

2023년 한국윤리교육학회 춘계 학술대회

새로운 시대의 윤리학과 윤리교육

일시 : 2023. 5. 19(금), 13:30-18:00.

장소 : 부산대학교 제1사범관



[우편번호 46241]

부산역시 금정구 부산대학로 63번길 2(장전동) 부산대학교 사범대학 윤리교육과 사무실(제1사범관 404호)

E-mail : keea@keea.info / www.keea.info / 연락처 : (051) 510-1620, 팩스 : (051) 518-3650

회비·후원금 입금계좌 : 농협 301-0323-5751-01, 예금주 : 한국윤리교육학회

차 례

기초강연

기초 강연	윤석열 정부 학교 통일교육의 변화와 평가 - 도덕과 통일교육을 중심으로	김홍수	1
----------	--	-----	-------	---

Session1 주제발표

주제 (1)	시민성 교육의 기초로서 ‘자아리터러시’ 교육의 가능성 검토 - 듀이의 성장하는 도덕적 주체 개념을 중심으로 -	장혜진	13
	토론	이정렬	27
주제 (2)	코로나 마스크 시대 이후의 자아정체성 혼란에 대한 윤리교 육의 대응 필요성	임상수	31
	토론	김현수	48
주제 (3)	도덕과 생태전환교육의 비판적 고찰과 그 대안 - 레이첼 카슨(R.L. Carson)과 『침묵의 봄』을 토대로 -	신희정	50
	토론	김대훈	65
주제 (4)	칸트의 윤리사상	정대성	68
	토론	조수경	89

Session2 주제발표

주제 (5)	번뇌로 본 불교윤리 - 윤리교육에 대한 불교적 제언 -	권규민	95
	토론	김현수	110
주제 (6)	『『공자가어』의 편찬과 신뢰성 연구』에 대한 비판적 고찰	이경무	112
	토론	김혜수	125
주제 (7)	사이코패스의 존재는 도덕에 대한 흠의 주장이 참임을 증명 하는가?	김상돈	128
	토론	류지한	151
주제 (8)	경험 기계와 쾌락주의	김일수	155
	토론	정 결	163

연강조기

윤석열 정부 학교 통일교육의 변화와 평가

- 도덕과 통일교육에의 시사점을 중심으로 -

김 홍 수(부산대학교)

I. 서 론	1. 통일교육의 구성과 주요 내용
II. 윤석열 정부 대북정책의 기조와 특징	2. 통일교육의 특징: 변화와 지속성
III. 윤석열 정부 학교 통일교육	IV. 결 론: 평가와 제언

I. 서 론

○ 윤석열 정부가 5월 10일 집권 1년을 맞았다. 다양한 영역에서 지난 윤석열 정부 1년을 평가하고 향후 과제를 찾는 연구들이 발표되고 있다. 이 발표는 윤석열 정부 출범 이후 발표된 학교 통일교육의 중요 문헌을 중심으로 학교 통일교육의 변화와 지속성의 관점에서 분석, 평가하며, 그 과제를 도덕과 통일교육에의 시사점을 중심으로 탐구하고자 한다. 학교 통일교육 탐구는 통일교육의 관점, 통일교육의 내용, 통일교육의 방법 등 3가지 차원에서 분석하고 평가하며 그 과제를 찾아보고자 한다.

- 학교 통일교육의 기본은 교육과정에 있다. 역대 정부의 학교 통일교육의 경험으로 보면, 학교 통일교육은 교육과정을 기본으로 하면서도 기본 관점과 구체적인 내용구성은 각 정부의 기조가 반영되어왔다. 정권 교체기에 교육과정이 변경되고 정부의 대북정책 및 통일교육 지침서가 마련되었을 경우는 교육과정의 전체 구성과 내용은 유지되면서도 기본 관점에 해당하는 핵심 내용은 변화가 있어 왔다. 이명박 정부가 대표적이다. 2007년 개정 교육과정은 노무현 정부에서 마련되었다. 이 상황에서 이명박 정부는 2008년 2월 출범했다. 당시 교육과학기술부는 2007년 8월 ‘2007년 개정 교육과정에 따른 중학교 도덕 교과서 집필기준’을 발표했다. 2011년부터 새로운 교과서가 발간 예정이었다. 그런데 2008년 12월 집필기준의 수정·보완 지침을 해당 집필자와 출판사에 전달했다. 그 핵심 내용은 이명박 정부의 대북정책인 ‘상생공영정책’의 핵심내용을 반영한 평화교육의 축소와 안보교육 강화, 북한에 대한 특수성보다는 객관적·보편적 기준 적용 등이 그대로 반영되었다(김홍수, 2014, 445-448). 그 이후 이명박 정부는 ‘2009 개정 교육과정’을 단행했는데, 도덕과는 2011년 8월에 교육과정을 발표되었다(교육과학기술부, 2011).

○ 윤석열 정부 학교 통일교육과 관련한 중요 문건은 발표 시기를 기준으로 『도덕과 교육과정』(교육부, 2022), 『비핵 평화 번영의 한반도-윤석열 정부 통일·대북정책』(통일부, 2022), 『2023 통일교육 기본방향』(국립통일교육원, 2023a) 3가지다. 이 중 도덕과 교육과정의 주요 내용은 윤석열 정부가 출범하기 이전에 대부분 완성되었다. 2022 교육과정부터는 2022년 7월 1일 출범한 국가교육위원회의 심의를 거쳐 공포되었다.

- 도덕과 교육과정은 문재인 정부에서부터 진행되어 왔으며, 2022년 12월 국가교육위원

회의 심의를 거쳐 2022년 12월에 발표되었다. 최종 심의·의결 과정에서 ‘자유민주주의’, ‘성평등’, ‘성소수자’ 등 몇 가지 개념 논란이 있었지만, 대부분의 내용은 그대로 유지되었다. 윤석열 정부 학교 통일교육의 중심적인 내용은 윤석열 정부 대북정책을 기반으로 발표된 통일교육지침서 『2023 통일교육 기본방향』에 잘 드러나 있다. 2018년 문재인 정부 학교 통일교육지침서인 『평화·통일교육: 방향과 관점』과는 명칭에서 알 수 있듯이 기본 방향과 관점에서 차이를 가졌다. 또한 2023년 교육부 주요업무 추진계획에서도 통일교육에 대한 내용은 포함되어 있지 않았다(교육부, 2023).

○ 이 연구는 윤석열 정부의 대북정책과 통일교육지침서를 중심으로 하고, 이미 발표된 2022 도덕과 교육과정 내용을 확인하는 방식으로 학교 통일교육을 고찰하고자 한다. 연구방법은 **도덕과 통일교육을 중심으로 통일교육의 관점, 통일교육의 내용, 통일교육의 방법**이라는 3개의 범주로 하여, 이전 문재인 정부에서 발표된 『평화통일교육: 방향과 관점』과 비교하여 지속성과 변화를 분석하고자 한다. 또한 도덕과 학교 통일교육의 평가와 과제는 **미래교육과 지속가능한 통일교육의 관점**에서 접근하고자 한다.

○ 미래교육과 관련하여 가장 중요한 문건은 OECD에서 발표한 「OECD 교육 2030 프로젝트」이다. OECD 교육 2030에 나타난 미래 교육의 청사진으로서 학습 나침반(Learning Compass) 2030의 학습 틀은 학생이 낮은 상황을 스스로 해결할 수 있는 학습해야하고, 교사로부터 지도도 **학생 자기 주체성을 핵심**으로 친구, 교사, 학부모, 지역공동체의 협력적 주체성을 강조하고 있다. 나아가 학생들은 2030년 이후 ‘웰빙(well-being)’을 학습 방향이자 우리가 원하는 미래를 위한 지향점으로 제시되어 있다. 이때 **학생의 역량**은 **지식-기능-가치-태도의 요소**로 들고 있다. 따라서 미래 교육의 핵심은 학생 주체성(student agency)이다. 학생 주체성은 동시에 **협력적 주체성(co-agency)**과 상호성에 의해 발휘될 수 있다. 여기서 학생의 역량인 지식-기능-가치-태도는 핵심 기초(core foundations)를 포함하며, 이런 역량으로 변혁적 역량(transformative competencies) 발달시킬 것을 제안하고 있다. **변혁적 역량**에는 ‘새로운 가치 창출하기’, ‘책임감 찾기’, ‘갈등, 긴장, 딜레마 조정하기’의 세 범주를 포함하고 있다. 변혁적 역량 발달의 촉매 역할에는 기대-행동-성찰 주기(Anticipation-Action-Reflection Cycle)의 학습 과정이다. 이런 미래 교육은 학생의 자기 주체성을 핵심으로 일과 삶의 균형, 교육, 안전, 삶의 만족도, 건강, 시민 참여, 환경과 공동체를 포함하는 ‘웰빙’은 **교육 생태계의 미래 교육**의 목적으로 설정하고 있다(이상은, 2019).

II. 윤석열 정부 대북정책의 기조와 특징

○ 윤석열 정부는 2022년 5월 10일 ‘국익과 실용, 공정과 상식’을 국정원칙 아래 ‘다시 도약하는 대한민국, 함께 잘사는 국민의 나라’를 제시하였다. 윤석열 정부는 국정목표 1. 상식이 회복된 반듯한 나라 2. 민간이 끌고 정부가 미치는 역동적 경제 3. 따듯

한 동행, 모두가 행복한 사회 4. 자율과 창의로 만드는 담대한 미래 5. 자유, 평화, 번영에 기여하는 글로벌 중추국가 6. 대한민국 어디서나 살기 좋은 지방시대를 설정하고 23개 추진전략(윤석열 정부는 ‘국민께 드리는 약속’으로 변경)과 120개 국정과제를 제시했다. 통일교육과 관련되는 국정과제는 93. 북한 비핵화 추진(외교부) 94. 남북관계 정상화, 국민과 함께하는 통일 준비(통일부) 95. 남북간 인도적 문제 해결 도모(통일부)이다(대한민국 정부, 2022).

- 국정과제에서 특징적인 사안은 상호주의와 실사구시적 접근, 비핵화 진전에 따른 남북 경제협력 강화, 자유민주 통일기반 조성, 북한 주민의 인권 개선 등을 들 수 있다. 이명박 정부의 대북정책의 기초와 맥락을 같이 한다.

- 국정목표 4. 자율과 창의로 만드는 담대한 미래에서 교육관련 추진전략 15. 창의적 교육으로 미래 인재를 키우겠습니다. 국정과제로서 5가지(81번-85번)를 제시하고 있는데, 여기서 학교 통일교육 사항이 없었다.

○ 윤석열 정부는 2023년 11월 ‘비핵, 평화, 번영의 한반도’ 비전 아래 튼튼한 안보, 북핵문제의 실효적 해결, 원칙있고 실용적인 남북관계 추구, 자유민주적 평화통일의 기반 조성을 특징으로 하는 통일·대북정책을 발표하였다(통일부, 2022)

- 통일·대북정책은 ‘비핵·평화·번영의 한반도를 구현해 나가고자 합니다.’라는 비전 아래 3대 목표, 3대 추진원칙, 5대 중점 추진과제를 제시했다. 통일·대북정책의 목표로는 ‘남북관계를 정상화하고 평화의 한반도’를 위해 「담대한 구상」을 통한 북핵문제 해결, 원칙있고 실용적인 남북관계 추진, 국민과 국제사회가 함께하는 평화통일의 토대 마련 등 3가지를 제시하고 있다. 북핵문제 해결은 한편으로는 강력한 한미동맹으로 북한의 핵 위협을 억제하고 제재와 압박하며, 다른 한편으로는 외교·대화로 비핵화를 추진하는 총체적 접근을 제시하고 있다. 아울러 북한 비핵화와 경제·정치·군사적 상응조치를 동시적·단계적 이행 내용을 담고 있다. 남북관계 추진은 실용과 유연성 조화된 남북관계 추진과 튼튼한 안보를 바탕으로 당당하고 원칙있는 대북관여 정책을 천명하고 있다. 또한 국민과 국제사회가 함께하는 평화통일의 토대 마련은 정치적 접근 배제와 세대·정파를 아우르는 소통, 국민적 통일 의지와 역량강화 및 국제적 공감대 확산을 추구하고 있다.

- 추진원칙으로는 1. 일체의 무력도발 불용 2. 호혜적 남북관계 발전 3. 평화적 통일기반 구축을 들고 있다. 3가지 추진원칙은 북한의 핵위협과 무력도발의 불용과 한미동맹을 통한 실질적인 대등조치, 유연한 상호주의, 그리고 민주적 기본질서에 입각한 평화통일 기반 조성 등을 강조하고 있다. 이러한 목표와 추진원칙 아래 5대 중점 추진과제를 제시하고 있다. 첫째, 비핵화와 남북 신뢰구축의 선순환이다. 북한이 비핵화 협상에 복귀와 진척상황에 상응하여 경제·정치·군사 분야 포괄적 조치를 동시적·단계적으로 추진하며, 이를 통해 북한 비핵화와 남북 간 신뢰구축의 선순환 동력을 만들어 가겠다는 구상이다. 특히 주목되는 점은 북한의 비핵화에 따라 초기조치, 경제협력, 정치·군사 분야 등 소위 「담대한 구상」을 통해 실질적 비핵화, 완전한 비핵화 추진 의지를 밝히고 있다.¹⁾ 둘째, 상호 존중에 기반한 남북관계 정상화이다. 남북관계 개선을 위해 실용적 접근

과 유연함을 잃지 않되, 우리의 국격과 핵심가치는 지키며, 법과 원칙에 따라 남북관계의 투명성 제고를 강조한다. **셋째, 북한 주민의 인권 증진과 분단 고통 해소**이다. 북한 인권 개선을 통한 북한 주민의 자유증진과 삶의 질 향상은 ‘인류보편의 가치’를 강조하고 이산가족 등 분단으로 초래된 인도적 문제와 북한 이탈주민을 위한 지원 강화를 담고 있다. **넷째, 개방과 소통을 통한 민족동질성 회복**이다. 주목되는 점은 민족문화·역사 등 다양한 교류협력, 방송·언론·통신 분야의 단계적 상호개방, 남북 그린데탕트를 통한 한반도 기후·환경공동체 구축 등이다. **다섯째, 국민·국제사회와 함께하는 통일준비**이다. 여기서는 『민족공동체통일방안』의 보완·발전, 법적·제도적 통일기반 조성, 각계 국민의 참여를 통한 통일 공감대 형성, 한미동맹 토대의 한반도 평화통일에 대한 국제사회의 지지 기반 확충 등을 포함하고 있다(통일부, 2022).

○ 윤석열 정부 통일·대북정책은 다음과 같은 몇 가지 특징을 발견할 수 있다. **첫째**, 자유민주주의 이념을 기반으로 북핵문제 해결을 통한 평화·번영 접근이다. **둘째**, 한미동맹을 기반으로 대북 압박정책과 관여정책이다. **셋째**, 엄격한 상호주의에 기반 한 남북관계를 추구하고 있다. ‘담대한 구상’이 대표적이다. **넷째**, 평화보다는 안보, 경제적 접근을 강조하고 있다. **다섯째**, 과정적, 실질적 통일보다는 법·제도를 강조한다.

Ⅲ. 윤석열 정부 학교 통일교육: 변화와 지속성

1. 통일교육의 구성과 주요 내용: ‘2023 통일교육의 기본 방향’

○ 1999년 ‘통일교육지원법’ 제정 이후 학교 통일교육지침서는 거의 매년 발간되어 왔다. 학교 통일교육지침서가 도덕교과를 포함하여 학교 통일교육의 핵심 내용을 담고 있다. 박근혜 정부 시기인 2016년부터는 기존 일반용과 학교용으로 구분하여 발간되어 왔던 통일교육지침서가 통합용으로 발간되어 왔다. 또한 문재인 정부 시기인 2018년에는 ‘평화·통일교육: 방향과 관점’이 발간되었는데, 이때부터는 매년 발간에서 수정이 필요할 경우에 개편하기로 했다. 그리고 윤석열 정부가 ‘2023 통일교육 기본방향’을 발간하였다.

- 1999년 이후 학교 통일교육지침서는 정부의 변화에 따라 그 정부의 통일·대북정책을 반영하여 새롭게 구성되었다. 정부의 변화에 따라 통일교육지침서의 형식과 내용이 변화되었지만 통일교육지원법이 여야합의로 제정되고, 이 법에 통일교육의 개념을 명시했기 큰 틀에서는 공통점이 많았다. 그렇지만, 보수정부와 진보정부의 대북정책 차이가 엄연히 존재하는 만큼, 각 정부의 평화·대북정책에 따라 통일교육의 기초와 강조점은 많은 차이가 있었다. 문재인 정부에서 발간된 ‘평화·통일교육: 방향과 관점’이 형식과 내용에

1) 윤석열 정부 「담대한 구상」은 초기 조치로서 ‘한반도 자원·식량 교환 프로그램」과 「북한 민생개선 시범사업」, 경제협력으로 인프라 구축, 민생 개선, 경제 발전 등 3대 분야 5대 사업, 정치·군사 분야의 북미관계 정상화 지원, 실질적 평화정착 추진, 군사적 신뢰구축과 군비통제 추진 등의 내용을 담고 있다(통일부, 2022, 18-19).

서 가장 큰 변화가 있었다(김홍수 · 조수경, 2019).

○ 여기서는 윤석열 정부에서 발간된 ‘2023 통일교육 기본방향’의 내용을 중심으로 문재인 정부의 ‘평화·통일교육: 방향과 관점’과 박근혜 정부의 ‘2016 통일교육지침서’를 비교적인 관점에서 분석하고자 한다. 분석의 범주는 통일교육의 관점, 통일교육의 내용, 통일교육의 방법 등 세 가지로 나누어 고찰한다.

- ‘2023 통일교육 기본방향’은 < 표 1 >과 같이 통일교육의 목표, 통일교육의 중점방향, 통일교육의 방법 등 4개 영역으로 구성되어 있다(국립통일교육원, 2023). 2018년 ‘평화·통일교육: 방향과 관점’과 비교해 보면 명칭 변경을 제외하면 동일하지만, 각 영역의 주요 내용에서는 차이를 찾아볼 수 있다.

< 표 1 > ‘2023 통일교육 기본 방향’의 구성과 주요 내용

구분	I. 통일교육의 목표	II. 통일교육의 중점방향	III. 통일교육의 내용	IV. 통일교육의 방법
주요 내용	<ul style="list-style-type: none"> ○ 평화적 통일의 실현의지와 태도 확립 ○ 자유민주주의에 대한 신념 및 민주시민의식 고취 ○ 민족공동체 의식 함양 ○ 건전한 안보관·객관적 북한관 정립 	<ol style="list-style-type: none"> 1. 자유민주적 기본질서에 입각한 평화적 통일을 추구해야 한다. 2. 통일은 개인의 삶의 기회 확대와 국가 및 민족공동체의 발전을 위해 필요하다. 3. 통일은 한반도뿐만 아니라 동북아 및 세계 평화와 번영에 기여할 것이다. 4. 통일을 위해서는 남북한의 주도적 노력과 국제사회의 협력이 필요하다. 5. 바람직한 통일달성은 우리의 통일에 대한 인식 제고와 체계적인 통일준비에 달려 있다. 6. 통일은 튼튼한 안보에 기초하여 평화와 번영을 구현하는 방향으로 추진되어야 한다. 7. 통일은 점진적이고 단계적인 방식으로 이루어져야 한다. 8. 통일은 국민과 함께 국민적 합의를 바탕으로 추진해야 한다. 9. 북한은 우리의 안보를 위협하는 경계의 대상이면서 함께 평화통일을 만들어 나가야 할 협력의 대상이다. 10. 북한에 대한 이해는 객관적 사실과 인류 보편적 가치 규범에 기초해야 한다. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. 통일의 이해 <ol style="list-style-type: none"> 1) 통일문제의 성격 2) 분단의 배경과 성격 3) 통일의 필요성 4) 통일의 비용과 편익 2. 북한의 이해 <ol style="list-style-type: none"> 1) 북한의 정치 2) 북한의 군사 3) 북한의 경제 4) 북한의 사회·문화 5) 북한 주민의 인권 3. 통일환경과 통일 정책 <ol style="list-style-type: none"> 1) 국제정세와 동북아 정세 2) 남북관계 3) 민족공동체 통일방안 4) 윤석열 정부의 통일·대북정책 4. 통일 비전과 과제 <ol style="list-style-type: none"> 1) 통일 미래 비전 2) 통일을 위한 과제 	<ol style="list-style-type: none"> 1. 효과적인 통일교육 진행을 위한 방향 2. 학습자의 특성을 고려한 ‘맞춤형 통일교육’ 3. 다양한 교수·학습 방법의 활용

○ 통일교육의 목표에서는 기존 통일교육지원법에서 명시하고 있는 통일교육, 즉 “자유민주주의에 대한 신념과 민족공동체 의식 및 건전한 안보관을 바탕으로 통일을 이루는데 필요한 가치관과 태도를 기르도록 하기 위한 교육”의 정의를 따르고 있다. 통일교육

의 근거로서 헌법 전문과 헌법 제4조의 정신을 바탕으로 하고 있다. 이전과 변화가 없었다. 세부 목표는 **자유민주주의에 대한 신념과 민족공동체 의식 함양이 추가되고, 평화의식 함양이 삭제되었다.** 또한 건전한 안보관과 객관적 북한관을 함께 강조하면서 이전에는 ‘균형 있는 북한관 확립’에 중점을 두었다면, 이번에는 북핵 문제 등에 대한 건전한 안보관에 기반 한 **객관적 북한 이해를 강조하고 있다.**

○ **통일교육의 중점방향**은 이전 ‘2018 평화·통일교육’ 15가지에서 10가지로 축소되었다. 신설된 항목은 1. 자유민주적 기본질서에 입각한 평화적 통일을 추구해야 한다. 5. 바람직한 통일달성은 우리의 통일에 대한 인식 제고와 체계적인 통일준비에 달려있다. 10. 북한에 대한 이해는 객관적 사실과 인류 보편적 가치 규범에 기초해야 한다. 등 3개 항목이다. 기존 15개 중점방향에서 삭제된 항목은 7개 항목이다. 1. 통일은 우리 민족이 지향해야 할 미래이다. 2. 한반도 통일은 민족문제이자 국제문제이다. 4. 평화는 한반도 통일에 있어 우선되어야 할 가치이다. 8. 북한은 우리와 공통의 역사·전통과 문화·언어를 공유하고 있다. 9. 남북관계는 통일을 지향하는 과정에서 잠정적으로 형성되는 특수관계이다. 10. 남북관계는 기존의 남북합의를 존중하는 방식으로 발전되어야 한다. 11. 남북관계 발전을 위해 화해협력과 평화공존을 위한 노력이 필요하다.

- 추가된 항목들은 **자유민주주의와 남한 중심의 통일준비, 그리고 북한에 대한 객관적 이해와 인류보편적 접근을 강조하고 있음을 알 수 있다.** 또한 삭제된 항목들은 통일교육 지침서에서 완전 삭제한 것은 아니고 대부분 III장 통일교육 내용에 포함되었다.

○ **통일교육의 내용**은 구성에서 이전 지침서와 비교해서 1. **통일의 이해**에서 1) 통일문제의 성격과 4) **통일의 비용과 편익이 강조되었다.** 2. **북한 이해**에서는 북한의 군사 부문에서 북핵 문제의 실상과 위협, 그리고 북한 주민의 인권 사항에 대한 내용이 이전에 비해 심화, 확대, 강화되었다. 3. **통일환경과 통일정책**은 2018년 통일교육지침서에서는 빠져 있던 부분이다. 이 부분은 통일부에서 발간하는 『통일문제 이해』에서 자세하게 다루는 영역으로, 기존 2016년 통일교육지침서까지는 있었던 내용이다. 새로운 지침서에는 국제 제세에서는 가치의 진영화와 글로벌 공급망, 동북아 정세에서는 미중 간 전략 경쟁 등 최근의 내용들이 포함되었다. **통일정책**과 관련해서는 ‘민족공동체 통일방안’에 대해 자세하게 다루고 있다. 4. **통일비전과 과제**는 이전 통일의 과정이 삭제되고 비전으로서 구성원 모두의 자유와 인권 보장, 성장동력 창출을 강조하고 동북아 공동 번영과 세계 평화 기여를 들고 있다. 주목되는 점은 미래 비전에서 ‘**통일편익의 효과의 극대화를 강조하는 등 실용적 차원을 강조하고 있다.** 아울러 새롭게 통일을 위한 과제로서 자유민주주의 가치 제고, 국민의 통일 의식 제고, 통일을 위한 경제·사회 기반 구축, 통일 관련 법·제도 정비, 북한이탈주민 정착 지원, 국제사회와의 협력 강화, 통일을 주도할 미래세대 양성을 제시하고 있다.

2. 통일교육의 특징: 변화와 지속성

1) 통일교육의 관점: 자유민주주의, 안보 중심, 평화 가치 축소, 통일과정 경시, 특수성보다 보편성

- 통일교육의 관점에서 가장 특징적인 것은 문제인 정부의 평화·통일교육의 가장 큰 특징인 평화 대신에 ‘자유민주적 기본질서’(자유민주주의)가 그 자리를 대체했다는 점이다. 기존 ‘평화·통일교육: 방향과 관점’은 평화의 가치를 통일을 이루기 위한 지향과 과정뿐만 아니라 통일의 가치와 동등한 가치를 부여했다. 반면, 윤석열 정부 통일교육의 관점은 철저하게 ‘자유민주적 기본질서’를 가장 우선하는 가치로 삼고 있다. 세부 목표에서 평화의지를 삭제했을 뿐만 아니라 통일교육의 첫 번째 과제로 ‘자유민주주의 가치 제고’를 있다. 자유민주주의에 대한 강조와 대비하여 지침서 전반에 걸쳐 ‘평화’의 가치는 상대적으로 약화 혹은 삭제했다.

- 또한 안보중심, 힘 우위의 통일교육을 강조하고 있다. 통일교육의 세부목표와 중점방향에서 ‘건전한 안보관·객관적 북한관 정립’을 강조하고 있다. 2010년 이후 기존 통일교육은 북한을 객관적으로 이해하면서도 경계의 대상이자 협력의 대상이라는 이중성을 강조하는 ‘균형있는 북한관 확립’을 기조로 했다. 반면, 이번 통일교육지침은 우리 사회 구성원 모두의 일체의 안보위협 요소를 냉철하게 인식, 대비하는 건전한 안보관을 가져야하며, 그런 차원에서 북한이 핵을 포기하지 않고 위협을 가해오는 경계의 대상임을 강조한다. 다만, 북한이 완전한 비핵화를 포함하여 한반도 평화체제 구축에 적극 협력해 나올 경우 협력의 상대임을 밝히고 있다(국립통일교육원, 2023, 8-9)

- 남북관계는 이전의 통일교육지침서와 비교하여 통일과정을 경시하고, 특수성보다 보편성 강화를 강조한다. 통일교육의 중점방향에서 삭제된 항목들이 이를 반영한다. 1. 통일은 우리 민족이 지향해야 할 미래이다. 2. 한반도 통일은 민족문제이자 국제문제이다. 8. 북한은 우리와 공통의 역사·전통과 문화·언어를 공유하고 있다. 9. 남북관계는 통일을 지향하는 과정에서 잠정적으로 형성되는 특수관계이다. 10. 남북관계는 기존의 남북합의를 존중하는 방식으로 발전되어야 한다. 11. 남북관계 발전을 위해 화해협력과 평화공존을 위한 노력이 필요하다

2) 통일교육의 내용: 남한의 정통성과 힘의 우위를 통한 통일접근

○ 통일의 이해: 대한민국의 정통성을 강조: “1948년 12월, 유엔은 대한민국 정부를 한반도 내의 유일 합법정부로 승인하였다.”

- 분단의 구조적 문제와 분단으로 인한 피해의 해결 차원의 통일보다 통일이 가져올 개인·국가와 사회·동북아·세계 차원의 결과적 혜택 강조: “통일로 인한 안보 위협의 해소는 대한민국의 국격을 높일 것이다. 한반도 통일은 한반도 전체에 새로운 성장 동력을 가져오고 새로운 시장 확보를 ----”

- 지나치게 통일의 비용과 편익을 강조함: 이명박 정부 시기 통일교육과 비슷함.

○ 북한의 이해: 대결과 타자 중심의 이해

- 수령 중심의 1인 독재체제, 노동당에 의한 일당 독재체제 명확화
- 통일환경과 통일정책 추가
- 통일의 과정과 미래상 → 통일 비전과 과제(통일의 과정 석제, 통일의 과제 추가)

3) 통일교육의 방법: 변화는 아주 적고 지속성이 강함

- 학습자 중심의 통일교육과 인지·정의·행동의 통합교육 약화

< 표 2 > 통일교육의 방법 비교

2023 통일교육 기본방향	2018 평화·통일교육:	2016 통일교육
<p>1. 효과적인 통일교육 진행을 위한 방향</p> <p>가. 객관적 사실에 기초 나. 열린 대화와 토의 중시 다. 생활 관련 소재를 통한 흥미와 호기심 유도 라. 현안 쟁점과 사례 중심의 통일문제 접근 마. 기술적, 공간적 환경을 고려한 교수학습 방법의 선택</p> <p>2. 학습자 특성을 고려한 ‘맞춤형 통일교육’</p> <p>- 연령, 학력, 직능, 성별에 따른 교육내용 선정과 적절한 교수 기법 구사 - 유치원·초등학교 단계, 중학교·고등학교 단계, 성인대상</p> <p>3. 다양한 교수·학습방법의 활용</p> <p>- 시청각 매체, 다양한 행사, 정보통신기술, 혼합형 학습, 협동학습, 현장 체험학습, 이야기-담론</p>	<p>1. 학습자 특성에 맞는 통일교육</p> <p>- 연령, 학력, 직능, 성별에 따른 교육내용 선정과 적절한 교수 기법 구사 - 유치원·초등학교 단계, 중학교·고등학교 단계, 성인대상, 특히 2030 세대</p> <p>2. 인지·정의·행동적 영역을 포괄하는 통합적인 통일교육</p> <p>3. 학습자 중심의 통일교육</p> <p>- 학습자들이 통일문제를 자기 자신의 문제로 인식, 학습자 주도 정보 자료 탐구, 비판적 시각·종합적 사고 능력 - 열린 대화와 토론, 학습자가 상호이해와 소통</p> <p>4. 흥미와 관심을 증진하는 다양한 방법의 활용</p> <p>-시청각 매체, 정보통신기술, 소집단 활용, 체험학습, 북한이탈주민·대북 인도지원·남북경협 유경험자 활용</p>	<p>3. 통일교육의 지도방법</p> <p>가. 객관적 사실에 기초한 통일문제의 이해 나. 열린 대화와 토론의 중시 다. 생활 관련 소재를 통한 흥미와 호기심 유도 라. 학습자 특성에 맞는 ‘맞춤형 교육’ - 연령, 학력, 직능, 성별에 따른 적절한 교수 내용 선정과 적합한 교수 기법 마. 현안 쟁점과 사례 중심의 통일문제 접근 바. 다양한 교수·학습방법의 활용 - 에듀테인먼트형, 과제분담학습, 이슈중심 접근법, 프로젝트 수업, 신문 활용 교육, 마인드 맵, 딜레마 토론 등 구성주의적 통일교육, 시청각 매체, 가상체험, 현장체험학습, 북한이탈주민 활용, 세미나(워크숍), ICT 활용, 지역행사 참여</p> <p>4. 학교급별 통일교육의 지도방향</p> <p>가. 교육과정</p> <p>1) 개요: 초등, 중학교, 고등학교 2) 도덕교과: 초-중-고 3) 사회교과(일반사회 영역): 중-고등 4) 사회교과(역사 영역): 초-중-고 5) 사회교과(지리 영역): 중-고 6) 국어교과: 중-고 나. 창의적 체험활동: 판문점 등 다. 사이버 통일교육</p>

IV. 결 론 : 평가와 제언

○ 종합적인 평가

- 윤석열 정부 통일교육은 ‘2023 통일교육지침서’을 중심으로 평가한다면, 2018년 문재인 정부 ‘평화·통일교육: 방향과 관점’과 박근혜 정부 ‘2016 통일교육지침서’보다 **퇴보했다고 볼 수 있다.** 그 핵심 이유는 **통일교육지침서의 기본 관점에 있다.**

- 2018년 통일교육지침서까지는 정부의 성격에 따라 그 정부의 통일·대북정책 분야의 변화는 있었지만 기본 관점이나 주요 내용은 이전의 통일교육지침서를 계승·발전시켜왔다. 그러나 이번 윤석열 정부 통일교육지침서는 변경의 명확한 이유 없이 2010년도의 통일교육지침서, 특히 2016 통일교육지침서의 중심 내용을 남북대결 시대의 개념에 입각하

여 재편성했다는 의심을 지을 수 없다.

- 2010년 이후 통일교육의 세부목표는 미래지향적 통일관, 건전한 안보관, 균형있는 북한관(2011년-2014년), 미래지향적 통일관, 건전한 안보관, 올바른 북한관(2016년), 평화통일의 실현의지 함양, 건전한 안보의식 제고, 균형있는 북한관 확립, 평화의식 함양, 민주시민의식 고양(2018년)으로 변화되어왔다. 이명박·박근혜 정부는 통일교육지침서의 ‘통일교육의 목표’ 아래 ‘통일교육의 주안점’으로 6가지를 제시했는데, 그 중에서 ‘자유민주주의의 가치에 대한 확신 및 민주 시민 의식 함양’과 ‘민족공동체를 형성하기 위한 노력’을 ‘자유민주주의에 대한 신념 및 민주시민의식 고취’ ‘민족공동체 의식 함양’으로 약간의 글자 수정을 거쳐 제시했다. 통일교육의 주안점을 세부목표로 변경했다.²⁾ 그것도 세부목표의 설명 내용도 거의 그대로 옮겨온 수준이었다.

- 퇴보했다는 평가의 근거는 통일교육지침서가 최소한 구비해야 할 미래지향·교육적인 차원에서 궁구되고 성찰되며 관계 전문가 및 현장 교육계의 공론을 거친 내용을 찾기 어렵다는 점이다. 2010년대 이후 통일교육지침서는 통일교육 관련 전문가들의 공론을 통해 미래지향적이고 남북한 상생·공존의 관점에서 세부목표로서 미래지향, 건전한 안보, 균형(올바른)있는 북한관, 평화의식 등을 채택하고, 학교 교육에서 강조해야 할 항목으로 주안점으로 제시되었다. 통일의 미래상에서 자유민주적 기본질서임은 헌법적 가치로서 제시되었지만 세부목표에서 보다는 주안점에 둔 것은 남북한 공존·상생을 위한 것이었다. 또한 민족공동체 형성을 위한 노력은 분단에서 통일로 가는 길에서 중요한 점이지만 글로벌 시대와 젊은 세대의 통일의식 함양에 총론적인 민족공동체적 접근보다는 남북한의 구체적인 공통점으로서 ‘통일은 우리 민족이 지향해야 할 미래이다’, ‘역사·전통·문화·언어를 공유하고 있다’ 등을 중점 방향으로 제시했다(통일부 통일교육원, 2018, 10-14). 남북한의 평화, 공존, 과정 중시, 실질적 통일의 컨셉이 축소되었다. 통일 비전과 과제에서 기존 통일의 과정(상호 이해-상호 신뢰-화해협력-평화공존) 삭제되고 7대 과제 제시(국립통일교육원, 2023, 45-50)

○ 통일교육에서 평화의 관점

- 윤석열 정부 통일교육은 자유민주주의 가치 중심과 힘에 의존한 안보중심, 그리고 평화 가치의 약화. 평화의 가치는 헌법적 가치이면서 시대적 가치이다. 힘에 의한 안보를 중시하는 것도 결국 평화를 이루기 위한 것이다. 현재 한반도 평화체제 구축 과제는 ‘한반도의 완전한 비핵화’와 ‘항구적 평화정착’, 그리고 정전체제의 평화체제로의 전환이다. 또한 평화는 남북한의 통일뿐만 아니라 통일이후에도 지향해야 할 가치이다. 이런 차원에서 통일교육에서 평화의 가치는 더욱 더 강화되어야 한다.

2) 2010년대 학교 통일교육의 주안점은 매년 약간의 글자나 순서의 차이는 있지만 다음 6가지로 동일했다. ‘통일문제에 대한 관심 제고 및 통일의지 확립’, ‘한반도 통일시대를 위한 통일준비 역량 강화’, ‘자유민주주의 가치에 대한 확신 및 민주 시민 의식 확립’, ‘민족공동체를 형성하기 위한 노력’, ‘국가안보의 중요성 인식’, ‘북한 실상에 대한 올바른 이해’ 등이다(통일부 통일교육원, 2014, 11-14).

○ 미래교육의 관점 : 학생 자기 주체성과 포용 개념 강조

- 미래교육은 학생 자기 주체성을 기반으로 친구, 교사, 학부모, 지역공동체의 협력적 주체성과의 상호성, 이를 통해 학생의 변혁적 역량 도모를 강조한다. 특히 ‘OECD 교육 2030’의 미래 교육 청사진에서 학습나침반은 학생이 낮은 상황을 학생 스스로 책임감 있게 주체적으로 해결점을 찾아가는 것을 의미한다. 그 목표점은 웰빙이다. 여기서 웰빙이란 기존의 개인 혹은 사회의 경제적 번영에서 경제적 번영과 함께 일과 삶의 균형, 교육, 안전, 삶의 만족도, 건강, 시민 참여, 환경과 공동체 등을 포함하는 개념이다(이상은, 2019, 343-345). 학교 통일교육은 학생을 주체로 하여 현재의 다양한 통일의 걸림돌을 학생 스스로 책임감을 갖고 주체적으로 해결점을 찾도록 구성하는 것이 중요하다. 그런 차원에서 **학교 통일교육은 철저하게 평화중심, 과정중심, 실천중심에 중점을** 둘 필요가 있다. 미래교육의 관점에서 윤석열 정부의 통일교육은 남북한 중심이 아닌 남한중심, 평화와 통일, 안보와 평화의 복합적·융합적 교육 접근이 미흡함을 알 수 있다.

○ 북한 이해의 문제: 대결과 흡수 통일의 관점(내재적 관점에서 외재적 관점)

- 북한에 대한 관점에서 북한 정권과 북한 자체를 동일시하고 있다: “북한 정권이 핵을 포기하지 않고 ... 군사적 위협을 가해올 경우 북한은 우리의 안보를 위협하는 경계의 대상이다. 그러나 북한이 완전한 비핵화를 포함하여 한반도 평화체제 구축에 적극 협력해 나올 경우 북한은 우리와 함께 평화를 만들어 나갈 협력의 상대이다.”

- 통일과정에서 북한과의 상생·협력과 북한의 특수성(체제 생존을 위한 대외정책 삭제, 특수관계 축소 내지 삭제) 내용 약화: 1991년 유엔동시가입 삭제 등. 북한 인권문제 부각

○ 통일교육의 방법: 추가된 것은 없고 지·정·의 통합교육과 학습자 중심 개념 생략

- 보이텔스바흐 협약 등 통일교육의 방법 원칙에 대한 합의가 보완될 필요가 있다.

참고문헌

교육과학술부, 『도덕과 교육과정』, 교육과학기술부 고시 제2011-36호[별책 6](2011).
 교육부, 「2023년 주요업무 추진계획-교육개혁, 대한민국 재도약의 시작」(2023. 1. 5).
 교육부, 『도덕과 교육과정』, 교육부 고시 제2015-74호[별책 6](2015).
 교육부, 『도덕과 교육과정』, 교육부 고시 제2023-33호[별책 6](2022).
 국립통일교육원, 『2023 통일교육 기본방향』(2023).
 김홍수, 「이명박 정부 시기 중등학교 도덕과 통일교육의 변화와 평가」, 『한국민족문화』 51(부산대학교 한국민족문화연구소, 2014), 427-458.
 김홍수·나종만, 「도덕과 정치 관련 교육의 쟁점과 개선 방향 - 민주시민교육을 중심으로 -」, 『초등도덕교육』 제67집(한국초등도덕교육학회, 2022), 181-208.
 김홍수·조수경, 「문재인 정부의 통일교육: 변화와 지속성 탐색」, 『도덕윤리과교육』 제62호(한국도덕윤리과교육학회, 2019), 181-201.
 대한민국 정부, 『윤석열 정부 120대 국정과제』(2022년 7월).
 이상은, 「OECD 교육 2030 프로젝트의 배경과 주요 개념 해설」, 『미래교육 2030, 더 나은 삶을 함께 만들어 갑니다』(대통령직속 국가교육회의, 2019), pp. 341-355.
 통일부, 『비핵 평화 번영의 한반도-윤석열 정부 통일·대북정책』(2022).



Session1 주제 발표



시민성 교육의 기초로서 ‘자아리터러시’ 교육의 가능성 검토

- 듀이의 성장하는 도덕적 주체 개념을 중심으로 -

장 혜 진³⁾

<목 차>

I. 서론	IV. 도덕교육에의 적용 가능성
II. 도덕적 주체의 증추	1. 단계별 요소
1. 도덕적 자아	2. 구체적 활동
2. 성장하는 자아	V. 결론 및 제언
III. 도덕적 성장의 선결 요건	참고문헌
1. 자아리터러시	
2. 자아리터러시의 효용	

국문초록

이 연구의 목적은 시민성 함양의 기초로서 구심점이 되는 도덕적 주체로서의 자아교육의 중요성을 피력하는 것이다. 이를 위해 도덕심리학 이론을 고찰해 보고, 자아-도덕적 자아-도덕적 주체로 성장하는 과정에서의 교육 요소로서 ‘자아리터러시’의 가능성을 검토해 보며, 도덕교육에서의 적용가능성을 함께 고찰해볼 것이다.

주제어 : 시민성, 도덕적 주체, 도덕적 자아, 성장, 자아리터러시

I. 서론

이 연구의 목적은 도덕적 주체가 되기 위한 출발선 상에서의 ‘자아’ 개념에 주목하여 자아가 도덕성을 획득하고 도덕적 주체로 성장하는 과정에서의 도덕교육의 역할로서 ‘자아리터러시’ 교육을 제안하는 것이다.

이 연구의 세 가지 기본 전제는 다음과 같다. 첫 번째는 도덕과 교육과정 상에서 목표하는 바는 도덕성을 지닌 개인이 자연스럽게 민주시민으로서의 역할을 할 수 있는 ‘도덕적 주체로서의 성장’이라면, 시민성 획득의 기초로서 먼저 ‘도덕적 주체로서의 개인’을 구축할 필요가 있다. 2022 도덕과 교육과정에서 설명하고 있는 바와 같이 도덕적 개인이 삶의 외연이 확장함에 따라 갖추어야 하는 역량으로 시민성을 갖춘다고 할 때, 그 시민성을 갖추어야 하는 ‘존재’는 각 개인일 수밖에 없다. 그래서 도덕적 주체에게끔 하는 핵심 요소를 ‘도덕적 자아’로 상정하여 현대 도덕 심리학자들의 논의를 검토해볼 것이다.

두 번째는 ‘도덕적 자아’가 도덕적 주체의 핵심 요소라고 가정할 때, 자아가 도덕적 자아로서의 자격을 획득함으로써 행위로 바로 연결되어 안정성을 갖는다고보다는 여전히 ‘변화하는 상태’에 놓일 수밖에 없다. 자아가 변화하는 속성을 지닌다고 할 때 이것이 도덕적인 의미를 지니기 위해서는 그 변화가 ‘더 나옴’을 지녀야 하

3) 부산대학교 윤리교육과 강사 (wls1220@pusan.ac.com)

고, 이것은 ‘성장’개념과 연결 지을 수 있을 것이다. 이를 위해 듀이의 ‘성장’ 개념을 고찰하며, 인간의 ‘자아’는 그 자체로 도덕성을 지니는 것이 아니라 ‘성장의 과정을 거듭’하면서 도덕성을 획득해 나간다는 점에 주목해 보고자 한다.

세 번째는 도덕적 주체로서의 성장하기 위한 선결요건으로서 ‘자아리터러시’를 제안하고 있다는 점이다. ‘리터러시’라는 용어는 일반적으로 문해력 즉 글자를 해석하고 이해하는 능력으로 이해되지만, 요즘은 이해하는 능력을 넘어 삶의 영역에서 활용하는 의미로 확장되었다. 박형빈(2021)은 2015 세계경제포럼(WEF)에서 공식화한 리터러시에 대해 설명하며, “과거 리터러시 정의는 대부분 읽기, 쓰기, 셈하기에 초점이 맞추어졌던 반면, 현대에는 사고방식으로서의 관점이 중요하게 부각된다.”¹⁾고 하는데, 현재 리터러시 용어는 미디어 리터러시, 디지털 리터러시, AI 리터러시, 문화 리터러시 등 광범위한 영역에서 다양하게 사용하고 있다. 특히, AI 생태계 구축과 더불어 AI 리터러시(교육부: 2022, 김국현: 2021, 박형빈: 2021)는 도덕과 교육과정에서도 점차 부각되고 있다. 이러한 배경 속에서 ‘사회 환경을 살아가는 한 시민으로서’ 필요한 것이 앞서 언급한 다양한 리터러시의 형태라면 그 존재 기반인 ‘자아를 향해서’ 필요한 것은 ‘자아리터러시’라 할 수 있다.

따라서 현대 도덕심리학의 논의에 따른 ‘도덕적 자아’개념을 고찰해 본 후, 자아-도덕적 자아-도덕적 주체로 ‘성장’하는 과정에서 필요한 교육적 요소로서의 ‘자아리터러시’의 적용 가능성을 검토해 보고자 한다.

II. 도덕적 주체의 증추

윤리학의 지향점은 도덕적 주체로서의 삶이다. 도덕과 교육과정 상의 목표가 “도덕적인 인간을 바탕으로 정의로운 사회를 만들도록 하는 의지와 역량을 갖춘 시민을 육성하는 것”²⁾ 이라고 할 때, 시민성을 함양하는 다양한 방법에 대한 연구와 더불어, 시민성을 획득해 나갈 ‘도덕적 주체’에 관한 연구 또한 이루어져야 한다. 이 장에서는 도덕 판단과 행동의 매개 역할을 하는 블라지의 ‘도덕적 자아’ 개념에 초점을 맞추면서 도덕 심리학의 논의를 탐구해본 후, 도덕적 주체를 위한 도덕교육을 시작해야 할 지점이 어디인지 모색해보도록 하겠다.

1. 도덕적 자아

모닌(B. Monin)과 조던(A. H. Jordan)은 도덕심리학이 도덕적 추론을 넘어 블라지로부터 제안된 도덕적 자아로 관심이 옮겨가기 시작했음을 알렸다.³⁾ 도덕적 자아로의 관심은 2022도덕과 교육과정의 성격에서 기술하고 있는 것처럼 도덕성을 핵심 지향으로 삼는 인간을 목표로 삼는다는 점에서 유의미하다.

도덕과는 ‘도덕적인 인간’을 토대로 그가 살아가야 할 ‘정의로운 사회’를 연속적인 지향점으로 설정하고자 한다. 도덕적인 인간은 개인적인 삶의 영역에서 도덕성을 핵심 지향으로 삼는 인간이고, 그 도덕적 인간의 시민사회적 외연(外延)은 자연스럽게 정의로운 시민으로 확장된다.⁴⁾

주지하다시피, 한 개인이 사회로 외연을 확장하면서 점차 획득해 가는 것이 ‘시민성’이라면, 그 토대는 존재인 각각의 ‘도덕적 인간’일 것이다. 블라지(A. Blasi)의 도덕적 자아 개념은 그의 도덕적 정체성 이론의 핵심

1) 박형빈, 「아동 뇌 발달과 AI윤리에 기초한 AI 리터러시교육」, 『초등도덕교육』제, 75집(2021), p.

2) 교육부, 『도덕과 교육과정』(교육부 고시 제2022-33호 [별책 6] , 2022), p. 5.

3) B. Monin & A. H. Jordan, “The Dynamic Moral Self: A Social Psychological Perspective”, in D. Narvaez & D. K. Lapsley, eds. *Personality, Identity, and Character: Explorations in Moral Psychology*(New York: Cambridge University Press, 2009), p. 342.

4) 교육부(2022), p. 5.

개념으로서 도덕적 판단이 어떻게 도덕적 행위로 추동하는지를 설명하고 있다. 즉, 분리된 요소로서의 도덕적 이해와 자아가 ‘자아의 중심에 도덕성을 두는 형태로’ 통합되면서 도덕적 정체성이 형성된다. 그는 도덕적 정체성이 도덕적 행위의 핵심요소로 간주하고 있다. 도덕적 주체로서 자신이 속한 사회를 살아가기 위해서 갖추어야 할 것은 도덕적 자아다.

한편, 듀이는 도덕적 자아를 이해하는데 중요한 점을 드러내고 있다.

진정 도덕적 의미에서 자기중심성과 타자기중심성은 가장 처음의 ‘동기’이기는커녕, 가장 마지막에 출현하는 것이다. 그렇지만 이러한 사실은 자아에 대한 의식적인 배려가 도덕적으로 나쁘고 타인에 대한 의식적 배려가 필연적으로 좋다는 것을 결코 의미하지는 않는다.……(중략)……어떤 행위가 나쁜 까닭은, 타인의 권리와 정당한 요구에 대해서 부당하거나 무분별한 까닭에, 자아를 좋은 상태로 향상시키지 못하기 때문이다. 자기보존행위와 자기 보호 행위는 오히려 타인에게 도움이 될 모든 행위의 조건이다.⁵⁾

듀이에 따르면 자아를 좋은 상태로 향상시킨 상태는 자신의 욕구와 신념을 고려하면서, 이에 제한되기보다는 타인 또는 사회와의 일치 또는 불일치를 통해서 자신의 관점을 확장시킨 상태 즉, 자아 단계보다 도덕적인 형태로 성장한 것을 의미한다. 만일, 자아에 대한 이해가 없이 규칙, 제도, 법과 같은 외부적 요소를 받아들여 게 된다면 그 요소가 어떤 점에서 의미가 있는지, 자신의 가치를 확장시켜나간다는 것이 과연 성장인지 파악할 수가 없을 것이다.

블라지의 견해에서 파악할 수 있듯이 도덕적 자아는 도덕적 주체로서 행위할 수 있는 핵심적인 요소다. 그러나 블라지도 인정하고 있듯이 도덕적 자아는 이것을 형성하기 이전에 자신을 드러내고, 타인에 비추어 조절 또는 향상시키는 ‘자아의 성장’을 조건으로 가진다고 할 수 있다. 그렇기에 도덕적 자아는 도덕적 주체가 되어 가는 과정에서 발견할 수 있는 한 지점이다. 듀이에 따르면 “진짜 도덕적 물음이란, 어떤 유형의 자아로 확장하며 형성해가는 과정에 있느냐라는 물음이다.”⁶⁾ 자아는 도덕적인 자아의 속성을 지닐 수도, 비도덕적인 자아의 속성을 지닐 수도 있다. 또한 도덕적인 자아의 속성을 지녔다가, 다시 그 속성은 소거될 수도 있다. 그러므로 ‘자아’가 ‘도덕적 자아’의 속성을 획득하고 사회 내에서 건전하게 성장할 수 있도록 돕는 것이 도덕교육의 역할이라 할 수 있겠다.

2. 성장하는 자아

블라지가 제시하는 도덕적 자아는 자아의 중심에 도덕성이 놓이는 것이다. 그래서 도덕적 자아정체성이 형성 즉, 도덕성과 자아의 통합되는가의 여부가 도덕적 행위에 영향을 미치게 된다. 하지만 도덕적 자아정체성 형성의 이론에 대하여 누치(L. Nucci)는 다음과 같이 비판한다.

각각의 도덕적 자아 이론들은 청소년들과 성인들의 도덕적 행동에 대한 핵심 동기는 그들의 도덕적 행동과 도덕적 정체성 사이에 일관성을 유지하려는 욕구라는 점을 주장한다. 이 주장은 모든 복잡한 맥락과 관련된 도덕적 판단을 그 행동이 그의 자아감과 일치하는지 또는 그렇지 않은지에 대해 단순한 평가로 환원하기 때문에 환원주의적이고 기계론적이다.⁷⁾

5) J. Dewey, *Ethics*, in J. A. Boyston (ed.), *John Dewey, The Later Works, 1925-1953, V.* (Carbondale and Edwardsville: South Illinois University Press, 1932), pp. 294-295.

6) 같은 책, p. 295.

7) L. P. Nucci, “Reflections on The Moral Self Construct”, D. K. Lapsley & D. Narvaz, eds., *Moral Development, Self, and Identity*(Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2004), p. 122.

위의 주장에서 누치는 도덕적 판단은 복잡한 맥락을 고려해야 함을 드러내고 있다. 맥락을 중시한다는 것은 도덕적 자아가 개인적인 단계에서 머무르는 것이 아니라 자신이 속한 사회의 상황에 대해 열린 자세를 가지고 한 단계 성장할 수 있는 계기가 된다. 그러면서 누치(L. Nucci)는 성장하는 자아와 관련하여 중요한 점을 시사한다.

만약 고정적인 도덕적 정체성을 채택하는 대신에 사회적 삶의 도덕적 구성요소를 다루는 방식이 개방적이라면, 도덕적 불균형에도 개방적일 가능성이 있다. 필연적으로 우리는 발달뿐만 아니라 사회적 사건이나 관계의 도덕적 의미를 만드는 방식에서도 도덕적 자아 향상에 개방적일 수 있다.⁸⁾

블라지의 자아일관성 개념에 대한 누치의 비판이 있었지만 블라지 또한 “나는 발달을 이해하는 유일한 방법은 종종 유기체와 그 환경의 상호작용에 의해 촉진되는 일련의 구조적 변화로 개념화하는 것이라고 믿는다.”⁹⁾는 말로써 자아의 성장가능성을 시사했다. 따라서 도덕적 자아란, 개인의 사고방식과 판단에 갇힌 채 고정된 형태가 아니라 타인과 사회에 대한 개방성을 가지고 성장해 나가는 자아라 할 수 있겠다. 그렇다면 도덕적 자아로의 성장은 어떤 단계로부터 출발하는가? 모쉬먼(D. Moshman)은 다음과 같이 주장한다.

우리는 유아기를 거치면서부터, 신념과 가치를 거론하지 않고서 우리의 행동을 설명하는 것이 점차 어려워진다. 그렇다면 우리 인간은 심지어 유아기부터 이미 베짖이를 훨씬 앞선다고 말할 수 있겠다. 인간은 급속히 합리적 행위자 즉, 고유의 가치와 신념을 토대로 행동하는 행위자가 되기 때문이다.……(중략)……단맛에 대한 인간 경향성의 유전적 기초와 이 아이의 유의미한 강화 경험을 언급할 수도 있다. 그럼에도 불구하고 이 여자아이는 어떤 의미에서 자신의 신념과 가치에 따라서 행동한다고 말할 수 있다. 그러므로 최소한의 의미에서 그녀는 합리적 행위자이다.¹⁰⁾

모쉬먼은 유아기부터 인간은 가치와 신념을 지닌 행동을 하기에 합리적 행위자라고 규정한다. 그러나 위의 사례 속의 ‘여자아이’는 도덕적 행위자라고 볼 수는 없다. 이를 듀이(J. Dewey)의 “모든 행위는 저마다 잠재적 도덕적 의미를 지닌다.”¹¹⁾는 주장에 비추어 이해해 보자. 모쉬먼은 ‘합리적 행위’는 각 개인이 자신의 가치와 신념의 반영으로 상정하고 있는데, 합리적인 행위에는 도덕적인 것도 있고 비도덕적인 것도 있으며 도덕과 무관한 것도 있다. ‘여자아이’는 자신의 욕구가 향하는 바를 인식한다는 점에서 ‘합리적’이라 볼 수 있지만, 그 자체로 도덕적 행위는 아닌, ‘잠재적 도덕적 상태’에 불과하다고 볼 수 있다. 모쉬먼 또한 성찰과 조정에 의한 합리성의 발달을 인정하고 있듯이, ‘합리적 행위’가 우리의 도덕적 행위에서 유의미한 이유는 도덕적 행위로의 출발점이기 때문이다.

인간의 행위가 도덕적 의미를 지니기 위해서는 충동이나 욕구에 이끌리며 강화되거나 자신의 신념 자체에 머무르기보다는 자신의 선호가 타인의 반응이나 사회의 수용 여부에 따른 ‘성찰’로 연결이 되어야 한다. 정리하자면, 도덕적 행위란 자신이 놓인 환경과 미래의 결과를 고려하는 더 큰 맥락 속에서 가능해진다고 할 수 있다.

8) L. P. Nucci(2004), pp. 128-129.

9) A. Blasi, “Concept of Development in Personality Theory”, in Loewinger, J., with the assistance of Augusto Blasi, *Ego Development: Conceptions and Theories*(San Francisco, California: Jossey-Bass, Inc., 1976) p. 51.

10) D. Moshman, “D. Narvaez & D. Lapsley(eds.), *Personality, Identity, and Character: Explorations in Moral Psychology*(New York: Cambridge University Press, 2009). p. 85.

11) J. Dewey(1932), p. 167.

Ⅲ. 도덕적 성장의 선결 요건

블라지는 도덕적 행위를 하는 도덕적 주체를 위한 출발점을 도덕적 자아의 형성으로 삼는다. 하지만 이 이론은 행위의 출발 지점에서부터 ‘도덕성’을 전제한다고 있기에 사실은 도덕적 행위의 성공 여부가 처음부터 정해져있다. 그러나 도덕적 행위 이전에 열등감을 가지고 출발하는 셈이다. 그러나 실제 인간의 행동은 앞서 제시한 모쉬만의 ‘여자아이’처럼 자신의 욕구, 이로부터의 형성되는 가치, 그리고 가치의 수용 또는 거부를 통해 새겨지는 신념 등으로 먼저 실천된다. 그래서 이 연구에서는 도덕적 성장의 시작에 도덕적 자아 이전의 ‘자아’를 두고자 한다. 블라지가 인정하고 있듯이 도덕적인 자아감의 정도는 사람마다 다른 방식으로 관련된다.¹²⁾ 그러나 교육은 다른 것으로부터가 아닌 같은 것으로부터 출발해야 한다.

이를 위해, 한 개인이 자신의 성장의 출발점으로서의 ‘자아’를 이해하고 주체적으로 자신의 삶을 이끌어갈 수 있는 능력의 배양에 도움을 줄 수 있는 ‘자아리터러시’의 의미와 함께 그 가능성을 검토해보도록 하겠다.

1. 자아리터러시

블라지는 “도덕적 이해(moral understanding)은 이 도식 안에 포함되진 않지만, 이것에 의해 전제되고 도덕적 자아의 성장 내 모든 과정에서 요청된다.”¹³⁾고 말한다. 이와 관련하여 일각에서는 “내 자신이 도덕적 인물이라는 점을 발견하는 과정이며, 나 스스로 원하는 부류의 인물됨을 창조해가는 과정”¹⁴⁾이라고 주장한다. 이러한 견해는 인간이 이미 ‘도덕적 존재’라는 점을 상정하고 있는데, 자신이 속한 환경의 여건이 도덕적인 의미에 쉽게 접근하지 못하는 사람이라면 이 자체로부터 열등감을 가질 수밖에 없다. 모든 삶은 자신의 삶을 살아갈만하고, 교육이 이에 기여하는 장치라면, ‘어떻게 살아야 할 것인가?’에 도움을 주고자 하는 도덕교육의 실체는 모든 사람이 똑같이 놓이는 지점으로부터 시작해야 한다. 그 동일한 지점은 도덕적 자아 이전의 ‘자아’다. 듀이의 말처럼 “자아 혹은 성품은 이렇듯 어떤 목적을 획득하기 위한 한낱 수단이 아니며, 또 피상적 도구가 아니라 결과를 성취하려는 동인(agency)이다.”¹⁵⁾ 그렇기에, 도덕교육은 ‘자아’를 ‘도덕적 자아’로 성장시킬 수 있는 기회가 되도록 해야 한다. 그렇다면, ‘자아 이해’라는 용어가 적절하지 않느냐 하는 의문이 있을 것 같다.

먼저, 자아리터러시는 시대적 배경과 관련한 용어다. 자아리터러시라는 용어의 배경에는 사회적 환경이 놓여있다. 듀이는 “사회 환경과 윤리 개념, 이 두 가지 사항은 서로 연관되기 때문에, 각 세대 특히 오늘날과 같은 시대에 사는 세대는 그 세대가 물려받은 도덕 원리라는 자원을 철저히 탐사하고 또 그 원리를 동시대의

12) A. Blasi, “Moral Character”, in D. K. Lapsley & F. C. Power., *Character Psychology and Character Education*(Notre Dame, Indiana: University of Notre Dam Press, 2005) p. 95.

13) 여기서 ‘도식’이란, 자기통제(self control), 통합성(integrity), 도덕적 의지(moral will), 이 세 구조들이 자아감에 대하여 서로 다른 방식으로 관련되는 것을 말한다. ‘integrity’의 경우, 정창우(2008)은 ‘자기통합성’으로, 이정렬(2019)은 ‘진정성’으로 번역하고 있다. 블라지의 개념 정의에서는 이 용어를 “개인이 선택한 헌신 그리고 일관성 있게 나타나는 주관적인 자아감의 일치(unity)에 대한 개인의 진지한 관심”(p. 90)이라고 설명하고 있는데, ‘주관적 자아감과 드러나는 행위의 일치’라고 이해할 수 있다. 듀이(1932, pp. 287-288) 또한 자신의 윤리학에서 자아와 행위의 일치를 강조한다. 같은 책, p. 95.

14) 강두호, 「도덕적 자아 정체성 발달의 도덕교육적 의미」, 『윤리연구』제93호(2013), p. 213.

15) J. Dewey(1932), p. 287.

조건 및 필요와 관계 속에서 재구성하는 책임을 맡게 된다.”¹⁶⁾고 말한다. 그렇다면 지금 시대의 환경에서 강조되고 있는 것은 무엇인지 검토해보아야 할 것이다. 서론에서 언급한 바와 같이 현 시대는 AI 생태계로의 구축이 가속화되는 시기로 이 시대에 적응할 수 있는 ‘역량’이 강조되고 있다. 사회의 각 영역에서는 ‘이해하고 활용할 줄 아는 것’으로서의 ‘리터러시’를 부각시키고 있다. 미디어 리터러시, 디지털 리터러시, AI 리터러시, 문화리터러시, 음식 리터러시, 음악 리터러시, 미술 리터러시, 메타 리터러시 등이 바로 그 예다. 사회의 각 영역에서 광범위하게 제시되는 각 리터러시는 ‘가치와 덕목의 나열일 뿐’이라는 비판을 받았던 가치·덕목 교육을 연상하게 만든다. 또한 “리터러시의 ‘양적인 성취목표’ 뿐만 아니라 ‘질적인 성취목표’에 대한 더 많은 강조가 반드시 필요하다는 점”¹⁷⁾은 삶이라는 테두리에 산적한 많은 정보를 주체적으로 선별하고, 그것을 ‘자신의 삶’을 중심으로 의미화 할 수 있어야 함을 내포한다고 볼 수 있다.

둘째, 자아리터러시는 자신을 메타(meta, 넘어섬)적 관점에서 바라보고, 발전 방향을 기획하고 추동할 수 있는 능력에 초점을 두는 것이다. ‘성향’, ‘성격’에 머무르지 않고 실제로 할 수 있는 ‘능력’, ‘역량’이다. 듀이는 인간이 공통적으로 지닌 정서와 충동의 힘을 긍정하고, 이것이 사회에서 드러난다고 말하면서도, 다음과 같이 말한다.

도덕적 특성을 지닌 지식에 관한 중요 사항이 그 현실의 적용범위에 있다기보다는 오히려 알려진 의지에 있다는 결론이 나온다-그 의지는 일반적 좋음(general good)과 관계를 맺는 행위과정을 점검하려는 적극적 욕구이다. 현실적 정보와 통찰은 출생, 교육, 사회 환경의 조건에 의해 제약된다. 모든 사람들이 서로 같고 평등한 도덕 판단의 능력을 지닌다는 직관주의 이론은 사실과는 정반대다.¹⁸⁾

즉, 가지고 있을 뿐 아니라 ‘행위 할 수 있는 능력’으로 ‘자기 이해’보다 적극적인 의미를 지닌다. 이것을 어떻게 드러낼 것인가? 하는 교육적 문제는 4장에서 논의하도록 하고, 먼저 자아리터러시는 어떤 점에서 도덕교육에서 활용될 수 있는지 살펴보도록 하겠다.

2. 자아리터러시의 효용

듀이는 나아가 “어떤 도덕 이론이든 때때로 자기 자신에 대한 특별하고도 의식적인 배려에 따른 행위가 불가피하다는 사실을 인정하지 못한다면 자멸과도 같다. 자신의 건강이나 심지어 물질적으로 잘 사는 것을 배려하지 못하면 타인을 위해 어떤 일도 하지 못하는 무능력을 야기할 수 있다.”고 주장한다.¹⁹⁾ 이는 타인과 사회를 고려하는 시민성으로의 도덕성의 성장이 ‘자아’에 대한 이해와 분석을 도외시하고는 가능하지 않다는 점을 드러낸다. 그렇다면 ‘자아리터러시’는 어떤 측면에서 긍정적으로 작용할 수 있는가?

먼저, 인지적인 차원에서는 메타인지의 사용을 통해 그 힘을 촉진시킬 수 있다는 점이다. 메타인지란, 1976년 플라벨(J. H. Flavell)이 최초로 제시한 용어로서 “어떤 구체적 목표 또는 목적 달성을 위해 학습자에게 필요한 인지적 대상, 자료에 대한 적극적 관찰과 이에 따른 조절, 이상적 과정을 위한 조정이라는 의미”²⁰⁾다. 단순히 이해하는 차원과 메타인지를 활성화시키는 것은 다른 문제다. 왜냐하면 메타인지는 개인적 차원에서 나의 현재의 지식 또는 행위의 수준이 구체적 상황 속에서 적용이 가능한가, 적용이 가능하지 않다면 어떤 부분

16) J. Dewey(1932), p. 283.

17) 임상수, 「미디어 정보 리터러시와 도덕과 교육」, 『초등도덕교육』제75집(2021), p. 128.

18) J. Dewey(1932), pp. 281-282.

19) J. Dewey(1932), pp. 294-295.

20) 이희은·리상섭, 「성인학습자의 성장마인드셋이 자기주도 학습능력에 미치는 영향 : 메타인지, 그것의 이중매개효과 중심으로」, 『HRD연구』 25권 1호(2023), p. 36.

에서 부족한가? 를 분석할 수 있는 차원이고, 사회적 차원에서는 이 사회에서 필요한 지식 예를 들어 미디어 리터러시, AI 리터러시에서 강조하는 역량이 무엇인지를 알고, 자신의 현재 수준에서 필요한 전략을 구사하는 것이라 할 수 있다.

둘째, 정서적인 차원에서 행위주체가 자신의 감정 상태를 알아차릴 수 있고, 이 감정이 수용되거나 전환되는 경험을 통해 자기 존재를 자기 수용으로 확장시킬 수 있다는 점이다. 20세기 이전의 심리학은 인간의 부정적 측면을 병리적 차원에서 접근하여 이것을 제거하는데 힘을 쏟았다. 그런데 셀리그만(M. Seligman)은 “삶을 불행하게 하는 심리 상태를 완화하는 데 치중하면, 삶의 긍정적 가치를 부각시키려는 노력은 상대적으로 소원해질 수밖에 없다. 하지만 사람들이 궁극적으로 바라는 것은 보다 의미 있는 삶이므로, 심리학은 부정 심리상태보다는 긍정정서(positive emotion)를 연구하여 행복한 삶을 이끌어야 한다.”²¹⁾고 주장했다. 긍정심리학의 한 연구 동향에서는 긍정심리학을 그에 관한 연구에 대한 용어 사용에 따라 첫 번째 물결(2006-2010), 두 번째 물결(2011-2015), 세 번째 물결(2016-2021)로 재구분했는데, 시간이 흐름에 따라 긍정적인 정서 이면의 우울, 자기연민, 마음 챙김, 외상 후 성장, 중재와 같은 용어가 등장함을 확인할 수 있다.²²⁾ 이는 긍정심리학이 자신이 강점을 극대화하고, 약점을 제거하는 것이 아니라 “긍정 정서가 부정 정서의 조절에 관여”²³⁾하는 방식으로 내면의 빛과 그림자의 측면을 인정하고 수용한다는 점에서의 의미를 드러내는 것이라 할 수 있겠다.

셋째, 행위적인 차원에서 어떻게 행동해야 할지에 대한 전략을 수립할 수 있는 구체적인 지점을 파악하게 된다. 높은 파고(波高) 앞에서 항해하는 배의 선장인 자신을 상상해보자. 자신이 바다의 특성, 목적지, 배의 운항 방법에 대해 인식하고 있는 정도 그리고 자신의 바다를 대하는 감정 상태를 파악하지 못한다면 조타기를 제대로 제어할 수 없다. 자아리터러시를 가진 선장이라면 그리고 앞에 나열된 것들에 대해서 아는 것들은 활용할 수 있을 것이고, 모르는 것이 있다면 이것으로부터 배워야 하는 것에 대한 시작 지점을 알게 될 것이다. 또한 두려움이 있다는 것을 자각한다면 이 두려움을 극복하거나 완화할 수 있는 장치(동료, 안전장치의 보충 등)를 마련할 것이다. 삶을 살아가는 동안 수많은 정보와 도덕규칙과 당위에 따른 기준이 쏟아지겠지만, 그 속에서 살아가는 것은 ‘도덕적 주체’다. 이 존재가 자아리터러시를 통해 자신의 인지적 수준, 대상 또는 사회적 가치에 대해서 느끼는 감정상태, 그리고 그 감정상태의 기원을 파악하는 것은 ‘성장’의 출발점이라 할 수 있다.

IV. 도덕교육에의 적용 가능성

성장은 삶의 국면 어디에서나 가능하다. 자아리터러시를 통해 자신을 둘러싼 환경, 표현되는 자신의 모습 그리고 내면을 구성하고 있는 모습을 파악하고 적용해보려는 노력은 ‘나의 지금 현재 모습이 어떤 형태이든지 존재할만하다.’, ‘지금 어떤 모습이라 할지라도 성장할 만하다.’라는 도덕적 희망을 품게 할 수 있다. 듀이는 “도덕적 지식의 끊임없는 수정과 확장의 필요성은 실로 도덕적 지식으로부터 도덕과 무관한 지식을 가르치는 어떤 심연이 없다는 것에 대한 하나의 중요한 근거가 된다.”²⁴⁾고 주장한다. 즉, 도덕적 지식과 의미는 마침내 고정된 채로 도덕적인 것과 아닌 것이 구분지어 지는 것이 아니라 사회적 맥락 속에서 끊임없이 재구성 된다는 것이다. 또한 맥아

21) 송영민, 「긍정심리학의 도덕교육적 함의」, 『한국철학논집』제66집(2020), p. 187.

22) 김도희·나원기·Cao Pingping, 「긍정심리학의 연구 동향: 「Journal of Positive Psychology」를 중심으로」, 『학습자중심교과교육연구』제22권 21호(2022), pp. 655-666 참조.

23) 추병완·최윤정·이은미, 「긍정심리학의 기본 이론에 근거한 시민교육」, 『도덕윤리과교육』제66호(2020), p. 6.

24) J. Dewey(1932), p. 282.

담스(D. P. MacAdams)의 “도덕적 추론과 사유와 가장 관련되는 특성은 경험에의 개방성일 것.”²⁵⁾이라는 견해는 자아가 도덕적 자아로, 그리고 도덕적 행위를 거듭할 수 있는 도덕적 주체로의 여정에서 변화하는 사회의 모습에 대한 ‘성장하는 인간의 필요성’을 드러내는 것이라 할 수 있다. 지금부터 도덕교육에 어떤 방식으로 접근 가능한지 살펴보도록 하겠다.

1. 단계별 요소

자아리터러시는 ‘성향’, ‘성격’에 머무르지 않고 실제로 할 수 있는 ‘능력’, ‘역량’이다. 즉, 가지고 있을 뿐 아니라 행위 할 수 있는 능력이므로 자아-도덕적 자아-도덕적 주체로의 성장 과정에서 자신을 성찰하고 전략을 구성할 수 있는 능력이다. 이것을 도덕교육에서 어떻게 구현할 수 있을까? 자아리터러시를 구현할 수 있는 단계를 통해 살펴보도록 하자.

먼저, 자아리터러시 교육은 ‘드러냄-구체화-반영-적용 및 성찰’의 단계를 반복을 통해 실천할 수 있을 것이다.

첫째, ‘드러냄’은 자신의 관점과 마음 상태를 표현하는 것이다. 인간이 어떤 대상에 대하여 견해를 드러낼 때는 도덕적 이해 수준에 따른 ‘도덕 판단의 결과’ 뿐 아니라 대상에 대해서 어떤 감정과 인상을 받는지와 관련한 내적 본성도 반영이 된다. 여기서 매슬로우(A. Maslow)의 기본적 가정을 참고해 보자.

내적 본성은 본질적으로, 기본적으로 혹은 반드시 나쁜 것은 아닌 것 같다. 기본적인 욕구(즉, 생명 유지, 안전과 안심, 소속감과 애정, 존중과 자기 존중, 자기실현을 위한 욕구), 인간의 기본적인 정서와 능력은 표면상 도덕적 판단의 대상이 아닌 중립적이거나 혹은 긍정적인 의미로 좋은 것이다. 지금까지는 파괴적 성향, 가학성, 잔인성, 악의 등을 생득적인 것이라기보다는 우리의 내재적 욕구, 정서 그리고 능력의 좌절에 대한 폭력적인 반응으로 보아온 것 같다. 분노 그 자체가 악한 것이 아니다. 두려움, 계으름, 심지어 무지도 마찬가지다. 물론, 이런 것들이 악한 행동으로 나타날 수도 있지만, 그렇다고 그 자체가 나쁜 필요는 없다.²⁶⁾

실제로 우리의 자아는 도덕적일 수 있는 측면 뿐 아니라 인간으로서 갖지 말아야 한다고 생각하는 측면 또한 존재한다. 다만, 매슬로우의 말처럼 “내적 본성은 약하고, 여리고, 미묘하며, 습관, 문화적 압력, 그리고 그것에 대한 잘못된 태도들에 의해 압도당한다.”²⁷⁾ 도덕교육은 당위성을 내포하고 있기에, 이 의도에 의해서 각 개인의 본성을 드러낼 수 있는 기회를 제한해서는 안 될 것이다. 이 단계에서의 가장 큰 의의는 당장 도덕성을 가진 자신이 아니라 하더라도 ‘자신을 드러냄에 따른 인정과 수용의 경험’이다. 인정과 수용의 경험으로부터 얻는 자신감은 ‘나도 괜찮은 사람으로 성장할 수 있다’는 도덕적 희망으로 이어질 것이다.

둘째, ‘구체화’ 단계는 대상에 따른 자신의 심리적 상태와 자신 나름의 판단을 구체적으로 구분지어보고, 이것이 행위에 주는 영향을 예상해 보는 단계다. 왜냐하면 자신의 심리적 상태와 판단은 일치될 수도 있지만, 일치되지 않을 수 있기 때문이다. 이 일치여부는 자신의 심리적 상태의 기원을 찾아보는 활동을 통해 이 상태를 조절할 수 있는 스위치를 찾는데 도움을 줄 수 있기 때문이다.

셋째, ‘반영’이다. 이 단계에서는 나의 관점과 타인 또는 사회적 관점을 비교해보는 단계이다. 외부적 요소는 개인 내적 요소에 영향을 준다. 자아에 도덕성이 통합되는 정도는 사람마다 다를 수도 있다는 블라지의 말처럼

25) D. P. McAdams, “The Moral Personality”, D. Narvaez & D. K. Lapsley, eds., *Personality, Identity, and Character: Explorations in Moral Psychology*(New York: Cambridge University Press, 2009), p. 15.

26) A. H. Maslow, 정태연·노현정 역, 『존재의 심리학』(서울: (주)문예출판사, 2004), pp. 80-81.

27) 같은 책, p. 81.

럼 정도에 따라 어떤 개인은 쉽게 외부적 요소를 수용할 수도 있고, 또 어떤 거부할 수도 있으며 또 누군가는 타협점을 찾아갈 것이다. 이처럼 ‘개인 내적 요소-외부적 요소’간의 균형을 이루는 정도와 이를 위해 필요한 시간은 다를 수 있지만 이 두 요소를 비교해 보는 기회는 필요하다.

넷째, ‘적용 및 성찰’이다. ‘반영’의 단계에서 개인의 관점은 외부적 요소와 상호적으로 소통하며 자기중심적 관점에서 진일보한 관점으로 변화할 것이다. 이를 통해 개인을 중심으로 가졌던 관점은 타인을 고려하는 도덕적인 관점으로 변화한 형태로 달리 규정된 자신의 관점으로 예상되는 행위에 적용해보는 단계다. 그리고 이것이 스스로에게 수용 가능한지, 그리고 사회적으로 건전한 기준이 되는지에 대한 ‘성찰’이 동시에 이루어져야 한다.

이러한 과정은 개인적 관점의 자아의 형태에서 머무르거나 일련의 도덕성을 획득한 후 하나의 과정으로서 끝나는 것이 아니라 변증법적 발전의 형태로서의 성장을 의도하는 것이다. 새롭게 적용하고 성찰된 단계가 최초의 ‘드러냄’의 단계보다 더욱 확장되고 성장한 ‘새로운 드러냄’의 단계가 되어 계속 반복되는데 이런 의미에서 자아리터러시 교육은 한 도덕적 주체의 행위에서 살아 움직인다고 할 수 있는 역량을 기른다고 할 수 있을 것이다.

2. 구체적 활동

자아리터러시는 자아가 타인과 사회의 가치를 통해 도덕성을 획득하고, 이것을 비판적으로 개선해 나갈 수 있도록 하는 역량이다. 앞서 제시한 단계를 구체적인 활동 첫째, 성찰적 글쓰기 둘째, 도덕적 말하기 셋째는 토론을 활용해볼 수 있을 것이다.

먼저, ‘성찰적 글쓰기’는 수동적으로 놓이게 된 경험으로서의 자신의 환경과 자신의 욕구와 판단을 담담하게 드러내는 작업이다. 이연수(2015)는 ‘자전적 글쓰기는 효과적으로 자기성찰을 증진시킨다’²⁸⁾는 점을 검증했다. 글쓰기는 시간의 흐름에 따라 무의식적일 수 있는 자신의 삶의 한 권을 사유의 중심 주제로 이끌어, 자신을 오롯이 진단하고 탐색하고 이해할 수 있는 활동이다. 자아리터러시의 활용으로서의 성찰적 글쓰기는 ‘드러냄’과 ‘구체화’의 단계와 관련지을 수 있을 것이다.

둘째로 ‘도덕적 말하기’는 자신의 가치를 드러낼 뿐 아니라 ‘태도’로서 표현할 수 있는 수단이다. 도덕성이 단지 사고에 국한되는 것이 아니라 정서와 실천적 차원을 포함하는 것이라는 것을 고려한다면, 자신이 지니고 있는 가치와 태도를 건전한 방법으로 표현하는 것도 다루어야 한다. 도덕적 말하기 훈련은 미디어가 주된 소통수단으로 여겨지는 현 시대에 즉흥적 표현에 익숙한 학습자들로 하여금 도덕적 태도를 익힐 수 있게 하는데 도움을 줄 것이다. 자아리터러시의 활동으로서의 도덕적 말하기는 개인적 차원에서는 ‘드러냄’의 단계로, 사회적 차원에서는 ‘반영’의 단계로 활용할 수 있다. 다양한 토론의 방식 중에서 개인의 관점을 표현하는 것으로서의 ‘이그나이트(Ignite)’²⁹⁾를 활용할 수 있을 것이다.

