세상을 살고 있다. 이것은 어쩌면 인간과 인간, 인간과 동물, 인간과 자연 등 공동체 전체를 구성하는 모든 관계망들의 상호작용과 공감 능력의 발휘, 윤리도덕적 단초의 확충이 제대로 이루어지지 못하고 있기 때문에 생긴 문제들일지도 모른다.

근대적 시민 공동체는 공적인 영역에서는 인간이 상호 의존적인 존재라는 입장을 취하지만 정작 주변을 돌아보면 공적인 영역과 사적인 영역을 막론하고 과잉적 이기심에 현혹되어 있는 듯하다. 즉, 우리의 시민 공동체는 공동체를 지향해야 한다고 말은 하지만, 현실은 지극히 자기 이익 중심의 이기주의에 물들어 있다. 그러므로 지금의 한국 시민사회는 개개인으로부터의 변화가 시급하다고 판단된다. 물론 오늘날 시민 공동체가 제대로 구축이 되지 못하는 이유로 정치, 경제, 역사문화적 요소들의 통일을 이루지 못하는 것으로부터 시민 정체성에 대한 모호성도 존재하겠지만, 시민으로서 개개인의 마음 내면으로부터의 변화야 말로 진정 우리의 공동체를 변화시킬 수 있는 근본적인 개선일지도 모른다.

결론적으로 필자가 보건대, ‘극기복례(克己復禮)’와 ‘서(恕)’ 개념을 공화주의적 시민교육을 위한 덕성교육의 개념적 기반으로 새롭게 재구성한다면, 오늘날 한국 시민들로 하여금 그들이 시민적 예의를 갖추게 하고, 온전한 공감 능력을 발휘하도록 하며, 공적영역에서 시민으로서의 자아와 사적 영역에서 개인으로서의 자아의 유연한 만남 등을 통하여 ‘열린 시민’, ‘유연한 시민’, ‘도덕적 시민’ 그리고 한국적 맥락에 어울리는 공화주의적 시민으로 거듭날 것이다. 나아가 이러한 (후기)근대적 시민들로부터 구성된 새로운 공동체야말로 우리가 진정 지향해야 할, 또 미래사회가 진정 가져야 할 공감적 공동체의 양상이 아닐까 싶다.

참고문헌

1. 저작 및 논문

교육부(2015). **2015 개정 교육과정 총론 및 각론 확정·발표. 교육부 보도자료** (2015. 9. 23.).

김해성(1994). **市民社會의 道德原則으로서 合理的 利己主義와 그 價値 - 道德敎育的 含意**

김익수, 김황기(2016). 한국사상(韓國思想) 철학(哲學) : 우리나라 도덕윤리교육의 역사와 현대 도덕교육의 혁신론 - 고려시의 인효(仁孝)를 원리(原理)로 한 인성교육(人性敎育)을 중심으로-. **한국사상과 문화**, 81, 163-188.

김국현(2008). 도덕과 민주시민교육의 지식의 구조에 대한 연구. **교원교육,** 24(2), 57 - 73.

곽덕주(2006). 한국의 공동체주의적 문화에서 도덕교육의 목표로서 자율적 도덕성이 갖는 의미. **교육철학**, 36, 155 - 170.

_____(2019). 민주 시민성의 조건으로서 성숙한 자기 관계: 타자 인정에의 욕구의 교육적 지위를 중심으로. **교육철학연구,** 41(3), 1 - 22.

김기곤(2013). '열린 공동체' 관점의 인권도시와 시민참여. **민주주의와 인권**, 13(2), 237 - 266.

김경자 외(2015). **교육부, 2015 개정 교유고가정 총론 시안(최종안) 개발 연구.**

김은희(2012). **샌델의 시민적 공화주의는 '민주주의의 불만'을 해소할 수 있는가?**

김상범(2012). "공화주의적 시민성의 윤리교육적 함의." **윤리연구**, 87, 27.

강대현(2001). "한국시민교육에 대한 사적 고찰 - 학교 시민교육의 변천 과정을 중심으로-." **시민교육연구,** 33, 1-22.

문용린(1992). **도덕, 윤리교육의 문제와 개선방향**. 서울대학교, 188-189.

박영진(2013). “『논어』 도덕교육론의 당위성과 보편성.” **윤리연구**, 90, 23.

박재주(2008). 덕의 통합성과 통합적 접근의 도덕교육 - 아리스토텔레스의 실천지(phronesis)와 공자의 의(義)와 서(恕) 개념의 측면에서 -. **윤리교육연구**, 15, 169-192.

박균열(2013). 현대 한국의 시민의식 실태조사 내용체계와 향후 과제. **윤리연구.**

박병기(2008). 도덕교육의 목표로서의 군자(君子)와 시민. **윤리교육연구**, 15, 1 - 18.

박성근(2017). “『통합 사회』에서 정의론 교육에 대한 제언 샌델의 정의론을 중심으로.” **교육연구**, 68: 33-55.

_____(2018). **현대 공화주의의 도덕 교육 적용에 관한 연구.**

배상식(2008). “도덕교육에 있어서 도덕적 상상력의 의미와 적용.” **동서철학연구**, 49, 417-42.

