

놓인다고 할 수 있다.”고 말하고 있다. 여기서 드는 의문, 메를로-퐁티의 살이 개체로서의 인간을 넘어 있다면, 그의 윤리학은 기존의 윤리학과 구별되는 새로운 윤리학으로 정초되어야 하지 않는가?

메를로-퐁티 철학은 신체-주체와 살 개념 모두 애매성이라는 특징을 가지고 있다. 그것은 그의 철학이 가지고 있는 한계가 아니라, 우리가 오랫동안 확실성과 명료성에 학문의 모든 것을 기대하고 있었기 때문이다.

메를로-퐁티의 이와 같은 철학적 특징을 받아들인다하더라도 존재론적 토대로서의 살 개념의 윤리학은 어떤 형식적 체계를 가지고 구체화될 필요가 있다는 논자의 말에 일면 동의한다. 다만 논자는 스스로 던진 이 질문에 대해 어떻게 설명을 하고자 하는지 궁금하다.

박치완 교수님의 「의심의 ‘한국’철학, 한국에서도 철학을 하는가?」에 대한 논평

이종성
충남대

1.

박치완 교수님(이하 논자)은 바슐라르(Gaston Bachelard, 1884-1962)의 저서 안에 인용된 『이 사람을 보라』(*Ecce Homo: Wie man wird, was man ist*)에 나타난 니체(Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900)의 철학정신에 공명하여 철학하는 사람은 반드시 자신의 현주소를 중시해야 함을 강조한다. 논자가 인용한 것처럼 “철학은 철학하는 자가 그 자신을 철학하는 곳에서, 다시 말하면 그 자신을 불태워 새롭게 하는 곳에서 비로소 시작된다”라고 한 니체의 말은 작금의 한국적 상황에서도 예외 없이 적용될 문제다.

논자는 지역-로컬의 철학적 자각 위에서 세계철학의 지형도가 조화롭게 완성되어야 한다고 본다. 논자는 이렇게 말한다. “지역-로컬에서의 철학적 자각 없이 서구유럽중심적 철학의 지형도는 바뀌지 않는다. 각 지역-로컬이 각기 타당하게 그리고 동시에 서구유럽철학만큼 또는 그 이상으로 보편적 가치를 추구하며 세계철학(world philosophy)을 지향하고 있다는 자긍심과 책임감을 가져야 할 때다.” 뿐만 아니라 논자는 이제 과거와 달리 ‘술이부작’의 방식이 아닌 ‘술이창작’의 철학을 수행하여야만 할 때임을 강조한다.

이와 같은 문제의식은 논자가 기 발표한 「‘유럽의 지방화’ 논제와 계몽주의 비판」(『철학과 현상학』 제84집, 한국현상학회, 2020)이란 연구 성과의 연장선상에 있다. 논자의 비판대상은 주로 오리엔탈리즘의 한계에 초점이 맞추어진다. 그리고 오리엔탈리즘으로부터의 해방이야말로 진정한 철학하기의 시작이며, 서로가 서로를 객관적으로 인정하는 기반이 될 것이라는 것이 논자의 생각인 것 같다. 이러한 생각은 이미 많은 사람들에게 의하여 지적되어 온 것으로 특이할 것이 없는 것이라 치부할 수도 있지만, 논자는 특히 D. 차크라바르티의 『유럽을 지방화하기』라는 저서의 정신을 오리엔탈리즘의 해체에 적극 적용함으로써 논자 자신의

논지의 특수성을 강화한다.

무엇보다도 논자는 한국에서 철학하는 사람들이 다음과 같은 공동의 목표를 추구할 필요가 있음을 제안한다.

- i) 세계철학계의 지형(知形) 변화와 신(新)연구 경향들에 대한 지속적 관심과 변인 분석을 통해 한국철학의 위상에 대해 늘 고민하고, 세계철학의 변화에 부합하는 담론을 생산하는 공동의 노력할 것;
- ii) 외부에 이미 알려진 한국철학 고유의 유불선(儒佛仙) 통합적 관점을 서구유럽철학의 인식론, 존재론, 우주론과의 대화 및 대결을 통해 전 세계철학계에 이를 더 적극적으로 알릴 것;
- iii) 현재와 같은 서구유럽철학의 ‘편식’에서 벗어나기 위해서 비교철학, 비교윤리학 등의 연구 풍토를 조성하고 권장할 것;
- iv) 다양한 지역-로컬 철학(아프리카철학, 라틴아메리카철학, 동남아철학 등)을 철학과의 교과과정에 반영해서 교수하면서 학생들에게 글로벌 비전을 갖게 할 것;
- v) 완성도 높은 한국철학 관련 논문 및 저서를 해외에 번역 소개하는 것을 제도화하여 한국철학의 역사와 전통을 한국문화(‘한류’)와 함께 소개할 것;
- vi) 가칭 ‘(외국인을 위한) 한국철학사’, ‘(외국인을 위한) 한국철학사전’를 다양한 철학회의 공의를 모아 새롭게 발간하고, 이를 전 세계의 우수 대학의 도서관에 비치해 관심 있는 외국의 연구자 및 학생들이 이를 참고할 수 있는 기회를 제공할 것.

이는 “한국에서 철학이 가능하려면 ‘무엇’을 ‘어떻게’ 해야 할까?”에 대한 최종결론이다. 결국 이러한 제안을 이끌어내기 위한 방편으로 논자는 오리엔탈리즘의 허구성과 그 극복의 방안에 대해 다양한 논의를 개진한 것이라 볼 수 있다.

그런데 그 제안이 구체적인 실천성으로 나타나려면 한국에서 철학하는 사람들은 또한 어떤 노력들이 필요한 것일까? 그것은 자발적인 노력만으로 이루어질 수 있는 단순한 문제는 아닐 것이다. 의식이 존재를 결정하는 경우도 있겠지만, 존재가 의식을 결정하는 경우도 있을 것이다. 논자의 최종결론을 성공적으로 수행하기 위해서는 한국에서 철학하기에 대한 국가 사회적인 분위기 조성 및 이를 위한 제도적 후원이 동시에 필요한 것은 아닐까? 또한 그 제도적 후원을 가능케 하고자 하는 한국철학계의 다각적인 노력 역시 필수불가결한 것이 아닐까? 논자의 발표문에서 ‘의심의 한국철학’을 묻기 위한 본격적인 논의는 어쩌면 제4장인 듯하

다. 그런데 제4장의 내용을 보강하기 위한 전략이 필요해 보인다. 그 가운데 한국이란 개념의 특수성에 대한 지적이 필요해 보인다. ‘유럽을 지방화하기’를 통한 지역-로컬적 한국철학의 위상도 재고되어야 하겠지만, ‘서울을 지방화하기’(우리 안의 오리엔탈리즘의 해체)를 통한 철학, 역사, 문화, 문명 등 일체 타자의 타자성을 온전히 보존할 대안이 마련될 필요성이 요청된다. 우리 안의 오리엔탈리즘 이전에, 지엽적인 논의라고 외면 받을지언정 ‘우리 안의 서울주의’(우리 안의 오리엔탈리즘)에 대한 진단과 반성, 그리고 극복의 방안 등도 구체적으로 논의될 수 있다면, 우리는 좀 더 다양한 철학에 귀를 기울일 수 있을 것이다.

중국 선불교의 육조 혜능이 제창한 것처럼 진리에 남북이 있을 수 없는 일이다. 어찌 이성을 가진 문화인들에게만 진리가 깃들 수 있다고 하겠는가!

2.

논자의 주장이 생동감 있게 살아있는 이번 발표문을 통해 많은 것을 새로 배울 수 있는 기회였음을 고백한다. 논자는 발표문을 통해 자신을 서양철학 전공자라고 소개하였지만, 한국에서 보기 드물게 서양철학과 동양철학을 상호 회통해보고자 하는 비교철학연구자이기도 하다. 이번에 발표한 논자의 발제는 문제를 찾아 나선 ‘의심의 한국철학’이란 특성을 갖는다. 평자는 논자의 대부분의 논의에 대해 의견을 같이한다. 그만큼 공유되는 내용이 많다는 것이다. 이렇게 한 사람 한 사람의 공유가 합쳐져야만 논자가 바라는 것, 한국에서 철학하는 사람들이 가져야할 공동의 목표가 현실화될 수 있을 것이다. 적어도 평자로부터 시작되는 ‘의심의 한국철학’에 대한 공유는 향후 많은 이들에게 확장되어 그 실천적 구체성으로 드러날 수 있는 토양이 될 것이라 의심치 않는다.

동서철학을 가로지르는 훌륭한 발표문을 통해 의미 있는 지적과 좋은 제안을 아끼지 않은 논자에게 감사드린다. 이제 마지막으로 평자에게 부여된 짐을 내려놓고자 다음과 같은 몇 가지 생각해볼 과제에 대해 적어본다.

- 1) 논자는 바슐라르와 니체, 반 노든, 드푸르트, 차크라바르티 등의 철학정신에 깊이 공명한 듯 보인다. 또한 한국의 동학사상에 대해서도 깊은 관심을 보인다. 그런데 특히 논자가 발표문에서 많이 언급하는, 그러면서도 일반인에게는 다소 생소한 차크라바르티가 누구인지, 그가 어떤 철학을 제시했는지—물론 발표문에 제시된 문제의식과는 별도의 철학사상을 의미한다는 점을 전제하면서, 만일 이에 대한 보완설명이 가능하다면, 친절 한 ‘다리 아래에 풀어쓰기’(각주)를 요청해 본다.

- 2) 평자가 볼 때 논자의 의심이란 한국에서 철학하는 사람들이 여전히 서구유럽철학의 범주 안에서, 그들의 문제의식을 기준으로 풀어 읽기에 머물거나 사유의 뒤쫓음을 통한 추종이거나 맹종의 형태를 보이는 현실에 대한 우려와 반성이라고 독해된다. 여기에서 그 대안으로 제시되는 것이 바로 지역-로컬에서의 철학적 반성과 역할이다. 이러한 맥락은 각 지역-로컬의 특수성이 모여 세계철학의 보편성이 이루어진다는 것인지 궁금하다. 이와 관련하여 진리의 보편성을 추구하는 철학이란 학문이 자칫 지역-로컬에 걸려 사유의 상대적 특수성에 매이게 될 위험은 없는 것인지 궁금해진다. 또한 지역-로컬이 자신의 고유성을 유지하면서도 이데올로기가 배제된 이념의 보편성을 확보할 수 있는 방안은 무엇인지 고민해볼 필요가 있다고 본다. 덧붙여 ‘지역-로컬’이란 개념이 자칫 동어반복어법으로 사용되었다는 오독을 일으킬 수도 있을 것임을 부정하기 어렵다. 로컬의 다의성 안에는 분명 지역이란 의미도 내재되어 있기 때문이다. ‘의심의 한국철학’을 제안하면서 우리말을 남겨두고 굳이 로컬이란 개념을 선택한 이유가 별도로 존재하는 것인지, 그 개념을 우리말로 달리 어떻게 표현하는 것이 좋은 것인지, 논자의 생각을 듣고 싶다.
- 3) 논자는 제3장을 통해 “다른 곳에는 다른 역사-문화-문명-철학이 존재하는 법이다”라고 주장한다. 이러한 주장 안에는 철학의 장소성을 중시하는 논자의 깊은 사유의 성찰이 관여되어 있음이 확인된다. 실체가 그렇기 때문에 이러한 주장에 이의를 제기할 생각은 없다. 다만 한걸음 더 나아가 ‘다른 곳’ 이외에 ‘다른 시간’의 관여는 어떠한 것인지, 그리고 그곳에서의 ‘다른 철학’은 반드시 장소성과의 연대를 통해서만 의미를 행사하는 것인지, 좀 더 자세히 설명해줄 필요가 있었을 것이다. 동일한 장소이지만, 서로 다른 언어가 혼종되어 있고, 서로 다른 역사와 문화 및 문명을 공유하고 있는, 서로 다른 사람들이 다양하게 모여살고 있는 현대사회의 동일한 지점이지만 또한 서로 ‘다른 곳’에서는 과연 동일한 장소성이 어떤 의미를 행사할 것인지 묻고 싶다.

훌륭한 논고를 통해 한국철학계가 나아가야 할 목표를 제시해준 논자에게 거듭 감사드린다. 이상의 몇 가지 질의는 지극히 개인적인 생각에서 우러나온 궁금증일 뿐이다. 혹여 논자의 발표문에 대한 평자의 오독의 결과로 논고의 품격을 훼손시키지 않았기를 바랄 뿐이다. (*)

황수영 선생님의 「방촌 황희의 사상과 전인교육」에 대한 논평문

김창경
서원대

1. 들어가는 글

먼저 본 논문을 읽고 논평자는 논자가 언급한 것처럼, 의외로 방촌에 대한 지금까지 학계의 연구와 관심이 소홀했다는 것에 대해 안타까움을 느꼈다. 앞으로 지속적이고 활발한 연구와 관심이 있기를 연구자의 한사람으로서 바래본다.

2. 논문을 읽고

황수영 선생님(이하 논자라고 표기)께서는 본고에서 조선 초기 60여년의 생애를 공직에 종사한 방촌 황희의 사상과 전인교육에 대해 궁구하고 있다.

이를 위해 논자는 유교를 국교로 삼은 조선사회에서 다른 유학자나 정치가들과 달리 방촌이 저술이나 제자들이 많지 않은 것은, 그가 후학 양성을 목표로 한 교육자의 측면보다는 조선 초기 덕행 위주의 실천가, 경세가의 측면이 강하기 때문이라고 전제하고 있다. 조선건국 초기의 주요직책을 수행한 방촌은 학자로서의 강학과 연구를 할 기회가 거의 없었고, 문인도 없었음을 제시하였다.

그러한 반면, 논자는 방촌은 60여년의 국정을 수행하는 과정에서 현실적으로 충효와 애민 정신, 인재양성과 교육정책을 시행한 경세가로서, 오늘날 인성교육 현실에서 바람직한 인간상의 모범이 됨을 역설하고 있다.

이에 대한 논증을 살펴보면,

첫째, 논자는 방촌의 충효사상을 살피고 있다.

여기서 논자는 방촌이 모친상을 당해 효를 다하고자 하나, 세종은 세자의 명나라 방문길에

동행해야 할 대신의 보좌역으로 복직을 명하고 있는, 충과 효의 선후(先後) 충돌 문제를 다루고 있다. 여기서 방촌은 참된 충성이란 효성의 기반에서 비롯한다고 보면서도, 충과 효의 덕목 사이의 실질적 연계성을 주목하였다고 분석하고 있다.

두 번째, 논자는 방촌이 유가의 인(仁)을 바탕으로 하는 만민 평등사상과 백성을 향한 애민 의식을 살피고 있다.

이에 대해 방촌이 연좌제의 문제점에 대한 상소문과, 천인이나 장애인이라 할지라도 기회를 균등하게 주어야 한다는 인권평등의 정책과, 걸인에 대한 실질적인 구제책을 시행했음을 살피고 있다. 논자는 이에 대해 유교학문이 본래적으로 지향하는 실천적인 치인(治人)과 왕도(王道)를 실천함이라고 역설하고 있다.

세 번째로, 논자는 방촌의 인재 양성과 교육정책에 대해 살피고 있다.

방촌은 국가 발전의 원동력이 인재 양성에 있다고 주장하여, 집현전을 설치하여 선비가 강론할수 있도록 하였고, 가능성 있는 종아이를 교육할 수 있도록 돕고, 학교설립과 좋은 스승의 중요성을 강조하고, 외국어교육을 권장하는 등, 구체적인 방법으로 실천하였음을 논증하고 있다.

논자는 마지막으로 이와 같은 방촌의 경세가로서의 현실적 실천 모습들은 어떠한 성리학자보다도 도덕적 실천성을 몸소 보여준 것이며, 효도를 모든 덕행의 근본으로 강조한 공자의 사상을 철저히 따랐는 것이라고 보았다. 또한 애민을 바탕으로 한 인권을 최우선으로 실천하는 유학자의 모습을 보여준 방촌의 생애를 통해, 21세기 한국 인성교육에서 지향하고 있는 인물상을 찾을 수 있다고 결론짓고 있다.

3. 논평을 위하여

이상과 같은 논자의 논문을 읽고 논평자의 이해를 위해 몇 가지 질문으로써 논평자의 몫을 면하고자 한다.

- 1) 본 논고의 제목이 “방촌황희의 사상과 전인교육”이라고 하였는데, 본 논고 내용 가운데 방촌의 경세가로서의 여러 가지 실천적인 모습은 다루고 있지만, 전인교육과 관련한 구체적인 분석은 미비한 것 같다. 또 전인교육이라 함은 교육적 차원에서 너무 광범위한 것이라고 할 수 있다. 이에 대해 제목을 수정하는 것이 무리가 없을듯하다고 생각된다. 논자의 생각은 어떠한지 묻고 싶다.
- 2) 논자는 본문에서 충과 효의 선후문제에 대하여 분석하고 있다. 이러한 논의는 유교 윤

리사상과 현대 인성교육 측면에서도 아주 중요하면서 좋은 과제라고 생각된다. 이런 점에서 논평자도 방촌의 실천이 인성교육적 요소를 충분히 지녔다고 생각하고, 논자의 논지에 동의하는 바이다. 방촌연구의 단독 주제로 삼아도 무리가 없다고 보여 진다.

그런데 이에 대한 방촌의 다른 자료나, 또는 다른 사람들의 자료들이 뒷받침되면 더 좋을 것 같다는 생각이 들었다. 이에 관련한 자료의 유무(有無)와, 논자의 견해를 청하고자 한다.

- 3) 논자는 방촌의 충효사상, 인(仁)을 바탕으로 하는 만민 평등사상과 애민의식, 인재등용과 교육사상에 대한 구체적인 실천 모습에서 21세기 인성교육적 모범인물상으로 바람직하다고 결론짓고 있다.

그러나 논평자의 관점에는 방촌의 실천모습 인물상을 인성교육과 관련하여 적용할 보다 구체적인 항목으로 규정하면, 완성도가 높은 연구가 될 것이라고 생각된다. 가령 현재 교육 현장에서 적용되고 있는 ‘교육과정 관계영역(교육부고시 제2018,중학교 교육과정 도덕)’에서는 인성교육 핵심덕목으로 각각 ①자신과의 관계영역에서 자신존중의 성실, ②타인과의 관계영역에서 타자존중의 배려, ③사회공동체 관계영역에서 정의, ④자연 및 초월 관계영역에서 책임을 목표로 하고 있다, 이러한 성실, 배려, 정의, 책임 네 가지 인성교육 가치덕목 가운데 어느 한 분야나 두 분야의 모범인물상으로 연구범위를 좁혀서 논구하면, 보다 완성도 높은 연구가 이루어지리라 생각된다. 이에 대한 논자의 고견을 듣고자 한다.