마지막으로 나와 타인의 소통하는 과정 속에서 불일치하는 지점을 발견하고, 자신의 관점을 강화하거나 수정하는 방식으로 조정해나가는 방법으로서의 ‘토론’을 활용할 수 있다. 이 활동은 ‘적용 및 성찰’ 단계로 활용

28) 이연수, 「초등학생의 자전적 글쓰기가 자기성찰에 미치는 효과 검증」, 『윤리교육연구』제38집(한국윤리교육학회, 2015), p. 132.

29) 이그나이트는 발화의 첫 단계로, 5분동안 20장의 슬라이드를 넘기면서 한 주제에 대해 이야기하는 방식의 발표다. 각 슬라이드는 15초 동안 제시되며, 슬라이드는 자동으로 넘겨지도록 설정한다. 이그나이트는 다양하고 반짝이는 생각을 재치있고, 효과적으로 드러내기 위한 방법이며 중심 미션은 ‘모든 이가 말하게 하다’이다.

가능하다. “오로지 사유에 그치는 과정은 행위로 귀결되지 않는다.”³⁰⁾ 인간의 사유는 개인 내에만 머무를 때는 적어도 사회적 삶 안에서는 생명력을 갖지 못한다. 이는 토론에서 개인의 사유를 표현하고, 정당화하고, 다듬고, 확장시켜 나가며 얻을 수 있다. 토론이 자신의 닫힌 생각을 넘어 열린 사고로 이끈다는 사실은 이미 많은 연구에서 논의 되었다. 박상욱은 도덕과에서 비판적 사고의 의미를 “주체적 판단과 자율성, 충동적이거나 감정적인 판단이 아니라 근거를 가진 합리적 판단, 경험에 대한 반성적이고 객관적인 평가, 맥락과 상황을 고려한 자기수정적 사고”³¹⁾에서 찾는다.

지금까지 검토한 교육방법은 도덕과 교육과정에서 일관되게 강조해왔던 방법들로서 ‘자아’가 중심이 되어 그 자아가 세상과 관련을 맺고, 또 자신의 삶에서 의미를 찾을 수 있도록 하는데 도움을 줄 수 있을 것이다.

V. 결론 및 제언

윤리적 삶의 중심은 ‘도덕적 주체’다. 이 도덕적 주체는 시민성을 획득하기 이전에 자신의 삶을 영위할 수 있는 개인이며, 그 자체로서의 자아다. 듀이에 따르면 자아는 충동(impulse)을 지닌 존재이고, 삶을 추동하는 충동의 힘을 경험하면서 선호가 생겨나며, 이에 따라 욕구하게 된다. 또한 ‘숙고’할 수 있는 능력을 가지고 있기에 타인과 사회의 반응에 따라 자신의 욕구가 장려되어야 하는 것인지 소거되어야 하는 것인지 그리고 타인과 사회의 기준은 옳은지 자신의 기준에 비추어 파악할 수 있다. 이런 의미에서 본다면 도덕성은 후천적으로 습득해 가는 것이다. 다시 말해, 도덕성은 인간을 인간답게 해주는 특성이지만 도덕성을 가지고 삶을 출발하는 것은 아니다.

블라지는 도덕적 자아정체성 개념을 통해 자아의 중심에 도덕적 판단이 위치하게 될 때 도덕적 행위로 연결된다고 주장한다. 듀이와 블라지 모두 사실상 도덕성 이전의 ‘자아’를 상정하고 있다고 볼 수 있다. 그렇기에 도덕성이 설정되기 이전의 ‘자아’를 어떻게 하면 ‘도덕성’으로 연결시켜줄 수 있는가?에 대한 검토가 필요하다.

이를 위해 사회의 급격한 변화모습에 따라 각 영역에서 등장하는 각종 리더십 앞에서 맹목적으로 흔들리지 않는 ‘자아’를 구축하기 위해 자신의 존재를 이해하고, 수용하며 이로부터 삶의 전략을 구사할 수 있는 능력으로서의 ‘자아리더십’을 제안했다. 또한 자아리더십이란, 자신을 한 단계 높은 차원에서 실제 존재를 내려다보며 분석할 수 있는 ‘메타적 관점’을 지니며 단순 이해의 차원에서 그치는 것이 아니라 자신에 대한 이해를 바탕으로 자신의 현재 상태라면 이 상황에서 전략을 짜고, 적용할 수 있는 보다 적극적인 측면을 지니는 점에서 ‘자기 이해’와 구분했다.

자아리더십을 발휘한다는 것은 인지적 차원에서는 자신이 일련의 정보를 처리해내는 정도, 인지하는 정도에 대한 메타인지를 발휘하는 것과 같다. 그리고 정서적 차원에서는 자신이 타인이나 사회에 관해서 느끼는 ‘감정’에 대한 수용을 나타낸다. 인지적 차원에서는 참과 거짓 그리고 옳음과 그름이 있으나 정서적 차원에서는 현재 자신의 상태 혹은 수준에서 세상을 바라보는 사실적 차원의 문제이므로 인정과 수용으로 처리할 필요가 있다고 본다. 결국 이 두 차원에 대하여 해석하고 이해하는 것은 행위의 출발점을 포함한 구체적 전략 수립에 도움이 되므로, 행위와 연결 가능하다.

도덕교육이 삶의 도덕적 주체를 양성하는데 도움을 주는 교과라는 것을 상기시켜볼 때, 자아리더십이 도

30) J. Dewey(1932), p. 190.

31) 박상욱, 「도덕과 비판적 사고교육과 그 인식론적 기반」, 『윤리교육연구』제67집(한국윤리교육학회, 2023), pp. 312-314 참조.

덕교육에 과연 적용한지 그 가능성을 고찰해보는 것은 유의미하다. 구체적으로 자아리터러시 교육은 일련의 과정 즉 ‘자아-도덕적 자아-도덕적 주체’를 상징하고 있다. 다만, 이 과정은 일방향적인 것이 아니라 유동적이다. 자아리터러시가 삶의 영역에서 잘 작동되기 위해서는 ‘드러냄-구체화-반영-성찰-적용’의 단계로서 도덕교육에 접근할 수 있고, 자아를 드러내는 것의 구체적 활동으로는 개인적인 성찰을 드러낼 수 있는 도덕적 말하기와 글쓰기, 그리고 자신의 관점을 확대시킬 수 있는 토론을 활용할 수 있음을 드러냈다. 다만, 이 효과성에 관한 검증은 이 연구에서 다루지 못했으므로 자아에서 도덕적 자아로, 도덕적 자아에서 도덕적 주체로 성장하는 과정에서의 자아리터러시에 대한 구체적인 검증은 후속 과제로 남겨두고자 한다.

참고문헌

- 교육부, 『도덕과 교육과정』 (교육부 고시 제2022-33호 [별책 6], 2022).
- 강두호, 「도덕적 자아 정체성 발달의 도덕교육적 의미」, 『윤리연구』 제93호(한국윤리학회, 2013), pp. 203-229.
- 김국현, 「인공지능 리터러시와 도덕과 교육의 과제」, 『윤리교육연구』 제61집(한국윤리교육학회, 2021), pp. 1-26.
- 김도희·나원기·Cao Pingping, 「긍정 심리학의 연구 동향」, 『학습자중심교과교육연구』 제22권 21호(학습자중심교과교육학회, 2022), pp. 653-670.
- 김태훈, 「도덕적 자아 정체성의 동기화론에 관한 비판적 고찰 - 블라시(A. Blasi)의 관점을 중심으로 -」, 『초등도덕교육』 제23집(한국초등도덕교육학회, 2007), pp. 33-58.
- 박상욱, 「도덕과 비판적 사고교육과 그 인식론적 기반」, 『윤리교육연구』 제67집(한국윤리교육학회, 2023), pp. 307-332.
- 박형빈, 「아동 뇌 발달과 AI윤리에 기초한 AI리터러시 교육-초등 도덕과 교육 적용을 중심으로」 『초등도덕교육』 제75권(한국초등도덕교육학회, 2021), pp. 29-76.
- 송영민, 「긍정심리학의 도덕교육적 함의 - 수동적 학습 문제를 중심으로 -」, 『한국철학논집』 제66집(한국철학사연구회, 2022), pp. 183-205.
- 이연수, 「초등학생의 자전적 글쓰기가 자기성찰에 미치는 효과 검증」, 『윤리교육연구』 제38집(한국윤리교육학회, 2015), pp. 109-135.
- 이인재, 「도덕적 자아 형성을 위한 도덕교육의 과제」, 『초등도덕교육』 제74집(한국초등도덕교육학회, 2021), pp. 95-118.
- 이정렬, 「도덕적 정체성 형성에서 ‘도덕적 통합’의 의미-블라시(A. Blasi)의 도덕적 정체성 이론을 중심으로 -」, 『윤리교육연구』 제53집(한국윤리교육학회, 2019), pp. 31-63.
- 이희은·리상섭, 「성인학습자의 성장마인드셋이 자기주도 학습능력에 미치는 영향 : 메타인지, 그릿의 이중매개효과 중심으로」, 『HRD연구』 25권 1호(2023), pp. 33-59.
- 임상수, 「미디어 정보 리터러시와 도덕과 교육」, 『초등도덕교육』 제75집(한국초등도덕교육학회, 2021), pp. 125-153.
- 추병완·최윤정·이은미, 「긍정심리학의 기본 이론에 근거한 시민교육」, 『도덕윤리과교육』 제66호(한국도덕윤리과교육학회, 2020), pp. 1-26.
- Blasi. A., “Concept of Development in Personality Theory”, in J. Loevinger, with the assistance of Augusto Blasi, *Ego Development: Conceptions and Theories*(San Francisco, California: Jossey-Bass, Inc., 1976) pp. 29-53.
- Blasi. A., “Moral Character: A Psychological Approach”, in D. K. Lapsley & F. C. Power, eds., *Character Psychology and Character Education*(Notre Dame, Indiana: University of Notre Dam Press, 2005) pp. 67-100.
- Dewey, J., *Ethics*, J. A. Boyston, ed., *John Dewey, The Later Works, 1925-1953, V. 7*(Carbondale and Edwardsville: South Illinois University Press, 1932).
- Maslow. A. H. *Toward A Psychology of Being, Third Edition*, 정태연·노현정 역, 『존재의 심리학』 (서울: (주)문예출판사, 2004).
- McAdams, D. P., “The Moral Personality”, D. Narvaez & D. K. Lapsley, eds., *Personality, Identity, and*

- Character: Explorations in Moral Psychology*(New York: Cambridge University Press, 2009), pp. 11-29.
- Monin, B. & Jordan, A. H., “The Dynamic Moral Self: A Social Psychological Perspective”, D. Narvaez & D. K. Lapsley, eds., *Personality, Identity, and Character: Explorations in Moral Psychology*(New York: Cambridge University Press, 2009), pp. 341-354.
- Moshman, A., “False Moral Identity: Self-Serving Denial in the Maintenance of Moral Self-Conceptions”, D. K. Lapsley & D. Narvaez, eds., *Moral Development, Self, and Identity*(Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2004), pp. 83-110.
- Narvaez, D. & Lapsley, D. K., eds., *Personality, Identity, and Character: Explorations in Moral Psychology*(New York: Cambridge University Press, 2009), pp.
- Nucci, L., “Reflections on The Moral Self Construct”, Lapsley, D. K. & Narvaez, D., eds., *Moral Development, Self, and Identity*(Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2004), pp. 111-132.

<Abstract>

Examining the possibility of ‘The Self-Literacy’ education as a
basis for citizenship education

- Focusing on Dewey's Concept of the Growing Moral Subject -

Jang, HyeJin

The purpose of this study is to express the importance of self-education as a moral subject that is the focal point as the basis for cultivating citizenship. To this end, we will examine the theory of moral psychology, examine the possibility of ‘The Self-Literacy’ as an educational element in the process of growing into a ‘Self - Moral Self - Moral Subject’, and consider its applicability in moral education.

keywords: Citizenship, Self, Moral Self, Moral Subject, Growth, Self literacy

‘시민성 교육의 기초로서 ‘자아리터러시’ 교육의 가능성 검토- 듀이의 성장하는 도덕적 주체 개념을 중심으로 -’ 에 대한 토론문

이 정 렬(경북대학교)

I. 본 연구의 주안점으로서 ‘시민교육’ 그리고, ‘도덕적 주체로서의 자아’ 와 ‘자아 리터러시’

먼저 2023 한국윤리교육학회 춘계 학술대회에서 <새로운 시대의 윤리학과 윤리교육>에 대한 다양한 논의에 함께 참여할 기회를 주셔서 감사합니다. 본 연구는 시민성 함양 교육에서 ‘자아’의 중요성을 강조합니다. 최근 사회심리학을 비롯한 도덕심리학의 다양한 영역에서 ‘자아’의 중요성과 동기화 역할에 주목하는 주장들이 제기되는 가운데 시민성 교육 영역에서 제시되는 ‘자아 리터러시’라는 개념이 매우 흥미로웠습니다.

본 연구는 시민성 교육에서 ‘자아 리터러시’의 중요성을 논의하는 과정에서 다음과 같은 전제를 제시합니다. 첫째, 도덕과교육의 목표가 민주시민의 역할을 할 수 있는 ‘도덕적 주체로서의 성장’이라면 먼저 ‘도덕적 주체’로서의 개인을 구축할 필요가 있다는 것입니다. 둘째, 도덕적 자아는 한 번 형성되어 행위로 바로 연결되는 안정적 개념이 아니라 여전히 ‘변화하는 상태’에 놓이게 되며, 따라서 그러한 변화의 과정은 ‘성장’의 개념과 연결될 수밖에 없다는 것입니다. 셋째, 도덕적 주체로 성장하기 위한 선결 조건으로서 ‘자아 리터러시’를 제안합니다.

본 토론자는 도덕과 교육과정에서 강조하는 바와 같이 도덕적 자아 형성의 중요성에 의견을 같이 하는 바입니다. 그리고 본 연구에서 제시하는 것처럼 시민성 함양 교육에서도 당연히 도덕적 자아가 관련될 수밖에 없다고 생각합니다. 도덕과 교육에서 실행되는 시민성 교육이 국가의 법률에 대한 이해나 사회화의 영역에 그치기보다는 도덕성에 대한 이해를 바탕으로 한 시민다움에 있다고 여기기 때문입니다.

토론자는 ‘자아 리터러시’의 중요성에 기본적으로 동의하면서도 본 연구에 대한 정확한 이해를 돕기 위해 몇 가지 물음을 제기하고자 합니다. 이런 물음은 본 연구에서 제시한 목적 혹은 전제를 근거로 합니다. 즉, 도덕과교육에서 시민교육을 실행하고자 할 때 본 연구자가 주목하는 다음 세 가지 개념을 중심으로 토론을 전개하고자 합니다. 이 세 개념은 도덕과 교육에서 시민교육을 전제로 제시된 개념입니다. 첫째, ‘도덕적 자아’ 혹은 ‘도덕적 정체성’ (두 개념이 반드시 같은 의미를 지니고 있는 것은 아닙니다), 둘째, ‘성장’ 그리고 셋째, ‘자아 리터러시’입니다. 이 세 개념과 관련된 물음과 그에 대한 논의를 통해 본 연구자의 주장이 더 깊이 있게 이해될 수 있는 계기가 되기를 바랍니다.

II. 물음 하나: ‘도덕적 주체-도덕적 자아-성장’은 어떤 관계에 있는 것일까?

본 연구의 논리적 전개를 따라가면서 토론자가 제기하게 된 첫 번째 물음은 ‘도덕적 성장’이란 무엇일까에 대한 것입니다. 본 연구에서는 듀이의 ‘성장’의 개념을 제시합니다. 하지만 이 성장의 개념이 블라지의 도덕적 자아와 연계되었을 때 그것이 의미하는 바가 무엇인지에 대해 의문이 제기될 수 있습니다. 본 연구는 시민성 함양에서 도덕적 자아를 전제하면서 다음과 같이 서술합니다.

“블라지의 견해에서 파악할 수 있듯이 도덕적 자아는 도덕적 주체로서 행위할 수 있는 핵심적인 요소다. 그러나 블라지도 인정하고 있듯이 도덕적 자아는 이것을 형성하기 이전에 자신을 드러내고, 타인에 비추어 조절 또는 향상시키는 ‘자아의 성장’을 조건으로 가진다고 할 수 있다. 그렇기에 도덕적 자아는 도덕적 주체가 되어가는 과정에서 발견할 수 있는 한 지점이다.”

위의 서술에서 제기되는 의문은 다음과 같습니다.

첫째, 도덕적 자아와 도덕적 주체는 어떤 관계에 있는 것일까? 블라지의 논의에서 위의 개념들은 어떻게 제시될 수 있는가? 도덕적 자아는 도덕적 주체로서 행위할 수 있는 핵심 요소인가? 도덕적 주체가 도덕적 자아의 핵심 요소가 되는 것일까?

둘째, 위의 서술에서 제시되는 “도덕적 자아는 이것을 형성하기 이전에 자신을 드러내고, 타인에 비추어 조절 또는 향상시키는 ‘자아의 성장’을 조건으로 가진다.”라는 것이 무엇을 의미하는 것일까? 도덕적 자아의 성장에서 ‘자신을 드러내고 타인에 비추어 조절 또는 향상’한다는 것이 블라지 이론에서 무엇을 의미하는 것일까?

셋째, 블라지의 도덕적 자아의 개념이 듀이의 도덕적 성장과 어떻게 관련될 수 있을까? 간단하게는 ‘도덕적 정체성의 발달’ 혹은 ‘도덕적 통합’이라는 개념을 통해 ‘성장’이라는 개념을 설명할 수도 있어 보입니다. 듀이의 ‘성장’이라는 개념이 학습자의 삶 전반에 걸쳐 지속적으로 일어나며 정상의 방향 또한 보다 바람직하게 변화되어 간다는 점에서 블라지가 말하는 도덕적 정체성의 발달과 어느 정도 연계되어 있습니다. 하지만, 단지 바람직한 방향으로 변화되는 자아를 상정하는 것이라면 두 개념 간 연계성은 막연하거나 피상적이거나 혹은 일반적 논의에 그칠 것 같습니다. 더욱이 듀이가 제시하는 ‘성장’은 ‘경험의 끊임없는 재구성’을 통해 이루어진다고 볼 때 블라지가 말하는 도덕적 정체성 혹은 도덕적 자아의 개념과 어떻게 연계될지에 대한 궁금증을 불러일으킵니다. ‘성장’의 개념이 도덕적 자아의 발달과 어떻게 연계되는지에 대한 설명이 필요해 보입니다.

Ⅲ. 물음 둘: ‘성장’ 과 ‘자아 리터러시’ 의 도덕적 차원 혹은 도덕적 근거는 어디에 근거하는가?

그렇다면 시민교육에서 ‘성장’ 과 ‘자아 리터러시’ 는 무엇을 지향하는 것일까? 그것이 도덕적 자아가 되려면 어떠한 시민성과 어떠한 도덕성이 전제되어야 하는 것일까? 본 연구는 시민교육에서 ‘자아’ 라는 요소의 중요성을 강조하면서 ‘자아 리터러시’ 라는 개념을 제시합니다. 최근 미디어, 정보 및 디지털 사회, 환경문제 등 최근 다양한 사회적 이슈에 대한 해결 방법 중 하나로서 ‘리터러시’ 가 제시되는 추세는 사회적 문제에 대한 문해력의 중요성을 잘 드러내며 본 연구도 그러한 의도를 가지고 있는 것 같습니다.

더욱이 본 연구에서는 ‘리터러시’ 의 양적 성취목표뿐 아니라 ‘질적 성취목표’ 의 중요성을 강조하면서 “삶이라는 테두리에 산적한 많은 정보를 주체적으로 선별하고, 그것을 ‘자신의 삶’ 을 중심으로 의미화 할 수 있어야 함을 내포” 한다는 의미에서 ‘리터러시’ 의 중요성을 설명하고 있습니다. 그렇다면 시민성 함양에서 리터러시의 양적 성취와 질적 성취는 어떻게 제시될 수 있을까요? 본 연구의 주장을 잘 전달하기 위해 ‘성장’ 과 ‘자아 리터러시’ 가 도덕적 자아와 연계되기 위해 필요한 요소 혹은 요구되는 과정이 무엇인지에 대한 설명이 필요해 보입니다.

Ⅳ. 물음 셋: 본 연구의 주안점으로 돌아와서- ‘시민성 교육’ 과 ‘도덕적 정체성’, ‘성장’, 그리고 ‘자아 리터러시’ 는 어떻게 논리적으로 연계될 수 있을까?

본 연구의 전제로 돌아가 보면 연구자는 시민성 교육을 위해 도덕적 자아가 전제되어야 하며, 따라서 가장 기본적으로 ‘자아 리터러시’ 의 중요성을 강조합니다. 자아 리터러시는 도덕과 교육의 전 영역에서 가장 기본적 전제가 되는 것일까? 혹은 시민성 교육에서 더 강조되어야 할 기본적 전제인 것일까?

본 연구에서 보다 중점을 두고 설명되어야 할 점은 리터러시의 중요성뿐만 아니라 자아 리터러시가 어떻게 도덕적 시민성으로 ‘성장’ 혹은 ‘발달’ 하는지에 대한 논리적이고 내용적인 측면인 것 같습니다. 더 나아가 한 개인으로서 도덕적 성장과 시민공동체에서 시민성은 중첩되는 부분도 있지만, 개념적으로 분명히 구분되는 지점이 있다고 할 때 자아 리터러시의 형성이 어떻게 접근되어야 할지에 대해서도 논의될 필요가 있다고 봅니다.

지금까지 <시민성 교육의 기초로서 ‘자아 리터러시’ 교육의 가능성 검토> 연구에 대해 몇 가지 물음을 제시해 보았습니다. 토론자가 제시한 질문들이 본 연구자의 기본 취

지나 논리적 전개를 잘 이해하지 못하여 제시된 것이라면 넓은 마음으로 양해해 주시길 바랍니다. 그리고 본 학회에서 소통의 공간을 통해 시민성 교육과 자아 리터러시에 대한 활발한 논의가 전개될 수 있기를 기대합니다. 그리고, 도덕과교육에서 시민성 교육 영역에 대한 새로운 접근을 제시해주신 장혜진 선생님께 진심으로 감사의 마음을 전합니다.

코로나 마스크 시대 이후의 자아 정체성 혼란에 대한 윤리교육의 대응 필요성¹⁾

임 상 수²⁾

< 목 차 >

I. 서론	1. 신체이형 장애와 스냅챗 이형증
II. 과도한 외모 집착의 심리	2. 신체이형 장애의 증위와 주요 변인
1. 자기꾼과 보정 카메라앱 사례로 본 외모 집착의 심리	IV. 자아정체성 혼란의 원인과 대응 방안
2. 과도한 SNS 상 이미지 집착의 폐해	1. 혼란의 원인과 주요 매개변수들의 관계
III. 자아정체성의 취약이 신체이형 장애로 이어지는 과정	2. 윤리교육 관점에서의 대응 방안
	V. 결론

국문초록

코로나 대유행이 지나간 이후에도 일상 생활에서 마스크를 벗지 않으려 하는 학생이나 성인들이 많다. 타인의 시선에 노출된 자신의 이미지를 실제보다 더 근사하게 꾸미려는 허영심의 유혹에 굴복하여 SNS 상의 자기 이미지에 과도하게 집착하는 사용자들도 있다. 자아정체성이 안정적으로 확보되지 않은 사람은 남에게 보여지는 공적 자아상에 집착하기 쉽고, 이를 꾸미고 과장하는 방식의 회피적 적응은 타인의 비난과 거부에 대한 민감성을 높인다. 결국 심리적 경직성이 강화되면 적절한 선택이 아닌 줄 알면서도 반복적 집착을 계속할 가능성이 높아지며, 신체이형장애와 같은 심각한 단계로까지 나아갈 수 있다. 신체적 이미지만이 아니라 명성, 지위, 위세 등에 집착하는 경우에도 마찬가지이다. 이미 어려움을 겪고 있는 학생들에게는 인지상담치료를 비롯한 정신의학적 지원이 적절하다. SNS 속의 사진과 조회수, 좋아요수, 팔로워수 등에 민감한 전체 학생들을 대상으로, 윤리교육의 관점에서 자아정체성의 통합성을 높여주고 위협의 상승 루틴에서 탈출하는 심리적 기제와 선택지를 알려주는 예방교육이 필요하다.

주제어 : SNS, 공적 자아상, 회피적 적응, 심리적 경직성, 신체이형장애, 자아정체성

I. 서론

코로나가 다소 진정 국면에 접어들었다는 판단 하에 한국 정부는 2022년 5월 2일을 기점으로 실외 마스크 착용 의무를 일부 완화했다. 정치적 성향이나 보건 건강에 대한 선호의 차이와는 상관없이 마스크를 벗지 않

1) 본 논문은 『윤리연구』, 139호(2022. 12.)에 게재된 논문 “과도한 SNS 집착에 따른 이용자의 자아정체성 위협에 관한 고찰”의 내용을 보완한 것임.

2) 경인교육대학교 윤리교육과 교수 (sslim@ginue.ac.kr)

겠다고 고집하는 사람들이 많이 나타나 관심과 주목의 대상이 되었다.

마스크 해제 검토는커녕 마스크 착용을 소홀히 하는 사람에 대한 질타와 비난이 난무하던 2021년 12월 시점에 「조선비즈」는 ““점심 굶어도 마스크는 못 벗어” 코로나 2년, 마스크 뒤에 숨는 사람들”이라는 보도를 했다. 마스크 완화가 진행된 3개월 후 전면 해제를 검토하기 한 달 전인 2022년 8월에는 「헬스조선」이 “마스크 벗기 두려워 밥까지 굶는 나...혹시 외모강박증?”이라는 제목의 기사를 냈다. 전자는 중학교 교실에서 학생의 1/3 가량이 마스크 내리고 밥을 먹는 것을 두려워해 점심을 거르고 있다는 내용이었고, 후자는 직장인 A씨가 마스크 없는 자기 얼굴이 드러나는 것을 두려워해서 식사 자리를 피한다는 내용이었다. 점심을 굶는 행동과 결과는 같지만, 동기는 전혀 다름에 주목할 필요가 있다.

감염과 전파를 우려해서 마스크를 고집하느라 혼자 따로 식사를 하겠다는 선택과 마스크 쓴 얼굴과 확연히 다른 마스크 안 쓴 맨얼굴이 노출되는 것이 싫어서 점심과 회식을 피하겠다는 선택은 분명히 결이 다르다. 이후 단지 마스크 내리고 얼굴을 보여주는 것이 싫어서 아예 학교에서 밥을 먹지 않는다는 고등학생들의 솔직한 토로를 담은 유튜브 영상이 화제가 되기도 했다. 일부 언론에서는 이런 경향이 학생들 사이에 크게 번져가고 있는 세태를 일본의 사례와 비교하면서 ‘가오판츠’(顔パンツ)라는 자극적 표현을 끌어다 붙였다.(한국일보, 2021.12.26.) 마스크를 ‘얼굴 팬티’라고 부른다는 일본 젊은이들이 사람들의 시선이 많은 장소에서 마스크를 내려야 하는 상황을 ‘속옷 내리라고 하는 것만큼 싫다’라고 말한 부분을 부각시킨 것이다.

일련의 보도가 나간 이후 한국의 기성세대들은 여러 가지 이유를 들면서 젊은이와 학생들의 나약함과 어리석음을 비판했다. 앞서 언급한 「조선비즈」 기사는 마스크를 쓰면 아동의 언어발달이 지연된다는 지적으로 마무리를 하고 있다. 눈썹과 표정 같은 비언어적 표시들이 가려져 버리기 때문에 언어 발달과 의사소통 능력 발달에 문제가 생길 것이라고 걱정한 것이다. 앞에서 말한 한국일보의 기사 역시, 가면처럼 얼굴을 가리는 기능을 합법적으로 수행해 준 마스크와 헤어질 수 없다는 젊은이들의 ‘가오판츠’ 현상에 대해 요미우리 신문의 논설위원이 ‘대면 커뮤니케이션을 두려워하는 나약함’을 개탄하는 것으로 끝을 맺었다.

본고에서 논자는 마기꾼 논란에 세대 간의 다름을 지적하고 한탄하는 것 이상의 중요한 문제점이 숨어있음을 주장하려 한다. 건강이 아닌 외모 때문에 마스크에 의존하려 한다는 선택이 한심한 ‘외모지상주의’라는 뻔한 주장을 하려는 것은 아니다. 자아정체성이 단단하지 않은 사람들이 공적 이미지에 과도하게 집착하는 경우가 많으며, 마스크나 화장 혹은 이미지 보정 기술에 의존하여 외모 이미지를 개선하려는 회피적 적응의 심리가 자아정체성에 대한 불만 증대와 사회적 관계 기피 등의 병리적 심리상태로까지 심화될 가능성이 있다는 점을 주장하려 한다.

먼저, 청소년들 사이에서 많이 회자되었던 유행어인 ‘마기꾼’ 논란의 사례와 SNS상에 과장된 보정 사진이 넘쳐나는 사례를 검토하면서, 남들에게 보여지는 외모에 과도하게 의미를 부여하는 행태의 심리적 동기가 자기애와 허영심으로 대표된다는 사실을 짚어 본다. 이런 허영심이 제대로 통제되지 못하면 심각한 파국으로까지 나아가는 사례들이 많다는 점에 주목하면서, 이른바 ‘스냅챗 이형증’과 같은 정신질환이 발생하는 과정에 대해 알아 본다. 주로 정신건강의학과 상담심리학 분야의 논리와 개념을 차용하여, 현실에서의 외모와 SNS상의 자기 이미지에 대한 과몰입이 어떤 과정을 거쳐 자아정체성 혼란 문제로 이어지는가를 검토할 것이다. 문제가 발생하고 심화되는 과정에서의 원인과 주요 변인들 간의 관계와 상호작용을 분석한 후, 이를 토대로 문제가 심화되는 악순환의 고리 속에서 탈출하는 기회 내지는 도구가 되는 심리적 기제가 어떤 것들이 있는지, 그때의 바람직한 선택지는 무엇인지 등을 알려주는 예방교육의 방안을 윤리교육의 관점에서 제안할 것이다.

II. 과도한 외모 집착의 심리

1. 마기꾼과 보정 카메라앱 사례로 본 외모 집착의 심리

마스크 해제 조치를 검토한다는 소식이 들려오자마자 동아일보는 “‘마기꾼’ 소리 안 들으려... 외모 가꾸는 직장인·대학생들”이라는 제목의 기사를 내보냈다.(동아일보, 2022. 04. 18.) 피부과나 헬스클럽을 등록하고 체형과 외모 가꾸기를 시작한 사람들이 많으며, 쌍꺼풀과 입술 필러 시술 등의 성형수술도 크게 늘어나고 있다는 내용이었다. 이러한 주장을 뒷받침하는 빅데이터 분석도 같이 언급하고 있는데, 마스크 해제 시점이 가까워진 3개월 동안 피트니스 업종의 신용카드 결제가 건수로는 49%, 금액으로는 40% 늘어났다는 것이다. 성형외과 업종 역시 건수 19%, 금액 32%의 증가세를 보여주었다 한다.

이보다 앞서 2022년 1월 영국 신문 가디언은 한국에서 이른바 ‘마기꾼’이라는 새로운 현상이 등장하고 있다고 보도하였다. 온라인 데이팅 앱에서 마스크를 쓴 사진을 프로필로 사용하여 매력적인 외모를 만들어내는 사람들이 늘어나 이들을 ‘마스크 + 사기꾼’이라는 의미의 신조어 ‘마기꾼’으로 부른다는 내용이었다.(The Guardian, 2022. 01. 17.) 이 기사는 곧 커다란 반향을 불러 온 인기 기사가 되었고, 한국에서는 ‘마기남’, ‘마기녀’ 등의 변종 유행어들이 계속해서 등장했다.

앞에서 언급한 동아일보의 4월 보도 말미에는 마스크를 벗게 되어도 남의 눈을 의식해서 성형이나 운동을 시작하기보다는 계속해서 마스크를 착용하고 다닐 것이라는 두 사람의 인터뷰가 등장한다. ‘화장하는 수고를 덜기 위해서’와 ‘비염으로 인한 기침이 크게 줄었기 때문에 건강을 위해서’라는 이유가 제시되었다. 이들의 선택은 개인적 자유로 존중되어야 할 것이며 자신과 다른 사람들에게 큰 피해를 줄 가능성도 없어 보인다. 문제는 그동안 감출 수 있었던 몸매나 피부 등의 신체적 결함을 교정하기 위해 시간과 돈을 투자하겠다는 반응이 대다수를 차지했으며, 일부는 매우 민감한 반응을 보였다는 점에서 시작된다.

스마트폰의 보급으로 인해 모든 사람들이 사진 촬영과 동영상 녹화가 가능한 디지털 카메라를 일상적으로 휴대한 채 생활하는 환경이 조성되었다. 언제 어디서나 각자의 일상 속 순간을 포착하고 이를 다른 사람에게 전달하거나 인터넷 공간에 게시하는 일이 가능해졌다. 동서양을 막론하고 스마트폰 사용에 익숙해진 이용자는 자기 모습을 촬영하는 일이 많아, 셀피 혹은 셀카 등의 신어가 널리 사용되고 있다. 사람에 따라 셀피를 찍는 빈도는 제각기 다르지만, 일단 셀피를 찍을 때에는 대부분의 사람들이 조명과 각도, 배경 등에 신경을 쓴다. 조금이라도 다리가 더 길어 보이도록 아래에서 위를 향하는 촬영 각도를 잡으려 애쓰고, 얼굴이 가름하게 나올 수 있도록 소위 얼짱 각도를 잡기 위해 노력하는 모습을 흔히 찾아볼 수 있다.

찍은 셀피 사진이나 동영상을 페이스북이나 인스타그램 등에 올리는 일이 일상화되면서 큰 인기를 모은 것 중 하나가 ‘사진보정 카메라 앱’이다. 청소년과 젊은 세대들의 스마트폰에는 스노우, 유라이크, 소다, 싸이메라, 뷰티 플러스 등 최소한 서너 개의 보정 카메라 앱이 빠짐없이 설치되어 있을 정도이다. 안 찍으면 몰라도 셀피를 찍는 경우에는 반드시 기본 카메라가 아닌 보정 카메라 앱을 동원하고, 온갖 필터를 적용해가면서 최상의 이미지를 만들어내기 위해 이런저런 조작을 하는 모습이 이제는 당연한 듯이 여겨질 정도이다. 사실은 사진 결과물의 품질과 해상도에 있어서는 기본 카메라앱의 성능이 훨씬 우위에 있지만, 기왕이면 더 날씬하고 뽀얀 피부와 커다란 눈망울 등의 이미지에 대한 선망을 막기에는 역부족이다.

가장 성공한 SNS인 페이스북의 창업자 마크 주커버그는 자신이 대학생 때 페이스북 앱을 최초로 개발할 때부터 성공을 확신했었다고 말한 적이 있다. 정도의 차이는 있을지언정 모든 사람들이 다 가지고 있는 원초적 본능 세 가지를 타겟으로 삼았기 때문에 페이스북 앱이 시장에서 팔리지 않는다는 상상을 할 필요가 없었다는 이야기다. 임상수는 2019년의 연구에서, 주커버그가 꼽았던 세 가지의 원초적 본능인 ‘소속감, 허영심, 관음증’이 이후 SNS가 수많은 사용자들을 유인하여 “한 번도 안 써본 사람은 있어도 한 번만 써본 사람은 없게 만들어” 대성공을 거두었다고 평가했다. 그는 페이스북 사용자들의 충성스러운 이용 행태를 “소속감에 대한 강박, 허영심의 전염, 관음증의 은밀한 즐거움”으로 요약한 바 있다.(임상수, 2019: 177)

허영심은 개인만의 문제가 아니라 관련된 사람들 모두에게 쉽게 전염된다. 셀피 사진을 보정 카메라 앱을 사용해서 찍으려 하는 심리적 동기는 ‘허영심의 전염’과 직접적으로 관계된다. 뽀샤시 필터와 슬립 보정 등을 거쳐 인스타그램에 공개된 이미지를 보고 그것이 게시자의 실제 얼굴 모습과 실제 피부 상태라고 믿는 사람은 거의 없다. 그렇지만 누구나 다 보정앱 사진을 올려대기 때문에, 나만 기본 카메라 앱으로 찍은 솔직한 사진을 올리면 손해 보는 느낌이 난다. 그래서 나도 SNS에 공개될 셀피를 찍을 때에는 어쩔 수 없이 보정 카메라를 찾게 된다고들 말한다.

기왕이면 예쁘게 찍히고 싶어하는 마음을 굳이 ‘허영심’이라는 부정적 어감으로 부르는 근거는 현실의 실제보다 이미지 속의 허상이 과할 정도로 우월함을 전제로 할 때 성립된다. 그런데 바로 이 허영심이 시간이 지날수록 점차로 커지고 제어할 수 없을 정도로 변화를 거듭한다는 데에서 문제가 시작된다.

마기꾼의 허영심이나 SNS상의 셀피나 브이로그 동영상의 허영심은 모두 ‘자기애’의 발로에서 출발한다. 자기 자신에 대한 지극한 사랑이 적절한 수준에서 조절되지 못하면, 자기 상태에 대한 과도한 관심과 지속적인 관찰로 이어진다. 외모에 대한 허영심의 경우는 심분 간격으로 거울을 꺼내 보고 끊임없이 화장 상태와 머리 모양을 손보는 모습 등으로 나타난다.

다음으로는 두 갈래로 갈의 선택이 나누어지는데, 우월한 자신의 모습에 대한 타인의 찬사와 감탄을 즐기면서 끝없이 더 많은 찬사를 기대하고 갈구하는 모습이 첫 번째 길이다. 자신의 모습에 대해 스스로 만족하지 못하면서 타인의 비평과 거부를 두려워하고 끝없이 다른 사람들의 반응에 신경쓰면서 눈치를 보는 모습이 두 번째 길이다.

정신건강의학에서는 이 두 가지 길을 가는 사람들 모두가 자기응집성 혹은 자존감을 유지할 수 있는 내적 구조의 결함 또는 부재라는 두 가지 핵심 병리를 갖고 있는 것으로 본다. 과대성-과시성 유형의 자기애를 ‘외현적 자기애’로 부르고 취약성-과민성 유형의 자기애를 ‘내현적 자기애’로 지칭한다.(김민재 · 김은정, 2018: 639-640) 자기 자신의 정체성과 가치에 관해 뚜렷한 이미지를 안정되게 확보하지 못한 사람들의 일부는 끊임없이 자신의 우월함(미모, 명성, 재력 등)을 과시하면서 자기의 존재감을 확인하려 한다. 나머지 다른 일부는 자기 자신을 사랑하지 않는 척 아무것도 내세우지 않으면서도 다른 사람에게 비난이나 부정적 평가를 당하지 않도록 끊임없이 자기자신을 재촉하고 자책한다. 자아도취의 첫 번째 길을 갔던 나르시스의 경우 끝이 좋지 못했다. 두 번째 길을 걷는 사람의 경우도 역시 좋은 끝을 기대하기는 어렵다.

2. 과도한 SNS 상 이미지 집착의 폐해

테이트앱에서 마기꾼이 마스크를 착용했을 때 실제보다 더 낮게 보이는 자기 사진을 업로드하는 이유는 더 멋진 상대방과 연결되기 위해서이다. 주로 의료용 마스크를 꼼꼼히 챙겨서 착용하고 눈만 노출한 사진이 많다

고 하는데, 여기에도 뇌과학적 심리학의 설명이 따라붙는다.

일본의 도쿄대, 홋카이도대, 후쿠야마대 공동연구팀이 2016년에 마스크를 착용한 사람의 사진에 대한 매력도를 조사했을 때에는 마스크 착용 사진의 매력도가 더 낮게 평가되었다. 뭔가 아픈 사람, 의심스러운 사람이라는 이미지로 해석되었기 때문이었다. 같은 팀이 2021년에 같은 조사를 수행했더니 정반대로 마스크 착용 사진의 매력도가 더 높아졌다. 방역을 잘 하고 있다, 규칙을 잘 지키는 사람이다와 같은 긍정적 해석이 영향을 미쳤기 때문이란단다.(매일경제신문, 2022. 04. 20.)

마기꾼은 자신의 실제 얼굴에서 눈 주변이 가장 매력적임을 알고 나머지 부분을 마스크로 가림으로써, 보이는 부분의 매력을 다른 부분까지 유추해석을 해 줄 것을 기대한다. 사람의 뇌가 부족한 정보를 이미 주어진 정보를 토대로 메꾸려 하기 때문에 부분적 매력이 전체적 매력으로 오인될 수 있다는 점을 이용한 것이다. 특히 심미적 아름다움을 판단하는 뇌영역 중 가장 활성화도가 높은 부분이 전측섬엽인데, 자극이 주어졌을 때 아름다움을 판단하는 과정에서 전측섬엽은 “이것이 나에게 좋은 것인가 나쁜 것인가?”를 먼저 묻고나서 판단을 내린다고 한다.(과학동아, 2022년 4월호: 47) 그래서 방역과 보건을 책임지는 의료진을 연상시키는 청색 마스크가 가장 크게 매력도를 상승시켰다는 것이 뇌과학자들의 설명이다.

의료 마스크의 긍정적 이미지를 활용하려 했던 마기꾼이나 얼짱 각도와 보정 카메라 앱의 필터 기능의 덕을 보려 했던 셀피족이나 공통적인 목적은 ‘타인에게 좀 더 멋지게 보이는 것’이었으며, 데이트 앱이나 SNS에 사진을 올렸을 때 기대했던 결과는 ‘더 많은 관심과 칭찬과 좋아요’였다. 이런 행동의 심리적 동기로 지목된 허영심은 점점 더 심하게 조작된 이미지와 극단적인 매력을 원하게 된다. 소위 ‘위험한 셀피’와 관련한 사건들은 극단으로 치달은 허영심의 말로를 보여준다. 같은 장소를 방문해서 기념사진을 찍을 때 다른 사람보다 더 자극적인 이미지를 얻기 위해 절벽 가장자리에 가까이 다가가서 셀피를 찍다가 추락사하는 사람들이 지속적으로 늘어나고 있다. 곰이나 성난 소에게 쫓기는 급박한 와중에도 폰을 꺼내어 셀피를 찍는 사람들의 모습은 ‘실제보다 더 멋진 나를 보여주고 싶은 욕망’이 얼마나 강렬한 것인가를 잘 보여준다.

셀피 사진만으로 국한하지 않고, 대상을 SNS에 올려지는 각종 정보로까지 확대하면 허영심의 상승 경로를 더 쉽게 이해할 수 있다. 매일같이 오늘 어디 다녀왔다, 뭘 먹었다. 뭘 샀다 등의 자질구레한 일상 정보를 인스타그램에 올려대는 성실함은 ‘주목과 관심에 대한 갈구’로부터 힘을 얻는다. 남들이 잘 모를 것 같은 전공 분야의 전문적인 정보를 열심히 편집하고 정리해서 SNS에 올리는 전문가나 직장인의 심리도 마찬가지이다. 계속해서 다른 사람들의 관심과 찬사를 끌어모을 수 있는 사진이나 정보가 무한정 있다면 좋겠지만, 대부분의 사람들에게 그런 아이템은 유한하다. 이때 사람들은 없는 일, 알지 못하는 일에 대한 정보를 거짓으로 날조하거나 다른 사람들이 올려놓은 다양한 정보들을 모아서 편집하거나 어디어디에 가면 그런 정보를 얻을 수 있음을 안내하는 정보를 만들거나 한다. 이른바 ‘아니면 말고’ 식의 거짓 폭로나 그럴듯하게 날조된 허위조작정보, 무의미한 큐레이션 정보 등이 이런 동기에서 양산되곤 한다.

병리적 양상이 더 심화되면 스스로를 이른바 ‘관심종자’로 타락시키는 선택지가 등장한다. 어떤 식으로든 가치있는 정보를 올리는 것이 아니라 상대방을 자극하는 메시지를 도발적인 방식으로 올림으로써, 많은 사람들로부터 엄청난 비난과 조롱을 받게 될 경우에도 그것을 자신에 대한 관심과 자신의 영향력이라 간주하면서 즐거움을 느끼는 사람들이 바로 관심종자들이다. 예상했던 뜨거운 반응이 나오지 않으면 계속해서 더 자극적인 도발과 황당한 날조 정보를 올려대는 관심종자들이 가장 두려워하는 것은 바로 무관심, 무반응이다.

타인 혹은 대중의 관심과 반응에 중독된 나머지 날조된 거짓 정보를 유튜브에 올렸다가 들통이 나서 패가 망신하는 유튜브 셀럽들이 많아지고 있다. 명품 매니아의 사치스러운 일상을 소재로 유명세를 끌다가 가품인 것이 드러나 망신을 당한 사례, 압도적인 식사량으로 관심을 끌어모았다가 몰래 뱉어내고 영상을 조작한 것이 드러났던 사례 등등 수많은 사례들이 계속 등장하고 있다. 이미 상당한 부와 명성을 누리고 있던 그들이 왜

그런 무모한 날조에 몸을 던졌을까를 질문하지 않을 수 없다.

이런 행태를 설명해 줄 수 있는 것이 ‘타인에 대한 착취’(exploitation)와 밀접한 연관을 가진 ‘심리적 특권의식’(psychological entitlement)이다. 조직내 구성원들이 조직의 이익에 반하는 행위를 하는 기제를 분석한 HRD 연구자들에 따르면, 심리적 특권의식은 이전의 성과나 기여와는 별개로 자신을 돋보이게 하려고 다른 구성원들의 기여를 깎아내리거나 정보와 도움 제공을 거부하게 만드는 등 개인의 선택을 크게 좌우할 수 있는 강력한 ‘기질 특성’이다. 심리적 특권의식은 자신이 타인보다 어떤 상황에서도 더 가치있는 사람이며, 자신의 실제 성과와 노력 수준을 고려하지 않고 스스로가 특별한 대우나 보상을 받아야만 한다는 일관된 신념 상태라고 정의된다.(주재홍 외, 2022: 41) 이런 특권의식을 가진 사람들은 주변 사람들을 도구로 인식하고 이용하고 착취하는 ‘마키아벨리즘적 특성’과 자신만을 소중하다고 여기는 ‘나르시시즘’을 특징적으로 보여주며, 특히 자아존중감이 부족한 특권의식 소유자들이 ‘착취적 특권의식’과 관련된다고 한다.(주재홍 외, 2022: 56-57)

유튜브나 트위터 등의 SNS에서 일정한 수준의 명성과 지위를 확보한 소위 네임드와 셀럽에 해당되는 이용자들은 자신과 타인들을 구분하여 다른 일반 이용자들이 ‘평민’이라는 명칭으로 비하하곤 한다. 유명 연예인들이 팬들을 무심코 평민으로 지칭하면서 물의를 빚은 사례들을 다수 찾아볼 수 있다. 이러한 특권의식이 고착된 사람은 선택된 소수인 셀럽으로서의 자신의 영광과 보상을 위해서라면 다른 동료들과 추종자들을 기만하고 착취하는 데에 별다른 거리낌을 느끼지 않게 된다. 거짓으로 날조한 정보가 들끓는 다음에도 ‘속는 사람이 바보일 뿐’이고 시간이 촉박한 상황에서 어느 정도의 거짓 조작을 행한 자신의 잘못은 있을 수 있는 관행 정도라고 가볍게 생각할 수 있다. 잠시의 자숙 기간을 가진 후에 크게 미안한 기색 없이 복귀하여 또다시 관심 끌어모으기에 열중하는 행태들은 이러한 심리적 특권의식에 기인하는 바가 크다.

SNS 이용자들이 현실 속에서 보여주는 일반적인 행태들을 중심으로, 자기애적 성향에서 출발한 허영심이 과장과 조작을 거쳐, 타인을 이용하여 착취하고도 미안함을 느끼지 못하는 심리적 특권의식으로까지 변화하는 모습을 살펴보았다. 자존감과 자아정체성이 안정되지 못한 일부의 사람들에게는 만족을 모르는 강한 허영심이 더 심각한 수준의 문제까지 이어진다. 자신의 외모와 이미지를 꾸미고 치장하다 못해 성형중독에 빠지거나 스스로의 신체를 훼손하는 지경에까지 이르는 파국의 경로에 대해 알아 보자.

Ⅲ. 자아정체성의 취약이 신체이형 장애로 이어지는 과정

1. 신체이형 장애와 스냅챗 이형증

언론과 대중들의 호기심과 흥미를 만족시켜 준 ‘스냅챗 이형증’(Snapchat Dysmorphia)에 관한 경고를 둘러싼 논란을 소재로 하여 자기애적 허영심이 자기파괴적 파국으로까지 이어지는 가능성과 경로를 파악해보려 한다. 주로 정신건강의학 분야와 상담심리학 분야에서 이 문제를 분석한 개념과 논리들에 기대어 문제의 발단과 전개 과정 및 결과를 파악하고, 원인이 된 변수와 증상의 심화에 영향을 끼친 변수들의 관계를 검토해 볼 것이다. 문제의 심각성을 확인하는 일도 중요하지만, 원인과 중간 과정의 변수들을 알아야 치료와 예방교육에서 무엇을 강조하고 무엇을 목표로 삼아야 할지 명확해질 것이기 때문이다.

2018년 8월 미국의학협회 학술지 JAMA의 안면성형수술 분과에는 세 편의 논설(editorial)이 실렸다. 공통적으로 스마트폰을 이용해서 디지털 기술로 필터링된 이미지가 현실과 환상 사이의 경계를 흐리게 만들 수 있고, 자신의 신체적 특징을 제거해야 할 결함으로 인식하여 집착을 야기하는 정신질환인 ‘신체이형장애(BDD:

Body Dysmorphic Disorder’를 유발할 수 있음을 경고했다.(APA Psychiatric News, 2018. 11. 01.)

사실 신체이형장애는 오래전부터 공인된 정신질환이었지만, ‘스냅챗 이형증’이라는 용어는 언론에 의해 널리 회자된 키워드일 뿐 공식적인 진단명이나 학술 용어가 아니었다.³⁾ 학술지에 실린 3명의 저명한 BDD 권위자들이 스냅챗 이형증에 대해 성형외과와 정신의학계가 관심을 가져야 마땅하다고 주장한 것은 곧바로 전세계 언론의 뜨거운 토픽이 되었고, 게임 중독을 의미하는 ‘인터넷 게임이용 장애’(IGD: Internet Gaming Disorder)가 2013년에 ‘정신질환의 진단 및 통계 편람’인 DSM-5에 정신장애 질환으로 정식 등재된 것처럼 ‘디지털 이형증’이나 ‘스냅챗 이형증’에도 공식 진단기준이 생길 것이라는 기대와 우려가 교차했다.

나아가 2019년 WHO가 게임이용장애(Gaming Disorder)를 ICD-11(국제질병분류 11차 개정안)에 포함시켰던 사례와 마찬가지로, ‘디지털 이미지 보정에 의해 발생한 신체이형장애’도 차후에 정식 질병이 되는 것이 아닌가에 관해서도 관심이 집중되었다. ICD에 정식 질병 분류로 포함된다면 의료보험 적용 여부를 비롯해 여러 가지 뜨거운 쟁점들이 파생될 것이 뻔하기 때문이다.

‘스냅챗 이형증’이란 말이 갑작스럽게 톱 튀어나온 것은 영국 언론 인디펜던트지가 2018년 2월 6일자로 런던의 성형외과 개업의인 티지언 이쇼(Tijion Esho)의 말을 인용 보도하면서부터였다. 이쇼에게 찾아오는 여성 환자들이 예전에는 연예인들의 사진을 들고 와서 그와 비슷하게 성형을 해달라고 했었는데, 언젠가부터는 보정된 자신의 셀피 이미지를 들고 오는 사람들이 늘어났다는 것이다.(The Independent, 2018. 02. 06.)

자신과 동떨어진 외모의 연예인과 똑같이 되고 싶다는 기대보다는 자신의 얼굴을 디지털 보정으로 손을 본 이미지처럼 변신하고 싶다는 열망은 이들에게 더 저항하기 힘든 유혹이었을 것이다. 그러나 물리적 수술로 구현하기 어려울 정도로 디지털 보정이 너무나 과도한 경우가 대부분이었기에 환자를 설득해서 돌려보내야 하는 일이 많아졌고, 이쇼는 찾아온 환자들에게 성형외과가 아니라 정신의학과 상담을 먼저 권해야 한다는 생각을 하게 되었다고 한다.

같은 기사 말미에 이쇼는 통찰력이 돋보이는 멘트를 덧붙였다. 현대인들은 태어나면서부터 영화 트루먼 쇼의 주인공처럼 자신을 둘러싼 온갖 SNS 환경 속의 팔로워 숫자와 좋아요나 댓글의 수로 자신의 자존감을 확인하는 데에 익숙하기 때문에, 이런 ‘트루먼 효과’로부터 벗어날 수가 없다는 이야기였다. 소셜 플랫폼 속의 인기는 곧 그들의 외모와 매력적인 이미지와 직결되기 때문에 환자들이 자신의 이미지를 보정하려는 욕구에 휩쓸리는 것은 당연하다는 것이다. 스냅챗은 텍스트 없이 이미지와 동영상으로 소통하는 SNS의 선두주자이다. 현실의 자신을 찍은 사진을 디지털 기술로 보정해서 SNS에 올린 이미지가 더 이상적인 자아상에 가깝다고 느끼게 된 환자들이 보정된 이미지처럼 성형을 원했다는 사실은 곧바로 사람들이 전통적 정신질환인 신체이형장애를 떠올리도록 만들었다.

한국 사회에서 BDD는 청소년기에 주로 나타나 성인까지 이어지며 심한 경우에 거식증과 같은 섭식 장애나 성형 중독으로 이어지는 심리장애로 설명되어 왔다.(신동아, 2021년 6월호: 250-251) 전통적으로 청소년들과 젊은 여성들에게 더 많이 나타나는 것으로 보고되어 왔는데, 최근에는 세대와 성별을 가리지 않고 여러 문화권을 걸쳐서 두루 나타나는 것으로 보고되고 있다.

신체이형장애의 유병률은 한국에서 아직 대규모로 조사된 바가 없다. 측정 척도의 시안들이 몇 차례 만들어져 검증을 거친 실적들이 있을 뿐이다. 미국의 경우 성인 대상의 2.4% 정도로 보고되었다고 하고, 미국의 대학생이나 한국의 대학생 대상의 연구에서는 신체의 일부분에 대한 이상염려 답변이 50% 이상에서 62%까지도 올라갔다는 결과들(김지철, 2019: 3)이 있어, 명확히 혼하다 아니다를 단언하기는 어려워 보인다. 다만, 신

3) 엄밀히 말하자면, 많은 기사와 논문이 나오고 스냅챗 증후군과 스냅챗 이형증 등의 개념에 대한 사회적 관심도 높아졌지만 2022년 11월 현재에도 ‘스냅챗 이형증’은 아직 DSM 등재의 공식 진단명으로서의 질환은 아니다.

체이형장애를 겪고 있는 환자들이 정신건강의학과를 찾기보다는 성형외과나 피부과를 찾는 경우가 훨씬 더 많을 것으로 짐작되기에, 잠정적으로라도 실제 환자의 숫자는 유병률 통계보다 더 클 것으로 볼 수 있다.

2. 신체이형 장애의 층위와 주요 변인

신체이형장애(BDD)는 신체상 이형증, 신체이형증, 신체변형장애, 신체이형염려증 등의 여러 가지 이름으로 불린다. 자기 신체에 대한 불만족이 심한 사람이 남들은 알아차리지 못할 정도의 사소한 결점에 과도하게 집착하는 증상을 지칭하는 이름이다. 수시로 외모를 체크하거나 거울을 응시하며, 몇 시간씩 외모를 가꾸는 데에 시간과 돈을 투자하는 등의 행태들이 전형적인 BDD의 양상이다. 결국에는 성형수술에 매달리게 되거나 심한 경우에는 자해를 하는 상황까지도 이르게 될 정도에까지 이르며, 강박 장애의 성격과 망상 장애의 성격을 모두 갖고 있다.

단순하게 신체에 대한 불만족에서 출발한다고 표현되기 쉽지만, 정신건강의학 이론에서는 신체상(body image)이라는 개념이 가장 밑바닥에 위치한다. 자기 신체에 대해 갖게 되는 내적 표상(internal representation)으로서 개인의 신념, 성격과 더불어 다른 사람들의 견해 등이 통합되어 생성되는 것이 신체상이다. 단순한 감정으로서의 불만족이 아니라 복잡한 사고 패턴, 태도, 정서, 행동 등이 모두 포함되는 개념이며, 층위가 매우 다양한 차원적 개념이기도 하다.(김지철, 2019: 1-2) 심리학 이론에서는 차원의 층위를 신체상 곤란(difficulties)에서 신체상 불만족(dissatisfaction)을 거쳐 신체상 장애(disturbance)가 되고 극단적으로는 신체이형의 장애(disorder)로까지 이어진다고 설명하고 있다.

정신의학과에서는 신체이형장애(BDD)와 구별되어야 하는 개념으로 ‘신체통합정체성 장애’(BIID: Body Integrity Identity Disorder)를 거론하기도 한다.(Christopher James Ryan & Tarra Shaw, 2011: 8) BIID는 자신의 신체 일부를 자기 몸이 아닌 것으로 인식하는 증상인데, 허벅지나 손 등의 사지 일부를 절단해달라고 요구하는 환자들이 대표적인 증례이다. 신체 개선과 가꾸기의 극단으로서 성형이나 자해를 선택하게 되는 BDD와 내 몸이 아닌 이물감의 물체가 달려있다고 느끼는 상황을 견디지 못하는 강박 장애로서의 BIID를 혼동하지 말아야 한다.

심리적 원인과 진행 관련 변수들이 BDD와 유사한 질병으로 ‘대인공포증’이 있다. 이는 처음에는 일본의 젊은 여성들 사이에서만 많이 발생하는 특별한 질병으로 인식되었다. DSM-IV에서 대인공포증을 일본의 문화특유적인 증후군이라 정의를 내렸던 사실과 대인공포증의 공식 질병 명칭이 taijin kyofusho 라는 일본어로 굳어진 것은 그런 선입견을 잘 보여준다.(김민재 · 김은정, 2018: 638) 현재에도 대인공포증은 일본과 한국 문화권에 주로 많은 것으로 보고되지만, 점차 서양 문화권에서도 환자들이 증가하고 있으며 남녀노소를 가리지 않는 보편적 질병으로 인정되고 있다.

사회적응 장애를 가진 사람은 스스로가 수치심을 느끼거나 당황하는 것 자체를 두려워하는 반면, 대인공포증을 앓는 사람은 자신의 행동과 표현, 외모가 타인에게 불쾌감을 주거나 타인을 당황하게 만드는 것 자체를 두려워한다. 앞에서 보았던 마스크를 벗기 싫어하는 사람들의 인터뷰 중에서 마스크를 벗은 맨얼굴이 내 눈에 싫게 보이는 것을 못견디는 사람은 전자에, 마스크 벗은 맨얼굴이 다른 사람들에게 불쾌감이나 실망을 주게 될까봐 걱정한다고 답변한 사람은 후자에 가깝다고 구분할 수 있다. 후자를 그저 ‘소심한 성향’이라고 치부하면서 단순히 성격 요인의 차이라고 파악하는 것은 적절한 접근이 아니다.

‘외모거부민감성’과 ‘신체이형염려’가 모두 수치스러움을 겪는 자기자신을 중요하게 생각하고 그런 두려움을

겪지 않으려 한다는 점에서, 이들을 ‘자아중심적 불안’이라고 구분하기도 한다.(김은자·이민규, 2019: 431) 이런 관점에서 보면 대인공포증은 ‘타인중심적 불안’에 해당된다.

BDD를 겪는 사람들은 그렇지 않은 사람에 비해 ‘완벽주의적 성향’이 강하다고 알려져 있다. 주로 ‘부적응적 완벽주의’를 가진 사람들인 것인데, “실제의 자기와 이상적 자기 사이의 불일치를 견디지 못해” 부정적 정서가 유발된다. 자기불일치가 자아정체성의 통합 정도를 저해하는 주요 변수임에 주목할 필요가 있다. 건강과 질병의 미묘한 간극을 결정하는 첫 출발점에서 자기에, 자기신체상, 자아이미지, 자기불일치 등의 자아존중과 자아정체성에 관련된 변수들이 공통적으로 큰 영향력을 발휘하고 있다.

완벽주의 성향의 사람들은 “내 외모는 완벽해야만 한다”라는 신념을 갖고 있다. 그렇지 못한 현실의 신체상에 고통과 강박을 느끼며, 반복적으로 이를 생각하고 고민하기 때문에 이들은 사소한 결점에 집착하기 시작한다고 한다.(김지철, 2019: 7-8) 이런 고민과 집착에 대한 반응은 ‘적응적 완벽주의’와 ‘부적응적 완벽주의’로 나뉘게 된다.

점진적으로 문제를 해결해 나가면서 완벽한 이상형에 다가가려고 노력하는 적극적인 성향이 전자라면, 후자는 부정적인 내적 체험과 노력의 실패를 경험하는 것 자체를 어떻게든 회피하려는 소극적 적응을 택하는 모습이다. 더 예뻐지기 위해 운동을 하고 외모를 가꾸려는 노력에 전념하는 모습이 전자의 선택이고, 스스로가 생각하기에 불안정한 자신의 외모가 다른 사람들에게 부정적 평가를 받는 실패적 상황을 어떻게든 회피하고 싶어하는 모습이 후자의 선택이다. 과도하게 높은 기준을 충족하고 싶어하는 열망과 자기자신의 현재 상태에 대한 부정적 자기 평가까지는 양자가 동일하지만, 직접적인 문제 해결을 위한 노력보다 문제를 직면하는 것을 꺼리는 회피적응을 선택하게 되는 순간 후자의 문제는 급격히 악화된다.

사회적 상호작용에 관한 민감성과 거부에 대한 두려움이 부적응적 완벽주의와 만날 때에, 대인공포증이 생겨 외출 자체를 회피하기 쉽다. 마찬가지로 외모 문제에서의 민감성과 거부에 대한 두려움이 부적응적 완벽주의와 만나면 신체이형장애로 발전할 수 있다. 원만한 사회관계에 대한 이상적 기준이 너무 높은 경우나 외모에 대한 스스로의 이상적 기준이 너무 높은 경우에 이러한 부적응이 발생하기 쉽다. 여러모로 히키코모리나 대인공포증의 본질과 신체이형장애의 본질이 서로 닮아있음을 알 수 있다.

IV. 자아정체성 혼란의 원인과 대응 방안

1. 혼란의 원인과 주요 매개변수들의 관계

자아정체성의 사회심리적 발달 이론으로 유명한 에릭슨은 1968년에 발표한 저서 “정체성: 청소년과 위기”(Identity: Youth and Crisis)에서 8단계의 사회심리적 발달 단계를 제시했다. 그 중 5단계가 ‘정체성 대 역할 혼란’(identity vs. role confusion)이고, 최종 8단계가 ‘자아통합 대 절망’(ego integrity vs. despair)이다. 여기에서부터 ‘자아정체성의 혼란’과 ‘자아정체성 위기’라는 표현들이 널리 알려지게 되었다.(E. H. Erikson, 1968: 91-141) 정체성의 혼란은 주로 다양한 관계 속에서 자아 이미지들 사이의 불일치때문에 야기되는 문제이며, 정체성 위기는 주로 생애 주기에 따라 찾아오는 자신의 존재 자체에 대한 회의와 고민의 문제들로 규정된다.

에릭슨에 따르면 발달 단계마다 주어지는 심리적 과업들이 있는데, 이를 제때에 적절히 극복하지 못하면

심리적 위기를 겪게 된다. 어릴 때에는 주도성이나 근면성 등이 주요한 과제이지만 부모로부터 독립을 예견하고 사회 속에서 자신의 위치와 직업을 고민해야 하는 나이의 청소년기에는 자아정체성의 정립이 가장 큰 과제가 된다. 자기 자신을 타인과 구별되는 독자적인 실체로 인식하고, 여러 가지 사회적 관계와 환경 속에서 자신의 역할과 존재 의의를 스스로 찾아나가야 하는 과정이 자아정체성의 정립이다. 이 시기에 가족 내에서의 지위와 역할, 학교에서의 지위와 역할 등에서 불일치가 심각하면 자아정체성의 혼란이 오기 쉽다. 또래 집단들 사이에서의 관계나 사이버 공간 내에서의 관계 등에서도 전혀 다른 역할과 기대가 중첩된다면 안정된 정체성을 형성해 나가는 일이 어려워질 가능성이 크다.

임상심리학 연구나 정신건강의학의 연구들은 자아정체성 정립이 지연되거나 혼란을 겪는 것을 일종의 증상이나 장애로 보아, 여기에서 출발한 어려움이 다양한 형태의 부적응이나 장애, 장애 등으로 어려움이 심화되는 과정에 큰 관심을 기울인다. 치료 방법을 발견하는 것도 중요하게 여기지만 발병과 증상의 발전 경로를 밝히는 것을 중요한 연구 과제로 삼는 것이다. 연구자들은 여러 예측 변인들을 상정하여 각 변수들 사이의 상호작용과 매개 관계를 확인하기 위해 구조방정식이나 경로분석의 방법론을 즐겨 사용한다. 그러나 자아정체성의 혼란이 신체이형장애로까지 이어지는 과정과 관련해서는 관련 연구들이 몇 건 되지 않고⁴⁾, 그나마도 여성 표본이 많은 간호계열 대학생들을 대상으로 한 연구와 같이 대상의 다양성이 약한 것들이 다수였다. 다이어트와 외모 개선에 관심이 많은 젊은 여대생 대상이 아니라 보다 넓은 범주를 다룬 연구 중 세 편을 선정해서 각각의 변인 설정을 참고하고자 했다.

성형을 원하거나 미용 성형 수술을 받은 환자들을 대상으로 하여 그들의 심리적 특성을 조사한 연구에 따르면, ‘자기애적 성격장애’와 ‘강박적 완벽주의’가 불안, 우울, 신체이형장애와 더불어 많은 것으로 나타난다고 한다. 특히 완벽주의와 관련하여 적응적 완벽주의자들은 자신에 대한 과대성(grandiosity)에 치우쳐 있고, 외모 향상을 위한 자신의 노력에 대한 타인의 반응에 관해서는 무감각함을 보여준다고 보았다.(조민아, 2016: 76) 적응적 완벽주의자들이 자신만의 속도와 관심에 따라 스스로 노력하는 모습과 성과에 만족하면서 반복적 집착을 보이는 것과는 달리, 자기애적 취약성(vulnerability)에 기울어있는 완벽주의자들은 타인들의 반응과 평가에 대해 끊임없이 촉각을 세우고 예민하게 구는 ‘과민형 나르시스트’(hypervigilant narcissist)로 분류된다. 이들은 자기상이 매우 낮고 자기 비판적이며, 대인관계에서 상처를 받으면 사회적 철수를 종종 보이곤 한다.

조민아에 따르면, 미국의 대학생 집단 중 2.5% - 5.3%가 신체이형장애로 나타났으며, 미용성형 환자 집단에서는 40%까지 차지한 사례도 있었다 한다. 병원을 찾아온 미용성형 환자에게 심리적 검사와 치료를 선행해 본 결과, 30명 중 10명이 신체이형장애로 진단받았고, 그 중 7명이 실제로 성형수술을 받았으며, 5년 후의 추적조사에서 그중 6명은 여전히 신체이형 증상을 갖고 있었다고 한다.(조민아, 2016: 74) 마스크 해제 이후 성형을 원하는 환자가 급증하고 있다고 한 보도에서 등장한 늘어난 환자들 중 신체이형장애와 관련되는 숫자는 얼마나 큰 비중을 차지할 것인가가 궁금해진다.

조민아의 연구에서 ‘부적응적 완벽주의’가 회피 반응으로 이어질 때에 BDD로까지 이어지는 일련의 과정이 촉발됨을 보았다. 신윤경(2017)은 완벽주의가 BDD로까지 가는 경로에 영향을 미치는 매개변수로 ‘반추’(ruminative)와 ‘고통감내력’(distress intolerance)를 설정하여 효과를 확인해 보았다. 직관적으로 보아도 고통감내력이 높으면 신체이형장애로까지 가지 않을 가능성이 높아진다. 완벽주의에 따른 집착과 변민을 잘 견디어 내면서 고통으로까지 상승시키지 않는 관리가 가능할 것이기 때문이다. 반추는 ‘전환’(distractive) 반응에 상대되는 개념이다.(신윤경, 2017: 3) 골칫거리가 생겼을 때 다른 문제나 다른 활동으로 스스로의 관심을 돌려

4) 학술연구정보서비스(riss4u.net)에서 ‘신체이형’으로 검색된 국내학술지 논문은 총 10편이고 2013-2022년 사이에 분포되어 있었다. 학위논문은 총8편이고 2016-2021년 사이의 분포를 보였다. ‘신체변형’으로 검색하면 국내학술지 논문 6편(2007-2019) 학위논문 7편(2003-2019)이 검색되었다.

서 문제를 회피하거나 잇는 식의 반응이 전환이다. 이와 반대로 반추는 골치 아픈 문제를 계속해서 끝도 없이 되새기고 다시 생각해보고 하면서 마음 속에서 놓지를 못하는 반응이다. 생산적 방향으로 갈 때에는 속도가 될 수 있는데, 비생산적 방향으로 생각을 되풀이하는 반추는 스스로를 괴롭히고 강박으로 이어질 가능성을 높이는 ‘신경증적 반응양식’이다. 물론 검증의 결과는 반추가 높을 때에 신체이형장애로 가는 확률이 높아지는 것으로 밝혀졌다.

중요한 점은 완벽주의가 일련의 부정적 과정을 촉발하는 출발점이 되고, 완벽주의와 신체이형장애 사이에 높은 상관성이 있지만 둘 사이의 관계가 직접적이라기 보다는 간접적인 설명과 예측이 가능한 관계라는 점이다. 우리는 완벽주의 성향이 효과적인 전환 반응과 만나지 못하고 반추의 양식을 택하게 될 때에 그 관계가 훨씬 더 직접적으로 변하며, 완벽주의 성향과 반추 반응을 모두 갖춘 당사자가 고통감내력까지 약한 경우에는 악화될 확률이 크게 높아진다는 사실을 확인할 수 있다.

두 번째 주요 변수를 다룬 연구로는 ‘심리적 경직성’의 매개효과에 주목한 김지철의 2019년 연구가 있다. 신체상(body image)와 관련해 고통을 겪는 수준까지 가는 것은 많은 사람들이 흔히 겪는 일인데, 왜 특정 조건의 사람들이 특별히 더 높은 확률로 신체이형장애로까지 가는 것인지를 설명하기 위해, 김지철은 먼저 ‘외모 도구성 신념’을 측정했다. 젊은 남녀의 연애나 직장 내의 사회적 관계 속에서 우월한 외모가 곧 중요한 경쟁력이 된다고 믿는 신념을 외모 도구성(social instrumentality of appearance)이라 정의한다.(김지철, 2019: 9) 외모 도구성에 대한 신념 정도가 강할수록 자기 외모에 관심을 더 갖게 되고, 외모 점검 행동이나 외모 개선을 위한 시간과 비용의 투자에 적극적이 된다.

‘심리적 경직성’은 주로 수용전념치료(ACT: Acceptance and Commitment Therapy)를 강조하는 사람들이 주목하는 개념이다. 기존의 인지 행동적 관점들이 환자들이 보여주는 인지적 과정과 사고의 내용 측면에 주된 관심을 기울였던 것과는 달리, ACT에서는 수용과 경험회피라는 환자의 행동에 주목한다. 어떤 성향의 사고나 기질을 갖고 어떤 가치관에 기반하여 어떤 경험을 했는가를 듣고 분석하는 종전의 접근과는 달리, ACT는 외면적으로 관찰 가능한 환자의 행동과 노력의 빈도와 결과를 주된 분석 대상으로 삼는다.(김지철, 2019: 11) 도전과 자극에 대한 수용을 적절히 하고 싫은 경험을 회피하려는 노력을 성공적으로 해낸다면 정신적 문제를 겪지 않을 수 있고, 수용과 회피에 실패하고 ‘부질없는 노력’만을 되풀이한다면 문제 속에 빨려 들어갈 것이라는 이야기이다.

개인이 원하지 않는 불편한 사고나 감정, 신체적 감각 등의 자극이 생겼을 때, 스스로가 추구하는 삶의 가치에 부합되도록 효율적으로 반응하고 행동해야 하는데, 그렇게 행동하지 못하고 자신의 선택과 행동을 조율할 수 없는 심리적 반응의 상태를 ‘심리적 경직성’이라 부른다. 앞의 연구에서와 마찬가지로 심리적 경직성은 완벽주의의 부적응적 차원과 관련되고, 외상 후 스트레스 장애(PTSD), 불안 장애, 섭식 장애 등의 다양한 정신 병리와의 관련성이 입증된 개념이다. ‘심리적 유연성’에 상대되는 개념으로서, 추구하는 목표나 가치를 이루기 위해 현재의 상황에 맞추어 자기의 행동을 유지하거나 변화시킬 수 있는 능력인 유연성을 제대로 발휘하지 못하는 상태를 경직성이라 지칭한다.(김지철, 2019: 15) 현재의 순간을 느끼기, 마음 챙김, 다른 관점에서 보기 등의 기능을 제대로 수행하지 못하기 때문에, 잘못된 선택과 행동인 줄 알면서도 계속해서 잘못된 반응을 고집하고 반복적으로 거기에 집착하는 모습을 보이게 된다.

김지철은 최종적으로 “부적응적 완벽주의 - 외모 도구성 신념 - 심리적 경직성 - 신체이형장애”라는 4가지 변수들 사이의 관계를 검증하고자 했다. 부적응적 완벽주의와 외모 도구성 신념이 높을수록 신체이형장애의 증상 수준이 높은 것으로 나타나 정적 상관관계가 모두 성립했다. 가장 직접적인 영향을 주는 매개변수로 가정된 심리적 경직성이 완전매개효과를 보여주었고, 부적응적 완벽주의와 외모 도구성 신념은 심리적 경직성을 매개로 해서 신체이형장애 증상에 간접적 영향을 주는 것으로 나타났다.(김지철, 2019: 52) 개인적 특성과

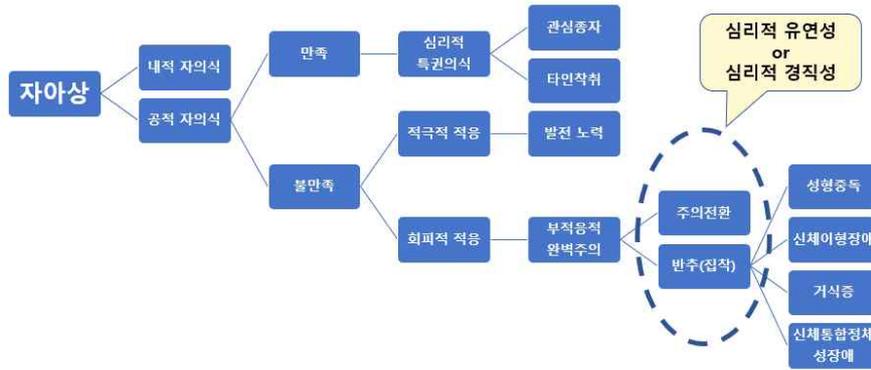
신념이 곧바로 신체이형의 증상을 유발하는 것이 아니고, 두 조건을 모두 만족시킨 사람들 중 신체상에 관련된 부정적인 생각과 타인에게 불쾌감을 줄 수 있는 경험을 회피하고 싶어하는 전략을 택한 개인들이 주로 신체이형장애 증상을 겪게 된다는 결론이다.

세 번째 연구는 박지현의 2020년 연구인데, ‘공적 자의식’에서 출발해서 ‘외모 거부민감성’과 ‘신체상 심리적 경직성’을 거쳐 ‘신체이형 증상’으로 나아가는 관계 속에서 순차적인 이중매개효과를 검증하였다. 변수들 간에는 모두 유의미한 정적 상관관계가 있었고, 출발점과 도착점 사이의 두 변수인 외모거부민감성과 신체상 심리적 경직성은 완전 순차 이중매개효과를 나타냈다 한다. 첫 출발점인 ‘공적 자의식’(public self-consciousness)은 사회적 상황에서 타인이 인식하고 있는 나의 행동, 외모, 정서 표현 등에 집중하여 ‘관찰자 관점에서 자신을 바라보는 특성’이다. 사회적 상황에서 주의 초점이 일차적으로 사회적 자기로 맞추어지는 사람들은 거부가 예상되는 상황에서 자기자신을 거부의 원인이라고 추론하거나 단정할 가능성이 크다. 거절의 원인을 매력적이지 않은 자신의 외모 때문이라고 귀인하게 될 때에는 외모거부민감성이 증가한다. 박지현은 빈번한 거울 확인, 과도한 치장, 화장이나 옷으로 스스로를 위장하는 등의 ‘자기 보호 전략’들이 모두 미래의 예상되는 거부를 미리 방지하기 위한 목적에서 수행되는 것이라는 점에 주목한다.(박지현, 2020: 12) 성형 수술도 이들과 같은 맥락의 전략이며 외모에 대한 과한 각성상태가 지속될 때에 증상은 심화 일변도의 길을 가게 된다.

박지현의 연구에서 가장 주목할 부분은 두 가지였다. 첫째는 외모 결함에 대한 경직된 대처전략을 선택하는 심리적 경직성이 신체이형 증상을 야기하는 가장 강력한 변인임을 확인했다는 점이다. 둘째는 공적 자의식과 신체이형 증상 사이의 관계에서 ‘외모 거부민감성’과 ‘신체상 심리적 경직성’이 완전 매개효과를 보였다는 점이다. 공적 자의식에서 신체이형으로 나아가는 관계에서 공적 자의식이 간접적 영향을 미치지만, 도중의 두 변수가 직접적 영향력을 제거할 정도로 강력하고 두 매개변수가 달라지는 정도에 따라 공적 자의식과 신체이형 사이의 관계가 달라질 수도 있다는 점을 확인한 것이다. (박지현, 2020: 38-39) 다시 말해, 공적 자의식의 수준이 높은 개인이라 할지라도, 외모 때문에 사회적 상황에서 거부 당하거나 부정적으로 취급되지 않을 것이라고 믿는다면 신체 이형으로 나아갈 확률은 낮아진다. 외모와 관련된 개인적 경험과 자극이 있다 하더라도, 사건 자체를 부정적으로 평가하여 억제하고 통제하려 하거나 상황을 회피하려 들지 않는다면 - 있는 그대로 수용하고 전환 반응을 해낼 수 있다면 - 역시 확률을 낮출 수 있다.

세 연구를 분석한 내용을 종합해 보자면 다음과 같다. 자기애적 성향이 강하면서 부적응적 완벽주의를 가진 사람들은 자기 외모에 대한 높은 미적 기준을 설정하는 경우가 많다. 이들이 자신의 외모에 대해 불만족을 가지는 경우에는 스스로가 설정한 높은 이상적 기준 때문에 자아 불일치에서 오는 고통을 더 심하게 느끼게 되고, 이러한 심리적 고통을 주의 전환이나 있는 그대로 받아들이는 수용의 대응 전략으로 해소하지 못한다면, 점점 더 큰 고통을 느끼게 될 것이다. 외모가 사회적 경쟁력의 무기라 생각하는 신념을 갖고 있는 사람은 자기 외모가 뛰어나다고 스스로 인식하는 경우보다 그렇지 않은 경우에 더 큰 어려움을 겪기 쉬운데, 공적 자의식 수준이 높음에도 불구하고 불만족스러운 외모를 가진 사람이 적응적 반응이 아닌 회피적 반응 전략을 선택했을 때에는 문제가 급격히 심화된다.

