

韓國倫理教育學會 2011년도 추계 국제학술대회 · 충북대 개교 60주년 기념

동서양의 공공세계와 윤리교육

Public-common World and Ethics Education in
the East and the West

일 시 : 2011년 10월 27일(목) - 28일(금)

장 소 : 충북대학교 개신문화관 1층 회의실

주 최 : 한국윤리교육학회 · 한국청소년정책연구원 ·
한국교원대학교 초등교육연구소

주 관 : 충북대학교 사범대학 윤리교육과

후 원 : 한국연구재단 · 충북대학교

“이 발표논문집은 2011년도 정부재원(교육과학기술부)으로
한국연구재단의 지원을 받아 발간되었음”

“This work was supported by the National Research Foundation of
Korea Grant funded by the Korean Government.”

초대의 글

안녕하십니까? 좋은 계절입니다. 예로부터 한국의 10월은 파란 하늘과 누른 곡식, 아름다운 단풍으로 유명합니다. 이렇게 좋은 계절에, 이 모든 경관을 담고 있는 한국의 충북대학교에서 공공세계와 다문화, 그리고 윤리교육 분야의 저명한 학자들과 함께 국제학술대회를 개최하게 되어 참으로 기쁘게 생각합니다.



한국윤리교육학회는 한국청소년정책연구원 및 한국교원대학교 초등교육연구소와 함께 “동서양의 공공세계와 윤리교육”이라는 대주제 아래 더불어 함께하는 공공세계에 대한 관심과 책임, 다문화적 역경을 해소하기 위한 윤리적 처방, 도덕성 평가와 윤리교육 등의 물음에 대한 학문적 향연의 자리를 마련하였습니다. 이번 학문적 향연에서는 ‘한’과 ‘공공’, 그리고 ‘다문화’의 상관적 연동관계와 도덕성 발달의 표준화 연구가 심도 있게 발표될 것입니다. 금번 국제학술대회가 열리는 충북대학교는 ‘진리, 정의, 개척’이라는 건학이념 아래 올해로 개교 60주년을 맞이했습니다. 이처럼 뜻 깊은 해에 충북대학교에서 국제학술대회를 개최하게 되어 우리로서는 큰 영광이 아닐 수 없습니다.

국내외의 명망 높은 학자들을 초청하여 다문화 시대를 맞이한 우리 사회에 건강한 사회 문화 풍토를 조성하기 위한 담론의 장에 여러분을 초대합니다. 특별히 둘째 날 오후 세션에는 한국청소년정책 연구원의 연구과제인 “청소년 도덕성 발달 검사도구 표준화 연구” 1차년도 연구결과를 발표할 예정입니다. 금번 연구결과 발표는 향후 한국 청소년의 도덕성 진단과 교육적 처방에 큰 기여를 할 것으로 기대합니다.

모쪼록 한국사회라는 다문화 지형에서 공공윤리의 생산적 논의와 윤리교육의 내실화를 위한 공동 지성의 해법을 창출할 수 있는 장이 되기를 기대합니다. 많은 관심과 참여를 통해 자리를 빛내주시기를 고대합니다. 이번 발표를 위해서 먼 길을 마다하지 않고 바다 멀리 미국, 일본, 중국, 대만, 에스토니아, 우즈베키스탄에서 오신 학자 분들의 노고에 사의를 표합니다. 참석하신 모든 분들께도 감사드리오며 가정과 일터에 평강과 번영을 기원 드립니다.

2011년 10월

한국윤리교육학회장

김용환

한국청소년정책연구원장

이재연

한국교원대학교 초등교육연구소장

최지연

International Conference Invitation

“Public-Common World and Ethics Education in the East and West”

Chungbuk National University, South Korea, 27th - 28th October, 2011

It's a wonderful season. From ancient time, October in South Korea is famous for blue sky, abundant field, and colored autumn leaves. In the most beautiful season, we are so happy to invite you to international conference at Chungbuk National University(CBNU) in South Korea. CBNU supporting this conference has greeted the 60th anniversary since its establishment under the slogan of “truth, justice, and pioneering” in 1951. It is a great honor to take place international conference at CBNU in 2011.



Technological and scientific civilization has brought convenience to human life, but creatures including human have been suffered in the whole ecosystem. The world has entered into multicultural & multireligious society, but the logic of identity has still exercised a kind of violence obliterating alterity. There are many problems to be solved in global level such as economic gap between developed and underdeveloped countries, ideological struggles, conflicts between generations, problems of war, terrorism, and violence etc. It is the very place for us to seek practical wisdom of the east & west with a view to guiding our civilizations to the value of symbiosis and harmony.

This international conference takes place under the title “Public-Common World and Ethics Education in the East and West.” Main focus of this conference run as follows : communication between public and private spheres, harmony between universal and particular, symbiosis between human and non-human, inclusion between self and other, encounter between past and present, glocalism which composes global, national, local at the same time, ethical foundation of multiculturalism and so on.

We will do our best to make a meaningful opportunity to create new sphere of collaboration with all the participants from various countries. We look forward to meeting you all at CBNU, Korea.

With Best Regards,

Yong-Hwan Kim(President of the Korean Ethics Education Association)

■ ■ ■ 학술대회 세부일정 ■ ■ ■

10월 27일(목)

■ 제1부 개회식 및 기조강연 (“공공세계 담론과 실천”)

■ 09:00-10:00 참가자 등록

■ 10:00-10:45 개회식

◦ 사회 : 김연숙(충북대)

개회사: 김용환(한국윤리교육학회장)

환영사: 김승택(충북대학교총장)

축 사: 이재연(한국청소년정책연구원장)

이기용(충청북도 교육감)

오제세(국회의원)

축 가: 신동의(이정휴먼포럼대표)

■ 10:45-12:30 기조강연

◦ 사회 : 서규선(서원대)

- Tae-chang Kim (Japan, Director of Public-common Philosophy Institute) : 공공철학과 공공윤리, Public-common Philosophy and Public-common Ethics
- Young-chan Ro (USA, Professor of George Mason University) : 유교와 기독교의 윤리와 한국의 민주주의, Democracy in Korea: Confucian and Christian Views of Human Nature
- 박찬구(서울대 교수) : 동물권의 문제와 상생의 생명윤리

■ 12:30-13:30 중식

■ 제2부 공공세계와 공공윤리

■ 13:30-16:00

◦ 사회 : 김국현(교원대)

- 吳端(China, Wu Duan, 樹福書院): 譚嗣同의 『仁學』에 나타난 변혁과 융합 -유교·대승불교·기독교를 중심으로- : Public-common Ethics in the Thought of Tan Si Tong-Learning from the thoughts of Confucianism, Mahayana Buddhism and Christianity-
- 林伯謙(Taiwan, Lin Po-Chien, 臺灣東吳大): A Study of expressing the decline of Buddhism by Yuan and Ming dynasties drama, 元明劇曲呈顯佛教衰落面之考察

- 柳生眞(Japan, YAGYU Makoto, 樹福書院): 崔漢綺의 倫理思想-氣通의 윤리관을 중심으로 -Choe Han-Gi's New Ethics-Centered on Ki Communication-
 - Triin Sauer(Estonia, Tallin University) : 안 네스와 공공의 자기실현, Arne Naess and Public-common Self-Realization
 - Laura Katariina Teder (Estonia, Tallin University) : 안드레아스 베버와 공공의 생명가치, Andreas Weber and Public-common Life-Value
- ▶ 토론 : 고대만(제주대), 김란화(성균관대), 성지연(부산대), 이경무(서원대), 김용환(충북대)

Coffee Break

■ 제3부 다문화 상황과 윤리적 처방

- 16:00-17:50 ◦ 사회 : 배한동(경북대)
- 조남욱(부산대) : 유가 仁의 의미와 실천론
 - 백춘현(충북대) : 다문화 소통공동체 윤리의 선형 화용론적 토대
 - 차우규(교원대) : 다문화사회에서의 도덕교육의 방향과 과제
 - 박찬석(공주교대) : 남북한 통일교육의 시도와 전략
- ▶ 토론 : 장승희(제주대), 추정완(이화여대), 이경원(진주교대), 김현수(경인교대)

Coffee Break

■ 제4부 총평 및 만찬

- 17:50-18:30 총평 ◦ 사회 : 조일수(충북대)
- Tae-chang Kim (Public-common Philosophy Institute), 조남욱(부산대)
- 18:40-20:30 만찬 (도성)

10월 28일(금)

■ 제1부 동아시아와 아프리카의 다문화적 갈등과 윤리적 성찰

- 10:00-12:30 ◦ 사회 : 이경희(성신여대)
- 김이재(경인교대) : 젠더 지리의 관점에서 동남아를 재발견하기
- 한국에서 진정한 다문화 교육을 지향하며

- Ten Yuliya (Uzbekistan, Global Language University) : 한의 시원과 바이칼호
The Origin of Han and Lake Vikal
- 박연근(단국대) : 아프리카 음악 소개 및 타악기 연주(아프리카 타악그룹 콤바야)
- 정해광(아프리카미술관장) : 예술작품을 통해 본 아프리카의 부부윤리
- ▶ 질의응답

■ 12:30-13:30 중식

■ 제2부 다문화시대의 교육적 실천과 도덕성

■ 13:30-15:00

◦ 사회 : 박장호(경성대)

- 변순용(서울교대) : 다문화 가정 아동의 도덕적 실태 분석과 다문화적 덕목의 필요성
- Okhwa Lee (Chungbuk National University) : Global Citizenship Education program development
- 박균열(경상대) : 도덕적 판단력 측정 도구 MJT의 한국적 표준화 연구
- ▶ 토론 : 홍석영(경상대), 김연숙(충북대), 김남준(목포대)

Coffee Break

■ 제3부 한국 청소년 도덕성 발달 검사도구 개발 현황과 활용방안

■ 15:00-17:00

◦ 사회 : 박병기(교원대)

- PM 총괄 소개 : 이인재(서울교대)
- 도덕적 감수성 검사도구 : 홍성훈(여주대)
- 도덕적 판단력 & 도덕적 품성화 검사도구 : 이인재(서울교대)
- 도덕적 동기화 검사도구 : 손경원(서울대)
- 청소년 도덕성 발달 검사도구 활용방안 및 향후과제 : 최창욱(한국청소년정책연구원)
- ▶ 토론 : 김태훈(공주교대), 최지영(한남대), 곽윤정(세종사이버대)

■ 제4부 총평 및 폐회식

■ 17:00-17:30

◦ 사회 : 최지연(교원대 초등교육연구소장)

- 총 평 : 김영태(한국윤리학회 회장)
최문기(서원대학교 윤리교육과)
- 폐회사 : 한국윤리교육학회 회장

Programme

October 27, 2011

■ Session 1 Registration & Opening Ceremony

◦ **moderator** : Yeon-Sook Kim(Chungbuk National Univ.)

■ 09:00-10:00 Registration

■ 10:00-10:45 Words & Song of Welcome

Opening Address : Kim, Yong-Hwan(President of the Korean Ethics Education Association)

Welcome Address : Kim, Seung-Taek(President of CBNU)

Congratulatory Address : Lee, Jae-Yeon(President of National Youth Policy Institute)
Lee, Ki-Yong(Superintendent of education of Chung Buk Provincce)

Congratulatory Song : Shin, Dong-Wi(President of Lee Jung Human Forum)

■ 10:45-12:30 Keynote Speech : Discourses on Public-Common World and Praxis

◦ **moderator** : Kyu Seon Seo(Seowon Univ.)

- Tae-chang Kim(Japan, Director of Public-common Philosophy Co-Institute) :
Public-common Philosophy and Public-common Ethics
- Young-chan Ro(USA, George Mason Univ.) :
Democracy in Korea: Confucian and Christian Views of Human Nature
- Chan-Goo Park(Seoul National Univ.) :
Animal Right and Non-anthropocentric Bioethics

■ 12:30-13:30 Lunch

■ Session 2. Public-Common World and Public Ethics

■ 13:30-16:00 ◦ **moderator** : Kuk-Hyeon Kim(Korea National Univ.of Education)

- Wu Duan(China, Public-common Philosophy Co-Institute) :
Public-common Ethics in the Thought of Tan Si Tong
– Learning from the thoughts of Confucianism, Mahayana Buddhism and Christianity
- Lin Po-Chien(Taiwan, Taipei Dong Oh Univ.) : A Study of expressing the decline of Buddhism by Yuan and Ming dynasties drama

- Yagyu Macotto(Japan, Public-common Philosophy Co-Institute) :
Choe Han Gi's New Ethics
- Triin Sauer(Estonia, Tallin Univ.) :
Arne Naess and Public-common Self-Realization
- Laura Katariina Teder(Estonia, Tallin Univ.) :
Andreas Weber and Public-common Ethics

- ▶ discussants : Dae-Man Ko(Jeju National Univ.), Jinlanhua(Sungkyunkwan Univ.), Ji-Yeon Seoung(Pusan National Univ.), Kyoung-Moo Lee(Seowon Univ.), Yong-Hwan Kim(Chungbuk National Univ.)

Coffee Break

■ Session 3. Multicultural Situation and Ethical Prescriptions

- 16:00-17:50 ◦ **moderator** : Han-Dong Bae(Kyungpook National Univ.)
- Nam-Uk Cho(Pusan National Univ.) :
The Meaning and the Practical Theory on the Confucian Benevolence
 - Choon-Hyoun Baek(Chungbuk National Univ.) :
Transcendental pragmatic ground for a multi-cultural communicative ethics
 - Woo-Kyu Cha(Korea National Univ.of Education) :
Directions and tasks of Moral Education in Multicultural Society
 - Chan-Seok Park(Gongju National Univ. of Education) :
A Trial and the Strategy of Unification Education in the South Korea & North Korea

- ▶ discussants : Seung-Hee Jang(Jeju National Univ.), Jungwan Choo(Ewha Womans Univ.), Gyoung-Won Lee(Chinju National Univ. of Education), Hyun-Soo Kim(Kyungin)

Coffee Break

■ Session 4. Wrap-up Discussion & Dinner

- 17:50-18:30 Wrap-up Discussion ◦ **moderator** : Il-Soo Cho(Chungbuk National Univ.)
- Young-chan Ro(George Mason univ.), Nam-Uk Cho(Pusan National Univ.)
- 18:30-20:30 Dinner

October 28, 2011

■ Session 1. Ethical Reflection upon Multicultural Conflicts in East Asia & Africa

- 10:00-12:30 ◦ **moderator** : Kyung-Hee Lee(Sungshin Womans Univ.)
- Kimeje(Kyungin National Univ. of Education) :
Rediscovering Southeast Asia through gender geography: For authentic multicultural education in S. Korea
 - Ten Yuliya(Uzbek Global Language univ.) : The Origin of Han and Lake Vikal
 - YeunGun Kwag(President of africa percussion group kumbaya) : Understanding Africa Rhythm – The Main Stream of World Ethnic Rhythm(Africa Percussion Group “Kumbaya” Performance)
 - Hae-Kwang Jung(director of Africa museum of Art) : Study of couple ethics in Africa through Art

■ 12:30-13:30 Lunch

■ Session 2. Educational Praxis and Moraltiy in a Multicultural Era

- 13:30-15:00 ◦ **moderator** : Jang-Ho Park(Kyung Sung Univ.)
- Sun-Yong Byun(Seoul National Univ. of Education) :
An analysis on the moral status of children of multicultural families and their multicultural virtues
 - Okhwa Lee(Chungbuk National Univ.) :
Developing the borderless teacher education program for multi-cultural society in Asia
 - Gyun Yeol Park(Gyeongsang National Univ.) :
A Study on Korean Standardization of Moral Judgment Test

- ▶ discussants : Suk-Young Hong(Gyeongsang National Univ.), Yeon-Sook Kim(Chungbuk National Univ.), Nam-Joon Kim (Mokpo National Univ.)

Coffee Break

■ Session 3. Development & Using Directions of Korea Youth Morality Test(KYMT)

■ 15:00-17:00 ◦ **moderator** : Byung-Kee Pak(Korea National Univ. of Education)

- In-Jae Lee(Seoul National Univ. of Education, Program Manager) :
Introducing Korea Youth Morality Test
- Seong-Hoon Hong(Yeju Institute of Technology) :
Moral Sensitivity Test for Adolescents
- In-Jae Lee(Seoul National Univ. of Education)
Moral Judgment Test & Moral Character Test for Adolescents
- Kyung-Won Son(Seoul National Univ.) :
Moral Motivation Test for Adolescents
- Chang-Wook Choi(National Youth Policy Institute) :
A Study on the Using Directions of Korea Youth Morality Test(KYMT) in
Korea

▶ discussants : Tae-Hoon Kim(Gongju National Univ. of Education), Ji-Young Choi(Hannam Univ.), Yun-Jung Kwak(Sejong Cyber Univ.)

■ Session 4. Closing Remarks

■ 17:00-17:30 ◦ **moderator** : Ji-Yeon Choi(Korea National Univ.of Education)

- Wrap-up Discussion : Young-Tae Kim(President of The Korean Ethics Studies Association), Moon-Ki Choi(Seowon Univ.)
- Closing Word : President of the Korean Ethics Education Association

차 례

한국윤리교육학회 2011년도 추계 국제학술대회 2011. 10. 27~28

■ 제1세션 기초강연 : 공공세계 담론과 실천 ■

- 공공철학과 공공윤리 (Tae-chang Kim) 21
- 유교와 기독교의 윤리와 한국의 민주주의 (Young-chan Ro) 29
- 동물권의 문제와 상생의 생명윤리 (박찬구) 43
- ▶ 토론 : 김연숙(충북대), 성지연(부산대), 백춘현(충북대),
 윤대선(고려대)

■ 제2세션 공공세계와 공공윤리 ■

- 譚嗣同의 『仁學』에 나타난 변혁과 융합 (吳端, Wu Duan) 65
- 元明劇曲呈顯佛教衰落面之考察 (林伯謙, Lin Po-Chien) 79
- 崔漢綺의 倫理思想 (柳生真, YAGYU Makoto) 107
- 안 네스와 공공의 자기실현 (Triin Sauer) 121
- 안드레아스 베버와 공공의 생명가치 (Laura Katarina Teder) 131
- ▶ 토론 : 고대만(제주대), 김란화(성균관대), 성지연(부산대),
 이경무(서원대), 김용환(충북대) 142

■ 제3세션 다문화 상황과 윤리적 처방 ■

- 유가 仁의 의미와 실천론 (조남욱) 155
- 다문화 소통공동체 윤리의 선형 화용론적 토대(백춘현) 173
- 다문화사회에서의 도덕교육의 방향과 과제 (차우규) 193
- 남북한 통일교육의 시도와 전략 (박찬석) 215
- ▶ 토론: 장승희(제주대), 추정완(이화여대), 이경원(진주교대),
 김현수(경인교대) 232

| 제4세션 동아시아와 아프리카의 다문화적 갈등과 윤리적 성찰 |

- 젠더 지리의 관점에서 동남아를 재발견하기 (김이재) 249
- 한의 시원과 바이칼호 (Ten Yuliya) 259
- 아프리카 음악 소개 및 타악기 연주 (곽연근) 273
- 예술작품을 통해 본 아프리카의 부부윤리 (정해광) 277

| 제5세션 다문화시대의 교육적 실천과 도덕성 |

- 다문화 가정 아동의 도덕적 실태 분석과 다문화적 덕목의 필요성 (변순용) 291
- Global Citizenship Education program development (Okhwa Lee) 305
- 도덕적 판단력 측정 도구 MJT의 한국적 표준화 연구 (박균열) 325
- ▶ 토론 : 홍석영(경상대), 김연숙(충북대), 김남준(목포대) 346

| 제6세션 한국 청소년 도덕성 발달 검사도구 개발 현황과 활용방안 |

- 도덕적 감수성 검사도구 (홍성훈) 355
- 도덕적 판단력 및 도덕적 품성화 검사도구 (이인재) 395
- 도덕적 동기화 검사도구 (손경원) 425
- 청소년 도덕성 발달 검사도구 활용방안 및 향후과제 (최창욱) 479
- ▶ 토론 : 김태훈(공주교대), 최지영(한남대), 곽윤정(세종사이버대) 498

INDEX

한국윤리교육학회 2011년도 추계 국제학술대회 2011. 10. 27~28

■ Session 1 Keynote Speech : Discourses on Public-Common World and Praxis ■

- Public-common Philosophy and Public-common Ethics (Tae-chang Kim) 21
- Democracy in Korea: Confucian and Christian Views of Human Nature (Young-chan Ro) 29
- Animal Right and Non-anthropocentric Bioethics (Chan-Goo Park) 43
- ▶ discussants : Yeon-Sook Kim(Chungbuk National Univ.), Ji-Yeon Seong(Pusan Univ.),
Choon-Hyoun Baek(Chungbuk National Univ.), Dae-Sun Yoon(Korea Univ.)

■ Session 2. Public-Common World and Public Ethics ■

- Public-common Ethics in the Thought of Tan Si Tong (Wu Duan) 65
- A Study of expressing the decline of Buddhism by Yuan and Ming dynasties drama (Lin Po-Chien) 79
- Choe Han Gi's New Ethics (YAGYU Makoto) 107
- Arne Naess and Public-common Self-Realization (Triin Sauer) 121
- Andreas Weber and Public-common Ethics (Laura Katariina Teder) 131
- ▶ discussants : Dae-Man Ko(Jeju National Univ.), Jinlanhua(Sungkyunkwan Univ.), Ji-Yeon Seoung(Pusan National Univ.), Kyoung-Moo Lee(Seowon Univ.), Yong-Hwan Kim(Chungbuk National Univ.) 142

■ Session 3. Multicultural Situation and Ethical Prescriptions ■

- The Meaning and the Practical Theory on the Confucian Benevolence (Nam-Uk Cho) 155
- Transcendental pragmatic ground for a multi-cultural communicative ethics (Choon-Hyoun Baek) 173
- Directions and tasks of Moral Education in Multicultural Society (Woo-Kyu Cha) 193

- A Trial and the Strategy of Unification Education in the South Korea & North Korea (Chan-Seok Park) 215
- ▶ discussants : Seung-Hee Jang(Jeju National Univ.), Jungwan Choo(Ewha Womans Univ.), Gyoung-Won Lee(Chinju National Univ. of Education), Hyun-Soo Kim(Kyungin) 232

■ Session 4. Ethical Reflection upon Multicultural Conflicts in East Asia & Africa ■

- Rediscovering Southeast Asia through gender geography (Eje Kim) 249
- The Origin of Han and Lake Vikal (Ten Yuliya) 259
- Understanding Africa Rhythm (YeunGun Kwag) 273
- Study of couple ethics in Africa through Art (Hae-Kwang Jung) 277

■ Session 5. Educational Praxis and Morality in a Multicultural Era ■

- An analysis on the moral status of children of multicultural families and their multicultural virtues (Sun-Yong Byun) 291
- Global Citizenship Education program development (Okhwa Lee) 305
- A Study on Korean Standardization of Moral Judgment Test (GyunYeol Park) 325
- ▶ discussants : Suk-Young Hong(Gyeongsang National Univ.), Yeon-Sook Kim(Chungbuk National Univ.), Nam-Joon Kim (Mokpo National Univ.) 346

■ Session 6. Development & Using Directions of Korea Youth Morality Test(KYMT) ■

- Moral Sensitivity Test for Adolescents (Seong-Hoon Hong) 355
- Moral Judgment Test & Moral Character Test for Adolescents (In-Jae Lee) 395
- Moral Motivation Test for Adolescents (Kyung-Won Son) 425
- A Study on the Using Directions of Korea Youth Morality Test(KYMT) in Korea (Chang-Wook Choi) 479
- ▶ discussants : Tae-Hoon Kim(Gongju National Univ. of Education), Ji-Young Choi(Hannam Univ.), Yun-Jung Kwak(Sejong Cyber Univ.) 498

■ 제1세션 기조강연 : 공공세계 담론과 실천 ■

공공철학과 공공윤리

Tae-chang Kim (Japan, Director of Public-common Philosophy Institute)

유교와 기독교의 윤리와 한국의 민주주의

Young-chan Ro (USA, Professor of George Mason University)

동물권의 문제와 상생의 생명윤리

박찬구(서울대 교수)

◇ 사회자 : 서규선(서원대)

◇ 토론자 : 김연숙(충북대), 성지연(부산대), 백춘현(충북대), 윤대선(고려대)

공공철학과 공공윤리

-한사상과 공공윤리를 중심으로-

김태창*

<목 차>

I. 공공철학과 동서양을 공관병수(홍대용)하는 ‘한’사상적 상상력	⑥ 사람과 동물의 사이
II. 도덕과 윤리는 같은 것인가?	⑦ 사람과 물건의 사이
III. 공공을 제대로 이해하기-간접 공공 × 시간 적 공공-	VI. 공공윤리의 기본유형
IV. 윤리는 「안」이나 「밖」의 문제가 아니라 「사이」의 문제	① 사람과 사람의 공공하는 윤리
V. 윤리사상의 발전경향	② 사람과 동물의 공공하는 윤리
① 사람과 사람의 사이	③ 사람과 물건의 공공하는 윤리

Public Philosophizing with Koreans, Dialoging, Co-acting and Opening New Horizons

We can say the trans-versality of Han in ethical education knowledge is transformation process through divine communication, cultural communication, spiritual communication. The trans-versality of Han's spirituality and locality is practical co-existence in the context of ethical education knowledge. The Han's mind of Korean is triple phenomenon of trans-versal awareness of heaven-earth-human. It is intermediation of ethical education expansion as Glo-na-cal mind-set.

The returning movement of Han mind manifests a triple self-identity in heaven-earth-human, one based on trust of something that is not subject to confirmation except in the language and experience of Han. But in Han's thought this locality of faith is related to a claim for spiritual renewal light. One-for-the-other is real situation for Korean-selves. Human beings suffer privately the passivity of given responsibility. Han's thought has Glo-na-cal ethical value that requires each individual to suffer its own responsibility for co-existence, its own indebtedness to the other through public communication of triple dimension of Han.

* 일본 공공철학공동연구소 소장

I. 공공철학이란 ‘공공하는’ 철학이다. ‘공공한다’는 것은 “대화하고 공동하며 개신하는” 것을 말한다. 자기와 타자가 함께(共) 서로(互) 마주보며 진실의 상화(相和)와 화해와 공복(共福)을 실현하기 위한 공동과 개신의 길을 얘기하는 철학이다. “서로 얘기한다”는 것은 언어가 매개된 행동·활동·운동이다. 자기와 타자 사이에서 함께 서로, 관계를 맺거나 더해지거나 삼가거나 그만두는 것입니다. 자기와 타자가 함께 서로 각각의 의지에 따라 무시하고 반발하고 거부하는 때도 있고, 공감하고 공명(共鳴)하고 공진(共振)하는 때도 있다.

사고나 상상이나 의식을 자기 “내”면의 현상으로 이해하면, 자기와 타자 “사이”(間)의 상호인식과 이해와 공관(共觀)이 거의 불가능해진다. 왜냐하면 자기인식은 물론이고 타자인식이나 자타 “사이”의 상관(相關)인식을 향한 통로가 봉쇄되어 버리기 때문이다. 즉 상호소통이 성립하기 어려워지는 것이다. 이러한 문제를 염두에 두고, 언어뿐만 아니라 사고나 관념, 의식, 심지어는 무의식까지도 자기 “안”의 현상으로써가 아니라 자타의 “사이” 즉 자기와 타자의 “사이”에 벌어지는 일로 파악하고자 한다. 자기가 마주보고 함께 얘기하는 타자는 자기 밖에 별도로 그리고 독자적으로 실재하는 인간이자 자연이. 자기 맘대로 자기와 일체화할 수 없는 것이 타자의 타자성이다. 함께 공공철학하는 것은 최고의 진실이나 최상의 깨달음이나 절대불변의 진리를 탐구하는 것과는 다르다.

공공철학은 성현과 위인의 우위와 권위를 정당화하는 통치철학이 아니다. 경제적 불평등을 경쟁원리의 자연적이고 필연적인 귀결로 시인하면서 자본주의의 폭주를 선동하는 경제철학도 아니다. 공공철학이란 한 사람 한 사람의 생명·생존·생업의 기반확보를 통해서 일상생활에서의 안심·안전·안락을 실감할 수 있는 좋은(善良) 사회를 공동 구축하기 위한 상생(相生) 철학이다. 자기가 생각하고 믿고 있는 것이 얼마나 옳바르고 좋고 귀한가를 입증하는 것이 아니라, 자기와 타자가 각자 생각하고 사고하고 믿고 있는 것을 함께 서로 진지하게 얘기함으로써 각자의 생각이 서로 통하고 공명하는 것이 중요하다. 생각이 서로 통하여, 이것이 각자 자기의 사고와 판단과 행동과 책임에 반영되어 새로운 전개로 이어져야, 자기와 타자 “사이”에 공동 - 즉 단독행동이 아니라 상호·상관·상보활동 - 으로 기합이 들어가게 된다. 그리고 공동의 효능이 실감할 수 있는 이유와 장소와 기력도 늘어나게 된다. 나아가서 대화와 공동의 지속적인 축적으로 인해 생성되는 역동에 의해서 동아시아의 미래창조에 바탕이 되는 새로운 지평을 여는 - 이것을 “개신(開新)”이라고 한다 - 데까지 나아가는 것이 공공철학의 목적이자 목표이다.

“人中天地一”(天符經)

II. 倫理→「彝倫」→「民彝」와 「物則」이 아우르는 것. 민이가 인간의 도리라면 물칙은 사물의

도리이다. 理氣성명에 대한 공리공론을 지양하고 민생과 彝倫政事(윤리와 정치)에 대한 관심을 강조

(『燕巖集』 卷十, 「原土」 참조)

II.-1. 도는 어디에 있는가? 「공」(公)에 있다. 「공」(公)은 어디에 있는가? 「공」(空)에 있다. 「공」(空)은 어디에 있는가? 「행」(行)에 있다. 「행」(行)은 어디에 있는가? 「지」(至)에 있다. 「지」(至)는 어디에 있는가? 「지」(止)에 있다. 「지」(止)는 어디에 있는가? 「평」(平)에 있다. 「평」(平)은 어디에 있는가? 「정」(正)에 있다. 「정」(正)은 어디에 있는가? 「중」(中)에 있다... 그러므로 「중」이 아니면 「정」이 기준이 없고, 「정」이 아니면 「평」을 정할 수 없으며, 「평」이 아니면 「지」에 평안할 수 없다. 「지」(止) 이후에 「지」(至)를 볼 수 있고, 「지」(至) 이후에 「행」(行)을 볼 수 있으며, 「행」 이후에 「공」을 볼 수 있다.

(『燕巖集』 卷二, 「答任亨五論原道書」)

朴趾源(1737-1805 조선후기의 실학자

II.-2. 한쪽 발을 허공에 들면서 「공」(空)에 잇는다. 「공」에 잇는다 함은 하늘을 즐거워함(樂天)이다. 다른 한쪽 발을 땅에 놓으면서 「실」(實)로 들어간다. 「실」로 들어간다 함은 땅을 믿음(信地)이다. 하늘을 즐거워함은 형이상(形而上)이고, 땅을 믿음은 형이하(形而下)이다. 仁義禮智는 하늘에 근본한 것이고, 孝悌忠敬은 땅에 근본한 것이다.

(同上)

II.-3. 중(中)을 제(際)나 不即不離(即하지도 않고 離하지도 않음)이라 표현: 際는 서로 어울리는 것: 間은 사이

III.-1 丁若鏞의 「仁者, 二人相與」

보충: 도란 사람이 말미암아서 다니는 것이다. 인이란 두 사람이 서로 짝이 되어 잘 어울리는 것이다. 예컨대 아버이를 섬길 때 효도하는 것이 다름이 아니라 인인데, 아버지와 자식은 두 사람의 관계이다.

어른(형)을 섬길 때 공경하는 것이 다름 아닌 인인데, 형과 아우는 두 사람의 관계이다. 지도자(군주)를 모실 때 충실한 것이 다름 아닌 인인데, 지도자와 전문가(신하)는 두 사람의 관계이다. 서민을 돌볼 때 자비로운 것이 다름 아닌 인인데, 공무원과 서민은 두 사람의 관계이다. 이외에도 남편과 아내, 친구와 친구 모두 두 사람의 관계로서 그에 맞는 도리를 다하는

것이 하나같이 모두 인이 된다. 그래서 효도와 공경이 인의 뿌리라는 것이다.

질의: 맹자는 일찍이 “「인」·「의」·「예」·「지」가 마음에 뿌리를 두고 있다”고 말했다. 이에 따르면 「인」·「의」·「예」·「지」는 비유하자면 꽃이 열린 열매와 비슷하고 그것의 뿌리는 마음에 있는 것이다. 예컨대 가엽고 불쌍하게 여기거나 나쁜 것을 부끄러워하는 마음은 모두 내 안(마음)에서 일어나서 그에 따른 인·의의 행동은 모두 내 밖에서 이루어진다. 또 남에게 기회를 미루고 자신이 물러나거나 옳고 그름을 가리는 마음은 모두 내 안(마음)에서 일어나서 그에 따른 예·지의 행동은 모두 내 밖에서 이루어진다. 오늘날 유학자들은 이를 인·의·예·지라는 네 가지 알맹이가 마치 오장처럼 사람의 뱃속에 들어 있어서 네 가지 도덕의 실마리(씩)가 여기로부터 따라 나온다고 생각하고 있다. 이러한 사고방식은 참으로 문제가 많다.

예컨대 공자가 말한 효도와 공경은 모두 덕행을 갈고닦는 이름으로 내 밖에서 이루어지지만, 어찌 효도와 공경이라는 두 알맹이가 마치 간과 폐처럼 사람의 뱃속에 들어 있을 수 있는가! 장자가 “사람의 본성 중에 어찌 효도와 공경이 들어 있다고 할 수 있는가?” 라고 했는데, 이는 효도와 공경이 나 밖에서 이루어진다고 봐야지 사람의 본성 안에 효도라 할 만하고 공경이라 할 만한 이치가 없다고 말하는 것은 결코 아니다...

효도와 공경이 곧 인이고 인 역시 효도와 공경이다. 다만 둘 사이의 차이를 보자면 인은 여러 가지를 아우르는 총칭이다. 예컨대 지도자(군주)를 섬기고 서민을 돌보고 고아의 어려움을 도와주고 홀로된 사람의 처지를 위로하는 등, 인이 포괄하지 않는 것은 없다. 이에 반해 효도와 공경은 한정된 것을 가리키는 특칭이다. 이는 다만 어버이를 섬기고 어른(형)을 공경하는 것을 그 핵심으로 한다. 그래서 여러 가지 인 중에서 효도와 공경이 가장 기본이라고 말하는 것이고, 정자도 일찍이 “인을 실현하는 것은 효도와 공경으로부터 시작한다.” 고 말했으니 제대로 뜻이 통하지 않는 것이 없다. 그러나 정자가 또 “효도와 공경은 인을 실천하는 근본이라고 하면 괜찮지만 바로 인의 근본이라고 하면 괜찮지 않다.” 고 말했는데 이 말은 『논어』에서 공자의 제자 유자가 한 말과 일치하지 않는다. 인과, 인을 실천하는 것을 꼭 정자와 주자처럼 칼로 무지르듯이 엄격하게 나누어 구별할 필요가 없다.

丁若鏞(1762-1836) 조선후기 실학을 집대성한 학자

III.-2. 爲仁之謂德生於人與人之間, 而仁之爲名於人與人之際

주자가 말했다. “인은 하늘과 대지가 만물을 낳고 기르는 마음으로 사람은 그것으로 태어나서 살아간다.” ○지금 생각해 보면 ‘인’자의 의미는 경서에서 경의 글귀와 주석에서 “인이란 사람됨이다.” (『중용』), “어버이를 가까이하는 것이 중요하다.” (『맹자』)라고 하듯이 아주

분명하고 절실하여 그럴듯한 다른 어려운 이론을 끌어다 설명할 필요가 없다. 옛날 전서에 보면 ‘인’ 자는 사람 ‘인(人)’자가 두 글자 겹친 글꼴이다. 예컨대 아버지와 자식은 두 사람의 관계이고, 형(어른)과 동생은 두 사람의 관계이고 지도자(군주)와 전문가(신하)는 두 사람의 관계이고, 공무원과 백성(서민)은 두 사람의 관계이다. 이처럼 두 사람의 관계에서 각각 어울리는 본분을 완전하게 다하는 것이 다른 아닌 바로 인이다. 하늘과 대지가 만물을 낳고 기르는 마음이 ‘나’에게 도대체 무슨 관계가 있단 말인가? 만약 상관이 있다고 해보자. 사람의 자식이 되어서 자신의 아버지에게 효도를 하는 것을 두고 나는 하늘과 대지가 만물을 낳고 기르는 마음으로 아버지에게 효도를 한다고 말해야 할까? 또 사람의 전문가(신하)가 되어서 자신의 지도자(군주)에게 충실하면, 나는 하늘과 대지가 만물을 낳고 기르는 마음으로 지도자에게 충실하다고 말해야 할까? 이렇게 생각한다면 틀림없이 도덕적 사태의 실상에 적지 않는 문제를 낳게 된다.

○경전(즉 『중용』)에서는 “인이란 사람됨”이라고 규정되어 있으나 인이라는 덕은 사람과 사람 사이(間)에서 생겨나는 것이고, 인이라는 개념은 사람과 사람이 서로 어울리는 데(際)서 성립되는 것이다. 지도자와 전문가 사이의 도의, 친구와 친구 사이의 신뢰, 공무원과 백성(서민) 사이의 자애는 모두 사람과 사람의 본분에 따라 그렇게 하는 것이다. 따라서 효도와 공경이 다른 아닌 바로 인의 근본인 것이다.(『中庸講義』 卷一)

IV.-1. 李奎報의 生物尊重思想

어떤 객이 나에게 말하였다.

“어제 저녁, 한 고약한 사내가 큰 몸통이로 떠돌아 다니고 개를 쳐 죽이는 것을 보았는데, 몹시 불쌍하고 마음이 아팠습니다. 그래서 앞으로 개고기나 돼지고기를 먹지 않겠다고 다짐했습니다.”

나는 이렇게 대답했다.

“어제 누가 화로에다 이(蠃)를 던져 태워 죽이는 것을 보고 마음이 아파서 앞으로 이를 잡지 않겠다고 다짐했던 것입니다.”

객이 놀라며 말하기를,

“이(蠃)는 미물이 아닙니까? 나는 큰 생물이 죽는 것을 보고 슬픈 마음이 들어 말한 건데 이런 식으로 대꾸하다니 나를 야유하는 게 아닙니까?”

나는 이렇게 말했다.

“무릇 생명 있는 존재(有血氣者)는, 사람으로부터 소·말·돼지·염소·곤충·개미 땅강아지에 이르기까지 삶을 사랑하고 죽음을 싫어하는 마음(貪生惡死之心)에 있어서는 다르지 않다. 어찌 큰 생물만이 죽음을 싫어하고 작은 생물은 그렇지 않다고 할 수 있겠습니까? 그렇다고 한다면 개와 이의 죽음은 차이가 없는 것입니다 그래서 이(蠃)를 거론하여 당신 말에 응답한

것이지, 어찌 의도적으로 당신을 야유하려고 한 말이겠습니까? 내 말이 믿지 못하겠거든 한번 당신의 열 손가락을 깨물어 보십시오. 엄지손가락만 아프고 그 나머지는 아프지 않을 리가 있겠습니까? 한 몸에 있는 것은 대소·지절(支節)을 막론하고 고르게 생명이 있기 때문에 그 아픔이 똑같은 것(均血肉, 故其痛則同)입니다. 하물며 모든 생명이 각기 하늘로부터 기(氣)와 숨(息)을 부여받았거늘 누구는 죽음을 싫어하고 누구는 죽음을 좋아할 리가 있겠습니까? 그대는 물러가서 마음을 가다듬고 조용히 생각해 보십시오. 달팽이 뿔을 쇠뿔리와 같이 보고 참새와 대붕(大鵬)을 평등하게 보게 되어서야 우리는 도(道)에 대해서 논의할 수 있을 것입니다.

[『東國李相國全集』 卷21, 「蝨犬說」]

* 李奎報(1168-1241) 고려 중기의 문신

IV.-2. 李奎報의 「物我相求」의 사상

벼루여, 벼루여!

너의 작음은 너의 부끄러움이 아니다.

너는 비록 웅덩이가 한 치 밖에 안 되지만 나의 무궁한 뜻을 쏟아내게 하지 않으냐. 나는 비록 키가 6척이나 되지만 사업이, 나를 빌어 이루어진다. 벼루여! 나는 너와 함께 하며, 생사를 같이 하리다. (吾與汝同歸, 生由是死由是)

(『小硯銘』)

나의 고달픔을 부축해 준 자는 너요, 내가 절름발이 된 것을 고쳐준 자는 나다. 같이 병들어 서로 구제하니(同病相救), 어느 한쪽이 공(功)을 주장할 수 있겠는가?

徐敬德의 「物物相依」의 사상

봄이 돌아오면 인(仁)이 베풀어짐을 볼 수 있고

가을이 오면 위엄이 펼쳐지는 걸 알겠네.

바람이 그치면 달이 밝게 비치고

비가 온 뒤엔 풀이 아름답구나.

보노라, 일(一)이 이(二)를 올라타

물물이 서로 의지하는 걸

(物物賴相依)

현기(玄機)를 투득(透得)하니

허실(虛實)에 팬스레 빛이 나누나. (『天機』)

徐敬德(1489-1546) 조선 전기 주기론을 주장한 유학자

V.-1. 洪大容의 「人與物均」思想

허자(虛子)가 말했다.

“천지 간 생물 중에 오직 인간만이 귀합니다. 금수한테는 지혜가 없고 초목한테는 감각이 없으니까요. 또한 이들에게는 예의가 없습니다. 그러니 인간은 금수보다 귀한 존재이고 초목은 금수보다 천한 존재지요.”

실옹(實翁)은 고개를 들어 꺾꺾 웃더니 이렇게 말했다.

“너는 정말 인간이로구나! 五倫과 五事*가 인간의 예의라면, 무리를 지어 다니면서 함께 먹이를 먹는 것은 금수의 예의이고 군락을 지어 가지를 받는 것은 초목의 예의이다. 인간의 입장에서 물(物)을 보면 인간이 귀하고 물이 천하지만 물의 입장에서 인간을 보면 물이 귀하고 인간이 천하다. 그러나 하늘의 입장에서 보면 인간과 물은 균등하다(自天而視之, 人與物均也)...

무릇 대도(大道)를 헤치는 것으론 뽐내는 마음보다 더 심한 게 없다. 인간이 자기를 귀하게 여기고 물을 천하게 여김은 뽐내는 마음의 근본이다(人之所以貴人而賤物, 矜心之本也)... 너는 왜 하늘의 입장에서 물을 보지 않고 인간의 입장에서 물을 보느냐(今爾曷不以天視物, 而猶以人視物也).

* 『書經』의 「洪範」에 나오는 말: 修身의 다섯 가지 ① 얼굴은 공손하게, ②말은 바르게, ③보는 것을 밝게, ④들은 것은 자세하게, ⑤생각은 깊게.

(『湛軒書』內集 卷四, 「鑿山問答」)

洪大容 (1791-1783): 조선후기 북학과 실학자

유교와 기독교의 윤리관과 한국의 민주주의

노영찬*

<목 차>

I. 머리말	IV. 민주제도
II. 한국사회의 지도적 이념으로서의 유교	V. 인간이해
III. 유교와 민주주의	VI. 민주주의를 넘어서서 (Beyond Democracy)

Abstract

This paper is an attempt to reinterpret the Confucian tradition in light of Western democracy. All traditions including the Confucian tradition are in need of a new understanding, a new interpretation, and a new application in light of other traditions. If a tradition ceases to transform itself, it will become a relic displayed in a museum. The Confucian tradition, for example, is now facing a new challenge from the Western traditions including Christianity. In this respect, this paper will concentrate on the comparative aspect of Confucian ethics and Christian ethics, Confucian humanism and Western democracy. Democracy is not an ideology but rather it is a form of institution. It is a form of “cracy” not an ideology.

On the other hand, Confucianism has functioned as an ideology based on “Confucian humanism.” In this paper, I will examine the reasons for why democracy has not been developed in the East Asian culture in spite of the brilliant and powerful humanistic tradition and democratic principle found in the thoughts of Confucius, Mencius, and many other brilliant Confucian thinkers and scholars. The paper will also discuss the nature of democracy in terms of “theory” and “practice,” principle and institution, ideas and implications, and the lack of the democratic institutional dimension in the Confucian tradition. This paper, furthermore, will try to relate the concept of human nature in both Confucianism and Christianity to the development of democracy.

* 미국 조지메이슨 대학교 교수

I. 머리말

이 논문은 유교전통에 대한 새로운 이해를 촉구하고 유교정신의 새로운 해석을 시도함으로써 유교가 당면하고 있는 중요한 문제들을 더듬어 보는데 있다. 유교를 포함한 어느 종교나 사상도 새로운 상황에 자기의 전통을 새롭게 해석 하지 못 하면 그 전통은 박물관 전시장에 보관 될 화석으로 밖에는 남지 못 할 것이다. 유교전통은 그동안 자기 변화 내지 자기 쇄신에 그렇게 민감하게 반응을 못해 왔다. 유교사상이나 가치관이 한국을 위시한 동아시아 사회에서 지도적인 이념이나 정치사상 혹은 사회 공론으로서의 중심적인 역할을 할 수 있을 것인가를 심각히 물어 보아야 한다. 이제 유교는 동 아시아 사회에서 과거에 누렸던 지도이념, 사회공론의 주체, 통치방법의 핵심의 역할을 잃어 별인지 오래다. 유교나 유학에 대한 관심이 단지 과거의 역사적 관심으로만 의미가 있다면 유교전통의 새로운 미래를 바라 볼 수 없는 것이다. 이 논문에서는 유교사상이나 가치관이 서구의 기독교와 어떤 관련을 맺을 수 있는지를 탐색하는데 있다. 특히 유교의 인본주의와 서구의 민주주의 가 어떤 점에서 흡사하면 또 어떤 점에서 확연히 다른지를 검토 하고 왜 서구식 민주주의가 유교문화권이 동아시아에서 발달하지 못 했던가를 분석 해 보려고 한다. 과연 유교적 전통에서 서구식 민주주의가 가능 할 수 있는지도 살펴보려고 한다. 그리고 또한 현대 자본주의 와 유교사상이 어떻게 연결 될 수 있을 것인가도 살펴보아야 할 것이다. 이러한 관점에서 본 논문은 유교적인 가치관이나 윤리관이 현대 서구적 윤리관이나 가치관과 어떻게 연결 될 수 있는 것인지를 찾아 본 것이다. 그리고 마지막으로 유교전통의 새로운 이해를 위해서 유교의 체제 보다 유교정신을 이해해야 함을 인식해야 한다. 유교가 유교의 정신을 새롭게 발견 한다면 역설 적으로 유교라는 전통의 테두리를 벗어나야 되리라는 것도 생각 할 필요가 있는 것이다. 다음으로는 이러한 전통적인 동아시아의 유교가치관이 세계적인 지구적인 차원에서 볼 때 어떤 공헌을 할 수 있을 것인지도 살펴보는 것이 본 논문의 목적이다.

II. 한국사회의 지도적 이념으로서의 유교

지금의 한국사회를 이끌어 가는 지식층의 형성에서 유교는 큰 역할을 하지 못하고 있다. 그리고 한국사회를 이끌어 가는 “공론”(公論) 형성 과정에서도 유교는 거의 역할을 하지 못하고 있다. 한국 사회를 이끌어 가는 지도층과 지식층 그리고 한국이나 동 아시아의 지도층의 지식적이 배경은 유교가 아니다.

예를 들어서 지금 한국에서 가장 영향력을 끼치는 종교나 사상은 유교가 아니다. 그 점에서 불교도 마찬가지다. 물론 한국사회에서 종교인구 분포로 볼 때는 불교도 기독교와 비슷하게 차지 하지만 실제로 한국사회에서 가장 영향력을 끼치는 종교는 기독교다. 숫자적으로 보면 한국의 기독교 신자의 수(개신교와 천주교도 합해서)가 불교 보다 좀 더 높은 편이다.¹⁾ 그러나 실제로 한국사회의 여론형성이나 지도층의 역할을 맡고 있는 사람들의 종교는 기독교가 압도적이다. 단순한 수의 비교가 아니라 사회영향력으로서의 기독교는 그 어느 종교도 따를 수 없다.

단순히 수적으로 볼 때 한국에서의 기독교 인구가 25%-28% 라고 볼 수 있겠지만, 그들의 사회적 영향력으로 평가 한다면 기독교가 한국사회에 미치는 영향은 약80%로 평가 하여도 무리는 아닐 것이다. 한국사회의 지도층, 대통령을 비롯해서 정계, 학계, 사회 각계각층에서 가장 많은 영향력을 발휘 하는 사람들은 종교적으로 기독교인들이다. 이 말은 지금 동아시아나 한국에서 그 사회를 이끌어 가는 지도적 역할을 하는 지식층은 서구문화의 영향을 받은 서구화 된 층, 근대화 층이 절대적인 사회적 영향력을 행사 하고 있다는 말이다.

이러한 상황에서 한국유교가 무슨 역할을 할 수 있을 것인가? 과연 한국유교는 한국을 이끌고 갈만한 지적인 영향력을 한국사회에서 행사 할 수 있을 것인가? 한국유교는 현재 한국사회와는 아무 연관성을 맺지 못 하는 한국의 과거 역사적 유물로만 남고 말 것인가? 한국유학이 한국사회에의 공통된 관심을 다루는 공론(公論) 얼마나 참여 할 수 있는 것인가? 앞으로 한국유학이 한국의사회의 지성인들을 이끌고 갈 수 있는 영향력을 발휘 할 수 있을 것인가? 이러한 심각한 문제들 한국유교나 한국유학을 하는 학자들은 심각히 생각해야 할 관심사다. 지난 40-50년간 한국사회는 급격히 변화해 왔다.

그동안 한국사회는 독재에서 민주화의 과정을 거쳤고 군사정권에서 문민정권으로 바뀌었다. 그리고 한국사회는 점점 더 개방된 사회로 바뀌기 시작 했고 민주화의 과정을 거치면서 한국사회는 개방된 사회로 옮겨 가고 있다. 정치적으로 볼 때 한국사회는 아시아에서 민주주체제가 가장 잘 잡혀 가는 나라 가운데 하나로 꼽힌다. 이러한 한국의 민주적 정치화 와 사회적 개방성은 한국사회의 자신감을 말해 주는 것이다. 그 만큼 한국사회가 민주화 혹은 근대화 되었다는 증거다. 한국이 가지는 자신감은 이제는 한국이 국제무대에서 자기를 개방 할 수 있는 자신감을 가졌다는 사실을 말 해 주는 것이다.

1) 2005년 문화관광체육부 조사에 의하면 기독교(개신교+천주교) 신도수가 13,762,585명으로서 한국인구의 29.3%를 차지하고 이것은 전체 종교인 수(24,970,766명=인구의 53%)의 55%를 차지한다. 그 다음으로는 불교 신도로서 10,726,463명이며 이것은 인구대비 22.8%이다.

Ⅲ. 유교와 민주주의

한국의 근대화는 여러 가지 시도에도 불구하고 유교적 사상이나 이념 자체에서 나오지 않았던 것이다. 한국의 근대화 특히 지난 반세기 한국의 근대화 과정은 대 부분 서구사상, 기독교적 가치관, 미국이나 서구의 기술 과학, 그리고 민주적 사고방식과 서구 특히 미국식 민주체제의 도입과 서구자본주의 형태와 한국식 정부 주도적인 한국적 자본주의의 혜택이라고 솔직히 인정 할 수밖에 없다.

그렇다면 유교적 인본주의나 유교적 민본사상이나 평등사상 등은 다 어디로 갔단 말인가? 우리는 여기서 좀더 유교전통에 대해서 심층적 사고를 해야 하리라고 생각 한다. 우선 가장 쉬운 예를 들어 보자.

왜 유교문화권에서는 민주주의적인 제도나 체제가 발달하지 못 했던가? 유교자체가 민주주의와 는 전혀 관계가 없는 사상이나 체계인가? 결코 아니다. 유교는 공자 (孔子) 맹자 (孟子)를 비롯한 초창기부터 인본주의 혹은 민본주의에 철저히 입각해 온 전통이다. 그런데 왜 동 아시아 문화권에서 서구에서 볼수 있는 민주주의가 나오지 못 했던가? 많은 유학자들은 곧잘 공-맹의 기본사상이 인본사상, 민본사상이며 “民心이天心” 이라고 할 만큼 그 이념이나 사상에 있어서 서구 민주주의 다를 것이 없다고 주장 한다. 당연한 말이다. 그러나 그렇다면 왜 이러한 철저한 인본주의, 민본주의, 평등주의에 입각한 유교문화권에서는 정치체제로서의 민주주의가 나오지 못 하고 오히려 전제 군주제가 계속 지배해 온 것인가? 그렇다면 서구 민주주의의 가치관이나 유교의 가치관의 근본적인 사상적, 이념적인 차이점이 있단 말인가?

이념적으로 볼때 동 아시아 유교권의 인본사상, 민본주의 가 서구 기독교 문화권에서 이루어 진 민주주의 체제와 근본적으로 큰 차이를 발견 할 수 없다. 그렇다면 그것은 이념의 문제가 아닌 것이다. 유교에서도 인권과 사회정의를 얼마든지 발견 할 수 있지 않은가? 우리는 여기서 서구민주주의가 유교전통에서 본 유교적 인본주의나 민본주의와 근본적이 다른 점을 보아야 한다.

우선 간단히 말하면 서구민주주의는 다만 하나의 “이념”으로서만 정의 할 수 없다는 것이다. 서구민주주의는 한편으로 민주적 사고 와 이념을 가지고 있지만 다른 한편으로는 이러한 민주주의라는 사고와 이념을 단순히 이념으로 받아드리는 것이 아니라 사회기구(social institution)로 이어져야 한다고 생각한다. 이점에서 볼 때 서구 민주주의는 “민주적 사상 ” (democratic thought)과 동시에 “민주적 기구” (democratic institutions) 라는 두 가지 요소를 포함하고 있다. 어떻게 보면 서구민주주의는 민주주의로서의 사상, 철학, 이념보다도 민주적 기구에 대해서 더 관심을 가져온 것도 또한 사실이다.

그러나 동아시아 유교문화권에서는 유교적 이상과 이념에서는 민주주의 사상에 못지않았지만 이러한 이상을 실현 할 수 있는 사회체제나 기구에 대한 관심은 전혀 없었다. 어떻게 보면 서구식 민주주의라는 것은 민주사상이나 이념보다도 민주적인 기구에 더 관심을 보여 왔다고 볼 수 있다. 그러나 반면 유교문화권에선 유교가 가진 사상, 철학, 이념에서 보이는 민주적 사상은 높이 평가 해 왔지만 이러한 이념의 기구화 (institutionalization)하는데 실패를 한 것이다.

여기서 우리는 좀 더 이념 (ideology)에 대한 것을 고찰 할 필요가 있을 것이다. 이념이라는 것은 특이 그것이 정치화 될때 절대성을 가질 수 있는 위험성을 지니고 있다. 예를 들어서 “공산주의” (communism)나 “사회주의” (socialism)이라는 말도 그 이념을 절대화 시키는 것처럼 생각 할 수 있다. 이런 점에서 어떤 체제를 이상으로 삼을 뿐 아니라 절대화 시키려는 경향을 가진 것이 바로 “주의” (ism) 이다. 이점에서 보면 “민족주의”(nationalism)도 마찬가지다. 그렇기 때문에 이념논쟁이나 더 나아가서는 이념도 종교와 같은 역할 하기 때문에 종교전쟁과 같이 이념전쟁도 가능한 것이다. 여기서 한문의 “주의” (主義)라는 말을 살펴보면 그 뜻이 “자기가 옳다”는 뜻이다. 즉 자기의 주관의 정당성과 절대성을 주장하는 것이 “주의” (主義)이다. 이렇게 보면 “주의”는 자기를 절대화 시킬 위험성이 있는 것이다.

그러나 민주주의 근본적으로 다른 점이 있다. 민주주의는 이념이 아니다. 물론 민주주의 원칙이나 사상이나 철학이나 가치관이 있지만 이것은 근본적으로 이념화 시키거나

절대화 시키지 않는다. 쉽게 말해서 민주주의는 절대로 민주주의가 가장 완전하고 절대적이라고 주장을 하지 않는다. 그렇기 때문에 그것이 바로 민주주의다. 여기서 하나 지적 할 것은 “민주주의”라는 말자체가 이미 “주의” (主義)을 의미하기 때문에 민주주의를 공산주의나 사회주의나 민족주의 같은 자기이념의 절대화를 내세운다고 볼지 모르지만 실제로 민주주의는 하나의 “주의” (ism)가 아니다. 이것은 번역의 잘못이다. “Democracy”라는 말 가운데서 “주의” 혹은 “ism” 이라는 말은 없기 때문이다. 마땅한 말이 없어서 “민주주의”라는 말을 쓰고 있지만 “democracy”는 사실은 “주의”가 아니라 기구나 체제 (cracy)를 말 하는 것이다. 그러기 때문에 민주주의는 민주주의가 하나의 이념으로서 절대화 하는 것을 막고 있는 것이다. 이러한 절대화를 막는 힘이 다른 이념과의 싸움에서 오는 것이 아니라 민주적 체제 그 자체에서 나오는 것이다. 그러기 때문에 미국이나 유럽의 민주주의는 체제나 기구(institution)로서의 민주주의를 더 중요하게 생각하고 있는 것이다.

불행하게도 유교문화권에서는 이러한 체제로서의 민주주의는 이루지지 못 했다. 이념으로서의 민본사상이나 인본사상이 사회기구로서 민주주의와 같은 기구로 발전하지 못하고 전체군주라는 체제로 지속 되어 왔었기 때문에 유교문화권에서는 민주주의가 이루어 질 수 없었던 것이다. 바로 이러한 관점에서 서구 민주주의를 고찰 한다면, 서구 민주주의는 이념이 아니기 때문에 자기비판을 언제나 할 수 있는 여유를 주고 있다고 할 것이다.

그리고 또 한 가지 중요한 것은 서구 민주주의는 자기의 이념이나 사상을 절대화시키려는 인간의 성향에서 나오는 유혹을 사회기구를 통해서 막아 주고 있다. 다시 말해서 민주주의는 인간의 존엄성과 평등사상을 믿고 있지만 동시에 인간이 자기 자신을 절대화 시키고 절대선으로 빠질 수 있는 경향과 위험성을 가지고 있기 때문에 민주주의 가능성은 이러한 인간이해에 깊이 뿌리박고 있다. 라인홀드 니버(Reinhold Niebuhr)라는 미국의 신학자요 정치사상가는 이러한 민주주의적 인간이해를 다음과 같이 표현하다.

“인간이 정의를 행할 수 있는 능력이 민주주의를 가능하게 하지만 또한 인간이 부정으로 기울어질 경향성이 민주주의를 필연케 만든다.”²⁾

여기서 중요한 사항은 이념 보다는 실제적 사회기구가 인간이 악으로 떨어질 수 있는 경향을 막아주어 한다는 것이기 때문이다. 쉽게 말해서 민주주의가 이루어지기 위해서는 민주주의라는 기구가 있어서 이러한 인간이 악으로 흐르는 경향성을 막아 주어야 한다는 것이다. 민주주의는 인간의 약점을 제도적으로 기구적으로 막아주기 위해서 필연적이라는 것이다.

IV. 민주제도

민주주의는 이념이 아니라 사회적 제도와 기구에서 그 한계와 약점을 시인함과 동시에 그 약점을 막을 제도와 기구를 만드는 것이다. 그러나 유교전통에서는 인간이 가지는 본질적 선에 대한 낙관적 사고가 이러한 인간의 약점을 막아주는 제도적 장치로서 사회기구나 제도에 관심을 기울이지 않고 통치자가 성인군주가 되도록 교육시키는 낙관적 태도에서 사회제도 기구로서 인간의 약점을 막는데 관심을 두지 않았기 때문에 유교사상이 민주적 원칙과 정신은 깊이 발전 시켰지만 이러한 이상을 사회기구나 제도를 통해서 이룩하는 데는 성공하지 못 했던 것이다. 왜 유교는 민본주의적인 사상에 입각해 있으면서도 민주주의 체제를 만들어 내지 못 했을까? 앞에서 살펴 본 바와 같이 유교는 민주주의 체제를 형성하지 못 했다.

2) “Man’s capacity for justice makes democracy possible and man’s inclination for injustice makes democracy necessary.” Reinhold Niebuhr, *The Children of light and the Children of Darkness*, New York: Charles Scribner, 1944, 1972, xiii. 여기서 라인홀드 니버는 민주주의를 한 이념으로 보기 보다는 인간의 본성이 가지는 이중성을 그대로 인정하고 그러한 이중성이 사회적인 기구나 제도로서의 가장 적절하게 응용한 것이 민주주의 제도라고 보고 있는 것이다. 그러나 유교 전통은 인간본성의 문제에 대해서 철저히孟子를 정통으로 생각하고 따라 왔기 때문에 서구민주주의 제도에서 볼 수 있는 사회기구나 제도적 장치에 대한 관심이 없었다.

그렇다면 왜 그토록 철저한 민주사상과 인본주의에 입각 한 유교사상이나 문화권이 민주주의 창출 하지 못 했든 사실에 대해서 생각 해 보자. 왜 유교문화권 민주주의를 창출하지 못 했는가? 여기에 대한 대답은 간단하다. 유교가 바라는 가장 바람직한 사회는 민주주의가 아니었기 때문이다.

그렇다면 유교사회가 바라는 이상적인 사회는 어떤 것인가? 앞에서 언급 한 바와 같이 유교의 이념은 성인군주가 다스리는 정치제도(sage-cracy) 이다. 여기서 이념적으로 볼때는 유교의 이상적 군주는 국민을 하늘처럼 받드는 마음을 가져야 한다. 왜냐하면 백성의 마음 (民心) 이 곧 하늘의 마음 (天心)이기 때문이다. 뿐 아니라 유교적 전통에서는 “사람” (人) 과 “하늘” (天) 사이에 절대적인 간격은 없다. 오히려 “사람” 과 “하늘” 사이에는 끊어 지지 않는 연속성이 있기 때문에 사람의 연속적인 성장과 자기 수련의 정도가 높아지면 자연스럽게 하늘에 다다른다는 것이다. 여기서 유교의 근본적 인간이해를 볼 수 있다. 즉 인간은 수신 (修身)의 과정을 통해서 자기 자신을 천하까지 연결시키고 우주와 감응(感應) 할 수 있음을 보여준다. 즉 “사람”은 그 자신 안에 이미 “하늘”을 잠재적으로 내포 하고 있는 것이다. 이런 점에서 볼때 “사람” 과 “하늘” 사이에는 존재론적인 연결성을 항상 지니고 있다는 것이다.

유교적 인간관은 두 가지를 전제로 하고 있다. 첫째는 인간의 궁극적 목적은 성인 군자 (聖人君子) 되는 것이다. 이것은 유교인간학의 대 전제이다. 사람이 되는 과정의 최종목표가 바로 이 성인군자다. 이것은 특히 지배자로서의 군주나 왕에게 반드시 요구 되는 사항이다. 유교가 말하는 “내성외왕” (內聖外王)은 바로 지배자나 통치자가 가져야 할 이상적 조건이다. 안으로는 “성인” (聖人)이라는 인간의 내적인 질(質)을 갖추어야 하며 외적으로는 “왕도”(王道)라는 지도자의 질(質)을 갖추어야 한다는 것이다. 여기서 왕도 (王道)라 함은 패도 (霸道)와 구별 되는 것으로 왕도가 가지는 지도력 혹은 리더쉽은 자기가 내적으로 가꾼 덕(德)의 힘이 외적으로 나타날 때 왕도(王道)의 모습으로 나타나는 것이다. 여기에 비해 패도(霸道)는 물리적 힘이나 폭력의 힘으로 백성을 이끌어 가는 모습을 말 한다. 성현군주 (聖賢君主)는 그의 지도력이 자기가 쌓은 인격적 도덕적 힘 (moral charisma)에 의해서 통치한다. 바로 이것이 “성인군주”의 다스림 즉 “sage-cracy”의 모델이다. 왕이나 지배자는 반드시 이 두 가지 면을 갖추어야 한다는 것이다. 그러기 때문에 왕이 되었다 해도 이러한 “배움” 즉 수신의 과정을 계속 해야 한다는 것이 군주로서나 통치자로서의 기본 조건이었던 것이다.

둘째는 유교는 인간은 누구나 이러한 “성인군자”가 될 수 있는 가능성을 지니고 있다는 것이다. 유교의 인간관은 인간은 누구나 잠재적으로 “성인”이다. 그리고 이러한 내적인 성인의 자질은 앞에서 언급 한 바와 같이 외적인 왕도(王道)로 나타난다. 이것은 꼭 왕이나 통치자뿐만 아니라 어떠한 형태의 지도자가 되어도 갖추어야 할 필수적 요소이다. 이러한 유가전통의 인도주의적 이상은 인간본성에 대한 낙관적 견해에 근거 하고 있다. 즉 인간은 날 때 부터 주어진 본성을 잘 가꾸기만 하면 누구나 성인에 도달 한다는 인간의 “완전성”을 전제로 하고 있다.

특히 공자, 맹자의 전통을 이어 받은 유가 전통은 이러한 인간 본성에 대한 낙관적 견해를 정통으로 삼아 왔다. 여기서 우리는 유교나 유가에서 말하는 유교적 인도주의 (Confucian humanism)의 핵심을 볼 수 있는 것이다. 유교적 인도주의란 단순한 세속적 인본주의나 인간중심주의와는 다른 것이다. 세속적 인본주의는 인간중심주의 (anthropocentrism)이다. 그리고 이러한 세속적 인간중심주의의 인본주의는 인간을 자연과 우주와 신으로 부터 독립을 시켜 놓고 오직 인간만의 유익만을 취하는 태도가 아니다. 유교에서 말하는 인간은 이미 우주와 자연, 하늘과 땅에 연결된 인간을 말 하는 것이다. 다시 말 해서 유교에서 말하는 “사람”이나 “인간” (人間)은 근본적으로 고립된 인간이 아니고 우주와 자연과 연결된 인간이다.

이점에서 유교의 인간주의는 서구의 세속적 인본주의와 근본적으로 다르다. 유교적 인간주의는 서구의 개인주의나 세속적 인본주의와는 엄격히 구별 되어야 한다. 이런 점에서 볼 때 서구 기독교적인 세계관에서 보는 인간관과도 다르다. 즉 기독교에서는 인본주의를 신 (神)을 인정하지 않는 세속주의로 본다. 기독교적인 세계관은 신 중심과 인간 중심이라는 이분법적인 사고 가운데 서 있기 때문에 인본주의나 인간중심주의라고 하면 신을 인정하지 않는 세속주의가 될 수밖에 없다.

유교적 세계관은 “인간”과 “하늘”을 둘로 갈라 보는 이분법이나 이원론적 사고에 근거 하지 않고 있다. 오히려 참인간이 된다고 하는 것은 곧 인간 속에 태어날 때 부터 받은 하늘의 명(命)을 따르고 이루는 것이다 (天命之謂性, 率性之謂道, 修道之謂教, 中庸). 여기서 유교는 인간의 본성은 하늘에서 비롯된 것이라 생각하기 때문에 인간의 완성이란 곧 하늘이 심어준 인간의 본성을 따르는 것이고 이러한 본성을 따를 수 있도록 우리자신을 닦는 과정을 교육이라고 한다. 이러한 과정을 통해서 인간의 완성이 이루어진다고 생각한다. 이러한 유교의 인간관은 서구 기독교적인 인간관에 비교해 볼때 인간과 하늘 (神)의 이원론을 극복하고 하늘과 인간의 존재론적 일치성과 연결성을 강조하고 있다. 이런 관점에서 보면 유교가 왜 인간의 존엄과 인간의 가치를 하늘 처럼 생각하고 있는지를 알 수 있다.

이렇게 보면 유교의 인간관은 기독교의 인간관이상으로 인간에 대한 철저한 존경심을 가지고 있다. 유교적 인간주의 (Confucian humanism)은 “하늘”까지 포함하는 인간주의이기 때문에 기독교적 인간주의 보다 훨씬더 포괄적이다. 그럼에도 불구하고 오늘날 우리가 지향하는 서구형태의 민주주의를 낳지는 못 했다. 여기에 유교가 가지는 “아이러니” (irony)가 있는 것이다. 사상적으로나 이념적으로 볼 때는 민주주의가 유교에서 나왔어야 마땅하지 않았을까? 그러나 유교역사 2500년 동안 유교 전통에서는 “민주주의” 라는 정치형태나 제도는 감히 꿈도 못 꾸는 것이 사실이다. 왜 유교의 민주적 이념, 인간을 하늘같이 받드는 이념이 “민주주의”라는 정치형태를 창출 하지 못했는가? 그리고 왜 기독교를 바탕으로 하는 서구의 문명에서 민주주의라는 정치형태나 제도가 창출되어 이제까지 발전되어 왔는가?

V. 인간 이해

여기서 우리는 유교의기본적 인간이해와 기독교의 인간이해가 다를 것을 알아야 한다. 유교는 앞에서 본 바와 같이 인간본성에 대한 낙관적 태도를 취해 왔다. 그리고 인간은 누구나 완전성을 이룰 수 있는 가능성을 가지고 있기 때문에 성인군자가 될 수 있다는 낙관론을 가지고 있었던 것이다. 특히 맹자 (孟子)이후 맹자의 인간관을 정통으로 택한 유교 전통은 인간본성대한 낙관적 견해가 정통으로 그 맥락을 이어왔다. 이러한 인간 애해에서 나온 유교의 이상은 성인군자가 다스리는 성인정치(sage-cracy)였지 모든 백성이 누구나 참여 하는 민주주의 (democracy)는 아니었다. 그러나 서구 기독교 인간관은 근본적으로 인간은 모두 다 죄인 (sinner)라는 이해를 전제로 하고 있다. 물론 인간이 창조 될 때는 신의 형상 (Imago Dei)이라는 모습으로 창조 되었지만 인간은 “타락”의 경험을 한 후 부터는 원죄 (Original Sin)라는 보편적인 인간의 굴레를 타고 났기 때문에 인간본성에 대한 좀 더 현실적인 비관론을 가지고 있다.

그러나 그럼에도 불구하고 인간은 인간본래의 모습은 “하나님의 형상” 대로 창조 되었다고 믿고 있기 때문에 인간의 본래적 모습으로 되돌아가야 한다고 믿는다. 다시 말해서 인간의 모습은 “하나님의 형상” 과 “인간의 원죄” 라는 두 가지 모습을 지니고 있기 때문에 인간을 완전히 비관적으로 보지도 않고 동시에 완전히 낙관적으로 보지도 않는다. 기독교의 인간이해는 이러한 현실성에 입각 하고 있기 때문에 기독교 인간론은 인간이 선을 행할 수 있는 능력은 있지만 또 한편으로는 모든 인간이 죄인이라는 보편성 때문에 어떤 특정한 인간이 완전한 성인군자가 될 수 있다는 전제를 거부하고 있다. 그러기 때문에 인간은 누구나 막론하고 악을 행 할 수 있는 가능성을 가지고 있다는 것이다. 이러한 인간이해를 사회적인 기구로 확장을 하게 되면 바로 이것이 민주주의적인 제도 (democracy)가 될 수밖에 없다. 즉 민주주의라는 제도는 이러한 기독교적인 인간관을 반영해 주는 사회적 제도라고 볼 수 있다. 이러한 인간의 두가지 모습 즉 선을 행할 수 있는 가능성과 악으로 기울어 질 수있는 가능성을 전제로 할 때, 이러한 인간의 모습을 사회적제도로써 인간의 본성을 가장 잘 나타 낼 수 있는 제도는 민주주의 (democracy)이다.

유교의 낙관적인 인간관은 인간은 끊임없는 수련을 통해서 누구나 다 성인군자가 될 수 있다고 믿는다. 그러나 현실적으로 성인군자의 경지를 이룬 사람들은 극히 드물다는 사실도 인정한다. 역사적으로 볼 때 성군이 다스리는 지배자가 과연 얼마나 되었던가? 흔히 요순 (堯舜)을 말 하지만 이들은 전설적인 존재로 유교전통에서 모델로 보는 지배자이었지만 유교전통에서 요순 (堯舜) 같은 임금을 과연 몇이나 배출 하였는가? 그러나 이러한 현실적 어려움에도 불구하고 역사적으로 유교전통은 맹자 (孟子)가 말한 인간본성의 낙관적 관점을 버리지 않았었다.

이러한 인간관을 바탕으로 출발한 유교전통은 민주주의라는 제도 (democracy) 보다는 성인군주제도 (sage-cracy) 더 이상적으로 보였던 것이다. 이러한 유교적 정치이상 혹은 이념에서는 국민을 하늘과 같이 여겨야 한다는 덕치주의의 이상은 있었지만 이러한 이상이 현실적으로 실현되기 위한 제도적 장치를 창출할 수가 없었다. 다시 말해서 미국의 링컨 대통령의 말을 빌린다면 “국민을 위한” (for the people)정치는 가능하지만 “국민에 의한” (by the people) 정치, “국민의” (of the people) 정치의 개념은 없었던 것이다. 즉 권력의 주체가 국민에게 있고 국민으로 부터 나와야 한다는 개념은 없었던 것이다. 국민을 하늘로 여기기 위해서는 “국민에 의한” 그리고 “국민의” 정치라는 제도적인 장치가 구비 되어야 한다는 것이다. 다시 말해서 “국민을 위한다.”는 개념이 단순히 임금이나 통치자가 주체 (subject)로서의 국민을 객체 (object)로서 취급하면서 사랑하고 도와준다고 생각하는 한 이것은 아직도 지배자와 피지배자를 주체와 객체로 가르는 이분법의 논리에 속해 있는 것이다.

그러나 진정한 “국민을 위한” 정치가 되기 위해서는 “국민에 의한” 그리고 “국민의” 정치가 이루어 져야 하는 것이다. “국민에 의한” 그리고 “국민의” 정치가 되지 않으면 진정한 의미의 “국민을 위한” 정치가 될 수가 없는 것이다. 즉 정치의 주체와 객체가 분리되는 이원법적인 체제 속에서는 “국민을 위한다.”는 궁극적 목적이 달성 될 수 없다는 것이 민주주의 원칙이다. 그러므로 이러한 주체와 객체의 (subject-object)의 관계를 극복하고 지배자와 피지배자가 주체와 주체 (subject-subject)의 관계로 이루어 질 때만이 진정한 의미에서 “국민을 위한” 다는 의미가 성립된다는 것이다. 바로 여기서 유교가 말하는 민심 (民心)이 곧 천심 (天心)이라는 경지에 도달 할 수 있는 것이다. 백성이 곧 하늘이라는 말은 이미 이러한 주-객의 관계를 극복하고 백성이 단순한 객체 (object)가 아니라 엄연한 주체 (subject)라는 인식에 도달 했을 때만 가능 한 것이다.

이러한 주관 대 객관이이라는 이분법을 극복한다고 해서 단순히 지배자와 피지배자를 완전히 일치 (identify) 시킨다는 말은 아니다. 주체와 주체 (“subject-subject”) 라는 것은 지배자와 피지배자가 가져야 할 관계의 성립이다. 그러나 이러한 관계를 마치 지배자와 피지배자를 구분하지 못 하고 동일시 해 버리는 일원론 (monism)에 빠지게 되면 여기에 혼란과 무질서 그리고 무정부주의 (anarchism)를 가져 오게 된다. 실제로 민주주의 이상이나 유교의 이상은 모두 지배자와 피지배자와의 관계를 완전히 이원론적으로 분리 하는 것도 아니고 또한 이 둘의 관계를 무시하고 동일시 해 버리는 일원론에 빠지는 것도 아니다. 바로 이러한 관계를 비이원론(非二元論)적인 관계라고 볼 수 있을 것이다.

참된 의미에서 “백성을 하늘 같이 여기고 받드는” 정치가 되기 위해서는 이러한 비이원론적인 관계에서 통치자와 백성의 관계가 이루어 져야 한다. 즉 통치자와 백성의 관계가 완전히 하나로 일치 되는 것도 아니고 또 이 둘의 관계가 완전히 분리된 관계도 아니다. 이러한 관계가 바로 군주도 주체가 되고 백성도 주체가 되는 관계를 말하는 것이다.

이러한 관계에서 만이 진정한 의미에서 군주와 백성이 주체 대 주체로 만날 때 군주는 백성을 백성으로 만나는 것이 아니고 “하늘”로 만나는 것이 된다. 그러나 이러한 유교가 가졌던 정치이상 즉 성인군주제도는 백성 즉 국민을 위한다는 이상과 백성을 “하늘”과 같이 여겨야 한다는 이상은 철저했지만 이 이상을 실천하기 위한 현실적 제도는 갖추지 못 했었다. 아무리 좋은 이상이라도 그 이상이 실현 될 수 있는 제도나 기구상의 뒷받침이 없이는 하나의 공상으로 끝나고 마는 것이다. 유교전통은 이런 점에서 이상의 세계와 현실세계를 연결시키지 못 했다. 역시 국민에 의해서 결정되고 국민이 주체가 되어서 이끌어 가는 한다는 현실적인 면에서 민주주의 가치는 제도적인 장치를 마련 할 수가 없었던 것이다.

인간에 대한 낙관적인 이해에 근거한 유교전통은 인간이 불의를 행 할 수 있다는 가능성을 인정하고 이 가능성을 막을 수 있는 제도나 기구를 만들기 보다는 어떻게 하면 군주를 교육시켜서 성인군자로 만들어 성인정치 (sage-cracy)를 실현 할 수 있을까 하는 일에 전 힘을 다 기울였다고 보아도 과언이 아닐 것이다. 그리고 과거라는 제도역시 지도자를 뽑을 때 그들이 유교정신에 입각해서 백성을 사랑하고 받드는 훌륭한 자질을 가진 젊은이들을 뽑아 잘 교육 시켜서 지도자로 만듦으로서 이들이 다 훌륭한 학자-관리 (scholar-official)가 되어서 유교의 이상적 정치를 펼 수 있으리라는 신념을 가졌었다.

우리나라만 하더라도 조선조의 유학의 금자탑을 이루었던 두 유학자 즉 이퇴계 (李退溪, 1501-1569)나 이율곡 (李栗谷, 1536-1584) 같은 학자들도 한결 같이 어떻게 하면 왕을 성인군자로 만들어 성인정치를 할 수 있을까를 위해서 노력한 분들이다. 바로 이러한 목적을 위해서 퇴계는 성학십도 (聖學十圖)를 만들어 임금에게 올렸고 율곡은 성학집요 (聖學輯要)를 지어서 임금에게 올린 것이다. 위로는 임금으로 부터 시작해서 아래로는 신하와 백성들에게 이르기 까지 성인이 되는 교육을 통해서 나라를 통치 하겠다는 집념이 깔려 있음을 볼 수 있다.

이러한 교육의 대전제는 결국 백성을 위하고 백성을 하늘같이 여기는 마음이 깔려 있지만 사실에 있어서 이러한 유교의 대 전제가 실제로 어떻게 제도적으로 시행 되었는지는 의문을 품을 수 있다. 백성의 마음을 알아야 하늘의 마음을 알 수 있는데 어떻게 백성의 마음을 알 수 있었던 말인가. 유교정치제도에서는 관리는 선택 되는 것이 아니고 임명이 되었다. 그리고 옛날에는 껀첩 풀이나 언론매체가 실시하는 여론 조사도 없었다. 선거제도도 없었다. 이러한 상태에서 기껏해야 암행어사나 방방곡곡이 다니며 민심을 살펴보는 정도 혹은 신문고 (申聞鼓) 같은 제도도 있었지만 극히 제한된 방법이었기 때문에 백성의 마음을 읽기는 적당치 못 했다.

유교의 성인정치는 이러한 면에서 인간이 가진 약점을 막아 주는 제도적 장치에 관심을 가지지 못 했다. 인간을 잘 교육시키면 인간의 약점을 극복 할 수 있다고 믿었다. 인간이 교육을 통해서 성인이 될 수 있다는 낙관적 태도는 인간이 불의로 떨어질 수도 있는 가능성이 있다는 부정적인 면을 간과 하고 말았던 것이다.

유교전통에서 성악설 (性惡說)을 주장함으로 인간의 본성에 대한 부정적 면을 강조했던 순자 (荀子, 298?-238? BCE)는 인간은 누구나 악으로 기울어 질 수 있는 보편성을 지니고 있다고 믿었다. 순자의 성악설은 결코 인간이 선을 행할 수 있는 능력 그 자체를 부정하지는 않았다. 다만 인간은 누구나 악을 행할 수 있는 성(性向)을 타고 났다는 것이다. 그러기 때문에 인간이 이러한 악에 빠지지 않도록 막아 주어야 한다. 그러기 위해서는 “예”(禮)를 배움이 중요하고 이 “예”를 통해서 인간이 악에 빠지지 않고 인간답게 살 수 있도록 해 준다는 것이다.

그러나 일반적으로 유교전통에서는 맹자의 성선설 (性善說)은 정통으로 인정 되어 왔지만 순자의 성악설 (性惡說)은 정통성을 인정받지 못 하고 묻혀 버렸다. 역사적으로 볼 때 순자의 제자 가운데 한비자(韓非子)가 법가 (法家)전통을 세우고 또 이사(李斯)는 이러한 철저한 법가 사상을 진(秦)나라 때 시행 했다가 실패한 원인을 추적해 올라가서 진나라의 패망을 순자에게 까지 찾아 올라가는 바람에 그만 순자의 사상 특히 그의 성악설이 빛을 보지 못했다. 유교전통에서 인간이해가 맹자라인을 중심으로 하는 성선설에 정통성을 주게 됨으로 유교의 인간이해가 성선설의 낙관적 견해에만 의존 해 왔기 때문에 인간이 악으로 흐를 수 있는 가능성을 제어 해 주는 제도가 기구를 창출하거나 발전시킬 동기 부여가 없었던 것이다.