4. 마무리

논자의 옥고를 통해 방촌 황희의 충효와 애민과 교육사상이 현실에 구체적으로 실천되었음을 고찰할 수 있어서, 유학의 본래성을 다시 한 번 돌아보게 된 시간이 되었다. 이에 대해서 21세기 인성교육의 인물상으로 연계하여 잘 밝혀주신 논자와, 여러 가지 여의치 않은 학술대회 개최 사정에도 불구하고 뜻깊은 자리를 마련하신 여러분들의 노고에 다시 한 번 감사드리며 논평을 갈음한다.

조선후기 도가사상에 대한 논평문

정우진

경희대

본고에는 두 개의 거시적 관점이 전제되어 있는 듯하다. 하나는 이단으로서의 도가이고 다른 하나는 수용된 문화사상적 자산으로서의 도가다. 이진경선생님은 이 두 가지 입장이 공적 영역과 사적영역의 차이를 반영한다고 판단한다.(1-2쪽) 그리고 이런 분열의 원인으로 세 가지 이유를 제안한다. 첫째, 전쟁으로 인한 지배이데올로기의 이완, 둘째, 첫 번째 원인으로 인한 국내외적 변화, 셋째, 축적된 학문적 자신감의 반영이다. 요컨대 조선후기 중화주의가 약화되면서 성리학의 대안철학을 찾았고 그 결과 도가에 대한 관심이 높아졌다는 뜻으로 읽힌다. 이진경선생님은 이런 흐름의 결과를 다음과 같이 소개하고 있다. 이 대목은 논문을 그대로 전재한다.

이들은 새로운 세계와 시대에 부합하는 사상으로 도가의 실재적이고 공리적(功利的)인¹⁾ 현실주의를 긍정하게 되었다. 실재성과 공리성 이 두 가지는 모두 의미명분을 벗어난 탈이념적인 것이며, 개별독립자로서 자신의 자율성을 자각하는 주체적 중심으로 조선의 지식인들을 이끌어 내었다. 이러한 자연이연한 개별자의 평등성과 자유로운 독립자의 주체성에 대한 인식, 그리고 무엇보다도 도덕명분을 벗어난 도가의 실리주의와 현실적 사유는 학술적 모색으로서 뿐만 아니라 문화예술과 문학을 통해서도 새로운 이념과 논리를 필요로 하는 지식인 일부에게 스며들게 되었다. (2쪽)

주요개념은 실재성, 공리성, 개별독립자, 자율성, 주체성, 실리주의, 현실적 사유 등으로 보인다. 이런 개념은 크게 자율성(개별독립자, 자율성, 주체성)과 현실성(실재성, 실리주의, 현실적 사유)으로 나눌 수 있을 것으로 보인다. 이 추정이 타당하다면 독자를 위한 설명이 필요해 보인다. 중화주의의 이완, 와해만으로도 중화주의와 사실 성리학에 매여 있던 조선의

1) 공리성은 사실 여부와는 별도로 주의를 위시한 성리학자들의 전형적인 도가 인식이다.

철학이 자유로워지고 이로 인해 주체성을 회복하며 성리학의 관념성에서 벗어나 현실성을 자각하게 되었을 듯하다. 즉, 위 과정에서 도가는 필요조건이 아닌 것으로 보인다. 도가의 의의를 보다 정확하게 설명해주시길 부탁드립니다.

첫 번째 질문이 도가사상의 영향력에 관한 것이라면, 두 번째 질문은 도가사상 영향의 시기와 관련된 것이다. 유학의 문학론도 예술론도 가능하겠으나 사실 사회적 소명의식에 초점이 맞춰져 있는 유학은 놀이나 예술과는 거리가 있다. 유가예술론이라고 하는 것은 결국은 유가적 가치의 구현을 목적으로 하는 것이라고 말할 수도 있을 것이다. 오히려 그 자체를 목적으로 하는 놀이와 예술은 도가의 무위사상과 잘 어울린다. 문학과 예술방면의 철학이라는 도가사상의 위상은 동아시아지성사전체를 관통하는 것처럼 생각된다. 그렇다면 조선후기 문장론의 도가적 특성을 특이한 현상이라고 할 것은 아니라는 비판이 가능할 것이다. 이런 제기가 능한 비판에 대한 이진경선생님의 의견을 듣고 싶다.

세 번째 질문은 비교적 작은 문제다. 4쪽에서 조성기의 영향을 받은 김창협 등이 왕권중심의 통치체제를 고려했다고 하면서, 그것이 한 대 황로정치를 참고한 것이라고 해석하고 있다. 황로정치를 왕권중심으로 해석한다면 적절치 않아 보인다. 다른 이유가 있는지 그에 대한 해명을 부탁드립니다.

지구철학(Earth Philosophy)의 가능성을 모색하다

-이원진의 「최근 서양철학의 존재론적 전회 경향과 한국철학의 생명존재론」을 읽고-

조성환

원광대 원불교사상연구원

발표자의 논문은 동서고금의 방대한 철학적 사유를 바탕으로 오늘날 인류가 안고 있는 ‘지구적 차원’(15쪽)의 문제에 대한 접근 방법을 제안하고 있다는 점에서 대단히 시의적절하다. 아울러 서양의 신유물론과 조선 성리학의 철학적 유사성에 주목하여 동서간의 대화를 시도하고 있다는 점에서도 장차 한국철학이 나아가야 할 방향을 제시하고 있다. 뿐만 아니라 중국철학과의 대화에 있어서도 많은 생각거리를 제공하고 있다. 가령 제인 베넷이 의지하고 있는 데이비드 소로의 “대상에 다가가지 말아야 한다. 그것이 내게 다가오도록 만들어야 한다”는 말은(14쪽) 장자가 거울의 비유로 제시한 응물론(“不將不迎” “應而不藏”)을¹⁾ 연상시키고 있어, 또 다른 차원에서의 비교철학의 가능성을 열어놓고 있다.

다른 한편으로 발표자는 “한국사상은 존재에 대한 다른 생각”을 갖고 있었다고 지적하면서, 그것을 “생명평화적 근원”으로 제시하고 있다(5쪽). 이점은 한국철학의 개성을 발견하고 서양철학이나 중국사상의 단점을 보완할 수 있다는 점에서, 더 나아가서는 저자가 제안한 ‘지구학적 사유’(15쪽)를 모색하는데 있어서도 주목할 만하다고 생각한다.

전체적으로 서양철학, 중국철학, 한국철학을 넘나들면서 이들 사이의 유사점과 차이점을 지적하면서 지구학적 사유로 나아가고자 하는 방대하고도 야심찬 기획이다. 이하에서는 발표자의 문제의식을 공유하면서, 향후의 작업에 도움이 될 만하다고 생각되는 내용들을 간단하게 피력하고자 한다. 다만 토론자에게는 서양의 사변적 실재론과 신유물론은 낯선 분야이기 때문에 발표자의 논지를 오해했을 가능성도 있다. 이 점 미리 양해를 구한다.

1) 장자의 ‘응물론’에 대해서는 조성환, 「정제두의 심학적 응물론 - 『정성서해(定性書解)』를 중심으로」, 『유교문화연구』 19, 2011 참조.

1. 행위성과 생명성 - 존재를 이해하는 관점의 차이

발표자의 논문을 읽고 든 생각은, 현대 서양의 신유물론과 고대 동아시아의 삼교(三敎)는 비인간 존재를 ‘살아있다’(vibrant, 活)고 보는 점에서는 유사하지만, 그 ‘살아있음’이 무엇을 의미하는지에 대해서는 다소 차이가 있지 않을까 하는 것이다. 이 점은 같은 동아시아사상이라고 해도 유가(儒家)와 도가(道家) 사이에도 간극이 존재한다는 사실과 비교해 보면 더욱 흥미롭다.

가령 제인 베넷의 『생동하는 물질』에서는 비인간 존재들의 ‘행위성’(agency)에 착안하여 그들을 ‘행위소’(actant)로 간주하는데 반해, 동아시아의 삼교(三敎)에서는 ‘생명성’(生活)에 주목하여 ‘생명체’(衆生, 生靈)로 간주하는 경향이 강하다. 그래서 때로는 사물들도 인격성을 띤 존재로 간주되고, 그들에 대한 인간의 윤리적 태도가 강조되곤 하는데, 이 점은 동학의 경물(敬物) 사상에서 절정에 달한다.

반면에 동학을 창시한 최제우와 동시대의 기학자(氣學者)로 알려져 있는 최한기는 기(氣)의 속성을 ‘운동’[活動運化]으로 규정했는데, 그런 점에서는 동시대의 한국사상가들보다는 오히려 제인 베넷의 ‘vibrant matter’와 상통한다고 생각한다. 다만 최한기의 경우에도 ‘지구 운화’나 ‘천지운화’와 같이 지구와 천체의 운동성이 강조되는 것은 분명한데, 사물들의 활동성도 철학적 대상으로 삼았는지에 대해서는 좀 더 알아봐야 하겠다.

한편 일반적으로 유학에서는 존재의 ‘행위’에 주목할 경우에도 활동적 측면보다는 도덕적 측면이 강조되기 때문에 비인간 존재들의 행위성에는 상대적으로 관심이 적고, 인간과 비인간의 차이를 따질 때에도 도덕적 본성의 차원에서 논의하기 마련이다(가령 ‘인물성동이론’). 또한 도덕과 정치가 분리되어 있지 않기 때문에, 제인 베넷과 같이 비인간 존재들에게 ‘정치적 행위성’이라는 의미를 부여하지도 않는다.

반면에 장자에서는 도덕이나 윤리의 범위를 인간 존재에 한정시키지 않고 비인간 존재들에게까지 확장하여 “동물들에게도 인의예지가 있다”고 말하고 있다. 이 점은 홍대용이 36세에 쓴 『의산문답』²⁾에서도 발견되고 있는데, 그런 점에서 『의산문답』은 전통 유학의 틀을 벗어나고 있다고 할 수 있다. 하지만 그렇다고 해서 홍대용이 제인 베넷이나 장자와 같다고 보기에에도 어려운 점이 있다. 바로 이 부분이 『의산문답』이 차지하는 독특한 지점이 아닐까 생각한다.

2) 참고로 홍대용은 1731년에 태어났는데 『의산문답』은 그의 나이 36세인 1766년에 쓰여졌다.

2. ‘도’의 관점에서 ‘지구’적 차원으로

발표자도 지적하고 있듯이, 홍대용은 사물들의 ‘관점’에 주목한다. 즉 사람과 사물의 동등성을 관점의 상대성에서 확보하고 있다. 그런 점에서 신유물론과 같은 존재론적 접근이라기 보다는 장자와 같은 인식론적 접근에 가깝다고 할 수 있다. ‘평평한 존재론’에 대해서 일종의 ‘평평한 인식론’인 셈이다.

하지만 장자가 ‘도道’의 관점을 궁극적 관점으로 상정하는데 반해(以道觀之. 「추수」), 홍대용은 ‘천天’의 관점을 최고의 관점으로 제시하고 있다(7쪽, 9쪽)는 점에서는 차이가 있다고 생각된다. 그렇다면 이러한 차이는 어디에서 오는 것일까? 이에 대한 대답은, 발표자가 문제의식을 갖고 있는, ‘지구적’ 관점에서 찾을 수 있다고 생각한다.

“지구의 흙은 살이고 물은 피이며 나무는 모발이고, 사람과 짐승은 지구의 벼룩과 이이다”(10쪽)는 『의산문답』의 구절은, 저자도 지적하고 있듯이 지구를 하나의 살아있는 유기체로 보는 인식을 보여주고 있는데(10쪽), 그런 점에서 홍대용이 말하는 “하늘에서 본다”(以天視物)는 “지구적 차원에서 본다”로 해석될 수 있는 가능성을 시사하고 있다. 즉 인간과 만물이 차등이 없고 균등한 이유는 하나같이 ‘지구’라는 유기체의 한 구성원으로 동참하고 있기 때문이라는 것이다. 『유럽을 지방화하기』의 저자 차크라바르티 식으로 말하면, 인간이 아닌 지구를 중심으로 설정하여 인간을 ‘주변화’하고 있다고 할 수 있다.

바로 이런 점이야말로 홍대용의 생태적 측면이 돋보이는 지점이자 장자적인 ‘관점주의’와의 차이이다. 그런 점에서 『의산문답』의 지구학적 측면은 동학사상가 해월 최시형이 말한 “천지부모-만물동포”³⁾와 상통한다. 아울러 중국 송대의 장재가 「서명」에서 “민포물여(民胞物與)”를 주장하고 있지만, 퇴계의 「서명도(西銘圖)」에서는 군신장유(君臣長幼)의 ‘분수(分殊)’를 강조하는 것과도 차이가 있다.⁴⁾

이처럼 『의산문답』은 처음에는 장자의 상대주의적 관점에서 출발하고 있지만, 서양의 천문학의 영향을 받아서 ‘천지’에서 한걸음 더 나아간 ‘지구’(地球, globe) 인식을 바탕으로 ‘지구인문학’적⁵⁾ 차원으로 나아가고 있고, 이것을 바탕으로 인물균(人物均)을 설파하면서 중화주의에서 벗어나고 있는데, 바로 이 점이 만물일체론을 말하면서도 중국중심주의를 고수하

3) 최시형의 ‘천지부모-만물동포’ 개념에 대해서는 조성환, 「원주 동학을 계승한 장일순의 생명사상」의 “2-1) 해월의 천지부모사상”, 동학학회 엮음, 『강원도 원주 동학농민혁명』, 모시는사람들, 2019.03, 47-51쪽 참조하기 바란다.

4) 이 점에 대해서는 공주교대 이우진 교수와의 대화에서 계발을 받았다.

5) ‘지구인문학’ 개념에 대해서는 조성환-허남진, 「인문학의 새로운 지평, 지구인문학」, 성산기획, 2020.09.22. 참조하기 바란다(<http://sungsan.info/aboutus/column>).

고 있는 전통 유학이나, 사물의 활동성에 주목하는 서양의 신유물론과의 차이라고 생각한다. 그런 점에서는 오히려 ‘지구에서의 공생’을 설파한 최한기나⁶⁾ ‘지구소외’의 문제점을 진단한 한나 아렌트의 『인간의 조건』과 상통한다고 생각한다.⁷⁾

이상을 정리해보면 다음과 같다. 홍대용과 최한기와 아렌트는 철학의 시선을 ‘지구적’ 차원으로 끌어 올리고 있다는 점에서 공통적이다. 반면에 ‘활동성’의 경우에는, 최한기가 지구의 활동성에 주목했다면 아렌트는 인간의 활동성에, 제인 베넷은 만물의 활동성에 각각 주목하고 있다. 그런 점에서 한국의 홍대용과 최한기, 서양의 제인 베넷과 한나 아렌트는 저자가 기획하고자 하는 ‘지구학적 사유’의 풍부한 사상적 자원이 될 수 있다고 생각한다.

6) “夫人共生於地球之面” 『지구전요(地球典要)』 「서문」

7) 한나 아렌트의 ‘지구적 사유’에 대해서는 다음의 두 글을 참조하기 바란다. 최재목, 「4차산업혁명시대와 동학 사상의 역할」의 “III-1. 한나 아렌트의 ‘지구적 사유, 인간의 조건’를 다시 생각함”, 『영남학』 68호, 2019.03, 143-144쪽; 「인간의 조건과 전체주의 - 한나 아렌트」, 네이버블로그 “정향나무 농장”(https://m.blog.naver.com/kps3162/100191898435)

2020 한국철학자연합대회

2020
UCCP

—
한국양명학회

왕양명의 용장오도 다시 읽기

-용장의 생활을 중심으로-

이우진
공주교육대학교

1. 머리말

양명학은 용장오도(龍場悟道)로부터 기원한다. 이 깨달음은 왕양명이라는 한 개인의 단순한 신비체험으로 끝나지 않았다. 이후 하나의 학파를 이루어 당시 지식인들에게 ‘패러다임의 전환(paradigm shift)’을 가져오는 중대한 기점으로 작동하였다.¹⁾ 왕양명의 용장오도는 주자학적 사유방식에 익숙한 당시 지식인들의 가치관을 흔들어 놓았으며, 또한 그들에게 ‘유가의 진리’에 대한 새로운 인식과 문제들을 제공하였다. 이러한 용장오도를 감히 한 마디로 정의해 보자면, ‘신유학(新儒學)의 본질에 대한 왕양명의 실존적인 깨달음과 결단’이라고 표현할 수 있을 것이다.

주지하다시피, 용장오도는 ‘신유학의 근본 문제의식인 성인(聖人)됨의 진리(道)에 대한 깨달음’이다. 그것은 왕양명이 어린 시절부터 가져왔던 ‘위대한 인물(聖人)이 되고자했던 열망’²⁾에 대한 독자적인 해답을 찾게 된 지점이었다. 한 때 죽격(竹格)의 체험을 통해 ‘유학(주자학)의 방식으로는 성인이 될 수 없음’을 통절하게 깨닫고,³⁾ 몇 번의 좌절을 겪은 뒤에 양명동(陽明洞)으로 도피하여 세상을 등진 채 노불(老佛)의 길을 탐색해보기도 하지만,⁴⁾ 결국 가

1) 두웨이밍(杜維明)은 용장오도(龍場悟道)에 대해 이렇게 평한다. “진지한 학자들은 모두 그것이 왕양명의 인격 발전에 있어서 뿐만 아니라 중국사상사에 있어도 기념비적인 사건이라는데 의견을 같이 한다.” 이에 대해서는 “두웨이밍, 권미숙 옮김, 『한 젊은 유학자의 초상』(서울:통나무, 2006), 186쪽” 참조.

2) 『王陽明全集』 33권 「王陽明年譜(一)」 “塾師曰, 何為第一等事? 塾師曰, 惟讀書登第耳. 先生疑曰, 登第恐未為第一等事? 或讀書學聖賢耳.”