계속해서 사소한 외모적 결함을 발견하려 들고 발견한 외모적 결함을 수정하거나 숨기는 일에 과도하게 집착하면서, 위장이나 회피의 방식으로 타인의 관심을 자기에게서 돌리려고 시도하는 일이 반복되면, 결국 성형 중독이나 신체이형장애로까지 나아가게 될 수 있다. 이때 심리적 유연성을 발휘하지 못하고 신체상에 관한 심리적 경직성에 빠지는 경우에는, 잘못된 반응이고 행동인 줄을 알고 있고 그것이 자신의 삶의 목표와 가치에 도움이 되지 않는 일이라고 생각하면서도 반복적인 집착에서 벗어날 수 없게 되어 파국으로까지 나아가게 된다. 전체적인 악순환의 이행과정을 다음 그림과 같이 요약할 수 있겠다.



<그림 6> 신체이형장애 문제의 심리적 이행 과정

여기에서 ‘외모’에 대한 관심과 선망, 그에 대한 집착과 부정적 거부에 대한 민감성 등의 변수를 SNS 시대의 유명인들이 받고 누려온 ‘주목’이나 ‘명성’ 혹은 ‘평판’ - 직관적으로 좋아요수, 팔로워수, 유튜브 조회수 등으로 치환 가능한 - 으로 바꾸어 놓으면, 마스크를 벗지 못하는 선택을 하는 부적응적 완벽주의자들의 모습과 SNS 상의 이미지와 평판에 과도하게 집착하여 일상생활과 실제적 인간관계를 모두 망치는 선택을 하는 SNS 페인들의 모습을 겹쳐놓고 이해할 수 있을 것이다.

스스로 어느 정도의 유명세를 치르고 있다고 생각하는 SNS 셀럽들은 공적 자의식 수준이 과도하게 높아지기 쉽다. 이들은 자신의 일거수일투족에 대해 세상 모든 사람들이 관심을 가지고 지켜보고 있다고 착각하는 경향이 있다. 이들은 영향력 큰 셀럽으로서의 자신의 매력 수준에 대해 높은 이상적 기대를 갖고 있는데, 스스로 자각한 혹은 타인에 의해 부정적으로 평가된 자신의 실제와 이상 사이의 괴리가 크다면 자아정체성의 혼란을 겪게 될 가능성이 크다.

사소한 실수나 외모적 결함을 스스로 용납하지 못하는 완벽주의 성향이 있다면 위험 수준은 크게 올라갈 것이다. 자신이 올린 정보에 달린 댓글이나 조회수 등에 예민하게 굴며 반복적으로 이를 확인하고 조작까지 하려는 집착에 빠지기 쉽다. 이런 악순환적 과정이 길어지는 경우에는 회피적 전략을 택할 수 있으며, 없는 사실을 날조해 거짓 정보를 올려서 잃어버린 주목을 되찾으려 시도하거나 다른 사람이 자신을 음해한다며 엉뚱한 음모론을 끌어다가 타인의 시선을 자신으로부터 다른 곳으로 돌리려는 시도를 할 수도 있다.

우리는 주변에서 정치인 병, 연예인 병 등의 증상을 보이는 수많은 ‘관심중자’들의 사례를 많이 보아왔다. 지난 경력과 학식 등으로 미루어 볼 때, 그가 왜 저런 소리를 하고 저런 선택을 하는가를 쉽게 이해할 수 없는 경우들이 대부분이었다. 사소한 외모적 결함을 가려주는 도구인 마스크에 대한 집착에서 쉽게 벗어나지 못하는 사람들과 사진보정 카메라 앱을 애용하는 자기애적 동기에서 몇 가지 변인들과 상황적 조건들을 차례로 경험하면서 신체이형 장애 수준으로까지 나아가는 사람들의 심리를 살펴본 지금에는, 그들 관심중자들을 좀 더 너그러운 시선으로 측은지심을 담아 보아줄 수 있게 된 듯하다.

2. 윤리교육 관점에서의 대응 방안

정치가, 운동선수, 연예인, SNS 유명인 등만 이렇게 개미지옥 같은 수렁에 빠져드는 것은 아니다. 마기꾼 논란에서 보듯이 보통의 평범한 사람들도 얼마든지 이런 수렁에 첫발을 내디딜 잠재적 요소들을 많이 가지고

있다. 보정 카메라의 필터를 총동원해가면서 셀피를 찍고, 그 사진을 SNS에 올린 후에도 얼마나 많은 사람들이 조회하는가, 어떤 댓글을 달고 얼마나 좋아요를 많이 눌러주는가가 너무 궁금한 나머지 밤잠을 설치면서 SNS를 계속 확인하는 경험을 해봤다면 위험 요소가 이미 충분한 것으로 볼 수 있다.

마스크이건 보정 사진이건 간에, 타인에게 보여지는 내 자아상에 관해 일정 수준 이상의 강박적 집착을 오랜 기간 보여왔고 그것이 일상생활을 해치는 수준에 이르렀다면, 그들에게 필요한 것은 성형외과나 피부과가 아니라 정신건강의학과와 심리상담소이다. 아직 그런 수준까지 가지 않은 대부분의 학생들을 대상으로는 사전 예방교육이 필요할 것이다. 마스크와 보정 카메라 앱에 대한 집착이 갖는 위험성과 파국적 결과에 대한 경고를 알려주는 정보가 교육 내용에 포함되어야 한다. 아울러 수렁의 길에 빠져들기 쉬운 사람들의 심리적 특성과 그들이 부정적 순환고리에서 도중에 탈출할 수 있는 계기가 되는 심리 기제와 선택지들에 대해서도 알려주는 것이 필요하다.

학교에서의 사전예방 교육을 양호실의 보건 교사나 Wee센터의 임상심리사가 담당할 수도 있겠지만, 이와는 별도로 도덕 윤리과 수업 중에도 효과적인 접근이 가능할 것이다. 타인이 바라보는 나와 나 스스로가 바라보는 나, 내가 원하고 상상하는 미래의 나와 스스로 인식하고 있는 현재의 나라는 다양한 자아상 사이의 일치 혹은 통합의 정도는 도덕교육과 인성교육에서 자아존중감, 자아정체성 등의 이름으로 이전부터 중요하게 다루어져 온 문제이기 때문이다. SNS나 게임, 메타버스와 같은 사이버 공간 속의 나와 현실 공간의 나 사이의 정체성 혼란 가능성도 정보윤리 분야에서 많이 강조되어 온 주제들이다.

타인의 시선에 과도하게 신경을 쓰고, SNS 상에 비추어지는 자신의 이미지를 꾸미는 일에 집착하기 쉬운 청소년기의 아이들에게는 임상심리사보다 도덕 윤리 교사가 훨씬 더 친숙하게 다가설 수 있는 조언자일 가능성이 크다. 환자 취급을 받는 듯한 느낌으로 정신병리적 이행과정이나 심리적 기제들에 대한 설명을 듣는 것보다는 긍정적 자아 이미지와 자기 자신에 대한 존중을 강조하는 도덕교육의 방식이 훨씬 더 익숙하고 편안한 조언이기 쉽다. 자기에 대한 자신감과 믿음을 가지고 타인의 시선과 평가에 휘둘리지 말라고 조언하는 도덕 과목의 메시지가 외모거부 민감성을 낮추고 완벽주의적 집착을 조심하지 않으면 신체이형장애라는 정신질환에 걸릴 수 있다는 경고를 받는 것보다 훨씬 더 쉽게 수긍할 수 있는 조언으로 느껴지기 때문이다.

앞에서 검토한 경로와 매개효과에 관한 연구들의 결과가 시사하듯이, 위험성을 높이는 심리적 특성들이 있고 위험성의 상승 작용을 멈추거나 흐름에서 빠져나올 수 있게 하는 선택 가능한 심리적 기제들이 있다. 외모에 대한 고민이 시작되거나 자신의 SNS에 반응하는 타인들의 시선에 민감해져 가는 자신을 의식하는 순간에, 자신의 공격 자의식보다 사적 자의식을 일깨우려는 선택적 노력이 도움이 될 것이다. 외모에 대한 비난이나 악성댓글에 속이 타들어 간다면, 계속해서 반추하고 곱씹기 보다는 다른 방향으로 주의를 돌리고 잊어버리려 노력하는 선택이 더 현명할 수 있다. 더 이상 외모를 가꿀 여력도 없는 지경이나 더 새롭고 재미난 정보를 올릴 밑천이 바닥났다면, 자신에게 쏠리고 있다고 스스로 착각하는 타인들의 시선을 회피하거나 다른 쪽으로 돌리려고 노력하기 보다는 자신의 현재를 있는 그대로 수용하고 더 이상의 무리한 노력을 멈추는 선택을 고려하는 것이 현명하다.

외모나 SNS에 올린 콘텐츠에 대한 거부 반응을 많이 접하게 된다면, 자신에게 외모 말고도 다른 장점과 매력들이 있다는 점을 기억하거나 SNS 바깥에 있는 현실 공간의 인간관계에 더 충실하려는 노력을 선택해보자. 무엇보다 '심리적 유연성'을 이해하고 이를 키울 수 있는 상황적 대처 행동들을 연습해 보는 내용들이 강조되면 좋을 것이다. 물론 이런 정보들을 임상심리적 용어보다는 도덕·인성교육적 용어들의 형태로 전달하는 것이 바람직하다.

회피적 적응전략은 일시적으로는 문제를 해결하는 듯 보일 수 있지만, 결국에는 위험도를 더 높이고 오래 지속시키는 나쁜 선택이라는 점을 강조할 필요가 있다. 강박적 집착을 벗어나기 위해 자신의 주의초점과 관심

을 다른 곳으로 유도하고 전환하는 기법들에 대한 소개도 필요하다. 문제의 원인이 되는 심리적 특성과 상황적 조건을 다루는 동시에, 악화 일로의 이행 경로에서 문제를 완화시키거나 수렁에서 빠져나올 수 있는 계기를 제공하는 변수들의 선택에 관한 내용들이 많이 다루어질수록 더 실용적인 교육과정이 될 수 있을 것이다.

V. 결론

마기꾼 논란은 온라인 데이팅 앱을 사용하는 일부 사람들만의 별난 심리에서 비롯된 것이 아니다. 누구에게나 자신의 외모에 대한 관심과 그것이 다른 사람들에게 긍정적으로 평가되기를 바라는 마음이 있다. 이는 기왕이면 현실의 실제 외모보다 더 우월하고 긍정적인 이미지로 비춰지고 싶어하는 강력한 심리적 동기인 ‘허영심’과 직결된다.

소속감, 관음증과 더불어 SNS에 참여를 시작하고 지속하는 심리적 동기로 간주되어 온 허영심은 기본적으로 자기애적 성향이다. 이타적이고 생산적인 정보 공유를 오랫동안 지속할 수 있게 해주는 원동력이 될 수도 있지만, 자칫하면 과장된 거짓 정보를 유포하고 타인을 착취하는 부정적인 수준으로 폭주할 가능성도 있는 본능적 욕구이다. 이를 조심스럽게 잘 다루지 못하는 경우에는 타인의 반응에 대해 과도한 민감성을 갖게 되거나, 부정적 비판과 평가를 제대로 수용하지 못하고 회피전략을 선택하는 잘못된 대응으로 이어지기 쉽다. 평정을 깨는 도전과 부정적 반응을 맞닥뜨렸을 때에 심리적 유연성을 유지하지 못하는 경우에는 문제를 계속 악화시키는 시도와 선택이 이어지고, 잘못된 것임을 알면서도 빠져나오지 못하고 그 길을 고집하는 악순환의 길을 가게 될 수 있다.

문제의 첫 출발점을 살펴보니, 자아존중감과 자기 정체성의 안정 여부가 가장 결정적인 요소임을 확인할 수 있었다. 자아존중감 수준이 낮고 자기 정체성이 안정되지 못하며 현실의 자기와 외부에 비추어지는 자기 내지는 사이버 공간 속의 자기 이미지 사이에 괴리가 클수록 정체성 혼란의 문제가 시작될 가능성이 높았다.

마기꾼이라는 비난을 받을까봐 두려워서 마스크를 벗지 못하겠다고 말하는 사람과 마스크를 벗었을 때에 주변 사람들이 충격을 받는 것이 두려워서 마스크를 포기하지 못한다고 말하는 사람의 동기는 자기중심적 불안과 타인중심적 불안이라는 개념으로 구별될 수 있는 것이었다. 후자의 이유를 대는 사람들이 외모 개선이나 이미지 조작 등의 유혹에 저항하기 어려워하는 심리적 취약성과 더 가깝다는 사실도 알 수 있었다.

마스크로 가려서 매력을 극대화하려는 외모에 대한 애착이나 보정 앱을 사용해 미화된 사진 속의 환상적 이미지에 기쁨을 느끼는 심리 자체는 크게 비난할 여지가 없는 소소한 본능이다. 그러나 스냅챗 이형증의 논란에서 보듯이, 그런 본능에 충실한 행동들에는 심각한 정신질환으로까지 심화될 수 있는 위험스러운 일련의 과정이 시작되는 출발점이 될 가능성도 포함되어 있다.

자기 외모에 불만족하면서 남들이 알아채지 못하고 관심도 갖지 않을 사소한 결함을 자꾸만 발견하고, 그것을 수정하거나 감추거나 남들의 관심을 돌리는 일에 반복적으로 노력하면서 끊임없이 집착하는 모습은 신체이형장애라는 병명으로 널리 알려진 바 있다. 물리적 공간에서의 외모뿐만 아니라 SNS를 매개로 수많은 타인들에게 공개되는 사진이나 동영상 속의 자기 이미지와 명성, 평판 등에 지나치게 집착하는 SNS 폐인들의 행태와 심리는 신체이형장애를 겪는 사람들의 그것과 유사하다. 병증의 시작과 진행 과정, 도중에 영향을 미치는 변인들을 비교해 보면 유사를 넘어 동일한 것이 아닌가 싶을 정도이다.

정신병리학자들과 임상심리학자들의 연구를 검토하고 그들의 논리와 관점을 차용하면서, 완벽주의, 공격적 자의식, 신체상, 자아정체성, 자아통합일치도 등의 심리적 특질이 문제의 원인이 될 수 있다는 사실을 확인했다.

부적응적 완벽주의자들이 회피적 적응전략을 택하거나, 반추를 거듭하고 전환 반응을 제대로 구사하지 못하거나, 고통감내력이 부족한 경우에는 문제가 급속히 악화된다는 사실도 알 수 있었다. 특히 여러가지 변인들이 직간접적 영향력을 갖고 있지만, 신체상에 관한 ‘심리적 경직성’이 매개변수가 될 때에 가장 강력한 관계가 성립된다는 점에 주목했고, 주의의 전환이나 있는 그대로의 현 상태를 수용하는 등의 ‘심리적 유연성에 해당되는 대응’들이 문제를 완화시키거나 악화 일로의 수렁에서 빠져나올 수 있는 계기가 될 수 있다. 여기에서 우리는 교육적 대응의 희망을 발견할 수 있다.

코로나 시대를 맞이하여 충분한 사전 준비와 적응 없이 갑작스럽게 비대면 비접촉의 사회관계 속에 던져진 학생과 청소년들이 3년 가까이 그런 인간관계와 상호작용에 익숙해졌다. 마스크 해제와 대면 강의 시작이라는 새로운 환경 변화에 직면한 그들이, 마스크와 온라인 접촉이라는 차단 도구를 계속 사용하고 싶어 하거나 왜곡되고 미화된 이미지를 유지하고 싶어하는 것은 어쩌면 당연한 현상일 수도 있다. 그러나 그런 선택들이 신체이형장애와 같은 심각한 파국으로까지 이어질 가능성과 경로가 밝혀진 지금의 상황에서 이들의 선택을 그냥 방치하거나 존중만 하는 것은 적절한 대응이 아니다.

이미 상당한 어려움을 겪고 있는 학생들에 대해서는 정신건강의학적 치료와 수용전념치료와 같은 심리상담이 제공되어야 할 것이다. 아직 경증이거나 경계에까지 나아가지 않은 나머지 전체 학생들을 대상으로는 ‘사전예방교육’이 필요함을 주장하는 바이다. 특히 교육 내용에 있어서는 실용적 기능과 태도를 강조하는 접근을 제안하였다. 문제의 원인과 폐해, 주요 사례 소개 등의 정보제공도 필요하지만, 완벽주의나 공적 자의식이 높은 사람 등의 위험군 특질을 충분히 알려주는 일과 문제가 가까이 있음을 느꼈을 때에 선택할 수 있는 심리적 기제와 선택지, 조심해야 할 태도와 고려하지 말아야 할 선택지 등에 대한 안내가 필요하다. 지식 정보를 전달하는 수준을 넘어서 반응의 양식과 전략을 직접 연습하고 익혀 보는 시뮬레이션 활동이 강조되면 더욱 좋을 것이다.

참 고 문 헌

- 김민재 · 김은정(2018), “내현적 자기애가 대인공포(Taijin Kyofusho) 증상에 미치는 영향: 편집 사고와 사회적 고립의 연속매개 효과”, 『한국심리학회지: 문화 및 사회문제』, 24(4).
- 김은자 · 이민규(2019), “가해염려형 사회공포증, 외모거부민감성, 및 신체변형걱정이 성형수술수용에 미치는 영향”, 『한국심리학회지: 건강』, 24(2).
- 대한민국 정책브리핑, 2022. 09. 23., “26일부터 실외 마스크 착용의무 전면 해제... 실내는 당분간 유지”, <https://www.korea.kr/news/policyNewsView.do?newsId=148906222> (검색일: 2022. 11. 21.).
- 동아일보, 2022. 04. 18., “‘마기꾼’ 소리 안 들으려... 외모 가꾸는 직장인·대학생들”
- 매일경제신문, 2022. 04. 20., “‘마기꾼’ 효과 버리기 싫어... 코로나가 바꾼 마스크의 위상[한입과학]”
- 박지현(2020), “공적 자의식과 신체이형 증상의 관계: 외모 거부민감성과 신체상 심리적 경직성의 순차적 이중 매개효과”, 가톨릭대학교 석사학위논문.
- 신동아, 통권 741호(2021. 06), “무심코 쓰는 ‘사진 보정 앱’ 당신이 병든다”
- 심윤경(2017), “완벽주의가 신체이형장애 성향에 미치는 영향: 고통 감내력과 반추의 조절된 매개효과”, 가톨릭대학교 석사학위논문.
- 임상수(2019), “소셜 미디어 시대의 책임, 절제, 관용”, 『윤리연구』, 127.
- 조민아(2016), “완벽주의, 신체이형 염려, 자기애적 성향: 미용성형수술을 받은 내담자 사례를 중심으로”, 『상담학연구:사례 및 실제』, 1(2).
- 주재홍 · 박민정 · 김미경 · 송지훈(2022), “심리적 특권의식 관련변인에 관한 메타분석”, 『HRD 연구』, 24(1).
- 한국일보, 2021. 12. 26., “일본 젊은이에게 마스크는 ‘얼굴 속옷’... “코로나 후에도 쓰고 싶어”
- APA Psychiatric News, 2018. 11. 01., “ ‘Snapchat Dysmorphia’ Identified as New Variant of Body Dysmorphia”, <https://psychnews.psychiatryonline.org/doi/full/10.1176/appi.pn.2018.11a11>, (검색일: 2022. 11. 21.).
- Erikson, E. H. (1968), “The Life Cycle: Epigenesis of Identity”, Identity: Youth and Crisis, New York: W.Norton.
- Ryan, Christopher James & Shaw, Tarra(2011), “BIID is not BDD - comment on Kwok-Kwan Chan et al”, Journal of Plastic, Reconstructive & Aesthetic Surgery, 64.
- The Guardian, 2022. 01. 17., “‘Magikkun’: the Korean buzzword that explains why dating apps are restricting pictures with masks”, <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2022/jan/17/magikkun-korean-buzzword-explains-why-dating-apps-are-restricting-pictures-with-masks> (검색일:2022. 11. 21.)

‘코로나 마스크 시대 이후의 자아 정체성 혼란에 대한 윤리교육의 대응 필요성’에 대한 토론문

김 현 수(부산대학교)

이 연구는 COVID-19 사태로 인한 보건 문제의 대응을 위하여 사용한 마스크가 외모 이미지와 관련한 자아정체성에 대한 불만 증대와 사회적 관계 기피 등의 병리적 심리상태로 심화될 가능성이 있음을 설명하고 있다. 이 연구는 특히 도덕심리학의 영역에서 다루어지고 있는 도덕적 정체성과 관련된 논의에 있어서 정체성과 관련한 일정한 시사점을 제공할 수 있다는 점, 그리고 특히 청소년을 연구 대상의 일부로 포괄하고 있다는 점에서 도덕교육의 연구 영역에 중요한 시사점을 제공하는 것으로 평가할 수 있다.

이 연구는 먼저 과도한 외모 집착의 심리에 관하여 두 가지 사례를 통해 파악하고자 한다. 첫째로 ‘마기꾼’과 보정 카메라 앱 사례로 본 외모 집착의 심리에 관하여 그것이 자기애의 발로에서 출발하여 우월한 자신의 모습에 더 많은 찬사를 기대하고 갈구하고 나, 또는 끝없이 타인의 반응에 신경쓰며 눈치를 보는 일로 연결될 수 있음을 지적하며 양쪽 모두 자기옹집성 또는 자존감을 유지할 수 있는 내적 구조에 결함이 있거나 그것이 부재하다는 핵심 병리가 있는 것이라고 설명한다. 둘째로 과도한 SNS상 이미지 집착의 폐해에 관하여 더 많은 관심과 칭찬의 동기에 허영심이 있으며 그것이 심화될 경우 타인의 관심과 반응에 중독되는 병리적 양상이 발생함을 분석하고 있다.

한편, 이 연구는 이러한 병리적 양상은 자아 정체성의 취약을 드러내는 것이며 그것은 신체 이형 장애로 이어지게 된다고 주장한다. 신체 이형 장애는 자기 신체에 대한 불만족이 심한 사람이 남들은 알아차리지 못할 정도의 사소한 결점에 과도하게 집착하는 증상을 지칭하는 것으로서, 이는 자기애적 허영심이 자기 파괴적 파괴적으로 이어짐을 설명하는 것이다. 이러한 신체 이형 장애는 강박 장애의 성격과 망상 장애의 성격을 모두 갖고 있다. 특히 이 연구는 이러한 신체 이형 장애의 문제를 자아중심적 불안과 타인중심적 불안의 문제로 연결지어 설명하면서, 완벽주의가 일련의 부정적 과정을 촉발하는 출발점이 되고, 완벽주의와 신체이형장애 사이에 높은 상관성이 있지만 둘 사이의 관계가 직접적이라기 보다는 간접적인 설명과 예측이 가능한 관계라는 것을 설명하고 있다.

이 연구는 결론적으로 사소한 외모적 결함을 가려주는 도구인 마스크에 대한 집착에서 쉽게 벗어나지 못하는 사람들과 사진보정 카메라 앱을 애용하는 자기애적 동기에서 일련의 변인들과 상황적 조건들을 차례로 경험하면서 신체이형 장애 수준으로까지 나아가는 사람들의 심리를 살펴본 이후 그들을 일종의 환자 또는 도덕적 수동자의 입장에서 너그럽고 수용적인 관점에서 이해할 수 있을 것이라고 설명한다. 이러한 이해를 바탕으로 이 연구는 학교에서의 사전 교육을 도덕윤리교과를 통한 교육의 측면에서 실시할 수 있을 것이라고 제안하고 있다. 구체적으로 긍정적 자아 이미지와 자기 자신에 대한 존중을 강조하는 도덕교육의 방식의 활용, 이 연구는 임상심리적 용어보다는 도덕·인성교육적 용어를 통한 전달, 강박적 집착을 벗어나기 위한 관심 환기 전략 등을 예시로 들고 있다.

이러한 연구의 전개 과정은 도덕 심리학의 영역에서 시사하는 바가 매우 큰 것으로 생각하며, 이 연구에서 다루고 있는 부분에 관하여 보충 설명을 부탁드립니다.

첫째, 이 연구에서 말하고 있는 이미지에 대한 집착과 그것이 신체 이형장애로 나아가는 과정은 수치심에 대해 다루고 있는 정신 분석 이론과 일정한 관련이 있을 것으로 생각된다. 정신 분석 이론의 관점에서 이와 관련해 설명할 수 있다면 어떻게 접근할 수 있을지에 관하여 추가적인 아이디어를 말씀해 주시기를 부탁드립니다.

둘째, 이 연구에서 말하고 있는 ‘부적응적 완벽주의’는 도덕심리학에서 다루고 있는 정체성 이론, 즉 청소년기에 있어서 이상적 인간상에 해당하는 도덕적 신념과 자신의 정체성이 통합될 필요가 있다고 설명하는 데이먼의 도덕적 자아의 발달과정에 관한 이론, 도덕적 이해를 통해 도덕적 정체성의 형성을 돕고 개인의 책임감과 동기화를 향상시키고자 하는 블라지의 도덕적 자아 모델과도 일정한 관련을 가지는 것으로 보인다. 이와 관련지어 이 연구에서 말하는 자아정체성과 도덕적 자아와의 점점 또는 상관관계에 관하여 혹시 가지고 있으신 생각이 있다면 보충 설명을 부탁드립니다.

셋째, 이 연구에서 다루고 있는 자아정체성 혼란 문제는 개인적 측면에서 그 해결책을 접근할 수도 있겠지만 통합적 도덕교육의 측면에서 가정, 학교 지역공동체의 역할 또한 어느 정도 있을 것이라고 생각된다. 그렇다면 이러한 문제를 극복하기 위해 공동체에서 기여할 수 있는 노력으로 어떤 것이 있을 수 있을지 제언해 주시기를 부탁드립니다.

도덕과 생태전환교육의 비판적 고찰과 그 대안

- 레이첼 카슨(R.L. Carson)과 『침묵의 봄』을 토대로-

한국교원대학교 신희정

목 차

- I. 서론
- II. 2022 개정 교육과정과 생태전환교육
- III. 생태전환교육과 도덕과 교육과정
- IV. 결론을 대신하며 : 레이첼 카슨(R.L. Carson)과 『침묵의 봄』의 도덕과 생태전환교육적 가치와 의미

I. 서론

본 연구의 목적은 ‘생태전환교육’을 중심으로 도덕과 초·중등 교육과정을 비판적으로 분석하여 도덕과 생태전환교육의 방향과 대안을 레이첼 카슨의 접근법에 기반하여 제안해보고자 한다.

‘생태전환교육’이라는 용어는 2021년 11월 발표된 「2022 개정 교육과정 총론 주요사항(시안)」에서 국가·사회적 요구사항으로서 미래교육의 중점과제로서 부각되었다. 이에 앞서 17개 시도교육청 도교육감들이 모여 기존의 환경교육과 생태교육을 생태전환교육이라는 용어로 대체하고 관련한 교육 계획을 수립하였다.¹⁾ 이와 함께 환경부는 학교 환경교육 정책연구단을 공동 운영하면서 기후 위기, 환경재난 시대에 학교에서 환경교육 방안을 내놓았다. 나아가 학교 환경교육의 활성화를 중요 전략으로 삼아서 2021년부터 2025년까지 제3차 환경교육종합계획을 수립하고 국가, 지역 차원의 환경교육이 가능하도록 국가 환경교육 통합정보시스템을 구축하고 있다.²⁾ 이러한 시행은 모든 국민이 생태전환교육을 받을 수 있도록 신설한 교육기본법을 현실화하는 노력이기도 하다.³⁾ 교육, 정치, 정부 부처의 노력에는 현 상황을 위기와 재난 상황으로 인지하고 있으며 위기감, 급박함 등의 정서가 깔려있다. 동시에 이러한 문제상

1) 2020년 7월 9일 17개 시도교육감들과 환경부 차관이 함께 모여 “기후위기·환경재난시대 학교 환경교육 비상선언”을 하였다. <https://www.korea.kr/briefing/speechView.do?newsId=132032346>

2) <https://www.yna.co.kr/view/AKR20210101053200530>

3) “제22조의 2(기후변화환경교육) 국가와 지방자치단체는 모든 국민이 기후변화 등에 대응하기 위하여 생태전환교육을 받을 수 있도록 필요한 시책을 수립·실시하여야 한다[교육기본법 신설 2021.9.24.]”

황은 학교 환경교육의 활성화라는 핵심 전략을 통해서 해결할 수 있는 믿음을 전제하고 있다.

그러나 각 학교급에서 학교 교육과정을 운영하는 교사들은 생태전환교육을 어떻게 받아들이고 인식할까? 우선 대부분의 교사들은 생태전환교육이 기존에 해왔던 환경교육과 생태교육과는 어떤 차이가 있고 연계성이 있는가에 대한 의문을 가질 것이다. 교사들 중에는 생태전환교육의 의미나 취지를 잘 알지 못하는 경우도 적지 않을 것이다.⁴⁾ 교과를 중심으로 운영되는 중고등학교 교사들의 경우, 생태전환교육은 인성교육, 다문화 교육 등과 같이 범교과 주제 학습 내용 중 하나로 인식될 가능성이 높다.⁵⁾ 범교과 학습은 모든 교과목에서 다루어야 하는 중요한 내용임에도 불구하고 학교 현장에서는 교과 내용이나 학습 진도에 우선순위가 밀려 형식적으로 다루는 경향이 짙다. 이와 같이 국가 수준 교육과정에서 요구하는 것과 이를 현장에서 구현하는 학교 수준 교육과정은 언제나 이해와 실행의 온도차가 크다.

도덕과 교육에서 다루어야만 하는 주제들은 많다. 생태전환교육은 그 중에 하나이다. 도덕과 교육은 환경보전과 환경윤리와 관련된 내용과 자연과 관계 영역 설정 등의 교육과정 구현을 통해서 생태전환교육과 연계성을 가지는 교육을 해왔다.⁶⁾ 그럼에도 불구하고 지금까지와는 같 으면서도 한편으로는 다른 도덕과 교육을 통한 생태전환교육은 어떤 방향과 방법으로 이루어져야 할까? 생태전환교육이 더 이상 미룰 수 없는 과제라면 이에 대하여 고민하지 않을 수 없다. 본 연구의 문제의식은 여기에서 비롯되었다. 그 동안 도덕교육에 있어 환경윤리와 생태와 관련된 사전연구는 지속적으로 이루어져 왔다. 그 중에서 2015 도덕과 교육과정과 교과서를 중심으로 환경윤리교육을 분석한 연구가 있다. 김남준은 생태시민성의 특성을 함양하고 환경 교육에 있어 규범성과 실천성을 강조하는 것이 도덕과 교육의 정체성을 살리면서 다른 교과의 환경교육과 구분되는 방안이라고 보았다.⁷⁾ 또한 이한진은 생태전환교육과 관련된 요소가 2015 개정 도덕과 교육과정에서 반영되어 있지만, 각 학교급간의 연계가 부족하고 체계성이 부족하기 때문에 2022 개정 도덕과 교육과정에서 이를 개선할 수 있는 대안을 제시하였다.⁸⁾ 정리해보면, 도덕과 생태전환교육은 도덕과 교육의 정체성을 살리면서 다른 교과의 환경교육과 차별성을 떨 수 있어야 한다. 나아가 초중고등학교 도덕과 교육의 연계성과 체계성을 갖출 수 있어야 한다.

본 연구는 생태전환교육이 필요하다는 국가사회적 요구사항이 매우 적극적으로 이루어지고 있는 상황에서 생태전환교육의 개념을 정리해보고, 2022 개정 도덕과 교육과정은 이를 어떻게 반영하고 있는가를 분석하는 데서 출발한다. 2022 도덕과 교육과정은 생태전환교육을 어떻게 반영하였는지 분석하여 이를 ‘도덕과 생태전환교육’ 이라고 명명하고 이를 정리할 수 있을 것이다. 도덕과 생태전환교육은 도덕과 교육의 성격을 살려서 각급학교별 도덕과 교육의 구체

4) 이지원, 오민주, 장진아, 이효영, 김수연, 김찬국, 「그들은(우리는) 생태전환교육을 어떻게 인식하고 있는가? -서울 시교육청 생태전환교육에 관한 교사의 인식」, 『한국환경교육학회 학술대회 자료집』(한국환경교육학회, 2021), p. 20.

5) 환경교육은 7차교육과정 문서상에서 범교과 학습 주제가 되었고, 2022 개정 교육과정의 범교과 학습 주제로 이어지고 있다. 2022 개정 교육과정에서는 ‘환경·지속가능 발전교육’으로 고시하였다.

6) 지금까지의 국가 수준 교육과정 문서들을 ‘환경’이라는 키워드로 검색해보면 유관한 내용을 각 교과에서 가르치고 있었음을 확인할 수 있다.

7) 김남준, 「도덕과에서 환경윤리교육의 내실화 방안-생태시민성 논의를 중심으로」, 『도덕윤리과교육』 72호 (한국도덕윤리과교육학회, 2021), pp. 260-270.

8) 이한진, 「2022 개정 도덕과 교육과정의 생태전환교육 적용 방안」, 『학급자중심교과교육연구』 22권 18호 (학습자중심교육학회, 2021), pp. 85-88.

적인 목표를 달성하는 것과 함께 가야한다. 이러한 방향의 도덕과 생태전환교육을 구현하기 위한 대안으로서 생태적 삶을 살다간 레이첼 카슨을 도덕과 생태전환교육을 통해 도달하고자 하는 구체적인 인간상으로 제안하고, 『침묵의 봄』을 고찰하여 생태적 삶을 살아가는 데 필요한 역량을 분석해서 제안해 볼 것이다.

II. 2022 개정 교육과정과 생태전환교육

‘생태전환교육’은 교육부와 시도교육청 공식 문서에 사용된 이후 활발하게 진행되고 있다. 하지만 교사를 비롯하여 대부분의 시민들은 이에 대한 이해가 부족한 상황이다. 생태전환교육은 기존의 환경교육과 비교할 때 우리에게 혼란을 가중시키는 새로운 개념으로 다가온다. 예를 들어 예전에는 환경교육 하면 소풍 등과 같은 체험 학습, 학용품 아껴 쓰기, 쓰레기 줍기, 쓰레기 분리수거 배출 등을 떠올릴 수 있었다. 하지만 최근의 환경교육은 환경 소양 능력, 문제 해결 능력, 생태 시민성 함양과 같이 이전에는 없던 새로운 환경교육의 영역이 생겨나고 있다. 새로운 용어로 등장한 환경교육이 혼란을 가중시키는 까닭은 그동안 진행해온 환경교육의 모습도 단일하지 않기 때문이다. 캐나다 환경교육 학자인 사우베(Sauvé)는 환경교육 분야의 흐름(current)을 아래 [표1]과 같이 15가지로 정의하고 유형화하였다.⁹⁾

환경교육의 오랜 전통을 가진 흐름들	환경교육에서 보다 최근에 나타난 흐름들
1. 자연주의 흐름(Naturalist Current)	8. 홀리스틱 흐름(Holistic Current)
2. 자원보존/자원관리 흐름 (Conservationist/Resourcist Current)	9. 생태지역주의 흐름(Holistic Current)
3. 문제 해결 흐름(Problem-Solving Current)	10. 실천적 흐름(Praxic Current)
4. 시스템적 흐름(Systemic Current)	11. 사회비판적 흐름(Socially Critical Current)
5. 과학적 흐름(Scientific Current)	12. 페미니즘적 흐름(Feminist Current)
6. 인문주의/인본주의 흐름 (Humanist/Mesological Current)	13. 전통문화 흐름(Ethnographic Current)
7. 가치-중심 흐름(Value-centered Current)	14. 생태교육 흐름(Eco-Education Current)
	15. 지속가능발전, 지속가능성 흐름 (Sustainable Development/Sustainability Current)

[표1] Sauvé, L.(2005), 김미란, 김찬국(2013, p.98)에서 재인용
[표1]을 통해서 그 동안 우리가 경험하거나 진행했던 환경교육은 단일한 모습이 아닌 확장되어 다양한 흐름들을 만들며 진행되었다는 점이 드러난다. 이 중에서 어떤 흐름은 오랫동안 환경교육의 주된 입지를 차지해 왔고, 일부는 새로 생겨나는 문제들에 대응하여 나타난 흐름이다.¹⁰⁾ 현재의 생태전환교육은 이런 흐름들과 함께 등장한 것으로 봐야한다. 특히 [표1]에서 확인되는 바와 같이 최근에 등장한 흐름인 지속가능발전, 지속가능성 흐름의 환경교육은 국제 사회에서 경제성장의 한계와 이로 인한 문제점을 성찰하는 과정에서 등장하였다.

지속가능성의 혁명이라고 평가하는 일군은 지속가능성 운동이 18세기 계몽운동보다 인간의 삶을 바꿀 것이라고 기대하고 있다.¹¹⁾ 이는 자연 세계에서 인간의 역할을 다시 생각해보고,

9) Sauvé, L.(2005). Currents in environmental education: Mapping a complex and evolving pedagogical field. Canadian Journal of Environmental education. 10, 11-37.

10) 김미란, 김찬국, 『『환경교육』논문 분석을 통한 환경교육의 변화에 대한 고찰 -Lucie Sauv 의 15가지 환경교육 흐름을 기준으로』, 『한국환경교육학회 학술대회자료집』, (한국환경교육학회, 2013), 97-102.

11) 1972년 스웨덴 스톡홀름에서 열린 유엔인간환경회의는 현대 환경주의 역사에 기념비적 사건이다. 이때 처음으로 ‘지속가능성’이라는 용어가 등장하여 이에 대한 탐구가 이루어졌다. 이후 1987년 브룬트란트 보고서인 「우리 공동의 미래」로 인하여 더욱 유명해진 개념이다. 이 보고서에서 제안하는 지속가능성의 의미는

인간의 의도를 생물 물리학적 자연 세계에 작동하는 방식에 부합하도록 재조정하는 것이다. 지속가능성 흐름과 함께 하는 환경교육은 인간이 스스로 생태 공동체의 평범한 구성원으로서 미래의 모든 것과 함께 과거의 모든 것의 수탁자로 생각하며 감사, 의무, 동정심 그리고 희망을 지니며 성숙해질 것을 목표로 하며 진행되어 왔다. 지속가능발전교육의 흐름은 환경교육의 범위를 넓히는 데 긍정적인 영향을 주었다, 특히 지속가능한 사회를 이루기 위해서는 교육의 역할이 중요하며 지금까지의 교육과는 달리 교육 자체를 보다 참여적인 실천들과 정치적 참여를 통하여 자신의 의사나 힘을 발휘할 수 있는 교수·학습의 필요성이 제기되었다.¹²⁾

그러나 한편으로 지속가능성이라는 개념 자체가 지닌 불명료성과 이상적인(ideal) 특징은 현 시대가 요구하는 사회 변화나 전환을 달성하는 데 한계를 보인다. 지속가능한 발전은 보다 나은 삶을 위한 보편적 가치와 방향을 광범위한 인류학적 비전과 행동 방향으로 제시할 수 있지만, 현실 상황에서는 그것의 의미와 실천 방향이 구체적으로 제시되지 못하는 결함을 보였다. 현실에서는 전지구적 차원의 발전·평등·환경을 동시에 추구하기 어렵다. 무엇보다 현재 세계는 자원 의존적·소비지향적·대량생산적 방식을 바꾸지 못하면서 지속가능한 사회를 실천하겠다는 주장은 누구를 위한, 무엇을 위한 발전인지에 대한 의문을 제기하기에 충분하였다.¹³⁾

이러한 지속가능성 흐름과 함께 한 환경교육 또한 다음과 같은 몇 가지 한계에 직면하게 된다. 우리는 여전히 인간 중심적 사고에 머물러있다는 점이다. 무엇보다 지속가능발전은 인간의 통합적이고 연속적인 삶을 경제, 사회, 환경의 세 영역 내 17개 목표를 분절하여 개념화하는 것으로 오해받기도 하며, 환경 영역에 대해 협소하게 접근한다는 점이다. 무엇보다 지속가능발전은 거시적 관점의 사회구조나 체제의 개선에 집중함으로써 사회 전환을 이루는 데 중요한 기준이 되지만, 개인의 사고와 생활 습관에 대해 직접적으로 논의하기 힘든 한계가 존재한다.¹⁴⁾ 이러한 한계상황에서 생태전환교육은 2022 교육과정 개정의 중점 방향으로 우선적 이면서도 적극적으로 제기되었다. 생태전환교육이 지향하는 ‘전환’의 의미는 여러 측면에서 고려될 수 있지만, 지금까지의 노력으로는 환경오염이나 불평등 등의 문제가 개선되지 못했기 때문에 다른 무엇인가의 대안이 필요하다는 점을 환기시킨다.

교육부가 2022 교육과정의 개정을 이끌어가기 위한 주요 내용을 발표한 문서에 제시한 생태환경교육의 개념은 다음과 같다. “**생태환경교육이란 기후변화와 환경재난 등에 대응하고 환경과 인간의 공존을 추구하며, 지속가능한 삶을 위한 분야와 수준에서의 생태적 전환을 위한 교육을 의미한다.**” 이와 같이 개념 정의를 내린 생태전환교육은 총론에서 제시한 인간상 중의 하나인 ‘더불어 사는 사람’을 이상적 교육 목표로 삼아 핵심역량과 연계하여 가르칠 수 있도록 제시하였다. 구체적인 초·중·고등학교 학교급별 목표는 다음 [표2]와 같다.

“후손들이 그들의 필요를 충족시킬 수 있는 능력을 손상하지 않고 현 세대의 필요를 채우는 발전”이다. 가장 많이 회자되는 인용구이다. 안드레스 R. 에드워즈, 오수길 역, 『지속가능성 혁명』(서울:마루별, 2010), pp.36-38.

12) Barraza, L., Duque-Aristizabal, A. and Rebolledo, G. (2003), Environmental education: from policy to practice, Environmental Education Research, 9(3), pp.350-354.

13) 이용균, 「지속가능한 개발의 한계와 대안적 지속가능성의 탐색」 『한국도시지리학회지』24권, 2호 (한국도시지리학회, 2021), pp. 5-6.

14) 김찬국 외 8, 『서울 생태전환교육 자율교육과정 운영 지원을 위한 교과서 개발 연구』(서울특별시교육청교육연구정보원, 2022), pp.18-25.

초등학교	중학교	고등학교
공동체 의식을 바탕으로 지속가능한 삶을 살아가는 데 필요한 생명(자연)과 같이 살아가는 태도를 기른다.	환경과 인간의 공존을 추구하며 지속가능한 삶을 살아가는 데 필요한 역량과 자질을 기른다.	인류의 생태적, 사회적 상황에 대한 인식을 바탕으로 문제 해결을 위한 전 과정에 참여하는 자질과 태도를 기른다.

[표 10] ‘더불어 사는 사람’과 핵심역량을 연계한 생태전환교육 학교급별 목표

무엇보다 모든 교과와 연계하여 교육할 수 있도록 주요 영역과 내용 요소를 제시하였다. 주요 영역은 **생태와 인간의 관계, 기후변화와 생태계 문제 탐구, 생태전환을 위한 실천과 참여** 등으로 제시하였다. 구체적인 내용요소는 **생태감수성과 책임감, 인간 이외의 다른 종에 대한 보호의식, 미래 세대의 권리로서 환경권 존중, 생태전환을 위한 사회체계의 변화 제안 및 실천** 등이다.¹⁵⁾

2022 개정 교육과정에서 제시하는 생태전환교육은 특징은 공존이라는 가치를 내면화하여 생태계의 다른 종들과 더불어 사는 사람이라는 교육과정을 통해서 추구하고자 하는 인간상에 이르도록 하고, 그가 발휘할 수 있는 핵심역량을 함양하도록 하는 것이다. 또 다른 특징은 본질적으로 생태와 인간의 관계를 바람직하게 설정하는 데 있다. 특히 생태계 내 다른 존재들과의 바람직한 관계맺음이 가능하고, 기후변화와 생태계 문제에 대하여 민감하게 반응하는 생태감수성을 발휘하여 문제에 대해 책임있게 행동을 하는 윤리적 측면에 비중을 두고 있다. 생태적 삶으로의 전환을 위해 우리가 마주해야 할 문제는 생태와 인간의 공존 방식, 즉 생태계 보존을 위해 인간의 이익과 편의의 제안을 어디까지 할 것인가이다. 따라서 인간관과 자연관, 생태적 전환 수준에 대한 합의 즉 경제 발전과 생태 보존, 지속가능성과 성장의 균형점 모색하는 것이 생태전환교육의 중요한 핵심과제가 될 것이다.¹⁶⁾

이와 같이 교육과정에 반영된 생태전환교육 담론은 그 출발점에서부터 그동안 우리의 학교 현장에서 해왔던 환경교육의 모습이 갖는 한계를 인정하고 개선과 변화의 방향을 제시하려는 시도이다. 환경교육의 중요한 방식이지만 자연과 생태와 친숙해지도록 하기 위한 체험학습 만으로 현재 우리 사회가 직면한 위기를 근본적으로 해결하기 어렵다는 점이다. 다른 측면으로는 생태계 파괴와 오염과 같이 환경문제에 중점을 두거나 환경보호나 자원절약 등 개인의 실천으로만 수렴하는 환경교육 방법도 충분하지 않다. 또한 생태전환교육을 전형적인 ‘생태’ 교육으로 이해하고 있는 경우도 있다. 이때의 ‘생태교육’이 어떤 지향을 갖는지 확인해야 한다. 넓은 의미의 ‘생태교육’은 자연체험 활동을 통해(생태체험학습), 생태감수성을 길러주면(생태감수성교육), 생태학 개념을 체계적으로 이해하게 되거나(생태학교육), 생태주의 관점을 갖고 생태주의자로 살게 될 것인지(생태주의교육) 등 이미 분화된 넓은 생태교육의 방향 또는 인간상 논의와 이어진다. ‘생태시민’이라는 인간상은 생태체험, 생태감수성, 생태학 이해, 생태주의자로서의 삶 중 어느 하나의 흐름에 국한하지 않고, 오히려 시민성(citizenship)과 지속가능성(sustainability) 논의를 토대로 한 생태 시민성 개념을 토대로 구체화할 수 있다.¹⁷⁾

15) 교육부, 「2022 개정 교육과정 총론 주요사항 발표」(교육부, 2021), p.14.

16) 이은애, 「2022 개정 교육과정의 생태전환교육을 위한 제언」, 『윤리교육연구』 63집(한국윤리교육학회, 2022), pp. 220-221.

자연과 공존할 줄 아는 생태 시민성(ecological citizenship)을 갖춘 사람은 사회·경제적 구조나 체제 등의 문제에 대한 비판적 성찰을 통한 변화(사회비판적 흐름)와 마을과 지역 공동체와 대안적 경제 체제 등을 통한 변화(생태지역주의 흐름)를 이끌어내어 지속가능한 사회를 지향(지속가능성 흐름)하는 삶을 살아갈 것이다. 이처럼 그동안 학교 현장의 환경교육을 비판적으로 성찰한 것을 토대로 한 생태전환교육은 어느 하나의 흐름에 국한하지 않고 더불어 살아가는 생태시민이 될 수 있도록 하는 통합적이면서 체계적인 교육이어야 한다. 무엇보다 중요한 것은 이러한 담론이 실질적으로 학교 현장의 변화로 이어져야 한다. 그러나 2022 개정 교육과정에서 추구하는 생태전환교육은 전지구적인 생태 공동체에 대한 인식을 전제하면서도, 지구 전체를 단일한 생태계이자 공동체로 그리고 인류를 지구 생태 공동체의 구성원으로서의 생태 시민으로 범주화하거나 개념화하지 못한 한계를 보인다. 무엇보다 생태 공동체와 생태 시민의 관계 및 생태 시민성의 개념을 구체화하지 못하였다는 한계를 보인다.

Ⅲ. 생태전환교육과 도덕과 교육과정

모든 교과와 연계한 생태전환교육의 성공적인 현장의 실천으로 이어지기 위해서는 환경교육의 여러 흐름 중에서 학교 현장에서 시도되었으나 충분하지 못한 부분은 무엇이고, 여전히 구현되지 못한 흐름은 무엇인지에 대한 진단이 필요하다. 특히 각 교사들이 생각하는 생태전환교육이 무엇인가에 따라서 강조하는 범주와 유형이 달라짐으로써 교육의 내용, 교사의 역할, 교수학습방식이 달라진다. 그러므로 기존 환경교육의 ‘전환’을 이끌어내기 위해서는 환경교육의 범주화와 유형화에 대한 이해 과정은 매우 중요한 작업이다. 이제 2022 개정 도덕과 교육과정을 [표1]을 참고하여 분석해보고자 한다. 이를 통해 도덕과 교육과정을 통해서 구현하는 생태전환교육을 도출해 볼 것이다.

먼저 2022 도덕과 교육과정에서 생태전환교육과 관련된 내용체계와 성취기준을 뽑아 정리하여 살펴볼 필요가 있다. 선별한 내용은 생태전환교육과 직접적으로 관련된 내용이다. 도덕과와 연계한 생태전환교육은 다음 [표3], [표4]과 같다. [표3]는 공통 교육과정으로 초등학교와 중학교 ‘도덕’에서의 생태전환교육 내용이다. [표4]은 선택중심 교육과정으로 고등학교 ‘현대사회 윤리’, ‘인문학과 윤리’, ‘윤리문제 탐구’에서의 생태전환교육 내용이다.

과목/범주	공통과목 도덕		
	3-4학년군	5-6학년군	중학교
영역	(4) 자연과의 관계		
핵심 아이디어	<ul style="list-style-type: none"> · 자연에 대한 윤리적 책임은 자연의 본래 가치에 관한 이해를 높여 생태전환을 이끈다. · 자연을 아끼고 생명을 소중히 여기는 마음은 환경 위기의 극복을 돕는다. 		

17) 김찬국 외 8, 앞의 보고서, pp. 24-25.

성취 기준	<p>[4도04-01] 생명 경시 사례를 조사하고 문제 해결 방법을 탐구함으로써 생명의 소중함을 이해한다.</p> <p>[4도04-02] 인간과 자연이 함께 살아야 하는 이유를 이해하고 공생을 위한 구체적인 실천 계획을 세우며 생태 감수성을 기른다.</p>	<p>[6도04-01] 지구의 환경 위기 상황을 이해하고, 이를 극복하기 위한 다양한 방안을 찾아 자신의 일상에서 실천하고자 노력한다.</p> <p>[6도04-02] 지속가능한 삶의 의미를 탐구하고 미래 세대에 대한 책임을 강화하여 자연의 다양성을 존중하고 생산성을 유지할 수 있는 미래를 위한 실천 방안을 찾는다.</p>	<p>[9도04-01] 인간 이외의 생명체를 도덕적으로 고려해야 하는 이유를 정당화하고, 생명을 가진 존재들이 겪는 고통에 공감하며 생명을 소중히 여기는 태도를 기른다.</p> <p>[9도04-02] 자연에 대한 동양과 서양의 주요 입장들을 토대로 인간과 자연의 바람직한 관계를 도출하고, 환경 위기에 대한 윤리적 책임을 구체화하여 실천할 수 있다.</p>
지식·이해	<ul style="list-style-type: none"> · 생명은 왜 소중할까? · 인간과 자연이 함께 살아야 하는 이유는 무엇일까? 	<ul style="list-style-type: none"> · 환경 위기를 극복하기 위해 어떻게 해야 하는가? · 지속가능한 삶이란 무엇일까? 	<ul style="list-style-type: none"> · 도덕적 고려의 대상은 어디까지일까? · 자연을 어떻게 바라보며 관계를 맺어야 할까?
과정·기능	<ul style="list-style-type: none"> · 생명 경시 사례 조사하기 · 자연과 공생하기 위해 자신이 할 수 있는 일 탐색하기 	<ul style="list-style-type: none"> · 환경 위기를 극복하기 위한 방안 살펴보기 · 미래 세대의 권리를 지키기 위한 계획 세우기 	<ul style="list-style-type: none"> · 도덕적 고려의 범위를 인간 이외의 생명체로 확장하고 정당화하기 · 인간과 자연의 관계에 대한 여러 입장을 비교·평가하고, 환경 위기에 대한 윤리적 책임 도출하기
가치·태도	<ul style="list-style-type: none"> · 생명에 대한 존중 · 생태 감수성 함양 	<ul style="list-style-type: none"> · 환경 위기를 극복하는 자세 · 미래 세대에 대한 책임의식 함양 	<ul style="list-style-type: none"> · 도덕적 고려의 대상을 확장하는 태도 · 자연과 공존하는 태도

[표 3] 초등학교와 중학교 '도덕'에서의 생태전환교육 내용

과목	고등학교 선택과목		
	일반선택	진로선택	융합선택
	현대사회와 윤리	인문학과 윤리	윤리문제 탐구
영역	(2) 생명윤리와 생태윤리	(5) 공존과 지속가능성	(4) 생태적 삶과 윤리적 탐구
핵심 아이디어	<ul style="list-style-type: none"> · 자연을 바라보는 동·서양의 다양한 윤리적 관점이 있으며, 오늘날의 환경 문제를 해결하기 위해서는 환경 문제에 대한 성찰 및 미래 세대에 대한 책임의식과 생태 감수성이 필요하다. 	<ul style="list-style-type: none"> · 기후위기 시대에 직면한 현대인에게는 지속가능한 삶을 위한 실천이 필요하다. 	<ul style="list-style-type: none"> · 인간과 동물의 관계에서 발생하는 다양한 윤리문제를 해결하기 위한 노력이 요구된다. · 기후변화에 따른 삶의 위기를 극복하기 위한 윤리적 탐구가 필요하다.

성취기준	[12현윤02-03] 자연을 바라보는 동·서양의 관점을 비교·설명할 수 있으며 오늘날 환경 문제의 사례와 심각성을 조사하고, 이에 대한 윤리적 해결 방안을 제시할 수 있다.	[12인윤05-02] 기후위기 문제를 비판적으로 인식하고, 지속가능한 삶을 위해 인간과 자연에 대한 이분법적 관점을 넘어선 상생의 원칙들을 수립하여 일상에서 실천할 수 있다.	[12윤탐04-01] 반려동물과 관련한 윤리문제, 동물 복지를 둘러싼 논쟁 등을 윤리적 관점에서 탐구하여 생명에 대한 감수성을 길러 책임 있게 행동할 수 있다. [12윤탐04-02] 기후위기를 인류의 책임이라는 측면에서 분석하고, 에너지 전환과 탄소 중립을 둘러싼 다양한 입장에 대해 토론하여 기후위기 극복 방안을 제시할 수 있다.
지식·이해	3. 미래 세대를 위해 인간과 자연의 관계를 어떻게 설정해야 하는가? · 자연을 바라보는 동·서양의 관점 · 환경 문제에 대한 윤리적 쟁점	2. 인간과 자연이 어떻게 상생할 수 있을까? · 기후위기와 지속가능한 삶 · 상생을 위한 실천원칙	1. 인간과 동물이 조화롭게 살 수 있는 방안은 무엇인가? · 반려동물 관련 윤리문제와 해결 · 동물 복지를 둘러싼 논쟁과 성찰 2. 기후변화에 따른 위기에 어떻게 대처할 것인가? · 기후위기와 인류의 책임 · 에너지 전환과 탄소 중립을 둘러싼 논쟁과 실천
과정·기능	· 윤리적 관점에서 성찰하기 · 윤리이론을 통해 정당화하기 · 윤리적 실천 방안 제안하기	· 『침묵의 봄』을 통해 기후위기 문제의 근본 원인 탐구하기	· 인간과 동물의 조화로운 관계 형성 방안 탐구하기 · 기후위기의 원인 분석하고 극복 방안 탐색하기
가치·태도	· 생명 존중과 사랑, 책임의 자세 · 효와 배려, 생태 감수성을 갖추고자 하는 태도	· 나와 타인의 이익 및 물질과 정신을 조화롭게 추구하는 자세 · 생태 감수성과 친환경적 생활 태도	· 동물의 생명에 대한 감수성 · 기후위기에 대한 민감성과 극복을 위한 연대와 참여

〔표 4〕 선택중심 교육과정으로 고등학교 생태전환교육 내용

2015 도덕과 교육과정과 비교해보면 더욱 명백하지만, 생태전환교육과 관련된 내용이 많아졌다. 관련 내용을 위와 같이 표를 통해서 확인하니 내용의 중복을 피하고 체계성을 갖추었다는 인상을 준다. 이는 도덕과 교육과정이 총론에서 제시하고 있는 인간상인 ‘포용성과 창의성을 갖춘 주도적인 사람’을 가치와 도덕의 차원에서 뒷받침하는 것을 목적으로 삼아서 2022 개정 중점 사항인 생태전환교육을 도덕과의 성격과 목표에 맞게 대부분 반영한 것으로 보인다. 이를 통해서 도덕과가 미래 사회가 요구하는 역량 특히, 생태전환 역량 함양에 기여하는 교과로서 역할을 해낼 수 있다는 것을 보여준다.¹⁸⁾

먼저 [표3]의 초등과 중등의 도덕과 생태전환교육의 변화를 살펴보면 아주 큰 변화를 확인할 수 있다. 초등의 경우 2015 도덕과 교육과정에서는 3-4학년 군에서만 생태전환교육과 직접적인 내용을 다루었다. 그 내용과 방법은 생명존중, 자연이라는 덕목을 중심으로 이루어지는 (자연주의 흐름)의 환경교육에 치우쳐 있었다. 그러나 2022 교육과정의 3-4학년 군에서는 생명 경시 사례를 조사하여 이를 해결하고 5-6학년군에서는 환경 위기 상황을 다루어 (문제 해결 흐름)의 환경교육을 보완하였다. 무엇보다 지속가능한 삶의 의미를 탐구하여 미래 세대에 대한 책임을 강화한 점이 눈에 띈다. 자연을 보호하면서 생산성을 유지할 수 있는 실천방안을 모색하는 과정은 지속가능성 흐

18) 교육부, 「도덕과 교육과정」(교육부, 2022). p. 3

름과 함께 (실천적 흐름)의 환경교육을 모두 반영한 것이다. 중학교에서는 2015에서 다루었던 지속가능성을 초등으로 내려보내고 인간 외의 도덕적 고려대상의 범위와 자연에 대한 동양과 서양의 주요 입장들을 토대로 인간과 자연의 바람직한 관계를 숙고해보는 (인문주의/인본주의 흐름)의 환경교육을 강화하였다. 이는 [표 3]의 지식·이해에서 제시한 질문형 내용 제시법과 어울린다. 질문형 내용 제시는 학생들은 정해진 답을 찾기보다는 제시된 질문을 통해서 바람직한 삶을 향한 각자의 답을 찾아갈 수 있도록 하기 위한 도덕과의 성격과 목표를 구현하는 형식이다. 이는 우리 전통 속에서 ‘화두’라는 개념으로 정착하여 일상화된 방식으로 도덕과가 구현하는 철학교육의 실천하는 방법이기도 하다.¹⁹⁾

초중등학교 도덕과 생태전환교육이 학교현장에서 제대로 구현된다면, 인간과 자연의 관계를 생태적으로 바람직하게 재구성하고 환경 위기 극복을 위해 생태적으로 책임 있는 행위를 실천하는 생태 시민성(ecological citizenship)을 길러줄 수 있다.²⁰⁾ 인간과 자연의 바람직한 관계맺음에 대한 학습은 도덕과 생태전환교육의 특징이라고 볼 수 있다. 왜냐하면 도덕과 교육의 내용 영역 설정 기준이 가치를 기준으로 전개되는 관계 확장법이기 때문이다. 가치관계는 자신과의 관계와 타인과의 관계, 사회 공동체와의 관계, 자연과의 관계로 점차 확장되면서 다시 순환하는 과정으로 이루어진다. 주목할 만한 변화는 2015 도덕과 교육의 자연 초월 관계 영역을 자연과의 관계로 바꾸고 초월에 포함된 내용을 자신과의 관계 영역에 포함시킨 점이다.²¹⁾ 나는 어떤 존재인가에 대한 탐구는 가장 넓은 외연에 해당하는 자연과의 관계와의 바람직한 관계 맺음까지 확장되고 연결되어 결국 회귀하는 성찰로 이끈다. 또한 생태시민성을 발휘하여 오늘날 우리가 마주하고 있는 기후 위기 문제를 해결하기 위해서는 문제를 일으키는 근본적인 원인이 환경에 대한 인간의 관점과 태도에서 비롯된다는 사실을 초등과 중등학교 발달단계에 맞게 교육하는 것이 필요하다. 이는 고등학교 윤리과 생태전환교육에서도 다름으로써 연계성을 확보하려는 것으로 보인다.

고등학교는 사회탐구 과목은 ‘통합사회’를 제외하고 모두 학생들의 선택으로 운영된다. 그러므로 [표4]에서 제시한 고등학교 생태전환교육은 필수로 진행되는 초중등학교 도덕과 생태교육과 다른 상황이다. 특징적인 점은 생태전환교육을 위한 별도의 내용 영역을 제시한 것이다. 현대사회와 윤리는 (2)생명윤리와 생태윤리 영역, 인문학과 윤리는 (5)공존과 지속가능성, 윤리문제 탐구는 (4)생태적 삶과 윤리적 탐구라는 별도의 내용영역을 설정하여 생태전환교육을 위한 윤리과 교육을 마련하였다. 교육과정에서 영역은 교과서로 편찬할 경우, 한 개의 대단원으로 집필되는 것을 고려할 때 이는 윤리과 교육에서 생태전환교육을 강화했다는 점을 보여준다.

고등학교 윤리과 생태전환교육은 별도의 영역을 마련하여 각각의 과목 성격에 맞는 교육과정을 [표 4]와 같이 구성하였다. ‘현대사회와 윤리’는 2015 교육과정에서 ‘생활과 윤리’는 2022 개정 과정에서 현대사회와 윤리로 명칭을 변경하였지만, 과목의 성격과 목표는 동일

19) 교육부, 「도덕과 교육과정」(교육부, 2022). p. 4

20) 김남준, 앞의 논문, p.253-259. 생태 시민성은 비-영토적인 특성을 지닌 전지구적인 환경 문제를 해결하기 위하여 생태학적으로 재구성된 시민성 개념이다. 김남준에 의하면, 생태 시민성은 비계약적이고 비호혜적인 책임과 의무를 실천하는 데, 이것은 시간적·공간적 관계 속에서 형성된 역사적 책임과 의무이다. 이를 실천함으로써 생태 발자국의 크기를 줄이고 전지구적인 환경 문제를 해결하는 데 기여한다. 또한 생태 시민성은 공적 영역뿐만 아니라 사적 영역에서도 정의, 배려, 공감과 연민 등과 같은 생태적 덕성을 기반으로 친환경적 행위를 실천한다. 생태 중심주의와 생태 공동체 의식을 바탕으로 현세대 동료 인간만이 아니라 미래 세대, 인간 이외의 존재 및 자연으로까지 책임의 범위를 확장하고자 한다.

21) 교육부, 「도덕과 교육과정」(교육부, 2022). p. 3

하게 유지한다. 현대사회와 윤리는 현대생활의 제 영역에서 발생하는 다양한 윤리 문제들을 주도적으로 탐구하고 성찰하여 일상의 실천으로 이어질 수 있도록 한다. ‘인문학과 윤리’의 경우 2015 고전과 윤리가 고전의 윤리학적 내용을 전달하는 방식을 취했다면, 2022 인문학과 윤리의 경우, 학생들의 삶에서 직면하는 주제들을 제시하고, 이를 다양한 고전의 내용에 비추어 탐구와 성찰하도록 하였다. 2022 개정 과정에서 탄생한 ‘윤리문제 탐구’는 그 과목명에서 성격이 드러나는 바와 같이 미래사회로 변화 과정에서 대면하는 다양한 문제를 윤리적 관점에서 보고 합리적으로 해결 방안을 모색해보는 과정을 통해 윤리적 탐구와 성찰 능력을 기르고자 한다. 정리해보면 고등학교 윤리과 생태전환교육은 환경 문제에서 발생하는 윤리적 쟁점을 다루면서 자연을 바라보는 동서양의 관점을 탐구하도록 하여 학생들의 자연에 대한 관점과 태도를 성찰할 수 있는 문제해결과 실천적 흐름의 환경교육이 주가 된다. 특히 ‘윤리문제 탐구’는 문제 해결 흐름과 최근 강화된 실천적 흐름의 환경교육뿐만 아니라 에너지 전환과 탄소 중립을 둘러싼 다양한 입장을 살펴보는 지속가능성 흐름까지 포함하고 있다. 이와 같이 고등학교 윤리과 생태전환교육은 생태적 삶을 사는 시민이 갖추어야 할 생태적 시민성을 기르는 데 초점을 맞춘 것으로 보인다.

고등학교 도덕과 시민교육과 생태 시민성을 연구한 김미덕과 이경무는 생태 시민이 지구 생태 공동체 구성원으로서 갖추어야 하는 역량이나 능력인 생태 시민성은 내면적 태도와 자질 즉 덕성으로써 함양하는 데 초점을 두어야 한다고 본다. 고등학교 윤리과가 함양하고자 하는 생태 시민성은 규범적으로 ‘생태 시민으로서 책임 있는 행동 실천 및 실천 의지’를 갖추는 것으로 귀결한다. 이러한 ‘행동 실천 및 실천 의지’는 ‘지구 생태 공동체와 생태 시민에 대한 지식과 이해’에 기초해야 한다. 최종적으로는 생태 시민의 ‘내적 성찰’을 지향하는 경우와 ‘실증적 접근’을 추구하는 경우와 통합해야 한다. 도덕과는 이를 인문학과 윤리적 관점에서 가치 규범이나 행위 주체의 책임 등에 관한 내면적 성찰이나 덕성과 연계하여 다루어야 한다.²²⁾

2022 개정 과정에서 도덕과 생태전환교육은 초중등학급별 과목의 목표와 내용 요소에 비중 있게 반영되었음에도 불구하고 한계점은 존재한다. [표2]에서 제시한 바와 같이 개정 과정에서 총론이 제시한 방향을 반영하기는 했지만, 생태 시민으로 살아가는 삶은 어떤 삶이고 그런 삶을 살아갈 수 있는 생태 시민성은 무엇인지 나아가 생활 속에서 발휘되어야 하는 구체적인 생태 역량은 무엇인지에 대한 연구는 심화 되지 못한 상태이다. 그동안 민주시민교육에서 목표로 삼는 시민성과 어떤 차이점이 있고 공통점이 있는가 등의 연구가 뒷받침될 필요가 있다.

IV. 결론을 대신하며 : 레이첼 카슨(R.L. Carson)과 『침묵의 봄』의 도덕과 생태전환교육적 가치와 의미

2022 교육과정 개정을 통하여 구현하고자 하는 생태전환교육은 지금까지 환경교육과는 전혀 새롭고 다른 환경교육을 원하는 것이 아니다. 전통적으로나 최근에 새롭게 등장한 다양한

22) 김미덕과 이경무는 고등학교 윤리과 생태전환교육의 목적은 민주시민교육이 그러하듯, 근본적으로는 대한민국의 헌법 전문의 정신으로부터 비롯한다고 본다. 고등학교 윤리과 학습 주제와 내용으로 다루어지는 생태 시민성의 하위 역량은 윤리과가 추구하는 ‘도덕성’이나 범교과 학습 주제로 다루어진 ‘인성교육’이 지향하는 ‘건전하고 올바른 인성’과 별개가 아니다. 민주시민성도 이와 같다. 김미덕·이경무, 「고등학교 도덕과 시민교육과 생태 시민성」, 『윤리연구』138호(한국윤리학회, 2022), pp. 138-142.

환경교육 흐름들이 성공적인 결과를 얻는 핵심적인 열쇠는 우리 삶의 태도 변화와 환경재해를 막고 이를 개선하기 위한 지속적인 행동을 실천하는 데 있다. 2022 개정 교육과정을 통해서 모든 교과와 연계한 생태전환교육은 이러한 변화를 촉구하기 위한 희망과 가능성을 학교 교육을 통해서 모색한 대안이다. ‘환경’ 과목을 포함하여 모든 교과에서 구현하는 환경교육의 목표는 인간과 자연환경과의 상호관계에 대한 이해를 바탕으로 자연 친화적 가치와 태도를 가지게 함으로써 환경재난을 막고 이를 개선하는 데 참여하려는 동기와 지향을 가지게 하는 것이다.

도덕과 생태전환교육을 통해서 길러내고자 하는 생태적 시민은 우선 자연을 바라보는 바람직한 관점을 지녀서 자연과의 올바른 관계를 맺을 수 있으며, 관계 속에서 발생하는 문제에 민감하게 반응하는 감수성을 발휘하여 책임 있게 문제를 해결하는 참여적 태도를 지닌 사람이다. 주당 1차시에서 3차시의 도덕 수업을 통해서 우리가 기대하는 사람의 모습이다. 그러나 이와 같이 문장으로 생태시민을 표현할 수 있을 지라도 구체적인 삶의 모습은 잘 그려지지 않는다. ‘바람직한’, ‘올바른’, ‘민감하게’, ‘책임 있게’ 등과 같은 가치나 덕목을 표현하는 용어가 있기 때문이다. 가치와 덕목은 주로 삶과 행동의 지향점과 내면화와 관계한다. 이들은 실제 삶의 맥락 속에서 발휘되는 상황을 볼 수 있을 때 보다 명확하게 이해가 된다. 마찬가지로 생태 시민으로 살아가는 삶은 어떤 삶이고, 그런 삶을 살아갈 수 있는 생태 시민성은 무엇인지, 나아가 생활 속에서 발휘되어야 하는 구체적인 생태 역량은 무엇인지에 대한 이해도 동일하다. 무엇보다 확실한 방법은 주변에 생태적 시민으로 살아가는 사람들을 찾아보고 그들이 어떤 성격적 특질과 역량을 가지고 삶을 살아가고 있는지를 경험해 보는 것이다. 이들과의 만남이 왜 나는 생태적 삶의 지향을 선택하기 어려운가, 생태적 인간으로 살아가기 힘든 사회적·개인적 요인은 무엇인가와 같은 비판적 성찰로 이어지도록 하는 데 있다. 그러므로 생태적 시민으로서 삶을 살다간 레이첼 카슨은 우리에게 생태전환교육을 위한 경험과 만남을 제공하는 데 의의가 있다.

연구자가 도덕과 생태전환교육으로 제안하는 방법은 생태적 삶을 살다간 이상적 인간상으로서 ‘레이첼 카슨’을 교육목표로 삼고 그의 삶을 통해서 드러나는 성격적 특질과 역량을 탐구하여 자신의 내면과 행동 그리고 삶 전체를 성찰해보는 기준으로 삼아 존재와 삶의 변화를 스스로 이끌어내도록 하는 것이다. 본 장에서는 도덕과 생태전환교육적 관점에서 레이첼 카슨과 그의 삶 그리고 『침묵의 봄』을 조명하여 그 도덕교육적 의미와 가치를 제안해보고자 한다.

레이첼 카슨은 과학에 대한 기초지식으로 사회문제에 대한 비판적 사고를 통해 환경문제 의식을 고취한 창의적 영재라는 평가를 받는다. 과학적 분석력과 인문학적 감수성을 융합하여 실천에 기반한 사회적 가치관을 발현한 인물이다.²³⁾ 그녀는 2015 개정 교육과정에서 추구했던 문이과 통합형 인간상이다. 비판적 사고와 통합적 능력을 보여준 결정체가 바로 『침묵의 봄』이다. 이 책이 출간되기 전에는 보존주의(conservationism) 흐름의 환경운동의 주류를 이루고 있었다. 보존주의를 지지하던 이들은 자연 자원을 잘 보존하고 관리하면 인간이 자연을 유용하게 활용할 수 있다고 믿었다. 카슨의 글은 광범위한 대중적 지지에 힘입어 보존주의에 바탕을 둔 환경운동의 방향을 바꿨다. 기존 보존주의가 아닌 생태주의로의 움직임이 강해지면서 새로운 환경운동의 도래를 알리는 움직임이 구체화되었다.²⁴⁾

23) 김재호, 『레이첼 카슨과 침묵의 봄』(살림, 2009), pp. 6-7.

생태학적으로 사고한다는 것은, 생태계의 생명의 다양성에 대해 인지하는 것, 인간이 자연과 분리될 수 없고, 생명의 그물과 자연의 흐름 속에 한 자리를 차지하고 있을 뿐임을 인정하는 것이다. 1951년 출판된 『우리를 둘러싼 바다』에는 인간과 자연에 대한 카슨의 생태학적 사고의 배아가 들어있다고 평가받는다. 『침묵의 봄』에 관한 방송으로 대중과 정치지도자가 환경위기를 인식하게 되고 ‘생태학’이 대중화 된 것은 레이첼 카슨의 공로라 할만하다. 미국의 생태학적 사고의 전통, 레오폴드의 사상에 대해서 사람들이 주목하게 된 것도 일부는 오히려 카슨에 의해 시작된 현대 환경주의, 환경운동의 덕분일 수 있다.²⁵⁾

환경문제는 과학자들에게 주로 드러나는 경향성과 같이 윤리적 측면과 미학적 측면을 배제한 채 자연에 대한 과학기술적 관찰과 실험에 의해서만 접근하기에는 보다 복잡한 문제이다. 한편으로는 많은 인문학자들에게서 주로 드러나는 경향성과 같이 과학과 기술을 배제한 채 윤리적, 미학적 측면만을 강조하는 것도 올바른 태도가 아니다. 환경문제에 대한 올바른 접근을 위해서는 과학과 인문학이 서로를 배제하지 않고 보완적인 관계를 맺어야 한다. 즉 자연에 대한 이해와 환경문제 해결을 위해서는 과학기술적 관찰, 분석, 지식이 실질적이고 빠른 해결책을 분명히 제시해 줄 수 있기 때문에 과학적 담론에 근거를 둔다. 동시에 환경문제는 근본적으로 인간이 자연에 대해 지녀야 할 태도에 관한 것이어서 윤리와 가치의 문제를 배제할 수 없기 때문에 가치 담론의 문제이기도 하다. 환경문제가 윤리와 가치의 측면을 갖는다면 이것은 사회 문화적 맥락과 연결되어 있다는 것을 보여준다. 환경문제는 윤리와 가치를 고려하지 않는 순전히 객관적인 과학적 담론만의 문제가 아니라 바로 인간의 삶과 관련되는 문제이다. 이 때문에 환경정책과 법이라는 규제적 담론도 개입한다.²⁶⁾ 레이첼 카슨은 『침묵의 봄』을 비롯하여 자신의 저작에서 자연과학적 내용의 건조함을 섬세한 문학적 감성을 담은 문장력으로 융합하여 환경문제를 풀어냈다.

레이첼 카슨은 『침묵의 봄』을 통해서 무분별한 살충제(DDT) 사용으로 파괴되는 생태계 위기를 대중들에게 적극적으로 드러내며 환경의 중요성을 일깨워 주었다. 카슨은 자연에 대한 경이로움의 감정을 느끼는 것에서부터 과학과 환경에 관한 정확한 이해를 바탕으로 확실하고 정확한 해결책을 찾는 것을 몸소 보여 주었다. 나아가 자연에 대한 인간의 관점과 태도를 바꾸기 위하여 일상에서 내가 머물고 있는 장소에서 성찰하는 시간으로 우리를 이끈다. 『침묵의 봄』을 읽고 난 후 환경호르몬이 가득 든 물품으로 만든 모형작업물의 제작과 폐기과정을 성찰하며 남긴 건축학자의 글에 시선이 머문다. 무엇보다 우리 삶에서 느끼는 친환경이라는 지향과 다가가기 힘든 실제 행동의 괴리로부터 느끼는 성찰적 부끄러움과 비애는 가슴에 와닿는다.²⁷⁾

24) 이준석, 김혜지, 정민주, 김대륜, 「레이첼 카슨과 신유물론」, 『문학과환경』 제18권 4호(문학과환경학회, 2019), p.116.

25) 황희숙, 「오만과 편견-레이첼 카슨의 투쟁과 유산의 재조명」, 『생활환경과 역사』 제8호(한국생태환경사학회, 2022), pp. p.10-12.

26) 신두호, 「‘두 문화’의 간극 좁히기: 환경위기와 생태담론 『샌드 카운티 연감』과 『침묵의 봄』을 중심으로」, 『새한영어영문학』 43(1), (새한영어영문학회, 2001), p. 55-60.

27) “정작 건축학자들이 설계를 하면서 모형 스튜디오작업에서 나오는 그 많은 폐기물쓰레기를 생각하면, 친환경 건축이라는 주제와 디자인교육의 실태사이에서 괴리감을 느끼게 되고 다른 대안을 찾을 수는 없을까 고민하게 된다. 학생들의 설계교육에 있어 모형작업에 중요도를 두고 있는 한 사람으로서는 항상 마음이 무거울 수밖에 없다. 학생들의 밤샘 설계작업과 마감이 끝난 뒤 설계 스튜디오 작업실과 복도에 쌓인 그 많은 우드 랙과 스티로폼들, 환경호르몬이 듬뿍 든 폐기물들이 얼마나 많은가. 무지했거나 알면서도 모른 척했던 환경문제가 피부로 와 닿는 직접적인 교육현장의 현실은 이뿐이 아니겠지만..” 최진희, 「내가 읽은 책, 침묵의 봄」

카슨이 죽고 난 후, 그의 삶을 연구한 후대 학자에 의해 드러나는 카슨의 역량과 업적에서 드러나는 내용과 방법을 본 연구에서는 ‘카슨의 접근법’이라고 명명할 수 있다.²⁸⁾ 카슨은 미국의 환경운동 뿐만 아니라 전세계적으로 귀감과 영향을 주고 있다. 『침묵의 봄』은 2022 개정 도덕과 교육과정 ‘인문학과 윤리’의 핵심 고전으로 채택되었고 앞으로 도덕과 생태전환교육에 영향을 줄 것이다.

무엇보다 레이첼 카슨이 사회적·정치적인 환경운동을 펼치는 가운데 글로 표현한 저서들에서는 도덕과 교육에서 생태전환교육으로 활용할 수 있는 원리와 방법들이 있다. 그는 생태과학자로서 어려운 학설이나 이론 또는 복잡한 통계적 수치를 활용하지 않는다. 대신에 그의 글에는 숲, 바다, 푸른 초원에 살고 있는 생명의 아름다움을 시를 읊듯이 훼손되어 가는 자연에 대한 부끄러움과 연민을 담는다. 이는 어릴 적 어머니로부터 자연을 사랑할 줄 아는 감성을 배웠던 데서 비롯되었다. 무엇보다 카슨이 태어나 어린 시절을 보냈던 지역의 강, 숲, 습지가 그녀에게 생태적 감수성을 제재를 제공했다.²⁹⁾ 이런 아름다운 숲으로 카슨을 데리고 산책을 했던 그녀의 어머니 덕분에 자연의 경이로움을 깨칠 수 있었다. 유년시절의 기억은 평생 각인이 되어 앞으로 세상을 떠나기 직전에 남긴 『센스 오브 원더』에서 다음과 같은 생태 교육적 울림을 주는 문장을 남긴다.

“어린이 앞의 세상은 신선하고 새롭고 아름다우며, 놀라움과 흥분으로 가득하다. 어른들의 가장 큰 불행은 아름다운 것, 놀라움을 불러일으키는 것을 추구하는 순수한 본능이 흐려졌다는 데 있다. 자연과 세상을 바라보는 맑은 눈을 상실하는 일은 심지어 어른이 되기 전에 일어나기도 한다. 만일 모든 어린이를 곁에서 지켜주는 착한 요정과 이야기들을 나눌 수 있다면, 나는 주저 없이 부탁하고 싶다. “세상의 모든 어린이가 지닌 자연에 대한 경이의 감정이 언제까지고 계속되게 해주오”³⁰⁾

도무지 이해할 수 없는 정부와 화학제조업체의 행태 그리고 관심 없고 무지한 대중의 짧은 생각을 준엄하게 지적하며 깨침을 준다. 뿐만 아니라 자연의 다양한 생명체를 새롭고 상상력 풍부하며 창의적으로 바라보고 접근하는 방법을 제안하는데, 그것은 바로 이 세상이 인간만의 것이 아니라 모든 생물과 공유하는 것이라는 인식에서 출발해야 함을 반복해서 강조하며 우리에게 울림을 준다. 무엇보다 도덕적 동기와 실천의 함양을 중요 목표로 설정하고 있는 도덕과 교육에서 카슨이 보여준 거대자본과 남성중심 시대적 상황에서 맞서 보여준 용기 있는 생태적 도전과 실천은 교육적 귀감이 된다.