만약에 순자의 성악설이 유교전통에서 어느 정도 받아 졌었다면 유교전통에서도 인간의 약점을 고려해서 인간이 악으로 흘러가는 길을 막는 제도나 기구에 더 관심을 가졌을지도 모른다. 그러나 적어도 순자가 주장했을 “예” (禮)에 대한 중요성은 오늘날 우리가 더 깊이 이해해야 할 필요가 있을 것이다. 이러한 관점에서 보면 유교전통이 순자에 대한 새로운 조명을 할 때가 온것 같다. 만약에 유교적인 “예”가 형식주의나 율법주의에 빠지지 않고 인간의 정의에 대한 가능성을 살려주고 부정의 흐르는 경향을 막아 주는 하나의 자율적 제도(autonomous institution)의 역할을 할 수 있다면 이것은 유교전통을 새롭게 부활시킬 뿐 아니라 서구민주주의 가진 약점 까지도 보충시킬 수 있는 새로운 방향을 보여 줄 수 있을 것이다.

VI.민주주의를 넘어서서(Beyond Democracy)

앞에서 살펴 본 바와 같이 유교의 궁극적 목적은 성인정치(sagecracy)이다. 그리고 기독교의 궁극적 목적도 민주주의가 아니라 신정정치 (theocracy) 이다. 하나님의 뜻과 의지가 이루어지는 하나님의 나라 (Kingdom of God)가 기독교가 꿈꾸는 이상적 나라이다. 그리고 이러한 하나님의 나라와 하나님의 뜻이 이땅에서도 이루어지게 하는 것이 궁극적인 기독교의 이

상이다.

그렇다면 유교에서 말하는 성인정치 (sage-cracy)나 기독교가 꿈꾸는 신정정치 (theocracy)가 민주주의 (democracy)의 체제를 넘어선 이상을 꿈꾸고 있는 것도 사실이다. 바로이점에서 동양의 유교나 서구의 기독교나 다 마찬가지로 민주주의라는 체제 자체를 절대적 이상이나 이념으로 삼지 않는다. 그러기 때문에 “민주주의”는 결코 이념이 될 수 없다. 민주주의가 정치적 기구 (institution)의 차원을 넘어서서 이념화가 될때 이미 이것은 우상화되는 것이다. 이 점에서 볼 때 한국현대 정치사에서 한국의 민주주의는 이념으로서는 오래전부터 있어 왔지만 사회기구로서의 민주주의는 최근에 이뤄지고 있다고 보는 것이 타당 할 것이다.

동물권의 문제와 상생의 생명윤리

박찬구*

Animal Rights and Non-anthropocentric Bioethics

We occasionally meet the view that the boundary of ethics should be widened over the human world. It is perhaps animals that we primarily consider in this new era ethics. There are various perspectives in the way how we should treat animals. The most well-known contemporary views are that of rationalist, sentientist and inherentist. However, these views have limitations when we consider them from the reinterpretation of Kantian ethics. Those include problems of anthropocentric premise and dichotomous way of thinking.

There are alternative standpoints in the ethics of Gandhi's 'Respect for Life' and Schopenhauer's 'Sympathy'. Furthermore, a plausible alternative of a new non-anthropocentric ethics could be found in the Buddhist bioethics, with its profound metaphysical ground.

* Chan-Goo Park is Professor in the Department of Ethics Education, Seoul National University. He graduated Department of Philosophy in Seoul National University and took Dr. Phil. at Universität Tübingen, Germany. He taught moral philosophy in the Philosophy Department of Hankuk University of Foreign Studies, from 1996 to 2003. He has published several books (including textbooks) and multiple journal articles, mainly in the field of modern ethical theories.

1. 머리말

동물(인간 이외의 동물)에게도 권리가 있는가? 만일 있다면 음식으로서 고기를 먹는 사람들은 동물들의 권리를 침해하고 있는 것인가? 또 질병 연구와 의약품 개발을 위해 동물 실험이 불가피한데, 이 경우에도 동물의 권리를 침해하는 것은 아닌가?

우리는 생명존중 사상이나 생태론 혹은 전체론적 환경윤리 등을 통해 윤리적 고려의 범위가 확장되어야 한다는 주장을 접하곤 한다. 만일 윤리가 인간의 범주를 넘어 적용되어야 한다면 그 첫 번째 대상이 아마도 동물(그 중에서도 포유동물)일 것이다. 동물은 인간과 가장 유사하고 또 우리와 교감할 수도 있는 존재이기 때문이다. 하지만 현실적으로 동물을 인간과 동등한 수준으로 대우해야 한다는 주장에 대해서는 동의할 사람이 그리 많지 않을 듯하다. 따라서 동물의 권리를 주장한다 하더라도 그 본래의 취지는 동물이 인간과 동일하다거나 동등한 대우를 받아야 한다는 것이라기보다 인간처럼 고통과 공포를 느낄 수 있는 동물을 너무 함부로 대하지 말고 가능한 한 배려해야 한다는 것일 것이다.

그렇다면 동물도 인간처럼 쾌·고의 감각을 가진 존재라는 점이 우리가 동물의 도덕적 지위나 권리를 인정해야 할 이유가 되는 것일까? 어떤 존재가 도덕적 지위나 권리를 갖게 되는 조건은 무엇이고 또 그러한 권리를 인정하는 기준선은 어디에 그어져야 하는가? 아니 도대체 인간 이외의 존재(생명)에 대해 권리 개념을 적용하는 것이 타당한가? 만일 타당하지 않다면 인간 이외의 존재에 적용할 수 있는 대안적 윤리에는 어떤 것이 있는가?

이 글은 이러한 문제의식 하에서 우선 동물의 지위에 대한 대표적 관점들을 살펴보고, 동물에게도 ‘권리’라는 말을 적용할 수 있는지의 문제를 검토한 다음, 권리 개념을 넘어선 상생의 생명윤리의 가능성을 모색해 보고자 한다.

2. 동물의 지위에 대한 대표적 관점들

(1) 근대 이전의 관점

서양 윤리 사상의 두 가지 뿌리는 헤브라이즘(Hebraism)과 헬레니즘(Hellenism)이다. 전자는 유대·그리스도교적 사상을, 후자는 고대 그리스 사상을 가리킨다. 그러므로 동물들에 대

한 서구인들의 태도를 이해하고자 할 때 우리는 우선 이 두 가지 전통과 관련된 관점을 살펴 보지 않을 수 없다. 이 관점은 대체로 인간중심적(homocentric) 경향을 띤다.

유대·그리스도교적 관점

서양 사회의 중심 종교가 된 유대교와 그리스도교 및 이슬람교에서는 인간과 인간 이외의 동물들 사이에 위계(位階)가 뚜렷하였다. 그들은 신을 기쁘게 하기 위한 성대한 제사의식을 거행하면서 흔히 가축을 희생물로 바치곤 했다. 성서 「창세기」는 창조 과정에서부터 인간과 동물의 상호 종속적 관계 및 신분적 차이를 명확히 하고 있다.

하느님께서 “우리 모습을 닮은 사람을 만드자! 그래서 바다의 고기와 공중의 새, 또 짐승과 모든 들짐승과 땅 위를 기어 다니는 모든 길짐승을 다스리게 하자!” 하시고,¹⁾ ... 살아 움직이는 모든 짐승이 너희의 양식이 되리라. 내가 전에 풀과 곡식을 양식으로 주었듯이 이제 이 모든 것을 너희에게 준다.²⁾

위의 구절은 신이 인간에게 어떤 목적으로든 동식물을 사용할 수 있는 권한을 전적으로 위임하고 있다는 해석을 낳았다. 즉, 동식물은 인간과는 다른 차원의 존재들이며 따라서 인간은 그들을 자신의 필요에 따라 마음대로 이용할 수 있는 자격을 부여받았다는 것이다. 이러한 전통에 따르면 도덕적으로 의미 있는 존재는 오직 인간뿐이다.

고대 그리스 사상, 특히 아리스토텔레스의 관점

아리스토텔레스는 이 우주의 모든 존재가 목적과 수단의 위계질서 아래 놓여 있다고 생각했다. 자연은 본래 더 높은 이성 능력을 갖춘 존재들을 위해 더 낮은 이성 능력을 지닌 존재들이 존재하는 계층구조를 이루고 있다는 것이다. 그는 유대·그리스도교적 관점에서처럼 인간과 다른 동식물의 지위를 근본적으로 다른 것으로 보지는 않았지만, 이성 능력으로 인해 인간이 다른 존재보다 상위에 있는 존재라는 점은 분명히 하였다. 식물과 동물과 인간은 모두 영양을 섭취하고 생식을 하는 점에서는 같지만, 동물과 인간은 감각·욕구·기억·상상력 등의 능력을 지니고 있다는 점에서 식물과 구별되고, 또 인간은 이성 능력을 지니고 있다는 점에서 다른 동물과 구별된다는 것이다.³⁾

다음 인용문은 그의 견해를 잘 보여준다.

1) 공동번역 『성서』 (일과 놀이, 1999), 「창세기」 1:26.

2) 위의 책, 「창세기」 9:3.

3) Tom Regan, "Treatment of Animals" in: *Encyclopedia of Ethics*, 2. ed. Vol. 1 (New York and London: Routledge, 2001), p. 70.

식물은 동물을 위해 존재하며, 짐승들은 인간을 위해 존재한다. 따라서 가축은 인간이 사용하거나 음식으로 먹기 위해 존재하며, 야생동물들은 식용 및 의복이나 다양한 도구와 같은 삶의 다른 부속품으로 사용되기 위해 존재한다.

자연은 어느 것도 아무 목적 없이, 또는 이유 없이 무엇인가를 만드는 법이 없다. 그러므로 자연이 인간을 위해 모든 동물을 만들었다는 것은 의심의 여지가 없다.⁴⁾

토마스 아퀴나스의 관점

위에서 살펴본 유대·그리스도교적 관점과 아리스토텔레스의 관점을 모두 이어받은 중세기의 대표적 사상가는 성 토마스 아퀴나스이다. 그에게서도 우리는 일관된 동물관을 엿볼 수 있다.

한 사물을 그 사물이 지향하는 목적을 위해 사용한다면 거기에는 아무런 죄도 없다. 사물의 질서는 불완전한 것이 완전한 것을 위해 존재하는 방식으로 이루어져 있다. (...) 단순히 생명만을 가지고 있는 식물과 마찬가지로 모든 사물은 동물을 위해 존재한다. 그리고 모든 동물은 인간을 위해 존재한다. 따라서 “철학자”[아리스토텔레스]가 말하고 있는 바와 같이, 우리가 동물의 선을 위해 식물을 사용하는 것이나 인간의 선을 위해 동물을 사용하는 것은 모두 적법하고 옳다. ...

이제 동물이 식물을, 그리고 인간이 동물을 음식으로 사용하는 것은 필수불가결한 듯이 보인다. 그런데 생명을 빼앗지 않고서는 어떤 존재를 음식으로 사용할 수가 없다. 따라서 동물을 위해 식물의 생명을 빼앗는 것, 그리고 인간이 사용하기 위해 동물의 생명을 빼앗는 것은 적법하다. 사실상 이는 하느님의 명령과도 부합된다.⁵⁾

아퀴나스에 따르면, 신의 관점에서 볼 때 비이성적인 존재는 아무런 가치를 갖고 있지 않다. 그것은 오직 이성적 존재의 목적을 위해서만 존재한다. 아퀴나스가 비록 ‘권리’라는 말을 사용하지는 않았지만, 오직 인간만이 도덕적으로 중요하다는 것이 그의 입장임은 분명해 보인다. 심지어 그는, 인간은 동물에게 잘못을 범할 수 없으며, 그럴 수 있다면 그것은 오직 도덕적으로 중요한 존재인 인간에게 간접적으로 잘못을 범할 때뿐이라고 주장했다.⁶⁾

이제까지 살펴본 서양의 전통적 관점은 일관되게 동물을 인간에게 종속된 존재로, 인간을 위한 수단으로 보았다고 할 수 있다. 하지만 고대 동서양의 전통에서 오직 인간중심적 관점만 있었던 것은 아니다. 고대 인도의 종교 전통에서 우리는 탈 인간중심적 관점을 찾아볼 수 있다.

4) 피터 싱어(김성한 역), 『동물해방』 (인간사랑, 1999), p. 321에서 재인용.

5) 피터 싱어, 위의 책, p. 328에서 재인용.

6) Evelyn Pluhar, "Animal Rights" in: *Encyclopedia of Applied Ethics*, Vol. 1 (San Diego: Academic Press, 1998), p. 165.

고대 인도 종교의 관점

BC 3000년 경 고대 산스크리트의 베다 전통에서 우리는 아힘사(ahimsa)의 교의를 찾아볼 수 있다. 그것은 한 마디로 ‘불살생’, 즉 ‘모든 살아 있는 존재에게 나쁜 마음을 품지 않음’을 의미한다. 이러한 교의(계율)는 불교, 힌두교, 자이나교의 전통 속에서 계속 유지되어 왔다.⁷⁾ 슈미트하우젠(L. Schmithausen)에 따르면, 불살생은 “반드시 채식주의와 연관되는 것은 아니지만, 모든 살아 있는 생물을 해치는 것, 특히 죽이는 것을 일관되게 자제하는 생활태도 혹은 양식”을 가리킨다. 여기서 우리는 불살생의 정신이 인간을 넘어 동물과 다른 생태계에까지 적용될 수 있는 가능성, 즉 인간중심주의를 넘어 생명중심주의 내지 생태중심주의로 나아가는 생태윤리학의 근거가 될 수 있는 가능성을 엿볼 수 있다.⁸⁾

흔히 ‘아힘사’의 기원을 영혼이 윤회한다는 윤회설에서 찾기도 하는데, 이에 따르면 인간과 동물은 둘 다 영혼을 지닌 존재로서 그 차이는 단지 전생의 행위 결과에 따라 태어난 형상의 차이일 뿐이다. 예컨대 인간이 지금의 생에서 악행을 한다면 다음 생에서 동물로 태어날 수 있고, 반대로 동물이 선행을 한다면 다음 생에서 인간으로 태어날 수도 있다. 따라서 인간과 동물은 행위의 결과를 주고받는 주체로서 같은 존재의 다른 모습으로 간주된다. 이처럼 인간과 동물이 근본적으로 다른 차원의 존재가 아니라 모습만 바뀐 같은 차원의 영혼이라는 관점을 취한다면, 동물을 윤리적 범주에 포함시키는 사고가 가능해질 수 있다.⁹⁾

(2) 근대 이후의 관점

이성주의적(Rationalist) 관점

근대 이성주의 철학을 대표하는 데카르트에 따르면, 이성적이지 않은 존재는 고통을 경험할 수 없다. 물질적 육체와 비물질적 영혼의 혼합체인 인간과 달리, 동물은 의식이 없는 기계일 뿐이다. 동물도 감각 능력을 지니고 있기는 하지만, 그들이 고통을 느낀다고 볼 수는 없다. 인간 아닌 존재의 ‘감각’이란 마음에 현전하는 것이 아니기 때문에, 그들에게는 어떤 경험도 가능하지 않다. 고통을 경험할 수 없는 존재에게는 물론 고통을 준다는 일도 있을 수 없다. 이와 같이 동물을 기계로 보는 자신의 견해를 뒷받침하는 근거로 데카르트는 다음의 사실을 지적한다. 첫째, 의식 있는 존재는 언어 능력을 가지고 있는 반면, 동물은 그렇지 못하다. 둘

7) Evelyn Pluhar, 위의 책, p. 163.

8) 김수아, 「생태불교학을 위한 근본윤리로서의 불교의 불살생」, 『불교학연구』 제16호(불교학연구회, 2007. 4), p. 306.

9) 김수아, 위의 책, p. 314.

째, 동물의 행동은 결코 그들이 사고할 수 있음을 보여주지 않는다.¹⁰⁾

이처럼 데카르트는, 동물에게는 영혼도 의식도 존재하지 않으며 따라서 사고할 수도 경험할 수도 없다는 입장을 견지했다.

한편 칸트는, 데카르트와 달리 동물도 고통을 느낄 수 있다는 사실은 인정했다. 그러나 동물이 인간과 같은 도덕적 권리를 가진다고 생각하지는 않았다. 왜냐하면 그들에게는 인격의 전제조건인 이성적 사유능력이 결여되어 있기 때문이다. 따라서 동물은 인간의 필요에 의한 도구적 가치를 지닐 뿐, 결코 도덕적 존재들의 영역인 목적의 왕국에 들어올 수는 없다. 그렇지만 인간은 동물을 학대하거나 거칠게 다루지 말고 따뜻하게 보살펴야 하는데, 그것은 동물에 대한 직접적인 도덕적 의무 때문이 아니라 인간의 바람직한 도덕성 함양이라는 간접적 교육효과를 얻기 위해서이다. 예컨대 칸트는 동물을 잔인하게 다루는 사람은 자신의 성격도 함께 포악해질 위험성이 있다고 보았다.

생명을 지니고 있지만 이성을 지니고 있지는 않은 피조물과 관련하여, 동물들을 거칠고 잔인하게 다루는 것은 인간의 자기 자신에 대한 의무에 완전히 상반되는 것이며 인간은 그렇게 하지 말아야 할 의무를 지닌다. 왜냐하면 동물을 잔인하게 다루는 것은 그들의 고통을 함께 느끼는 우리의 감정을 무디게 함으로써, 다른 사람과의 관계에 있어 우리의 도덕성에 크게 기여하는 자연적인 기질을 약화시킬 뿐만 아니라 점차 사라져버리게 하기 때문이다.¹¹⁾

이처럼 칸트는, 데카르트와 같은 이성주의 계보에 속하기는 하지만, 동물을 물건처럼 다루어도 된다는 데카르트의 입장에 비해 동물에게 훨씬 우호적인 입장을 보인다. 그러나 그의 이런 견해는 동물에게 어떤 직접적인 가치나 권리를 인정해서라기보다는 동물에 대한 태도가 인간에 대한 태도에 간접적으로 영향을 미칠 수 있다는 고려에서 나온 것이다. 동물을 함부로 대하는 태도는 자칫 인간에 대한 의무와 감수성을 약화시킬 수 있다고 보기 때문이다. 데카르트와 칸트가 서로 입장을 달리하는 측면이 있기는 하지만 어쨌든 이성주의적 관점은 비이성적인 존재에게 어떤 본질적인 가치나 권리도 인정하지 않고, 따라서 우리에게 어떤 직접적인 의무도 부과하지 않는다는 점에서는 동일하다고 할 수 있다.

감각주의적(Sentientist) 관점

동물의 권리와 그들에 대한 인간의 의무를 최초로 언급한 사상가는 벤담이다. 그는 동물의 처지를 흑인 노예의 처지와 비교하면서 동물에 대한 인간의 지배를 비판했으며, 공리주의 원

10) Evelyn Pluhar, 위의 책, p. 165.

11) I. Kant, *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre*, in: *Kants Werke in zehn Bänden*, Bd. 7 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), A52 [§17].

리에 입각하여 쾌락과 고통을 느낄 수 있는 존재인 동물의 권리를 다음과 같이 주장했다.

동물들이, 폭군이 아닌 한 어느 누구도 그들에게서 빼앗아 갈 수 없는 자신들의 권리를 획득할 날이 올지도 모른다. 프랑스인들은, 피부가 감다는 것이 한 인간에게 마음대로 고통을 가하고 보상도 없이 내버려두어도 될 이유가 될 수 없음을 이미 발견했다. 마찬가지로 언젠가 우리는 다리의 개수, 피부의 털, 척추의 모양새 등이 감각능력을 지닌 존재에게 고통을 주고도 보상 없이 내버려두어도 될 충분한 이유가 될 수 없음을 인식하게 될 것이다. 차별을 정당화할 수 있는 근거가 되는 것은 무엇인가? 이성 능력인가 아니면 언어 능력인가? 하지만 완전히 성장한 말이나 개는 갓난아이, 또는 일주일이나 한 달 된 유아와 비교할 수 없을 정도로 말이 더 잘 통하고 더 합리적인 동물이다. 설사 그렇지 않다 하더라도 그게 그렇게 문제가 되는가? 문제는 그들이 이성을 가지고 있는가, 그들이 말을 하는가가 아니라, 그들이 고통을 느낄 수 있는가이다.¹²⁾

이러한 벤담의 정신을 이어받은 현대 공리주의자로서 윤리의 적용 범위가 동물에게까지 확대되어야 한다는 주장을 대표하는 사람은 피터 싱어(Peter Singer)이다. 그는 오늘날 인종이나 성(性)을 근거로 인간을 차별하는 인종 차별주의(racism)나 성 차별주의(sexism)를 우리가 거부하듯이, 단지 우리와 종(種)이 다르다는 이유로 동물들을 함부로 대하는 종 차별주의(speciesism)도 거부해야 한다고 주장한다. 그가 내세운 ‘이익 평등 고려의 원칙’(‘모든 이익은 그것이 누구의 것이든 동등하게 고려되어야 한다’)에서 볼 때, 쾌고 감수 능력을 지니는 동물들은 이익, 즉 고통을 당하지 않을 이익을 가지고 있으며, 따라서 우리는 이들을 도덕적으로 동등하게 고려할 책임이 있다는 것이다.

어떤 존재가 고통을 느끼는데도 그러한 고통을 고려의 대상으로 삼길 거부하는 태도는 도덕적으로 옹호될 수 없다. 한 존재의 본성이 어떠하든, 평등의 원리는 그 존재의 고통을 다른 존재의 동일한 고통과 동일하게 취급할 것을 요구한다. 한 존재가 고통을 느낄 수 없거나 쾌락과 행복을 느낄 수 없다면, 거기에 고려되어야 할 것은 아무 것도 없다. 그러므로 쾌고 감수 능력(limit of sentience)은 다른 존재의 이익에 관심을 가질지 여부를 판단하는, 우리가 옹호할 수 있는 유일한 기준이 된다.¹³⁾

싱어의 이러한 관점에서 본다면, 단지 인간의 편의를 위해 동물에게 심각한 고통을 주는 행위는 잘못된 것이다. 따라서 우리는 동물들에 대한 우리의 태도를 근본적으로 바꾸어야 한

12) J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (New York: Hafner Publishing Company, 1948), Chap. XVII, Part I, note.

13) 피터 싱어, 위의 책, pp. 44-45.

다. 예를 들어, 우리의 육식 습관, 비인도적인 동물사육 및 동물실험 방식, 사냥 취미, 모피 착용, 그리고 서커스와 동물원에 대한 우리의 태도를 바꾸어야 한다. 만일 우리의 태도가 변한다면, 싱어의 공리주의적 관점에서 볼 때, 전체 고통의 양은 크게 줄어들 것이다.

다음으로는 공리주의가 아닌 권리론 혹은 내재주의적 입장에서 동물의 권리를 옹호한 주장을 살펴보자.

내재주의적(Inherentist) 관점

내재주의적 관점은 동물과 인간의 평등을 주장하는 점에서 감각주의적 관점과 입장을 같이 한다. 그러나 내재주의는 각 개체들을—그들이 무엇을 경험하거나 의식할 수 있는지 여부와 상관없이—궁극적 가치를 지닌 존재로 본다는 점에서 감각주의와 구별된다. 각 개체가 고유한 가치를 지니고 있다는 이러한 생각은 칸트의 ‘목적 그 자체’라는 개념에서 따온 것이다. 내재적 가치를 지닌 개체들은 ‘그 자체로’ 도덕적으로 중요한 가치를 가진다. 이는 그들이 다른 존재에게 유용한지 그들의 정신적 상태가 어떤 가치를 지니는지 여부와는 무관하다.

그러나 내재주의는 근본적인 측면에서 칸트의 입장과도 구별된다. 칸트는 인간 아닌 동물이 목적 그 자체로 존재한다(혹은 내재적 가치를 지닌다)는 점을 부인하지만, 내재주의자들은 동물이 인간과 동일한 도덕적 지위를 가진다고 주장하기 때문이다. 그들은 내재적 가치를 지닌 존재들은 그가 인간이건 아니건 목적 그 자체로서 대우받아야 할 기본적인 도덕적 권리를 지닌다고 주장한다.

감각주의로부터 ‘반 종차별주의(non-speciesism)’를 수용하고 칸트로부터 ‘목적 그 자체’의 개념을 수용한다는 점에서 내재주의는 이 두 가지 관점의 장단점을 취사선택하여 이를 종합한 것이라 볼 수 있다.¹⁴⁾

내재주의, 즉 권리론의 대표라 할 수 있는 레건에 따르면, 내재적 가치를 지니고 목적 그 자체로서 취급되어야 할 존재는 ‘삶의 주체(subject-of-a-life)’가 되는 존재이다. 삶의 주체가 된다는 것은 단순히 살아 있다는 것과는 다른 것으로서, 거기에는 욕구·지각·기억·감정 등 복잡한 일련의 특징들이 포함된다. 이와 같은 기준에서 볼 때 일부 고등 동물은 자기 삶의 주체가 될 수 있다. 따라서 그들은 고유의 가치를 가지며 어떠한 경우에도 다른 존재의 수단으로 사용될 수 없다.

레건에 의하면 바위나 강, 나무, 빙하 등의 자연물은 몰라도 최소한 인간 나이 한 살 정도의 정신연령을 가진 포유류 이상의 동물이라면 모두 내재적 가치를 가진 존재로 간주되어야 한다. 이 기준에 따르면 지구 위에 살고 있는 대부분의 동물들은 내재적 가치를 가짐과 동시에 도덕적 권리의 주체가 되는 셈이다. 이로써 우리는 내재적인 가치를 지닌 모든 동물들을

14) Tom Regan, 위의 책, p. 72.

도덕적으로 배려하고 존중해야 할 윤리적 의무를 지게 된다. 이는 달리 말하면, 인간과 동물의 도덕적 지위가 근본적으로 차이가 없다는 뜻이다.

그런데 레건이 보기에 동물권 침해 행위는 지금도 세계 도처에서 자행되고 있다. 그래서 그는 비인도적인 방법으로 식용고기를 대량 생산하는 동물농장뿐만 아니라 동물을 대상으로 하는 각종 과학실험들도 무조건 폐기할 것을 역설한다. 레건은 이와 같은 ‘의무론적 권리론’이야말로 동물들의 권리를 가장 확실하게 보장할 수 있는 접근방법이라고 믿는다.¹⁵⁾

그러나 이러한 내재주의에 대해서도 비판의 목소리가 없지 않다. 우선 내재적 가치를 인정하는 기준선을 어디에 그어야 할지 애매하다는 점이 지적된다. 레건은 ‘인간 나이 한 살 정도의 정신연령’을 기준으로 제시하는데, 그렇다면 태어나 갓난아이, 장애아나 정신박약자는 제외되어야 하는지, 또 식물인간이나 하등동물도 제외되어야 하는지 판단하기가 쉽지 않은 것이다. 뿐만 아니라 더 근본적인 문제로서, 도대체 권리나 의무라는 개념이 인간 이외의 존재를 다루는 윤리학의 토대로서 과연 타당한지에 대해서도 의문이 제기될 수 있다. 도덕적 권리나 의무라는 말은 어차피 인간의 세계에서 인간에게 부여되고 요구되는 개념이 아닌가?

3. 동물에게도 도덕적 지위를 인정할 수 있는가: 칸트 윤리에 대한 재해석

오늘날 인간은 동물을 여러 가지 방식으로 ‘이용’하고 있다. 식용이나 실험용이나 애완용으로, 또 동물원이나 서커스의 형태로 이용한다. 동물윤리는 이렇게 동물들을 이용하는 것이 과연 도덕적으로 정당한지에 관해 논의한다. 그리고 이러한 논의에서 초점이 되는 것은 동물에게 직접적인 도덕적 지위(moral status)를 부여할 수 있는지 여부이다. 만일 어떤 대상이 도덕적 지위를 가진다면 우리는 그 대상을 함부로 대해서는 안 될 뿐만 아니라 그 대상에 대해 도덕적 의무를 지니게 된다. 이는 우리가 인간 배아 연구를 허용할지 여부에 대해 논할 때, 배아가 과연 인간으로서의 도덕적 지위를 가지는지를 먼저 따져보는 맥락과 동일하다. 만일 배아에게 온전한 인간의 지위를 부여한다면, 인간 배아 연구는 더 이상 허용될 수 없다. 그것은 인간의 기본권을 침해하는 일이 되기 때문이다.

동물의 경우에도 마찬가지이다. 만일 우리가 동물에게 인간과 동등한, 혹은 인간에 준하는 도덕적 지위나 권리를 인정한다면, 우리는 더 이상 동물을 지금처럼 함부로 대해서는 안 된다. 그것은 동물의 권리를 침해하는 일이 되기 때문이다. 이 시점에서 우리는 근본적인 질문

15) 데자르맹(김명식 역), 『환경윤리』(자작나무, 1999), pp. 194-201 참조.

을 던져 볼 필요가 있다. 과연 권리, 특히 도덕적 권리(지위)는 어떻게 해서 생겨나는 것인가? 그것은 어떻게 인정되고 누가 부여하는 것인가?

앞장에서 살펴보았다시피 이제까지 인간들은 대체로 동물의 도덕적 지위를 인정하지 않았다. 이는 고대에서 중세를 거쳐 근대에 이르기까지, 고대 인도 종교나 벤담의 공리주의를 제외한다면 거의 마찬가지였다. 이러한 경향은 현대에도 변하지 않고 있다. 아니 오히려 대대적인 식용동물의 공장식 사육, 엄청난 규모의 동물실험, 폭증하는 애완동물 사육에서 보듯이, 인간에 의한 동물의 수단화는 그 정도가 더욱 심해진 듯하다. 하지만 오늘날의 이러한 분위기가 역설적으로 동물 보호의 필요성 및 동물의 권리에 대해 사람들의 눈을 뜨게 한 측면도 있는 것 같다. 이제부터 동물의 권리를 주장하는 논변들의 특징에 대해 살펴보기로 하자.

우선 ‘동물 해방’을 부르짖음으로써 현대 동물윤리 논의에 불을 지핀 피터 싱어의 주장을 살펴보자. 싱어의 논변의 핵심은 오늘날 인종 차별주의나 성 차별주의가 인정될 수 없듯이 인간과 동물을 차별하는 종(種) 차별주의도 인정될 수 없다는 것이다. 그런데 전자가 인종이나 성이 다름에도 불구하고 같은 인간이라는 점에서 평등함을 주장한다면, 후자는 종이 다름에도 불구하고 어떤 공통점 때문에 평등을 주장하는 것일까? 싱어는 고통을 느낄 수 있는 능력(sentience), 즉 쾌고 감수 능력을 지적한다. 그는 벤담의 생각을 이어 받아 ‘쾌고 감수 능력은 우리가 다른 존재의 이익에 관심을 가질지 여부를 판단하는, 우리가 옹호할 수 있는 유일한 기준’이라고 말한다. 그런데 왜 하필이면 도덕적 고려의 기준을 ‘쾌고 감수 능력’으로 보아야 할까? 가령 이성적 능력이나 언어 능력 등은 왜 안 될까?

사실 인격 지위를 ‘어떤 특정한 속성이나 능력’에 근거하여 정당화하려는 논리에는 문제가 있다. 그럴 경우, 그러한 속성이나 능력을 가지지 못한 인간은 차별해도 좋다는 논리가 성립할 수 있기 때문이다. 우리는 갓난아이나 장애인, 정신박약아라고 해서 그들을 인간 이하의 존재로 함부로 취급해서는 안 된다고 생각한다. 마찬가지로 아무리 공리주의자들이 중시하는 ‘쾌고 감수 능력’과 같은 일반적인 능력이라고 해도 그것을 도덕적 지위의 근거로 삼을 수는 없다. 도덕은 당위의 담론으로서 사실의 세계에 근거한 것이 아니기 때문이다. 우리는 어떤 사람이 말을 못하고 사고 능력을 상실했어도, 아니 식물인간 상태에 놓이게 되었다 해도 여전히 그를 존엄한 인간으로 인정하지 않는가?

이러한 맥락에서 볼 때 칸트의 견해는 보다 심층적으로 해석될 필요가 있다. 위에서 우리는, 동물은 이성적 사유능력을 결여하고 있기 때문에 인격 지위를 가질 수 없다는 칸트의 견해를 살펴보곤 바 있다. 여기서 인격 지위란 존엄성을 지니는 도덕적 지위를 의미한다. 얼핏 보기에 이는 어떤 존재의 도덕적 지위를 ‘이성적 사유능력’이라는 특정한 속성이나 능력에 근거하여 규정하는 것처럼 보인다. 하지만 이러한 해석은 칸트의 윤리사상을 제대로 이해하지 못한 데에서 나온 것이다. 칸트에게 있어서 ‘도덕’이란 정언적(무조건적) 명제로 이루어진 체계로서 현상 세계의 사실에 근거한 것이 아니다. ‘이성적 사유능력’이라는 표현 또한 현상계의 사

실을 인식하고 판단하는 능력을 가리키는 것이 아니라 현상 세계 전체를 의미지우는 (도덕적) 가치 창조 능력(즉, 실천이성)을 가리키는 것이다. 따라서 현상계에는 가치 자체가 존재하지 않는다. 가치란 오로지 예지계에 속한 가치 부여자의 존재를 전제할 때에만 존재할 수 있는 것이다. 존엄성을 지닌 ‘인격’이라는 개념도 이 가치 부여자의 절대적인 지위를 의미하는 것에도 다름 아니다. 비트겐슈타인은 이를 다음과 같은 말로 표현하고 있다.

세계의 의미는 세계 밖에 놓여 있을 수밖에 없다. 세계 속에서 모든 것은 있는 그대로이며, 모든 것은 일어나는 그대로 일어난다. 세계 속에는 가치가 존재하지 않는다. (...) 그렇기 때문에 도덕의 명제들도 역시 존재할 수 없다. (...) 도덕이 말로 표현될 수 없다는 점은 분명하다. 도덕은 초월적(transzendental)이다.¹⁶⁾

여기서 세계란 바로 현상 세계, 사실의 세계를 가리키며, 가치란 정언적 의미의 도덕적 가치를 가리킨다. 또 ‘말’이란 현상 세계의 사실을 기술하는 과학적 언어를 가리킨다. 비트겐슈타인은 계속해서, 도덕적 가치의 세계를 가능하게 하는 것은 현상 세계를 초월해 있는 우리 자신(예지적 자아, 의지의 주체)임을 지적하고 있다.

만일 도덕이 [모든 것의] 근거가 되는 어떤 것이어야 한다면, 그렇다! (...) 선과 악은 주체를 통해 비로소 등장한다. 그리고 주체는 세계에 속하는 것이 아니라 세계의 한 계이다.¹⁷⁾ 표상하는 주체는 공허한 망상이지만, 의지하는 주체는 주어져 있다. 만일 의지가 없다면, 우리들이 ‘나’라고 일컫는, 그리고 도덕의 담지자인 저 세계의 중심도 주어져 있지 않을 것이다.¹⁸⁾

이제 논점이 분명해졌다. 상대적이 아니라 절대적인 의미의 도덕적 가치를 부여하는 자는 다름 아닌 우리 인간일 수밖에 없다. 그는 가치 세계의 창조자이자 그것의 의미를 아는 유일한 존재이기 때문이다. 그러므로 도덕적 가치의 관점에서 볼 때 현상 세계의 여러 가지 근거를 들어 도덕적 지위나 권리를 논하는 것은 아무런 의미가 없다. 그것은 서로 다른 차원의 담론이기 때문이다. 이러한 맥락에서 볼 때 ‘인간은 오직 인간 자신에 대해서만 직접적인 의무를 지닐 뿐, 동물과 관련해서는 단지 간접적인 의무만을 지닌다’는 칸트의 생각은 타당해 보인다. 결국 어떤 것에 가치를 부여하고 그 의미를 이해하며 거기에 따르는 책임을 다할 수 있는 존재는 인간 자신일 수밖에 없기 때문이다.

16) L. Wittgenstein(이영철 역), 『논리·철학 논고』(天池, 1994), § 6.41-6.421.

17) L. Wittgenstein, *Tagebücher 1914-1916*, in: *Schriften*, Bd. 1 (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984), 1916. 8. 1.

18) 위의 책, 1916. 8. 4.

동물에게 인간과 같은 도덕적 지위를 부여할 수 없다고 해서 동물들을 함부로 대해도 좋다는 말은 물론 아니다. 아니, 오히려 그 반대이다. 칸트 또한 동물을 괴롭히거나 큰 고통을 겪게 하고 또 몰인정하게 대하는 것은 우리 자신의 인간성을 깎아내리는 비인도적인 행위로서, 우리 자신에 대한 의무를 위반하는 것과 유사한 것이라고 보았다. 또 “동물은 인간성과 유사한 성질을 지니고 있어서 우리가 인간에 대한 의무와 유사한 동물에 대한 의무를 준수할 때 우리는 결국 인간에 대한 의무를 준수하는 것이며 이를 통해 인간성에 대한 우리의 의무를 계발할 수 있다”¹⁹⁾고 생각했다.

이제까지 동물권과 관련한 칸트 윤리에 대한 재해석을 통해 우리가 확인할 수 있었던 점은 다음과 같다. 우선 ‘쾌·고 감수 능력’이라든가 ‘삶의 주체가 되는 존재’의 개념 등을 통해 동물에게도 인간과 동등한 권리를 부여해야 한다는 주장의 어색함이다. 감각주의자와 내재주의자의 주장은, 인간과 동물은 위의 능력들을 공유하고 있다는 점에서 평등하기 때문에 인간이 동물을 도덕적으로 차별하면 안 된다는 것이다. 그러나 칸트 윤리에 대한 재해석을 통해 알 수 있었던, 권리나 도덕적 지위나 하는 개념들은 모두 가치를 부여하고 인정하는 주체인 인간의 입장에서 의미를 가지는 것들이다. 감각주의와 내재주의의 주장은 동물들에게도 이를 확장해서 적용해야 한다는 것이지만, 도덕이라는 개념 자체가 근본적으로 인간의 창조물이기 때문에 이러한 주장 역시 인간이 세계를 바라보는 입장을 벗어나기 어려운 것이다. 다음으로, 도덕적 지위를 가지는 조건으로 제시된 ‘쾌·고 감수 능력’ 등의 기준이 설득력을 갖기 어렵다는 점이다. 이미 언급한 바와 같이 이러한 기준은 현상세계의 임의적 사실에 불과할 뿐만 아니라 애매하기 이를 데 없어서, 과연 어떤 존재부터 도덕적 지위를 가지는지에 대한 논란이 끊이지 않는다. 따라서 이러한 기준을 가지고 모든 생명을 아우르는 새로운 생명윤리를 제창하기는 힘들어 보인다.

이러한 관점의 한계를 극복하겠다는 취지로 제시된 전체론이나 생태주의의 주장도 문제를 지니기는 마찬가지인 것으로 보인다. 이들은 개체론적 접근의 한계를 넘어 유기적인 생태계 전체를 고려하는 관점에서 생명윤리를 전개하겠다는 것인데, 이들의 한계는 이른바 환경파시즘이나 생태파시즘의 반론에서 단적으로 드러난다. 생태계 전체의 조화와 존속을 위해 인간의 입장과 권익을 포기하라는, 심지어 지구상에서 인간이 사라져야 한다는 주장은 상식적으로 받아들이기 어려운 것이다. 그렇다면 이제 우리는 개체와 전체, 인간과 동물(인간 아닌 존재)을 이분법적으로 바라보는 한계를 극복할 새로운 윤리형이상학을 모색할 단계에 이른 것을 보인다.

위와 같은 취지에서 대안적 윤리가 될 수 있는 것으로 다음의 세 가지 정도를 생각해 볼 수 있다. 하나는 간디와 슈바이처와 같은 생명존중 사상을 받아들여 우리가 일상에서 이를 실천하기 위해 노력하는 태도이다. 이는 일종의 실천윤리 운동이라 할 수 있겠는데, 아래 간디

19) I. Kant, *Eine Vorlesung über Ethik* (Frankfurt a.m.: Fischer Taschenbuch, 1990), p. 256.

의 예에서 볼 수 있듯이 아힘사의 이상을 현실에 적용하는 데에서 오는 갈등의 문제를 안고 있다. 다음으로, 우리가 가지고 있는 동정심의 능력을 통해 인간의 범위를 넘어 생명공동체 전체에 확장되는 윤리를 모색하는 태도이다. 이러한 윤리는 인간을 중심으로 동심원처럼 확장되어 가는 윤리라고 할 수 있는데, 여기에 대해서는 전체론이나 생명평등주의 입장에서 제기되는 반론이 있을 수 있다. 아래에서 이러한 반론의 허구성을 논할 것이다. 끝으로, 늘 이분법적으로 전개되는 경향이 있는 서구 생명윤리 담론의 한계를 넘어 모든 존재를 연기의 관점에서, 그리고 ‘한 생명’과 ‘한 마음’의 관점에서 바라보는 불교 윤리의 입장이다. 이 글은 불교 윤리의 관점이 그 심원한 형이상학적 토대를 통해 우리에게 보다 깊이 있는 윤리적 통찰을 제공해 줄 것으로 기대한다.

4. 대안적 생명윤리의 모색

레오폴드(Aldo Leopold)가 그의 대지윤리(Land Ethic)에서 “인간은 사실상 지구 생명 공동체의 한 구성원에 지나지 않는다.”²⁰⁾라고 선언하면서 탈 인간중심적 윤리의 시작을 알린 이후, 윤리가 인간의 범위를 넘어 적용되어야 한다는 목소리는 점차 커지고 있다. 이러한 탈 인간중심적 생명윤리가 실천적으로 가시화되기에는 아직 길이 멀어 보이지만, 현대의 윤리적 담론이 동물의 복지도도 점차 눈을 돌리는 방향으로 진행되리라는 점은 분명해 보인다. 아래의 관점들은 우리가 직면한 윤리의 확장 요구와 관련하여 대안적으로 검토해 볼 만한 것들이다.

(1) 간디의 ‘아힘사’ 사상

우리는 이전 장에서 고대 인도 종교의 ‘아힘사’ 정신을 통해 인간의 범위를 넘어선 보다 확장된 윤리의 가능성을 살펴본 바 있다. 이러한 아힘사 정신을 삶 속에서 실천하기 위해 노력했던 대표적인 인물은 간디이다. 간디는 일찍이 인간과 유사할 뿐만 아니라 인간과 교감할 수 있는 동물을 함부로 대하면 안 된다는 데 주목했다.

간디에 따르면 ‘동물은 신의 피조물로서 인간과 더불어 거주하며 인간의 윤리, 책임, 의무의 범위 안에 있는 존재’²¹⁾이다. 사실 간디는 동물의 범위를 넘어 모든 생명을 범하지 말 것을

20) 알도 레오폴드(송명규 역), 『모래 군의 열두 달』 (따님, 2006), p. 267.

21) 허우성, 「간디의 송아지와 살처분: 동물에 대한 인간의 책임?」, 『철학과 현실』 89호(철학문화연구소, 2011 여름), p. 91.

역설한 생명존중 사상가로 알려져 있다. 다음 글에서 보듯이, 그는 자신의 생명을 유지하기 위해 세균, 채소, 해충, 뱀 등 다른 생명을 죽일 수밖에 없음에 대해 고통스러워했다.

육신의 삶을 지속하려는 욕구가 끊임없는 힘사 [살생] 에 내 자신을 연루시키고 있다는 사실을 나는 고통스럽게 자각하고 있다. 바로 그 때문에 나는 내 육신에 대해 점점 무관심해지고 있다. 예를 들면, 나는 숨 쉬는 행위에서 내가 공기 중에 떠다니는 보이지 않는 수많은 세균을 파괴하고 있다는 점을 알고 있다. 하지만 나는 숨쉬기를 중단하지 않는다. 채소를 소비하는 일에도 힘사가 들어 있지만, 나는 그것을 포기할 수 없다는 점을 자각하고 있다. 다시 말해, 방부제 사용에도 힘사가 있다. 하지만 모기 등의 해충을 제거하는 데 필요한 살충제의 사용을 그만둘 수는 없다. 아슈람에 들어온 뱀을 사로잡을 수 없거나 사람이 해를 입지 않도록 할 수 없을 때 나는 뱀 죽이기를 허락한다. 이런 식으로 내가 직·간접으로 범하는 힘사에는 끝이 없다. (...) 내가 주장하는 모든 것은, 아힘사 [불살생] 와 같은 위대한 이상의 의미를 이해하기 위해, 그것을 몸과 입과 마음의 세 가지를 통해 실천하기 위해 부단히 노력하고 있다는 점, 그리고 내가 생각하기에 일정한 정도의 성공이 없지 않다는 점이다. 하지만 이런 방향으로 가야 할 길이 아직도 멀다는 점을 나는 알고 있다.²²⁾

비록 아힘사의 이상을 완벽하게 지키는 일은 불가능하다 할지라도, 간디는 우리가 가능한 한 최선을 다해야 한다고 말하면서, 폭력이나 살생의 최소화가 우리의 대안일 수밖에 없음으로 토로하고 있는 것이다.²³⁾

이러한 간디의 고뇌는 우리가 이해할 만하고 또 그의 노력은 우리의 모델이 될 만한 것이지만, 우리로 하여금 이상과 현실의 갈등을 넘어 모든 것을 아우를 수 있는 보다 일관된 윤리 형이상학에 대한 아쉬움을 느끼게 한다.

(2) 동정심의 원리와 ‘확장된 인간주의’

한편 고대 인도사상의 영향을 받았던 쇼펜하우어(A. Schopenhauer)의 동정심의 윤리에서도 우리는 탈 인간중심적 윤리의 가능성을 엿볼 수 있다.

쇼펜하우어의 동정심의 윤리가 표방하는 정신을 한 마디로 표현하자면 ‘타인들을 포함하여 생명을 지닌 모든 존재에서 자신의 존재를 인지하고 살아 있는 모든 현존재와 하나가 되는 것’이다.²⁴⁾ 이것은 자타(自他)의 구분이 없어지는 경지에서나 가능한 매우 이상적인 도덕으로

22) 간디(라가반 이예르 편, 허우성 역), 『진리와 비폭력』 (하)(소명출판사, 2004), p. 360.

23) 허우성, 위의 글, p. 92.

서, 평범한 사람이 실천하기 힘든 윤리로 보이기도 한다. 그러나 다른 한편으로 볼 때, 쇼펜하우어가 말하는 동정심(Mitleid)이란 동고(同苦) 또는 연민과 같은 의미로서, 사람이면 누구나 가지고 있는 ‘타자의 처지에 공감하는 능력’에 다름 아니다. 물론 동정심은 칸트가 지적한 것처럼 때와 장소에 따라 또는 사람에 따라 그 정도의 차이가 너무 커서 보편적인 도덕 원리로 삼기에 부족할지도 모른다. 하지만 동정심은 인간으로 하여금 자기중심적 삶을 넘어 타자와 함께 하는 새로운 차원의 삶으로 나아가도록 하는 단초가 될 수 있다.

쇼펜하우어의 사상을 이어받아 새로운 생명윤리를 제창한 사람은 호르크하이머(M. Horkheimer)이다. 호르크하이머는 동정심의 원리를 인간 상호간의 사회적 연대, 더 나아가 지구 전체, 동물로 대변되는 생명의 연대로 확장할 것을 역설한다. 호르크하이머에 따르면, 인간은 ‘공동의 고향으로서 지구라는 이념’을 공유해야 하며 ‘인간의 연대는 보편적인 생명 연대의 한 부분’이다. 따라서 생명 연대 원칙은 인간 연대 원칙에 우선한다. 생명 연대의 원칙에 입각한 도덕적 행위자는 인간 연대를 실행함과 동시에 그 기반 위에서 도덕적 행위의 범위를 인간과 생명의 관계로까지 확장해야 한다. 이때 동물의 생명권을 비롯하여 그들의 권리를 인정하고 수행하는 주체는 물론 인간 자신이다. 특히 호르크하이머는 ‘동물들은 인간을 필요로 한다’는 점을 지적하고 있는데, 이런 측면에서 그는 인간중심주의와 탈 인간중심주의의 중간인 ‘확장된 인간주의’의 입장을 취한 것으로 보이기도 한다.²⁴⁾

‘인간 중심적’이라는 말은 간혹 오해를 불러일으킨다. 특히 생태주의나 전체론을 표방하는 관점에서는 부정적인 의미를 띠기도 한다. 하지만 그것이 강자(인간)의 권리가 아니라 강자의 책임을 강조하는 맥락에서 쓰일 때에는 전혀 다른 의미를 가지게 된다.

도덕이란 원래 약육강식의 원리에 근거한 것이 아니다. 아니, 오히려 그 반대이다. 약육강식은 현상 세계(자연계)의 질서일 뿐, 결코 도덕 세계의 원리(도덕적 당위의 근거)는 될 수 없다. 인간은 동물보다 더 강하다. 그래서 그들을 지배하고 자기 필요에 따라 마음대로 이용할 수 있다. 그러나 그것이 도덕적으로 옳으냐는 전혀 다른 문제이다. ‘할 수 있음’(사실)과 ‘해야 함’(당위)은 다른 차원의 담론이기 때문이다. 우리는 어린아이들을 단지 약자라는 이유로 함부로 하면 안 된다고 생각한다. 아니 오히려 우리가 그들보다 더 많이 알고 더 강하기 때문에, 또 그들이 우리를 필요로 하기 때문에, 마땅히 그들을 보살펴야 한다고 생각한다. 이처럼 더 많이 아는 자, 더 많은 능력을 가진 자는 더 많은 책임을 지닌 자이다. 이러한 추론은 동물에 대해서도 적용될 수 있다. 물론 인간은 일차적으로 동료 인간을 향해서 자신의 책임을 다해야 하지만, 그 다음으로는 자신과 가장 유사한 존재인 동물에게도 배려의 책임을 다해야 한다.

우리와 가까운 존재일수록 보살펴야 할 책임도 더 크다는 견해에 대해서는 전체론이나 평

24) 쇼펜하우어(김미영 역), 『도덕의 기초에 관하여』 (책세상, 2004), 제22절 참조.

25) 이종하, 「호르크하이머와 아도르노의 동물해방론」, 『환경철학』 제9집(한국환경철학회, 2010), p. 106 참조.

등주의적 입장에서 반론이 있을 수 있다. 가까운 사람과 먼 사람, 인간과 동물, 고등동물과 하등동물(또는 동물과 식물)을 차별하는 결과를 낼 수 있다는 것이다. 하지만 이러한 반론은 인간 감수성의 한계를 고려하지 않은 추상적인 논변으로 보인다. 우리는 이웃 어린이를 냉대하는 사람이 먼 나라 어린이에게 참된 자비심을 가지리라 기대하기 어렵다. 마찬가지로 동물을 학대하는 사람에게서 참된 인류애를 기대하기는 어렵다. 사해동포주의의 실현이란 가까운 이웃에 대한 진정한 배려로부터 시작되는 것이지 추상적인 이론으로 되는 것은 아니지 않겠는가? 양자택일(兩者擇一)의 상황을 가정할 때, 우리가 남의 자식보다 자기 자식을 우선시하고 동물보다 인간을 우선시하는 것은 당연한 일이 아니겠는가? 이렇게 보자면, 마치 경직된 생태주의 이념이 환경 과시즘을 낳듯이, 만민평등주의 이념은 오히려 이웃에 대한 책임을 소홀히 하는 결과를 낳기 쉽고, 동물의 평등권을 주장하는 이념은 자칫 인간을 소홀히 하는 결과를 낳을지도 모른다. 그러므로 동물의 권리를 인간의 권리에 견주는 것이나 동물에 대한 배려의 책임을 완전히 무시하는 태도는 모두 문제가 있어 보인다.

인간의 범위를 넘어 윤리를 확장해야 한다는 이상주의적이고 좋은 뜻에서 시작된 이론이 왜 이런 논란을 낳게 되었을까? 혹 여기에는 인간중심주의와 탈 인간중심주의, 개체론과 전체론과 같은 이분법적 사고가 가지는 문제점이 내포되어 있는 것은 아닐까? 이제 이러한 문제점을 극복하는 데 불교 생명윤리가 우리에게 어떤 메시지를 줄 수 있는지 살펴보고자 한다.

(3) 불교 생명윤리의 함의

잘 알다시피 불교의 중요한 진리 중 하나는 연기(緣起)이다. 이 세상 만물은 독자적으로 존립하는 것이 아니라, 다른 무수한 존재들과의 끊임없는 상호작용의 산물이라는 깨우침이다. 이렇게 모든 것이 상호 연관되어 있다는 사실을 깊이 인식하게 되면 우리는 자기 자신이나 자신이 속해 있는 집단만이 중요하다고 생각하여 거기에 집착하는 마음을 버리게 된다. 또 지금 눈앞에 보이는 것만이 전부라고 생각하는 물질 중심, 현재 중심의 사고에서 벗어나 정신적 가치를 중시하고 과거·현재·미래를 아우르는 넓은 차원의 관점으로 나아갈 수 있다. 이제 이렇게 연기를 이해하는 관점에서 바라본 불교 생명윤리의 메시지에 주목해 보자.

우리는 동물권의 문제를 다루면서 어쩔 수 없이 인간중심적이냐 탈 인간중심적이냐의 문제를 또한 다루지 않을 수 없었다. 하지만 인간이 동물보다 더 우월하다든가 혹은 동물과 평등하다든가 하는 논쟁은 어쩌면 초점이 빗나간 논쟁일 수 있다. 불교의 관점에서 볼 때, 실제 세계는 존재와 비존재로 나누어지지 않는다. 수증기는 눈에 보이지 않지만 기온이 낮아지면 물로 변해 눈에 보이게 된다. 우리 기준으로 관측되면 ‘있다’고 말하고, 관측되지 않으면 ‘없

다'고 말할 뿐이다. '있다' 혹은 '없다'는 것은 우리에게 관측되느냐 안 되느냐의 차이에서 나온 관념일 뿐, 실제 세계는 이 '있다' '없다'의 유·무의 관념으로 규정될 수 있는 것이 아니다. 마찬가지로 인간과 인간 아닌 존재의 구분도 불분명하다. 인간의 조상을 거슬러 올라가면 유인원에서 포유류, 파충류, 양서류, 어류, 더 나아가 단세포동물에 이르고, 궁극에는 물질로 간다. 한쪽 끝은 물질이고 우주 창조의 시작이며, 다른 쪽 끝은 생물이고 인간이다. 물질에서 생명의 차원으로 발전했다가, 다시 영혼이나 정신의 차원으로 나아간 것이다. 모든 것이 이렇게 연관되어 있으므로, 우리는 고정된 상에 대한 집착과 관념을 벗어나 전체 연관을 보아야 한다. 인간이 동물과 평등하나 아니냐와 같은 물음이 난센스(nonsense)인 것은 나눌 수 없는 것을 나누어 놓고 수평적으로 비교하면서 우열의 판단을 묻는 것이기 때문이다. 인간중심성이나 생물평등성이나 모두 잘못된 이분법에 근거한 관념의 다른 형태일 뿐이다. 이는 모두 근본적으로 사물을 잘못된 관점에서 바라보는 데에서 시작된 일이다.²⁶⁾

이러한 이분법적 사고는 인간과 자연을 분리하는 데에서도 찾아볼 수 있다. 그 결과 자연의 고통이 인간과는 전혀 무관한 것이라고 생각함으로써 자연을 함부로 다루게 되고, 이는 결국 인간에게 고통으로 되돌아오게 되는 것이다. 그 동안의 사회적인 문제들은 빈부의 차이, 계급간의 갈등, 인종과 민족간의 갈등 등이 주를 이루었다. 강자가 자신의 이익을 추구하는 과정에서 약자를 유린하는 것이 문제였다. 결국 인간과 인간 사이의 갈등이었다. 그런데 강자와 약자 사이의 이러한 갈등이 이제는 새로운 차원으로 전개되게 되었다. 그것은 인간과 자연 사이의 갈등이다. 약자인 자연은 인간과 같은 방식으로 저항하지는 않지만, 일정한 한계를 넘어서면 견잡을 수 없는 재앙으로 인간에게 보복한다. 새로운 약자인 자연을 위해 생명 평등을 지향하는 윤리는 말 못하는 그들의 말에 귀를 기울이고, 저항하지 못하는 그들의 입장을 대신하여 저항하는 것이다.²⁷⁾ 동물윤리는 이러한 움직임의 첫 단계에서 우리가 직면하게 된 윤리일 뿐이다.

실천적 관점에서 보자면 불교윤리도 우리가 앞에서 살펴본 동정심의 윤리와 그 함축은 다를 바가 없다. 사람들은 가까운 가족이나 이웃의 고통을 느낄 수 있고, 조금 더 감수성이 발달한 사람이라면 인종과 민족 사이의 어려움도 공감할 수 있을 것이며, 여기서 한 걸음 더 나아가 어떤 사람이 더욱 섬세하고 심오한 감수성을 지니게 된다면 그는 모든 생명의 고통까지 느낄 수 있을 것이다. 우리가 지향해야 할 윤리는 이러한 자비심의 윤리일 것이다.

여기서 연기와 관련하여 좀 더 분명히 해 둘 부분이 있다. 연기는 만물이 상호 의존하여 존재한다는 통찰을 담고 있다. 이처럼 만물의 상호 의존성을 논하는 것은 현상적 차별상에 입각한 상호의존관계의 모든 것이 허망한 가상이며 거짓이라는 점을 보여주기 위해서이다. 연기의 산물인 현상세계를 허망한 거짓으로 규정하면서, 그보다 더 심층의 진실, 본래 평등한 생

26) 법륜, 『불교와 환경』 (정토출판, 2006), pp. 102-105.

27) 위의 책, pp. 92-93.

명, 불생불멸의 진여심(眞如心), 즉 우리의 ‘한 마음’을 강조하기 위해서인 것이다. 따라서 불교 연기의 핵심 메시지는 상호의존관계에 따라 윤회하는 존재에 주목하는 데 있는 것이 아니라 그 상호의존관계를 벗어나 심층의 핵심, 진여심에 도달하는 데 있는 것이다. 연기는 만물의 현상적 상(相)의 차이에도 불구하고 그 안에 내재되어 있는 평등한 본성, 불성을 강조하는 것이다. 이처럼 생명의 본질을 평등한 진여성으로 확인하는 것은 현상세계의 상호의존적 관계를 가능한 한 평등과 자비의 이념에 따라 가꾸어 나가기 위한 것이다. 강자와 약자, 인간과 동물의 차이를 극대화하는 방향이 아니라, 반대로 그 차이를 줄이는 방향으로 나아가려는 것이다. 그것은 끊임없는 비교와 경쟁, 차별화와 서열화로 상호연관관계를 맺는 현실, 즉 그러한 불평등한 상호관계의 실상을 폭로하고 비판함으로써 그런 관계 자체를 해체하려는 것이다.²⁸⁾

이와 같은 관점에서 보자면, 불교윤리는 매우 현실 비판적일 뿐만 아니라, 전통윤리에 대해서도 강력한 비판의 성격을 가진다. 기존 윤리이론에서 중요시되던 권리, 지위 등의 개념을 포함하여 인간중심, 탈 인간중심 등의 개념 구분조차 의미 없는 것으로 해체시켜버리기 때문이다. 그리하여 불교윤리는 우리로 하여금 모든 생명의 본래적 가치와 평등함에 대한 인식, 그리고 이 모든 것이 우리의 마음에서 유래한다는 것을 깨닫게 함으로써 우리가 그간의 잘못된 차별의식을 극복하고 모든 생명이 상생하는 길을 찾는 데 도움을 줄 수 있을 것이다.

5. 맺음말

이제까지 이 글은 동물의 지위를 바라보는 전통적 관점들을 살펴보는 것을 시작으로 오늘날 영향력을 가지는 세 가지 대표적인 관점인 이성주의, 감각주의, 내재주의의 입장을 검토하였다. 그리고 이러한 입장들이 가지는 근본적인 한계를 칸트 윤리에 대한 재해석을 통해서 조명해 보았다. 그것은 그러한 관점들이 가지는 인간중심적 전제와 이분법적 사고방식의 문제였다. 여기서 대안적으로 생각해 볼 수 있었던 관점이 고대 인도의 ‘아힘사’ 정신을 이어받은 간디의 생명윤리와 쇼펜하우어의 동정심의 윤리를 이어받은 ‘확장된 인간주의’였다. 이러한 입장은 우리에게 하나의 실천윤리로서 대안이 될 수 있을 것으로 보이지만, 여기서 한걸음 더 나아가 이론과 실천이 조화를 이룰 수 있는 보다 포괄적인 관점에 대해 생각해 보았다. 그래서 검토해 본 것이 불교의 생명윤리인데, 이는 우리가 그간의 잘못된 이분법적 사고방식을 극복하고 모든 생명이 상생할 수 있는 새로운 생명윤리의 대안을 찾는 데 교훈을 줄 수 있을 것이다.

사실 생명윤리를 논하는 가운데 우리가 현실 속에서 직면하는 문제는 ‘이미 습관이 되어버

28) 한자경, 『불교철학과 현대윤리의 만남』 (예문서원, 2008), pp. 218-219.

린 육식이나 가죽제품(구두, 혁대, 지갑 등) 사용을 당장 중단하자는 이야기가 얼마나 실효성이 있을까?’ 같은 문제이다. 응용윤리의 문제는 항상 실천이 관건이다. 특히 환경윤리나 생명윤리 분야에서 아무리 환경보호와 생명보호의 취지에 공감한다고 하더라도 이미 익숙해져 버린 개인의 생활습관을 바꾸기는 쉽지 않은 것이다. 어쩌면 우리의 현실적 선택은, 가능한 한 환경 파괴를 최소화하고 가능한 한 육식을 줄이기 위해 노력하자는 정도일 것이다. 또 가능한 한 공장식의 동물사육 환경을 개선하고 가능한 한 동물실험을 최소화하는 일일 것이다. 말하자면 “각자 처해 있는 상황에서 실제로 할 수 있는 최소한의 일을 찾아 구체적 행동으로 옮기는 것이야말로 우리들의 남은 삶을 윤리적으로 가꾸어 나가는 일”²⁹⁾일 것이다. 하지만 동시에 명심해야 할 것은, 이러한 일을 진정성을 가지고 실천할 수 있으려면 쇼펜하우어, 칸트, 그리고 불교 사상에서 엿볼 수 있는 것과 같은 ‘윤리적 이상’이 반드시 중심에 놓여 있어야 한다는 것이다. 절대적 가치에 근거하지 않은 윤리란 결국 세속적인 필요에 의해 언제라도 모습을 바꾸는 전략적 지침에 불과할 것이기 때문이다.

29) 허남결, 「동물의 권리문제와 불교의 생명윤리」, 『윤리연구』 제81호(한국윤리학회, 2011. 6), p. 22.

Ⅱ 제2세션 공공세계와 공공윤리 Ⅱ

譚嗣同의 『仁學』에 나타난 변혁과 융합

吳端(China, Wu Duan, 樹福書院)

元明劇曲呈顯佛教衰弱面之考察

林伯謙(Taiwan, Lin Po-Chien, 臺灣東吳大)

崔漢綺의 倫理思想

柳生眞(Japan, YAGYU Makoto, 樹福書院)

안 네스와 공공의 자기실현

Triin Sauer(Estonia, Tallin University)

안드레아스 베버와 공공의 생명가치

Laura Katariina Teder (Estonia, Tallin University)

◇ 사회자 : 김국현(교원대)

◇ 토론자 : 고대만(제주대), 김란화(성균관대), 성지연(부산대),
이경무(서원대), 김용환(충북대)

譚嗣同의 『仁學』에 나타난 변혁과 융합

——유교 · 대승불교 · 기독교를 중심으로——

吳端(Wu Duan)*

<목 차>

I. 들어가는 말	V. 『仁學』과 동서 사상의 융합
II. 譚嗣同과 유교	VI. “日新”이라는 변화의 변혁사상
III. 譚嗣同과 불교	VII. 譚嗣同의 仁學에 있어서 仁通=平等의 사상
IV. 譚嗣同과 기독교	VIII. 맺는 말
	참고문헌

국문초록

청조 말기의 사상가·정치가·변법개혁자인 譚嗣同(1865-98)은 유교·대승불교·기독교와 에테르[以太]설을 비롯한 서양 물리학 등 여러 종교·과학·사상을 융합한 “仁通=平等”의 사상에 의해 영적 평등·남녀 평등·군민 평등의 신문명인 대동사회를 실현하고자 했다. 그에 의하면 仁은 通이고, 사랑이고, 바로 평등이다. 또 이 “通”에는 中外通·上下通·男女内外通·人我通이라는 네 가지 뜻이 있는데 이것을 강구해서 먼 나라와 이웃나라, 큰 나라와 작은 나라가 하나임을 깨달아 나라와 나라 사이의 평등한 외교관계를 구축하는 것, 그리고 타자도 또한 나요, 나 또한 타자로 타자와 자기 사이가 두루 통하고 있는 것이 太平世의 기본조건이라고 말했다. 또 담사동에 의하면 “生은 말하자면 새로이 옴[新來]이고, 滅은 말하자면 떠나감[逝去]이다. 새로이 옴과 떠나감은 평등하다. 따라서 과거와 미래는 평등하다”고 한다. 다시 말하면 과거의 역사와 미래의 실재와의 대화를 통해 과거가치가 현재화되고, 미래가치가 현재화되는 것이기 때문에 근본적인 가치판단은 모두 과거가치와 미래가치가 결정한다고 하면서 “현대”의 가치관의 한계를 넘어서, “현대” 중심주의의 지배를 부정하며 현대세대의 私心을 비판해야 한다는 “網羅衝決”의 역사철학을 구축했다. 그는 共時性의 근거를 “無”에 두고 현대는 “無”인 것으로써 바깥 세계와 접하고 “과거”와 “미래”와 이어진다고 파악했다. 그는 변통·변법이나 온갖 망라는 찢어버리는 것에 대해서는 “과거 수천 년의 역사의 손익을 잘 상고하고, 장래 수천 년의 이해를 연구해서 5대륙의 정치·종교의 장단점을 조정하면 변통에 응할 수 있다.”고 말했다. 담사동의 “仁通” 사상은 중국의 정치개혁이나 근대국가 건설에 그치지 않고 동서사상의 융합에 의해 보편적인 인류 역사를 개척하고자 한 것으로 볼 수 있다.

주요어: 仁學, 유교, 불교, 기독교, 網羅衝決, 화엄, 西人格致의 학, 에테르[以太], 봉우, 仁通, 日新, 拯救地球

* 일본 樹福書院 共働研究員

I. 들어가는 말

1975년 영국의 역사학자 토인비(A.Toynbee)는 「뉴욕 타임스」에서 “중국문화 속의 유교사상과 대승불교가 융합되는 것이 세계에 안정, 평화, 번영과 행복을 가져오고 21세기 인류의 문제 해결에 좋은 영향을 줄 것이다”라고 밝혔다. 譚嗣同¹⁾은 『仁學』에서 유교와 대승불교, 기독교와의 대화에 입각하여 그것들의 방법론을 사용했을 뿐만 아니라 세 종교와 학문이 뛰어난 이론을 융합하고 영적 평등, 남녀평등, 군민 평등의 대동사회를 만들고자 시도했다. 그리고 19세기의 서양 구미 각국과 동양, 특히 일본과 한국의 문화·문명을 받아들여 새로운 문명을 만들고 싶다고 표명하고 있다. 蔡元培의 조수이자 교육가인 蔣維喬(1873-1958)는 “그(담사동)의 시대, 그의 나이로 여기까지 동서 인종의 장점과 단점을 직관하고, 나아가 동서사상을 융합하고자 시도한 것은 참으로 감복한다.”라고 밝힌 바 있다. (『中國近世三百年哲學史』)

담사동은 종교를 매우 소중히 하고 학술·정치·종교의 우선순위를 논하면서 종교를 가장 높은 자리에 두었다. “간략하게 말하면 학술·정치·종교라는 세 기둥[三端]이 존재한다. 학문은 많이 있으나 과학만이 진실의 ‘學’이고, 정치는 많이 있으나 민권만이 진실의 ‘政’이며, 그리고 종교(의 실천)가 가장 어렵다고 하겠다. 정치, 학문에 대해서는 이렇게 논할 수 있으나 종교만은 참으로 실행하지 않으면 아무런 의미도 없다. 정치의 방법[術], 학문의 방법이 사람을 죽일 도구가 될 수도 있다”고 하면서 그는 종교가 정치를 안정시키고 학술을 진흥시키는 데 있어서 새로운 윤리가치의 요점이 된다고 지적했다.

II. 譚嗣同과 유교

1) 譚嗣同(1865-98)은 중국 청나라 말기의 變法 사상가이다. 字는 復生이고 號는 壯飛이며 湖南省瀏陽縣의 사람이다. 어린 시절부터 호걸적인 성격으로 무술을 배우고 힘깨 노릇을 하고 있었다. 뒤에 널리 독서하고 학문으로 나아가고 당시 번역되던 외국 책도 읽고 외국 사정에도 밝았다. 1894년 청일전쟁의 패배에 感憤하고 서양을 본받아 변법을 행하는 이외에 중국이 다시 살아날 길이 없다고 자각했다. 이듬해 여름, 康有爲 등이 強學會를 창설했다는 이야기를 듣고 北京에 가서 그들의 변법운동에 참가했다. 북경에서는 梁啓超·夏曾佑 등과 사귀었다. 1896년에 候補知府로서 南京에 재직하던 중에 楊文會에 따라 불교를 공부했다. 그의 명저 『仁學』이 완성된 것은 바로 이 해의 일이다. 1897년 가을에는 湖南으로 돌아가 時務學堂·南學會의 설립과 일간신문 『湘報』의 발행 등 변법유신을 선진하기 위해 분주했다. 1898년 光緒皇帝가 변법의 勅詔를 발포하자 四品綠軍機章京의 벼슬을 받고 康有爲 등과 함께 정권 중추부에서 新政를 추진했으나 변법이 실패하자 친구의 일본으로 망명하라는 권유를 물리치고 “변법을 위해 피를 흘리는 것은, 청컨대 나 [嗣同]로부터 시작하시오”라고 말하면서 체포되고 처형당하고 戊戌六君子의 한 사람으로 손꼽힌다. 저술에 『譚嗣同全集』이 있다.

유교에서 효도는 인생의 깨달음을 얻기 위한 기본적인 단계이면서 인생의 깨달음을 얻어 본래적인 인격이 드러났음을 의미하는 것이기도 하다. 다른 사람을 사랑하는 것, 나라를 사랑하는 것, 세계를 사랑하는 것도 모두 부모에 대한 효도로부터 시작된다. 옛날부터 유교에서는 이것을 인간형성과 聖人형성의 기본적 사회실천으로 삼고, 선행을 민간사회에 침투시키기 위해 “효도는 백가지 善의 으뜸”이라고 말하면서 효도를 “體仁”(인을 몸소 익히고 실천하기)이라는 윤리의 근본에 두었다. (“孝悌也者, 其爲仁之本與” 『論語』)

담사동은 文武兼全의 俠客적인 면이 있었는데 매우 인정이 많고 효심이 깊으며 감정도 풍부한 편이었다. 그는 체포당하기 직전에 아버지에서 보내왔다는 몇 통의 비판과 결렬, 절연의 편지를 위조하고 자신과 부자의 관계가 끊어지던 것처럼 꾸몄으므로 결국 아버지는 연좌처벌을 면했다.

담사동의 어머니는 그의 인간성 형성에 대해 가장 큰 영향을 주었다. 담사동은 『先妣徐夫人逸事狀』에서 “어머님의 성격은 지혜롭고 성실한 사람이었다. 우리 형제에게 한마디씩 상세히 설명하고, 하나하나 세심하게 가르쳐주셨다. 과거의 가난했던 시절의 이야기를 자주 하면서 의식의 소중함을 가르쳐주셨다. 우리 형제가 잘못을 저질렀을 때에는 가차 없이 벌을 주셨다. 고전에 나에게 ‘父嚴母慈’라는 말이 있으나 이것은 사실 ‘母嚴父慈’가 아닐까라고 늘 의문스러울 정도였다. 나의 모든 것이 다 어머님의 덕택이니 어머님을 잃고 눈물을 흘리면서 그리워하고 있다”라고 적었다.

담사동의 아버지가 젊었을 때, 오랫동안 궁핍한 생활이 계속되었다. 담사동의 어머니는 매일 누구보다 일찍 일어나고 등에 한 명의 아이를 매고, 가슴에 더 한 명의 아이를 안고 모든 집안일을 혼자서 해냈다. 그리고 남편이 고급관료가 된 후에도 옛날의 가난했던 시절을 잊지 않기 위해 소채를 먹고 흰 옷을 입는 생활습관을 바꾸지 않았다. 또 자식을 교육시키기 위해 집안에 서당을 두었다. 어느 날 아침 담사동이 소당에 들어가자마자 선생님이 “옆방에서 베를 짜는 소리가 밤새도록 들렸는데 하녀였는가?”라고 물었다. 담사동은 “어머님이십니다.”라고 대답했다. 그러자 선생님은 네 아버지가 고급관료임에도 어머니는 그렇게 부지런히 일하고 계시는데, 네가 놀기만 하고 부지런히 공부하지 않으면 곧 네 양심이 편하지 않을 것이라고 감탄했다. 담사동은 그 이후부터 인생의 좋을 때나 나쁠 때나 흐트러지지 않고, 삼가고 겸허한 태도를 유지했다. 그리고 자기의 인격을 형성한 것은 모두 어머니의 덕이라고 밝혔다. (“仁者人也, 親親爲大.” 『中庸』)

담사동은 최초로 기독교와 접할 때에도 효도의 실천으로 이문화의 사람들을 판단했다. 예를 들면, 그가 친교를 맺던 湖南省 거주의 스코틀랜드인 선교사 맥클레이(Alexander M. Maclay, 중국명: 馬尙德)에 대해 “내가 아는 서양인 중에 영국의 의사(맥클레이)가 있는데, 그는 효심이 두텁고, 자기 어머니를 말할 때마다 싱글벙글 웃고 효심이 나타나고 있었다. 3일에 한 번씩 반드시 편지를 써서 매일의 식사 등 일상의 자세한 일들을 알리고, 가끔씩은 전보를

쳐서 어머니의 안부를 묻는다.” 라고 친구에의 편지(1895)에 적었다. 그리고 답사동은 그러한 맥클레이의 인간성을 신용해서 기독교의 사상, 철학과 처음 만나게 되었다.

Ⅲ. 譚嗣同과 불교

답사동은 유교·불교·기독교의 3대 종교에 대해 “불교가 가장 위대하고, 다음은 유교이며, 세 번째가 기독교”라고 평가했다. 그는 불교가 가장 순수하고, 가장 널리 확산된 학문이라고 보고, 특히 화엄경의 “事事無碍”의 논리에 입각해서 『仁學』에서 “網羅衝決”의 윤리사상을 전개했다.

여기서 말하는 “망라(그물)”란 인간과 사회를 속박하고 있는 습관화된 행동이나 제도화된 규칙과 같은 전통적인 세계관이라고 볼 수 있다. 답사동은 “오늘날의 이 국토의 어리석음과 나약함과 빈곤으로 말미암는 모든 고통은 다 ‘망라’의 문제”라고 하면서 “망라는 무한의 허공 전체를 겹겹이 뒤덮고 있다.” “우선 利祿의 망라를 찢고[衝決], 다음에는 속된 학문, 이른바 考據學, 詞章學의 망라를 찢고, 그 다음에 지구상의 여러 가지 학문의 망라를 찢고, 그 다음에 군주의 망라를 찢고, 그 다음에 전통적인 윤리 도덕의 망라를 찢고, 그 다음에 하늘의 망라를 찢고, 그 다음에 지구상의 여러 가지 종교의 망라를 찢고, 그리고 마지막에 불교의 망라가 찢어지게 될 것이다.” 라고 하면서 여덟 단계의 “網羅衝決”을 거치면서 역사상에 존재하는 지식 학문, 사회제도, 종교윤리의 구조를 모두 타파함으로써 백지로 돌아온다고 생각했다.

화엄경에 따르면 실로 장애를 없애려면 장애의 세계에 철저히 파고들고, 정확하게 현실계의 실상을 이해해야 되고, 그것을 위해 어떠한 작위적인 논리도 적용되지 말아야 된다고 한다. 무진무한하게 전개되는 현실계를 이해하는 논리는 일과 일이 공간적으로도 시간적으로도 다른 것을 불가결한 계기로서 서로 예상하고 있다고 한다.

만사만물은 因緣生無自性이며 자체 속에 항상 부정의 논리를 가지고, 스스로를 부정하면서 다른 것과 맺어지고, 다른 것과 맺어지면서 스스로를 보존하며 유지한다는 변증법적인 구조를 가지고 있다. “일[事]에 의해 이치[理]를 바라보면 숨은 것과 드러난 것이 있고, 하나같음[一]과 다름[異]이 있는데 따름과 거역함이 저절로 있고[順逆自在], 구애됨도 꺼리김이도 없으니[無碍無礙] 동시에 갑자기 일어나[頓起]”(『華嚴經疏』)기 때문에 事事無碍한 경지에 안주하기 위해서는 반드시 空觀을 철저히 하고 자아를 반성하는 실천적 修得이 수반되어야 된다. “無盡은 곧 無別의 相”(화엄경)이라고 하는 사사무애의 논리는 “網羅衝決”의 사상과 “網羅衝決”에 대한 반성을 푸는 열쇠가 아닌가 싶다.

답사동의 또 한 명의 스승인 楊文會(1837-1911)는 중국 근대 불교사에 큰 영향을 준 인물

이다. 담사동 연구에서 별로 주목되지 않지만 실은 그가 담사동의 세계관과 인격의 형성에 영향을 미친 인물이라고 생각된다.

양문회는 젊었을 때 독서를 좋아하고 과거를 싫어했다. 평생奇遇를 좋아하고 험박적인 성격을 지닌 인물이기도 했다. 27세 때 아버지가 돌아가신 후부터 불교 경전을 읽기 시작했다. 당시가 바로 末法時代라고 보고 세상을 구하기 위해 불교 경전을 인쇄해야 한다고 생각한 양문회는 1866년부터 金陵刻經處를 설립하고 40년간에 『淨土四經』을 비롯하여 약 2,000종의 불교경전, 합계 100 만 권을 발행했다.

1878년에 양문회가 유럽에 출장했을 때, 런던에서 일본의 淨土眞宗 승려 난조 분유우(南條文雄)²⁾와 교우하게 되었다. 이후 난조우 분유우는 약 1,000 종의 唐宋 불교 경전 및 일본의 불교 저작을 양문회에게 보냈다. 그 중에서도 가장 귀중했던 것은 『成唯識論術記』와 같은 法相宗·華嚴宗·淨土宗의 경전이며, 이들은 중국근대 불교 르네상스라고 불리는 새로운 불교 진흥의 기초를 마련했다. 양문회는 “이 책들이 없어진 후 얼마나 긴 시간이 흐르고, 이 책들을 다시 구하기가 얼마나 힘들었는가. 그러므로 唯識의 종지가 세상에 傳習되어 온 것은 우연이 아니라고 본다. 후세에 읽을 수 있게 된 사람들은 소중히 해야 된다.” 라고 말했다.

양문회의 저명한 제자들 중에서도 담사동은 화엄 경전을 잘 이해하고, 魯迅의 스승인 章太炎(炳麟, 1868-1936)은 法相學에 통달했다. 그러나 장태염은 유신운동의 동지이자 동문인 담사동의 『仁學』의 내용에 대해 “怪其雜揉, 不甚許也”, “拉雜失倫, 如同夢寐”(自編年譜 등) 즉 상세하지 못하고 잡되고 조잡하며 망상적이라고 하여 라고 심하게 비판했다. 그렇지만 담사동이 약 1년 동안 양문회의 문하에서 배운 화엄, 유식, 정토의 학은 세계의 다양한 문화, 특히 서양의 기독교 문화를 이해할 기둥이 되었던 것이다. 梁啓超도 『仁學』을 읽고 나서 불교를 흠모하고 배우기 시작했다. 훗날 新唯識論·新儒教를 제창한 熊十力(1885-1968)³⁾은 “清朝 이래 진정한 인물[眞人物]이라는 칭호는 오직 담사동[譚復生] 한 사람에게만 줄 수 있다”고 말했다.

IV. 譚嗣同과 기독교

2) 난조 후미오南條文雄(1849-1927)는 일본 메이지 시대 불교계의 선두자로 일컬어지는 淨土眞宗 오오타니大谷 파의 학승이다. 기후岐阜 현 출신. 1876년부터 영국 옥스포드 대학에 유학하고 1884년에 귀국했다. 난조우는 1885년 東京大學에서 범어학을 개강하고 근대적 인도학, 불교학의 기초를 닦았다. 1914년에 大谷大學 학장이 되었다.

3) 熊十力(1885-1968)은 현대 중국의 사상가이다. 字는 子貞으로 十力の 호로 널리 알려져 있다. 청년 시절에는 혁명운동에 참가했으나 1917년에 형제가 窮死한 것을 계기로 南京의 支那內學院에서 歐陽竟无를 따라 불교를 배웠다. 1922년에 北京大學에 초빙되고 唯識論을 강의하고 주역 철학을 기초로 송명이학과 불교 유식론을 융합한 新唯識論을 제창했다. 『新唯識論』(1932), 『十力語要』(1935), 『原儒』(1956) 등의 저서가 있다.

19세기 중국의 지식인들은 거의 외국어를 할 줄 모르고 번역에 의지하여 보수파 · 개혁파 · 혁명파는 각각 나름의 입장에서 서양문명을 이해하고 첨단과학, 사회이론을 수용해서 동서 문화를 융합하고, 중국사회의 개조(유지)를 시도했다.

譚嗣同은 1896년 상하이에서 “西人格致”의 학을 배우고 “천주교 · 기독교 선교사들을 많이 방문했다.” 특히 영국의 선교사 프라이어(John Fryer, 중국명: 傅蘭雅)⁴⁾의 영향이 매우 큰 것으로 보인다. 그때 담사동은 프라이어의 格致書院에서 동식물의 표본과 계산기, X레이와 같은 근대과학기계를 견학하고 긴 시간 대화하고 교류하며 벗이 되었다.

재차로 담사동이 상하이에 유학했을 때, 다시 프라이어를 방문했다. 마침 프라이어가 임시 귀국 중이어서 만날 수 없었으나 그가 번역한 헨리 우드(Henry Wood)의 저서 『治心免病法』(종교심리학)을 얻어 읽고서 예상외의 기쁨[奇喜]을 느꼈다. 이 책을 통해 그는 에테르[以太]⁵⁾의 개념을 처음으로 알게 되고 기독교 사상에 한층 더 흥미를 가지게 되었다. 그리고 이 책을 더 한 권 구입해서 은사인 歐陽中鵠에게 보냈다.