3) 『傳習錄』(下), 318조목 “先生曰, 衆人只說格物要依晦翁, 何曾把他的說去用. 我著實曾用來. 初年與錢友同, 論做聖賢要格天下之物, 如今安得這等大的力量. 因指亭前竹子, 令去格看. 錢子早夜去窮格竹子的道理, 竭其心思至於三日, 便致勞神成疾. 當初說他這是精力不足. 某因自去窮格. 早夜不得其理. 到七日, 亦以勞思致疾. 遂相與嘆聖賢是做不得的, 無他大力去格物了.”

4) 『王陽明全集』 3권 「朱子晚年定論」 “守仁早歲業舉, 溺志詞章之習, 既乃稍知從事正學, 而苦於衆說之紛撓疲茶, 茫無可入. 因求諸老釋, 欣然有會於心, 以為聖人之學在此矣!”

죽애를 인간의 본질로서 인정하는 유학의 가르침이야말로 진리의 길이라는 것을 알게 되었다.⁵⁾ 하지만 유학의 가르침이 진리임을 인정하지만 ‘어떻게 해야 성인이 되느냐’는 여전히 미해결된 문제였다. 그 해답은 독사와 해충들이 들끓고 풍토병이 만연한 용장으로 유배되고, 환관 유근(劉瑾)이 보낸 암살자들에게 언제라도 살해당할 것 같은 두려움으로 가득한 엄청난 시련을 거친 뒤에야 주어졌다. 왕양명은 “성인이 이러한 상황에 처하였다면 어떻게 처신했을까? 달리 다른 방법이 있었을까?”⁶⁾를 묻고 난 뒤, “성인의 도는 나의 본성만으로도 자족되어 있기에, 사물에서 이치(理)를 구하고자 했던 것이 잘못되었다”는 것을 깨닫게 된 것이었다.⁷⁾

그러한 용장오도는 또한 ‘왕양명의 실존적 결단’이기도 하다. 실존주의의 입장에 따를 때, 실존적 결단이란 ‘자신의 본질이 무엇이든간에 그것이 되어야 한다’는 것이며, ‘자신의 본질을 실현하기 위해 현존재로서의 인간은 독자적인 삶의 방식과 가치를 창출한다’는 것이다.⁸⁾ 용장오도를 실존주의의 시각으로 해석하자면, 왕양명은 ‘자신의 의지와는 상관없이 이 세상(용장)에 내던져진 유한한 현존재로서의 인간’이었으며, 용장오도는 ‘성인(그것)이 되어야 한다’는 결단에 의해 촉구된 해답이다. 또한 왕양명이 “성인이 이러한 상황에 처하였다면 어떻게 처신했을까? 달리 다른 방법이 있었을까?”를 자문함은 ‘자신이 되어야 할 본질을 성인으로서 규정’한 결단이다. 이러한 결단에 따라 ‘현존재로서의 왕양명은 자신의 본질을 실현하기 위해 독자적인 삶의 방식과 가치를 창출’하였을 것이다.

하지만 과연 왕양명이 창출한 ‘독자적인 삶의 방식과 가치’는 무엇일까? 이 글은 바로 그 질문에 대한 답을 찾고자 한다. 일반적으로 우리는 ‘용장오도가 제기한 삶의 방식과 가치’에 대해 이렇게 말하여왔다. 용장오도는 전덕홍이 말한 것처럼 “격물(格物)의 뜻에 대한 새로운 깨달음”이며,⁹⁾ 왕양명은 그 깨달음을 바탕으로 ‘지행합일(知行合一)’과 ‘심즉리(心即理)’를 제창하였다고 말한다. 바로 용장오도를 왕양명이 제창한 입론인 ‘지행합일과 심즉리’와 연결시켜 논의하여 왔다. 물론 그러한 설명방식은 나름의 안정성과 타당성을 갖추고 있다. 그러나 이 글은 그 안정된 노선을 거부하고 약간은 다른 노선을 취하고자 한다. 구체적으로 말하면, 왕양명의 새로운 이념적 가치들이 본질적으로 무엇인지를 확인하기 위해서는 ‘그가 용장오도 직후에 시행했던 일련의 사건들과 연계시켜 논의하여야 한다’는 입장이다. 사실 용장오도는 “성인이 이러한 상황에 처하였다면 어떻게 처신했을까?”라는 질문에 대한 답이라는

5) 『王陽明全集』 33권 「王陽明年譜(一)」(壬戌) “是年先生漸悟仙釋二氏之非。…… 惟祖母岑與龍山公在念，因循未決久之，又忽悟曰：此念生於孩提，此念可去，是斷滅種性矣。”

6) 『王陽明全集』 33권 「王陽明年譜(一)」(戊辰) “聖人處此，更有何道?”

7) 『王陽明全集』 33권 「王陽明年譜(一)」(戊辰) “人之道吾性自足，向之求理於事物者誤也。”

8) 프란츠 짐머만 저, 이기상 옮김, 『실존철학』(서울:서광사, 1987)

9) 『王陽明全集』 33권 「王陽明年譜(一)」(戊辰) “忽中夜大悟格物致知之旨。”

점에서, 왕양명이 깨달은 직후에 취한 행동들은 ‘성인처럼 살겠다는 그의 결단이 구현된 모습들’이라 할 수 있다. 바로 그 행동들은 ‘왕양명이 생각한 성인의 삶’ 다시 말해 ‘양명학적 성인의 존재방식’이라는 점에서 용장오도에 대한 더 풍부한 설명을 제공해 줄 것이라 확신한다.

그렇다면 왕양명은 과연 용장오도 직후에 어떠한 결단의 행동들을 취하고 있었을까? 전덕홍은 당시의 일들에 대해 이렇게 기록하고 있다.

비로소 성인의 도는 나의 본성만으로도 자족(自足)되어 있기에, 사물에서 이치(理)를 구하고자 했던 것이 잘못되었음을 알게 되었다. 이에 외우고 있던 『오경(五經)』의 말로 그것을 증협해 보니 조금도 어긋남이 없이 완벽하게 들어맞아, 이에 『오경의설(五經臆說)』을 저술하였다. 오랫동안 거주하다니 원주민(夷族)들과 또한 날로 친해지게 되었다. 처소가 누추하고 습기가 차니 나무를 베어다가 (원주민들이) 용강서원(龍岡書院)을 짓도록 하고, 빈양당(賓陽堂·寅賓堂), 하루현(何陋軒), 군자정(君子亭), 완역와(玩易窩)를 지어주어 거처할 수 있게 되었다.¹⁰⁾

이에 따르면, 왕양명의 주요 활동은 세 부분으로 나눌 수 있다. 그 처음은 『오경의설』의 저술이고, 두 번째는 자신의 거처를 마련하게 될 정도로 원주민과의 관계개선이며, 세 번째는 용강서원의 교육활동이었다. 이 세 가지 활동은 서로가 무관계한 것으로 생각될 수 있다. 하지만 그 모두가 ‘성인으로 살겠다는 왕양명의 결단이 구현된 활동’이라는 점에서 ‘용장오도라는 전체 퍼즐’을 풀 수 있는 중요한 단서들이다. 따라서 이 글은 ‘그 각각의 단서를 검토하여 왕양명의 용장오도에 대한 풍부한 설명을 제공’하고자 한다. 먼저 그 첫 번째 단서인 ‘『오경의설』의 저술’에서 살펴해보도록 하겠다.

2. 『오경의설(五經臆說)』의 저술

왕양명은 용장오도 직후 자신의 깨달음이 ‘유학의 정신’에 부합하는 것인지를 확인하고자 하였다.¹¹⁾ 용장오도가 전통적인 유학자들에게 찾아보기 어려운 신비체험이기는 하지만, 깨달은 직후 왕양명은 자신의 깨달음을 경서를 통해 검증하는 유학의 전형적인 방식을 따랐다.

10) 『王陽明全集』 33권 「王陽明年譜(一)」(戊辰) “始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也。乃以默記五經之言證之，莫不吻合，因著五經臆說。居久，夷人亦日來親狎。以所居湫濕，乃伐木構龍岡書院及寅賓堂、何陋軒、君子亭、玩易窩以居之。”

11) 이제부터 논의되는 2장의 내용은 “이우진, 「왕양명의 『五經臆說』 연구」, 『동양철학연구』(86), 동양철학연구회, 2016, 161~196쪽”을 근간으로 수정·보완한 것이다.

이른바 용장오도는 ‘망각되어 있던 유학의 본원(本源)에 대한 왕양명의 재발견’이었다. 왕양명은 이 발견을 기념하여 『오경억설』을 저술한다. 비록 그가 이 『오경억설』을 저술하게 된 이유를 단지 “선현에게 반드시 합치되지는 않아도 가슴속의 억지스런 견해를 제멋대로 써서 ‘감정을 기쁘게 하고 본성을 기르기 위한 것일 뿐’이라고 표명하고 있지만,¹²⁾ 그 책은 분명 ‘자신이 깨달음이 유가의 경전과 완벽히 일치함을 기념하기 위한 것’이었다.

왕양명은 1년 7개월이라는 짧지 않은 기간에 걸쳐 『오경』의 요지를 정리하고, 이를 46권으로 작성하였다.¹³⁾ 『시경(詩經)』·『서경(書經)』·『주역(周易)』·『춘추(春秋)』 4개의 경전은 각기 10권이며, 나머지 6권은 『예기(禮記)』에 해당된다.¹⁴⁾ 이 『오경억설』은 왕양명의 설명에 따르면, “매일 석굴에 앉아 예전에 읽었던 것들을 묵묵히 기억하고 기록한 것으로서, 뜻을 얻은 바가 있으면 훈석(訓釋)을 하였던 것”이었다.¹⁵⁾ 이러한 왕양명의 설명에 전덕홍은 다시 “선유(先儒)의 훈석에 미진(未盡)한 것이 있음을 깨닫고, 기억에 따라 주석을 달고 설명을 한 것”¹⁶⁾이라고 덧붙인다.

여기서 중요한 부분은 바로 “미진한 선유의 훈석”이다. 과연 어떤 선유의 훈석이 미진하였다는 것인가? 「행장(行狀)」의 저자인 황관(黃綰)은 그 ‘미진한 선유의 훈석’을 “주희의 주소(注疏)”라고 구체적으로 지칭한다.¹⁷⁾ 이에 따르면, 『오경억설』은 왕양명이 『오경』에 대한 주희의 소해(疏解)에 불만을 느껴 작성한 저술이었다. 곧 용장오도가 ‘주희의 격물론(格物論)’에 대한 극복이듯이, 『오경억설』도 ‘주희의 주석학’에 대한 극복이었다.

더불어 『오경억설』이 용장오도 직후에 저술되었다는 점에서 『오경억설』에는 그 깨달음의 아이디어가 담겨있을 수 밖에 없다. 비록 『오경억설』을 왕양명 자신이 불태워 현재 12조 목밖에 남아있지 않지만, 그러한 면모를 분명하게 드러나고 있다. 그 대표적인 면모는 『춘추』와 『주역』의 문장들에 대한 왕양명의 억설(臆說)에서 확인할 수 있다.

왕양명은 『춘추』의 첫머리인 ‘원년(元年), 춘(春), 왕정월(王正月)’라는 문장을 용장오도를 통해 획득한 “격물(格物)의 새로운 정의인 격심(格心)과 정심(正心)”과 연결시키고 있다.¹⁸⁾

12) 『王陽明全集』 22권 「五經臆說序」 “蓋不必盡合于先賢，聊寫其胸臆之見，而因以娛情養性焉耳。”

13) 『王陽明全集』 22권 「五經臆說序」 “期有七月而 五經之旨略遍，名之曰臆說。”

14) 『王陽明全集』 22권 「五經臆說序」 “夫說凡四十六卷，經各十，而禮之說尚多缺，僅六卷云。”

15) 『王陽明全集』 22권 「五經臆說序」 “龍場居南夷萬山中，書卷不可攜，日坐石穴，默記舊所讀書而錄之，意有所得，輒為之訓釋。”

16) 『王陽明全集』 26권 「五經臆說十三條」(錢德共, 1조목 “師居龍場，學得所悟，證諸五經，覺先儒訓釋未盡，乃擬所記憶，為之疏解，閱十有九月，五經略遍，命曰臆說。”

17) 『王陽明全集』 38권 「陽明先生行狀」 “以所記憶五經之言證之，一一相契，獨與晦庵注疏若相抵牾，恒往來于心，因著五經臆說。”

18) 일반적으로 ‘원년(元年), 춘(春), 왕정월(王正月)’는 『춘추공양전』의 “元年者何，君之始年也，春者何，歲之始也，王者孰謂，謂文王也，曷為先言王而後言正月，王正月也，何言乎王正月，大一統也。”라는 주석에 따라 대일통(大一統)

그의 역설을 들어보도록 하자.

원년, 봄, 왕력 정월. ○ 임금[人君]이 즉위한 첫해를 반드시 원년(元年)이라 적는다. 원(元)이란 시작으로, 시작이 없으면 끝을 이룰 수 없다. 그러므로 원년이라 쓴것은 ‘바로잡음의 시작[正始]’이라는 것이다. … 원(元)이란 것은, 하늘에게 있어 ‘만물을 낳는 인[生物之仁]’이 되며, 사람에게 있어서는 ‘마음[心]’이 된다. … 원년이란 임금이 ‘마음을 바로잡음[正心]의 시작’이라는 것이다. … 바로잡음[正]이란, 미진함이 있다는 것으로, 이는 또한 그 한 가지 시작이다. 원년을 고친다는 것은, 임금의 개과천선(改過遷善)은 수신(修身)과 입덕(立德)의 시작이요, 근본을 바로잡고 근원을 맑게 함은 삼강오상(三綱五常)의 시작이다.¹⁹⁾

왕양명은 원년(元年)은 인군(人君)이 즉위한 첫 해를 가리킨다면서, 원(元)이 ‘시작이자 처음이요 근원을 의미하는 용어’임을 설명한다. 더불어 『춘추』에서 원년(元年)이라 기재한 것에 대해 ‘바로잡음의 시작’이기 때문임을 해설한다. 그렇다면 무엇을 바로잡는다는 것인가? 이에 대해 다시 원(元)을 설명하면서 ‘하늘의 원(元)을 생물지인(生物之仁)’으로, ‘인간의 원(元)을 마음[心]’으로 규정한다. 곧 바로잡는 대상은 인간의 원(元)인 마음인 것이었다. 이처럼 왕양명은 『춘추』의 첫구절을 ‘격물(格物)의 뜻에 대한 새로운 깨달음’과 결부시켜 해석하였던 것이었다.

이와 같은 용장오도와 『오경역설』에 대한 연결은 다른 구절인 ‘정백극단우언(鄭伯克段于鄆)’에 대한 해설에서도 찾아볼 수 있다. 이 구절은 ‘은공(隱公) 원년 여름 5월’에 발생한 “정(鄭)나라 장공(莊公)인 정백(鄭伯)이 언(鄆)땅에서 자신의 친동생인 공숙단(共叔段)을 격파했다”는 기록이다. 역사적 사실로 보자면, 정(鄭)나라 장공(莊公)이 왕이 되었으므로 ‘정국(鄭國)’이라 표기해야 할 것이다. 그러나 왕양명은 공자가 ‘춘추필법’에 의거해 ‘장공이 동생 단(段)을 본래 주살[誅]하려던 인물이었기에, 정나라 큰아들을 뜻하는 정백(鄭伯)’이라고 적었다고 판단한다. 물론 단(段) 또한 동생으로서 형의 자리를 찬탈하고자 하였고 신하로서 임금을 치려고 하였음에 용서받을 수 없는 죄를 저질렀다. 하지만 공자는 단이 아닌 오로지 정백(鄭伯)에게만 그 책임을 물었던 것은, 정백이 “마음에서부터 동생 단(段)을 죽이고자 했기 때문”이라고 왕양명은 해설한다.²⁰⁾ 이처럼 왕양명은 ‘행동[行]의 근본 원인을 마음[心]에 연결’

으로 해석되나, 현존하는 왕양명의 『오경역설』에는 그러한 해석을 찾아볼 수 없다.

19) 『王陽明全集』 26권 「五經臆說十三條」 “元年，春，王正月 ○人君即位之一年，必書元年。元者，始也，無始則無以為終。故書元年者，正始也。… 元也者，在天為生物之仁，而在人則為心。… 元年者，人君正心之始也。… 改元年者，人君改過遷善，修身立德之始也，端本澄源，三綱五常之始也。”

20) 『王陽明全集』 26권 「五經臆說十三條」 “鄭伯克段于鄆○書鄭伯，原殺段者惟鄭伯也。段以弟篡兄，以臣伐君，王法

하고 있다. 즉 용장오도의 직접적인 결과물인 ‘지행합일(知行合一)’의 입장로서 해설하고 있었다.

왕양명의 『주역』해석에 독창적인 면모는 무엇보다 ‘진괘(晉卦)’에 대한 해설에서 찾아볼 수 있다. 그는 이 괘를 다음과 같이 해설한다.

○ 밝음[明]이 지상(地上)으로 나오게 됨을 진(晉)이라 하니, 군자가 이를 보고서 스스로 밝은 덕[明德]을 밝힌다. 태양의 본체[體]는 본래 밝지 않음이 없기에, 그러므로 대명(大明)이라 일컫는다. 밝지 않은 때가 있음은 땅에 들어간 것으로 곧 밝지 않다. 마음의 덕(德)도 본래 밝지 않음이 없기에 그러므로 명덕(明德)이라 일컫는다. 때때로 밝지 않음이 있는 것은, 사욕(私欲)에 의해 가려졌기 때문이다. 그 사욕을 제거한다면, 밝지 않음이 없다. 태양이 땅에서 나옴은 태양이 스스로 나온 것이고, 하늘이 부여한 것이 아니다. 군자의 명명덕(明明德)은 스스로 밝은 것이지, 인위적으로 부여한 바가 아니다. 그 스스로 밝게 함이란 스스로 그 사욕의 가림을 제거함일 뿐이다.²¹⁾

이처럼 왕양명은 ‘진괘’를 ‘자기충족적인 마음본체[心體]와 그 마음에서 하는 공부[心學]’으로 해석하고 있다. 먼저 그는 ‘태양이 땅에서 환하게 떠오르는 형상을 상징하는 진괘’를 군자의 수양과 연결한다. 또한 ‘태양의 본체’와 ‘마음의 덕’이 지닌 본래적 동일성에 주목하면서, 마음의 공부를 태양을 통해 비유적으로 설명한다. ‘마음의 덕이 지닌 밝음’은 ‘태양의 밝음’과 같이 절대로 제거할 수 없는 속성이며, 그 ‘마음의 덕’이 밝지 않는 것처럼 보이는 것은 사욕(私欲)에 의해 가려졌을 뿐이라는 것이었다. 또한 태양이 땅에서 올라오듯 ‘마음의 밝은 덕’도 그 사욕만 제거한다면 그 스스로 밝음을 회복하게 된다는 것이었다. 이처럼 왕양명의 해설은 심즉리(心卽理) 즉 ‘사욕이 더럽혀지지 않은 순수 본연의 마음[心體]이 바로 천리(天理)’라는 입장에서 이루어지고 있었다. 바로 성인됨의 길은 ‘자체적으로 충족된 마음의 본체를 가리고 있는 사욕을 제거하는 공부’인 심학(心學)에 있다는 것이었다.