신호재(2019). 민주시민교육의 방향과 도덕과교육의 역할. **윤리교육연구**, 52, 1 - 44.

심성보(2014). 정중한 예의와 정치적 예의의 공존을 통한 시민적 예의 교육. **교육철학연구**, 36(2), 101 - 119.

_____(2017). 시민적 인성교육은 어떻게 가능한가? **한국윤리교육학회 학술대회**, 27 - 47.

신중섭(2016). “샌델의 시민적 공화주의: 근대 서구문명에 대한 이념적 대안이 될 수 있을까” **윤리교육연구,** 42, 195-222

안정수(1996). “한국시민교육의 근본문제.” **한독사회과학논총,** 6, 1-18.

이정우(2017). 2015개정 교육과정 총론의 공동체 역량 의미와 하위요소 탐색. **시민교육연구,** 49(4), 149-170.

임헌규(2016). “『논어(論語)』 仁개념의 재해석.” **동방학**, 34, 75-101.

이상호(2014). “교과교육학 :『논어(論語)』 극기복례(克己復禮)의 도덕교육적 함의(含意)에 관한 연구.” **윤리교육연구**, 33, 111.

이영재(2013). ‘서(恕)’ 개념에 관한 공감도덕론적 해석. **한국정치학회보**,

47(1), 29-4.
이현지, 박수호(2014). “공자의 교육적 인간상과 탈현대적 함의.” **사회사상과 문화**, 29, 169-96.
이언주(2016). 서울대학교 교육학박사학위논문. ‘인문학을 활용한 도덕과 교육 개선방안 연구’. **윤리교육과.**
이우용(2004). **道德倫理敎育 國際比較**에 나타난 主要 **價値·德目 硏究.**
이태규(2014). **배려윤리의 문제에 대한 유가윤지적 대응방안 연구**. 서울대학교 교육학 석사확위논문, 84-88.
윤홍식(2005). **大學: 인간의 길을 열다**. 서울: 봉황동래.
윤재근(2014). **(마음 중심 세상) 중용**. 서울: 동학사.
유문상(2017). **공자뎐, 논어는 이것이다**. 서울: 살림터.
이난(2018). 대학생의 자아존중감, 사회성, 도덕성, 시민성 및 인성의 구조적 관계분석. **한국교양교육학회 학술대회 자료집**, 330-342.
이희창(2017). 시민적 도덕성에 미치는 영향요인 분석: 한·중·일 3국을 중심으로. **국가정책연구**, 31(2), 27 - 56.
이주은(2007). **통합적 시민성의 시민윤리 교육적 함의 연구.**
이양수(2005). “『마이클 샌들 : 논단』 공화주의 공공 철학과 삶의 가치.” **철학과 현실**, 234-56.
안정수(1997). “한국시민교육의 근본문제.” **한독사회과학논총**, 6, 1-18.
이충한(2013), “본래적 공화주의와 도구적 공화주의-자유와 자치의 관계를 중심으로.” 철학연구, 128, 211-39
정창우(2008). 도덕과 교육에서 시민교육 영역의 교육내용과 지도 방법. **도덕윤리과 교육연구,** 26, 1 - 28.
조현규(2007). “인(仁)”과 “배려(care)” 윤리의 현대 도덕교육에의 시사. **교육철학,** 31, 135.
지준호(2014). 중국철학 : 공자의 도덕교육론 -인격과 정치의 문제를 중심으로-. **한국철학논집**, 40, 203-224.
정호범(2017). 미래사회 시민 역량. **한국사회교과교육학회 학술대회지**, 1 - 16.

장호순(1999). 21세기 시민사회 공동체. **신학사상**, 105, 93 - 112.

조일수(2021). “학교 시민교육의 방향에 대한 연구 - 공화주의적 시민교육을 중심으로 -.” **윤리교육연구**, 59, 35-63.

조주현(2015). “공화주의 시민성과 도덕과 교육의 과제.” **도덕윤리과 교육연구**, 49, 65-94.

정철민(2017). “한국 시민교육에 대한 비판적 고찰: 시민교육의 목적과 내용을 중심으로.” **교육철학연구**, 39(2), 175-92.

최연식, 임유진(2016). 정치시민, 세계시민, 그리고 군자시민. **사회사상과 문화**, 19(2), 33 - 65.

한혜정, 김영은 외(2015). 2015 개정 교육과정 총론 해설서(중·고등학교) 개발 연구, **한국교육과정평가원 연구보고서.**

Michael J. Sandel(2012). 안규남 역(2012). **민주주의(民主主義)의 불만 : 무엇이 민주주의를 뒤흔들고 있는가.** 파주: 동녘.

_____(2014). *Justice*. 김명철 역(2014). **정의란 무엇인가.** 서울: 미래엔; 와이즈베리.

Zhu Xi(1130-1200). 성백효 역(2010), (懸吐完譯)論語集註 /朱熹 集註, 서울: 傳統文化硏究會.