프라이어가 번역한 책은 113종이고 그 중 95종이 간행되었으며 수학 · 물리학 · 의학 · 화학 · 광학 · 기계학 · 법학 등 과학기술이 포함되어 있다. 그는 당시 다른 선교사들에게 “科學敎의 선교사”라고 불렸고 그 스스로도 “일생의 소망은 오직 중국이 서양의 법을 진흥시키고, 과학을 진보하고 넓혀서 자립함으로써 부와 힘을 가지게 되는 것이다”라고 말했다.

담사동이 친교를 맺은 프라이어도 “에테르” 학설의 선전자로 그는 『광학도설』과 『광학요령』의 책을 번역하고 에테르[以太] 개념을 자세하게 중국에 소개했다. 당시 중국의 일류 사상가들은 하나같이 “에테르”를 기본 개념으로 사용했다. 그러나 담사동이 동시대의 康有爲, 梁啓超, 嚴復, 章太炎, 孫文 등보다 더욱 “에테르”에 대해 깊은 이해를 보인 이유는 그가 그만큼 근대과학 지식을 깊이 공부했기 때문일 것이다. 양계초는 담사동이 30세 이후 “서양[泰西]의 천문, 수학, 과학, 정치, 역사 등의 학문을 연구하고 깊이 이해하고 있었다. 그리고 기독교 교리도 연구하고 그 겸애의 교의를 힘써 권해왔다”고 증언했다.

담사동은 북경에 있을 때 기독교 선교사들과 만나고 “종지가 역시 서로 조화한다.”고 편지에 썼다. (歐陽中鵠書) 그는 기독교와 유교 사상이 상통 · 상화한다고 믿고 “논어는 유교의 원천으로 경전의 키워드가 되고 기독교의 『신약』과 비슷하다. 그 밖의 시경, 서경, 예기 등의 경

4) 프라이어(1839-1928)는 영국의 교육가이다. 1861년 세인트 파오로 칼리지의 교사로서 홍콩에 가다가 뒤에 상하이로 옮겨 英華書院의 교장이 되었다. 1866-67년에 『上海新報』 편집장을 맡았고 1867년부터 江南製造局에 부설된 繙譯館 설립에 관여하고 不定期 간행의 『格致彙編』을 발간하는 등 과학기술 교육에 힘을 기울였다. 1890년에 中國教育會를 설립하고 執行委員會議長이 되었다. 프라이어는 1896년에 중국을 떠나서 미국 국적을 취득했다. 1915년 캘리포니아 대학의 초대 동양어학 교수에 취임하고 이후 미국에서 생활했다.

5) 以太-에테르(aether, ether)는 19세기까지의 물리학에서는 주로 빛이 전파하기 위해 필요하다고 생각된 媒質을 나타낸 術語였다. 근대 중국에서 以太(에테르)라는 말은 전통 철학 중에서 무분별한 “靈” · “氣” 개념의 연장선상에 놓이고 바깥 우주와 내면세계와의 긴밀한 조응관계를 찾는 것이 되었다. 以太의 우주적 주체성은 담사동 사상의 핵심 부분이라고 생각된다.

전은 『구약』과 유사하다. 주역은 『계시록』이고 예기는 『사도행전』이라고 적었다. 그리고 기독교의 “남을 사랑함을 자기를 사랑함과 같이 하라[愛人如己]” “하나님 앞에서 모든 사람이 평등하다” “적에 대한 관용” “참회” “천국” 등의 개념을 『仁學』에서 자주 사용하고 동서의 문화·철학·종교의 융합을 시도했다.

특히 담사동은 기독교의 “영혼” 개념을 『仁學』의 체계에 집어넣었다. 仁은 박애이고, 通은 평등이며, 그 위에 영혼이 말하자면 궁극적인 자유로서 존재한다는 것이다. 그는 “通은 반드시 영혼을 존중하고 평등에 의해 몸의 정기를 영혼의 차원으로 제고시킨다.” 라고 말했다.

V. 『仁學』과 동서 사상의 융합

『仁學』은 1897년에 완성하고 상하 2권 50장, 약 5만자의 책이다. 강유위는 “위대한 『仁學』의 책이며, 기발하고 천상도 놀랄 것이다”라고 하는 詩句를 지어 칭찬했다.

『仁學』 自序 첫머리에 “仁”자는 “二”와 “人”으로 이루어져 있는 만큼 사람과 사람 사이의 관계를 의미이지만 “二”와 “人”을 조합한 문자로는 “元”(원초)과 “无”(無)도 있다고 주장했다. 말하자면 담사동의 “仁” 개념은 궁극의 「유무」라고 연결된 우주적, 보편의 인격을 갖고 있는 것이다. 이와 같이, 중국의 공자의 학, 인도의 불교, 서양의 기독교에 의해서, 그 “우주의 원초”와 “사람과 사람의 관계”와 “모든 것의 종언”이 삼위일체가 된 “仁”을 이해할 수 있다고 지적했다. 담사동의 『仁學』은 유교·불교·기독교를 통합·조정·융합하려는 것이었다고 생각할 수 있다.

『治心免病法』을 보면 영어 원문에도 “에테르”의 개념에 대한 약간의 언급이 있는데 역자인 프라이어는 거기에 상세한 해석을 달았다. 여기서 에테르는 단지 물질일 뿐만이 아니라, 정신적인 영혼의 의미가 부여된 것이다. 담사동은 한 걸음 더 나아가 에테르라고 명명된 우주적 원소가 모든 철학, 사상, 종교와 통하는 매개가 된다고 주장했다. 예를 들면 에테르는 유교의 “氣” 개념과 상통하고, 張載(橫渠)의 “太和”설, 王船山(夫之)의 이른바 “聖人の 氣”가 다수의 賢人을 나누는 설, 그리고 기독교의 “영혼”, “영생”의 설, 불교의 “윤회”설과 “기”, “영혼”, “윤회”를 비교하면서 그 논리의 원천은 같다고 지적했다.

담사동은 “자비”와 “영혼”이 仁學의 근간이자 모든 종교의 공리라고 생각했다. 그리고 자비와 영혼을 말하지 않으면 종교가 될 수 없으나, 영혼을 말하지 않고 자비의 이념만으로는 오래 계속 이어질 수 없다고 역설하고 강조했다.

또 담사동에 의하면 영혼은 인간만이 가지는 것이 아니라, “인간·동물·식물·금석·물과 흙 등 모든 존재”가 “大圓性海”(대우주의 영위)로부터 나누고 받은 것, 혹은 에테르의 “불생불멸의 지혜”이다. 그는 “만약 영혼이 없다고 하면, 물건 안에 에테르가 없다고 하는 것과 같이

그것은 있을 수 없는 일이다”라고 지적했다. 이러한 “불생불멸”의 영혼설에 입각해서 그는 천국과 지옥의 설이, 단지 영혼의 존재를 모르는 인과관계의 설이라고 비판했다. 유일한 불생불멸의 영혼에 의거한 기독교의 “원죄”설도 교리의 주지와 다르고, 불생불멸=절대자유의 영혼에 대해 원죄라는 것 자체가 존재하지 않는다고 지적했다.

이 불생불멸의 영혼설에 입각해서 담사동의 세계적인 윤리사상이 전개된다. 우선 공자의 “仁”, “元”, “性”, 墨子の “兼愛”, 다음은 불교의 “性海”, 기독교의 “靈魂” “愛人如己”(남을 사랑함을 자기와 같이 하라), “視敵如友”(적을 봄을 친구 보듯 하라), 그리고 과학자의 “愛力”, “吸收力” 등 본질이 유사한 동서 윤리사상 사이를 횡단매개하고 새로운 절대자유의 윤리관을 구축하려고 생각했다.

담사동은 특히 “시적여우”의 사상을 중요시함으로써 이것이 사회에 있어서의 민주평등의 근간 이념이자, 개인의 주체성, 자유의지를 표현하는 것이라고 보았다. “기독교의 주지는 ‘시적여우’에 있다. 그러므로 민주주의자는 천국의 義에 의해 군신이 봉우가 되고, 자유연애에 의해 교회에서 결혼식을 열어 부부도 봉우가 된다.”(『仁學』)라고 강조했다. “봉우”라는 인간관계는 주체성의 자유, 서로 평등하고 박애하는 사상의 나타난 것이며, 오류 중에서 군신·부자·부부·형제의 네 가지 윤리관계는 모두 독립된 주체성을 가진 봉우의 관계와 같은 자유·평등의 관계가 되어야만 되는 것이라고 생각한 것이다.

Ⅵ. “日新”이라는 변화의 변혁사상

담사동이 강조한 “仁通”과 “日新”에는 모두 변혁사상의 요소가 포함되어 있다. 日新의 변화가 없으면 仁이라는 천지의 덕이 不通이 된다. 세상 만물은 항상 變易生生의 활동을 하는 즉 항상 日新하고(날마다 새로워지고) 있다. 담사동은 變革이란 바로 낡은 것을 제거함이고, 변화는 새로운 것을 취함(革去故, 鼎取新)이라는 周易의 논리에 입각하고 “日新이 바로 聖德이다”, “至善은 日新하는 것에 의해 받고, 악은 日新하지 않음으로 인해 일어나다”라고 결론지었다.⁶⁾

담사동이 말하는 “日新”이란 “更新”, “革新”, “開新”, “改新” 등의 의미로, 개인과 사회의 전통·습관을 초월하는 의미가 포함되어 있다고 생각된다. “하늘이 사물을 낳는 것은 新으로써 하는 것이고, 땅이 운행하는 것은 新으로써 하는 것이고, 해와 달이 비치는 것은 新으로써 하

6) 『大學』에 “참으로 날마다 새롭게, 나날이 새롭게 하고, 또 새롭게 해야 한다”[苟日新, 日日新, 又日新]이라는 유명한 구절이 있다. 이 명문은 사람이 누구나 자각과 노력에 의해 바깥의 영향에 사로잡히는 등으로 인하여 일어나기 쉬운 관습에서 벗어날 수 있다는 것을 가리킨다. 『大學』의 같은 장 안에 “新民”과 “維新”이라는 이념이 “日新”과 병렬해서 쓰이고 “革”(개혁)은 낡은 것을 제거하고 “鼎”(변혁)은 새로운 것을 받아들이는 것이라는 역경의 卦의 내용을 공자의 말씀으로 인용하고 있다. 그리하여 “日新, 이것이 바로 지극한 덕[至德]이다”라고 결론짓는다.

는 것이고, 사계절에 추위와 더위, 發生과 收束이 교체하는 것은 新으로써 하니 초목은 새로지 않으면 자라남이 멈추고, 혈기가 새로지 않으면 순환이 끊어지게 된다. 에테르가 만약 新이 아니면 三界의 만사만물은 멸종할 것이다”라고 “新”이라는 우주적 영위의 역할을 강조하고 있다.

담사동의 윤리관은 변혁, 변법의 “日新”의 입장과 연결되어 있다. 그는 “덕이 항상 새로워지는 것은 세상의 상식인데, 왜 오늘날 옛것을 지켜야 하고 변법은 용납할 수 없다는 소리를 싫증나게 들어야 하는가?”라는 문제의식을 가지고 있다. 그리고 공자의 改過(잘못을 고치다; 『論語』), 불교의 懺悔, 기독교의 悔改는 바로 “日新”을 말한 것이고, 공자의 “不已”(그치지 아니함), 불교의 精進, 예수의 “천국은 가까이 왔다”는 말씀은 새로워지고 또 새로워진다는 이야기라고 하면서 『大學』에 “日新, 日日新, 又日新”을 새롭게 재해석하고 “新이란 뭐라 해도 여러 가르침에 공통된 원리”라고 강조했다.

담사동의 “日新”의 윤리관은 『대학』의 전통적 해석을 훨씬 뛰어넘어 단지 윤리도덕을 다시 새롭게 고친다는 것만이 아니라 新을 우주 전체의 원리원칙으로 간주하기에 이르렀다고 볼 수 있다. 말하자면 담사동의 초월적인 “新”의 윤리도덕관은 단순한 개인의 일상생활의 윤리도덕이 아니라 전통 사회윤리의 질서를 개혁하고 2000년래의 중국 사회의 윤리규범까지 “개신”해야 한다고 지적한 것이다.

담사동의 “日新”이라는 이념은 仁通的, 윤리적 인격 형성 과정에서 “新民”이라는 각종 형식의 도덕적 사회 共働態를 만들고 대우주의 운행 속에서 늘 자연환경, 인류역사의 “維新”을 행하고 개혁하는 것이다. 이와 같은 “日新”, “新民”, “維新”이 삼위일체가 된 변법사상은 담사동 윤리사상의 핵심이 되는 것으로 생각된다.

VII. 譚嗣同의 仁學에 있어서 仁通=平等의 사상

『仁學』 서문에 총 27조목의 원리가 제시되고 있는데 여기에 “仁의 第一義는 通이다. 에테르 [以太]·電·心力이라는 것은 모두 通이 나타난 형태를 가리킨 것이다”라고 쓰여 있다.

담사동은 “通”에 의해 유교의 기본이념인 “仁”을 해석하는 것은 주자의 理學, 왕양명의 心學을 넘어서 참신한 “仁通學”을 만들어내는 것이라고 생각했다. 말하자면 담사동 인통학은 개인의 수양, 국가제도의 질서, 사회윤리의 테두리보다 더 큰 자연, 세계, 우주와 연결되는 동양적 근대화의 이론이라고 할 수 있다.

그리고 담사동 仁通 윤리의 근간을 이루는 평등의 이념은 단지 서양의 사회평등, 정치 평등의 내용만이 아니라 동양철학의 “仁”, “通”, “一” 등의 내용도 포함되어 있고, 말하자면 仁

通=平等이다. (“通의 형상은 평등이다”, “평등이라는 것은 하나를 이루는 것이다. 一則通, 通則仁이다”)

담사동은 “통에는 네 개의 의미가 있으니 하나에 內外通이다. 이 뜻은 대략 『춘추』에 의거하는데 太平의 세상에는 먼 나라와 이웃 나라, 큰 나라와 작은 나라가 하나라는 것이다. 다음으로 上下通과 男女內外通이다. 이 뜻은 대략 『주역』에 의거하는데 陽이 陰 아래에 있는 태괘는吉하고, 陰이 陽 아래에 있는 否괘는 吝(허물이 있음)이다. 그리고 人我通이다. 이 뜻은 대략 불교 경전에 의거하는데 ‘남의 相도 없고 나의 相도 없다’는 것이다.”라고 말했다. 담사동은 이 네 가지 “통”을 강구함으로써 먼 나라와 이웃나라, 큰 나라와 작은 나라가 하나가 되는 것, 다시 말해 나라와 나라의 평등한 외교관계를 구축해 나가는 것을 태평 세상의 기본조건으로 내놓았다. 그리고 불교의 설을 근거로 하여 타자도 나이고, 나도 타자라고 하면서 타자와 자기 사이가 두루 통한다고 하는 “人我通”도 현대의 自他論에게 좋은 자극을 주었다고 본다.

그리고 담사동의 “통”=평등의 설에는, 영혼도 평등하고, 不生不滅도 평등하며 모두 如來의 佛性을 가지고 있기 때문에 사람과 사람은 평등하다고 지적했다.

담사동은 “生은 말하자면 새로이 오는 것[新來]이고, 滅은 말하자면 떠나가는 것[逝去]이다. 새로이 오는 것과 떠나가는 것과는 평등하다. 따라서 과거와 미래는 평등하다.”고 말했다. 그리고 “과거는 있다. 미래는 있다. 현재는 없다. 그 과거, 미래는 모두 현재이다”라고 했듯이 “현재”라는 가치관의 한계를 넘어서 “현재”라는 “허무”를 돌파함으로써 “網羅衝決”이라고 하는 현 세대의 사심을 비판해야 한다고 하는 역사철학을 구축했다. 과거의 역사와 미래의 실재와의 대화, 부재의 자기와 부재의 타자에 입각해서 과거 가치를 현재화하고 미래 가치를 현재화한다고 하는 깊은 의미를 간직하면서 “현재” 중심의 지배를 부정하고 근본적인 가치판단은 모두 과거 가치와 미래 가치가 결정한다고 보았다.

그래서 담사동은 시간의 변화, 시간의 繼時性을 강조하고 시간의 無變化, 시간의 共時性을 “無”에 두었다. 현재의 “무”에 의해 바깥세계와 접하고 “과거”에 연결되며, 또 “미래”에 연결된다. “현재”에 대해 “과거”와 “미래”의 계시성이라는 양태를 관찰하고 세대 生生의 연속적인 움직이는 역사 시간의 평등으로 정의했다.

불교, 기독교의 세계관에 바탕을 둔 담사동의 時空觀은 항상 천년 단위의 시간관념을 가지고 있었다. 그의 변통, 변법, 또는 모든 망라를 찢는 것에 대해 “과거 수천 년의 역사의 損益을 잘 상고하고, 장래 수천 년의 利害를 연구해서 5대륙의 정치·종교의 장점·단점을 조정하면 변통에 대응할 수 있다”고 생각했다.(上歐陽中鶴書) 담사동의 “仁通” 사상은 단순한 중국의 정치 변혁이나 근대국가 만들기에 그치는 것이 아니라, 동서 사상이 융합된 보편적인 인류의 역사철학이라고 볼 수 있다.

VIII. 맺는 말

담사동의 죽음에 대해서 梁啓超는 『譚嗣同傳』에서 “체포의 전날, 일본의 지사 몇 명이 그 (담사동)에게 일본에 피신하기를 권유했으나 그는 듣지 않았다. 재삼 권유했지만 담사동이 말하기를, 각국의 변법은 모두 피를 흘려야 이루어지는데 오늘날 중국에서는 변법을 위해 피를 흘렸다는 말을 일찍이 들어본 적이 없다. 이것이 바로 나라가 강해지지 않는 이유다. 필요하면 내가 먼저 죽어보겠다고 말했다”라고 쓰면서 나라에 대한 殉死였다는 설을 제기했다. 한편 영국의 선교사 티모시 리처드(Timothy Richard, 중국명: 李提摩太)가 1916년의 회상록에서 밝힌 바와 같이 “9월 21일(보수정변의 첫날)에 양계초와 譚嗣同이 나를 찾아서 지금 光緒皇帝가 위험하다며 황제를 지키는 방법을 논의했다”고 하여 담사동이 끝까지 광서황제를 구출하려고 시도했다고 하는 임금에 대한 殉死라는 설도 있었다.

역사학자 錢穆(1837-1990)은 이상 두 가지 설에게 이의를 제시했다. 전목의 『中國近世三百年學術史』(1937)에 의하면 당시 유신의 志士들은 한 집안, 한 국가를 위해 죽는 것에 대해 극력 반대했고, 항상 “지구를 돕는다”[拯救地球]고 하는 靑雲之志를 강구하고 있었다. 전목은 그러한 담사동이 황제나 국가를 위해 죽을 리가 없다고 하면서 “참으로 그의 心力은 최고 단계에 도달한 자연 상태를 보이고 있었다.” “마음의 힘에 의해서 ‘仁’이 되고, 그 드러남이 ‘通’이 되었다”고 하여 그의 영성[心力]의 발달이 이미 “不生不滅”의 天地運化 단계에 도달했었으니 이른바 “아침에 道를 들으면 저녁에 죽어도 괜찮다.”[朝聞夕死](『論語』 里仁), “심력을 다해 그것을 행하다”[盡心力而爲之](『孟子』 梁惠王 上)라고 하듯 민족국가나 동서문명을 뛰어넘은 “拯救地球”와 지구를 하나로 하는 大同의 뜻을 가진 자기의 道를 위해 목숨을 바친 것이고, 그것은 바로 인간 발달의 최고 차원인 “天人合一”이었다고 지적했다.

참고문헌

譚嗣同, 『仁學』, 1897.

「自序」

「上歐陽中鵠書」

「先妣徐夫人逸事狀」

『論語』

『孟子』

『中庸』

『華嚴經疏』

헨리 우드(Henry Wood), 『治心免病法』, 1896.

梁啓超, 『譚嗣同傳』, 1898.

蔣維喬, 『中國近世三百年哲學史』 1937.

「뉴욕 타임스」 (1975년 2월. 29일차)

日文抄録

清朝末期の思想家・政治家・変法改革者の譚嗣同(1865-98)は、儒教・大乘仏教・キリスト教に、エーテル説をはじめとする物理学の知見など、諸宗教・科学・思想を融合した「仁通=平等」の思想により、霊的平等・男女平等・君民平等の新文明、大同社会を実現しようとした。彼によれば仁は通であり、愛であり、すなわち平等である。また「通」には中外通・上下通・男女内外通・人我通という四つの意味があつて、この四つの「通」を講じて遠方の国と近隣の国、大国と小国が一つであることを悟って国と国の平等な外交関係を築くこと、そしてまた他者も我であり、我も他者であつて、他者と自己の間がすべて通じていることが太平の世の基本条件であるとした。また譚嗣同によれば「生はいわば新来であり、滅はいわば逝去である。新来と逝去とは平等である。したがって過去と未来とは平等である」という。つまり過去の歴史と未来の實在との対話を通して過去価値が現在化され、未来価値が現在化されるのだから、根本的な価値判断はすべて過去価値と未来価値が決めているとして「現在」の価値観の限界を超え、「現在」中心主義の支配を否定して、現世代の私心を批判すべきという「網羅衝決」の歴史哲学を構築した。彼は共時性の根拠を「無」に置き、現在は「無」であることによって外の世界と接し「過去」と「未来」につながるととらえた。彼は変通・変法や、すべての網羅を破ることについては「過去数千年の歴史の損益をよく考え、将来数千年の利害を研究し、五大陸の政治宗教の長所、短所を調整すれば、変通に応答できる」と述べた。譚嗣同の「仁通」思想は中国の政治変革や近代国家建設にとどまるものではなく、東西思想の融合によって普遍的な人類の歴史哲学を開くものだったとみることができる。

キーワード：仁学、儒教、仏教、キリスト教、網羅衝決、華嚴思想、西人格致の学、エーテル(以太)、朋友、仁通、日新、拯救地球

元明劇曲呈顯佛教衰弱面之考察

林伯謙(Lin Po-Chien)*

提要

本篇論文統計《元曲選》、《元曲選外編》、《全明雜劇》、《六十種曲》中，共有四十二本劇曲的僧尼形象，不僅逾越中國傳統倫理，也否定、敗壞了佛教思想體系與清靜律儀。劇中多半嘲諷出家人不守清規，違犯戒律，而穢行敗德腳色都是由淨丑擔綱，或以為淨丑的功能就是戲劇甘草，主要是藉由插科打諢取悅大眾，中國古代男女社交不公開，寺院道觀正足以成為突破傳統禁忌的場合，為了降低寺宇莊嚴不可褻瀆的氣氛，劇作家才會以淨丑扮演僧尼，製造笑點，提高娛樂性；而且元明時期禮教嚴重桎梏人性，此時情色文學也達到高峰，實質是有反抗道學的意義。筆者對於這些觀點皆能認同，某種現象的成立，其背後原本就可能有多面向的因素，不過耐人尋味的是，佛教傳來中國的歷史非常久遠，卻為何在元明以前沒有這麼多對僧尼露骨的玩笑和戲謔？尤其戲劇演出世間百態，是整個時代的縮影，所以佛教式微自然也是不可抹煞的真實面。本文因此從〈思凡〉在台灣演出情形說起，再歸納分析元明劇曲嘲諷佛教的情形，最後引據文獻史料印證該時期佛教的衰落。彰顯戲劇反映社會倫常的時代意義，即是本文寫作之目的。

關鍵詞：元明劇曲、佛教、僧尼、戒律、〈思凡〉

* 台灣 東吳大學中文系

一、前言

佛教從印度傳來中國，在中國文化史上產生極深遠的影響。佛教的傳布，不是靠武力征服，而是藉由一種精神上的啟蒙，想要深入了解的人，必須躬自實踐，透過切身體驗才能「如暗遇明，如貧得寶」，才知「無上甚深微妙法，百千萬劫難遭遇。」¹⁾最初佛陀講說定慧之學，也因應弟子言行舉止而隨緣制定僧團戒律，戒律是為斷除煩惱、促進和樂，以達到正法久住而設。梁·慧皎《高僧傳》卷一云律藏尚未傳來中國，曇柯迦羅於魏嘉平中（249—254）至洛陽，譯出戒本《僧祇戒心》，更請梵僧立羯磨法，是為戒律之始²⁾；《高僧傳》卷五也記道安「德為物宗，學兼三藏，所制《僧尼軌範》，佛法憲章。」道安嫺熟三藏，制定的《僧尼軌範》，等同當時佛教界的憲法，因此「天下寺舍，遂則而從之。」³⁾又魏收《釋老志》中也說佛教徒在「積仁順，蠲嗜慾，習虛靜而成通照」的歷程，必須持守三歸五戒，北魏太武帝滅佛之先，正因發現沙門不法：

長安沙門種麥寺內，御驕牧馬於麥中，帝入觀馬。沙門飲從官酒，從官入其便室，見大有弓矢矛盾，出以奏聞。帝怒曰：「此非沙門所用，當與蓋吳通謀，規害人耳！」命有司案誅一寺，閱其財產，大得釀酒具及州郡牧守富人所寄藏物，蓋以萬計。又為屈室，與貴室女私行淫亂。帝既忿沙門非法，（崔）浩時從行，因進其說。詔誅長安沙門，焚破佛像。⁴⁾

可見出家若違犯戒律，不僅遭人非議，甚至還會釀成巨大浩劫；再看楊衒之《洛陽伽藍記》卷一記瑤光寺，此寺原本為貴門女子心向佛法，落髮辭親的道場，後來也遭詬病：

永安三年中（530），爾朱兆入洛陽，縱兵大掠，時有秀容胡騎數十入瑤光寺姪穢，自此後頗獲譏訕。京師語曰：「洛陽男兒急作髻，瑤光寺尼奪作婿。」⁵⁾

在佛教傳來中國的漫長歷史中，確實曾發生若干社會倫常所不齒的事，但相比之下，都沒有元（1279—1368）明（1368—1644）時期多，也沒有任何朝代像元明劇曲那麼頻繁對僧尼大開露骨的玩笑。在1968年七月一日，台灣《中央日報》副刊登載林語堂〈尼姑思凡英

1) 「無上甚深微妙法，百千萬劫難遭遇。我今見聞得受持，願解如來真實義。」據傳這是武則天題八十卷《華嚴經》的〈開經偈〉，然未見於《全唐詩》。

2) 梁·慧皎《高僧傳》卷一，T50，頁325。

3) 梁·慧皎《高僧傳》卷一，T50，頁353。

4) 北齊·魏收《魏書》，台北：鼎文書局，1993年10月，頁3034。

5) 北齊·楊衒之《洛陽伽藍記》卷一，台北：世界書局，1974年5月，頁31。

譯》，引發不少人群起攻之⁶⁾；至1989年元月二十六日《台灣新生報》刊登林華〈思凡劇的曲詞評析〉，文中言及1976年國劇名伶郭小莊等演出〈思凡〉，亦引起反響。林氏此文是因應當時頗為喧騰的社會新聞而寫，由於國立藝術學院舞蹈系畢業公演崑曲〈思凡〉，不僅演出前，即與中國佛教會護教組意見相左，雙方僵持不下，造成新聞媒體競相採訪報導，而關於宗教、藝術、道德尺度應如何界定，也變成教內教外茶餘飯後的談資⁷⁾。其間《國文天地》雜誌社特別邀請專家學者召開「『思凡爭議的省思』座談會」，座談內容與賴橋本〈崑曲〈思凡〉的來源〉、王安祈〈〈思凡〉與〈下山〉的表演藝術〉、張啟超〈借問靈山多少路——崑劇〈思凡〉的文學話題〉同在《國文天地》第四卷第十一期刊出，結論是：

第一，〈思凡〉原是佛教的勸善戲；戲曲本身，並未侮辱佛門。第二，藝術創作須有絕對的自由，至於作品的好壞、高下，應交由社會來公斷。而作品中的人物或情節涉及各行各業或各教派時，各行各業或各教派，應抱持寬容、超越乃自於反省的胸襟來看待它。

比較可惜的是座談會和專文，僅限於探討〈思凡〉此劇，並未擴及整個時代環境與劇作本身影響互通的層面，本文於是從元明劇曲損及僧尼形象的內容，及當時佛教的衰弱現象，加以論證分析，說明元明佛教衰落，〈思凡〉劇原非獨立偶發事件，其應與戲劇本質、社會背景、風俗民情有相當密切的關聯。

二、元明劇曲損及僧尼形象的內容

佛教徒為「三寶弟子」，「三寶」即「佛、法、僧」，而僧之所以為「寶」，在於他能將佛說正覺解脫之法，承傳廣布於大眾，是正法往世的表徵。《大智度論》卷二十二〈釋初品中八念之餘〉有讚僧偈云：「譬如以蚊嘴，猶可測海底；一切天與人，無能量僧

6) 李霜青將抗議林氏文章，編成《尼姑思凡的風波》、《尼姑思凡風波續編》，台北：哲志出版社1969年7月、1970年10月出版。

7) 佛教雜誌《獅子吼》於1989年二、三、五月；《海潮音》於元、二月專文及社論皆有回應並駁斥。佛教界人士在報刊撰文聲援的也不少，而各個佛教社團並有印製傳單抵制演出；非佛教界人士也有文章陳述己見。《國文天地》雜誌社在1989年二月二十五日邀集專家座談，內容刊於四月份《國文天地》（4卷11期），釋昭慧法師則有投書予《國文天地》總編輯傅武光教授，刊於六月份《國文天地》（5卷1期）。中國佛教會青年委員會護教組在該年十月又結集出版《杯葛思凡專輯》，內容厚達五百八十二頁。

者。」⁸⁾正可說明僧寶的崇高，但〈思凡〉曲文居然說：

恨只恨，說謊的僧和俗。那裡有天下園林樹木佛？那裡有枝枝葉葉光明佛？那裡有江湖兩岸流沙佛？那裡有八萬四千彌勒佛？從今後，把鐘樓佛殿遠離卻，下山去尋一個年少哥哥。憑他打我、罵我！說我、笑我！一心不願成佛！不念彌陀般若波羅！⁹⁾

這不僅逾越了中國傳統的禮教倫常，也否定了佛教思想體系與清淨律儀的重要性，而似此情節，在元明劇曲實非僅見，以下由《元曲選》（百種）、《元曲選外編》（六十二種）、《六十種曲》、《全明雜劇》（一百六十八種）¹⁰⁾，舉出四十二本有損僧尼形象的曲詞，依各書排列順序，錄其名目及出處：

《元曲選》	《元曲選外編》	《六十種曲》	《全明雜劇》
關名《鴛鴦被》第二折： 〔丑扮小姑上云〕誰想小姐與劉員外約在庵中說了一夜話	關漢卿《裴度還帶》第二折： 〔外扮長老云〕……行者，門首觀者	王實甫《北西廂》第一本第二折： 〔正末扮張生，唱快活三〕崔家女艷妝、第一本第四折： 〔正末唱喬牌兒〕大師年紀老、第二本第二折： 〔惠明唱正宮端正好〕不念法華經	朱有燬《李妙清花裏悟真如》（一折）： 〔外扮毘盧尊者引六衆僧上云〕今日到任婆兒家
張國賓《合汗衫》第三折： 〔外扮長老上，詩云〕近寺人家不重僧		高明《琵琶記》三十四齣 〈寺中遺像〉： 〔淨扮和尚上，唱縷縷金〕能喫酒	李開先打啞禪（院本）： 〔丑扮小僧上，唱醉太平〕違條犯法

8) 《大智度論》，T24，頁224。又《大莊嚴論經》卷一亦云：「譬如蚊子嘴，欲盡大海底；世間無能測，眾僧功德者。」（T4，頁261）

9) 見清·錢德蒼編撰《綴白裘》六集卷二《孽海記·思凡》，北京：中華書局，2005年9月，頁72—76。又其曲辭與明刊本《風月錦囊》所收〈尼姑下山〉稍有出入；明·鄭之珍《目連救母勸善戲文》第十四齣〈尼姑下山〉，則無此段文字。《風月錦囊》由明代徐文昭編輯，書末刻有「嘉靖癸丑歲秋月詹氏進賢堂重刊」字樣，書名全題《新刊耀目冠場擢奇風月錦囊正雜兩科全集》，別題為《全家錦囊》，今收於王秋桂主編《善本戲曲叢刊》第四輯（137冊），台北：學生書局，1987年11月。《目連救母勸善戲文》收於《全明傳奇》54、55冊（台北：天一出版社，無出版年月）。至於〈思凡〉曲文所說諸佛名號，源自鳩摩羅什譯《佛說阿彌陀經》，因《阿彌陀經》為佛門日課必誦，言極樂國土有重重欄楯、羅網、行樹，皆由四寶周匝圍繞，又有七寶池、八功德水充滿其中，池底純以金沙布地，並有種種奇妙雜色之鳥，晝夜六時，出和雅音，演暢佛法云云，所以劇中旦角——色空女尼才杜撰出如此佛名。

10) 明·臧懋循《元曲選》，台北：台灣中華書局，1968年8月；隋樹森《元曲選外編》，台北：台灣中華書局，1985年6月；陳萬籟主編《全明雜劇》，台北：鼎文書局，1979年6月；明·毛晉編、黃竹三等評注《六十種曲評注》，長春：吉林人民出版社，2001年9月。

關名 ¹¹⁾		姚茂良《精忠記》二十八齣〈誅心〉：〔丑扮和尚上，唱光乍乍〕做長老	關名《度黃龍》第一折：〔淨扮行者上，云〕身著袈裟百衲衣
關名《昊天塔》第三折：〔丑扮和尚上，詩云〕我做和尚無塵垢		王世貞《鳴鳳記》二十一齣〈文華祭海〉：〔丑扮趙文華，祭海畢云〕既祭畢了	徐渭《四聲猿·玉禪師翠鄉一夢》第一齣：〔貼扮紅蓮云〕不瞞老師父說
范子安《竹葉舟》楔子：〔丑扮行童罵師父云〕你這老禿斯、第一折：〔行童罵呂洞賓云〕望你娘顏氣		李景雲、崔時佩《南西廂記》第五齣〈佛殿奇逢〉：〔淨扮和尚，唱光乍乍〕假持齋	關名《歌代嘯》 ¹²⁾
鄭廷玉《忍字記》第一折：〔外扮劉均佐云〕我這裏無有素齋		高濂《玉簪記》第八齣〈譚經〉：〔旦扮尼妙常上，唱臨江仙〕松風驚枕簟、十三齣〈求配〉：〔小淨扮尼姑上，唱字字雙〕自家生來最嬌娜、十四齣〈幽情〉：〔旦云〕徒弟道寧道成那裡、十六齣〈寄弄〉：〔生云〕小生就此告辭、十八齣〈叱謝〉：〔旦上唱卜算子〕朝來聞鳥啼、十九齣〈詞媾〉：〔旦上唱清平樂〕西風別院、二十齣〈詭媒〉：〔小淨上唱普賢歌〕終朝奔走在街坊	馮惟敏《僧尼共犯》 ¹³⁾
吳昌齡《東坡夢》第一折：〔東坡云〕你去與那和尚說、第二折：〔白牡丹云〕師父，好共歹與牡丹成就這親事罷		張鳳翼《紅拂記》二十五齣〈競避兵燹〉：〔小淨末扮僧道上，唱水底魚兒〕寺觀清幽	陳汝元《紅蓮債》第一折：〔正末扮五戒和尚云〕這個老道人去了、第三折：〔衆扮道姑尼姑上云〕和尚是我好
曾瑞卿《留鞋記》第二折：〔淨扮和尚上，詩云〕我做和尚年幼		湯顯祖《南柯記》第七齣〈偶見〉：〔僧上唱普賢歌〕終朝頂拜如來	傅一臣《沒頭疑案》第六折〈雙斷〉：〔小生扮官云〕你那和尚叫甚麼名字
石子章《竹塢聽琴》第四折：〔小道姑上云〕小姐還俗去了		湯顯祖《紫釵記》第四十四齣〈凍賣珠釵〉：〔尼持籤筒上，唱水底魚〕一點凡胎、五十一齣〈花前	傅一臣《截舌公招》第一折〈尼奸〉：〔小生扮鄺雋之云〕蘊空師父

		遇俠〉：〔末丑扮弟子上，唱牽地錦襠〕僧家亦有芳春興	
李好古《張生煮海》第三折：〔行者詩云〕平地空將性命丟		孫梅錫《琴心記》三十三齣〈空門遇使〉：〔小尼上，云〕霧捲黃羅帔	傅一臣《人鬼夫妻》第七折〈薦亡〉：〔淨、丑、末、小生扮和尚持法器上，淨云〕休閒說老爺奶奶好不信心
		梅鼎祚《玉合記》第六齣〈緣合〉：〔淨扮尼姑上唱誦子令〕身如楊柳面如花、二十九齣〈嗣音〉：〔旦尼妝上，唱憶秦娥〕空拖逗	孟稱舜《死裏逃生》第一齣（折） ¹⁴⁾
		陳汝元《金蓮記》第四齣〈郊遇〉：〔佛印云〕和尚養婆娘	
		袁于令《西樓記》三十一齣〈捐姬〉：〔雜和尚上，唱佛賺〕西方盡是慈悲佛	
		闕名《金雀記》第十齣〈守貞〉：〔丑云〕自家左太冲是也	
		闕名《贈書記》十一齣〈假尼入寺〉：〔丑云〕徒弟，坐關極好打動施主、十七齣〈禪關匿影〉：〔丑云〕列位夫人稽首	
		周履靖《錦箋記》十五齣〈進香〉：〔淨上，唱佛偈〕和尚生來也是個人、十九齣〈協計〉：〔丑上云〕草長山路狹	
		湯顯祖《紫簫記》三十一齣〈皈依〉：〔老僧云〕法香法雲	

		張四維《雙烈記》二十九齣〈計定〉：〔丑僧上，唱金字經〕我表子小名兒叫做一錠金	
		汪廷訥《獅吼記》第四齣〈住錫〉：〔丑扮小僧上，唱大齋郎〕恨雙親	
		闕名《白兔記》第九齣〈保讓〉：〔淨云〕和尚不要請多了	

《來生債》第四折：〔外扮丹霞禪師云〕他有个女兒靈兆：〔張和尚上云〕誰說僧家不用錢

：〔淨扮僧上云〕少年難戒色

：〔淨扮僧上云〕某乃西山寺中住持了緣的便是

凡上諸劇，或以上場詩，或一兩句短短口語戲謔嘲諷僧尼，如：元·關漢卿《山神廟裴度還帶》第二折：

〔外扮長老云〕……行者，門首覷者，看有甚麼人來？〔淨行者云〕阿彌陀佛，阿彌陀佛，南無爛蒜喫羊頭，娑婆娑婆，抹妳抹妳，理會的。〔王員外上云〕自家王彥寶，來到這白馬寺中也。行者，你師父在家麼？〔淨行者云〕撲之！師父不在家。〔員外云〕哪裡去了？〔淨行者云〕去姑子庵子裏做滿月去了。

元·闕名《玉清庵錯送鴛鴦被》第二折：

〔丑扮小姑上云〕誰想小姐與劉員外約在菴中說了一夜話，撇得我孤眠獨自，不由我也不動心，我如今等不得師父回來，自做個主意，只在菴前菴後，尋一個精壯男子去來。

11) 案《全明雜據》第二冊亦收本劇，即出「雕蟲館元曲選本」，作者題明。劉君錫，此因劉君錫於洪武年間(1368)仍在世之故。

12) 《歌代嘯》相傳徐渭所作，見周中明校註《四聲猿附歌代嘯》，台北：華正書局，1985年6月。此劇共四齣（依元雜劇說法宜稱「折」），前三齣全寫和尚貪財好色，勾心鬥角，狎酒訛詐。

13) 此劇全以僧尼犯淫為題材。

14) 此劇敘述僧人姦污婦人，一旦事跡敗露，即殺人滅口。

元．張國賓《相國寺公孫合汗衫》第三折：

〔外扮長老上，詩云〕近寺人家不重僧，遠來和尚好看經。莫道出家便受戒，那箇貓兒不吃腥？

也有全劇以僧尼為主，描寫其劣跡惡行者，由於原文過長，只錄片段。如明．闕名《歌代嘯》第一齣：

〔張和尚（未注明腳色）上云〕誰說僧家不用錢，卻將何物買偏衫？我佛生在西方國，也要黃金布祇園。小僧本州三清觀張和尚是也。緊自人說我等出家人父親多在寺裏，母親多在菴裏。今我等兒孫，又送在觀裏，何等苦惱！師弟喚做李和尚，頗頗機巧，只是色念太濃。這是他從幼出家，未得飽嘗此味，所以如此。但此事若犯，未免體面有傷，不如小僧利心略重，還不十分大犯清規。一向口那（挪）肚減，積下些私房，以將師父先年典去的菜園，暗自贖回，未曾說與李和尚知道。昨見他衣衫上帶點脂粉氣，不知這貓兒又在何處吃腥？想來世上無錢不行，或者他亦有所積，未可知也。不如將他喚出，用些言語，誘出他的錢來，增使在我這菜園上，只說收後除本分利，待臨期開些花帳，打些偏手，也是好事。像我這一片公道心，將來愁無個佛做！（喚介）師弟哪裏？（李和尚僧衣光頭應上）來了！自從披剃入空門，獨擁孤衾直到今。咳！我的佛，你也忒狠心。若依愚見看來，佛爺爺，你若不稍寬些子戒，那裏再有佛子與佛孫？

明．馮惟敏《僧尼共犯》第一折：

〔淨扮僧上云〕少年難戒色，君子不出家，聖人有倫理，佛祖行的差。小僧法名明進，自右投禮龍興寺長老，披剃出家，每日起五更，睡半夜，看經念佛，磕頭禮拜，不知圖些甚的？想起古先聖賢有云：有天地，然後有夫婦，有夫婦，然後有父子，男女居室，人之大倫，古先聖人，制為婚姻之禮，傳流後代，繁衍至今，自有佛法以來，把俺無知眾生，度脫出家，剃髮為僧，永不婚配，絕其後嗣，想俺佛祖脩行住世，身體髮膚不敢毀傷，留頭垂髻，並不落髮，哄俺弟子剃做光頭，不好看相，佛公佛母，輩輩相傳，生長佛子，哄俺弟子，都做光棍，一世沒箇老婆，怎生度日，尋思起來，是好不平的事也呵！……往古來今，天下庵觀，有僧人便有尼姑；有道士便有道姑，這都是先代祖師遺留下的。俺想起來，這便是為俺出家人放一條生路，若無這條路兒，那一箇呆狗骨頭肯出家也！……俺這一座禪寺古蹟，建在城外，並無尼姑庵兒，城裏碧雲庵，有一女僧，法名惠朗，頗有姿色，小僧與他相識，他也頗戀小僧之意，以此認親為由，往還甚密，人都不知，俺今晚無事，正好到他庵內走一遭者，行行去去，轉彎抹角，早來庵兒門下，俺索低聲叫他。開門！開門！〔旦扮尼僧上云〕福地閑無事，空門自有春，此心元不死，飛逐落紅

塵。自家尼僧惠明的是也，自幼捨身在庵內修行，俺心中正迷留沒亂的，恰纔天色已晚，是誰在外叫門？〔淨云〕是我來也。〔唱天下樂〕口念著救苦救難善菩薩。冤家，可喜殺！發慈悲單等你和咱，開禪堂燒一炷香，入禪房換一盞茶，上禪床結一段好緣法。

明. 孟稱舜《死裏逃生》第一齣（折）：

〔淨扮僧上云〕某乃西山寺中住持了緣的便是。一向在京走騙，後因事發，逃在這裏，改名落髮，如今做和尚，倒好快活呵！休說吃的十方，穿的十方，用的十方，則這些婦人家見了別樣人，慌忙藏躲不迭，見俺出家人把眼兒瞧他，他也不避，話兒調他，他也不怪，還有一等知趣婦人，專一好打和尚，你道他為甚麼？他道和尚口穩一也，以懺經布施為名，容易上門二也，少壯出家，精力有餘，見了個婦人，如饑鷹得兔，竭力奉承三也。以此，俺做和尚，到偷了多少婆娘哩！只一件暗地私偷，終欠像意，如今寺後造了幾間曲室，有甚孤形婦人到此燒香，先著個小和尚哄他，他若相從罷了，若不呵！搶在曲室之內，用計凌逼，也不怕他不依我。這正是佛菩薩顯不出的神通；野狐精參不透的機變，更兼俺素性奸猾，學了幾句口頭禪話，在人前說的天花亂墜，鬧動了京城官宦，有等官宦假意修行，賣弄虛名，有等官宦與那婦人一般見識，都替俺做了護法沙門，現有刑部的老楊，與我倍常交好，以此一發興哩！閒話休題，今日天色清明，怕有燒香婦人到此，不免叫徒弟來商議，徒弟那裏？〔丑扮僧上云〕小僧法名繼緣便是。你道怎麼叫做繼緣？俺師父是了緣，了者，完也。師父偷了婆娘，說是前世有緣，今生了帳，故此取名了緣，師父偷了，纔輪到小僧，故此取名繼緣。今日師父喚我，想為那話了，不免相見。〔作見譚介，淨云〕今日天氣清明，敢有婦人到來，你我可如此如此。〔丑諾同下〕

還有一部戲中多場淫亂的描繪，此以明. 高濂《玉簪記》為甚，如第八齣〈譚經〉：

〔旦扮尼妙常上¹⁵⁾，唱臨江仙〕松風驚枕簟，琴牕人坐壺天。〔淨丑小旦扮道姑上云〕晝長日赤苦煩煎，看荷來水殿，追燕入湘簾。〔旦云〕鐘磬草堂深，解籜森

15) 此劇寫女尼思春，致有誤以為〈思凡〉出於此，見 <http://zhidao.baidu.com/question/40826742>

李漁《閒情偶記. 詞曲部. 賓白第四. 時防漏孔》云：「一部傳奇之賓白，自始自終，奚啻千言萬語。多言多失，保無前是後非，有呼不應，自相矛盾之病乎？如《玉簪記》之陳妙常，道姑也，非尼僧也，其白云：「姑娘在禪堂打坐」；其曲云：「從今孽債染緇衣。」禪堂、緇衣，皆尼僧字面，而用入道家，有是理乎？」（http://www.pch.scu.edu.tw/MingQing/melody/page_m3_n5.html）劇作家往往佛道不分，除《玉簪記》外，如前引《玉清庵錯送鴛鴦被》，道姑應住道觀才是，卻居然住在尼菴；又《歌代嘯》張和尚住三清觀，僧帽亦寫著「三清觀張」，凡此錯亂情形，事例甚多。

森筍作林。〔淨丑小旦云〕燕子雙飛來復去，難禁。滿腔心事對誰云？〔衆云〕陳姑稽首〔旦云〕衆師兄到來，請坐。〔丑云〕陳姑，晝長人靜，重門難守。錢財竟沒來方，酒食何曾入口。夜間翻來覆去思量，我也管不得出乖露醜。〔旦云〕師兄，你說那裡話？我與你苦守清規，謹遵教指，終成正果。今日無事。群集在此，不免請師父出來談經說法，洗濯塵心，有何不可。〔小旦云〕正是正是，去請。〔淨阻科云〕不要去請，我沒工夫聽經，適纔報恩寺桂公約我施主人家看經，回來床上一話，我自要去了事。……〔旦唱梁州序〕芳心冰潔，翠鈿塵鎖，怪胭脂把人耽誤。蜂喧蝶嚷，春愁不上眉窩。〔作背科，唱〕暗想分中恩愛，月下姻緣，不知曾了相思簿。身如黃葉舞，逐流波，老去流年竟若何。〔淨丑唱前腔〕嘆浮生盡着塵疴，逐飛丸朝朝暮暮，看鏡中消息，素改婆娑，我把芳年虛度，老大蹉跎，衣食渾無措，空門來托鉢，做尼姑，也只是當年沒奈何。

又第十三齣〈求配〉：

〔小淨扮尼姑上，唱字字雙〕自家生來最嫵娜。〔丑云〕真個！〔小淨云〕終朝喫素念彌陀。〔丑云〕難過！〔小淨云〕和尚道人都要我。〔丑云〕好貨！〔小淨云〕門前那個又來拖。〔丑云〕是我！〔小淨云〕原來是一位相公，相公何來？〔淨云〕我是漂陽王公子，特地到此，一事相煩，休得推阻。女貞觀道姑陳妙常，十分美貌，我欲求他爲婚，特澆姑姑作伐。〔小淨云〕阿彌陀佛，他是出家人，怎麼說得這一句落地獄的話？我不管這閒事。〔欲下，淨作扯科云〕你來你來，你若成得此事，白銀五十兩，拿在此間謝你。〔小淨云〕拿來我看，不要哄我〔淨云〕你既不肯，我去作成別人。〔淨欲下，小淨作扯科云〕休得取笑，你有何分付，我明日就去說。

又第十四齣〈幽情〉：

〔旦云〕徒弟道寧、道成那裡？〔丑道姑上云〕天生眼瞎，又兼折腳，不會念經，只好捧盒。〔小旦道姑捧茶上云〕纔烹蟹眼，又煮雲頭，琥珀浮香，清風數甌。相公請茶。〔丑云〕相公，前日有一位相公，比你略老些兒，也來與我師父請話，想是調戲我的師父，乞我師父夾臉喫了八百八十八口啐氣，抹乾十七八碗殘唾去了，你休得又蹈前轍，你若惹我，我倒不打緊，隨即奉承。〔旦云〕休得胡說，快進去。〔丑云〕我真個肯，不是取笑，若說謊，生疔瘡。

又第十六齣〈寄弄〉：

〔生云〕小生就此告辭。肯把心腸鐵樣堅！〔旦作背語科云〕豈無春意戀塵凡？〔生云〕今朝兩下輕離別，一夜相思枕上看。〔生作下科，旦云〕潘相公，花陰深處，仔細行走。〔生回科云〕借一燈行如何？〔旦急關門科，生云〕陳姑十分有

情，不免躲在此間，聽他裏面說些什麼，便知分曉。〔旦云〕潘郎潘郎！〔唱〕你是個天生後生，曾占風流性，無情有情，只看你笑臉兒來相問，我也心裏聰明，臉兒假狠，口兒裏裝做硬，待要應承，這羞慚怎應他那一聲，我見了他假惺惺，別了他常掛心，我看這些花陰月影，淒淒冷冷，照他孤另，照奴孤另。夜深人靜。不免抱琴進去安宿則個。此情空滿懷。未許人知道。明月照孤幃。淚落知多少。

又第十八齣〈叱謝〉

〔旦上唱卜算子〕朝來聞鳥啼，啼處驚人睡，展轉不成眠，反側啼紅淚。春來秋去幾經過，不似今秋愁奈何！心事暗流銀燭淚，恨隨漂泊葉聲多。妙常苦守清規，已經數載，無奈塵心未盡，俗念頓生，對景添愁，強制不定，可恨人也。〔桂枝香〕奴似風掀黃葉，雲遮殘月，猛可的如醉如癡，獨自個誰溫誰熱？把床兒打疊，把牀兒打疊，方纔夢枕兒上蝶，又驚回窗兒外鐵。好難說，愁如鴈字天邊陣，淚似鴉花枝上血。〔前腔〕雲堂松舍，清燈長夜，聽鐘兒敲斷黃昏，擁被兒臥看明月。心中自思，心中自思，猛可的身如火熱，值恁的睡不寧貼。好難說，嚥不下心頭火，轉添些長嘆嗟。筆墨在此，不免將我心事描寫一詞，聊寄幽情，消遣則個〔詞曰〕松舍清燈閃閃，雲堂鐘鼓沈沈，黃昏獨自展孤衾，欲睡先愁不穩。一念靜中思動，徧身慾火難禁，強將津吐嚥凡心，爭奈凡心轉盛！〔淨王尼姑上，唱不是路〕徑遠長蛇，要見的人兒何處也？把簾遮，落花滿地空臺榭，未許紅塵略近些。開門開門。〔旦唱〕是誰的吠犬迎來花外客？〔作藏詞科唱〕我把冷眼兒窗前偷看者。〔淨唱〕休躲撇，爲因閒暇來松舍。〔旦唱〕向前迎接，向前迎接。遠辱到此，有何話說？〔淨云〕久失相親，特來聽講。〔旦云〕你平日不好經典，如何要聽講？〔淨云〕我近日比前不同，前夜月下，我親見觀音菩薩說道，你平日念佛，功德將滿，只少得一百多聲，祥雲就來接你上天去。〔旦云〕你何不做一會兒功夫，念完了，上天去。〔淨云〕人頭上有些私債，未曾討得，養下些猪羊雞犬，未曾賣得，有幾個相識和尚，捨他不得，因此上故意不念完了。〔旦云〕你休得取笑，有何話說？〔淨云〕漂陽縣中，有個王公子，人物標致，潑天富貴，他慕你儀容，欲求婚配，未知你意下若何？〔旦云〕阿彌陀佛，我與你是出家人，怎麼說這等落地獄的話？〔淨云〕夫妻之情，誰人不愛？享榮華富貴，強似在此清貧苦奈。〔旦云〕休得多言，聽我道……。

又第十九齣〈詞媾〉：

〔旦上唱清平樂〕西風別院，黃菊都開遍，鷓鴣不知人意懶，對對飛來池畔。雲淡水痕收。人傍淒涼立暮秋。蛩吟無斷頭，心事淚中流，懶把黃花插滿頭，見人還自羞。自與潘郎見後，不覺心神恍惚，情思飄蕩，對此困人天氣，好生傷感也。……〔生上唱宜春令〕雲房靜。竹徑斜。小生病起無聊，好生煩悶，不免往白雲樓下，

閒步一回，多少是好。欲求仙，恨着天台路迷，問津何處，傍青松掩着花千樹。悄地行來。乃是陳姑臥房。正值他獨睡在此。〔作翻書介，云〕這是他看誦的經典。裏面爲何有字一幅？卻是陳姑詩稿，詞云：松舍清燈閃閃，雲堂鐘鼓沈沈，黃昏獨自展孤衾，欲睡先愁不穩，一念靜中思動，遍身慾火難禁，強將津唾嚥凡心，爭奈凡心轉盛。細觀此詞，陳姑芳心盡露，敢是天就我的姻緣？把此詞做個公案。伴殘經香渺金猊，題紅句情含綠綺。心知，此詞入手呵！天付姻緣，送來佳會。待我揭帳戲他，看他如何回我，陳姑，陳姑。〔旦作驚起介，唱降黃龍〕驚疑，閃得我魄散魂飛，倦體輕盈，倩誰扶起？〔生云〕小生在此相扶。〔作抱旦旦怒介，唱〕你是書生班輩，好個書生班輩。錯認仙姑，比做神女。〔生云〕差不多兒，文君幸見相如，兩下情同魚水。〔旦唱〕休題，文君佳趣，這其間相如料難是你。〔生云〕多分是小生無疑。〔旦云〕潘郎好生無禮，我對你姑娘說來。〔生云〕說我何事。〔旦唱〕秀才們偷香竊玉，意亂心迷。〔生唱醉太平〕非癡，我青燈愁緒，聽黃昏鐘磬，夜半寒雞，孤衾獨抱，未曾睡先愁不寐。相思，靜中一念有誰知，慾火炎遍身難制，把凡心自嚥，只少個蕭郎同並，彩鳳同騎。〔旦唱浣溪沙〕你臉兒涎，情兒媚，話蹺蹺，心自猜疑。〔生云〕不必猜疑。〔旦尋詞介，生云〕小生拾得在此。〔旦云〕好好還我的詞來，若不還我，把你做賊論。〔生云〕偷書不爲賊。〔旦唱〕這場冤債訴憑誰？當初出口應難悔，罷罷！一點靈犀托付伊。〔背介，唱〕幾番羞解羅襦。〔生拜介，唱滴溜子〕合拜跪，此情有誰堪比？慢追思，此德何年報取？誰承望今宵牛女，銀河咫尺間，巧一似穿針會，兩下裏青春濃桃豔李。〔旦唱鮑老催〕輸情輸意，鴛鴦已入牢籠計，恩情怕逐楊花起，一首詞，兩下緣，三生謎，相看又恐相拋棄，等閒忘卻情容易，也不管人憔悴。〔生云〕妙常，你道小生忘了此情。〔跪介，云〕老天在上，必正若忘了妙常今日之情，天誅地滅。〔唱貓兒墜〕皇天在上，照證兩心知，誓海盟山永不移。〔旦唱〕從今孽債染緇衣，歡娛，看雙雙一似鳳求鸞配。〔尾〕天長地久君須記，此日裏恩情不暫離，從此後情詞莫再題。今夜燈前見，還疑夢裏來。〔下，丑上云〕我東人在此，吟風弄月，夜去明來。終久喫他刮上了。〔清江引〕堪愛堪愛真堪愛，鸞鳳情深如海，攜手上陽臺，了卻相思債，他怎知有個人在窗兒外。〔生旦同上唱皂角兒〕兩情濃同下藍橋，戰兢兢歡娛較少，成就了鳳友鸞交，休忘卻天長地老，爲你病懨懨只自耽，瘦怯怯難自保，爲着今朝，相偎相抱，力怯體嬌，你休把私情漏泄，兩下裏供狀難招。〔前腔〕奴本是柔枝嫩條，休比做牆花路草，顧不得鸞離燕嬌，你恁意兒鸞顛鳳倒，須記得或是忙或是閒，或是遲或是早，夜夜朝朝，何曾知道，這些關竅，春風一度，教我力怯魂消。〔尾〕從今淡把蛾眉掃，妝一個內家腔調，把往日相思一擔兒拋。〔丑云〕不好了！不好了！觀主知道，去叫地方拿你們兩個送官，怎麼是好？〔旦云〕如何是好？〔丑云〕不妨，我哄你兩個，適纔我替你遮瞞過了，我只要捉個頭兒。〔生云〕我在此，你休得這等胡說。〔丑云〕既然相公在此，你只叫我一聲。〔旦云〕教我叫你什麼？〔丑云〕隨你。〔旦云〕進安哥。

〔丑云〕不好，除下哥字，添上相公二字。〔旦云〕難道是進安相公？〔丑云〕正是，正是。〔旦作難介，丑〕我就叫將起來。〔旦云〕也罷！我便叫他一聲，進安相公！〔丑笑介云〕出菴奶奶。〔生云〕怎麼叫做出菴奶奶？〔丑〕沒有我進安相公，安能奶奶出菴。〔生叱下〕

又第二十齣〈詭媒〉：

〔小淨上唱普賢歌〕終朝奔走在街坊，布施虧咱口舌強，化些齋與糧，討些燭與香，夜夜偷閒撈和尚。

上述舉例雖仍無法盡覽元明劇曲全貌，諒已略見一斑，從而可歸納幾點看法：

（一）元明劇曲對緇流的嘲諷，主要在其不守清規，違犯戒律，諸如犯淫、殺生、偷盜、飲酒、吃葷、妄言綺語、貪財勢利等等，都屬於五戒十善中的根本重戒，《大智度論》卷四十六〈釋摩訶衍品〉云：

十善業道為根本，餘者是不惱眾生遠因緣。戒律為今世取涅槃故，婬欲雖不惱眾生，心繫縛故為大罪。以是故戒律中婬欲為初，白衣不殺戒在前…。戒律中戒，雖復細微，懺則清淨；犯十善戒，雖復懺悔，三惡道罪不除。¹⁶⁾

此處有兩個重點，其一指出十善戒不得違犯，若是犯了殺生、偷盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪、瞋、癡，雖經懺悔，但淪入地獄、惡鬼、畜生三惡道之罪仍難懺除乾淨；其次，對出家與在家而言，在家首重不殺，出家首重淫欲，出家人執著淫欲無法解脫，即是大罪。反觀劇中卻特別重僧尼情慾的描述，明顯對諸佛同宣：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教」¹⁷⁾的基本教義有相當質疑，畢竟隨佛出家，理應「梵行高遠」的釋子尚且不能遠離淫欲，又焉能苛求紅塵中人止惡行善，清淨其意？至於劇中提及出家人不學無術，應經趕懺，刮齋受食，一副社會寄生蟲的嘴臉，更是躍乎紙筆之上，這與湯顯祖《牡丹亭》於第二十一齣〈謁遇〉，藉柳夢梅唱〈挂真兒〉云：「愛寶的喇嘛，抽珠的佛法，滑琉璃兩下難拿。」¹⁸⁾指喇嘛、佛法其目的皆在抽取珠寶，兩者皆像琉璃般圓滑，不能指望他們幫助一樣；換言之，佛教即是斂財的宗教，不啻將佛教貶得一文不值。

（二）撇開那些不得已「投禪寄跡」的人物不論，便會發現不守清規，違犯戒律的僧尼，俱

16) 龍樹菩薩造、後秦·鳩摩羅什譯《大智度論》卷四十六，T25，頁395。

17) 東晉·僧伽提婆《增一阿含經》卷一〈序品〉，T2，頁551。

18) 明·湯顯祖《牡丹亭》，台北：華正書局，1979年7月，頁99。

由淨丑擔綱。劇作家不僅藉淨丑反映了飲食男女，人之大慾，更企圖透過這些角色去呈現一般人頗感好奇，而在僧尼卻似乎諱莫如深的性禁忌，對於他們是否潔身自持，表示質疑和調侃。先師張清徽教授〈論淨丑角色在我國古典戲曲中的重要〉已說：

有才能的劇作家，不僅藉淨丑之聲口，言人之所欲言，道人之所不敢道，而且談諧諷刺，盡譬盡喻，極新極奇，鋒利刻毒，大有言者無罪，聞者足戒的功效。有的地方以文字遊戲的俳優體式，有如《牡丹亭》諧語化千字文以形容道姑身體的缺陷，那就未免趨於下流，文人弄才，大是罪過，不足稱述。¹⁹⁾

的確，淨丑是戲劇的甘草，一如襯托紅花的綠葉，其謔言狂態，逗哏惹笑，具有調節劇場喜怒哀歡的正面意義，尤其暢所欲言，曲譬盡喻，道人所不敢道，或勸善諷戒，自暴其醜，以儆效尤，更是淨丑角色的傳統；且徵之於現實社會，也難有淨丑這種人的存在，因此觀眾必須了解「戲者，嬉也」，其中多超乎現實的意境存在，不得當真，若必以情理逐一按驗，則不免膠柱鼓瑟。而前述諸劇，有不少正如清徽師所云「趨於下流」的淫言嫖語，這是該受譴責的。

(三)結合前兩點而觀之，可以感覺元明社會結構必有某種特殊現象，才有不少劇作家對僧尼質疑，而藉淨丑聲口傳達諷演，本文因此有必要對元明社會背景作一考察，以與戲劇本身相印證。或有人會以為戲劇中的犯戒僧尼多由淨丑飾演，原是一種傳統通例，故如清代楊朝觀《吟風閣雜劇》，其中《窮阮籍罵財神》也是丑扮沙彌，也上場說：「……只是我的出家呵！葷酒充腸，五戒並無一戒，笑容滿面，三皈依有——四皈依你道那一皈依？皈依佛、皈依僧、皈依法、不如歸依這位錢菩薩，可不有了四皈依……。」²⁰⁾但須知戲劇與群眾是保持最密切關係的一種文學，所以才有「戲劇反映人生」的說法，戲劇藝術的表演容有虛構成分，但在虛構關目之下，仍會反映若干真實的眾生相，比如元代政治腐化、貪吏橫行，因此元雜劇就常以淨丑扮演這類目無法紀，見錢眼開的人物²¹⁾。傳統通例的產生，與時代背景是息息相關的，唯有徵之於社會實相，方能找出傳統通例最初形成的原因。

(四)分析元明劇曲資料，可以發現傳奇較之雜劇，嘲謔逗笑的筆墨更多，其關鍵就在於傳奇齣數長、篇幅廣，不論生、旦、淨、末、丑，只要是該齣上場的人物，都有資格唱念做

19) 張清徽〈論淨丑角色在我國古典戲曲中的重要〉，收於《中國古典戲劇論集》，台北：幼獅文化事業公司，1985年1月，頁92。

20) 胡士瑩校注《吟風閣雜劇》，台北：華正書局，1986年5月，頁38。

21) 見顏天佑《元雜劇所反映之元代社會》，台北：華正書局，1984年9月，頁79—102。又唐文標《中國古代戲劇史初稿》十二章第八節〈古劇的口語與文學：民間的故事〉，亦述及之，台北：聯經出版事業公司，1985年5月，頁199—200。

表一番，在勞逸均等的情況下，淨丑因而有更大的揮灑空間，其表演內涵也愈形擴充，不像雜劇僅在烘襯正末正旦高逸嫺雅的氣韻，或飾演一些過場性質，無關緊要的角色，而能進一步突顯角色的個性習氣，乃至主導全劇關目結構的變化，故其唱念作舞、插科打諢，當然不像雜劇僅藉上場詩或幾句賓白的演出形式能望項背。再者，傳奇多述男女相思寂寥、綢繆繾綣之情，而在男女社交不公開的社會，寺廟菴觀便成為突破禁忌藩籬的最佳場所，為了減低寺宇莊嚴不可褻慢的氛圍，以便男女主角歡會其中，劇作家因此以淨丑扮演僧尼，製造笑點，打破嚴肅岑寂，這也是可以理解的。

(五) 或有人問，元明劇曲固然有損及僧尼形象的劇目，難道沒有宣揚佛法，提昇佛教地位的「釋教劇」？而損及僧尼形象的劇目可以呈顯某種社會真貌；宣揚佛法，提昇佛教地位的「釋教劇」，難道不具反映任何社會現象的功能？的確，元明劇曲中不乏「釋教劇」²²⁾，今略而不提的原因是，研究「釋教劇」，還須與內典相互驗證，筆者另有〈元明釋教劇的佛教思想〉，已對此問題加以探討²³⁾，在此僅稍解釋之：「釋教劇」即使能化導凡愚一心向佛，但義學深奧，則演出乏味，反教人鼾睡連連；如藉神怪譚眾，則又與通俗不分，使正覺解脫之法，淪為低級神教尚不自知，因此所謂宣揚佛法，提昇佛教地位的「釋教劇」，往往是慧業文人掉弄禪機，或驚眩於佛教神通不可思議，而取以娛興解頤而已，不僅談不上弘闡正法，續佛慧命，反易使佛教蒙受不必要的誤解與傷害。明代曾有僧人撰劇弘法，如湛然和尚《魚兒佛》、智達和尚《歸元鏡》²⁴⁾，然前者依舊雜揉民間不根

22) 「釋教劇」依明代朱權《太和正音譜》分類，隸屬於最末第十二科「神頭鬼面」；羅錦堂《現存元人雜劇本事考》第三章〈現存元人雜劇之分類〉，則將元雜劇分為歷史劇、社會劇、家庭劇、戀愛劇、風情劇、任隱劇、道釋劇、神怪劇八類。其中道釋劇即包含道教劇及釋教劇二種；惟羅文亦以為元人釋教劇「主題多為弘法度世與因果輪迴之說，而又仙佛混淆，非盡佛說。」（台北：中國文化事業股份有限公司，1960年4月，頁445。）

23) 〈元明釋教劇的佛教思想〉（收於《中國佛教文史探微》，台北：秀威出版社，2005年2月，頁477—509）結論認為創作「釋教劇」，非熟諳內典與曲律，實不足以為之，然而戲劇為投合大眾的興味，就必須儘量通俗平易，試觀唐代「俗講」從寺院正式講經闡教，以至「悅邀布施」（《資治通鑑》唐敬宗寶曆二年六月己卯，上幸興福寺觀沙門文激俗講，胡三省注語）最後到南宋理宗時，還得明令禁止不根佛典的講經文到處傳布（《佛祖統紀》卷三十九引《禪門正統》），這種趨勢的演變，與「釋教劇」會擺脫純正濃厚的佛教色彩，走向三教九流的廣大群眾之中，原理是一致的；而為了通俗平易，因此戲劇本事，沿用不少久已流傳民間的小說、話本做藍圖，加以編排敷演，這些小說、話本為聳動觀聽，早已增飾再三，而且經民間口耳相傳，即使真正的佛教故實也難免變質，結果劇作家又採取變質的本事重予刪訂，或許其本身對佛教義學不求甚解，或為遷就劇場特質、整體結構的緊密性與觀眾之所好，致使教理取向偏於荒唐謬悠，到頭來反而對佛教產生嚴重負面影響，一般人對佛教多有消極避世、隱居山林、不惹紅塵等不正確的印象，戲劇也應負部分責任。

24) 《金魚翁證果魚兒佛》一卷，《全明雜劇》第七冊收錄；《歸元鏡》二卷，民國四年

之論，後者採晉時廬山遠公、五代永明延壽、明隆萬年間雲棲株宏三大師，在俗以至出家成道事跡，編成傳奇，皆據本傳塔銘為主，實際並不適於場上演出，其顯然對「弘法度世」的「釋教劇」，產生不了革命性的作用！或許這是對「釋教劇」較嚴苛，且狹義性的立論，但如僅就「禍福冥中報不虛」的善惡因果觀來看，則元明戲劇無一不是獎善懲惡，又有那一本不算宣揚佛法，提昇佛教地位的「釋教劇」？至於那些比較符合狹義性立論的「釋教劇」，確實也有其時代意義，從中我們可以看出當時民間佛教信仰逐漸合流匯歸彌陀淨土的趨勢，這與佛教發展史是符合的。

三、元明時期的佛教衰落面

前舉有損僧尼形象的戲曲資料，實隱含世人對佛教頗為關注的兩大問題，其一即僧尼「無所事事」，卻接受供養，而所造塔寺又華煥莊嚴，不僅影響國家財政稅收，也儼然成為罪惡的逋逃所；其次則是攸關僧尼本身的持戒修行。這兩大問題的紛擾，並不始於此時，早先北魏太武帝、北周武帝與唐武宗滅佛，史稱「三武之禍」，雖主要涉及道佛爭勝，但寺產龐富、僧尼戒行不精，也是關斥因素之一；就是歷來參與排佛之士，也都以此作為誅伐的口實，這在梁僧祐《弘明集》、唐道宣《廣弘明集》中都有收錄²⁵⁾。現只引《資治通鑑》唐高祖武德九年，太史令傅奕上疏為例：

佛在西域，言妖路遠，漢譯胡書，恣其假託，使不忠不孝，削髮而揖君親；遊手遊食。易服以逃租賦。偽啟三塗，謬張六道，恐喝愚夫，詐欺庸品，乃追懺既往之罪，虛規將來之福：布施萬錢，希萬倍之報；持齋一日，冀百日之糧……。今天下僧尼，數盈十萬，翦刻繪綵，裝束泥人，競為厭魅，迷惑萬姓。請令匹配，即成十萬餘戶，產育男女，十年長養，一紀教訓，可以足兵。四海免蠶食之殃，百姓知威福所在，則妖惑之風自革，淳朴之化還興……。²⁶⁾

《資治通鑑》引這段文字後，接著說：「上亦惡沙門、道士苟避征徭，不守戒律，皆如奕言，又寺觀鄰接塵邸，溷雜屠沽，辛巳，下詔：『命有司沙汰天下僧、尼、道士、女冠，

上海有正書局印行，今已收入《大藏經補編》第十八冊，台北：華宇出版社，1985年12月，頁225—303。董康《曲海總目提要》卷十二有敘錄，見《筆記小說大觀》二十五編八冊，台北：新興書局，1979年1月。

25) 《廣弘明集》卷十一收高祖武德四年六月二十一日傅奕上減省寺塔廢僧尼事十有一條，可見闢佛之切。《弘明集》、《廣弘明集》同收在T52。

26) 司馬光《資治通鑑》卷一九一，台北：啟業書局，1978年1月，頁6002。

其精勤練行者，遷居大寺觀，給其衣食，毋令闕乏；庸猥粗穢者，悉令罷道，勒還鄉里。』」此時不守戒律者，尚乏堂皇理由文飾敗德之行，因鳩摩羅什譯《佛遺教經》，宣說根本清淨戒有云：

汝等比丘，於我滅後，當尊重珍敬波提木叉（按即戒律），如闇遇明，貧人得寶。當知此則是汝等大師，若我住世，無異此也。²⁷⁾

因此犯戒應受譴責，絲毫不得苟免²⁸⁾，何況傳為中國最早譯出的《四十二章經》，在在勸說出家弟子「意馬莫縱」（二十八章）「欲火遠離」（三十章），尤其第二十七章「無著得道」說得更清楚：

佛言：夫為道者，猶木在水，尋流而行，不觸兩岸，不為人取，不為鬼神所遮，不為洄流所住，亦不腐敗，吾保此木，決定入海；學道之人，不為情欲所惑，不為眾邪所撓，精進無為，吾保此人，必得道矣。²⁹⁾

又《法句譬喻經·心意品》也記載佛陀度人的故事：一龜與饑行求食的水狗相遇，狗欲食龜，龜縮頭足尾於甲中，水狗便無可奈何了。佛以此說明：「吾念世人不如此龜，不知無常，放恣六情，外魔得便，形壞神去，生死無端，輪轉五道，苦惱百千，皆意所造。」並頌偈云：「藏六如龜，防意如城。」³⁰⁾

但這種調伏情慾，一心向道的生活，在尋常人眼光看來，是何等折磨人！幸虧六祖「頓悟」說「解救」了枯槁的心靈。六祖惠能南宗禪在安史之亂與武宗滅佛後，成為一枝獨秀的中流砥柱，而一些無法息滅貪瞋癡，止不住向塵世攫取富貴和縱情欲樂者，反倒有了最佳說辭，因為南宗禪以為只要頓悟本心，便可「逢緣對境，見色聞聲，舉足下足，開眼合

27) 《佛遺教經》又名《佛垂般涅槃略說教誡經》，《大正藏》十二冊。

28) 梁·慧皎《高僧傳》卷二〈鳩摩羅什傳〉云，後秦姚興常謂鳩摩羅什云：「大師聰明超悟，天下莫二，若一旦後世，何可使法種無嗣？」遂以妓女十人逼令受之。自爾以來，不住僧坊，別立廨舍。此已犯根本性戒，故什每至講說，皆自舉罪云：「譬如臭泥中生蓮花，但採蓮花，勿取臭泥也。」（T50，頁332）。

29) 《四十二章經》，T17，頁723。《高僧傳》卷一記漢明帝永平年間，夜夢金人飛空而至，遂遣使往天竺求法，得攝摩騰、竺法蘭還漢。二僧所譯《四十二章經》即中土譯出的第一部經。在北魏楊街之《洛陽伽藍記》卷四「白馬寺」，也有類似說法；但呂澂〈四十二章經抄出的年代〉，則以為此經實是「《法句經》抄」，抄出的最低年代不遲於晉成帝末年（342）；最上年限不超過晉惠帝末年（306），見呂氏《呂澂佛學論著選集·中國佛學源流略講》，濟南：齊魯書社，1996年12月，頁2860。

30) 法炬、法立譯《法句譬喻經》，T4，頁584。《雜阿含經》卷22、43也有相同記載，T2，頁160、311。

眼，悉得明宗，與道相應。」³¹⁾何況《壇經·般若品·無相頌》說：「世人若修道，一切盡不妨。」³²⁾其實六祖的原意是說，真正修道人不受外在種種不利於修行的環境妨礙，因其心無掛礙，對境不起煩惱。但曲解的人，卻可以將它說成「縱情聲色，不致妨礙修道」，於是將放蕩充自在，視犯戒同解脫，自以「起心動念，彈指動目，所作所為，皆是佛性全體之用」³³⁾，佛教因南宗禪而綻放異采，曹源一滴水，孕育諸多法門龍象，但也為野狐外道開啟方便之門。距六祖圓寂一百零六年後，柳宗元撰〈曹溪第六祖賜諡大鑒禪師碑〉，還提到信眾聞六祖賜諡大鑒禪師，將告於其祠，於是「幢蓋鐘鼓，增山盈谷，萬人咸會，若聞鬼神。其時學者千有餘人，莫不欣踴奮厲，如師復生；則又感悼涕慕。如師始亡。」崇佛尊師的熱烈情景，絲毫不減當年，但此時柳宗元已洞察禪宗的流弊，〈龍安海禪師碑〉就說：「佛之生也，遠中國僅二萬里，其沒也，距今茲僅二千歲，故傳道益微而言禪最病。拘則泥乎物，誕則離乎真；真離而誕益勝。故今之空愚失惑縱傲自我者，一皆誣禪以亂其教，冒於囂昏，放於淫荒。」因此他特別重視戒律，在〈南嶽大明寺律和尚碑〉中，將戒律比作儒家的禮教：「儒以禮立仁義，無之則壞；佛以律持定慧，去之則喪。是故離禮於仁義者，不可與言儒；異律於定慧者，不可與言佛。」³⁴⁾然時勢所趨，本非少數人的呼籲，便能挽狂瀾，到了元代，娶妻、飲酒、食肉的喇嘛，又隨元人入主中國，「以戒為師」、「涅槃寂靜」的佛教就更每下愈況了。

關於番僧之害與元廷崇佛之風，陳登原《國史舊聞》曾詳舉《元史》〈世祖紀〉、〈仁宗紀〉、〈泰定紀〉、〈文宗紀〉、〈刑法志〉、〈釋老志〉、〈忽辛傳〉、〈鐵木爾塔識傳〉、〈張裕傳〉、〈張瑄傳〉、《草木子》、《山居新話》、《輟耕錄》、《留青日札》、《麗藻薈錄》、《明高僧傳》卷二〈志德傳〉、吳晗《朱元璋傳》，而歸納出元人重佛六項明證云：

帝王受戒；妃主受戒，可見元人重佛者一。僧寺法律，半近獨立，可見元人重佛者二。

元時僧人地位特殊，可見元人重佛者三。又元時僧侶擁有大量土田，除皇家賜田之外，兼有奪田之事，可見元人重佛者四。元時僧人可以豁免賦役，可見元人重佛者五。立功德司、立御講所，然而許有妻室，可見元人重佛者六。³⁵⁾

31) 延壽《宗鏡錄》，卷一，T48，頁421。

32) 惠能《六祖壇經》，T48，頁351。

33) 宗密答裴休問洪州宗意，見《中華傳心地禪門師資承襲圖》，T63，頁33。宗密《禪源諸詮集都序》卷下之二又引六祖大師云：「佛說一切法，為度一切心。我無一切心，何須一切法。」並言：「今時人但將此語輕於聽學，都不自觀實無心否。」(T48，頁411)

34) 柳宗元〈曹溪第六祖賜諡大鑒禪師碑〉、〈龍安海禪師碑〉、〈南嶽大明寺律和尚碑〉，見《柳宗元集》卷六，台北：漢京文化公司，1985年5月，頁149、159、170。

陳氏引證資料非常繁富，在趙翼《陔餘叢考》另有「妻肉僧」一條，謂蒙古風俗，喇嘛多娶妻食肉，並引元人馬祖常〈河西歌〉云：「賀蘭山下河西地，女郎十八梳高髻。茜根染衣光如霞，卻召瞿曇作夫婿。」³⁶⁾如為風俗，固無庸深責，然淫逼婦人，則不可寬恕。南宋遺民周密就曾語及：「臨平（今浙江餘杭區）明因寺，尼大剎也。往來僧官每至，必呼尼之少艾者供寢，寺中苦之，於是專作一寮，貯尼之嘗有違濫者，以供不時之需，名曰『尼站』。」³⁷⁾清·阮葵生《茶餘客話》卷十四「佛徒作惡」條亦云：「北方寺廟，多建於元明時妃嬪太監等，一寺之費至數十萬。帝師受戒，其令與誥勅並行，后妃公主拜謁受戒，甚有為大布施者。下令罵西僧者斷舌，毆者斷手。相傳每春三月，太監齋僧，必用腥肉，其乾兒義子皆市井無賴，甚至搆尋娼妓，以葦蓆為棚，納妓其中，任諸僧取樂，名曰大布施，為來世輪迴轉身成男之地。元之僧有有妻者，呼曰『梵嫂』，又曰『房老』，彼時河南大相國寺中，僧皆有妻。元時胡僧哈麻等，進房中運氣行淫之術，號『演揲兒』（筆者按華言「大喜樂」，見《元史·哈瑪爾傳》），元帝皆習之。胡僧又以咒術迷人，令男女交合，磨臍過氣，深種善根，傳佛子佛胎之說，謂之秘密教，見《筆塵》……。」³⁸⁾

而當翻閱《元史·釋老志》，也可以發現楊璉真伽發掘宋帝后妃陵寢，但其仍不夠精詳，周密《癸辛雜識·續集上、別集上》³⁹⁾對此皆有陳述，自謂錄得其徒互告狀一紙，故知其首尾。而且〈別集上〉還記載溫州樂清縣僧祖傑，姦淫擄掠，無所不為，又與人興頌，乃先厚賂官府，杖責原告，並遣悍僕族其家。僧德之墮落，有不能為其諱者。

明代佛、道並盛，其間因帝王好惡不同，二教地位迭有升降⁴⁰⁾，楊啟樵〈明代諸帝之崇尚方術及其影響〉⁴¹⁾，歷敘太祖迄崇禎帝崇尚佛、道事蹟，非常詳盡，今觀諸帝之所以崇

35) 陳登原《國史舊聞》，台北：明文書局，1984年3月，頁1249。

36) 清·趙翼《陔餘叢考》卷四十二，台北：世界書局，1990年11月，頁492。

37) 宋·周密《癸辛雜識·別集》卷上，《筆記小說大觀》三編三冊，頁1906。《癸辛雜識》是宋亡後，周密寓居癸辛街所著。

38) 清·阮葵生《茶餘客話》，台北：世界書局，1963年4月，頁428。

39) 宋·周密《癸辛雜識》，頁1863、1909。

40) 明代武宗崇佛，除習梵經唱誦，並命鑄「大慶法王西天覺道圓明自在大定慧佛」金印，見《武宗實錄》卷六四，正德五年六月十六；《明史》卷三〇七則云世宗慕道，自稱「靈霄上清統雷元陽妙一飛玄真君」，後加號「九天弘教普濟生靈掌陰陽功過大道思仁紫極仙翁一陽真人元虛圓應開化伏魔忠孝帝君」，再號「太上大羅天仙紫極長生聖智昭靈統元證應玉虛總掌五雷大真人玄都境萬壽帝君」。二帝因信仰不同，對佛道寵遇亦殊，《世宗實錄》卷一八七，嘉靖十五年五月十一（台北：中研院史語所，1965年3月），即敕將武宗廣貯宮內佛骨、佛頭、佛牙等物毀去；沈德符《萬曆野獲編》卷二十七「主上崇異教」條則云：「世宗忿髡輩之積蠹，焚慈恩，焚佛骨；而事玄之盛，又十倍焉。」