왕양명에게 태양은 특별한 의미를 담고 있는 대상이다. 그는 자신의 처소인 ‘떠오르는 태양을 맞이하는 집’이라는 빈양당(賓陽堂)의 기문에서 해에 대한 독자적인 해석을 제기한다. 물론 ‘빈양(賓陽)’이란 그 이름은 왕양명 본인이 지적하고 있듯이, 『서경(書經)·요전(堯典)』

之所必誅，國人之所共討也。而專罪隳陷！蓋授之大邑，不為之所縱，使失道以至于敗者，伯之心也。”

21) 『王陽明全集』26권 「五經臆說十三條」 “‘明出地上，晉，君子以自昭明德。日之體本無不明也，故謂之大明。有時而不明者，入于地，則不明矣。心之德本無不明也，故謂之明德。有時而不明者，蔽于私也，去其私，無不明矣。日之出地，日自出也，天無與焉。君子之明明德，自明之也，人無所與焉。自昭也者，自去其私欲之蔽而已。”

의 “뜨는 태양을 공손히 맞이하라”는 구절에서 취한 것이었다.²²⁾ 곧 요(堯)는 자신의 둘째 형인 희(羲)에게 해가 뜨는 양곡(陽谷)인 우이(嵎夷)에 살기를 명하였는데, 태양이 떠오를 때에 희가 공손히 맞이하도록 하여 봄 농사를 고르게 다스리도록 하였다는 것이었다.²³⁾ 하지만 왕양명은 이 『서경』의 설명은 빈양당(賓陽堂)이 지닌 의미를 다 나타낸 것이 아니라고 하였다. 그는 자신의 동향(東向) 처소인 ‘떠오르는 태양을 맞이하는 집’이 지닌 의미를 다음과 같이 설명한다.

(『서경』의 설명은) ‘태양이 양(陽)에 속한다’는 것을 말하지 않았으니, (양(陽)은) 태양이 되며, 원(元)이 되며, 선(善)이 되며, 길(吉)이 되며, 형통이 되고, 사람에게 있어 군자가 된다. 그 의미가 넓고도 완전한다. “군자가 안에 있고 소인이 바깥에 있으니” 이른바 태괘(泰卦)이다.²⁴⁾ … 나는 군자를 손님으로서 맞이하는 것을 알 뿐이니, 나는 군자로서 그를 손님으로 맞이하련다.²⁵⁾

이처럼 왕양명에게 태양은 다양한 의미를 지닌다. 특히 태양은 원(元)이자 선(善)이자 군자를 상징한다. 여기서 주목할 부분은 원(元)으로, 앞의 『춘추』의 소해(疏解)에서 볼 수 있듯이 왕양명은 인간의 마음으로 해석하였다. 바로 태양은 ‘인간의 순전한 마음이요, 군자의 마음’이었다. 그러므로 ‘빈양당에서 태양을 맞이한다’는 일은 태양을 숭배하는 황당한 일이 아니었다. 그것은 구름과 안개가 끼고 결코 그 밝음을 놓치지 않는 태양을 본받아 ‘마음의 밝음을 온전히 지키는 군자가 되겠다’는 왕양명의 실존적 결단인 것이었다.²⁶⁾

정리하면, 왕양명은 『오경역설』에서 유학의 경전 내용들을 용장오도의 입장에서 해석하였다. 이 일은 왕양명 본인에게 자신의 깨달음이 ‘유학의 진리’ 즉 ‘유학의 성인들이 말씀하신 내용과 일치’함을 확인하는 작업이었다. 바로 용장오도가 유학의 진정한 가르침임을 경전적으로 확인한 것이었다. 이제 남아있는 일은 ‘성인의 길’을 삶에서 구현하는 것이었다. 그 일은 ‘이 외진 용장에서 산다는 것으로 이족(夷族)과의 관계’도 포함되어 있었다. 이는 인간

22) 『王陽明全集』 23권 「賓陽堂記」 “傳之堂東向日賓陽，取堯典‘寅賓出日’之義，志向也，賓日，義之職而傳冒焉，傳職賓賓，義以賓賓之寅而賓日，傳以賓日之寅而賓賓也。”

23) 『書經』 「堯典」 “分命羲仲，宅嵎夷日陽谷，寅賓出日，平秩東作。”

24) 『周易』 「泰卦」 <彖辭> “內君子而外小人。”

25) 『王陽明全集』 23권 「賓陽堂記」 “不日乃陽之屬，為日，為元，為善，為吉，為亨治，其于人也為君子，其義廣矣備矣。內君子而外小人，為泰。 … 吾知以君子而賓之，吾以君子而賓之也。”

26) 『王陽明全集』 23권 「賓陽堂記」 “日出東方，再拜稽首，人曰子狂。匪日之寅，吾其怠荒。東方日出，稽首再拜，人曰子德。匪日之愛，吾其荒怠。其翳其晡，其日惟霽；其晦其晡，其日惟雨。勿忤其晦，條焉以霧；勿謂終翳，或時其晡。晡其光矣，其光熙熙。與爾偕作，與爾偕宜。條其霧矣，或時以熙；或時以熙，孰知我悲!”

관계를 본질로 하는 유학의 입장에서 볼 때 중대한 가치를 지닌 일이었다. 특히 성인군자로서 살겠다는 실존적 결단을 한 왕양명에게 있어서는 더욱 그러했을 것이다.

3. 원주민들과의 삶

수많은 산과 울창한 가시덤불이 가득한 용장은, 독사와 해충들이 들끓고 풍토병이 만연한 지역이었다. 그 곳의 원주민들과는 언어도 통하지 않았고, 의사소통이 가능한 이들은 기껏해야 중앙에서 망명은 자들뿐이었다.²⁷⁾ 심지어 머물 집도 마당치 않았다. 때문에 가시덤불을 가지고 작은 움막을 지어야 했다. 이후 동쪽 봉우리로 옮겨 암혈을 얻어 거기서 거주하였다.²⁸⁾ 그 암혈의 이름이 본래 이름이 ‘동동(东洞)’이었으나 이후 왕양명은 ‘양명소동천(陽明小洞天)’으로 개명하였다. 다만 고향생각이 나고 겨울을 버틸 솜씨가 없다는 것 이외에는 동굴의 생활은 나름대로 즐거웠다. 음식도 지어먹으며 자리를 펴고 돌 벽에 기대기도 하고, 함께 놀이하고 이야기하면서 속세와의 단절 생활을 즐겼다.²⁹⁾ 사실 동굴에 살게 된 것은 원주민들이 가옥에 거처하는 습관이 없었기 때문이었다. 그래서 왕양명은 손수 흙벽돌과 골조목재 등을 통해 집을 만드는 시범을 원주민들에게 보여주었다.³⁰⁾ 그 때문인지 원주민들과 날이 갈수록 친밀해지게 되었다.

하지만 원주민들과 왕양명의 관계가 처음부터 호의적인 것은 아니었다. 내지인(內地人)이 이 지방에 오면 독침으로 살해하는 풍습이 있을 만큼, 원주민과 왕양명 같은 내지인은 적대적인 사이였다. 그러나 신비스럽게도 원주민이 왕양명을 독살하기로 점을 치는데 신령과 전혀 화합하지 못하였다고 한다. 이에 경탄한 원주민들이 날이 갈수록 왕양명과 친해지고자 하였다고 한다.³¹⁾ 이러한 신비스러운 설명은 합리적으로 납득하기 어렵지만, 왕양명에 대한 원주민들의 존경심이 특별했음은 분명해 보인다.

이는 사주(思州)의 태수가 관리를 보내 왕양명을 모욕하자, 원주민들이 분개하여 그 관리를 집단구타한 사건에서 확인할 수 있다. 태수는 이에 너무 화가 나서 온갖 말을 더하여 상급 기관의 관리인 헌부(憲副) 모응규(毛應奎)에게 보고 하였다. 이에 모응규는 왕양명에게 화

27) 『王陽明全集』 33권 「年譜」(戊辰) “龍場在貴州西北萬山叢棘中，蛇虺魍魎，蠱毒瘴癘，與居夷人缺舌難語，可通語者，皆中土亡命。”

28) 『王陽明全集』 38권 「陽明先生行狀」 “無屋可居，芟于丛棘間，遷于東峰，就石穴而居。”

29) 『王陽明全集』 19권 「始得東洞遂改爲陽明小洞天三首」 “營炊就巖竇，放榻依石壘。… 豈不桑梓懷？素位聊無悔。… 童仆自相語，洞居頗不惡。我輩日嬉偃，主人自愉樂。雖無柴炭榮，且遠塵囂聒。但恐霜雪凝，云深衣絮薄。”

30) 『王陽明全集』 33권 「王陽明年譜(一)」(戊辰) “舊無居，始教之範土架木以居。”

31) 『王陽明全集』 38권 「陽明先生行狀」 “夷俗于中土人至，必盡殺之。及卜公于蛊神，不協，于是日來親附。”

(禍)와 복(福)을 따질 필요가 있다면서 태수에게 사과를 하라고 청하였다.³²⁾ 그러자 왕양명은 모응규에서 즉각 답장을 보냈다. 특히 장래의 화복(禍福)과 이해(利害)를 따져볼 때 태수에게 사과하는 것이 좋겠다는 모응규의 의견에 왕양명은 표면적으로 감사하다고 하였지만,³³⁾ 결코 동의하지 못하였다. 먼저 왕양명은 “관리가 오만하게 행동한 것은 그의 잘못이지 태수의 잘못이 아니며, 용장의 원주민들이 관리를 구타한 것도 그가 오만하였기 때문이지 자신이 시킨일은 아니기에 사과할 필요가 없다”고 말한 다음,³⁴⁾ 화복과 이해에 관한 자신의 의견을 표명한다.

나는 일개 몰락한 말단관리이지만 죽어도 지켜야 할 바는 충신예의(忠信禮義)일 뿐이며, 또 이를 버리고 지키지 않는다면 화가 더 클 수 없다. 화복이해(禍福利害)로 말하자면 내 또한 일찍이 강구한 바가 있다. 군자(君子)는 충신을 리(利)로 여기고 예의를 복(福)으로 여긴다. 만약 충신예의가 없다면 비록 녹봉이 만종(萬鍾)이고 작위가 제후나 왕과 같이 귀하더라도, 군자는 그것을 화(禍)와 해(害)로 여긴다. 만약 그 충신예의의 소재가 비록 심장을 쪼개고 머리를 깨지는 것일지라도, 군자는 이롭게 여기고 그것을 행함은 스스로 복으로 여기기 때문이니, 하물며 저와 같이 유배당한 말단 관리에게는 어떠하겠는가? 내가 이곳에 살기를, 풍토병과 독충들과 함께 하고 온갖 도깨들비와 함께 놀며 매일 몇 번의 죽을 고비를 맞고 있다. 그런데도 나는 태연히 살면서, 일찍이 그 중심을 잃은 적이 없고, 생사에는 명(命)이 있음을 진심으로 알고, ‘하루 아침의 걱정은 잊고 평생의 걱정을 잊지 않기 때문이다.’

왕양명은 화복과 이해를 유학의 시각에서 해석한다. 유가의 이상적 인물인 군자에게는 충신예의가 이복(利福)으로 여겼다. 특히 생사의 고비를 맞닥드리고 있는 왕양명에게 장래의 화복과 이해를 따질 필요가 있다는 말은 무의미한 것이었다. 지금 중요한 일은 용장오도를 이끈 질문인 “성인이 이러한 상황에 처하였다면 어떻게 처신했을까? 달리 다른 방법이 있었을까?”에 대답을 구하는 것이었다. 바로 성인으로 살겠다는 실존적 결단이었다. 생사는 운명에 의해 결정된 것이기에 거기에 연연치 않고, 맹자가 선언한 “하루 아침의 걱정은 잊고 평생의 걱정을 잊지 않는 길”을 굳건하게 가겠다는 것이었다. 맹자의 말처럼 “순(舜)도 사람이고

32) 『王陽明全集』 33권 「王陽明年譜(一)」(戊辰) “思州守遣人至驛侮先生，諸夷不平，共毆辱之。守大怒，言諸當道。毛憲副科令先生請謝，且諭以禍福。先生致書復之，守慚服。”

33) 『王陽明全集』 21권 「答毛憲副」 “昨承遣人諭以禍福利害，且令勉赴太府請謝，此非道誼深情，決不至此。感激之至，言無所容。”

34) 『王陽明全集』 21권 「答毛憲副」 “但差人至龍場陵侮，此自差人挾勢擅威，非太府使之也。龍場諸夷與之爭斗，此自諸夷憤恨不平，亦非某使之也。”

나 또한 사람인데, 순은 천하의 모범이 되어 후세에 전해질 수 있었는데 나는 아직도 향인을 면하지 못하고 있음을 근심해야 할 일로써, 진정 근심해야 할 바는 순과 같아야 한다는 것을 근심해야 할 뿐”인 것이었다.³⁵⁾ 이러한 왕양명의 당당한 태도에 모응규는 깊은 감동을 받아 친밀한 관계를 맺게 된다.

이후 모응규는 왕양명에게 자신의 사택인 ‘원속정(遠俗亭) 즉 세속과 멀리하는 집’에 대한 기문(記文)을 부탁한다. 이 「원속정기(遠俗亭記)」에서 왕양명은 ‘진정한 원속(遠俗)’이란 세속의 일을 멀리하는 것이 아니라고 말한다. 그가 보기에 진정한 원속(遠俗)은 “세속의 일을 처리해 가면서도 군자가 하듯이 자질구레한 일이라도 멀리하지 않고, 덕행을 쌓아하고 사업을 이루는 것으로, 일상의 일을 해나가는 가운데 ‘옛 성현의 마음[古聖賢之心]’을 구하고, ‘옛 사람의 학문[古聖賢之心古人之學]’을 하며, ‘옛 사람의 정치를 하는 것[古聖賢之心]’”이었다.³⁶⁾ 이른바 사상마련(事上磨鍊)이었다. 구체적인 일 가운데 성현의 학문을 해나가는 것이니, 또한 그것이 바로 ‘진정한 격물(格物)’이었다.³⁷⁾ 왕양명은 “일을 행함에 의(義)에 해가 되지 않는다면 세속을 따르는 것도 문제없다”는 정이(程頤)의 말을 빌려,³⁸⁾ 중요한 부분은 의(義)를 행하느냐에 있다고 말한다. 그는 마지막으로 “세속과 같아지는 것도 군자의 행동이 아니며, 세속과 멀리하여 특이한 것을 구하는 것도 군자의 마음이 아니다”라며, ‘군자답게 사는 것이야 말로 진정한 원속(遠俗)’임을 모응규에게 충고한다.³⁹⁾

이처럼 왕양명은 ‘이상적 인간답게 살고자 하는 일’을 결코 장소의 문제로써 파악하지 않았다. 그것은 ‘그와 같은 사람이 되겠다’는 의지의 문제였다. 공자는 일찍이 “군자가 사는데 어찌 비루(鄙陋)함이 있겠느냐”고 선언한 바 있지 않은가?⁴⁰⁾ 이를 왕양명도 용장생활을 통해 ‘인간답게 산다는 일’은 환경이 문제가 아님을 깨닫고, “이족(夷族)의 땅에 거처하는 것이 어찌 비루하다고 믿을 수 있으리오. 편안하고 담담한 뜻이 바로 여기에 있다”고 노래한 바 있다.⁴¹⁾ 아니 왕양명에게 용장은 비루한 장소가 아니었다. 비루하기로 따지자면 중원(中原)이

35) 『孟子』「離婁下」“舜人也，我亦人也，舜爲法於天下，可傳於後世，我由未免爲鄉人也，是則可憂也。憂之如何？如舜而已矣。”

36) 『王陽明全集』23권 「遠俗亭記」“君子之行也，不遠於微近纖曲，而盛德存焉，廣業著焉。是故誦其詩，讀其書，求古聖賢之心，以蓄其德而達諸用，則不遠於舉業辭章，而可以得古人之學，是遠俗也已。公以處之，明以決之，寬以居之，恕以行之，則不遠於簿書期會，而可以得古人之政，是遠俗也已。”

37) 『傳習錄』(下), 218조목 “我何嘗教爾離了簿書訟獄，懸空去講學。爾既有官司之事，便從官司的事上爲學。纔是真格物。”

38) 『二程集』「經說」〈論語解〉“事之無害於義者，從俗可也。”

39) 『王陽明全集』23권 「遠俗亭記」“昔人有言，事之無害於義者，從俗可也。君子豈輕於絕俗哉？然必曰無害於義，則其從之也，爲不苟矣。是故苟同於俗以爲通者，固非君子之行；必遠於俗以求異者，尤非君子之心。”

40) 『論語』「子罕」“子曰，君子居之，何陋之有？”

41) 『王陽明全集』19권 「始得東洞遂改爲陽明小洞天三首」“夷居信何陋，恬淡意方在。”

더하면 더했지, 용장은 결코 비루하지 않다는 것이었다. 이러한 태도에 용장의 원주민들은 기뻐했고, 그 보답으로서 왕양명을 기쁘게 하고자 집을 지어주었다.⁴²⁾ 이에 왕양명은 집의 이름을 하루현(何陋軒)이라 명명하고, 그 기문에서 이렇게 말하였다.