_____(1130-1200). 최석기 역(2014). **대학(大學)**, 파주: 한길사.

Kwak, Duck-Joo(2016). “Ethics of Learning and Self-knowledge: Two Cases in the Socratic and Confucian Teachings.” *Educational Philosophy and Theory* 48(1), 7-22.

武寧著(2018). **尊孔孟重德性－儒家文化縱橫談.** 北京:中華書局

楊佰峻(2006). **論語譯注.** 北京: 中華書局.

楊佰峻(2007). **孟子譯注.** 北京: 中華書局.

王國軒, 王秀梅(2011). **孔子家語.** 北京: 中華書局.

王文錦(2007). **禮記譯解.** 北京: 中華書局.
王文錦(2007). **禮記譯解.** 北京: 中華書局.
劉寶楠(1992). **論語正義.** 北京: 中華書局.

師霞(2007). **孔子忠恕思想的內涵.** 北京師範大學民俗典籍文字研究中心師.
張 宇(2009). **試論孔子的“恕”**. 牡丹江大學

A Reinterpretation of Confucian Moral Concepts for Republican Civic Education: 'Geukgibokrae(克己復禮)'and 'Seo(恕)'

Mei Lee
Major Advisor : Duck-Joo Kwak, Ph.D.
Philosophy of Education
The Graduate School
Seoul National University

Although community competence is emphasized as the core competence of today's curriculum, recent social issues show that community competence has yet to be addressed in detail by members of society. At the same time, due to the ambiguity of the concept of citizen, neglecting its value and necessity, from this fact, members of today's society have a sense of the fundamental problem of "lack of human morality". In addition, some people say that today's community of citizens should be oriented toward the community, but the reality is tainted with anti-community egoism. Therefore, Korean civil society needs a change from individual citizens. Of course, the reason for the failure of the normal construction of the civic community today is that the political, economic, historical and cultural elements cannot be unified, and the ambiguity about the integrity of the citizens also exists. However, as citizens, the inner change of each person is the fundamental improvement that really changes our community.

In fact, although we live in the Community as citizens, it is not appropriate to accept fully the regulations, power structures and

irrationalities laid down by the Community, or to compromise. That said, we should not destroy or turn our backs on our communities in the process of transforming them. We will have to change our world by pinpointing the problems within the fence of communities and correcting them with a methodology appropriate for them.

The author wants to explore the conceptual countermeasures with this problem consciousness, focus on the historical and cultural context of Korean society, and put forward the concepts of 'Geukgibokrae(克己復禮)' and 'Seo(恕)' represented by Confucius in traditional Confucianism as the core of civic virtue education. The reason why this study chooses Confucius' philosophy as its theoretical background is that Confucius' main focus is "what kind of person will he become?"

Therefore, based on The moral philosophy of Confucius, which emphasizes human nature, the researcher wants to make a contribution to the construction of an ideal new community through moral education of every citizen to make them have a Korean and Republican citizenship.

This gives individual members of the society a republican citizenship, thus leading to a new community competence. And the individual here is not an isolated individual, but a relationship with others, with the world 'as an individual who is an open subject of moral judgment.' This inner strength comes from a man's comprehensive republican citizenship, which is both civic and moral, and thus gives the individual the community competence.

Thus, such a society consisting of individuals as subjects of open moral judgment, with both civil competence and community competence, is the empathic community we aim for. In other words, the implementation of 'Geukgibokrae(克己復禮)' and the

implementation of 'Seo(恕)' for the continuation of 'Geukgibokrae(克己復禮)' are to cultivate moral citizens of the modern times, to equip citizens with civil etiquette, to play a full resonance ability, to cultivate citizens based on the flexible contact of individual selves in the public sphere, and to contribute to the building of a community of consensus. And this sense of self comes with what it takes to form ideal relationships with others in the community.

The fact that a citizen has these abilities and qualities means that the individual has sufficient civil competence and potential to build an empathetic community. Therefore, in order to successfully cultivate Korean citizens with Korean characteristics and republicanism, who act intelligently in both public and private spheres through self-rule, Korean society needs moral education that is in line with Korean characteristics. This moral education should consist of civic ethics rooted in Western capitalism and democracy on the one hand, and the mutual integration of morality as a military ruler rooted in the oil tradition on the other. Therefore, in the Confucian philosophy, as a moral citizen, researchers will propose the concepts of 'Geukgibokrae (克己復禮)' and 'Seo(恕)', which can maintain a flexible self-relationship and bond with others on the basis of self-rule.

Key words: Republican civil education, Moral education, Geukgibokrae(克己復禮), Seo(恕), self-rule, A sympathetic community

Student number: 2018-26802

공화주의적 시민교육을 위한 孔子 德性敎育의 재해석

- 극기복례(克己復禮)와 서(恕)개념을 중심으로 -

지도교수 곽 덕 주

이 논문을 교육학석사 학위논문으로 제출함

2021년 6월

서울대학교 대학원

교육학과 교육학전공

이 미

이미의 석사 학위논문을 인준함

2021 년 8월

위 원 장 _____ 우 용 제 _____

부위원장 _____ 유 성 상 _____

위 원 _____ 곽 덕 주 _____