『건축』 65(2), (대한건축학회, 2021), pp. 60-61.

28) 레이첼 카슨의 삶과 업적을 기린 대표적인 인물과 저서를 소개하면 다음과 같다. 첫째, 『지구를 위한 용기』(Courage for the Earth)라는 책은 일련의 작가, 과학자, 환경운동가들이 레이첼 카슨의 삶과 글을 기리며 그녀의 탄생 100주년인 2007년에 발간한 책이다. 둘째, 『레이첼 카슨-자연에 대한 증인』(Rachel Carson: Witness for Nature)라는 린다 리어(Linda Lear)가 레이첼 카슨의 전기를 담은 책이다. 셋째, 환경운동을 촉발한 인물로 카슨의 용기를 주목한 마크 라일틀(Mark Lytle)의 『온화한 전복자: 레이첼 카슨, 침묵의 봄과 환경운동의 탄생』(Gentle Subversive: Rachel Carson, Silent Spring, and the Rise of Environmental Movement)가 있다. 마지막으로 윌리엄 사우더(William Souder)의 『더 먼 해안에서-레이첼 카슨의 삶과 유산』(On a Farther Shore: The Life and Legacy of Rachel Carson)은 2012년 침묵의 봄 탄생 50주년에 맞추어 나온 전기이다.

29) 린다 기어는 10년간 레이첼의 평전을 기록한다. 그 과정에서 그는 카슨의 고향인 실버 스프링을 돌아본다. 그리고 “레이첼 카슨은 무엇보다도 엘러게니 강, 숲, 습지가 낳은 아이였다”라고 표현하였다. 린다기어, 김홍곡 역, 『레이첼 카슨 평전』(2004, 산티), pp. 24-25.

30) 레이첼 카슨, 표정훈 역, 『센스 오브 원더』(에코리브르, 2012), p.63.

자원과 기술 의존적·소비지향적·대량생산적 방식을 그대로 유지하면서 생태적 삶으로 전환하자는 것은 모순된다. 특히 현대인의 소비하는 삶을 대체할 수 있는 삶의 방식은 없다. 스스로 자연과 함께 하는 시간과 공간을 찾는 노력을 해야 한다. 최근에 캠핑을 즐기는 사람들이 많아지면서 자연을 찾지만, 이들이 남긴 쓰레기로 다시 자연은 몸살을 앓고 있다. 자연을 단순히 인간의 유희의 공간으로 생각하기 때문에 발생하는 문제이다. 생태적 사고와 삶은 ‘자연관, 가치관의 변화를 일으키는 사고-행위-성찰’이 서로 연결되어 지속적으로 일어나는 경험과 장소가 제공될 필요가 있다. 관주도형, 교육부 정책사업의 일환으로 학교 현장에 내려지는 교육은 일회성, 단발성으로 끝나기 쉽다. 선택의 폭을 다양하게 넓히고 생태적 감성과 사고 그리고 몸으로 직접 체험하는 다양한 형태의 프로그램이나 교과수업이 제공될 필요가 있다. 도덕과 생태전환교육은 이러한 다양한 방안과 길 속에서 교육의 측면이 아니라 생활의 측면에서 구현될 수 있는 방안을 보다 적극적으로 모색할 필요가 있다. 레이첼 카슨의 삶과 그의 저작에서 영감과 귀감을 받은 사람들은 오늘부터 작은 실천으로 지구와 환경에 무해한 하루를 살아가 내려고 마음 먹을 것이다.

참고문헌

- 교육부, 「2022 개정 교육과정 총론 주요사항 발표」(교육부, 2021)
- 교육부, 「도덕과 교육과정」(교육부, 2022)
- 김남준, 「도덕과에서 환경윤리교육의 내실화 방안-생태시민성 논의를 중심으로」, 『도덕윤리과교육』 72호(한국도덕윤리과교육학회, 2021)
- 김미덕·이경무, 「고등학교 도덕과 시민교육과 생태 시민성」, 『윤리연구』 138호(한국윤리학회, 2022)
- 김미란, 김찬국, 「『환경교육』 논문 분석을 통한 환경교육의 변화에 대한 고찰 -Lucie Sauvé의 15가지 환경교육 흐름을 기준으로」, 『한국환경교육학회 학술대회자료집』, (한국환경교육학회, 2013)
- 김재호, 『레이첼 카슨과 침묵의 봄』(살림, 2009)
- 김찬국 외 8, 『서울 생태전환교육 자율교육과정 운영 지원을 위한 교과서 개발 연구』(서울특별시교육청교육연구정보원, 2022)
- 레이첼 카슨, 표정훈 역, 『센스 오브 원더』(에코리브르, 2012)
- 레이첼 카슨, 홍옥희 역, 『침묵의 봄』(에코리브르, 2020)
- 린다기어, 김홍옥 역, 『레이첼 카슨 평전』(2004, 산티)
- 신두호, 「‘두 문화’의 간극 좁히기: 환경위기와 생태담론 『샌드 카운티 연감』과 『침묵의 봄』을 중심으로」, 『새한영어영문학』 43(1), (새한영어영문학회, 2001)
- 이용균, 「지속가능한 개발의 한계와 대안적 지속가능성의 탐색」 『한국도시지리학회지』 24권, 2호(한국도시지리학회, 2021),
- 이은애, 「2022 개정 교육과정의 생태전환교육을 위한 제언」, 『윤리교육연구』 63집(한국윤리교육학회, 2022)
- 이준석, 김혜지, 정민주, 김대륜, 「레이첼 카슨과 신유물론」, 『문학과환경』 제18권 4호(문학과환경학회, 2019)
- 이지원, 오민주, 장진아, 이효영, 김수연, 김찬국, 「그들은(우리는) 생태전환교육을 어떻게 인식하고 있는가? -서울시교육청 생태전환교육에 관한 교사의 인식」, 『한국환경교육학회 학술대회 자료집』(한국환경교육학회, 2021),
- 이한진, 「2022 개정 도덕과 교육과정의 생태전환교육 적용 방안」, 『학급자중심교과교육연구』 22권 18호(학습자중심교육학회, 2021)
- 최진희, 「내가 읽은 책, 침묵의 봄」 『건축』 65(2), (대한건축학회, 2021)
- 황희숙, 「오만과 편견-레이첼 카슨의 투쟁과 유산의 재조명」, 『생환경과 역사』 제8호(한국생태환경사학회, 2022)
- Barraza, L., Duque-Aristizabal, A. and Rebolledo, G. (2003), Environmental education: from policy to practice, Environmental Education Research, 9(3), pp.350-354.
- Sauvé, L.(2005). Currents in environmental education: Mapping a complex and evolving pedagogical field. Canadian Journal of Environmental education. 10, 11-37.

‘도덕과 생태전환교육의 비판적 고찰과 그 대안 -레이첼 카슨(R.L. Carson) 접근법을 토대로’ 에 대한 토론문

김 대 훈(남해제일고등학교)

I. ‘도덕과 생태전환교육’ 이란?

2022 개정 교육과정은 기존 교육과정의 한계점 또는 미흡한 점을 보완하고, 현시점에서 요청되는 개인, 사회, 국가, 지구공동체의 윤리적 논의를 담았다고 생각한다. 심각한 기후변화에 따른 환경 및 생태계의 파괴는 이미 한 국가나 지역의 문제가 아니라 지구촌 전체 구성원들의 문제이며, 아직 태어나지 않은 후손을 포함한 인류의 생존 문제와 직결된다. ‘생태전환교육’도 이와 같은 맥락에서 2022 개정 교육과정에 반영된 것이라고 생각한다. 다만, 환경재앙 문제는 최근에 제기된 것이 아니며, 기존 교육과정에서도 생태계 파괴의 원인과 해결 방안의 강구에 대해서 다루어왔던 주제였다. 그렇다면 흔히 ‘환경 윤리’로 불리며 학교 현장에서 교육해 왔던 생태교육과 2022 개정 교육과정의 생태전환교육의 가장 큰 차이점은 무엇일까? 발표자도 이 문제와 관련하여 “각 학교급에서 학교 교육과정을 운영하는 교사들은 생태전환교육을 어떻게 받아들이고 인식할까? 우선 대부분의 교사들은 생태전환교육이 기존에 해왔던 환경교육과 생태교육과는 어떤 차이가 있고 연계성이 있는가에 대한 의문을 가질 것이다.”라고 기술하여, 그 차이점에 대한 문제 의식을 가지고 서술하고 있다. 그러나 문제 제기와 달리 발표자는 선명하게 그 부분을 논하지 않았다는 생각이 든다. 오히려 “그럼에도 불구하고 지금까지와는 같으면서도 한편으로는 다른 도덕과 교육을 통한 생태전환교육은 어떤 방향과 방법으로 이루어져야 할까?”라고 질문함으로써 논점을 다소 흐리게 하였다.

발표자는 2022 도덕과 교육과정 속의 생태전환교육을 ‘도덕과 생태전환교육’으로 명명하고, 기존 환경교육의 한계점을 크게 2가지로 분석하였다. 하나는 지속가능한 발전과 관련된 것으로, 그것이 지향하는 의미와 실천 방향이 구체적으로 제시되지 못한 결함이 있다고 논하였다. 또 하나는 기존 환경교육이 인간 중심적 사고에 머물렀다고 지적하였다. 이와 같은 비판적 논의를 토대로 생태전환교육이 다른 종과의 공존, 바람직한 관계 맺음, 생태감수성 발휘, 지속가능성과 성장의 균형점 모색을 중요한 핵심과제로 밝히며, 자연과 공존할 줄 아는 생태 시민성을 갖춘 사람이 될 수 있도록 통합적이고 체계적인 교육으로 설계되어야 한다고 논했다. 그러면서 2022 개정 교육과정은 생태 시민을 범주화하거나 개념화하지 못한 한계를 지적했다. 교육해야 할 내용과 개념이 명료하지 않고 구체적이지 않다는 발표자의 문제 제기는 타당하다. 다만, 발표 논문에서 언급하고 있기는 하지만, 생태 시민 또는 생태 시민성을 갖춘 사람이 어떠한 인간상인지 자세하고 엄밀히 논의했으면 하는 아쉬움이 있다. 어떻게 보면 생태전환교육과 연관된 일련의 관점들을 나열하고 논의를 마무리한 것으로 보인다.

발표자는 캐나다 환경교육 학자인 사우베(Sauvé)의 연구를 인용하면서 예전의 환경교

육과 최근의 환경교육 흐름을 설명하고, 현재의 생태전환교육이 이런 흐름들과 함께 등장한 것으로 봐야 한다고 개진했다. ‘예전’과 ‘최근’의 개념이 다소 모호한 측면이 있고, 나아가 사우베의 연구는 2005년임을 감안하면 현재의 시점으로 약 20년 전의 연구이다. 시간적 간격이 중요한 것은 아니지만, 현시점과 다소 떨어져 있다. 무엇보다 발표자는 사우베의 연구에서도 최근의 흐름으로 소개한 ‘15. 지속가능한 발전, 지속가능한 흐름’의 한계를 비판적으로 논하였다. 이런 맥락에서 본다면 생태전환교육은 ‘예전의 환경교육과 최근의 환경교육’의 한계점을 극복하기 위한 것으로 읽힌다. 그러나 “Ⅲ. 생태전환교육과 도덕과 교육과정”에서 정리한 ‘2022 도덕과 교육과정’ 생태전환교육에 대한 발표자의 논의는 “Ⅱ. 2022 개정 교육과정과 생태전환교육”의 서술과 어긋나 보인다. 예를 들면, 2015 도덕과 교육과정에서 부족했던 부분을 2022 교육과정에서 보완하거나 재조정된 것을 ‘자연주의 흐름, 문제 해결 흐름, 실천적 흐름, 지속가능성, 인문주의/인본주의 흐름’과 연관지어 분석하였다. 자연주의 흐름, 문제 해결 흐름, 인문주의/인본주의 흐름은 사우베 연구에서 ‘환경교육의 오랜 전통을 가진 흐름들’에 속하고, 실천적 흐름과 지속가능성은 ‘환경교육에서 보다 최근에 나타난 흐름들’에 포함되는 것들이다. 그러므로 앞서 개진한 지속가능성에 대한 비판적 논의가 의아해진다. 생태전환교육이 마치 과거의 있었던 모든 환경교육의 장점들을 수렴하고 통합한 관점으로 이해될 수 있기 때문이다.

Ⅱ. ‘카슨의 접근법’이 도덕과 생태전환교육의 대안으로 가능한가?

도덕교육에서 앎과 실천의 연결은 무엇보다 중요하다. 그러므로 “도덕과 생태전환교육을 통해서 길러내고자 하는 생태적 시민은 우선 자연을 바라보는 바람직한 관점을 지녀서 자연과의 올바른 관계를 맺을 수 있으며, 관계 속에서 발생하는 문제에 민감하게 반응하는 감수성을 발휘하여 책임 있게 문제를 해결하는 참여적 태도를 지닌 사람이다.”라는 발표자의 의견에 전적으로 동의한다. 또한 생태적 시민으로서 갖추어야 할 가치와 덕목의 내면화를 위해서는 ‘실제 삶의 맥락 속에서 발휘’하고, ‘생태적 시민으로 살아가는 사람’을 찾아 그들이 어떠한 삶을 살아가는지 경험해 보는 것이 중요하다는 발표자의 주장 역시 타당하고 그 교육적 효과도 크다고 본다. 발표자는 이와 같은 논의의 토대 위에서 생태적 시민으로서 삶을 살았던 레이첼 카슨의 삶과 <침묵의 봄>을 통해 도덕과 생태전환교육의 의미와 가치를 탐구했다.

‘새소리가 들리지 않았다’라는 카슨의 외침은 환경파괴의 위협에 경종을 울렸고, 환경문제에 관하여 대중적 관심을 불러일으켰다. 그런 점에서 카슨의 업적은 적지 않다고 할 수 있다. 그러나 카슨의 생태학적 삶과 <침묵의 봄>이 어떻게 도덕과 생태전환교육의 대안으로 작용할 수 있을지에 대해서 이해되지 않는 부분이 있고 구체적이지 않다. 발표자는 카슨의 역량과 업적에서 드러나는 내용과 방법을 ‘카슨의 접근법’으로 명명할 수 있다고 하였다. 특히 카슨에게서 생태전환교육으로 활용할 수 있는 원리와 방법들이 있

다고 분석하면서 생태과학자로서 복잡한 통계수치를 활용하지 않고, 생명의 아름다움을 시(詩)를 읊듯이 표현하고, 훼손되어 가는 자연에 대한 부끄러움과 연민을 담았다고 평가했다. 생태적 시민이 자연과의 관계에서 민감하게 반응하고 감수성을 느끼는 존재임을 고려한다면, 카슨의 <침묵의 봄>은 좋은 자료임에는 틀림없다. 하지만, 고전을 통해 자연적 감수성 느낀다는 것은 독서에 따른 경험이지 ‘도덕과 생태전환교육’ 구체적 방법이라고 하기에는 무리가 있다. 또한, “무엇보다 도덕적 동기와 실천의 함양을 중요 목표로 설정하고 있는 도덕과 교육에서 카슨이 보여준 거대자본과 남성 중심 시대적 상황에서 맞서 보여준 용기 있는 생태적 도전과 실천은 교육적 귀감이 된다.” 라는 발표자의 주장에는 공감하지만, 이와 같은 논의는 굳이 카슨이 아니더라도 동서양 윤리사상가들의 가르침 속에 함의되어 있다고 생각한다. 나아가 ‘생태적 감성과 사고 그리고 몸으로 체험하는 다양한 프로그램과 교과수업’이 제공되어야 한다거나 ‘도덕과 생태전환교육이 생활 측면의 구현 방안’에 관한 논의도 앞으로 도덕과 생태전환교육의 방향으로 적합해 보이지만, 체계화된 구조적 틀을 명확히 제시하지 않았으며, 무엇보다 ‘카슨의 접근법’이 발표자가 논하고자 한 핵심인데 결론에서 다루게 되어 아쉬움이 남는다.

카슨의 관점은 생태전환교육을 위한 하나의 사례로 접근할 수 있지만, 그것을 2022 도덕과 생태전환교육의 비판적 대안으로 삼는 것은 카슨의 인물과 <침묵의 봄>에 관해서 너무 과한 배려를 쏟았다는 생각이 든다. 기존 교육과정 속에 등장한 동서양의 윤리사상가들 관점과 일화 속에서도 충분히 생태전환교육에 유의미한 시사점을 찾아볼 수 있다. 특정 사상가의 일대기와 저서를 중심으로 도덕과에서 다룰 핵심 주제를 설계하는 것도 일견의 유의미한 결론을 제공하지만, 자칫 한쪽으로 경도되었다는 오해를 불러일으킬 수 있다.

마지막으로, 환경윤리교육에서 있어서 생태전환교육의 핵심 논의가 중요하지만, 지금까지 인권이 확립된 과정을 고찰해 보면, 도덕과에서 다루어야 할 ‘환경윤리’ 주제가 단순하지 않다. 이를테면, 선진국들 또는 삶의 질과 관련하여 아름다운 자연환경이 매우 중요한 관심사로 이야기되는 나라에서는 환경보호를 통해 후손들에게 자연을 물려주자는 논의가 주요 관심사로 대두할 수 있지만, 후진국 등 경제적 문제로 곤경에 처한 나라의 경우는 비단 환경문제에만 매달릴 수 없는 현실이다. 이와 같은 국가별 상황을 직시하고, 환경문제가 국내외 정치, 경제 문제와 긴밀히 관련되어 있음도 학생들이 깨우칠 필요가 있다.

칸트의 윤리사상¹⁾

Kantian moral philosophy

정 대 성(한국교육과정평가원)²⁾

<목 차>

I. 생애 및 저작	VII. 완전한 의무와 불완전한 의무
II. 윤리형이상학	VIII. 자율의 정칙과 목적의 왕국
III. 선의지	IX. 의지의 자율과 타율
IV. 의무	X. 현상계와 예지계
V. 도덕법칙	XI. 행복론
VI. 정언명령	XII. 비판적 논의와 현대적 의의
	참고문헌
	Abstract

[국문 요약]

칸트 도덕철학은 근대 윤리학의 완성적 형태로서, 윤리 사상에 관한 연구에서 생략될 수 없는 핵심적인 이론 중 하나이다. 칸트 이전의 서양 철학의 다양한 흐름은 칸트 사상 안으로 흘러 들어가고, 칸트 이후의 서양 철학의 새로운 흐름은 칸트로부터 영향을 받아 흘러나온다. 칸트의 도덕철학은 현대에 와서 극복되어버린 과거의 정신적 유물이 아니라 오늘날까지도 도덕의 근거를 선명하게 드러내 주는 경쟁력 있는 사상이다. 본 연구에서는 칸트 도덕철학의 주요 내용을 현대적 관점에서 재해석하여 설명하고자 한다. 즉 칸트 도덕철학을 윤리형이상학, 선의지, 의무, 도덕법칙, 정언명령, 완전한 의무와 불완전한 의무, 자율의 정칙과 목적의 왕국, 의지의 자율과 타율, 현상계와 예지계, 행복론 등 10개의 주제로 초점을 맞추어 재조명하고자 한다. 아울러 서두에서는 칸트의 생애와 저작에 대해서 간략히 정리함으로써 인간으로서의 칸트를 이해하고 그가 지향했던 학문 세계의 윤곽을 파악하는 데 도움을 주고자 한다. 연구의 끝부분에서는 칸트 도덕철학에 대한 주요 비판과 함께 비판에 대한 검토를 시도하고 마지막으로 칸트 사상의 현대적 의의를 제시한다.

주제어 : 칸트 윤리 사상 해제, 생애와 저작, 비판과 현대적 의의

1) 본 연구는 한국윤리교육학회가 발간하는 학술 총서의 일부로 기획되었다.

2) 주저자(jdaesung@kice.re.kr)

I. 생애 및 저작

1. 생애

칸트는 1724년 동프로이센의 수도였던 쾨니히스베르크(현재의 칼리닌그라드)에서 태어났으며 살아가면서 그 도시를 벗어난 적이 없었다. 칸트는 윤리학을 포함하여 철학뿐만 아니라 자연지리학과 자연과학, 심지어 우주 팽창 이론을 제시하는 등 학문적 관심의 범위가 넓었으나 그의 삶의 물리적 범위는 고향이었던 쾨니히스베르크에 한정되어 있었던 것이다. 칸트에게도 결혼의 기회가 있었지만 결정을 고민하는 사이에 경쟁자에게 기회를 빼앗기게 되었다. 칸트의 생애는 약간의 사교 생활과 취미생활이 있었을 뿐, 대부분은 학문 연구에 바쳐진 것이었다고 평가할 수 있다.

칸트는 유년기에 교외 거주자 병원학교(Vorstadter Hopistalschule)를 거쳐 프리드리히스 김나지움(우리나라의 중고등학교에 해당)을 졸업하고 쾨니히스베르크 대학에 진학하였다. 대학에서 다양한 학문에 접하게 되었는데 특히 뉴턴의 자연과학은 칸트가 학문적 모범으로 삼게 된 대상이 되었다. 칸트는 철학 교수가 되기 위해 노력하였고 기회를 기다리며 긴 세월 동안 개인 교습 강사로 일하였다. 31세에(1755년) 쾨니히스베르크 대학에 강사로 돌아온 칸트는 46세에(1770년) 드디어 자신이 원하던 쾨니히스베르크 대학의 논리학과 형이상학의 교수로 임용된다. 이전의 철학자들은 대학 교수로서의 수입으로만 살아가기 어려웠던 반면에 칸트는 직업인으로서의 교수로 생활해 나갈 수 있었던 첫 번째 경우에 해당한다. 이후 10여 년 동안 특별한 연구 성과가 없던 침묵기를 지나 비판철학을 완성하게 되는데, 순수이성비판을 비롯한 3대 비판서를 차례로 출간하게 된다. 칸트는 10여 년의 침묵기 동안 비판적 초월철학의 완성을 위해 철저한 준비와 검토의 시간을 가졌다. 사전적 의미에서 비판이란 ‘사물의 옳고 그름을 가리어 판단하거나 밝힘’을 의미하며, 비판철학이란 이성을 통해 점차 오류와 편견을 제거함으로써 타당한 논리와 사유에 도달하는 철학을 의미한다. 그리고 초월철학의 입장이란 인간의 인식이나 판단을 가능케 하는 경험 이전의 근거가 인간의 내면에 존재한다는 입장을 의미한다.

칸트의 생애 도중에 프랑스 혁명이 있었으며 칸트는 프랑스 혁명을 지지하였는데 ‘계몽이란 자신의 이성을 스스로 사용하려는 용기를 가지는 것’이라는 자신의 신념이 실현되는 하나의 계기가 될 것으로 기대했기 때문으로 생각된다.

칸트는 노년에 이성에 바탕을 둔 도덕신앙의 관점에서 기독교에 대해 비판적인 저작(『순수한 이성의 한계 내에서의 종교』)을 출간하였는데 이것이 당시 종교의 자유에 대한 관용의 정신이 쇠퇴해가던 프리드리히 빌헬름 II세 통치하의 검열 당국에 의해 금서로 지정되어 인쇄 허가가 나지 않아 갈등을 빚게 되었다. 결국 칸트는 기독교 비판을 멈추겠다고 하여 당시 정권에 굴복하는 것으로 보였지만 프리드리히 빌헬름 II세가 죽은 뒤 『순수한 이성의 한계 내에서의 종교』를 발간하려는 칸트의 의지를 막을 수는 없었다.

칸트는 1803년 79세에 생애 처음으로 중병에 걸렸고 이듬해인 1804년 80세에 “그것은 좋다(Es ist gut).”는 말을 남기고 죽었다. ‘그것’이 의미하는 바가 무엇인지 정확히는 알 수 없으나 자신의 생애 자체를 의미한 것이 아닌가 추정된다. 그의 장례 행렬에 수많은 시민들이 따르며 추모하였다.

2. 저작

칸트는 인류가 관심을 기울이는 네 가지 핵심적 가치-진(眞), 선(善), 미(美), 성(聖)-에 대한 물음에 비판적 초월철학의 관점에서 대답을 제시하고자 하였다. 즉 칸트가 해명하고자 했던 질문들은 다음과 같은 것들이다. 인간은 무엇을 알 수 있는가? 인간은 무엇을 해야 하는가? 인간은 무엇을 바랄 수 있는가? 이 질문은 학문을 통해 인류가 답해야 할 세 가지 중요한 질문이라고 칸트 자신이 언급한 것이다.

‘인간은 무엇을 알 수 있는가?’라는 질문은 인간 이성의 가능성과 한계에 관한 물음이다. 이 질문에 대한 칸트의 대답은 『순수이성비판』이라는 저작이다. 주로 이론 이성의 구조와 이성적 판단의 근거와 한계를 다루고 있다. 다음으로 ‘인간은 무엇을 해야 하는가?’라는 질문은 인간이 따라야 할 도덕의 본질에 관한 물음이다. 이 질문에 대한 칸트의 대답으로 『윤리형이상학 정초』, 『실천이성비판』, 『윤리형이상학』 등의 저작이 있다. 『윤리형이상학 정초』에서는 인간의 도덕성에 있어서 최상의 궁극적 근거를 탐색하여 정언명령이라는 결실을 거둔다. 『윤리형이상학』은 일종의 응용윤리 저술로서 법론과 덕론으로 구성되어 있는데, 『윤리형이상학 정초』를 바탕으로 삼아 법과 도덕에 관련된 여러 문제에 적용하여 윤리학적인 처방 내용이 실려 있다. 『실천이성비판』에서는 실천이성의 도덕적 가능성과 한계, 도덕성의 전제 조건 등을 연구한다. 이 책에서 칸트는 인간의 본성에 뿌리 박혀 있는 악(근본악)을 논하고 도덕성 실현을 위한 전제 조건으로 자유, 영혼불멸, 신의 현존을 요청한다. 마지막으로 ‘인간은 무엇을 바랄 수 있는가?’라는 질문은 인간이 추구하는 미적 가치, 도덕적 가치 및 종교적 가치의 가능성과 한계에 관한 물음이다. 이 질문에 대한 칸트의 대답은 『판단력 비판』, 『영구평화론』, 『순수한 이성의 한계 내에서의 종교』 등의 저작이다. 『판단력 비판』에서 칸트는 인간이 추구하는 아름다운 것에 대한 인간의 판정 능력의 원리를 논하고자 한다(사카베 메구미 외 편, 2009: 450). 인간의 판단력은 현상계와 예지계를 연결해 주는 인간의 능력이며, 인간의 판단이 보편성과 필연성을 떨 수 있는 것은 인간들이 공유할 수 있는 공통 감정과 이성이 존재하기 때문임을 칸트는 밝히고 있다. 칸트 저작에서 3대 비판서와 함께 언급되어야 할 중요한 저술로 『영구평화론(*Zum ewigen Frieden*)』이 있다. 이 저작에서 칸트는 인간들이 공유하는 공통 감정과 이성의 능력에 의해 역사의 진전에 따라 영구적인 평화가 자연의 목적으로서 실현될 수 있다고 본다. 『영구평화론』은 국가 간 전쟁을 종식시키고 세계 평화를 실현하기 위한 국제정치적 구상이 담겨 있다. 이 구상은 이후 국제연맹과 그것을 발전적으로 계승하는 국제연합(UN)의 설립으로 아직은 불완전하지만 실현되어가고 있다. 『순수한 이성의 한계 내에서의 종교』에서 칸트는 당시 기독교가 내세우는 기독교의 초이성적 위상에 대해 비판하면서 진정한 종교는 이성에 기반을 둔 도덕의 한계를 벗어날 수 없다고 주장한다.

앞에서 언급한 대표 저작 이외에도 칸트는 자연철학, 정치철학, 법철학, 역사철학, 종교철학, 지리학, 천문학 등 다양한 분야에서 학문 발전에 기여한 중요한 연구 성과를 남겨주었다.

II. 윤리형이상학

형이상학이라는 말은 자연학이나 개별 과학의 문제를 초월하여 배후의 근원적인 존재 일반의 성

질내지는 구조를 밝히려고 하는 제일철학의 특징을 지닌 학문을 의미한다(철학사전편찬위원회 편, 2012: 1108). 그런데 논리실증주의에 따르면 증명될 수 없는 명제는 무의미한 것으로 간주되어야 한다. 그러므로 논리실증주의에 의하면 형이상학과 같은 분야는 증명될 수 없는 명제로 구성되기에 무의미한 것으로 여겨져야 한다. 그러나 칸트는 비판적 초월철학의 입장에서 형이상학이 가능하다고 생각하였다. 앞서 설명한 것처럼 비판철학이란 이성을 통해 점차 오류와 편견을 제거함으로써 타당한 논리와 사유에 도달하는 철학을 뜻하고, 초월철학이란 인간의 인식이나 판단을 가능케 하는 경험 이전의 근거가 인간의 내면에 존재한다는 관점을 견지하는 철학이다. 칸트에 의하면 인간의 인식이나 판단을 가능케 하는 경험 이전의 근거에 대한 지식을 정립하는 것이 형이상학의 과제이다. 예컨대 원인과 결과의 관계로 인과론을 전개하는 경우 ‘인과론적 사고방식’은 사태 속에 존재하는 것이 아니라 인간의 인식 구조나 판단 구조 속에 선형적으로 들어있는 것이다. 인간의 인식 구조와 판단 구조 속에 선형적으로 들어 있는 인과율의 가능성과 한계를 밝히고 인과율을 사태 속의 원인과 결과에 적용할 수 있는 방법을 정립하는 것이 예를 들자면 형이상학의 과제이다.

윤리형이상학은 도덕을 가능케 하는 인간의 인식 및 판단에서의 선형적 구조에 관해 지식을 정립하고자 하는 것이다. 이와 관련하여 칸트가 주목한 것이 ‘선형적 종합명제’이다. 선형적 명제는 경험적 명제와 대비되는 개념이다. 경험적 명제는 경험에 원천을 두고 근거 지워지는 명제를 의미하는 데 비해, 선형적 명제는 경험으로부터 자유롭게 근거지워지는 명제를 의미한다. 경험적 명제는 경험에 의존하기 때문에 경험이 갖는 한계를 고스란히 이어받게 된다. 그러나 선형적 명제는 경험이 달라져도 타당성 측면에서 변화가 생기지 않는다. 한편 종합명제는 분석명제와 대비되는 개념이다. 분석명제는 주어의 속성을 술어가 표명할 때 나타나는 명제임에 비해, 종합명제는 주어에 포함되지 않은 속성을 술어에서 제시함으로써 인식을 확장해나가는 명제를 의미한다. 분석명제는 우리의 인식을 넓혀주지 못하는 데 비해 종합명제는 우리의 인식을 넓히는 데 기여한다. 따라서 선형적 종합명제는 경험으로부터 자유롭게 근거지워지면서도 주어에 관한 판단을 확장할 수 있는 명제를 의미한다. 칸트는 안전하고 확고한 학문의 길이 선형적 종합명제로써 각 학문 분야의 기반을 닦는 데 있다고 믿었다. 칸트는 윤리학에 있어서도 선형적 종합명제를 통해 윤리학의 확고한 기반이 다져질 수 있다고 보았으며 그 작업이 본격적으로 시도되는 것은 『윤리형이상학 정초』이다.

나아가 윤리형이상학은 도덕의 본질과 근거를 밝히고 현실의 다양한 도덕 문제에 대한 철학적 해결책을 제시하고자 한다. 선의지, 경향성, 의무, 준칙, 정언명령, 자율, 목적의 왕국 등의 개념들은 칸트가 윤리형이상학의 연구 과정에서 정립한 연구 성과에 해당한다. 윤리형이상학과 관련된 칸트의 저서는 『윤리형이상학 정초』와 『윤리형이상학』이다. 『윤리형이상학 정초』에서는 도덕의 본질과 근거를 밝히는 데 주력했다면, 『윤리형이상학』에서는 법과 도덕을 가능케 하는 형이상학적 원리를 제시하고 법과 윤리에 관련된 현실의 다양한 실천적 문제에 대해 구체적 해결책을 제시하는 데 주력하였다.

Ⅲ. 선의지

선의지는 무조건적으로 선하다. 지성이나 재치 또는 판단력과 같은 정신능력, 단호함이나 끈기 같은 타고난 기질, 권력, 부, 존경이나 건강, 무사함이나 자기만족 등 행복의 요소는 조건적으로 선

할 뿐이다. 왜냐하면 그것들 중 일부나 전부를 얻게 된다 하더라도 그것을 비도덕적인 목적으로 활용하게 되면 결국 그 가치들은 악한 것이 되고 말 것이기 때문이다. 즉 정신능력, 기질, 행복의 요소 등은 도구적인 가치를 지니고 있을 뿐이다. 칸트의 설명에 의하면 정신능력이나 기질은 그것들을 이끌어주고 사용하는 의지 자체가 선택하지 않았다면 극도로 악하거나 해로울 수 있다. 또한 행복의 요소를 바로 잡아주고 보편적이고 합리적인 행위로 이끌어주는 선한 의지가 함께 작용하지 않는다면, 그것은 인간을 오만하게 만들 수 있다. 반면 선의지는 본래적인 가치를 지니며 행위의 결과와는 상관없이 그 자체로 도덕적인 의지이다.

이 세계에서 또는 도대체가 이 세계 밖에서까지라도 아무런 제한 없이 선택한다고 생각될 수 있을 것은 오로지 선의지뿐이다. 지성, 기지, 판단력, 그 밖에 정신의 재능들이라고 일컬을 수 있는 것들, 또는 용기, 결단성, 초지일관성 같은 기질상의 성질들은 의심할 여지없이 많은 관점에서 선택하고 바람직스럽다. 그러나 이런 것들도, 만약 이런 천부의 자질들을 사용하는, 그 때문에 그것의 특유한 성격이라고 일컫는, 의지가 선택하지 않았다면, 극히 악하고 해가 될 수도 있다(임마누엘 칸트, 2017: 123).

선의지는 평범한 인간에게 인간적 제약-인간적 나약함-으로 말미암아 대개 의무로 인식된다. 인간은 의지가 나약할 수도 있고, 마음이 쉽게 변할 수도 있으며, 결심한 바를 스스로 포기하기도 한다. 이러한 인간적 제약이 있기에 보통의 인간에게 선의지는 선의지 자체로서보다는 의무로서 여겨지기 마련이다. 반면 전지전능한 신(神)이라면 선의지가 의무로 느껴지지 않을 것이다. 왜냐하면 전지전능한 신에게는 인간적 제약이 없을 것이기 때문이다.

……신적인 의지에 대해서는, 그리고 도대체가 신성한 의지에 대해서는 어떠한 명령도 타당하지가 않다. 여기에는 당위가 있을 바른 자리가 없다. 왜냐하면 의욕이 이미 스스로 법칙과 필연적으로 일치해 있으니 말이다(임마누엘 칸트, 2017: 154).

칸트의 윤리학은 통상적으로 의무론이라 불리운다. 칸트는 도덕의 정언적 성격을 강조했으므로 이는 합당한 것이라 생각할 수 있다. 그런데 의무라는 것이 의무감에 쫓겨 마지못해 해야 하는 것으로만 해석된다면 칸트 윤리학의 전체적 면모가 인식되지 못하고 오해되는 것이다. 의무란 인간적 제약 아래에서 선의지가 대개 인식되는 방식임에 주목해야 한다. ‘의무론’의 의미를 해석할 때 이러한 관점을 잃지 말아야 한다.

행위의 도덕적 가치는 행위의 결과에 담겨 있지 않으며 행위의 동기에 담긴 선의지에 있다. 행위의 결과는 행위의 동기에 의해 파생된 사태를 의미하지만, 행위의 동기뿐만 아니라 다양한 원인들이 작용하여 생겨난다. 즉 행위의 동기는 행위의 결과를 결정하는 단일한 변수가 아니다. 따라서 행위자의 행위 동기뿐만 아니라 다양한 원인의 결과물인 행위 결과로 행위의 도덕성을 평가한다는 것은 비합리적이다. 칸트에 따르면 도덕성의 평가 대상은 행위의 동기가 되어야 한다.

선의지가 무엇인가라고 물었을 때 ‘무조건적으로 선한 의지’이라는 대답은 동어 반복에 불과하다. 선의지가 무엇인지를 이해하려 할 때 칸트는 우리에게 의무로 인식되는 것을 생각해볼 것을 제안한다. 왜냐하면 선의지는 인간적 제약 하에서 대개 의무로 인식되기 때문이다. 칸트가 직접 제시한 의무의 예를 통해 우리는 선의지의 실질적 예를 이해할 수 있다. 즉 자신의 생명을 긍정함으로써 자살하려는 유혹을 떨쳐내는 것, 자신의 소질과 재능을 연마하여 자신에게 주어진 가능성을 실현해 나가는 것, 타인을 속이려 하지 않고 자신과 타인의 인격과 인간성을 수단만이 아니라 목적 자체로서 대우하는 것, 타인의 행복 실현을 도모하는 것 등이 그것이다.

IV. 의무

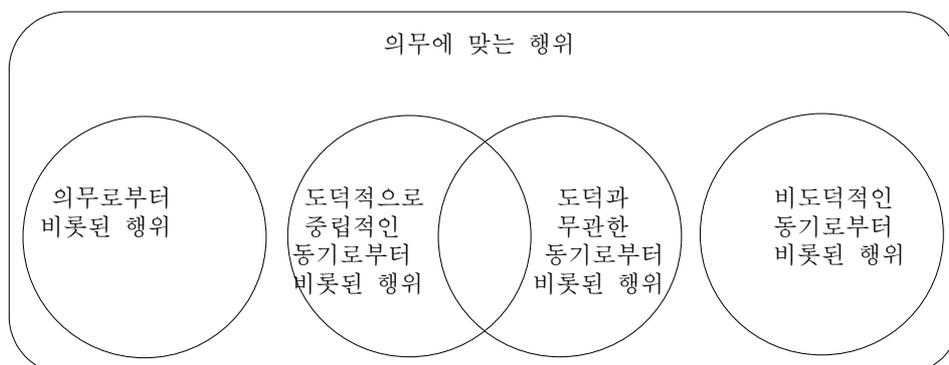
의무는 인간적 제약 하에서 행위 주체에게 선의지가 인식되는 일반적인 방식이다. 칸트에 따르면 “인간의 자연 본성은 그렇게나 존경할 만한 이념(도덕성)을 자기의 규정으로 삼을 만큼 충분히 고귀하지만, 그러나 동시에 그것을 준수하기에는 너무나 나약하다.”(임마누엘 칸트, 2017: 144) 인간이 도덕성의 이념을 자신의 인도자로 삼고자 하나 인간적 나약성과 제약 때문에 도덕성의 이념은 인간에게 일반적으로 ‘의무’로 체감된다.

도덕적 행위란 의무로부터 비롯되어 동기가 형성된 행위이다. 의무로부터 비롯되지 않고 자연적 경향성으로부터 비롯된 행위에는 도덕적 가치가 부여되지 않는다. 왜냐하면 자연적 경향성은 어떠한 의식적 노력도 요구하지 않으며 자연적 성향이나 습성에 의해 노력하지 않아도 저절로 그러한 행위를 하게 되기 때문이다.

의무로부터 비롯된 행위와 대비되는 개념이 의무에 맞는 행위이다. 의무에 맞는 행위란 겉으로 보기에 의무로부터 비롯된 행위처럼 보이는 행위를 말한다. 의무에 맞는 행위는 행위의 외부적 양상만 드러난 것이므로 내면의 동기가 도덕적인지 여부는 겉으로 보이는 행위만으로는 알 수 없다. 의무에 맞는 행위는 외적인 측면에서 의무로부터 비롯된 행위와 모순되지 않는 행위이지만, 실제 그 행위의 동기를 분석해보면 도덕적으로 중립적인 동기가 내면에 자리 잡고 있을 수도 있고, 도덕과 무관하거나 심지어 비도덕적인 동기가 도사리고 있을 수도 있다.

의무에 맞는 행위에 해당하는 것으로 칸트는 상인의 예를 들고 있다. 상인이 모든 사람에게 여러 상품의 가격을 일정하게 책정하여 판매하는 것은 ‘의무에 맞는’ 행위이다. 겉보기에 사람을 차별하지 않고 평등하게 대우하는 행위로 보이기 때문이다. 그런데 겉보기만으로는 과연 상인이 모든 사람에게 대한 존중의 마음으로 그러한 행위를 하는 것인지 알 수 없다. 왜냐하면 상인의 그 행위는 정가제를 통해 고객들에게 신뢰를 얻어 이윤 극대화를 추구하려는 동기에서 비롯된 것일 수도 있기 때문이다. 정가제로 이윤을 극대화하려는 동기는 도덕과 무관한 동기이다. 도덕과 무관한 동기에서 비롯되고 ‘의무에 맞는’ 행위가 가능한 것이다. 그러나 그러한 행위는 의무에서 비롯된 행위에 내포된 도덕적 가치를 지니지 못한다.

의무로부터 비롯된 모든 행위는 의무에 맞는 행위에 포함되지만, 의무에 맞는 모든 행위가 의무로부터 비롯된 행위에 포함되는 것은 아니다. 앞서 언급한 것처럼 의무에 맞는 행위 중에는 의무로부터 비롯된 행위도 포함되어 있지만, 도덕적으로 중립적인 동기로부터 비롯된 행위나 도덕과 무관한 동기로부터 비롯된 행위, 비도덕적인 동기로부터 비롯된 행위들이 모두 포함되어 있기 때문이다. 이상의 설명 내용을 간단한 그림으로 설명하면 다음과 같다.



[그림 1] 의무와 관련된 행위의 구분

V. 도덕법칙

칸트는 실천이성비판의 맺는말을 “더 자주 더 오래 숙고하면 숙고할수록 매번 새롭고 매번 커지는 경탄과 경외로 마음을 채우는 두 가지가 있다. 그것은 내 위에 별이 총총한 하늘과 내 안의 도덕법칙이다.”(임마누엘 칸트, 2019: 353)라는 구절로 시작한다. 도덕법칙은 이성적 존재자가 인식할 수 있는 보편적이고 완전한 도덕적 규율이다. 칸트는 도덕법칙을 인식할 수 있는 존재를 ‘인간’으로 한정하지 않고 ‘이성적 존재자’로 표현한다. 합리적 사유능력으로서 이성을 지니고 있는 존재라면 도덕법칙을 인식할 수 있다는 것이다. 이때 이성은 도구적 합리성을 의미하는 것이 아니라 도덕적 합목적성으로서 이치에 따라 생각할 수 있는 능력을 의미한다.

도덕법칙은 개인적 삶의 원칙인 준칙과 대비된다. 준칙은 개인의 삶을 지도하는 원리로서, 개인이 스스로 만든 생활의 규칙이다. 예컨대 ‘나는 매일 아침 7시에 일어나야 한다.’, ‘나는 타인에게 받은 만큼 반드시 갚아주어야 한다.’와 같은 개인적 생활 규칙이 준칙에 해당한다. ‘나는 매일 아침 7시에 일어나야 한다.’와 같이 준칙 중에는 도덕과 관련이 별로 없는 것도 있지만, ‘나는 타인에게 받은 만큼 반드시 갚아주어야 한다.’와 같이 도덕과 관련성이 있는 준칙도 있다. 인간은 이성적 존재여서 즉흥적으로 행동하기보다는 자신의 준칙에 따라 생활하기 마련이라고 칸트는 생각한다. 준칙은 개인적이고 주관적인 규칙인데 비해 도덕법칙은 보편적이고 객관적인 규칙이다. 따라서 준칙이 도덕법칙을 따르거나 최소한 준칙이 도덕법칙에 위배되지 않아야 할 것을 칸트는 권장한다. 칸트는 도덕법칙이 물 자체와 마찬가지로 인간에게 직접적으로 인식될 수는 없지만 이성적 추론에 의해 접근될 수 있다고 본다. 칸트는 도덕법칙이 가장 현저하게 인식된 결과가 자신이 정립한 정언명령이라고 여긴다.

VI. 정언명령

객관적 원리나 법칙을 이성적 존재자가 생각하여 떠올릴 때 의지가 생겨날 수 있다. 이성적 존재자에게 의지를 만들어 내는 객관적 원리나 법칙의 표상(表象)을 칸트는 명령이라 부른다. 객관적 원리의 예로 ‘더 열심히 공부한 학생이 더 좋은 대학에 갈 수 있다.’라는 명제를 생각해 보자. 이 원리를 어떤 수험생이 뇌리에 떠올린다면 다음과 같은 명령이 의식될 것이다. ‘좋은 대학에 합격하려면 열심히 공부하라.’ 그런데 이성적 존재자는 이성을 지니고 있고 이성의 지시명령에 따르기도 하지만 항상 이성의 지시명령에 따르는 것은 아니다. 즉 이성적 존재자는 신(神)처럼 완전한 존재는 아니다. 객관적 원리나 법칙의 표상이 ‘명령’으로 불리는 것은 불완전한 존재인 이성적 존재자의 의지를 강제하는 성격을 지니기 때문이다.

모든 명령은 가언적(假言的)인 것이거나 또는 정언적(定言的)인 것이다. ‘가언적’이란 어떤 가정이나 조건 아래에서 판단이나 명제, 주장 등이 전개되는 것을 의미하고, ‘정언적’이란 아무런 가정이나 조건이 전제되지 않고 단적으로 또 무조건적으로 판단이나 명제, 주장 등이 전개되는 것을 의미한다. 가언명령은 조건적 명령, 즉 ‘~하려면(조건) ~하라(명령)’의 형식으로 표현되는 명령이다. 예컨대 ‘좋은 대학에 합격하려면 열심히 공부하라.’와 같이 어떤 목적을 달성하기 위해서 특정 행

위를 요구하는 형식으로 구성된 명령을 가언명령 또는 조건적 명령이라고 한다. 가언명령에서 명령되는 행위는 달성하려는 목적(조건)을 충족시키기 위한 수단으로서 요구된다. 앞의 예에서 ‘열심히 공부하라’라는 명령은 ‘좋은 대학에 합격’하기 위한 수단으로 제시된다.

…… 모든 명령은 가언적으로나 정언적으로 지시명령한다. 전자는 가능한 행위의 실천적 필연성을 사람들이 의욕하는 (또는 의욕하는 것이 가능한) 어떤 다른 것에 도달하기 위한 수단으로 표상하는 것이다. 정언적 명령은 한 행위를 그 자체로서, 어떤 다른 목적과 관계없이, 객관적으로-필연적인 것으로 표상하는 그런 명령이겠다. …… 행위가 한낱 무엇인가 다른 것을 위해, 즉 수단으로서 선하다면, 그 명령은 가언적인 것이다. [반면에] 행위가 자체로서 선한 것으로 표상되면, 그러니까 자체로서 이성에 알맞은 의지에서 필연적인 것으로, 즉 의지의 원리로 표상되면, 그 명령은 정언적인 것이다(임마누엘 칸트, 2017: 154-155).

칸트에 따르면 도덕적 명령은 다른 목적을 달성하기 위한 수단으로 제시되어서는 안 된다. 도덕적 명령은 다른 목적(조건)을 전제하지 않고 오직 도덕적 명령 그 자체가 목적인 명령이다. 따라서 도덕적 명령은 무조건적(無條件的) 명령이어야 한다. 칸트는 무조건적 명령을 정언명령이라 부른다. 정언명령은 가언명령과는 달리 ‘~하려면(조건) ~하라(명령)’의 형식으로 표현되지 않고 ‘~하라(명령)’의 형식으로 표현된다. 즉 정언명령에는 명령의 목적(조건)이 부가되지 않는다. 칸트는 다음과 같이 주장한다.

의지가 단적으로 그리고 아무런 제한 없이 선하다고 일컬어질 수 있기 위해서는, 법칙의 표상이, 그로부터 기대되는 결과를 고려하지 않고서도, 의지를 규정해야만 하는바, 그러나 어떤 종류의 법칙이 실로 그런 것일 수 있는가? 나는 의지로부터 어떤 법칙의 준수에서 의지에서 생길 수도 있는 모든 충동을 빼앗았으므로, 남는 것은 오로지 행위 일반의 보편적 합법칙성뿐으로, 이것만이 의지의 원리로 쓰여야 할 것이다. 다시 말해, 나는 또한 나의 준칙이 보편적인 법칙이 되어야만 할 것을 내가 의욕할 수 있게끔 오로지 그렇게만 처신해야 한다(임마누엘 칸트, 2017: 135).

무릇 명령은 법칙 외에 단지, 이 법칙에 적합해야 한다는 준칙의 필연성만을 함유하지만, 법칙은 그것이 제한받았던 아무런 조건도 함유하고 있지 않으므로, 남는 것은 오로지, 행위의 준칙이 그에 적합해야 할, 이 법칙 일반의 보편성뿐이며, 이 적합성만이 명령을 본래 필연적인 것으로 표상한다. 그러므로 정언명령은 오로지 유일한즉, 그것은 ‘그 준칙이 보편적 법칙이 될 것을, 그 준칙을 통해 네가 동시에 의욕할 수 있는, 오직 그런 준칙에 따라서만 행위하라’는 것이다(임마누엘 칸트, 2017: 164-165).

도덕적 명령은 편파적이어서는 안 되며 그 명령은 누가 보더라도 도덕적으로 타당한 것으로 여길 수 있어야 한다. 즉 어느 누구의 입장에서 보더라도 그 명령은 도덕적인 성격을 지니고 있어야 한다. 칸트는 이것을 ‘보편적 입법의 원칙’이라 표현한다. 칸트는 정언명령의 첫 번째 정식으로 ‘너의 의지의 준칙이 보편적 입법의 원칙에 부합하도록 행위하라.’를 제시한다. 이 정식은 일반적으로 ‘보편화 (가능성) 정식’으로 불린다. 보편화 정식을 좀 더 쉽게 동양의 사자성어를 이용하여 이해할 수 있는데, ‘역지사지(易地思之)’가 그것이다. 역지사지는 처한 입장을 바꾸어 상황을 생각해 본다는 의미를 지닌다. 하나의 행위가 도덕적이기 위해서는 행위자의 입장에서만 도덕적이라 생각되는 것이어서는 안 되고, 타인의 입장에서 도덕적인 것으로 여겨질 수 있어야 한다. 즉 우리는 역지사지의 과정을 거쳤음에도 불구하고 여전히 도덕적인 것으로 여겨지는 준칙만을 따라야 한다. 정언명령은 경향성에 의해 생겨난 준칙을 포함하여 각자의 준칙 모두를 도덕적 차원에서 검토하

여 준칙을 수정할 수 있도록 함으로써 경향성에 제한을 가할 수 있다. 칸트는 『실천이성비판』의 제1편(순수실천이성의 요소론) 제1권(순수실천이성의 분석론) 제3장(순수실천이성의 동기들)의 서두에서 도덕법칙이 경향성의 하나인 ‘자만’과 ‘자기애’를 제한하며, 도덕법칙에 합치하는 한에서만 제한적으로 자기애를 허용할 수 있다고 본다. 칸트가 직접 논증하지는 않았지만 보편화 정식에 의해 자만과 자기애를 검토해 보도록 하자. 모든 사람이 각자 자만에 빠져 있는 사회를 상상해본다. 개인의 자만은 타인의 자만과 부딪혀 갈등을 일으킬 것이고, 개인의 자만은 타인 인격의 존엄성을 훼손할 것이다. 따라서 이성은 우리 모두로 하여금 자만을 지녀서는 안 됨을 명령한다. 다음으로 모든 사람이 ‘지나치게 많은 자기애’를 가진 경우와, 모든 사람이 ‘지나치게 적은 자기애’를 가진 경우를 상상해보자. 모두가 지나치게 많은 자기애를 가진 경우 사람들은 이기주의에 경도되어 사리분별을 제대로 하지 못하고 더 많은 이익을 차지하려고 서로 갈등하는 상황에 빠져들 것이다. 반대로 모두가 지나치게 적은 자기애를 가진 경우 사람들이 저마다 자긍심이나 자존감마저 포기하고 의지력이 약해지는 경우가 생길 것이다. 이러한 결과는 모두 바람직하다고 판단할 수 없으므로 이성은 우리에게 도덕법칙에 합치될 수 있는 한에서만 자기애를 지닐 것(이성적 자기애)을 명령한다.

사물은 시장 가치, 즉 가격을 지니는 데 비해 인격이나 인간성은 가격으로 치환할 수 없는 가치, 즉 존엄을 지닌다. 말하자면 사물은 상대적 가치를 지니는데 비해 인격은 절대적 가치를 지닌다. 우리는 매 순간 타인을 자신의 삶을 유지하고 향상시키기 위한 수단으로 활용하고 있지만 그렇다고 해서 타인의 인격을 사물로 대하거나 수단으로만 간주해서는 안 된다. 인격이나 인간성은 언제나 다양한 목적을 만들어내는 주체이며, 칸트의 표현을 따르자면 인간은 ‘자연의 목적’이다. 따라서 인격이나 인간성은 ‘목적 자체’라 할 수 있다. 칸트는 정언명령의 두 번째 정식으로 ‘너 자신에게 있어서나 타인에게 있어서나 인격(인간성)을 단순한 수단으로만 대우하지 말고 동시에 목적으로서 대우하라.’를 제시한다. 이 정식은 일반적으로 ‘인간성의 정식’으로 불린다. 인간성의 정식은 인간의 존엄성과 평등을 강조한다.

칸트에 따르면 자연은 생명을 촉진하며 불필요한 것을 산출하지 않는다. 칸트는 자연법칙을 유기적이면서도 합목적적인 것으로 간주했다. 칸트는 자연법칙에 대한 경외심을 가졌다고 전해진다. 도덕적인 명령은 자연법칙을 거스르는 것이어서는 안 된다. 칸트는 세 번째 정언명령의 정식으로 ‘너의 의지의 준칙이 자연법칙에 위배되지 않도록 행위하라.’를 제시한다. 이 정식은 대개 ‘자연법칙의 정식’으로 불린다. 자연법칙의 정식은 유기적이고 합목적적인 자연의 질서를 개인의 준칙이 위배해서는 안 된다는 것을 말해준다.

그에 따라 결과들이 일어나는 법칙의 보편성이 본래 가장 보편적인 의미에서 (즉 형식의 면에서) 자연이라고 일컬어지는 것, 다시 말해, 그것이 보편적 법칙들에 따라 규정되어 있는 한에서, 사물들의 현존이라고 일컬어지는 것을 형성하므로, 의무의 보편적 명령도, “마치 너의 행위의 준칙이 너의 의지에 의해 보편적 자연법칙이 되어야 하는 것처럼, 그렇게 행위하라”는 것이라고 말할 수 있겠다(임마누엘 칸트, 2017: 135).

가언명령의 목적(조건)은 자연적 경향성이나 경험에서 생겨난다. 정언명령은 명령의 목적(조건)을 지니지 않으므로 후험적이지 않고 선험적이다.³⁾ 즉 경험에 원천을 둔 인식을 통해 생겨난 명령이

3) 칸트는 경험에 원천을 둔 인식을 ‘후험적’ 인식으로, 경험으로부터 자유롭게 근거 지워지는 인식을 ‘선험적’ 인식으로 구분한다. 예컨대 자연과학적 지식은 후험적 인식에, 논리학적 지식은 선험적 인식에 해당한다.

아니다. 그러면서도 행위자에게 행위가 따라야 할 도덕법칙을 알려주고 있다. 보편적 입법의 원칙에 부합해야 한다는 것, 인간의 존엄성을 존중해야 한다는 것, 자연법칙에 어긋나지 않도록 해야 한다는 것, 행위자 자신을 자율적 입법자이자 목적의 왕국의 구성원으로 간주하여 행위해야 한다는 것을 부가적으로 알려주고 있으므로 분석적이지 않고 종합적이다.⁴⁾ 따라서 정언명령은 선형적 종합판단이라 할 수 있다. 칸트는 선형적 종합판단을 통해 학문의 토대가 굳건하게 세워질 수 있다고 보았으며, 도덕의 경우에도 선형적 종합판단인 정언명령을 통해 확고한 토대가 세워질 수 있다고 보았다.

칸트는 정언명령을 통해 인간이 스스로 자신의 행동의 가능한 도덕적 범위를 구획할 수 있도록 한다. 즉 정언명령은 인간에게 도덕적으로 허용되는 행위와 허용될 수 없는 행위를 구분해준다. 칸트는 정언명령이 개인들에게 도덕적 행위와 비도덕적 행위를 구분해주는 나침반의 역할을 해준다고 믿었다. 즉 윤리학자와 같은 전문가의 도움 없이도 정언명령을 통해 자신의 이성적 추론만으로 특정 행위나 준칙의 도덕성 여부를 판단할 수 있다고 칸트는 생각했다.

개인의 행위 준칙이 정언명령에 위배되지 않는다면 준칙의 도덕성을 보장할 수 있다고 칸트는 간주한 것으로 보인다. 그러나 앞서 준칙에 관한 설명에서 도덕과 무관한 준칙이 있음(예: ‘나는 매일 아침 7시에 일어나야 한다.’)을 지적했는데, 도덕과 무관한 준칙은 정언명령에 위배되지 않을 수 있지만 그렇다고 도덕적 가치가 항상 함유되어 있다고 말할 수는 없다. 어떤 준칙이 정언명령에 위배되지 않는다는 사실을 통해 우리가 알 수 있는 것은 그 준칙이 비도덕적인 것은 아니라는 것이다. 비도덕적이지 않은 것에는 도덕적인 것도 포함되지만 도덕과 무관하거나 도덕적으로 중립적인 것도 포함된다. 따라서 어떤 준칙이 비도덕적인 것은 아니라는 판단과 그 준칙이 도덕적인 것이라는 판단은 서로 다르다. 따라서 정언명령에 위배되지 않는 준칙의 수립을 통해서 언제나 도덕성이 보장되는 것은 아니며 단지 비도덕성이 배제될 뿐이다.

VII. 완전한 의무와 불완전한 의무

칸트가 제시한 도덕적 의무는 크게 자기 자신에 대한 의무와 타인에 대한 의무로 나뉜다. 자기 자신에 대한 의무는 행위자가 자기 자신과의 관계에서 행해야 할 의무를 의미하고, 타인에 대한 의무는 행위자가 타인과의 관계에서 행해야 할 의무를 의미한다. 두 가지 의무는 각각 완전한 의무와 불완전한 의무로 나뉜다. 완전한 의무는 언제든지 반드시 이행해야 할 의무를 의미하며, 불완전한 의무는 상황에 따라 선택적으로 이행 여부를 결정할 수 있는 의무를 의미한다. 칸트의 표현에 따르면 완전한 의무는 엄격하고 엄밀하며 가차없는 의무로서 경향성의 이익을 위하여 어떤 예외도 허용하지 않는 의무이고, 불완전한 의무는 느슨하고 칭찬할만한 의무를 의미한다. 어떤 행위가 완전한 의무에 위배될 때, 그 행위는 보편화 불가능하며 도덕법칙 자체와 모순된다. 어떤 행위가 불완전한 의무에 위배될 때, 그 행위는 보편화가 가능하나 그 행위의 준칙이 도덕법칙이 되기를 바랄 수는 없다.

자기 자신에 대한 완전한 의무는 자살을 하지 않는 것이다. 사람은 누구나 삶이 주는 고통에 못 이겨 자살을 생각할 수 있다. 이때 자살하려는 생각은 자신의 삶에서 비롯된 고통을 회피하기

4) 칸트는 명제에서 주어에 이미 포함된 속성을 술어에서 밝힐 때 분석 명제라 규정하고, 주어에서 나타나 있지 않은 속성이나 정보가 술어에 부가되어 인식이 확장될 때 종합 명제라 규정한다. 예컨대 ‘백마는 희다.’는 분석 명제, ‘직선은 두 점 사이의 최단 거리이다.’는 종합 명제에 해당한다.

위한 수단으로서만 자신의 인간성(인격)을 이용하려는 것이다. 또한 자살하려는 생각은 생명을 촉진하며 불필요한 존재를 탄생시키는 법이 없는 합목적적 자연법칙을 거스르는 일이기도 하다. 따라서 자살하려는 생각은 정언명령, 특히 인간성의 정칙과 자연법칙의 정칙에 위배된다.

자기 자신에 대한 불완전한 의무는 타고난 소질과 재능을 연마하는 것이다. 인간은 태어나면서부터 신체적, 정신적, 도덕적 소질을 가지고 태어난다. 칸트에 따르면 인간에게 이성이 주어진 이유는 향락을 위해서가 아니라 다양한 소질을 연마하고 계발하기 위해서이다. 향락이나 행복을 위해서라면 오히려 이성이 없는 편이 더 나았을 것이라고 칸트는 지적한다. 이성이 없이 본능만으로도 향락이나 행복을 위해 충분할 뿐만 아니라 행복 실현에 더 효율적이라는 것이다. 인간은 온갖 종류의 즐거움에 탐닉할 수도 있지만 이는 결코 이성의 목적이라 할 수 없다. 칸트는 『윤리형이상학』에서 자신의 다양한 소질을 가꾸고 계발하여 ‘자기 소질의 가능성 실현(자아실현)’을 추구하는 것이 자신에 대한 의무이자 목적, 즉 자기 자신에 대한 덕(德)이라 말한다.

타인에 대한 완전한 의무는 타인에게 거짓말을 하지 않는 것이다. 타인에게 하는 거짓말은 자신의 목적 달성을 위하여 타인을 속이는 것이므로 타인의 인격을 목적으로 대우하지 않고 수단으로만 이용하는 것이기 때문에 비도덕적이다. 또 타인에게 하는 거짓말은 보편화 가능성을 생각할 때 사회적 신뢰를 붕괴시키므로 보편적 입법의 원칙이 될 수 없기에 비도덕적이다. 타인에게 하는 거짓말은 정언명령, 특히 인간성의 정칙과 보편화 정칙에 위배된다. 타인에 대한 완전한 의무는 언제 어디서든 상대방이 누구이든 간에 진실을 말함으로써 상대방의 인격을 존중해야 한다는 것이다.

타인에 대한 완전한 의무인 거짓말을 하지 않는 것과 관련하여 칸트가 들고 있는 예는 거짓 약속이다. 급하게 돈을 필요로 하는 위기 상황을 모면하기 위해 자신의 능력으로는 갚지 못할 것을 알면서도 돈을 꼭 갚겠다는 거짓 약속을 하는 것은 허용될 수 있는가? 여기에서 행위자가 갖게 되는 준칙은 ‘경제적 상황이 어렵다면 돈을 빌리기 위해 갚을 능력이 부족한데도 반드시 갚겠다는 거짓 약속을 해서 어려운 상황을 모면해도 된다.’라는 문장으로 정리할 수 있다. 그렇다면 이 준칙이 보편화 정칙에 위배되지 않는지 보편화 가능성 검사를 할 수 있다. 세상 모든 사람이 경제적 상황이 어려울 때마다 돈을 빌리기 위해 자신의 능력으로는 갚지 못할 것임을 스스로 알고 있는데도 반드시 갚겠다는 거짓 약속을 하려 한다면 이 세상은 어떠한 세상이 될까? 이렇게 되면 세상은 거짓 약속에 의해 신뢰가 무너지게 되고, 결국은 진실한 약속마저 성립하기 어렵게 될 것이다. 또한 이 준칙을 인간성의 정칙에 비추어보면 돈을 더 중요한 목적으로 삼기 위해 인간성(인격)을 수단으로만 대우하고 있음이 드러난다. 즉 거짓 약속의 준칙은 보편적 입법의 원칙과 모순된다는 측면에서 비도덕적이며, 인간성(인격)에 대한 태도 측면에서도 비도덕적이다.

타인에 대한 불완전한 의무는 어려운 상황에 처한 타인을 돕는 것이다. 동물과는 달리 우리 인간은 누구나 태어날 때부터 다른 누군가의 보살핌을 받고 자라며 성인이 되어서도 타인과 도움을 주고받으면서 삶을 유지해 나간다. 즉 ‘나’라는 존재의 삶이 가능하기 위해서는 타인의 도움이 전제되지 않으면 안 된다. 그렇다면 마찬가지로 ‘타인’이라는 존재의 삶이 가능하기 위해서는 나의 도움이 부분적으로 전제되지 않으면 안 된다. 『윤리형이상학 정초』에서 칸트는 타인에 대한 불완전한 의무로 어려운 상황에 처한 타인을 돕는 것을 제시한다. 이와 관련하여 칸트는 『윤리형이상학』에서 타인이 행복해질 수 있도록 내가 노력하는 것이 타인에 대한 의무이자 목적, 즉 타인에 대한 덕이라 말한다. 타인으로부터 도움을 받지 않고, 타인에게 도움을 주지도 않으려는 준칙이 보편화될 수는 있지만, 그 준칙이 도덕법칙이 되기를 바랄 수는 없다. 따라서 그 준칙은 타인에 대한 불완전한 의무에 위배된다.

이상 네 가지 실례를 통하여 칸트가 일관되게 강조하는 것은 네 가지 유형의 의무가 모두 단

일한 정언명령, 즉 ‘너의 의지의 준칙이 보편적 입법의 원칙에 부합하도록 행위하라.’라는 명령으로부터 도출된다는 것이다. 즉 모든 도덕적 의무의 명령에 내포된 일관된 원리는 정언명법이다.

VIII. 자율의 정식과 목적의 왕국

자율의 정식은 칸트에 의해 제시된 정언명령의 하나로서 다음과 같이 표현된다. ‘너의 행위의 준칙을 통하여 자신을 보편 법칙의 수립자로서 간주할 수 있도록 행동하라.’ 자율의 정식은 모든 인간이 스스로를 자율적 행위 능력의 소유자임과 동시에 보편 법칙의 수립 능력의 소유자로 간주할 것을 요구한다. 현상적(감성적) 존재자로서 인간은 자신의 이성적 결정을 실행에 옮기지 못하는 경우도 있겠지만, 적어도 가능성 측면에서는 욕망과 경향성을 초월하여 보편적 도덕법칙을 수립하고 따를 수 있는 능력을 지니고 있기에 인간은 존엄한 존재인 것이다. 자율의 정식에 의해 내세워진 인간의 존엄성은 목적의 왕국 수립이라는 칸트의 주장으로 이어진다.

목적의 왕국은 현실의 인간 세계가 이상적으로 지향해야 할 세계로서 칸트에 의해 제시된 개념이다. 모든 인간은 다양한 행위 목적을 끊임없이 산출하고 ‘자연의 목적’이라 규정할 수 있기에 ‘목적 그 자체’라 규정될 수 있다. 따라서 모든 인간이 단순한 수단으로서만이 아닌 ‘목적 그 자체’로 대우되는 모습이 바람직한 세상의 모습이다.

목적의 왕국에서 모든 대상은 가격 또는 존엄을 가진다. 사물 또는 재화는 시장의 상황에 따라 유동적인 가치, 즉 가격을 가진다. 가격은 수요나 공급의 상황 변화에 따라 달라지므로 사물 또는 재화는 상대적 가치를 지닌다. 반면 인격 또는 인간성은 수요나 공급과는 무관하게 절대적 가치, 즉 존엄을 지닌다. 존엄은 수요나 공급과는 무관하며 사물이나 재화와는 차원이 다른 가치를 가진다. 따라서 인격 또는 인간성은 단순한 사물이나 재화로 취급될 수 없다. 목적의 왕국에서 인간은 인격과 인간성의 담지자로서 목적의 왕국의 구성원이 된다.

IX. 의지의 자율과 타율

인간은 타인의 의지에 따라 도덕적인 행위를 할 수도 있다. 그러나 이 경우는 진정으로 도덕적 가치를 지닌 행위라 평가할 수 없다. 왜냐하면 자신의 의지가 아니라 타인의 의지에 따라 행위를 했기 때문이다. 칸트에 의하면 도덕성은 타인의 의지가 아닌 자신의 의지에서 비롯된 행위에만 부여될 수 있다. 달리 말하자면 의지의 원인성이 행위 주체의 바깥에 존재할 경우 행위에 대하여 도덕성이 부여될 수 없다. 그렇다면 자신이 스스로 산출한 의지라면 어떤 의지이든 자율적 의지라고 할 수 있을까?

인간의 의지는 다양한 근원으로부터 산출될 수 있다. 예컨대 인간의 욕망은 의지를 산출하는 하나의 근원이 될 수 있다. 뿐만 아니라 신앙심이나 시기심(질투심), 경향성 등 인간의 의지를 산출하는 근원은 다양하다. 그러나 칸트에 의하면 인간은 자신의 이성을 발휘하여 산출한 의지에 따를 때에만 진정으로 자율을 실천하는 것이라 할 수 있다. 이성이 아닌 경향성에 지배되어 산출한 의지는 비록 스스로 만든 의지이기는 하지만 진정한 자신의 의지가 아니다. 따라서 경향성에서 비롯된 의지에 따르는 경우 우리는 타율의 상태에 빠져 있다. 달리 말하자면 예지적 자아로부터 비롯된 의지에 따르는 경우에만 우리는 자율을 실천할 수 있으며, 현상적 자아로부터 비롯된 의지에

따르는 경우 우리는 타율의 상태에 빠지게 된다. 왜냐하면 칸트의 사상에서 진정한 자기 자신은 예지적 자아로서 순수한 이성 그 자체이기 때문이다. 원초적 욕구와 같은 경향성의 주체로서 현상적 자아는 진정한 자기 자신이 아니다.

칸트에 따르면 의지란 이성의 목적이다. 이성을 발휘하여 산출한 도덕적 의지는 어떻게 형성되는가? 칸트는 이것을 도덕법칙과 이성의 관계로 설명한다. 이성이 도덕법칙을 인식할 때 도덕법칙은 이성으로 하여금 도덕법칙을 따르도록 강제한다. 도덕법칙은 대개 정언명령으로서 인식되므로 이성이 정언명령을 인식할 때 정언명령을 따르도록 강제되는데, 정언명령에 의한 이성의 강제가 자율인 것이다.

X. 현상계(감성계)와 예지계(지성계)

현상계(감성계)는 인간이 감각을 통해 경험하는 자연적인 세계를 의미한다. 인간의 육체 또한 현상계의 일부를 구성한다. 현상계는 자연 법칙의 지배를 받는다. 반면 예지계(지성계)는 이성적 존재자가 자신의 이성을 통해 법칙을 표상할 수 있고, 법칙의 표상에 따라 행동할 수 있는 세계를 의미한다. 예지계는 도덕 법칙에 대한 행위자의 참여(도덕 법칙의 수립과 복종)를 통해 드러날 수 있는 가상적 세계를 의미한다. 플라톤의 현실과 이데아는 서로 분리되어 있되 이데아가 현실에 관여하는 방식으로 움직인다. 현상계와 예지계의 관계는 플라톤이 말하는 현실과 이데아의 관계와는 다르다. 칸트에 의하면 세계는 하나이되, 하나의 세계를 바라보는 두 가지 관점-현상계와 예지계-이 있을 뿐이다. 칸트는 이성적 존재만이 현상계와 예지계에 동시에 속한다고 주장한다.

인간의 자연 본성은 그렇게나 존경할 만한 이념을 자기의 규정(規程)으로 삼을 만큼 충분히 고귀하지만, 그러나 동시에 그것을 준수하기에는 너무나 나약하며, 그리고 법칙수립에 쓰여야 할 이성을 단지 경향성들의 관심을 돌보게 하는 데에 사용한다(임마누엘 칸트, 2017: 143-144).

인간은 이성적 존재자이므로 현상계와 예지계에 동시에 속해 있다. 이성적 존재자로서 인간이 법칙 수립에 참여하고, 법칙을 이해하고 표상하며, 법칙의 표상에 따라 행위하게 될 때 자연적 경향성만을 따르는 상황과는 차별화되는 원인성의 계열을 생성한다. 칸트에 의하면 이 경우에도 자연법칙은 계속하여 지배력을 행사하고 있지만 행위 주체는 자연법칙으로부터의 자유로워짐을 체감하게 된다. 예지계의 성원으로서 도덕법칙에 참여하여 도덕법칙을 위하여 행위를 하는 인간도 역시 자연법칙에 따르고 있다는 것이다. 다만 경향성에만 따라 행동하는 경우와 차별화되는 원인성의 계열을 생성하고 있다는 점에서 그 인간은 진정한 자유를 누리는 존재가 된다. 인간은 현상계에도 속해 있지만, 예지계의 구성원이라는 점에서 존엄성을 가진다.

XI. 행복론

칸트는 행복을 모든 경향성과 관련된 만족으로 정의한다. 예컨대 경향성에 해당하는 식욕이나 성욕의 충족은 행복을 가져다준다. 따라서 칸트에 있어서 행복 개념은 감성적인 것이다. 모든 사람은 타인이 시키지 않아도 자신의 행복을 추구한다. 즉 모든 사람은 행복 추구의 경향성을 지닌

다. 따라서 자기의 행복 추구는 직접적 의무에 속한다고 할 수 없다. 그런데 인간이 불행하기만 하다면 도덕적 행동을 시작조차 할 수 없을지도 모른다. 그러므로 도덕적 행위의 가능성을 위하여 인간은 자신의 행복을 추구해야 한다. 따라서 자신의 행복을 추구하는 것은 간접적 의무로 규정된다. 즉 경향성으로서의 행복 추구가 아니라 의무로서의 행복 추구를 칸트는 도덕적이라 규정한 것이다.

타인의 행복을 추구하는 것은 우리의 의무에 속한다고 칸트는 만년의 저작인 『윤리형이상학』에서 말한다. 앞서 7번 항목(완전한 의무와 불완전한 의무)에서 진술한 것처럼 타인의 행복이 실현되도록 노력하는 것은 우리의 의무이자 목적, 즉 덕(德)에 해당한다는 것이다.

칸트는 도덕이 행복을 위한 수단이 되어서는 안 된다고 지적한다. 즉 도덕이 행복이라는 목적 실현을 위한 수단으로 전락해서는 안 된다는 것이다. 오히려 도덕은 진정한 행복의 필요조건이다. 즉 진정한 행복을 실현하기 위한 전제 조건으로 인간은 도덕성을 견지해야만 한다는 것이다. 다시 말하면 도덕성을 견지하는 사람에게 행복을 누릴 자격이 주어진다. 요컨대 칸트 윤리 사상에서 도덕은 진정한 행복 실현의 전제 조건이지만, 행복은 도덕적 실천에 앞서거나 도덕적 실천을 규제하는 전제 조건이 될 수 없다.

칸트에 따르면 의무의 실천이 고려되어야 할 때 행복을 염두에 두어서는 안 된다. 실천이성이 행하기를 요구하는 행위를 실행에 옮기려 생각할 때 행위의 결과로 행위자에게 얼마나 행복이 주어질 것인지를 고려해서는 안 된다는 것이다. 칸트에게 도덕은 정언적인 것이므로 결과적으로 얼마나 행복이 주어지는지 고려하는 것은 도덕을 가언적으로 만드는 것이다. 행위자 자신의 행복은 도덕의 목적이 아니기 때문이다.

칸트 사상이 금욕주의로만 여겨지기 쉬우나 칸트는 행복의 적극적 가치도 인정한다. 도덕성의 완성과 행복의 실현이 함께 이루어지는 것을 칸트는 최고선(最高善)이라 부른다. 즉 어떤 인간이 도덕적으로 완성되는 것과 동시에 그에게 모든 행복이 주어지는 상태가 최고선이라는 것이다. 최고선에 미치지 못하지만 차선으로서 최상선(最上善)이라는 개념도 칸트에 의해 제시된다. 칸트가 말하는 최상선이란 행복의 실현이 병행되지는 못하지만 도덕성의 실현에 도달하는 상태를 말한다. 칸트 윤리 사상은 최고선의 실현을 지향하지만, 그것이 불가능할 경우 차선으로 최상선의 실현을 지향한다.

모든 사람에게 그의 도덕성의 수준에 상응한 행복이 주어지는 세상이 정의롭다고 할 수 있을 것이다. 그렇지만 그러한 세상이 실현되기 위해서는 전지전능한 신의 존재가 필요할 것이다. 신이 존재하는지 여부를 우리는 엄밀한 철학적 방법으로 증명할 수 없지만,⁵⁾ 도덕성에 상응한 행복의 보장을 위해 신의 존재를 요청할 수 있다는 것이 칸트의 생각이다.

XII. 비판적 논의와 현대적 의의

1. 비판적 논의

공리주의를 비롯한 결과주의에서는 도덕적 가치가 행위 동기에 담겨 있다는 칸트 사상과 동기

5) 칸트는 토마스 아퀴나스의 신 존재에 관한 이성적 증명을 반박한다. 칸트에 따르면 신의 존재를 증명할 수 없지만, 신의 부재(不在)를 증명할 수도 없다. 칸트는 신의 존재 여부를 증명하는 것은 인간의 이성의 가능한 범위를 넘어선다고 주장한다.

주의에 반대하며 행위의 도덕적 가치에 대한 평가는 행위 동기가 아니라 행위 결과를 대상으로 해야 한다고 주장한다. 행위 결과를 보장할 수 없는 행위 동기를 기초로 행위의 도덕성을 평가하는 것은 실제적 이익이 없다는 것이다. 그런데 이러한 결과주의의 칸트 사상에 대한 비판은 두 가지 측면을 간과하고 있다. 첫째, 행위 결과를 목적으로 삼지 않는 행위 동기는 존재하지 않는다는 것이다. 즉 모든 행위 동기는 결과를 의도하며, 의도된 행위 결과를 실현하고자 한다. 따라서 행위 동기에 대해 평가하는 것은 행위 결과에 대해서도 간접적으로 일정 부분을 고려하는 것이다. 둘째, 도덕적 평가를 통해 칭찬하거나 비난해야 하는 것은 ‘인간’의 행위와 관련되어 있지, 인간이 아닌 다른 원인으로 파생된 사태와 관련되어 있지 않다는 것이다. 인간 행위의 핵심은 행위의 동기이다. 행위 결과는 행위의 동기에 의해서만 좌우되는 것이 아니므로 행위의 결과를 가지고 행위의 도덕성을 평가하는 것은 ‘인간’의 행위의 핵심이 아닌 본질적이지 않은 기준을 가지고 대상을 평가하는 것이라 할 수 있다.

공리주의에 의하면 제도나 정책은 공리의 원리에 따라 만들어지고 집행되어야 한다. 더 많은 사람들에게 더 많은 행복을 줄 수 있기 때문이다. 칸트의 윤리학이 제공하는 정언명령과 도덕적 덕(의무이자 목적)으로는 제도나 정책이 보편화 정식, 인간성의 정식, 자연법칙의 정식에 위배되지 않은지 검토할 수 있을 뿐 실질적으로 사람들에게 더 도움을 줄 제도나 정책이 어떤 것인지 가려 줄 수 있는 기준을 제공하지 않는다. 그러나 이러한 비판이 생겨날 수 있었던 것은 칸트 윤리학의 본래적 성격에서 비롯된다. 칸트는 행복을 경향성의 충족 또는 자기 상태에 대한 전적인 평안함과 만족으로 여기며, 도덕의 목적은 행복의 추구로만 단정될 수 없으며 도덕의 본질은 의무에 있음을 논하였다. 칸트에 따르면 자연적 소질의 연마를 통해 자아실현을 추구하고 모든 인간(성)을 수단으로만이 아니라 목적으로 대우하여 타인의 행복을 추구하는 것이 우리의 도덕의 목적인 것이다. 칸트는 행복과 같은 실질(적 가치)에 좌우되지 않도록 확고한 도덕의 토대를 세우고자 했다.