사람들은 내가 중원(中原)에서 이렇게 멀리 비루한 곳으로 유배를 가니 어떻게 지낼까를 염려하였다. 하지만 이곳에 이른지 달포쯤 되었으나 나는 즐겁고 편안히 지내고 있으며, 그들이 말하던 ‘비루함이 무엇인지’ 찾아보려 해도 찾아볼 수가 없었다. 물론 이들이 독특한 두건(頭巾)을 쓰고 새소리 같은 말을 하며 산위에 거주하고 짐승가죽으로 옷을 해입기는 한다. 중원(中原)의 수레와 가마도 없고 관복이나 위용을 갖춘 건물도 없으며 번듯한 의식(儀式)이나 예절도 없다. 하지만 이는 고대로부터 이어진 순박한 풍속을 여전히 지키고 있는 것이다. 대개 그 옛날에 어찌 문물제도가 다 갖추어질 수 없었기에, 그 습속에 따라 사는 것이기에 이를 비루하다고 할 수는 없을 것이다. 반면, 앞으로는 친한 척하면서 뒤로는 증오하고, 흰것과 검푸른 것과 붉은 것을 뒤섞어버리며, 간사함이 깊고 교활함이 극을 달리고, 겉으로는 선량한 듯 꾸미지만 속으로는 악독한 계교를 품는 일을 중원인(中原人)들은 벗어나지 못하였다. 이러하면서 그 용모만을 화려하게 꾸며 송나라의 관을 하고 노나라의 의복을 입고서 그 나아가고 물러남에 있어 예(禮)에 합한다 하더라도 이것이 오히려 비루한 것이 아니겠는가? 이 원주민들은 이와 같이 할 수 없으니, 그들은 바른 말을 좋아하고 욕하는 말을 싫어하며, 감정에 솔직하게 따를 뿐이다. 세상 사람들이 그 원주민들의 언사(言辭)와 문물(文物)만을 보고 비루하다고 한다면, 나는 그렇지 않다고 말할 것이다.⁴³⁾

왕양명은 비루함의 기준을 세련됨과 촌스러움으로 생각하지 않는다. 물론 용장의 원주민들에게는 중원에서 흔히 볼 수 있는 수레와 가마와 같은 선진 기술이나 고급스런 의상도 없고, 높은 건물도 번듯한 예법도 없다. 하지만 그들은 질박한 기풍을 여전히 지킨 채 솔직하게 살아가고 있다. 그들은 감정에 솔직하게 삶을 살아간다. 이른바 내외(內外)와 표리(表裏)가 일치한다. 반면 중원의 사람들은 어떠한가? 겉보기에는 화려한 언사(言辭)와 문물(文物)을 갖추고 있지만, 그들의 삶을 보면 참으로 비루하기 짝이 없다. 그들은 내외와 표리가 부동(不

42) 『王陽明全集』 23권 「何陋軒記」 “龍場之民，老稚日來視，予喜不予陋，益予比。予嘗圃于叢棘之右，民謂予之樂之也，相與伐木閣之材，就其地為軒以居予。”

43) 『王陽明全集』 23권 「何陋軒記」 “人皆以予自上國往，將陋其地，弗能居也。而予處之旬月，安而樂之，求其所謂陋者而莫得。獨其結題鳥言，山棲羝服，無軒裳宮室之觀，文儀揖讓之縛，然此猶淳龐質素之遺焉。蓋古之時，法制未備，則有然矣，不得以為陋也。夫愛憎面背，亂白黝丹，浚奸窮黠，外良而中鰲，諸夏蓋不免焉。若是而林郁其容，宋甫魯掖，折旋矩矱，將無為陋乎？夷之人乃不能此，其好言惡語，直情率遂，則有矣。世徒以其言辭物采之眇而陋之，吾不謂然也。”

同)한 삶을 살아가기 때문이었다. 마음은 온갖 사욕에 가로막혀 있으면서도 겉으로만 멋져 보이려는 보이려는 행태를 저지르고 있었다. 용장오도의 결론인 심즉리(心卽理)의 입장에서 볼 때, 그와 같이 “겉으로는 훌륭하게 보이는 행동을 하기를 바라면서 마음으로는 관심이 없는” 중원인들의 행태는 바로 “심(心)과 리(理)를 둘로 나누는 일”이었다.⁴⁴⁾ 왕양명이 보기에, ‘비루하지 않은 인간의 삶’은 ‘내면의 마음과 외면의 행동이 일치하는 삶’이었다.

물론 왕양명도 용장의 원주민들이 역대 성현들이 마련한 전장(典章)과 예악(禮樂) 등이 없다는 점에서 비루하다고 말할 수 있음을 인정한다. 하지만 그는 도덕을 멸시하고 법령을 농단하며 남의 약점을 캐고 굴레를 덧씌우는 계략을 끊임없이 세우는 중원인들에 비해 결코 비루하지 않다고 생각한다. 선대의 질박한 기풍은 도저히 찾아볼 수 없는 중원인들과 달리 용장의 원주민들은 그 기풍은 온전히 유지한다는 이유에서였다.⁴⁵⁾ 왕양명은 그러한 점에서 용장의 원주민들에게 커다란 기대를 가졌다.

내가 보기에, 이 원주민들은 아직 깎아 다듬지 않은 박옥(璞玉)이고 자르고 손질하지 않은 원목(原木)이다. 비록 거칠고 완고하지만 오히려 쇠망치와 도끼로 다듬어볼 만하니 어찌 이들을 그저 비루하다 할 수 있겠는가? 바로 이것이 공자께서 “구이(九夷)에 가서 살고 싶다”고 하신 것이 아닐지? 비록 그렇지만 전장(典章)과 문물(文物)에 대해 어찌 한마디 강설하지 않을 수 있으랴! 지금 이 원주민들의 습속은 무당을 숭상하고 귀신을 섬기고 있다. 예를 무시하고 감정대로 행하니 적절하지 않다. 그리하여 결국은 비루하다는 평가를 벗어나지를 못하는 것이나, 이 모두는 가르침과 배움이 없는 연고이다. 그러나 이 때문에 그들의 질박한 바탕을 훼손시킬 수는 없었으니, 진실로 군자가 이곳에 거하면서 잘 교화한다면 변화될 것이다. 이는 어려운 일이 아니지만 나는 그런 사람이 아니다. 이에 기록으로 남겨 나중에 올 군자를 기다린다.⁴⁶⁾

용장의 원주민들은 전혀 가공이 되지 않은 원재료들이다. 공자는 일찍이 “그림을 그리는 일은 흰 비단을 마련한 뒤에 해야 한다”고 말한 바 있다.⁴⁷⁾ 사람으로 따지자면 아름다운 바탕

44) 『傳習錄』 下권, 321조목 “要來外面做得好看, 卻與心全不相干. 分心與理爲二, 其流至於伯道之僞而不自知. 故我說箇心卽理.”

45) 『王陽明全集』 23권 「何陋軒記」 “嗟夫! 諸夏之盛, 其典章禮樂, 歷聖修而傳之, 夷不能有也, 則謂之陋固宜. 于后蔑道德而專法令, 搜抉鉤繫之術窮, 而狡匿譸詐無所不至, 渾樸盡矣.”

46) 『王陽明全集』 23권 「何陋軒記」 “夷之民方若未琢之璞, 未繩之木, 雖粗礪頑梗, 而椎斧尚有施也, 安可以陋之? 斯孔子所謂欲居也歟? 雖然, 典章文物則亦胡可以無講! 今夷之俗, 崇巫而事鬼, 瀆禮而任情, 不中不節, 卒未免于陋之名, 則亦不講于是耳. 然此無損于其質也, 誠有君子而居焉, 其化之也蓋易. 而子非其人也, 記之以俟來者.”

47) 『論語』 「八佾」 “子曰, 繪事後素.”

이 있는 뒤에야 문명의 세련됨을 더할 수 있는 것이다.⁴⁸⁾ 그 점에서 용장의 원주민들은 그 순박한 바탕을 여전히 지키고 있다는 점에서 그 성공 가능성은 대단히 높다. 성인의 문명을 그들에게 교육한다면 진정 훌륭한 인간이 될 수 있을 것이다. 하지만 왕양명은 자신이 그렇게 할 수 있는 군자가 아니라며, 뒤에 올 군자에게 그 책임을 떠 넘기고 있다. 하지만 왕양명의 그 표현은 겸손의 표현일 뿐으로, 원주민들의 교육은 군자와 성인으로 살겠다고 실존적 결단을 한 자신의 책임이었다.

왕양명이 위 「하루헌기」에 말한 것처럼, 용장의 원주민들은 ‘무당과 귀신을 숭상하고 섬기는 비루한 습속’이 있었다. 그 대표적인 사례가 ‘순(舜)의 이복동생인 상(象)을 모시는 사당인 상사(象祠)가 있다’는 것이었다.⁴⁹⁾ 전설에 따르면, 순은 포악한 이복동생 상에게 시달리다 못해 결국 집을 나오게 되었고, 이후 순이 출세를 하자 질투에 눈이 먼 상은 이복형을 죽이려 하였다. 이처럼 자식으로서 불효하고 아우로서도 오만한 상이었기에, 순이 상에게 봉토로 준 유비(有鼻)땅에 있는 상의 사당조차 당나라 사람들이 헐어버렸음에도, 이 용장에서는 지금까지도 굳건하게 버티고 있으니 왕양명은 당황스러울 수 밖에 없었던 것이었다.⁵⁰⁾

하지만 왕양명은 원주민들의 이러한 습속에 대해 다시 생각한다. ‘상사(象祠)’는 겉보기에 상을 섬기는 사당이지만, 실제로는 순의 은덕을 찬양하는 사당이라 판단한다. 바로 『서경(書經)·대우모(大禹謨)』에 제시된 “순이 문교와 덕을 크게 펴시고, 방패와 새깃을 들고 두 섬돌 사이에서 춤추시니 칠십일만에 묘족(苗族)이 감복하게 된 그 역사”⁵¹⁾의 연속성에 있는 것으로서, “순의 은덕이 사람들에게 깊은 감동을 주어 은택이 오랫동안 전해진 것”으로 해석한다.⁵²⁾ 더군다나 상은 처음에는 불인(不仁)하고 공손하지 않았으나 순의 교화(教化)를 통해 분명하게 선하게 되었으며, 이후 봉토로 준 유비(有鼻)땅을 현명하고 능력있는 사람을 임명하여 잘 다스렸기에, 상이 죽은 뒤에 그 땅의 백성들이 그를 추모했던 것이라 왕양명은 평가한다.⁵³⁾ 바로 그는 ‘상사(象祠)’를 인간본성의 선함과 교육의 무한한 가능성을 보여준 사례로 판단한다.

48) 『論語』「八佾」<朱子註> “謂先以粉地爲質而後施五采，猶人有美質然後可加文飾。”

49) 『王陽明全集』23권 「象祠記」 “靈博之山有象祠焉，其下諸苗夷之居者，咸神而事之。”

50) 『王陽明全集』23권 「象祠記」 “曰，‘斯祠之肇也，蓋莫知其原。然吾諸蠻夷之居是者，自吾父吾祖溯曾高而上，皆尊奉而禮祀焉，舉之而不敢廢也。’子曰，‘胡然乎？有庠之祠，唐之人蓋嘗毀之。象之道，以為子則不孝，以為弟則傲，斥于唐而猶存于今，毀于有庠而猶盛于茲土也，胡然乎？’”

51) 『書經』「大禹謨」 “舜命禹征有苗，三旬，苗民逆命，禹班師。舜乃广修文德，舞干羽于两阶，七旬，有苗归顺。”

52) 『王陽明全集』23권 「象祠記」 “祀者為舜，非為象也。意象之死，其在干羽既格之后乎？不然，古之驚桀者豈少哉？而象之祠獨延于世，吾于是益有以見舜德之至，人人之深，而沔澤之遠且久也。”

53) 『王陽明全集』23권 「象祠記」 “象之不仁，蓋其始焉耳。… 象猶不弟，不可以爲誨。進治於善，則不至於惡，不抵於姦，則必入於善。信乎象蓋已化於舜矣。… 斯可以見象之既化於舜，故能任賢使能而安於其位，澤加於其民，既死而人懷之也。”

이로서 나는 인성(人性)이 선하다는 것을 확신하니 천하에 교화할 수 없는 사람은 없는 것이다. 그러므로 당나라 사람들이 상(象)의 사당을 철거한 것은 상의 처음 모습에 근거한 것이고, 지금 원주민들이 그를 받드는 것은 상의 나중 모습을 계승하는 것이다. 이 의미를 내가 장차 세상에 ‘사람의 불선(不善)함이 비록 상과 같다고 할지라도 바뀔 수 있으며, 군자가 덕을 닦아 지극함에 이르게 되면 비록 상과 같이 불인(不仁)한 사람일지라도 교화시킬 수 있음’을 알리고자 한다.⁵⁴⁾

결국 왕양명은 원주민들의 그 질박한 자질을 통해 인간 본성의 순선(純善)함과 동시에 순이 시행한 덕의 교화를 위대성을 다시 발견하게 된 것이었다. 또한 ‘성인으로 산다는 것’은 순(舜)이 보여주듯이 ‘교육을 통해 아름다운 인간으로 만드는 일’이었다. 바로 수기(修己)와 치인(治人) 내성(內聖)과 외왕(外王)을 추구하는 유학의 길에서 ‘교육은 결코 저버릴 수 없는 중대한 활동’이었다. 때문에 왕양명은 비록 앞서 「하루헌기」에서 “자신은 그런 사람이 아니며 이에 기록으로 남겨 나중에 올 군자를 기다린다”고 말하기는 했어도, 그의 관심은 교육활동에서 벗어날 수 없었다. 사실 그는 용장에서 행한 어떤 활동보다도 교육 활동에 가장 깊이 헌신하였다.⁵⁵⁾ 용장오도는 ‘성인됨의 길에 대한 깨달음’이었기에, 왕양명은 유학의 성인들이 노력했던 교육활동을 저버릴 수 없었던 것이었다. 이제 이제 ‘성인으로 살겠다’는 결심 아래 그가 역점을 두어 시행한 교육활동을 ‘용강서원(龍岡書院)’을 통해 살펴보도록 하겠다.

4. 용강서원에서의 교육활동

원주민들은 축축한 동굴에서 살고 있는 왕양명을 위해 하루헌을 지어주었다.⁵⁶⁾ 한달도 채 되지 않아 이 하루헌은 완성되었고, 이 소식을 들은 문생들이 각지에서 몰려들어 이 ‘하루헌’을 ‘용강서원’이라 명명해 주기를 요청하였다.⁵⁷⁾ 왕양명은 이 아름다운 용강서원을 자신의 근거지로 삼고 모든 용장의 사람들에게 개방하여 함께 휴식하고 즐길 수 있는 공간으로 제공

54) 『王陽明全集』 23권 「象祠記」 “吾於是益有以信人性之善，天下無不可化之人也。然則唐人之毀之也，據象之始也，今之諸夷之奉之也，承象之終也。斯義也，吾將以表於世，使知人之不善，雖若象焉，猶可以改，而君子之修德，及其至也，雖若象之不仁，而猶可以化之也。”

55) 뚜웨이밍에 따르면, “용장에서 왕양명이 수많은 역할을 수행하였지만, 유도(儒道)를 전하는데 바친 헌신은 다른 모든 관심을 넘어섰다. 비록 왕양명의 활동은 다양했지만 주된 관심은 교육의 영역, 즉 자신의 표현을 빌린다면 講習에 있었다.” 이에 대해서는 “뚜웨이밍, 앞의 책, 207~208쪽” 참조 바람.

56) 이제부터 논의되는 4장의 내용은 “이우진, 『王陽明 書院講學의 理念과 實際』, 『韓國書院學報』(1), 한국서원학회, 2011, 181~212쪽”을 근간으로 수정·보완한 것이다.

57) 『王陽明全集』 19권, 「龍岡新構」 “諸夷以予穴居巖穴溫，請構小廬，欣然趨事，不月而成。諸生聞之，亦皆來集，請名龍岡書院，其軒曰‘何陋’。”

하였다.⁵⁸⁾ 왕양명은 찾아온 문생들에게 위로를 받기도 하고, 너무도 좋아했던 강습(講習)도 다시 할 수 있었다.⁵⁹⁾ 멀리서 와서 겨우 이삼일을 묵고 떠나는 제자들에게 아무런 고마움도 표현할 수 없는 어려운 환경에 처해있었지만, 그는 제자들과 함께 있어 참으로 행복해했다. 부귀와 명예도 바라지 않았지만, 그는 제자들과 함께 진리(道)를 논의하고 싶어 했다.⁶⁰⁾ 이러한 교육에 대한 왕양명의 열망은 「교조시용장제생(敎條示龍場諸生)」으로 표현된다. 바로 그 글은 왕양명이 용장에서 시행한 교육의 구체적인 실상을 확인해 볼 수 있는 자료가 된다.

왕양명은 교육기관은 ‘덕의 완성[成德]’을 목표로 해야 한다고 생각했다. 물론 그 재능에 있어서 학생마다 차이를 보인다. 예컨대, 어떤 학생은 예악(禮樂)에 뛰어난 재능을 보이고, 다른 학생은 정교(政敎)에 놀라운 재능을 나타내며, 또 다른 학생은 토지 농업에 훌륭한 재능을 지니고 있을 수 있다. 그렇다 할지라도, 그 목적은 모두 ‘덕의 완성’을 지향해야 한다고 왕양명은 생각했다.⁶¹⁾ 심지어 그는 기술전문적인 지식마저도 덕의 결과로서 이해하였다. 타고난 덕을 완전하게 실현한 인물이 될 수 있다면, 어떠한 전문적 영역이라 하더라도 다 해나갈 수 있다고 생각했다. “군자(君子)는 내면의 천리(天理)에 순일(純一)하여 자기가 맡은 바 책임을 다하고자 하기에, 어떠한 상황에 처하더라도 자신의 책임을 다할 수 있는 전문적 지식과 기예를 습득하게 된다”는 것이었다. 곧 왕양명은 전문적 지식과 기예의 획득보다도 내면적 도덕의 우위성에 주목하였다.⁶²⁾ 때문에 그는 전문적 지식과 기능에 골몰하는 당대의 교육현실에 대해 신랄하게 비판했는지도 모른다.⁶³⁾

이러한 입장에서 왕양명은 용강서원 교육의 조목들을 제정한다. 그 조목들은 입지(立志)·근학(勤學)·개과(改過)·책선(責善)의 네 가지였다. 왕양명은 제자들에게 이 조목들을 바탕으로 ‘서로가 살피고 격려한다면 학문이 크게 성취될 것’이라고 주문하였다.⁶⁴⁾ 이 조목들에서 볼 수 있듯이, 왕양명의 교육론은 ‘혼자하는 공부가 아니라 함께하는 공부’를 요청하였다. 『

58) 홍우흥, 「王陽明의 謫居詩에 나타난 龍場生活의 實狀」, 『陽明學』(9), 한국양명학회, 2003, 85쪽.