尚釋老，主要迷其方術能解厄禳災，增福延壽，或者濟其淫欲，如此一來，佛教止惡行善，自淨其意的本質已大變；而應詔逢迎的僧侶也自然違反佛將入滅的教誡了⁴²⁾！這種情形看在有識者眼裡，不僅痛心疾首，對於佛教也產生反感，並進而深抑排斥，殊不知他們深抑排斥的，原是附佛外道，而解脫正信的佛教受此波及，無論教法、形象遂皆隨之大壞⁴³⁾，今略引數家之言，以見當時排抑的情景。武宗正德六年二月己亥（三月十七日），大學士李東陽奏言：

蓋自去年夏秋以來，外間傳聞豹房內添蓋房屋，又聞樹立幡竿，似有創立寺宇之意。臣等竊念寺觀乃異端之教，聖主之所必禁，國朝之所姑存，其間義理，不暇深論，但宮禁之體，比與城市不同，自古及今，並無禁中創造寺觀事例，傳之天下，書之史冊，非徒上累聖德，亦無以垂法將來；況番僧人等，往來混雜，又恐無賴之徒，因為詐冒，萬一變生不測，難以關防，其于事體，所關不細，而財用之費耗，軍民之困苦，又不足言矣。⁴⁴⁾

世宗嘉靖二年閏四月乙巳（五月十九日），大學士楊廷和等上疏曰：

無故修設齋醮，日費不貲，至屈萬乘之尊，親蒞壇場，此皆先年亂政之徒，芟鋤未盡，妄引番漢僧道，試嘗上心。夫齋醮之事，乃異端誑惑，假此為衣食之計，佛家三寶，道家三清，名雖不同，一虛誕誣罔，聖王所必禁也。昔梁武帝、宋徽宗崇信尊奉，無所不至，一則餓死臺城；一則繫繫金虜，求福未得，反以招禍。又如近日劉瑾、錢寧輩崇信佛道，建造寺宇，極其華美，皆殺身忘（「忘」應作「亡」）家，略不蒙祐，則其無益有損，不待辨矣。然則行香拜籙之勞，孰若移之以御講筵；設醮修齋之費，何不移之以周窮困？⁴⁵⁾

官文書如此，筆記類如謝肇淛《五雜俎》卷八對當時群眾心理，有如下批評：

41) 原刊於《新亞學術年刊》第四集，後收入楊氏著《明清史抉奧》，台北：明文書局，1985年1月。

42) 《佛遺教經》教誡弟子：「節身時食，清淨自活，不得參預世事，通致使命，咒術仙藥，結好貴人，親厚媒慢，皆不應作，當自端心，正念求度，不得包藏瑕疵，顯異惑眾，於四供養，知量知足，趣得供事，不應蓄積。」（T12，頁1110）

43) 《茶餘客話》卷十四有「僧道藉以養游民」條，言清代乾隆御製詩序云：「御史有以沙汰僧道為請者，朕謂沙汰何難？即盡去之，不過一紙之頒，天下有不奉行者乎？但今之僧道，實不比昔日之橫恣，有賴於儒氏辭而闕之，蓋彼教已式微矣。且藉以養流民，分田授井之制既不可行，將此數千百萬無衣無食、遊手好閒之人置之何處？故為詩以見意云……。」（頁426）乾隆視僧道為無衣無食、遊手好閒之人，僧道卑微可知。

44) 《明實錄·武宗實錄》卷七十二，頁1592。

45) 《明實錄·世宗實錄》卷二十六，頁733。

今之釋教，殆遍天下，琳宇梵宮，盛於鬻舍；嗑誦咒唄，囂於絃歌，上自王公貴人，下至婦人女子，每談禪拜佛，無不灑然色喜者，然大段（假）有二端：血氣已衰，死生念重，平生造作罪業，自知無所逃竄，而藉乎苦空之教，冀為異日輪迴之地，此一惑也。其上焉者，行本好奇，知（智）足索隱，讀聖賢之書，未能躬行實踐，厭棄以為平常，而見虛無寂滅之教，聞明心見性之論，離合恍惚，不著實地，以為生平未有之奇，互代不傳之秘，及一廁足，不能自返，而故為不可摸捉之言以掩之，本淺也；而深言之；本下也，而高言之；本近也，而遠譬之；本有也，而無索之，如中間一條大路不行，卻尋野徑崎嶇百里之外，測景觀星，而後得道，自以為奇，此又一惑也。⁴⁶⁾

又沈德符《萬曆野獲編》卷二十七〈主上崇異教〉條云：

主上新登極，輒度一人為僧，名曰代替出家，其奉養居處，幾同王公……憲宗登極，輔臣李賢諫曰：「……近傳番僧入內誦經，至晚乃出，又有非奉聖旨，傳送銀物於寺觀者，乞明禁以嚴官禁。」上優詔答……。武宗登極，禮卿張昇諫曰：「近聞真人陳應循、西番國師那卜堅參等，各率其徒，假以拔除薦揚，數入乾清宮；几筵前肆無避忌，京師無不駭愕，請執諸人，革其名號，追其賞賜印誥，斥逐發遣。」上允其言……。然（憲宗）成化之中年，已為妖僧繼曉建大永昌寺……；（武宗）正德之中年，造萬壽寺於禁苑，上身與番僧唄誦其中，視前兩答詔，抑何矛盾也？……本朝聖主尚不免溺此教，以貽新朝之補救，況後聖耶！⁴⁷⁾

《萬曆野獲編》於此卷多載僧尼宣淫敗德之舉，如「僧道異法」、「女僧投水」、「雪浪被逐」、「禪林諸名宿」、「西僧」、「僧慧秀」諸條，都可以看到，今因原文太長，所以不再抄錄。至於戲劇與小說更是有互動互補的關係，戲劇呈顯的現象，在小說中也會有所反映，以明末有名的小說——馮夢龍《三言》⁴⁸⁾為例，《喻世明言》卷二十九〈月明和尚

46) 《筆記小說大觀》八編六冊，頁3799。

47) 《筆記小說大觀》十五編六冊，頁683。沈德符謂憲宗、武宗答詔與作為相矛盾，考《神宗實錄》卷二三四記萬曆十九年禮部題：「異端之害，惟佛為甚！緣此輩有白蓮、明宗、白雲諸教，易以惑世生亂，故禁宜嚴……。」神宗敕命嚴逐重治之，然《萬曆野獲編》卷二十七「京師敕建寺」條云：「今京師城南有海會寺者，傳聞為先帝穆宗初生受齋之所，今上萬曆二年重修，已稱鉅麗，本年又于城之西南隅鼎建承恩寺，其壯偉又有加焉。」又「釋教盛衰」條云：「今上（神宗）與兩宮聖母首建慈壽、萬壽諸寺，俱在京師，穹麗冠海內，至度僧為替身出家，大開經廠，頒賜天下名剎殆徧，去（世宗）焚佛骨時，未二十年也。」兩者也相矛盾，難怪楊啟樵〈明代諸帝之崇尚方術及其影響〉特別於引言說：「明代帝君好作浮誇不實之門面語：方頒詔曰左道無益，宜盡摒絕，而術士適絡繹道路，相繼入廷；甫降諭曰緇黃蠹民，在所必禁，而鬻度正方興未艾，日熾月烈。其造作虛偽，前後矛盾，往往如此。」（頁4）

48) 馮夢龍《喻世明言》、《警世通言》、《醒世恆言》，總稱「三言」，收於魏同賢主

度柳翠》，水月寺的住持玉通禪師，看到妓女紅蓮「如花似玉的身體」，便不禁春心蕩漾，破了色戒；卷三十〈明悟禪師趕五戒〉，寫高僧五戒長老，見少女紅蓮，「邪心遂起」，逼其父說：「你今晚可送紅蓮到我臥房中來，不可有誤！你若依我，我自抬舉你，此事切不可洩漏」，當夜便「淫了紅蓮，把多年清行，付之東流」。卷三十五〈簡帖僧巧騙皇甫妻〉，敘還俗和尚設謀奸騙，並企圖殺人滅口。《醒世恆言》卷十二〈佛印師四調琴娘〉，寫「一尊肉身羅漢」的佛印禪師，聽到琴妓唱歌，便寫詩詞調戲。蘇東坡便吩咐琴娘道：「這和尚不是好人，其中有愛慕你之心，你可今夜到書院內相伴和尚就寢。」佛印最後雖未破色戒，但也犯了綺語戒。又卷三十九〈汪大尹火焚寶蓮寺〉，入話中寫杭州金山寺僧人至慧⁴⁹⁾，自幼出家，「一日在街坊上行走，遇著了一個美貌婦人，不覺裨魂蕩漾，遍體酥麻，恨不得就抱過來，一口水嚥下肚去」，自此即蓄髮娶妻，不上三年，癆瘵而死。正文則寫古剎寶蓮寺子孫堂極是靈應，若燒香求嗣，則祈男得男，祈女得女，原來寺僧趁求嗣的婦女在淨室中熟睡，便來姦宿，那婦女既被輕薄，只得忍羞而就。後來汪大尹用計查出惡僧，收入監中，這些和尚竟買通獄卒，武裝越獄。幸汪大尹防範得當，沒有成功，因將惡僧全數誅殺，火燒了寶蓮寺。至於尼姑敗行，《醒世恆言》卷十五〈赫大卿遺恨鴛鴦條〉，寫一群女尼將好色男子赫大卿留置庵中，恣意取樂，直到活活弄死為止，其中還牽扯出尼姑藏匿和尚的複雜案情來。

馮夢龍在《三言》中，似乎大力揄揚道教，而對儒佛頗有微詞，如《喻世明言》卷十三〈張道陵七試趙昇〉云：「儒教忒平常，佛教忒清苦，只有道教學成長生不死，變化無端，最為灑落。」此外還有〈陳希夷四辭朝命〉、〈一窟鬼賴道人除怪〉、〈福祿壽三星度世〉、〈旌陽宮鐵樹鎮妖〉、〈呂洞賓飛劍斬黃龍〉、〈薛錄事魚眼證仙〉等故事稱嘆道士神通廣大。那麼是他的宗教觀傾向道教，所以才故意貶抑佛教嗎？實際上，馮氏《三言》故事基型，多在前人筆記小說、雜劇傳奇中找得到，馮氏只是重予潤飾加工，使更傳

編《馮夢龍文學全集》，瀋陽：遼海出版社，2003年1月。

49)金山寺位於江蘇鎮江西北之金山。蘇軾於神宗熙寧四年（1071）自京師赴杭任適判，嘗至此，作〈遊金山寺詩〉一首，故馮夢龍謂金山寺在杭州，並不可信。又據褚人穫《堅瓠四集》卷三〈僧還俗〉條，謂至慧乃杭州經山寺和尚，「經山」實應作「徑山」，徑山寺為禪宗道場，《宋高僧傳·習禪》卷九〈唐杭州徑山釋法欽傳〉云：「（法欽）後到臨安，視東北之高巒，乃天目之分徑，偶問樵子，言是徑山。」（T50，頁764）可知徑山在天目山東北峰，因有小徑通天目山而得名。褚人穫謂至慧還俗時作詩記憶云：「少年不肯戴儒冠，強把身心赴戒壇。雪夜孤眠雙足冷，霜天剃髮滿頭寒。朱樓美酒應無分，紅粉佳人不許看。死去定為惆悵鬼，西天依舊黑漫漫。」（《筆記小說大觀》二十三編八冊，頁4783）

神動人，因此說他推崇道教，並反映部分社會真象是對的；若說他信仰道教而排佛，倒不盡然，《喻世明言》卷三十四〈李公子救蛇獲稱心〉；《警世通言》卷二十〈計押番金鰻產禍〉，分別敘說一救一殺的果報，這又是佛教戒殺的題材了。所以從上所述可知元明佛教確實衰落⁵⁰⁾，對於那些犯戒破身的敗種焦芽，的確為人人痛斥與不齒；但也誠如明末四大師之一的雲棲株宏所說：「佛法太盛，非僧之福，稍制之抑之，佛法之得久存於世者，正在此也。」⁵¹⁾因此在一片撻伐聲中，我們從焦竑〈贈愚菴上人說戒慈慧寺序〉，便更能體會當時有識之士，對佛教界的期許：

釋之有律，猶儒之有禮也。佛以六度示人。禪那特其一耳，而不知者，至欲以一而廢五，則其所為一者可知已。……頃余游都門，聞愚菴上人之風而慕之。一日晤於慈慧寺，方聚其徒說四分戒，余聽之悚然，而嘆夫世道之交喪久矣！在凡庸既不知道為何物；其稍有聞者，一知半解，曾未涉其崖略，輒欲舉古聖人之禮與律而蔑棄之，曰：『法固無礙也』，彼其以多欲之心，假道於無礙之語，而不知其不可假也。……是故佛以一切種智攝三界，必先用戒；菩薩留惑潤生，不能捨律。乃邪說喧騰之中，獨能以此為提唱（倡），余是以知愚菴之不可及也。⁵²⁾

四、結語

戲劇是整個社會的縮影，其間雖不免譁眾取寵，或因應群眾教育水平，乃至於觀眾看戲心理，而用插科打諢方式，顯露當時僧尼不光彩的一面，以虔誠的佛教徒，基於護教的使命感，自然會切齒痛心，斥其污辱三寶，混淆視聽。如今透過網路檢索，仍可回顧當年熱

50) 雲棲株宏《竹窗隨筆·二筆·千僧無一衲子》云：「人間無十善，則天類衰；僧中無衲子，則佛種斷。近且不知衲子之謂何也，法道伶仃，如線欲絕，悲夫！」（台北：華宇出版社，頁）株宏為整頓僧風，還苦心輯錄歷朝古德行誼，著成《緇門崇行錄》，序云：「僧問：『沙門奚事？』曰：『事道。』『事道孰為本？』曰：『德行為本。』僧云：『甚矣！子之固也。利以慧入，鈍以福修；沙門者，取慧焉，足矣，德行奚為？』予曰：『先民有言，德行本也。又云士之致遠者，先器識，況無上菩提之妙道，而可以受非其器乎哉？……今沙門稍才敏則攻訓詁、業鉛槧如儒生，又上之則殘撫古德之機緣而逐聲響、捕影跡，為明眼者笑。聽其言也，超佛祖之先；稽其行也，落凡庸之後。蓋末法之弊極矣！』」（《大藏經補編》23冊，台北：華宇出版社，1986年2月，頁236）全書共分十門，門下分章，章末有感，則附「贊曰」。當時僧風之敗壞，形諸高僧筆下且如此，也難怪教外人士取以為小說戲劇的題材，大肆發揮。

51) 雲棲株宏《竹窗隨筆·二筆·儒佛交非》，頁215。

52) 焦竑《焦氏澹園集》卷十七〈贈愚菴上人說戒慈慧寺序〉，台北：偉文圖書公司，1977年9月，頁691—694。

烈論辯盛況，而當我們平心靜氣檢視元明史實與劇曲資料，就像元雜劇常以丑淨飾演貪官惡吏一般，教門的劣行自然也成了話柄。明乎此，則不僅教外人士應有「得其情則哀矜勿喜」的悲憫情懷；三寶弟子也更要警惕，毋懈毋怠，精進辦道，上求菩提，下度眾生。佛陀在世時，弟子阿難有一次忽連續做了七夢，佛告阿難：「汝於夢者，皆為當來五濁惡世，不損汝也。」七夢之中，除一項是阿難將在佛入滅後，啟授經教外，餘皆預言當來比丘棄戒樂俗的種種罪跡，今錄第七夢如下：

夢見死師（獅）子王，名曰「企薩」，頭生白毛，如繫傳飾，蜚蟲鳥獸不敢侵食，身內蟲出，還噉其肉者。佛在世間，廣說經法，佛泥曰後，無有外道能壞此法，但由弟子當自壞我法。⁵³⁾

果然佛的預言，一一在他涅槃後應驗；而部分僧尼的劣跡惡行，也在「末法」元明時期，非常清楚的看見，這不能不令人佩服佛智如海，同時也更能體會佛將入滅，昭示弟子「以戒為師」的真正意涵。本文從〈思凡〉說起，最後也對〈思凡〉做一補充。在鄭之珍採集彙編成佛教勸善戲《目連救母勸善戲文》之前，其本身已是廣泛流行於民間的獨腳小戲，亦即所謂「時曲」或「時劇」，這從明世宗嘉靖三十二年（1553）刊行的「風月錦囊」收有〈尼姑下山〉一劇，可得到證明⁵⁴⁾。今考世宗即立，曾敕命毀佛刮金⁵⁵⁾，但不過虛應故事，而仍崇尚神道，屢建齋醮，前文曾引大學士楊廷和嘉靖二年疏諫有「妄引番漢僧道，試嘗上心」之語，可見浮屠尚用事宮中，故當在嘉靖六年，才真正奉玄黜佛，毀梵宇，逐僧衲，《世宗實錄》卷八十三即云：

（嘉靖六年十二月九日）毀皇姑寺，散其黨，核僧徒。⁵⁶⁾

此後世宗更詔書屢下，寺院被毀，僧尼還俗者眾，但佛教也僅暫時銷聲匿跡，《萬曆野獲

53) 阿難七夢見東晉·竺曇無蘭譯《阿難七夢經》（T14，頁758）及梁·寶唱《經律異相·聲聞無學僧部》（T53，頁80），前者較淺近，然文末似有殘缺，今故引用《經律異相》原文。另據《增一阿含經》卷三十五及《佛說法滅盡經》，亦有比丘懈怠貪淫，死入地獄之說，與《七夢經》雷同，分見T2，頁746、T12，頁1119。

54) 賴橋本、張啟超刊於《國文天地》4卷11期專論，已述及之。而關於《風月錦囊》，參見注4。

55) 朱國楨《湧幢小品》卷二十八〈刮金〉云：「諺云：『佛面上刮金』，陋之也。嘉靖初，用工部侍郎趙璜奏，沒入（武宗）正德末所造諸寺繪鑄佛像，刮取金一千三百（百？）餘兩。正合諺語，可笑！」（《續修四庫全書》1173冊，上海：上海古籍出版社，2002年4月，頁390）今按清·張廷玉《明史》卷一九四〈趙璜傳〉云，璜於世宗即位，擢升工部左侍郎，嘉靖元年進尚書，任官六年致仕，可證趙璜疏奏毀佛刮金在嘉靖元年。

56) 《明實錄·世宗實錄》，頁1866。

編》卷二十七〈毀皇姑寺〉云：

此旨既下，其後因循至今，又八十年矣！尼曾之增日多，宣淫日甚，檀施亦日益不貲矣。⁵⁷⁾

以此觀之，僧尼違戒之舉，尤甚於嘉靖時代。因此像〈尼姑下山〉之類的諷刺劇是很富有時代意義的，當欣賞元明劇曲時，回歸其時代背景，才能瞭解戲劇反映社會倫常的價值與意義。

57) 沈德符《萬曆野獲編》，頁685。

국문초록

원명 희곡에 보이는 불교 쇠락의 측면에 대한 고찰

본 논문은 『원곡선(元曲選)』, 『원곡선외편(元曲選外編)』, 『전명잡극(全明雜劇)』, 『육십종곡(六十種曲)』에 실려 있는 총 42편 연극의 승려 이미지를 통계화하였다. 이 승려들은 중국의 전통적 윤리를 넘어섰을 뿐만 아니라, 불교의 사상체계와 청정율의(淸靜律儀)도 부정하고 파괴하였다. 위의 연극에서는 대부분 출가인(出家人)이 청규(淸規)를 지키지 않고 계율(戒律)을 위반하는 것을 조소하고 풍자하였다. 추한 행동과 도덕을 그르치는 역할은 모두 정축(淨丑)들이 맡고 있었다. 때문에 혹 어떤 이는 정축의 기능이 곧 희곡의 감초(甘草)이며, 우스갯소리나 익살스러운 몸짓을 써서 대중의 환심을 사는 것이 주된 역할이라고 생각하였다.

옛날 중국 남녀들의 교제는 공개적인 것이 아니었기에, 사원이나 도관이 전통적 금기를 깨뜨리는 공간이 되기에 적합하였다. 사원의 장엄하고 침범할 수 없는 분위기를 약화시키기 위하여 연극 작가들은 정축(淨丑)을 승려로 분장시켜 웃음을 만들고 오락성을 제고하였다. 한편 원나라와 명나라 시기에는 예교(禮敎)가 인성을 심하게 속박하였다. 그런데 당시 색정적(色情的)인 문학도 정상에 이르렀으니, 이는 실로 도학(道學)에 대한 반항하는 의미를 지니고 있었다고 할 수 있다. 이런 관점들은 대부분 인정하고 동의할 만하다. 어떤 현상의 이면에는 매우 다양한 요인들이 있기 때문이다. 그런데 생각해 볼 점은 불교가 중국에 전래된 역사가 매우 오래되었는데, 왜 원나라 명나라 이전에는 승려에 대한 노골적인 농담과 조롱이 이렇게 많지 않았느냐 하는 것이다.

희곡은 인간 세상의 백태(百態)를 연출하는 한 시대의 축소판이다. 원명시대에 특히 불교가 쇠락하였으며, 희곡에 나타난 불교의 쇠퇴상은 또한 이러한 정황을 자연스럽게 표출한 것이다. 이에 본 논문에서는 「사범(思凡)」을 통해 대만에서의 연출 정황을 말하고 나서, 다음으로 원나라 명나라 때 희곡이 불교를 비웃고 풍자한 정황을 귀납적으로 분석하며, 마지막으로 문헌 자료를 인용하여 이 시기 불교의 쇠락상을 입증하자고 한다. 이를 통해 희곡이 사회의 윤리(倫理)와 강상(綱常)을 반영한다는 시대적 의미를 밝혀 보고자 한다.

Abstract

A Study of expressing the decline of Buddhism by Yuan and Ming dynasties drama

Lin, Po chien

Statistics suggest that the image of the monk and nun of that period demonstrates: among “The Collection of the Chü (drama) of the Yuan Dynasty”, “An additional Chü Collection (Drama) of the Yuan Dynasty”, “Drama of the Ming Dynasty” and “the Sixty Kinds of Chü (drama)”, finds 42 pieces of the monk and nun image without proper respect.

They break not only the traditional Moral rules, but also denied, destroyed the Buddhist mind, character and the clean and pure ceremony. They make a mock of them, who disobeyed the Buddhist discipline, violated the Buddhist training program.

In the drama appears the unmoral roles, the monk and nun in the Chinese traditional opera acts as either a painted role face or a comedic clown. In the Chinese opera, they behaved themselves as a jester, and a buffooneries function as well.

In an ancient Chinese ages, the communication of men and women in the sociality secretly, Buddhism temple and Taoism temple work as the occasion and broken out the traditional moral discipline and forbidden by social custom. To reduce the temple majestic and to reduce the abuse conduct, playwright plotted in that drama writings of the two roles with amusing behavior for laughing and enhancing entertainment effect. Moreover, the moral and courtesy program bandaged the human nature and humanity, so an erotic literature reaches to its summit. Actually it shows a manners of an anti-conservatism. As a researcher, I agree it completely. Many phenomena indicate its backside of multi levels. This investigation discloses some different scene of the long Chinese Buddhist History, why playwright, before Yuan and Ming Dynasty, didn't use jester and clown to show difference. In the Chinese Drama of the above mentioned period demonstrates how the mortal people lives in the society. Therefore the declining of Buddhist discipline is

truly.

The drama of “A Nun Thinks of The Mortal Life”, has been played in Taiwan.

I analyzed and specified that the image of the monk and nun of the Yuan and Ming Dynasty’s drama finds its satirical and ironic condition. I carefully explore the documents, has been evidenced its weakness accordingly. A drama reflects world people with their social moral and ethical program obtains the goal of this research.

Keywords: The Drama of the Yuan and Ming Dynasty, Buddhism,
Monk and Nun, Buddhist Discipline,

“A nun thinks of the mortal life ” is a drama of that period.

崔漢綺와 倫理思想

——氣通的 윤리관을 중심으로——

야규 마코토(柳生 眞)*

<목 차>

I. 들어가는 말	III. 不通(≒신념대립)의 시대
II. 새로운 윤리로써의 “通”	IV. 人人相爲用・兆民致和의 새로운 윤리
1. “不通”이라는 病理와 變通	V. 맺는 말
2. 신체관에서 세계관・우주관으로	참고문헌
3. “教=文明(圈)”과 “師道”	

국문초록

본고에서는 惠岡 崔漢綺(1803-1877)의 氣學的 “通”의 윤리관을 신념대립 극복과 소통의 윤리로써 검토하고자 한다. 원래 최한기의 인식론과 윤리관은 “나의 神氣가 그의 神氣와 통하는 것이고, 그의 神氣가 나의 神氣와 통하는 것”이라는 通의 관념을 떠나서 생각하기 어렵다. 그리고 그 저변에는 서로 다른 기능을 가진 신체의 여러 기관들을 횡단매개 하는 神氣의 작용에 의해 연동하고 있다는 다원적・동태적・氣通的인 인체의 이미지가 깔려 있다. 따라서 그에 있어서 神氣가 두루 통하는 것이 건강이자 善이고 神氣가 치우치고 정체된 것은 병이고 不善이다. 그는 이러한 이미지를 단지 인간 개체만이 아니라 家(가족 共働態), 國(국가 共働態), 教(문화권, 문명권 혹은 종교문화 共働態)라는 크고 작은 사회집단에까지 확대 적용시켰다. 그는 세계가 여러 教에 의해 갈라지고, 조선 국내에서는 정부의 혹심한 천주교 탄압으로 유교(성리학)과 천주교의 신념대립이 들어나고 있었다. 이러한 신념체계의 분열과 대립을 극복하고 서로를 횡단매개 해서 통하게 하려 한 그의 윤리는 동서양을 막론하고 대략 그랬듯이 초월적・형이상학적・초감각적인 理에 윤리의 바탕을 두는 것이 아니라 오히려 개개인이 실제로 서로 협력해서 타자의 쓰임이 되는(人人相爲用) 가운데서 사람들이 함께하고 서로 돕는 道가 생겨온다고 하는 윤리관을 제시했다.

주요어: 通, 不通, 變通, 유기체, 偏滯, 師道, 人・家・國・教, 신념대립, 人道, 五倫, 人人相爲用, 兆民致和

* 樹福書院 共働研究員

I. 들어가는 말

일찍이 栗谷 李珥는 “理通氣局”을 설파했는데 이것은 理(초감각적·초월적·형이상학적인 것)는 普遍的이고 두루 통하는 데 대해, 氣(감각적·현상적·형이하학적인 것)은 有限的이고 局在的이라는 뜻으로 풀이할 수 있다. 이것은 별로 유학에 특유의 것이 아니라 전통적인 철학·종교에서도 대략 비슷한 사고방식에 입각하고 있었다. 이것들은 각각 문화권·문명권 안에서 公的 영역의 정당성을 지탱하는 基軸이기도 했다.

그러나 이른바 대항해시대·西勢東漸에 의해 사람이 인식하는 세계가 지구 규모·세계대로 확장되고, 또 과학기술의 발달로 인해 고전적인 氣의 체계가 동요됨에 따라 보편적·초월적이라고 여겨지던 理·眞理가 오히려 한정적이고 局在的이라는 사실이 드러나게 되었다. 다만 그러한 변화는 몇 백 년에 걸쳐 서서히 일어났기 때문에 사람들이 이 사실을 알아차리는 데에는 상당한 시간이 소요되었다. 특히 서양세계에서는 급속한 자연과학의 발달과 그것에 의한 기술적·군사적·경제적 우위를 차지하게 되었기 때문에 理·眞理의 국한성이 드러나는 것이 20세기까지 미루어지고 서양 근대 合理主義가 유일 절대적이고 보편적인 眞理로 자리잡은 양 착각하고 말았다. (동양의 개화주의자·계몽주의자들도 이 착각을 공유했다)

그런데 16, 17세기부터 19세기에 걸쳐 동아시아에서 일어난 實學 운동은 예전에는 서양 과학의 기술과 지식 수용이자 동양의 內發的인 근대화의 맹아로 해석되어 왔다. 그러나 시각을 바꾸어 보면 그 시기에 역사적인 대변동을 맞이하고 기존의 理와 氣와 氣의 체계가 허물어진 것을 알아차린 선각자적 지식인들이 보다 새롭고 믿음직한 理와 氣와 氣의 방식을 모색한 움직임이 바로 實學이었다는 해석도 가능하다.

본고에서는 惠岡 崔漢綺(1803-1877)의 氣學도 이러한 문맥에서 다시 보고자 한다. 그는 “……氣는 實理의 근본이요 (……) 이 氣에 연유하지 않으면 탐구하는 바가 모두 허망하고 거짓된 理가 된다¹⁾”고 하듯이 정당한 氣의 근거를 오직 감각적 경험에서만 구하고, 그것에 유래를 갖지 않는 모든 氣를 허망한 것으로 물리쳤다. 그의 이러한 사상은 주로 자연과학 수용의 문맥에서 평가되어 왔지만, 윤리학적 면에서는 세계의 정신적 基軸의 多元性이 드러난 시대에 있어서 서로의 대화를 통해 氣와 氣, 理와 理 사이를 횡단매개하고 나와 타자가 새로운 차원을 열어나가는 새로운 윤리의 기반이자 전제였던 것이다.

II. 새로운 윤리로써의 “通”

1) 崔漢綺, 『氣測體義』序, “則氣爲實理之本, (……) 不緣於是氣則所究皆虛妄怪誕之理.”

1. “不通”이라는 病理와 變通

최한기의 윤리관을 생각함에 있어서 “通”의 개념을 무시할 수 없다. 그 通의 기본은 “나의 神氣가 그의 神氣와 통하는 것이고, 그의 神氣가 나의 神氣와 통하는 것”¹⁾으로 요약되는데 그 구체적인 내용은 신체 기관을 통한 지각과 바깥 세계에 대한 작용을 의미하는 인식론적인 통(形質通·推測通), 사회경제적인 분업과 유통에 의한 원만한 사회 운영을 의미하는 통(通功易事), 군주·국가·정부와 백성 사이의 소통, 자기와 타자 사이의 의사소통, 그리고 남녀가 맺어지고 대를 이어가는 세대의 繼承生生(生生之通)에 이르기까지 다양한 의미가 내포되고 있다. 그런데 通의 실천에는 遲速·精粗·得失·正邪·虛實이 다르다. 따라서 통하기만 하면 완전무결한 것은 아니다. 그러나 “不通”은 반드시 不善이라는 것이 그의 생각이었다.

남의 일에 통하지 않는 자는 반드시 자기 일을 자랑하고 교만해지며, 남의 일을 헐뜯어 깎아내린다. 남의 집의 일에 통하지 않는 자는 반드시 자기 집의 일을 찬양하고 남의 집의 것을 비방한다. 다른 나라의 것에 통하지 않는 자는 반드시 자기 나라의 것을 칭찬하고 다른 나라의 것을 업신여겨 비난한다. 다른 종교[教法]의 것에 통하지 않는 자는 반드시 자기 敎를 높여 위대하다고 하며 다른 敎를 배척하니, 통하지 않는 폐해는 이와 같이 심하다. 그러한 자는 자기에 속하는 것은 비록 지나침이나 불충분한 점이 있더라도 그것을 지적하는 사람을 곧 비판하고, 다른 사람에 속하는 것은 비록 선하거나 이롭거나 균형이 잡히거나 하는 장점이 있더라도 그것을 채용하려고 하는 사람을 곧 매도하니 이것은 스스로를 좁게 하고 해치는 것이다. 혹 한때의 기세를 얻어서 동지들에게 옹호되고 전파될 수 있다고 하더라도 그것이 어찌 먼 곳까지 도달하겠는가?²⁾

즉 통하지 않는 것은 무지와 독선과 대립이라는 병리현상이 아닐 수 없다. 그리고 그에 의하면 그러한 병리를 치유하기 위해서는 그때까지 물든 편견[習染]을 청소해서 산뜻하고 크고 공평한 정신으로 많은 일을 보고 듣고 여러 사람의 좋은 실천을 수용하며, 타자와 나와의 대화를 통해 항상적인 도리[常]에 이르고, 타자와 자기가 함께 일하며[參] 인도를 확립하는 것이 필요하다.³⁾ 그 결과로써

1) 崔漢綺, 『神氣通』 卷一, 體通, 「十七條可通」.

2) 崔漢綺, 『神氣通』 卷三, 變通 「除祛不通」 “不通乎人之事者. 必誇伐己之事. 而非毀人之事. 不通乎人家之事者. 必讚揚己家之事. 而誹訕人家之事. 不通乎他國之事者. 必稱譽本國之事. 而鄙訾他國之事. 不通乎他敎法者. 必尊大其敎. 而攘斥他敎. 不通之弊. 尤有甚焉. 屬於己者. 縱有過不及之差誤. 言之者. 必聲討之. 屬於彼者. 雖有善利得中之端. 取用者. 必唾罵之. 是自狹自戕也. 縱得一時之乘勢. 頗有徒黨之護傳. 烏能致遠哉.”

3) 崔漢綺, 『神氣通』 卷三, 變通 「除祛不通」 “欲醫此病. 掃除習染. 廓然大公. 多聞多見. 取諸人以爲善. 通物我而得其常. 則我與人相參. 而人道立焉”

남 집과 자가 집이 서로 어울리게 되면 좋은 풍속이 이루어진다. 대소·원근의 나라들이 서로 우호관계를 지키게 되면 禮讓이 일어난다. 倫常을 따라서 法을 세우고 사람의 실정을 따라서 敎를 마련하며 法과 敎를 닦고 밝히면 삶을 귀히 여기게 되고, 죽고 썩어가는 것을 귀히 여기지 않게 된다.⁴⁾

라는 善이 실현된다. 바꾸어 말하면 善을 실현하기 위해서는 通이 불가결하다는 말이 된다. 그리고 對話·共働·開新을 통해 不通을 타파하고, 善한 通을 실현하는 실천 활동이 바로 “變通”이다.

2. 신체관에서 세계관·우주관으로

최한기의 사상적 바탕에는 언뜻 보기에 유기체론적으로 보이는 사고방식이 깔려 있다. 다만 여기서 주의해야 하는 것은 조직체나 공동체를 한 인체의 비유로 파악하고 단독의 두뇌=중추(수장)의 명령 아래 각 기관들=부분(구성원)이 유기적으로 통합·통괄·통일된다고 보는 사회유기체설적 발상과 같이 오해해서는 안 된다. 최한기의 생각은 완전히 그것과 다르다. 그는 『신기통』 서문에 다음과 같이 썼다.

하늘이 난 못 백성의 형체는 바로 여러 가지 용도를 갖추고 神氣를 통하는 器械이다. 눈은 빛을 드러내는 거울이며, 귀는 소리를 듣는 대롱이며, 코는 향기를 맡는 통이며, 입은 출납할 문이며, 손은 잡고 가지는 기구이며, 다리는 미루어서 옮기는 바퀴이다. 모두 한 몸에 탑재되고, 神氣가 주체가 된다. 여러 기관들로부터 人情物理를 수집하고 神氣를 翫染하게 하는데, 그것을 발휘해서 바깥세상에 쓰기에 이르러서는 내부에 쌓인 인정물리가 기관들을 통해 시행된다. 이것이 바로 “踐形”의 대로이다.⁵⁾

서로 다른 기능을 가진 손발과 감각기관[諸窺諸觸]들 사이를 神氣가 흐르고 돌아다니면서 각 기관을 횡단매개 함으로써 서로 연동하고 뭉쳐있다고 하는 다원적·동태적·횡단매개적인 것으로 인간의 몸과 마음을 파악하고, 氣가 몸의 안과 밖을 막힘없이 흐르고 있는 덕분에 각 기관이 살고 온갖 생명이 산다고 하는 다원적·동태적·유기적인 신체관·세계관·인

4) 崔漢綺, 『神氣通』 卷三, 變通「除祛不通」, “人我之家相和. 而善俗成焉. 大小遠近之國. 相守其宜. 禮讓興焉. 從倫常而立法. 因人情而設敎. 法敎修明. 貴生活. 而不貴死朽.”

5) 崔漢綺, 『神氣通』 序, “天民形體. 乃備諸用. 通神氣之器械也. 目爲顯色之鏡. 耳爲聽音之管. 鼻爲嗅香之筒. 口爲出納之門. 手爲執持之器. 足爲推運之輪. 總載於一身. 而神氣爲主宰. 從諸窺諸觸. 而收聚人情物理. 翫染於神氣. 及其發用. 積中之人情物理. 從諸窺諸觸而施行. 卽踐形之大道也.” “踐形”은 원래 『孟子』에 나오는 말로 하늘에서 부여된 신체를 (그 본래 목적대로) 선을 실현하기 위해 쓰는 것을 의미한다. 맹자는 오직 성인만이 그것이 가능하다고 말했다. (『孟子』「盡心上」, “孟子曰, ‘形色, 天性也. 惟聖人, 然後可以踐形’”) 그러나 최한기는 그 가능성을 못사람에게 열었다고 할 수 있다.

간관에 있다고 생각된다.

신체상에 감기·가래·추위·열의 치우침과 막힘[偏滯]이 없으면 神氣가 통하고 너그러워지므로 통했다고 말하지 않아도 통하지 않음이 없고, 도량은 넓고 활달하게 되며, 뜻은 편하고 여유롭다. 이때는 (자기) 神氣와 천지의 神氣가 일체가 되어 있기 때문에, 通과 不通에 대해서 새삼스럽게 논할 필요도 없다. 그런데 감기·가래·추위·열의 치우치고 막힘이 있으면 神氣가 아파하고 괴로워하므로 통하는 것이 오로지 고통의 씨앗이 되고, 통한 것도 神氣의 고통으로부터 나온다. 그러나 감기·가래·추위·열로 神氣가 방해되는 것은 형체에 관한 일이므로 몸을 잘 보호하고 살아가는 것은 성현도 면하기 어려운 일이었다.⁶⁾

따라서 온몸에 두루 神氣가 흘러 다니고 있는 것이 건강한 몸인 한편, 氣가 체류하고 치우치는 것이 不通이고, 이로 인해 병폐가 생긴다. 여기서 (周)通=건강=善/不通=병폐=不善이라는 도식이 성립되고, 이 도식은 개인의 神氣뿐만 아니라 나와 타자의 관계에도 부연 적용된다. 神氣가 개체 내에서 “偏滯”되고 不通이면 병드는 것과 같이, “윤리·기강·인의를 닦는 사람이 億萬人이 더불어 하는 변하지 않는 법[經常]을 돌아보지 않고, 단지 혼자, 한 시대에서만 지켜지는 바에 따른다면 스스로 편체에 빠진다.”⁷⁾ 또한 “천문[曆象]·수학·예법[典禮]·법률[刑律]·사람을 아는 것·氣를 이용하는 것·농·공·상의 일은 학자가 강구하고 그 증험을 기다린다. 정통한 사람은 법계를 따라서 행하고, 편체된 사람은 습관에 의해 엉터리로 한다.”⁸⁾라고 하듯이 神氣가 不通하면 윤리적으로는 독선에, 지적으로는 고루함에 빠지고 엉터리가 되는 것이다.

3. “敎=文明(圈)”과 “師道”

최한기의 재미있는 점은 위와 같은 神氣의 通/不通이라는 개념을 개개인의 몸과 마음으로 부터 사회집단으로, 나아가서는 지구 전체나 우주에까지 미루어 적용시켜서 기존의 세계관을 총체적으로 재파악하고 새로운 삶과 윤리를 모색한 데에 있다.

사물의 취하고 버림은 이로우나 해로우나에 있지, 남의 것이나 우리 것이나 라는 데에는 없다.

6) 崔漢綺, 『神氣通』卷一, 體通「通有防害」“身體之上, 無風痰寒熱之偏滯. 則神氣通暢. 雖不言通. 而無所不通. 竊量豁達, 意思閒適. 此時神氣與天地之神氣, 打成一體. 通與不通, 亦無可論. 如有風痰寒熱之偏滯, 則神氣痛苦. 通之者, 只在痛苦之事. 所通者, 亦出於神氣之痛苦. 然則風痰寒熱之防礙神氣, 由於形體榮衛而生. 聖賢之所難免.”

7) 崔漢綺, 『神氣通』卷一, 體通「耳目神氣統萬爲一」“修明倫綱仁義者. 不顧億萬人所同經常而只循一身一時所守. 自陷於偏滯”

8) 崔漢綺, 『神氣通』卷二, 耳通「隨通塞而取捨言論」“歷象數學. 典禮刑律. 知人用氣. 農工商賈之事. 學者之所講究. 以待證驗. 通達者. 遵軌而順行. 偏滯者. 緣習而杜撰.”

이것이 變通의 방법이다. 人·家·國·敎란 事를 가리켜 말한 것으로, 많고 적음과 크고 작음의 차이는 있어도 차차 통해 보면 그 내실은 하나다.⁹⁾

여기서 그가 말하는 人·家·國·敎는 오늘날의 말로 하면 개인·가족 共勵態·국가 共勵態·종교문화 共勵態(문화권 또는 문명권)라고 할 수 있다. 최한기는 개체나 공동체의 “體”자에 해당되는 내용을 “事”라고 부르고, 구성원의 다소나 규모가 다르더라도 그 본질은 동일하다고 보았다. 특히 주목할 만한 것은 “國”보다 큰 규모의 “敎”이다. 이것은 야만과의 대비로 파악되는 “문명”이 아니라, 주로 특정한 유력종교나 신앙체계에 의한 문화적 유대로 연결된 영역으로써의 “문명(권)”의 의미와 가깝다.

서구세계가 “문명/야만”의 2분법을 떠나서 다원적 문명관을 수용하기에 이른 것은 20세기 후반, 특히 제 2차 대전 후의 AA각국의 독립이나 동아시아의 발전 등으로 인하여 더 이상 서구 근대 문명의 압도적 우위를 유지할 수 없게 된 이후의 일이었다. 그러나 최한기는 이미 19세기 전반에 이러한 다원적인 세계인식에 도달했었던 것이다.

대략 천하의 敎에는 네 가지가 있다. 인도의 중부·남부·동부의 세 지역에서부터 미얀마(緬甸)·태국(暹羅) 그리고 티베트[西藏]·청하이[青海]와 고비사막 남북의 몽골[蒙古]민족은 모두 불교이고, 인도 서부로부터 페르시아[包社]·아라비아 반도[阿丹], 그보다 더 서쪽의 아프리카 대륙, 동쪽의 파미르 고원[蔥嶺] 좌우의 카자흐(哈薩克)·키르기스(布魯特) 등의 유목민족들과 찬산남로의 성새도시들은 모두 이슬람[天方敎]이고, 대서양의 유럽 각국부터 대서양 건너편의 아메리카 대륙 각국은 모두 천주교(여기서는 그리스도교의 총칭)인데, 그것과 중국·베트남[安南]·조선·일본의 유교는 모두 그 전래부터 경과한 연수를 계산해보면 겨우 3천 년에 지나지 않는다.¹⁰⁾

최한기는 한 나라의 정치·통치·정부를 “君道”라고 부르는데 대해, 종교와 그것에 의해 가리켜지는 사람으로써의 올바른 도리, 바람직한 가치관을 “師道” 또는 敎·敎法이라고 불렀다. 그리고 君道を 실시하는 사람(위정자)이 師道を 염두에 두고 천하 만세에 통용하는 정치의 표본을 확립하고, 師道を 맡는 사람(성직자나 교육자)이 정치의 방향을 올바로 잡고 보편적인 도리를 밝힌다면, 이보다 나은 융성한 덕, 커다란 사업은 없다고 말했다.

그렇지만 그의 주장에 따르면 천하의 敎는 크게 넷으로, 작게는 무수히 갈라져 있어서 전 지구상에서 통용하고, 또 강제에 의하지 않고 사람들이 기꺼이 승인할만한 師道나 敎, 달리

9) 崔漢綺, 『神氣通』 卷三, 變通「除祛不通」“事物取捨, 在利害, 而不在彼此, 是爲變通之術. 人家國敎, 指事而言, 雖有多寡大小之分, 漸次通之, 其實一也”

10) 崔漢綺, 『推測錄』 卷五, 推己測人「推師道測君道」“凡天下之敎有四, 自中南東三印度, 而緬甸暹羅而西藏而青海漠南北蒙古皆佛敎, 自西印度之包社阿丹, 而西之利未亞洲而東之蔥嶺左右哈薩克布魯特諸游牧而天山南路諸城郭皆天方敎, 自大西洋之歐邏巴各國, 外大西洋之彌利堅各國皆天主教, 與中國安南朝鮮日本之儒敎, 計其歷年, 則總不過數三千年之久.”

말하면 보편적 윤리는 아직 존재하고 있지 않다. 전지구상이 항로로 연결되고 세계 각국이 국교와 통상이 열리고, 상품뿐만 아니라 사상·종교까지 전파되게 되었다. 이렇게 세계가 하나가 된 지 오래이지만 각각의 敎는 오히려 분열을 거듭하고 만국 공통의 가치관과 윤리관을 수립하기에는 너무나 요원한 형편이었다.

무릇 천하가 널리 통하게 된 것은 명나라 때 弘治 연간의 일이었다. 유럽 서부, 바닷가의 나라 포르투갈국의 카노가 처음으로 지구를 일주했으니¹¹⁾, 이것이야말로 확실히 천지의 개벽이었다. 그 이후 상선이(지구상의 바다를) 널리 항해하고 사절단과 무역상을 싣고, 귀한 산물과 편리한 도구를 멀고 가까운 지역에 전파했으며, 문화나 종교를 기록한 서적은 그것을 널리 전하는 사람에 의해서 부연 설명되었으니 그들은 모두 城內之乳——한 나라 안을 강하고 풍요롭게 하는 영양소——가 되지 않음이 없었다. (……) 이렇게 지구상 만국의 형세나 상황은 남김없이 드러났지만 각 교 교단들은 근본, 또는 표층에서 각 종파에 분열해 갔다. (……) 여러 敎 중에서 우주자연[天]과 사람에게 합당하는 것을 골라서 채용하고, 허망하고 압박하며 기괴한 것들을 제거하면 천하 만세를 통해 행해지는 敎가 될 것이다. (……) 儒道 중에서는 윤리도덕과 인의를 취하고, 귀신과 (하늘이 내린다고 여겨지던) 제앙과 길조의 언설은 잘라 버려서 西法(서양의 과학과 종교) 중에서 曆算(천문학과 수학, 널리 서양근대 자연과학기술)과 氣說(공기에 관한 학설)을 취하고 괴탄(형이상학·초자연적인 신앙)과 화복(사후의 화복이 주어지는 지옥과 천국의 설)을 제거하며, 佛敎 중에서는 그 虛無를 實有로 고쳐서 3자를 어울려서 하나로 귀일시킨다면, 낡은 것에 말미암아 혁신되니 정말로 천하에 행해질 수 있는 敎가 될 것이다. 기타의 의복·식생활·생활용품 등은 풍토에 적응하는 데서부터 나온 것이고, 언어나 예절 등은 제도의 문식이므로 하나로 귀일시킬 수 없다.¹²⁾

“여러 敎 중에서 우주자연[天]과 사람에게 합당하는 것을 골라서 채용하고, 허망하고 압박하며 기괴한 것들을 제거하면 천하 만세를 통해 행해지는 敎가 될 것이다”라는 구절은 언뜻 보면 유교도덕과 서양과학을 합쳐 뽑는다는 단순한 동서 절충주의의 주장인 것처럼 보인다. 그러나 최한기에는 서양문명의 압도적 우세를 전제로 서양의 과학기술문명을 수용하면서 그것을 이용해서 동양적 윤리도덕이나 전통적 체제를 수호하려는 “東道西器”적인 발상은

11) 탐험가 카노(또는 에르카노, Juan Sebastián Elcano, 1486~1526)를 가리킨다. 포르투갈 사람으로 되어 있으나 실은 스페인 바스크인이다. 마젤란 탐험대에 항해사로서 참가하고 필리핀에서 대장 마젤란이 원주민과의 전투에서 죽자 남은 함대를 이끌고 유럽까지 귀환하면서 인류 역사상 최초의 지구 일주 항해를 성사시켰다.

12) 崔漢綺, 『神氣通』 卷一, 体通「天下教法就天人而質正」“盖天下之周通. 粵在大明弘治年間. 歐羅巴西海隅. 布路亞國人. 嘉奴. 始闢地球. 是乃天地之開闢也. 自茲以後. 商舶通行. 使价遞傳. 物產珍異. 器械便利. 傳播遐邇. 禮俗敎文. 爲播越傳說者. 所附演. 無非城內之乳也. (……) 地球萬國. 形勢情狀. 畢露無餘. 諸敎之堂室深淺. 門路歧裂. (……) 諸敎中擇取切實於天人之宜者. 除去虛雜怪誕者. 以爲天下萬世. 通行之敎. (……) 儒道中取倫綱仁義. 辨鬼神災祥. 西法中取歷算氣說. 祛怪誕禍福. 佛敎中以其虛無. 換作實有. 和三歸一. 沿舊革新. 宣爲通天下可行之敎. 其餘服食器用. 出自土宜. 言語禮節. 乃制度文飾. 不可歸一.”

없다. 그보다 온 세상 사람들이 모두 수용·승인·공유할 수 있는 학지와 윤리에 대한 모색으로 보아야 할 것이다. 그리고 더 하나 주목할 만한 것은 풍토——실은 민족의 정신적 풍토로 보아야 적합한 듯하다——에 뿌리내린 생활문화나 언어, 예절 등은 바꿀 수 없다고 밝힌 점이다. 이러한 섬세함은 서양 문화나 가치관을 비서양의 사람들에게 강요한 근대주의·제국주의·구화주의에 결여했던 점이었다.

Ⅲ. 不通(≒신념대립)의 시대

그런데 최한기가 살던 19 세기 조선조는 전세기와 비교해 천주교(가톨릭)에 대한 탄압이 혹심했던 시대이었다. 심지어 1839년(憲宗 6년)에는 왕명으로 “斥邪論言”이 선포되고 천주교는 중국의 黃巾賊이나 白蓮教와 같은 부류인 “至凶至妖”의 “邪學”으로 단죄되었다.¹³⁾ 한편 탄압을 받은 천주교 측도 수많은 신도들이 관헌의 박해에도 불구하고 신앙을 버리지 않고 오히려 기꺼이 순교해 갔다. 근본 원리로부터 다른 양자 사이에 어떠한 화해나 타협도 성립될 여지는 전혀 없었다.

최한기는 거의 거국적인 반천주교적인 풍조 속에서 굳이 거기에 정면으로부터 이의를 제기하기에는 너무나 천주교 등의 형이상학과 초자연적·초월적 신앙에 대해서 비판적이었다.

運化之氣를 뛰어넘어 천한 일을 만들어 행하는 것, 서양학(기독교)·천방학(이슬람)이 여기에 해당된다. 모셔야 할 하나님[神天]은 무형으로 최상의 宗動天에 계시는데 그가 천지만물을 창조했기 때문에 이 신 외에 섬겨야 할 신은 없다고 한다. 천지에는 시작과 끝이 있지만 하나님에는 시작도 끝도 없고, 천지는 유형인데 하나님은 무형이라고 한다. 이것이야말로 확실히 도리를 벗어나는 큰 단서이다.¹⁴⁾

그러나 그는 한편으로 천주교가 유교와 같이 이미 많은 나라·지역들에서 사람들의 가치관이나 윤리관을 지탱하고 사회통합을 실현하는 정신적 기축이 되어 있다는 것도 이미 알고 있었다. 게다가 그 스스로도 이미 서학으로부터 많은 것을 배우고 있었다. 그러므로 최한기에게 천주교를 단지 사교로 몰고 혹독한 탄압을 가하는 조선왕조의 자세는 도저히 시인할 수 없었고, 적어도 거기로부터 배우는 가치가 있는 것은 되도록 배워야 한다는 입장이었다.

西教가 천하에 만연한다고 우려할 필요는 없다. 실용에 도움이 되는 것을 모두 취하고 이용하지 못하는 것이야말로 근심할 만한 일이다.¹⁵⁾

13) 『朝鮮王朝實錄』 憲宗五年十月十八日, “卽此形跡, 已判其, 而究竟爲計, 不出於黃巾白蓮之包蓄耳.”

14) 崔漢綺, 『氣學』 “踰越運化之氣. 服行賤陋之事. 西洋學. 天方學. 是也. 西洋學. 所事之神天無形. 居於最上之宗動天. 造天造地造萬物. 此神外更無可事之神. 天地有始終. 神天無始終. 天地有形. 神天無形. 是乃踰越之大端也.”

그리고 그는 이런 참혹한 탄압의 근본에 성리학과 천주교의 신념 대립이 있다고 보고 있었다고 생각된다. 그가 通·不通이라는 것을 생각했던 것도 현실의 사회 상황 속에 이 성리학과 천주교의 통약불가능성에 대표되는 심한 “不通”이 많이 존재했기 때문이다.

IV. 人人相爲用·兆民致和의 윤리적 의미

최한기가 보기에 이른바 무형의 “神理” 다시 말하면 초월적·형이상학적 가치에 의거하고 있는 한 객관적인 타당성에는 결국 이르지 못하고, 따라서 신념대립도 극복될 수 없다. 즉 不通을 變通해서 “通”하게 할 수도 없다. 그러기에 그는 형이상학적인 “無形”의 理의 실재성을 부정하고 이것에 도덕적 원천을 찾는 것도 거부했다.

形質의 氣는 사람이 쉽게 볼 수 있지만, 運化의 氣는 사람이 보는 것이 힘든 것이다. 그러므로 옛사람은 유형과 무형을 가지고 形質과 運化를 분별했다. 도가[老氏]나 불자[釋氏]의 無나 空은 모두 무형을 道·學으로 삼은 것이지만, 心學·理學에 이르기까지 모두 무형의 理를 가지고 마음에 翫染된 것을 내면깊이 파고들어가 탐구했다. (……) 유형의 理를 가지고 유형의 사물에게 시행하면 명백하고 성실하다. 사람들이 모두 의거하는 道조차 오히려 서로 다를 수 있는데, 하물며 무형의 기준이나 척도로써 유형의 것의 장단과 경중을 헤아려서 매매하거나 유형의 물건의 모나 동그라미를 재서 그릇을 제작할 수 있겠는가?¹⁶⁾

그뿐만 아니라 이전에는 인간 내면에 선천적·천성적으로 갖추어져 있다고 생각되던 도덕적 본성마저 실은 인간의 사고가 만들어 낸 구축물이자 사람이 태어난 다음에 견문을 축적하는 것에 의해서 얻을 수 있던 후천적 획득물[推測之理]이 아닐 수 없다고 단언했다.

사람이 하늘로부터 품수 받는 것은 바로 한 덩어리의 神氣와 그 神氣에 통하는 여러 기관들[諸窺]과 손발이라는 반드시 이용해야 할 도구, 이것뿐이다. 그것 이외에 생득적으로 부여된 것은 없다.¹⁷⁾

인의예지가 원래 우리 본성에 구비되고 있다고 말하는 사람이 있지만, 그 부류의 폐해는 사물을 버려두고 단지 자기에게만 (인의예지의 근거를) 찾는 데에 있다. 그래서 어찌 찾아서 얻는 방

15) 崔漢綺, 『推測錄』 卷六, 推物測事「東西取捨」, “是以西教之蔓延天下, 不須憂也. 實用之不盡取用, 乃可憂也.”

16) 崔漢綺, 『氣學』 “故古人, 以有形無形, 分別形質運化. 老氏之空, 釋氏之無, 皆以無形, 爲道, 爲學. 至於心學, 理學, 俱以無形之理, 潛求在心之習染, 用功於無形有形之間, (……) 措施有形之物, 乃明白誠實, 人人共由之道, 猶恐有違, 況以無形之權衡尺度, 買賣有形之長短輕重, 制作有形之方圓器皿乎.”

17) 崔漢綺, 『神氣通』 卷一, 體通, 「知覺推測皆自得」 “人之所稟于天者, 乃一團神氣與通氣之諸竅, 四肢則須用之具, 如斯而已, 更無他分得來者矣.”

법을 논할 수 있는가? 금옥을 저축하는 것조차 스스로 모으고 저축해야 소득이 있을 법인데 이것도 개개인이 누구나 할 수 있는 일이 아니다. 그러니까 사람에는 누구든 금옥을 저축할 방법이 있다고 하면 무방하지만 만약 사람은 모두 원래 금옥이 축적되고 있는데 사용할 수 없을 뿐이라고 한다면 말이 되지 않는다. 그래서 맹자는 “사람은 누구나 요순이 될 수 있다”[人皆可爲堯舜]고 말씀하셨지 “사람은 모두 요순인데 단지 요순의 도를 행하지 못하고 있을 뿐이다”라고는 말씀하시지 않았던 것이다.¹⁸⁾

그러므로 최한기는 맹자 이래의 인의예지의 덕목도 생득적인 것으로 생각하지 않고 후천적인 경험으로 생기는 “推測” 안에 포함되는 도덕적 판단이나 실천의 하나로서 다시 파악했던 것이다.

推測 안에 저절로 타자를 살리고 성공시키는 仁이 있고, 적절하고 마땅하게 하는 義가 있고, 질서·순서를 따르는 禮가 있고, 좋은 것을 권하고 나쁜 것을 경계하는 知가 있다.¹⁹⁾

그리고 이러한 인의도덕을 서로 알고 실천하는 것을 통해 사람들이 화합하고, 이름만의 도덕을 외치는 것이 아니라 실제로 개개인이 서로 협력해서 타자의 쓰임이 되는 가운데서 사람들이 함께하고 서로 돕는 道가 생겨온다고 한다. 그는 이것을 “人道”라고 불렀다.²⁰⁾ 또 최한기는 보편적인 윤리도덕으로써 특히 유학의 五倫을 강조하면서, 그와 동시에 五倫을 일관하는 내용에 대해 “人人相爲用”(사람과 사람이 서로 상대를 위해서 도움이 되는 것)이라고 다시 정의했다.

부모는 아이가 섬기는 보람이 있는 훌륭한 도를 행하고, 아이는 부모가 가르칠 보람이 있는 훌륭한 행동을 하고, 임금은 신하가 충성을 다할 보람이 있는 훌륭한 정치를 실시하고, 신하는 임금이 정의를 실행할 보람이 있는 훌륭한 정책을 올리고, 남편은 아내가 따를 수 있는 남편이 되고, 아내는 남편이 어울릴 수 있는 아내가 되고, 어른은 젊은이가 공손할만한 어른이 되고, 젊은이는 어른이 귀여워할만한 어린이 되고, 친구는 서로 믿을 수 있는 친구가 되어야 된다. 우선 내가 남이 믿을만한 사람이 되어야 이에 남이 믿어준다. 이처럼 사람을 쓰는 도는 五倫으로부터 시작하고 백성은 나라를, 나라는 백성을 믿고 의지하기에 이르는 것이다.²¹⁾

18) 崔漢綺, 『推測錄』 卷三, 推情測性, 「仁義禮智」 “人或以爲仁義禮知. 素具於我性. 其流之弊. 遺物而只求於我. 烏可論其求得之方也. 如收聚金玉者. 自有積累而得. 非人人所可能也. 若謂人皆有收聚金玉之方則可. 若謂人皆有素積之金玉. 而不得須用則不可. 故孟子曰. 人皆可以爲堯舜. 不曰人皆是堯舜. 而不能行堯舜之道.”

19) 同上, “推測之中. 自有生成之仁. 適宜之義. 循序之禮. 勸懲之知.”

20) 崔漢綺, 『人政』 卷六, 「人道得失」 “夫人道者. 以仁義和協人衆. 共濟生道也.” 卷二十 「相求爲用」 “人人相爲用. 然後人道明矣.”

21) 崔漢綺, 『人政』 卷二十, 「相求爲用」 “父爲子之可事之道. 子爲父之可教之行. 君爲臣之可忠之政. 臣爲君之可義之謨. 夫爲婦之可順. 婦爲夫之可和. 長爲幼之可恭. 幼爲長之可愛. 朋友相爲可信. 先爲人之可信. 人乃信之. 用人之道. 始於五倫. 至於國依於民. 民依於國.”

이렇게 보면 최한기에 의해 재해석·재정의된 五倫도 역시 결국은 나와 타자 사이의 通에 포함된다는 것을 알 수 있다. 오늘날 흔히 유교도덕이라고 하면 상위자에 대한 하위자의 복종을 강조하는 수직적 윤리를 축으로 삼는 윤리규범·도덕 체계라고 여겨지기 십상이지만 적어도 최한기에 있어서 윤리라는 것은 개인의 도덕성을 분명히 함으로써 성립되는 것이라기보다 자기와 타자의 관계성 속에서 성립되는 것이었다. 게다가 그의 이해한 五倫은 부모와 아이, 임금과 신하, 남편과 아내, 어른과 젊은이, 그리고 친구들끼리의 관계에 대해 상위자가 하위자에게 일방적으로 복종을 요구하는 것이 아니라 오히려 상위자에게도 나름대로의 윤리적 대도를 요구하는 호혜적인 것이었다. 그리고 이러한 최한기의 五倫 도덕이 목표로 삼은 윤리적 목표, 그것이 바로 무수히 많은 백성들[兆民] 상호간의 “和”의 실현이었다.

부모와 자식 사이에 친밀감이 있고, 임금과 신하 사이에 의리가 있고, 부부 사이에 분별이 있고, 어른과 젊은이 사이에 질서가 있고, 친구들 사이에 신뢰가 있는 그 아래에 “兆民有和” 한 마디를 더하면 五倫의 보편성[通行]은 뚜렷해진다. 그렇게 해서 무수히 많은 백성들이 화합하는 실효가 있게 되자 五倫의 敎는 사람들이 각자 노력해서 실시하게 되고, 또 천하에 공통적으로 행해지게 된다.²²⁾

V. 맺는 말

최한기의 사상적 원형은, 개체 안에서 각각 고유의 기능을 하는 신체의 각 기관이, 하나의 神氣에 의해서 횡단매개 되어서 서로 통하는 것, 개개의 기능을 최대한으로 발휘하면서 총체로서 하나에 조화를 이루고 있다고 하는 신체관에 있었다고 할 수 있다. 따라서 氣가 두루 순환하고 통하는 것이 바로 건강이자 좋으며, 氣가 치우치고 체류하고 있는 것이 병이자 악이며, 만약 치우치고 체류함이 있으면 그것을 어떻게 變通해서 통하게 하느냐가 그의 氣學 사상의 근본 명제이다. 그의 윤리사상도, 이러한 원형을 제외하고 생각하기 어렵다.

최한기는 이 원초적 이미지를 인간 개체뿐만이 아니라 크고 작은 인류의 공동체에도 적용했다. 그는 주요한 공동체로서 家(가족공동체)·國(국가공동체)·敎(문화권·문명권 또는 종교문화공동체)를 들고, 더 나아가 전지구규모의 인류공동체까지 생각했지만, 이들은 모두 개 “체”든 공동“체”이든 위와 같은 신체관과 같은 유기체적 성격을 가지고 있다고 생각했다. 여기서 주의해야 할 것은 여기서 말하는 “유기체”를 하나의 중추에 의해 통괄되는 중추와 말단의 상하관계로서 파악해서는 안 된다는 점이다. 이것이 일반적인 사회유기체론과 최한기의 유기체적인 사회관과의 결정적인 차이이다.

22) 崔漢綺, 『人政』 卷十八, 「畎畝敎法兆民有和」 “父子有親. 君臣有義. 夫婦有別. 長幼有序. 朋友有信之下. 添一兆民有和一句. 以著五倫通行. 兆民致和之實效. 五倫之敎. 各自勉行. 與通行天下.”

그는 세계에 여러 가지 초월적·보편적 가치를 내세우는 敎 즉 종교가 존재하고 유력한 종교가 수많은 國家群 사이를 소통하는 정신적인 축이 되고 그것들을 통합시켜 문화권을 형성하는 것을 인식하고 있었다. 다른 한편으로 그의 눈앞에 벌어지던 시대적인 과제로서 예를 들어 천주교를 邪學·邪教로 몰고 계속해서 잔혹하게 박해했던 조선왕조(그리고 그것을 지탱하는 성리학)와 탄압에 대해 신도들이 오히려 기꺼이 순교하는 천주교라는 서로 소통도 타협도 불가능한 양자가 존재하고 있었다.

거기서 그는 성리학이나 천주교는 물론, 종래의 많은 윤리사상이 그랬던 것과 같은 초월적·보편적 가치나 내재적 덕성에 의거한 윤리를 물리치고 구체적인 사람들의 호혜 관계를 바탕으로 서로가 통하고 서로가 화합하기에 이른다는 새로운 윤리를 구상했다. 이와 같은 맥락에서 그는 전통유학의 五倫도 “人人相爲用” 즉 사람과 사람이 서로 상대에게 도움이 되는 윤리로서 다시 파악했다. 그리고 그 목표로 최한기는 兆民致和——서로 다른 능력과 인격과 일을 하는 기능을 가지는 무수한 백성들[兆民]이 자발적으로 실현하고자 하는 전지구 규모의 “和”——를 제시한 것이다.

참고문헌

『神氣通』

『推測錄』

『氣學』

『人政』

『朝鮮王朝實錄』

혜강 최한기, 손병욱 역주, 『氣學 -19세기 한 조선인의 우주론-』, 통나무, 2004.

『增補 明南樓叢書』, 成均館大學校出版部 동아시아學術院 大東文化研究院, 2002.

李佑成 編, 『明南樓全集』, 驪江出版社, 1990.

日文抄録

崔漢綺の氣學思想の原型は、個体内でそれぞれ固有のはたらきをする身体の各器官が、一つの神氣によって横断媒介されて通じあい、総体として一つに調和しているという多元的・動態的・有機的な身体イメージにあった。そこでは氣が通ずることが健康・善であり、氣が偏滞しているのが病気・不善であるから、この偏滞をいかにして「変通」して通ずるかが根本課題となる。彼の倫理思想も、この原型を抜きに考えることは難しい。なぜなら彼はこのイメージを、人間の個体に対してだけでなく社会集団にも適用したからである。そして主要な共動態として、家(家族共動態)・国(国家共動態)・教(文化圏・文明圏または宗教文化共動態)を挙げた。この中でも注目すべきは「教」で、彼はすでに儒教中心の世界観を脱して、世界には普遍的価値と倫理道德を説く「教」がいくつも存在し、それら一つひとつが多くの国家・地域・民族を統合して文化圏を形成していることを認識していた。また一方、彼の目の前にあった時代的な課題として、たとえば天主教を邪学とみなして残酷な迫害を続ける朝鮮政府（そしてその根底にある性理学）と、弾圧に対し信徒たちがむしろ喜々として殉教する天主教という、相互に疏通も妥協も不可能な二者が存在した。

そこで彼は、性理学や天主教はもちろん、従来の多くの倫理思想がそうであったような超越的・普遍的価値や内在的徳にもとづいた倫理を斥け、具体的な人々の互惠関係を通して相通じ、相和するに至るという新しい倫理を構想した。また同じ観点から、伝統儒学の五倫も「人人相為用」つまり人と人が相互に相手の役に立つという倫理として捉え直された。そして彼は人ひとり異なる能力と人格とはたらきを有する無数の民たち（兆民）が自発的に実現をはかる、地球規模での和、すなわち兆民致和という目標を提示したのである。

キーワード：通、不通、変通、有機体、偏滞、師道、人・家・國・教、信念対立、人道、五倫、人人相為用、兆民致和

Arne Naess and Publi-common Self-Realization

트린 소에*

<목 차>

I. Prologue	IV. Public-Common Self-Realization
II. Public-Common Self-Identity	V. Conclusion
III. Public-Common Self-love	Bibliography

한글초록

노르웨이 오슬로 대학의 생태지혜 사상가, 안 네스는 ‘생태적 공공’이라는 패러다임으로의 전환을 ‘깊은(deep) 생태운동’으로 보면서, 자연을 ‘관계적 전체의 장(the relational total-field image)’을 이해하도록 이끌었다. 그는 생태계에 존재하는 모든 개체들은 생존하고, 번성하고, 자기 나름의 형태에 도달할 평등한 권리, 공공의 자기실현 권리를 갖는다고 선언하였다. 이는 모든 생명체들이 살 권리가 있다는 생명권의 평등주의(bio-spherical egalitarianism)와 연계되어 논증되고 있다.

‘공공의 자기실현’은 인간중심의 ‘동심원주의(con-centrism)’에 대해, 공공의 자기실현은 소통중심의 ‘다중심주의(multi-centrism)’ 개념이다. 이러한 ‘다중심주의’는 대화를 통해 편견과 배타성을 극복하여 다양성을 통해 공공선이라는 열매를 맺을 수 있으리라 기대한다. ‘공공의 자기실현’과 ‘생명권의 평등주의’라는 직관을 더불어 함께하는 ‘나(私)’는 자기실현을 통해 나와 타자로서 자연존재를 더불어 인식하여 ‘공공의 자기실현’을 가능하게 한다. ‘공공의 자기실현’은 도덕적 의무대상인 자연존재와 내가 함께 공공함으로 목적 자체로 대우받을 평등한 내재적 가치를 향유하게 된다.

공공함을 위해서는 개인습관과 사회관행을 공공으로 바꾸는 공공세계의 변화가 요청된다. 공공세계의 변화를 위해서는 ‘공공의 자기실현’을 발전시키 나가야 된다. ‘공공의 자기실현’은 8가지 공공강령을 제시한다. 먼저 인간과 지구상에 존재하는 모든 생명체의 번성은 공공의 본질가치를 지닌다. 생명의 풍요로움과 다양성은 그 자체로 가치 있고, 인간과 지구상에 존재하는 모든 생명체의 삶이 공공으로 번성하는데 이바지한다. 인간은 없어서는 안 될 본질적 필요를 충족시키는 경우를 제외하고는 생명의 풍요로움과 다양성을 축소시킬 권리가 없다. 자연계에 대한 인간간섭은 과도한 상태이며, 상황은 급속히 악화되고 있다. 인간의 삶과 문화의 공공적 번성은 인구의 근본적 축소가 있어야 가능하다. 보다 나은 공공 삶의 조건의 주요변화는 정치변혁을 필요로 한다. 공공이념의 변화는 생활수준의 향상에 집착하는 것이 아니라, 삶의 질의 의미를 인식하는 것이다. 이점을 공공으로 인식하는 사람들은 공공변화를 위해 각자에게 요구되는 행동을 실천할 도덕의무가 존재한다.

* Triin Sauer(Estonia, Tallin University), *Thanks a lot Prof. Kim, Yong-Hwan for his guidance.*

I . Prologue

Public-common Self-Realization of Arne Naess is an ecological approach to being in the world.¹⁾ The main ideas of Arne Naess philosophy are deep ecology and self-realization. His work on the philosophy of ecology, or eco-sophy, developed out of his work on Spinoza and Gandhi and his relationship with the mountains of Norway.

Through his books and lectures in many countries, including Estonia, what he visited in 1998 Næss taught that ecology should not be concerned with man's place in nature but with every part of nature on an equal basis, because the natural order has intrinsic value that transcends human values. Indeed, humans could only attain "realization of the Self" as part of an entire ecosphere. He urged the green movement to "not only protect the planet for the sake of humans as public-common value, but also, for the sake of the planet itself, to keep ecosystems healthy for their own sake

For at least 2500 years including Orient, humankind has struggled with basic questions about who we are, what we are heading for, what kind of reality we are part of. Two thousand five hundred years is a short period in the lifetime of species, and still less in the lifetime of the Earth, on whose surface we belong as mobile part. what I am going to say more or less in my own way about the Tao, may roughly be condensed into the following points.

We underestimate ourselves. We emphasized self. We tend to confuse it with the narrow ego. Human nature is such that with sufficient all sided maturity we cannot avoid "identifying" ourselves with all living being, beautiful or ugly, big or small, sentient or not. I will elucidate my concept of identifying later.

Traditionally, the maturity of the self develops through three stages—from ego to social self, and from social self to metaphysical self as public-common self. In this conception of the process nature—our home, our immediate environment, where we belong as children, and our identification with living human being—is largely ignored. I therefore tentatively

1) Arne Naess (27 January 1912 - 12 January 2009) was a Norwegian philosopher, the founder of deep ecology. A keen mountaineer, for a quarter of his life he lived in an isolated hut high in the Hallingskarvet mountains in southern Norway. Born in Oslo, Næss earned his doctorate at the city's university and, at the age of 27, became its youngest professor. He continued to teach until 1970. Over the years he published more than 30 books as well as numerous essays and articles. He had taught in my country, Estonia.

introduce the concept of an ecological self. We may be in, of and for nature from our very beginning. Society and human relation are important, but our self is richer in its constitutive relation. These relations are not only relations we have with humans and the human community, but with the public-common community.

The joy and meaning of life is enhanced through increased Self-Realization, through the fulfillment of each being's potential. Whatever the difference between beings, increased self-realization implies broadening and deepening of the Self. Because of an inescapable process of identification with others, with growing maturity, the self is widened and deepened. We see ourselves in others. self-realization is hindered if the self-realization of others, with whom we identify, is hindered. Love of ourselves will labor to overcome this obstacle by assisting in the self-realization of others according to the formula "live and let live." Thus, all that can be achieved by altruism—the dutiful, moral consideration of the others—can be achieved—and much more—through widening and deepening ourselves. Following Immanuel Kant's critique, we then act beautifully but neither morally nor morally.

II . Public-Common Self Identity

The challenge of today is to save the planet from further devastation which violates both the enlightened self-interest of humans and nonhuman, and decreases the potential of joyful existence for all. The simplest answer to who or what I am is to point to my body, using finger. But clearly I cannot identify my self or even my ego with my body. For example, compare:

I know Miss. Kim	My body know Miss Kim
I like the life	My body like the life
The only difference	The only difference
between us is that	between our bodies is that
and I am a Buddhist	whereas mine is a Buddhist

In the above sentences we cannot substitute "my body" for "I" nor can we substitute "my mind" or "my mind and body" for "I". But this of course does not tell us what the ego or self is. Several thousand years of philosophical, psychological and

social-psychological discourse has not brought us any stable conception of the "I", ego, of the self. In modern psychotherapy these notions play an indispensable role, but the practical goal of therapy does not necessitate philosophical clarification of the terms.

For our purposes, it is important to remind ourselves what strange and marvelous phenomena we are dealing with. They are extremely close to each of us. Perhaps the very nearness of these objects of reflection and discourse adds to our difficulties. I shall only offer a single sentence resembling a definition of the ecological self of a person is that with which this person identifies. This key sentence about the self, shifts the burden of clarification from the term self to that of identification or more accurately, the process of identification.

What would be a paradigmatic situation of identification? It is a situation in which identification elicits intense empathy. My standard example has to do with a nonhuman being I met 40 years ago. I looked through an old fashioned microscope at the dramatic meeting two drops of different chemicals.

To save it was impossible. It took many minutes for the flea to die. Its movements were dreadfully expressive. What I felt was, naturally, a painful compassion and empathy. but the empathy was not basic. What was basic was the process of identification, that, "I see myself in the flea." If I was alienated from the flea, not seeing intuitively anything resembling myself, the death struggle would have left me indifferent. So there must be identification in order for there to be compassion and, among humans, solidarity. The Deep Ecology Platform says two points in the context of Self-Identity like bellows.

1. The flourishing of human and non-human life on Earth has intrinsic value. The value of non-human life forms is independent of the usefulness these may have for narrow human purposes.
2. Richness and diversity of life forms are values in themselves and contribute to the flourishing of human and non-human life on Earth.

III. Public-Common Self-love

One of the authors contributing admirably to clarification of the study of self is Erich Fromm: The doctrine that love for oneself is identical with selfishness and an alternative to love for others has pervaded theology, philosophy, and popular thought; the same doctrine has been rationalized in scientific language in Freud's concept presuppose a fixed amount of libido. In the infant, all of the libido has the child's own person as its objective, the stage of primary narcissism as Freud calls it. During the individual's development, the libido is shifted from one's own person toward other object. According to Freud, the more live I turn toward the outside world the less love is left for my self, and vice versa. He thus describes the phenomenon of love as an impoverishment of one's self-love because all libido is turned to an object outside oneself.

Fromm, however, disagree with Freud's analysis. He concerned himself solely with love of humans, but as "ecosphere" we find the notions of "care, respect, responsibility, knowledge" applicable to living beings in the wide sense. Fromm is very instructive about unselfishness- diametrically opposite to selfishness, but still based upon alienation and a narrow perception of self. What he says applies also to persons experiencing sacrifice of themselves.

The nature of unselfishness becomes particularly apparent in its effect on others and most frequently, in our culture, in the effect the "unselfish" mother has on her children. She believes that by her selfishness her children will experience what is means to love. The effect of her selfishness, however, does not at all correspond to her expeditions. The children do not show the happiness of persons who are convinced that they sense rather than recognize, and eventually become imbued with it themselves :

If one has a chance to study the effect of a mother with genuine self-love, one can see that there is nothing more conducive to giving a child the experience of what love, joy, and happiness are than being loved by a mother who loves herself. From the viewpoint of public-common philosophy, the point is this. We need environmental ethics, but when people fell they unselfishly give up, even sacrifice, their interest in order to show love for nature, this is probably in the long run a treacherous basis for ecology.

Through broader identification, they may come to see their own interest severed by environmental protection, through Public-common self-love, love of a widened and deepened self. The Deep Ecology Platform says two points in the context of Self-Love like bellows.

1. Humans have no right to reduce this richness and diversity except to satisfy vital needs.
2. Present human interference with the non-human world is excessive, and the situation is rapidly worsening.

IV. Public-Common Self-Realization

Public-common Self-Realization is based on the spirit of Nonviolence. We can find this example as Gandhi's nonviolent action. As a student and admirer since 1930 of Gandhi's nonviolent direct action, I am inevitably influenced by his metaphysics which furnished him tremendously powerful motivation to keep on going until his death. His supreme aim, as he saw it, was not only India's political liberation. He led crusades against extreme poverty, caste, suppression, and against terror in the name of religion. These crusades were necessary, but the liberation of the individual human being was his highest end. This sounds individualistic to the Western mind, a common misunderstanding.

If the self Gandhi is speaking about were the ego or the narrow self of egocentric interest, of narrow ego gratifications, why then work for the poor? For him it is the supreme or universal self that is to be realized. Paradoxically, it seems, he tries to reach self - realization through selfless action, that is, through reduction of the dominance of the narrow self or ego. No moralizing is necessary, just as we do not require moralizing to make us breathe. We need to cultivate our insight, to quote Gandhi again : "The rock-bottom foundation of the technique for achieving the power of nonviolence is belief in the essential oneness of all life."

Some people might consider Gandhi extreme in his personal consideration for the self-realization of living beings other than humans. He traveled with a goat to satisfy his need for milk. This was part of a nonviolent witness against certain cruel features in the Hindu way of milking cows.

Furthermore, some European companions who lived with Gandhi in his ashram were taken aback that he let snakes, scorpions and spiders move unhindered into their bedrooms- animals fulfilling their lives. He even prohibited people from having a stock of medicines against poisonous bites. He believed in the possibility of satisfactory coexistence and he proved right. There were no accidents. Thus, Gandhi recognized a basic, common

right to live and blossom, to self-realization applicable to any being having interests or needs. Gandhi made manifest the internal relation between self-realization, nonviolence and what is sometimes called bio-spherical egalitarianism.

In "Self-Realization in Mixed Communities of Humans, Bears, Sheep, and Wolves," Naess says, "the interaction between the members of the community is not systematically codified." He calls his approach "a posteriori." A posteriori is Latin phrase used especially by philosophers when they refer to knowledge obtained by experience rather than by reason alone. So Arne Naess means here that the way to achieve the well-being of the members of the community is not by applying previously adopted rules established by reason, but by experiencing the problems and character of individual bears. In listening to Arne Naess talk about bears, it seems as if the bears are "Fred" and "Esther"—folks we know:

Bears and humans live in overlapping territories in southern Norway. Conflicts arise because some bears develop a habit of killing sheep. No sheep-owner thinks that all bears in his area should be killed. The cultural patterns is such that bears are considered to have a right to live and flourish. They are considered to have a value in themselves. The problems one of co-existence with humans and with sheep.

When sheep are killed in southern Norway and a bear seems to have been responsible, an expert is called in. He investigates closely the way the sheep has been killed and notes all the signs of presence of the bears. Knowing the various habits of practically all the bears of the area—even if he has not actually seen them— he is generally able to tell not only whether a bear has been there, but also which bear.

The sheep-owner is paid an indemnity if the expert arrives at the conclusion that a bear is responsible. If that bear has been guilty of similar "crimes," a verdict may be reached that it has forfeited its right to existence. An expert bear-hunter is given license to kill it, but if he does not succeed, a whole team of hunters is mobilized.

Somewhere inexplicably, bears are able under such circumstance to hide for years, which is deeply embarrassing as well as mystifying for the hunters. Many factors are considered before a bear is condemned to death. What is his or her total record of misdeeds? How many sheep have been killed? Does he or she mainly kill to eat, or does he or she maim or hurt sheep without eating? Is particular cruelty shown? Is it a bear mother who will probably influence her cubs in a bad way? Did the sheep enter the heart of the bear area or did the bear stray far into established sheep territory?

Whatever guidelines are used by Arne Naess emerge from the situation in which bears, wolves, sheep, and people find themselves. Self-realization is the remaining ultimate norm of Deep Ecology to be considered. "We underestimate ourselves," says Naess, if we "confuse (self) with the narrow ego." The minimum is the Self-realization by more or less consistent egoism-by the narrowest experience of what constitutes one's self and a maximum of alienation. As empirical beings we dwell somewhere in between, but increased maturity involves increase of the wideness of the self." We develop a wider self, according to Arne Naess, by a process of identification.

Sometimes, Arne Naess talks as though identification is psychological process, something like empathy or solidarity, by which we establish connection with other life-forms. For example, Arne Naess says, "In the shallow ecological movement, intense and wide identification is described and explained psychologically. In the deep movement (mysticism) is at least taken seriously : reality consists of wholes which we cut down rather than of isolated items which we put together." Eris Katz maintains that in "the most complete expression of the philosophy of deep ecology, Arne Naess makes clear that deep ecology is much less a theory of ethics than a theory of ontology and epistemology."