한편 행복이 무엇인지 명확히 규명될 수 있다면 칸트가 제시하는 숙달의 명령법⁶⁾에 따라 행복을 증진시키는 수단과 방법이 밝혀질 것이라는 측면에서 행복을 증진시키는 제도와 정책을 칸트 사상의 견지에서 정당화할 수 있을 것이다.

막스 셸러를 비롯한 가치윤리학자들은 칸트의 윤리 사상이 형식주의 윤리학으로서 현실에서 우리가 어떻게 행동해야 하는지 구체적 지침을 주는 데 실패한다고 주장한다. 정언명령만 가지고서는 구체적인 행위 지침을 만들어가는 데 실패할 수밖에 없으므로 칸트 윤리학은 ‘공허한 형식주의’에 불과하다는 것이다. 칸트의 윤리 사상은 현실의 문제 상황에서 직접적으로 구체적 행위 지침을 제시해 주기는 어렵지만 우리가 구체적 행위 지침을 만들 때 견지해야 할 도덕적 자세가 어떤 것인지 밝혀준다. 칸트가 『도덕형이상학 정초』에서 밝히고 있듯이 정언명령을 통해 밝히고자 한 것은 도덕성의 최상의 원칙이었지⁷⁾, 현실의 구체적 행위 지침을 제공하는 것이 아니었다. 도덕성의 최상의 원칙인 정언명령과 보편화 정식을 통해 구체적 행위 지침을 검토할 수 있다. 구체적 행위 지침에 접근하는 칸트 사상의 방법은 실천적 이성의 추론을 통해 구체적 행위 지침(준칙)을 만들고 이를 정언명령에 의해 검토하며 보완해나가는 것이다. 도덕적 실천이 요구되는 도덕적 문제 상황에서 이성을 사용하는 방법을 모범적으로 보여준 것이 칸트의 윤리 사상이라 할 수 있을 것이다. 현실 문제에 대한 구체적인 행위 지침을 직접 제시하는 도덕 이론이 있다면 칸트는 아마 반대할 것이다. 왜냐하면 도덕은 인간의 이성을 통한 자율을 보장해야 하는데, 현실 문제 해결을 위한 구체적 행위 지침을 제시하는 것은 자신의 이성을 통한 해결이 아니므로 일종의 타율로 전

6) 규정된 목적을 달성할 수 있는 최선의 수단과 방법을 이성 능력을 발휘하여 찾으라는 명령법이다.

7) “이 정초는 다름 아닌 도덕성의 최상 원리의 탐색과 확립이다. 이것만이 그 의도에서 전적인 그리고 다른 모든 윤리적 연구들과 차별화되는 과업을 이룬다.”(임마누엘 칸트, 2017: 119-120)

락해버리는 것이기 때문이다.

칸트는 준칙이 도덕성을 함유하기 위해 필요한 조건, 즉 보편화 가능성, 인간 존엄성 존중의 조건, 자연법칙과의 합치 가능성 등을 제시하면서 도덕이 의무로서 정언적 성격을 지녔음을 밝혔다. 그런데 이러한 도덕의 정언적 성격에 대한 강조는 도덕적 갈등 상황이 달라질 때 그에 따른 의무 내용이나 실천 방법의 적절한 변경을 불가능하게 한다. 예컨대 칸트는 타인에 대한 완전한 의무로 ‘거짓말을 하지 말라.’라는 명령을 제시하는데, 이 명령이 절대적이고 무조건적임을 강조한다. 그런데 만약 무법을 일삼는 살인마가 무고하고 선량한 사람을 쫓고 있는 상황에서 살인마가 그 선량한 사람의 행방을 알고 있는 당신에게 그 사람이 어디 있는지 묻는다면 어떻게 해야 할 것인가? 그 경우에도 거짓말을 해서는 안 된다는 명령을 아무런 비판의식 없이 수행해야 하는가?

칸트는 위의 상황에서 진실을 말하더라도 살인 의도를 무력화시키는 대답을 할 수 있다고 말할 수 있을 것 같다. 쫓기는 사람을 잡지 못하도록 현재 그 사람의 위치가 아닌 이전의 위치에서 그 사람을 보았노라고 알려주는 것이다. 그런데 이러한 대처는 문제의 본질을 명확히 보고 있는 것으로 생각되지 않는다. 보편적 도덕법칙을 지키고 무법적인 살인마의 인격을 존중하기 위해 거짓말을 하지 않으려는 행위는 궁극적으로 무고하고 선량한 사람의 생명을 위협하게 됨으로써 그의 존엄성을 침해하게 된다는 것이 문제의 본질이다. 살인마가 살인을 위해 사냥감으로 삼는 사람의 행방을 묻는 상황은 일상적이지 않은 매우 이례적인 상황이다. 이러한 도덕적 문제 상황의 변화에는 적절하고 합리적인 대응이 필요할 것이다.

로스(William David Ross)의 조건부 의무가 이러한 문제를 해결하는 데 적절한 방법이 될 수 있다. 조건부 의무란 특정 상황에서 행위자에게 요구되는 여러 의무 중에서 직관적으로 가장 적절한 것으로 드러난 의무이다. ‘조건부’라는 수식어가 붙은 이유는 해당 문제 상황이라는 조건이 유지될 때에만 실제적 의무가 되기 때문이다. 문제 상황(도덕적 갈등 상황)이 달라지면 우리가 수행해야 할 의무도 달라질 수 있기에 조건부 의무라는 명칭이 붙은 것이다.

로스의 조건부 의무 이론은 상황의 변화에 따른 유동적이고 합리적인 대응을 가능하게 한다. 그런데 여기서 생각해봐야 할 것은 칸트가 ‘거짓말을 하지 말라.’라는 명령을 타인에 대한 완전한 의무로 삼음으로써 ‘어떠한 예외’도 인정하지 않는다고 여기는데 이것이 칸트의 학설에 합치되는 것인지 여부이다. 칸트에 따르면 완전한 의무란 ‘경향성의 이익을 위한 아무런 예외도 허용하지 않는 의무’를 의미한다(임마누엘 칸트, 2017: 166). 다시 말하면 완전한 의무는 ‘어떠한’ 예외도 허용하지 않는 것이 아니라, ‘경향성의 이익을 위한 아무런 예외’도 허용하지 않는다. 따라서 칸트에 따르면 다른 도덕적 목적을 위해서라면 완전한 의무도 유보될 수 있다.

로스는 조건부 의무 이론을 통해 조건부 의무들이 상충할 때 정신적으로 충분히 성숙한 사람의 충분한 주의력에 의해 직관적으로 해당 문제 상황에 가장 적합한 조건부 의무가 실제적 의무가 됨을 역설한다. 이때 ‘정신적으로 충분히 성숙한 사람의 충분한 주의력’의 판별 기준은 무엇인가? 그리고 그 주의력에 힘입어 ‘직관적으로 가장 적합한 의무’를 파악할 때 의무의 ‘적합성 정도’를 판단하는 기준은 무엇인가? 로스는 두 가지 질문 모두에 대해 ‘직관’이라고 말하겠지만 이는 엄밀한 기준이 되기 어렵다. 경우에 따라 사람들의 직관은 일치하지 않기 때문이다. 의무의 적합성을 판단하는 기준은 곧 가치 판단 기준이며, 가치 판단의 가장 엄밀한 기준은 정언명령이다.

2. 현대적 의의

칸트 이전의 모든 사상적 흐름은 칸트에게로 흘러들어가고, 칸트 이후의 모든 사상적 흐름은

칸트로부터 흘러나온다. 철학사적인 측면에서 칸트는 ‘사상의 저수지’로서 위상을 갖는다. 윤리 사상에 대한 이해를 도모하는 사람이라면 누구든 칸트 윤리 사상에 대한 이해를 배제해서는 안 된다.

칸트의 정언명령은 준칙이나 규범을 반성적으로 검토할 수 있는 메타 규범으로서 의미를 지닌다. 정언명령의 여러 정칙들은 우리의 개인적 준칙이나 다양한 규범들이 도덕법칙에 어긋나지 않은지 점검할 수 있는 기준을 제공한다. 즉 정언명령은 규범 위의 규범이므로 메타 규범이라 할 수 있다.

정언명령은 가치관의 왜곡을 바로잡을 수 있는 사상적 검증 도구이다. 우리가 하나의 가치판단을 내릴 때 그것을 검증할 수 있는 사상적 도구가 바로 정언명령이다. 즉 어떤 가치판단을 내릴 때, 보편적 입법의 원칙에 위배되지 않는지, 인격을 목적으로서 대우하고 있는지, 자연법칙에 위배되지 않는지 물음으로써 가치판단의 건전성을 점검할 수 있다. 우리가 저마다 지니고 있는 가치관의 형식적 구조와 내용이 정언명령에 어긋나는 부분이 없는지 검토하고 반성함으로써 가치관의 개선을 도모할 수 있다.

현대 사회에서 과학기술의 발전은 경이적인 데 비하여 인간의 일상적 사유의 사상적 깊이는 놀랍도록 얕다. 자신의 행위에 대한 합리화가 횡행하고 타인에 대한 혐오나 차별이 일상화되며 그것을 정당화하는 것이 당연시되는 오늘날의 사회에서 칸트 윤리 사상은 우리 각자가 겸허하게 자신을 성찰할 수 있도록 하고 동시에 타인에게 자비심을 갖도록 우리를 설득한다.

칸트에 따르면 어떤 사람의 견해이든지 간에 총체적 오류를 표명하는 경우는 없다. 즉 모든 사람은 판단에 있어서 오류의 소지를 다소간 가질 수 있지만 그렇다고 판단 내용 전부가 오류에 해당하는 경우는 없다는 것이다. 따라서 우리는 우리의 견해만이 아니라 타인의 견해를 존중하면서 비판적으로 수용해야 할 의무를 지닌다.

칸트가 강조하는 이성인 개인이 지닌 이성을 말하는 것이 아니라 유(類)로서의 인간이 지닌 이성을 말한다. 칸트는 개인이 지닌 이성은 불완전하기 마련이나 인간이 유로서 지니는 이성의 협동작업을 통해 완전한 이성을 지향할 수 있다고 생각한다. 칸트는 사람들이 이성을 공유하고 있어 토론과 논의를 통해 각자 자신의 사유(思惟)를 검토하고 수정하며 보완해나갈 수 있으므로 진보가 가능하다고 믿었다. 칸트는 계몽주의를 대표할 뿐만 아니라 선도한 인물로 평가된다(노르베르트 힌스케, 2004: 41-76).

칸트가 말하는 도덕은 주관적 관념론에서 출발하지만 주관성을 탈피할 수 있는 간주관성, 객관성을 지향한다. 계몽주의적 이성에 대한 신념을 바탕으로 자신의 이성으로만 준칙을 내세우는 것이 아니라 타인의 이성에 의해 비판됨으로써 준칙의 보편성을 확보할 때만이 비도덕성으로부터 벗어날 수 있다는 칸트의 통찰은 현대에도 여전히 유효하다.⁸⁾ 칸트가 말하는 도덕성은 개인적 지평에만 갇혀있지 않고 사회적으로 확장된다는 점은 그의 공통감 이론을 통해서도 확인된다. 칸트에 따르면 공통감은 “주어진 표상에 관하여 느끼는 감정을 개념의 매개 없이 보편적으로 전달할 수 있도록 하는 것을 판정하는 능력”(Immanuel Kant, 2011(Kritik der Urteilskraft): B160)이다. 그는 공통감에 대해 계몽성(스스로 사고하기), 개방성(모든 타자의 위치에서 사고하기) 그리고 일관성(항상 자기 자신과 일치하게 사고하기)의 준칙을 제시하고 있다.(정대성, 2014: 206) 스스로 사고하고 모든 타자의 위치에서 사고하며 항상 자기 자신과 일치하게 사고하는 것을 통해 우

8) 다르게 생각하는 자의 견해는 내가 내 자신의 사고의 좁은 시야와 편견을 극복하고 전체적인 그리고 온전한 진리에 다가가기에 원한다면 내가 적극적으로 의지해야 할 그 무엇이다. 만일 내가 반대되는 입장에서조차 진리의 계기를 인식하고 수용할 수 있다면, 나는 보편적 인간 이성의 “보다 큰 재산”에 가까이 다가설 수 있게 된다(노르베르트 힌스케, 2004: 73).

리는 보편타당한 사고(思考)와 보편타당한 도덕을 지향하게 된다.

칸트의 윤리 사상은 오늘날 극복되어 버린 과거의 사유 형태가 아니라 여전히 현대에도 경쟁력 있는 사상으로서 도덕철학의 이론적 기초를 제공하고 있으며 도덕의 본질을 가장 명료하게 해명해주는 이론 가운데 하나로 평가될 수 있다.

참 고 문 헌

- 강지영(2008), “칸트의 의무개념에 대한 분석”, 칸트연구, 21, 69-93.
- 김석수(2005), 『칸트와 현대 사회 철학』, 서울: 울력.
- 김용정(1996), 『칸트 철학: 자연과 자유의 통일』, 서울: 서광사.
- 김종국(2013), 『논쟁을 통해 본 칸트 실천철학』, 서울: 도서출판 서광사.
- 노르베르트 힌스케, 이엽·김수배 옮김(2004), 『현대에 도전하는 칸트』, 서울: (주)이학사.
- 루이스 포이만·제임스 피저, 류지한 외 옮김(2019), 『윤리학 - 옹고 그룹의 발견』, 서울: 도서출판 울력.
- 박찬구(1999), “도덕의 기초에 대한 허치슨과 칸트의 이해”, 칸트연구, 5, 241-252.
- 박찬구(2004), “한국의 도덕 교육에서 칸트 윤리적 접근법이 가지는 의의”, 칸트연구, 14, 115-146.
- 박찬구(2007), “전(前) 비판기의 칸트 윤리학: 도덕감(das moralisches Gefühl) 개념을 중심으로”, 칸트연구, 20, 183-214.
- 박필배(2017), 『칸트의 인간』, 서울: 현복스.
- 백종현(2020), 『한국 칸트 사전』, 파주: 아카넷.
- 사카베 메구미 외 편(2009), 『현대철학사전 I 칸트 사전』, 이신철 역, 서울: 도서출판 b.
- 오토프리트 회페, 이상현 옮김(1997), 『임마누엘 칸트』, 서울: 문예출판사.
- 요한네스 힐쉬베르거, 강성위 옮김(1997), 『서양철학사(下)』, 대구: 以文出版社.
- 임마누엘 칸트, 河岐洛 옮김(1965), 『프로레고메나』, 형설출판사.
- 임마누엘 칸트, 崔載喜 옮김(2004), 『純粹理性批判』, 서울: 박영사.
- 임마누엘 칸트, 정명오 옮김(2010), 『순수이성비판/실천이성비판』, 서울: 동서문화사.
- 임마누엘 칸트, 백종현 옮김(2010), 『실천이성비판』, 서울: 아카넷.
- 임마누엘 칸트, 이원봉 옮김(2002), 『도덕 형이상학을 위한 기초 놓기』, 서울: 책세상.
- 임마누엘 칸트, 백종현 옮김(2017), 『윤리형이상학 정초』, 서울: 아카넷.
- 임마누엘 칸트, 김석수·김종국 옮김(2019), 『도덕형이상학 정초 · 실천이성비판』(칸트전집 6), 파주: 도서출판 한길사.
- 임마누엘 칸트, 백종현 옮김(2012), 『윤리형이상학』, 서울: 아카넷.
- 임마누엘 칸트, 백종현 옮김(2012), 『이성의 한계 안에서의 종교』, 서울: 아카넷.
- 임마누엘 칸트, 백종현 옮김(2010), 『판단력 비판』, 서울: 아카넷.
- 임마누엘 칸트, 이한구 옮김(2008), 『영구 평화론: 하나의 철학적 기획』, 파주: 서광사.
- 정대성(2014), “셀러의 칸트 윤리학 이해에 대한 비판적 연구”, 서울대학교 박사학위논문.
- 철학사전편찬위원회 편(2012), 『철학사전』, 서울: 도서출판 중원문화.
- 카울바흐, 백종현 옮김(2020), 『임마누엘 칸트』, 파주: 아카넷.
- 크리스틴 M. 코스가드, 김양현·강현정 옮김(2007), 『목적의 왕국: 칸트 윤리학의 새로운 도전』, 서울: 철학과현실사.
- 페이튼, H.J., 김성호 옮김(1988), 『칸트의 도덕철학』, 서울: 서광사.

한자경(2006), 『칸트 철학에의 초대』, 파주: 서광사.

회슬레(Vittorio Hösle), 박찬구 옮김(1990), “칸트 실천철학의 위대성과 한계”, 인문학연구, 1996, 141-175.

Alpheus, Karl(1981), *Kant und Scheler*, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.

Chan-Goo Park(2010), “Self-Knowledge and God in the Philosophy of Kant and Wittgenstein”
Stephen R. Palmquist(Ed.), *Cultivating personhood : Kant and Asian philosophy*, Berlin
: de Gruyter.

Fröhlich, Günter(2011), *FORM UND WERT*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neu mann.

Kant, Immanuel(2011), *Immanuel Kant Werke*, Wiesbaden: Insel Verlag.

Kant, Immanuel, Mary Gregor 옮김(1996), *The Metaphysics of Morals*, Cambridge: Cambridge
University Press.

<Abstract>

Kantian moral philosophy

Jeong, Daesung

영문 초록

Kantian moral philosophy is a complete form of modern ethics and is one of the key theories that cannot be omitted in the study of ethical ideas. Various flows of Western philosophy before Kant flow into Kantian thought, and new flows of Western philosophy after Kant are influenced by Kant. Kantian moral philosophy is not a mental relic of the past that has been overcome in modern times, but a competitive idea that clearly reveals the basis of morality to this day. In this study, I would like to explain the main contents of Kant's moral philosophy by reinterpreting it from a modern point of view. In other words, Kantian moral philosophy will be re-examined with a focus on 10 topics: ethical metaphysics, good will, duty, moral law, categorical order, complete and incomplete duty, formal order of autonomy and purposeful kingdom, autonomy and heteronomy of will, phenomenal world and intelligible world, and happiness theory. In addition, in the beginning, by briefly summarizing Kant's life and works, it is intended to help to understand Kant as a human being and grasp the outline of the academic world he was aiming for. At the end of the study, this study attempts to review criticism of Kant's moral philosophy, and finally presents the modern significance of Kant's ideas.

key words : A commentary of Kantian ethics, Kant's Life and Works, Criticism and modern Significance

‘칸트의 윤리 사상’에 대한 토론문

조 수 경(부산대)

발표자는 본문에서 말하고 있는 바처럼, ‘오늘날에 이르기까지 도덕의 근거를 드러내 주는 경쟁력 있는 사상’인 칸트의 윤리 사상을 현대적 관점에서 재해석하고자 시도하고 있다. 그러한 기치 아래, 해당 논문에서는 12개의 방대한 단원을 통하여 칸트의 담론을 펼치고 있다. 칸트의 생애와 저작에 관한 소개를 시작으로 하여, 윤리 형이상학, 선의지, 의무, 도덕법칙, 정언명령, 완전한 의무와 불완전한 의무, 자율의 정칙과 목적의 왕국, 의지의 자율과 타율, 현상계와 예지계, 행복론 그리고 칸트의 윤리 사상에 관한 비판적 논의와 현대적 의의까지를 모두 아우르며 다루고 있다. 그렇게 많은 내용을 한 논문에서 다루고자 시도한 발표자의 노력을 인정하면서도, 해당 토론문에서는 다음의 몇 가지 질문을 통하여 발표문에 대한 토론자의 임무를 수행하고자 한다.

1. 발표자가 발표문을 통하여 궁극적으로 논하고자 하는 바는 무엇인가?

발표자가 언급한 바처럼, 칸트의 윤리 사상은 그 값어치만큼 가장 연구가 많이 된 담론의 하나다. 예를 들어, 한길사, 아카넷 등의 출판사를 통해서도 칸트의 주요 저작이 연이어 번역되어 출간되고 있으며, 한 권 한 권의 저작에 관한 해제서 등도 활발하게 출판되는 중이다. 또한 생애와 저작을 차치하더라도, 발표자가 다루고 있는 칸트 윤리 사상에 관한 10개의 소단원 각각에 관하여 무수히 많은 연구 논문들이 이미 쏟아져 나와 있으며 모든 논문의 주제는 좁고, 구체적이다. 그것은 발표자의 말처럼 칸트의 윤리 사상이 소위 ‘경쟁력 있는 것’이기 때문이기도 하지만, 해제서와 연구 논문의 숫자가 입증하는 바와 같이 칸트의 담론이 난해하고, 심오하고, 응송깊기 때문이다.

따라서 칸트의 전체 사상을 소개하는 것이 한 편의 논문이 가지는 임무가 된다는 것은 불가능해 보인다. 해제서와 달리 논문이 칸트 담론 중 첨예한 논점을 발견하고 그에 관한 발표자의 견해를 논증하는 것이라면, 발표자가 해당 발표문을 통하여 발견한 논점은 무엇이며 논증하고자 하는 자신의 견해는 무엇인지 동시에 묻지 않을 수 없다. 예를 들어, 발표자는 II. 윤리 형이상학에서는 철학 사전적 정의인 “형이상학이라는 말은...배후의 근원적인 존재 일반의 성질 내지는 구조를 밝히려고 하는 제일철학의 특징을 지닌 학문을 의미한다.”(본문 4쪽)를 시작으로 하여 칸트의 윤리 형이상학에 관한 전체적이고 범박한 소개를 하고 있다. 그리고 그것은 “선의지는 무조건적으로 선하다...선의지는 본래적인 가치를 지니며 행위의 결과와는 상관없이 그 자체로 도덕적인 의지이다.”(본문 6쪽)로 시작되는 단원 III. 선의지와 어떤 논리적이고 유기적인 맥락을 갖지 못하는 것으로 보인다. 선의지에 관한 발표자의 설명은 이어지는 단원인 IV. 의무와도 파편적으로 분리

되어 있다. 물론 “의무는 인간적 제약하에 행위 주체에게 선의지가 인식되는 방식”(본문 7쪽)이라는 단원의 서두를 통해 선의지와 의무의 내용적 연결을 유추할 수 있으나, 칸트의 전체 윤리 사상에 관한 연쇄적이고 분절된 소개가 발표자가 발표문을 통해 해명하고자 하는 논점과 어떤 유기적 맥락을 잇고 있는지 발견하기 매우 어렵다.

그러므로 발표자에게 다음과 같이 묻지 않을 수 없다. “발표자가 해당 발표문을 통하여 궁극적으로 논하고자 하는 바는 무엇인가?”

2. 발표자가 주장하는 실질적인 ‘칸트 철학의 현대적 의의’ 는 무엇인가?

발표자가 발표문에서 밝히고 있는 바와 같이 해당 발표문의 논점이 ‘칸트 윤리 사상의 현대적 의의’ 라면⁹⁾, 우리는 다음과 같은 세 가지 질문을 할 수 있다.

첫째, 분량의 문제다. 발표자는 발표문의 가장 중요한 논점에 관하여 매우 적은 분량만을 할애하고 있는데,¹⁰⁾ 그에 관한 발표자의 의도가 무엇인지 묻고자 한다.

둘째, 더 중요한 질문으로, 논점의 문제다. 발표자는 본문에서 다음과 같이 말하고 있다. “현대 사회에서 과학기술의 발전은 경이적인 데 반하여 인간의 일상적 사유의 사상적 깊이는 놀랍도록 얕다...오늘날의 사회에서 칸트 윤리 사상은 우리 각자가 겸허하게 자신을 성찰할 수 있도록 하고 동시에 타인에게 자비심을 갖도록 우리를 설득한다.” 그리고 그 논거의 하나로 ‘공통감’에 관하여 매우 짧게 몇 줄로 소개하고 있다.

기실 칸트의 공통감은 미적 판단의 근간이 되는 것으로, 감성적 인식의 영역에 속하는 것이다. 이때 인간의 감성적 능력은 단지 일시적이거나 주관적인 것에 그치는 것이 아니라, 이성의 방식과는 다른 방식으로 보편성에까지 도달 가능한 개념이다. 이렇게 미적 판단 능력으로서의 공통감은, 실천되기는 하지만 가르쳐질 수 없는 재능인 판단을 인간 공통을 엮는 사회적인 영역까지 확장 시킬 수 있는 주효한 장치가 되게 한다.¹¹⁾

발표자는 이와 같은 논점에 근거하여 공통감을 소개하고 있는 것인지, 그것이 아니라면 어떤 논점에 근거하여 공통감을 통한 칸트 윤리 사상의 현대적 의의를 해명하는 것인지 묻고자 한다. 본문에서 전혀 드러나지 않는 ‘칸트 윤리 사상의 현대적 의의’의 논거에 관한 발표자의 현답을 기대한다.

셋째, 내용에 관한 문제다. 발표자는 현대 사회의 문제가 칸트 윤리 사상이 가지는 간주관성, 객관성을 통해 해결될 수 있다고(본문 23쪽) 짧게 서술하고 있는데, 해당 주장은 그 주장의 범위가 큰 만큼 해명되고 논증되어야 할 바도 복잡해 보인다. 실제로 칸트의 윤리 사상이 가지는 현대적 의미는 다양하게 해석될 수 있다. 칸트의 윤리 사상은 하이데거, 라캉, 레비나스, 들뢰즈, 푸코, 아렌트, 하버마스 등 현대 학자들의 사유와 비교 분석되며 현대에서 그것이 가지는 의미가 유추될 수도 있고¹²⁾, 자연, 예술, 정치적 측면에

9) 발표자는 ‘칸트 윤리 사상에 대한 비판’에 관해서도 발표문에서 동시에 다루고 있지만, 칸트 윤리 사상에 대한 비판적 논점 자체 하나만으로도 다양한 언표를 중심으로 여러 편의 논문으로 나누어 다루어져야 하는 너무 큰 주제다. 이것에 관해서는 생략하기로 한다.

10) 22쪽 하단-24쪽 상단까지.

11) 한국칸트학회, 『칸트철학과 현대』(서울: 철학과 현실사, 2002), PP. 69-75 참조 바람.

12) 이에 관해서는 한국칸트학회, 『포스트모던 칸트』(서울: 문학과 지성사, 2006) 참조 바람.

서 칸트의 논의를 현대적으로 분석할 수도 있다. 그러므로 발표자가 짧게 소개하고 있는 칸트 윤리 사상의 현대적 의의는 납득 되기 어려운 측면을 지닌다. 따라서 발표문의 가장 중요한 임무인 해당 내용에 관하여 보다 더 상세한 발표자의 설명을 기대한다.

Session2 주제발표

번뇌로 본 불교윤리

-윤리교육에 대한 불교적 제언-

권규민/ 동국대학교

목 차

- I. 서언
- II. 번뇌의 이명異名과 작용
- III. 번뇌의 종류
- IV. 번뇌와 지혜 그리고 윤리교육
- V. 결어

1. 서언

불교에서 다루는 세계의 스펙트럼은 매우 넓다. 인간계를 비롯하여 지옥계地獄界, 아귀계餓鬼界, 축생계畜生界, 아수라계阿修羅界, 천상계天上界, 성문계聲聞界, 연각계緣覺界, 보살계菩薩界, 불계佛界의 열가지 세계(십계十界)가 그 대상이 된다. 지옥계, 아귀계, 축생계, 아수라계, 인간계, 천상계의 여섯가지 세계는 육도六道라고 하고, 번뇌로 인해 윤회하는 세계이다. 성문계, 연각계, 보살계, 불계의 네 가지 세계는 성인聖人の 세계로, 윤회를 벗어난 깨달음의 세계이다. 성문계, 연각계, 보살계는 윤회를 벗어난 깨달음의 세계로 분류되지만, 완벽한 깨달음(지혜)을 장애하는 번뇌가 있어서, 완벽한 지혜에 도달하기 위한 번뇌를 성찰하는 수행을 한다.

육도를 윤회하는 중생을 유정有情이라고 하는데, 정情은 생각과 감정 등을 의미한다. 다시말해, 유정이란 생각과 감정을 갖는 육도의 범부중생을 가리킨다. 유정이라는 용어에서 볼 수 있는 것처럼 인간의 생각과 감정은 육도를 윤회하는 것과 관련이 깊다. 육도의 윤회는 번뇌로 말미암는데, 이 번뇌 자체는 인간의 생각과 감정과 밀접한 것이다. 그렇다면 인간의 생각과 감정은 불교에서 말하는 번뇌와 어떠한 관련성이 있고, 번뇌라는 것이 무엇인가에 대한 의문이 제기된다. 이에 대한 대답은 초기불교에서 대승불교까지의 해석의 과정을 통해 도출할 수 있다. 초기불교에서는 인간을 번뇌의 집적체로 보지만, 대승불교에서는 인간의 본래 생명은 부처와 완벽하게 똑같고, 본래부터 부처였다고 설파한다. 이런 측면에서 보자면 인간에게는 완벽한 지혜조차 본래 구족되어 있는 것이다. 하지만 그러한 본래 성불을 깨달지 못하는 유정에게는 자신의 완벽한 부처를 찾아가는 과정이 필요한데, 이는 사고체계와 감정에 대한 통찰과 성숙을 통해서만 가능하다.

인간이 가진 번뇌는 견혹見惑, 사혹思惑, 진사혹塵沙惑, 무명혹無明惑으로 나누어 설명될 수 있고, 이 네 가지 번뇌는 수행이 진전됨에 따라 번뇌의 본질을 깨닫고 그와 동시에 그 깨달음 자체가 지혜로 변모된다. 견혹은 사제四諦에 대한 미혹으로 세상을 보는 정견을 바로 세울 수 없음을 이른다. 사혹은 비록 사제에 대한 이치를 정확하게 이해하고 진리로써 받아들였더라도, 감정이나 정서적 측면의 습관적 경향성에 변화를 이루지 못한 것을 이른다. 진사혹에서 진사란 먼지만큼 한량없는 다양한 현상의 차별에 대한 지혜가 부족하여 각각의 상황에 처한 중생을 구제하는 방법에 대해 미혹한 것이다. 무명혹은 완전한 깨달음 즉 중도中道에 대한 미혹이다. 이러한 번뇌를 소멸하는 과정을 수행이라고 하고, 번뇌에 대한 이해를 통해 지혜智慧가 성숙하는 것을 깨달음에 도달하는 과정으로 본다.

번뇌에 대한 이해가 중요한 것은 인간이 성취해야 할 지향점과 지양점에 대한 명확한 기준점을 제시하기 때문이다. 인간의 지향점은 지혜이고, 지양점은 번뇌이다. 사실, 지혜와 번뇌는 별개가 아니다. 번뇌에 대한 이해가 곧 지혜이고, 지혜는 곧 번뇌 이해서와 같은 것이다. 이는 인간적 성숙과 인간관계의 성숙을 목표로 하는 윤리 교육에 있어 중요한 시사점이 될 수 있다. 무상, 무아, 고, 공을 화두로 연기법적 질서를 설파하는 불교의 사제법은 자기 자신과 자신이 속해있는 세계와 인간관계를 새롭게 통찰함으로써 개인의 정서적 고통을 경감시킬 수 있을 뿐만 아니라, 건전한 사회적관계를 함양하고, 인간을 둘러싼 모든 세계(식물, 동물, 국토 등을 포함하는)와 더불어 함께하는 윤리관을 제시한다. 불교는 인간의 괴로움이 번뇌에서 비롯된다고 보고, 번뇌를 극복하는 과정에서 지혜를

계발하고 자신의 어려움, 관계적 괴로움, 사회적 괴로움 등을 해소하는 원리를 제시한다. 그리고 이러한 경험들의 반복은 지혜를 더욱 성숙하고 완전하게 하고, 완전하고 완벽한 지혜를 구축한 부처로서의 삶을 구현하게 한다.

II. 번뇌의 이명異名과 작용

사성제四聖諦는 붓다가 설법한 핵심 교설이다. 사성제는 네 가지의 성스러운 진리라는 뜻으로, 고성제苦聖諦, 집성제集聖諦, 멸성제滅聖諦, 도성제道聖諦로 이루어져 있다. 고성제는 괴로움이라는 성스러운 진리이고, 집성제는 괴로움의 원인이라는 성스러운 진리이며, 멸성제는 멸함이라는 성스러운 진리이고, 도성제는 멸함에 이르는 수행방법이라는 성스러운 진리이다. 고성제와 집성제는 각각 세간世間¹⁾의 결과와 원인이고, 멸성제와 도성제는 각각 출세간出世間²⁾의 결과와 원인이다. 세간은 제행諸行이 항상하지 않고 제법諸法이 고정된 실체가 없어 일체가 괴로운 세계이다. 출세간은 깨달음과 열반의 세계이다. 괴로움과 괴로움의 원인을 성스러운 진리라고 하는 것이 모순적으로 보일 수 있다. 그러나 괴로움과 괴로움의 원인이 각각 무엇인지를 명확하게 알아야만 괴로움과 괴로움의 근본원인을 제거하고 깨달음의 세계로 들어갈 수 있기 때문에 그 진리를 성스럽다고 한다.

번뇌는 집성제로, 괴로움의 원인이라는 성스러운 진리이다. 괴로움의 원인인 번뇌가 무엇인지에 대한 이해는 중요하다. 다시 말해, 무엇이 잘못된 상태인지, 그리고 잘못된 상태의 원인이 무엇인지에 대한 제대로 된 이해가 있어야만 그 일을 바로 잡을 수 있기 때문이다. 다시 말해, 모든 문제의 해결은 정확하게 인지하고 인식하는 것에서 시작한다. 지혜로 향해가는 성스러운 각성이기 때문에 집성제 즉 번뇌에 대한 정확한 이해는 중요하다. 이러한 이유로 불교 경전이나 불교 논서에는 방대하게 번뇌를 설명하는데, 번뇌를 지칭하는 이명異名 또한 다양하다. 『유가사지론』 제 8권을 보면 번뇌의 다른 이름으로 다음과 같이 설명하고 있다.

번뇌煩惱의 차별差別³⁾이란 여러 가지 차별差別이 있는 줄 알아야만 한다. 말하자면 결結, 박縛, 수면隨眠, 수번뇌隨煩惱, 전纏, 폭류暴流, 액軛, 취取, 계繫, 개蓋, 주올株杌, 구垢, 상해常害, 전箭, 소유所有, 근根, 악행惡行, 루漏, 귀匱, 소燒, 뇌惱, 유쟁有諍, 화火, 치연熾然, 조림稠林, 구애拘礙이다. 위와 같은 등의 종류가 번뇌의 차별인 줄 알아야 한다.⁴⁾

또한 혜원의 논서인 『대승의장』에는 다음과 같이 번뇌의 이명異名에 대해 밝히고 있다.

1) 번뇌의 세계, 생주이멸(생사)의 세계

2) 깨달음의 세계, 상대적 세계도 아니고, 절대적 세계라고 고정하여 말할 수 없다. 상대적세계의 반대로 절대적 세계를 상적한다면 절대적 세계 역시 상대적이라는 모순에 귀착된다. 이런 의미로 공空地도 공空地라고 설명한다.

3) 구별이라는 의미로 사용되었다.

4) 『유가사지론』 제8권. (K.614, pp. 220-221) “煩惱差別者。多種差別應知。謂結。縛。隨眠。隨煩惱。纏。暴流。軛。取。繫。蓋。株杌。垢。常害。箭。所有。根。惡行。漏。匱。燒。惱。有諍。火。熾然。稠林。拘礙。如是等類煩惱差別當知。”

첫번째는 이름을 해석하는 것이다. 이른바 장障이라고 부르고 있는 것은 그 뜻에 따라 차이가 있어 그 이름에 여러 가지가 있다. 또는 번뇌煩惱라고도 한다. 또는 사使라고도 한다. 또는 결結이라고도 한다. 또는 전纏이라고도 한다. 또는 박縛이라고도 한다. 또는 유流라고도 한다. 또는 액梘이라고도 한다. 또는 취取라고도 한다. 또는 누漏라고도 한다. 또는 구(垢)라고도 한다. 또는 혹惑이라고도 한다. 또는 장障이라고도 한다. 이와 같이 이름은 한 가지로 동일하지 않다.⁵⁾

번뇌의 작용과 성질에 관한 설명은 번뇌에 대한 여러 가지 명칭을 통해서 볼 수 있다. 이러한 점에서, 『유가사지론』과 『대승의장』에 나온 번뇌의 이명들을 해석하고 설명한다. 결(結)은 묶는다는 뜻으로 괴로움의 과보에 묶는다는 의미이다. 박(縛)은 계박繫縛의 의미로 오염됨으로부터 벗어나는 것을 막고 묶어둔다는 의미이다. 수면(隨眠)은 중생이 알아채지 못한 채 번뇌의 종자가 그 세력을 증대되는 것을 의미한다. 수번뇌(隨煩惱)는 번뇌를 따른다는 의미로 전도된 관점을 벗어나지 못하고 번뇌로 오염된다는 의미이다. 전(纏)은 구르다는 뜻인데, 번뇌가 전전하여 끊기지 않는다는 의미이다. 폭류(暴流)는 사납게 흐른다는 뜻으로, 번뇌의 흐름에 사납게 휘돌리는 것을 의미한다. 액(輓)은 멍에의 뜻으로 번뇌의 멍에에서 벗어나기 어려움을 의미한다. 취(取)는 집취執取的 뜻으로 번뇌는 존재하여 있다고 느끼는 자신의 판단과 생각에 대해 집착하여 취하게 함을 의미한다. 계(繫)는 매다의 뜻으로 번뇌에 매여서 고요한 상태의 마음을 장애한다는 의미이다. 개(蓋)는 덮는다는 뜻으로 참된 뜻을 가려서 유정⁶⁾이 진리를 알지 못하게 한다는 의미이다. 주올(株杌)은 나무 그루터기라는 뜻인데, 번뇌는 나무 그루터기와 같이 뽑아내기가 어렵다는 의미이다. 구(垢)는 때와 티끌의 뜻으로, 번뇌는 청정함을 물들이고 오염시킨다는 의미이다. 상해(常害)는 글자 그대로 항상 해를 끼친다는 뜻으로 유정에게 항상 해만을 끼친다는 의미이다. 전(箭)은 화살의 뜻으로, 화살과 같이 유정을 따라 다닌다는 의미이다. 소유(所有)는 지닌다는 뜻으로 번뇌는 번뇌를 일으키는 법들을 거두어 지닌다는 뜻이다. 근(根)은 뿌리라는 뜻으로 번뇌는 악행의 뿌리가 된다는 의미이다. 악행(惡行)은 악한 행동이라는 뜻으로 번뇌는 악한 행동을 짓게 한다는 의미이다. 누(漏)는 샌다는 뜻으로 번뇌에 물든 마음이 계속 흘러나온다는 의미이다. 귀(匱)는 없다 또는 결핍되다는 뜻으로 번뇌는 만족함이 없게 한다는 의미이다. 소(燒)는 불태우다는 뜻으로 번뇌는 욕망하는 것에 대해 부족하다고 불타는 것처럼 느끼는 것을 의미한다. 뇌(惱)는 번뇌하고 괴롭힌다는 뜻으로 번뇌는 탐착하게 하고 탐착하는 것이 변하여 없어지면 괴로움을 느끼게 한다는 의미이다. 유쟁(有諍)은 쟁론함이 있다는 뜻으로 번뇌는 다툼과 송사를 일으키는 직접적인 원인이 된다는 뜻이다. 화(火)는 불이라는 뜻인데, 유정의 선근(바탕이 곧은 선한 마음)을 불타게 한다는 의미이다. 치연(熾然) 불타는 것을 성성하게 한다는 뜻으로, 번뇌는 유정의 몸과 마음을 거세게 불태운다는 의미이다. 조림(稠林)은 나무가 뻗뻗하게 들어선 산림을 뜻하는데, 번뇌가 나무와 같이 뻗뻗하게 모여있다는 의미이다. 구애(拘礙)는 잡아 장애하다는 뜻으로, 번뇌는 욕망에 집착하게 하여 진리를 장애한다는 의미이다. 장(障)은 막는다는 뜻으로, 번뇌는 진리에 대한 깨달음을 막는다는 의미이다. 사(使)는 부리다는 뜻으로, 번뇌는 유정의 생각과 행동

5) 『大乘義章』, (T44n1851_p0561b21 - T44n1851_p0561b26), “第一釋名。所言障者。隨義不同。乃有多種。或名煩惱。或名為使。或名為結。或名為纏。或名為縛。或名為流。或名為梘。或名為取。或名為漏。或名為垢。或說為惑。或說為障。如是非一。”

6) 서언에서 유정을 설명하였다.

을 지배하여 부린다는 의미이다. 혹(惑)은 미혹의 뜻으로, 번뇌는 인식하는 대상에 대해 정확하게 이해하지 못하게 한다는 의미이다.

번뇌의 명칭과 그 해석을 보면 번뇌는 이치에 대한 자각을 장애하고, 유정의 생각과 행동을 왜곡하는 사고의 지배적 경향성을 만드는데, 그것을 인지하기는 어렵다. 유정은 자각하지 못하는 인지하지 못할 만큼 짧은 찰나에 번뇌에 의해 생각을 생생하게 하고, 그에 따라 행동을 하게 된다. 중요한 점은 이러한 번뇌가 번뇌인 줄을 모르고, 스스로는 마치 자동적으로 그 생각이 당연하고 옳다고 느낀다. 진리라는 것은 번뇌에 물들지 않은 두렷하고 밝은 관점에 대한 자각이고, 진리에 대한 자각은 자기 자신과 외부의 세계에 대한 정확하고 올바른 이해를 가능하게 한다.

『아비달마 구사론』에서는 다음과 같이 번뇌의 성질을 설명하고 있다.

모든 번뇌는 현기(現起)하면 능히 열 가지 사업(事)을 행하기 때문으로, 첫 번째는 근본(根本)을 견고하게 하며, 두 번째는 [번뇌의] 상속을 일으키며, 세 번째는 자신의 소의신[自田]이 번뇌를 일으키기에 적합하게 하며, 네 번째는 등류(等流)⁷⁾[인 수번뇌(隨煩惱)]를 인기하며, 다섯 번째 업유(業有) 즉 후유(後有)⁸⁾를 초래하는 업을 일으키며, 여섯 번째는 자구(自具)를 포섭하며, 일곱 번째 [정혜(正慧)를 손상시켜] 소연⁹⁾에 대해 미혹하게 하며, 여덟 번째 식(識)의 흐름을 인도하며, 아홉 번째는 선품(善品)을 어기게 하며, 열번째는 널리 속박하는 것이니, [유정(有情)을 속박하여] 자계(自界)¹⁰⁾·자지(自地)¹¹⁾를 초월하지 못하게 하기 때문이다. 즉 수면(睡眠)은 이러한 열 가지 사업으로 말미암아 능히 ‘유(有)¹²⁾’의 근본이 되기 때문에, 업은 이것에 의해 비로소 ‘유(有)’를 초래할 공능을 갖게 되는 것이다.¹³⁾

이와 같이 번뇌는 그 번뇌자체의 뿌리를 견고하게 하여 끊임없이 상속하여 이어지게 하며, 마음이 지어감에 있어 번뇌의 경향성을 강화하고 지속시켜, 비슷한 종류의 번뇌를 계속 파생하게 한다. 또한 몸과 느낌, 표상작용, 표상작용의 반복적 강화, 외재의 대상 등이 실제 고정불변하게 존재한다는 번뇌는 뒤에도 이어져 후생(後生)을 만들고, 이는 식(識)의 전반적인 작용을 지배하여 사성제의 이치를 보는 것을 방해한다.

III. 번뇌의 종류

7) 비슷한 종류

8) 뒤의 업의 과보로 받게 되는 유정의 몸

9) 인식대상

10) 욕계, 색계, 무색계 중 한 계를 뜻한다.

11) 욕계를 1지(地)로 하고, 색계와 무색계를 각각 4지(地)로 나누어 총 9지(地) 중의 1 지(地)를 뜻한다.

12) 유(有)는 인연(因緣)의 존재를 뒤바뀌게 있다는 생각을 취함으로 말미암아 실제의 존재하게 되는 것.

십이인연법 중 열 번째 인연.

13) 『아비달마구사론』 (T29n1558_p0098b24 - T29n1558_p0098b29), "何故隨眠能為有本。以諸煩惱現起能為十種事故。一堅根本。二立相續。三治自田。四引等流。五發業有。六攝自具。七迷所緣。八導識流。九越善品。十廣縛義。令不能越自界地故。由此隨眠能為有本。故業因此有感有能。"

불교의 우주는 크게 열 가지 법계法界¹⁴⁾(십법계十法界라 칭함)로 이루어지는데, 지옥계, 축생계, 아귀계, 아수라계, 인간계, 천상계, 성문계, 연각계, 보살계, 불계가 그것이다. 지옥계부터 천상계는 육도라고 해서 윤회의 세계이고, 성문계부터 불계까지는 성인聖人の 세계로 윤회를 벗어난 세계이다. 지옥계부터 보살계까지 각각의 번뇌가 있지만, 성인세계의 번뇌는 육도 유정의 번뇌와는 그 성질과 양상이 다르고, 윤회와는 관련이 없다. 위에 설명한 번뇌의 이명과 작용은 인간이 생사를 윤회하게 하는 번뇌(견혹과 사혹)의 성질과 작용이다. 윤회는 생사가 상속¹⁵⁾됨을 일컫는데, 이러한 생사의 상속은 번뇌의 생겨남과 멸함과 같은 의미이다.

번뇌는 여러 가지로 방식으로 분류되는데, 본 발표문에서는 견혹과 사혹 진사혹 무명혹의 네 가지로 분류하여 설명하겠다.

견혹은 사성제의 이치를 바르게 알지 못하는 데에서 오는 미혹이다. 불교의 사법인四法印¹⁶⁾인 제행무상, 제법무아, 일체개고, 열반적정에 대한 견해가 바로 세워지지 않음에서 비롯된 미혹이다. 불교의 법인은 불교가 정법임을 증명하는 것으로, 법에 대해 옳음을 표시한 인신印信의 표장標章이라는 뜻이다. 불교의 정법은 생사법과 열반법¹⁷⁾으로 설명된다. 제행무상은 일체법은 항상함이 없으므로 제법무아 즉 모든 법은 고정된 실체가 없고 인연에 의해 발생하여, 고정된 실체가 없는 모든 것은 괴로움 즉 일체개고이며, 생사의 괴로움을 벗어나는 진리를 설하는 것을 열반적정이다. 다시말해, 고성제와 집성제는 세간의 결과와 원인인 생사에 관한 진리이고, 멸성제와 집성제는 출세간의 결과와 원인인 열반에 관한 진리이다.

견혹은 이사利使와 둔사鈍使의 10사使¹⁸⁾로 나누어 설명된다. 이사는 둔사에 상대하여 지칭되는데, 비교적 날카롭고 예리한 번뇌를 뜻한다. 둔사는 이사에 의해 파생되는 번뇌로 이사가 바로 잡혀짐에 따라서 둔사는 제거될 수 있다. 이사는 신견, 변견, 견취견, 계취견, 사건의 다섯 가지 잘못된 견해를 가리킨다. 제행무상과 제법무아, 일체개고의 고성제와 집성제의 바른 이치를 이해하지 못하기 때문에 발생한다. 신견은 자신이 실제로 고정불변한 실체로 존재한다고 생각하는 사건을 가리킨다. 변견은 자신의 몸에 대해서 단견斷見과 상견常見이라는 극단적인 견해에 치우치는 것을 의미한다.

14) 지옥계부터 불계까지 열 가지 세계는 불계와 같이 법성에서 벗어나지 않기 때문에 십법계라고 한다. 중도, 가歌, 공공의 법성 어느 하나에도 위배되지 않는다. 법성의 측면에서는 불계와 지옥계가 다르지 않다고 말한다. 이치와 현상, 현상과 현상 사이가 상즉(부사의不思議)하여 공존하여, 분리될 수 없다는 의미이다. 또한 공존과 불분리성은 유한한 생각의 작용만을 인지하는 인간의 생각방식으로는 이해하기 어렵기 때문에 부사의不思議라고 한다. 하나의 생각이 일어난다고 생각하지만, 하나의 생각에는 일체의 생각이 인간이 인지하게 어렵게 얽혀있다. 아주 쉬운 예를 들어보자면, 이타심과 이기심 대립적인 개념이 마음속에는 공존하고 있다. 또한 이타심이라는 마음을 보면, 보면 탐심, 어리석음, 고결함 등의 여러 가지 마음까지 쓸 수 없는 것이 없다. 마음을 쓰는 것은 선택이라도 느낄 수도 있고, 무의식적 습속이라고 스스로 생각할 수는 있지만, 실상은 고귀한 마음부터 비천한 마음까지 우리는 자유자재로 사용하고 있다. 마음이라는 법계는 매우 자재한 것이다.

15) 상속이라고 표현하는 이유는 불교에서는 모든 유정이 태어나서 죽을 때까지 연속적으로 존재하는 것이 아니라, 찰나마다 생겨나고 멸한다고 본다. 불교에서 목숨, 생사는 들숨과 날숨 사이에 있다고 한다.

16) 제행무상, 제법무아, 일체개고는 고성제와 집성제의 세간법에 대한 법인이고, 열반적정은 멸성제와 도성제의 출세간법에 대한 법인이다. 즉 세간법이란 생사이고, 출세간법은 열반인 것이다.

17) 생사와 열반은 각각 결업結業 해탈이며, 번뇌와 보리이고, 고신苦身과 법신이다.

18) 사使는 앞에서 설명한 것처럼 유정의 생각과 행동을 부린다는 의미로 번뇌를 지칭한다.

다. 단견은 자신이 죽으면 영원히 끝이라고 생각하는 것이고, 상견은 몸이 죽더라도 자신의 영혼은 불멸한다고 생각하는 것이다. 견취견見取見은 위의 신견과 변견을 바른견해라고 취하여 집착하는 것이다. 계취견戒取見은 생사의 원인과 결과에 대한 그릇된 견해이다. 예를 들면, 불을 숭배하거나, 신에게 제사를 지내면 괴로움을 벗어나거나, 깨달음을 얻을 수 있다고 생각하는 것이다. 사견邪見은 인과의 법칙을 부정하는 올바르지 못한 견해이다.

둔사는 탐貪, 진瞋, 치痴, 만慢, 의疑의 다섯가지이다.¹⁹⁾ 탐은 이사의 다섯 가지 사견에 동의하는 사람이 바르다고 집착하는 마음이다. 진은 이사의 다섯 가지 사견에 반대하는 사람을 옳지 않다고 보고 분노하는 마음이다. 치는 위의 다섯 가지 사견에 대해 집착하여 이것을 생사유전의 원인으로 바르게 볼 수 없는 어리석은 마음이다. 만은 이사의 다섯 가지 사견에 대해서 자신만이 알고 있다고 교만하여 자만하는 마음이다. 의는 이사의 다섯 가지 사견에 대해 확신을 갖지 못하고 의심하는 마음이다.

사혹에는 탐貪, 진瞋, 치痴, 만慢, 의疑의 다섯 가지 번뇌²⁰⁾가 있다. 탐은 마음에 드는 것을 사랑하여 욕망하고 소유하고자 하는 마음이다. 자신의 몸과 마음이 영원할 것이라거나 죽으면 모든 것이 다 끝난다는 생각으로부터 외부의 대상에 대해 욕망하여 집착하게 된다. 그러나 몸과 마음은 영원하지도 않고, 인과가 있기 때문에 윤회하여 단멸하지도 않는다. 순간순간 모든 것은 변화하여 고정불변한 실체가 없고, 마음으로 느끼는 좋고 싫고 좋지도 않고 싫지도 않은 느낌이라는 변화한다는 진리의 실상을 이해하지 않는 한, 무분별한 욕망과 소유하고자 하는 번뇌는 끊이지 않고 계속된다. 이는 견혹으로 발생되어 습관화된 마음의 사혹으로 진, 치, 만, 의에도 똑같이 적용된다. 진은 마음에 맞지 않는 것에 대해 분노하는 마음이다. 치는 진리를 알지 못하여 일으키는 어리석음 마음이다. 만은 진리를 알지 못하고 자신이 타인보다 더 우월하거나 높다고 생각하는 마음이다. 의는 진리에 대하여 의심을 품는 마음이다.

사혹思惑은 본래 견혹으로 인해 왜곡되어 형성된 감정과 정서적 측면의 미혹으로 견혹에 비해 알아차리기 쉽지 않고, 시정하는 데에 오랜 시간이 필요하다. 견혹을 끊었다고 해서 사혹을 단박에 끊기는 쉽지 않다. 사혹은 오랜 시간 경험해 온 감정과 정서적 경향성으로 인해 스스로 어떤 상황에 직면했을 때 나오는 즉각적인 감정과 생각이다. 본인 스스로에게는 자연스럽고, 당연히 그러하다고 생각하는 감정과 정서이기 때문에 이에 대해 알아차리기도 어렵고, 알아차린다²¹⁾고 해도 이 미혹을 단박에 끊기는 어렵다. 자신이 끊임없이 반복해 온 사고방식과 경험방식에 대해 결함이 있다고 느끼는 것 자체는 특별한 계기가 있지 않고서는 자신 스스로 납득하기 어렵다. 그렇기 때문에 사혹을 자신의 사고방식과 관점에 비추어 깊이 있게 사유하고, 옳다고 인정하고 수정하려는 의식적인 노력을 해야한다.

견혹과 사혹은 연기, 무상, 무아, 고에 대한 무지로 인하여 발생한다. 항상한 것이 없으므로 고정된 실체라는 것은 존재하지 않는다. 다시 말해, 나 자신과 타인 그리고 나와 타인을 둘러싼 세계(국토, 동물, 식물 등등)는 불변하는 고정된 실체가 아니고, 이것이 있음으로 저것이 있게 되어 서로가

19) 견혹 중 둔사의 탐,진,치,만,의는 뒤에 설명할 사혹의 탐,진,치,만,의와는 구별된다.

20) 견혹의 둔사와 사혹은 탐, 진, 치, 만, 의로 명칭은 같지만 위에서 설명할 것처럼 그 뜻은 다르다.

21) 이러한 알아차림을 마음챙김이라고 하고, 사혹을 대치하는 수행법으로 사용할 수 있다. 마음을 알아차리기만 하여도 그것에 수반되어 파생되는 번뇌들을 중지시키거나, 감소시킬 수 있다

서로의 변화와 정체성을 끊임없이 유발하고 형성하는 연기라는 진리에 대한 무지와 몰각이 견혹과 사혹을 발생시키는 것이다. 항상 함이 없다는 것은 주변과의 상호작용과 경험에 의하여 나²²⁾의 생각과 감정들이 발생, 형성되고, 나의 생각과 감정은 주변 사람들에게 영향을 끼쳐서 그들의 생각과 감정에 영향을 준다. 나 뿐만 아니라 타인 역시 국가, 지구, 소속단체 등에 의해 영향을 받고 생각이 형성되고 소멸하는 등의 변화 과정이 인생 전반을 살아가면서 끊임없이 반복된다. 이러한 일련의 영향을 주고 받고 변화되는 과정을 사유한다면, 나의 생각은 온전히 나에게서 비롯된 것이 아니고 타인의 생각이 온전히 타인에게서만 비롯된 것은 아닌 것이다. 인지하기는 어렵지만, 나와 타인은 생각과 행동이 끊임없이 변화하고 있다. 또한 나와 그 주변 그리고 인지하지 못하는 그 주변부까지 나 비효과와 같이 설 틈없이 영향을 주고 받는다. 이것이 있으므로 저것이 있다는 연기는 쉽도 없고 그침도 없이 계속해서 인연을 반연하여 상속한다. 이러한 단순한 설명만으로도 제행무상, 제법무아의 이치는 자명하다.

사성제를 사유하고, 이치의 타당함을 인정하고 이해하여 그 이치를 체득한다면 견혹과 사혹으로 말미암는 여러 가지 생각의 오류들을 바로 잡을 수 있다.²³⁾ 연기법과 무상 무아에 대한 이해와 자각이 있다면, 세간을 보는 진실한 관점을 형성할 수 있고, 이러한 진실함 관점은 세간을 긍정적으로 발전적인 방향으로 견인한다. 연기와 무상 무아는 허무함을 의미하는 것이 아니다. 역동적인 변화를 의미한다. 내가 고정된 실체라면 변화는 불가능하고, 상호적 발전의 가능성 역시 일어날 수 없다. 인간의 생각과 마음의 작용이 변화 무쌍한 것이 바로 연기에 기반한 무상과 무아의 진리이다. 번뇌에 대한 인지와 이해, 그리고 그것이 왜 번뇌인 것인지에 대한 원리 자체가 인간의 무한한 가능성과 발전의 증거이다.

견혹과 사혹에 대한 이해는 초기불교에서 설하는 지혜의 범주를 밝히는 것임에 비해, 진사혹과 무명혹에 대한 이해는 대승불교에서 설하는 지혜의 범주는 밝힌다. 또한 대승불교는 초기불교의 지혜의 범주를 포함한다. 초기불교에서는 사제법을 설명함에 있어, 세간과 출세간을 별개로 분리된 세계된다고 하지만, 대승불교에서는 세간과 출세간을 별개로 분리할 수 없는 불가사의한 상즉의 '법계'라고 설명한다. 이는 초기불교를 학습한 과정을 일종의 방편적 단계로 대승불교에서 궁극적 진리를 밝히기 위한 교두보로 삼는 것이다.²⁴⁾ 비유적으로 말하면, 부모가 자식을 교육할 때 바르지 못한 습관과 생각을 훈육한 후 아이에게 자율권을 주고 인생의 폭넓은 의미를 가르치는 것과 같다. 대승불

22) 무아를 설파하는 불교에서 나라는 용어가 혼란스러울 수 있지만, 오온의 인연 화합을 나라과 하고 사람이라고 표현한다. 지칭하지 않고, 표현할 수 없다면 법을 설명할 수 없다. 용수보살은 『대지도론』에서, 세계실단이라 함은 어떤 법이 인연 화합하는 까닭에 있을지언정 별달리 성품이 있는 것이 아니라는 뜻이다. 마치 수레가 빗장·축·바퀴·바퀴살 등이 화합한 까닭에 있을 뿐 달리 수레가 존재하지 않는 것과 같다. 사람도 그와 같아서 5온[五衆]이 화합한 까닭에 있을지언정 달리 사람이 있는 것이 아니라고 설명한다.

23) 불교에서 초기불교의 수행자들과 성자들도 또한 사성제에 관한 사유의 과정을 통해서 사성제가 옳다는 것을 충분히 이해하고 미혹을 끊고 이치를 체득한다. 이러한 사성제를 관찰하고 사유하여 옳다고 인정하고, 그 이치를 증득하는 과정, 즉 견혹과 사혹을 단계별로 해소하는 과정을 도성제에서 34심심으로 설명한다. 견혹을 이해하고, 이치를 증득하는 과정은 16심심의 단계, 사혹을 이해하고, 이치를 증득하는 과정 역시 16심심의 단계이다. 견혹과 사혹을 단계적으로 끊는 과정은 각각의 단계에서 이해하는 것과(옳다고 인정하는 것) 이치를 체득하는 것의 두 가지 과정을 반드시 거친다.

24) 초기불교에서 십법계를 각각 분리된 세계로 설명하지만, 대승불교에서는 십법계는 절대로 분리될 수 없다는 것을 밝힌다. 그렇기 때문에 불가사의라 하고 상즉相卽으로 표현한다. 대승불교의 일즉다 다즉일의 사상은 앞의 문장의 원리를 설명한 문구이다.

교의 궁극의 지혜에로 보면 초기불교의 방편 역시 진실과 분리가 되지 않는다.

천태대사가 강설한 『법화현의』에는 다음과 같은 구절이 있다.

『대지도론』에 이르기를, “여러 소승경에서는 만약 무상, 무아, 열반의 삼법인三法印이 있어서, 이의 입장을 찍으면 이것은 불설이고, 이를 닦으면 도를 얻으나, 삼법인이 없으면, 마귀의 설이라 한다.”고 한다. 대승경에는 단지 일법인만 있으니, 이른바 제법실상諸法實相인데 요의경이라 하고 대도大道를 얻을 수 있다. 만약 실상인 없다면, 이것은 악마설이다.....어떠한 까닭으로 소승은 셋이고, 대승은 하나인가? 소승에서는 생사生死와 열반涅槃이 다르다고 밝힌다. 생사는 무상으로써 앞의 입장으로 삼고, 무아로써 뒤의 입장으로 삼으니, 두 입장을 찍어서 생사를 말한다. 열반은 단지 적멸 하나만으로 입장을 쓰기 때문에, 모름지기 셋이다. 대승은 생사즉열반이고, 열반즉생사이니, 생사와 열반은 둘이 아니고, 다르지도 않다. 『유마경』에서 이르기를, “일체중생은 항상 적멸의 모습이니, 곧 대열반이다.”고 한다. 또한 이르기를, “본래 생기지도 않았으니, 지금 멸할 것도 없다.”고 한다. 본래 생기지 않았다고 하는 것은, 무상과 무아의 모습이고, 지금은 멸하는 것도 없다고 하는 것은 소승의 적멸상이다. 오직 하나의 실상이고, 실상이기 때문에 항상 적멸의 모습이라는 것은, 곧 대열반이니, 단지 하나의 입장만을 쓸 뿐이다.²⁵⁾

진사혹은 대승의 보살이 중생을 제도濟度할 때 중생 각각이 처한 무량한 차별적 현상에 대해 완벽하게 이해 하지 못하는 미혹이다. 차별적 현상의 해법을 모르고, 그러한 차별적 현상의 참된 실상 알지 못하기 때문에 바로 이것은 대승보살의 번뇌인 것이다. 이러한 이해 부족에 대해 낱낱이 파악 해가는 과정에서, 대승보살은 세간과 출세간은 분리될 수 없는 상즉의 세계라는 중도를 이해하게 되는 지혜로 향하게 된다. 『대방광불화엄경』에 이를 표현하는 계송이 다음과 같이 나온다.

날날 티끌 가운데 한량없는 몸
가지가지 장엄 세계 또 나타내고
죽고 남을 한 찰나에 보게 하나니
걸림 없는 지혜로써 장엄한 이라.²⁶⁾

무명혹은 부처와 같은 완벽한 지혜에 근접할 때 이해해야 하는 대승보살의 번뇌이다. 진사혹을 끊은 대승보살은 무명혹을 밝힘으로써, 십법계의 육도의 범부凡夫과 성문계부터 불계佛界의 성자聖者が 모두 본래 성불하였고, 십법계 각각은 다른 구법계에 모두 분리될 수 없다는 진리를 깨닫게 된다. 다시말해, 진사혹을 밝힌 대승보살은 무명혹을 이해하게 되면서 일법계는 일체법계는 상즉하고, 다시 일체법계는 또한 일법계와 상즉하게 되는 상즉의 중도실상의 지혜를 밝히게 된다. 이는 천태의 사상 체계에서는 일념삼천설로도 설명되는데, 미혹의 한 생각에도 지옥계부터 불계까지의 십여시²⁷⁾

25) 천태지자, 지창규 역, 『법화현의』 (법화학림, 2009), p589

26) 『대방광불화엄경』 (K0080), “塵中無量身, 復現種種莊嚴刹, 一念歿生普令見, 獲無礙意莊嚴者”

27) 『법화경』의 「방편품」에 나온 십여시는 다음과 같다. 십법계는 상(相)·성(性)·체(體)·역(力)·작(作)·인(因)·연(緣)·과(果)·보(報)·본말구경(本末究竟)등의 열가지 특질을 구축하고 있다는 뜻이다. 『법화현의』에서는 십여시에 대해 다음과 같이 설명한다. 상상은 바깥에 나타나 보아서 구별할 수 있는 것을 상이라 한다.

와 오음세간, 중생세간, 국토세간이 구축되어 있다는 것이다. 오음‘세간’은 유정을 가리키고, 중생‘세간’은 유정이 모여 사는 사회를 이르며, 국토‘세간’은 유정을 둘러싸고 있는 국토와 환경을 말한다. 대승불교에서는 일념이라는 한 생각에 세간과 출세간이 부사의不思議하게 상즉하고 있는 중도中道를 궁극적 진리로 밝힌다.²⁸⁾

IV. 번뇌와 지혜 그리고 윤리교육

불교에서는 번뇌를 이해하고, 그 과정을 통해 지혜를 계발하고, 지혜를 통하여 윤리에 접근하고 해석한다. 불교에서 말하는 지혜는 사성제에 대한 이해와 자각, 그리고 체득을 의미한다. 다시말해, 불교에서 밝히는 지혜는 초기불교의 사성제에 대한 이해와 해석, 체득 그리고 대승불교의 사성제에 대한 이해와 해석, 체득이다. 괴로움이라는 성스러운 진리, 괴로움의 원인이라는 성스러운 진리, 멸함이라는 성스러운 진리, 멸함에 이르는 수행에 대한 성스러운 진리에 대한 이해는 우리가 살고 있는 이 세간의 삶을 번뇌가 아닌 지혜로 어떻게 살 수 있고, 진정으로 행복한 상태가 무엇인지에 대한 지혜를 제시해 주기 때문이다. 괴로움과 괴로움의 원인을 세간의 원인과 결과라 하고, 멸함과 멸함에 이르는 수행을 출세간의 원인과 결과로써 분리해서 설명하지만 이는 중간과정 적인 수단과 방편이다. 초기불교에서는 세간과 출세간을 우선 분리시켜 설명하고 있지만, 세간에 대한 이해 즉 번뇌를 철저히 이해한다면 궁극적으로 세간과 출세간이 다르지 않음을 지혜로서 밝히게 된다. 불교에서는 이를 어두운 방에 등불을 켜고 때와 같다고 비유한다. 어두운 방은 번뇌의 장애로 인해, 지혜가 발휘되지 못하여 어둡지만, 번뇌의 장애가 소멸되면 그 상태가 바로 등불이 켜진 지혜의 상태와 같다.

대승불교의 대표적인 경전은 『법화경』이다. 『법화경』의 「여래수량품」은 인간이 본래 성불한 부처임을 설파하고 있다. 더불어 육도의 유정 모두의 절대적 존귀성을 이야기 한다. 인간의 본질이 부처라는 절대적 존귀한 존재²⁹⁾라는 점은 주목해야 한다. 초기불교에서 인간은 번뇌적 존재이고, 번뇌로 가득찼기 때문에 인간은 번뇌를 지멸하고, 육신의 몸을 벗어 나야지만 무여열반이라는 완벽한 열반에 이를 수 있다. 그러나 대승불교에서 인간의 번뇌는 지혜와 상즉하여 번뇌 대한 통찰은 완벽한 지혜를 이룰 수 있다고 보고, 번뇌와 지혜를 둘로 보고 있지 않다. 번뇌와 지혜는 각각 육도와 사성의 세계를 대응하여 설명할 수 있고, 십법계의 세계는 일체가 상즉한다.

대승불교의 꽃이라고 불리는 『화엄경』과 『법화경』은 일즉다 다즉일의 상즉의 중도 실상을 대승불교의 궁극의 진리를 설파한다. 이는 불교에서 밝히는 궁극의 진리로, 인간의 마음은 부처의 마음과

성性은 안에 있어서 스스로 고칠 수 없는 것을 성이라 한다. 주된 바탕을 체體라 하고, 공능을 력力이라 하고, 지음을 작作이라 하고, 습인習因을 인因이라 하고, 인을 돕는 것을 연緣이라 하며, 습과習果를 과果라 하고 바는 결과를 보報라 한다. 처음의 상을 본本이라 하고 끝의 보報를 말이라 하고, 돌아가는 것을 구경等究竟等이라고 한다.

28) 다른 말로 표현하자면 초기불교의 고성제와 집성제라는 세간법과 멸성제와 도성제라는 출세간법이 대승불교에서는 부사의不思議하게 상즉을 이루는 것이다.

29) 힌두교에서 말하는 범아일여의 고정된 영원한 존재가 아니다. 형체가 없고 형체가 아니지만, 금강金剛과 같이 파괴되지도 않는 법성을 뜻한다.

같이 지옥부터 부처의 세계까지 현현하고 구축하지 않음이 없기 때문에 번뇌의 미진에도 지옥계부터 불계까지 구축하지 않음이 없고, 이 지옥계부터 불계까지는 본래 불계로 하나로 귀일된다는 것이다. 그렇지만 이는 번뇌에 대한 이해를 전제하는 것으로 번뇌에 대한 완벽한 이해는 번뇌를 대치하고 번뇌를 철저히 해소하여 번뇌의 법성法性에 대한 이해를 바탕으로 번뇌 즉 지혜에, 지혜 즉 번뇌에 대한 완전한 이해를 의미한다. 인간의 스펙트럼은 부처와 같이 헤아릴 수 없고, 지혜 또한 헤아릴 수 없이 크다는 것이다. 인간의 절대적 존귀성은 대승불교의 핵심인 것이다.

그러나 초기불교적인 사성제에 대한 이해가 선행되어야지만 인간의 절대적 존귀성에 대해 명확하게 밝힐 수 있다. 인간의 사고 작용은 번뇌의 작용으로 본래 구축된 지혜의 작용이 왜곡되어지고 장애된다. 모든 번뇌와 번뇌 작용에 대한 완벽한 이해는 결국 지혜를 밝히는³⁰⁾ 과정이다. 이를 통해 인간에게 본래 구축한 지혜는 부처와 같이 발휘되고, 인간의 본래 참생명인 법신法身이 완벽하게 드러난다. 더불어 초기 불교에서는 인간이 살고 있는 국토는 더럽고 오염되어 마땅히 윤회로부터 벗어나서 무여열반으로 들어가야 한다고 하지만, 대승불교에서는 인간이 살고 있는 사회와 국토 그대로가 불국토이다.³¹⁾ 이는 우리가 거주하고 있는 국토와 환경 그리고 축생의 의미에 대한 중요한 통찰을 부여할 수 있다. 이 역시 모든 존재의 절대적 존귀성을 함의한다.

대승불교 경전에서 밝히고 있는 바에 따르면, 우리가 거주하는 국토와 세계는 본래부터 불국토이다. 번뇌를 이해하고 통찰한 인간의 지혜는 우리가 살고 있는 지구라는 대지와 생태계 또한 불국토이고 불국토와 같이 장엄할 수 있다는 것을 바르게 이해한다. 국토와 세계 또한 연기와 무자성 그리고 상즉이라는 법성에서 예외가 되지 않기 때문에 본래부터 더럽지도 깨끗하지도 않은 청정한³²⁾ 불국토라는 것을 자각하게 된다.

대승불교의 궁극적 진리와 초기불교적 진리는 양립되어 윤리교육은 행해질 수 있다. 초기불교에서 제시하는 고성제와 집성제는 인간의 지혜를 왜곡하고 장애하는 작용을 하므로, 이에 대한 이해와 체득을 통한 성장과 성숙은 인간의 성숙과정이다. 고성제는 행복감과 고통감이라는 인간의 변화무쌍한 감각 또한 모두가 괴로움이라고 한다. 고성제는 무상하고 무아인 모든 것은 일체가 괴로움이라고 설명하고 있는 것이다. 이는 기존의 인간의 사고 작용에서 당연한 것으로 받아들여왔던 것에 대한 재해석이고 재정의인 것이다. 보통 인간은 행복하다는 감각적인 느낌은 가치가 있는 것으로 감각적 괴로움은 가치가 없는 것으로 판단한다. 그러나 행복감 괴로움의 느낌 각각으로 가치성이 매겨지는 것은 인간의 절대적 존귀성에 대한 일종의 왜곡이다. 인간의 절대적 존귀성은 불성을 달리 이르는 말로 인간의 절대적 존귀성은 변화무쌍한 감각적 변화에 좌지우지 되는 것이 아니라 그 자체인 것이다. 그러나 그 자체라는 것이 고정불변한 어떤 실체를 상징하는 것은 아니고, 일즉일체 일체즉일이라는 법성을 의미한다. 일즉일체 일체즉일이라는 법성은 앞서 설명한 것처럼 인간의 마음은 분리될 수 없는 지옥계부터 불계까지의 법계가 상즉하여, 한 생각 속에 일체가 있고, 일체는 또한 미진이 되어 인간의 마음에는 현현하지 않는 세계가 없다는 것이다. 단지 번뇌로 인하여 번뇌의 작용 자체만을 인지하고 아주 근시안적 안목으로 왜곡해서 볼 뿐인 것이다. 다시 말해 번뇌로 인해 인간은

30) 대승불교에서는 본래 지혜가 구축되기 때문에 지혜를 밝힌다는 표현을 한다.

31) 앞서 설명한 것처럼, 십법계는 분리될 수 없는 상즉의 세계이다.

32) 불교에서는 필경공을 청정하다고 설명한다. 이는 상대적인 성질이 아니기에 깨끗하다고도 더럽다고도 설명하지 않는다.

자신의 참존재인 한량없는 마음의 스펙트럼과 지혜의 진상을 인지 하지 못할 뿐이다.

연기와 무상 무아에 대한 이해는 견혹을 바로잡고 이에 따른 사혹 또한 바로 잡을 수 있다. 견혹과 사혹에 대한 교정은 인간이 자기 중심적 사고에서 벗어나서 조금 더 거시적 안목으로 자신과 타인 그리고 거주하는 세계에 대한 연결과 변화에 대한 지혜를 계발하고 대승불교적 시각에 대한 가교 역할을 할 수 있게 된다. 연기와 무상 무아에 대한 이해는 오온이라는 인간적 존재가 계속하여 경험되고 만들어져서 고정되지 않는다는 것에 대한 자각이다. 이는 자신 뿐만 아니라 자신을 둘러싼 세계와 타인 역시 자신과 둘이 아니라고 연기적 존재라는 지혜를 계발하는 것이고, 이는 자비에 대한 시각을 열어준다. 자신의 올바른 정견이 타인 또한 이롭게 할 수 있는 것이 진정한 자비의 시작이다. 이와 같은 내용을 『잡아함경』에서는 다음과 같이 설명하고 있다.

맹렬한 불길이 삼켜버리는 것은
아무리 작아도 삼키는 것 끝이 없나니
작은 촛불도 능히 태울 수 있어
섭을 대어주면 자꾸만 번져나가며
조그만 데서 점점 나아가
촌락이나 도시까지 태워 없애리.
그러므로 자신을 보호하려는 사람은
남도 마땅히 목숨을 보호하듯 하라.
그것은 자신을 잘 보호함으로써
다같이 남까지 보호하게 되리라.³³⁾

타인과 자신이 둘이 아닌 존재이고, 서로가 서로에게 의지하여 형성되고 구성되는 연기를 제대로 인식하는 것이 중요하다. 이에 대한 인식으로 서로가 서로에게 연민을 가질 수 있고, 자신의 번뇌로부터 타인의 번뇌를 공감하여 서로가 서로를 비추어 인간의 절대적인 존귀성을 자각할 수 있다. 이와 같이 불교에서 설하는 윤리라는 것은 인간과 인간을 둘러싼 세계(동물과 식물을 포함한 개념)의 절대적 존귀성을 기반으로, 서로가 서로에게 둘인 존재가 아니고, 서로가 서로에게 연하여 의지하여 존재하고 있다는 지혜의 안목을 바탕으로 성립되는 것이다 이것이 불교에서 말하는 지혜라는 것이고, 이러한 지혜는 인간이 구현하는 윤리적 삶에 기준이 되어야 한다는 것이다. 다시 말해, 인간과 인간을 둘러싼 세계 모두는 인간이 구현하는 윤리적 삶에 포함되어야 한다는 의미이다.

불교에서 제안하는 윤리적 삶의 의미는 포괄적이므로, 불교에서 제안하는 윤리교육의 범주 또한 포괄적이다. 인간과 인간을 둘러싸고 있는 세계는 연기적 존재로써 둘이 아닌 관계이다. 모든 유정과 무정이 서로가 서로의 생명을 의지하고, 변화하고 움직이는 존재인 것이다. 인간 뿐만 아니라 육도를 윤회하는 여타의 축생과 무정의 식물, 국토 또한 본래 생명의 측면에서 본다면 절대적 존귀성의 존재인 것이다. 번뇌의 지멸은 모든 존재에 대한 실상을 제대로 비춰줄 수 있는 지혜를 밝혀서, 십법계가 상즉하여 십법계를 자재롭게 현현할 수 있는 인간과 일체세계가 본래 부처됨을 알 수 있게 한다. 이와 같은 절대적 존귀성의 존재는 (인간과 여타의 유정 그리고 국토 환경까지)서로가 서

33) 『잡아함경』(K0650), “猛火之所食 雖小食無限 小獨亦能燒 足薪則彌廣.從微漸進燒 盡聚落城邑.是故自護者 當如護己命. 以斯善護己 而等護於彼.”

로의 생명력을 지탱하고 발전적 변화성을 함양할 수 있는 연기적 존재이고 상즉의 존재인 것이다.

초기불교는 번뇌에 대한 이해와 인식을 우선 갖추어 왜곡을 바로 잡아야 하기 때문에 세간과 출세간의 개념을 분리해서 설명하고, 대승불교는 세간과 출세간이 다르지 않고 상즉한다고 궁극적으로 밝힌다. 초기불교에서는 인간과 인간을 둘러싼 세계는 인간이 탈출해야만 하는 미약한 세계였다. 그러나 대승불교에서는 세간과 출세간이 다르지 않다고 봄으로써 인간이 본래부터 부처와 다르지 않았고, 부처였다는 진실을 밝힌 것이다. 대승불교는 본래 부처인 인간에 대한 대공정의 지혜이며, 인간과 인간을 둘러싼 세계가 둘이 아니고, 또한 연기로써 서로의 생명을 의지하고 변화로써 만들어 가기 때문에 불교에서 말하는 윤리는 인간과 인간을 둘러싼 세계까지 확장되어 포괄적이기 때문에 윤리교육은 인간 뿐만이 아니라 인간과 함께하는 국토와 식물 동물에 이르기까지 다양하고 매우 넓은 범주를 포함해야 한다는 것이다.

V. 결어

부다의 가르침은 복잡해 보이지만 간명하다. 번뇌로부터 해탈하고, 지혜로써 부처를 성취하고, 고통으로부터 열반에 이르는 것이다. 이 세 가지 핵심은 각각 다르게 보이지만, 모두 같은 의미이다. 번뇌를 제멸除滅하는 것은 번뇌에 대해 완벽하게 이해하고 그것은 곧 지혜를 밝히는 것이다. 번뇌를 이해하고 지혜를 밝히는 과정은 모두 인간적 성숙과 성장인 것이다. 또한 지혜를 밝힘으로써 본래 성불한 인간은 생사즉열반, 열반즉생사의 부처로서의 완전한 삶을 구현할 수 있다. 이처럼 번뇌에 대한 이해는 모든 지혜와 깨달음의 시작점이므로 불교에서 번뇌를 중요하고 깊이 있게 다룬다. 이러한 이유로 본 발표문에서는 제 2장에서는 번뇌의 이명異名과 작용에 대해 설명하고 제 3장에서는 번뇌의 종류를 구분하여 설명하였으며 제 4장에서는 이러한 번뇌에 대한 이해가 곧 지혜라는 점을 강조하고, 이 지혜가 구심점이 되는 것이 불교 윤리이고, 이는 윤리교육에 있어 제언이 될 수 있다고 생각한다. 각 장을 요약하면 다음과 같다.