59) 『王陽明全集』 19권, 「諸生來」 “思親獨疚心, 疾憂庸自遣. 門生頗群集, 樽單亦時展. 講習性所樂, 記問復懷觀.”

60) 『王陽明全集』 19권 「諸生」 “人生多離別, 佳會難再遇. 如何百里來, 三宿便辭去? 有琴不肯彈, 有酒不肯御. 遠涉見深情, 寧子有弗顧? 洞雲還自栖, 溪月誰同步? 不念南寺時, 寒江雪將暮? 不記西園日, 桃花夾川路? 相去幾幾月, 秋風落高樹. 富貴猶塵沙, 浮名亦飛絮. 嗟我二三子, 吾道有真趣. 胡不携書來, 茆堂好同住.”

61) 『傳習錄』 中권, 142조목 “學校之中, 惟以成德爲事, 而才能之異, 或有長於禮樂, 長於政敎, 長於水土播植者, 則原其成德, 而因使益精其能於學校之中.”

62) 『傳習錄』 上권, 67조목 “人要隨才成就, 才是其所能爲, 如夔之樂, 稷之種, 是他資性合下便如此. 成就之者, 亦只是要他心體純乎天理. 其運用處, 皆從天理上發來, 然後謂之才. 到得純乎天理處, 亦能不器. 使夔稷易藝而爲, 當亦能之.”

63) 『傳習錄』 中권, 143조목 “記誦之廣, 適以長其放也. 知識之多, 適以行其惡也. 聞見之博, 適以肆其辨也. 辭章之富, 適以飾其僞也. 是以臯夔稷契所不能兼之事, 而今之初學小生, 皆欲通其說, 究其術. 其稱名僞號, 未嘗不曰吾欲以共成天下之務. 而其誠心實意之所在, 以爲不如是, 則無以濟其私而滿其欲也.”

64) 『王陽明全集』 26권 「敎條示龍場諸生」 “諸生相從於此, 甚盛. 恐無能爲助也, 以四事相規. 聊以答諸生之意: 一曰立志; 二曰勤學; 三曰改過; 四曰責善. 其慎聽, 毋忽!”

주역』의 표현을 빌리자면, 왕양명은 이택지교(麗澤之交)의 교육을 강조하였다. 이택(麗澤)은 ‘두 개의 연못이 서로 이어져 있는 것으로 두 연못이 서로 유익함을 주는 형상’이다. 『주역』은 이에 대해 “군자(君子)는 이 상(象)을 본받아 봉우(朋友)가 서로 도와 강습(講習)을 한다”고 설명한다.⁶⁵⁾ 실제로 왕양명은 무리를 떠나 혼자 공부하려는 방식은 아직 게으름과 타성에서 벗어나지 못한 것이라면서, 문생들이 함께 모여 서로의 학문적 성장을 도와야 한다고 생각하였다.⁶⁶⁾

왕양명은 문생들에게 공부의 그 출발을 ‘입지(立志)’로 삼을 것을 요청하였다. 입지는 학문의 목표를 설정하고 명료화하는 일이자, 주체로 하여금 학문을 하고자 하는 동기를 강화하는 과정이다. 유학의 관점으로 말하면, 바로 성인이 되겠다는 실존적 결단이다. 이는 용장에서 마련한 왕양명 자신의 결단이기도 하다.

뜻[志]이 확립되지 않으면 천하의 어떤 일도 성사시킬 수 없기에, 아무리 뛰어난 재주를 지녔다고 할지라도, 뜻이 근본으로 자리하지 않음이 없다. 지금의 학자들이 (공부를) 오랫동안 하지 않고 나태하며 세월을 허비하여서, 아무것도 성취할 수 없음은 모두 뜻이 확립되지 않았기 때문이다. 그러므로 성인이 되겠다고 뜻을 확립하면, 곧 성인이 되고, 현인이 되겠다고 뜻을 확립하면 현인이 된다. 뜻이 확립되지 않으면 배에 키가 없고 말에 재갈이 없는 것과 같아서 이리저리 떠돌 뿐이어서 끝내 또한 어디로 가겠는가? … 제생(諸生)이 이를 염두한다면, 또한 뜻을 확립해야 함을 알 수 있을 것이다.⁶⁷⁾

입지는 삶의 방향을 설정해 주는 목적의식의 확립이다. 목적의식이 없다면, 아무리 뛰어난 재능을 지녔더라도 어떠한 일도 이루어낼 수 없다. 왜냐하면 어떤 일을 성취해야 한다는 주체의 내적 동기가 없기 때문이다. 내적 동기와 목적의식이 분명하다면 결코 자신에게 주어진 에너지와 시간을 낭비하지 않을 것이다. 왕양명이 용장에서 성인이 되기를 결단했던 것처럼, 문생들에게 ‘더 의미있는 존재 즉 성인과 현인이 되기’를 요청했다. 하지만 성인과 현인이 된다는 것은 어느 순간 달성되어 끝이 나는 일이 아니다. 그 일은 인간이 살아가는 동안 끊임없이 지속되어야 할 과정이다. 그렇기에 이 입지의 공부는 필연적으로 근학(勤學)으로 연결될

65) 『周易』「兌卦」“象曰：麗澤，兌，君子以朋友講習。”

66) 『王陽明全集』21권「與黃誠甫(二)」(甲申)“大抵吾人習染已久，須得朋友相樹峙。離群索居，即未免隳惰。諸公既同在留都，當時講習為佳也。”

67) 『王陽明全集』26권「教條示龍場諸生」“志不立，天下無可成之事，雖百工技藝，未有不本於志者。今學者曠廢隳惰，玩歲愒時，而百無所成，皆由於志之未立耳。故立志而聖，則聖矣；立志而賢，則賢矣。志不立，如無舵之舟，無銜之馬，漂蕩奔逸，終亦何所底乎？……諸生念此，亦可以知所立志矣。”

수 밖에 없다.

이미 군자가 되기로 뜻을 세웠다면, 스스로 학문에 종사해야만 한다. 학문을 부지런히 하지 않음은, 필히 그 뜻이 오히려 굳건하지 않음이다. 나를 따라 교유하려는 사람은 총명하고 기민한 사람을 높이 사지 않고, 근면하고 겸손한 이를 높이 산다. 제생은 주위 동료들을 관찰해 보라. … 진실로 겸손하고 자제력이 있지만, 무능하다고 자처하여, 뜻을 굳건히 하고 힘써 행하며, 부지런히 배우고 묻기를 좋아하며, 다른 사람의 선을 칭송하지만 자신의 과실을 허물로 삼고, 사람의 장점을 따르지만 자기의 단점을 밝히고, 충성스럽고 믿음직하며 화락하고 평이하여 겉과 속이 일치하는 사람은, 그 사람의 자질이 비록 매우 노둔하다고 해도, 동료들이 그를 칭송하고 사모하지 않겠는가? … 제생은 이를 살펴, 또한 배움에 종사해야 함을 알 것이다.⁶⁸⁾

입지는 주체의 목적의식과 삶의 방향성의 확립한다는 점에서 나머지 모든 단계에 강력한 영향을 끼친다. 목적의식이 강렬하다면 그 어떤 과정적 어려움이 다가오더라도, 이를 이겨낼 수 있을 것이다. 왕양명의 표현대로, 근학(勤學)하지 못함은 입지가 굳건하지 못하기 때문이다. 또한 학문의 목적이 이상적 인격의 경지에 이르는 것이기에, 이는 덕성의 문제이지 재능의 문제가 아니다. 하지만 어떠한 사람이라도 과실은 있는 법이다. 하지만 덕 있는 이는 자신의 과실을 고치고 남의 장점을 취하여 이를 극복해간다. 덕은 없지만 재능은 뛰어난 이는 과실을 감추려 하지만, 재능은 노둔해도 덕이 있는 이는 자신의 과실을 허물로 삼아 이를 밝힌다. 이 작은 차이가 의미있는 존재로 전환하느냐 아니냐를 결정하는 중대 기점이다. 그래서 왕양명은 세 번째로 개과(改過)를 말한다.

과실(過失)이란 위대한 현인이라도 벗어날 수 없는 것이지만, 끝내 위대한 현인이 위대한 현인일 수 있는 것은 그 과실을 고칠 수 있기 때문이다. 그러므로 과실이 없음을 귀하게 여기지 않고, 과실을 고칠 수 있음을 귀하게 여긴다. 제생은 또한 평소에 염치충신(廉恥忠信)의 한 행동을 하지 못함이 있었는지 생각해보라? … 또한 효도하고 우애하는 일에 인색하고, 교활하게 속이고 야박하게 하는 습관에 빠져버린 자가 있는가? 제생들은 자못 이 지경에 이

68) 『王陽明全集』 26권 「教條示龍場諸生」 “已立志為君子，自當從事於學。凡學之不勤，必其志之尚未篤也。從吾遊者，不以聰慧警捷為高，而以勤樸謙抑為上。諸生試觀儕輩之中。……苟有謙默自持，無能自處，篤志力行，勤學好問，稱人之善，而咎己之失，從人之長，而明己之短，忠信樂易，表裏一致者，使其人資稟雖甚魯鈍，儕輩之中，有弗稱慕之者乎？……諸生觀此，亦可以知所從事於學矣。”

르지는 않았다. 불행하게도 혹 이런 점이 있다하더라도 모두 그 알지 못하는 사이에 잘못 들 어선 것이니, 평소 사우(師友)의 강습과 규칙이 없었기 때문이다. 제생은 안으로 성찰하여 만일 이러한 잘못에 근처에 있었다면, 진실로 또한 스스로 뉘우치고 허물을 고치는 고통이 치루어야 한다. 그러나 또한 이로서 스스로 부족하다고 여겨서 드디어 허물을 고치고 선을 행하려는 마음에 의기소침해서는 안 될 것이다. 다만 하루아침에 깨끗이 구습(舊習)을 씻어 버릴 수 있다면, 비록 옛날에 도적이었다고 하더라도 오늘은 군자가 되는 데 해(害)가 되지 않는다. 만약 말하기를 내가 옛부터 이미 이와 같았다고만 한다면, 지금 허물을 고치고 선을 따르려고 하지만, 장차 누가 나를 믿겠으며, 또 예전의 허물에 대해서도 속죄할 수 없을 것이다.⁶⁹⁾

왕양명이 높이 사는 것은 과실이 없었느냐가 아니라 ‘과실을 고치고자 하는 태도’이다. 왜냐하면 인간이 살아가면서 과실은 없을 수 없기 때문이다. 대현(大賢)도 마찬가지다. 하지만 그가 위대한 것은 그 잘못을 고칠 수 있기 때문이다. 이처럼 양명은 학생들에게 과실을 숨기지 말고 스스로 고치기를 요청한다. 곧 모든 인간은 교육을 통해 변화가능하다는 점을 굳건하게 믿고 있다. 자신의 과실은 사실 자기 자신이 가장 잘 아는 일이다. 따라서 개과(改過)는 외부의 강제적 교정이 아니라, 스스로 성찰하여 자발적인 교정이 이루어질 때 가장 효과적이다. 양명은 이 부분에 집중한다. 하지만 스스로 성찰함에 자신의 과실이 너무도 부끄러워 자포자기할 수도 있다. 여기서 양명은 인간의 존재의 변환은 ‘과거에 잘못을 저질렀다고 할지라도, 지금 군자가 되는데 아무런 영향을 끼치지 못한다’고 말한 것이다. 개과(改過)의 본질은 ‘스스로 수치스러워 하는 게 아니라, 선(善)을 따르는 마음을 지니는 것’에 있다. 곧 잘못은 잘못으로 끝나는 것이 아니라, 이를 성찰하여 자신을 좀 더 선한 인간으로 변화시키는 과정인 것이다. 따라서 마지막 네 번째는 ‘벗들이 서로 선을 행하도록 권면하는 책선(責善)’이 놓여지게 된다:

책선이란 붕우(朋友)의 도(道)로, 서로가 충고하여 선도하는 것이다. 충고를 함에 그 충심과 사랑이 가득하고 그 표현이 완곡함을 다해야, 저 사람이 그것을 듣고 따르도록 하고 과실을 풀어 고치도록 할 수 있다. 감동은 있어도 분노하는 바가 없도록 해야, 선(善)이 될 수 있다.

69) 『王陽明全集』 26권 「教條示龍場諸生」 “夫過者，自大賢所不免，然不害其卒為大賢者，為其能改也。故不貴於無過，而貴於能改過。諸生自思平日亦有缺於廉恥忠信之行者乎？……亦有薄於孝友之道，陷於狡詐偷刻之習者乎？諸生殆不至於此，不幸或有之，皆其不知而誤蹈，素無師友之講習規飭也。諸生試內省，萬一有近於是者，固亦不可以不痛自悔咎。然亦不當以此自歉，遂餒於改過從善之心。但能一旦脫然洗滌舊染，雖昔為寇盜，今日不害為君子矣。若曰吾昔已如此，今雖改過而從善，將人不信我，且無贖於前過。”

… 나는 도(道)에 있어 깨달은 바가 없어서, 그 학문은 거칠고 서투르다. 제생들이 이토록 나를 따르는 것은 잘못된 것으로, 매일 밤에 스스로 생각할 때마다 악조차 벗어날 수 없는데, 하물며 작은 과실에서 벗어나겠는가? 사람들은 스승을 섬김에 범해서도 안 되고 잘못을 감싸도 안 된다고 말하지만, 스승에게 잘못을 간해서는 안 된다고 말하는 것은 잘못된 것이다. 스승에게 간하는 도는, 솔직하되 스승을 범하는 데 이르러서는 안 되고, 완곡하되 잘못을 감싸는 지경에 이르러서는 안 된다. 제생들이 그렇게 해야 내가 옳은 경우 내가 왜 옳은지를 알게 해주며, 내가 틀렸을 경우 잘못을 제거하게 만들 것이다. 대개 교학상장(敎學相長)이다. 제생은 책선하되 나에게 먼저 시작하도록 해라.⁷⁰⁾

책선의 기술은 친구에 대한 충성과 사랑이 가득하고 온화해야 한다. 그래야 그 지적 받은 이가 이를 긍정적으로 받아들여 자신을 고치게 된다. 책선을 통해 삶의 방향을 제대로 설정해서 가고 있는지 아닌지를 서로가 알려 준다. 유학에서 지향하고 있는 인간은 관계적 존재이다. 그러므로 책선은 그 관계적 존재로서 살아가는 의미를 제공해 준다. 여기서 왕양명은 제생들에게 책선의 범위를, 친구를 넘어 스승의 자리를 맡고 있는 자신에게 까지 확장되기를 요청한다. 흥미롭게도 그 이유를 교학상장(敎學相長)이라고 말하고 있다. 왕양명에게 교학(敎學)은 성인됨을 향한 통일된 과정이다.

왕양명이 교육활동에 이렇게 열정적이었던 것은 자신이 성인되기 위함의 하나의 발판이었다고 할 수 있다. 바로 용장오도의 질문 “성인이 이러한 상황에 처하였다면 어떻게 처신했을까? 달리 다른 방법이 있었을까?”에 대한 대답이었다. 어떤 면에서 그의 교육활동은 자기 중심적이고 이기적인 측면에서 해석할 수도 있다. 하지만 이기적으로 보일 수 있는 그의 교육행위는 결코 자기 독존적인 행복을 추구하지 않는다. 책선이 보여주고 있듯이, 교육공동체의 모든 사람들이 서로가 서로를 옳으로 이끌어 주는 관계 중심적인 행복을 추구한다. 곧 이는 왕양명이 구상한 이상적 인간은 자기 독존적인 선으로 이루어지는 것이 아니라, 공동체의 선과 함께 갈 때 이루어지는 것을 보여준다. 더불어 이는 왕양명이 지향한 강학의 시행방법을 보여준다. 곧 그는 타인과의 관계를 하지 않는 독존적인 명상이나 경전 강독을 강조하지 않는다. 붕우와 사제와 같은 타인과의 관계를 맺어 가면서 서로가 이상적 지점을 향해 나아가길 조력(助力)하는 분위기를 만들기를 요청하던 것이었다.

70) 『王陽明全集』 26권 「敎條示龍場諸生」 “責善，朋友之道，然須忠告而善道之。悉其忠愛，致其婉曲，使彼聞之而可從，繹之而可改，有所感而無所怒，乃為善耳。…… 某於道未有所得，其學鹵莽耳。謬為諸生相從於此，每終夜以思，惡且未免，況於過乎？人謂事師無犯無隱，而遂謂師無可諫，非也。諫師之道，直不至於犯，而婉不至於隱耳。使吾而是也，因得以明其是；吾而非也，因得以去其非。蓋敎學相長也。諸生責善，當自吾始”

‘왕양명의 용장오도 다시 읽기’를 읽고

박길수

강원대학교 철학전공 교수

이우진 교수(이하 필자)는 이 글에서 명대 중기 심학자인 왕수인(王守仁, 1472~1528, 호는 양명. 이하 양명으로 약칭)의 용장오도(龍場悟道)를 새로운 시각에서 상세하게 고찰하고 있다. 주지하는 것처럼, 용장오도는 양명의 전체 사상에서 가장 기념비적인 사건이다. 왜냐하면 양명은 용장오도를 계기로 이전에 추구했던 주자학의 성학 이념과 방법을 버리고 자신의 독창적인 심학 체계를 제시하는 길로 나아갔기 때문이다. 따라서 용장오도의 구체적인 내용과 의의를 정확하게 파악하는 것은 이후 양명이 제시한 새로운 성학 이념과 방법론의 기본적인 동기와 취지를 올바르게 파악하는 길이 된다. 관건은 이러한 목적을 보다 효율적으로 성취하기 위한 착수 지점을 무엇으로 설정할 것인가이다. 이를 위해서 필자는 기존의 연구들이 주로 제시했던 심즉리(心即理)와 지행합일(知行合一) 대신 양명의 근본적인 회의와 그에 따른 궁극적 자각에 주목한다. 양명이 죽음을 각오하고 석관(石棺) 위에서 제시한 회의, 곧 “성인이 이러한 상황에 처하였다면 달리 무슨 방법이 있었을까?”와 그에 대한 자답으로서 “성인의 도는 나의 본성만으로도 족하다. 그러므로 이전에 사물에서 이치를 구한 것은 잘못되었다”는 자각이다. 이러한 자문자답의 내용적 구조를 분석할 경우 결국 격물치지의 의미를 오성자족 안에서 정립하는 해결책은 성인의 처신과 방법에 대한 회의에서 도출된 결과이다. 다시 말해 용장오도는 성인의 도의 본질과 특징에 대한 회의와 자각을 그 핵심 내용으로 삼는다.