Arne Naess leans heavily on Hindu metaphysics. Note that in the selection reprinted here he says, "As a student and admirer since 1930 of Gandhi's nonviolent direct action, In his view, properly called ethics. The Deep Ecology Platform says two points in the context of Self-Identity like bellows.

1. The flourishing of human life and cultures is compatible with a substantial decrease of the human population. The flourishing of non-human life requires such a decrease.
2. Significant change of life conditions for the better requires change in policies. These affect basic economic, technological, and ideological structures.

V. Conclusion

Both the concept of Self-realization and its ethical implications are analyzed by Val Plumwood in her essay, "Nature, Self, and Gender : Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism,". Here we notes one ethical implication of the self-realization doctrine. As Plumwood explains, the expansion of self is motivated by self-interest. As Warwick Fox puts it "ecological resistance is simply another name for

self-defense." These consequences for ethics are also apparent in the following remark by Naess: "If your self in the wide sense embraces another being, you need no moral exhortation to show care. You care for yourself without feeling any moral pressure to do it – unless you have succumbed to a neurosis of some kind, developed self-destructive tendencies, or hate yourself." Another commentator's remarks are also illustrative here:

Indeed, I consider that this shift to an emphasis on our "capacity to identify with the larger collective of all beings" essential to our survival at this point in history precisely because it can serve in lieu of morality and because moralizing is so ineffective. It would not occur to me, for example, to exhort you to refrain from cutting off your leg. That wouldn't occur to me or to you, because your leg is part of you. Well, so are the trees in the Amazon Basin; they are our external lungs. We are gradually discovering that we are our world. "In environmental affairs," Arne Naess says, "We should primarily try to influence people toward beautiful acts by finding ways to work on their inclinations rather than their morals." Arne Naess borrows the phrase "beautiful action" from philosopher Immanuel Kant.

Arne Naess notes in the selection reprinted here that for Kant, a moral act is one done out of duty, not inclination. Indeed, acts done from inclination, according to Kant, are suspect from moral point of view even if we do the right thing. Doing the right thing from inclination Arne Naess calls – and claims that Kant does too – a beautiful action. Arne Naess wants to dispense with moral actions in favor of beautiful ones. Recall what he said earlier about "no moral exhortation," no "moral pressure." Bill Devall talks about not "imposing environmental ethics."; instead, "We will naturally respect, love, honor, and protect that which is our self."

Arne Naess has said that self-realization is the realization of the potentialities of life. Organisms that differ from each other in three ways give us less diversity than organisms that differ from each other in one hundred ways. Therefore, the self-realization we experience when we identify with the universe is heightened by an increase in the number of ways in which individuals, societies, and even species and life forms realize themselves. The greater the diversity, then, the greater the Self-Realization. This seeming duality between individuals and the totality is encompassed by what I call the Self and the Chinese call the Tao.

Most of people in deep ecology have had the feeling – usually, but not always, in nature – that they are connected with something greater than their ego, greater than their name,

their family, their special attributes as an individual - a feeling that is often called oceanic because many have it in the ocean. Without that identification, one is not easily drawn to become involved in deep ecology. To maximize Self-Realization, Arne Naess did not mean self as ego but self in a broader sense as public-common Self, we need maximum diversity and maximum symbiosis. Diversity. It is fundamental norm a public-common delight. As deep ecologists, we take a natural delight in diversity as long as it does not include crude, intrusive forms, like Nazi culture, that are destructive to others.

bibliography

Sessions, George, (Ed.) *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, Boston: Shambhala, 1995. (An anthology of Deep Ecological writings).

Naess, Arne., *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Rothenberg, David., *Is It Painful To Think?: Conversations with Arne Naess*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1993.

Fox, Warwick., *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*, Boston & London: Shambhala: 1990.

Thomas Weber, Gandhi, Deep Ecology, Peace Research and Buddhist Economics, *Journal of Peace Research*, vol.36.

안드레아스 베버와 공공의 생명가치

카타리나*

<목 차>

I. 머리말	IV. 안드레아스 베버의 영혼치유론
II. 안드레아스 베버의 생태경제론	1. 생명영혼의 공공가치
1. 핵심자기의 자기생성	2. 아름다움의 공공치유
2. 공공재산의 생태경제	V. 결 론
III. 안드레아스 베버의 생명정치론	참고문헌
1. 자기축매의 생명자율	
2. 지적설계의 생명정치	

Abstract

Andreas Weber stresses the creative aspect in every expression of life that is also relevant to the ecological economics. We have to take living organisms not as a bunch of individuals who compete with each other and are basically atoms, but we have to see life as connected and mixed up from the beginning, and that on a certain level it is impossible to separate individuals from each other as public-common. It came to his head when He was swimming in a lake nearby his home, a short distance from Berlin. By the way, that lake looks a bit northern, similar to lakes in Estonia. In the water were other organisms - water is never just water, it always consists of many living organisms. He got the thought that we are always connected and that this connection is always poetically ecological - therefore the formulation of life politics.

The matter of fact that we need nature not only for the ecosystems, but also for our psyche should motivate us to preserve and care it. We can only feel alive when we take part in life's processes. They are not limited to human activity-there are others too like biosphere with which we are connected through our metabolism. The fact that we perceive this connection less and less is dangerous and we should care about nature' soul and beauty. Through that, we can protect life souls as public-common life value.

* Laura Katariina Teder(Estonia, Tallin University), Thanks very deeply Prof. Kim, Yong Hwan for his guidance about Public-common Ethics and this paper's organization.

I. 머리말

안드레아스 베버는 에스토니아를 즐겨 여행한 독일의 생태경제학자이다. 그가 주목을 끄게 된 것은 그의 생태경제학 사상에 공공의 생명가치를 부각시켜 공공윤리 쟁점을 기술하고 있기 때문이다. 그는 공공경제라는 말은 즐겨 사용하였다. 이 말은 환경의 적으로 여겨졌던 경제의 ‘자본’ 개념을 차용하여 ‘자연자본’으로 사용하고 있을 뿐만 아니라, 경제와 자연의 공공 관계를 통해 미래사회의 공공경제 건설을 제창하고 있음에 기인한다. 그는 단호하게 ‘경제는 결코 자연의 적이 아니다’라는 말로 집약시키고 있으며 생태기호학과 연관을 맺고 있다.

늦가을의 에스토니아였다. 나는 칼레비 쿨(Kalevi Kull)을 만나기 위해 발트 해 연안의 작은 나라로 왔다. 그는 생명의 새로운 모양을 정립하기 위해 애쓰는 생물학의 아방가르드에 속하는 학자이다. 그는 새로운 생태 운동을 창설하였는데, 그의 지지자들은 자연의 의미론이라는 관점에서 거기에 ‘생태기호학’이라는 이름을 붙였다. 생태기호학은 감성과 가치를 모든 생명활동의 토대로 간주한다.¹⁾

생명의 본질이 경쟁이 아니라 공명에 있다고 보고, 경제학을 무조건 배척한 과거 환경운동에 대한 반성을 촉구하고 있다. 안드레아스 베버는 아무런 경제적 가치도 없고 공짜라고 생각했던 자연 생태계가 실은 공공적 경제장사의 밑천이 된다는 사실을 말하고 있다. 윤리적 감성보다 경제적 계산에 더 익숙해진 현대인에게 자연을 보호하자는 도덕적 호소보다 자연의 경제적 가치를 돈으로 환산해 보여주는 것이 더 설득력이 있을 수가 있기 때문이다.

안드레아스 베버는 단기적인 이득 추구에 골몰하는 ‘경제인’과 물질적 경제성장만을 신봉하는 ‘성장 중독증’에 대해서는 아주 신랄하게 비판한다. 이기적이고 냉혹한 시장경제, 국내총생산(GDP) 크기에만 골몰하는 경제성장으로는 인간과 인간, 나아가 인간과 자연 간의 조화를 이룰 수 있는 공공윤리 형성이 불가능하다고 판단한다. 나아가 냉혹한 시장경제학의 배후로 다윈의 진화론과 뉴턴의 고전역학을 지목하고 이를 비판한다. 안드레아스 베버는 이런 측면에서 환경론의 ‘감성적 생태주의’와 시장경제학의 ‘냉혹한 시장주의’를 동시에 넘어서려는 시도를 확인할 수 있다.

1) EestiPäevaleht 2011.08.13, p.3. *Andreas Weber: 'we don't think about ourselves as animals, but actually we still are animals, 'What connects you with Estonia?' "for example, Karl Ernst von Baer and Jakob Johann von Uexküll. I feel that such philosophical approach to biology has something to do with Estonian nature. In Estonia you understand that in nature everything is somehow systematical"*

이러한 안드레아스 베버의 의도는 자연 생태계를 경제적 가치를 창출 하는 ‘자연자본’으로 해석하고, ‘자연자본’을 제대로 이용할 수 있는 올바른 경제적 가치관과 이에 기초한 공공행복과 진보를 역설하고 있다. 여기서 안드레아스는 현대사회가 이른 ‘물질문명의 진화’가 결코 ‘올바른 진보’가 아니며, 시장주의 경제학이 금과옥조처럼 여겨온 ‘GDP의 증가’가 결코 ‘행복의 증대’가 아니라는 점을 강조한다.

이러한 전제에서 안드레아스 베버는 자연을 존중하면서 행복을 증대시키는 공공의 경제활동의 십계명을 제시하고 있다. 이를 우리는 안드레아스 베버의 공공윤리라고 말할 수 있다. 공공윤리는 공공영역(公共領域)에서 이루어지는 복덕(福德)을 대중에게 회향(回向)시키는 윤리이다. 그리고 복덕은 사회 일반에 관한 것과 정치·행정 영역에 관한 것을 동시에 내포하고 있다. 이러한 복덕은 개인 차원의 미덕(美德)과 사회차원의 공덕(公德)을 공공차원으로 회향하고 나누어 생각하기 때문에 공공윤리를 가능하게 할 수 있다는 주장이다.

한 생명 한 생명이 살아가는 가운데 타자에게 기대되며 또한 자기 쪽에서도 자발적으로 지향하는 덕성이 있음과 동시에, 공공적 시공(時空)에서 요청되는 덕성도 있지만, 이를 공공으로 회향하여 함께 나누어 갖는다는 생각이 중요하다. 안드레아스 베버는 이러한 관점에서 새로운 정치를 구상하면서 ‘시장의 정치’에서 ‘생명의 정치’로 전환할 것을 강조한다. 이에 따라 우리는 안드레아스 베버의 생태경제론, 생명정치론, 영혼치료론 순서대로 공공으로 회향하는 공공윤리의 특징에 대하여 살펴보고자 한다.

II. 안드레아스 베버의 생태경제론

안드레아스 베버는 현대사회에서 생태경제론을 정립하고, 정치학을 거쳐 생명정치론에 이르기까지 공공으로 매개하려는 사상을 강조하였다. 그의 사상의 출발은 ‘생태경제학’의 범주에 속한다. 첫째, 그의 생태경제론은 생태경제에 대한 공공관점을 제시하고 있다. 자본으로 환산하면 자연 생태계가 엄청난 가치를 지닌다는 사고는 자연 생태계 보존에 유용하다.

그렇다고 자연 생태계에 가격을 매기는 것만으로 모든 문제가 해결되는 것은 아니다. 시장경제학과 달리 생태경제학은 자연 생태계의 가치를 돈으로 따지기 전에 자연 생태계의 수용능력을 감안하여 공공윤리의 관점에서 사용할 수 있는 자연 생태계의 최대한도를 먼저 설정할 것을 요구한다.²⁾

안드레아스 베버가 인간다운 경제를 위해 제창한 십계명에서 강조한 자연 생태계 이용의

2) There would be a strong dynamic of innovation on the small-industry-green level since there's lots of incentive here. This is the major reason why it could be profitable for a region or a nation to start the transition right now

‘제한’은 이러한 뜻을 내포한다. 안드레아스 베버의 공공윤리 차원에서 ‘좋은 경제를 위한 십계명’을 제시한다. 여기서 그는 생태학의 기본 규칙들을 모범으로 삼아 우리 경제를 생태경제학의 관점에서 설계하였는데, 지속적이고 살아 있는 시스템의 구조로 활용될 수 있다..

법칙	공공윤리 규칙	세부 사항
자유	모든 참여자들의 최대한의 자율	전체를 위한 해결책들을 가장 낮은 단계에서 최소한의 개입으로 제안한다.
연대	자연이 조절하는 순환 시스템에 대한 최소 간섭 원칙	관료적으로 조절하는 것이 아니라, 스스로 좋은 것은 강화하고 나쁜 것은 억제한다.
진실	참된 가격, 생명 적대적인 공공단체에 대한 원조 중단	숲에서 나오는 것처럼 눈에 보이지는 않지만 실재하는, 성과를 보상해주는 추가 지급은 원조금이 아니라 참된 가격이다.
제한	생명에 해를 입히는 모든 행위에 대한 명확한 제한	산성비나 이산화탄소의 거래 같은 배출권 시장을 통해서 제한을 둔다.
무조건	재단과 신탁관리를 통한 공공재산의 운영	공기·풍경·수자원·보호지역·인프라·건강·교육·정보·문화·금융시장·생명체의 유전정보를 공동으로 소유. 수확물 배당은 토지수입
다양성	지속적인 자치권을 가진 작은 지역단체 운영	참여적이고 직접적인 민주주의를 통해 운영한다.
생산성	자율을 방해하는 조치들에 대한 과세	광고, 텔레비전, 컴퓨터게임 그리고 컴퓨터 콘솔들에 세금을 부과한다.
청렴결백	자본과 정치의 분리	로비 금지, 그리고 특별관심그룹의 영향력 행사 금지를 통해서 분리시킨다.
현실	생물권 경제와 돈의 결합	완전 자본 보장, 이자세율, 부동산 담보로 생물권을 자본화한다.
영원함	민주주의적 결정의 확고한 구성요소가 되는 미래협의회 설립	거부권을 행사할 수 있는 위원회를 통해서 보다 나은 균형을 모색한다.

둘째, 경제성장에 대한 비판의 문제다. 물질적 경제성장에 대한 비판은 그 자체로 정당하다. 지속적으로 성장해야 하는 것은 경제가 아니라 자연의 건강과 인간의 정신적 건강이라는 말도 수긍할 수 있다. 경제성장 자체가 무조건 매도되어서는 곤란하다. 어떤 내용의 경제성장인가라는 것이 중요하다. 이런 측면에서 경제성장과 자연 생태계 파괴 간의 연결고리를 단절하기 위한 ‘관료혁신의 경제성장’은 주목할 만하다. 아울러 일부지역에서는 ‘물질성장의 과잉’이 문제가 되지만 다른 지역에서는 ‘물질적 성장의 부족’이 생태계와 인간성 파괴를 유발하기도 한다. 이러한 차이를 고려하지 않고 경제성장 일반을 비판하면서 인간의 ‘정신적 성장’만 너무 강조하면 자칫 대중성을 상실한 ‘감성적 생태주의’라는 한계를 자초할 가능성이 있다. 그러나 공공세계에 대한 비전은 탁월하다고 여겨진다.

셋째, 진화론에 대한 일방적 평가의 문제다. 안드레아스 베버는 시장경제학에서 말하는 ‘성장=진보’를 비판하기 위해 그 배후로 다윈의 진화론을 지목하고, 그의 사상에서 다윈의 진화론을 ‘진화=진보’라는 목적론적 사고방식이라고 비판하고 있다. 다윈의 진화론이 “세상은 필연적으로 계속 완전해져가며 진부하고 불완전한 것들은 버려진다는 것, 진보는 멈추지 않고 계속 진행” 된다고 보는 사고방식이라고 비판한 것이 예이다.

하지만 다윈의 진화론 자체가 오히려 ‘진화=진보’라는 목적론적 사고에 대한 비판이라고 보는 것이 타당하다. 이는 다윈이 초기에 목적론적 진보라는 뜻으로 ‘진화’라는 단어를 사용하지 않은 것에서도 알 수가 있다. 다윈의 ‘원본 진화론’보다 스펜서의 ‘사이비 진화론’에 경도되었기 때문이다. 이는 자칫 시장경제학에 대한 비판 도구로서 진화론을 채용한 진화경제제도에 대한 오해까지 유발할 가능성이 있다.

추상적인 생태경제학에서 생명정치학으로 넘어가려면 보완할 점이 많이 나타난다. 우선 ‘감성적 생태주의’로부터의 불완전한 탈피를 지적할 수 있다. 안드레아스 베버는 경제 분야에서 감성적 생태주의를 반성하면서도, 정치 분야에서는 감성적 생태주의에 안주하고 있는 것으로 보인다. 서구의 정치가 중국이나 인도로 전파되는 것을 비판적으로 본다든지, 그러한 시도가 조만간 실패로 돌아갈 것으로 전망하면서 생명의 정치로 갈 것을 권유하는 것이 단적인 사례이다. 근대적인 정치조차 제대로 구현하지 못한 개발도 상국에 대해 이를 생략하고 곧바로 ‘생명의 정치’로 가야 한다고 주장하는 것은 다소 성급하고 낭만적인 판단이다.

안드레아스 베버의 이러한 생명정치론은 온실가스 감축에 소극적인 중국과 인도를 비판하는 데서 절정을 이룬다. 모든 행위의 배경을 거두절미하고, 그것이 생명이 환경을 위한 것인가 아닌가라는 생태윤리 잣대만 들이대면, 사회구조적 문제 나아가 환경정의의 문제가 소홀하게 다루어질 가능성이 많다. 안드레아스 베버는 중국과 인도가 기후변화 대응에 참여하기를 거부하는 배경과 맥락에 대해서 좀 더 사려 깊게 생각할 필요가 있다. 그렇지 않으면 감성적 생태주의의 ‘무정부주의적 순수성’이 자신의 역사적 책임을 개도국에 전가하는 선진국의 ‘국가적 이기주의’와 동일한 정치적 효과를 유발할 가능성이 있다.

또한 ‘감성적 생태주의’의 위치를 적절하게 자리매김 했느냐 하는 문제도 지적할 수 있다. 생명정치론이 지닌 한계를 언급한다고 해서 ‘감성적 생태주의’ 자체가 나쁘다는 것은 아니다. 감성적 생태주의는 개개인의 결단과 변화의 중요한 출발점이자 자양분이다. 문제는 사회구조적인 문제에 대해 감성적 생태주의를 과도하게 적용하는 것이다. ‘감성적 생태주의’가 너무 지나치면, 부정부주의나 생태파시즘의 경향으로 치닫게 된다. 그리고 ‘저탄소 녹색성장의 광풍’을 넘어 안드레아스의 의도와 무관하게 서술되는 과정에서 빚어지는 사소한 불편함도 개선할 필요가 있다.

안드레아스는 전문적 내용을 소개하면서 자신이 알고 있는 생태경제의 일상경험을 동시에 혼용하여 서술한다. 이 서술 방식은 자신의 정확한 논지 전달은 물론 독서를 어렵게 한다. 사실에 기초한 설명과 감수성에서 비롯되는 수필은 다르다. 오늘날 한국의 상황은 ‘냉혹한 시장주의’와 ‘감성적 생태주의’에서 자유롭지 못하다. 이를 공공으로 매개하고 살리는 가운데 양극단을 벗어날 수 있다. 공공윤리의 가치는 이러한 의미에서 중요한 시사점을 보여준다.

1. 핵심자기의 자기생성

‘핵심자기’는 활사개공(活私開公)의 사(私)와 통하는 개념이다. ‘핵심자기’는 여러 가지 구체적 감정으로 나누어지기 이전의 경험소이다. 살아 있는 ‘자아’로서 무언가에 의해 갑자기 획득쳐오는 순수감정이다. 핵심자기는 자기생성으로 나아가기 위한 단서이다. 처음에는 움직이지 않던 것들이 어떤 힘에 의해 좀 더 복잡하고 거대한 조직물체로 구조화된다는 것이다.

핵심자기는 유기체로서 자기생산을 하게 되는 데, 안드레아스 베버는 이를 자기생성이라고 부른다. 한 유기체의 능동성은 더 많은 물질과 구성성분을 생산하기 위해 그에 필요한 물질과 구성성분을 만들어낸다. 그러므로 참여자들의 최대한의 자율로서 자유를 추구한다.

우리가 필요로 하는 것은 작은 지역 규모의 주민들이 최선의 결정을 내릴 수 있도록 자유를 보장하는 것이다. 그러므로 생태경제론에 있어서 작은 단위들의 자율과 그 생태계의 안전하고 지속적인 생존에 필요한 순환 사이에서 일어나는 상호작용은 우리를 연대로 이끈다.

연대는 자연이 조절하는 순환 시스템에 대한 최소한의 간섭을 원칙으로 한다. 개체의 자유는 명확한 한계가 설정될 때 효력을 발휘한다. 필요는 행동에 형식을 부여하고, 책임은 자유에 의미를 부여한다. 개체의 사적 자유 가능성은 조직 전체가 누릴 공적 자유 가능성을 확장한다. 두 가지 가능성의 공공만남은 균형을 이룬다. 이는 가능성을 필연성과 통합시킨다.

우리는 열린 시스템을 필요로 한다. 열린 시스템에서 다양성은 지속적인 점검과 교정을 통해 생명을 지원하게 된다. 이는 관료적인 규칙들에 의해 통제되지 않는다. 오히려 목표의 실현여부는 개별적인 참여자에게 맡겨진다. 이것이 바로 자연이 조절하는 순환 시스템에 의한 최소 간섭의 원칙이다. 미래의 가능성들을 가지고 행하는 창의적인 자발이 가능해진다.

2. 공공재산의 생태경제

핵심자기는 유기체로서 자기생산을 하게 되는 데, 안드레아스 베버는 이를 자기생성이라고 부른다. 한 유기체의 능동성은 더 많은 물질과 구성성분을 생산하기 위해 그에 필요한 물질과 구성성분을 만들어낸다. 자기생성은 공공재산을 형성하게 된다.

그런데 공공재산의 운영은 재단과 신탁 관리를 통한 운영이 바람직하다. 생태계의 먹이 사슬은 소수의 생명체들이 다수의 식물이 거둬들인 에너지를 축적하도록 만들어진 것이 아니라 에너지를 가능한 한 여러 생명 단계로 분배하도록 만들어졌다. 기생물을 먹이로 삼는 기생물은 또 다른 기생물의 먹이가 된다. 배설물은 생태계의 모든 수준에서 공공재산의 일부로 돌아간다. 이런 배설물에서 사는 균류는 새로운 영양분이 된다.

공유지 경제의 종말이 영국의 산업자본주의에서 비롯하였다. 공유지가 투자 자본으로 변해가면서 더 이상 가축들을 보유할 수 없을 정도로 가난해진 농촌 거주자들은 교육 받지 못하는 노동자 신분으로 도시로 이주했다. 재산의 사유화가 진행되면서 공권력의 개입을 받게 되었다. 이러한 관점에서 공공재산의 비극은 공공재산의 강탈로 이어졌다.

이제는 녹색 공공재산을 재산 관리인으로 조직된 신탁에 맡기는 방향이 모색될 필요가 대두되었다. 신탁 관리는 공동소유 조직의 국가와 구별된다. 신탁 관리와 국가 관리의 차이를 공공관리의 관점에서 고찰하는 것이 중요하다. 신탁 관리는 침묵하는 대중을 대변할 수 있다. 공공관리에서 이루어진 토지수입은 참여자 모두에게 분배될 수 있다. 이렇게 되면 생물권의 일부로서 모든 사람들은 태어나면서 생계비를 지급받을 수 있게 된다. 무조건적인 토지수입은 사회 분위기를 공공기분으로 전환시킬 수 있다.

Ⅲ. 안드레아스 베버의 생명정치론

공공윤리에서 ‘공공한다’는 것은 구체적으로 어떠한 것인가 하는 문제가 있다. 먼저 그것은 ‘활사개공(活私開公)’이며 ‘공사공매(公私共媒)’이자 ‘행복공창(幸福共創)’이다. 사(私)의 존재·가치·존엄을 소멸·억압·희생·부정하는 것이 아니라 살림·존중·발전시키는 것으로써 공(公)의 국가·정부·체제를 국민·시민·생활인에게 열게 됨으로 응답·책임·배려하는 것이다. 그리고 공과 사의 사이(間)에서 양쪽을 함께 매개하는 작용으로, 공공을 파악함이다. 구체적으로 보면 공사대화·공사공동·공사개신이라는 삼차원 상관과정으로 생각할 수 있다. 공적인 차원과 사적인 차원의 그 어느 곳에도 치우치지 않고 양쪽이 공평하게 그리고 함께 납득하는 방향으로 대화를 지속하고·공동하고·새 차원을 여는 과정으로 이해할 수 있다.

1. 자기촉매의 생명자율

자기촉매는 공매(共媒)개념으로 세포에서 생명과정을 진행시키고, 복잡한 생화학반응의 생성을 가능하게 하는 자기조직화의 근본원칙이다. 자기촉매의 작용은 세포내에 존재하는 거의 모든 물질이 생명에 필요한 다른 중요한 물질의 생성을 촉진시킬 수 있다. 다른 물질의 생성을 통해 또 다른 물질의 합성이 가능해진다. 상이한 물질들이 모이면 반응은 상호 의존적이 된다. 이를 통해 스스로 유지하면서 끊임없이 새로운 것을 만들어내는 네트워크가 생겨난다.

생명자율권을 침해하는 공공단체에 대해서는 원조를 중단한다. 아울러 참된 가격이 자리 잡도록 한다. 왜곡된 가격은 경제가 올바른 선순환 구조를 와해시킨다. 왜곡된 가격은 독과점과 다국적 기업집단이 자기중심의 시장경제를 장악하기 때문이다. 생명자율에서 중요한 것은 지속적인 생물권을 유지하게 만드는 것이다.

자연은 자기촉매를 통해 균형 잡힌 주고받기를 이어가며 협조와 경쟁 사이에도 역동적인 긴장을 유지하게 된다. 자연의 자기촉매를 인간이 모방하려면, 인간 상호간의 치고받는 싸움을 종식시켜야 한다. 우리는 자기촉매의 생명자율을 통해 능동적으로 균형을 이루고, 조절할 줄 알아야 한다. 우리가 할 일은 생명정치를 통해 왜곡되지 않는 가격을 올바르게 정착시키는 것이다.

아울러 생명에 위해를 가하는 모든 행위에 대한 명확한 제한을 가하는 것이다. 무엇보다도 효율적인 분배가 이루어져야 한다. 탄소배출권의 경우처럼 신중하게 할당량을 나누는 것으로 시작하여 꾸준히 그 양을 줄여 나가야 한다. 더 많이 오염시키고자 하는 사람은 덜 해로운 대체물을 개발하여 많은 권리들이 필요하지 않는 사람에게 권리를 다시 사도록 한다. 생명정치에서 제한을 규칙으로 정하는 것은 참된 가격을 모색하기 위한 방안에 해당한다.

2. 지적설계의 생명정치

복잡한 생태계는 오로지 자연 진화에 의해서만 생성되었다고 말할 수 없다. 창조적 생태학으로 불리는 지적설계는 무한한 지혜와 전체적인 통찰력을 지닌 유전자 설계자에 의하여 생물구조가 창발 되었다는 관점에 선다. 창조적 생태학에서 바라보면 유기체의 근본 활동은 정보처리가 아니며 감정이며, 어떤 생물도 주변 환경과 연동으로 파악하고 공공의 표현과정으로 이해할 필요가 있다.

창조적 생태학은 생명이 기술보다 오히려 예술을 통해 잘 이해할 수 있다. 인간문화도 자연과 동떨어진 것이 아니라 우리의 생활권에서 자연이 이루어진다는 믿음을 지녀야 한다. 지적설계는 대화를 기초로 한다. 대화는 명확한 타자인식에 기초한 자타간의 언어적 상극·상화·상생의 관계 활동이다.

자기의 내부에 타자를 포섭하여 상념으로 주고받는 대화는 ‘자기 내부의 대화’이다. 그런데 지적설계를 위한 대화는 자기 외부에 · 자기에 저항해서 · 자기와 대립해서 · 자기에 위협을 느끼게 하여 · 자기를 부정할 수도 있는 구체적으로 실재하는 살아있는 몸으로서의 타자와 마주 보는 대면이자 대결이자 대응이다. 지적설계를 위한 대화는 자기 ‘안’도 아니고 자기 ‘밖’도 아닌, 자기와 타자 ‘사이’에 있어서의 모든 인격을 건 사궤이다. 이는 곧 자타 사이의 상호인식이 기본전제가 된다.

이제는 지속적인 자치권을 가진 작은 지역단체를 다양하게 운영하는 생명정치가 요청되고 있다. 기존의 정치가들처럼 통제 불능의 성장시장을 믿는 대신 생태 휴머니즘을 신뢰하는 지역 다양성의 활성화를 입안해야 할 것이다. 생명정치를 통하여 생태적 재생 시스템을 유지하면 관광객들의 사랑을 받고, 도시로 떠났던 사람들이 다시 찾는 곳이 될 것이다.

IV. 안드레아스 베버의 영혼치유론

공공윤리에서는 ‘공공성’을 ‘공개성’, ‘공통성’, ‘공식성’ 혹은 ‘공정성’, ‘공평성’이라는 이념 · 규범 · 기준으로 이해하는 경향이 있다. 공공윤리에서는 대화하고 · 공동하고 · 개신하는가 하는가를 중시한다. 다문화 상황에서는 특히 차이와 관계를 중시한다. 그것은 차이성 · 다양성 · 다원성을 전제로 생명에 의한 · 생명을 위한 · 생명과 함께하는 공공세계의 공동구축을 지향한다. 한 사람의 행복도 아니고 전체의 행복도 아닌 함께 · 서로 · 치우침 없이 행복해지는 공공세계를 함께 만들어 나가는 것이다. 안드레아스 베버는 공공세계 구축에 영혼치유의 가치를 공공의 생명가치의 추구로 강조한다. 이는 곧 공공영성 차원의 새로운 대안이라고 할 것이다. 다시 말하면 생명영혼에는 공공가치가 있기에 이를 살리고 아름다움의 공공세계에서 공공치유의 방안을 마련하자는 것이다.

1. 생명영혼의 공공가치

창조적 생태학에서 나온 생명영혼은 기독교 전통과는 다른 의미로 사용된다. 기독교 전통에서는 영혼을 인간에게 내재한 불멸의 부분, 인간을 신과 결합시키는 부분으로 이해하였다. 그러나 생명영혼은 자기 자신을 몸으로 유지하고, 그 활동을 내면성으로 체험하며 현재와 구체적인 형태, 몸짓으로 자신을 표현하는 힘을 총칭한다. 생명영혼은 인간에게만 있는 것이 아니라 모든 생명에게 함께 느낄 수 있는 공공양태이다. 생명영혼은 ‘동(同)’이 아니라 ‘이(異)’를 인정한 상태에서 ‘공(共)’이 성립하는 조건의 기본으로서의 ‘화(和)’를 성찰한다. 그리고 조화는 ‘서로 화합하는 것’(相和)이며 ‘함께 화합하는 것’(共和)이기에, 동사적으로 파악된다.

생명영혼의 공공가치를 살려가려면, 자본과 정치는 분리되고 청렴결백이 공공덕성이 되어야 한다. 소수가 취한 특별한 이익의 영향력을 가능한 빨리 막는 것이 중요하다. 국회의원이 회사의 고문과 의원직을 동시에 맡아서는 아니 된다. 로비행위에 대한 엄격한 세금추징을 통해 기업집단의 영향력을 강하게 제한해야 한다. 이제 생명영혼의 의회를 열어야 하고, ‘임금님은 별거숭이’라고 외칠 수 있어야 한다.

결과의 실체화가 아니라 과정의 체인화가 중요하다. 따라서 타자는 배제되어야 하는 존재가 아니라, 뭔가를 함께 하기 위해서 없어서는 안 되는 존재라고 이해하는 사고전환이 요청된다. 따라서 공공윤리는 ‘부동(不同)’에서 ‘공(共)’과 ‘화(和)’와 ‘생(生)’의 지평을 열기 위한 지·덕·행의 연동변혁을 지향하는 윤리이다. ‘일(一)’의 윤리가 아니다. 공공윤리는 실로 ‘다(多)’의 생명윤리이자 ‘이(異)’의 차이윤리이다.

생명영혼의 공공가치는 ‘다(多)’와 ‘이(異)’를 전제로 한 ‘화(和)’와 ‘공(共)’과 ‘탈(脫)’의 가치를 모색한다. 이러한 관점의 공공윤리는 ‘동(同)’과 ‘이(異)’의 분열과 대립 또는 ‘일(一)’과 ‘다(多)’의 모순과 갈등을, 그 사이에 입각한 새로운 차원의 개척에 의해서 탈출·돌파·개신을 꾀하고자 하는 대화의 윤리이다. 그래서 ‘화(和)’를 탈출·돌파·개신의 작용으로 파악한다. 안드레아스 베버의 아름다움의 기준은 이러한 의미를 함축하고 있다.

2. 아름다움의 공공치유

생태계의 공공치유는 육체적 차원일 뿐만 아니라 영혼차원의 일이기에 공공치유가 된다. 생태의 건강함은 자연의 아름다움이다. 아름다움은 다치지 않은 건강한 자연이다. 생태계가 본래의 원시적 모습을 담고 있을수록, 생태계의 그물망이 다양하고 폭넓게 펼쳐져 있을수록, 생태계는 아름다움으로 우리의 감각을 일깨우고 공공치유를 가능하게 한다.

우리는 각자의 몸에서 윤리적인 것을 발견해낸다. 공공가치는 우리에게 말을 건넨다. 공공가치에 반하는 모든 행동은 저절로 금지된다. 공공치유는 한도를 지켜낸 약속의 실천에서 우러나온다. 아름다움의 공공치유는 영원성에 생명력이 있다. 이제는 민주주의 결정의 확고한 구성요소가 되는 미래협의회를 설립해야 한다.³⁾ 공동체가 작으면 작을수록, 구성원이 결정에 직접적으로 참여하면 할수록, 지속하고자 하는 시스템의 공공복지는 아름다움을 살려낼 수 있다. 아름다움의 공공치유를 위해서는 직접 민주주의에 생기를 불어넣을 필요가 있다.

3) In this context, Dr. Andreas Weber (1967-) is a Berlin based book and magazine writer. He has degrees in Marine Biology and Cultural Studies, having collaborated with theoretical biologist Francisco Varela in Paris. Andreas' work is focusing on a re-evaluation of our understanding of the living. He is proposing to understand organisms as subjects and hence the biosphere as a meaning-creating and poetic reality. Accordingly, Andreas holds that an economy inspired by nature should not be designed as a mechanistic optimization machine, but rather as an ecosystem which transforms mutual sharing of matter.

앞으로 공공세계를 위한 미래협의회가 결성되면, 지역 생태경제, 대체에너지, 참여 민주주의, 화폐 및 세제 개혁 등의 문제들에 대한 현실적 대안들을 모색할 수 있다. 생물권과 조화를 이룬 생명정치가 자기조절 메커니즘을 가능하게 한다. 미래협의회는 모두가 결정에 참여하고, 아무에게도 악용되지 않는 공공세계를 구축할 수 있을 것이다.

참 고 문 헌

- Andreas Weber. *Computer Algebra Components in Problem Solving Environments*. Habitationsleistung, Fakultät für Informatik, Universität Tübingen, 2000.
- _____. „*Natur als Bedeutung. Versuch einer semiotischen Theorie des Lebendigen*“, Würzburg, 2003.
- _____. „*Alles fühlt. Mensch, Natur und die Revolution der Lebenswissenschaften*“, Berlin 2007;
- _____. „*Biokapital. Die Versöhnung von Ökonomie, Natur und Menschlichkeit*“, Berlin 2008.
- A. Jung, C. Richard, and Andreas Weber. *A Symbolic Numeric Environment for Analyzing Measurement Data in Multi-Model Settings*. Technischer Bericht Tübingen, Germany, 1999.
- B. Krüger, J. Tautges, and Andreas Weber. *Multi-Mode Representation of Motion Data*. Vázquez, and J. Madeiras Pereira, editors, GRAPP 2007.

「譚嗣同의 『仁學』에 나타난 변혁과 융합」에 대한 논평

고대만(제주대)

담사동이란 인물은 젊은 나이에 동서양의 종교를 섭렵하고 과학이론까지 소화한 바탕 위에 그것들의 종합을 통해 나름의 사상을 개진함으로써 난세를 구출하고자 한 독창적이고 실천적인 사상가라 여겨진다. 일본으로 도망하지 않고 체포됨으로써 죽음의 길을 선택한 것은 완전한 깨달음의 경지에 도달하지 않고서는 선택하기 힘든 표본을 보여준 사례라 생각된다.

이 글의 핵심을 몇 가지로 요약해보겠다. 첫째, 담사동은 유교, 불교, 기독교로부터 우주의 원초(元), 사람과 사람의 관계(仁), 모든 것의 종언(無)가 삼위일체가 된 “仁”을 이해할 수 있다고 본다. 둘째, ‘에테르’라고 명명된 우주적 원소가 모든 철학, 사상, 종교와 통하는 매개가 된다고 본다. 셋째, 불생불멸의 영혼을 상정하고 있다. 넷째, 視敵如友의 사상을 중요시하는데, 이것은 민주평등의 근간 이념이자, 개인의 주체성, 자유의지를 표현하는 것이라고 본다. 다섯째, 日新을 강조한다. 공자의 개과, 불교의 참회, 기독교의 회개가 日新을 말하는 것이라고 본다. 여섯째, 담사동은 仁通 윤리의 근간을 이루는 평등의 이념은 단지 서양의 사회평등, 정치평등의 내용만이 동양철학의 仁, 通, 一 등의 내용도 포함하는 것으로 본다.

담사동의 사상에 대한 이 글을 읽으면서 논자가 느낀 점을 한마디로 말하자면 개념의 해체와 재구성을 통해 세계관을 변화시킴으로써 변화, 즉 주체적 근대화를 도모하고자 한 열정을 엿볼 수 있었고, 무엇보다도 通의 개념, 즉 평등의 개념을 통해 수직적 질서를 수평적 질서로 재구조화함으로써 민주주의와 사회동포주의를 구현하려 했던 진보적, 선구자적 큰마음을 읽을 수 있었다. 몇 가지 질문을 드리겠다.

우선, 불교의 사사무에 논리가 인학을 구성하는 핵심논리로 사용되었다고 하는데, 구체적으로 그 논리가 어떻게 구사되었는지 알고 싶다.

둘째, 세 종교에서 추출된 개념들 간의 상충관계를 어떻게 해소할 수 있을지 궁금하다. 元(우주의 원초), 仁(사람과 사람 사이의 관계), 無(모든 것의 종언)의 개념 간의 상충이 문제될 수 있다. 이 세계는 無始無終이라는 사유에 접했을 때 담사동은 어떻게 답변할 수 있을까?

셋째, 담사동의 역사철학에 나타난 시간 개념이 특이한데, 과거와 미래만 있고 현재는 없으며, 과거와 미래의 시간을 평등하다는 것이다. 그런데, 과거와 미래는 없고 오직 있는 것은 현재라는 생각이 더 설득력 있는 생각으로 보이는데, 이 둘 간의 생각의 차이에 대해 어떤 입장

을 가질 수 있는지 궁금하다.

넷째, 사사무애의 논리가 망라충결의 논리적 기초가 된다고 보는데, 이 연결 관계를 좀더 상세히 알고 싶다.

다섯째, 에테르라는 형이상학적 개념이 과연 얼마나 설득력을 가질 수 있을지 여부이다.

「元明劇曲呈顯佛教衰落面之考察」에 대한 논평

김란화(성균관대)

[별 지]

[별 지]

「崔漢綺의 倫理思想」에 대한 논평

성지연(부산대)

[별 지]

[별 지]

「안 네스와 공공적 자기실현」에 대한 논평

이경무(서원대)

에스토니아의 트린 소에(이하 발표자라 함)는 노르웨이의 철학자이자 ‘깊은 생태학’의 창시자인 안 네스 사상을 ‘공공적 자기실현’의 차원에서 설명하고 있다. 발표자에 따르면 안 네스의 ‘공공적 자기실현’은 자연 세계에 대한 생태학적 접근에 따라 ‘공공적 자기’의 세 차원, 즉 ‘자기 동일성’, ‘자기 사랑’, ‘자기실현’을 드러낸 개념이다. 발표자는 안 네스가 말하는 ‘공공적 자기’는 예고에서 사회적 자기를 거쳐 형이상학적 자기에 이르는 자기 성숙의 세 단계를 포괄하는 마지막 단계를 가리키는데, 바로 이러한 자기가 ‘생태적 자기’라는 점에서 동양의 ‘도’와 같다고 보는 듯하다.

그래서 발표자는 지구가 더 이상 황폐해지지 않도록 하기 위해서 우리는 안 네스가 주장한 ‘공공적 자기실현’의 가치를 되새겨야 할 것임을 전제하면서, ‘공공적 자기’의 세 차원의 의미 및 필요성을 밝히고 그에 따른 ‘깊은 생태학’의 행동 강령을 주장하고 있다.

첫째, ‘공공적 자기’는 자기 개념의 분류보다 자기 동일시 또는 동일화 과정을 지향하는 것으로, 우리는 이로부터 인간뿐만 아니라 비인간적 생명체에 대한 연민과 공감의 도출될 수 있다. 이러한 공공적 자기 동일성에 따른 행동 강령은 다음과 같다.

1. 지구상의 (모든) 인간과 비인간적 생명체의 번성은 그 자체로 본질적 가치를 갖는다. 비인간적 생명체의 가치는 인간의 목적을 위한 좁은 의미의 유용성과 무관하다.

2. 생명체의 풍요로움과 다양성은 그 자체로 가치가 있고 지구상의 (모든) 인간과 비인간적 생명체의 번성에 이바지한다.

둘째, ‘공공적 자기’는 프로이트나 فرو이드가 말한 이기적인 자기와는 정반대로 비이기적인 또는 이타적인 자기를 지향하는 것으로, 우리는 이를 아기에 대한 엄마의 사랑이나 헌신에서 볼 수 있다. 이것이 바로 ‘공공적 자기 사랑’인데 이에 따른 행동 강령은 다음과 같다.

1. 인간에게는 필수불가결한 수요를 충족시키는 경우를 제외하고는 생명체의 풍요로움과 다양성을 축소시킬 권리가 없다.

2. 현재 자연 세계에 대한 인간의 간섭은 과도한 상태인데, 상황은 급속히 악화되고 있다. 셋째, ‘공공적 자기’는 도덕적인 자기가 아니라 존재론적이며 인식론적인 자기를 지향하는 것으로, 이는 간디의 삶과 안 네스의 체험 및 일화에서 잘 드러나고 있다. 안 네스는 이를 ‘공공적 자기실현’으로 주장하고 있는데, 그 행동 강령은 다음과 같다.

1. 인간의 삶과 문화의 번성은 인구의 근본적인 축소가 있어야 할 것이다. 비인간적 생명체

의 번성도 같은 정도의 축소가 필요하다.

2. 생명 조건의 보다 나은 조건을 위한 주요한 변화는 정치적 변화를 필요로 한다.

이에 따라 발표자는 마지막으로 안 네스가 주장하는 ‘공공적 자기실현’에 함축된 윤리적 의미를 여러 사람의 말과 안 네스 본인의 말을 빌려 드러낸다. 한 마디로 그것은 칸트가 말한 ‘아름다움 행동’과 같이 ‘도덕’보다는 ‘기질’에 따라 행동함으로써 이루어지는데, 이에 따른 자기실현이란 다름 아닌 ‘생명체의 가능성의 실현’이며, 그래서 우리는 스스로를 안 네스가 말한 ‘공공적 자기’로까지 확장해야 한다는 것이다.

이에 대한 논평자의 제기하고자 하는 점은 다음과 같다.

첫째, 공공적 자기의 세 차원과 깊은 생태학의 행동 강령 사이의 연관성에 대한 설명이 부족하다는 점이다.

둘째, ‘공공적 자기’가 단순히 종래의 ‘자기’ 개념의 외연적 확장으로 그치지 않으려면, 이른바 ‘생명권 평등주의’가 전제되어야 하는데, 이는 결국 인간의, 인간에 의한, 인간을 위한 논리에서와 같이 자연 세계 생명체의, 생명체에 의한, 생명체를 위한 생명권 대한 논의를 불러올 수밖에 없고, 그럴 경우 생명체에 의한 것이 정당화되지 않는 한, 그것은 결국 생명체의, 생명체를 위한 생명권을 인간에 의해, 인간을 위해 인간이 고려하는 것으로 귀결될 수밖에 없다는 점이다.

그렇다면 차라리 안 네스의 주장을 ‘자기실현’에 이어 ‘자기초월’을 제창한 메슬로우(H. Maslow, 1908 - 1970)의 주장이나 ‘자기초월’을 ‘홀라키적 우주론’으로 전개한 켄 윌버(Ken Wilber, 1949 -)의 사상에 비추어 논의해 보는 것이 더 낫지 않을까 질문해 본다.

「안드레아스 베버와 공공의 생명가치」에 대한 논평

김용환(충북대)

이번에 에스토니아에서 온 발제자, 카타리는 안드레아스 베버의 공공의 생명가치에 대하여 발표하였다. 안드레아스 베버는 에스토니아를 즐겨 여행한 독일의 생태경제학자이다. 그의 사상을 생태경제, 생명정치, 영혼치유의 세 가지 각도에서 분석하고 있다. 그의 생명가치에 토대를 둔 공공윤리는 현대 십계명에 대한 논점에 잘 나타나 있다.

고전적인 시각에 근거하면, 생태와 경제는 물과 불처럼 분리되어 있다. 경제성장률을 높이기 위해서 자연을 장복하고 파괴하면서 편리를 위해서 자연을 희생했다. 기독교 세계관이 이러한 관점에서 비추어보면 결코 자유롭지 못하다. 그런데 이제는 자연을 파괴한 대가로 경제적 비용을 엄청나게 부담하고 있다. 최근의 일본 대지진에서 나타나듯이 치유할 수 없는 재앙이 닥쳐와 생명과 삶의 터전을 잃고 있다.

안드레아스 베버는 경제 가치와 자연 가치가 공공의 상호의존성을 갖는다고 주장한다. 경제적인 자원은 사람에게 없어서는 안 될 가치이다. 자연의 가치는 그 이상이다. 안드레아스 베버는 자연과 조화를 이루는 공공가치의 방법으로 '인간다운 경제를 위한 십계명'을 제시한다. 모든 참여자들의 최대한의 자율, 자연이 조절하는 순환 시스템에 대한 최소 간섭 원칙, 생명에 해를 입히는 모든 행위에 대한 명확한 제한 등이 공공윤리 측면에서 제시되고 있다.

이제는 인간이 환경위에 군림할 수 있다는 배타적이고 편협한 인간중심적 경제관에서 벗어나야 한다. 자연환경과 동반자 인식을 가지고 공공으로 행동함으로써 온몸으로 자연을 느끼며 교감해야 한다. 지구온난화현상은 경제논리에 얽매어 자연을 훼손하는 잘못된 인간의 실용중심 사고에 대한 자연의 경고이다.

생태적 순환을 따르는 경제에서 인간은 진정한 생산성을 회복하고 자신의 가치를 최대한 실현할 수 있다. 오늘날의 인간의 행복과 장래세대를 위한 환경 보전은 장래세대에 대한 투자일 뿐만 아니라 동시에 현 세대에 대한 '경제적'투자이다. 이 점을 안드레아스 베버는 생태적 경제론에서 분명히 언급하고 있다.

또한 안드레아스 베버는 생명의 정치에서 생명의 정치이념은 모든 생명체와 사람이 공공차원으로 생명의 자리를 되돌려준다는 것이다. 중요한 열쇠는 자유와 필연이다. 농부들은 자신의 생명을 보존하기 위하여 풀을 뽑는다. 그런데 생명의 정치에서 바라보면, 풀을 뽑는 행위는 필연이 아닐 수가 있다. 『장자』에 보면 바닷새를 사랑하여 자신의 방식대로 사랑해 주다가 결국 바닷새를 죽인 노나라 임금의 이야기가 나온다.

인간의 관점에서 생명을 바라보는 모순을 언급하고 있다. 더불어 함께하는 작용으로 공공작용의 가치를 제대로 인식할 필요가 있다는 주장이다. 안드레아스 베버의 공공윤리는 영혼치유에 목표를 둔다. 이제 몸의 소리에 귀를 기울여보자. 전통적 방식은 생물의 모든 노력이 단지 겉모습만 그렇게 보일 뿐이라고 생각했다. 그런데 생명의 몸은 느낄 수 있도록 이루어져 있다. 생명은 계속 살고 싶어 하고, 삶에서 더 많은 것을 원하고, 자신을 확장하고 팽창하고 변성시키고자 한다.

모든 생명은 객체가 아니라 주체가 되길 원한다. 이것은 공공윤리의 활사개공(活私開公) 정신과 상통한다. 생명의 한 측면은 자율성에 대한 요구이며, 또 다른 측면은 자신이 아닌 타자에 대한 욕구이다. 다시 말해 생명은 자신의 정체성을 발전시키게 해주는 물질에 대한 욕구를 부단히 횡단매개하고 타자를 의식하며 살아간다는 점이다. 자기애와 타자애가 공공작용을 이루면서 생명은 다른 존재에게서 자기 자신의 희망을 발견하게 된다.

자신이 성장하기 위해 사랑해야 하는 것들에 대한 그리움이 존재론적 향수를 수반한다. 타자가 내 속에 있는 나를 끄집어낸다면 타자는 이미 나에게 또 다른 ‘공공생명의 가치’로 다가오게 된다. 실제로도 모든 자율성은 타자로부터 나오며, 모든 주체는 진정으로 상호호혜, 즉 타자와 상관연동을 이루는 욕망·반발·의존으로 이루어진 그물망 속의 무늬에 해당한다. 이처럼 안드레아스 베버의 공공적 생명가치는 영혼치유력에 관건이 있다고 할 것이다.

넓게 펼쳐진 바다를 접하면서 안드레아스 베버는 바다가 우리에게 주는 선물로서 공공생명체에 대한 깨달음이라고 한다. 생명에 대한 깨달음이 영혼치유의 개신차원을 열어간다. 사람들이 흔히 생각하기 마련인 경쟁, 약육강식이 아니라 상생과 조화를 공공생명 차원에서 기대하는 것이다. 그리고 다양한 생물들이 각각 지니고 있는 자유가 공공으로 모여서 조화로운 공공세계를 구성한다. 잔혹한 투쟁보다는 조화의 노래를 향유하는 길이 공공생명의 길이며 영혼치유의 길임을 우리에게 일깨워주고 있다.

안드레아스 베버는 배를 타고 바다에 나가서 부서지는 파도와 고래, 그 풍경들을 잔잔히 읊조리는 느낌을 우리에게 전달해준다. 이러한 잔잔한 분위기 속에서 자연의 거대한 웅장함이 더욱 돋보이게 드러난다. 돌고래 떼, 꼬치고기 떼가 등장하는 부분은 아름다움의 치유가 머릿속에 그려진다. 그리고 이런 웅장한 떼는 하나의 전체 속에서 그 개별 유기체들이 서로 연관되면서 밀접한 관련을 맺고 있다. 공공이성이 의사소통으로 이루어지고, 공공감성이 공감으로 이어진다면, 공공영성은 공공생명에 대한 자각으로 이루어진다.

바다는 하나의 몸으로 살아가는 모든 것들을 품는 공공세계이다. 바다에서 살고 있는 모든 존재는 그 자체로 중요하며 개체로서 상생하면서 거대한 그물망을 형성한다. 이런 공공생명 유기체의 관점은 현대의 보편적 경쟁을 뛰어 넘는 화해, 상생, 그리고 화합으로 공공생명의 가치를 제시한다. 정치가들이 통제 불능의 성장시장을 신봉하는 대신에 이제 생태적 휴머니즘의 공공세계를 믿는다면, 여러 지역에서 변화가 일어날 수 있다는 것이다.

다양한 아이디어가 발휘가 용이해진다. 공동체는 서원형태의 규모를 선택하고 적극적으로 자유롭게 공공리더를 찾아 나설 것이다. 입찰경쟁은 유서 깊은 지역들을 핵심 거주 지역으로 거듭나게 할 것이다. 생태적 재생 시스템을 유지해 관광객들에게 사랑받고, 도시로 떠났던 사람들이 다시 찾아오는 곳이 될 것이다. 이른바 공공세계의 복원이 우리의 공공생명가치에 대한 자각으로 가능하다는 주장이다.

안드레아스 베버의 의도는 올바른 생태경제 가치관과 이에 근거한 공공행복을 역설하고 있음은 주지의 사실이다. 시장주의 경제학이 금과옥조처럼 여겨온 ‘GDP의 증가’가 ‘공공행복의 증대’가 아니라는 점도 확인할 수 있다. 그가 주장하는 공공윤리가 공공영역(公共領域)에서 이루어지는 복덕(福德)을 대중에게 회향(回向)시키는 윤리라고 한다면, 개인 차원의 미덕(美德)과 사회차원의 공덕(公德)을 공공차원으로 회향하는 보다 정치한 방법론이 나타나야 설득력을 가질 것이다. 이러한 정치한 방법론을 구축할 때 비로소 미래지향적 공공윤리가 제대로 정립될 수 있다. 이 점에 대한 발제자의 의견을 경청하고자 한다.

Ⅱ 제3세션 다문화 상황과 윤리적 처방 Ⅱ

유가 仁의 의미와 실천론

조남욱(부산대)

다문화 소통공동체 윤리의 선협 화용론적 토대

백춘현(충북대)

다문화사회에서의 도덕교육의 방향과 과제

차우규(교원대)

남북한 통일교육의 시도와 전략

박찬석(공주교대)

◇ 사회자 : 배한동(경북대)

◇ 토론자 : 장승희(제주대), 추정완(이화여대), 이경원(진주교대), 김현수(경인교대)

유가 ‘仁’의 의미와 실천론

조남욱*

<목 차>

I. 머리말	2. 가정적 실천
II. 仁의 의미	3. 정치 사회적 실천
1. 공자와 제자의 ‘仁’에 대한 문답	IV. 결어 - 仁 궁행의 현대적 의의
2. 仁의 개념	
III. 仁의 실천	참고문헌
1. 개인적 실천	

The meaning and the practical theory on the Confucian benevolence

This thesis was written for the purpose of understanding the meaning and the practical theory on the Confucian benevolence. And I worked for the searching of the contribution elements in our modern human society.

Confucius emphasized the importance of having a decent living. The main content is as follows. ① 'If the will be set on virtue, there will be no practice of wickedness.' ② 'To subdue one's self and return to propriety, is perfect virtue.' ③ 'Not to do others as you would not wish done to yourself.' ④ 'Benevolence is to love all men.' ⑤ 'The practice elements of perfect virtue are gravity, generosity of soul, sincerity, earnestness, kindness.' ⑥ 'Benevolence is the characteristic element of humanity.'

Therefore, the man of virtue will not seek to live at the expense of injuring the his virtue. He will even sacrifice their lives to preserve their virtue complete. In this way, the practice of perfect virtue is from a man himself.

The modern significance on the theory of Confucian benevolence is as follows. In the point of individual side, the character of a man is to be cultivated by his treading in the ways of duty. and the treading those ways of duty is to be cultivated by the cherishing of benevolence. And in the point of social side, the man of perfect virtue, wishing to be established himself, seeks also to establish others. I think that the practice of perfect virtue is very important to establish the peaceful coexistence in our every day life.

* 부산대학교 윤리교육과 교수

I. 머리말

예나 지금이나 삶의 현장에서는 사람들 사이의 갈등이나 대립은 물론 비인간적인 사건들이 끊임없이 이어지고 있다. 특히 오늘날에는 인간존엄의 가치가 개인존중으로 이어지고 그 개인 존중은 이기주의로 나타나기도 하고, 물질 중시의 가치관이 물질주의로 나타나는가 하면, 생활방식이 같지 않았던 사람들과도 함께 살아야 할 다문화 경향의 시대상황으로 말미암아, 그와 같이 불안정한 모습은 다양한 형태로 계속되고 있다.

그러나 우리는 평화로운 공존공영의 사회건설을 위하여 그러한 현실을 그저 방관할 수만은 없게 된다. 그와 같은 사회불안이나 비인간화 현상의 근본 원인을 찾아 해소해야 한다는 문제는 지성인들에게 주어진 하나의 필수적 과제이다. 그리하여 경제 중시의 오늘날에도 우리들 스스로에게 인간성이나 도덕성의 문제를 제기하지 않을 수 없게 된 것이다.

주지하다시피 孔孟의 儒家는 동양의 여러 사상들 가운데 특히 삶의 현재성을 직시하면서 평화로운 공존의 원리를 추구하였다. 그 평화로운 공존은 어떤 무력이나 법치의 방법으로 가능하다고 보다는 인간 고유의 도덕성을 구현할 수 있을 때에 기대되는 것이라고 본다. 예를 들어 『大學』에서의 ‘천하에 명덕을 밝히는 것[明明德於天下] = 천하 태평[天下平, 平天下]’이라는 관점이다. 그렇다면 그 ‘明德’은 어디서 누가 실천의 주체가 되는 것일까? 여기서 곧 지금의 내가 문제되는 것이었으며, 그 나는 곧 ‘인간다워야 한다.’는 문제로 이어졌다.

사람이 사람답게 살아가기 위한 ‘인간다움의 문제’는 어떠한 사상계에서든지 나타나는 공통적 현상이다. 이에 대한 유가의 입장은 ‘仁’이라는 용어로 나타났다. 그리하여 공자는 “진실로 仁에 뜻을 둔다면 악함이 없어진다.”⁵⁾라고 말하고, 또 “道에 뜻을 두고 德에 근거하며 仁에 의지하며 藝에 노닐어야 한다.”⁶⁾라는 말로 바람직한 인생을 그려 보이기도 했다.

그렇다면 “그 仁의 내용은 무엇일까?” 이러한 질문은 공자의 직제자들로부터 부단히 이어지고 있었다. 또 질문에 대한 응답이 같은 것도 아니었다. 그리하여 또 질문이 계속되는가 하면, 같은 한 사람이 되묻는 일도 있었다. 따라서 ‘仁’에 대한 우리말 해석은 물론, 한문 표현으로도 간단히 정의하기는 어렵게 되었다.

이 글에서는 이러한 정황을 배경으로 유가 경전에서 볼 수 있는 仁論의 실재를 확인하면서 그 의미의 다양함과 포괄적 개념을 살펴보기로 한다. 그리고 仁 실천의 관련 내용들을 개인과 가정 및 정치사회 등의 세 영역으로 대별하여 고찰한 연후에 그 현대적 의의를 지적해 보기로 한다. 이것은 유가 인간론의 키워드로 부상한 仁의 내재적 의미와 그 실천궁행의 방법을

5) 『論語』 「里仁」：「子曰 苟志於仁矣 無惡也。」

6) 『논어』 「述而」：「子曰 志於道 據於德 依於仁 遊於藝。」

이해하는 데에 기여할 수 있을 뿐만 아니라, ‘다문화 시대’로 불리는 복잡한 상황의 현대인들로 하여금 진정으로 인간다운 삶의 주체로 거듭나게 하는 데에 도움을 줄 수 있다는 점에서 그 의미가 기대된다.

Ⅱ. 仁의 의미

1. 공자와 제자의 ‘仁’에 대한 문답

儒家 인간론의 키워드인 ‘仁’에 관한 논의는 『論語』 곳곳에 산재해 있다. 우선 그에 관한 공자와 제자들 사이에 나타난 문답의 실재를 확인하면서 그 의미를 파악해 보기로 한다. 이제 『논어』의 목차 순서에 따라 그 사례를 소개하면 다음과 같다.

1) 樊遲[樊須, 字가 遲]가 仁을 물으니, 공자는 말하기를 “仁者는 어려운 것을 먼저하고 얻는 것은 뒤에 하니, 이를 仁이라 이를 수 있겠다.”라고 했다.³⁾ 이것은 ‘知란 무엇인가?’의 문답에 이어진 경우로서, 번지가 어려운 것보다는 무언가 얻으려는 성향이 강한 점을 보고 그 교정을 유도하는 성격으로 仁을 설명하는 사례이다.

2) 顏淵[顏回, 字가 淵]이 仁을 물음에, 공자는 말하기를 “자기[샷됨]를 이겨 예로 돌아가면 인이 된다. 하루라도 그렇게 자신을 이겨 예에 돌이키면 천하 사람들이 인에 돌아가리라. 인을 실현하는 일이 자신에게 있는 것이지 남에게 있겠는가.”라고 하니, 또 안연이 그 요목을 물음에 공자는 “예가 아니면 보지 말고, 예가 아니면 듣지 말며, 예가 아니면 말하지도 말고, 예가 아니면 움직이지도 말 것이다.”라고 이르자, 안연은 “제가 충민하지 못하지만 이 말씀을 받들겠습니다.”라고 말했다.⁴⁾ 이것은 자신의 인격수양에서 아직도 남아있는 부정적인 요소를 제거하여 그 참된 모습으로서의 ‘禮’에 일치할 것을 가르친 경우이다. 공자의 여러 제자들 가운데 안연의 인품이 높았던 만큼 이 문답도 공자 仁說의 중심으로 평가되어 왔다.

3) 仲弓[冉雍의 字]이 仁을 물으니, 공자는 “문을 나서면 큰 손님 뵈듯이 하고 백성들을 시킬 때는 큰 제사 올리듯이 하라. 자기가 바라지 않은 것을 남들에게 하지 않을 것 같으면 나라에서 원망이 없으며 집안에서도 원망이 없게 된다.”고 답했다.⁵⁾ 이것은 백성을 다스리는 위치에 있는 제자 중궁을 의식하여 권력자로서의 오만함을 경계하며 易地思之의 공존의식을 일깨우는 경우가

3) 『논어』 「雍也」: “樊遲 … 問仁 曰 仁者 先難而後獲 可謂仁矣.”

4) 『논어』 「顏淵」: “顏淵 問仁 子曰 克己復禮 爲仁 一日克己復禮 天下歸仁焉 爲仁由己 而由人乎哉 顏淵 曰 請問其目 子曰 非禮勿視 非禮勿聽 非禮勿言 非禮勿動 顏淵曰 回雖不敏 請事斯語矣.”

5) 『논어』 「安仁」: “仲弓 問仁 子曰 出門如見大賓 使民如承大祭 己所不欲 勿施於人 在邦無怨 在家無怨.”

다.

4) 司馬牛[이름은 犁]가 仁을 물으니, 공자는 “仁者는 말을 참으며 더듬듯이 한다.”고 하자, 다시 “말을 참으며 더듬듯이 하면 이를 仁이라 할 수 있습니까?”하고 여쭙니, 공자 이르기를 “하기 어려운 것이니, 그렇다고 말을 참기만 하고 하지 않을 수 있겠는가?”라고 답했다.⁶⁾ 이것은 말로 꾸미기를 잘하여 그 의미의 내면이 간과되기 쉬운 점을 일깨우는 예이다. 즉 사마우의 仁을 제고시키기 위해서는 말로 치장하기 이전에 과묵할 필요가 있다고 본 것이다.

5) 번지가 仁을 물으니, 공자가 “사람을 사랑하는 것”이라고 답했다. 또 知를 물으니 공자는 “사람을 아는 것”이라고 말했다.⁷⁾ 이것은 남달리 종종 仁을 묻는 번지에 대하여 인간중심적으로 知와 仁의 차이점을 밝힌 경우이다.

6) 번지가 仁을 물으니, 공자는 “거처함에는 공손하고 일할 때는 정중하며 사람들에게 충성하는 것은 비록 이적들에게 가더라도 버릴 수 없는 것이다.”라고 말했다.⁸⁾ 이것은 일상생활에서 특별히 하는 일이 없을 때와 어떤 사업을 할 때, 그리고 사람들을 직접 대할 때 등의 세 경우를 중심으로 仁 실천의 요령을 가르친 예이다.

7) 子張[顓孫師의 字]이 仁을 묻자, 공자가 “천하에 다섯 가지를 행하면 仁이 된다.”고 하니, 자장이 그 내용을 물음에 말하기를 “공손과 관용과 신뢰와 민첩함과 은혜로움이니, 공손하면 모욕 당하지 않고 관용하면 민중을 얻으며 신뢰하면 사람들의 신임을 받고 민첩하면 성공하게 되며 은혜로우면 족히 사람들을 부릴 수 있다.”라고 했다.⁹⁾ 이것은 사람들과의 원만한 인간관계를 이룰 수 있는 선행 요건을 열거한 경우이다. 자장이 공자의 제자 가운데 명석하면서도 나이가 가장 어렸다는 사실에 유의하여 특히 인간 존중의 이념 속에 백성들의 화응을 낳게 하는 리더십 함양을 중시한 것이다.

이상과 같이 仁에 대한 공자와 그 제자들 사이의 담론은 매우 다양하게 나타났다. 제자들에 따라서 달리 말하고 있을 뿐만 아니라, 같은 사람에 대해서도 응답의 내용이 같지 않았다. 그 이유는 무엇일까? 여기서 우리는 공자는 그 제자들의 됨됨이가 동일하지 않다는 사실을 직시하고 있었으며 또 같은 제자라 하더라도 질문하는 상황과 입장이 수시로 변함에 유의하고 있었다는 사실을 알게 된다.¹⁰⁾ 그리하여 좀 더 넓게 보면 그 다양한 응답의 내용들은 모두 ‘인간다움’을 향한 인격완성의 성격을 갖는 것이었다는 사실에 근접하게 된다.

6) 『논어』 「안연」 : “司馬牛 問仁 子曰 仁者 其言也訥 曰 其言也訥 斯謂之仁矣乎 子曰 爲之難 言之得無訥乎.”

7) 『논어』 「안연」 : “樊遲 問仁 子曰 愛人 問知 子曰 知人.”

8) 『논어』 「子路」 : “樊遲 問仁 子曰 居處恭 執事敬 與人忠 雖之夷狄 不可棄也.”

9) 『논어』 「陽貨」 : “子張 問仁於孔子 孔子曰 能行五者於天下 爲仁矣 請問之 曰恭寬信敏惠 恭則不侮 寬則得衆 信則人任焉 敏則有功 惠則足以使人.”

10) 朱子は 위 문답 소개 사례 1)의 주석에서 “이것은 반드시 번지의 과실에 기인하여 가르치는 것(此 必因樊遲之失而告之)”이라고 해석했다.

2. 仁의 개념

앞에서는 『논어』에 나타난 공자와 그 제자들 사이의 문답을 중심으로 仁의 모습을 살펴 보았다. 이에서 확인되듯이 공자는 仁의 질문에 대하여 어떤 하나의 형태로 말하지는 않았다. 그는 제자들 각자가 서로 같지 않다는 점을 배경으로 仁을 말하고 있을 뿐만 아니라, 같은 사람이라 하더라도 질문의 상황에 따라 답을 달리하고 있었다.

따라서 구체적인 질문자 없이 “仁이 무엇인가?”라는 물음을 다시 공자에게 제기한다면 이를 한마디로 답하기란 쉽지 않게 된다는 사실에 직면하게 된다. 즉 ‘仁’이라는 용어는 인간다운 도리나 품격을 높이는 성격으로 쓰이는 것은 분명하지만, 그 여러 가지 발언을 하나로 포괄할 수 있는 개념 정의는 용이하지 않다는 점이다. 이러한 과제 의식은 공자 직후의 先儒들에게서도 작용한 것으로 보인다.

이제 仁 개념의 실제적 맥락을 집어가기 위하여, 위와 같은 문답 형식 이외의 상황에서 보이는 仁論의 사례 몇 가지를 들어보면 다음과 같다.

① “천지의 큰 덕은 낳음[生]이요, 성인의 큰 보배는 자리[位]이다. ‘어떻게 자리를 지키겠는가?’에 이르자면 ‘仁’이다.”¹¹⁾

② “맹자는 ‘仁은 사람의 편안한 집이요, 義는 사람의 바른 길이다.’라고 말했다.”¹²⁾

③ “온화하고 선량한 것은 인의 본질이고, 공경하고 삼감은 인의 토대이며, 너그러움은 인의 일어남이며, 겸손히 접대하는 것은 인의 기능이며, 예절은 인의 외모이고, 언어는 인의 문양이며, 환락은 인의 화합이며, 분산은 인의 퍼짐이다.”¹³⁾

위 ①은 천지의 이치에 합하는 성인의 전능한 모습이 바로 仁으로 설명되는 예이고, ②는 맹자에서 강조되던 義의 가치추구는 바로 仁을 기반으로 가능한 것임을 확인시키는 발언이며, ③은 도덕적 인격이 仁의 다양한 측면으로 해명되고 있는 예이다. 특히 이 ③의 경우는 仁에 대한 공자와 제자 사이의 문답 내용을 거의 종합하는 모습이다.

이상의 모든 것들을 포괄하여 결국 仁의 개념은 어떻게 정리되는 것일까? 이러한 물음의 과제 의식에서 子思는 “仁者 人也.”¹⁴⁾라 했고, 맹자는 “仁也者 人也.”¹⁵⁾라 했다. ‘仁’을 ‘人’자로

11) 『周易』 「繫辭下」: “天地之大德曰生 聖人之大寶曰位 何以守位曰仁.”

12) 『孟子』 「離婁上」: “孟子曰 … 仁人之安宅也 義人之正路也.”

13) 『禮記』 「儒行」: “溫良者 仁之本也 敬慎者 仁之地也 寬裕者 仁之作也 遜接者 仁之能也 禮節者 仁之貌也 言語者 仁之文也 歡樂者 仁之和也 分散者 仁之施也.”

14) 『中庸』 20장.

15) 『맹자』 「盡心下」 16장.

풀이한 것이다. 그렇다면 여기서의 ‘人’자는 또 어떻게 이해되어야 할 것인가? 이것은 모양으로서의 사람 이상의 도덕적 의미로 해석되어야 할 것임은 물론이다. 즉 『맹자』에서의 이른바 “측은한 마음이 없으면 사람이 아니다.”라는 말에서의 ‘사람’과 같은 의미라는 점이다. 따라서 그것은 우리말 속어중의 “사람이면 다 사람이나? 사람이 사람다워야 사람이지!”에서의 ‘사람다움’과 뜻을 같이한다고 볼 수 있다.

이처럼 유가 경전에서는 ‘仁’의 실상이 ‘사람다움[人]’으로 풀이되지만, 우리 국어로서는 ‘어질다. 인자함’으로 해석된다. 그 ‘어진 모습’이란 “마음이 너그럽고 인정이 도탑다.”¹⁶⁾라고 묘사되니, 결국 도덕적 심성과 품행이 참으로 인간다운 상태를 가리키는 것이라 하겠다. 따라서 이 인격 함양의 차원에서 긍정적으로 평가되는 요소들은 모두 ‘仁’의 내용과 관련되는 셈이다. 『논어』를 비롯한 여러 경전에서 ‘仁’자가 다의적으로 쓰였던 배경에는 바로 이러한 점이 전제되고 있었다.

그리하여 맹자는 공자와 같이 ‘仁이란 사랑하는 것’이라고 말하면서¹⁷⁾ ‘인간의 본심’으로 해석하는가 하면¹⁸⁾ 또 인간 본성 해명의 키워드로 삼기도 했다. 그 본성적 차원으로 심화되는 경우는 “측은한 마음은 仁의 발단이다.”¹⁹⁾라는 말로 나타났다. 여기서 우리는 인간의 心·性·情을 일관하는 키워드로서 ‘仁’자가 쓰이고 있다는 사실을 알게 된다.

이러한 흐름을 따라 朱子는 그 仁에 대하여 상세히 설명한다.

“천지는 만물을 생성하는 것으로 마음을 삼는다. 사람과 사물이 생길 때 또한 각각 그 천지의 마음을 얻어 마음이 되는 것이다. 그러므로 마음의 덕을 말하면 비록 그 총섭 관통함이 갖추지 않음이 없으나 한 마디로 말하자면 仁일 뿐이다. 상세히 말해본다면, 천지의 마음에 그 덕이 넷 있으니 이를테면 元·亨·利·貞인데 元은 통하지 않음이 없이 운행하여 춘하추동의 차례에서도 봄의 生氣는 통하지 않는 바 없는 것이다. 그러므로 사람의 마음에는 그 덕이 넷 있으니 이를테면 仁·義·禮·智인데 仁에는 포함되지 않음이 없어 그 발용으로 사랑·공경·옳음·분별의 정이 되는 것이며 ‘측은한 마음[사랑]’은 이어지지 않음이 없는 것이다.”²⁰⁾

천지의 원리를 따라 인생의 도리가 형성된다는 이치를 밝히면서 천지의 四德에서 元이 그 핵심이 되듯이 인간의 四德에서는 仁이 그 모든 것을 소통 포괄하는 것으로 설명하고 있다. 즉 맹자의 이른바 ‘仁·義·禮·智’에서의 ‘仁’이란 ‘義·禮·智’와의 분별적 경계를 넘어 공유의 원리

16) 이기문 감수, 『새국어사전』 동아출판사(1990) 참조.

17) 『맹자』 「離婁下」: “仁者 愛人.” 「盡心上」: “仁者 無不愛.”

18) 『맹자』 「告子上」: “孟子曰 仁 人心也.”

19) 『맹자』 「梁惠王上」: “惻隱之心 仁之端也.”

20) 朱熹, 『朱子大全』 권67 「仁說」: “天地以生物爲心者也 而人物之生 又各得夫天地之心以爲心者也 故語心之德 雖其總攝貫通無所不備 然一言以蔽之 則曰仁而已矣 請試詳之 蓋天地之心 其德有四 曰元亨利貞 而元無不通 其運行焉 則爲春夏秋冬之序 而春生之氣 無所不通 故人之爲心 其德亦有四 曰仁義禮智 而仁無不包其發用焉 則爲愛恭宜別之情 而惻隱之心 無所不貫.”

로 보고 있는 것이다.²¹⁾

그러면서 주자는 공자의 ‘克己復禮 爲仁’에 대하여 “자기 사됨을 이겨서 천리에 이를 수 있음을 말하는 것이니, 이에서 마음의 본체가 있지 않음이 없고 마음의 작용이 행하지 않음이 없다.”²²⁾라고 이해하면서, 仁의 관련 내용들을 體-用의 논리로 해명하고자 하였다. 이러한 맥락에서 그는 또 ‘仁者 愛之理 心之德也’²³⁾라고 정리했다. 이와 같은 주자의 체계적 仁說은 신유학의 인격함양 부분에서 핵심을 이루는 것이었으므로 이퇴계는 宣祖에 올리는 『성학십도』의 第七圖 내용으로 소개하기도 했다.

공자에서부터 주자에 이르기까지의 인간해석에서 仁은 심성과 행위의 그 모든 측면에서 하나의 원칙과 표준으로 간주되었다. 일찍이 공자는 “오직 인자만이 사람을 좋아하고 미워할 수 있다.”²⁴⁾고 말하기도 했다. 이 語義는, 그와 같은 감정 표현은 누구에게나 가능한 것이지만, 그러나 가장 정확하고 올바른 경우는 오로지 仁者에게서 찾게 된다는 점을 나타낸 것이다.

Ⅲ. 仁의 실천

1. 개인적 실천

이제는 그와 같은 인의 경지에 이를 수 있는 실천 방법론을 모색해 보기로 한다. 이를 위하여 유가 경전에 나타난 仁者の 모습을 좀 더 소개해 보면 다음과 같다.

① 공자는 “志士 仁人은 생명을 구하려고 仁을 해침이 없고 몸을 죽여서도 인을 이롭이 있다.”고 말했다.²⁵⁾

② 공자는 “知者는 물을 즐기고 仁者는 산을 즐긴다. 지자는 동적이고 인자는 정적이며, 지자는 좋아하나 인자는 오래 산다.”고 말했다.²⁶⁾

③ 공자는 “知者는 의혹이 없고, 仁者는 근심이 없으며, 勇者는 두려움이 없다.”고 말했다.²⁷⁾

21) 그와 같은 해설은 “仁者 義之本也.”(『禮記』 「禮運」)이라는 관점을 따르는 것이기도 하다.

22) 朱熹, 『朱子大全』 권67 「仁說」 : “克己復禮爲仁 言能克去己私 復乎天理 則此心之體 無不在 而此心之用 無不行也.”

23) 『논어』 「學而」 2장 朱子註.

24) 『논어』 「里仁」 : “子曰 唯仁者 能好人 能惡人.”

25) 『논어』 「衛靈公」 : “子曰 志士仁人 無求生以害仁 有殺身以成仁.”

26) 『논어』 「雍也」 : “子曰 知者樂水 仁者樂山 知者動 仁者靜 知者樂 仁者壽.”

27) 『논어』 「子罕」 : “子曰 知者不惑 仁者不憂 勇者不懼.”

④ 공자는 “어질지 못한 자는 어려움에 오래가지 못하고 즐거움에도 길게 가지 못한다. 仁者는 仁을 편안히 여기고 知者는 仁을 이롭게 여긴다.”고 말했다.²⁸⁾

⑤ 맹자는 “군자가 사람들과 다른 것은 마음을 잘 보존하기 때문인데, 그는 仁으로 마음을 간직하고 禮로 마음을 간직한다.”고 말했다.²⁹⁾

①은 의지 강한 선비와 어진 사람은 仁을 척도로 삼아간다는 점을 강조한 것이고, ②③은 지식인과 용감한 자에 비교하여 어진 이의 안정적이고 너그러운 모습을 그린 경우이며, ④는 어질지 못한 자의 조급성에 반하여 어진 자의 여유로움을 밝히면서, 知者도 仁을 추구하지만 仁者와 같지는 않다는 점을 지적한 것이고, ⑤는 맹자가 공자의 仁說을 배경으로 군자란 인간 본성으로서의 仁을 견지할 때에 기대될 수 있다는 사실을 논하는 예이다.

이상과 같은 모습은 남의 힘에 의한 것이 아니라 바로 자기 자신의 노력에 의해서만이 가능하다고 보는 것이 유가의 입장이다. 그러므로 공자는 “인을 실현하는 것은 자기에게 달린 것이지 남에게 달린 것이겠는가?”³⁰⁾라는 말로 실천의 주체를 확인시켰고, 또 그 제자들은 ‘인이 무엇인가?’라는 문제를 끊임없이 제기하면서 그 실천적 방책을 강구하고 있었다.

그 논의의 실체는 앞의 여러 사례들로 확인되는 바와 같이 개인생활에서부터 가정 및 정치 사회의 영역에 이르기까지 그 모든 것들 속에 이어지고 있었다. 따라서 仁의 실천은 항상 삶의 현장에서 자기 자신에게 “과연 무엇이 더 인간다운 모습인가?”라는 물음을 제기하면서 다방면에 진전된 모습을 보이려는 노력이 가장 중요하다. 즉 그것은 남에게 자랑하기 위함이 아니라 자기 인생을 올바른 방향으로 전환해가는 의미를 갖는 것으로서 그 첫 출발은 자기 자신의 일로부터 시작하지 않을 수 없다는 입장이다.

이러한 측면에서 공자의 다음과 같은 발언이 주목된다.

“부귀는 사람들이 바라는 바이지만 바른 방법으로 얻은 것이 아니면 취하지 않고, 빈천이 사람들이 싫어하지만 바른 방법으로 얻어진 것이 아니라 하더라도 떠나지 말아야 한다. 군자가 仁을 떠나면 어떻게 이름을 이루리오. 군자는 식사 중에도 인을 어김이 없으니, 잠시라도 그에 기필하고 급할 때에도 그에 기필한다.”³¹⁾

군자로서의 인격을 높여가기 위해서는 항상 仁의 태도를 놓칠 수 없다는 뜻이다. 여기서 공자는 그 남다른 특성을 지적하기 위하여 경제적 여유와 사회적 명예의 가치 추구를 사례로 들었다. 그 특이함은 부귀의 문제에 있어서 정상적인 방법이 아닌 경우의 역경이라 하더라도

28) 『논어』 「里仁」：「子曰 不仁者 不可以久處約 不可以長處樂 仁者安仁 知者利仁。」

29) 『맹자』 「離婁下」：「孟子曰 君子所以異於人者 以其存心也 君子 以仁存心 以禮存心。」

30) 『논어』 「顏淵」：「子曰 … 爲仁 由己而由人乎哉。」

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

이를 거부하지 않은 채 견딜 수 있어야 한다는 말로 나타냈다. 여기에는 어떠한 의미를 포함하고 있는 것일까? 사회적 부정을 묵수하라는 것인가? 아니면 자기의 무능을 자위하면서 살아가라는 것인가?

이러한 의문은 순자의 이른바 “仁이 있는 곳에는 빈천이 없고, 仁이 없는 곳에서는 부귀가 없다.”³²⁾라는 가치관으로 해결할 수 있겠지만, 또 맹자의 다음과 같은 仁者論에서 그 답의 방향을 찾을 수 있다.

“仁이란 활쏘기와 같으니, 활을 쏘는 자는 자기 몸을 바르게 한 이후에 화살을 날리는데, 날려서 적중하지 못하더라도 자기에 이긴 자를 원망하는 것이 아니라, 그 원인을 자기에 돌이켜 찾아볼 뿐이다.”³³⁾

仁의 인생에서는 항상 자기 자신을 올바르게 관리하면서 살아가는 것이 기본이라는 점, 그리고 혹 잘 못되는 부분이 있으면 그 이유를 밖에서 찾을 것이 아니라 자기 내면에서 찾아 적극 개선해가라는 의미를 나타내고 있다. 이러한 관점으로 볼 때, 위치럼 외부의 잘못된 방식으로 자신에게 역경이 온다 하더라도 이를 피하지 말라고 이르는 것은, 곧 우선 어떤 상황이라도 남을 탓하기 이전에 자기를 돌이켜 볼 줄 알아야 한다는 메시지, 그리고 자칫 그 부귀의 문제를 제일의 가치로 여김으로써 상실되기 쉬운 인간다움의 문제를 경계하고 있었던 것임을 알 수 있다. 요컨대 仁의 인생은 물욕과 명예욕으로 말미암아 좌우될 수 없다는 것이다. 이러한 입장은 “선비가 도에 뜻을 두면서 나쁜 옷 나쁜 음식을 부끄럽게 여긴다면 더불어 말할 수 없다.”³⁴⁾라는 취지와 그 뜻이 상통한다.