제 2장에서는 번뇌의 이명과 그 작용에 대해 설명하였다. 불교에서 번뇌를 지칭하는 이명은 매우 많은데, 이는 불교의 지혜를 밝히는 데에 있어서 얼마나 중요하게 다뤄지는 지에 대한 방증이다. 또한 번뇌의 이명은 번뇌의 작용을 강조하고 대표하여 여러 가지 명칭으로 지어졌다. 예를 들어 번뇌의 명칭은 결(結) 박(縛) 수면(隨眠) 수번뇌(隨煩惱) 전(纏) 폭류(暴流) 액(軛) 취(取) 계(繫) 개(蓋) 주올(株杌) 구(垢) 상해(常害) 전(箭) 소유(所有) 근(根) 악행(惡行) 루(漏) 궤(匱) 소(燒) 뇌(惱) 유쟁(有諍) 화(火) 치연(熾然) 조림(稠林) 구애(拘礙), 장障, 누漏, 혹惑 등으로 불려지는 데, 이는 번뇌가 작용하는 특징을 대표하여 붙여졌다. 또한 번뇌의 성질은 끊임없이 상속하여 사성제의 진리를 장애한다고 설명한다.

제 3장에서는 번뇌의 종류를 구분하는 방법은 다양한데, 그 중에서 견혹과 사혹, 진사혹, 무명혹의 네 가지로 번뇌를 분류하였다. 이 중 견혹과 사혹은 사제법의 이치를 알지 못하기 때문에 일어나

는 번뇌로, 초기불교 사성제를 왜곡한다. 견혹은 무상과 무아의 연기적 존재임을 몰각하고, 일체가 고정불변한 실체로 존재한다고 생각하거나 단멸한다고 생각하는 견해로부터 비롯하여 10가지 번뇌로 이루어져있다. 이 10가지 중 5가지는 신견, 변견, 견취견, 계금취견, 사견인데, 이사라 한다. 나머지 5가지는 탐, 진, 치, 만, 의로 둔사라 하는데, 둔사는 이사에 붙어서 일어나는 번뇌로 이사가 올바르게 교정되면 그에 따라서 지멸할 수 있다. 사혹은 탐, 진, 치, 만, 의로 견혹의 둔사와 명칭은 같지만 의미는 다르다. 사혹은 견혹 즉 견해가 바르지 못하여 발생하는 감정과 정서적 경향성의 미혹으로, 견혹에 비해 끊기도 어렵고, 수행하기도 어렵다. 견혹은 지식적 앎으로써 해결할 수 있는 부분이지만, 지식적으로 알더라도 감정과 정서적 체득은 교정하는 것은 어렵다. 견혹과 사혹은 초기불교와 대승불교 모두에 공통적이지만, 진사혹과 무명혹은 대승불교에 있는 미혹이다. 이는 달리 말하면 대승불교의 지혜의 범주는 초기불교의 지혜의 범주를 포함하고 그 이상인 것이다. 진사혹은 보살이 중생을 구제함에 있어 티끌과 같은 무량한 차별 현상에 대해 알지 못하는 미혹이다. 무명혹은 견혹과 사혹 그리고 진사혹을 이해한 보살이 인간의 본래 성불을 바탕으로 하는 일즉일체, 일체즉일이라는 상즉의 중도라는 완벽한 지혜를 밝히는 데에 대한 미혹이다.

제 4장에서는 번뇌와 지혜 그리고 윤리교육에 대하여 서술하였다. 불교에서 말하는 번뇌 자체에 대한 이해는 지혜가 되고 이러한 지혜를 바로 세우는 것을 불교로 보는 윤리이고 이를 바탕으로 윤리교육이 이루어질 수 있다고 설명했다. 번뇌는 사성제와 사성제의 중심개념인 무상, 무아, 고, 연기법에 대한 몰각으로부터 발생한다. 따라서 무상, 무아, 고, 연기에 대한 이해는 견혹과 사혹이라는 인간적 번뇌를 교정할 수 있고, 이러한 번뇌에 대한 인지 과정은 지혜를 드러낸다. 이 지혜는 무상, 무아, 고, 연기에 대한 이해를 말하는데, 이 연기적 존재, 즉 무아적 존재에 대한 이해는 자신과 타인 자신과 타인을 둘러싼 세계가 결코 둘이 아니라는 진실을 볼 수 있게 한다. 즉 개인적 삶과 사회적 삶 그리고 개인과 사회를 둘러싼 환경과 국토 등은 모두 유기적으로 맞물려서 함께 역동적으로 항상 변화하는 연기적 존재라고 자각하는 것이다. 이러한 연기적 존재라는 자각은 나의 번뇌를 비추어 타인의 번뇌를 비추고, 왜곡된 사고 체계에 대한 서로에 대한 연민과 공감을 가질 수 있다.

초기불교에서 밝히는 번뇌에 대한 이해 즉 사성제에 대한 이해는 세간과 출세간을 각각 별개로 보지만 대승불교의 궁극적 진리는 세간과 출세간은 둘³⁴⁾이 아닌 일즉일체 일체즉일의 상즉의 중도를 천명한다. 이는 우선 괴로움과 괴로움의 원인에 대한 바른 이해와 자각을 시키기 위하여 방편으로 분리하여 설한 가르침이다. 대승불교에서 밝힌 세간과 출세간이 둘이 아니고 상즉한다는 의미는 인간과 부처가 둘이 아니고 인간의 세계와 부처의 정토가 둘이 아니라는 말로 중요한 윤리적 함의를 지닌다. 번뇌에 매몰되어 있을 때에는 마음작용이 한곳에 머물러 있는 것처럼 보이지만, 번뇌에 대한 이해를 마치면 마음이 시방의 세계에 모두 현현함을 지혜로서 비추게 된다. 또한 이러한 상즉은 인간과 인간을 둘러싼 세계와 부처와 같은 절대적 존귀성을 명확하게 하는 것이다. 따라서 자신과 타인 그리고 자신과 타인을 둘러싼 동물, 식물 국토 등의 세계에 대한 범주에 대한 절대적 존귀성을 바탕으로 하는 불교 윤리는 윤리교육이 포괄적으로 이뤄져야 한다고 제언한다.

34) 분리해서 각각 별개로 보는 관점의 의미에서 ‘둘’이라는 표현을 쓴다.

참고문헌

1. 원전류

구마라집역, 묘법연화경 7권 대정장 9
천태지자, 법화문구, 이원섭 역, 영산법화사 1999
천태지자, 법화현의, 지창규 역, 법화학림 2009
천태지자, 대지관좌선법법, 김무득 역, 운주사, 1994
제관, 천태사교의, 이영자 역주, 경서원, 1988
대방광불화엄경, 대정장10
잡아함경, 한글대장경 K0650
유가사지론, 한글대장경 K0570
아비달마구사론, 대정장 29
대승의장, 대정장 44

2. 저서류

지창규, 천태학노트, 법화학림, 2009
지창규, 천태사상론, 법화학림, 2008
학담, 법화삼매의 길, 큰수레, 2007
이영자, 천태불교학, 해조음 2008

Jay L. Garfield, *Buddhist Ethics*, London, Oxford University Press 2022

Jay L. Garfield, *Engaging Buddhism*, London, Oxford University Press 2022

3. 논문류

지창규, 「『천태사교의』와 『법화현의』, 『불교학보』 Vol.63, 동국대학교 불교문화연구원, 2008, pp55-86

이승남, 「일념삼천과 성구설에 대한 연구」, 『불교학보』, Vol.65, 동국대학교 불교문화연구원, 2013

‘번뇌로 본 불교윤리 - 윤리교육에 대한 불교적 제언’ 에 대한 토론문

김 현 수(부산대학교)

불교 윤리 사상에 관한 내용은 현재 고등학교 생활과 윤리 및 윤리와 사상 과목을 통하여 일정 부분 다루어지고 있다. 이처럼 불교 윤리 사상은 한 편으로는 신앙의 영역에서 접근되기도 하지만, 다른 한 편으로는 윤리 사상의 영역에서 이해되고 있다. 이러한 맥락에서 볼 때 이 연구는 신앙의 영역인 ‘출세간’에서 주로 다루고 있는 불교 경전의 용어를 윤리 사상의 영역인 ‘세간’에서 이해하기 좋도록 친절한 접근으로 설명하고 있다는 점에서 불교 윤리 사상의 이해를 확장할 수 있는 의미 깊은 연구라고 할 수 있다.

이 연구는 윤리 사상의 관점에서 불교 윤리의 주요 개념 중 하나인 번뇌를 다루고 있다. 특히 이 연구는 불교에서 번뇌를 이해하는 과정을 통해 지혜를 개발하고 그 지혜를 통하여 윤리에 접근하고 해석할 수 있다는 점을 밝히고 있다. 이때 번뇌가 지혜와 윤리로 연계되는 과정에 관하여 사성제와 팔정도를 통해 설명하는 것은, 국가 교육과정 문서에서 대강화된 형태로 제시하고 있는 불교 윤리 사상의 내용을 구체적으로 설명하고 있다는 점에서 윤리교육의 내용 지식 구성에도 일정한 의의를 지닌다고 할 수 있다.

이러한 형태의 연구에 대해 분석하는 것은 한 편으로는 내용학적 측면에서 불교 윤리의 영역에서 접근할 수 있으며, 다른 한 편으로는 교과교육학적 측면에서 윤리교육의 영역에서 접근할 수 있다. 이 연구의 궁극적 지향점이 윤리교육이 전개되어야 할 방향에 관하여 불교윤리의 입장에서 제언하고 있다는 점에 주목하여, 이 토론에서는 윤리교육의 측면에서 접근하고자 한다.

이 연구는 먼저 번뇌에 초점을 맞추어 번뇌의 다른 이름[異名]과 그 작용에 관하여 설명하고 있다. 이 연구는 인간은 윤회를 벗어난 완벽한 깨달음의 세계인 지혜에 장애가 되는 번뇌를 가지고 있으며, 그 지혜에 도달하기 위해 번뇌를 성찰하는 수행이 필요하다고 본다. 그리고 이러한 수행이 진전됨에 따라 그 번뇌의 본질을 깨닫게 되는 순간 그 즉시 그 깨달음이 지혜로 변모된다고 설명한다. 즉 번뇌를 소멸하는 과정을 수행으로, 그리고 번뇌에 대한 이해를 통해 지혜가 성숙하는 것을 깨달음에 도달하는 과정으로 본다. 이러한 번뇌에 대한 이해가 중요한 것은 인간이 성취해야 할 지향점인 지혜와, 지양점인 번뇌에 대한 명확한 기준이 되는 지점을 제시하기 때문이라고 설명한다. 그리고 이는 인간적 성숙과 인간관계의 성숙을 목표로 하는 윤리교육에서 정서에서 자기 자신, 사회적 관계, 그리고 자신을 둘러싸고 있는 모든 세계와 더불어 함께 하는 윤리관을 제시하는 것이라고 설명한다.

이 연구는 뒤이어 번뇌는 사성제 중 괴로움의 원인에 해당하는 집성제와 관련되어 있음을 말한다. 이러한 이유로 인해 불교 경전 및 논서에서는 번뇌에 관하여 방대하게 설명하고 있는데, 이 연구는 이러한 설명들 중 대표적인 것들을 추출하고 그 다양한 명칭과 각각의 의미에 관하여 설명하고 있다. 특히 번뇌를 지칭하는 다른 용어들은 통상적인

언어의 용례와 구별되거나 통상적 의미로 이해하기 어려운 지점을 지닐 수 있는데 이러한 용어의 의미에 관하여 자세히 풀어 설명하고 있다.

번뇌에 관한 이와 같은 이해를 바탕으로 이 연구는 불교 윤리 사상에서 번뇌를 분류하는 다양한 방식 중 견혹, 사혹, 진사혹, 무명혹의 네 가지 유형의 미혹으로 분류하여 설명하고 있다. 이때 견혹과 사혹은 초기불교에서 세간과 출세간을 분리하여 이해하며 설하는 지혜의 범주이며, 진사혹과 무명혹은 대승불교에서 세간과 출세간이 상즉한 법계라는 관점에서 궁극적 진리를 밝히고자 하는 지혜의 범주임을 말하고 있다.

이와 같이 살펴본 번뇌와 지혜의 관계에 대한 이해를 바탕으로 이 연구는 윤리의 범위를 인간 뿐만 아니라 인간과 함께 하는 자연계 및 무생물계에 이르기까지 매우 다양하고 넓은 범주를 포함해야 한다고 주장하고 있다. 특히 인간뿐만 아니라 그 외의 모든 유정과 무정이 모두 생명의 측면에서 본다면 절대적 존귀성의 존재임을 설명하고 있다. 따라서 이 연구는 이와 같은 불교 윤리에 근거하여 윤리교육이 포괄적으로 이루어져야 한다고 설명하고 있다.

이 연구는 불교 윤리 사상에서 번뇌를 다루고 있는 부분을 간략하게 소개하고 있다. 이 연구는 결론적으로 번뇌에 대한 깨달음에 대하여 대승불교의 궁극적 진리라는 측면에서 세간과 출세간, 인간의 세계와 부처의 정토가 하나라는 일즉일체 일체즉일이라는 상즉의 중도를 깨닫는 것임을 설명하며, 이에 따라 깨달음을 얻게 되면 인간과 인간을 둘러싼 세계가 마찬가지로 절대적으로 존귀함을 깨닫게 된다고 본다. 그리고 이러한 점에서 윤리교육 역시 포괄적인 형태로 이루어져야 함을 주장한다.

포괄적 형태의 윤리교육이 필요하다는 이 연구의 주장에 대하여 대체로 동의하면서, 몇 가지 궁금한 점에 대하여 추가적인 보충 설명을 요청하고자 한다.

첫째, 모든 중생이 깨달음을 얻을 수 있다는 것이 불교 윤리 사상의 기본 이론인데, 윤리교육의 대상인 초중고 학생들이 불교 윤리 사상이 말하는 참된 깨달음을 얻은 지혜의 경지에 도달해 있는 상태로 보기는 어려울 것으로 생각된다. 그렇다면 아직 깨달음에 이르지 않은 학생들에게 깨달은 사람이 실천할 수 있는 일즉의 중도와 그것을 바탕으로 한 포괄적 윤리교육의 필요성을 설명할 수 있는 방법이 있는지 설명을 부탁드립니다.

둘째, 이 연구는 불교 윤리가 윤리교육이 포괄적으로 이루어져야 한다고 제안하고 있다. 그런데 현재의 윤리교육은 환경윤리, 생명윤리를 비롯한 일정 영역에서 이미 불교윤리가 제안하고 있는 포괄적 접근이 이미 전개되고 있는 부분이 있다. 이에 현재 이루어지고 있는 포괄적 접근의 윤리교육에 있어서 추가되어야 할 점이나 개선되어야 할 점이 있다면 어떠한 것이 있을지 설명을 부탁드립니다.

셋째, 이 연구는 견혹이 이사와 둔사의 10사로 나누어진다고 설명하고 있다. 그런데 이때 둔사와 사혹에 동일한 탐, 진, 치, 만, 의 라는 다섯가지 번뇌가 제시되고 있는데 어떠한 공통점과 차별점이 있는지 보충설명을 해 주시기를 부탁드립니다.

『공자가어』의 편찬과 신뢰성 연구」에 대한 비판적 고찰

이경무(춘천교육대학교)

1. 서론

『공자가어』에 대한 학계나 사회의 관심이 점증하는 추세가 뚜렷하다. 첫째는 한글 번역이 활성화된다는 점이다. 이민수(2003, 2015), 임동석(2009) 이후 이윤화(2016), 허경진·구이현·최이호(2019), 김영식(2020), 진기환(2022) 등이 그 사례다. 특히 이윤화(2016)는 양조명·송입립(주편)의 중국어본 『『공자가어』통해』를 우리말로 번역한 것으로, 편의 서두에서 그 내용을 총괄하여 서술한 다음 장별로 번역하고 주석한다. 둘째는 학술 논의의 참고 자료이던 것이 학술 연구의 주요 대상으로 고려되는 점이다. 예컨대 장승희(2022)는 문미희(2008), 윤상철(2012), 이하나(2012, 2019), 윤석민(2016, 2019), 송진석(2020) 등이 참고 자료로 다룬 데 비해, 그리고 양조명(2004)이 「굴절」편 하나만 다루고 강찬수(2007)가 간접적으로 간행 상황과 서지 사항 등을 다룬 데 비해, 예(禮)와 정(政)의 논리 구조, 호생(好生)과 애인(愛人)의 정신 그리고 윤리의식을 주제로 하여 『공자가어』를 전면적이고 직접적으로 다룬다. 이에 더하여 일부 한글 번역이나 학술 연구는 박준원(2017)과 상반되게 노자 사상과의 연관성까지를 포함하여 『공자가어』 전체 내용을 공자 사상과 직접 연계하거나 긍정적으로 이해하려는 입장이다.

『공자가어』 한글 번역이나 『공자가어』를 대상으로 하는 학술 연구들은 『공자가어』의 위상과 의의에 대한 독자와 학계의 이해나 연구를 오도할 수 있다는 점에서 논란의 여지를 안고 있다. 설명의 방식이나 주장의 강약이 다소 다르지만, 『공자가어』 전체를 공자 사상에 대한 직접적인 논거로 이해하고 활용할 수 있다는 논리를 함축함으로써 성급한 일반화의 오류(fallacy of hasty generalization) 또는 과도한 일반화의 오류를 불러올 수 있다.¹⁾

1) 임동석(2009)은 “『공자가어』는 진한 이래의 여러 전적에서 공자에 관한 일화 등을 모은 책이다. …(중략)… 이 책은 이미 송나라 시대에 공자를 이해하고 그 당시의 시대 상황과 문물제도 등을 연구하는 데에 중요한 자료로서 인정받았다.”라며 “중국 한·위 시대에는 (많은) 학자들이 자신이 의도한 주제에 맞는 많은 자료를 각 경서나 사서, 문집 등의 전적에서 발췌하여 하나의 책으로 편집하는 일이 많았다. 『공자가어』도 공자에 관한 일화를 모은 것으로, 원래 왕숙이 공자 22세손 孔猛이라는 사람의 집에 전해오던 것을 얻어 이를 정리하고 주석을 덧붙였던 것이다.”고 주장한다. 그리고 이민수(2015)는 “『공자가어』는 중국 춘추시대의 대철학자이자 유교의 시조인 공자가 당시 공·경 사대부 및 제자들과 서로 문답한 내용을 (여러) 제자들이 보고 들은 대로 기록한 글이다.”라고 주장한다. 또 허경진·구이현·최이호(2019)는 “『공자가어』는 공자가 공·경·대부 및 제자들과 문답한 말을 모은 것이다. 공자 문화의 제자들이 正實한 내용은 『논어』로 편찬하고, 그 나머지는 『공자가어』로 편찬하였는데, 전국시대와 진나라를 거치면서 유전된 공자가어를 한나라 때 공자 후손인 공안국이 44편으로 편집하였다고 한다. 이후 삼국시대 위나라 학자 왕숙이 공자의 22대손 공맹으로부터 이 책을 얻어 주해하여 세상에 유행하도록 하였다.”라며 “현대(1973년, 1977년) 중국에서 다량의 출토 문헌이 발굴되면서, 『공자가어』의 ‘위서’ 논쟁에 새로운 전기가 마련되었다. 한나라 때 무덤에서 발굴된 죽간, 목간 자료의 형태와 내용이 현행본 『공자가어』와 상당히 유사했던 것이다. 이런 자료 등을 바탕으로 『공자가어』는 한·위 시기 공씨 집안에서 이루어져 내려오던 책을 왕숙이 정리한 것이라는 주장에 힘이 실리게 되었다.”고 설명한다. 김영식(2020)은 “공자와 그의 제자 간의 대화, 또는 공자와 당시 정치가들과의 대화를 훗날 공자의 문인들이 편찬한 전적이 『논어』다. 이 『논어』를 제외하면 공자의 언행과 사상은 고대의 (여러) 전적들에 흩어져 있는데, 이런 자료들은 너무 단편적이다. 이에 반해 『공자가어』는 공자에 관해 그 어떤 전적보다도 소상히 기록하고 (많은) 자료들을 모아 놓았으며, 공자가 어떤 사람인지를 자세히 살필 수 있게 하는 좋은 전적이다.”라면서 “송대 이래 왕숙이 위작했다는 설이 거의 기정사실이 되어, 이 『공자가어』는 오랫동안 위서로 평가되어왔다. 그런데 고고학적 발굴로 인해, 근래에는 이 책이 위서가 아니고 왕숙이 지었다고도 직접적으로 말할 수는 없다는 주장까지 제기되며, 어떠한 의미에서는 『공자가어』의 가치가 『논어』보다도 더 뛰어나다고 주장하는 학자도 있다.”고 주장한다. 진기환(2022)은 1973년과 1977년의 중국의 고고학적 발굴 성과를 소개하고 “그리하여 지금의 『공자가어』는 한 대 공안국 이후 공희, 공계언, 공맹 등 공씨 후손들의 손에 의해 저술되었으며, 그 가치는 결코 『논어』보다 적지 않다고 인정받고 있다.”라면서 “『공자가어』는 공

『공자가어』에 대한 학계나 사회의 관심은 최근 중국의 고고학적 발굴을 계기로 반위서설이 본격적으로 제기되어 위서설을 반박하게 된 것과 맥을 같이 한다. 위서설은 ‘공자에 관한 기록을 여러 전적에서 따와 편찬한 것’이기에 위서로 판단한다는 주장이고, 반위서설은 ‘공자의 말씀과 사적을 기록한 것(이윤화:10)’이므로 위서라 판단할 수 없다는 주장이다. 역사적으로 보면, 왕숙(王肅, 195~256)이 주석했다는 『공자가어』가 세상에 알려진 뒤, 먼저 위서설이 전개되어 지속되다가 이후 반위서설이 제기됨으로써 두 관점이 부침한다. 최근 중국의 왕승략(2001), 방박(2004), 양조명(2002a, 2002b, 2003, 2004, 2006, 2007), 그리고 왕정지(2002), 위위(2009) 등은 반위서설을 입론한다. 특히 곡부사범대학의 楊朝明은 『공자가어통해(양조명·송입립 주편, 이윤화 번역, 2016)』의 서문을 대신한 글 「『공자가어』의 편찬과 신뢰성 연구」에서 반위서설을 총괄하면서 이렇게 단언한다.

“『공자가어』는 전문적으로 공자와 제자들의 사상과 언행을 기록한 저작이다. 이 책은 공자의 수많은 언론(言論)을 모아 공자와 제자 그리고 당시 사람이 문제를 이야기한 수많은 모습을 재현했으며, 또한 정리를 거친 공자의 가문, 생애, 사적 및 공자 제자들의 자료가 있다. 『논어』와 비교해 이 책은 내용이 풍부하고 구체적이고 생동적이며 처음부터 끝까지 잘 정리되어 있다. 다만 이 책은 오랫동안 푸대접을 받았으며, ‘위서(僞書)’로 간주되어 방치되었다. 그러나 위로가 되는 것은 지하의 문헌이 발굴되고 연구되어 이 귀중한 전적이 결국 다시 빛을 발하게 되었다는 점이다. 어떤 학자는 이 책을 매우 잘 연구해 그 기록들이 매우 귀중하다는 것을 발견했으며, 이 책은 ‘맹자 이전의 유물이지만 후세 사람이 위조한 것이 결코 아니다.’라고 생각해 원래의 선입견을 크게 타파했다. 『논어』를 포함한 수 많은 문헌과 비교해도 이 책은 ‘공자연구에 있어서 가장 중요한 책’이라 말할 수 있다.(이윤화:9)”

양조명은 표면으로는 ‘편찬’과 ‘신뢰성’을 내세우고 『공자가어』의 진위 문제를 다룸으로써 위서설을 논박하고 반위서설을 입론하지만, 내면으로는 그 진위 문제를 가치 인정 여부와 연계함으로써 『공자가어』의 중요가치를 역설한다. 그런 점에서 그의 논의는 『공자가어』의 진위 문제와 가치의 문제에 관한 『공자가어』에 대한 최근의 학계와 사회의 관심 그리고 반위서설을 제기하는 모든 입론을 대변한다. 이에 이 글에서는 그의 논의를 비판적으로 고찰함으로써 『공자가어』를 합리적으로 이해하고 활용할 수 있는 방안이나 논거를 음미하고자 한다.

2. 『공자가어』 통론

현재의 『공자가어』 10권 44편은 위나라 왕숙(王肅, 195~256)이 주석한 것으로 전한다. 흔히 『가어』로 약칭한다. 원본은 공자의 후손 공맹이 집에서 찾은 것으로, 원래는 공안국(孔安國, 156?~74? B.C.)이 편찬하여 서문을 쓴 것인데, 여기에 그 후손이 다시 서문을 더한 것이라 한다. 『수서』「경적지」는 경적일 『논어』류에서 『공자가어』 21권을 왕숙이 주해한 것으로, 『구당서』「경적지」는 『공자가어』 10권을 왕숙이 편찬한 것으로 전한다. 송대 이후 왕숙 주해본이 주로 유행하지만, 원대에는 왕광모 구해본과 유선경 구해본이 전한다.(강찬수:5-10)

자와 그 제자들의 문답과 언행을 기록한 책이다. 이 저술은 『논어』보다 내용이 다양하고 풍부하며, 공자와 그 제자들의 사상의 실체를 알 수 있는 저술이다.”고 주장한다. 한편 장승희(2022)는 “『공자가어』는 공자와 제자들, 제후들과의 다양한 일화와 대화가 생생하게 묘사되어, 독자는 마치 서사에 직접 참여하고 있는 것처럼 느껴진다.”라면서 “1973년 중국 하북성 정현(定縣) 팔각량 40호 한묘에서 다량의 죽간이 출토되어 80년대에 정리되었는데 그 중 『유가자언』이라고 명명된 자료는 ‘죽간가어’로 일컬어질 정도로 『가어』와 유사한 형태를 취하고 있었으며, 1977년 안휘성 부양쌍고퇴 1호 한묘에서 이른바 ‘부양한간’이 발굴되었는데 서한 때 유물로서 1호 목간이 『공자가어』와 밀접한 내용으로 이루어져 있었다(허경진 외 옮김, 2019:8). 이와 같은 출토자료들로 인해 (『공자가어』가) 실전(實傳)임이 확인되었고 우리나라에서 번역본이 나왔음에도 여전히 일반인들에게 잘 알려지지 않았을 뿐만 아니라 그에 대한 연구도 주로 문헌학적 연구에 치중되어 있고 그 자체의 사상에 대한 심화된 연구는 전무하다.”고 주장한다.

『공자가어』 44편은 공자를 대화의 주인공으로 하고 문답체로 서술한 점에서 『논어』와 유사하다. 대화의 주제나 내용 등도 큰 틀에서 보면 『논어』와 어긋나지 않는 듯하다. 그러나 『공자가어』는 44편의 편명과 내용을 주제별로 세분화하고 상세화한 점에서 『논어』와 다르다. 그 주제나 내용도 세부적으로 보면 『논어』와 많은 차이가 있다. 『논어』에 비해 문답에 담긴 언급이나 서사가 자세하고 구체적이다. 언급이나 서사의 관점 또한 인륜의 도덕보다는 경세의 정치가 중심이다. 그 내용도 도덕의 의리나 정신보다 의례의 형식이나 절차를, 수기의 수양이나 실천보다 치인의 체제나 제도를 더 강조한다.

권	편
卷之一	「相魯」, 「始誅」, 「王言解」, 「大婚解」, 「儒行解」, 「問禮」, 「五儀解」,
卷之二	「致思」, 「三恕」, 「好生」
卷之三	「觀周」, 「弟子行」, 「賢君」, 「辯政」
卷之四	「六本」, 「辨物」, 「哀公問政」
卷之五	「顏回」, 「子路初見」, 「在厄」, 「入官」, 「困誓」, 「五帝德」
卷之六	「五帝」, 「執備」, 「本命解」, 「論禮」
卷之七	「觀鄉射」, 「郊問」, 「五刑解」, 「刑政」, 「禮運」
卷之八	「冠頌」, 「廟制」, 「辯樂解」, 「問玉」, 「屈節解」
卷之九	「七十二弟子解」, 「本姓解」, 「終記解」, 「正論解」
卷之十	「曲禮子貢問」, 「曲禮子夏問」, 「曲禮公西赤問」

후한의 정현(鄭玄, 127~200)은 유향(劉向, 79?~8? B.C.)의 『別錄』을 참고로 『예기』 49편을 아홉 가지 유형으로 분류한다.(지식음만드는지식(2009), 『고전해설ZIP』)

분류	편
通論	「檀弓」上·下, 「禮運」, 「玉藻」, 「大傳」, 「學記」, 「經解」, 「哀公問」, 「仲尼燕居」, 「孔子閒居」, 「坊記」, 「中庸」, 「表記」, 「緇衣」, 「儒行」, 「大學」
制度	「曲禮」上·下, 「王制」, 「禮器」, 「少儀」, 「深衣」
明堂陰陽記	「月令」, 「明堂位」
喪服	「曾子問」, 「喪服小記」, 「雜記」上·下, 「喪大記」, 「奔喪」, 「聞喪」, 「服問」, 「問傳」, 「三年問」, 「喪服四制」
世子法	「文王世子」
子法	「內則」
祭祀	「郊特牲」, 「祭法」, 「祭義」, 「祭統」
吉禮	「投壺」, 「冠義」, 「婚義」, 「鄉飲酒義」, 「射義」, 「燕義」, 「聘義」
樂記	「樂記」

원나라의 오징(吳澄, 1249~1333)은 『예기찬언』에서 「대학」과 「중용」을 제외한 47편을 여섯 가지 유형으로 분류한다.

분류	편
正經	「投壺」, 「奔喪」
正釋儀禮	「冠義」, 「婚義」, 「鄉飲酒義」, 「射義」, 「燕義」, 「聘義」
通禮	「曲禮」上·下, 「內則」, 「玉藻」, 「少儀」, 「深衣」, 「月令」, 「王制」, 「文王世子」, 「明堂位」
喪禮	「曾子問」, 「喪服小記」, 「雜記」上·下, 「喪大記」, 「聞喪」, 「服問」, 「檀弓」上·下, 「大傳」, 「問傳」, 「三年問」, 「喪服四制」
祭禮	「郊特牲」, 「祭法」, 「祭義」, 「祭統」
通論	「禮運」, 「禮器」, 「經解」, 「哀公問」, 「仲尼燕居」, 「孔子閒居」, 「坊記」, 「表記」, 「緇衣」, 「儒行」, 「學記」, 「樂記」

『공자가어』 44편의 체제 구성이나 편찬 방식 등은 『논어』보다는 『예기』의 유형에 가깝다. 물론 『공자가어』의 체제 분류가 (이는 편집 시기의 차이 때문일 것이고 또 이는 다시 그 전래의 우여곡절로 인한 것이겠지만) 『예기』의 유형 분류보다 체계적이고 조직적이다. 둘은 서로 편명이 같거나 따른

것이 있다고도 한다.

『공자가어』는 ‘세 가지 서문[三序]’을 갖추고 있다는 점에서도 『논어』와 차별된다. 세 가지 서문은 진위의 논란이 있지만, 「공자가어서」는 왕숙(王肅, 195~256)이, 「공자가어후서」는 공안국(孔安國, 156?~74? B.C.)이, 그리고 「후공안국서」는 공안국의 후손이 쓴 것으로 전한다. 역사적으로 보면 공안국이 「공자가어서」를 쓰고, 공안국 후손이 「후공안국소」를 더한 것인데, 여기에 다시 왕숙이 「공자가어서」를 쓴 다음 공안국의 「공자가어서」를 「공자가어후서」라 하여 「후공안국서」와 함께 배치한 것으로 이해하는 것이 합리적이다.

공안국은 「공자가어후서」에서 『공자가어』 기록의 기원과 우열, 『공자가어』 전래의 우여곡절, 『공자가어』 44편을 편찬하여 묶은 이유 등을 세부적으로 설명한다. 공안국의 후손은 「후공안국서」에서 공자의 아들 백어로부터 공안국에 이르는 가계, 공안국의 일생과 업적(『공자가어』 44편 집록 포함), 공안국의 손자 공연이 올린 상주문의 『공자가어』 관련 내용 등을 밝힌다. 왕숙은 「공자가어서」에서 정현(鄭玄, 127~200)의 학술을 반박하게 된 이유, 공자 22세손 공맹의 집에 전해 온 『공자가어』를 접하고 주석하게 된 경위, 정현의 학술을 『공자가어』를 근거로 반박할 수 있는 사례 등을 논한다.

『공자가어』의 세 가지 서문은 모두 진위의 논란이 있지만, 공안국 이전의 다른 기록이 없다는 점에서 특히 공안국이 유흠(劉歆, B.C.53?~23)이나 반고(班固, 32~92)보다 앞선다는 점에서, 그 진위 문제와 무관하게 전승되어온 기록으로 받아들일 수 있다. 그리고 그렇다면 『공자가어』의 편찬과 신뢰성 그리고 가치 등의 문제는 공안국이 「공자가어후서」에서 밝힌 내용을 기초로 하여 논의할 필요가 있다. 그런 경우 앞으로의 논의에서 다음 세 가지를 고려하지 않으면 안 된다.

첫째, 『공자가어』 기록의 기원과 우열에 따르면, 『공자가어』의 위상과 가치는 그 자료의 같음과 다름이 구별되는 만큼이나 『논어』와 차별화해야 한다. 『공자가어』는 “제자들이 각자 물은 것 (즉 묻고 들은 공자의 말씀)을 기억한 것으로 『논어』나 『효경』과 그 시기가 같다.(既而諸弟子各自記其所問焉與論語孝經並時)” 그런데 “그 (공자의 말씀을 기억한 것) 가운데 진실한 것과 사실에 부합하는 것을 따로 뽑은 것이 『논어』이고 나머지를 모두 함께 모아 기록한 것이 『공자가어』다.(弟子取其真實而切事者 別出爲論語 其餘則都集錄之 名之曰孔子家語)” 즉 “(제자들이 기억한 공자의 말씀에 대해) 논변하고, 해석해서 판단하고, 비교해서 종합한 것은 공자의 본래 취지를 따르기 위한 것이지만, 글을 쓰고 문장을 지으면서 자칫 근거 없는 말이나 번거로운 내용이 필요하지 않게 들어가고, 또 72명의 제자 모두가 전체 내용을 공동으로 서술하고 가다듬기 때문에, 그 내용에 우열이 있게 되고 그래서 (『공자가어』는 『논어』와) 차별된다.(凡所論辨 流判較歸 實自夫子本旨也 屬文下辭 往往頗有浮說 煩而不要者 亦猶七十二子各共敘述首尾 加之潤色 其材或有優劣 故使之然也)”는 것이다.

둘째, 『공자가어』 전래의 우여곡절에 따라, 『공자가어』의 신뢰성은 44편으로 편찬하기 이전까지를 담보하기 어렵다는 점을 전제해야 한다. 『공자가어』는 공자가 전한 미언이 단절되고 72제자의 대의가 변질(孔子既沒而微言絕 七十二弟子終而大義乖)되었음에도 맹자와 순자가 유가의 도통을 고수(孟軻荀卿守其所習)하고 순자가 전적을 보존(凡百餘篇與之)함으로써, 진시황(秦始皇, 259~210 B.C.)의 책살을 지나서도 보존(不見滅)되었지만, 여후(呂后, ?~180 B.C.)가 이를 감추었고 이후 여후가 죽자 민간에 유포(孔子家語乃散在人間)되는 등 여러 우여곡절을 겪었다. 그로 인해 결국 “여씨가 전한 『공자가어』를 얻었지만, 여러 국가의 역사가 72제자의 말들과 함부로 섞이고 엉키어 이해할 수 없게 되었고, 그래서 장서를 두고 『곡례』 등 여러 편의 어지러운 죽간과 함께 모아서 비고에 소장하였다.(得呂氏之所傳孔子家語 而與諸國史及七十二弟子辭妄相錯雜 不可得知 以付掌書 與曲禮重篇亂簡合而藏之秘府)”는 것이다.

셋째, 『공자가어』 44편을 편찬하여 묶은 이유에 비추어, 『공자가어』의 존재 의미는 44편으로 편찬한 이후부터로 한정해야 한다. “원봉 시기에 경사에서 벼슬을 할 때, 『공자가어』에 있는 선인들의

말씀이 사라지게 될까 염려되었다. 그래서 여러 공, 경, 사대부에게 개인적으로 인사를 드리고 『공자가어』의 부분을 구하고 말씀을 모두 모아, 서사별로 분류하고 각각의 순서를 매겨서 44편으로 편찬하여 묶었다.(:元封之時 吾仕京師 竊懼先人之典辭將遂泯滅 於是因諸公卿士大夫 私以人事 募求其副悉得之 乃以事類相次 選集爲四十四篇)”는 것이다.

3. 『공자가어』의 편찬과 신뢰성

양조명은 「『공자가어』의 편찬과 신뢰성 연구」에서 제1장 『공자가어』 자료의 유래와 편찬, 제2장 『공자가어』의 가전, 주해 그리고 위서의 문제, 제3장 출토문헌과 『공자가어』 가치의 재인식 등을 세분화하여 논한다. 글의 제목에서 제기한 『공자가어』의 편찬을 제1장에서, 『공자가어』의 신뢰성을 제2장에서 다루는데, 둘 다 『공자가어』의 진위를 판정하기 위한 것이다. 한편 제3장은 편찬이나 신뢰성이 아니라 『공자가어』에 대한 가치 인정 여부를 문제 삼는다. 이에 대한 고찰은 다음 장에서 다루기로 한다.

제1장과 제2장의 논의는 범가상(『공자가어증위』) 등이 믿을 수 없다고 논박한 『공자가어』의 ‘세 가지 서문’을 오히려 가장 중요한 논거로 활용함으로써 전체 논지를 이끌어 간다. 먼저, 제1장(『공자가어』 자료의 유래와 편찬)에서는 공안국의 「공자가어후서」를 근거로 하여 1절(『공자가어』 자료의 유래), 2절(『공자가어』의 초기 전래), 3절(공안국이 완성한 『공자가어』)의 소주제를 다룬다. 1절은 각각 공안국이 밝힌 『공자가어』 기록의 기원과 우열, 2절은 『공자가어』 전래의 우여곡절, 3절은 『공자가어』 44편을 편찬하여 묶은 이유를 바탕으로 논의를 전개한다. 1절과 3절은 추정에 따른 판단을 단언적으로 주장하는 만큼, 둘 다 비판의 여지가 많다. 2절은 공안국이 밝힌 『공자가어』 전래의 우여곡절 부연 설명하는 것으로, 비판적 고찰과 무관하다. 1절과 3절의 논의를 정리하고 그에 대한 비판을 제기하면 다음과 같다.

1절(『공자가어』 자료의 유래)에서는 『공자가어』 기록의 기원과 우열에 대한 공안국의 주장을 근거로 다음 세 가지를 순차적으로 논해 간다. 첫째, 『공자가어』 자료는 공안국의 「공자가어후서」에 따르면 『논어』와 그 기원이 같다. 『논어』 「위령공」의 ‘子張書諸紳’장과 『공자가어』 「입관」의 ‘記’, 「논례」의 ‘誌’, 「오형해」의 ‘記’, 「정론해」의 ‘識’과 ‘誌’ 등이 같다는 점, 『공자가어』 「칠십이제자해」 ‘숙중회의 기록’ 등이 그 사례요 증거다. 둘째, “『공자가어』가 마지막에 자사의 주도로 편찬되었다(고 보)는 것은 아무런 문제가 되지 않는다.(楊朝明(2007), 「孔子師徒與原始儒家學派的構成」, 『出土文獻與儒家學術研究』, 臺灣古籍出版社 pp.177-208 ; 이윤화:3, 재인용)” “어떤 사람은 『(공자)가어』라는 이름이 이후에 붙여진 것이라 하지만 우리는 그렇지 않다고 생각한다.(:13)” 셋째, “『한서』 「예문지」에서 『공자가어』를 『논어』 12가 중의 하나로 배열하고 있는데, 이는 『공자가어』라는 이름이 일찌감치 있었음을 설명하는 것이다.” “사실 『공자가어』의 이름은 『사기』 「공자세가」(「孔子冢(家)」에 관한 기록)에서 그 단서가 이미 드러났다.”

첫째 논의와 셋째 논의의 앞부분은 최소한 (그 우열이나 변천의 우여곡절과는 별개로) 『공자가어』 기록의 기원에 대해서만큼은 공안국의 주장을 수용하고 그 사례를 제시한 것이라는 점에서, 문제가 없을 듯하다. 공안국이 편찬한 『공자가어』 44편이 한대 내내 유행되지 않았다고 하더라도, 공안국 이전에 이미 ‘공자가어’라는 이름의 책이 이미 있었다고 보는 것은 가능하다. 『공자가어』라는 서명이 『한서』 「예문지」 「『논어』류 12가」에서 ‘『공자가어』 27권’이라는 기록으로 보이는 만큼, 설령 안사고의 주장처럼 『공자가어』 27권이 왕숙이 주석한 『공자가어』 10권 44편과 다른 것이라고 할지라도, 최소한 『공자가어』가 후한의 반고(班固, 32~92) 이전에 어떤 책으로건 있었다는 것만큼은 분명하다는 것이다.

둘째 논의와 셋째 논의의 뒷부분은 첫째 논의에 따른 추정이나 판단을 단언적으로 주장한 것에 불

과하므로 무리가 심하다. 공안국(孔安國, 156?~74? B.C.)은 『공자가어』 기록의 기원과 우열을 논한 데 이어 『공자가어』 전래의 우여곡절과 『공자가어』의 편찬 과정을 밝히고 있음에도, 이를 무시하고 반고(班固, 32~92)의 『한서』와 사마천(司馬遷, 145?~87? B.C.)의 『사기』를 근거로 삼아 『공자가어』 자료의 유래를 논한다. 둘 다 시종이 전도된 격인데다가 논의마저 견강부회다. 『맹자』나 『순자』에는 ‘공자가어’나 ‘가어’라는 이름은 물론이고 ‘논어’라는 이름조차 보이지 않는다. 『사기』에도 ‘공자가어’나 ‘가어’라는 이름은 보이지 않는다. 맹자나 순자 이전에 ‘공자가어’라는 이름이 없었다고 할 수도 없겠지만, 있었다는 것을 입증하지도 못하는 것이다. 그렇다면 공안국이 밝힌 『공자가어』 전래의 우여곡절과 『공자가어』의 편찬 과정을 고려하여, 설령 『공자가어』가 공안국이나 사마천 이전에도 존재했다 하더라도, 공안국이 편찬하여 묶은 『공자가어』 10권 44편과는 다른 여러 가지 『공자가어』가 있었다고 보아야 한다. 그래야 시종이 바르다. 『사기』 「공자세가」의 ‘孔子冢(家)’에 관한 기록을 『공자가어』와 연계하는 것은 家와 家語의 차이가 먼 만큼이나 견강부회다.

3절(공안국이 완성한 『공자가어』)에서는 『공자가어』 편찬 과정에 대한 공안국의 주장을 근거로 대략 두 가지 논의를 점층적으로 전개한다. 첫째, 공자의 후손인 공안국은 전한의 비부에 있던 『공자가어』가 다른 자료와 어지럽게 뒤섞여 이해하기 어렵게 된 상황을 잘 알고, ‘선인의 말씀이 없어질까’를 염려하여 자료를 구해 베끼고, 순서를 배열하고 정리하여 44편의 『공자가어』를 편집했다. 둘째, 공안국이 자료를 배열할 때 같은 편에 속하면 안 될 자료가 함께 있는 것을 보고 새로 배열했지만, 『공자가어』의 진실성은 그다지 영향을 받지 않았다.

첫째 논의는 「공자가어후서」의 내용을 고스란히 수용한 것이라는 점에서 무리가 없다. 둘째 논의는 「공자가어후서」의 내용을 넘어서는 추정과 단언임에도 정당화할 수 있는 별다른 논거가 없어 논리가 빈약하다. 『사고전서총목제요』 「가어정의」의 기록에 관한 논의 또한 시종이 전도된 것이 아니라면 견강부회다. 공안국이 편찬한 『공자가어』를 “공자의 제자들은 각자 기록해 정리한 공과 관련 자료를 한데 모아 ‘집록(集錄)’했는데 이것이 바로 『공자가어』의 원형이다.(:15)”라는 맥락에서 이해한다고 하더라도, 공안국은 『논어』에 ‘따로’ 뽑지 못한 ‘나머지’가 『공자가어』의 집록이라 하여 그 우열을 구별하고 있다는 점을 간과해서는 안 된다. 공안국이 편찬한 『공자가어』 44편은 ‘선인들의 말씀이 사라지게 될까 염려’하여 ‘부분을 구하고 말씀을 모두 모은 것’으로, 그 말씀은 애초부터 『논어』에 ‘따로’ 뽑지 못한 ‘나머지’이다. 게다가 그 후 ‘여러 국가의 역사가 72제자의 말과 함부로 섞이고 엉키어 이해할 수 없게 된 것’이고 그래서 이를 다시 ‘서사별로 분류하고 각각의 순서를 매긴 것’이다. 이것이 ‘공안국이 완성한 『공자가어』’에 실린 자료의 진실성으로, 바로 여기에서 그 진위 논란이 발원한다.

다음으로, 제2장(『공자가어』의 가전, 주해 그리고 위서의 문제)에서는 「후공안국서」와 「공자가어서」에 더하여 『공자가어』에 대한 위서설과 반위서설의 논의 등을 근거로 1절(공씨 가문에 전해 온 『공자가어』), 2절(왕숙이 주석한 『공자가어』), 3절(금본 『공자가어』의 유전과 연구), 4절(의고사조와 『공자가어』의 소주제를 다룬다. 1절은 「후공안국서」에 전하는 공안국의 업적 가운데 『공자가어』 44편을 집록한 부분과 공연이 올린 상주문의 『공자가어』 관련 부분 등을, 2절은 왕숙이 「공자가어서」에서 밝힌 정현을 반박한 이유와 반박 사례 그리고 『공자가어』 주해 과정 등을 부연하거나 보충하여 설명한다. 모두 비판적 고찰과 무관하다. 3절은 전체 78쪽 논의 가운데 25쪽 분량으로, 세 장이 전체 10개 절로 이루어진 가운데서, 압도적으로 많다. 『공자가어』에 대한 위서설의 전개를 시기 및 학자별로 나누어 정리한 다음 이를 각각 반박하고 반위서설을 입론한다. 반박과 입론 내용 모두 비판의 여지가 있다. 4절은 위서설과 의고사조의 관련성을 논하고 근대 이래의 의고사조를 소개하고 논박하는데, 논란의 여지가 있지만, 3절의 반박 및 입론과 관점을 같이하는 데다 논박의 논의 내용이 소략하다. 비판적으로 고찰하기 어렵다. 3절의 논지를 정리하고 그에 대한 비판을 제기하면 다음

과 같다.

3절(금본 『공자가어』의 유전과 연구)의 위서설 반박과 반위서설 입론은 여러 논의가 장황하고 복잡하지만, 서두에서 전체적이고 대략적인 논지를 미리 밝히고 있다.(이윤화:30) 첫째, 왕숙 이전에 『공자가어』는 비록 한나라 조정의 중시를 받지도 못했고 학관에도 들지 못했으나 도리어 의심할 부분이 없었다. 둘째, 왕숙이 주석한 현재의 『공자가어』가 세상에 알려진 이후 대대로 전해지고 연구되는 과정에서 끊임없이 이 책에 대한 회의와 비난이 일어나고 이 책을 위서로 인정하는 관점이 나타났다. 셋째, 현재의 『공자가어』를 위서로 인정하는 관점은 특정한 학술사조인 ‘의고사조’와 관련이 있다. 넷째, 현재의 『공자가어』를 회의하고 부정하는 여러 관점을 분석해보면, 그 결론은 모두가 성립하기 어렵다.

첫째, 넷째 논지는 일종의 전제와 결론의 관계로 연결되어 둘째, 셋째 논지를 반박하는 반위서설을 이룬다. 둘 다 왕숙의 「공자가어서」와 함께 공안국의 「공자가후서」를 근거로 하여 논의를 전개하면 서도, 자료를 다분히 임의적이고 자의적으로 활용함으로써 무리를 드러낸다. 예컨대 공안국이 편집한 『공자가어』는 의심할 부분이 ‘없었던 것’이 아니라 (그 전래의 우여곡절이 많았음에도) 의심하지 ‘않았던 것’이라고 이해해야 그 본의에 맞다. 둘째 논지는 전체적으로 역사적인 사실에 관한 것이고 셋째 논지 또한 부분적으로 사실과 관련된 것으로 한정된다. 둘 다 위서설을 설명한 것으로 논란의 여지가 없다. 첫째, 넷째 논지에 따른 반위서설을 비판적으로 논의하기 위해 둘째, 셋째 논지에 따른 위서설의 내용을 전개 시기 및 학자별로 나누어 제시하면 다음과 같다.(이하의 원전은 이윤화(2016) 재인용)

(정현의 후학인) 후한의 마소(馬昭, ?~?)는 왕숙이 「성증론」을 짓고 『예기』 「악기」의 ‘남풍’(‘순임금은 다섯 현을 타면서 남풍 시를 노래했다. :舜彈五弦之琴以歌南風’)에 대한 정현의 주(‘남풍은 기르고 양육하는 바람으로 부모님이 기르고 양육하는 것을 말한다. 순임금의 얘기는 듣지 못했다.’)를 『시자』와 『공자가어』를 근거로 삼아 “순임금이 다섯 현을 타면서 노래한 가사는 ‘남풍이 솔솔 불면 백성의 근심이 풀어지고, 남풍이 제때 불면 백성의 살림을 살찌운다.’는 것이다. 정현은 그 말을 듣지 못했기에 그 의미를 잃었다.”라고 비난하자, “『공자가어』는 왕숙이 보낸 것으로 정현이 보았던 것이 아니다.’ 『시자』는 잡설로 바른 경전이라고 믿을 근거가 없다.’라고 반박했는데(:30, 주 9) 참조), 역대로 많은 사람이 이를 사실로 받아들였다. (『한서』의 주석을 집대성한) 당나라 안사고(顏師古, 581~645)는 『한서』 「예문지」 「논어」 부에 기록된 『공자가어』 27권에 대해, “왕숙이 주석했다는 『공자가어』 10권 44편과 판본이 다르다.”라고 주석했는데, 많은 사람은 이를 왕숙이 주석한 『공자가어』가 위서임을 증명하는 근거로 받아들였다.(:37) 공씨 세가에 전해 오던 책은 이미 없어졌고 따라서 왕숙이 주석한 『공자가어』는 후대 사람이 엮었다고 본 것이다. 송대 왕백(王柏, 1197~1274)은 『가어고』에서 “44편의 『공자가어』는 왕숙이 『좌전』, 『국어』, 『순자』, 『맹자』 그리고 『대례』와 『소례』 등에서 자료를 취해 찢어 나열하고 짜 맞춰 만든 것이다. 공연의 「가어서」 또한 왕숙 자신이 지은 것이다. :王柏家語考曰 四十四篇之家語 乃王肅自取左傳論語荀孟二戴記割裂織成之 孔衍之序 亦王肅自爲也”라고 주장함으로써 정식으로 위서설을 제기했다.(:47) 청대 사고관신은 『사고전서총목제요』 「자부1」 ‘유가자류’의 『공자가어』제요에서 왕백의 『가어고』와 사승조의 『學齋估畢』을 모두 소개한 다음, “『가어』가 『대대례』를 따온 것이지 『대대례』가 『가어』를 따온 것이 아니라는 것은 孝昭冠辭의 사례가 분명한 증거다. 『가어』가 다른 책을 짜집기해서 이루어졌다는 것도 이런 식으로 입증된다.”라고 결론짓는다. 명청 시기 하맹춘, 범가상, 손지조 등이 『공자가어』를 왕숙이 위조했다고 주장함으로써 위서설이 크게 확산하였는데, 특히 손지조는 『가어소증』을 편찬하고 위서설을 입론함으로써 크게 영향을 미쳤다.(:51-52, 참조) 위서설을 주장하는 현대 학자로는 고힐강(顧頡剛, 1893~1981)이 대표적인데, 그의 『공자연구강의』 「안어」는 『공자가어』에 대한 최술(崔述, 1740~1816)

의 『수사고신록』과 『수사고신여록』의 변증을 충실히 수용하고 있다. (송대 왕백(王栢, 1197~1274)의 『가어고』 이후, 청대 요제항(姚際恒, 1647~1715?)의 『고금위서고』, 범가상(范家相, ?~1768)의 『가어증위』, 손지조(孫志祖, 1736~1800)의 『가어소증』, 최술(崔述, 1740~1816)의 『수사고신록』 그리고 현대의 고희강(顧頡剛, 1893~1980)의 『공자연구강의』 등은 『공자가어』 10권 44편을 위서로 판정하는 주장을 지속하여 제기한다.

첫째, 넷째 논지에 따라 위서설을 반박하고 반위서설을 입론하는 것은 3절(금본 『공자가어』의 유전과 연구) 전체 논의 나아가 제2장(『공자가어』의 가전, 주해 그리고 위서의 문제) 전체 논의의 요지다. 위서설 반박과 반위서설 입론 모두 공안국의 「공자가어후서」는 말할 것도 없고 왕숙의 「공자가어서」보다 앞서서 어떤 기록에서도 그 근거를 찾아볼 수 없다는 점에서 한계가 드러난다. 위서설에 대한 반박의 논지를 정리하고 그에 대한 비판을 제시하면 다음과 같다.

마소의 위서설에 대해, 그 주장을 논박하거나 반증할 수 있는 증거나 근거를 제시하거나 입론하지 않은 채, “‘왕숙이 보태었다.’ ‘분명 믿을 수 없다.’라고 말한 것은 순전히 추측에 불과한 말이다.(이윤화:33)”라거나 “학술적으로 마소는 자신의 개성과 편견이 있었을 것이다.”라고 주장하면서 이렇게 단언한다. “마소가 『공자가어』는 왕숙이 첨가했다고 언급한 것도 충분한 근거가 없이 왕숙이 마음대로 『공자가어』의 내용을 첨가했다고 말한 것임을 알 수 있다.(:37)” 반박의 논리 전개가 빈약하고 성급하다. 안사고의 위서설에 대해, 왕숙이 주석한 『공자가어』 10권 44편은 『한서』 「예문지」 『논어』부에 기록된 『공자가어』 27권과 판본이 다를지라도, 사마정(司馬貞, 679~732)이 『사기색은』에서 인용한 『공자가어』와 대체로 같다는 점을 근거로 들어 “(안사고의 주석을) 왕숙의 주석본이 『위서』에 속하는 증거로 삼는 것은 그다지 큰 설득력이 없어 보인다.”라고 주장한다. 사마정이 『사기색은』에서 인용한 『공자가어』의 67조목 가운데, 왕숙 주석본과 다른 것이 모두 19조목으로 28%를 넘고 또 없는 것이 4조목으로 6%에 달하는 만큼, 설사 『공자가어』가 전해진 상황에 약간의 문제가 있었던 것을 인정한다고 하더라도, 『사기색은』을 근거로 『공자가어』에 대한 위서설을 반박하고 반위서설을 입론하기에는 무리가 따른다. 해석의 재량권으로 인정하기에는 34%의 예외는 너무 커서, 오히려 안사고가 『한서』 「예문지」의 『논어』부에 기록된 『공자가어』 27권을 “왕숙이 주석했다는 『공자가어』 10권 44편과 판본이 다르다.”라고 한 이유로 더 적절하다. 왕백의 위서설에 대해, 『중용』 제20장과 『공자가어』 「애공문정」에 대한 비교연구를 통해 “우리는 『예기』의 편찬과 수정이 의심의 여지없이 『공자가어』 이후에 이루어졌음을 발견할 수 있었다. 이는 앞서 서술한 『가어』가 편찬되고 전해진 상황과 완전히 일치한다.”라고 주장한다. 『예기』 「중용」과 『공자가어』 「애공문정」의 선후 관계에 대해서는 상반하는 두 주장이 대립한다. 설령 『예기』 「중용」이 『공자가어』 「애공문정」에 편찬되었다고 할지라도 『좌전』, 『국어』, 『순자』, 『맹자』도 그렇다고 하기에는 너무도 지엽적인 사례일 뿐이다. 사고관신의 위서설에 대해, 송대 사승조(史繩祖)가 『學齋佔畢』에서 “『대례』라는 책은 14경의 하나지만, 대체로 『공자가어』의 말을 잡다하게 취하고 이를 분석하여 편목을 만든 것이다.(獨史繩祖學齋佔畢曰大禮一書雖列之十四經 然其書大抵雜取家語之語 分析以爲篇目)”라고 주장하고 「公冠」의 사례를 들어 입론한 것을 반박의 근거로 제시한다.(이윤화:49, 『사고전서총목제요』 「자부1」 ‘유가자류’ 『공자가어』제요에서 『가어고』의 내용과 함께 싣고 있음.) 왕백의 위서설에 대한 반박처럼 선후 관계에 대한 두 주장이 상반하고, 『좌전』, 『국어』, 『순자』, 『맹자』까지를 아우르기에는 사례 또한 지엽적이다. 명청대 손지조의 위서설과 고희강의 위서설에 대해, 전목은 손지조의 『가어소증』에 동의하지 않는다고 지적하고, 고희강은 손지조의 『가어소증』과 범가상의 『공자가어증위』만을 참조하고 진가사의 『공자가어소증』을 한마디도 언급하지 않았다고 적시한다. 비판적으로 고찰하기에는 논의가 소략하고 다분히 정서적이다.

4. 『공자가어』의 가치

양조명은 「『공자가어』의 편찬과 신뢰성 연구」의 제3장(‘출토문헌과 『공자가어』 가치의 재인식’)에서 1973년과 1977년에 이루어진 중국의 고고학적 발굴 성과와 함께 상해박물관이 소장한 『공자가어』 관련 죽간과 영국이 소장한 돈황사본 『공자가어』의 관련 내용을 근거로 1절(출토문헌과 『공자가어』 연구), 2절(『공자가어』의 존재 문제), 3절(『공자가어』의 중요가치)의 소주제를 다룬다. 출토문헌이 『공자가어』의 편찬이나 신뢰성을 담보할 수 있는 자료라는 점에서 보면, 제3장 논의는 발생적 맥락에서 『공자가어』의 가치 인정 여부와 그 진위 문제를 연계하여 다룬 것이다. 논의 전개를 위해 앞서와 같이 각 절의 내용을 정리하고 그에 대한 비판을 제기하면 다음과 같다.

먼저, 1절(‘출토문헌과 『공자가어』 연구’)에서는 ‘하북 정주의 팔각량 한묘죽간(죽간 『유가자언』)’, ‘안휘 부양 쌍고퇴 한묘목독(부양 한간)’, ‘상해박물관장 전국초죽간(상박죽서)’, ‘영국소장 돈황사본 『공자가어』’ 등이 『공자가어』를 연구하는 데 있어 새로운 계기와 국면을 제공한다고 논한다. 『공자가어』에 대한 인식을 새롭게 할 필요가 있다고 주장하는 점에는 문제가 없지만, 세부적인 논의 특히 『공자가어』와의 관계에 대해 다소 무리하게 연결하거나 성급하게 추론하고 있어 논란의 여지가 있다. 죽간 『유가자언』이나 부양 한간과 『공자가어』와의 관계에 관한 논의는 전체적으로 중국 國家文物局古文獻研究室 河北省文物研究所定縣漢墓竹簡整理組(1981)의 「定縣40號漢墓出土竹簡簡介」와 安徽省阜陽地區博物館阜陽漢簡整理組(1983)의 「阜陽漢簡簡介」를 근거로 하는 점에서 무리가 없다.龐樸(2004)이 상박죽서 「민지부모」와 관련하여 “맹자 이전의 유물이 절대 후세 사람이 위조해 완성한 것이 아님을 인정하지 않을 수 없다.(이윤화:67)”라고 논한 것은 『공자가어』 「예론」(과 『예기』 「공자한거」)에 한정된 것임에도 불구하고 『공자가어』 전체에 관한 것으로 일반화한 것은 무리가 심하다. 돈황사본 『공자가어』 73행의 「오형해」가 현재의 『공자가어』 「오형해」와 내용이 일치하고 문자가 대동소이하다고 논한 왕중민(1979)의 주장을 근거로, “사본이 이러한 특징을 지니고 있기 때문에, 금본 『가어』가 진실하고 믿을 만하다는 것이 증명된 것이다.”라고 일반화하여 결론짓는 것도 성급하다.

다음으로, 2절(『공자가어』의 존재 문제)에서는 『공자가어』가 ‘윤색’되거나, ‘더하거나 뺀’ 부분이 있을 것이라고 논한다. ‘더하거나 뺀’ 부분에 관한 논의는 공안국이 「공자가어후서」에서 밝힌 『공자가어』 44편을 편찬하여 묶은 이유를 다시 다룬다. 이는 (『공자가어』 기록의 기원과 우열 및 『공자가어』 전래의 우여곡절을 전제한다는 점에서) 문제가 없다. ‘윤색’ 부분에 관한 논의는 ‘공자 제자들이 정리할 때’로 소급하고 공자 제자와 공안국을 직접 연결하면서도 『공충자』 「공의」의 사례를 제시하는 것으로 그친다. 공자 제자와 공안국의 시대 및 역사적 간극이 큰 만큼이나 무리가 심하다. 「공의」의 사례를 일반화의 논거로 삼기에는 『공충자』에 대한 이설이 또 다른 논란을 불러올 수 있다.

끝으로, 3절(『공자가어』의 중요가치)에서는 『공자가어』에 관한 반위서설의 논의를 입론의 근거로 삼고 공자의 유학을 연구하는 데 있어 『공자가어』가 중요한 가치를 지닌다는 점을 역설한다. 양조명(2002, 「『孔子家語』 「執轡」與孔子的政治思想」, 『儒家文獻與早期儒學研究』, 齊魯書社 : 이윤화:75, 재인용)을 근거로 “오늘날의 공자 연구에 대해서 말하더라도 『공자가어』의 가치는 『논어』의 가치보다 못하지 않다.”라고 주장한다. 이에 더하여 (다음 주장에서 보듯이) 이를 전칭 명제의 형태로 드러내어 단언한다.

“유가의 경전은 사서오경이라고 말한다. 만약 『가어』를 더하면 유가의 가장 중요한 전적은 오서오경이 된다. 『가어』는 전문적으로 공자의 유학을 기록했을 뿐만 아니라 규모에서도 사서의 그 어떤 책도 넘어선다. 『논어』와 간략하게 비교하더라도 『가어』에는 온전한 장면이 있다. 『대학』, 『중용』과 특정한 문장을 비교하더라도 『가어』의 사상이 더욱 전면적이다. 『사기』에서 공자 사적을 기록했지만 『가어』에서 기록한 시대가 더욱 빠르고 내용이 더욱 많고 정확하다. 공자의 사상은 넓고 심오하다.

정확하게 공자를 이해하고 진정으로 공자에게 가까이 가려면 결코 『가어』를 버릴 수 없다. 『가어』는 ‘공자를 연구하는 가장 중요한 책’이라고 불러도 손색이 없다.”(이윤화:78)”

이는 제3장의 핵심이자 「『공자가어』의 편찬과 신뢰성 연구」의 결론으로 보인다. 그렇다면 제3장 1절과 2절의 (더 나아가 제1장과 제2장의) 전체 논의는 모두 3절 특히 이 주장을 입론하기 위한 마중물이 되는 셈이다. 『공자가어』의 중요가치를 주장하려는 목적이나 그 가치를 위서설 논박과 반위서설 입론과 연계함으로써 정당화하고자 하는 의도야 이해가 가지만, 논리적으로는 무리가 매우 심하다. 『공자가어』가 중요한 가치를 지닌다는 점을 특칭 명제로 드러내면 위서설을 주장하는 경우라도 수용할 수 있지만, 전칭 명제로 주장하면 설령 가정일지라도 독단일 수밖에 없다. 하물며 『공자가어』에 대한 반위서설을 전칭 명제의 형태로 입론하는 경우라면 더 말할 것이 없다.

다음에서 보듯이 『공자가어』의 가치 인정 여부를 진위의 문제와 연계하여 논하는 방식은 논리적으로 여러 가지로 다양하다.

『공자가어』의 진위와 가치의 문제			진위			
			반위서설 : 진		위서설 : 위	
			전칭 명제(A)	특칭 명제(a)	전칭 명제(~A)	특칭 명제(~a)
가 치	긍정	전칭 명제(B)	A·B	a·B	~A·B	~a·B
		특칭 명제(b)	A·b	a·b	~A·b	~a·b
	부정	전칭 명제(~B)	A~B	a~B	~A~B	~a~B
		특칭 명제(~b)	A~b	a~b	~A~b	~a~b

형식적으로 보면, 『공자가어』의 진위 논란이 진과 위로 대립하고, 가치 인정 여부가 긍정과 부정으로 대립하는데, 그 안에서 다시 전칭 명제와 특칭 명제가 나뉘어서 전체적으로는 진과 위의 구별 및 긍정과 부정의 구별에 따라 하나하나 짝을 이룬다. 그런데 전칭 명제는 단 하나의 반증 사례로도 논박이 되는 만큼, 진위의 A와 ~A, 가치의 B와 ~B는 정당화하기가 모두 어렵다. 게다가 특칭 명제는 논리적으로는 모순 관계를 이루거나 반대 관계를 이루면서도 경험적으로는 서로 별개일 수도 있지만, 전칭 명제는 논리적으로나 경험적으로나 오직 모순 관계만이 가능하고 그래서 둘 다 옳을 수도 둘 다 그를 수도 없고 둘 중 어느 하나만이 배타적으로 옳아야 한다. 따라서 『공자가어』의 가치 인정 여부나 진위 문제와 관련하여 더러는 무리하게 A나 B를 주장하기도 하지만 ~A나 ~B를 주장하는 경우는 거의 없다.

『공자가어』의 진위에 대해 진과 위가 각각 전칭 명제 A와 ~A라면 둘은 경험적으로나 논리적으로 양립할 수 없다. 또 진위의 진을 전칭 명제(A) 형태로 입론하는 반위서설은 위를 전칭 명제(~A) 형태로 입론하는 위서설은 물론이고 특칭 명제(~a) 형태로 입론하는 위서설과 양립할 수 없다. 그러나 특칭 명제 a와 ~a는 경험적으로 양립할 수 있다. 진을 특칭 명제(a) 형태로 주장하는 반위서설도 위를 특칭 명제(~a)의 형태로 주장하는 위서설과 경험적으로 양립할 수 있다. 반위서설을 주장하지 않거나 심지어 위서설을 주장하는 경우라도 반위서설의 진을 특칭 명제(a) 형태로 인정할 수 있다.

『공자가어』의 가치에 대한 긍정과 부정도 마찬가지다. B와 ~B는 경험적으로나 논리적으로 양립할 수 없다. 또 가치의 긍정을 전칭 명제(B) 형태로 입론하는 것은 가치 부정을 전칭 명제(~B) 형태로 입론하는 주장은 물론이고 특칭 명제(~b) 형태로 입론하는 주장과 양립할 수 없다. 하지만 특칭 명제 b와 ~b는 경험적으로 양립할 수 있다. 가치를 특칭 명제(a) 형태로 긍정하는 것도 가치를 특칭 명제(~a)의 형태로 부정하는 것과 경험적으로 양립할 수 있다. 가치 긍정을 입론하지 않거나 심지어 가치 부정을 특칭 명제(~b) 형태로 입론하는 경우라도 가치 긍정을 특칭 명제(b) 형태로 인정할 수 있다.

『공자가어』의 가치 인정 여부를 그 진위 문제와 연계하여 논하는 것은 논리적으로 진과 긍정의

A·B, A·b, a·B, a·b 진과 부정의 A~b, a~b 그리고 위와 긍정의 ~a·B, ~a·b 위와 부정의 ~a~b 방식이 모두 가능하다. 그런데 진과 긍정의 A·b, a·B 진과 부정의 A~b 그리고 위와 긍정의 ~a·B는 개념적으로 불합리하거나 부조리하다. 이를 제외하면 진과 긍정의 A·B, a·b 진과 부정의 a~b, 위와 긍정의 ~a·b, 위와 부정의 ~a~b만이 남는다. 이 가운데 A·B를 제외한 나머지 방식은 경험적으로 다른 방식과 동시에 성립할 수 있다. A·B는 배타적이다. 논리적으로 나머지 모든 방식을 배제한다. 양조명의 「『공자가어』의 편찬과 신뢰성 연구」는 『공자가어』의 진위 문제에 대해, 제2장 3절의 위서설 논박과 반위서설 입론에 대한 비판적 논의에서 드러나듯이, 진을 전칭 명제(A)의 형태로 일반화한다. 그리고 『공자가어』의 가치 인정 여부에 대해, 제3장 3절의 말미에서 단언하듯이, 가치 긍정을 전칭 명제(B) 형태로 주장한다. A·B를 배타적으로 주장함으로써 한편으로는 정당화의 한계를 자초하고 다른 한편으로는 합리적이고 건설적인 논의의 가능성을 배제한다. 진위 문제와 가치 인정 여부에 관한 그간의 논의가 일반적으로 특칭 명제 형태의 ~a와 ~b를 주장하면서 a와 b의 여지를 인정하고 있음에도 불구하고 구태여 전칭 명제 A와 B를 연계하여 입론함으로써 많은 한계와 무리를 내재하게 된 것이다.

『공자가어』의 가치 인정 여부는 경험적으로나 논리적으로나 그 진위 논란과 별개 문제다. 『사고전서 총목제요』 「자부1」 ‘유가자류’의 ‘『공자가어』제요’는 『공자가어』의 진위 문제와 가치 인정 여부를 별개로 나누어보는 것이 합리적일 수 있음을 시사적으로 드러낸다.

“거듭 고증해도 『공자가어』가 왕숙의 손에서 나왔다는 것은 의심의 여지가 없다. 그런데도 유전되어 온 것이 오래고 또 그 안에 (공자가) 전하는 글과 (공자의) 서사가 많이 보이므로, 당나라 이후부터 위서라고 알려져 왔음에도 폐기할 수 없다.(이윤화:8)”

『공자가어』는 『논어』에서 볼 수 없는 공자 행적과 어록을 서사적으로 기록한다는 점에서 그리고 현존하는 고서에 보이지 않는 공자에 관한 일화를 전한다는 점에서 그 가치가 인정된다는 것이다. 이러한 가치는 『공자가어』를 위서로 판정하는 주장이 계속하여 제기되어왔음에도 불구하고 심지어 위서설을 주장하는 경우라도 암묵적으로 받아들여 온 것이다. 강찬수(2007)가 제시한 ‘Ⅱ-1. 중국에서의 간행 상황:(4-6)’과 ‘Ⅲ-1. 한국에서의 간행 상황:(11-12)’은 이를 실증한다.

5. 결론

『공자가어』 외에 『좌전』, 『공양전』, 『곡량전』, 『예기』, 『국어』 그리고 『한시외전』, 『설원』, 『공총자』 등에도 공자의 사상과 언행 그리고 제자와의 서사가 전한다. 또 공자 연대기와 공문 제자를 기록한 가장 기본적인 사료는 『사기』의 「공자세가」와 「중니제자열전」이다. 그러나 공자 사상은 물론이고 유교에 대한 이해까지도 『논어』를 근간으로 해야 한다. ‘유교의 역사는 극단적으로 보면 『논어』를 부연한 역사(조명화:6)’라고까지 말할 수 있다. “『논어』 이외 『시』, 『서』, 『역』, 『예기』, 『춘추』 등 유교의 경서들은 물론 도가, 법가를 비롯한 소위 제자백가의 전적들도 모두 공자(孔子, 551~479 B.C.)의 활동에서 자극되어 나온 것들이라 해도 지나친 말이 아니다.(:6)”

최근의 한글 번역이나 학술 연구에서 밝히듯이, 현재의 『공자가어』를 공자 사상과 연계할 수 있는 가장 중요한 근거는 1973년과 1977년에 이루어진 중국의 고고학적 발굴 성과다. 그러나 『공자가어』의 허위성 즉 위서임을 주장하기에는 특정 사례 하나만으로 충분하지만, 그 진실성 즉 위서가 아님을 주장하기에는 특정 사례 하나만으로는 불충분하다. 그런데 이들 고고학적 발굴 성과를 제외하면, 현재의 『공자가어』가 공자 행적이나 어록 등을 직접 전한 기록이라는 점을 입증하는 증거는 어디에도 없다. 게다가 중국의 고고학적 발굴 성과는 엄밀하게 말하면, 공안국이 「공자가어후서」에서 밝힌 ‘『공자가어』 기록의 기원과 우열’, ‘『공자가어』 전래의 우여곡절’, ‘『공자가어』 44편을 편찬하여 묶은 이유’ 가운데 특히 둘째 내용과 관련하여 그것도 가능성을 높일 뿐이다. 고고학적 발굴 성과가

『공자가어』의 실재성을 시사하는 점은 분명하다. 하지만 설령 고고학적 발굴 성과가 『공자가어』의 실재성을 보증한다는 것을 인정하더라도, 현재의 『공자가어』를 공자 사상과 직접 연계하기 위해서는 그 진실성이 그 허위성을 완전히 논박할 수 있을 정도로 입증되어야 한다. 그리고 그런 경우라도 『공자가어』의 가치 인정 문제는 또 진위 문제와 별개다. 이 둘은 고고학적 발굴 성과 이후에도 여전히 『공자가어』 전체를 공자 사상에 대한 직접 근거로 이해하고 활용하는 것이 성급한 일반화의 오류일 수 있음을 보여주는 논거로 작동한다. 『공자가어』를 위서라 주장하고 그 전체 가치를 부정하는 경우라도 마찬가지다.

『공자가어』의 진실성을 완전히 입증하는 것이나 허위성을 완전히 반증하는 것 모두 역사적으로나 경험적으로 불가능하다. 『공자가어』의 위상과 의의는 현재의 『공자가어』 전체를 공자 사상과 직접 연결할 수 있는 새로운 입증 사례를 제시하거나 성급한 일반화 오류를 실증하는 사례를 논박할 수 있는 반증 사례를 제시하지 않는 한, 제한적으로 인정해야 한다. 『공자가어』의 위상과 의의는 두 가지 방식으로 한정하여 논할 수 있다. 첫째는 공자 사상과의 직접적인 연계를 입증할 수 있는 내용이나 사례를 제시하거나 검증하는 것이고, 둘째는 이른바 성급한 일반화의 오류를 실증하는 사례에 해당하는 내용을 제외하는 것이다.

공자 사상과 직접 연계하여 논할 수 있는 『공자가어』의 내용이나 사례는 『논어』에 비추어 검증될 수 있는 것으로 한정해야 한다. 예컨대 『수사고신록』과 『수사고신여록』에서 최술(崔述, 1740~1816)이 변증한 것처럼 논란의 여지가 있음에도 반박할 수 없는 내용이나 성급한 일반화 오류를 범할 수 있는 사례는 공자 사상과 직접 연계해서는 안 된다. 최술의 다음 주장은 이를 시사적으로 드러낸다. “더 이상한 것은 송나라 때 다시 (薛據의) 『孔子集語(3권)』가 명나라 때 또 (潘士達의) 『論語外篇(20권)』가 (이에 더하여 청나라 때 曹廷棟의 『孔子逸語(10권)』과 孫星衍의 『孔子集語(17권)』이) 나와, 『論語』로는 만족하지 못했는지 (여기저기서 마구 따온 것을) 더한다는 것이다. (이들은 자신이 더한 것을) 경전의 반열에 올리기 위해 (심지어) 장자와 열자 그리고 이단의 주장까지도 취한다. 『洙泗考信錄』 「遺型」 ‘論語後五篇之可疑’ : 尤可異者 宋復有孔子家語 明復有論語外篇 若猶以論語爲未足而益之者 取莊列異端小說之言而欲躋諸經傳之列”

참고문헌

- 王承略(2001), 「論『孔子家語』의眞偽及其文獻的價值」, 『煙臺師範學院學報(三)』.
- 楊朝明(2002), 「『禮記』「孔子閒居」與『孔子家語』」, 『儒家文獻與早期儒學研究』, 齊魯書社.
- (2002), 「『孔子家語』「執轡」與孔子的政治思想」, 『儒家文獻與早期儒學研究』, 齊魯書社.
- (2003), 「新出竹書與『論語』成書問題再認識」, 『中國哲學史(三)』
- (2004), 「『論語』首章與『孔子家語』屈節篇」, 『溫知論叢』
- (2006), 「讀『孔子家語』禮記」, 『文史哲(四)』.
- (2007), 「孔門師徒與原始儒家學派的構成」, 『出土文獻與儒家學術研究』, 臺灣古籍出版社
- 楊朝明·宋立林 주편, 이윤화 번역(2016), 『공자가어통해』, 학고방.
- 龐朴(2004), 「話說‘五至三無’」, 『文史哲(一)』
- 張巖(2004), 「『孔子家語』研究綜述」, 『孔子研究(四)』.
- 王政之(2006), 「王肅『孔子家語注』研究」, 曲阜師範大學孔子文化學院 碩士學位論文.
- 魏瑋(2009), 「『孔子家語』“三序”研究」, 曲阜師範大學孔子文化學院 碩士學位論文.
- 李小娟(2012), 「『孔子家語』研究的綜學術史述的考察」, 『西南農業大學學報孔子研究(社會科學報四)』 第10卷 第6期.
- 鄔可晶(2015), 『『孔子家語』成書考』, 中書書局.
- 왕숙 선, 임동석 번역(2009), 『공자가어 1, 2, 3』, 동서문화사.
- 왕광모, 허경진·구이현·최이호(2019), 『공자가어 1, 2, 3』, 전통문화연구회.
- 왕숙 지음, 김영식 옮김(2020), 『공자가어 1, 2』, 지식을만드는지식.
- 왕숙 주, 진기환 역주(2022), 『공자가어 상, 하』, 명문당.
- 양조명(2004), 「『論語』首章與『孔子家語』「屈折」篇 -孔子政治命運悲劇的兩個詮釋」, 『은지논총』 10.
- 강찬수(2007), 「중국본 『공자가어』의 국내 수용과 간행 양상 -강령간본 『신간표제공자가어구해』의 문헌학적 가치를 중심으로-」, 『중국문학연구』 35.
- 문미희(2008), 「공문의 형성에 대한 연구」, 『교육사상연구』 22-1.
- 윤상철(2012), 「공자의 출신과 그 명 및 자의 상관성에 대한 연구」, 『유교사상문화연구』 48.
- 이하나(2012), 「고전의 문헌 분석을 통한 공문십철 캐릭터 연구」, 『우리문학연구』 36.
- _____(2019), 「공문서사로서 「공문도통」의 서술 체제와 창작의 의미 고찰」, Journal of Korean Culture 47.
- 윤석민(2016), 「서사철학적 관점의 새로운 『논어』 독법 : 자로의 인성함양을 중심으로」, 『한국철학논집』 51.
- _____(2019), 「서사철학적 독법으로 읽는 『논어』 -재여를 위한 변론」, 『동아시아문화연구』, 한양대학교.
- 박준원(2017), 「최술의 『공자가어』 비판」, 『동방한문학』 70, 동방한문학회.
- 송진석(2020), 「조선 후기 제례와 회화에서 복숭아의 역할과 의미」, 『한국민화』 13, 한국민화학회.
- 장승희(2022), 「『공자가어』의 윤리의식과 교육적 함의」, 『윤리연구』 139, 한국윤리학회.