이 때문에 필자는 양명의 용장오도의 실질적인 의의를 ‘성인의 삶에 대한 실존적 자각과 결단’으로 규정한다. 그리고 그 구체적인 내용을 파악하기 위해서 본론을 세 부분으로 나누어 서술한다. 첫째, ‘『오경억설』의 내용 분석’, 둘째, ‘원주민과의 관계의 변화’, 셋째 용강서원의 교육활동’. 필자는 용장오도의 구체적인 내용을 서술하기 위해서 이처럼 세 가지 분석대상을 설정한 이유로, 위의 세 부분이 비록 내용상 서로 독립적이고 구분되지만, 공통적으로 양명이 ‘성인으로 살겠다는 그의 결단이 구현된 활동’이므로 만일 이 단서들을 효과적으

로 분석하고 종합하면 결국 ‘용장오도라는 전체 퍼즐’을 해결할 수 있기 때문이라고 설명한다. 그리고 이러한 문제의식을 바탕으로 필자는 양명의 저술을 포함하여 용장오도와 관련된 각종 기록 및 연구들을 최대한 분석하고 검토하여 이 세 가지 영역의 내용과 의의를 매우 상세하고 체계적으로 서술한다.

우선 필자의 이러한 문제의식과 접근 방법은 매우 참신하고 시의적절하다고 평가할 수 있다. 왜냐하면 그간 학계에서는 용장오도가 양명의 철학적 전회를 촉발시킨 매우 중요한 사건이라고 지적하면서도 정작 그 내용과 의의를 이후 전개된 그의 심학 사상의 동기나 전제 정도로 전제하거나, 또는 오히려 이후 사상의 전개에 맞춰 그 의의를 소략하게 다루는 경향이 강했기 때문이다.(예를 들면, 용장오도, 지행합일, 심즉리 사이에는 각기 대략 2년 전후의 차이가 있다.) 특히 필자의 착안점이 용장오도와 관련하여 잘 알려진 개념들(심즉리, 지행합일, 용장오도, 격물치지 등)을 무비판적으로 수용해서 그 개념들의 전후나 상관관계들을 분석하고 서술하는 방식이 아니라, 성학에 대한 양명의 근본적인 문제의식과 그에 따른 자각에 주목했다는 점은 매우 돋보인다고 평가할 수 있다. 논평자는 대체로 필자의 이러한 문제의식과 시각, 그리고 서술 내용 및 의의에 동의한다. 다만 논평자의 소임을 다하지 않을 수 없기에 몇 가지 질문을 제기하는 것으로 논평에 가늠할까 한다.

1. 성인되기의 실존적 결단의 구조와 성격 문제

왕양명의 용장오도는 “聖人處此, 更有何道?”에 대한 자각에서 비롯된다. 이 구절은 간단하지만 여러 측면으로 해석될 여지가 있다. 그런데 이 구절 앞에는 ‘因念’이라는 두 글자가 붙어 있다. 곧 전체 문장 구조는 “……因念聖人處此, 更有何道?”이다. 이 경우 ‘因念’은 앞의 문장에 대한 인과 관계를 가리키는데, 앞의 내용은 용장에 처한 자신의 운명에 대한 각오와 제한된 방식의 일상적 삶의 모습에 대한 서술이 나온다. 따라서 이러한 전후의 문맥을 고려할 경우 “성인이 이 곳에 처한들 달리 더 무슨 방법이 있겠는가?”로 해석하는 것이 자연스럽다. 그런데 이것은 성인되기의 성격과 관련하여 자각의 연원이 주체적이고 능동적인 실존적 결단의 구조로부터 온다기보다 오히려 자신이 처한 한계상황에 대한 긍정과 달관의 구조로부터 비롯되었다는 점을 시사해준다. 따라서 양명의 성인되기의 실존적 결단을 설명할 때 이 점이 더 보완되어야 할 것 같다.

2. 문제의식의 차별화 문제

이 문제는 논문의 전체 문제의식 및 서술 방식과 관련된 문제로 필자는 서론에서 용장오도의 본질과 의의를 ‘성인의 삶에 대한 실존적 자각과 결단’, 또는 ‘자신이 되어야 할 본질을 성인으로서 규정’ 등으로 규정한다. 그리고 그 함의를 본격적으로 파악하려면 기존의 지행합일과 심즉리를 중심으로 한 연구 관행을 넘어서 새로운 시각에서 연구해야 한다고 지적한다.(2쪽) 그리고 이를 위해서 본론을 세 부분으로 나누어 고찰한다. 그런데 『오경역설』의 내용 분석의 내용은 결국 ‘심즉리’를 설명하는 것으로 귀결되고, ‘원주민과의 관계의 변화’는 사상 마련(事上磨鍊)에 기초한 실천적 교육과 감화로 귀결되며, ‘셋째 용강서원의 교육활동’은 새로운 성학의 실천 이념으로서 ‘입지(立志), 근학(勤學), 개과(改過), 책선(責善)’을 제시하고 전개한 강학 활동으로 귀결되고 있다. 그런데 이러한 결론들은 차례대로 왕양명이 제시한 심즉리(오성자족), 지행합일, 새로운 격물치지의 의미와 그대로 일치한다. 다만 양자의 차이점을 비교하자면, 심즉리(또는 오성자족), 지행합일, 격물치지는 용장오도의 근본 취지에 해당하고, 필자의 서술 내용은 그 근본 취지의 상세화에 해당한다고 말할 수 있다. 이 경우 필자의 서술은 그간 구체적인 연구에서 누락된 내용에 대한 보완적 성격은 있다고 할 수는 있지만, 새로운 시각이나 각도라고 말하기는 어렵다. 그러므로 이 부분에 대한 보완을 통해서 문제의식의 차별화를 꾀하는 것이 이 논문의 완성도를 높이는 길이라고 생각한다.

3. 필자는 ‘셋째 용강서원의 교육활동’에서 양명이 심학에 기초한 새로운 성학을 실현하기 위해서 어떠한 교육 이념과 방법을 제시하였는지를 상세하게 논의한 후에 양명에게 교학은 ‘성인이 되기 위한 통일적 과정’(15쪽)이고 그 의의는 ‘교학상장’(15쪽)에 있다는 점을 강조한다. 그런데 바로 이어서 필자는 또한 “어떤 면에서 그의 교육활동은 자기중심적이고 이기적인 측면에서 해석할 수도 있다. 하지만 이기적으로 보일 수 있는 그의 교육행위는 결코 자기 독존적인 행복을 추구하지 않는다.”(15쪽)라고 말하고 있다. 이러한 견해들은 상호 모순처럼 보인다. 여기서 양명의 교육활동이 자기중심적이고 이기적으로 보일 수 있다는 견해는 구체적으로 무엇을 의미하는지 설명을 듣고 싶다.

양명학을 활용한 대학 인성교육 개발에 관한 연구

조지선

충남대

1. 들어가는 말

인성교육진흥법은 인성교육의 장기적이고 체계적 운영을 위해 인성교육의 운영과 실시에 관한 사항을 정한 법으로 2015년 제정되었다.¹⁾ 그런데 인성교육진흥법은 제정 당시 만장일치라는 표결에도 불구하고 그 법의 실효성과 존치 여부에 대해 현재까지도 여러 의견이 존재한다. 그러나 이러한 비판적 의견에도 불구하고 인성교육진흥법이 제정된 이후 초, 중등학교 및 대학에서는 다양한 인성교육 프로그램들이 시도되었고 교육적 실효성을 거두기 위한 인성교육 교과들이 다양하게 개발된 것은 분명한 사실이다.²⁾ 현재 초·중학교 뿐 아니라 대학에서 인성교육은 다양한 교과 및 비교과프로그램으로 개발, 운영되고 있으며, 특히 대학에서는 각 대학의 교육이념에 맞추어 특화된 인성교육 프로그램들을 운영하고 있다.³⁾

- 1) 인성교육진흥법은 2014년 12월 29일 국회를 통과하여, 2015년 1월 20일 공포됨에 따라 6개월 후인 2015년 7월 21일 시행되었다.
- 2) 인성교육진흥법 제6조에서 교육부 장관은 인성교육의 효율적인 추진을 위해 5년마다 인성교육 기본계획을 수립하여야 한다고 규정하고 있으며, 제10조 학교의 인성교육 기준과 운영에서는 학교의 장이 인성교육의 핵심 가치·덕목을 중심으로 학생의 인성 핵심역량을 함양하는 학교 교육과정을 편성·운영하여야 한다고 정하고 있다. (교육부, 인성교육진흥법, 법률 제17472호, 2020. 8. 11., 타법개정)
- 3) 서울여자 대학교는 인성교육을 위해 <바름인성교육원>을 별도로 두고 운영하고 있다. 서울여자대학교에서는 전교생이 1학년에서 3학년까지 3단계 인성교육과정인 “바름인성교육 I, II, III”를 이수해야 한다. 계명대학교는 <계명 인성교육원>이라는 총장 직속 부서에서 인성교육을 담당하고 있다. 계명대학교의 인성교육 정규 교양과목은 “대학생활과 진로설계”, “기독교의 이해”, “계명정신과 봉사”, “글로벌 시티즌십”이며, 이들 과목 이외에도 비교과프로그램으로 기독교 정신을 바탕으로 한 “기독교 인성교육 프로그램(You & I)”, “기독교 고전 독서를 통한 인성교육”을 운영하고 있다. 성균관대학교의 인성교육은 <성균인성교육센터>에서 전담하고 있다. 성균관대학교는 유학의 핵심 덕목인 인·의·예·지를 기반으로 하는 인성교육을 지향하며, “성균논어”, “인성 고전”, “이론 리더십”, “실천 리더십” 교과를 통해 인성교육을 진행하고, 비교과프로그램으로는 “홍인”, “돈의”, “승례”, “홍지”, “인성 캠프”, “인성 에세이”를 운영한다. 청운대학교에서는 유교 이념을 통한 인성교육을 진행하고 있으며, 인성교과목으로 “인의예지신애인”, ‘온고이지신인’을 개설하여 운영하고 있다. 원광대학교에서는 기존의 “덕성훈련 기본과정” 외에 “덕성훈련 심화과정”을 신설하여 운영하고 있으며, 원광대학교 마음인문학 연구소에서는 15개의 인성교육 비교과 프로그램을 개발·운영하여 초등·중등학생에서부터 대학 및 일반인에 이르기까지 생애주기에 따른 맞춤형 인성교육 프로그램을 지향하고 있다. 대구 가

최근 대학교육에서 인성교육은 더욱 중요하게 여겨지고 있다. 이는 국내 대학에서 설정한 대학 핵심역량 중 인성역량이 포함된다는 사실⁴⁾과 또한 전국 67개 4년제 대학을 대상으로 교양교육의 목표를 분석한 연구⁵⁾에 따르면 가장 많은 교양교과에서 인성교육을 교과의 목표로 설정하고 있다는 사실을 통해 확인할 수 있다.

대학은 예비사회인을 양성하는 교육기관으로 대학교육에는 정체성과 올바른 가치관을 함양하고 타인과 더불어 사는 삶의 태도를 기르는 인성교육이 필요하며 중요하게 요청된다. 그리고 현재 많은 대학에서 인성교육의 활성화를 위한 다양한 형태의 인성교육을 운영하고 있다. 그런데 국내 대학에서 운영되고 있는 인성교육의 특징을 살펴보면 각 대학마다 강조점은 다르지만 대부분 대학의 인성교육에서 자기성찰, 타인에 대한 이해와 소통, 공동체 의식 강화, 글로벌 시민의식함양을 추구한다는 점이 공통점이다.⁶⁾ 그 중에서 도덕성함양, 자기성찰, 공동체 의식 함양은 대학 인성교육의 핵심으로 이는 대학이 인성교육을 통해 거는 기대를 보여준다. 그리고 그 기대는 인성교육진흥법에서 제시한 인성교육의 목표에서 크게 벗어나지 않는다. 인성교육진흥법 제2조 1항에서는 인성교육을 “자신의 내면을 바르고, 건전하게 가꾸고 타인·공동체·자연과 더불어 살아가는 데 필요한 인간다운 성품과 역량을 기르는 것을 목적으로 하는 교육”으로 정의하고 있다. 즉 인성교육진흥법에서 제시하는 인성교육의 목적은 자신의 내면을 가꾸는 자기수양과 타인·공동체·자연과 더불어 살아가는 데 필요한 능력을 함양하는 것이다.

유학은 공자가 “수기안인(修己安人)”을 천명한 이래로 도덕적 자기 수양과 더불어 공동체 속에서 자신의 도덕성을 실천하고 확충하는 것을 공부의 목표로 삼았다.⁷⁾ 그리고 양명철학은 공맹의 유학을 계승하여 인간의 본성을 도덕성으로 삼고, 이 도덕 본성을 실현하는 과정

톨릭대학교에서는 <인성교육원>, <카이노스 인성교육센터>, <사랑 나눔 봉사단>에서 인성교육을 전담하고 있으며 대구 가톨릭대학교의 인성교과 필수 교과목으로는 “가톨릭 사상”, “참삶의 길”, “인성 캠프”가 있고, 이 밖에 16개의 인성교양 선택과목과 다양한 비교과 인성교육 프로그램을 운영하고 있다.(김우진, 『대학 인성교육 프로그램과 가치복원』, 『동아인문학』 50, 2020, 373-378쪽 참조; 조명실, 『대학 인성교육 학습 성과 진단 방안 개발』, 한국교양기초교육원, 2016, 8-38쪽 참조.) 이 밖에도 건양대학교에서는 “밥상머리교육”이라는 과목명의 인성교육교과를 운영하며, 대전대학교에서는 “글로벌시대의 예절과 인성”, 동덕여자대학교에서는 “동덕 인성교육”, 서울대학교에서는 “나-우리-사회에 대한 이해”, 성신여자대학교는 “성신인”, 경희대학교에서는 “인간의 가치탐색”, 진주교육대학교에서는 “품격을 높이는 예비교사 인성 프로그램”이라는 교과목명의 인성 교과를 운영하고 있다.(박인선, 『대학 인성교육의 재고-인성교육의 현황 및 인성 실천도를 중심으로-』, 성신여자대학교 박사학위논문, 2016, 100-101쪽 참조.)

- 4) 이민정, 「ACE 사업 참여 대학의 핵심역량 및 실천전략에서의 교육적 함의」, 『아시아교육연구』 18(2), 서울대학교 교육연구소, 2017, 339-364쪽 참조.
- 5) 유기웅, 정종원, 「우리나라 4년제 대학 교양교육 현황 분석연구」, 『교육문제연구』 28, 고려대학교교육문제연구소, 2015.
- 6) 김우진, 「대학 인성교육 프로그램과 가치복원」, 『동아인문학』 50, 동아인문학회, 2020, 381쪽 참조.
- 7) 『論語』「憲問」, “子路問君子, 子曰: …… 修己以安人.”

에서 인간의 주체성과 자발성, 실천성을 강조하였다. 실제 양명이 제창한 심즉리(心即理), 지행합일(知行合一), 치양지(致良知)는 궁극적으로는 유학의 내성외왕(內聖外王)의 목적을 이어받아 도덕 자아를 발견하고, 이를 공동체와 자연만물에 까지 확장시켜 보다 더 나은 삶을 구현하려는 문제의식에서 출발한 것이다. 그러므로 양명철학은 개인적 차원, 사회적 차원, 자연과의 공생적 차원을 연결할 수 있는 인성교육적 가치를 지니고 있다. 이렇듯 양명철학은 인성교육적 가치를 풍부하게 함의하고 있다. 그럼 불구하고 국내에서 교육과 양명학을 접목한 선행연구들에서는 주로 양명의 지행합일론, 양지론, 심즉리, 공부론, 치양지론을 중심으로 양명철학의 교육학적 해석과 교육적 함의를 다루고 있다. 그리고 양명학적 접근이 이루어진 교과들로는 도덕·윤리교육, 아동교육, 음악교육, 체육교육, 생명윤리교육, 통일교육, 종교교육 등이 있을 뿐 양명철학과 인성교육을 직접적으로 다룬 연구⁸⁾는 매우 미비하다. 그런데 양명의 본성관(本性觀), 지행합일(知行合一), 치양지(致良知)에는 인성교육에 활용할 수 있는 철학적, 교육적 가치가 풍부하게 내포되어 있다. 그러므로 본 발표문에서는 대학 인성교육에 활용할 수 있는 인성교과 개발의 아이디어를 양명철학에서 제시하고자 한다. 고로 이 같은 목적을 달성하기 위해 본 연구의 진행 과정을 다음과 같이 세 가지로 제시하였다.

첫째, 대학의 인성교육은 ‘바람직한 사회구성원’을 양성하는 데 기여해야 한다. 그러므로 본 발표문은 양명학을 활용한 대학 인성교과 개발의 기초를 마련하기 위해서 먼저 대학교육과 양명철학에서 지향하는 인재상을 정의하고, 양명철학을 바탕으로 그러한 인재가 갖춘 특징을 분석하고자 한다.

둘째, 대학에서 무엇을 어떻게 가르쳐야 하는가 하는 문제는 대학교육의 나아갈 방향을 결정짓는 중요한 문제이다. 그런데 4차 산업혁명시대의 인재에게 요구되는 것은 많은 지식과 풍부한 경험이 아니다. 오히려 4차 산업혁명시대에 필요한 것은 적극적으로 체험하고 실천하는 역량이다.⁹⁾ 그러므로 미래사회를 위한 대학의 인성교육은 새로운 지식을 습득하여 이를 적용하고 실천할 수 있는 역량 중심의 교육과정이 되어야 한다. 이에 본 발표문에서는 양명철학을 인성교육 교과개발에 활용하기 위한 기초작업으로 양명철학을 인성교과에 활용함으로써 기대할 수 있는 대학교육의 핵심역량을 제시하고자 한다.