이와 같은 욕구 조절의 과제는 『禮記』에서 “물질이 사람을 감동시키는 것은 한이 없다. 사람이 좋아하고 싫어함에 절제가 없으면, 사물이 이를 때 사람이 물질로 변화된다. 사람이 물질로 변화되면, 천리를 없애고 人欲도 다 채우지 못하게 된다.”³⁵⁾라는 말로 나타나기도 했다. 그리하여 유가에서의 인격수양에서는 이 인욕의 문제가 부단히 거론되었다.

이러한 모습은 공자가 인의 실천론으로 제시한 ‘克己復禮’에 대한 주자의 해설에서도 볼 수 있다.

“禮란 천리의 節文이고 仁을 실천하는 것이란 마음의 덕을 온전히 해가는 것이다. 마음의 온

32) 『荀子』 「性惡」: “仁之所在 無貧賤 仁之所亡 無富貴.”

33) 『맹자』 「公孫丑上」: “孟子曰 … 仁者如射 射者正己而後發 發而不中이라도 不怨勝己者 反求諸己而已矣.”

34) 『논어』 「里仁」: “子曰 士志於道 而恥惡衣惡食者 未足與議也.”

35) 『예기』 「樂記」: “夫物之感於人無窮 而人之好惡無節 則是物至而人化物也 人化物也者 滅天理而窮人欲者也.”

전한 덕은 천리 아님이 아니요 또한 인욕에 무너지지 않음이다. 그러므로 仁을 실천하는 것은 반드시 사욕을 이겨서 예로 돌아가는 것으로서 일은 모두 천리에 미치고 본심의 덕이 다시 나에게 온전하게 된다.”³⁶⁾

仁의 인격을 갖춘 이상형을 ‘예로 돌아가는 것[復禮]’으로 말한 부분을 집중 해명하고 있다. 흔히 ‘禮’란 공경으로 사람들을 대하는 행위 일반을 가리키는 것으로 보지만³⁷⁾ 주자는 여기서 그것을 ‘天理之節文’으로 정의함으로써 그 이해를 더욱 심화시켰다. 즉 내면으로는 진리 근원으로서의 ‘천리’를 말하고, 외면으로는 그것이 ‘상황에 따라 적절히 잘 드러나는 모습[節文]’을 말하며 그 전체를 體·用 관계로 포괄시킴으로써, 禮에 이른 것은 바로 ‘天人合一’의 의미를 갖는 것으로 해석하고 있다는 점이다. 이를 향한 장애 요소는 바로 자기치중의 삿됨 즉 사욕에 있는 것이므로 이를 공자는 ‘克己’로 표현했다고 보는 것이다. 이러한 관점은 성리학적 인격 수양론의 ‘遏人欲存天理’의 맥락과 성격을 같이한다.

안연의 심경에는 그와 같은 仁 실천에 3개월간이나 어긋남이 없었다고 평가 되었던 점³⁸⁾으로 미루어 보아, 그러한 논의가 먼 곳의 이상적 의미를 가지는 것은 아니었다는 사실을 알 수 있다. 이를 향한 노력에 대하여 증자는 “군자는 글[文]로서 벼를 새기고 또 그 벼으로써 仁을 높여 도와가는 것이다.”³⁹⁾라고 말했다. 친구 형성의 진정한 가치도 자기 스스로에 대한 그 仁의 실천적 과제에서 찾아진다고 보았던 것이다.

2. 가정적 실천

금년 10월 5일 암 투병 끝에 타계한 애플의 창업자 스티브 잡스는, 미혼모의 아들로 태어나 생부모를 모르는 가운데 성장했으면서도 자신의 자녀사랑은 극진했다. 그는 자녀들의 존재에 대하여 “내가 이룬 그 어떤 것보다 1만 배 이상 더 좋다.”고 말하면서, 자신의 傳記 필요성 부분에서는 “나의 아이들은 나를 알기를 원한다. 나는 항상 그들과 함께 있지 못했다. 왜 그랬는지를, 그리고 내가 무엇을 했는지를 이해시키고 싶다.”라고 말했으며, 또 아내 로린을 비롯한 여러 가족들을 향해서는 “너무 빨리 떠나게 돼 미안하다.”는 말까지 남겼다고 한다.⁴⁰⁾

36) 『논어』 「顔淵」 1장 ‘朱子註’ : “禮者 天理之節文也 爲仁者 所以全其心之德也 蓋心之全德 莫非天理而亦不能不壞於人欲 故爲仁者 必有以勝私欲 而復於禮 則事皆天理 而本心之德 復全於我矣.”

37) 『예기』 「曲禮上」 : “夫禮者 所以定親疎 決嫌疑 別同異 明是非也 … 夫禮者 自卑而尊人 雖負販者 必有尊也.”

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

39) 『논어』 「顔淵」 : “曾子曰 君子 以文會友 以友輔仁.”

40) 미디어다음 2011. 10. 8. <뉴스홈> 「“로린, 빨리 떠나 미안”…잡스, 마지막에 가족이 전부」(중앙일보 박소영), 「[잡스사망]직전까지 지인 초대해 ‘작별인사’」(이데일리 문주용 뉴욕특파원)

여기서 우리는 어버이다운 자녀의식과 가족애의 모습이 세기의 천재에게서도 확연히 나타나고 있다는 사실을 알게 된다. 살아있는 동안 그 과업을 다하지 못하게 된 아쉬움 끝에 전기작성의 방식을 통하여 자녀사랑에의 떳떳한 주인공으로 남게 하려는 의지도 확인하게 된다. 이를 본 그 1남2녀의 자녀들은 어떠한 마음일까? 세계적인 창작물을 내놓으며 기업을 운영하기 위해 잠시도 쉴 수 없었던 아버지의 입장을 알게 된다면, 자신들과 시간을 함께 하지 못했던 점을 이해하게 될 뿐만 아니라, 바로 자기들에게 미안해하던 그의 모습 그리고 그 과거의 실상을 기록으로 남겨 사후에라도 이해를 구하고자 했던 그 父情에 직면해서는, 마침내 애모의 심경을 가지게 되지 않을 수 없을 것이다. 이와 같이 인생에서 자연스레 드러나는 부모 공경의 모습이 곧 ‘孝心’이다.

그런데 이 효는 위 잡스도 보였듯이 부모로서 부모다움을 잃지 않으려고 애쓰는 상황에서 말해지는 것이라는 점에 유의해야 한다. 그러나 유가에서는 효를 강조할지언정 그러한 부분은 거의 언급되지 않은 것처럼 보인다. 그 이유는 어디에 있는 것일까? 자기 자식에 대한 애정과 보살핌은 동물들에게서도 나타나는 본능적 현상으로서 사람들에게는 말할 나위가 없다는 점을 인정한 것으로 보인다. 하지만 그 부분을 전혀 언급하지 않았던 것은 아니다.

유가 경전에서는 ‘父慈 子孝’라 하여 효 이전에 부모의 자애를 확인시키고 있다.⁴¹⁾ 뿐만 아니라 가족 구성원 전체에서 각각의 위치에 따라 그 이상적 모습을 말하고 있다. 즉 아비다움으로서의 ‘바름[義]’과 어미다움으로서의 ‘사랑[慈]’과 자식다움으로서의 ‘효성[孝]’, 그리고 형다움으로서의 ‘우애[友]’와 아우다움으로서의 ‘공경[恭]’ 등의 덕목을 교화의 기본 요소로 중시했던 것이다.⁴²⁾ 여기서 우리는 자식의 부모에 대한 효 이전에 부모의 자식에 대한 올바른 거론하고 있다는 사실을 보게 된다.

그럼에도 불구하고 仁을 말할 때는 자식으로서의 부모에 대한 태도를 우선적으로 지적한다.

- ① “부모에 효도하고 형에 공경하는 것은 仁을 행하는 기본이다.”⁴³⁾
- ② “仁이란 사람다움이니 양친을 친애함이 으뜸이다.”⁴⁴⁾
- ③ “어질면서 자기 양친을 뒤흔드는 자는 있지 않다.”⁴⁵⁾

이처럼 자식다움으로서의 효는 仁 실현의 시점으로 중시된다. 그리하여 가족 관계에서 부모의 측면보다는 자식의 측면만 강조하는 것 같이 보일 수 있다. 그러나 우리는 이 세상에 태어

41) 『예기』 「禮運」: “何謂人義 父慈 子孝 兄良 弟弟 …”

42) 『春秋左傳』 文公 18년: “使布五教于四方 父義母慈兄友弟恭子孝 內平外成.”

43) 『논어』 「學而」: “有子曰 … 孝弟也者 其爲仁之本與.” 이러한 내용은 다음의 경우에서도 볼 수 있다. 『管子』 「戒篇」: “孝弟者 仁之祖也.”

44) 『중용』 20장: “仁者人也 親親爲大.”

45) 『맹자』 「梁惠王上」: “未有仁而遺其親者也.”

나는 그 순간부터 모두가 평생 ‘어떤 부모의 자식’이라는 사실을 떠날 수가 없고 또 세월이 흘러서는 부모의 위치에 이르게 된다. 이렇게 볼 때에 그러한 원론은 ‘부모의 자애에 대하여 제대로 반응할 수 있는가?’의 여부 문제를 제일의 과제로 지목하는 것이었음을 알 수 있다. 그러한 자각의식이 결여된 경우에는 타자에 대한 인간다움으로서의 仁 실천은 처음부터 기대하기 어렵다고 보는 것이다.

그와 같은 부모 공경이 仁의 기본으로 논의되는 흐름은 그 사후의 경우에까지 이어진다. 그러한 모습은, “부모가 돌아가셨으면 자기 몸가짐을 신중히 하여 부모님께 나쁜 이름을 남기지 않게 함으로써 그 끝을 잘 이룰 수 있도록 해야 한다. 仁者는 이러한 점을 仁으로 여긴다.”⁴⁶⁾ “조상을 모시는 사당은 仁에 기초한 것이다.”⁴⁷⁾ 등의 내용으로 나타났다. 부모 생시에는 물론 사후에도 그 공경의 태도를 잃지 않으며 제반 언행에 조심하고 또 특별한 추모의 형태를 보이게 된다는 점이다. 이상과 같은 부모의식은 자기 존귀의식의 일차적 반영으로서 또 타인 사랑의 출발점이 될 수 있다는 점에서 그 의의를 가진다. 이를 기반으로 하여 형제간의 우애와 가문속의 화애가 거론될 수 있었던 것이다.

요컨대, 고금의 인생에서 확인되듯이 사람이라면 누구나 집안에서 자신의 위치와 입장을 확인하고 또 그 역할을 다하고자 노력하기 마련이다. 그러므로 부모의 입장에서 자식을 돌보며 양육하는 모습을 보이는 것이고, 자식들은 그것을 고맙게 여기면서 존경하게 되는 것이며, 형제간에는 그러한 마음을 따라 서로 도우며 살아가게 된다. 이러한 모습이 자연스레 서로 어울려 화목한 가정을 이루게 되는 것이 곧 仁의 가정적 실현이다. 따라서 예나 지금이나 사람들은 대체로 이렇게 살아가고 있는 것이므로, 우리 가정에서 仁이란 별도의 특별한 것이 아니라는 점을 알게 된다.

3. 정치 사회적 실천

仁 실천의 과제는 개인적 인격완성과 원만한 가족관계 형성을 넘어 정치 사회적 영역에 이를 때에 그 전체적 모습을 보이게 된다. 왕조시대에 있어서 그러한 부분은 백성이 아닌 정치인의 몫일 수밖에 없었던 상황이므로 그 내용은 위정자를 향하여 전개되고 있었다. 기본적으로는 백성을 힘으로 다스리는 지배의 대상이기 이전에 그들을 보호의 대상으로 볼 수 있어야 한다는 점이다.

이러한 맥락에서 자공은 공자에게 “백성들에게 널리 베풀어서 그들을 구제해 간다면 仁이

46) 『예기』 「祭義」: “父母既沒 愼行其身 不遺父母惡名 可謂能終矣 仁者仁此者也.”

47) 『예기』 「禮運」: “祖廟 所以本仁也.”

라고 이를 수 있겠습니까?”라고 여쭙었는데, 공자는 “어찌 仁에만 관련되겠는가? 반드시 성스러운 것일지니 요순도 그것을 오히려 다하지 못하는 것으로 여기셨지!”라고 대답하면서, “仁者는 자신이 서고자 함에 남도 서게 하고, 자신이 통달하고자 함에 남도 통달하게 하니, 가까운 데서부터 비유해 갈 수 있는 것이 인을 행하는 방법이라 이르겠다.”라고 말했다.⁴⁸⁾ 민생구제 사업은 성군정치에서도 어려운 것이었음을 확인시키면서 자공이 묻는 仁의 실천론을 밝히고 있는 것이다. 그 요지는 그렇게 원대한 꿈을 말하기 이전에 바로 지금부터 주위 사람들에게 소통하고 공감을 낳게 하는 능력을 발휘할 수 있어야 한다는 것이다. 여기에는 그와 같은 소통의 원리를 파악하며 공감대를 낳게 할 정도의 겸손함이 요구된다는 점에서 쉽지 않은 일이다.

앞 II장 1의 3)에서 보았듯이 공자는 중궁에게 仁의 정치 사회적 실천으로 위정자는 백성들을 큰 제사 올리듯이 존경하며 ‘자기가 바라지 않는 바를 사람들에게 하지 말 것[己所不欲勿施於人]’ 같으면 그들로 하여금 원망을 낳지 않게 될 것이라는 내용을 밝혔다. 자공에게 말했던 것, 즉 ‘자신이 서고자 함에 남도 서게 하고, 자신이 통달하고자 함에 남도 통달하게 하는 것’이 적극적인 방법이라면, 이 중궁에 말한 것은 소극적인 방법이라 할 수 있다. 그러나 이 후자의 태도가 전제되지 않는다면 전자 또한 실효를 기대하기 어렵게 된다. 상대방에게 악감을 낳게 하는 상황에서는 그 어떠한 소통이나 공감을 기대하기는 어려운 것이기 때문이다. 따라서 상대의 입장을 자기 입장으로 생각해 보면서 공존의 실마리를 확대해가는 태도가 긴요하다. 공자가 자공으로부터 평생의 좌우명을 요청받았을 때에도 ‘자기가 바라지 않는 바를 사람들에게 하지 말 것’을 강조한 것⁴⁹⁾은 바로 그 기반을 다지기 위한 것이었다고 볼 수 있다. 이와 같은 역지사지의 태도는 『대학』의 ‘絜矩之道’⁵⁰⁾의 내용으로 전해지기도 한다.

‘仁’이라는 문자가 ‘人+二’로 구성된 점으로 미루어 알 수 있듯이 여기에는 항상 상대를 의식해야 하는 사회적 공존 문제가 전제되어 있다. 그 원만한 관계 형성을 위하여 그렇게 수많은 도덕적 내용들이 언급되고 있었던 것이다. 그리하여 맹자에 이르러서는 모든 것들의 평가 기준으로서 그 ‘仁’의 용어가 사용되었다. 이를테면, 그는 “堯舜의 길에서도 仁政이 아니면 천하를 화평하게 할 수 없다.”⁵¹⁾ “夏·殷·周 삼대가 천하를 얻게 되는 것은 仁때문이고, 천하를 잃은 것은 不仁 때문이다. 여러 나라들이 흥망하게 되었던 것 또한 그러하다.”⁵²⁾라고 말했던 것이다. 이와 같은 仁 지향은 정치행정에 있어서 ‘發政施仁’을 제일의 명제로 나타나게 했으며⁵³⁾, 王-霸의 갈림길을 논할 수 있게 하였다.⁵⁴⁾

48) 『논어』 「雍也」: “子貢曰 如有博施於民 而能濟衆 何如 可謂仁乎 子曰 何事於仁 必也聖乎 堯舜其猶病諸 夫仁者 己欲立而立人 己欲達而達人 能近取譬 可謂仁之方也已.”

49) 『논어』 「衛靈公」: “子貢 問曰 有一言而可以終身行之者乎 子曰 其恕乎 己所不欲 勿施於人.”

50) 『大學』 「傳十章」: “君子 有絜矩之道 所惡於上 毋以使下 所惡於下 毋以事上 … ”

51) 『맹자』 「離婁上」: “堯舜之道 不以仁政 不能平天下.”

52) 『맹자』 「離婁上」: “三代之得天下也 以仁 其失天下也 以不仁 國之所以廢興存亡者 亦然.”

또 맹자는 “어진 이는 그 사랑하는 바로써 사랑하지 않을 곳까지 미쳐가지만, 어질지 못한 이는 그 사랑하지 않을 바로써 사랑해야 할 데에 미친다.”⁵³⁾라는 말로 仁과 不仁의 차이점을 지적했다. 인으로서의 사랑을 넓혀감에는 마땅히 전후의 논리가 있다는 것이다. 예를 들어, 주위 사람들은 미워하면서 동물을 사랑한다면 그것은 일종의 기현상으로 보지 않을 수 없기 때문이다. 그리하여 맹자는 그러한 확장의 논리를 “나의 어른을 어른으로 대함으로써 다른 어른에게까지 미치며, 나의 아이를 사랑함으로써 다른 아이 사랑에 미쳐간다.”⁵⁴⁾라는 말로 표현했다. 경애의 정서는 가장 가까운 곳으로부터 시작하여 먼 곳에 이르는 것이 순리라고 보는 것이다. 또한 여기에는 “사람을 사랑하는 이는 그 사람도 그를 사랑하고, 사람을 공경하는 이는 그 사람도 그를 공경한다.”⁵⁵⁾라는 말처럼 호을 향한 상호 반응의 원리가 내재되어 있다. 이러한 애정 교류 현상을 『예기』에서는 “위아래가 서로 친애하는 것을 일러 ‘仁’이라 한다.”⁵⁶⁾고 말했다.

이상에서 알 수 있는 바와 같이 仁의 사회적 실천은 그 영역의 확대 방향으로 거론된다. 자기 자신과 가족 관계를 넘어 모르는 사람들에게까지도 인애의 마음이 퍼질 수 있어야 한다는 것이다. 이것은 기본적으로 사회 구성원 모두에게 안정된 삶의 기반을 확보해 줄 수 있다는 점에서 요구되는 것이었다.

그러면 유가에서 그 실천의 적극성은 어떻게 지향되고 있었던 것일까? 앞의 여러 인용문을 보면 알 수 있는 바와 같이, 일차적으로는 ‘자기를 미루어 남에게 미친다.’고 하는 ‘追己及人’의 흐름으로 가족관계의 정서가 밖으로 그 영역을 더 넓혀갈 수 있어야 한다는 점, 그리고 그러한 실효는 지위가 높은 사람의 노력으로 기대될 수 있다는 점이 강조되는 것이었다. 이러한 내용은 경전에서 “군자가 친애함에 돈독하면 백성들은 仁에 흥기한다.”⁵⁷⁾, “한 가정이 仁하면 한 나라가 仁에 일어난다.”⁵⁸⁾, “양친을 친애하여 백성을 인애하고 백성을 인애하여 만물을 사랑한다.”⁵⁹⁾라는 등의 발언으로 나타났다.

그리하여 어짐[仁]의 실천이 높을수록 사회 구성원들은 편안히 살아갈 수 있는 기조가 튼튼

53) 『맹자』 「梁惠王上」: “今王 發政施仁 使天下仕者 皆欲立於王之朝 耕者 皆欲耕於王之野.” 이 ‘施仁’행정의 구체적인 내용으로서 맹자는 형벌을 줄이고 세금을 가볍게 하며 농사를 잘 짓도록 돕는 일 등을 제시하기도 했다. 『맹자』 「梁惠王上」: “王如施仁政於民 省刑罰 薄稅斂 深耕易耨 … 故曰 仁者無敵.”

54) 맹자는 왕도와 패도를 말하면서 ‘왕도는 덕으로써 仁을 실현하지만 패도는 힘으로써 仁을 가식해 간다는 점’에서 차이가 있다고 설명했다. 『맹자』 「公孫丑上」: “孟子曰 以力假仁者 霸 霸必有大國 以德行仁者 王 王不待大 湯 以七十里 文王 以百里 以力服人者 非心服也 力不贍也.”

55) 『맹자』 「盡心下」: “仁者 以其所愛 及其所不愛 不仁者 以其所不愛 及其所愛.”

56) 『맹자』 「梁惠王上」: “老吾老 以及人之老 幼吾幼 以及人之幼.”

57) 『맹자』 「離婁下」: “孟子曰 … 君子 以仁存心 以禮存心 仁者愛人 有禮者敬人 愛人者 人常愛之 敬人者 人常敬之.”

58) 『예기』 「經解」: “上下相親 謂之仁.”

59) 『논어』 「泰伯」: “君子篤於親 民興於仁.”

58) 『대학』 「傳9장」: “一家仁 一國興仁 … 堯舜 率天下以仁 而民從之.”

59) 『맹자』 「盡心上」: “親親而仁民 仁民而愛物.”

해진다는 사실을 경험하게 된다. 이러한 상황에서는 서로 다르다는 이유로 박대하거나 싸우는 것을 당연시하는 것이 아니라 ‘다르기에 상대를 공경한다.’⁶⁰⁾라는 인간다운 사회를 기대할 수 있는 것이다.

IV. 결어 - 仁 공행의 현대적 의의

지금까지 유가사상의 키워드인 ‘仁’에 대하여 경전을 중심으로 그 의미와 실천에 관하여 고찰해 보았다. 그런데 그 ‘仁’자의 용례가 인간 심성에서부터 인격 수양과 바람직한 인간관계 및 정치행정에 이르기까지 매우 광범위하게 나타날 뿐만 아니라 제반 도덕적 요소는 그와 연계되지 않음이 없어서 현대어로 간단히 정리하기가 어렵다는 점을 알게 되었다. ‘仁’의 의미가 우리말로 ‘어질다’ ‘사랑하다’라고 해석된다 하더라도 ‘克己復禮를 仁으로 답한 경우’는 물론 ‘말을 잘하지 못하는 모습을 仁으로 말한 경우’ 등을 모두 담아내기는 곤란하다는 점이다.

그러하여 우리는 다시 『중용』과 『맹자』에서 仁을 ‘사람다움[人]’으로 정리했던 사실에 주목하지 않을 수 없었다. 여기에는 기존의 다양한 仁說, 즉 내면에서 외양에 이르는 여러 가지 도덕적 내용들을 포괄할 수 있을 뿐만 아니라, 사람다움을 향해 무언가 부족한 부분은 개선해간다는 과정적 의미까지 담아질 수 있는 것이었기 때문이다. 그러나 ‘仁’자가 쓰인 문장에서 확일적으로 ‘사람다움’으로만 해석하는 것 또한 어색해질 수 있다. 따라서 그와 같은 포괄적 의미를 전제하면서 문맥에 알맞은 개념을 따라 本志를 이해하는 태도가 필요하다.

그러면 지금까지 살핀 仁에 관한 논의와 그 실천적 이야기들은 오늘날 어떠한 의의를 가질 수 있는 것일까? 이와 관련한 내용들을 요약해 보면 다음 몇 가지로 말할 수 있겠다.

첫째, 仁의 중시는 사람들 각자에게 부단히 “나에게 인간다운 모습은 무엇인가?”라는 문제를 제기시킴으로써 자기관리 능력을 제고해 줄 수 있다는 점이다. 공자는 仁의 실천은 다른 사람에 의한 것이 아니라 바로 자기 자신에 달려있다는 점을 강조하였다. 그리고 유가에서는 남이 보지 않고 듣지 않는 상황일수록 스스로가 흐트러지지 않도록 더욱 신중해야 한다는 ‘慎獨’의 태도를 중시했다. 이러한 흐름에서 仁에 대한 여러 담론들은 사람들로 하여금 부단히 인격을 높여가야 한다는 점을 인생의 과제로 각인시켰다. 즉 이상적 모습으로서의 ‘仁’을 향해 ‘지금의 나에게는 어떠한 점이 개선되어야 할 것인가?’에 대한 과제의식을 제고하는 분위기를 조성하고 있었다는 점이다. 이러한 모습을 주목한다면, 개인존중의 가치관이 이기주의로 전락되기도 하고 물질주의가 인정을 마르게 하기도 하는 오늘의 현실에서 우리들은 새로이 도덕적인 삶의 질을 높이는 활력소를 찾을 수 있을 것이다. 이에 우선은 공자 제자들처럼 종종

60) 『예기』 「樂記」: “樂者爲同 禮者爲異 同則相親 異則相敬 樂勝則流 禮勝則離.”

“인간다움[仁]이 무엇인가?”라는 물음을 제기하는 분위기 조성이 긴요하다고 본다. 이것은 자신의 인격을 스스로 성숙시킬 수 있는 첩경이 되는 것이기도 하다.

둘째, 仁의 길은 가족과 이웃에 대하여 진정한 애정과 공존의식을 제고시킬 수 있다는 점이다. 앞서 살핀 바와 같이 仁의 외향적 실천에서는 부모에의 공경과 형제간의 우애를 그 첫 단계로 지적되었다. 그리고 자신이 바라지 않는 바를 남에게 하지 않는다는 역지사지의 태도로부터 사람들에게 소통하고 또 자기가 하는 바대로 상대를 일으켜주는 조력의 적극성까지를 仁의 길로 중시하였다. 이것은, ‘한 개체로서의 나’라는 좁은 영역을 넘어 나의 존재는 가족과 이웃이 함께 하고 있다는 공동체적 자기의식으로 그 영역이 확대됨으로써 나타날 수 있는 현상들이다. 이러한 태도는 오늘날 핵가족화로 인한 친족 사이의 疎遠化 현상을 비롯한 다문화 시대의 사회적 갈등을 근원적으로 해소하는 데에 기여할 수 있을 것으로 본다. 왜냐하면 그것은 노부모 봉양이나 상속 문제로 인한 가족불화가 발생할 때는 다시 한 번 ‘무엇이 진정한 가족애의 길인가?’를 생각해 보게 하고, 생활문화가 다르다는 이유로 배척감이 일어날 때는 ‘다르게 상대를 공경한다[異則相敬]’라는 뜻을 따라 의식의 전환이 가능할 것이기 때문이다. 오늘날은 서로의 다름을 인정하지 않을 수 없는 개성시대이기도 하지만, 결혼이나 경제활동의 확대로 말미암아 문화충돌이 일어나기 쉽기도 하다. 이러한 현실을 직시해 보면 그와 같은 애정과 공존의식은 바로 내가 먼저 보여야 할 도덕적 과제로 인식되는 것이다. 나를 좋게 대하는 상대에겐 나도 좋게 대하고 싶은 것이 人之常情이기에 그러한 배려는 하나의 기폭제로 작용할 것이다.

셋째, 仁의 확장은 정치사회의 인간화, 즉 권력 투쟁과 정파의 대립 현상을 극복하여 상호 이해와 도덕적 평화세계로 나아가는 데에 이바지 할 수 있다는 점이다. 왕조시대는 절대적 왕권에 근거하여 백성을 강압적으로 통치하는 수가 많았으나, 유가에서는 군주란 백성을 자식처럼 여기는 일종의 보호자로 여겼다. 이러한 맥락에서 ‘仁政’이 말해지고 있었던 것이며, 그 실현은 반드시 ‘德’으로써 가능하다고 보면서 치자와 피치자 사이의 공감과 화응의 관계 형성을 중시했던 것이다. 그러나 민주시대의 오늘날에도 정치인들의 자질과 지도역량은 국민들의 기대수준에 이르지 못함으로써 항상 논란이 되고 있다. 그 핵심에서는 정치적 명예욕에 비례하여 요구되는 도덕성과 공공의식의 결여가 지적된다. 이러한 사실은 국회 청문회 등에 의한 정치 행정가의 검증과정에서도 쉽게 볼 수 있다. 이러한 문제가 극복되어 국민들로부터 존경받는 지도자로 거듭 나기 위해서는 우선 국민들의 기대 요소를 유념하면서 공인으로서의 자기 관리와 반대론도 수용할 수 있는 고급의 리더십 배양이 적극 추구되어야 할 것이다. 이러한 입장에서, 공자가 자장에게 ‘공손과 관용과 신뢰와 민첩함과 은혜로움’을 강조한 仁說이나, ‘發政 施仁’ ‘以德行仁’을 내세운 맹자의 발언을 되짚어보면 그 기반을 튼튼히 하는 여러 가지 요소들을 발견하게 될 것이다. 이러한 것들은 인간으로서의 도덕 가치와 각종의 정치행위는 상호 분리될 수 없다고 보는 데에 그 특징이 있다. 정치 현장에서 ‘仁’의 의미를 놓치지 않으려는 것은, 정치란 정치인들만의 것이 아니라 국가 구성원 모두를 위하는 것이어야 한다는 절실한 요구에서 나타난 것이었다고 평가된다.

이상과 같은 仁의 실천적 가치는, 오늘날 개인 중시의 가치관으로 인하여 자칫 이기주의를 정당화시킬 위험이 있을 뿐만 아니라 감성주의와 물질주의의 팽배로 말미암아 우리 인간 본유의 존엄성 보장이 위협받을 수도 있다는 사실을 반성해 보면서, 그 지혜로운 극복을 위한 고민이 깊어질 때에 더욱 큰 관심거리가 될 것이다. 이 仁의 논의에는 ‘인간다움’의 과제를 부단히 제기하면서 자기는 물론 타인 존중의 길을 걷게 하는 공존원리로서의 기능적 요소를 내포하고 있기 때문이다.

다문화 소통공동체 윤리의 선협 화용론적 토대

백 춘 현*

<목 차>

I. 들어가는 말	III. 의사소통 윤리의 선협 화용론적 토대
II. 20세기 언어 철학의 세 전회	1. 의사소통과 윤리적 실천이성
1. 언어적 전회에서 화용론적 전회로	2. 의사소통 윤리의 의미성과 타당성
2. 화용론의 선협적 전회	IV. 다문화 소통 공동체 윤리의 성격과 방향
	V. 맺는 말

I. 들어가는 말

이 글은 다양한 가치와 문화가 공존하는 오늘날 우리 사회에서 서로 다른 가치와 문화를 배경으로 하는 사람들이 서로 이성적으로 수용할 수 있는 의사소통의 윤리적 근거를 어떻게, 또 어디에서 찾을 수 있을 것인가 하는 문제에 대해 대답하려고 한다. 이 문제는 오늘날 우리 사회가 풀어야 할 핵심 윤리 문제 가운데 하나이다. 만약 이 문제를 해결하지 못한다면, 우리 사회의 다문화 진행 정도에 비추어 볼 때, 가까운 장래에 우리는 심각한 윤리적 갈등 상황에 부딪힐 수 있기 때문이다. 2000년 대 이후 세계가 우리나라를 주목하면서 우리 사회에는 다양한 문화와 가치를 지닌 사람들이 유입되기 시작했다. 서울은 이미 다문화 도시가 되었다. 용산 이태원에는 ‘무슬림 타운’과 ‘아프리카 타운’이 있다. 광희동에는 러시아 인, 우즈베키스탄 인, 키르기스스탄 인, 카자흐스탄 인들이 모여 사는 ‘중앙아시아 촌’이 형성되어

* 충북대학교 강사

있으며, 그 옆 왕십리에는 ‘베트남 타운’이 있다. 반포 서래마을은 프랑스 인들이 모여 산다고 해서 ‘작은 프랑스’라고 불리며, 동부 이촌동에는 ‘리틀 도쿄’가 있고 중구에는 ‘몽골 타워’가 있다. 혜화동에는 일요일마다 ‘필리핀 시장’이 서며, 네팔 사람들은 동묘 역 부근에서 ‘네팔 거리’를 만들었다.¹⁾ 비단 서울뿐 아니라 농촌 지역에도 다문화 현상을 흔하게 접할 수 있다. 2011년 1월 12일 YTN 뉴스는 “농촌의 다문화 가정 자녀수는 2005년 1만 2,000여 명에서 지난해 4만 4,000여 명으로 증가”했으며 이런 추세가 계속 된다면 우리나라는 “2020년에는 19살 미만 농촌 인구 절반”이 다문화 가정 청소년들로 구성될 것이라고 전망 하였다.²⁾ 이것은 우리 자신이 다양한 문화적 가치 배경을 가진 사람들 속에서, 그 구성원의 하나로 살아가게 되었다는 것을 의미한다. 이런 시대적 상황이 다양한 문화적, 역사적, 인종적 배경을 가진 사람들이 서로 받아들일 수 있게 의사소통 할 수 있는 담론 토대를 마련해야 한다는 윤리적 요청의 근거가 된다.

문화와 배경이 다른 사람들이 상대방을 인정하고 수용할 수 있는 의사소통은 그들이 사용하는 언어만 공유한다고 해서 가능한 것은 아니다. 갖고 있는 문화적 배경이 서로 다르다면, 언어를 공유한다고 하더라도 올바르게 소통하지 못할 수 있다. 올바른 의사소통은 비단 말의 의미만 전달해서는 충분하다고 할 수 없다. 우리는 말의 의미나 내용 뿐 아니라 그 의미가 거짓 아닌 진실이라는 것을 인정하고, 또 그 말을 한 사람이 진실한 마음을 가진 신뢰할 수 있는 사람이라는 점을 받아들일 때 비로소 그 말을 수용한다. 즉 올바른 의사소통은 의미성 요청(meaning claim)뿐 아니라 타당성 요청(validity claim)도 충족해야 가능하다.³⁾ 의사소통 행위는 화자와 청자의 윤리성과 도덕성을 문제 삼는다는 점에서 윤리적 탐구 대상이 된다.⁴⁾ 이런 면에서 다문화 시대에 올바른 의사소통을 하기 위해서는 어떤 윤리적 토대를 갖추어야 할지가 문제된다.

다문화 소통 공동체 윤리란 서로 다른 가치와 문화적 배경을 가진 사람들이 이성적으로, 또 자유롭게 각자의 복지와 행복을 추구할 담론 가능성이 보장된 소통 공동체의 윤리 규범을 말한다. 다문화 소통 공동체 윤리는 어떤 모습이어야 할까? 다문화 소통 공동체 윤리가 나아가야 할 방향은 어떤 것일까? 우리는 먼저 의사소통을 바르게 하기 위한 조건에는 어떤 것들이 있는지 살펴본 후, 다문화 소통 공동체 윤리의 토대를 모색할 것이다.

1) “‘다문화’에 젖어드는 글로벌 대한민국”, 시사저널, 1142호, 2011. 09.07.

2) YTN, “‘다문화·귀농’...농촌이 변하고 있다”(2011. 01.12),

http://www.ytn.co.kr/_ln/0103_201101121935091668

3) Jürgen Habermas, *Moral consciousness and Communicative Action* (the MIT press, 1990), pp 76-109.,

4) 백준현, 「담론 윤리 관점에서 본 동북아시아 소통 공동체 윤리」, 『윤리교육연구(제23집)』 (한국윤리교육학회, 2010. 12), pp. 187-191.

Ⅱ. 20세기 언어 철학의 세 전회

1. 언어적 전회에서 화용론적 전회로

1967년 리처드 로티(Richard Rorty)가 편찬한 *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method* (Chicago: The University of Chicago Press)는 '언어적 전회'라는 말로 20세기 철학의 핵심 변화를 집약하였다. 본래 이것은 구스타프 베르크만(Gustav Bergmann)이 1953년에 처음 쓴 말이었다. 베르크만은 "Logical Positivism, Language, and the Reconstruction of Metaphysics"에서 비트겐슈타인(Ludwig Wittgenstein)의 『논리철학논고(*Tractatus Logico-Philosophicus*)』에서 촉발된 철학적 사유의 새로운 경향을 '언어적 전회'라는 말로 규정한다. 베르크만은 이 글에서 언어적 전회의 의미는 세 가지 측면에서 분석될 수 있다고 주장한다. 먼저, 철학이 언어로 표현된다는 점을 그는 지적한다. 과학은 경험적 증거에 의해 참과 거짓을 구분할 수 있지만, 철학은 오직 언어를 매개로 사유한다는 점에서 언어가 차지하는 비중이 더 크다는 것이다. 둘째, 철학은 언어를 일상적 의미뿐 아니라 탐구적 의미로 사용한다는 점이다. 철학자의 주장이 참인지 알기 위해서는 먼저 그 철학자가 무슨 말을 했는지, 그 말의 의미가 정확하게 무엇인지 알아야 한다. 이를 판단하는 과정 자체가 언어를 사용할 수밖에 없다는 의미에서 탐구적이다. 철학은 언어를 매개로, 언어의 의미를 밝히는 작업을 해야 하는데, 그 작업의 의미가 강조된다는 것이다. 셋째, 철학이 밝히려는 '존재'의 의미는 언어를 통해 접근할 수밖에 없기 때문이라는 점이다. 철학은 종종, 마치 물리적 대상들(physical objects)이 존재하지 않는 것처럼 주장하는 결론에 도달하곤 한다. 이는 불합리하다. 이런 철학적 결론을 검증하기 위해서는 언어적 방법을 사용할 수밖에 없다는 게 베르크만의 주장이다.⁵⁾

이런 베르크만의 주장은 1950년대 당시의 시대적 분위기를 반영하였다는 점에서 오늘날 관점에서 보면 부분적인 분석에 지나지 않는다는 평가를 받을 수 있다. 그 이후 언어에 대한 철학적 관심은 비약적으로 발전했기 때문이다. 그럼에도 불구하고, 베르크만의 지적은 20세기 초 · 중반 철학적 사유에서 언어가 갖는 역할을 명시화하여 이에 주목하도록 했다는 점에서 의미가 있다.

21세기에 들어와 언어 철학은 다시 한 번 변한다. 언어의 의미 이해에 대한 의미론적 접근에서 벗어나 화용론적 접근으로 방향이 바뀐 것이다. 이는 언어적 전회의 한계를 깨닫고,

5) Richard Rorty, *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method* (Chicago: The University of Chicago Press, 1967; (2)1992), p. 63.

이를 극복하려는 데서 시작되었다. 언어적 전회는 말의 뜻을 명백히 이해하려는 데서 출발하였지만 충분하지 않았다. 철학자들은 단지 의미론(semantics)적 접근만으로는 말과 언어의 뜻을 충분히 소통하거나 이해할 수 없다는 결론에 도달하였다. 이 한계를 극복하고자 피어스(Charles S. Peirce), 제임스(William James), 미드(George H. Mead), 실러(Ferdinand C. S. Schiller), 듀이(John Dewey) 등을 새롭게 해석하려는 관점이 나타났고, 이들을 재해석함에 따라 언어 의미에 대한 화용론(pragmatics)적 접근이 등장하였다.⁶⁾

언어 의미 이해에 대한 화용론적 접근은, 샌보트와 에깅턴(Mike Sanbothe & William Egginton)에 따르면, 근대 의식 철학을 지배했던 ‘표상주의적 인식론(representationalist epistemology)’에서 포스트모던적인 해체주의적(deconstructivist) 사고로의 전환⁷⁾을 뜻한다. 이는 화용론적 전회를 통해 언어의 의미에 대한 탐구가 근대를 지배했던 인식 대상과 인식 주관의 실증주의적 진리 조건을 포기하고 언어와 맥락의 구성주의적 기준으로 돌아섰다는 뜻이다.

언어철학의 화용론적 접근은 언어와 행위의 연관 관계, 즉 언어-행위(speech-act)의 의미 이해에 초점을 맞춘다. 1962년에 초판이 나온 『말과 행위』(*How to do Things with Words*)에서 오스틴(John Austin)은 말의 뜻은 검증 기준, 즉 단어가 대상과 일치하는지 여부에 의해 결정되는 게 아니라 말이 사용되는 맥락, 특히 화자의 행위와 말의 의미가 갖는 관계를 분석해야만 이해 가능하다고 주장했다. 오스틴은 말의 용법을 분석하면서 말이 행동과 관련되는 경우를 세 가지로 나누었다. ‘발화행위(locutionary act)’, ‘발화수반행위(illocutionary act)’, ‘발화효과행위(perlocutionary act)’라고 스스로 이름 붙인 이 탐구의 결과는 말의 의미를 이해하는 데 그 말한 사람의 행동 여부가 불가분하게 관련되어 있다는 주장으로 나아갔다. ‘그래, 너에게 3만 원을 줄게.’라는 말의 의미는 실제로 그 약속을 지키는지 그렇지 않은지 하는 나의 행위에 의해 결정된다. ‘나는 이 배를 퀴엘리자베스 호로 명명한다.’라는 선언이라든지, ‘내일 한·일전에서 우리나라가 이기는데 걸게.’라는 내기 등은 그 의미의 근거를 지시대상에서 찾을 수 없다. 이런 문장들에는 말의 지시대상이 존재하지 않기 때문이다. 이런 문장들의 의미는 말을 한 사람의 행동과 관련이 있다. 오스틴이 인정한 대로, “우리의 말이 우리를 구속한다.”⁸⁾

언어의 화용론적 접근은 말과 행위의 연관성에 주목한다. 이런 접근은 말의 의미는 단지 참과 거짓뿐 아니라 그 말과 연관된 인간 행위의 실천 여부와 관련이 있다는 것을 밝힘으로써 언어와 도덕성이 연결되어 있음을 주장한다. 어떤 사람의 말이 그 말을 한 사람의 행위

6) 에깅턴과 샌보트는 이를 ‘철학의 화용론적 전회’라 이름 붙였다. 이들이 *The Pragmatic Turn in Philosophy*를 편찬하여 출판한 해는 2004년이다.

7) William Egginton & Mike Sanbothe, *The Pragmatic Turn in Philosophy: Contemporary Engagements between Analytic and Continental Thought* (New York: State University of New York Press, 2004), p.1.

8) 오스틴(김영진 역), 『말과 행위』 (서울: 서광사, 1992), p. 31.

와 연관이 된다면, 그 사람이 그 말을 지키는지 그렇지 않은지 하는 언어의 실천 여부가 문제되기 때문이다. 이런 면에서 오스틴은 그 의미가 행위와 불가분의 관계에 있는 말들인 언어-행위적 언명들을 수행문(performative sentence)라 부를 것을 제안한다. 화용론적 접근은 수행문의 의미가 어떻게 생기는지를 주로 탐구한다.

20세기 철학은 말의 의미를 분석하는 데서 출발하여 언어의 의미는 단지 지시 대상의 존재에 의존하지 않는다는 것을 밝혀냈다. 언어의 의미를 올바르게 확인하기 위해서는 그 말에 한 사람의 행위와 언어의 관계를 연구해야 한다는 점을 드러낸 것이다. 이런 점에서 철학의 언어적 전회는 다시 한 번 철학의 화용론적 전회로 방향을 바꾸게 된다. 이는 언어와 윤리가 만나는 길을 찾아냈다는 의미를 갖기도 한다.

2. 화용론의 선험적 전회

흔히 기호학(semiotic)의 세 영역을 구분한 사람은 찰스 모리스(Charles Morris)로 알려져 있다. 모리스는 기호학을 언어, 기호, 문자 등 상징(sign)을 다루는 학문이라고 규정한다. 모리스는 이 분야를 세 하위 영역으로 구분하였다. 구문론 혹은 통사론(syntactics)과 의미론(semantics), 그리고 화용론(pragmatics)이 그것이다.⁹⁾ 통사론은 ‘상징과 상징의 관계’를 다루는 분야이다. 이는 문장이 문법이나 어법에 맞게 구성되었는지 분석한다. 예컨대, “식탁 있는 케익가 맛있게 보여요.”, “많아서 사람이 시장에 토요일은 복잡할 거예요.”, 혹은 “진수가 크는데, 은수가 작았어요.”라고 말을 한다면 이는 문법에 맞지 않아 의미 소통이 어렵게 된다. 문법 규칙을 알고 있는 사람들은 이 말을 문법에 맞게 새로 구성한다. “식탁 위에 있는 케익이 맛있게 보여요.”, “토요일엔 사람이 많아서 시장이 복잡할 거예요.”, 혹은 “진수는 크고, 은수는 작아요.” 등으로 재구성할 수 있다. 이렇게 말이나 문장을 어법과 문법에 맞게 재구성하는 능력이나 방법을 다루는 분야가 통사론이다. 통사론은 전통적으로 문법의 영역이었다.

의미론은 ‘상징과 대상의 관계’를 탐구한다. 대상과 그 대상에 일치하는 상징의 관계를 다루는 분야이다. 몽골 사람들은 ‘쌀’과 ‘밥’과 ‘벼’를 구분하지 못한다고 한다. 몽골은 벼의 북한계선 위에 있기 때문에 몽골 사람들은 벼농사를 짓지 않는다. 몽골 사람들이 우리나라에 와서 부딪히는 어려움 가운데 하나가 쌀과 밥과 벼를 구분하는 일이다. 예컨대, 쌀을 사러 가서 “밥 주세요. 밥 사러 왔어요.”라고 말한다고 한다. 이럴 때 의사소통 지체 현상이 발생한다. 이 경우, 의사소통 지체는 쌀과 밥과 벼가 동일한 대상의 다른 상태를 지시하는 말이

9) Charles Morris, *Signs, Language and Behavior* (New York: George Brazziller, INC., 1955), p. v.

라는 것을 알지 못하기 때문에 발생한다. 이렇게 말 혹은 단어가 지칭하는 대상과 일치하는 지 그렇지 않은지를 다루는 분야가 의미론이다. 의미론은 고대 그리스 이래 진리인식의 기준으로 기능했다. 아리스토텔레스의 말대로, “‘있는 것에 대해서는 있다’라고 하고, ‘있지 않는 것에 대해서는 있지 않다’라고 말하는 게 참이고, ‘있는 것에 대해서 있지 않다’고 하고, ‘있지 않는 것에 대해 있다’라고 말하는 게 거짓”이라는 관점이다. 대응설적 진리관은 의미론적 관점에 근거한다.

화용론은 ‘상징과 대상, 그리고 사람들’의 관계를 탐구한다. 대화는 ‘어떤 대상에 대해 어떤 사람이 다른 사람과 어떤 의미 내용을 주고받기 위해 하는 언어-상징적 인간 행위’라는 게 화용론의 시각이다. 이 관점은 언어의 의미와 사람의 행동을 연관시킨다. 이는 언어가 수행적 성격을 갖는다는 점을 드러낸다. 예컨대, “너 정말 잘 했어. 대단해!”라고 칭찬하는 외국인에게 “뭘, 별거 아냐!”라고 대답하는 한국인의 대화를 생각해보자. 외국인은 이 한국인의 대답을 오해할 수 있다. 한국인의 대답은 겸양과 겸손을 중시하는 문화적 배경에서는 그 의미를 충분히 이해할 수 있지만, 문화적 배경이 다른 외국인한테는 달리 비칠 수 있다. “통로가 아닙니다.”라는 팻말은 “다니지 말라.”라는 뜻이다. 그러나 의미론적 관점에서 ‘통로가 아니다.’라는 말에서 ‘다니지 말라.’는 의미를 도출할 수 없다. 다니지 말라는 의미는 사회적, 문화적 배경을 바탕으로 해석했을 때 비로소 이해 가능하기 때문이다.

칸트(Immanuel Kant)에 따르면 선형적 인식은 “대상에 대해서가 아니라 대상에 대한 우리의 인식방식, 더구나 그것이 아 프리오리(a priori)하게 가능한 한에 있어서 인식 방식 일반에 대한 모든 인식”¹⁰⁾을 일컫는다. 선형적 인식은 대상에 대한 직접적 인식이 아니라 인식 대상과 인식 주관을 떠나 초월적으로 대상을 인식하는 것이다. 칸트는 이 선형적 인식을 통해 객관적으로 타당한 인식방법의 토대를 확보하고자 한다. 이를 토대로 근대 자연과학적 인식에 의심할 수 없는 확실한 토대를 제공하자는 게 칸트의 의도였다.

화용론적 언어 인식에 흔들릴 수 없는 인식의 궁극 근거를 모색하려는 시도는 현대 독일 철학자 위르겐 하버마스(Jürgen Habermas)와 칼-오토 아펠(Karl-Otto Apel)에 의해 추구된다. 화용론적 언어 인식에 선형적 전회가 필요한 이유는 분명하다. 하버마스의 말대로, “소박한 확실성(naive certainties)을 잃었다는 사실을 반성하자마자, 우리는 ‘그 자체로 타당한(self-legitimizing)’ 어떤 근본 명제도 없다는 사실, 말하자면 언어의 범위를 넘어서는 어떤 의심할 수 없는 ‘출발점’도 존재하지 않는다는 사실, 확실하다고 간주할 수 있는 어떤 경험도 이성의 영역 안에서 찾을 수 없다는 사실에 직면”¹¹⁾하고 말기 때문이다. 화용론에 대한 선형적 반성 없이는 우리는 어떤 확실한 언어의 의미를 찾을 수 없다. 화용론에 대한 선형적 반성은 우리로 하여금 다양한 상황, 다양한 가치가 충돌하는 언어 현장 안에서 더 이상 의

10) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg: Felix Meiner, 1956), S. 55(B 25).

11) Jürgen Habermas, *Truth and Justification* (Cambridge: The MIT Press, 2003), p. 36.

심할 수 없는 확실한 언어 인식 기반을 확보하도록 할 수 있다. 화용론에 대한 선험적 반성이 필요한 까닭이 여기에 있다.

화용론에 대한 선험적 반성은 근대 이후 의식 철학이 갖고 있던 표상주의의 한계를 극복해야 한다는 철학적 필요 때문에도 요구된다. 근대 의식 철학은 인식의 진리 조건을 의미론적 접근을 통해 해결하려고 하였다. 데카르트(René Descartes)의 코기토(cogito)는 물론, 칸트의 선험 철학이나 후설(Edmund Husserl)의 현상학에 이르기까지, 근대 철학자들은 참된 앎은 인식 주체의 대상인식과 인식대상의 일치에서 성립한다고 생각하였다. 이런 근대적 인식론은 로티(Richard Rorty)의 말대로, 표상주의자이건 반(反) 표상주의자이건 근대 인식론자들은 모두 대상 표상이 의식에 나타나는지 여부에 따라 구분된다는 차이점만 있을 뿐, 인식과 대상의 일치 여부를 따진다는 공통점을 가진다. 표상주의자들은 이 의식에 나타나는 대상이 표상일 뿐이라고 보았고, 반 표상주의자들은 이 대상이 실제 대상과 인과적으로 연계되었다고 생각한 점을 제외한다면, 근대 의식 철학의 표상주의적 의미론은 그대로 유지된다는 것이다.¹²⁾ 근대 의식 철학의 표상주의적 한계는 그 자체로는 결코 해결되지 않는다. 파리는 파리통에서 빠져 나오는 길을 결코 같은 차원에서 찾을 수 없다. 탈출구는 다른 차원에서 접근해야 비로소 보인다. 마이크 샌보트(Mike Sandbothe)에 따르면, 바로 이런 이유 때문에 우리는 “실재에 대한 지식을 가능하게 하는 조건에 대해서가 아니라 인간의 실재성을 바꾸기 위한 화용론적 방법 형성에 기여할 수 있는 지적 작업”¹³⁾에 착수해야 한다. 우리는 단지 의식을 통해 세상을 바라보는 방법을 찾을 것이 아니라 언어행위를 통해 사람을 바꾸는 방법을 찾아야 한다.

아펠은 화용론의 선험적 전회 단초를 퍼스(Charles Peirce)에서 찾는다. 아펠에 따르면, 20세기 초반에 있었던 퍼스의 ‘언어-해석학적 전회’야말로 이론 철학과 실천 철학을 연결시켜주는 핵심 계기가 된다. 퍼스의 언어-해석학적 전회는 “데카르트 철학에서 유래한 방법론적 선험주의의 유아론(唯我論)에서 세계를 해석하는 [……] 선험적 공동체 인식으로의 전환”¹⁴⁾이라고 아펠은 이해한다. 퍼스는 논리학 역시 언어를 매개로 하고 있다는 점에서 화용론적 접근에서 자유롭지 않다고 생각한다. 논리학 역시 언어를 통해 논리적 대상을 파악하고, 언어를 통해 이를 상징화하며 언어를 통해 의미를 다른 사람에게 전달한다. 이 말은 논리학 역시 ‘탐구 공동체’ 안에서 진리성을 논의해야 한다는 것을 뜻한다. 퍼스는 언어와 대상, 그리고 인간관계에 주목하여 언어의 화용론적 구조를 밝히려 하였다. 아펠 역시 퍼스의 영향을 받아 화용론적 관점에서 언어의 의미를 찾아내려고 한다.

12) William Egginton & Mike Sandbothe(2004), p. 80.

13) Ibid., p. 67.

14) Karl-Otto Apel, *From a transcendental-semiotic point of view Karl-Otto Apel* (Manchester: Manchester University Press, 1998), p. 31.

Ⅲ. 의사소통 윤리의 선형 화용론적 토대

1. 의사소통과 윤리적 실천 이성

우리가 살고 있는 사회는 이미 다문화 소통 공동체 사회이다. 다양한 국적과 민족에 속하는 사람들이 함께 어울려 살아가는 사회에 우리는 진입했다. 이런 다문화 사회에는 단일 민족 사회에서 볼 수 없는 여러 가지 윤리적, 도덕적 문제들이 발생한다. 문화 충돌이나 가치 갈등, 범죄, 인종 차별, 민족 편파 등의 여러 문제들이 발생할 수 있으며, 이미 발생하고 있다. 이런 문제들을 해결하기 위해서는 다양한 문화와 가치를 끌어안으면서 또한 동시에 일관되게 관통할 수 있는 윤리가 필요하다. 또한 이를 교육을 통해 가르쳐야 한다. 이는 우리가 부딪힐 수 있는 윤리적 갈등을 해결하기 위해서 상호 주관적으로 타당한 윤리 규범과 그 규범의 실천 주체가 필요하다는 의미이다.

고대 그리스 시대부터 합리성(rationality)과 이성(reason)은 그 쓰임새가 달랐다. 플라톤이 구분한 누스(nous)와 디아노이아(dianoia)를 중세 스콜라 철학자들은 각각 지성(intellectus)과 이성(ratio)으로 해석하였다. 지성은 동일율과 모순율에 근거하여 자연과 세계에 대한 사실 판단을 담당한다. 이성은 선과 옳음이라는 가치의 절대성에 근거하여 윤리적, 실천적 판단을 내리는 능력이다. 이런 스콜라적 구분은 근대에 들어서 칸트에 의해 순수 이성과 실천 이성으로 구획된다.

근대적 의미에서 이성을 도구적 합리성으로 파악하려는 생각은 홉스(Thomas Hobbes)에서 출발한다. 홉스에 따르면, 합리성은 자기 이익을 철저하게 계산하는 산술적 능력이다. 홉스는 “이성(Reason)은, 이런 의미에서, 우리들의 사고를 표시하고 구분하기 위해 일반적으로 동의할 수 있는 이름(names)들의 결과를 계산하는 능력, 즉 더하고 빼는 능력 이상의 어떤 것도 아니다.”라고 확언한다.¹⁵⁾ 이성은 사물을 비교하는 능력 그 이상의 어떤 것도 아니다. “덧셈, 뺄셈의 여지가 있는 곳이라면 어디나 이성이 있을 여지가 있고, 덧셈 뺄셈이 없는 곳에서는 어디이건 이성이 존재할 여지가 없다”는 게 홉스의 생각이다. 그래서 홉스에게 이성은 하나의 도구, 기법이나 기술(art)에 불과할 뿐이다. 홉스가 보기에 이성은 인간의 후천적 기능에 불과한 것으로, 하나의 도구 혹은 수단에 불과하다.

15) Thomas Hobbes, *Leviathan* (London: Everyman Library, 1973), p. 20.

이성을 단순한 계산 능력 이상의 것으로 보지 않으려는 데서 근대 서양 문명의 가치중립성 주장이나 기술 합리성 주장이 생긴다. 홉스 이후 전개된 계산적, 도구적 합리성에 대한 강조는 도덕적 실천적 이성을 상대적으로 경시하게 만드는 결과를 가져왔다. 특히 근대 이후 자본주의의 발달과 함께 강조된 기술 합리성 주장은 개인의 사적 영역을 넘어 정치, 경제, 법률, 문화, 스포츠, 언론 등 사회 전 분야에 걸쳐 도구적, 계산적 합리성이 지배하도록 하는 결과를 가져왔다. 이는 급기야, 도덕적 · 실천적 이성에 대한 논의는 폐기되어야 한다거나, 심지어는 이렇게 도덕적 · 실천적 이성을 논의하는 것 자체가 ‘민주주의와 자유에 대한 위협’이라고 보는 주장까지 낳게 되었다.¹⁶⁾

이성을 도구적, 기술적 합리성으로만 파악하는 한, 이성은 윤리적, 도덕적 판단 주체가 될 수 없다. 계산하는 이성은 오직 결과에만 주목하기 때문이다. 이 점을 칸트가 지적한다. 그는 도덕적 실천의 판단 주체인 실천 이성을 도구적, 계산적 능력인 순수 이성과 엄격하게 구별하고, 후자에 대한 전자의 우위를 확인한다. 칸트적 맥락에서 아펠은 책임 있는 윤리적 판단 주체를 의사소통에 의해 공동체 구성원들 사이의 상호의존성에 대한 깨달음을 확보한 이성에서 찾는다. 이 이성은 근대 철학자들이 생각한 유아론적으로 고립된 개별적 이성이 아니라 의사소통을 통해 공동체의 상호성을 확보한 의사소통적 이성이다.

아펠과 하버마스는 윤리적 · 실천적 이성으로 의사소통적 이성을 든다. 아펠은 ‘개인의 한계를 넘어 보편화 가능한 사유의 가능성’을 담론 참여자의 반성적 도덕의식에서 찾는다. 이 의식은 일차적으로 개인의 의식이다. 그러나 이 의식은 또한 동시에 개인의 한계를 넘어선다. 인간은 의사소통 능력을 갖고 있는 이성적 존재이기 때문에 개인의 유한한 개체성을 넘어 보편적 의식에 도달할 수 있다는 게 아펠의 생각이다.¹⁷⁾ 아펠의 의사소통적 이성은 다른 사람의 관심을 보편적으로 반영한 윤리적 이성이다.

2. 의사소통 윤리의 의미성과 타당성

하버마스는 언어 사용자인 인간이 의미 있는 바른 의사소통 행위를 하기 위해서는 주고받는 대화가 다음과 같은 4가지 조건을 충족시켜야 한다고 주장한다.¹⁸⁾

1. 이해할 수 있도록 말하기

16) Apel(1996), p. 183.

17) 백춘현, 「아펠 양심론의 담론적 성격과 도덕교육적 의의」, 『윤리교육연구(제25집)』 (한국윤리교육학회, 2011. 8), pp. 121-123.

18) Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society* (Boston: Beacon Press, 1979), p. 25.

2. 이해할 수 있는 무엇인가를 제공하기
3. 말하는 사람 자신을 이해할 수 있도록 만들기
4. 다른 사람과 이해에 도달하기

하버마스가 말하는 이 네 가지 조건은 의미성 조건과 타당성 조건으로 나눌 수 있다. 첫째 조건인 ‘이해할 수 있도록 말하기’를 충족하기 위해서는 전달하고자 하는 말이 문법적, 어법적 규칙에 어긋나지 말아야 한다. 이런 면에서 이 조건을 충족시키는 것이 통사론의 영역이다. 말은 어법이나 문법 규칙에 맞게 제시되어야 한다.

둘째 조건은 말이 어떤 의미 내용을 가지고 있어야 한다는 의미이다. 말은 공허하거나 텅 빈 말이어서는 안 된다. 의미 내용을 충족시켜야 한다. 이는 의미성 요청을 충족시켜야 한다는 뜻이다. 의미성 요청이 충족되기 위해서는 언어와 그 언어가 지칭하는 어떤 대상이 있어야 한다. 또 이들 의 일치 여부를 확인할 수 있어야 한다. 언어가 그 지시 대상에, 그 지시 대상의 존재론적 위상이 어떠한지 간에, 일치하는지 그렇지 않은지 여부는 진리 조건에 따라 결정된다. 이는 전통적으로 의미론의 영역이다. 하버마스는 이렇게 언어가 그 지시하는 대상을 가져야 하고, 그 대상과 일치되어야 한다는 조건을 진리성 요청(truth claim)이라 부른다.

셋째 조건은 다른 사람들이 자신을 믿을 수 있도록 해야 한다는 의미이다. 우리는 어떤 사람의 말과 행동이 다를 경우 그를 신뢰하지 않는다. 자신의 주관적 내면 의식에서 일어나는 언어 현상이 행동과 어긋날 때 우리는 그 사람을 신뢰하지 않는다. 말과 행동이 일치하는 경우, 우리는 그 사람을 진실한 사람으로 받아들일 수 있다. 다른 사람이 자신을 믿도록 하는 것은 그가 진실한 사람이라는 것을 보여 주는 것이다. 즉 의식 내면에서 발생하는 어떤 현상들을 밖으로 드러낼 때 이 내적 현상이 외적 현상과 일치하도록 만드는 것이다. 이런 화자의 주관적 내면 의식과 그 행동이 일치해야 한다는 조건을 하버마스는 ‘진실성 요청(truthfulness claim)’ 혹은 ‘성실성¹⁹⁾ 요청(veracity claim)’이라 부른다.

넷째 조건은 의사소통의 사회적 조건이자 규범적 조건이다. 올바른 의사소통은 말한 사람과 듣는 사람이 함께 공유할 수 있는 공동의 사회적 합의 기반에서 근거해야 한다. 공동체

19) ‘truthfulness’와 ‘veracity’를 어떻게 번역할지가 문제된다. 둘 다 ‘그 사람이 하는 말이나 행동 등은 참이어서 믿을 수 있다’는 의미를 담고 있기 때문이다. truthful은 중세 영어 trouthe에 기원을 두고 있다. 이는 ‘항상 지속적인, 믿을 수 있는’이라는 의미이다. “늘 사실을 말하는 혹은 그렇게 끌리는(telling or disposed to tell the truth)”이라는 뜻을 갖는다. 이에 비해 veracity는 라틴어 verax에 어원을 두고 있다. ‘진실을 말하는 사람(qui dit la vérité)’이라는 의미이다. 오늘날에는 “진리에 헌신함(devotion to the truth)”이라는 의미로 쓰인다. 이 두 단어의 의미가 시간이 흐르면서 섞여 서로 호환된다. 여기서는 전자를 진실성, 후자를 성실성이라 번역하였다. 성실(誠實)이란 ‘참이어서 거짓이 없다’(中庸)는 뜻으로 이해되기에, veracity의 역어로 더 적합하다고 생각했기 때문이다.

구성원 사이에서 공유할 수 있는 어떤 사회적, 문화적, 역사적, 규범적 토대가 존재하지 않는다면 올바른 의사소통은 가능하지 않다. 일을 잘 했다고 칭찬하는 외국인에게 겸손의 말을 건넨다면 오해가 생길 수 있다. 공동의 의사소통 기반이 결여되어 있기 때문이다. 이렇게 올바른 소통을 위해서는 공동의 규범적 기반을 공유해야 한다는 조건을 하버마스는 정당성²⁰⁾ 요청(rightness claim)이라 부른다.

하버마스는 우리가 윤리의 토대를 도덕적 논증에 근거하여 세우려 할 때 우리에게 반드시 필요한 것이 타당성 요청이라고 주장한다.²¹⁾ 만약 의사소통적 행위에서 타당성 요청이 배제된다면 의미 있는 논증을 하는 것이 결코 가능하지 않을 것이라는 생각이다. 모든 의미 있는 의사소통 행위에는 의미성 요청과 타당성 요청이 전제되어 있다. 하버마스는 우리가 일상적으로 하는 의사소통 행위에는 의미성과 타당성에 대한 요청과 충족이 전제되어 있다고 본다.

IV. 다문화 소통 공동체 윤리의 성격과 방향

우리 사회는 이미 다문화 사회로 접어들었다. 행정안전부 통계에 따르면, 2009년 현재 우리나라에 살고 있는 외국인과 이주민 수는 110만 명이 넘는다.²²⁾ 우리 사회가 건강한 다문화 소통 공동체 사회로 가기 위해서는 이런 다문화 공동체 구성원들을 포용할 수 있는 소통 공동체 윤리의 정립을 더 이상 미루어서는 안 된다는 시대적 절박은 우리 사회의 다문화 진행 정도와 관련이 깊다. 이제 우리는 더 이상 다문화 소통공동체 윤리 교육을 소홀히 해서는 안 된다. 그럼에도 불구하고, 다문화 사회에 대비한 윤리 교육적 논의는 아직 미미한 게 현실이다.

다문화 소통공동체 윤리 정립에 대해 윤영돈은 그 지향 방향을 “문화 상대주의를 지향(志向)하는 다문화교육이 윤리 상대주의로 흐르는 것을 지양(止揚)하고, 상호 주관성이 확보될 수 있는 보편적 토대를 정초”하는 데에 두자고 제안한다.²³⁾ 이 지향 방향은 기본적으로 옳

20) 이 rightness의 번역어도 문제이다. 독일어로는 “Richtigkeit”이다. ‘공동체적, 도덕적, 사회규범적으로 수용할 수 있고 올바른’이라는 뜻이다. 하버마스가 rightness claim을 이야기할 때는 언제나 ‘공동체 안에서 규범적으로 받아들일 수 있는 상호주관적인 가치’의 의미로 사용한다. 이런 맥락을 제대로 살릴 역어를 찾기가 쉽지 않다. ‘정당성’이라는 역어가 갖는 한계가 분명히 있기 때문이다. 더 좋은 말을 찾을 수 있을 때까지 잠정적으로 ‘정당성’이라는 역어를 쓰기로 한다.

21) Habermas(1990), pp. 57-58.

22) 행정안전부, 「2009년 지방자치단체 외국인 주민 현황조사 결과」; 이재분, 「다문화가족 역량 개발을 위한 통합적 교육지원방안 모색」 (한국교육개발원 연구보고 RR 2009-12-1, 2009), p. 3.

23) 윤영돈, 『다문화시대 도덕교육의 프리즘과 스펙트럼』 (과주: 이담, 2010), p. 244.

다. 다문화 소통 공동체 윤리는 공동체 구성원들 각자의 상호 주관성을 보편적으로 확보할 수 있어야 하고, 그들의 관심과 복지를 향상시킬 수 있어야 한다. 뿐만 아니라 윤리 상대주의에 빠져 자민족 중심주의나 혹은 자기중심주의에 빠져서는 안 된다. 그렇지만 한 가지 유의해야 할 점이 있다. 이때 다문화 교육이 문화 상대주의를 지향해야 한다는 주장은 좀 더 정확한 의미 규정이 필요하다는 점이다. 문화 상대주의가 잘못 이해될 경우에 문화상대주의는 자기중심주의에 빠져 포용성과 관용의 정신을 잃어버릴 수 있기 때문이다. 잘못 이해된 상대주의는 극도의 자기중심주의에 빠질 수 있다.²⁴⁾ 문화 상대주의가 바르게 이해될 때 이는 다른 문화의 다양성을 인정하며 다른 사람들에 대해 관용하고 포용하지만, 잘못 이해될 경우에는 배타와 배척으로 이어질 수 있다. 다문화 의사소통 공동체 윤리의 지향 방향은 이런 점에서 어떻게 윤리적 보편성을 확보하면서 문화적 다양성을 포용할 수 있는지를 두어야 할 것이다.

그렇다면 우리는 다문화 의사소통 공동체 윤리의 지향 방향을 구체적으로 어떻게 제시할 수 있을까? 우리는 먼저, 우리 사회에 살고 있는 다문화 가정에서 어떤 문제들에 대해 고민하고 있는지 살핀 후 이를 바탕으로 우리가 지향해야 할 윤리의 방향을 모색해 보도록 하자. 이재분은 정부가 해야 할 다문화 가족 교육지원 정책의 방향을 아래 여섯 가지로 제안한다.²⁵⁾

1. 누구도 소외되지 않는 교육 지원
2. 상급학교에서도 지속적으로 추진되는 교육 지원
3. 학습자 요구와 문제 해결을 돕는 교육 지원
4. 다문화 학부모의 경쟁력 강화를 위한 교육 지원
5. 학교 중심 통합적 교육 지원
6. 학교 다문화 가족 교육 지원 기반 구축

이재분은 다문화 교육의 지원 정책 방향은 먼저 공동체 구성원 누구도 배제되거나 소외되지 않고 교육적 혜택을 골고루 받을 수 있도록 해야 하며, 단 기간에 그칠 것이 아니라 유·초등학교부터 중·고등학교까지 연계되어 교육을 받을 수 있어야 해야 한다고 말한다. 또한 교육의 내용도 한쪽으로 치우치는 것이 아니라 직업, 정보화, 제도 및 자녀 양육, 법, 문화, 가치와 전통 등 다양한 분야에서 골고루 이루어져 다문화 가족이 당면한 문제를 실질적으로 해결할 수 있는 능력을 길러 주도록 제공되어야 한다고 말한다. 이재분은 교육의 대상도 학

24) 박찬구, 『개념과 주제로 본 우리들의 윤리학』 (파주: 서광사, 2006), p. 40.

25) 이재분, 「학교에서의 다문화 가족 교육지원 실태 및 요구조사」 (한국교육개발원 연구보고 RR 2009-12-2, 2009), p. 208.

생뿐 아니라 다문화 가정의 부모들까지 확대해야 한다고 제안한다. 끝으로 이런 교육은 교육 담당 기관이 학교를 중심으로 협력과 정보교환을 통해 통합적으로 시행되어야 함을 강조한다.

이런 이재분의 연구 결과는 다문화 소통 공동체 윤리의 방향을 정립하는 데 여러 시사점을 준다. 우리는 이 시사점을 다음과 같이 세 가지로 정리할 수 있다. 첫째, 다문화 소통 공동체 윤리는 가능한 소통 공동체 구성원 모두를 윤리적 고려 대상으로 포함하여야 한다. 이는 다문화 소통 공동체 윤리가 보편 윤리를 지향해야 함을 뜻한다. 다문화 소통 공동체 윤리는 어느 한 민족이나 인종을 위한 윤리로 그쳐서는 안 된다. 우리가 지향해야 할 윤리는 궁극적으로 소통 공동체 구성원뿐 아니라 가능한 소통 공동체 구성원 모두, 즉 인류 전체를 포괄하는 윤리를 지향해야 한다.

둘째, 다문화 소통 공동체 윤리는 다른 한 편으로 공동체 구성원 각자의 관심과 행복을 만족시킬 수 있는 실질적 결과를 담보할 수 있어야 한다. 보편 윤리는 형식주의에 빠져 실질적이지 않다는 비판이 있다. 만약 보편 윤리가 공동체 구성원들의 관심사를 실질적으로 충족시키지 못한다면 이 또한 문제이다. 다문화 소통 공동체 윤리가 윤리 규범으로 작용하기 위해서는 공동체 구성원 각자의 행복, 복지, 건강이나 안전 등 실질적 관심사를 충족시킬 수 있어야 한다. 윤리 규범은 공허한 형식주의에 그쳐서는 안 된다.

셋째, 다문화 소통 공동체 윤리는 규정적(prescriptive) 형식으로 제시되어야 한다. 이는 이 다문화 소통 공동체 윤리가 단지 몇 개의 윤리적 덕목만을 제시해서는 안 된다는 것을 시사한다. 잘못 이해된 문화 상대주의의 편협성에서 완전히 벗어난 윤리적 덕목을 제시할 수 있다고 누가 장담할 수 있을까. 잘못 설정된 윤리적 덕목은 자칫 한 문화나 가치, 혹은 민족의 이익만을 대변할 수 있다. 더욱이 그것이 지배적 다수 문화와 가치를 대변할 때 민족 우월주의나 배타주의의 함정에 빠질 수 있으므로 이를 넘어서야 할 필요가 있다. 다문화 사회에서 선부른 윤리적 덕목 제시는 문화 간 충돌 원인이 될 수 있으므로 이 위험을 경계해야 한다.

그렇다면 우리는 어떤 윤리를 제시할 수 있을 것인가? 다문화 소통 공동체 윤리는 어떤 모습을 가질 수 있는가? 우리는 여기에서 하버마스가 제시한 보편적 도덕규범을 하나의 사례로 제시하고자 한다. 하버마스는 물론, 아펠도 이 보편 윤리 규범을 칸트적 보편주의를 실질적으로 보완할 수 있는 새로운 윤리 규범이라고 평가한다. 이 윤리 규범은 다음과 같다.

어떤 규범이 타당하기 위해서, 규범은 그 규범의 일반적 준수 결과나 부수적 효과가 가능한 관련 당사자 모두의 관심을 충족시키리라고 기대할 수 있다는 것을 관련 당사자 모두가 자유롭게 수용할 수 있어야 한다.²⁶⁾

이 규범은 흔히 보편화 원리(the principle of universalization: U)라고 불린다. 이 원리는 먼저, 가능한 관련 당사자 전체를 윤리적 고려의 대상으로 한다는 점에서 형식주의적이고 보편주의적 성격을 갖는다. 이 원리는 “관련 당사자 모두가 자유롭게 수용할 수 있어야 한다”고 규정한 점에서 보편화 할 수 있는 준칙에 대한 동의를 요구한다. 이런 점에서 하버마스는 이 원리가 윤리적 상대주의를 배격하고 있다고 생각한다.

또한 이 원리는 공동체 구성원들의 관심, 다시 말해 행복이나 복지 등의 구체적 관심을 충족시키려 한다는 점에서 실질적이라고 하버마스는 주장한다. 이 규범은 “규범의 준수 결과 혹은 그에 따른 부수적 결과가 관련 가능한 당사자 전체의 관심을 충족시킬 것”을 요구한다. 여기에서 관련 가능한 당사자 전체는 ‘지금 여기에’ 있는 공동체 구성원뿐 아니라 앞으로 공동체 구성원에 편입될 수 있는 가능한 모든 구성원, 즉 인류 전체로 확장된다. 그 인류 전체의 행복이나 복지 등 실질적 관심을 충족시킬 수 있다고 관련 당사자들 모두가 수용할 수 있는 규범이어야 한다는 것이다.

이 원리는 보편화 가능성의 원리를 추구하면서 또한 동시에 실질적 내용을 충족시키려 한다. 그러나 이 두 목표가 동시에 충족 가능한지는 아직 밝혀지지 않았다. 과연 보편성의 요구와 실질성의 요구를 둘 다 동시에 충족시키는 것이 가능한가?

이에 대해 하버마스는 담론 윤리의 원리를 제시함으로써 이 문제를 해결하려 한다. 담론 윤리 원리(the principle of discourse ethics)는 다음과 같다.²⁶⁾

모든 타당한 규범은, 관련 당사자 모두가, 만약 그들이 실천적 담론에 참여할 수 있었다면 그들 모두에 의해 수용되어야 한다.

이 담론 윤리 원리는 보편화 원리가 결여하였다고 비판받는 절차주의(proceduralism)를 보완할 수 있다. 보편화 원리는 윤리적 상대주의나 회의주의 혹은 소박한 실질주의 윤리나 덕 윤리 등의 한계를 보완할 수 있다. 보편화 원리가 추구하는 형식주의(formalism) 혹은 보편주의(universalism)가 상대주의와 회의주의의 한계를 극복할 수 있기 때문이다.²⁸⁾ 그러나 의사소통 공동체 윤리 규범이 성공적으로 작동하기 위해서는 단지 상대주의와 회의주의의 한계만을 넘어서는 충분하지 않다. 공동체 구성원 모두에게 자신의 의사를 개진할 기회에 제공되어야 한다. 더욱이 이 기회의 제공이 제도적으로, 또 절차적으로 보장되어야 한다.

보편화 원리는 우리로 하여금 담론 절차의 규범성이 요청되어야 한다는 점을 지적할 뿐이다. 실질적 담론은 이 담론 절차의 규범성에 따라 이루어져야 한다. 담론윤리 원리는 바로

26) Habermas(1990), p. 120.

27) Habermas(1990), p. 121.

28) Ibid. pp. 120-122.

이 점을 가능하게 한다. 모든 잠재적 공동체 구성원들은 담론 윤리 원리에 따라 담론에 참여할 수 있는 자격을 보장받는다. 공동체 구성원이 될 가능성이 있는 모든 사람들은 어떤 가능한 주장들도 다 제시할 수 있어야 하고, 자신의 욕구와 태도, 주장을 마음대로 표현할 수 있어야 한다. 어느 누구도 이런 권리가 외적으로 금지되어서는 안 된다.²⁹⁾ 담론윤리 원리는 이 절차와 과정을 가능하게 한다.

하버마스는 보편화 원리와 담론 윤리 원리를 통해 소통공동체 규범의 보편성과 실질성을 함께 확보하려 한다. 하버마스의 이 논의는 우리에게 시사하는 바가 크다. 다문화 소통 공동체 윤리의 규범성의 방향은 이런 맥락에서 논의되어야 할 것이기 때문이다.

29) Ibid., p. 89.

V. 맺는 말

이 글에서 우리는 다문화 소통 공동체 윤리의 토대를 하버마스와 아펠의 의사소통 윤리 이론에 근거하여 모색하려 하였다. 아펠과 하버마스는 의사소통 윤리 규범으로 보편화 원리와 담론 윤리 원리를 제시한다. 윤리적 규범은 그 규범을 준수할 때 공동체 구성원 전체의 관심과 행복을 보편적으로 충족시킬 수 있는 결과가 도출되는 게 가능하다는 생각을 관련 당사자 전체가 받아들일 수 있어야 한다는 게 이들의 생각이다. 보편화 원리는 윤리 규범이 모든 공동체 구성원들의 관심을 충족시킬 수 있어야 한다는 점에서 보편적이며 또한 정언명법의 형식으로 제시되었다는 점에서 형식주의이고 행위의 규범의 원리를 제시했다는 점에서 규정적이다. 뿐만 아니라 이 규범의 준수가 가져올 결과를 규범의 형식으로 반영했다는 점에서 실질적 윤리 규범이기도 하다. 하버마스는 담론 윤리 원리를 통해 보편화 원리의 규범적 실질을 포괄하려 한다.

우리 사회는 이미 다문화 사회로 접어들었다. 서로 다른 문화적 배경을 지닌 사람들과 함께 살아가는 게 오늘날 우리들이다. 서로 다른 가치와 문화를 배경으로 살아가는 사람들과 함께, 그 일부로 살아가는 우리들의 모습은 결코 낯설지 않다. 그런데 다름은 때로 갈등을 일으킨다. 우리가 더불어 살아가기 위해서는 윤리적 갈등들을 해결해야 한다. 이 윤리적 갈등을 해소하기 위해서 공동체 규범과 윤리가 필요하다. 다문화 소통 공동체 윤리 정립이 필요한 까닭이다.

의사소통 윤리는 윤리 규범의 근거를 사람들의 언어 사용 그 자체에서 찾는다. 인간의 언어 사용은 단지 지식과 정보만을 주고받는 의미론적 인지작용에 머물지 않는다. 인간의 언어 사용은 그 자체로 사회적 활동이고 윤리적 행위이다. 대화를 하는 상대방과 내가 둘 다 성실하고 진실한 사람이며, 우리가 주고받는 말이 모두 참이라고 믿는 진실이고, 우리가 둘 다 공동체를 유지하고 존속시키려는 의지가 있다는 것을 신뢰할 때 우리는 비로소 참다운 대화를 할 수 있다. 인간의 의사소통 행위는 공동체 윤리 규범에 근거한 도덕적 활동이다.

하버마스와 아펠이 제시한 보편화 원리와 담론윤리 원리는 우리가 처한 다문화화 현상에 시사하는 바가 있다. 공동체 구성원들의 문화 사회적 다양성과 윤리적 규범성의 조화를 꾀할 수 있기 때문이다. 우리가 살아가야 할 미래 사회는 공동체 구성원 모두의 상생과 조화, 생명 가치 존중이 강조되는 사회이다. 다문화 소통공동체 규범에 대한 논의도 예외가 아니다. 우리가 추구하는 소통 공동체 규범은 더불어 살아가는 공동체 구성원 모두의 관심과 기쁨을 증진시키고, 행복과 삶의 질을 향상시키는 데 기여해야 할 것이다.

우리 사회의 다문화화 정도는 시간이 갈수록 더욱 심해질 것이다. 어쩌면 우리는 초(超)

다문화 사회의 도래를 목격할지도 모른다. 초 다문화 사회가 주류 문화와 비주류 문화의 구별이 사라져버려 사회 문화 구성 요소들이 모두 국소적, 부분적 하위 문화로 기능하는 사회라고 본다면, 우리는 이런 초 다문화 사회 도래에 좀 더 적극적으로 대응할 필요가 있다. 이런 초 다문화 사회에서는 윤리적, 규범적, 사회적 통합이 문제될 수 있기 때문이다. 다양함은 그것 자체로 변화와 발전의 계기를 제공한다는 점에서 바람직하다. 그러나 지나치면 갈등과 분열을 일으킬 수 있다. 우리는 다문화 사회가 가진 다양함의 장점을 살리고 나타낼 수 있는 문제점을 보완하여 우리 사회 발전에 긍정적으로 기여할 수 있도록 해야 할 것이다. 이런 면에서 다문화 소통 공동체 윤리 규범의 토대를 확인하는 것은 미래 사회를 대비하는 우리들에게 매우 시급한 과제가 된다고 할 수 있을 것이다.