‘『공자가어』의 편찬과 신뢰성 연구」에 대한 비판적 고찰」에 대한 토론문

김혜수(부산대학교)

I

이경무 교수님(이하 필자)의 ‘『공자가어』의 편찬과 신뢰성 연구」에 대한 비판적 고찰’ (이하 본문)은 오늘날 국내·외[중국] 학계에서 점차 주목받고 있는 『공자가어』의 진실성 입론과 사상적 가치·위상 제고를 설계한 주장 및 연구 성과들이 『공자가어』 전체를 공자 사상에 대한 직접적인 논거로 이해하고 활용함으로써, 관련 학술 연구자들에게 성급한 일반화의 오류 혹은 과도한 일반화의 오류를 일으킬 수 있다는 우려에서 비롯된 비판적 논문이다. 특히, 본문에서 필자는 2013년 주편자인 공자연구원 원장 양차오밍(楊朝明)과 곡부사범대학 교수 송리린(宋立林)이 『공자가어』에 해제를 달아 공동 편찬한 『공자가어통해』의 한국어 번역본(이운화, 2016년)에서 서문에 해당하는 양차오밍의 「『공자가어』의 편찬과 신뢰성 연구」(이하 『가어』서문) 내용을 비판 대상으로 삼았다. 중국에서 『공자가어통해』는 2013년 중국에서 출판되었을 당시, 공자연구원에 방문한 시진핑(習近平) 국가 주석의 관심 및 주목을 받았는데, 이를 계기로 『공자가어』에 대한 긍정적 연구와 평가가 정부 차원으로 확장되어 제고되었다.

양차오밍은 그 『가어』서문에서 한동안 위서로 평가받아 그 가치 및 위상을 제대로 인정받지 못했던 『공자가어』에 대하여 1973년(하북 정주 팔가량 한묘죽간)과 1977년(안휘 부야 쌍고퇴 한묘목독)에 발굴된 『공자가어』 관련 중국의 고고학적 성과와 상해박물관 소장 전국초죽간, 영국 소장 돈황사본 『공자가어』 등 출토 문헌 등의 편찬 시기 및 그 형식을 검토하여 위서가 아닌 진서로서 파악하고, 그 가치 및 위상 역시 『논어』와 동등하게 인정되어야 한다고 주장하였다. 즉, 그는 『공자가어』가 갖는 가치의 중요성을 그 진실성 및 반위서설 입론과 연결하여 강조하고 있다.

이에 대하여 필자는 먼저 양차오밍의 『가어』서문 각 절의 요지를 체계적으로 분석한 다음, 논리적 형식 명제에 근거하여 그의 주장이 『공자가어』의 진위 문제와 가치 인정 문제를 모두 전칭 명제로 긍정하고 있다고 평가하면서, 논리적으로 입증되기에 한계와 무리를 내재한다고 비판하였다. 결국 양차오밍의 주장 및 논리가 『공자가어』 전체를 공자 사상에 대한 직접적인 근거로 이해하고 활용함으로써 성급한 일반화의 오류를 일으키는 근거로 삼게 한다는 것이다. 따라서 필자는 『공자가어』에 대한 진위 문제와 가치 인정 문제는 모두 특칭 명제로서 서로 별개의 문제로 보아야 한다고 설명하면서, 『공자가어』는 진위 문제에서 역사적·경험적으로 그 진실성 또는 허위성 입증은 완벽히 반증하기 불가능하고, 그 가치(의의) 및 위상 측면에서 그 전체를 공자 사상과 직접 연결된 새로운 입증 사례 제시나 성급한 일반화의 오류를 실증할 사례 논박의 반증 사례가 없는

한 제한적으로 인정되어야 한다고 지적한다. 이에 필자는 완벽하게 입증하는 일이 불가능한 『공자가어』의 진위 문제를 차치하고, 그 위상과 가치(의의)에 대하여 다음과 같은 두 가지 방식으로 한정하여 논의해야 함을 제안한다.

첫째, 공자 사상과 직접적인 연계를 입증할 수 있는 내용이나 사례를 제시하거나 검증함.

둘째, 성급한 일반화의 오류를 실증하는 사례에 해당하는 내용을 제외함.

II

필자의 본문은 학술적 논의 방법과 학문적 태도가 무엇인지를 제대로 보여주고, 연구자들의 귀감이 되는 비판적인 연구 논문이라고 평가할 수 있다. 토론자는 그동안 『공자가어』의 진위 및 그 가치·위상 문제를 제대로 이해하려 하거나 자세히 살펴보지 않았다. 사실 내심에 단순히 그것을 위서로 판단하고 그 가치를 낮게 평가하면서 그 속의 내용을 인용조차 하지 않은 것이다. 하지만, 필자의 철학적이고 분석적인 본문을 읽고 토론자 본인 역시 성급한 일반화의 오류를 범한 것이라는 반성의 계기를 갖게 되었다. 이런 자신의 학문 태도를 돌아보는 반성의 계기를 만들어 준 필자에게 먼저 고마움을 전하고 싶다. 아울러 토론자는 필자의 분석적이고 논리적인 본문 내용에 대하여 특별한 이견이 없으며, 그 주장에도 동의한다. 다만 본문을 읽으면서 필자에게 궁금한 점을 토론 거리로 삼아 다음과 같이 묻는 것으로 토론을 갈무리하고자 한다.

(1) 위나라 왕숙이 주석했다는 현재의 『공자가어』가 실제 등장했던 시기부터 송·명·청 시기를 거쳐 중국 현대까지 사상사의 발전 과정에서 그 진위를 문제 삼아 『공자가어』를 위서로 판정한 일에 대한 판정 기준은 반드시 존재한다. 그러나 그 기준 역시 100% 신뢰할 만한 근거를 갖추기에 부족할 것이다. 그렇다고 그것을 진서로 판정할 만한 진실성의 근거 역시 100% 완벽하게 충족되기 어렵다. 즉, 위서 판정의 기준을 완벽하게 반박하지 못한다면 『공자가어』에 대하여 (위서도 아니고 진서도 아닌) 진위의 문제가 여전히 난제로 남게 된다. 이러한 측면에서 완벽하게 입증하는 일이 불가능한 『공자가어』의 진위 문제를 뒤로하고 그 위상 및 가치에 대하여 제한적으로 논의해야 한다는 필자의 주장 및 제안은 매우 타당하다.

이러한 필자의 주장 및 제안은 마치 청나라 말기부터 20세기 초반 중국 현대 학자, 예컨대 현대 중국 철학자 후스(胡適)와 같은 학자들이 서양 지식을 수용하여 중국 고대사 및 전통 사상 관념, 즉 ‘신고[信古: 고전 그대로 믿기]’를 비판하는 ‘의고[疑古: 고전 의심하기, 위서를 가려내서 철저히 배제하는 작업 진행]’의 사조에 대한 반성으로 평유란(馮友蘭)이 제시한 ‘석고[釋古: 고전 해석하기, 철학적 내용 및 의미가 있으면 철학사 자료로 채택]’와 같다. 만약 필자의 생각이 평유란의 ‘석고’와 같다면 『공자가어』의 가치와 위상을 어떤 철학적·사상적 위치에 놓아야 하는지 궁금하며, 혹 다르다면 어떤 점이 다른지 필자의 고견을 듣고 싶다.

(2) 이와 더불어 만약 그 다른 점을 필자가 제안한 두 가지 방식으로 한정, 이를테면 ①공자 사상과 직접적인 연계를 입증할 수 있는 내용이나 사례를 제시하거나 검증함과 ②성급한 일반화의 오류를 실증하는 사례에 해당하는 내용을 제외함이라면, 여기서 필자가 말하는 한정 의미는 『공자가어』의 전체가 아닌 일부만 공자의 사상으로 인정한다는 것인지, 아니면 단순히 참고할 만한 가치가 있는 고전인지 필자의 고견을 듣고 싶다.

다시 말하면, 『공자가어』의 진위와 그 가치에 대한 문제를 긍정적으로 파악하는 (한국 학자들을 포함하여) 양차오밍 등과 같은 많은 학자가 『공자가어』를 진서로 판정하고 『논어』·『맹자』·『대학』·『중용』 등 유가 경전과 견줄 수 있는 동등한 가치 및 위상을 지닌다고 평가하는 상황에서, 필자는 그 진위 여부를 떠나 『공자가어』를 어느 정도로 어떻게 받아들이고 평가해야 하는지 필자의 고견이 궁금하다.

그 이유는 본문 결론 부분 첫머리에서 “『공자가어』외에 『좌전』, 『공양전』, 『곡량전』, 『예기』, 『국어』 그리고 『한시외전』, 『설원』, 『공충사』 등에도 공자의 사상과 언행 그리고 제자와의 서사가 전한다. 또 공자 연대기와 공문 제자를 기록한 가장 기본적인 사료는 『사기』의 「공자세가」와 「중니제자열전」이다. 그러나 공자 사상은 물론이고 유교에 대한 이해까지도 『논어』를 근간으로 해야 한다.” 라고 필자가 주장한 바를 생각해보면, 『공자가어』 텍스트에 관한 연구가 필요한 것인가라는 의문이 생기고, 또 (비록 진위 문제가 역사적·경험적으로 해결 불가능한 난제일지라도) 진위 문제를 논외로 하는 상황에서 심정적으로 『공자가어』의 위상과 가치(의의)를 부여하거나 그 속의 공자 사상을 연구해야 한다는 동기 및 동력이 일어나지 않기 때문이다.

토론자는 『공자가어』의 진위 문제가 어느 정도 해결되어야 그 위상 및 가치(의의), 즉 공자 사상이 보다 높은 신뢰성을 보장받지 않을까 생각된다. 필자의 제안에 따르면, 결국 우리가 할 수 있는 작업은 『공자가어』 내용 속 각 구절이 공자 사상과 부합하는지에 대한 진위 문제와 그 인정 여부만 확인하는 것이다. 물론 이러한 작업도 학술 연구의 가치가 있는 작업이라고 생각된다.

사이코패스의 존재는 도덕에 대한 흠의 주장이 참임을 증명하는가?

김 상 돈 1)

<목 차>

- | | |
|------------------|--------------------|
| I. 서론 | 1. 행위의 메커니즘에 대한 오해 |
| II. 도덕에 대한 흠의 주장 | 2. 과장된 공감과 인류애 |
| III. 사이코패스의 존재 | V. 결론 |
| IV. 흠의 주장의 문제점 | 참고문헌 |

1) 경성대학교 부교수

I. 서론

서양 도덕 철학사에서 흠의 영향이 얼마나 큰 것이었는지는 동시대의 또 다른 위대한 도덕 철학자인 칸트와 벤담의 언급만으로도 충분히 짐작할 수 있다. 칸트는 형이상학의 가능성에 대한 흠의 ‘경고’가 ‘오랫동안의 독단의 잠에서’ 자신을 깨웠다고 솔직히 고백한다.¹⁾ 칸트는 흠이 비록 수학에서의 이성의 역할을 인정했지만 그의 경험주의의 원리는 자연 형이상학뿐만 아니라 윤리 형이상학의 가능성마저 부정하는 ‘순수 이성의 권리들에 대한 전면적 공격’이었다고 간주한다.²⁾

칸트에게 흠은 일종의 반면교사였지만 벤담에게 흠은 공리주의의 선구자였다. 벤담은 그의 『정부론(A Fragment on Government)』에서 ‘공리의 원리의 명칭(the name of principle of utility)’을 흠으로부터 가져왔으며³⁾ “공리가 모든 덕의 기준이자 척도임’을 흠에게서 배웠다고 말한다.”⁴⁾ 벤담은 흠의 『인성론』에서 모든 덕이 공리에 토대를 두고 있다는 것을 읽고 자신의 눈을 가리고 있던 비늘(scales)이 떨어져 나가는 것처럼 느꼈다고 말한다.⁵⁾

흠의 도덕철학에서 가장 독특하면서도 충격적인 것은 그도 잘 알고 있었듯이 “옳고 그름에 대한 영원한 이성적 척도를 확립한 체계(the system, which establishes eternal rational measures of right and wrong)”를 반박했다는 데 있다.⁶⁾ 그에 의하면 ‘고대 철학자들’이나 ‘근대 연구자들’ 모두 도덕의 기원을 이성이나 지성에서 찾음으로서 ‘오류(the fallacy)’를 범했다.⁷⁾ 덕은 이성(reason)에 부합하는 것이고 악덕은 이성에서 어긋나는

1) 이마누엘 칸트 지음, 염승준 옮김, 『프롤레고메나』(서울: 책세상, 2013), p. 27.

2) 이마누엘 칸트 지음, 백종현 옮김, 『실천이성비판』(서울: 아카넷, 2002), pp. 54-55, p. 126.

3) 본 발표문에서는 David Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Edited by Tom L. Beauchamp(Oxford/New York: Oxford University Press, 1998), p. 52.에서 재인용하였다. 『정부론』의 원문은 Jonathan Bennett, *A Fragment on Government*, 2017을 참조하였다. 이 원문은 인터넷 자료(<https://earlymoderntexts.com/assets/pdfs/bentham1776.pdf>)로 제공된 것이다.

4) 본 발표문에서는 강준호, 「공리주의적 전통과 벤담의 독창성」, 『범한철학』, 제81집(범한철학회, 2016, 6), p. 30.에서 재인용하였다.

5) 본 발표문에서는 Crimmins, James E., "Jeremy Bentham", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), (<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/bentham/>)에서 재인용하였다. 벤담이 28세에 출간한 그의 첫 번째 저작인 『정부론』은 흥미롭게도 흠이 죽은 해(1776)에 출간되었다.

6) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 『인간 본성에 관한 논고 3. 도덕에 관하여』(서울: 서광사, 2008), p. 46. 흠의 『인간 본성에 관한 논고』의 국역은 이준호의 3권의 번역을 기본으로 하여 어색하다고 생각된 부분은 필자가 일부 수정하였다. 원전은 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, edited with an analytical index by L. A. Selby-Bigge. 2nd ed./with text rev. and variant readings by P. H. Nidditch. (Oxford: Clarendon Press, New York: Oxford University Press: 1976)을 참조하였다. 준호의 번역에는 Selby-Bigge 판의 쪽수가 표기되어 있다. 이하에서는 이준호의 3권의 번역의 출판 년도를 제시하고 Selby-Bigge 판의 쪽수를 표기한다. 위 인용문은 Selby-Bigge 판으로 p. 471이다.

7) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 『인간 본성에 관한 논고 2. 정념에 관하여』(서울: 서광사, 1996), p.413. 데이비드 흠 지음, 강준호 옮김, 『도덕 원리에 관한 탐구』(파주: 아카넷, 2022), p.16, pp.170-171(Selby Biggie). 강준호의 번역에도 Selby-Bigge 판의 쪽수가 표기되어 있다. Charles

것이라는 주장은 잘못된 것이다. 도덕적 구별은 이성의 산물이 아니다.⁸⁾ 도덕적 구별은 감정(sentiment)에 의한 것이다.⁹⁾

이처럼 흄은 도덕적 탐구 과정에서 이성을 부정하고 감정이 도덕의 참된 근원이라고 주장한다. 흄의 도덕 철학은 감정에서 출발하여 도덕감, 공감, 인류애, 덕, 정의를 거쳐 공리라는 종착점에 도달하고 출발점에서 종착점까지의 도덕의 경로에서 이성은 어떤 이정표(里程碑)도 제시하지 못한다. 도덕의 모든 것을 명령하고 결정하는 주인은 감정이다. 이성은 단지 감정의 명령에 충실히 복종할 뿐이다.

따라서 만약 감정 정확히 말해 도덕 감정 혹은 도덕감이 없는 그리고 공감이 없는 인간에게는 도덕이 존재하지 않는다는 것을 입증할 수 있다면 도덕에 대한 흄의 주장은 참임이 증명될 수 있을 것이다. 인간 중에 그런 인간이 있다. 바로 사이코패스다. 사이코패스는 타인의 고통과 쾌락에 공감할 수 있는 정서적 능력이 없다. 그래서 그에게는 흄이 말하는 도덕 감정이 존재하지 않는다. 그러므로 사이코패스에게 도덕은 존재하지 않는다.¹⁰⁾ 사이코패스에게 도덕이 존재한다고 하더라도 그의 이성적 능력에 의한 속임수나 위장술에 불과하다.¹¹⁾ 사이코패스의 존재는 도덕에 대한 흄의 주장이 참임을 증명하는 결정적인 경험적 증거로 보인다.

본 발표문은 도덕에 대한 흄의 주장을 5개의 논증으로 간략히 정리한 후 사이코패스의 존재가 흄의 주장이 참임을 증명할 수 있는 경험적 증거가 될 수 있는지를 검토할 것이다. 그리고 흄의 주장에는 두 가지 문제점이 있음을 지적하고 결론적으로 사이코패스의 존재가 가지는 도덕적 함의를 제시하고자 한다.

II. 도덕에 대한 흄의 주장

흄은 그의 『인간본성에 관한 논고』의 부제, 즉 “실험적 추론 방법을 도덕적 주제들에 도입하기 위한 시도”에서 알 수 있듯이 도덕에 대한 탐구가 다른 어떤 탐구보다 중요하다고 생각한 듯하다.¹²⁾ 그는 “도덕성은 그 밖의 무엇보다도 우리에게 관심있는 주제다. 우리는 사회 평화가 도덕성에 관한 모든 결정에 달려있는 것으로 생각한다. ... 우리를 감동시키는 것이 결코 허상일 수 없다.”고 말한다.¹³⁾ 흄이 뉴턴의 방법론을 따라

W. Hendel 판(1957)을 토대로 번역한 이남원·조수경의 『흄의 도덕원리 연구』에는 Selby-Bigge 판의 쪽수가 표기되어 있지 않다. 따라서 이남원·조수경의 국역을 참조할 때는 국역본의 쪽수를 표기한다. 데이비드 흄 지음, 이남원·조수경 옮김, 『흄의 도덕원리 연구』(서울: 북코리아, 2023).

8) 데이비드 흄 지음, 이준호 옮김(2008), pp.456-457.

9) 데이비드 흄 지음, 이준호 옮김(2008), p.470. 흄은 이성에 대비되는 정신(mind)의 지각(perception) 작용을 가리키는 말로 sentiment, emotion, passion, affection, feeling 등의 다양한 용어를 사용한다. 흄에게 각각이 개념적으로 어떻게 구별되는지는 명확하지 않다. 데이비드 흄 지음, 강준호 옮김, 앞의 책, p. 169, 역주 1), 양선이, 「흄의 도덕 감정론에 나타난 ‘반성’ 개념의 역할과 도덕 감정의 합리성 문제」, 『철학』, 제119집(한국철학회, 2014, 5), p. 56, 각주 2) 참조. 본 발표문에서는 ‘감정’을 위의 용어들을 대표하는 말로 사용할 것이다.

10) 김화성, 「사이코패스-공감과 도덕적 책임성」, 『범한철학』, 제77집(범한철학회, 2015년 여름), pp.362-363. 김화성은 사이코패스가 도덕과 관습을 구별하지 못한다는 튜리엘의 연구를 소개하고 있다.

11) 로버트 헤어 지음, 조은경, 황정하 옮김, 『진단명: 사이코패스』(서울: 바다출판사, 2005), pp. 11-12, pp.182-183. Robert D. Hare, *Without Conscience: The Disturbing World of The Psychopaths Among us*, The Gulford Press, Newyork London, 1993.

12) 데이비드 흄 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(1994), p. xv-xix

13) 데이비드 흄 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), pp.455-456.

즉, 경험과 관찰 그리고 실험적 추론 방법에 따라 발견한 도덕에 관한 사실적 지식¹⁴⁾은 5개의 논증으로 정리될 수 있다. 본 발표문에서 5개의 논증에 대해서 자세히 논의할 수는 없으므로 ‘감정’을 중심으로 짧게 제시할 것이다. 여기서 도덕에 대한 흠의 주장이 관찰과 경험 그리고 실험적 추론을 통해 발견한 ‘사실적 지식’이라는 점은 다시 한 번 강조할 필요가 있다. 흠은 그가 발견한 도덕 현상에 대한 사실을 있는 그대로 인정할 뿐 비판적 평가는 하지 않는다.¹⁵⁾

a. 행위의 직접적 동기는 감정이다.

a-1. 의지는 의도적인 행위(신체의 동작)를 유발한다.¹⁶⁾

a-2. 이성만으로는 의지의 동기가 될 수 없다.¹⁷⁾ 이성만으로는 어떤 행동도 유발할 수 없고 어떤 의욕도 불러일으킬 수 없다.¹⁸⁾ 이성만으로는 행위에 영향을 주지 못한다.¹⁹⁾

a-3. 이성인 의지의 방향을 결정할 때 결코 정념과 상반될 수 없다.²⁰⁾ 이성인 행위에 있어서 정념의 명령에 ‘봉사하고 복종만(serve and obey)’ 할 수 있다.²¹⁾

a-4. 이성인 어떤 행위나 감정도 억제하거나 산출할 수 없다.²²⁾ 이성인 어떤 행위에 대해 시인하거나 반대함으로써 직접(immediately) 그 행동을 중단시키거나 유발할 수 없다.²³⁾ 단, 이성인 감정을 안내하고 ‘방향을 알려줌으로써(direct)’ 행위의 간접(mediate) 원인은 될 수 있다.²⁴⁾

a-5. 그러므로 행위의 직접적 동기는 감정이다.²⁵⁾

b. 덕과 악덕을 구별하는 것은 감정이다.

b-1. 이성이 할 수 있는 일은 관념들을 비교하는 것과 사실을 확인하는 것뿐이다.²⁶⁾

b-2. 도덕은 관념들의 관계도 아니고,²⁷⁾ 정신 밖의 외부 대상에 사실로 존재하지도 않는다.²⁸⁾

b-2. 따라서 도덕은 관념들의 비교를 통해 알 수 없고, 사실 확인을 통해서도 알 수 없다.²⁹⁾ 이성인 도덕적

14) 1994, pp.21-22, 양선이, 최희봉, 「흠의 윤리학」, 서양근대철학회 엮음, 『서양근대윤리학』(경기 파주: 창비, 2010), pp.195-196.

15) 데이비드 흠 지음, 강준호 옮김, 앞의 책, ‘역자 해제’, p.287, 크리스틴 M. 코스가드 지음, 강현정·김양현 옮김, 『규범성의 원천』(서울: 철학과 현실사, 2011), pp.93-97. 코스가드는 흠이 도덕에 대한 해부학자, 즉 이론 철학자였다고 말하면서도 “흠은 자신의 이론을 규범적이라고 주장한다.”고 본다. 하지만 필자는 코스가드의 해석에 동의하지 않는다.

16) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(1996), p.399.

17) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(1996), p.413.

18) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(1996), p.414-415.

19) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), pp.458-459, p.462.

20) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(1996), pp.413-414.

21) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(1996), p.415.

22) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), pp.457-458.

23) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.458.

24) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(1996), p.161, 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.30, pp.462-463.

25) 데이비드 흠 지음, 강준호 옮김, 앞의 책, p. 216.

26) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.463

27) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), pp.466-467.

28) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), pp.468-469.

29) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), pp.463-468.

구별을 할 수 없다.³⁰⁾

b-3. 도덕은 행위에 영향을 주는 것이다.³¹⁾ 그런데 a.의 의해 이성은 전적으로 무기력하고 비활동적이므로 (inactive) 결코 양심이나 도덕감과 같은 활동적(active) 원리의 원천일 수 없다.³²⁾

b-5. 그러므로 덕과 악덕을 구별하는 것은 감정 혹은 느낌이다.³³⁾

c. 덕과 악덕을 구별하는 감정은 공감에 근거한다.

c-1. 도덕적 구별은 쾌락과 고통, 만족과 불만족, 사랑과 증오에 근거한다. 덕은 사랑이나 자부심을 산출하는 능력이고 악덕은 소심이나 증오를 산출하는 능력이다.³⁴⁾

c-2. 현(絃, strings)들이 똑같이 울릴 때, 한 현의 운동이 다른 현에게 전달되듯이 모든 감정들은 어떤 사람에게서 다른 사람에게로 쉽게 옮겨 간다.³⁵⁾

c-3. 다른 사람의 어떤 정념도 공감 없이 그 자체로는 정신에 직접적으로 드러나지 않는다. 정념의 원인과 결과로부터 다른 사람의 정념을 추론하고(infer) 우리의 공감을 유발한다.³⁶⁾

c-4. 공감에 의해서 낯선 사람의 행복과 불행에 대한 시인과 부인, 만족과 불만족의 감정이 생긴다.³⁷⁾

c-5. 그러므로 공감에 근거하여 자연적으로 시인하는 성질들 혹은 성격들[덕]과 자연적으로 부인하는 성질들 혹은 성격들[악덕]이 존재한다.³⁸⁾

d. 정의는 공공의 이익에 대한 공감에 근거한다.

d-1. 어떤 덕도 정의 이상으로 높이 평가하지 않고, 어떤 악덕도 불의 이상으로 혐오하지 않는다.³⁹⁾

d-2. 정의는 인간의 ‘인위적 묵계(an artificial convention)’에 의한 ‘발명품과 고안물(an artifice or contrivance)’이다.⁴⁰⁾ 정의의 자연적 동기는 없다. 공공의 이익과 정의의 규칙의 준수는 자연스럽게 붙어있지는 않다. 양자는 인위적인 묵계에 의해 연결될 뿐이다.⁴¹⁾

d-3. 어떤 성질이나 성격이 인류의 복리를 향한 경향을 갖는다면 우리는 그 성질이나 성격에 만족하고 찬동한다.⁴²⁾

d-4. 공공이 이익에 대한 하나의 공감은 정의의 덕에 수반되는 도덕적 시인의 원천이다.⁴³⁾

d-5. 그러므로 사회적 복리는 오직 공감을 통해서만 쾌락을 주므로 공감은 모든 인위적 덕을 평가하는 원천이다.⁴⁴⁾ 정의감의 토대는 이성이 아니다. 즉, 영원 불변적이고 보편적으로 책임을 부과하는 관념들의 어떤

30) 데이비드 흄 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.470, p.589.

31) 데이비드 흄 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.457, p.462.

32) 데이비드 흄 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), pp.458-459.

33) 데이비드 흄 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), pp.470-471. 데이비드 흄 지음, 강준호 옮김, 앞의 책, pp.289-290.

34) 데이비드 흄 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), pp.574-575.

35) 데이비드 흄 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.576.

36) 데이비드 흄 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.576.

37) 데이비드 흄 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), pp.588-589, p.619.

38) 데이비드 흄 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), pp.577-578.

39) 데이비드 흄 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.577.

40) 데이비드 흄 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.477, p.480.

41) 데이비드 흄 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), pp.480-481, p.483.

42) 데이비드 흄 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), pp.580-581.

43) 데이비드 흄 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), pp.499-500.

44) 데이비드 흄 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), pp.577-578.

연관과 관계를 발견하는 것도 아니다.⁴⁵⁾

e. 공리를 산출하는 성질과 성격이 쾌락을 낳고 칭찬을 받기 때문에 덕이 된다.

e-1. 자연적 덕과 인위적 덕 모두 사회 복리 혹은 사회적 이익에 대한 경향을 가진다.⁴⁶⁾

e-2. 도덕 감정은 사적 이익과 공적 이익을 구별하는 것에 근거한다. 우리는 ‘공적인 감정(a more public affection)’을 택해야 하고 사회의 이익은 그 자체만으로 우리와 무관하지 않다.⁴⁷⁾

e-3. 도덕적 구별은 대개 사회의 이익을 향한 성질과 성격 등의 경향에서 발생하며 이익에 대한 관심 때문에 우리는 그 성질이나 성격을 시인하거나 부인한다.⁴⁸⁾

e-4. 어떤 사람의 행위가 그가 교류하는 사람과 사회에 해를 끼치고 위험하다면 그 이유로 그 사람은 부인의 대상이 될 것이고 모든 관찰자에게 아주 강렬한 혐오와 증오의 감정을 전한다.⁴⁹⁾

e-5. 그러므로 어떤 성질이나 성격이 인류의 선에 대한 경향을 갖는다면 우리는 그것을 기뻐하고(pleas'd) 시인한다. 그것은 생생한 쾌락의 관념을 제공한다. 그 관념은 공감에 의해 우리를 감동시킨다.⁵⁰⁾

이와 같이 흠은 행위, 도덕, 공감, 정의, 공리를 설명할 때 일관되게 감정을 강조하고 있다. 반면 이성은 각각의 설명에서 어떤 적극적인 역할도 하지 않는다. 이성만으로는 도덕의 어떤 주제도 정확히 설명할 수 없다. 우리는 흠이 정의를 논할 때 이성의 역할을 자연스럽게 기대할 수 있다. 흠도 정의를 논할 때 법칙(laws)이나 규칙(rules) 등의 용어를 사용한다.⁵¹⁾ 또한 인위적이라는 말을 ‘사유나 반성(thought or reflection)’의 개입으로 설명하기도 하고,⁵²⁾ 자연적 불공정성과 편파성을 교정할 수 있는 방법을 ‘판단력과 이성(오성)(the judgment and understanding)’이 제시한다고도 말한다.⁵³⁾ 따라서 흠이 정의를 이성의 발명품이라고 말한다고 한들 전혀 이상할 것이 없다. 흠이 정의의 기원을 설명하면서 사용한 ‘묵계(convention)’⁵⁴⁾라는 다소 모호한 말 대신에 ‘이성’이라고 말을 사용했다면 자연적 덕은 ‘감정+공감+공리’로 인위적 덕은 ‘이성+공감+공리’로 간단명료하게 정리될 수도 있었을 것이다.

그러나 흠에게 정의와 관련하여 이성이 할 수 있고 하는 일은 정의의 규칙을 만드는 것에 국한된다. 인위적인 묵계에 의해 만들어지는 것도 ‘정의의 규칙(the rules of justice)’이라고 분명히 말한다.⁵⁵⁾ 정의감의 토대는 이성이 아니다. 그것은 영원하고 불변적이고 보편적으로 책임을 부여하는 관념들의 관계에 근거하지 않는다.⁵⁶⁾ 흠은 “우리 자신의 이익에 대한 관심과 공공의 이익에 대한 관심 때문에 우리는 정의의 법칙들을 제정하게 되었다.”고 말한다.⁵⁷⁾

45) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), pp.495-496.

46) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), pp.578-579.

47) 데이비드 흠 지음, 강준호 옮김, 앞의 책, p.219.

48) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.579.

49) 데이비드 흠 지음, 강준호 옮김, 앞의 책, pp.212-213.

50) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), pp.580-581.

51) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.483, pp.501-504.

52) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.484.

53) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.489.

54) 이준호는 covention을 생소한 ‘묵계’라는 말로 번역하면서 ‘묵계’가 사전적으로 ‘말없는 가운데 우연히 서로 뜻이 일치하게 맞음’을 의미하기 때문에 흠의 의도한 의미에 가장 잘 부합하기 때문이라고 설명한다.

55) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), pp.480-481, p.484.

56) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.496.

그렇다면 정의의 감정적 근원은 무엇인가를 물을 수 있다. 흄에게 그것은 사회 구성원 모두의 ‘안녕과 생존(well-being and subsistence)’이다.⁵⁸⁾ 정의의 원천이 공리인 이유는 그 안녕과 생존이 모든 사람의 안녕과 생존이기 때문이다. 인간은 평화적으로 생존하고 번영하기를 원한다. 흄이 정의의 기원을 설명하면서 소유물의 안정성부터 논의하는 것도 그 때문이다. 소유물의 안정성은 생존과 번영에 필수적인 것이다. 그런데 인간의 자연스러운 감정은 자기 소유물에 대해 이기적 애착을 가지고 있다. 하지만 이기적이고 타산적인 ‘감정 자체’ 자신의 방향을 변경하지 않는 한 자신의 이기적인 정념을 충족시킬 수가 없다는 것을 반성을 통해 알게 된다. 이기적인 정념은 이기적인 정념을 억제해야만 충족될 수 있다는 것을 알게 된다. 이기적인 정념 자체가 스스로를 억제하게 되는 것이다.⁵⁹⁾ 하지만 이기적인 정념은 자신을 억제할 수 있는 방법을 모른다. 그래서 이기적인 정념은 이성에게 자신을 억제할 수 있는 방법을 찾으라고 명령한다. 이성은 정념의 명령에 따라 목계를 통해 정의를 만든다. 따라서 정의를 발명한 주인은 정념이지 이성이 아니다. 이성은 정념의 명령에 복종했을 뿐이다.

이 목계가 다른 사람의 소유물에 대한 절제에 개입하고 모든 사람은 저마다 자기 소유물의 안정성을 획득하면 곧 소유권과 옳음과 책임 따위의 관념이 발생하듯이 정의와 불의 따위의 관념도 발생한다.⁶⁰⁾

인간은 자신의 생존과 번영을 원한다. 하지만 이성은 자신의 생존과 번영이 다른 사람의 생존과 번영과 함께 추구되지 않는다면 보다 안정적으로 향유될 수 없다는 것을 알려준다. 이성은 생존과 번영을 원하는 정념의 원인과 결과를 알려주는 것이다. 그래서 인간은 그 정념을 충족시키기 위해 정의의 규칙을 발명하였고(invent)⁶¹⁾ 그 결과 정의는 비록 인위적이지만 덕이 된 것이다. 생존과 삶의 평화적 향유에 대한 정념이 없었다면 정의도 만들어지지 않았을 것이다. 정의는 공리를 지향하고 사람들에게 쾌락을 주고 사회적 시인을 얻는다. 그래서 덕이 된다.⁶²⁾

흄은 왜 이토록 철저하게 그리고 집요할 정도로 도덕의 체계에서 이성을 배제하는 것일까? 그 이유는 위의 논증 중에 a와 b 때문이다. 간단히 다시 정리하면 다음과 같다. 첫째, 도덕은 행위에 영향을 주는 것이다. 둘째, 이성은 행위에 영향을 주지 못한다. 셋째, 그러므로 이성은 도덕에 영향을 주지 못한다. 흄은 이성이 ‘간접적’ 혹은 ‘우회적으로’ 행위에 영향을 준다고 주장하였으므로⁶³⁾ 넷째, 그러므로 이성은 무엇이 도덕인지 결정하지 못한다. 이성은 도덕적 삶을 위해 단지 수단적 도움을 줄 수 있을 뿐이다.

흄에 의하면 이성의 능력(faculty), 영향력(influence), 직무(office)는 두 가지밖에 없다.⁶⁴⁾ 하나는 추상적 관념의 관계를 논증하는 것이고 다른 하나는 경험적 사실을 통해 원인과 결과를 확인하는 것이다.⁶⁵⁾ 흄은 첫 번

57) 데이비드 흄 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.496.

58) 데이비드 흄 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.489.

59) 데이비드 흄 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.492.

60) 데이비드 흄 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), pp.490-491.

61) 데이비드 흄 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.484.

62) 공리와 이성의 관계에 대해서는 흄에게 공리는 자연적 덕들과 인위적 덕들의 집합의 공통된 속성-그의 관찰과 경험으로 발견한-이라는 점만 언급하고 더 이상 논의하지 않겠다. 흄에게 공리는 행위의 옳고 그름의 기준이 되는 이성적 원리가 아니다. 그는 벤담과 달리 공리의 원리로 사회를 개혁하고자 하지 않았다. 데이비드 흄 지음, 강준호 옮김, 앞의 책, ‘역자 해제’, pp.287-288. 흄의 정치 사상은 ‘오랫동안 지켜져 온 관습’을 옹호하는 보수적인 것이었다. Robert S. Hill, 이한수 역, 「데이비드 흄」, 『서양정치철학사 II』(서울: 인간사랑, 2007), pp.415-418.

63) 데이비드 흄 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.459, p.462

64) 데이비드 흄 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2006), pp.414-415.

65) 데이비드 흄 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2006), p.413. 양선이.최희봉, 앞의 글, pp.202-205.

재 능력이 도덕과 무관함을 배은망덕, 존속살해, 근친상간의 예를 통해 논증하고,⁶⁶⁾ 두 번째 능력이 도덕과 무관함을 고의적인 살인의 예를 통해 논증한다. 이성과 모순되는(contrary) 정념은 존재할 수 없다는 것의 예로는 ‘내 손가락의 생채기보다 전 세계의 파멸을 선택하는 사람’을 든다.⁶⁷⁾ 이 모든 예들에서 이성은 도덕을 발견하지 못한다. 이 예들을 관찰하는 사람의 정신 혹은 마음 안에 그것을 비난하거나 부인하는 정념, 감정, 느낌이 생기기 전에는 도덕은 존재하지 않는다. 흠은 “이성을 통해 사실의 존재를 추정하는데, 덕과 악덕이 이와 같은 사실의 문제가 아니라는 점을 입증하는 데 어떤 어려움이 있을 수 있는가?”라고 묻고 이성을 통해 사실을 아무리 관찰해도 도덕은 발견될 수 없다고 결론짓는다.⁶⁸⁾ 감정이 있어야만 도덕은 존재한다.

흠은 도덕적 선악은 특정한(particular) 종류의 쾌락과 고통을 통해 만족과 거북함을 느끼는 것에 의해 구별된다고 주장한다. 모든 쾌락과 고통에 도덕적 감정의 원천은 아닌 것이다. 도덕적 감정의 원천으로서 쾌락은 ‘특정한 방식(a particular manner)’이 있다.⁶⁹⁾ 흠은 그 방식을 우리 자신의 개별적 이익과 무관하게 ‘일반적으로(in general)’ 고려하여 발생하는 감정만이 도덕적 선악의 구별의 원천이라고 말한다.⁷⁰⁾ 또한 도덕 감정은 자신에 대해서는 자부심과 수치심을, 타인에 대해서는 사랑과 미움의 정념을 산출하는 쾌락과 고통에만 관계한다.⁷¹⁾ 자부심과 사랑은 시인의 감정이고 수치심과 미움은 부인의 감정이다. 그러므로 흠에게 도덕적 선악, 덕과 악덕은 일반적인 시인과 부인의 감정에 의해 구별된다. 이런 방식으로 흠은 도덕 감정의 일반성, 즉 보편성을 확보하지만 여전히 이성의 역할은 언급하지 않는다.

주지하다시피 흠이 주장한 도덕 감정의 보편성은 공감에 의해 더욱 강화된다. 흠은 “일반적 관점이나 조망에 토대를 둔(any action or sentiment upon the general view or survey)’ 감정이나 행위가 만족과 불쾌감을 주는 이유는 무엇인가?”라고 묻고 그 답을 찾아간다.⁷²⁾ 그것은 공감 때문이다. 흠은 공감을 다음과 같이 설명한다.

내가 아주 무시무시한 외과 수술에 참여한다면 수술 시작 전이라고 하더라도 수술 도구를 준비하고 붕대를 정돈하며 철제 기구로 열을 소독하는 것 등은 환자 및 그 보호자의 불안과 염려 따위에 대한 모든 징표와 함께 나의 정신에 중대한 영향력을 미치며 연민과 공포에 대한 가장 강한 감정을 유발할 것이다.⁷³⁾

‘나’는 ‘무시무시한 외과 수술’이 ‘환자’에게 어떤 공포와 불안을 가져오는지 느낄 수 있다. 그것을 느낄 수 있는 이유는 ‘무시무시한 외과 수술’이 원인이 되어 ‘환자’에게 공포와 불안이라는 정념의 결과를 낳는다는 것을 ‘추론할(infer)’ 수 있기 때문이다. 특정한 행위가 특정의 정념을 산출한다는 것을 알려주는 것은 이성의 두 번째 능력이다. 이성의 정보력의 도움을 받은 공감은 타인의 감정을 자신의 감정으로 느끼게 해 준다. 이것이 흠이 말하는 공감이다.

하지만 공감도 한계가 있다. 왜냐하면 공감도 ‘가변적이기(variable)’이다. “우리는 우리와 거리가 먼 인물보다는 거리가 가까운 인물과 그리고 낯선 사람들보다는 잘 아는 사람과 또 외국인보다는 동포와 더욱 더 잘 공감한다.”⁷⁴⁾ 인간의 자기중심성은 인간 본성의 생리적 구조에 내재한다.⁷⁵⁾ 따라서 공감도 자기에의 원리로부

66) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), pp.466-468, 데이비드 흠 지음, 강준호 옮김, 앞의 책, pp.287-288.

67) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2006), p.416.

68) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), pp.468-469.

69) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.471.

70) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.472.

71) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.473.

72) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.475.

73) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.576.

74) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), pp.580-581.

터 완전히 자유로울 수 없다. 자기애는 그냥 내버려 두고 바로 잡지 않으면 모든 불의와 폭력의 원천이 된다.⁷⁶⁾ 흠이 제시한 처방책은 ‘자기 고유의 관점(peculiar point of view)’을 버리고 보다 안정적인 판단을 내리기 위해 ‘확고하고 일반적인 관점(some steady and general points of view)’을 고수하는 것이다.” 그 관점을 통해 감정의 변이를 ‘교정해야(correct)’ 한다.⁷⁷⁾ 흠은 이러한 교정이 ‘반성(reflection)’에 의해 이루어진다고 말한다.⁷⁸⁾ 이러한 반성에 의한 교정을 거쳐 일반적 관점에 도달한 공감을 흠은 ‘확장된 공감(the extensive sympathy)’이라고 부른다.⁷⁹⁾

우리는 여기서 일반적 관점, 교정, 반성 등의 용어를 통해서 또 한 번 이성의 등장을 기대할 수 있다. 하지만 흠은 공감의 한계를 극복하기 위한 방법을 이성에서 찾지 않는다. 대신 그는 우리가 경험과 상상력 그리고 대화와 언어를 통해 자연스럽게 일반적 관점에 도달한다고 주장한다.⁸⁰⁾ 그는 인간은 공감의 원리로부터 낯선 사람의 행복 나아가 인류의 복지를 발견할 때마다 시인의 정서를 느끼고 사랑과 존경을 확인할 수 있다고 말한다.⁸¹⁾ 흠은 공감이 사람들의 교류를 통해 자연스럽게 형성되며 공감을 통해 개인의 사적인 감정은 사회적이고 공적인 감정된다고 본다.⁸²⁾ 마치 도덕 감정이 인간의 ‘생리적 구조(constitution)’에 내재해있듯이⁸³⁾ 공감도 그런 식으로 내재해 있다는 것이다.⁸⁴⁾ 공감도 흠이 경험과 관찰을 통해 발견한 사실이다. 그는 왜 그것이 존재하기 되었는지에 대해서는 더 이상 말하지 않는다.⁸⁵⁾⁸⁶⁾

지금까지 살펴본 대로 흠은 도덕에서 감정이 본질적인 역할을 하고 이성은 수단적 역할만을 한다는 것을 일관되게 주장하고 있다. 따라서 흠이 주장이 참이라면 감정이 없는 정확히는 도덕 감정과 공감이 없는 인간에게는 도덕이 존재하지 않을 것이다. 만약 도덕 감정과 공감이 없는 인간에게는 도덕이 존재하지 않는다는 사실을 보여주는 경험적 증거를 제시할 수 있다면 도덕에 대한 흠의 주장은 참임이 증명될 것이다. 만약 그 인간의 이성적 능력이 탁월하다면 더욱 그럴 것이다. 그 인간은 사이코패스다.

Ⅲ. 사이코패스의 존재

사이코패스(psychopath)는 존재한다. 로버트 R. 헤어는 사이코패스를 다음과 같이 정의한다. “사이코패스는 냉담하고, 충동적이고, 이기적인 사람들로서 자신의 행동이 타인에게 끼친 피해를 자각하지 못하고 죄책감이나 후회도 느끼지 못하는 사람들이다. 그들이 다른 사람들과 맺는 감정적·사회적 교감은 피사상적이며, 그들

75) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.583.

76) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.480.

77) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), pp.581-582.

78) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), pp.582-583.

79) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.586.

80) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.582, p.586, 양선이, 「허치슨, 흠, 아담 스미스의 도덕감정론에 나타난 공감의 역할과 도덕의 규범성」, 『철학연구』(철학연구회, 2016), 제114집, p. 322.

81) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), pp.588-589.

82) 데이비드 흠 지음, 강준호 옮김, 앞의 책, p.229.

83) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.474.

84) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2006), p.363.

85) 양선이.최희봉, 앞의 글, pp.218-219.

86) 공감에 대한 흠의 주장이 『인간본성에 관한 논고』와 『도덕원리에 대한 탐구』이 다르다는 지적이 있어왔다. 양선이.최희봉, 앞의 글, pp.217-218, 로버트 애링턴 지음, 김성호 옮김, 『서양윤리학사』(서울: 서광사, 2003), p.365, p.390, 각주 24), 25). 이 문제에 대해서는 IV.에서 다룰 것이다.

은 오직 자기 자신만을 위해 존재한다.”⁸⁷⁾ 로버트 R. 헤어의 정의는 그의 『진단명: 사이코패스. 우리 주변에 숨어있는 이상인격자』에 나오는데 이 책은 1993년에 출간되었다. 그는 이 책에서 ‘북미에 200만 명, 뉴욕 시에만 약 10만 명’의 사이코패스가 존재한다고 말한다.⁸⁸⁾ 사이코패스와 유사한 소시오패스⁸⁹⁾도 존재한다. 2005년에 쓴 마사 스타우트의 『당신 옆의 소시오패스』에는 ‘오늘날 전체 인구의 약 4%(25명 중에 1명)’의 ‘양심이 없는’, ‘교정불가능한 반사회적 성격장애를 가진’, ‘공감이 없는’ 사람들이 있다고 말한다.⁹⁰⁾ 두 책의 제목에 있는 ‘우리 주변에 숨어있는’, ‘당신 옆의’는 사이코패스와 소시오패스가 실제로 얼마나 많은지를 보여주기 위한 것이다.

사이코패스에 대한 우리나라의 통계는 확인할 수 없었으나 ‘2013년 2학기 당시 서울의 한 사이버대학에서 심리학 과목을 수강한 성인 응답자 총 254명’을 대상으로 한 설문 조사 결과 응답자들이 생각하는 ‘일반인 중에 사이코패스의 비율은 7.1%’였다는 연구가 있었다.⁹¹⁾ 이 통계는 표본이 심리학 과목 수강자였다는 점이 고려되어야 하겠지만 적어도 우리나라에서도 사이코패스의 존재가 무시할 정도는 아니라는 점은 확인할 수 있다.

도덕적 관점에서 사이코패스의 가장 큰 특징은 공감의 결핍이다. 사이코패스는 타인의 고통을 자신의 고통

87) 로버트 헤어 지음, 조은경·황정하 옮김, 앞의 책, p.11, p.65.

88) 로버트 헤어 지음, 조은경·황정하 옮김, 앞의 책, p.20. 박형빈은 전체 남성의 3%, 전체 여성의 1%가 반사회적 인격장애를 가지고 있다는 연구 결과를 소개하고 있다. 박형빈, 「사이코패스(psychopath)에 대한 신경생물학적 이해와 치유 및 도덕 향상으로서의 초등도덕교육」, 『초등도덕교육』, 제57집(한국초등도덕교육학회, 2017. 9), p.301.

89) 사이코패스와 소시오패스 그리고 DSM-IV의 정신 질환명인 ‘반사회적 인격 장애’를 정확히 구별하는 것은 어렵다. 이 중 반사회적 인격 장애가 가장 넓은 개념이고 그 안에 사이코패스와 소시오패스가 있는 것으로 보인다. 보통 사이코패스는 비정상적인 심리적 특성에 초점을 맞춘 개념이고 소시오패스는 행위자의 반사회성에 초점을 맞춘 개념으로 이해된다. 그러나 사이코패스와 소시오패스 모두 뇌과학적, 유전적, 생물학적, 심리적, 인지적 요인(주로 편도체 장애)과 사회적, 환경적 요인(주로 어린 시절의 잘못된 양육의 영향)의 상호작용에 의해 발생하고 둘 다 도덕 감정과 공감 능력이 결핍되어 있다는 점에서는 같은 유형의 사람이다. 박형빈, 앞의 논문, p.310. 안성조, 「사이코패스의 형사책임능력」, 『형사법연구』, 제20권 제4호(한국형사법학회, 2008), pp.172-175, 김화성, 앞의 논문, p.359, pp.370-378, 마사 스타우트 지음, 김윤창 옮김, 앞의 책, pp.191-217. 본 발표문에서는 ‘반사회적 인격 장애’, ‘사이코패스’, ‘소시오패스’를 구별하지 않고 도덕 감정 및 공감 능력이 없는 사람을 대표하여 사이코패스라 칭한다. 그러나 ‘반사회적 인격 장애’, ‘사이코패스’, ‘소시오패스’의 비도덕적 행위 혹은 범죄적 행위의 원인이 어디에 있는가는 도덕적 책임 및 형사 책임을 물을 때 논쟁이 될 수 있을 것이다. 안성조는 형사 책임을 물을 때 사이코패스의 심신장애사유를 인정해야 한다고 주장한다. 안성조, 앞의 논문, p.193. 김화성도 비슷한 주장을 한다. 김화성, 앞의 논문, p.377. 김진혁은 사이코패스에 대한 정확한 형사정책(형벌 및 치유를 포함하여)을 위해서는 사이코패스와 소시오패스를 명확히 구별해야 한다고 주장한다. 김진혁, 「사이코패스에 대한 형사정책적 접근」, 『한국범죄심리연구』, 제10집(한국범죄심리학회, 2014), pp.93-96.

90) 마사 스타우트 지음, 김윤창 옮김, 『당신 옆의 소시오패스』(경기 고양: 산눈출판사, 2007), pp.21-26. Martha Stout, Ph. D., *The Sociopath Next Door*, Broadway Books, Newyork, 2005.

91) 박지선, 「사이코패스에 관한 대중의 인식과 두려움」, 『한국범죄학』(대한범죄학회, 2014), 제8집 2호, p.154.

으로 느끼지 못하며 심지어 즐기까지 한다. 당연히 정서적, 감정적 공감에 결여된 사이코패스에게 동정심, 연민, 배려의 감정은 존재하지 않는다.⁹²⁾ 또한 사이코패스는 양심의 가책을 느낄 정도의 공포나 두려움 같은 감정적 반응도 경험하지 못하며⁹³⁾ 다른 사람과의 관계에서 형성되는 사랑이나 애정의 감정도 느끼지 못한다.⁹⁴⁾ 사이코패스는 자신의 욕구를 위해 다른 사람을 속이고 이용한다.⁹⁵⁾ 그 결과 자신의 욕구 충족에 방해가 되는 사람에 대해서는 폭력적인 행위를 서슴없이 저지른다. 사이코패스의 수많은 사례가 사이코패스의 비도덕적 행위는 도덕적 감정과 공감의 결핍에서 비롯된다는 것을 보여준다. 그러나 사이코패스의 이성적 능력은 선량한 사람들을 속이고 그들에게 좋은 사람으로 보일 수 있게 한다는 점에서 일반인들보다 더 교묘하고 탁월하다고까지 말할 수 있다.⁹⁶⁾ 사이코패스의 잔인함은 보통 사람들의 잔인함의 수준을 넘어설 뿐만 아니라 보통 사람들이 상상할 수 있는 잔인함의 수준도 훨씬 넘어선다. 그들은 정말로 인간이 아닌 것 같다.

사이코패스에게 이성은 있지만 도덕 감정과 공감이 없기 때문에 도덕, 즉 도덕적 구별이 존재하지 않는다. 모든 사이코패스가 반드시 비도덕적 행위를 하거나 범죄적 행위를 하는 것은 아니라는 근거를 제시하면서 사이코패스에게도 이성이 도덕적 삶을 가능하게 하는 원천이라고 반박할 수 있을 것이다. 하지만 사이코패스가 정상인들처럼 사는 것은 그들에게도 정상인과 공유하는 도덕이 있기 때문에 그런 것이 아니다. 만약 그들에게 도덕이 있었다면 그들은 자신의 비도덕적 행위나 범죄적 행위를 후회하거나 죄책감을 느껴야 할 것이다. 하지만 사이코패스는 후회도 하지 않고 죄책감도 느끼지 않는다. 오히려 그들은 자신의 행위를 합리화한다.⁹⁷⁾ 그들에게 도덕이 있지만 다른 이유 때문에 도덕적이어야 할 이유를 찾지 못하는 것이 아니라 도덕이 없기 때문에 도덕적이어야 이유가 없는 것이다. 사이코패스에게 이성은 도덕과 무관하다. 사이코패스의 존재는 도덕에 대한 흠의 주장이 참임을 증명하는 움직임 수 없는 경험적 사실이자 증거로 보인다.

니콜스는 사이코패스의 존재가 도덕에 대한 이성주의적 혹은 합리주의적 설명을 위협한다고 주장한다.⁹⁸⁾ 니콜스는 ‘도덕적 이성주의(moral rationalism)’를 ‘개념적 이성주의(conceptual rationalism)’와 ‘경험적 이성주의(empirical rationalism)’로 나누고 두 관점 모두 사이코패스의 존재에 의해 논박될 수 있다고 주장한다. 개념적 합리주의는 도덕적 요구 자체가 이성적 요구라는 내재주의적 동기론에 근거하고 있는데 이는 사이코패스가 이성적 무도덕주의자라는 사실에 의해 논박된다. 이성적 무도덕주의자는 도덕적 동기 부여는 도덕 판단 외의 다른 이유를 요구한다는 외재주의가 참임을 보여주는 증거다. 경험적 합리주의는 싱어(P. Singer)처럼⁹⁹⁾ 인간의 이성적 능력의 발달에 따라 이성적 존재로서 모든 인간이 함의하는 보편적 도덕의 관점에 이르도록

92) 박형빈, 앞의 논문, p.306. 박형빈은 ‘공감(symphyaty)과 ‘감정이입(empathy)’을 같은 의미로 사용한다.

93) 로버트 R. 헤어, 조은경.황정하 옮김, 앞의 책, pp.126-129.

94) 마사 스타우트 지음, 김윤창 옮김, 앞의 책, pp.61-62, pp.71-78.

95) 박형빈, 앞의 논문, p.308.

96) 김화성, 앞의 논문, pp.370-376, 특히 p.374의 각주 42). 김화성은 사이코패스가 장기적 관점에서 자신의 이익을 계산하는 이성적 능력이 부족하다는 점을 인정하면서도 그것이 남을 속이는 사이코패스의 이성적 능력의 탁월함을 압도하는 것은 아니라고 주장한다. 사이코패스의 이성적 능력은 타인을 전혀 고려하지 않는 이기적인 목적을 위해서만 발휘된다.

97) 로버트 R. 헤어 지음, 조은경.황정하 옮김, 앞의 책, pp.75-80.

98) Nichols, Shaun, “How Psychopaths Threaten Moral Rationalism: Is It Irrational or Amoral?”, *The Monist* 85(2) (2002), pp.285-303.

99) 사회생물학적 관점에서 이성의 진화에 관해서는 피터 싱어 지음, 김성한 옮김, 『사회생물학과 윤리』(경기 고양: 연암서가, 2012), pp.151-208. 참조. 싱어는 우리가 이성적 에스컬레이터에 올라타면 어디에서 멈추게 될지 알 수 없다고 말한다.(p.194) 싱어는 이성은 정념의 노예라는 흠의 주장은 관찰이나 과학으로부터 도출된 것이 아니라 이성의 능력에 대한 흠의 견해로부터 연역된 것일고 지적한다.(p.214) 또한 싱어는 이성이 처음에는 수단-목적 합리성으로 출발했다고 하더라도 그 관계가 역전될 수 있음을 지적한다.(p.238)

진화했다고 설명하는데, 이 역시 사이코패스의 이성적 능력과 도덕적 무능이 그러한 진화에 반대되는 사례이기 때문에 거부된다. 하지만 니콜스는 개념적 합리주의보다 경험적 합리주의가 도덕적 객관주의를 지켜낼 수 있는 가장 그럴 듯한 입장이라고 본다.¹⁰⁰⁾

그러나 사이코패스의 존재가 도덕에 대한 흄의 주장을 지지하는 증거가 아니라는 주장도 있다.¹⁰¹⁾ 케네트는 사이코패스의 존재가 도덕에 대한 이성주의 혹은 합리주의적 접근[Kantians]이 잘못되었음을 논박하는 증거라는, 다시 말해 도덕에 대한 감정주의적 접근[Humeans]이 타당하다는 니콜스의 주장에 반대 논증을 펼친다. 먼저 케네트는 사이코패스가 이성적 무도덕주의자라는 사실에 의해 개념적 합리주의가 논박된다는 니콜스의 주장에 대해 이성적 무도덕주의자의 합리성이 무엇을 의미하는지를 묻는다. 케네트에 의하면 그 합리성은 도덕적 합리성이 아니다. 따라서 도덕 판단이 도덕적 행위의 이유를 제공한다는 내재주의적 동기론을 논박하지 못한다. 사이코패스에게 이성이 있는데도 도덕이 없다고 해서 그것이 이성이 도덕과 무관하다는 것을 증명하는 것은 아니다. 그의 이성에 문제가 있을 수 있기 때문이다.¹⁰²⁾ 케네트는 경험적 합리주의에 대한 니콜스의 주장에 대해서도 반론을 펼친다. 그녀는 사이코패스의 정서적 결함이 도덕적 무능의 원인이기 때문에 도덕은 이성의 산물이 아니라는 니콜스의 주장이 성급한 결론이라고 주장한다. 왜냐하면 공감적 능력이 뛰어난 사람도 일반적으로 요구되는 도덕적 행동을 하지 못하는 경우가 있기 때문이다. 감정의 과정이 보편적인 도덕적 판단을 방해하는 경우는 많다.¹⁰³⁾ 케네트는 도덕에서 이성이 역할을 확인할 수 있는 사례로 아동의 도덕 발달에서 ‘자기 규제(self-regulation)’ 능력의 발달을 든다. 그녀는 비교적 어린 나이의 아이들이 자신의 감정을 스스로 통제하고 도덕과 관습을 구별한다는 많은 연구 결과를 제시한다.¹⁰⁴⁾

케네트의 반론은 의미가 있다. 사이코패스에게 이성적 능력은 있지만 감정, 도덕 감정, 공감이 없어서 도덕이 없다는 사실을 근거로 사이코패스의 존재가 도덕에 대한 이성주의적 접근을 반박하는 논거는 될 수 없다고 다시 말해 역설적으로 사이코패스의 존재는 도덕에서 이성의 역할이 결정적임을 입증하는 근거로 볼 수 있을 것이다. 하지만 이 반론이 성립하기 위해서는 사이코패스에게 도덕이 존재해야만 하고 그 도덕이 정상인들이 가지고 있는 도덕과 같은 것이어야만 한다. 다시 말해 사이코패스와 정상인 모두 이성에 근거한 도덕을 가지고 있어야만 하며 정상인이 가지고 있는 도덕도 감정이 아니라 사이코패스가 가지고 있는 이성과 같은 이성에 근거한 것이 밝혀져야만 한다. 즉 이성에 근거한 도덕이 다시 말해 수단-목적의 합목적 이성 혹은 타산적 이성이 아니라 다른 종류의 이성에 근거한 도덕이 존재한다는 것을 적극적으로 입증해야만 한다. 아마도 그것은 타산적 이성도 아니고 순수이성도 아닌 실천이성에 근거하여 도덕을 설명하는 칸트적인 접근이 될 것이다. 하지만 적어도 도덕에 대한 칸트적인 접근이 타당하다는 것을 입증하기 전까지는 도덕 감정에 근거하여 도덕을 설명하는 흄적인 접근이 틀렸다고 말할 수 없을 것이다. 따라서 적어도 칸트적인 접근의 타당성이 증명될 때까지는 케네트의 반론이 타당하다고 말할 수 없다. 그녀의 반론에도 불구하고 흄의 주장이 참임을 증명하는 사이코패스의 존재의 증거력은 유효하다고 보아야 한다.¹⁰⁵⁾

100) 니콜스의 주장에 대한 간단한 설명은 김화성, 앞의 논문, pp.371-372. 참조.

101) Kennett, Jeanette, “Do Psychopaths really Threaten Moral Rationalism?”, *Philosophical Explorations* 9(1) (2006), pp.69-82. 케네트의 주장에 대한 간단한 설명도 김화성, 앞의 논문, pp.372-374을 참조.

102) Kennett, Jeanette, *op. cit.*, pp.70-72.

103) Kennett, Jeanette, *op. cit.*, pp.73-74.

104) Kennett, Jeanette, *op. cit.*, pp.77-78.

105) 본 발표문에서는 자세히 논의할 수 없지만 도덕 심리학에 대한 뇌과학의 연구 성과들도 흄의 주장이 참임을 증명하는 근거로 제시될 수 있다. 뇌과학의 연구 결과는 도덕 판단에서 이성의 우위를 무너뜨린다. 박형빈, 「도덕성에 대한 뇌신경과학적 접근의 도덕교육적 함의」, 『초등도덕교육』 (한국초등도덕교육학회, 2013.12), 제43집, pp.149-155. 하이트는 도덕에 대한 이성 우위의 주장을 ‘합리주의자의 망상’이라고 부르고, 도덕에 대한 흄의 주장이

IV. 흄의 주장의 문제점

1. 행위의 메커니즘에 대한 오해

공감 능력이 없는 사이코패스에게는 도덕이 존재하지 않는다는 과학적 사실은 도덕에 대한 흄의 주장이 참임을 증명하는 강력한 경험적 증거로 보인다. 도덕의 참된 기원은 감정이다. 인간에게 도덕 감정이 없다면 그리고 도덕 감정의 원천인 공감 능력이 없다면 도덕은 존재할 수 없다. 감정을 가진 인간이 타인의 감정을 공유하면서 도덕은 존재하기 시작했다. 감정은 이성에게 명령을 내려 자신의 도덕이 작동할 수 있는 체계, 즉 규칙을 만들게 했다. 오늘날 우리가 가지고 있는 도덕 규칙은 모두 그렇게 만들어진 것이다. 이성만으로는 도덕은 존재할 수도 없었고 도덕이 무엇인지도 알 수 없다. 사이코패스의 존재는 도덕에 대한 이러한 설명이 참임을 증명한다.

이제 사이코패스의 존재가 도덕에 대한 흄의 주장이 참임을 증명하는지를 검토해볼 차례다. 사이코패스의 존재는 도덕 감정 특히 공감 능력이 도덕의 원천이며 반대로 이성은 도덕의 본질과는 아무런 관련이 없다는 흄의 주장을 증명하는 근거이므로 검토의 방향은 두 가지가 될 것이다. 하나는 흄이 생각한 것처럼 도덕에서 도덕 감정과 공감이 본질적인 것인지를 알아보는 것이고, 다른 하나는 역시 흄이 생각한 것처럼 이성은 도덕의 본질에서 정말로 아무런 역할도 하지 못하는 것인지를 살펴보는 것이다.

흄의 저작이 다윈의 진화론에 많은 영향을 주었다는 사실을 통해서도 알 수 있듯이¹⁰⁶⁾ 흄의 도덕 철학에서 진화론적 윤리학의 내용은 자주 발견된다. 다윈은 그의 생애에서 흄의 저작을 여러 번 읽었으며 그의 미출간 원고에는 동물에게도 이성이 있다는 흄의 주장에 관심을 가졌음을 알 수 있는 내용이 있다고 한다.¹⁰⁷⁾ 현대 메타윤리학의 실재론과 반실재론 논쟁에서도 도덕을 진화적 유용성의 산물로 보는 흄-다윈주의적 모델이 반실재론을 지지하는 입장인지 실재론을 지지하는 입장인지를 두고 해석의 논쟁이 있다.¹⁰⁸⁾ 필자가 보기에 흄-다윈주의적 모델은 자연주의적 실재론으로 해석되는 것이 타당한 듯하다.¹⁰⁹⁾ 흄은 도덕성이 정신 밖의 외부 대상에 존재하지 않는다고 주장했지만 도덕은 분명히 존재하기에 그 말은 도덕이 정신 안에 존재하는 대상이

옳았다고 주장한다. 그는 다음과 같이 말한다. “결국 흄이 제대로 본 셈이다. … 흄이 죽고 나자 몇 십 년 사이에 합리주의자들이 종교를 상대로 승리를 선언하고 나서면서 도덕학은 그 후 200년 동안 줄곧 변죽만 울려왔다. 조너선 하이트 지음, 황수민 옮김, 『바른 마음』 (경기 파주: 웅진 지식하우스, 2014), p.74, pp.176-181, pp.222-223. 도덕 판단에서 정서적 직관의 우선성을 강조하는 하이트의 사회적 직관주의에 대한 비판은 정창우, 『도덕과교육의 이론과 쟁점』 (서울: 도서출판 울력, 2013), pp.230-240을 참조. 아울러 리졸라티(Rizzolatti)의 ‘거울 뉴런(mirror neuron)’도 흄의 공감에 대한 주장을 뇌과학적 연구로 제시될 수 있다. 한일조, 「거울 뉴런(Mirror Neuron)과 공감과 교육」, 『교육철학』 (한국교육철학회, 2010), 제41집, pp.521-548. 참조. 그러나 공감 혹은 감정이입과 관련된 ‘거울 뉴런’은 뇌의 전두하부 및 두정하부(주로 뇌의 윗부분)에 위치하고 정서와 관련된 부분인 편도체, 안와전두피질, 대상피질 등은 뇌 앞 안쪽과 아래쪽에 위치한다. 서로 다른 위치다. 이성적 추론과 판단, 계획 등을 담당하는 전두엽의 전전두피질은 뇌의 앞쪽의 중간과 위쪽에 위치한다.

106) Morris, William Edward and Charlotte R. Brown, "David Hume", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), (<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/hume/>).

107) William B. Huntley, "David Hume and Charles Darwin", *Journal of the History of Ideas*, 33(3) (1972), pp. 457-458.

108) 박정희, 「반실재론적 진화 윤리학에 대한 대안: 실재론적 진화 윤리학」, 『철학』, 108(한국철학회, 2011), pp.119-123.

109) 박정희, 앞의 논문, pp.137-145.

라는 것을 의미하기 때문이다. 이성은 정신 밖에 있는 외부 대상에서 도덕적 사실을 발견하는 것이 아니라 정신 안에 있는 인상과 관념에서 도덕적 사실을 발견한다.

필자는 도덕에 대한 흠의 주장이 진화론적 윤리 이론으로 해석될 수 있다고 본다. 흠은 “인간 종(種)의 각 개인이 자연적으로 자기보존과 종의 번식에 필요한 모든 기능을 자기 안에 가지고 태어난다고 가정해보자.”고 말한다.¹¹⁰⁾ 흠은 개체 보존과 종의 보존을 위한 인간의 기능이 마치 인간의 유전자 안에 내재되어 있다고 말하는 듯하다. 흠은 정의의 기원을 설명할 때 인류의 역사를 언급하는데 여기서도 진화론적 아이디어를 확인할 수 있다. 그는 “인류의 기원에 우리가 들은 바로는 그들은 대체로 무지하고 야만적이어서 서로를 전혀 신뢰할 수 없었고 각자는 보호와 안전을 위해 자기 자신에게, 즉 자신의 힘이나 관계에 의존해야 했다.”고 말한다.¹¹¹⁾ 그러다가 인류는 개체 보존과 종의 보존을 위해 정의의 관념을 진화시킨 것이다. 흠은 정의뿐만 아니라 자연덕 덕도 진화의 산물이라고 보는 듯하다. 그는 “도덕 감정은 인간의 기질과 생리적 구조에 ‘뿌리내리고 있어서(so rooted)’ 뿌리 뽑거나 파괴할 수 없다.”고 말한다.¹¹²⁾ 공감도 마찬가지다. 공감은 모든 동물에게 공통적인 것이다. 인간을 포함한 모든 동물은 동족을 먹이로 삼지 않는다. 그들은 모두 함께 연합하려는 욕구를 가지는데, 동물들 중에 인간에게 그러한 연합의 욕구는 더욱 두드러진다.¹¹³⁾ 흠에게 인간의 도덕 문명은 역사와 경험 그리고 이성을 통해서 감정, 정념은 도덕 감정, 공감, 정의, 공리로 자연스럽게 진보해온(progress) 것이다.¹¹⁴⁾

이처럼 흠에게 도덕은 진화의 산물이다. 인류는 최초로 생존을 원했다. 생존에 필요한 감정이 진화되었고 인류가 함께 살게 되면서 그 감정은 공감으로 진화하였고 공감이 주는 쾌락과 효용 때문에 도덕 감정으로 진화하였다. 그러다가 공감만으로는 부족하여 일반적 관점이나 일반적 규칙에 대한 진화의 압력이 작용하였고 인류는 이성으로 정의의 규칙을 만들게 되었다. 이 모든 것이 인간 종의 생존과 번영, 인류의 이익을 위해 존재해온 것이다.

그런데 흥미로운 점은 흠의 주장에서 이성의 진화를 추측할 수 있는 내용이 발견되지 않는다는 것이다. 이성이 인간의 생존에 기여한 바는 감정 못지않았을 것이다. 이성이 비록 정념의 명령에 복종만 할 수 있다고 하더라도 이성이 감정의 진화의 속도에 부합하는 정도로 진화하지 않았다면 인류는 생존하기 어려웠을 것이다. 우리는 인류가 발명한 도구의 역사만 보아도 인류의 삶이 진화의 과정에서 더욱 복잡하고 전개되어서 더욱 섬세하고 정교한 이성의 능력이 요구되었을 것이라고 충분히 짐작할 수 있다. 진화의 관점에서 도덕은 무형의 도구다.

따라서 이성도 당연히 진화했을 것이다. 흠이 이성의 진화에 주목했다라면 처음에는 이성이 정념의 노예로 출발했지만 어느 순간 이성이 정념을 통제하는 역전 현상이 발생했다고도 말할 수 있었을 것이다. 아마도 그 순간은 서양의 역사에서 최초로 도덕 철학이 시작되었던 기원전 5세기 정도로 말할 수도 있겠다. 그 이성의 진화는 멈출 수 없어서 어느 순간에는 이성이 초월적 세계나 존재를 생각하게 되었고 그것들이 존재하는지를

110) 데이비드 흠 지음, 강준호 옮김, 앞의 책, p.191.

111) 데이비드 흠 지음, 강준호 옮김, 앞의 책, p.189

112) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.474. 흠은 이 말을 하면서 ‘질병이나 인간 정신의 착란 때문에 인간 정신이 완전히 혼란스러워지지 않는 한’이라는 단서를 붙이고 있다. 필자는 흠이 도덕 감정이 없는 인간이 존재할 수 있다는 것을 알고 있었다고 본다. 그의 『도덕 원리에 대한 탐구』에서 지나치게 공감과 인류애를 찬양하는 것이 그것을 간접적으로 증명한다고 본다. 이에 대해서는 다음 절에서 다룰 것이다.

113) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.363.

114) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.500.

알지 못하지만 존재한다고 확신하고 그것에 근거해서 모든 도덕적 질서를 구축하는 데까지 이르게 되었다고도 말할 수 있었을 것이다. 그렇다면 이성은 행위에서 단순히 정념의 명령에 복종만 한다고 말할 수는 없었을 것이다. 그런데 왜 흄은 이성의 진화에는 눈을 감고 감정의 진화에만 주목한 것일까?¹¹⁵⁾

필자가 보기에 그 이유는 흄이 애초에 행위에서 이성의 역할을 너무 강력하게 부인하고 정념에만 집착했기 때문이다. 흄은 행위에서 이성의 무력함을 “이성은 정념의 노예이고 노예이어야만 한다.”는 말로 단적으로 표현한다.¹¹⁶⁾ 이 말의 의미를 정확히 이해하기 위해서는 『도덕 원리에 대한 탐구』, ‘부록 1. 도덕 감정에 관하여’에 나오는 다음 구절을 살펴보아야 한다.¹¹⁷⁾

‘인간 행동의 궁극적인 목적들(the ultimate ends of human actions)’은 어떤 경우에도 이성에 의해 설명될 수 없고, 지적인 기능들에 전혀 의지하지 않고 전적으로 인간의 감정과 애정에 맡길 수밖에 없다는 것이 분명해 보인다. 어떤 사람에게 왜 당신은 운동을 하느냐고 물어보라. 그는 자신의 건강을 지키기를 원하기(desire) 때문이라고 답할 것이다. 그런 다음 그에게 왜 건강하기를 원하느냐고 묻는다면, 그는 선뜻 병은 고통스럽기 때문이라고 답할 것이다. 더 나아가 당신이 그에게 왜 고통을 싫어하느냐(hate)고 묻는다면, 그는 도저히 답할 수 없을 것이다. 이것은 하나의 궁극적인 목적이고, 절대 다른 어떤 대상에 의존하지 않는다.¹¹⁸⁾

흄은 행위의 궁극적인 목적을 고통을 회피하고자 하는 인간의 욕망으로 본다. 고통을 회피하고자 하는 궁극적 목적의 자리에는 쾌락을 추구하는 궁극적 목적이 같이 앉아 있다.¹¹⁹⁾ 흄은 쾌락과 고통이 왜 궁극적 목적인지를 더 이상 설명할 수 없다고 주장한다. 하지만 쾌락과 고통의 존재 이유도 다른 목적으로 설명할 수 있다. 그것은 인간의 생존이다. 흄은 인간의 모든 행위의 궁극적 목적이 쾌락과 고통이라고 보았지만 그것은 더 궁극적인 목적, 더 원초적인 목적인 생존을 위해서 존재한다. 인류에게 쾌락과 고통이 존재하게 된 이유는 생존 때문이다. 인류를 포함한 모든 채고감수능력을 지닌 동물은 최초로 생존에 도움이 되는 것에 대해서 쾌락을 느끼고 생존에 해로운 것에 대해서 고통을 느끼도록 신경 세포가 만들어졌다. 따라서 흄의 논리대로라면 인간의 모든 행위의 최초의 목적이자 궁극적 목적은 생존이 되어야 한다. 하지만 흄도 인지하고 있었듯이 인간은 단순히 생존만을 추구하지 않는다. 인간은 생존을 넘어 번영을 추구한다.¹²⁰⁾

따라서 행위의 진정한 주인은 욕구이지 정념이 아니다. 이성은 정념의 노예이고 노예이어야만 한다는 주장은 “이성은 선행하는 욕구 없이 그것 스스로 우리에게 행위의 계기를 제공하지 못한다.”는 말로 해석되어야 한

115) 필자는 칸트가 도덕 법칙에 대한 의식을 ‘(실천)이성의 사실’라고 불렀을 때, 그것이 이성의 진화를 보여주는 한 사례라고 생각한다. 임마누엘 칸트 지음, 백종현 옮김, 앞의 책, p.41, p.88.

116) 데이비드 흄 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2006), pp.414-415.

117) 데이비드 흄 지음, 강준호 옮김, 앞의 책, p.293.

118) 이 구절의 번역은 이남원·조수경의 국역을 참조하였다. 데이비드 흄 지음, 이남원·조수경 옮김, 앞의 책, p.p.179-180.

119) 우리는 벤담의 유명한 구절, “자연은 인류를 고통과 쾌락이라는 최고의 두 주인들이 지배하도록 하였다.”를 떠올릴 수 있다. 제러미 벤담 지음, 강준호 옮김, 『도덕과 입법의 원칙에 대한 서론』(경기 파주: 아카넷, 2013), p.47.

120) 아리스토텔레스는 다음과 같이 말했다. “행복한 사람은 잘 살고 잘 행위한다는 견해 또한 우리의 논의에 부합한다. 행복은 대체로 어떤 종류의 잘 삶과 잘 행위함이라고 규정했으니까.”(아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』, 1098b20) “국가의 목적은 ‘단순한 생존(zēn)이 아닌 ‘좋은 삶(eu zēn)’을 제공하는 것이다.”(아리스토텔레스, 『정치학』, 1280a31-32) “우리가 말한 바와 같이, 완전하고 자족적인 삶은 행복하게 ‘고귀하게(kalōs)’ 사는 것이다. 그러므로 국가 공동체는 ‘[단순히] 함께 살기 위해(tou syzēn)’ 존재하는 것이 아니라 고귀한 행위를 위해 존재하는 것으로 받아들여져만 한다.”(아리스토텔레스, 『정치학』, 1281a3-4)

다.¹²¹⁾ 먼저 욕구가 존재하고 이성이 욕구 충족을 위한 수단을 찾는다. 욕구가 충족되면 쾌락을 느낀다. 쾌락은 욕구가 충족될 때 혹은 어떤 것을 관찰할 때 느끼는 것, 즉 선행하는 어떤 것이 존재해야만 느낄 수 있는 것이다. 쾌락은 어떤 대상 없이 그 자체로 존재할 수 없다. 쾌락은 행위를 통해 욕구가 충족될 때 혹은 행위나 행위자의 성품을 관찰할 때만 느낄 수 있다. 전자는 말 그대로 쾌락이고 후자가 흠이 말하는 시인의 감정이다. 그 시인의 감정이 도덕의 원천이 된다.

흠은 행위의 메커니즘에 대해서 착각을 한 듯하다. 이성이 섬기는 주인은 욕구이지 정념이 아니다. 정념의 주인도 욕구다. 정념은 행위에서 주인의 자리를 탐할 수 없다. 이성은 욕구의 명령에 따라 정념을 꾸짖고 멈추게 한다. 하지만 정념이 이성에게 이래라 저래라 명령할 수 있을까? 그것이 가능하려면 욕구의 허락을 받아야 한다. 인간의 행위는 무엇을 원하는가에 따라 목적이 결정된다.

흠은 쾌락과 고통을 감각인상(1차 인상, 근원적 인상)으로 쾌락과 고통에서 유래하는 욕구와 혐오, 사랑과 미움, 감정, 정념, 정서, 시인과 부인 등을 반성인상(2차 인상)으로 규정한다.¹²²⁾ 그러나 쾌락과 고통이 있기 위해서는 쾌락과 고통에서 유래하는 욕구와 구별되는 근원적 욕구가 있어야만 한다. 그렇다면 도덕의 기원에 대한 탐구는 공리에서 정의로, 공리와 정의에서 공감으로, 공감에서 시인과 부인의 감정으로, 시인과 부인의 감정에서 쾌락과 고통으로, 쾌락과 고통에서 근원적 욕구로 거슬러 올라가야 한다. 도덕에서 가장 원초적인 물음은 “우리가 원하는 것이 무엇인가?” 나아가 “우리는 무엇을 원해야만 하는가?”라는 물음이다.

흠의 도덕철학은 이 물음에 의미있는 대답을 하고 있지는 않은 듯하다. 흠의 가장 유력한 대답은 인간의 생존과 번영(subsistence and well-being)이다. 하지만 흠은 생존과 번영이 어떻게 다른지, 생존에 필요한 것이 무엇이고 번영에 필요한 것이 무엇인지, 각각에 감정과 이성이 어떤 역할을 하는지에 대해서는 어떤 말도 하지 않는다. 흠은 인간 본성을 전체적으로 조망하지 못했다. 그의 『인간 본성에 관한 논고』는 『인간 지각에 관한 논고』로 제한되어야 할 듯하다.

이러한 논의는 사이코패스와 관련해서도 중요한 의미를 지닌다. 사이코패스도 원하는 삶이 있을 것이다. 그도 욕구를 가지고 있을 것이고 좋아하는 것과 싫어하는 것이 있을 것이다. 그도 하고 싶은 것이 있을 것이고 갖고 싶은 것이 있을 것이다. 사이코패스에게 도덕 감정과 공감이 없지만 삶 자체가 없는 것은 아니다. 만약 사이코패스가 원하는 종류의 삶이 있다면 그에게 비록 도덕 감정과 공감이 없더라도 그와 함께 도덕에 대해서 논의할 수 있을 것이다. 그 도덕은 아마도 도덕 감정과 공감에 근거한 것일 수는 없을 것이다. 왜냐하면 사이코패스에게 요구할 수 있는 것은 도덕 감정과 공감을 가진 인간이 되라는 것-이것은 그에게 불가능하다.-이 아니라 당신이 원하는 삶이 존중받기를 원한다면 당신도 다른 사람이 원하는 삶을 존중하라는 것이 될 것이기 때문이다.

사이코패스도 원하는 삶이 있다면 그의 이성은 황금률을 받아들일 수도 있을 것이다. 사이코패스가 수용할 수 있는 황금률의 대안은 여러 가지가 있다. 사이코패스가 원하는 삶이 어떤 삶인가에 따라 그는 예수의 황금률, 흠스의 황금률, 칸트의 황금률, 헤어의 황금률 중에 어느 하나를 선택할 수 있을 것이다. 따라서 인간이 원하는 삶 그리고 원해야만 하는 삶이 어떤 것인지를 규명하기 전에는 사이코패의 존재는 도덕에 대한 흠의 주장이 참임을 증명할 수 없다.