셋째, 양명철학에 바탕하여 대학교육의 핵심역량을 도출하였다면, 이어서는 양명의 실질적 교육방안이 담긴 『전습록(傳習錄)』의 내용을 토대로 앞서 도출한 핵심역량을 길러 낼 수

8) 이옥순, 『왕양명 ‘良知’의 도덕교육적 함의』, 『도덕윤리과교육』 22호, 한국도덕과윤리교육학회, 2006.; 백진호·이현지, 「양명의 공부론과 인성교육」, 『새한철학회 학술대회 발표논문집』, 새한철학회, 2015; 조지선, 『양명철학에 있어 인성교육의 함의 연구』, 충남대학교 박사학위논문, 2017.

9) 이현지, 「제4차 산업혁명과 논어를 활용한 대학 인성교육 프로그램 개발」, 『한국학논집』 77집, 2019, 254쪽.

있는 양명의 구체적 교육방법 제시하고자 한다. 그리고 이를 대학인성교육 프로그램 개발을 위한 토대자료로써 활용하고자 한다.

2. 양명철학에 바탕 한 인성교육의 인재상

대학의 인성교육은 ‘우리 시대가 요구하는 바람직한 인간상’의 양성에 충실히 기여할 수 있을 때 실효성을 거둘 수 있다. 그러므로 대학 인성교육 교과개발에 앞서 인재상을 설정하는 것은 무엇보다 중요하다. 실제 2010년부터 2017년까지 국내 대학은 ACE 사업을 통해 핵심역량에 기반하여 각 대학의 교육목표에 걸맞는 인재상을 설정하고 이를 바탕으로 교육과정을 구성하였다. 인재상 설정은 교과교육의 방향을 결정한다. 그러므로 본 연구는 대학교육과 양명 철학이 지향하는 인간상의 공통점을 발견하고, 양명철학을 바탕으로 그러한 인재가 갖추어야 할 특징을 분석하고자 한다.

주자와 양명으로 대표되는 송·명의 유학자들과 조선 유학자들의 궁극적인 관심은 성인(聖人)에 이르는 데 있었다. 그렇기 때문에 이기심성론(理氣心性論)과 본체론(本體論)에 대한 유자(儒子)들의 탐구는 사실상 ‘성인이 되고자 하는 공부’를 위한 이론적 뒷받침에 해당한다고 볼 수 있다. 즉 유학에서의 모든 공부는 성인됨이 목적이었으며, 성인은 유학이 제시하는 이상적 인간상으로 양명 역시 성인됨을 공부를 갈망하였다.

“인생에서 가장 중요한 일은 무엇입니까?”라고 글방 선생에게 물었다. 선생님이 대답하셨다. “열심히 독서해서 과거에 급제하는 것뿐이다.” 이에 양명은 의문을 갖고 대답하였다. “과거에 합격하는 것이 가장 중요한 일은 아닐 겁니다. 독서를 함으로써 성현을 배울 뿐입니다.”¹⁰⁾

양명은 어린 나이인 12세부터 공부의 목적을 성인이 되는 길을 배우는 것으로 삼았다. 그렇다면 양명이 갈망한 성인은 어떠한 인간상을 말하는가? 그리고 양명이 공부의 목표로 삼은 성인은 인성교육에서 어떤 인재상으로 규정될 수 있는가?

옛날의 교육은 인륜으로써 가르쳤는데 후세에는 기억하고 외는 사장의 습관이 일어나 선왕의 가르침이 없어졌다. 오늘날 아동을 가르치는 것은 오직 효제충신과 예의염치를 가

10) 『王陽明全集』卷33, 「年譜一」, “嘗問塾師曰：何爲第一等事？塾師曰：惟讀書登第耳。先生疑曰：登第恐未爲第一等事，或讀書學聖賢耳。”

르치는데 오로지 힘써야 한다.¹¹⁾

양명은 당시의 공부가 성인됨을 쫓기 보다 과거에 합격하여 이름을 날리는 위인지학으로 전략한 상황을 매우 안타까워했다. 그래서 양명은 당시 공부방법의 문제를 진단하고 내 마음 안에서 이치를 찾는 코페르니쿠스적 전회¹²⁾를 통하여 스스로 내재한 양지의 자각에서 출발하는 공부를 지향하였다. 그렇다면 양명은 왜 양지의 자각에서부터 공부를 시작하였는가? 그 이유는 양명의 양지론에서 발견할 수 있다. 양명철학에서 양지는 곧 성인됨의 가능성으로 인간이라면 누구나 가지고 있는 본성이며 시비판단 상황에서 옳고 그름을 정확하게 판단하는 도덕판단의 준칙이자 판단능력이다. 그러므로 양명에게 있어 인간의 본성인 양지를 자각하고 실현하는 것은 성인됨의 공부에 있어서 처음 시작해야 하는 공부이다.

양명에게 성인됨의 공부는 성인이라는 절대적 이상과 자아를 일치시키는 과정으로 양명은 일생동안 성인에 이르는 공부를 추구하였다. 양명철학에 있어서 성인은 양지라는 인간의 도덕적 본성을 자각하고 이를 천지만물에 확충한 존재이다. 그렇다면 양명철학에서 양지를 자각하고 실현한 성인은 인성교육에서 어떠한 인재상으로 규정될 수 있는가? 정창우¹³⁾는 인성교육에 있어서 핵심개념을 도덕성으로 규정하였다.¹⁴⁾ 그리고 이에 바탕하면 인성교육이란 무엇보다도 인간이 지향하고 성취해야 할 도덕성을 갖추도록 하는 교육 활동으로 규정된다. 양명철학은 인간의 본성을 도덕성인 양지로 규정하며 성인은 바로 이 양지를 자각하고 실현한 존재이다. 그러므로 양명철학의 이상적 인간상인 성인이란 인성교육에서는 도덕성을 갖춘 인재상과 다르지 않다고 볼 수 있다.

한편, 양명철학에서 성인은 내재된 도덕성을 자각하고 실현한 존재를 넘어 또 다른 능력을 실현한 존재이다.

11) 『傳習錄』中, 「訓蒙大意教讀劉伯頌等」 195 조목, “古之教者, 教以人倫. 後世記誦詞章之習起, 而先王之教亡. 今教童子, 惟當以孝弟忠信禮義廉恥爲專務.”

12) 정인재는 그의 논문 「지금 우리에게 양명학은 왜 필요한가」, 『지식의 지평』 15, 2013, 269쪽)에서 양명이 용장에서 심즉리의 자각을 통해 진리 인식의 방법을 외부에서 내부로 전환한 것은 정주학과 비교해보았을 때 획기적인 진리의 인식방법이었다고 언급한다. 그리고 여기서 ‘코페르니쿠스적 전회’라는 칸트의 표현을 차용하고 있다.

13) 인성교육진흥법 제정에 앞서 정부가 추진한 정책연구에는 정창우를 중심으로 연구된 「학교급별 인성교육 실태 및 활성화 방안」에 관한 연구가 포함되어 있다(정창우 외, 「학교급별 인성교육 실태 및 활성화 방안」, 교육부정책연구보고서, 2013.). 정창우는 해당 연구에서 인성교육의 실태 파악하고, 인성교육진흥법의 법적 제도적 체계를 구축하기 위한 연구를 진행하였으며, 그 과정에서 동·서양의 덕 윤리학적 전통, 긍정심리학, 도덕심리학, 미국의 인성교육(character education)분야의 연구결과들을 폭넓게 활용하고, 인성교육·도덕교육의 주요 덕목들을 설정한 국가(한국, 미국, 일본, 싱가포르)의 사례를 종합적으로 분석하여 12가지의 인성교육 핵심 덕목을 설정하였다.

14) 정창우, 『인성교육의 이해와 실천』, 교육과학사, 2015, 77쪽.

성인이 그 마음을 다하기를 구하는 것은 천지 만물로써 한 몸을 삼는 것이다. … 무릇 서로 처리하고 도와서 자신을 완성(成己)하고 존재물을 완성(成物)하는 것으로 나의 마음을 다하기를 구하는 것일 뿐이다. 마음이 다해지면 가정이 다스려지고 국가가 다스려지며 천하가 평화롭게 될 것이다. 그러므로 성인의 학문은 마음을 다하는 데서 벗어나지 않는다. … 대저 성인의 학문은 나와 남의 구분이 없고 안과 밖의 구분이 없으며, 천지 만물을 하나로 생각하는 것으로써 마음을 삼는다.¹⁵⁾

양명은 양지를 실현한 성인이란 자신을 포함한 천지만물을 한 몸(一體)으로 여긴다고 본다. 즉 성인은 천지의 만물을 한 몸으로 여길 수 있어 자신과 타자 사이에 어떠한 구별도 없고, 타자의 아픔을 자신의 아픔으로 여길 수 있는 존재이다. 그리고 성인이 도달한 이러한 만물 일체(萬物一體)의 경지는 양지의 공감 능력이 있기 때문에 가능한 경지이다.

양명철학에서 양지는 시비판단의 준칙이지만 또한 내가 만물과 감응할 수 있는 능력이기도 하다. 그러므로 이러한 양지의 능력은 인간이 모든 천지의 모든 대상과 유대를 돈독히 할 수 있도록 해주며, 타자의 아픔을 자신의 아픔으로 느낄 수 있도록 한다. 그리고 이 같은 양지의 도덕정감능력(眞誠惻怛)은 개인적 차원인 나를 넘어 공동체 속에서 나를 관계적 자아로 완성할 수 있도록 돕는다.

양지가 사람의 마음에 있는 것은 성인과 어리석은 사람의 구분이 없으며, 천하 고금이 다 같다. 세상의 군자가 오직 양지를 실현하는 데 힘쓰기만 한다면, 저절로 시비(是非)를 공유하고 호오(好惡)를 함께하며, 남을 자기와 같이 보고 나라를 한 집안처럼 보아서 천지 만물을 한 몸으로 여길 수 있다. 그러면 천하가 다스려지지 않기를 구할지라도 얻을 수 없을 것이다. 옛 사람들이 타인의 선행을 보기를 마치 자기로부터 나온 듯이 여기며, 타인의 악행을 보기를 마치 자기가 악에 빠진 것처럼 여길 뿐만 아니라, 백성의 굶주림과 고통을 마치 자기의 굶주림과 고통처럼 보았으며, 한 사람이라도 자기 자리를 획득하지 못하면 마치 자신이 그를 도랑에 밀어 넣은 것처럼 여겼던 까닭은 의도적으로 그렇게 행하여 천하 사람들이 자기를 믿어주기를 바랐기 때문이 아니다. 자신의 양지를 실현하여 스스로 만족함을 구하는데 힘썼을 따름이다.¹⁶⁾

15) 『王陽明全集』卷7, 「重修山陰縣學記」, “聖人之求盡其心也, 以天地萬物爲一體也. …凡以裁成輔相成己成物, 而求盡吾心焉耳. 心盡而家以齊, 國以治, 天下以平. 故聖人之學不出乎盡心. …蓋聖人之學, 無己, 無內外, 一天地萬物以爲心.”

16) 『傳習錄』中, 「答聶文蔚 二」, 179조목, “良知之在人心, 無間於聖愚, 天下古今之所同也. 世之君子, 惟務致其良知, 則自能公是非, 同好惡. 視人猶己, 視國猶家, 而以天地萬物爲一體. 求天下無治, 不可得矣. 古之人所以能見善不啻若己出, 見惡若己入, 視民之飢溺, 猶己之飢溺, 而一夫不獲, 若己推而納諸溝中者, 非故爲是, 而以蘄天下之信己也, 務致

양명철학에서 인간의 보편성인 양지를 실현한 경계는 바로 ‘성인’이다. 그리고 이 성인은 도덕적 자아실현을 이룬 인간상이면서 나와 이웃, 나와 자연물 사이에 어떠한 구분도 두지 않고 만물의 생명 손상과 고통을 자신의 아픔으로 느끼고 이들을 보살피는 ‘천지만물과 하나 됨(天地萬物一體)’을 실현한 참된 인간의 모습이다.¹⁷⁾ 그러므로 양명에게 있어서 성인은 도덕적 자아와 관계적 자아가 모두 실현된 완전한 인간상이다.

인성교육은 인간 사이의 관계 형성은 물론 자연만물과의 공생의 문제를 해결하기 위한 교육의 일환으로서 인성교육의 목적을 설정하고 있다. 그렇기 때문에 인성교육에서 지향하는 인간상은 도덕성을 갖춘 인간임과 동시에 타자와의 공생을 위한 관계성을 갖춘 인간이다. 그러므로 인성교육이 지향하는 인재상과 양명이 제시하는 성인의 모습은 다르지 않다. 그러므로 양명철학에서의 성인은 도덕본성인 양지를 공동체 속에서 확충하여 도덕적 자아실현과 관계적 자아실현을 모두 이룬 존재로 이러한 성인이야말로 인성교육에서 지향하는 인재상이라고 규정할 수 있다.

3. 양명학을 활용한 대학 인성교과 개발 방안

역량중심의 교육과정은 지식중심 교육과정과 경험중심 교육과정의 대안적 교육과정으로 학생들의 역량발달에 중점을 둔 교육과정이다. 한국교육에서 ‘역량’은 제4차 산업혁명의 전개와 글로벌 창의 인재에 대한 시대적 요구에 따라 ‘지식’을 대체한 새로운 교육적 개념으로 급속히 부각 되었다. 실제 한국의 대학들은 2010년도부터 2017년까지 진행된 ACE 사업을 통해 학생의 핵심역량을 제고 할 수 있는 교육과정을 구성하여 운영하였다. 그리고 ACE 사업에 참여하고 있는 대학들은 각 대학의 교육목표를 중심으로 대학 자체에서 핵심역량을 선정하고 이를 교육성과 지표와 역량평가 도구로써 활용하고 있다.¹⁸⁾ 그래서 각 대학에서 선정한 핵심역량들을 표현하는 용어에는 다소 차이가 있다. 그러나 핵심역량에 대한 정의와 하위 역량 등을 보면 그 의미가 일맥상통하는 경우가 많은데 국내 대학에서 선정한 핵심역량을 유형별로 분류하면 핵심역량은 문제해결 역량, 공동체 역량, 글로벌 역량, 의사소통 역량, 인성 역량, 자기주도 역량, 학습 역량, 전문성 역량, 문화예술 역량으로 정리할 수 있다.¹⁹⁾

대학에서 무엇을 어떻게 가르치고, 배워야 하는 가는 계속된 교육적 화두이다. 더욱이 우

其良知求自慊而已矣.”

17) 김세정, 『돌봄과 공생의 유가생태철학』, 소나무, 2017, 295쪽.

18) 유지은·김현진, 「국내 대학에서 핵심역량의 유형과 의미탐색」, 『학습자중심교과교육연구』 19, 2019, 733쪽.

19) 앞 논문, 742쪽.

리 사회는 4차 산업혁명이라는 시대변화에 걸맞은 인재양성의 역할과 과제를 적극적으로 교육에 요청하고 있다. 앞서 본 연구에서는 대학의 인성교육에서 지향하는 인간상을 도덕성과 관계성을 두루 갖춘 인재로 규정하였다. 지금부터는 양명철학을 인성교육 교과개발에 활용하기 위한 기초작업으로 양명철학을 인성교과에 활용함으로써 기대할 수 있는 대학교육의 핵심역량을 제시하고, 이 핵심역량을 함양할 수 있는 인성교육방법을 양명철학에서 찾고자 한다.

3.1 양명철학에 바탕 한 대학 핵심역량 추출

3.1.1 양지(良知) 확립에 바탕 한 인성역량

유학은 인간의 본성의 근원을 이성에서 찾는 것이 아니라 도덕성에서 찾는다. 유학에서는 도덕성을 인간과 동물을 구별하는 인간의 고유한 특성²⁰⁾으로 간주하고 내재한 도덕성을 확충하고 실천하여 성인이 되는 것은 유학공부의 목적으로 삼고 있다. 그러므로 유학에서는 도덕 본성을 담고 있는 인간주체에 대한 공부, 즉 수양론이 강조된다.²¹⁾ 그리고 ‘인간 본성인 도덕성을 어떻게 보존하고 확충하며 실천할 것인가?’ 하는 질문은 유학공부의 끊임 없는 탐구대상이 되었다. 양명철학 역시 인간의 본성이 도덕성임을 자각하고, 이 도덕성이 자연스럽게 실천에 이르도록 하는 것을 공부의 목적으로 삼고 있다. 그래서 양명은 인간에게 내재한 도덕성(良知)에 대한 확고한 믿음에서 출발하여, 이 양지를 자각하고 실천을 통해 확충해나가는 성학(聖學) 공부를 추구하였으며, 도덕 본성인 양지의 자각과 행동이 하나로 연결되는 지행합일의 공부를 추구하였다. 그리고 이는 인성교육이 지향하는 바이기도 하다.

그렇다면 인간 본성인 도덕성의 자각과 실천을 위한 인성교육은 어디에서부터 출발해야 하는가? 인성교육을 통해 학습자의 도덕성이 실천으로 나타나기 위해서는 먼저 학습자가 갖고 있는 내면의 도덕성에 대한 자각이 필요하다. 그런데 이 도덕성에 대한 자각은 자기반성과 숙고를 통해 인간을 도덕 주체로 세우는 과정이다. 그래서 인성교육은 학습자를 도덕 주체로 세우는 과정에서부터 출발해야 한다. 그리고 양명철학에서 인간을 도덕 주체로 세우는 방법은 인간이 본유하고 태어나는 선형적 도덕원리이자 준칙인 양지에 기반한다.

20) 『孟子』, 「滕文公章句」上, “后稷教民稼穡 樹芸五穀 五穀熟而民人育. 人之有道也, 飽食 煖衣 逸居而無教, 則近於禽獸. 聖人有憂之, 使契為司徒, 教以人倫: 父子有親, 君臣有義, 夫婦有別, 長幼有序, 朋友有信. 放勳曰: 勞之來之, 匡之直之, 輔之翼之, 使自得之, 又從而振德之. 聖人之憂民如此, 而暇耕乎?”

21) 류근성, 「맹자 도덕철학에서 이성과 감성의 문제」, 『동양철학연구』 제52호, 2007, 278쪽 참조.