참고 문헌

- 시사저널, “다문화’에 젖어드는 글로벌 대한민국”, 「시사저널」, 1142호, 2011. 09.07.
- 이재분, 「학교에서의 다문화 가족 교육지원 실태 및 요구조사」 (한국교육개발원 연구보고 RR 2009-12-2, 2009).
- 오스틴(김영진 역), 『말과 행위』 (서울: 서광사, 1992).
- 윤영돈, 『다문화시대 도덕교육의 프리즘과 스펙트럼』 (파주: 이담, 2010).
- 박찬구, 『개념과 주제로 본 우리들의 윤리학』 (파주: 서광사, 2006).
- 백춘현, 「담론 윤리 관점에서 본 동북아시아 소통 공동체 윤리」, 『윤리교육연구(제23집)』 (한국윤리교육학회, 2010. 12).
- _____, 「과학 언어의 객관성 비판」, 『도덕윤리과교육(제32호)』 (한국도덕윤리과교육학회, 2011. 04.).
- _____, 「아펠 양심론의 담론적 성격과 도덕교육적 의의」, 『윤리교육연구(제25집)』 (한국윤리교육학회, 2011. 8).
- Charles Morris, *Signs, Language and Behavior* (New York: George Brazziller, INC., 1955).
- Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society* (Boston: Beacon Press, 1979).
- _____, *Moral consciousness and Communicative Action* (the MIT press, 1990).
- _____, *Truth and Justification*(Cambridge: The MIT Press, 2003).
- _____, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics* (the MIT press, 2001).
- Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg: Felix Meiner, 1956).
- Karl-Otto Apel, *Towards a Transformation of Philosophy* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980).
- _____, *Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral* (Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1997).
- _____, *From a transcendental-semiotic point of view Karl-Otto Apel* (Manchester: Manchester University Press, 1998).
- Richard Rorty, *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method* (Chicago: The University of Chicago Press, 1967; (2)1992).
- Thomas Hobbes, *Leviathan* (London: Everyman Library, 1973).
- William Egginton & Mike Sanbothe, *The Pragmatic Turn in Philosophy: Contemporary Engagements between Analytic and Continental Thought* (New York: State University of New York Press, 2004).
- YTN, “‘다문화·귀농’ 농촌이 변하고 있다”(2011. 01.12), http://www.ytn.co.kr/_ln/0103_201101121935091668.

abstract

Transcendental pragmatic ground for a multi-cultural communicative ethics

by Baek Choon-Hyoun, lecturer at CBNU

This article aims to seek and find a ground for a multi-cultural communicative ethics in Korea on the basis of J. Habermas and K.-O. Apel's discourse ethical theories. These two German philosophers give us two fundamental grounds for establishing a multi-cultural communicative ethics, which are the principle of universalization and the principle of discourse ethics. The principle of universalization is a rule of argumentation enabling us to reach consensus on generalizable maxims. The principle of discourse ethics is a rule for demonstrating at the same time that moral practical issues to be decided on the basis of reason.

Korean society has become to be multi-culturalized more and more these days. In fact, we are living in the world where there are a lot of people with many different cultural background. Moreover, we are used to living with them, and being a part of them. However, these differences can sometimes cause troubles. To cope with our multi-culturalized reality, we have to solve these problems. To solve these ethical problems, we need a totally new ethics, and this is the reason why we need multi-cultural communicative ethics in multi-culturalized society.

Communicative ethics seek its ground on people's usage of language itself. To people the use of language does not work only as the semantic means of use like exchanging information and knowledge. It also works as a socializing activity, and ethical deed. Assuming that the person you are communicating with, is honest and sincere, and have the will to keep the community, people can carry on a proper communication. The way of people communicating is an ethical activity with its root in multi-cultural communicative ethics.

The principle of universalization and the principle of discourse ethics, suggested by J. Habermas and K.-O. Apel gives lots of clue to the multi-culturalized society which we are living in. As the world we are going to live will be putting emphasis on the harmony of the community members, and the importance of life. Principles of J. Habermas and K.-O. Apel, can help us do that. The discussion of multi- cultural communicative ethics is not an exception. The communicative ethics we are pursuing, will increase the happiness and interest of the people living within the community, and will devote to improving happiness and quality of life.

Multi-culturalization of the society we are going to be living in will get even more deeper. We can possibly see the advent of super multi-culturalized society. If super multi-culturalized society no longer distinguish differences between the major and minor culture, and all cultures start to work as partly subculture, we have to prepare to face this. This super multi-culturalized society can cause problems in ethical, normative, and social harmony of the society. Diversity is desirable in the way that it provides chance of developing and diversifying. However, if it gets too much, it can stir up conflict and division. We have to emphasis the positive points that a multi-culturalized society can bring and make up the negative sides of the society so it can contribute to the society positively. In these points checking out the basis of multi-cultural communicative ethics is a burning problem for us who are preparing to face future.

다문화사회에서의 도덕교육의 방향과 과제

차우규*

<목 차>

I. 들어가며	1. 다문화 교육의 목표와 내용 설정
II. 다문화 교육 이론과 제 접근	2. 다문화 교육의 효과적 교수-학습 방법
1. 다문화사회로의 이행과정	V. 다문화교육을 위한 도덕과 교육의 과제
2. 다문화 사회의 이해와 다문화 교육의 접근	
III. 도덕과 교육과정에 반영된 다문화 교육	참고문헌
IV. 도덕과에서의 다문화 교육의 과제	

I. 들어가며

한국 법무부에서는 2007년 8월 24일 우리나라 체류외국인이 사상 처음 100만 여명을 돌파하였으며¹⁾, 2050년이면 대한민국 국민 중 외국인 체류자의 비율이 10%까지 증가할 것으로 예상하고 있다. 지역에 따라 다소 차이는 있겠지만, 일부 농촌지역이나 중·소도시에는 외국인 결혼 이주자들이 20-50%에 이르고 있으며, 일부 지역 초등학교에는 다문화 가정의 자녀들이 50%가 넘는 곳도 생겨나고 있다²⁾.

일반적으로 다문화 가정은 국제결혼 가정, 외국인근로자 가정, 새터민 가정 등을 모두 포함하여 문화적 다양성을 가지고 있는 가정을 말한다. 그런데 다문화 가정은 우리 사회에 잠시 머무는 자들이 아니라 우리 사회의 한 구성원으로 살아가는 가족, 친척, 이웃 주민 등이 되고 있다³⁾.(김범수 외, 2008)

* 한국교원대학교 초등도덕과 교수

1) 이는 전체 주민등록인구의 2%에 해당되는 것으로 한국 사회가 다민족·다문화 사회로 진전되고 있음을 나타내는 것이다.

2) 통계청(2009)자료에 따르면, 초등학교에 재학 중에 있는 국제결혼 가정 학생의 수는 2005년 5,332명에서 2009년 20,632명으로 급격히 증가하고 있는 것으로 나타나고 있다.

과거 한국 사회에서는 단일 민족에 대한 신화(神話)가 있었다. 이는 우리 삶의 문화를 형성하는 하나의 중심 역할을 하였고, ‘우리’를 강조하는 이러한 민족정체성 교육은 한편으론 애국심, 애족심을 강화하는 데 큰 역할을 하기도 하였다. 하지만, 다른 한편에선 견고하게 굳어진 ‘우리’라는 의식 때문에 다른 민족이나 다른 문화에 대한 거부감을 나타내는 부정적 결과를 초래하기도 하였다. 이와 관련하여 2007년, UN 산하의 인종차별철폐위원회(CERD)에서는, “한국이 단일민족을 강조 하는 것은 인종차별일 수도 있다”며 우리의 혈연 중심의 문화를 비판하기도 하였다.

이런 상황에서 우리는 세계화 시대에 순수혈통을 통한 우월성을 강조하기 보다는 우리나라의 다민족적 성격을 인정하고 이러한 민족적 특성을 다문화 사회에서 좀 더 포용력 있게 활용하는 것이 우리 사회의 새로운 과제가 되고 있다. 특히, 최근 한국 사회 식자 층에서 회자되고 있는 다문화주의(multi-culturalism)는 상호 간의 이해와 존중, 대화와 신뢰를 바탕으로 한 다문화적 정체성을 수립하는 것으로 이해되고 있다. 이른바 다문화적 국민성 내지 다문화 시민성을 상정하는 것이다. 즉, 지배문화와 피지배문화, 중심문화와 주변문화의 서열을 없애고, 다양한 문화의 공존을 주장한다. 그런가 하면 다문화주의는 국가 간의 불평등에 주목하기 보다는 탈민족, 탈국가주의를 지향하는 경향을 띠며, 그것을 넘어서는 일종의 새로운 다문화적 공동체를 지향하고 있다. 한마디로 ‘다르되 평등하게 살기’로 요약될 수 있다(송중호, 2007; 윤영돈, 2011 재인용).

그렇다면 학생들의 가치관 및 윤리의식을 주로 다루는 도덕과 교육에서는 이러한 다문화주의적 접근을 비롯한 다문화 교육의 여러 접근들을 어떻게 바라보고 활용해야 할 것인가?

II. 다문화 교육 이론과 제 접근

2006년부터 교육과학기술부가 다문화 교육을 국가 교육 정책의 핵심적인 정책과제로 내세우면서 그 관심영역을 끊임없이 확장하면서 학교 교육의 장에서 다문화 교육 저변이 지속적으로 확대되어 왔다. 또한 ‘다문화주의 관점’을 학습할 수 있도록 사회, 도덕, 국어, 실과 등 관련 교과에 타문화 이해·존중, 편견 극복 및 관용을 강조하면서 새로운 사회현상을 반영하는 교육과정과 학교 문화를 재편하려는 노력도 이러한 맥락에서 읽을 수 있다(교과부, 2006). 이

3) 1980년대 말부터 조선족의 입국을 기점으로 외국인노동자들이 유입되기 시작하여 불과 10여 년 사이에 그 수는 현저히 증가하였으며, 현재 우리 사회의 산업현장을 지키는 소중한 인적 자원이 되었다. 힘든 노동을 기피하는 우리 사회의 풍조 속에서 이른바 3D업종의 산업현장은 외국인 노동자 없이는 가동될 수 없는 현실이 되고 말았다.

처럼 다양한 영역과 차원에서의 관심과 노력에 힘입어 다문화교육이 이주자나 소수자를 위한 '특별한 교육'이거나 '타문화 이해' 차원을 넘어 일반학생 모두를 대상으로 보다 체계적인 다문화교육이 이루어져야 한다는 공감대가 꾸준히 확산되어 온 것은 매우 긍정적인 변화라고 할 수 있다.⁴⁾

그러나, 이러한 정책적 노력에 따른 학교 현장의 변화에도 불구하고 바람직한 다문화 사회란 어떤 사회이며 다문화 교육의 목표와 지향은 무엇인가에 대한 논의는 매우 분분하다.

1. 다문화 사회로의 이행과정

현재 우리 사회는 다문화 사회로의 이행 과정이 어느 정도로 이루어지고 있을까? 반팅과 킴리카(Banting & Kymlicka, 2006)는 이를 3단계의 이행 과정으로 설명한다.(박선웅, 2009 재인용)

1단계는 '다문화 사회로의 진입 단계'이며, 이 단계에서는 같은 민족과 인종이 함께 살던 동질적인 사회에서 다른 민족과 인종이 등장하면서 상식적으로 통용되던 민족 국가의 구성원에 대한 혼란이 일어난다. 이와 동시에 사회적 압력이나 정치적 목적으로 인해서 진정한 관용의 태도를 갖기 어려운 상당 수의 주류 사회의 시민들은 낯선 이민자를 타자화 시키면서 차별적 태도를 보이게 된다. 그리고 인종적 소수 집단은 자신감이 부족하고 열등감에 가득 찬 불안정한 정체성을 가질 수밖에 없게 된다.

2단계는 '출신국별 이주민 공동체를 형성해 나가고 이들만의 집단적 거주지가 출현하는 단계'이며, 이주초기에 독신으로 이주해왔던 이주민들이 체류 기간의 연장에 따라 서서히 이주한 국가에서 가족을 형성한다. 이 단계에서는 다문화 가정 내에서 서로 다른 장기간의 의사소통의 제한으로 인한 가족 구성원들 간의 무관심과 정서적 유대 관계의 악화, 언어 장벽으로 인한 가정 내 의사소통 기능의 악화 같은 문제가 발생할 수 있다.

3단계는 '다문화 사회가 정착하기 시작하는 단계'이며, 다문화 가정 내에서 성장한 2세가 사회에 진출하고 이주민 공동체가 재생산되기 시작한다. 전 단계에서 생겨난 위협을 성공적으로 관리하지 못하였다면, 이 단계에서 다문화 사회는 사회적 일체감 해체 및 주류 문화에 대한 저항과 범죄 등 사회적인 불안 요인으로 등장하게 된다.

반팅과 킴리카의 다문화 사회로의 이행 과정에 대한 이론에 비추어 볼 때, 현재 우리 사회

4) 한편, 교과부는 다문화 정책 연구와 시범학교를 운영함으로써 학교 현장에서의 다문화 교육의 확산을 적극적으로 장려하는 정책을 추진하여 왔다. 그러나 다문화 교육의 주요한 목표는 국제결혼 이민자 가정 자녀를 위한 특별 교육이 중심을 이루어 왔고 일반 학생들을 포함하는 다문화 교육에 대한 본격적인 관심은 2008년 이후 부터라고 할 수 있다(이민경, 2010).

에서의 이행 단계는 무엇이며, 우리 사회가 성공적인 3단계로 안착되기 위해서는 어떤 사전 준비와 노력이 필요한지에 대해 진지하게 고민해야 할 것이다.

2. 다문화 사회의 이해와 다문화 교육의 접근

다문화 사회에는 긍정적인 측면과 부정적인 측면이 함께 존재한다. 먼저, 긍정적인 측면으로 다문화 사회는 다양한 삶의 방식이 공존하므로 문화를 보다 풍요롭게 만들고 발전시키는 주요한 요인이 될 수 있다. 또한, 문화적 다양성은 기존 한국인들의 견고한 민족 중심적 사고를 완화하고 다양한 국가, 민족, 지역, 개인들과 공존하여 살아 갈 수 있는 세계 시민 형성에 기여할 수 있다.

하지만, 서로 다른 문화가 존재한다는 것은 서로 다른 해석 체계, 가치 체계, 행위 방식 등이 동일한 시공간에 존재한다는 것을 의미하며, 이때 타문화를 자문화 중심으로 해석할 경우 편견과 오해가 발생하기도 한다. 더 나아가, 한 국가 안에 특정 문화 집단들이 지속적으로 차별과 배제의 대상이 될 경우 사회 불안이 야기될 수 있다.(장원순 외, 2009.6)

한 사회 내에서 문화적 다양성에 대해 반응하는 유형으로는 흔히 세 가지, 문화적 동화(cultural assimilation), 문화 다원주의(cultural pluralism), 문화적 억압(cultural suppression)이 있다⁵⁾. 이를 소수 문화와 주류 문화의 차원에서 비교해 보면 <표 1>과 같다.(Bennett, Christine I, 2003; 차우규, 2011 재인용)

5) 우리가 추구해야 할 이상적 방향은 ‘문화 다원주의’라고 할 수 있으며, 이를 통해 우리는 다문화적 시민사회를 이룩할 수 있을 것이다. 이는 문화적 다양성을 이루는 외국인 근로자 및 국제결혼 이민자, 그리고 북한이탈주민, 화교 그리고 한국 사회 내에 존재하는 다양한 하위집단 구성원, 그리고 획일화될 수 없는 고유한 정체성을 추구하는 모든 이들이 시민사회의 기본 틀 하에서 상호 존중하고 인정하며 원활히 상호작용하며 공존할 수 있는 사회를 말한다.

	소수문화	주류문화
동화주의	· 자신의 본래 문화 포기함 · 주류문화와 동일시하거나 흡수되어짐 · 주류문화와 구별되는 것으로 더 이상 존재하지 않음	· 다른 문화를 수용할 수 없는 것으로, 열등한 것으로, 사회적 조화와 국가적 통합에 위협되는 것으로 간주함
다원주의	· 민족 특유의 관점을 발전시키고 전체로서의 국가를 인정함 · 다른 민족 특유의 전통을 존중하고 인정함	· 민족적 다양성을 존중하고 그 가치를 인정함 · 소수 민족들로 하여금 그들의 전통이 유지되도록 격려함
억압	· 생존하기 위해 이중의식이 만들어짐 · 독특한 문화를 발전시키거나 본래 문화를 유지함	· 소수 민족을 열등한 것으로 간주함 · 주류 문화의 우월성을 받아들이고 이를 유지하는 정책을 만듦 · 다른 집단의 문화를 억압함

<표 1> 반응 유형별 소수 문화와 주류 문화

보수적 입장에서 다문화 교육은 자기 문화에 대한 성찰 없이 문화적 다양성이나 타문화에 대한 이해를 부가적으로 추구한다. 문화적 다양성은 기존 문화 체제를 손상하지 않는 범위 내에서 인정되며, 다문화 교육의 목적은 소수 문화가 지배문화에 동화, 포섭되는 것을 전제로 한다. 이른바 ‘용광로’(melting pot) 이데올로기에 속한다. 이에 비해 비판적 다문화 교육은 타문화들이 가지고 있는 상대적인 가치들을 인정하면서, 자문화의 가치와 전통에 대하여 비판적 성찰을 해나가도록 하는 것이다. 이러한 다문화 교육은 학습자로 하여금 다른 정체성을 가진 사람들을 존중하게 하여 자문화 중심주의에서 벗어나게 할 수 있다는 ‘탈중심성’의 측면을 갖는다. 이른바 ‘샐러드 그릇’(salad bowl) 이데올로기에 속한다.

다문화 교육이란, 교육과정과 교육제도를 개혁하여 다양한 계층, 인종, 민족 집단의 학생들에게 균등한 교육기회를 제공할 수 있도록 하는 개혁운동이다. 또한 사회정의의 원리를 추구함으로써 학교와 사회의 모든 종류의 불평등에 도전하며, 모든 학생들의 지적, 개인적, 사회적 잠재력을 최대한 실현하고자 하는 교육이다. 다시 말하여, 다문화 교육이란 다양한 인종·민족·계층·문화 집단의 학생들에게 균등한 교육적 기회를 보장하는 것을 목표로 하는 교육이다(최충욱, 2009).

또한, 시민 사회가 견고하게 작동하고 있는 유럽의 경우 다문화 교육을 시민 교육적 차원에서 접근하고 있다. 사회화 기관으로서 학교교육의 역할은 소수 문화 그룹 아이들을 위한 열린 교육적, 사회적 기회를 만들도록 노력하는 것인 동시에 다수자에게는 사회적 차별과 편

건의식을 비판적으로 사고하는 민주 시민 교육이 필요하다. 결국 다문화 교육은 교과수업을 통해 단순한 지식획득이나 문화 이해 차원을 넘어 불평등과 차별에 민감하게 작동하는 인간과 사회를 만들어 나가기 위해 현실 개입을 통한 비판적인 실천을 지향하는 개념이다.

또한, 미국과 유럽에서 다문화 교육이라는 용어보다 시민교육이라는 용어가 보편적으로 받아들여지고 있는데 이는 다문화 사회와 시민사회의 역학관계에 기인한다(이민경, 2007). 최근 국내에서 다문화 교육의 목표와 지향을 언급하면서 ‘세계 시민성’ 논의가 활발하게 이루어져 온 것은 이러한 다문화 사회와 시민사회의 관계에 주목한 것이라 할 수 있다(설규주, 2000).

Ⅲ. 도덕과 교육과정에 반영된 다문화 교육

국가 교육과정은 우리나라 초, 중등 교육의 전반적인 내용을 한눈에 파악케 하는 설계도와 같다. 그렇다면 제7차 교육과정 시기 이후에 한국의 도덕과 교육과정에서는 이러한 다문화 교육 내용은 얼마나, 그리고 어떻게 반영되어 있을까?

1. 제7차 도덕과 교육과정

한국에서 다문화 사회로의 변화가 본격적으로 일기 시작한 2000년 이후부터 도덕과 교육과정에서의 다문화교육 내용을 점검해 본다면, 이 시기⁶⁾까지는 도덕과 교육과정에 다문화주의적 관점이 잘 드러나지 않는다. 이를 성격과 목표 차원, 내용 차원에서 살펴보고자 한다.

먼저, 제7차 도덕과 교육과정은 성격과 목표를 다음과 같이 기술하고 있다. 이를 바탕으로 다문화교육 관련 내용을 논의하면 다음과 같다.

“가. 도덕은 학생들로 하여금 자신을 이해하고, 일상생활에 필요한 규범과 예절을 익히며, 국가·민족구성원으로서, 그리고 세계 사회의 일원으로서의 역할과 책임을 파악하게 하여 한국인, 나아가 세계 시민으로서의 바람직한 삶을 살아가는 데 도움을 주기 위한 교과이다.”(교육인적자원부, 1997)

“나. 도덕과는 바람직한 삶을 위한 도덕규범과 가치 문제를 다루는 규범과학적 접근과, 사회질서 유지 및 국가·민족의 발전을 위한 국민의식 형성 문제를 탐구하는 사회과학적 관점을 중심으로

6) 이 시기는 제7차 교육과정 시기(1997년에 고시)에 해당된다.

학제적인 접근을 한다.”(교육인적자원부, 1997)

위의 ‘가’ 내용을 볼 때, 오늘날 우리 사회의 세계화 추세에 따라 외형적으로 국가·민족과 더불어 세계 시민에 대한 내용이 함께 포함되어 기술되어 있다. 그래서 이를 얼핏 보면 다문화 내용이 잘 포함되어 있는 것으로 오해하기 쉽지만, 실제로 자세히 들여다보면 여기서 언급하는 외국인이나 외국문화는 우리 사회 구성원이나 한국인 및 한국 문화의 범주 ‘밖’에 있는 것으로 간주되고 있다. 따라서 이는 세계화를 일부 포함하되 다문화교육은 포함하지 않고 있다는 근본적인 한계를 지니고 있다고 할 수 있다. 또한, 도덕과에서 추구하는 인간상도 바람직한 한국인이 부각되어 있으며, 이는 외국인과 같은 소수자들에게 우리 사회의 주류 문화를 빨리 익혀야 바람직하다는 동화주의적 관점을 내포하고 있는 것이라고도 할 수 있다.

위의 ‘나’ 내용을 볼 때, 국가와 민족을 어느 정도 동일한 범주로 묶어 하나의 개념으로 다루고자 하며, 세계와의 관련성은 부차적인 것으로 간주하고 있음을 알 수 있다.

다음으로, 제7차 도덕과 교육과정은 도덕과의 내용을 다음과 같이 기술하고 있다. 이를 바탕으로 다문화교육 관련 내용을 논의하면 다음과 같다.

“한국인으로서의 바람직한 인격을 대표하는 4개의 생활 영역별 주요 가치·덕목을 핵심 내용으로 구성하였다. 개인생활에 생명존중·성실·정직·자주·절제, 가정·이웃·학교생활에 경애·효도·예절·협동·애교·애향, 사회생활에 준법·타인배려·환경보호·정의·공동체 의식, 그리고 국가·민족생활에 국가애·민족애·안보의식·평화통일·인류애 등이다. 이러한 주요 가치·덕목의 선정은 한국적 전통윤리 도덕과 세계적 보편 가치 및 덕목의 조화와 균형 속에서 이루어졌다.”(교육인적자원부, 1997)

위의 내용을 볼 때, 생활영역 확대법에 따라 구성된 도덕과 내용 영역인 개인생활, 가정·이웃·학교생활, 사회생활, 국가·민족생활 영역에 다문화교육의 관점에 거의 반영되어 있지 않다. 물론 보편적 도덕규범을 고려하기는 하지만 도덕과에서 추구하는 인간상으로 바람직한 한국인상이 부각되고, 이에 이미 한국 사회의 구성원으로 살아가고 있는 혼혈아, 한국 국적을 취득한 구성원 등에 대한 고려가 미비했다는 점이다. 또한, 남북한 간의 문화적 차이나 북한 이탈주민의 남한 사회 적응에 있어서도 다문화교육적 관점에 부족하다(윤영돈, 2011).

2. 2007년 개정 도덕과 교육과정

2007개정교육과정에서도 다문화교육의 관점이 매우 제한적이긴 하지만, 이전 교육과정보

다는 좀 더 본격적으로 도입되고 있다. 이를 성격과 목표 차원, 내용 차원으로 구별하여 살펴 보고자 한다.

먼저, 2007개정 도덕과 교육과정은 성격과 목표를 다음과 같이 기술하고 있다. 이를 바탕으로 다문화교육 관련 내용을 논의하면 다음과 같다.

“자신과 국가·민족공동체, 그리고 지구공동체와의 관계에 대한 올바른 이해를 바탕으로, 국가의 발전과 민족의 통일 및 인류공영에 이바지할 수 있는 도덕적 능력과 태도를 지닌다.”(교육인적자원부, 2007)

2007개정 도덕과 교육과정을 목표 차원에서만 본다면, 제7차 교육과정과 큰 차이는 없어 보인다. 단, 국가·민족관계를 지구공동체와의 관계 속에서 이해한다고 하는 점이 색다른 점이라고 할 수 있다. 국가·민족관계가 아닌 지구공동체와의 관계를 강조함으로써 탈단일민족주의 혹은 탈국가주의적 관점에서 타민족·타인종에 대한 편견을 극복하고 다양성을 존중할 수 있는 기반이 만들어졌다고 보여진다. 즉, 국가·민족관계를 지구공동체와의 관계 속에서 다룸으로써 윤리 상대주의를 지양하고 상호주관성이 확보할 수 있는 보편윤리적 토대를 마련했다고 보여진다.

다음으로, 2007개정 도덕과 교육과정은 도덕과 내용을 다음과 같이 기술하고 있다. 이를 바탕으로 다문화교육 관련 일부 내용을 논의하면 다음과 같다.

“문화에 대한 올바른 이해를 바탕으로 다양한 문화를 있는 그대로 인정하고, 다른 문화를 추구하는 사람도 존중하는 관용의 태도를 지닌다. 이를 위해 문화 차이 때문에 상대를 차별하거나 경시해서는 안 되는 이유를 찾아본다.”(교육인적자원부, 2007)

위의 도덕과 내용은 우리 사회의 타자, 즉 외국인 노동자, 외국인 배우자, 북한이탈주민 등을 아우를 수 있는 다문화적 공동체를 추구할 수 있는 토대가 될 수 있다. 그리고 다문화교육이 적용되는 영역이 일반적으로 성차(性差) 문제, 피부색이나 문화가 다른 다양한 종류의 이웃과의 관련 문제, 문화적 이질감이 심화되어 가는 남북한 주민간의 소통 문제, 남한 내 북한이탈주민의 한국 문화에의 적응 문제 등이라 할 때, 위의 내용은 도덕과에서 다문화교육을 본격적으로 다룰 수 있는 기반을 어느 정도 제공하고 있다고 평가할 수 있다.

3. 2011년 개정 도덕과 교육과정

2011개정교육과정에서는 다문화교육의 관점이 좀 더 적극적으로 강조되고 있다. 이는 한국 사회가 이미 민족, 인종, 종교, 문화 등에 있어서 다양성을 띠고 있다는 현실적 상황을 고려한 것이라고도 할 수 있다. 이를 성격과 목표 차원, 내용 차원으로 구별하여 살펴보고자 한다.

먼저, 2011개정 도덕과 교육과정은 성격과 목표를 다음과 같이 기술하고 있다. 이를 바탕으로 다문화교육 관련 내용을 논의하면 다음과 같다.

“...우리 사회의 급격한 다원화와 세계화 추세에 따라 발생하는 도덕 문제의 해결을 위해, 도덕과는 차이와 다양성을 존중하는 태도와 함께 개인의 가치관 및 국가 정체성 확립과 우리 사회의 공통적인 도덕적 가치 기반의 공고화를 그 중점 과제로 삼고 있다....”(교육과학기술부, 2011)

2011개정 도덕과 교육과정을 성격과 목표 차원에서 볼 때, 이는 이전 교육과정과 달리 다문화 사회 상황을 좀 더 구체적으로 언급하고 이의 해결방안도 나름대로 제시하고 있다는 점이다. 특히, 이의 해결방안으로 다문화주의와 동화주의가 함께 언급되고 있다는 점은 매우 관심이 가는 부분이다. 즉, ‘차이와 다양성을 존중하는 태도’의 언급은 다문화주의적 관점을, ‘개인의 가치관 및 국가 정체성 확립과 우리 사회의 공통적인 도덕적 가치 기반의 공고화’는 동화주의적 관점을 염두에 둔 언급으로 보인다.

다음으로, 2011개정 도덕과 교육과정은 도덕과 내용을 다음과 같이 기술하고 있다. 이를 바탕으로 다문화교육 관련 일부 내용을 논의하면 다음과 같다.

“초등학교 3-4학년, (라)다문화 사회에서의 바람직한 삶 -

문화에 대한 올바른 이해를 바탕으로 다양한 문화들과 그에 속한 사람들을 이해하고 존중하며 조화를 이루며 살아가는 태도를 기른다. 이를 위해 다양한 문화가 공존하는 사례로부터 긍정적인 결과를 살펴보고, 문화의 차이 때문에 상대를 차별하거나 경시해서는 안 되는 이유와 다문화 사회에서의 바람직한 생활 태도를 찾아본다.”(교육과학기술부, 2011)

“중학교 7-9학년, (나)문화적 다양성과 도덕 -

다문화 사회에서 발생하는 다양한 도덕 문제에 대해 판단하고, 역할 채택, 배려, 관용, 공감적 이해를 통해 편견 및 차별을 극복하려는 태도를 지닌다. 또한 인간 존엄성과 보편적 인권을 기반으로 타문화 및 자문화를 성찰하려는 태도를 지닌다.”(교육과학기술부, 2011)

위의 도덕과 내용은 기존 도덕과 교육과정 내용과는 달리, 국가 사회적 요구 사항인 다문화교육을 별도의 주제로 선정해 직접적으로 다루고 있다는 점이 특이하다. 초등학교 고학년에서는 ‘다문화 사회에서의 바람직한 삶’이라는 주제로 다문화 사회에 대한 인식 및 다른 문화에 대한 이해와 존중, 다른 문화에 대한 우리의 편견과 차별 극복, 다문화 사회에서의 올바른

른 행동 방식(인권 존중, 관용, 배려 등)과 바람직한 정체성 등을 다루고 있다. 그리고 중학교에서는 ‘문화적 다양성과 도덕’이라는 주제로 다문화 사회에서 발생하는 다양한 도덕 문제, 다름을 인정하고 차이를 존중하는 마음, 보편 규범에 근거한 타문화 및 자문화 성찰 등을 다루고 있다. 이렇게 볼 때, 2011개정교육과정 하에서 도덕과는 다문화교육 내용을 본격적으로 다루고 있음을 알 수 있다.

IV. 도덕과에서의 다문화 교육의 과제

1. 다문화 교육의 목표와 내용 설정

다문화 교육은 한 사회의 인종적, 문화적 다양성에 대한 학생들의 긍정적 인식을 확장시키는데 도움을 주는 교육이며, 다문화 사회에서 서로 다름을 인정하고 존중하는 자세를 기르는 교육적 노력이다. 또한, 이것은 사회 내 문화적 다양성이 지닌 장점을 바르게 평가하고, 개인이 가진 각자 다른 세계관과 인생관을 존중하며, 편견·인종주의·차별에 대해 저항하는 힘을 기르는 것을 추구한다.(Banks, 2002)

21세기 글로벌 사회에서의 시민은 다문화 능력을 필요로 한다. 즉, 종족, 인종, 문화 공동체 안에서 유효하면서도 문화적 경계를 넘어서는데 요청되는 지식, 태도, 기능을 습득해야 한다. 이러한 다문화 능력은 다문화 사회의 시민적 소양을 의미한다는 점에서 다문화 시민성으로 표현할 수 있다.(김용신, 2008)

가. 다문화교육의 목표

다문화 시민성에 기초한 다문화 교육의 목표를 설정하면서 구정화·박선웅(2011)은 다음과 같이 다문화 교육의 두 가지 관점을 고려하였다. 첫째, 다문화 교육은 간문화적 소통 과정에서 문화 상대주의적 인식을 갖도록 하는 것이며, 이에 따라 인지적·정서적·행동적 특성에서 특정 문화권에 제한되기 보다는 그것을 초월하여 성장하는 것을 강조하는 것이다. 다문화 교육을 받은 사람은 자신이 가진 문화적 편견에 도전하고 다른 문화에 대하여도 객관성을 유지하며, 이를 기반으로 문화적 감수성을 높이고 타자의 문화에 긍정적으로 참여한다. 둘째, 다문

화 교육은 개인 차원에서 상대주의적 인식에서 끝나는 것이 아니라, 공동체 내에서 다양한 문화적 집단들이 소외되고 공동체 구조 속으로 수용하지 않는 상태를 파악하는 등의 비판적 시각을 가져야 한다. 그리고 더 나아가 국가를 구성하는 다양한 민족, 인종, 언어, 종교 공동체가 국가 시민문화 속에서 반영되고 제 목소리를 낼 수 있도록 시민사회의 변혁을 주장할 수 있어야 한다.

(1) 인지적 측면의 다문화 교육의 목표

다문화 교육의 목표를 구성하는 인지 영역은 단순히 지식의 범주를 넘어서서, 다문화와 관련된 지식을 포함하여 아이디어와 범주 및 이들과 관련된 의미가 중첩되는 복잡성과 의미의 변화를 포섭하는 변화성 등을 함께 고려할 필요가 있다. 이에는 문화의 의미와 특성, 문화와 권력, 인종, 민족, 문화 다양성의 의미, 한국사회 문화 다양성, 문화 상대주의, 비교문화론, 편견, 차별, 불평등, 시민권의 의미와 내용을 포섭하고 있다.

(2) 정의적 측면의 다문화 교육의 목표

다문화 교육에서 목표로서 강조되어야 할 가치 영역은 차이의 인정과 공존을 통한 관용과 포용이며, 타문화 집단과의 연대감을 형성하고 참여의식을 높이며, 보편적 인권을 존중하는 것이다. 히터(Heater, 1990)에 따르면, 시민성에 요구되는 가치는 자기이해, 타인존중, 가치존중을 중요하게 고려하고 있다. ‘자기이해’는 자신의 편견에 대한 인식과 합리적이고 유연한 사고의 추구를 말하며, ‘타인존중’은 자기이해를 거울삼아 타인에 대한 관용과 타인의 관점 등 다양한 관점의 조망을 촉구하는 것이며, ‘가치존중’은 증거의 신뢰, 자유, 정의, 공정 등에 대한 헌신, 자유와 권리의 상승적 순환관계의 중시에 초점을 둔다.

(3) 기능적 측면의 다문화교육 목표

실질적으로 다문화 사회는 한 국가 내에서 주류와 소수 집단 간의 갈등 등을 비롯하여 다인종·다민족 사회가 가지고 있는 사회적 문제를 안고 있다. 이러한 차원에서의 다문화 시민성은 한 국가의 시민으로서 그 국가 공동체를 구성하는 다양한 문화 정체성을 이해하고 존중하는데 요구되는 능력과 태도를 일컫는다. 즉, 다문화 사회에서 살아가는 시민은 다문화적 소통을 위한 감수성과 비판적 성찰 능력, 갈등해결력/다문화 사회 문제 탐구력, 시민 참여의식을 갖는 시민이 되어야 한다.

나. 다문화 교육의 대상과 내용

다문화 교육에서 다루는 주된 교육의 내용과 범위는 크게 둘로 나뉜다. 하나는 다문화 구성원과 그 가족에 대한 교육 및 지원이고, 다른 하나는 다수의 일반인을 대상으로 하는 다문화 이해 차원의 교육이다. 전자가 다문화 가정을 포괄적인 소외 계층으로 보고 소수자를 보호하는 차원에서 그 복지에 초점을 맞춰 실시하는 교육이라면, 후자는 일반 시민이나 학생들을 대상으로 소수자에 대한 이해나 다문화 시대에 적합한 가치관 교육을 실시함으로써 보다 근본적인 차원에서 다수자의 변화를 도모하는 교육이다(안경식 외, 2009).

먼저, 소수자를 대상으로 하는 교육은 크게 소수자의 적응 교육⁷⁾, 소수자의 정체성 함양 교육⁸⁾으로 나누어 볼 수 있다. 소수자 적응교육은 소수자들인 한국에의 적응을 돕는 교육이며, 소수자의 정체성 함양 교육은 자신의 정체성에 대한 긍정적인 가치와 태도를 가질 수 있도록 하는 교육이다.

다음으로, 다수자를 대상으로 하는 교육이다. 상호이해증진 교육에서 가장 중요한 과정은 다수자들이 소수자 문화에 대해 갖고 있는 차별의식과 편견을 제거하고 소수자의 문화를 개방적인 태도로 수용할 수 있는 자세를 갖도록 하는 일이다. 이러한 교육은 문화적 차별과 불평등의 문제를 근본적인 수준에서 해소할 수 있도록 한다는 점에서 다문화 교육의 중요한 내용이자 중심과제라고 할 수 있다.

기존의 다문화 교육은 전자의 교육에 크게 치중하고 있는데, 앞으로는 보다 균형적인 안목을 가지고 두 영역을 병행할 필요가 있다.(박선웅, 2008) 채정란(1999)은 다문화 교육 내용의 하위 범주로 문화, 협력, 편견, 정체성 형성, 평등성, 다양성의 6가지로 요약하고 있다. 각 내용의 실재는 <표 2>와 같다⁹⁾.

7) 소수자 적응 교육은 기존 주류사회가 새로운 이주자를 받아들이는 첫 단계에서 사회통합을 위해 가장 보편적으로 행해지는 교육으로서, 소수집단을 주류집단의 문화에 동화시키는데 초점을 맞추는 교육이다. 한국의 다문화교육에 있어 가장 주된 내용은 문화적 소수자 대상의 한글 교육이나 한국 문화 적응교육이다. 실제 한국에서 다문화교육이라는 이름으로 이루어지는 대부분의 활동들이 이에 해당한다고 볼 수 있다.

8) 소수자에게만 다수자 사회에 적응할 것을 강조한다면 결과적으로 소수자의 고유한 정체성을 무시하거나, 그들만이 지닐 수 있는 또 다른 문화적 가능성을 부정하는 결과를 초래할 수 있다. 또한 소수자의 정체성 재형성 과정에서 자신의 존재 근거를 상실하게 하는 결과를 초래할 수 있다는 점에서 문제가 된다. 그들이 한국에 이주하기 전에 받았던 교육, 경험, 관계 등을 부정하게 하거나, 부정적인 것으로 교육하는 결과를 초래하기 때문이다.

9) 경기도교육청 장학자료2008, 다문화교육의 이해와 실제.

하위범주	범주설명
문화	· 문화 간의 유사점과 차이점의 특징 알기 · 각 문화에 대한 이해 및 존중심 기르기 · 문화 간 긍정적 태도 발달시키기
협력	· 다양한 사람들과 상호작용 능력 증진하기 · 다양한 사람들과 협동 능력 증진하기
반편견	· 선입견, 편견, 고정관념에 비판적 사고 형성하기 · 문제 상황에 대처 능력 기르기
정체성 형성	· 긍정적 자아 개념 기르기 · 자아 정체감 및 집단 정체감 형성하기
평등성	· 국가, 민족, 성, 능력, 계층에 대한 긍정적 태도 가지기 · 인간이 평등하다는 가치 형성하기
다양성	· 다양한 개인과 집단의 존재 인정하기 · 다양성 존중하는 마음 갖기

<표 2> 다문화 교육 내용의 하위 범주

2. 다문화 교육의 효과적 교수-학습 방법

다양성을 위한 교육으로는 소수이고 다르다는 이유로 차별받는 우리 사회의 여러 사례를 탐색하게 하거나, 우리가 우리와 다른 문화나 사회적 소수자들을 쉽게 받아들이지 못하는 이유를 탐색해보는 활동 등을 고려할 수 있다. 그리고 이를 위한 방안으로는 왕따 놀이하기, 다른 사람이 되어 나를 표현하기 등이 있고, 차이와 차별을 학습하기 위한 방안으로는 장애우 체험하기, 왕따 관련 역할극 하기, 공존과 협동을 위한 상호협동 딜레마 게임하기 등이 있다.

평등이나 반편견에 관한 교육으로는 편견이 일으킬 수 있는 문제점을 예측하거나 우리 주변에서 쉽게 찾아볼 수 있는 편견을 선정하여 이를 해소할 수 있는 방안을 토의를 거쳐서 찾아보고 수정해나가는 활동 등을 고려할 수 있다. 편견의 극복과 다양성 인

정을 위한 방안으로는 사람 얼굴 그리기를 통해 외국인 노동자에 대한 편견 찾기, 문화 이해지를 통해 편견 극복하기, 문화교실 참여하기 등이 있다. 이러한 활동들을 통하여 도덕성을 신장하고 더불어 다문화사회에 적합한 인간상을 형성할 수 있다.

한 예로, 북한이탈주민의 언어생활에 대한 오해와 편견을 문화이해지를 활용해 극복하는 하나의 사례를 살펴보자.

“문화이해지”는 타문화 사람들이 상호작용을 할 때 서로가 왜 특정한 행동을 하는지에 대해 원인을 찾아보게 하는 훈련이다. 이 훈련은 남북한 간의 문화적 차이를 인식할 수 있는 감수성을 개발하고, 그들과 우리가 다른 점을 상이한 문화에 비추어 이해할 수 있는 효과적인 방법이다. 문화이해지의 제작은 다음 몇 단계로 이루어진다.

- 1단계 : 타문화와의 만남을 예상하고 그때 일어날 수 있는 다양한 갈등상황을 수 십 개 정도 선정한다.
- 2단계 : 갈등상황 하나하나를 이야기 형식으로 묘사한다.
- 3단계 : 이해할 수 없는 상대방 행동의 이유가 무엇인가를 맞춰보는 서너 개의 보기를 선택지 형식으로 만든다.
- 4단계 : 각 보기마다 그 답이 왜 맞고 틀리는지를 문화적 배경과 함께 설명해 주는 해설을 작성한다.
- 5단계 : 작성된 문화이해지는 타당화 과정을 거쳐 미비한 부분을 수정, 보완하고 완성본을 책자로 제작한다.

그리고 문화지를 제작할 때 유의할 점으로는 다음과 같다.

- (1) 남북한 사람들이 갈등을 일으킬 수 있는 ‘상황’을 적절하게 제시한다.
- (2) 다양한 선택지 중 상대방 행동의 이유를 묻는 보기를 제시한다.
- (3) 정답은 보기 중 한 개 이상일 수 있다. 중요한 것은 정답을 단순히 골라내는 데 있는 것이 아니라, 그것이 왜 정답이 될 수 있는지 이유를 설명하는 데 있다.
- (4) 마지막에 정답 및 오답에 대한 ‘해석’을 단다. 그렇게 하여 문화적 차이로 인한 오해와 편견을 극복하고 상호 이해와 존중을 통한 동질성 회복 및 공동체 의식을 함양할 수 있도록 한다.

문화지 활용은 자기가 주인공이라고 상상하고, 그 상황에 자기를 넣어서 이럴 때 자기가 그 입장이라면 어떻게 생각할 지를 예상해 보게 한다. 제삼자가 남북의 만남을 보는 시각이 아니고 자신이 경험하는 것처럼 상황에 몰입하게 하는 것이다. 그리고 그 상

황에서 나라면 어떻게 해결할 것인가를 토론해보도록 한다. 그리고 문화지는 소집단 토론 상황, 대규모 교실에서의 실시 상황, 자습 식으로 혼자서 진도를 나가는 상황 등에서 모두 사용할 수 있다. 문화지에 포함될 수 있는 내용 영역으로는 언어의 차이, 사고방식과 생활양식의 차이, 조직 생활의 차이 등 다양하다.

◎ 상황 1 : 언어의 차이로 인한 오해

신의주에 살던 훈이는 아버지가 직장 일로 서울로 파견을 나오게 되어서 서울의 중학교로 전학을 왔다. 훈이는 학교에 다니면서 친구도 많이 사귀고 적응을 잘해 나갔다. 담임 선생님이 새로 전학 온 훈이에게 각별히 신경을 쓰고 배려를 해주어서 큰 도움이 되었다. 훈이의 부모님은 고마운 마음에 선생님을 집으로 초대하였고, 선생님과 훈이는 수업이 끝나는 5시에 교문 앞에서 만나 같이 가기로 약속하였다.

그러나 훈이가 교문 앞에서 한참을 기다려도 선생님은 나오지 않았다. 훈이는 혹시 선생님이 잊으셨나 걱정이 되기도 하고, 집에서 음식 차려놓고 기다리실 부모님 생각도 나기도 하고, 점점 다리도 아파 왔다. 선생님은 삼십분이나 지나서 헐레벌떡 뛰어 나오셔서 "훈이야, 미안하다. 오래 기다렸지? 회의가 길어지는 바람에 늦었다."하고 사과를 하셨다.

훈이는 "일 없습네다"라고 말하였다. 이 말을 들은 선생님은 훈이의 말씨가 무례하다는 생각에 어이가 없어 하셨다. 훈이도 당황하면서 언짢은 표정을 지으시는 담임 선생님이 이해되지 않았다.

훈이는 왜 그렇게 말했을까?

◎ 보기

- (1) 부모님을 기다리게 한 선생님에게 화가 나 그랬다.
- (2) 북한에서는 자신의 감정을 솔직하게 표현하기 때문이다.
- (3) 훈이는 "괜찮습니다"라는 뜻으로 한 말로서 무례한 것이 아니었다.
- (4) 사회주의에서는 시간을 철저하게 관리하므로 약속에 늦은 것은 비판받을 행동이기 때문이다.
- (5) 평소 선생님의 가르침과 일치하지 않는 행동에 실망했기 때문이다.

◎ 정답

- (3) 훈이는 "괜찮습니다"라는 뜻으로 한 말로서 무례한 것이 아니었다.

◎ 해설

선생님이 약속 시간에 늦은 것이 재영이에게 다소 섭섭했을지라도, 선생님의 해명을

듣고 화를 내지는 않았을 것이다. 그리고 약속을 중요하게 생각하는 것에는 남북한 간에 차이가 없다. 북한에서는 “일 없습니다”가 “괜찮습니다”의 뜻으로 쓰인다. 남한에서는 이 표현이 거의 부정적인 뜻으로 들리기 때문에 오해가 생기기 쉽지만, 북한에서는 무례하지 않은 공손한 표현이다. 같은 우리말이라도 몇 십 년간의 언어 사용 차이로 인해서 오해가 생기는 경우가 있을 수 있으므로, 미리 알아두는 것도 좋겠다.

V. 다문화 교육을 위한 도덕과 교육의 과제

1. 다문화 정체성 형성

세계화의 흐름과 국내적으로 다문화 가정의 증가 등의 요인으로 인한 다문화사회로의 급변은 세계 시민성과 민족 정체성 사이의 조화 속에서의 ‘다문화적 정체성’의 인식을 요하고 있다. 이 정체성은 정체되어 있는 편협된 정체성이 아니라, 다문화사회 속에서도 통할 수 있는 유연하고 보편적인 다원주의적 민족정체성을 필요로 한다. 이러한 다원적이고 합리적인 정체성의 바탕 위해서 다문화 사회 속에서의 세계 시민성 함양의 의미로 확장되는 다문화 교육을 필요로 한다.

2. 다문화 교육과 관련된 오해 및 편견 극복

다문화 교육과 관련해 제기되는 다음과 같은 오해와 편견을 제거해야 한다.

첫째, 다문화 교육은 소수 민족 집단만을 위한 교육이라는 오해이다. 다문화 교육은 소수 민족 집단만이 아니라, 일반 학생과 교사 및 일반인을 위한 민주 시민 교육의 성격을 띠고 있다.

둘째, 다문화 교육은 한국의 문화적 정체성을 위협할 것이라는 오해이다. 하지만, 다문화 교육은 우리 문화에 대한 비판적 수용을 포함하고 오히려 다민족·다문화적 정체성

확립에도 기여한다.

셋째, 다문화 교육은 우리 국가를 분열시킬 것이라는 오해이다. 하지만, 다문화 교육은 우려와는 달리 반성적 민족교육으로서 다문화 사회로 급변하는 한국 사회에서 실질적인 사회 통합에 기여할 것이다.

넷째, 다문화 교육은 그들에게 우리의 것을 빼앗기는 것을 정당화해 줄 것이라는 오해이다. 하지만, 다문화 가정은 대부분 우리의 필요에 의해 받아들이고 모셔온 분들이다. 함께 상생하고 있다고 인식하고 하나의 배려와 사랑의 공동체를 형성해 나가는 것이 매우 중요하다.

3. 사회 변혁 운동과의 연계

다문화 교육은 소수자의 주류 문화에의 적응 교육만을 강요해서는 안 되며, 부적응의 책임을 소수자에게만 돌리는 방식은 잘못된 것이다. 다문화교육은 소수자뿐만 아니라 일반인에 대한 교육이 포함되어야 하며, 주류 문화의 중심에 있는 남편과 아빠가 먼저 변해야 한다. 이렇게 다문화 가정의 남편과 아빠가 실질적인 사회 변혁을 주도할 수 있으며, 다문화 사회의 문제들이 근본적으로 해결될 수 있다.

4. 자존감과 복합정체성 키워 주기

다문화 교육은 소수자 대상의 사회 적응 교육도 중요하지만, 소수자에게 주류사회에서 성공한 사례를 모델로 제시해 줌으로서 다문화 학생 스스로 자신감과 자기 존중감을 키워 주도적인 공동체 생활을 할 수 있도록 지도해 주는 것이 필요하다. 특히, 한국만이 아니라 부모 나라에 대한 복합정체성을 갖도록 하여 세계적인 시야와 능력을 갖추어 커다란 활약을 할 수 있도록 지원한다.

5. 다문화적 가치와 덕목 지도하기

다문화 사회에서의 다문화적 가치·덕목에는 무엇이 있을까? 우선, 다문화 사회에서 다원성 자체가 관용을 전제하지 않고서는 존재할 수 없다. 다문화 교육이 자문화 중심주의로부터의 탈피이며, 나와 다른 문화에 대한 열린 마음을 갖게 하는 것이라면, 그 중심에 관용이라는 덕목이 존재한다. 관용에는 수직적 관용(사회 권력의 위계 구조 하에서 행사되는 관용)과 수평적 관용이 있는데, 이중 수평적 관용은 상호주의적인 지평 하에서 행사되는 관용으로 다문화 교육에서 요구되는 형태의 관용이다.(Forst, 2003) 다음으로는, 반편견이다. 반편견 교육은 편견으로 인해서 타인에 대한 편협한 사고와 행동을 하지 않도록 예방하는 교육적 접근으로 다문화 교육을 위해 필수 불가결한 요소이다(Bennett, 2007). 그리고 반편견 교육의 시작은 바로 학생들이 자신이 가진 편견을 인정하고 직면하는 데 있다.

6. 다양성 속에서의 통일성 추구

다문화 교육은 다양성 속에서의 통일성 추구하는 화이부동(和而不同)과 그들의 입장에서 그들의 눈높이로 대하려는 역지사지(易地思之)를 추구한다. 통일성을 추구하되 획일화의 과오를 범하지 않고, 다양성을 추구하되 사회 갈등과 분열을 일으키지 않아야 한다. 또한, 다문화 가정을 우월한 입장에 서서 도와준다는 자세를 버리고, 그들의 입장에 서서 그들에게 진정 도움이 되고 원하는 것을 제공해 주도록 노력해야 한다. 도덕성의 핵심이 남의 입장이 되어 역할 교환 능력을 갖추는 데 있다면 역지사지는 다문화 교육의 핵심 지도 방향이라고 할 수 있다.

7. 도덕 교사의 역할

교사는 도덕교과를 통하여 생활 속에서 도덕성을 함양시킴으로써 다문화시대에 필요한 시민을 육성해낼 수 있다. 이런 주도적 역할을 교사가 해내기 위해서는 교사의 시각과 도덕성부터 변화하여야 한다. 편견과 고정관념에서 벗어난 시각을 확보한 교사만이 다문화 사회에서 필요로 하는 교육을 시행할 수 있다. 따라서 자질을 함양하기 위한 현

직이나 예비교사에 대한 연수가 필수적이다.

학교 현장에서 교사들이 다문화 교육을 실시하면서 어떤 목표를 강조하는가에 따라 네 가지 유형-동화주의 교사, 인간관계를 강조하는 교사, 사회적 행동을 강조하는 교사, 배려를 강조하는 교사로 구분된다. 첫째, 동화주의 교사(Assimilationist Teacher)는 학교에서 가르치는 지식은 보편적인 지식은 보편적인 진리이며 학생들에게 가장 필요한 것이라고 믿는다. 교사의 목표는 지식을 전수하여 학생들이 기존의 사회정치적 체제에 순응하도록 하는 것이다. 이는 종종 소수자 학생들이 출신 가정의 언어와 문화를 버리고 주류사회의 문화를 습득함으로써 주류 사회에서 생존해야 한다는 관점을 의미한다. 둘째, 인간관계를 강조하는 교사(Human Relation)는 모든 학생들이 서로 존중하는 것을 목표로 삼는다. 다양한 집단의 학생들에게 반드시 전수해야 할 필수적 지식이 있다고 믿는다. 이들은 다른 나라의 음식, 의상 등을 전시하고 체험하게 함으로써 다양성을 인식하는 프로그램을 운영하기도 한다. 셋째, 사회적 행동을 강조하는 교사(Social Action Teacher)는 학생들에게 비판적으로 사고하는 법을 가르치며 학생들이 사회적 불평등에 도전하여 변화의 주체가 되는 것을 다문화교육의 목표로 삼는다. 이들은 학교가 현상유지의 도구라고 비판하며, 교육내용으로는 노동자 계층, 유색 인종, 여성과 같은 다양한 사회 집단의 불평등과 인권 등을 다룬다. 넷째, 배려를 강조하는 교사(Caring Centered Teacher)는 정의, 자유에 기초한 다문화사회건설을 목표로 한다. 이들은 학생들이 상호 존경하고 배려하는 분위기를 통하여 공정과 평등의 가치를 공유하도록 하는 데 수업의 초점을 둔다. 수업에서는 인간이 편견을 가지고 있는 존재임을 인식하게 하고 사회에 존재하는 차별과 편견을 다룬다.

이들 중 첫째와 둘째 유형의 교사들은 현상 유지의 관점을 공유하지만, 셋째와 넷째 유형의 교사들은 진정한 의미의 다문화 교육을 실현하는 교사라고 볼 수 있다.

참고 문헌

- 경기도교육청 장학자료(2008). 『다문화 교육의 이론과 실제』 .
- 교육인적자원부(1997), 『도덕과 교육과정』 .
- 교육인적자원부(2006), 『교육지원대책』 .
- 교육과학기술부(2007), 『도덕과 교육과정』 .
- 교육과학기술부(2010), 『초등학교 교사용지도서 도덕 3-2』 , 교육과학기술부.
- 교육과학기술부(2011), 『2011 도덕과 교육과정 개정 시안 연구 개발』 .
- 김범수 외(2008), 『다문화 사회복지론』 , 양서원.
- 박선웅(2009), “다문화사회의 이론과 특징”, 차우규, 『2009한국교원대학교 다문화이해와 다문화가족교육 강의자료』 , 한국교원대학교 다문화교육연구소.
- 설규주(2000). “세계화 지방화 시대의 시민교육”, 박사학위논문, 서울대학교대학원.
- 송종호(2007), “단일민족 환상 깨고 다문화주의로의 전환시대”, 『민족연구』 , 한국민족연구원.
- 안경식 외, 『다문화 교육의 현황과 과제』 , 학지사.
- 윤영돈(2011), 『다문화시대의 도덕교육의 프리즘과 스펙트럼』 , 이담.
- 이민경(2007). 프랑스 다문화교육의 배경과 쟁점, 『교육과정평가연구 10(2)』 .
- 이민경(2010). “한국 다문화교육 정책 전개 과정과 담론 분석: 교과부의 다문화가정 자녀교육 지원정책을 중심으로”, 『한국교육 37(2)』 .
- 장원순 외(2009), 『다문화가정 학생 멘토링 메뉴얼』 , 초등교원 양성대학 다문화가정 학생 멘토링 메뉴얼 연구 개발팀.
- 조영달 외(2006), 『초등학교용 교과서 보완 지도자료』 , 교육인적자원부.
- 차우규(2011), “다문화교실에서의 인성교육”, 박병기 외, 『초등학교 인성교육 살리기』 , 인간사랑.
- 차우규(2009), “다문화 가정 초등학생들의 가치관 및 도덕교육”, 『2009한국교원대학교 다문화이해와 다문화가족교육 강의자료』 , 한국교원대학교 다문화교육연구소.
- 채정란(2009), “다문화교육의 관점에서 우리나라와 다른 나라의 생활 주제 분석”, 한국교원대학교 석사학위논문.
- 최충옥(2009), “외국의 다문화교육 정책 동향과 시사점”, 『2009한국교원대학교 다문화이해와 다문화가족교육 강의자료』 , 한국교원대학교 다문화교육연구소.
- Banks, J.A.(2002). An Introduction to Multicultural Education , 3th ed., Boston: Allyn&Bacon.
- Bennett, Christine I.(2007). Comprehensive Multicultural Education: Theory and

- Practice(6th ed.), Boston: Pearson Education.
- Forst, Rainer(2003). Toleranz im Konflikt, Suhrkamp Verlag.
- Heater, D.(1990). Citizenship: The Civil Ideal in World History, Politics and Education, New York: Longman.
- Ramsey, P.G.(2004), Teaching and learning in a diverse world: multicultural education for young children, Teachers College.

남북한 통일교육의 시도와 전략

박찬석*

<목 차>

I. 서론	IV. 결 론
II. 남북한 통일교육의 기본 방향 재인식	참고문헌
III. 현행 한반도 통일교육의 상황 극복을 위한 모색	

남북한 통일교육의 시도와 전략

진정한 통일이라는 보편적인 추세를 찾기 위해 한반도에서 통일교육을 가르치는 남한과 북한은 보다 냉철하게 전반적인 분단 상황을 생각하여야 한다. 남북한은 민족통합이라는 대과제를 접근하는 노력이 요구된다. 따라서 통일을 가는 길에서, 우리 대한민국은 북한에 급변사태가 일어난다 하더라도 아니면 북한이 순조롭게 정권이 이양되는 경우라도 우리의 카드를 갖고 있어야 한다.

그 통일 카드는 북한 정권의 불안정이나 급변론으로 좌우되지 않는 시종일관 진정한 민족 통합으로 요구되는 길이어야 한다. 그 길은 통일을 위한 국가적 역량과 시민적 역량을 길러내는 민주정부하의 시민사회 통일을 위한 의지이다.

우리의 통일교육은 북한에 대해 안보와 평화를 병행하면서도 실질적인 북한에 대해 파악하는 포괄적인 접근으로 교육을 실시할 필요가 있다. 이러한 의미에서 남북한 체제나 사회의 차이를 객관적으로 파악하면서 상호 이해를 이루려면 남북한 상호 이해 교육이 실천되어야 한다.

주제어 : 통일, 통일교육, 북한 이해, 안보, 평화, 상호 이해

* 공주교육대학교 초등윤리교육과 교수

I. 서론

남북한의 통일은 서로간의 올바른 통합을 위한 교육에서도 진지하게 이루어져야 한다. 분단 시대의 극단적인 대립이 2010년에 극단적이었다. 이러한 상황에서 진정한 민족의 갈등과 모순을 완화하고 점진적인 통일 위해 남북한 통일교육은 전개되어야 한다.

그러나 2010년 천안함 사건과 연평도 폭격사건 등으로 남한의 통일교육은 극명하게 대북안보 교육적 차원으로 전개되고, 북한은 그동안의 이데올로기에 사로잡힌 공산주의적 입장의 민족 논리를 작동하고 있다. 이처럼 남과 북은 이데올로기 갈등과 대립의 또 다른 역사를 더욱 강경하게 다시 쓰기 시작한 것이다.

분명 남과 북의 최고 정치지도자들이 2차례의 만남이 이루어진 직후 또 다른 냉전적 체제의 논리가 극성하고 있다. 이 속에서 진정한 통일이라는 보편적인 추세를 찾기 위해 한반도에서 통일교육을 가르치는 남한과 북한은 보다 냉철하게 전반적인 분단 상황을 조금이라도 민족통합이라는 대과제를 접근하는 노력이 요구된다.

이러한 대 과제를 접근하려는 의지를 대한민국의 교육자가 보여 주는 것이 북한보다는 유리하다. 그 이유는 남한은 북한과 같은 유일사상, 권력 세습의 도가니에서 벗어나 있으며, 자유민주주의 체제에서 북한에 비하여 다양한 이념을 수용할 수 있는 분위기를 갖고 있다는 것이다. 당장에 남한에서 북한지도자에 대한 찬양과 남한 정부에 대한 비난을 공개적으로 하는 인사가 있을 수 있으나, 북한에서 남한 지도자에 대한 찬양과 북한 정부에 대한 비난을 하는 사람들이 북한에 존재할 수 없다. 그만큼 북한은 철저한 자기 이념에 사로 잡혀 있으나, 남한의 자유, 민주, 평화적 논의는 북한에 비하여 상당히 성숙되어 있다.

그렇다고 남한 사회가 북한에 비하여 다양한 이념적 다양성을 갖고 있다고 장담만 하고 머물러 있어서는 곤란하다. 북한의 권력 세습의 변화가 이루어지고 있고 북한은 남한을 자극하고 있다. 물론 북한 측에서 보면 남한도 북한을 음해하는 측면도 있다. 그러한 상호 갈등 관계가 강조되면 될수록 남한 사회는 통일 접근에 있어서 안보측면이 더욱 조성될 것으로 본다.

그러한 의미에서 이명박 대통령이 2010년 8월 15일 광복절 기념사에서 ‘통일세’나 2011년 7월 1일 제15기 민주평통자문위원 출범식 축사에서 “지난해 천안함 폭침과 연평도 사태로 불안한 정세가 조성됐지만 우리는 거지에 머물러 있는 수는 없다. 그렇기 하기 위해서는 무엇보다 신뢰를 회복할 수 있도록 진정성과 책임성을 갖고 대화와 협력의 일을 나아가야 한다.”¹⁾ 고 밝힌 것은 앞으로 남북 관계의 진전을 바라는 의지를 읽을 수 있다.

1) 한겨레 2011년 7월 2일자 1면. 이대통령 “천안함·연평도에 머무를 수 없다.”기사 중.

지금까지 걸어온 북한에서 벌어 온 사안으로 남북한 관계는 매우 위협스러운 상황에 놓이게 했다. 그럼에도 우리 사회는 통일의 진척을 위하여 남북한의 긴장에 대해 예의주시하면서도 남북 관계의 진척을 위해 대승적으로 접근하여 한반도의 긴장 완화를 도모하여야 할 것이다.

이를 위해서 우리의 통일교육은 남북한이 공유하고 있는 민족적 내용과 더불어 우리 사회의 제도나 북한의 제도를 객관적으로 비교 검토할 수 있는 교육으로 이루어져야 한다. 또한 통일교육 전문가들은 북한의 현실을 제대로 반영하는 통일교육을 시도하면서, 우리 사회의 학생이나 국민들이 실질적으로 남북한의 상황을 제대로 파악할 수 있는 내용을 전달할 필요가 있다. 즉, 잘못 전달하는 교재나 방송, 신문 등은 올바르게 시정하고, 앞으로의 남남 갈등의 해소와 남북한 대화의 진척을 가능하게 하는 것이 필요하다.

Ⅱ. 남북한 통일교육의 기본 방향 재인식

남북통일을 담보하는 상황에서 우리 교육의 장점은 변화 속에서 수습의 정도가 매우 빠르다는 것이다. 남북한 교육은 장점이나 문제점이 존재한다. 그럼에도 이러한 문제에 대해 관심을 갖는 이유는 남북 교육통합 속에서 특히 두드러지게 나타나는 문제에 대해 집중하고 논의를 전개하려고 한 것에 기인된다. 특히 남북한 교육은 전형적으로 국가 중심으로 이루어져 있기에, 건설적인 국가가 다시 기틀을 마련하면 그에 따른 교육적 효과는 엄청날 것이다. 여기서 세부적으로 남북한의 교육적 그 장점과 문제점을 파악해 보기로 하자.

1. 대한민국 교육의 전개

남한의 교육이념은 교육법에 규정되어 있다. 교육기본법은 제2조에서 “교육은 홍익인간의 이념아래 모든 국민으로 하여금 인격을 도야하고 자주적 생활 능력과 민주 시민으로서 필요한 자질을 갖추게 하여 인간다운 삶을 영위하게 하고, 민주국가의 발전과 인류공영의 이상을 실현하는데 이바지하게 함을 목적으로 한다.”라고 규정하고 있다.²⁾ 이러한 입장에서 중시되는 ‘홍익인간’에 주시할 필요가 있다. 논란은 없지만 홍익인간은 보편적 논리를 바탕으로 하는 민족주의 입장을 내세우고 있다. 교육법에서 단군 건국 이래로 내세운 홍익인간을 중시

2) 박정원(2003), 『북한의 교육법제에 관한 연구』 한국법제연구원 연구보고서 2003-17, 80-81쪽.

으로 두고 있다는 사실은 남북한의 교육이념으로서 통일시대의 정신적 구심점이 되는 논리성을 가지고 있음도 밝히는 것이다. 이에 홍익인간의 이념은 남북한 주민 모두에게 동질성을 가져다주고 공동체의식을 심어줄 상징적 일반화³⁾가 될 수 있는 요소이다.

그 근거는 열린 민족주의와 세계화 시대에서도 널리 인간을 이롭게 한다는 선언적 교육이념은 새로운 가치체계로서의 교육이념을 위해 가장 고려되어야 할 내용을 담고 있다. 즉, 량남한의 홍익인간 이념은 열린 민족주의와 민주주의의 결합을 표방하고 있기에, 이러한 관점에서 아직은 선언적 의미를 갖지만 실천적 의미를 강화한다면 현재 남북한의 사회문화적 분단 상황을 극복하는 민족적 표방을 드러내는 교육적 실천방안의 이념적 기틀이 될 것이다.

그럼에도 남한의 교육이념은 이상적 내용과 현실 괴리 문제가 존재한다. 현재 많은 남한의 교육 전문가들은 현실적으로 교육의 정신적 강화보다는 교육의 수월성을 강조한다. 이러한 측면에서 보편적 입장의 논의들은 교육의 질에는 상관없는 것으로 이해되고 있다. 따라서 교육이념적 측면이 보다 의미 있는 내용을 가지려는 보다 실질적인 보편성과 주체성을 겸비한 교육적 실천이 요구된다.

2. 북한 교육의 전개

북한의 교육이념은 1977년 사회주의 교육체제나 1999년 사회주의 교육법에서도 강조되고 있는데, ‘지덕체를 갖춘 공산주의 새 인간의 육성이다.’⁴⁾“이러한 측면에서 교육법 제3조는 “건전한 사상의식과 깊은 과학기술지식, 튼튼한 체력을 가진 믿음직한 인재를 키우는 것은 사회주의 교육학의 기본원리이다.”라고 밝히고 있다.

북한의 교육은 1994년 김일성 사후 김정일의 시대에 ‘사상대국’을 강조하였다. 이러한 측면에서 볼 때, 북한은 교육을 통한 그들이 처한 문제를 극복하려는 의지를 강하게 비추고 있다. 북한 어린이들은 탁아소나 유치원 교육부터 의식주를 제공해 준 국가지도자에 대한 감사의 마음을 간직하도록 양육된다.⁵⁾ 우리말과 섬세기를 통해 기초적 지식을 습득함과 동시에 김일성·김정일의 어린 시절에 대한 학습을 통해 국가지도자에 대한 충성심을 일상생활의 가치기준으로 내면화한다. 소학교나 중학교에서는 본격적으로 학교생활과 조직 활동을 통해 이러한 가치를 심화시킨다.⁶⁾

3) 이온죽 외(1997), 『남북한 사회통합론』, 서울: 삶과 꿈, 40쪽.

4) 한만길(1997), 『통일시대 북한교육론』, 서울: 교육과학사, 29-31쪽.

5) 이러한 측면에서 우리나라에 회자되는 ‘무상급식’문제도 이념적 틀로 볼 것이 아니라 북한과 같은 저발전국가도 실시하는 경우를 보아서라도 단계적으로 과감하고 확실하게 실시하려는 의지를 갖는 것도 의미가 있다고 본다.

6) 신호숙(2006), 『김정일 시대의 북한교육의 변화』, 통일부 통일교육원, 10-11쪽.

이러한 입장에서 볼 때, 북한은 교육의 공공성을 갖고, 그 교육이 추구해야 할 가치는 집단 안의 희생하는 개인의 정신력을 강조하고 있다. 이는 궁극적으로 사상적인 입장이 느슨해지는 상황에서는 개인의 중요한 자기 혁신적인 요소를 갖출 수 있는 방향을 설정할 수 있다.

즉, 북한 교육이 추구하는 바는 사회주의 일반 국가들이 갖는 교육적 입장을 통해 그들의 특수한 사상적 맥락인 수령, 영도의 입장을 강조하고 있다. 그들에게 수령, 지도자를 배제한 삶은 정치사회적 죽음이라고 단언한다. 북한에서 말하는 주체철학이나 사상도 실질적으로 개인의 주체성을 강화하며 집단적 인식을 실천하게 하는 데 있다.

따라서 김정일 이후 김정은 시대가 와도 교육에 기대하는 것은 바로 어려운 난관을 헤쳐 나가는 주체성을 강조할 것이다. 이러한 주체성이 집단 안에서 발휘되고 실현된다는 사회주의적 인식을 강화하고 있다.

북한의 교육은 북한의 소·중학교 교원이나 대학교의 교원들이 교실에서의 그들의 지적인 독립성이 보장되지 않는다. 한마디로 창의성을 조성할 수 있는 여건을 교육이념의 기초에서 만들지 못하고 있다. 즉, 북한의 교육이념은 1990년 명멸한 사회주의 국가들과 마찬가지로 학생들이 정치적 가치관 및 도덕성의 형성과 실천을 강조하는 ‘교양’교육을 매우 중시하고 있다. 그 자체가 주는 실질적인 교육의 질적 저하는 공산주의 인간을 만드는 데 일조할 수 있을지라도 전체 공익적인 교육의 성과를 만들어내는 데에는 한계를 보일 것이다. 따라서 북한의 교육 이념이 지금의 입장에서 보다 개방된 교육적 노선을 기준으로 삼는다면, 그에 따른 교육적 효과는 상당할 것이다. 예를 들면 자본주의 교육은 자본주의적 이념을 내세우지 않더라도 자본주의적 인간이 길러진다. 즉, 사회적으로 자본주의화 되었기 때문이다. 그와 마찬가지로 북한의 상당한 폐쇄 체제라는 관점에서 김일성·김정일 관련 내용을 부각하지 않더라도 북한식의 사회주의는 역사적 관성에 의해 지속될 것이다. 그러한 입장에서 현재 실시하려고 하는 북한식의 교양과 기술·과학을 모두 함께 추진하려는 노력은 문제가 있다. 결국 북한은 둘 다 예상한 것에 못 미치는 결과를 초래할 수도 있다. 따라서 지금은 굳건한 사회주의의 초석이 교육이든 하지만 교육받은 지식인이나 기술전문직들에게 사상적 주장을 완화하는 조치를 추하여야 할 것이다. 왜냐하면 북한 사회는 이념적 무장을 강조하면 할수록 북한 인민들은 사상과 경제 사이의 딜레마를 더욱 느끼게 될 공산도 매우 많다고 하겠다.

이는 마치 1980년대 남한의 군사정권에서 강조한 공산주의를 비롯한 좌경사상 비판교육이 좌경사상의 확산을 조장했던 것처럼, 북한의 기술·과학 교육의 강조는 사회의 구성원들이 ‘하나의 전체를 위하여’에만 머무르게 하지는 않고, 사상적인 문제에 대해 상당한 반감이 조성될 수 있는 사건들이 발생할 수도 있을 것이다.

Ⅲ. 현행 한반도 통일교육의 상황 극복을 위한 모색

1. 남한의 통일교육 내용과 지향

학교 통일교육의 변화 과정은 전쟁의 아픔과 이데올로기적인 대립, 상호 비방이나 전쟁 분위기 조성 속에서 분단 상태로 50년 이상을 지속하면서 남북한 간 긴장의 틈새에서 조금씩 형성해 온 것이었다. 따라서 그 변천 과정이 더디고 가시적인 변화가 없다고 볼 수 있더라도 그 과정은 힘든 상황에서의 객관적인 자세로 남북한 관계를 보려고 하는 진지한 노력의 소산이라고 할 것이다. 분명히 아직도 남북한 간의 갈등은 존재하고 있으며, 북한의 정치적 경제적 사회적 변동이 우리 남한 사회에 전반적으로 위기상황에 놓일 정도로 남북한 관계는 갈등적 상황으로 돌변할 가능성이 많다.

그러나 이러한 객관적인 조건에도 불구하고, 학교 통일교육 전문가들은 적대적인 북한 인식에서 이중적인 북한 인식 그리고 객관적이고 포용적인 북한 인식 속에서 올바른 북한의 상황과 주민 인식을 하기 위해 고심하여 왔다. 그 변화는 학교 통일교육의 내용과 의미를 보다 선명하게 통일 지향적인 입장으로 갈 수 있게 하는 토대를 만들었다. 이처럼 학교 통일교육은 국내외적 통일 환경과 남북한 관계, 국민들의 통일의식 등의 총체적인 변화와 발전적 인식 속에서 영향을 받아 왔다. 이러한 흐름은 정치 변동과 교육과정의 제정과 개정에서 나타난 구분 속에서 보여 진다. 통일교육은 반공교육, 통일·안보교육, 통일교육으로 변천하여 왔다.

반공교육의 시기는 교수 요목기로부터 제4차 교육과정이 까지를 말한다. 이 시기에는 우리의 자유 민주주의 체제를 수호하기 위한 반공 교육이 주류를 이루었다. 이 시대는 반공 교육이 제도화되면서, 반공 교육과 도덕 교육이 일원화되었고, ‘도의교육 요향’에 반공·방일의 항목이 구체화되었다. 초등학교(현 초등학교) 및 중학교에서 ‘반공 도덕 생활’이 교육과정으로 신설되어, 교육과정의 영역으로 들어 왔다. 당시 2차 교육과정 시기는 교과 활동, 반공 도덕 생활, 특별 활동 등 세 영역으로 구분되어 발전하여 왔었다. 3차 교육 과정기에는 반공동덕 생활 영역으로 지도하던 것을 교과 활동에 포함시켜 ‘도덕과’라는 독립된 교과를 설치하였다.

통일교육 시기는 통일·안보 교육에서 발생하는 이중적인 북한인식을 제대로 결합시키지 못한 것에 대한 대안 단계라고 하겠다. 통일·안보 교육은 진정으로 실시되기 어려웠다. 그 이유는 이데올로기 비판교육, 국방 및 대공안보 교육, 북한실상 비판교육으로 전개되면서 통일과 안보는 하위개념 체계로 존재하였다. 이러한 논리는 이전의 반공교육에서 강조한 반공통일을 이룩하겠다는 입장을 그대로 답습한 것이었다. 그렇기에 통일·안보 교육은 이전의 감정적인 반공교육 내용 구성을 벗어났지만 완전한 극복이 어려웠다. 즉 통일·안보 교육은 통일 노력과 통일 방안의 현실성이 결여된 면도 있었다.

이러한 상황에서 1991년 독일의 통일 던져 주는 메시지는 우리 사회에 강렬하였다. 이에 따라 학교 통일교육도 그 모습을 점차 달리 하게 되었다. 국제적 환경의 변화와 남북 관계의 새로운 전개는 지금까지 우리가 추구해 왔던 통일 교육의 목표와 방향, 그리고 그 내용에 있어서 적지 않은 수정과 보완을 요구하게 되었다.

남한의 통일교육은 진보나 보수 정권에서도 평화와 안보를 모두 의미 있게 기술하려고 노력하였다. 그 자체로 상황에 따라 변하는 통일교육에 대한 비판을 극복하고자 노력하여 왔다. 통일교육은 어느 특정 계층, 정파의 논의로 상정하는 것이 아니라, 사회성원 모두의 통일 실천으로 인식하며 내용 서술을 전개하여 왔다. 그 속에서 학생들은 통일교육을 통해 평화와 안보를 통한 민족통합의 목표와 내용을 파악할 수 있었다.

그러한 통일교육의 전반적인 변화는 실질적으로 2000년 이후 남북한의 교류와 협력이 증가되고 2번의 걸친 남북 정상들의 만남이 이루어진 경험을 반영하기 충분하였다. 이러한 의미에서 통일교육에 대한 의미가 상당 수준으로 북한 이해와 통일 문제 접근이라는 새로운 관점을 제시할 수 있었다.

그러나 통일교육은 민족의 최대 과제인 통일의 실현이라는 중요한 목표를 향하고 있음에도, 통일 환경의 구성에 있어서 이전의 반공교육이나 통일·안보교육의 상황과 달리지는 과정이 확인하지 않았다. 즉 남북한 간의 평화 통일의 원칙이 남북한 정상들에게는 교류되었으나, 실질적으로는 남북한의 긴장 완화가 우리 사회의 보수층에게는 수용되지 않는 경향이 있었다. 이러한 인식은 통일교육에 있어서 자유 민주주의 정신의 배양, 자유민주주의의 수호 그리고 안보교육을 중시하는 통일의 원칙을 보다 강화하여야 한다는 입장을 고조시켰다. 이러한 학교 통일교육의 변화에 대해 전 학교급 및 전 학년을 통해서 그 상황에 맞는 통일논의 구조를 만들려는 입장이 2007년 개정 교육과정에서 함의될 수 있는 내용이다.

이처럼 2007년 개정 도덕과 교육과정은 이전의 7차 교육과정보다는 북한이해교육에서 벗어나 북한 상황에 대한 보다 현실적으로 파악하자는 입장이 대두되고 있다. 그러한 측면에서 안보교육의 내용을 강화하기를 바라며, 이전보다는 적극적인 의미의 안보교육으로 의미 있는 변화를 강조하고 있다.⁷⁾ 또한 2009년 북한의 핵실험 및 대륙간 탄도 미사일 실험 등으로 들어난 상황에 따르면 앞으로 통일교육에서 안보 교육 내용이 강조될 경향이 보인다.

여기서 안보교육이 통일교육과 대치라는 입장이 진보적 성향의 학자들에게서 나오는 것도 사실이다. 그러나 남한의 통일교육의 상황과 전개과정을 볼 때, 현실적으로 화해와 협력이 이루어지는 관계에서 통일교육을 전개한 경우보다는 갈등과 대립 속에서 통일교육이 강조된 경

7) 천안함 사건 전후하여 사회적인 분위기도 북한 위협 억제를 위해 한미동맹 강화가 필요하다고 보고 있다. 특히 정부 인사들은 우리의 안보가 지난 10년 동안 한미관계가 약해졌다가 이명박 정부 이후 한미동맹이 복원되었다고 주장한다(이춘근 (2010), “미 일각에서 나오는 한미동맹 해체론 김대중-노무현 정권 시절 형성된 대한(對韓) 불신 반영, 월간조선 2010년 9월호, 214-221쪽.).

우가 많다. 그러한 입장에서 남북 분단의 주인공들은 남북한 지도자가 될 수 있으나 남북한 구성원들의 성향도 중요한 위치를 차지하고 있게 되는 것이다. 그러한 상황에서 국가의 존립을 강화하는 속에서 통일을 주장하는 입장이 대세가 되었다. 그러한 차원에서 실시하는 통일교육은 북한과 통합에 앞서 우리 사회의 보수적 성향을 중심으로 통합하는 입장이 전개된 것이다. 보수적 입장은 북한 정권에 대한 철저한 응징을 전제로 하고 있다. 그렇기에 남북 대화를 실시하는 상황에서 많은 부분 우리의 정체를 잘 드러내서 북한을 자극할 수 있고, 우리 사회의 대화를 강조하는 입장과 충돌하기도 한다. 그럼에서 역사적으로 그러한 입장을 차지하고 새로운 통일교육을 실시한 바 있다. 그러한 경우는 지난 1998년부터 2007년의 김대중, 노무현 정권 시기이다.

그러나 그러한 노력에도 불구하고 통일교육은 다시 안보중심의 교육으로 변화하게 되었다. 이러한 현상에 대해 분단이 준 현실적인 갈등과 대립에 대한 인식이 남한 사회에 많이 남아 있음도 반증하는 것이다. 따라서 그러한 요건들을 인식하고 통일교육에서의 안보 교육의 내용이 보다 현실적이지만 충분한 논의를 통해 보다 중도적인 개선의 길을 찾아 남한에서라도 북한식의 통일교육을 관용할 수 있는 여유 있는 전략이 전개될 수 있어야 할 것이다.

앞으로 통일 노력은 북한 정권의 불안정이나 급변론으로 좌우되지 않는 시종일관하고 안정적인 대안이어야 한다. 즉 진정한 남북 통합은 한반도의 안정적 평화 정착과 대한민국의 평화가 보장되는 길이어야 한다. 그 길은 통일을 위한 국가적 역량과 시민적 역량을 길러내는 민주정부하의 시민사회 통일을 위한 의지이다. 그 의지는 편협한 이념에 사로잡힌 북한의 상황과 달리 보다 용량이 큰 민주주의를 실현하고 정부와 시민이 더불어 통일을 논의하고 방향을 찾는 길에서 나와야 한다.⁸⁾

그렇기에 이제는 남북한의 실질적 통합을 위해 냉전적 시각에서 발생하는 승리감에서 벗어나 남북한의 진정한 통일의 길을 가는 냉전적 시각에서 벗어나 복잡성(Complexity)의 구조로 다시 남북 관계를 생각하여야 한다.⁹⁾ 즉 포괄적인 접근으로 통일교육을 실시하여, 남북한 체제나 사회의 차이를 객관적으로 파악하면서 상호 이해를 이루려면 남북한 이해 교육이 실천되어야 한다.

현재 정부나 민간 부분에서는 이전보다 활성화된 민족 통합적 접근이 요구된다. 그 접근은 거대한 문화변동에 있어서 평화를 위한 자유와 평등, 환경을 위한 녹색혁명과 자율성 그리고 이념적 다양성을 갖는 인권과 공존이 남북한을 포함한 한반도 통일교육이 요구된다. 이 교육 방향은 남북한 상호이해에 대한 기초를 제공해 준다. 또한 남한의 보수층이 생각하는 남한 우월적 확대 해석을 막아주며, 동시에 북한의 보수층이 보는 관점을 조정해 준다.

이렇듯 북한은 그들 식대로 사는 북한을 어떻게 이해해야 할까하는 것은 남북한 교류와 협

8) 조대엽(2010), “시민사회통일론이 지름길”, 위클리 경향 895호(10.12), 86쪽.

9) 박찬석(2001), 『남남갈등 대립으로 끝날 것인가』, 서울: 인간사랑, 2쪽.

력 시대에 실질적으로 우리국민들에게 중요하기 때문이다. 그러나 이 논리는 통일의 단계에서는 남북한의 상황과 심리를 정확하게 인식하는 사실 속에서 도덕교육의 방향이 이루어져야 한다.