2. 과장된 공감과 인류애

사이코패스의 수(數)가 그렇게 많다는 통계를 접하고 공감과 인류애를 그토록 찬양하는 흠이 어떤 반응을

121) 양선이 · 최희봉, 앞은 글, p.205.

122) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김(1994), pp.1-10, pp.275-276.

보였을지 자못 궁금하다. 흠은 『인간 본성에 관한 논고』에서는 인류애와 같은 정서는 결코 인간 정신에 없기 때문에 정의가 필요하다고 말하지만¹²³⁾ 『도덕원리에 대한 탐구』에서는 인간애와 자비심의 힘을 이해하는 것이 그렇게 어렵다고 말한다.¹²⁴⁾ 그는 인간애와 자비심은 본능에 의해 즉각적으로 영향력을 발휘한다고 말한다.¹²⁵⁾ 공감에 대해서도 『인간 본성에 관한 논고』에서는 현의 공명에 비유하여 비교를 통한 감정의 전이 및 교류로 설명하거나 주로 정의나 공리의 원천으로 설명하지만¹²⁶⁾ 『도덕원리에 대한 탐구』에서는 타인의 행복과 불행, 쾌락과 고통을 느끼는 인간의 자연스러운 감정으로 인류애와 거의 구분되지 않는 것으로 설명한다.¹²⁷⁾ 특히 『도덕원리에 대한 탐구』에서 공감에 대한 찬양은 입에 침이 마를 정도다.

흠에게 공감은 얼마나 섬세했던지 다른 사람의 사소한 불편에도 괴로워하고, 말소리, 표정, 몸짓 등 관찰자에게 쾌락과 고통의 감촉을 전달하는 모든 것에 공감한다.¹²⁸⁾ 공감에 가장 완전한 도덕성이 존재한다.¹²⁹⁾ 우리는 타인의 불행에 완전히 무감각하거나 무관심할 수 없다.¹³⁰⁾ 공감은 쾌락과 고통을 한 사람에게서 다른 사람에게로 전염시킨다.¹³¹⁾ 인간애와 공감의 원리들은 우리의 모든 감정에 아주 깊이 박혀 아주 강한 영향을 미친다.¹³²⁾ 흠은 자비심과 공감이 결합된 도덕 감정의 아름다움을 다음과 같이 멋지게 묘사하고 있다.

그 감정[자비심]의 바로 그러한 온화함과 부드러움, 그것의 매력적인 친근감, 그것의 다정한 표현, 그것의 섬세한 관심, 그리고 사랑과 우정의 따뜻한 애정에 포함된 상호 신뢰와 존경의 모든 우리나라움은 그 자체로 유쾌한 것이기에 반드시 보는 사람에게 전달되어 그것들을 같은 애정과 마음씨로 녹여버린다는 점이 인정될 것이다. 이러한 종류의 따뜻한 감정을 감지하면 우리의 눈에서는 눈물이 분출할 것이다. 우리의 가슴은 부풀어 오르고, 우리의 마음은 물결치며, 우리를 구성하는 모든 인간미 있는 아름다운 원리가 움직여 우리에게 가장 순수하고 만족스러운 즐거움을 준다.¹³³⁾

자비심과 공감이 충만한 사람들의 행복한 삶을 보면 감동이 물결처럼 밀려온다. 이 도덕적 천사들의 합창이 가져오는 감동의 물결에 찬물을 끼얹은 짓인지는 모르겠지만 우리는 흠스의 관찰에도 주목하지 않을 수 없다. 흠스가 ‘인간의 정념으로부터 끌어낸 추론’에 의하면 자연 상태의 인간은 경쟁(competition), 불신(diffidence), 공명심(glory) 때문에 서로에게 약탈자, 침략자, 공격자가 되지 않을 수 없다.¹³⁴⁾ 흠스는 자신의 추론을 증명할 경험적 증거를 다음과 같이 제시한다.

우선 나의 추론에 대해 의심을 품는 그 사람 자신의 행동을 살펴보기로 하자. 여행 갈 때는 무장하고, 여러 사람과 같이 가려고 한다. 잠자리에 들기 전에는 반드시 문단속을 한다. 집에 있을 때에도 금고 문을 단단히 잠가 둔다. 여행지에서 만나게 될 사람들도 한 나라 백서인데 그들을 도대체 어떻게 생각하기에 무장하고서야 말 등에 오르는 것일까? 이웃사람들을 어떻게 생각하기에 문단속을 것처럼 철저히 하는 것일까? 집안 아이들과 하인들을 어

123) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p.481.

124) 데이비드 흠 지음, 강준호 옮김, 앞의 책, p.176, p.220.

125) 데이비드 흠 지음, 강준호 옮김, 앞의 책, p.303.

126) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김, 앞의 책(2008), p. 317, p.500, p.576.

127) 데이비드 흠 지음, 강준호 옮김, 앞의 책, p.221, p.224

128) 데이비드 흠 지음, 강준호 옮김, 앞의 책, pp.224-225.

129) 데이비드 흠 지음, 강준호 옮김, 앞의 책, p.226.

130) 데이비드 흠 지음, 강준호 옮김, 앞의 책, p.220.

131) 데이비드 흠 지음, 강준호 옮김, 앞의 책, p.251, p.258.

132) 데이비드 흠 지음, 강준호 옮김, 앞의 책, pp.231.

133) 이 부분은 이남원·조수경의 번역이다. 데이비드 흠 지음, 이남원·조수경 옮김, 앞의 책, p.131. Selby-Bigge판 페

이지는 데이비드 흠 지음, 강준호 옮김, 앞의 책, p.257.

134) 토마스 흠스 지음, 진석용 옮김, 『리바이어던 1』(경기 파주: ㈜나남, 2008), p.171.

떻게 여기기에 금고 문을 잠가 두는 것일까? 내가 말로써 인류를 비난하고 있다면, 그런 사람들은 행동으로서 인류를 비난하고 있는 것은 아닐까? 그러나 나나 그들이나 그 어느 누구도 인간의 본성을 비난하는 것은 아니다. 인간의 욕망과 기타 여러 가지 정념들은 결코 그 자체로서는 죄가 아니다.¹³⁵⁾

흠도 흠스의 추론에 의심을 품는 ‘그 사람’ 중에 하나다. 흠은 ‘이기성 가설’은 ‘가장 부주의한 관찰자의 눈에도’ 그리고 ‘모든 불편부당한 탐구자에게도’ 불충분한 이론이라는 것은 분명히 드러난다고 주장한다.¹³⁶⁾ 그는 인간보다 더 열등한 종에게서도 사심없는 자비심의 존재를 확인할 수 있는데 인간에게 자비심이 없다고 주장하는 것은 말이 안 된다고 생각한다.¹³⁷⁾ 흠에게 인간애와 자비심은 “다른 사람들이 찬성하거나 모방하거나 본보기로 삼음으로써 일어나는 결과를 포함하지 않는다. 부모는 자식을 구하기 위해 달려간다.”¹³⁸⁾ 흠은 인간의 모든 정념을 자기에의 정념으로 환원해서 설명한 흠스가 “자신의 철학의 결점을 보완해줄 수 있었을 종교적 구속을 전혀 받아들이지 않았다.”고 측은한 시선을 보내기까지 한다.¹³⁹⁾

흠은 그의 나이 15세에 집필을 구상하고 18세에서 25세에 집필을 시작해서 25세-26세에 집필을 완성한 『인간본성에 관한 논고』에서¹⁴⁰⁾ 마치 자신의 개인적 여행 경험에 근거하여 “그 곳에서는 거울에 과일이 열린다.”고 주장하는 사람의 말을 믿기 어려운 것처럼 플라톤의 『국가』와 흠스의 『리바이어던』에서 말한 인간 본성을 믿기 어려울 것이라고 말한다.¹⁴¹⁾ 흠이 보기에 플라톤과 흠스는 인간의 본성에 대해서 자기가 보고 싶은 것만 본 것이다. 필자는 흠의 관찰에도 그런 의문을 제기해볼 것이다.

우리는 흠의 관찰과 흠스의 관찰 중에 어느 것에 더 신뢰를 두어야 하는가? 게다가 흠과 흠스는 몰랐지만 사이코패스도 존재한다. 그렇다고 우리가 자비심과 인류애가 있는 사람, 이기적인 사람, 공감 능력이 없는 사람 모두를 고려한 도덕 체계를 수립해야 하는 것은 아니다. 그 중에서 자비심과 인류애가 있는 사람들을 토대로 도덕 체계를 수립하고 이기적인 사람과 공감능력이 없는 사람에게 교육이나 치료 그리고 법이나 종교 등을 통해 그 도덕 체계를 받아들이도록 만들면 된다.

그러나 이 방식이 자비심과 인류애가 충만한 도덕적 사회를 만들 수 있을지는 모르겠지만 인간 본성에 대한 객관적인 해석은 아니다. 그 방식은 도덕의 기원에 대한 설명이 아니라 도덕에 대한 자의적 주장으로 평가될 수 있다. 뿐만 아니라 자료에 대한 편협한 해석은 많은 도덕적 불일치와 갈등을 유발할 것이다. 그것은 결국 국 도덕을 법으로 만들게 된다. 따라서 우리는 흠스의 관찰과 사이코패스의 존재를 진지하게 고려해야만 한다. 게다가 이기적인 사람과 사이코패스의 수가 많다면 더욱 그렇다.

흠도 이 문제를 인식했던 것 같다. 그는 공감과 인류애를 찬양하면서도 그것이 없는 사람들에 대해서도 반복적으로 언급한다. 하지만 그는 그런 사람들을 진지하게 고려하지 않는다. 그는 그런 사람이 존재하지 않을

135) 토마스 흠스 지음, 진석용 옮김, 앞의 책, p.172. 이탤릭체는 필자의 것이다.

136) 데이비드 흠 지음, 강준호 옮김, pp.298-299.

137) 데이비드 흠 지음, 강준호 옮김, p.227.

138) p.303. 흠이 생각한 도덕 감정과 공감은 맹자의 ‘불인인지심(不忍人之心)’으로 해석될 수 있다. 김병환은 도덕 감정을 이해하는 데 진화생물학적 해석이 도움이 된다고 생각하고 생물학적 유가철학의 정립을 시도한다. 그는 도덕의 기원에 대한 맹자(孟子)나 정호(程顥), 양명(陽明)의 설명이 흠의 설명과 유사하다고 본다. 그는 흠의 주장 중에서 “이성은 언제나 감정의 노예이며 노예이어야 한다.”는 주장을 집어서 도덕의 기원에 대한 흠의 설명이 옳았다고 평가한다. 김병환, 「유가철학에 대한 진화윤리학적 해석」, 『공자학』(한국 공자학회, 2017), 제33집, pp.178-179. 맹자의 사단과 사덕의 순서도 맹자와 흠의 유사점을 보여주는 듯하다. 왜 사덕이 인의예지(仁義禮智)의 순서로 되어있고 지예의인(智禮義仁)의 순서로 되어있지 않은지도 흥미롭다. 시비지심(是非之心)은 측은지심(惻隱之心)의 노예인가?

139) 데이비드 흠 지음, 강준호 옮김, pp.296-297.

140) 존 롤즈 지음, 바바라 허먼 위움, 김은희 옮김, 『도덕철학사 강의』(서울: 이학사, 2020), pp.57-58, A. J. 에이어 지음, 서정선 옮김, 『흠의 철학』(서울: 서광사, 1987), pp.13-14.

141) 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김(1996), pp.402-403.

것이라고 다시 말해 완전히 이기적이거나 공감에 없는 사람은 존재하지 않을 것이라고 생각한다.¹⁴²⁾

만약 누군가 차가운 무감각이나 편협한 이기적 기질로 인해 인간의 행복이나 불행의 영상에서 아무런 감흥도 받지 않는다면 그는 마찬가지로 덕과 악덕의 영상에도 필시 무관심할 것이다. ... 그러나 행동과 원리의 서로 다른 경향들로 말미암아 도덕적 선악의 구별을 전혀 지각하지 못할 만큼, 자기 동료의 이익에 완전히 무관심한 사람은 없다.

흠에 의하면 그가 인간의 마음을 가진 사람이라면 타인의 행복과 불행에 무관심할 수 없고 덕과 악덕을 구별하지 않을 수 없다. 아무리 이기적인 사람이라도 인류에게 좋음을 지향하는 약간의 경향은 가지고 있다. 그는 그 경향을 선택할 것이다. 흠은 계속해서 말한다.

길을 걸던 누군가가 자신과 아무런 다툼도 없는 다른 사람의 통풍 걸린 발가락을 일부러 아주 단단한 물건이나 포장도로를 밟듯이 밟겠는가?

흠은 본성적으로 철저히 악의적이고 심술궂은 사람으로 보이는 사람도 본성적으로 그런 것이 아니다. 그런 사람은 그가 가진 울분 때문에, 공포와 분노 때문에 그런 것이다. 혹은 복수와 질투 때문에 그런 것이다. 모든 인간은 어느 정도까지는 좋은 원리[신]을 닮았다. “까닭도 없고 사심도 개인의 이익과 무관한 절대적인 악의는 어떤 인간의 마음속에도 절대 존재할 수 없다.(Absolute, unprovoked, disinterested malice has never perhaps place in any human breast)”¹⁴³⁾ 흠은 인간은 다른 인간의 복리와 불행에 전혀 무관심할 수 없다고 결론 내린다.¹⁴⁴⁾ 그는 그 결론이 의심스럽더라도 그 결론을 입증하는 ‘셀 수 없을 정도로 많은 사례들(in numberless instances)’이 있기 때문에 그 결론을 받아들이지 않을 수 없다고 말한다.¹⁴⁵⁾

그러나 흠의 결론과는 반대로 셀 수 없을 정도로 많은 이기적인 사람들이 있고 사이코패스도 많이 있다. 인간의 자비심, 인류애, 공감이 있다 하더라도 그것이 우리가 원하는 도덕 체계를 세우는 데 확고하고 튼튼한 기반이 되기는 어려울 듯하다. 사이코패스의 행위를 보면 인간이 얼마나 사악할 수 있을까라는 생각이 든다. 하지만 사이코패스만 상상을 초월하는 혹은 도저히 이해할 수 없는 잔인한 행위를 하는 것일까? 아마도 그렇지 않다는 것을 보여주는 역사적 사례는 셀 수 없을 정도로 많을 것이다. 필자는 흠이 자료의 선택에 있어 확장편향을 가지고 있다고 평가할 수밖에 없다.

사이코패스의 존재는 인간의 도덕 감정과 공감이 흠이 생각했던 것보다 훨씬 취약하다는 것을 보여준다. 흠이 도덕은 정신 밖의 외부 사건에 존재하지 않는다는 것을 보여주기 위해 든 ‘고의적인 살인’을 예로 들어 보자.

A양은 2017년 3월 29일 인천 연수구의 한 공원에서 초등학교 2학년인 B양을 자신의 아파트로 데려가 목 졸라 살해한 뒤 주검을 흉기로 훼손해 유기한 혐의를 받고 있다.¹⁴⁶⁾

A양은 사이코패스로 추정된다.

142) 데이비드 흠 지음, 강준호 옮김, 앞의 책, pp.225-227.

143) 이 부분은 이남원·조수경의 번역과 강준호의 번역을 절충하였다. 데이비드 흠 지음, 이남원·조수경 옮김, 앞의 책, p.88.

144) 데이비드 흠 지음, 강준호 옮김, 앞의 책, p.230.

145) 데이비드 흠 지음, 강준호 옮김, 앞의 책, pp.231-232.

146) “초등생 살해한 여고생, 사이코패스에 가깝다는 소견”, 중앙일보, 2017.04.17. <https://www.joongang.co.kr/article/21481134> (검색일 2023년 4월 25일)

A씨는 지난달 22일 오전 2시6분에서 24분 사이에 자신이 운영하던 중구 신포동 노래주점에서 손님 B씨를 살해한 뒤 시신을 유기한 혐의를 받고 있다.¹⁴⁷⁾

A씨는 사이코패스로 추정된다는 기사가 없었기 때문에 정상인 범죄자로 추정된다.

A양과 A씨 모두 고의적인 살인을 저질렀고 시신을 훼손했다. 시신을 훼손하는 장면을 떠올려보자. A양은 아마도 아무런 감정적 동요도 없이 마치 나무 자르듯이 피해자의 시신을 잘랐을 것이다. A씨는 피해자의 시신을 자를 때 극심한 감정적 동요를 일으켰을 수도 있다. 하지만 A씨는 시신을 잘랐다. 그의 감정이 시신을 자르는 행위에 불쾌감을 유발했겠지만 그것이 그의 행위를 막지 못했다.

필자는 정상인들도 어떤 상황에서는 충분히 A씨와 같은 행위를 할 수 있다고 생각한다. 시신을 해부하는 의사를 생각해보라. 우리 모두는 사람의 몸을 나무로 생각할 수 있다. 아마도 많은 훈련이 필요하겠지만 말이다. 우리는 모두 잠재적 사이코패스라고 할 수 있다. 우리 모두는 실제로 매우 이기적이다. 타인의 행복과 불행을 고려하지 않는 이기적인 사람이 되는 데는 특별한 훈련조차 필요하지 않다. 우리 모두가 실제로 이기적인 사람이고 잠재적으로 사이코패스의 행위와 유사한 행위를 할 수 있는 사람이라면 혐이 주장한 도덕 감정, 공감, 인류애, 자비심에 의존해서 도덕 체계를 수립하는 것은 매우 위험한 일이 될 것이다. 사이코패스의 존재는 혐이 찬양한 공감과 인류애가 도덕적 가치를 가진다고 하더라도 그리 대단한 것이 못 된다는 것을 보여준다.

진화론적 관점에서 인류의 생존과 번영을 위해 이성과 감정 중에 어느 것을 진화시키는 것이 더 효율적이었을까? 혐은 감정, 도덕감정, 공감, 공리로 인류가 진화해왔다고 주장하는 듯하다. 그렇다면 진화론적 관점에서 사이코패스는 돌연변이일까? 사이코패스에게는 어떤 변이가 발생한 것일까? 싱어가 말한 이성의 에스컬레이트를 생각한다면 인류는 감정보다는 이성을 진화시키는 것을 선택했을지도 모른다. 이성은 수많은 정보를 효과적으로 처리할 수 있고 미래를 예측하는 데도 감정보다는 탁월한 능력을 가지고 있기 때문이다. 게다가 혐은 부정했지만 이성은 충동과 감정을 통제하는 능력도 가지고 있는 것 같다. 많은 사이코패스가 지적인 능력이 탁월한 경우가 많은 데 진화론적 관점에서 볼 때 감정 노동의 피로(疲勞)가 감정이 없는 존재의 변이를 가져오도록 압력을 가하지 않았나하고 추정해 볼 수도 있다. 혐은 공감의 섬세함을 찬양했지만 공감에 의해 정확한 도덕 판단을 내리기는 생각보다 쉬운 일이 아니다. 우리가 표정, 목소리, 몸짓, 행위 등 타인의 성품에 공감하기 위해서 필요한 정보의 양과 그 많은 정보의 취득 방법을 고려할 때 그 사람의 행위만 보고 이성적으로 판단하는 것이 더욱 경제적이고 정확한 판단을 내릴 수 있을 것이다. 공감은 즉각적이고 직관적인 판단과 행위를 하는 데는 도움이 될지 모르나 정확한 판단과 행위를 하는 데는 이성에 비해 현저하게 비효율적이다.

어떤 경우에는 타인의 쾌락과 고통에 대한 관심이 자율적인 도덕 판단을 하는 데 방해가 되는 경우도 있다. 왜 우리가 타인의 내면에 관심을 가져야 하는가? 우리가 일차적으로 원하는 것은 그 사람이 나에게 해야만 하는 행위를 하고 해서는 안 되는 행위를 하지 않는 것이지 그 사람이 나에게 대해 어떻게 생각하고 어떤 감정을 가지고 있는가는 직접적 관심의 대상이 아니다. 물론 다른 사람이 나의 쾌락과 고통에 공감해주면 고마운 일이지만 그 전에 먼저 나는 다른 사람이 나에게 고통을 주는 행위를 하지 않기를 원한다. 만약 다른 사람이 나의 내면의 감정에 관심을 가진다면 나는 그 관심을 나의 자율성을 침해하는 것으로 인식할 수도 있다. 서로

147) “‘시신 잔혹 훼손’ 인천 노래주점 살인 사건 30대 피의자 구속영장 발부”, 인천일보, 2021.5.14.
<http://www.incheonilbo.com/news/articleView.html?idxno=1095060>(검색일 2023년 4월 25일)

상대방의 내면의 감정에는 무관심한 상태에서 서로에게 원하는 행위를 하게 만드는 도덕이 도덕적 자율성에 더 잘 부합한다고도 볼 수 있다.¹⁴⁸⁾

V. 결론

도덕에 대한 흠의 주장은 윌리엄스의 윤리학에 있어서 ‘아르키메데스적 점’에 대한 탐구¹⁴⁹⁾와 코스가드의 규범성의 다양한 원천들에 대한 탐구와 관련하여 많은 생각거리를 제공한다. 또한 도덕에 대한 흠적인 접근과 칸트적인 접근의 차이를 분명히 하고 그리고 가능하다면 두 접근이 만날 수 있는 지점을 모색하는 데 있어서도 많은 것을 알려준다. 나아가 행위가 아니라 행위자의 성품에 대한 판단만이 도덕 판단이라는 흠의 주장에서는 덕윤리학의 모습도 발견할 수 있다.¹⁵⁰⁾

도덕 감정과 공감을 도덕의 원천 내지 토대로 주장하는 흠의 주장은 도덕 감정과 공감이 없는 사이코패스의 존재에 의해 강력한 경험적 증거를 확보하는 듯하다. 하지만 흠은 행위의 근원적인 원천으로서 욕구와 2차 인상으로서의 욕구를 구별하지 못함으로써 이성이 도덕에서 하는 역할을 과도하게 축소시켰다. 또한 사이코패스의 존재는 역설적으로 자비심이나 공감이 얼마나 취약한 것인가를 잘 보여준다.

도덕에 대한 흠의 주장이 우리의 도덕적 삶에 던지는 메시지는 우리 모두가 사이코패스가 될 수 있는 가능성이 생각보다 높다는 점이다. 사이코패스가 아니더라도 어떤 인간을 교육과 훈련을 통해 타인의 고통에 무관심할 수 있는 냉혈한으로 만드는 것은 어렵지 않은 일이다. 전쟁을 비롯한 수많은 역사적 사례들이 그 경험적 증거다. 그래서 감정을 강조한 흠의 도덕 철학은 우리의 도덕적 삶을 위해서 정말로 중요한 것 그리고 반드시 필요한 것이 무엇인지를 고민하게 한다.

148) 흠은 보통 ‘강인한 정신력(strength of mind)’으로 즉, 이성으로 감정이나 정념을 통제한다고 생각하는 데 그것은 틀린 생각이라고 주장한다. 그는 그 현상을 ‘차분한 정념’이 ‘격렬한 정념’을 통제하는 것이라고 주장한다. 데이비드 흠 지음, 이준호 옮김(2006), pp. 417-419. 필자는 이 주장이 퀘변, 억지주장이라고 본다. 진화론적 관점에서 뇌의 기능은 이성적인 영역(판단, 추론, 정보처리)과 감정적인 영역(쾌락과 고통, 기쁨과 두려움 등)이 분화되어 왔는데, 이성으로 감정을 통제하면 효과적으로 해결될 수 있는 문제를 구지 감정적인 부분이 다시 자신을 통제하도록 하는 진화되었다는 것은 진화론적 관점에서 맞지 않는 말이다. 진화가 그렇게 비경제적으로 비효율적으로 이루어졌을 리는 없다.

149) 버나드 윌리엄스 지음, 이민열 옮김, 『윤리학과 철학의 한계』(서울: 필로소픽, 2022).

150) 필자는 흠이 아리스토텔레스를 열심히 읽었으면 도덕에서 이성의 역할을 그렇게까지 강하게 부정하지는 않았을 것이라고 생각한다. 아리스토텔레스가 말한 5가지 지성적 덕, 테크네(technē), 에피스테메(epistēmē), 프론네세스(phronēsis), 누스(nous), 소피아(sophia)만 보더라도 이성이 수단-목적 합리성, 과학적 이성, 도덕적 이성, 철학적 이성 등으로 구별될 수도 있다는 것을 알 수 있다. 또한 흠이 아리스토텔레스의 ‘합리적 선택(proairesis)’, ‘숙고적 욕구(bouletikē orexis)’, ‘욕구적 지성(orektikos nous)’, ‘사유적 욕구(dianoētikē orexis)’ 등의 바람, 욕구 등과 지성, 이성 등이 결합된 개념들을 알았다라면 도덕에서 이성과 감정의 극단적인 이분법으로 나아가지 않았을 것이다.

참고문헌

- 강준호, 「공리주의적 전통과 벤담의 독착성」, 『범한철학』, 제81집(범한철학회, 2016, 6).
- 김병환, 「유가철학에 대한 진화윤리학적 해석」, 『공자학』, 제33집(한국 공자학회, 2017).
- 김진혁, 「사이코패스에 대한 형사정책적 접근」, 『한국범죄심리연구』, 제10집(한국범죄심리학회, 2014).
- 김화성, 「사이코패시 - 공감과 도덕적 책임성」, 『범한철학』, 제77집(범한철학회, 2015년 여름).
- 데이비드 흄 지음, 강준호 옮김, 『도덕 원리에 관한 탐구』(과주: 아카넷, 2022).
- 데이비드 흄 지음, 이남원·조수경 옮김, 『흄의 도덕원리 연구』(서울: 북코리아, 2023).
- 데이비드 흄 지음, 이준호 옮김, 『인간 본성에 관한 논고 1. 오성에 관하여』(서울: 서광사, 1994).
- 데이비드 흄 지음, 이준호 옮김, 『인간 본성에 관한 논고 2. 정념에 관하여』(서울: 서광사, 1996).
- 데이비드 흄 지음, 이준호 옮김, 『인간 본성에 관한 논고 3. 도덕에 관하여』(서울: 서광사, 2008).
- 로버트 애링턴 지음, 김성호 옮김, 『서양윤리학사』(서울: 서광사, 2003).
- 로버트 헤어 지음, 조은경, 황정하 옮김, 『진단명: 사이코패스』(서울: 바다출판사, 2005).
- 마사 스타우트 지음, 김윤창 옮김, 『당신 옆의 소시오패스』(경기 고양: 산눈 출판사, 2007).
- 박정희, 「반실재론적 진화 윤리학에 대한 대안:실재론적 진화 윤리학」, 『철학』, 108(한국철학회, 2011).
- 박지선, 「사이코패스에 관한 대중의 인식과 두려움」, 『한국범죄학』, 제8집 2호(대한범죄학회, 2014).
- 박형빈, 「도덕성에 대한 뇌신경과학적 접근의 도덕교육적 함의」, 『초등도덕교육』, 제43집(한국초등도덕교육학회, 2013.12).
- 박형빈, 「사이코패스(psychopath)에 대한 신경생물학적 이해와 치유 및 도덕 향상으로서의 초등도덕교육」, 『초등도덕교육』, 제57집(한국초등도덕교육학회, 2017. 9).
- 버나드 윌리엄스 지음, 이민열 옮김, 『윤리학과 철학의 한계』(서울: 필로소픽, 2022).
- 안성조, 「사이코패스의 형사책임능력」, 『형사법연구』, 제20권 제4호(한국형사법학회, 2008).
- 양선이, 「허치슨, 흄, 아담 스미스의 도덕감정론에 나타난 공감의 역할과 도덕의 규범성」, 『철학연구』, 제114집(철학연구회, 2016).
- 양선이, 「흄의 도덕 감정론에 나타난 ‘반성’ 개념의 역할과 도덕 감정의 합리성 문제」, 『철학』, 제119집(한국철학회, 2014, 5), p. 56.
- 양선이, 최희봉, 「흄의 윤리학」, 서양근대철학회 엮음, 『서양근대윤리학』(경기 과주: 창비, 2010).
- 이마누엘 칸트 지음, 백종현 옮김, 『실천이성비판』(서울: 아카넷, 2002).
- 이마누엘 칸트 지음, 염승준 옮김, 『프롤레고메나』(서울: 책세상, 2013).
- 정창우, 『도덕과교육의 이론과 쟁점』(서울: 도서출판 울력, 2013).
- 제러미 벤담 지음, 강준호 옮김, 『도덕과 입법의 원칙에 대한 서론』(경기 과주: 아카넷, 2013).
- 조너선 하이트 지음, 황수민 옮김, 『바른 마음』(경기 과주: 웅진 지식하우스, 2014).
- 존 롤즈 지음, 바바라 허먼 엮음, 김은희 옮김, 『도덕철학사 강의』(서울: 이학사, 2020).
- 크리스틴 M. 코스가드 지음, 강현정·김양현 옮김, 『규범성의 원천』(서울: 철학과 현실사, 2011).
- 토마스 흄스 지음, 진석용 옮김, 『리바이어던 1』(경기 과주: ㈜ 나남, 2008)
- 피터 싱어 지음, 김성한 옮김, 『사회생물학과 윤리』(경기 고양: 연암서가, 2012).

- 한일조, 「거울 뉴런(Mirror Neuron)과 공감과 교육」, 『교육철학』, 제41집,(한국교육철학회, 2010).
- A. J. 에이어 지음, 서정선 옮김, 『흙의 철학』 (서울: 서광사, 1987).
- Crimmins, James E., "Jeremy Bentham", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), (<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/bentham/>).
- David Hume, A Treatise of Human Nature, edited with an analytical index by L. A. Selby-Bigge. 2nd ed./with text rev. and variant readings by P. H. Nidditch. (Oxford: Clarendon Press, New York: Oxford University Press: 1976).
- David Hume, An Enquiry concerning the Principles of Morals, Edited by Tom L. Beauchamp (Oxford/New York: Oxford University Press, 1998),
- Jonathan Bennett, A Fragment on Government, 2017 (<https://earlymoderntexts.com/assets/pdfs/bentham1776.pdf>)
- Kennett, Jeanette, "Do Psychopaths really Threaten Moral Rationalism?", Philosophical Explorations 9(1), 2006.
- Martha Stout, Ph. D., The Sociopath Next Door, Broadway Books, Newyork, 2005.
- Morris, William Edward and Charlotte R. Brown, "David Hume", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), (<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/hume/>).
- Nichols, Shaun, "How Psychopaths Threaten Moral Rationalism: Is It Irrational or Amoral?", The Monist, 85(2), 2002.
- Robert D. Hare, Without Conscience: The Disturbing World of The Psychopaths Among us, The Gulford Press, Newyork London, 1993.
- Robert S. Hill, 이한수 역, 「데이비드 흙」, 『서양정치철학사 II』 (서울: 인간사랑, 2007).
- William B. Huntley, "David Hume and Charles Darwin", Journal of the History of Ideas, 33(3) (1972).
- “‘시신 잔혹 훼손’ 인천 노래주점 살인 사건 30대 피의자 구속영장 발부”, 인천일보, 2021.5.14. <http://www.incheonilbo.com/news/articleView.html?idxno=1095060>(검색일 2023년 4월 25일).
- “초등생 살해한 여고생, 사이코패스에 가깝다는 소견”, 중앙일보. 2017.4.17. <https://www.joongang.co.kr/article/21481134> (검색일 2023년 4월 25일).

‘사이코패스의 존재는 도덕에 대한 흠의 주장이 참임을 증명하는가?’ 에 대한 토론문

류 지 한(한국교원대학교)

I

김상돈 교수님의 논문은 사이코패스의 존재가 흠의 윤리 이론에 대해서 가지는 함의를 추적하는 훌륭한 논문입니다. 주지하다시피 현대의 윤리학과 도덕심리학의 영역에서 흠의 영향력은 ‘흠의 르네상스’라고 불릴 만큼 지대하다고 할 수 있습니다. 존재와 당위의 논리적 단절성에 관한 흠의 논의는 메타윤리학에서 여전히 자연주의에 대한 ‘단두대로(Hume’s Guillotine)’로 작동하고 있으며, 그의 정념 중심의 윤리 이론은 하이트(J. Haidt)와 그린(J. Greene) 등의 인지신경과학 연구에 의해 그 증거를 보강받으며 도덕적 의사결정 심리학의 중심 모델로 자리하고 있습니다. 여기에 덧붙여서 지성적 능력에는 문제가 없지만 공감 능력의 결여를 보여주는 사이코패스의 존재는 도덕의 기원과 기반이 이성이 아니라 감정이라는 흠의 주장에 대한 ‘결정적인 경험적 증거’로 기능할 여지를 안고 있습니다. 김상돈 교수님은 바로 이 지점을 문제 삼고, 사이코패스의 존재가 흠의 주장이 참임을 증명할 수 있는 경험적 증거가 될 수 있는지를 검토합니다.

김교수님은 “도덕 감정 혹은 도덕감이 없는 그리고 공감이 없는 인간에게는 도덕이 존재하지 않는다는 것을 입증할 수 있다면 도덕에 대한 흠의 주장은 참임이 증명될 수 있을 것(4쪽)”이라고 하면서, 외견상 “사이코패스의 존재는 도덕에 대한 흠의 주장이 참임을 증명하는 결정적인 경험적 증거로 보이(4쪽)”지만, “인간이 원하는 삶 그리고 원해야만 하는 삶이 어떤 것인지를 규명하기 전에는 사이코패스의 존재는 도덕에 대한 흠의 주장이 참임을 증명할 수 없다(28쪽).”고 주장합니다. 김교수님은 이 주장의 근거로 다음 세 가지를 제시합니다.

1. **흠의 주장은 행위의 메커니즘에 대한 오해에 기초하고 있다.** “흠이 애초에 행위에서 이성의 역할을 너무 강력하게 부인하고 정념에만 집착했기 때문(25쪽)”에 “인간의 모든 행위의 궁극적 목적이 쾌락과 고통이라고 보았지만 그것은 더 궁극적인 목적, 더 원초적인 목적인 생존을 위해서 존재한다. 인류에게 쾌락과 고통이 존재하게 된 이유는 생존 때문이다(26쪽).” “따라서 행위의 진정한 주인은 욕구이지 정념이 아니다(27쪽).” “흠은 행위의 메커니즘에 대해서 착각을 한 듯하다. 이성이 섬기는 주인은 욕구이지 정념이 아니다. 정념의 주인도 욕구다. 정념은 행위에서 주인의 자리를 탐할 수 없다. 이성은 욕구의 명령에 따라 정념을 꾸짖고 멈추게 한다(27쪽).” “그렇다면 도덕의 기원에 대한 탐구는 …… 쾌락과 고통에서 근원적 욕구로 거슬러 올라가야 한다. 도덕에서 가장 원초적인 물음은 ‘우리가 원하는 것이 무엇인가?’ 나아가 ‘우리는 무엇을 원해야만 하는가?’라는 물음이다(27-28쪽).”

2. “사이코패스에게도 원하는 삶이 있으므로 비록 도덕 감정과 공감이 없더라도 그와 함께 도덕에 관해 논의할 수 있을 것이다(28쪽).” “사이코패스도 원하는 삶이 있다면 그의 이성은 황금물을 받아들일 수도 있을 것이다(28쪽).” 그렇다면 사이코패스에게도 도덕이 존재할 가능성이 있다. 따라서 도덕 감정 혹은 도덕감이 없는 그리고 공감이 없는 인간에게는 도덕이 존재하지 않는다는 흠의 주장은 사이코패스의 존재로 입증되지 않는다(28쪽).

3. 흠의 정념 중심 윤리학의 기반이 되는 **공감과 인류애에 대한 주장은 과장되어 있다.** 인간의 이기성에 관한 흠스의 관찰과 사이코패스의 존재를 진지하게 고려한다면(32-33쪽), 흠이 주장하는 ‘공감의 원리’와 ‘인류애의 원리’의 ‘선천성’, ‘보편성’, ‘포괄성’ 주장은 과장되었으며, “흠이 자료의 선택에 있어 확증편향을 가지고 있다고 평가할 수밖에 없다(34쪽).” “사이코

패스의 존재는 인간의 도덕 감정과 공감에 흠이 생각했던 것보다 훨씬 취약하다는 것을 보여준다(34쪽).” 따라서 “우리 모두가 실제로 이기적인 사람이고 잠재적으로 사이코패스의 행위와 유사한 행위를 할 수 있는 사람이라면 흠이 주장한 도덕 감정, 공감, 인류애, 자비심에 의존해서 도덕 체계를 수립하는 것은 매우 위험한 일이 될 것이다(35쪽).” “흠은 공감의 섬세함을 찬양했지만 공감에 의해 정확한 도덕 판단을 내리기는 생각보다 쉬운 일이 아니다. …… 이성적으로 판단하는 것이 더욱 경제적이고 정확한 판단을 내릴 수 있을 것이다(36쪽).”

이상의 김교수님의 주장과 근거에 대하여 다음 몇 가지 질문을 제기하는 것으로 논평자의 소명을 다하고자 합니다.

첫째, 사이코패스의 존재가 흠의 주장 전부는 아니라고 하더라도 흠의 주장 가운데 일부가 참임을 증명하는 결정적 증거일 가능성은 없는가? 사이코패스는 ‘이성적인 무도덕주의자’로 알려져 있습니다. 그는 도덕이 무엇인지, 도덕 규범이 무엇을 요구하는지 알고 있습니다. 적어도 ‘도덕 규범에 관한 사실’을 알고 있습니다. 그럼에도 그는 도덕의 요구에 전혀 관심을 두지 않는 존재입니다. 사이코패스가 그와 같이 도덕에 무관심한 가장 큰 이유는 그가 공감 능력을 결여하고 있고 그래서 도덕으로 동기화되지 않기 때문인 것으로 알려져 있습니다. 그렇다면 사이코패스의 존재는 적어도 도덕적 앎과 동기화 간의 필연적 관련성을 주장하는 ‘내재주의’의 오류를 입증하는 것으로 보입니다. 이것은 동시에 ‘동기화에서 이성의 무능력’과 ‘감정의 동기화 능력’을 내세우는 흠의 주장을 증명하는 것으로 보입니다.

둘째, ‘행위의 진정한 주인은 욕구이지 정념이 아니다’라는 김교수님의 주장에 대한 의문입니다. 흠은 정념을 ‘직접적 정념’과 ‘간접적 정념’으로 나누고, 이 두 정념이 모두 ‘쾌락과 고통’에 토대를 두고 있다고 주장합니다(Hume, 1978: 438). 그리고 욕구 혹은 욕망을 직접적 정념 가운데 하나로 다룹니다(Hume, 1978: 276). 따라서 흠에게 있어서 정념은 욕구를 포함하는 더 근원적이고 포괄적인 개념입니다. 흠의 개념을 받아들이는 한, ‘행위의 진정한 주인은 욕구이지 정념이 아니다’라는 논제는 성립되기 어려울 것으로 보입니다. 어쩌면 김교수님이 제기하는 흠에 대한 진정한 반론은 욕구와 감정의 진정한 토대가 ‘쾌락과 고통’이라는 주장을 겨냥하는 것이라고 봅니다. 김교수님은 ‘생존 욕구가 먼저이고, 이를 위해 쾌락과 고통이 존재한다’고 주장합니다. 그러나 논평자는 ‘이 둘이 별개의 것일 수 있는가’라는 의문을 제기해 봅니다. 어쩌면 자연은 생존 욕구를 비롯한 인간의 다양한 원초적 욕구들과 정념들을 우리의 본성 안에 구조화시켜 놓고, 그것들을 충족시키기 위하여 쾌락과 고통이라는 ‘행동 동기화의 기제’ 혹은 ‘다가서고 물러서게 하는 동기화의 힘’을 설계한 것이 아닐까요? 동기화의 기제로서 쾌락과 고통이 없다면 생존 욕구의 충족은 기대하기 어려울 것입니다. 흠에 의하면 배고픔과 목마름의 고통을 피하기 위하여 먹고 마심을 목적으로 삼고(일차적 욕구 혹은 정념), 그 결과로 쾌락을 얻고 생존이 유지되는 한편, 쾌락을 얻기 위하여 먹고 마시고자 하며(이차적 정념) 그 결과로 쾌락을 얻고 생존이 유지됩니다(흠, 2022: 228-229). 그래서 흠은 ‘다양한 욕구와 정념이 고통을 피하고 쾌락을 추구하는 동기화의 힘에 의해서 추구되거나 회피된다’는 관찰과 그것에 대한 일반화를 통해서 쾌락과 고통을 ‘시인과 부인의 일반 원리’ 혹은 궁극적 목적이라고 주장한 것이 아닐까요?

셋째, 사이코패스에게도 도덕이 있을 가능성에 대한 의문입니다. 김교수님은 사이코패스가 도덕 감의 부재로 인해 동기화에서 무능력을 보인다고 할지라도 ‘이성의 황금률’을 수용할 가능성에 관해 언급합니다(28쪽). 그러나 논평자가 보기에 사이코패스는 기본적으로 자기 이익의 관점에 집착하는 것으로 보입니다. 사이코패스에게는 원천적으로 ‘일반적 관점이나 조망’ 능력이 부재하거나 그런 능력이 있다고 하더라도 자기 이익의 관점이 압도적으로 우세한 것으로 보입니다. 어쩌면 그는 ‘단기적인’ 타산적 합리성과 도구적 합리성만을 지닐 뿐, 일반적 관점에서 사유하는 실

천 이성을 지니지는 못하는 것일지도 모릅니다. 설혹 실천 이성을 지닌다고 하더라도 단기적인 타산적 합리성이나 도구적 합리성에 비해서 매우 미약한 것일 가능성이 큼니다. 그런 사이코패스에게 도덕이 있을 수 있다면 그것은 어떤 도덕일까요? 이성이 과연 자기 이익에 집착하는 사이코패스를 무도덕주의에서 벗어나도록 만들 수 있을까요? 사이코패스가 과연 어떤 형태의 것이건 황금률을 수용하는 것이 가능할까요? 만약 어떤 존재가 이성의 황금률을 수용한다면 그는 더 이상 사이코패스가 아닌 것으로 보입니다. 어쩌면 사이코패스의 중요한 특징은 공감의 결여 못지않게 흠이 말하는 ‘차분한 정념’의 결여 또는 ‘공통의 관점이나 일반적 관점에서 사유하는 능력’—아마도 칸트라면 ‘실천 이성’이라고 표현했을 능력—의 결여에서 찾아져야 할지도 모릅니다.

넷째, 사이코패스의 존재는 흠이 공감과 인류애의 원리를 과장했을 가능성을 충분히 암시한다고 봅니다. 그러나 흠이 자기애의 원리와 사이코패스와 같은 존재를 간과했는지는 의문입니다. 흠은 김교수님께서 각주 112)에서 언급하고 있는 바와 같이 “질병이나 인간 정신의 착란 때문에 인간 정신이 완전히 혼란스러워지지 않는 한”에서 도덕 감정의 선천성, 보편성, 포괄성을 주장합니다. 이것은 흠이 사이코패스와 같은 존재를 고려했음을 시사하는 것으로 보입니다. 또한 흠은 자기애의 원리를 간과하지도 않습니다. 단지 그가 부정하는 것은 모든 정념(감정)을 자기애로 환원하여 설명할 수 있다는 흠스식의 이론입니다(흠, 2022: 227-228). 흠의 도덕감정론이 흠스의 이기성 가설에 대한 비판과 새프츠베리와 허치슨의 애타심(자비심) 가설에 대한 비판을 통해 형성된 것임을 감안한다면, 그가 자기애를 간과하고 공감과 인류애의 원리를 과장한다고 보기도 어려운 면이 있습니다. 그는 “도덕 개념은 모든 사람에게 공통적인 어떤 감정을 내포하는데,” 즉 모든 혹은 대다수 사람이 동의하는 보편적 감정과 모든 인간을 포함할 정도로 포괄적인 감정을 내포하는데, 인류애의 감정만이 그런 보편적이고 포괄적인 감정이고 자기애의 감정은 그럴 수 없다고 주장할 뿐입니다(흠, 2022: 184). 그는 ‘도덕적 평가는 자기애의 언어가 아니라 인간애의 언어로 평가하는 것’임을 강조할 뿐, 인류애의 감정이 허영심이나 야심만큼 그렇게 강한 것은 아니라고 주장합니다(흠, 2022: 185). 어쩌면 흠은 공감과 인류애의 원리를 과장한 것이라기보다는 공감의 원리와 인류애의 원리가 자기애의 원리 못지않게 분명하게 작동하는 인간 본성의 원리임을 강조한 것이 아닐까요? 그리고 이런 강조를 통해서 도덕은 근본적으로 일반적 관점, 공통의 관점을 취해야 하는 것이고, 이것의 가능 근거가 인간 본성에 내재한다는 점을 밝히고자 한 것이 아닐까 하는 의문을 제기해 봅니다.

하지만 이상의 문제 제기에도 불구하고 논평자 역시 흠이 이성의 역할을 간과했다는 김교수님의 주장에 전적으로 동의하는 바입니다. 흠이 강조하는 ‘공통의 관점’이나 ‘일반적 관점’ 혹은 ‘판단이나 반성에 의한 교정’ 등은 확실히 실천 이성을 떠올리게 합니다. 그러나 흠은 우리가 ‘차분한 정념과 성향’들의 산물을 ‘순수 이성과 반성’의 결정들과 착각했다고 주장합니다(흠, 2022: 128). 하지만 어쩌면 칸트를 포함한 우리가 착각한 것이 아니라, 흠이 이성과 반성의 결정들을 차분한 정념과 성향의 산물로 오해한 것일지도 모릅니다. ‘차분한 정념’이건 ‘이성’이건 도덕적 결정과 행위는 이성이나 감정 어느 하나만으로는 충분하지 않은 것 같습니다. 다마지오(A. Damasio)의 표현대로 도덕은 이성과 감정의 댄스일 가능성이 더 보입니다. 아니면 그린의 주장대로 도덕은 감정에 의존하는 자동설정과 이성에 의존하는 수동모드의 이중과정에 의해 작동하는 것일지도 모릅니다.

본 논문에는 흠의 주장과 사이코패스의 관계에 대한 논의를 넘어서는 매우 논쟁적이고 생산적인 주장들—흠-다윈주의적 모델에 대한 자연주의적 실재론 해석, 흠의 이론에 대한 진화론적 윤리 이론으로의 해석 가능성 등—을 많이 포함하고 있습니다. 이에 관해서는 다른 기회에 김교수님과 의 진지한 토론을 기대해 봅니다. 많은 통찰과 신선한 문제 제기를 담고 있는 훌륭한 논문을 읽고

생각할 기회를 주신 김상돈 교수님과, 토론의 기회를 부여해준 한국윤리교육학회에 감사의 말씀을 드립니다.

참고문헌

Hume, D., *A Treaties of Human Nature*, edited by P. H. Nidditch, 2nd edition, (Oxford: Clarendon Press, 1978)

데이비드 흄 지음, 이준호 옮김, 『인간 본성에 관한 논고 3. 도덕에 관하여』(서울: 서광사, 2008).

데이비드 흄 지음, 강준호 옮김, 『도덕 원리에 관한 탐구』(과주: 아카넷, 2022).

경험 기계와 쾌락주의

김 일 수¹⁾

<목 차>

- | | |
|-------------------|---------------------|
| I. 서론 | IV. 경험 기계 반론에 대한 반박 |
| II. 노직의 경험 기계 반론 | 1. 쾌락주의적 편향 |
| III. 경험 기계 반론의 해석 | 2. 상상의 실패 |
| | 3. 현상 유지 편향 |
| | V. 결론 |
| | 참고문헌 |

국문초록

1974년 노직이 고안한 경험 기계 사고 실험은 쾌락주의를 포함한 정신 상태 이론(mental state theory)을 효과적으로 반박하는 논증으로 인정되어왔다. 하지만 2010년경부터 노직의 경험 기계 반론이 쾌락주의를 완전히 무너뜨릴 능력을 가지는지에 대한 의심이 시작되었다. 즉, 경험 기계와 연결되지 않으려는 대다수 사람들의 선택을 가장 잘 설명해주는 것은 쾌락주의의 거부가 아니라 사고 실험에 참가한 사람들이 가지는 편향에 따른 왜곡이라는 것이다. 만약 경험 기계 사고 실험에 작용하는 이러한 왜곡이 완전히 제거되지 않는다면, 쾌락주의는 여전히 웰빙 이론의 대안으로서 생명력을 유지할 수 있다.

주제어 : 노직, 경험 기계, 쾌락주의, 현상 유지 편향

1) 한국교원대학교 윤리교육과 강사 (juvenlile@naver.com)

I. 서론

아리스토텔레스(Aristoteles)는 인간이 성취할 수 있는 모든 좋음들 중 최상의 것을 두고 ‘에우다이모니아(eudaimonia)’라고 말하면서 그것이 ‘잘 사는 것(eu zen)’이라 표현하였다. 구체적으로 인간에게 좋은 삶이 무엇인지에 관한 탐구는 윤리학의 근본적인 물음으로 고대에서 현대에 이르기까지 주요한 학문적 관심사로 인정받고 있다.

현대에는 한 사람에게 수단적으로가 아니라 궁극적으로 좋은 것이 무엇인지를 설명하기 위해 웰빙(well-being)이라는 개념이 주로 사용되고 있다. 웰빙은 ‘~에게 좋은(good for)’이라는 의미를 담고 있는 개념으로 ‘타산적 가치(prudential value)’라고도 불리며, 도덕적 가치와는 구별된다. 예컨대, 내가 자선 단체에 기부하는 일은 도덕적 가치를 가질 수 있지만 그러한 행동이 나에게 좋은 것인지의 여부는 열린 물음으로 남는다(Crisp, 2021).

웰빙에 관한 가장 전통적인 이론 중 하나는 쾌락주의(hedonism)이다.¹⁾ 쾌락주의는 우리가 어떻게 느끼는지에 전적으로 의존해서 웰빙을 설명한다. 즉, 긍정적인 경험은 우리의 삶을 좋게 만들어 주는 반면 부정적인 경험은 우리의 삶을 나쁘게 만든다.²⁾ 에피쿠로스에서 벤담 및 밀을 거쳐 현대에 이르기까지 쾌락주의는 좋은 삶을 설명하는 유력한 입장으로 논의되어 왔다.

하지만 웰빙 이론으로서 쾌락주의는 많은 비판에도 직면했는데, 특히 로버트 노직(Robert Nozick)이 제시한 경험 기계 사고 실험은 쾌락주의의 문제를 간명하면서도 효과적으로 지적하였다. 이후 쾌락주의에 대한 노직의 경험 기계 반론은 우리가 쾌락주의를 거부해야 하는 이유를 설명할 필요가 있을 때, 가장 먼저 떠올리는 논증이 되었다.

본 연구에서는 노직의 경험 기계 논증이 정말로 쾌락주의를 완벽하게 반박하였는지에 대해서 검토해보고자 한다. 이를 위해 우선 노직의 경험 기계 논증을 정리한 후 연역 논증의 해석법과 최선 설명으로의 추론의 해석법으로 구분하여 그 타당성을 검토하려 한다. 이 논의를 통해 노직의 경험 기계 반론이 가지고 있는 일정한 한계를 밝혀내고자 한다.

II. 노직의 경험 기계 반론

노직은 자신의 주저인 *Anarchy, State, and Utopia*에서 고전적 공리주의가 가정하고 있는 쾌락주의의 문제점을 지적하기 위해 한 가지 사고 실험을 제안한다.

당신이 원하는 그 어떤 경험이라도 제공해 주는 경험 기계가 있다고 가정해보자. 천재적인 신경심리학자들이 당신의 뇌를 자극하여 당신이 위대한 소설을 쓰거나 친구를 사귀거나 또는 흥미로운 책을 읽고 있다고 생각하고 느끼도록 만들어 준다. 그러는 동안 당신은 뇌를 전극에 연결한 채로 수조에 둥둥 떠 있을 것이다. 삶의 경험이 미리 처리되어 있는 이 기계에 당신은 평생 연결될 것인가?

물론 당신이 그 기계 안에 머무는 동안은 당신이 기계와 연결되어 있다는 것은 알지 못한다. 즉, 당신은 그것이 실제로 일어나는 일이라 생각한다. 다른 사람들도 자신이 원하는 경험을 위해서 기계에 연결 될 수 있기 때문에

1) 웰빙을 논의하는 다른 대표적인 이론은 욕구 이론과 객관적 목록 이론이 있다. 이러한 분류는 데릭 파핏(Derek Parfit)이 제안한 이후 표준적으로 사용되고 있다.

2) A. Gregory, "Hedonism", G. Fletcher, ed., *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-being* (New York & London: Routledge, 2017), p. 113.

그들을 위해 연결을 해제할 필요는 없다. (모두가 기계에 연결되면 누가 기계를 작동할 것인지의 문제는 무시하자.) 당신은 그 기계와 연결되기를 바라는가? 우리가 살아가면서 자신의 내면에서 어떻게 느끼는지의 문제 외에 무엇이 우리에게 중요한 것인가?³⁾

노직은 우리가 상상할 수 있는 모든 즐거운 경험을 아무런 부작용 없이 제공해주는 기계를 상상해보라고 요구한다. 이 경험 기계는 뇌의 모든 감각적 영역을 자극하여 실제 삶에서 경험하는 것과 동일한 느낌을 가질 수 있게 해주며, 따라서 실제 경험과 기계가 제공한 경험의 차이를 구별하는 것은 불가능하다. 또한 일단 우리가 이 경험 기계와 연결되어 그 내부의 세계로 들어간다면, 우리는 그 경험이 가짜라는 사실도 인지하지 못한다. 우리는 기계 속에서 즐거운 삶을 살아가는 것이 전혀 가짜임을 알지 못하고 진짜라고 믿게 된다.

노직은 대부분의 사람들이 경험 기계에 연결되기를 바라지 않는다고 확신한다. 그런데 만약 즐거운 경험, 즉 쾌락이 우리의 삶에서 본래적으로 중요한 전부라면, 우리는 경험 기계와 연결되지 않을 이유가 없다. 노직이 규정한 것처럼 경험 기계는 고품질의 모든 즐거운 경험을 부족함 없이 제공하기 때문이다. 노직은 쾌락 이외에도 우리의 삶에는 본래적으로 중요한 것들이 존재하기 때문에 쾌락만이 유일하게 본래적으로 타산적 가치를 가진다는 쾌락주의는 받아들일 수 없다고 결론 내린다.

우리는 그저 단순히 즐거운 경험을 원하는 것이 아니라 무언가를 하기를 원한다. 옥조에 속에 똥똥 떠 있는 자신이 아니라 누군가를 사랑한다거나 용기를 가졌다거나 지적이라는 등의 특정한 종류의 사람이 되기를 원한다. 노직은 우리가 가짜가 아니라 현실과 접촉하며 살기를 원한다고 주장한다.

노직은 경험 기계의 사고 실험을 통해 단순한 쾌락보다는 현실이 중요한 의미를 가진다고 주장한다. 즉, 경험 기계와 연결되는 삶은 인간이 만들어낸 가상일뿐이며 실제 인간의 삶에 비해 깊이도 없고, 중요하지도 않다.⁴⁾ 사고 실험에 참가한 사람들은 쾌락과 현실 사이에서 어떤 것이 과연 삶에서 더 중요한 의미를 가지는지를 심사숙고하여 평가하며, 결과적으로 쾌락이 아니라 현실이 더 큰 타산적 가치를 가진다고 선택하는 것이다. 그렇다면, 쾌락만이 유일하게 웰빙을 구성하는 요소라 주장하는 쾌락주의는 거부되어야 한다.

Ⅲ. 경험 기계 반론의 해석

노직의 경험 기계 반론을 이해하는 가장 기본적인 방법은 그것을 연역 논증으로 해석하는 것이다. 연역 논증으로 해석되는 경험 기계 반론의 구조는 다음과 같이 표현될 수 있다.

전제1 : 쾌락주의에 따르면, 쾌락의 경험만이 유일하게 본래적인 타산적 가치를 가진다.

전제2 : 실제로 대부분의 사람들은 경험 기계에서 쾌락이 아닌 현실이 본래적으로 타산적인 가치라 판단한다.

결론 : 그러므로, 쾌락주의는 참이 아니다.

이런 논증의 포함된 문제점 중 하나는 두 번째 전제와 관련이 있다. 노직은 자신의 직관적 판단에 근거해 경험 기계와 연결되기를 원하는 사람은 거의 없을 것이라고 결론 내렸다. 하지만 실제로 사람들이 노직의 결론처럼 경험 기계를 거부할 것인지에 대해서 확신하기는 어려워 보인다. 물론 그 동안 일부 연구자들이 수집한 통계 자료들이 존재하기는 하지만 제한된 대상 및 장소에서의 통계를 일반화하는 데에는 무리가 따르는

3) R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), p. 42.

4) R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), p. 43.

것처럼 보인다.

경험 기계 반론을 연역적 논증으로 해석하는 것의 보다 핵심적 문제는 그것이 사실(is)과 당위(ought) 사이의 논리적 간극을 무시한다는 점이다. 대다수의 사람이 실제로 현실을 선택한다는 사실을 아는 것이 그 자체로 그것이 가치 있다거나 그렇게 해야 한다는 것을 함의하지는 않는다. 경험 기계를 연역 논증으로 이해하는 것은 사람들이 현실을 선호한다는 기술적 주장에서 아무런 추가적인 논증 없이 현실이 본래적으로 가치가 있다는 규범적인 주장으로 넘어서고 있다.

일찍이 데이비드 흄(David Hume)은 “~이다”와 같은 사실 진술에서 “~해야 한다”와 같은 당위 진술로 연역될 수 있는 방법이 없다고 지적한 바 있다. 그렇다면 사실과 당위 사이의 논리적 간극을 부당하게 메우려는 시도를 한다면, 흄의 법칙을 위반한 죄로 단두대에서 이론적 처형을 당할 수밖에 없는 운명을 맞이하게 된다. 경험 기계 반론을 연역 논증으로 해석하는 시도 역시 흄의 단두대를 피하기는 어려워 보인다. 우리들 중 다수에게 실재가 본래적으로 중요한 가치를 가진다는 사실이 필연적으로 현실이 본래적으로 가치 있는 것이 되어야 한다는 점을 나타낼 수는 없기 때문에 경험 기계 반론을 연역 논증으로 이해하는 것은 타당하지 않다.

경험 기계 반론을 해석하는 다른 방식은 최선 설명으로의 추론(inference to the best explanation)에 따르는 것이다. 최선 설명으로의 추론은 관찰되는 현상을 가장 간명하면서도 포괄적인 설명하는 가설을 타당한 것으로 받아들이는 귀추적 추리(abductive reasoning)에 따르는 방법이기도 하다.

우리가 최선 설명으로의 추론을 통해 추론하는 경우에는, 특정한 가설이 증거를 설명할 것이라는 사실로부터 그 가설의 참을 추론한다. 일반적으로 그 증거를 설명할 수 있는 몇몇 가설들이 존재할 것이기 때문에, 우리가 그러한 추론을 하는 것이 보증되기 전에는, 모든 대안적인 가설들을 거부할 수 있어야 한다. 결과적으로 우리는 주어진 가설이 다른 어떤 가설들이 하는 것보다 증거에 대한 “더 나은” 설명을 제공할 것이라는 전제로부터, 주어진 가설이 참이라는 결론을 추론하게 된다.⁵⁾

노직의 경험 기계 반론을 최선 설명의 추론으로 해석하는 것은 전제를 통해 결론을 논리적으로 정당화하는 대신 가장 적합한 설명을 증거 삼아 결론을 지지한다. 그리고 이에 따르면, 많은 사람들이 실제로 어떤 것이 본래적으로 중요한 의미가 있다고 생각한다는 발견되는 사실에 대한 가장 좋은 설명은 그것이 본래적으로 가치가 있다는 것이다. 이러한 귀추적 추리에서는 기술적 수준을 가장 잘 설명해주는 방식을 통해 규범적 수준으로 나아갈 수 있다. 즉, 경험 기계 반론에서 ‘다수의 사람들에게 실제로 중요한 것이 현실’이라는 사실에서 ‘현실이 본래적으로 가치가 있다’는 규범으로 나아가는 방식은 최선 설명으로의 추론으로 이해될 필요가 있다.

IV. 경험 기계 반론에 대한 반박

노직의 경험 기계 반론이 연역 논증이 아닌 최선 설명 추론으로 이해하는 것이 가장 타당하기는 하지만 여전히 우리는 여기에도 의문을 제기할 수 있다. 특히 최근에는 사람들이 현실을 더 선호하는 선택에 포함된 비합리적인 요소 및 편향들을 지적함으로써 이러한 귀추적 추리에도 의문을 제기하였다. 이러한 문제 제기는 크게 쾌락주의적 편향, 상상의 실패, 현상 유지 편향으로 구분할 수 있다.

5) G. Harman, “The Inference to The Best Explanation”, *The Philosophical Review*, Vol. 74. (1965), p. 89.

1) 쾌락주의적 편향

쾌락주의적 편향은 우리가 경험 기계에 연결되지 않으려는 선호는 현실에 가치를 두는 동기가 아니라 실제로는 쾌락을 극대화하기 위한 동기에 따른 것임을 말한다. 매튜 실버스타인(Matthew Silverstein)은 경험 기계 사고 실험에 참가자 참가자들이 타산적 쾌락주의에 반대하는 선호를 보인 것이 그 자체로 쾌락주의적으로 동기화된 것이라 주장한다. 왜냐하면 기계에 연결되지 않겠다는 선호는 근본적으로 쾌락을 극대화하려는 관심에 따라 동기화된 것이기 때문이다.⁶⁾ 이런 논증은 기본적으로 쾌락이 우리의 모든 욕구 형성을 결정한다는 의미에서 일종의 심리적 쾌락주의에 기초하고 있다.

물론 심리적 쾌락주의가 참이라는 점은 입증되기 어려운 것으로 이미 악명이 높다. 경험 기계 사고 실험에서도 볼 수 있는 것처럼 많은 사람들은 쾌락을 최소화하는 대안을 선택하기 때문이다. 심리적 쾌락주의자는 모든 사람이 쾌락에 의해 동기화된다는 점을 보이기 위해 의식적인 수준에서 쾌락을 거부하는 선호에 숨겨진 무의식적인 쾌락에 따르는 동기에 호소할 수밖에 없으며, 이런 식의 주장은 사실상 반증 불가능한 주장처럼 보인다.

그럼에도 불구하고, 경험 기계에 연결되는 것에 부정적으로 반응하는 우리의 판단은 기계와의 연결에 따르는 불쾌함을 피하기 위한 선택일 가능성이 남아 있다. 노직의 사고 실험에서는 이러한 가능성을 완전히 차단하고 있지 않기 때문에 사람들의 반응 중 어느 정도가 과연 쾌락주의적으로 동기화된 선택인지를 확인할 수 있는 추가적인 실험이 필요해 보인다.

2) 상상의 실패

사고 실험은 상상력을 요구하는 장치이다. 따라서 사고 실험의 성패는 실험의 참가자가 본래의 의도대로 상상력을 발휘해 판단하는 것에 달려있다. 상상의 실패는 사고 실험을 대하는 피실험자가 실험의 목적과 다르게 상상하는 데서 비롯되는 문제를 말한다. 경험 기계 사고 실험과 관련해 자주 발생하는 상상의 실패는 상상의 저항과 과도한 상상이 있다.

상상의 저항은 피실험자들이 사고 실험의 중요한 규정을 있는 그대로 받아들이기를 거부할 때 발생한다. 경험 기계의 사고 실험에서는 경험 기계가 오류 없이 완벽하게 작동하며, 또 원하는 경험을 어떤 문제도 없이 제공한다고 규정하고 있음에도 우리는 그러한 걱정을 완전히 떨쳐내기가 쉽지 않다. 웨인 쉘너(Wayne Sumner)는 현실을 살고 있는 사람들이 가상의 경험 기계의 조건을 받아들여기가 쉽지 않다고 지적한다.

그런 기술이 완벽하다는 것을 우리가 어떻게 알 수 있는가? 만약 정전이 발생하면 어떻게 되는가? ... 경험 기계가 표현하려는 철학적 핵심을 분리해내기 위해 우리는 모든 위험이 어떻게든 해결되었다고 가정하여 경계 조건을 통제해야 한다. 하지만 이것은 매우 어려운 일인데, 현실에서 모든 가능한 오작동과 실수를 제거할 수 있다는 것을 우리가 알고 있기 때문이다. 그러므로 사고 실험이 어떤 효과를 내기 위해서는 지금과는 상당히 다른 세계에 살고 있다고 상상해야 하는데, 그런 세계에서 우리가 어떤 선택을 할지 누가 알 수 있겠는가?⁷⁾

현실적인 조건에 익숙한 삶을 살아 온 우리가 단지 가상의 상황을 가정하고 판단을 내리라는 요구를 받았다고 해서, 아무런 어려움 없이 그러한 상황을 전제로 판단을 내린다고 보기는 분명 어려운 점이 있다. 경험

6) M. Silverstein, "In Defence of Happiness: A Response to the Experience Machine", *Social Theory and Practice*, Vol. 26-2 (2000), pp. 279-300.

7) W. Sumner, *Welfare, Happiness and Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1996), p. 95.

기계 사고 실험에서도 마찬가지로 일부 참가자는 원래의 경험 기계에 포함된 조건을 있는 그대로 받아들이지 않고 판단했을 가능성이 있다. 실제로 댄 웨이저스(Dan Weijers)는 실험을 통해 경험 기계에 연결되기를 원하는 않는 참가자 중 34%가 이러한 상상의 저항을 보인다고 보고하였다.⁸⁾

상상의 실패를 가져오는 또 다른 원인은 과도한 상상이다. 과도한 상상은 피실험자가 사고 실험이 의도하지 않는 특징을 왜곡하여 상상하는 현상을 말한다. 아담 콜버(Adam Kolber)는 경험 기계의 이야기에 포함된 욕조에 떠 있는 신체, 뇌에 전극이 연결되어 있는 상황 등이 현대인에게 거부감을 일으킬 수 있다고 주장하였다.⁹⁾ 콜버는 특히 전세계적으로 인기를 얻었던 영화 매트릭스를 예로 들어 설명하는데, 영화 속에서 인간이 자유를 상실하고 기계의 노예가 된 장면들은 사람들의 뇌리에 새겨져 경험 기계를 마주한 순간 거부감이 생길 수 있다는 것이다. 참가자가 만약 이러한 과도한 상상에서 빠진다면 경험 기계 사고 실험의 본래 의도와는 전혀 상관없는 직관을 끌어들이게 되고, 결국 실험을 왜곡하게 된다.

웨이저스는 실험을 통해 경험 기계 사고 실험에서 현실을 택한 참가자 중 10%가 과도한 상상력의 징후를 보인다고 보고하였다. 사람들은 기계가 무섭게 느껴지거나 부자연스러워 보인다는 이유로 경험 기계와 연결되기를 거부하였다. 하지만 노직의 경험 기계는 매우 안전하고, 오작동에 대한 염려까지도 할 필요가 없이 설계된 것이기 때문에 그러한 걱정이 판단에 반영되어서는 안 될 것이다.

사고 실험에서 규정된 조건들은 논의가 되고 있는 주제를 보다 간명하고, 효과적으로 살펴보기 위해 설계된 것이다. 경험 기계 사고 실험에서는 쾌락의 가치와 현실의 가치를 비교하여 본래적인 중요성을 가지는 타산적 가치가 무엇인지를 확인하는 것이 목적이다. 그런데 참가자가 보이는 상상의 실패는 이러한 본래의 실험 목표를 방해하는 요인이 된다. 이런 요인들을 완전히 제거하지 않는 한 경험 기계에 연결되지 않으려는 참가자에 대한 최선 설명은 현실이 중요한 의미를 가져서가 아니라 단지 상상의 실패에 따른 결과일 수도 있다.

3) 현상 유지 편향

경험 기계 사고 실험에서 참가자들이 보일 수 있는 편향들을 지적한 연구들 중 가장 큰 관심을 받은 것은 현상 유지 편향(the status quo bias)일 것이다. 현상 유지 편향은 보통 사람들이 현재 자신이 가지고 있는 것이나 현재의 상태에 대한 선호를 가지는 현상을 말한다. 즉, 현상 유지 편향은 현재 상태에서 움직이려 하지 않는다는 의미에서 일종의 ‘관성’이 작용하고 있는 것이다. 관성은 물리적인 세계뿐만 아니라 사회적인 세계의 관성이기도 하다.¹⁰⁾

경험 기계 사고 실험에서 많은 사람들이 보인 반응, 즉 현실을 선택하려는 반응은 쾌락보다 현실이 더 중요하다고 해석할 수 있는 판단이 아니라 단지 새로운 상태로 변화하는 것에 대한 거부감 또는 현재 상태를 유지하려는 선호가 반영된 것일 수 있다. 이를 확인하기 위해서 경험 기계에 포함된 현상 유지 편향의 방향을 뒤집는 사고 실험을 제안하였다. 다음은 죠슈아 그린(Joshua Greene)이 설계한 사고 실험이다.

당신은 평범한 하얀 방에서 잠에서 깨어났다. 당신의 머리 위에서는 강철로 만들어진 기묘한 장치가 연결되어 있고, 당신은 의자에 앉아 있다. 하얀 코트를 입은 여성이 당신을 옆에서 지켜보고 있다. 그녀는 다음과 같이 설명한다. “지금은 2659년입니다. 당신에게 익숙한 삶은 약 40년 전에 당신이 선택한 경험 기계 프로그램입니다. 우리 IEM 회사에서는 고객 만족도를 보장하기 위해 10년을 주기로 고객 프로그램을 중단합니다. 우리의 기록에 따르면,

8) D. Weijers, “Nozick’s Experience Machine is Dead, Long Live The Experience Machine!”, *Philosophical Psychology*, Vol. 27-4, (2014), pp. 513-535.

9) A. Kolber, “Mental Statism and The Experience Machine”, *Bard Journal of Social Sciences*, Vol. 3, (1994), p. 14.

10) 도모노 노리오, 이명희 역, 『행동 경제학』(서울: 지형, 2007), p. 145.

당신이 이전 세 번의 중단에서 프로그램이 만족스럽다고 판단하여 계속 진행하기로 선택한 것으로 나타났습니다. 이전과 마찬가지로 프로그램을 계속 진행하기로 선택하면 이 중단에 대한 기억은 소멸된 채로 당신이 알고 있는 삶으로 다시 돌아 가게 될 것입니다. 당신의 친구, 사랑하는 사람들, 그리고 기획들이 모두 그곳에 있을 것입니다. 물론 당신이 어떤 이유로든 만족하지 않았다면, 이 시점에서 프로그램을 중단하는 선택을 할 수도 있습니다. 당신은 프로그램을 계속해서 진행하겠습니까?¹¹⁾

펠리프 드 브리자드(Felipe De Brigard)는 현상 유지 편향이 경험 기계와 연결되려는 우리의 선택에 영향을 미치는지를 검사해보았다. 그는 그린의 설계한 사고 실험의 상황에서, 즉 이미 경험 기계와 연결되어 있는 상황에서 연결된 채로 남아 있을지 아니면 다시 현실에서 살기 위해 돌아갈 것인지를 선택하도록 사고 실험을 설계 하였다. 실험 참가자들에게는 세 가지 서로 다른 상황들 중 하나를 무작위로 제공하였다. 첫째, 당신은 현실로 돌아 갈 수 있다는 정보만을 가지며, 현실이 어떤 것인지는 모르는 중립적 상황이다. 둘째, 당신의 현실은 감시가 철저한 감옥에 수감되어 있는 죄수라는 정보를 알게 된 부정적 상황이다. 셋째, 당신이 현실에서 모나코에 살고 있는 백만장자 예술가라는 정보를 가진 긍정적 상황이다.

드 브리자드의 연구 결과에 따르면, 중립적인 상황을 받은 참가자들 중 거의 절반에 해당하는 사람들(46%)이 경험 기계에 연결된 상태를 유지하는 선택을 선호하였다. 부정적인 상황을 받은 사람들 중에서는 연결을 유지하는 선택이 87%까지 증가하였다. 또 긍정적인 상황을 받은 사람들 중에서 절반(50%)은 백만장자의 예술가의 현실보다 경험 기계 속의 삶을 유지하는 것을 선호하였다.¹²⁾

이러한 결과는 경험 기계에 연결되어 쾌락을 경험하는 삶보다 현실에서의 삶을 선호한다는 노직의 확신을 지지하지 않는다. 하지만 그렇다고 이러한 결과는 쾌락주의도 지지하지 않는다. 모나코에 사는 백만장자 예술가의 삶은 즐거운 삶을 상당히 포함함에도 불구하고 절반의 사람들은 기계에서의 삶을 유지하는 선택을 내렸기 때문이다. 이 실험에서는 쾌락의 유무가 그리 큰 영향을 주지는 못한 것으로 보인다. 오히려 사람들은 현재 상황을 유지하는 것에 더 큰 마음을 쓰는 것처럼 보인다.

노직은 경험 기계 사고 실험에서 대다수의 사람들이 쾌락을 보장하는 기계의 삶보다는 현실의 삶을 선호하는 결과를 바탕으로 쾌락보다 현실이 가지는 타산적 가치가 더 크다고 추론하는 것처럼 보인다. 하지만 경험 기계에 포함된 여러 가지 규정 및 조건들은 피실험자가 실험과 무관한 근거를 바탕으로 판단내리도록 허용하고 있는 것처럼 보인다. 쾌락주의적 편향, 상상의 실패, 현상 유지 편향 등은 노직의 경험 기계 반론이 가지는 함의가 사실상 왜곡된 것일 수 있음을 보여준다.

V. 결론

노직의 경험 기계 반론은 웰빙에 대한 쾌락주의를 완벽하게 논파하는 반론(a knock-down objection)으로 많이 인용되고 있다. 하지만 앞서 살펴 본 것처럼, 경험 기계 반론 내에 포함된 몇 가지 요소들은 그 결론의 신빙성에 의문을 제기하는 것처럼 보인다. 경험 기계 반론의 원래 목표인 쾌락주의를 논파하기 위해서는 문제의 요인이 무엇인지를 분석하고, 새롭게 설계된 사고 실험이 필요해 보인다. 그러한 문제가 완전히 제거된 경험 기계 사고 실험을 통해 쾌락주의를 반박하지 않는 한 웰빙의 이론으로서 쾌락주의는 여전히 논의할 가치를 가질 수 있을 것이다.

11) J. Greene, "A Psychological Perspective on Nozick's Experience Machine and Parfit's Repugnant Conclusion", a paper presented at the Society for Philosophy and Psychology, Annual Meeting, Cincinnati, Ohio, 2001.

12) F. De Brigard, "If You Like It, Does It Matter If It's Real?", *Philosophical Psychology*, Vol. 23-1, (2010), pp. 46-49.

참고문헌

- 도모노 노리오, 이명희 역, 『행동 경제학』 (서울: 지형, 2007).
- De Brigard, F., “If You Like It, Does It Matter If It’s Real?”, *Philosophical Psychology*, Vol. 23-1 (2010), pp. 43-57.
- Greene, J., “A Psychological Perspective on Nozick’s Experience Machine and Parfit’s Repugnant Conclusion”, a paper presented at the Society for Philosophy and Psychology, Annual Meeting, Cincinnati, Ohio, (2001).
- Gregory, A., “Hedonism”, G. Fletcher, ed., *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-being* (New York & London: Routledge, 2017), pp. 113-123.
- Harman, G., “The Inference to The Best Explanation”, *The Philosophical Review*, Vol. 74 (1965), pp. 88-95.
- Kolber, A., “Mental Statism and The Experience Machine”, *Bard Journal of Social Sciences*, Vol. 3 (1994), pp. 10-17.
- Nozick, R., *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).
- Silverstein, M., “In Defence of Happiness: A Response to The Experience Machine”, *Social Theory and Practice*, Vol. 26-2 (2000), pp. 279-300.
- Sumner, W., *Welfare, Happiness and Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1996).
- Weijers, D., “Nozick’s Experience Machine is Dead, Long Live The Experience Machine!”, *Philosophical Psychology*, Vol. 27-4, pp. 513-535.

‘경험 기계와 쾌락주의’에 대한 토론문

정 결(한국교원대학교)

김일수 선생님(이하 발표자)은 로버트 노직의 유명한 경험 기계 논증이 정말로 쾌락주의를 완벽하게 반박하였는지에 대해 검토를 시도하고 있습니다. 이 과정에서 노직의 경험 기계 논증을 연역 논증의 해석법과 최선 설명으로의 추론의 해석법으로 구분하여 그 타당성을 검토하는 작업을 먼저 수행하고, 최선 설명으로의 추론의 해석법이 사실에서 규범으로 나아가는 방식에 있어서 보다 나은 설명력을 가진다는 점을 지적하고 있습니다. 다만 이런 경우에도 여전히 생길 수 있는 여러 가지 의문점들을 현실을 더 선호하는 선택에 포함된 비합리적인 요소 및 편향들에 대한 지적을 통해 논의해 나가고 있습니다. 이런 논의를 통해 결론적으로 웰빙의 이론으로서 쾌락주의가 여전히 일정한 가치를 지닐 수 있음을 주장하며 글이 마무리되고 있습니다.

발표자의 문제 제기에 대부분 동의하면서도 토론자의 소임을 다하기 위해 세 가지 정도 질문을 드리는 것으로 토론을 대신하려 합니다.

첫째, IV장의 경험 기계 반론에 대한 반박 부분에서 크게 1) 쾌락주의적 편향, 2) 상상의 실패, 3) 현상 유지 편향의 세 가지 문제 제기를 하는 내용은 각각 일정한 근거를 통해 타당한 설명이 이루어지고 있는 듯 합니다. 실제로 현실 속의 사람들이 보여주는 여러 가지 선택의 모습 가운데 이러한 비합리적 요소 및 편향이 드러나는 것을 우리가 관찰할 수 있기 때문입니다. 그렇다면 이러한 세 가지 내용 가운데 발표자는 어떤 것이 경험 기계 반론에 대한 최선의 반박이 될 수 있다고 생각하는지 그리고 그 이유는 무엇인지 질문을 드리고자 합니다.

둘째, 같은 장의 ‘상상의 실패’ 부분에 대한 세부적인 궁금증입니다. 이 부분에서는 경험 기계 사고 실험과 관련해 자주 발생하는 상상의 실패와 관련하여 ‘상상의 저항’과 ‘과도한 상상’과 같은 원인을 지적하고 있습니다. 이 내용은 단순히 경험 기계 사고 실험에만 적용되는 내용이라기보다는 사고 실험이라는 방법 자체가 가지는 일반적 난점으로도 해석 가능한 부분으로 여겨집니다. 그렇다면 전반적인 사고 실험의 방법에 있어서 이와 같은 상상의 실패가 없이 사고 실험을 정교하게 고안하는 것이 가능한지, 그것이 가능하다면 어떤 노력이 필요한지에 대해 질문을 드리고자 합니다.

셋째, 본 발표문의 논의 전개를 통해 웰빙의 이론으로서 쾌락주의가 여전히 논의할 가

치를 지닌다는 주장이 일정 부분 설득력 있게 전개된 것으로 보여집니다. 다만 발표자의 결론적 주장에도 불구하고 웰빙 이론으로서 쾌락주의가 지니는 가치에 여전히 부정적 견해를 보이는 사람들이 있다는 가정 아래, 우리가 채택할 수 있을 만한 대안적 웰빙 이론에는 어떤 것이 있을지 발표자의 견해가 궁금합니다.

발표자의 논의 전개에 대한 깊은 이해가 부족한 상태에서 우문을 드리지 않았을까 염려스럽습니다. 제가 잘못 이해한 부분이 있다면 답변을 통해 바로잡아 주시면 감사하겠습니다. 좋은 발표문을 작성해 주신 김일수 선생님과 훌륭한 학회에서 토론할 기회를 주신 한국윤리교육학회에도 다시 한번 깊은 감사의 말씀을 드립니다.