북한 이해 교육은 그 자체가 남한 사회를 비교 우위적 입장에서 보는 위험성을 가지고 있다. 이러한 관점에서 남북한 통합을 향한 교육의 방향성은 우리 사회에 대한 비하나 북한에 비해 낫다는 것을 통해 우리사회의 문제점에 대한 수정 없이 북한을 포함하려는 의도를 내포할 수도 있다. 예를 들면 북한은 언어생활이나 정치사상을 지나치게 강조한다. 그래서 북한은 주체사상만 존재하는 사회이라는 식으로 북한은 우리 사회에 비해 무엇이 다르고 무엇이 같은가에 흥미를 갖게 하는 것을 뛰어넘어 북한 사회를 회화화하는 경향으로 될 수 있다.

이러한 논리에서 벗어나 북한에서의 생활을 그 자체로 북한에 대한 이해가 있어야 하며, 성장기의 학생들에게 북한 사회의 문제에 대한 복합적인 이해 능력을 배양할 남북한 이해교육이 이루어져야 한다.

2. 북한의 통일교육 내용과 한계

북한의 「사회주의 교육에 관한 테제」에 의하면, 학교교육의 내용은 정치사상교육, 과학기술교육, 체육교육으로 구분된다. 정치사상 교육은 김일성·김정일의 혁명역사와 혁명활동을, 과학기술교육은 일반과학과 전문기술을, 체육교육은 노동과 국방에 임하는 체력향상을 목적으로 한다.

우리의 초등학교에 해당되는 소학교의 경우 재학 4년 동안 국어 등 총 12개 과목을 교육하도록 편성되어 있다. 초등교육 과정에서의 교육내용은 크게 정치사상 교육, 과학기술 교육, 체육 교육, 예능 교육, 국방 교육의 다섯 가지로 나누어 볼 수 있다. 주당 수업시간을 보면 국어, 수학, 자연, 체육, 음악, 도화, 공작의 순이고, 이어 <김일성 대원수님 어린시절>등 김일성·김정일·김정숙을 우상화하는 과목이 각각 주당 1시간씩 배정되어 있다. 국어가 전체 수업시간의 1/3을, 수학이 1/4정도의 비중을 차지하여 두 과목의 시간배당이 전체의 57%나 되고 자연 과목은 상대적으로 비중이 낮다.

우리의 중고등학교를 합친 중학교의 경우, 중학교 재학 6년 동안 모두 23개 과목을 교육하도록 되어 있다. 중학교의 교과목 역시 과목들이 보다 세분화되어 있다는 점을 제외하고는 대체로 유사한 내용을 가르친다.

북한의 “사회주의 도덕”교과서에 제시되는 내용은 항상 비판적 사고 없이 해결방안이 주어지고 있는 것이다.

북한에서는 정해진 관점을 학생들에게 주입(획일적인 사고강요). 특히 단정적인 표현을 나타내는 문장들이 대부분이며, 가치갈등의 사례를 제시하거나 스스로 문제해결을 유도하는 등 사고를 자극하는 형식의 문장들은 거의 찾아보기 힘들다. 김일성이나 김정일의 말을 빌려 제시된 핵심개념의 정의가 그 뒤를 따른다.

위대한 령도자 김정일 원수님께서는 다음과 같이 말씀하시었습니다.

《사회질서와 공중도덕을 지키지 않고 무질서하게 행동하는 사람들에 대해서는 제때에 타일러주어 고치도록 하여야 합니다.》

위대한 원수님의 말씀을 가슴깊이 새긴 남일이는 언제나 사회질서와 공중도덕을 지키는데서 모범입니다.¹⁰⁾

북한 교과서의 중심 가치는 김일성 가계의 충성심 고취, 집단주의, 예절, 김일성의 항일혁명 투쟁과 김정일의 미담, 공산주의 사회유지를 위한 가치들로 구성되어 있다.

북한 교과서에 등장하는 가치매개 인물은 김일성, 김정일 등 김일성 가계가 주로 되어 있다. 이들이 도덕적 모방의 전형임을 보여주고 있다. 특히 김일성보다 김정일이 보다 높은 비율을 차지하는데, 이는 북한의 정치권력의 이동과 맥락을 같이 한다. 현재 김정일 체제의 공고화가 이루어져 있으며, 이러한 추세는 김정일의 등장에도 흔들리지 않는 기초를 갖고 있다. 따라서 북한 교육의 입장을 잘 이해하여 그들에게 단호하여야 할 것과 협조를 얻을 것에 대한 이해를 우리 ‘대한민국’의 바람으로 이해하지 말고 북한의 의도를 잘 파악하여 교육적 전략을 추진할 필요가 있다.

위대한 수령 김일성대원수님께서는 다음과 같이 교시하시었다.

《우리가 역사를 학습하고자하는것은 왕이나 봉건통치배들의 역사를 알자는것이 아니라 우리 인민의 투쟁의 역사, 창조의 역사를 알자는것입니다.》우리가 역사를 배우는것은 조선혁명을 잘하기 위해서이다. 그러므로 우리는 지난날 왕이나 봉건통치배들의 역사가 아니라 역사의 창조자인 인민대중의 투쟁과 창조의 역사를 알아야 한다. 중학교 4학년에서는 발해와 후기신라에 이어 10세기 초에 우리나라 판도우에 첫 통일국가로 서서 거의 500년간 존재했던 고려시기의 역사를 배운다. ...중략... 고려시기 역사는 오래기도 하고 자랑도 많아 조선력사상 중요한 자리를 차지한다. 우리는 민족적 긍지와 자부심을 더 깊이 간직하게 하는 고려시기 인민들의 투쟁과 창조의 역사를 잘 배워야 한다.¹¹⁾

북한 역사 교육의 큰 특징은 그들의 역사관을 너무도 강조하고 뚜렷하게 교육한다는 것이다. 김일성 가계의 우상화는 물론이고, 북한 지역 중심의 왕조나 정권에 대해 편파적으로 우호적이다. 북한의 주도 세력과 역사학자들에서는 고조선-고구려-고려로 정통성 시비에서 신라의 전통

10) 김룡택(2005), 『사회주의 도덕』 소학교 4학년, 평양: 교육도서출판사, 43쪽.

11) 한영찬(2008), 『조선력사』 중학교 4학년, 평양: 교육도서출판사, 2쪽.

성을 인정하지 않는 연구도 존재한다. 이러한 입장은 북한의 주체사상 강조 이후 꾸준히 주장하여 왔다. 이러한 북한의 주장은 민족 정통성이 북한에 있다는 강한 긍정에 기인된다.

그러나 각각에 처해진 상황에서 역사를 이용하는 것임을 알 필요가 있다. 북한의 이러한 이면에는 떨리는 단군에서 그 정통성을 찾기도 하며 근현대사에서는 조선 말기와 일제 강점기의 잔영에 대한 철저한 극복 정도가 의미 있는 정통성의 기초가 되기도 하였다. 그 이유는 북한은 1993년 10월 ‘단군릉’을 발굴했다면서 민족의 ‘원시조’가 출생·통치·사망한 곳을 평양으로 집착하였다. 이러한 입장은 북한이 고조선의 수도인 평양에 자리 잡고 있기에 민족 정통성을 갖고 있다고 주장하려는 것이다. 나아가 북한 당국은 그들의 고고학적 연구를 토대로 ‘대동강문화’를 명명하고 평양지역을 ‘인류고대문명의 발상지 중 하나’로 선포하였다.

그들의 지역적인 우위를 두려는 북한 당국의 계획은 의미 있는 노력이다. 또한 근현대사에서 민란의 역사를 조명하면서 김일성 가계 중심의 투쟁사를 통해 북한 인민들에게 자리매김까지 하고 있다. 이에 대해 남한의 주사와 추종 세력들이 근현대사에 대한 북한의 접근에 대해 우호적인 입장을 보이는 것도 사실이다.

그러나 민족정통성의 북한소재임을 분명히 하겠다고 해서, 민족 정통성이 북한에 더 우월하게 부상한다고 볼 수 없다. 민족 정통성의 문제는 고대사에서 현대로 이어지는 과정에서 그 문화가 소재하였다고 의미를 두는 것은 아니다. 그러한 소재지에 대한 우위를 강조하면 할수록 그 논란이 조작적 분위기로 흘러갈 공산이 크다.

예를 들면 북한은 1948년 만들어진 최초 헌법에서 “조선민주주의 인민공화국의 수부(수도)는 서울로 한다.”고 명시하였다. 그리고 그 논리는 1972년 사회주의 헌법에 이르기까지 지속되어 있었다. 이러한 논리는 평양이 북한에 있음에도 그들의 통일전략에 따라 서울을 중시하였던 것이다. 서울이 백제 한성시대 수백 년, 조선조 한양 500년, 대한민국 서울 60년 합쳐 최소 600년 동안 한민족 역사의 수도였다는 것을 인정하는 것이다. 이처럼 북한이 고고학과 역사를 통해 민족 전통성의 역사를 가짐을 강조하는 이유는 역사와 전통의 힘을 찾아 북한 정권의 정당성을 강화하려는 의도를 갖고 있다. 한마디로 지나친 공동체 의식을 발현하여 ‘역사적 사실’도 ‘미래 지향적 민족 통합’도 그들의 논리로만 해석하고 분투하려는 매우 협소한 방안으로 전개되고 있다.

3. 남북한의 통일교육적 시도와 전략에 대한 제언

그 동안 남한 사회는 다양한 방법으로 남북한의 비교를 통해 민족 통합성을 정립하려고 하였다. 그러한 노력으로 교육제도와 내용 비교 연구도 반성적 성찰과 미래적 인식을 이루는 경향을 보였다. 현실적으로 그 동안 남북한에서 실시해온 교육제도와 내용은 전형적인 사회 통제 속에

서의 교육 단면을 보이고 있다. 그러한 와중에서 남한의 교육계는 상당한 민족 통합적 변화 조짐을 보여 왔다. 우리 사회는 북한에 대한 경계와 동포애라는 이중적인 입장이 주류였다.

이제 대한민국 교육은 전반적으로 북한에 대한 적대적이고 비타협적인 가치규범을 전수하고 내면화시키는 작업을 서서히 해체하고 있다. 그러한 노력이 보수 세력의 반발과 정체성 확립이라는 주장으로 다소 흔들리고 있는 것도 사실이다. 그러나 대한민국 사회의 교육이 추구하는 남북한 관계는 이미 상생, 화합, 공영이라는 입장이 강화되고 있다. 즉 대한민국의 통일교육은 민족 이질화에 대해 진지한 논의와 반성을 통해 이후에 전개되는 사회가 분단으로 인한 민족 정체감의 약화, 가치관 혼란, 정신적 분열 등과 같은 상황을 벗어나야 한다는 각성이 지배적이다.

따라서 북한의 제도적 외형적인 변화를 추동하는 중요한 요소가 되는 남한의 제도적 외형적 차원이 강화되어야 할 것이다. 이는 실질적인 교육적인 통합 활동을 가능하게 하며 민족통합으로 이루어지게 하는 방안을 모색하는 길이 될 것이다.

그러나 아직 남과 북이 실시하여할 교육적 노력은 매우 힘들고 어려운 길이 선적해 있다. 남북한 교육이념은 상당한 논의를 전개할 수 있는 사상적인 차이를 보이고 있다. 그럼에도 남한의 홍익인간에서 보여 지는 보편성과 북한의 주체사상 이념에서 보편적 민족주의적 교육이념으로 변화할 수 있는 여지가 결부된다면 상당한 교육이념적 갈등은 봉합될 것으로 보인다.

그러한 가능성은 북한의 주체사상이 북한 내외의 위기시에서 조성된 것이기 때문이다. 즉, 남북한의 화해 분위기나 북한의 내부적인 변화가 일어난다면, 북한의 사회가 해방 이후 민족주의와 사회주의가 손쉽게 결합하여 나타났던 것처럼 보편성을 가질 여지가 있다.¹²⁾ 이념적으로는 마르크스-레닌주의를 지향하면서 내용적으로는 일제 강점기를 반봉건사회로 규정하고 식민지 청산을 실현하는 반제국주의적이면서 동시에 전통사회의 봉건적 잔재를 일소한다는 점에서 반봉건적이었고 노동자 농민을 중심으로 인민 민주주의를 실현하고자 했다는 점에서 민족주의적 성격을 띤다.

북한은 기본적으로 민족의 이념과 정신이 기초한 민족주의에서 사회주의로 넘어가야 한다고 보고 민족주의적 입장에서 사회주의혁명의 토착화를 모색하고자 하였다. 그 결과 1950년대 말 주체사상이 지배적 이념으로 제시되었다. 이 시기의 북한의 교육은 마르크스-레닌주의적 소련

12) 선우현(2000), 『우리시대의 북한 철학』, 서울: 책세상 참조. 북한 사상철학을 크게 북한 집권층이 통치이념으로서의 주체사상과 황장엽의 독창적 철학체계인 인간중심철학으로 구분하였다. 곧 주체사상은 그것이 철학화하는 과정에서 1인 지배체제를 합리화하는 통치 이데올로기로서의 주체사상과 반계급주의적 인본주의 이념에 바탕으로 한 사상체계로서의 인간중심철학으로 나뉘지게 된 것으로 본다. 이에 인간중심철학을 학술적 차원에서 서양철학과 구분되는 독창적 유형으로 높게 평가하고 주체사상의 대안으로 주장한다. 그러나 북한의 주체사상도 우리의 전통 유교 사상에서의 이이론과 이기론에서 밝힌 인간의 의지와 성정에 대한 이해를 크게 넘지 않는다. (정영순(2011), 「1950년대 북한의 연암연구와 주체사상」, 한국통일교육학회 편, 『통일교육학회 춘계발표자료집』 (충남대, 2011년 5월 14일 한국교육학회 춘계발표대회 자료집)에서 참조.)

식 교육으로부터 이탈하여 북한 사회의 현실에 적합하도록 창조적으로 주체적 사상을 적용시켜 공산주의이념에 기초하면서 동시에 주체사상을 강조하는 이념체계를 교육원리로 삼고 있다.

이와 같은 북한 사회가 보편적인 논리를 조금씩 가지게 될 때, 남한의 교육 이념과의 조화는 그리 어려운 문제는 아니라 본다. 다만 이념을 실질적으로 구체성을 띠는 과제로 실천할 때에는 남북한 교육학자들에게 상당한 시간적 경과와 인내가 요구된다고 하겠다.

앞으로 강화되는 김정은에 관련된 교과서가 등장할 가능성이 있다. 역사적으로 볼 때, 1960년대 김일성 우상화 교육, 1980년대 김정일 우상화 교육 그리고 2010년대에는 김정은에 대한 우상화 교육이 더욱 강화될 것이다. 현 김정은은 김일성, 김정일의 후광을 업고 있고 이를 더욱 강화해야 할 필요성을 북한 당국은 느끼고 있다. 이러한 추세라면 교육과정 개편이 이루어져 김정일 이후 김정은 체제 강화를 위한 노력에 강조점을 둘 것이다. 이러한 상황에 대해 우리 사회는 이해되지 않겠지만 북한의 특수한 혁명전통을 계승하려는 그들의 교육적 방향을 잘 파악하는 것도 앞으로 남북 관계와 북한 이해를 위해 전략적으로 파악하는 기회가 될 것이다.

V. 결론

한반도 통일교육은 평화와 안보 논의의 교육 이념을 반영하며, 전반적으로 평화와 안보를 강화하는 객관적이며 보편적인 내용 체계가 요구된다. 이러한 입장은 내부적으로 우리 사회가 인간의 보편적 가치를 지향하려는 민주화의 노력과 전통적인 사회에서의 계승이라는 민족주의 그리고 사회공동체의 발전을 심화할 수 있는 평화주의를 실현되어 가는 과정에 따른 것이다. 통일교육을 통해 교사는 학생들로 하여금 남북한 통합의 인식, 통합을 가능하게 할 평화와 안보에 대해 전망과 대비를 가능하게 하여야 한다. 여기서 학생들의 올바른 평화와 안보 인식과 정서 그리고 실천을 도모하는 데 있는 것이다.

따라서 통일교육은 남북한 미래 사회의 주역인 학생들에 대한 평화와 안보를 지키는 교육이어야 한다. 현실적으로 남북한 통합은 그 자체가 현실적인 안보 문제와 미래지향의 평화문제를 담고 있다. 이러한 입장들에 대한 논의가 이루어져야 한다.

남북한 통일 사회로 향한 통일교육의 과제는 남북한의 갈등 해소를 위한 모색 그리고 남남 갈등의 새로운 방안으로 그 자체가 의미 있는 작업이다. 통일교육 연구는 우리의 내부에서 이루어지는 현실적인 인식의 편향에 대한 반성과 새로운 지향을 의미하는 것이다. 그것이 진정한 민족 통합의 시간을 앞당기는 것이다. 그러한 조건을 충족시키기 위하여 통일교육의 활동은 실제적인 평화와 안보 문제에 대해 진지한 논의와 숙고를 통해 이루어지는 실천이다.

남남갈등의 해소 여부는 우리의 통일에 있어서 얼마나 위기관리 능력을 있는가를 가름 하는 바로미터이다. 그것을 극복할 수 있는 노력만이 학생들에게 통일문제에 대해 새로운 지평을 가지게 하고, 우리 사회와 북한을 정확하게 이해하는 마음을 실천할 수 있게 할 것이다. 따라서 남남갈등을 화해로 가서 통일로 가는 바로 우리 내부의 조율과 정리를 필요로 하는 것이다. 그러한 인식이 가능해져야 우리 대한민국의 구성원들은 진정으로 한반도의 평화능력, 안보능력을 실천하는 민족통일의 사회 동력을 갖추는 것이라고 할 것이다.

참고문헌

- 강만길(2000), 『강만길 선생과 함께 생각하는 통일』, 서울: 지영서.
- 김동규(1999), 『북한학 총론』 서울: 교육과학사.
- 김동길·북거일·이춘근 외(2007), 『북한 자유 선언』, 서울: 르네상스.
- 김룡택(2005), 『사회주의 도덕』 소학교 4학년, 평양: 교육도서출판사, 43쪽.
- 김용삼(2009), 「미친개에게는 몽둥이가 약」, 『월간조선』 2009년 3월호.
- 김형찬(1990), 『북한의 교육』 서울: 을유문화사.
- 류길재(2001), 「통일 방안의 새로운 모색」, 유호열 외, 『남북 화해와 민족 통일』, 서울: 을유문화사.
- 박정원(2003), 『북한의 교육법제에 관한 연구』 한국법제연구원 연구보고서 2003-17.
- 박찬석 외 8인(2000). 『통일교육론』, 서울: 백의.
- 박찬석(2001), 『남남갈등, 대립으로 끝날 것인가』, 서울: 인간사랑.
- 선우현(2000), 『우리시대의 북한 철학』, 서울: 책세상.
- 신호숙(2006), 『김정일 시대의 북한교육의 변화』, 통일부 통일교육원.
- 안재홍선집간행위원회 편(1999), 『민세 안재홍선집5』, 서울: 지식산업사.
- 오기성(2001), 「남북한 문화의 ‘긍정적 다름’이 통일교육에 주는 함의 연구」, 통일연구원, 『통일정책연구』 제10권 1호,
- 이온죽 외(1997), 『남북한 사회통합론』, 서울: 삶과 꿈, 40쪽.
- 이종석(1998), 『분단시대의 통일학』, 서울: 한울 아카데미.
- 이춘근(2010), “미 일각에서 나오는 한미동맹 해체론 김대중·노무현 정권 시절 형성된 대한(對韓) 불신 반영, 월간조선 2010년 9월호, pp. 214-221.).
- 이춘근(2009), 『현실주의 국제정치학』, 파주: (주) 나남.
- 정세구 외(1999). 『통일교육 교수기법』 통일부 통일교육원.
- 정영순(2011), 「1950년대 북한의 연암연구와 주체사상」, 한국통일교육학회 편, 『통일교육학회 춘계발표자료집』 (충남대, 2011년 5월 14일 한국교육학회 춘계발표대회 자료집)
- 조대엽(2010), “시민사회통일론이 지름길”, 위클리 경향 895호(10.12).
- 조민(1999), 『한국사회 냉전문화 극복방안 연구』, 통일연구원 연구총서 99-18.
- 한겨레 2011년 7월 2일자 1면.
- 한만길(1997), 『통일시대 북한교육론』, 서울: 교육과학사, 29-31쪽.
- 한영찬(2008), 『조선력사』 중학교 4학년, 평양: 교육도서출판사, 2쪽.

- 한용섭(2002), 「평화의 군사안보」, 하영선 편, 『21세기 평화학』 서울: 풀빛.
- 함석헌(2000), 『뜻으로 본 한국역사』, 서울: 한길사.
- 함택영(1998), 『국가안보의 정치경제학』, 서울: 법문사.
- Buzan, B.(1995), 김태현 역, 『세계화 시대의 국가 안보』, 서울: 나남신서.
- Hirks(1993), 고병헌 역, 『평화교육의 성격에 관한 연구』, 서울: 서원.

Abstract

The Trial and the Strategy of Unification Education in the South Korea & North Korea

Park Chan Seok**

Unification education in the South Korea & North Korea is premised on the overall unification discussion on how people in the South Korea & North Korea approach unification issues. But North Korea didn't build unification volition and accept unification viewpoints of the nation. Therefore, South Korea have important roles to accept on South Korean unification policy to North Korean leader & people. .

Extreme reinforcement of unification thought in North Korea take smooth way for recreate new Power Kim Jeong En, son of Kim Jeong Il, following state rule by Kim Il sung family. But Economic failure enrage people in North Korea. So Kim Jong-en, inheriting power from his father Kim Jong Il needs find a solution for North Korean People. I advise flexibility on the unification thought in North Korea for the people that are dead-tired can understand the hereditary succession of power in Kim's revolution tradition. I think North Korean dare to be concern economic welfare than the second descendant handover of power.

On the contents, we need to explain in more depth the circumstances and policies of unification. My hope is that the outcome of this study will be reflected on the future textbooks and assist students arranging a wider range of ideas on unification issues.

■ keyword : unification, environment, unification education, unification policy, national security, unification issues, policies of unification, national consensus

**Gongju national university of education

「유가 ‘仁’의 의미와 실천론」에 대한 논평

장승희(제주대학교)

I. 序 言

평소 존경하여 온 조남욱 교수님 글을 직접 논평하게 되어 영광으로 생각합니다. 특히 교수님께서 최근 다양한 주제들에 대한 심도 깊은 논의의 왕성한 연구 활동으로 후배 학자들에게 모범이 되고 계시며, 개인적으로는 뵈올 때마다 가르침을 받았던 고 조남욱 교수님의 가르침이 기억나서 감사함과 고마움을 동시에 느낍니다. 이번 글은 유교의 본질인 ‘仁’을 다룬다는 점에서 최근 교수님께서 논의하신 다양한 주제들의 본질에 접근하였다는 점에서 의미있게 읽었습니다.

학문의 길에서 다양한 주제들에 대한 만남의 종착점은 결국 사상의 본질이라는 것을 느끼게 됩니다. 유교(발표문에서는 유가로 표현됨)의 사상도 현대의 다양한 주제와 연관시켜 논의하더라도 결국에는 공자가 말씀하셨던 그 궁극적 의미인 仁에서 찾지 않으면 안 된다는 생각을 하곤 하였습니다. 그 점에서 조남욱 교수님의 仁에 대한 논의의 의미를 다시 한 번 새겨볼 수 있었습니다.

논평자로서 책임을 다하기 위해, 조남욱 교수님(이하 발표자로 칭함.)의 논문에 대한 요약과 논평자의 이해, 내용-논리-형식 및 기타 부분에 대한 논평과 질의를 하고자 합니다.

II. 내용 요약 및 논문에 대한 논평자의 이해

발표자께서는 “유가 ‘仁’의 의미와 실천론”이라는 제목으로 모두 제1장 머리말, 제4장 결어 - ‘仁’ 궁행의 현대적 의의를 포함하여 4장으로 내용을 구성하여 논의하고 있다.

<I. 머리말>에서는 우리 현실의 삶에 대한 통찰, 유가 인의 문제제기 내용의 전개에 대한 안내를 하고 있다.

<II. 仁의 의미>는 모두 2절로 이루어져 있는데, 우선 제1절 <공자와 제자의 ‘仁’에 대한 문답>에서는 논어의 목차 순서에 따라 7개의 대화를 통하여 문답을 제시하고 발표자 자신의 해

석을 덧붙였다. 제2절 <仁의 개념>에서는 『주역』, 『맹자』, 『예기』 및 『중용』을 인용하여 仁 개념에 접근하고, 朱子의 '仁說'을 인용하여 인의 개념을 파악하고 퇴계의 성학십도의 제 7도와 연결시키고 있으며 궁극적으로 仁者의 중요성으로 귀결시키고 있다.

<Ⅲ. 仁의 실천>은 3절로 이루어져 있는데, 제1절 <개인적 실천> 제2절 <가정적 실천> 제3절 <정치 사회적 실천>으로 이루어져 있으며, 개인적 실천에서는 논어와 맹자에 나타난 仁者の 모습을 통하여 실천적 성격을 끌어내고 있는데, 특히 각주 32)에서 순자의 仁을 각주 33)에서는 맹자의 仁을 드러내어 인의 정신적 측면을 강조하고 있으며, 人欲과 관련하여 극기복례에 대한 주자의 해설을 성리학적 인격수양론과 연결시키고 있다. <가정적 실천>에서는 애플의 창업자 스티브 잡스를 통하여 가정에서 아버지와 자식의 역할을 돌아보고 孝에 대해 상각해보도록 하면서 논어, 중용, 맹자의 효를 강조한 仁 개념에 초점을 두고 있다. <정치 사회적 실천>에서는 자공과의 질문에서 드러난 인의 실천론을 통하여 위정자들의 인의 실천을 말하고 맹자가 강조한 仁의 실천을 통하여 '追己及人'의 성격을 강조하고 있다.

<Ⅵ. 결어 - 仁전 공행의 현대적 의의>에서는 정리하여 3장의 세 가지 실천의 의미를 정리하고 있다.

평이하지만 인의 본질을 담고 있는 옥고의 <참고문헌>이 제시되지 않은 것으로 보아 아직 완성된 논문이 아닌 것 같아 조심스럽기는 하지만, 논평자가 이해한 바에 의거하여 논평함으로써 논평자의 역할을 다하고자 합니다.

Ⅲ. 논평 및 질의

1. 제목, 내용, 목차에 대한 논평 및 질의

첫째, 본 논문의 제목은 “유가 ‘仁’의 의미와 실천론”입니다. 우선 유학, 유교, 유가의 개념은 학계에서도 분명하게 구분되지 않고 쓰이고 있는 상황이며, 논의에 따라 세 개념을 다양하게 사용하기도 합니다. 발표자가 다른 두 개념을 놔두고 ‘유가’라고 쓴 것에 어떤 의도가 있는지, 아니라면 이 세 가지를 어떻게 구분하고자 하는지 발표자의 의견을 듣고 싶습니다.

특히 ‘儒家’라고 하면 일반적으로 선진유가를 지칭하는 경우가 많고, 발표자도 이를 염두에 두었는지 알고 싶으며, 그렇다면 논지에서 朱子의 仁 개념을 포함시킨 것은 논지 전개에서 실천성을 강조하기 위한 것이긴 하지만, 전체적인 논지에서 벗어난 것이 아닌가 의문이 듭니다.

둘째, 논문의 내용이 기존의 인에 대한 논의와 다른 점에 부각되지 않는다는 점에서 발표자의 역량을 최소화시켜 나온 글이 아닌가 아쉬움이 큼니다. 특히 이 글을 읽기 전에 발표자의 글을 기대하며 仁이 유교의 본질이라는 것을 염두에 두면서 논평자는 개인적으로 발표자의 역량에서는 뭔가 새로운 <한 방>을 기대하였습니다. 발표자를 존경하는 논평자의 입장으로서

크나큰 아쉬움을 금할 수 없었습니다.

셋째, 실천론이란 표현은 인에 대해서 뿐만 아니라 유교의 어떤 개념에서도 사용가능한 광의적이고 너무나 폭 넓은 표현입니다. 덧붙여진 부제 없이 사용됨으로써 이 글의 논지가 ‘인간다움’에 초점을 둔 인격 수양론인지, 아니면 ‘사회성’에 초점을 둔 ‘사회적 제도적 실천’을 강조한 것인지, 아니면 효를 중심으로 한 덕목 및 가정윤리의 실천을 중심에 둔 것인지 이 셋을 모두 아우르면서 너무 추상적이고 두루뭉술해졌습니다. 즉 인의 어떤 부분을 어떻게 실천하고자 하는 것인지에 대한 구체적인 대상과 목표, 내용이 드러나지 않고 있습니다.

넷째, 제1장은 <머리말>, 제4장은 <결어>라고 표현하였는데, 표현상 목차의 일관성이 사라진 듯합니다. 아마도 기한 내에 원고를 마무리하는 과정에서 나온 결과인 듯 합니다.

다섯째, 머리말의 내용을 보면 현대사회의 삶의 본질에 대한 성찰을 하고 있는데, 일반적이고 피상적인 내용입니다. 결국 머리말의 앞 두 문장에서 이글의 논지를 정확하게 드러내주는 문제의식을 잡지 못함으로써 다음 논의에 대한 논거로서 역할을 하지 못하고 있습니다. 전반적으로 머리말에서 나타난 현대 삶에 대한 내용은 오늘날 인의 결여에서 오는 상황에 대한 진지한 성찰이 되지 못한 것 같아 아쉽습니다. 구체적으로 오늘날 삶의 문제를 꼭 짚어 문제를 지적하고, 그에 대한 해결책으로 仁의 실천성 중에서 ‘어떤 점’을 논의할 것인지 밝혀내는 데 실패하지 않았나 하는 아쉬움이 남습니다.

구체적으로 발표자가 이 글을 쓸 때 출발한 가장 큰 문제의식은 무엇이었으며, 왜 하필 인을 선택하였는지에 대해 묻고 싶습니다.

여섯째, 공자, 맹자, 주자에 이르는 인의 개념을 언급하셨는데, 우리나라 학자의 인에 대한 언급이 없는 것이 아쉽습니다. 특히 茶山의 경우는 실천성이 가장 두드러지고 강하게 나타나서 다산의 인 사상 하나만으로도 실천성을 강조할 수 있었을 텐데, 왜 포함시키지 않았는지 궁금합니다.

일곱째, 仁개념을 인용한 경전들이 논어와 맹자, 중용, 예기, 주역, 순자 등 다양한데 인용문을 선택하는 데 어떤 기준이 있는 것인지 궁금합니다. 논어 맹자에서만 인 개념을 끌어와도 실천성을 강조하는 데는 무리가 없을 것이고, 그렇다고 다양한 경전들에서 뚜렷하게 다른 논지가 나온 것도 아닌데 구지 여러 경전을 선택한 데 특별한 이유가 있는지 알고 싶습니다.

2. 유교 패러다임의 현실적 타당성에 대한 논평 및 질의

전체적인 논지와 관련하여 고민되는 부분은 발표자가 발표하는 내용이 전적으로 타당한 내용이라는 점입니다. 그것이 구체적이든 추상적이든, 실천 가능성이 크든 적든, 유교이든 유가이든 유학이든 이러한 논의가 인간다움에 대한 표현이며, 우리 삶에서 중요하다는 점은 상식적인 사람이면 누구나 알고 고개를 끄덕입니다. 문제는 그것이 오늘날 <자본주의> 사회에서 실천으로 이어지기 쉽지 않다는 점입니다. 즉 유교적 패러다임에서는 발표자의 논지와 같은 일반적인

논의의 글이 설득력을 지닐 수 있겠지만 ‘부’, ‘물질’, ‘경쟁’ 등 새로운 개념들을 바탕으로 하는 자본주의 패러다임에서 이와 같은 논지는 그저 지나가는 선비들의 일종의 혼화 이상의 의미를 지닐 수 없습니다.

왜 仁의 실천이 이루어지지 못하는 것을 개인의 실천력 부족으로 돌리기에는 패러다임 자체가 너무나 달라졌고, 이제 유교[유가, 유학]를 전공하는 학자들은 이에 대해 근본적인 문제의식 없이 유교의 개념을 강조하기 쉽지 않게 되었습니다. 따라서 이제는 지금까지와는 다른 새로운 통찰력이 요구되며 그것은 기존의 틀과 다른 새로운 눈을 가지지 않고는 유교 안에서 뱅뱅 도는 우물 안 개구리로 멈출 수 있다는 점입니다. 유교 안에서 유교 전공자들만의 대화는 쉽게 이루어집니다. 이제는 유교를 접하지 못한 새로운 세대들에게 유교를 가르치고 실천하도록 해야 하는 시대가 된 것입니다.

앞으로 유교 패러다임이 한국 현실에서 어느 정도 수용 가능성이 있을 것이며, 그 가능성을 더 높이기 위해 즉 실천할 수 있기 위해 노력해야 할 점은 무엇이라고 생각하시는지요? 또한 새로운 세대들에게 유교 패러다임의 개념들을 교육하기 위해서 어떤 관점에서 접근해야 하는지, 또 구체적인 방법들을 어떻게 찾아야 하는지에 대한 의견을 듣고 싶습니다.

Ⅲ. 結 語 : 완성된 논문을 기원하며

도덕교육을 담당하고 유교의 본질을 아직 다 보지 못하고 피상적으로만 공부한 논평자의 입장에서 유교의 길이 쉬운 것처럼 보이다가 또 먼 것처럼 보이는 착시 현상에 시달립니다. 유교 경전의 그 훌륭한 글들을 모르는 사람들이 안타깝고 또 새로운 세대들에게 이 세상의 많은 가치들 중에 道와 德의 그 어마어마한 힘에 대해서도 가르쳐 주고 싶습니다. 그러나 그들의 눈은 이미 다른 것들을 많이 보아버려 유교의 그 보배를 보는 눈이 사라졌습니다. 이제 <새로운 눈>을 가지지 않고서는 새로운 세대들에게 유교라는 새로운 패러다임을 제시하는 과제가 쉽지 않게 되었고, 이 모순하고 갈등하는 두 패러다임, 자본주의와 유교의 접점을 찾기 위해서는 지금까지와는 다른 새로운 통찰력이 필요한 것 같습니다. 이러한 막중한 과제는 동양과 서양, 철학과 과학, 종교성과 합리성을 조화시킬 제3의 이론을 제시할 만한 대학자를 기다려야 한다는 점은 미려한 소생의 입장에서 안타까운 마음입니다. 그러나 유교의 다양한 주제들에 대해 심도 깊은 논의를 전개하는 발표자에게 기대를 하게 되는 것 또한 발표자의 글을 많이 읽었기 때문이기도 합니다.

논문을 발표해주신 발표자께 감사드립니다. 시간이 부족하여 거칠게 한 논평은 혹 제가 내용을 잘못 이해하여 나온 부분도 있을 것입니다. 너그러이 양해해주시기 바랍니다.

「다문화 소통공동체 윤리의 선협 화용론적 토대」에 대한 논평

추정완(이화여대)

이 논문은 오늘날 한국 사회를 다문화 사회로 규정하고, 문화적 다양성 속에서 고려해야 할 다문화 소통 공동체의 윤리적 근거를 선협화용론으로 제안하고 있다.

II장에서 발표자는 20세기부터 전개된 언어철학의 전개양상을 의미론적 전회, 화용론적 전회, 화용론의 선협적 전회 등 세 가지로 제시하고 있다. 여기서 의미론적 전회는 언어를 통해 인식대상과 인식주관의 의미를 밝히려는 시도이다. 그러나 이러한 언어의 의미론적 접근이 지닌 실증주의적 해석의 한계로 인해 소위 화용론적 전회가 요구되었다. 발표자는 오스틴이 주장한 언어의 수행적 역할을 예로 들면서, 화용론적 전회의 특징을 ‘언어와 맥락의 구성주의적’ 변화 또는 ‘말과 행위의 연관성’으로 설정하고, 기존의 의미론적 접근법에서 집중했던 언어와 대상간의 관계가 언어와 행위의 관계로 변용되었음을 지적하고 있다. 아울러 발표자는 언어 인식을 가능하게 하는 궁극의 근거가 필요하다는 점을 밝히고, 이러한 문제에 답하고자 하였던 하버마스와 아펠의 노력을 ‘화용론의 선협적 전회’라고 명명하고 있다.

이전 장에서 화용론의 선협적 전회의 필요성을 언급한 발표자는 III장을 통해 의사소통 윤리의 선협 화용론적 토대를 검토한다. 다만 이러한 검토에 앞서 발표자는 플라톤의 누스(nous)와 디아노이아(dianoia)의 구분으로부터 시작된 합리성(rationality)과 이성(reason)개념의 차이를 지적한다. 특히 발표자는 흄스와 같이 이성을 도구적 합리성으로 해석하려는 경향이 ‘도덕적 실천적 이성을 상대적으로 경시하게 만드는 결과’를 낳았다고 주장한다. 이러한 맥락에서 발표자는 도구적 합리성으로 해석된 이성을 ‘윤리적, 도덕적 판단 주체’의 영역에서 제외하고, 하버마스와 아펠이 제안한 ‘공동체의 상호의존성을 확보한 의사소통적 이성’을 채택할 것을 제안한다.

이어서 발표자는 우리 사회의 다문화적 성격을 강조하면서 ‘다문화 소통 공동체 윤리’의 성격과 방향을 ‘어떻게 윤리적 보편성을 확보하면서 문화적 다양성을 포용할 수 있느냐에 두어야 할 것’으로 설정한 후, 이재분의 다문화가정에 대한 가족 교육지원 정책에 관한 연구에서 다음과 같은 시사점을 찾을 수 있을 것이라고 제안하고 있다- 첫째 다문화 소통 공동체 윤리는 가능한 소통 공동체 구성원 모두를 윤리적 고려 대상으로 포함하여야 하며, 둘째 공동체 구성원 각자의 관심과 행복을 만족시킬 수 있는 실질적 결과를 담보해야 하며, 마지막으로 규

정적(prescriptive) 형식으로 제시되어야 한다-. 아울러 발표자는 이러한 다문화 소통 공동체 윤리의 지향인 윤리적 보편성과 문화적 다양성 또는 보편성과 실질성의 요구를 포괄할 수 있는 이론으로 하버마스가 제안한 보편화 원리와 담론 윤리를 제시하고 있다.

끝으로 V장에서 발표자는 자신이 하버마스와 아펠의 의사소통 윤리이론에 근거하여 다문화 소통 공동체 윤리의 토대를 모색하였음을 밝히면서, 이러한 의사소통 윤리에 근거할 때 ‘인간의 의사소통 행위는 공동체 윤리 규범에 근거한 도덕적 활동’이라고 말하고 있다.

선행 화용론을 중심으로 연구하시는 백춘현 박사님의 논문은 다문화 사회에서 소통의 중요성과 그 윤리적 토대를 제안한다는 점에서 매우 중요하고 매우 시의 적절한 주제라고 생각합니다. 발표해 주신 논문을 좀 더 잘 이해하고, 부족하지만 논평자로서 부여된 역할을 위해 논평자는 본 논문에서 가장 핵심이 되는 개념이라고 생각되는 “다문화 소통 공동체 윤리”와 “선행 화용론”과 관련하여 각각 하나씩 질문을 드리고자 합니다.

1. “다문화 소통 공동체 윤리”와 관련하여, 발표자는 I 절에서 그 정의를 “서로 다른 가치와 문화적 배경을 가진 사람들이 이성적으로 또 자유롭게 각자의 복지와 행복을 추구할 담론 가능성이 보장된 소통 공동체의 윤리규범”이라고 제시하고 있습니다. 또한 IV절에서 발표자는 “다문화 소통 공동체 윤리”의 지향과 관련하여, (논평자가 생각하기에 고민스러운 과제라고 보이는) 서로 다른 가치와 문화적 배경의 문제를 문화상대주의와 연결 지어 다음과 같이 제시하고 있습니다.

“문화상대주의가 **바르게 이해될 때** 이는 다른 문화의 다양성을 인정하며 다른 사람들에 대해 관용하고 포용하지만, **잘못 이해 될 경우**에는 배타와 배척으로 이어질 수 있다.”

발표자가 “다문화 소통 공동체 윤리”의 지향 방향을 “윤리적 보편성을 확보하면서 문화적 다양성을 포용할 수 있느냐에 두어야 할 것”이라고 말하고 있다는 점에서, 소위 ‘바르게 이해된 문화상대주의’는 매우 중요한 개념적 요소라고 생각합니다. 그러나 “잘못 이해된 문화상대주의”와 “바르게 이해된 문화상대주의”에 대한 구체적인 언급이 없기 때문에 발표자가 표현한 “바르게 이해된 문화상대주의”가 무엇을 의미하는지 궁금합니다.

덧붙여, 발표자 III장에서 “우리가 살고 있는 사회는 이미 다문화 소통 공동체 사회이다”라고 말하면서 그 근거를 “다양한 국적과 민족에 속하는 사람들이 함께 어울려 살아가는 사회에 우리는 진입했다”고 단정하고 있습니다만, 논평자가 이해하기에 우리 사회가 다문화 사회에 진입했는지에 대한 평가는 차치하더라도 이미 우리 사회가 ‘다문화 **소통 공동체** 사회’라는 표현은 정확한 것인지 확인하고 싶습니다.

2. “선험 화용론”과 관련하여, II장 2절에서 발표자는 칸트가 선험적 인식을 통해 객관적으로 타당한 인식방법의 토대를 확보하고자 하였던 것과 같이, 하버마스와 아펠이 언어 인식에 있어서 궁극의 근거를 모색하기 위해 선험적 반성, 즉 선험적 전회가 필요함을 주장하였다고 정리하고 있습니다. 아울러 발표자는 “이러한 화용론에 대한 선험적 반성은 근대 이후 의식철학이 갖고 있던 표상주의의 한계를 극복해야 한다는 철학적 필요 때문에도 요구된다. 근대 의식철학은 인식의 진리 조건을 의미론적 접근을 통해 해결하려고 하였다”고 말하면서, 근대 의식철학의 표상주의적인 의미론의 한계를 지적하고 있습니다.

그러나 이어서 발표자는 “데카르트의 코기토는 물론, **칸트의 선험 철학**이나 후설의 현상에게 이르기까지, 근대 철학자들은 참된 앎은 인식 주체의 대상인식과 인식대상의 일치에서 성립한다고 생각하였다”고 말하면서, 칸트의 선험 철학 역시 근대 의식철학의 의미론적 접근에 포함시키고 있는 듯합니다.

앞서 발표자가 언급한 바와 같이, 선험철학의 큰 물줄기에서 볼 때, 인식의 선험적 조건에 대한 칸트의 연역은 언어화용에 대한 선험적 조건의 대한 아펠의 선험적 반성 또는 선험적 전회의 요청으로 발전한 것이라고 이해해야 옳을 것입니다. 그런데 선험적 전회가 문제 삼는 근대 표상주의적 의미론 속에 칸트의 선험철학을 기술한 것은 논리적으로 타당하지 않다고 생각됩니다.

3. 논평자가 생각하기에 선험적 화용론의 중요한 공헌은 기존에 언어의 의미나 해석에 집중함으로써 발생했던 회의적 형식을 문제 삼고, 그 궁극의 근거를 제시하고자 한 데 있다고 생각합니다. 이와 관련하여, 칸트는 독단주의가 지성을 과도하게 신뢰하는 데 반해, 회의주의가 지성을 과도하게 불신하고 있다고 평가하면서 선험성을 강조하였습니다. 발표자가 논문에서 제시한 바와 같이, 하버마스나 아펠은 이러한 선험적 전회의 필요성을 설득력 있게 제안하고 있습니다. 화용론의 선험적인 특성을 의사소통의 전제로 인정하지 않는다면, 어쩌면 모든 의미 있는 의사소통이 불가능하게 될 지도 모릅니다. 이것은 곧 의사소통의 의미조건으로서 전제의 불가피성이며, 다문화 사회에서 소통 역시 이러한 선험적 조건의 최종적인 근거를 지니고 있다고 해석될 수 있다는 점에서 매우 중요한 의의를 지닌다고 생각합니다.

「다문화사회에서의 도덕교육의 방향과 과제」에 대한 논평

이경원(진주교대)

1. 들어가며

현재 한국 사회는 다문화 현상이 급속하고 광범위하게 진행되고 있음을 지적하면서, 그간 강조되어온 순수혈통주의를 극복하고 다르지만 평등하게 사는 사회가 되도록 하기 위해 다문화주의를 통한 다문화정체성 수립의 긴급함을 지적하면서 도덕과 교육의 역할을 탐색하는 것을 발표목적으로 하고 있다고 언급하고 있다.

2. 다문화 교육 이론과 제 접근

2006년부터 정부에서는 다문화교육을 다양한 영역과 차원에서 실시하여 이주자나 소수자만의 특별한 교육을 넘어 일반학생 모두를 위한 체계적인 교육노력이 필요하다는데 공감대를 확산시키는 긍정적 변화를 이끌어 냈지만 아직 바람직한 다문화사회란 어떠한지 되고 다문화교육의 목표를 어디에 두어야 하는지는 분명하게 결론나지 못한 상황이라고 진단하고 있다 발표자는.

1) 다문화사회로의 이행과정

현재 우리 사회는 다문화사회로의 이행 어느 단계에 와 있을까?

1단계는 다문화 사회로의 진입단계 : 다른 민족과 인종이 유입되어 타자화되어 차별대우를 받고 열등감으로 인한 불안정한 정체성을 갖게 되는 단계

2단계는 출신국별 이주민 공동체 형성되어 집단거주지 출현하는 단계

3단계는 다문화 사회가 정착하기 시작하는 단계

2) 다문화 사회의 이해와 다문화 교육의 접근

다문화사회의 긍정적 측면과 부정적 측면이 함께 존재한다.

긍정적 측면으로는 문화를 풍요롭게 하고 발전원동력이 되고, 자문화중심주의를 극복하고 세계시민 형성에 도움이 된다. 한편 단점으로는 편견과 오해로 인한 차별과 배제현상이 있을 수 있다.

문화적 다양성을 관리하는 유형으로 세가지를 제시하는데 문화적 동화, 문화다원주의, 문화적 억압을 언급하고 이들에 대한 관리특징을 요약하고 있다. 그러면서 melting pot을 동화주의로, salad bowl을 다원주의로, 형평교육을 다문화주의로 평가하고 있다.

3. 도덕과 교육과정에 반영된 다문화 교육

다문화 교육 내용은 도덕과 교육과정에 얼마나 어떻게 반영되어 있는가?

1) 제7차 도덕과 교육과정

2000년 이후부터 한국에서 다문화사회로의 변화가 본격적으로 일기 시작하지만 1997년 공포된 제 7차 도덕과 교육과정에는 다문화주의적 관점이 반영되지 못했다. 오히려 목표상에 바람직한 한국인 상을 강조하는 것으로 보아 동화주의적 관점이 내포되어 있다고 평가할 수 있다. 생활영역 확대법에 따는 내용선정 조직을 보아도 다문화교육 관점을 거의 반영되고 있지 못하다고 발표자는 평가하고 있다.

2) 2007년 개정 도덕과 교육과정

제7차 보다는 다문화교육 관점이 매우 제한적이긴 하지만, 좀더 본격적으로 도입되고 있다. 내용선정 조직원리를 가치관계 확장법으로 변경하면서 지구공동체와 주체와의 관계 영역을 신설함으로써 탈단일민족주의를 시도했다고 평가하면서 다문화교육의 확대를 발표자는 평가하고 있다. 뿐만 아니라 2007년 개정 교육과정의 기본 철학을 한국적 상황을 강조하는 특수윤리보다는 상호주관성을 확보할 수 있는 보편윤리를 강조한다고 하는 점에서 보다 다문화교육의 관점에 그 친화성을 강화되고 있다고 발표자는 평가하고 있는데 동의합니다. 내용적 측면에서도 다문화교육을 도입하고 있을 근거자료를 들어 제시하고 있다.

3) 2011년 개정 도덕과 교육과정

2011년 개정 도덕과 교육과정에서는 보다 적극적으로 다문화교육 관점이 강조되고 있다고 발표자는 2011년 개정 도덕과 교육과정 성격, 목표, 내용 차원에서 구체적인 예를 들어 평가하고 있다. 그간 도덕과 교육과정 전반을 만드는데 큰 기여를 한 차교수의 생생한 분석을 접하면서 좀더 분명하고 선명한 평가를 접하게 됨을 느낍니다.

4. 도덕과에서의 다문화 교육의 과제

1) 다문화교육의 목표설정의 과제

목표로서 참고할 만 것을 문화상대주의 인식을 갖도록 하여 문화적 편견을 극복하고 객관성

을 유지하여 타자문화에 긍정적으로 참여하도록 하는 것, 그리고 둘째로, 자기 목소리를 내 주체적으로 살아가도록 하는 것 등을 발표자는 언급하고 있다.

이러한 방향 설정 후 하위요소별 목표로서 인지적, 정의적, 기능적 측면의 목표를 제안하고 있는데 기본적으로 동의하면서 좀더 체계적이고 과학적인 탐구가 더 누적되어지길 기대합니다.

2)다문화교육의 내용설정

내용설정을 타당하게 설정하기 위해 다문화교육의 대상을 어떻게 설정하는가를 고려해야 함을 발표자는 지적하면서 소수자를 대상으로 할 때 일반인을 대상으로 할 때로 나누어 그 내용설정을 탐색하는데, 소수자를 위한 것이라면, 적응교육, 소수자의 정체성함양교육, 일반인을 대상으로 한 다문화교육이라면 차별의식과 편견을 극복하고, 개방적 태도 등을 강조해야함을 강조하고 있는데 전적으로 동의하면서 커선바움이 제안하고 있는 틀도 고려해봄직함을 지적해 봅니다. 다시말해, values realization, character education, citizenship education, moral education을 다문화교육 목표 내용 설정에도 적용함 봄직하다 하겠습니다. 물론 발표자가 제안하고 있는 문화, 협력, 반편견, 정체성형성, 평등성, 다양성 등도 충분히 의미가 있고 중요하지만 어떤 기본적인 철학이나 입장이 일관되게 바탕에 깔려 있다면 더 좋겠다는 생각을 해봅니다.

3)다문화 교육의 효과적 교수-학습방법

문화이해지를 통한 다문화감수성 강화프로그램을 제시하고 있다. 들추어내 편협함을 교정할 수 있도록 하는 방법으로서, 타문화 사람들이 상호작용할 때 서로가 왜 특정한 행동을 하는지에 대한 원인을 찾아보게 하는 것이다.

5. 다문화교육을 위한 도덕과 교육의 과제

1)다문화정체성 형성

세계시민성과 민족 정체성 사이의 조화를 바탕으로 한 다문화적 정체성 정립이 필요하다.

2)다문화교육과 관련된 오해 및 편견 극복

3)사회변혁 운동과의 연계

4)자존감과 복합정체성 키워 주기

5)다문화적 가치와 덕목 지도하기

6)다양성 속에서의 통일성 추구

7)도덕교사의 역할

이상과 같이 발표논문을 정리하면서 우선 받는 느낌은 너무 많은 것을 하려고 욕심내다 하나도 제대로 못하게 되는 우를 범하고 있지 않나 합니다. 다문화교육과 관련된 여러 가지 쟁점들을 평면적으로 소개하고 교재를 편집하듯이 늘어 놓기보다는 어느 하나의 작은 쟁점에 대하여 우리 현실과 밀착시켜 분석하고 비교하고 평가하여 나름의 대안을 내놓고 이론적 논의의 장에서 치열하게 논구하는 것이 좋지 않나 합니다. 우리는 늘 남의 이야기만 합니다. 내 목소리는 어디 숨겨놓고 그리고 어떤 가정만 소리 높여 목청껏 지르지만 소리만 요란할 뿐 정작 허허함을 감추지 못합니다. 물론 발표자께서 다문화교육 전반을 일괄하여 정리하고 전체 윤곽을 잡아 주신 것만으로도 그간 연구가 부진하여 우리가 어디로 어떻게 가야할지 모르는 형국에 나침반과 같은 역할을 해 주시지만 논평자의 역할을 심분발휘하고자 쓴소리를 해본것입니다. 동기의 마음을 헤랑하시기 바랍니다.

제가 보기에는 다문화교육과 도덕과 교육은 상호보완적이면서 서로가 서로를 필요로 하는 필수불가결한 사이라고 생각합니다. 자아실현과 사회발전에의 기여, 차이존중과 편견극복, 다양성 존중, 인권존중 등등의 본질적 가치는 이미 도덕과 내용이었고 목표였으며 교과성격에서 강조하는 것들이었습니다. 다만 맥락적으로 요즘 이러한 가치들이 부각되어 조명을 받고 강조되고 있는 것이라고 보여집니다.

그리고 앞서 발표자께서도 다문화사회 이행단계 아이디어를 제시했는데 마찬가지로 목표나 내용설정도 결국 이행단계에 따라 입체적이고 다면적으로 가져가야하지 않나 생각합니다. 다문화초기에는 적응에 그리고 일반인에게는 차이존중 등에 강조를 두면서 이민자 집단으로 인한 사회적 문제가 야기되는 국면에서는 통합을 강조하는 것과 같이 동화주의, 다문화주의를 다각적으로 채용하여 관리하는 것이 어떤가 합니다.

감사합니다.

「남북한 통일교육의 시도와 전략」에 대한 논평

김 현 수(경인교대)

21세기 초 현재 한반도의 통일과 관련된 논의는 단지 그 당사자인 남북한 간의 관계로 끝나는 것이 아니라, 다양한 이해관계자들의 활동이 상호 연계되어 있는 다자간 국제관계의 문제로 이해되고 있다. 특히 2012년 상반기부터는 남북관계와 관련된 다양한 이해관계자들의 정치 일정이 산적해 있는 중요한 시기로 평가된다. 남북관계와 직접적인 관련을 맺고 있는 개별 행위자들의 내부적 정치 일정으로 대한민국의 총선과 대선, 북한의 권력 이양, 미국의 대선, 중국의 권력 이양, 러시아의 대선, 일본의 중·참의원 선거 등이 연이어져 있으며, 국제정치 관련 이슈들로는 6자회담을 필두로 각국의 군사적 세력관계 및 경제협력 관련 회담 등 다양한 과제들이 산적해 있다. 이러한 시기에, 남북관계를 통일교육의 관점에서 접근하고자 시도하는 박찬석 교수님의 연구는 사회적 요청에 부응하는 것이라는 점에서 높이 평가할 수 있다.

이 연구는 남북관계에 있어서 존재하는 갈등 요소에 관하여 천안함 사건과 연평도 포격 사건 등 북한에서 벌여온 일련의 사안에서 원인을 찾고자 함으로서 기본적으로 보수적 시각에 입각하여 논리가 전개되고 있음을 밝히고 있다. 그러나 이 연구는 여기에서 한 걸음 더 나아가 남북관계의 진척에 관하여 대승적인 접근을 통한 긴장 완화의 논리를 전개하고 있다. 이는 강경 보수적 시각의 관점에서, 비교적 융통성 있는 시각으로 관점의 전환을 요청하는 것이다. 이 연구가 방법론적 기초로 제공하는 이러한 대승적 접근의 관점 전환 논리에 대해서 논평자 역시 포괄적으로 동의하는 관점임을 밝히고자 한다.

이 연구는 먼저 남한의 교육 이념으로서 홍익인간 이념이 열린 민족주의와 민주주의의 결합을 표방하고 있음을 설명하며, 아직은 선언적 의미를 갖지만 이것이 실천적 의미를 강화하게 되었을 때 민족적 표방을 드러내는 교육적 실천 방안의 이념적 틀이 될 것이라고 분석한다. 그러나 남한의 교육 이념은 도덕적 이상과 입시라는 현실 사이의 괴리가 존재하므로, 교육 이념이 실질적인 보편성과 주체성을 겸비한 교육적 실천으로 연결될 때 의미를 지니게 될 것이라는 점 역시 확인하고 있다. 다음으로 북한의 교육은 개개인의 주체성이 집단 안에서 발휘되고 실현된다는 사회주의적 인식을 바탕으로 사회주의의 초석을 교육에 두어서 교육의 중요성을 강조하고 있음을 설명한다. 그런데, 북한식 교육이 정치적 가치관·도덕성의 형성과 실천을 강조하는 교양 교육과 기술과학 교육의 두 영역으로 구성되어 있는 상황에서, 이것을 함께 추진하려는 노력은 사상과 경제 사이의 딜레마로 이어질 위험이 있음 역시 지적한다.

이 연구는 이렇게 분석된 현행 한반도 통일교육의 상황을 극복하기 위하여 남한의 학교 통

일 교육이 지니는 내용과 지향점을 정치 변동 및 교육과정의 제정·개정에 따른 구분 속에서 그 변천의 과정을 3단계로 구분하여 제시하고 있다. 북한에 대한 경계와 동포애라는 이중적 인식을 제대로 결합시키지 못한 반공교육의 단계, 이중적 인식의 모순에 대하여 대안을 제시하고자 하였으나 통일의 노력 및 방안의 현실성이 결여된 통일·안보교육의 단계, 사회성원 모두의 통일 실천이라는 관점에서 평화와 안보를 모두 의미 있게 기술하고자 노력하였으나 통일 환경의 조성이라는 측면에서는 여전히 한계를 지니고 있다고 평가되는 통일교육의 단계가 바로 그것이다. 이에 현행 통일교육이 보수적 성향을 중심으로 통합을 시도하는 한계를 극복하기 위하여 중도적 개선의 길과 더불어, 남한에서라도 북한식의 통일교육을 관용할 수 있는 여유 있는 전략이 전개되어야 할 것임을 제안하고 있다.

또한 이 연구는 북한의 교육과 관련하여 김일성·김정일의 혁명 역사와 혁명 활동을 설명하는 정치사상교육, 일반과학과 전문기술을 가르치는 과학기술교육, 노동과 국방에 임하는 체력향상을 목적으로 하는 체육교육의 세 영역으로 구분하여 접근하고 있다. 특히 북한의 '사회주의 도덕' 교과서의 내용에 있어서 비판적 사고 없이 해결방안만이 주어지고 있다는 점, 김일성 가계가 도덕적 모방의 전형임을 보여주거나 김일성 가계를 우상화 하는 점, 북한 중심의 왕조나 정권에 대하여 편파적으로 우호적인 역사적 관점이 오히려 미래 지향적 민족 통합을 저해하는 협소한 방안으로 전개되고 있다는 점을 그 문제점으로 지적하고 있다.

이 연구는 대한민국의 통일교육이 추구하는 남북한 관계에서 이미 상생·화합·공영이 강화되고 있음을 설명하며, 민족 이질화에 대한 진지한 논의와 반성을 통해 이후에 전개되는 사회가 분단으로 인한 민족 정체감의 약화·가치관의 혼란·정신적 분열 등과 같은 상황을 벗어나야 한다는 각성이 지배적이라고 분석한다. 따라서 이 연구는 아직 남북한 교육 이념은 상당한 수준의 사상적인 차이를 보이고 있으나, 남한의 홍익인간에서 보이는 보편성과, 북한의 주체사상 이념이 보편적 민족주의적 교육이념으로 변화할 수 있는 여지가 결부된다면 교육 이념적 갈등이 봉합될 것이라고 주장한다. 동시에 이를 위하여 북한의 특수한 혁명 전통을 계승하려는 그들의 교육적 방향을 잘 파악하는 것이 전략적으로 필요하다고 설명한다.

본 논평자는 이상과 같이 정리된 연구의 논의에 전반적으로 동의하는 입장을 취하며, 선행 지식을 전제로 하거나 다소 설명이 부족하다고 평가할 수 있는 부분에 대하여 다음과 같이 부가적인 설명을 요청 드리는 방식으로 논평을 진행하고자 한다.

첫째, 이 연구는 북한 이해 교육 자체가 남한 사회를 비교 우위적 입장에서 보는 위험성을 지니고 있음을 지적하며, 이는 우리 사회의 문제점에 대한 수정 없이 북한을 포함하려는 의도를 내포할 가능성으로 연결될 수도 있음을 지적한다. 이에 북한에서의 생활을 그 자체로 북한에 대한 이해로 연결하되, 성장기의 학생들에게 북한 사회의 문제에 대한 복합적인 이해 능력을 배양할 남북한 이해교육이 이루어져야 한다고 설명한다. 어쩌면, 남한 사회가 모든 영역은 아니라 할지라도 일정 부분에 있어서는 비교 우위에 있다는 것을 인정하는 것이야말로 진정

한 북한 이해 교육의 첫걸음이 아닌가? 그렇다면 이때 말하는 ‘북한 사회의 문제에 대한 복합적 이해 능력’이라는 것은 무엇을 의미하는지에 관하여 부가 설명을 요청 드린다.

둘째, 이 연구는 북한의 통일교육과 관련된 연구를 북한 교육 일반의 영역으로 확장하여 설명하고 있다. 물론 이는 자료의 수합 및 분석에 어려움이 있을 뿐만 아니라, 북한의 학제 및 교과 내용 자체가 대한민국의 그것과 다르기 때문에 발생하는 문제점이라고 사료된다. 이러한 어려움에도 불구하고 북한의 교육 일반에 관한 설명이 아닌 북한 교육의 관점에서는 통일교육을 어떻게 실시하고 있는지에 관하여 ‘북한의 통일교육’이 무엇인지, 그리고 그것은 어떻게 이루어지는지에 초점을 맞추어 조금 더 분석적으로 설명해 주시기를 요청 드린다.

셋째, 이 연구는 북한의 제도적·외형적 변화를 추동하는 중요한 요소가 되는 남한의 제도적·외형적 차원이 강화되어야 할 것을 제안하며, 이것이 실질적인 교육적 통합 활동을 가능하게 하며 민족통합으로 이루어지게 하는 방안을 모색하는 길이 될 것이라고 설명하고 있다. 이에 ‘북한의 제도적·외형적 변화를 추동하는 남한의 요인’에는 구체적으로 어떤 것들이 있는가에 관하여 사례 또는 상세한 설명을 요청 드린다. 실제 이 연구에서는 보수적 입장과 차이를 보이는 새로운 통일교육을 실시한 경험이 있으며 그 시기를 1998-2007년 사이의 김대중·노무현 정권 시기라고 설명하고 있는데, 혹시 그것을 통하여 일어난 북한 변화의 사례가 있다면 더불어 설명을 부탁드립니다.

넷째, 이 연구는 남한의 홍익인간 사상이 지니는 보편성과, 북한의 주체사상 이념이 보편적 민족주의적 교육 이념으로 변화할 수 있는 여지가 결부될 때 교육 이념적 갈등이 상당 수준 봉합될 것이라고 전망하고 있다. 현 사회는 다문화 교육을 강조하는 입장인데, 통일교육에서 민족을 강조하게 된다면 두 관점 사이에 다소간 논리적 불일치가 생겨날 여지가 있다. 만일 그렇다면, ‘다문화 교육에서 강조하는 국가중심주의와 통일교육에서 강조하는 민족주의 간의 논리적 불일치의 해소 방법’에 관한 부가적 설명을 요청 드린다.

마지막으로 연구에 관한 간단한 제언을 드리자면, 남한의 통일교육 분석에서 통일교육의 변천을 시기별로 구분하는 통시적 분석 방법을 채택하였다면, 북한의 통일교육에 관해서도 동일한 방법을 적용하여 시기별 변천을 제공해 주셨으면 연구의 성과가 더욱 빛나지 않았을까 하는 바람이다. 아마 이러한 부분에 관해서는 추후 연구가 실시될 것으로 사료된다.

이상에서 요청 드린 부가 설명은 남북한의 통일교육과 관련된 배경 지식 및 선행 연구의 이해가 있다면 쉽게 이해할 수 있는 사항이겠으나, 통일교육에 관한 본 토론자의 이해가 부족하여 생겨나는 의문일 것이라고 판단된다. 어떤 면에서 보면 이 연구가 제시하는 통일교육의 전략은 다소 당위적인 명제처럼 보일 가능성도 있다. 그러나 남북관계의 개선에 있어서 대중적 시각을 견지해야 함을 강조하는 동시에 민족의 관점에서 해결을 시도하는 이 연구의 관점은, 그 자체만으로도 통일교육 영역에 있어서 소중한 성과로 자리매김할 것이라 평가된다.

■ 제4세션 동아시아와 아프리카의 다문화적 갈등과 윤리적 성찰 ■

젠더 지리의 관점에서 동남아를 재발견하기

김이재(경인교대)

한의 시원과 바이칼호

Ten Yuliya (Uzbekistan, Global Language University)

아프리카 음악 소개 및 타악기 연주

곽연근(단국대)

예술작품을 통해 본 아프리카의 부부윤리

정해광(아프리카미술관장)

◇ 사회자 : 이경희(성신여대)

젠더 지리의 관점에서 동남아를 재발견하기

김이재*

젠더 지리의 관점에서 동남아를 재발견하기
: 한국에서 진정한 다문화 교육을 지향하며



Rediscovering Southeast Asia
through gender geography
: For authentic multicultural education in S. Korea

김이재 (Kimeje, 金伊財)
(hockie44@hotmail.com)

* 경인교대 사회교육과 조교수

Multicultural education is booming....

- Multiculturalism or multicultural education has become a pressing issue in S. Korea, featuring strongly in many government *documents and initiatives*.
- Multicultural education strategy and curriculum initiated by Korean Government now makes explicit reference to how it can contribute to the inclusive agenda.

Multicultural Education Discourse

- As scholarship focused on addressing the struggles of diverse students and communities on the margins has evolved over nearly three decades in the US and Europe (Asher, 2007).
- It has drawn on various perspectives, such as ideology and economic reproduction (Apple, 1982); critical pedagogy and cultural studies (Giroux & McLaren, 1994); feminism (Luke & Gore, 1992); critical race theory (Ladson-Billings, 1999); race, identity, and representation (McCarthy, Crichlow, Dimitriadis, & Dolby, 2005); and such 'posts' as

Evolution of multi-culturalism

- Recently multicultural education has shifted from surface portrayals of cultural diversity to deeper analyses of power and oppression, a focus on the intersections of gender, race, culture and social class (Ramsey, P, 2009).
- However, teachers often simply place tourists model in classrooms and fail to provide contexts or to monitor and challenge children's reactions that sometimes reflect bias. (Kim, 2010)

'boutique multiculturalism' vs. 'strong multiculturalism'

- Stanley Fish, (1997) distinguishes between 'boutique multiculturalism' and 'strong multiculturalism'.
- He argues that boutique multiculturalism is characterised by its superficial relationships to the facets of other cultures (such as ethnic restaurants, weekend festivals etc).

Boutique multiculturalists...

- May find something of value in rap music and patronize soul-food restaurants, but they will be uneasy about affirmative action and downright hostile to an afro-centrist curriculum.
- Don't, and can not take seriously, the core value/s of the other cultures. So they cannot take seriously the core value of cultures other than their own, when these conflict either with one of their own culture. (Fish, 1997; 378)

Strong Multicultralists...

- A strong multicultralist will want to accord a deep respect to all cultures at their core, for they believes that each person has a right to form and nourish their own identity.
- To accomplish a 'strong' and 'authentic' inclusive education, teachers should help students to seek the origins of the knowledge they teach and to ask questions concerning who benefits from particular descriptions of reality and landscapes.

Superficial multiculturalism?

- Early childhood curriculum, built largely on stories, arts and crafts, and music, is particularly easy to focus on **holidays, foods, crafts, and music** of disparate approach.
- This superficial approach can be re-inforced by the influx of **commercial multicultural products, such as foods, dolls, posters, puzzles and playing cards**. They often tend to reinforce stereotypes and exoticize others.
-

Feminist geographers...

- Gillian Rose (1993), a feminist geographer, suggests that the dominant way of looking in geography has been normalised as white, male and heterosexual.
- According to Rose (1993), conventionally, the western academy has constructed the most valuable form of knowledge and refused to situate claims relative to personal, social and geographical contexts.

Neglected Situatedness ?

- The philosophical nature of the concept of the situation has too often been neglected or overlooked. **We know about the limitations of 'large theories'; Situations in contrast are appealing for their apparent implication in the local, the empirical, the visible, and the tangible.** The actual situation promises to free us from the spider web of theory and from the disabling kinds of self-consciousness that have been the demands of theory. (Simpson, David, 2002, Situatedness, or, Why We Keep Saying Where We're Coming From, London: Duke University Press. P.2).

Vicious circle of tokenistic multicultural education

- Prejudicial or stereotypical images of developing countries can prevent teachers and students from going beyond a 'boutique' multiculturalism.
- By taking simplistic approaches to the world economic system and development discourse based on the problematic geographical imagination, teachers can be caught in a vicious circle of a encouraging a tokenistic multiculturalism.

Korean situation...

- The stereotyping representation of Muslims also seems to appear on Korean newspaper and TV, highly dependent on the Western new media for world affairs.
- To make matters worse, the lack of knowledge on Southeast Asia as a region and relatively low social status of women in Korean society make critical multicultural practices in classroom more difficult.

Situated Knowledge

- Haraway (1991) argues for a 'situated knowledge', which refers to the notion that knowledge can be partial, located and embodied.
- Conventionally, the western academy has constructed the most valuable form of knowledge and refused to situate claims relative to personal, social and geographical context.
- Feminist researchers have tried to employ a range of qualitative research techniques.

Situated Knowledge

- It might then help us to explore linkages across different spheres of life and different scales of analyses – from body to global –
- This ‘embodied and situated’ geographical approach if applied within education studies, could lead to a more reflective and empathetic multiculturalism which is sensitive to the particularity of context and the variety of environment.

Situated Knowledge

- The concept of ‘situated knowledge’ is important for opening new critical opportunities which go beyond a tokenistic multiculturalism.
- This can happen by acknowledging the validity of varied perspectives and valuing local knowledge which are embedded within their own geographical environments.
- This might require engagement in laborious processes of translation across non-reducible knowledge and elaborations upon geographical imaginations.

Multicultural Education in the US

- Post-colonialism, anti-racism and feminism seem to be still relevant issues in multicultural education practice.
- Although multicultural education discourse is well established, stereotypic representations and repressive silences persist in the sphere of practice(Asher, 2007).
- The multicultural teacher education and classroom serve as sites for modelling critical, self-reflexive engagement with difference and democratic participation. → But how? `

Multicultural scholars say...

- “We pay more attention to works of geographers, such as de Blije, to understand migration in the big picture and the cause and effect of rapid globalization(Banks, J, 2009)”
- Nieto(2009) points out that culturally responsive education is not effective if teachers base their understanding of children’ s culture on outdated information and static views.

Critical multicultural education through gender geographies...

- Can lead students to consider world poverty, global conflicts, social injustice and deprivation in the bigger picture of global power politics.
- Teachers can help students to explore the diversity of the modern world and frame news reports in the broader context with the global sense of geography.

한의 시원(始源)과 바이칼호

정 율리아(Ten Yuliya)*

<목 차>

I. 서 론
II. 본 론

III. 결 론
참고문헌

Abstract

There are three constituents in the context of 'Han'. They are monism, epistemology, axiology. The philosophy of 'Han' refers to life and death as whole oneness. The purpose of life is serving the society. Han's Contribution to the societal development is valued more than individual worth. Pacific nature of 'Han' emphasizes the importance of rational discussions. Three integrals make up the essence of 'Han': earth, sky, man. These three integrations public togetherness with the importance of education lie in the foundation of traditional Koryo culture.

Han's Public common characteristics can be found in the Buryat nationals living in Baikal area and 'Han' Public Common characteristics of "Tangun sinhwa" and "Abay gesera". Agglutinative Korean and Burayt languages. Public Common characteristics of Buryat and Korean tombs, dishes and 'okki'.

It is related with Shamanism proclaiming freedom and life. Ability for a certain nation to develop its culture while being part of a bigger state is the essence of that state's prosperity. Korean cultural center in Burytiya; director Ligay Genadiy Sergeevich, gynecologist, honored doctor of Burytiya, Han is related with Public-Common spirit which becomes global mediator among multi-cultural global society.

* 우즈베키스탄(Uzbekistan) 국립 세계언어대학교 한국어과장

I. 서론

한의 철학은 ‘묘합’의 원리에 대한 이해로서 비롯한 것으로, ‘한’의 사상은 현대 학문적 관점에서 철학적 사유의 세계를 전제로 하는 데, 이는 존재론, 인식론, 가치론으로 나누어 생각할 수 있다. 먼저 존재론의 측면이다. ‘한’의 존재론은 우주 삼라만상의 궁극적 실재를 한이라고 한다. 양적 의미로서는 일원론에 해당하고, 질적 의미로서는 높은 차원의 형이상학을 포함한다. 또한 인식론의 측면이 있다. ‘한’의 철학은 절대성 진리에 머물지도 아니하고, 상대성의 진리에 집착하지도 아니하는 ‘사이’의 철학으로 삶과 죽음에 관해서 통일사유로 바라본다.

‘한’의 인식론에서 선악의 상황에 주목하면서, 인간의 삶이 자기 혼자 사는 것이 아니라 다른 사람과 더불어 사는 것의 중요성을 인식한다. 상호 호혜적 가치를 넓혀 더욱 사회에 기여하라는 관점에서 공공적 조화를 강조한다. 일반적으로 전체를 의미하는 공적 행동을 존중하면서도 개인의 이익과 편리의 문제를 소홀히 하지 않기에 공공가치를 존중하게 된다. 이것이 ‘한’의 철학이 공공세계를 형성하는 토대가 될 수 있음이다. 즉 공공차원을 어떻게 새롭게 열어가는가에 ‘한’의 매개가치가 좌우되는 것이다.

인간은 공공세계에 귀일되므로 공공질서와 공공윤리를 지켜야 하는 운명적 존재이다. 공공윤리에서 몇 가지 원리를 전제로 한다. 먼저 협동성의 원리로서 ‘한’철학에서는 ‘나’보다는 ‘우리’를 위해서 살아야 한다는 원리가 담겨져 있다. 또한 조화성 원리로서 다양한 사회를 지향한다. 하나만이 아니라 다원과 조화를 존중하는 원리이다. 그리고 통일성의 원리로서 변증법적 부정 또는 역의 합일을 거치는 가운데 차이를 보다 큰 차원으로 수렴하고 통일하는 원리이다.

그런데 현대 인류사회의 평화를 위협하는 양극단의 대립을 통일시키는 데 있어서 ‘한’ 철학의 역할이 무엇보다도 생명력을 발휘할 것으로 보인다. 여기에는 ‘한’의 철학에 근거한 평화성의 원리와 삼위일체성의 원리가 작용한다. 먼저 평화성의 원리로서, 하나로 조화된다는 것을 전제로 마주하고 협동하고 타협하는 대화의 논리이다. 그 다음은 삼위일체성의 원리이다. 이러한 원리가 외래사상의 것으로 오해하고 있지만, 사실은 ‘한’의 철학에 삼위일체성 원리가 함께 한다고 말할 수 있다. 이러한 삼위일체성의 원리는 하나가 셋이 되고, 셋이 하나가 되는 원리로서 한국인에게 삼일정신으로 표현된다. 자기 자체 안에 일과 삼의 만남이 가능하다. 하늘과 땅과 사람의 소통으로 태극을 형성하고 있다는 것이 기본 인식이다. 지덕체의 삼위일체성 교육을 포함해서 삼신사상과 천지인의 삼재사상, 삼태극사상은 한겨레의 고유한 전통 문화의식이며 삼위일체성의 반영이라고 할 수 있다.

Ⅱ. 본론

앞에서 살펴본 ‘한’의 철학이 바이칼호 주변에 거주하는 부리야트인의 사상과 어떤 관계에 있는지를 고찰하면서 ‘한’의 시원(始源)을 살펴보고자 한다.



신성한 바이칼호는 하늘의 문·신의 물... 한민족 뿌리일 것이다.



‘부르한’ ‘불칸’이란 이름의 신. 최남선이 ‘불함(不咸)이라 부른 바로 그곳이다. ‘부르한’이 ‘불함’이라면 분명 바이칼이, 더욱이 ‘알혼섬’이 한민족의 시원에 해당한다.



얇은 옥빛의 바이칼 호수는 하늘색을 닮았다. 구름 한 점 없는 하늘은 호수를 감싸 안았다. 푸른 호수와 호수를 닮은 푸른 하늘은 수평선과 같이 희미한 경계선도 없이 서로 맞닿아 있다. 호수 인근 부리야트인들은 샤머니즘의 최고 신성을 ‘영원한 푸른 하늘’로 이해하고, 호수에도 신성이 깃들어 있다고 믿는다.

시베리아의 진주로 불리는 바이칼 호수의 나이는 2500만년. 깊이는 1637m, 해마다 2cm씩 팽창. 지진은 해마다 2000번 이상 발생하고, 넓이 3만1500 평방km, 길이 636km, 호수주변거리 2000km이다. 바이칼의 뜻은 ‘풍요한 호수’, 그 이름만으로도 ‘성스러운 바다’, ‘세계 민물의 보물창고’, ‘시베리아 땅의 오아시스’, ‘생태학의 보물창고’, ‘북아시아의 신성한 중심’, ‘하느님의 창조물’, ‘자연의 신성한 선물’, ‘모방할 수 없는 기념품’, 등 수없이 많다. 유네스코는 1996년 ‘세계문화유산’으로 지정했다.

1만4000년 전 파미르 고원의 마고(麻姑) 신화로부터 발원하는 부도(符都)의 역사도 역시 천산의 황궁씨(黃穹氏), 적석(積石)의 유인씨(有因氏)에 이은 환인씨(桓因氏)의 근거지를 ‘바이칼’로 추정한다. 호수에서 가장 신성한 곳은 ‘알혼섬’으로, 칭기즈칸의 무덤 전설이 있는 자리이다. 흔히 ‘바이칼의 아름다움보다 더 뛰어난 아름다움’이라 불리는 이 섬은 맨 처음 한민족이 시작된 바로 그 자리라고도 구전되고 있다.

장자(莊子)의 첫 대목, ‘북명(北溟)’을 가리킨다고도 알려진 ‘바이칼’의 켜는 즉 감(坎) 즉 즉 ‘구덩이’ 일 것이다. 물론 검은 빛은 아름답다. 까마귀는 신성하다. 그러나 그 신성한 아름다움은 그들의 빛이요 동굴과 암컷의 샤먼이며 혼돈의 광채, 리비도의 매혹이다. 다름 아닌 한민

족의 역사의 뿌리이기도 하다.

바로 이 ‘감곤(坎坤)’이 새로운 ‘민중의식’으로 〈한국학의 방법론〉의 시작일지 모른다. 일천여회를 넘는 외침과 폭정 아래 깊어진 내상(內傷)에도 결코 이상(理想)을 잃지 않고 새 시대, 새 삶의 새 원형을 제시하고자 애쓰는 그것이 아닐까?. 역학에서 남쪽의 ‘이(離)’ 즉 ‘흰빛’과 북쪽의 ‘감(坎)’ 즉 ‘검은 그늘’의 결합으로 표시되는 세계정신의 축대, 역사적으로 남방 해양의 농경문명과 북방 대륙의 유목문명의 결합으로 표현되는 민족정신의 축대를 인류문명의 새로운 패러다임으로 제시하고자 애쓰는 열정. 그 한 귀퉁이에 조그맣게나마 오늘 이 북쪽 바이칼에 길이 열리는 것은 아닐까? 바로 그렇기를 바란다. 이른바 ‘흰 그늘’이다. 역사적 고증을 통해 바이칼의 유적·유물이 한민족의 것과 같다고 말한다.



단군신화가 실린 일연선사의 ‘삼국유사’와 부리아트공화국 수도 울란우데 부리아트역사박물관에 전시된 ‘아바이게세르’ 판본.

몽골-티베트-바이칼 부리아트를 비롯한 ‘동아시아인들의 영웅신화, 게세르와 한반도의 단군신화와 유사성이 무척 많다고 전해진다. 몽골의 게세르 신화의 이동경로가 티베트·몽골·부리아트라고 말한다, 단군신화도 게세르 신화의 영향을 반영하고 있을 것으로 추정한다.



홍산 문화의 대표유적인 뉴허량 유적 전경. 수장(首將)급이 묻힌 것으로 보이는 적석총을 비롯한 돌무덤들이 즐비하고, 왼쪽엔 조상신·하늘 신에 제사지낸 원형제단도 조성되어 있다. 석성, 돌무덤, 빗살무늬토기, 옥기들이 이를 증명하고 있다.

유적(싼취덴 석성) ‘갈지(之)자·사람 인(人)자 빗살무늬 토기’는 한국 신석기문화의 전형적 유물이다. 또한 영생불멸의 상징인 옥결(玉玦·옥으로 만든 귀고리)은 차하이-싱룽와 유적부터 홍산 문화가 그대로 출현하고 있다. 홍산 문화의 대표 유적인 뉴허량에서는 수장(首將)의 것으로 보이는 큰 적석총과 27개의 석관묘가 확인됐다. 이 양식은 고구려·백제의 적석총으로 그대로 이어진다. 뉴허량 유적 바로 곁에 있는 직경이 100m가 넘는 돌로 쌓은 대형 피라미드(금자탑)가 나타났다.

또한 뉴허량 유적에는 조상신과 하늘에 제사 지낸 원형 제단이, 인근 구릉에는 지모신 신앙의 상징인 여신묘와 여신상이 존재하고 있음이 확인되었다. 이런 여신상은 랴오허를 거쳐 랴오둥 반도와 한반도에서도 두루 보인다.



확인된 치(雉)만 13개나 되는 어마어마한 츠평 산궤뎨(삼좌점, 三座店) 석성(BC 2000~BC 1200년). 고조선의 성일 가능성이 많다. 고구려 백암성과 백제 계양산성 등과 축조기법이 같다.

13개 치(雉)가 달린 석성은 고조선의 전형적 형태를 닮아 있다. 그밖에 싣궤뎨과 청쓰산에서 확인한 석성과 제사유구, 주거지 등은 한민족 고유의 축성술과 같다”라고 전한다. 홍산문화의 대표의 형태는 황제(黃帝)와 유사성을 보이고 있다.



차하이에서 발굴된 빗살무늬 토기.

빗살무늬 토기는 신농씨의 화족집단과 서로 영향을 주고받았다고 추정한다. 중국학계는 홍산 문화를 포함한 라오허 문명을 동이계통의 문명이라고 말한다. 전시실 입구엔 ‘라오허 유역은 고문명 발상지’라는 전언(前言·서문)을 걸어놓고 있으며, 전시실 한 쪽엔 ‘홍산문화와 오제전설’을 설명하는 도표와 그래픽을 전시했다. 홍산문화와 양사오(양소, 仰韶)문화, 그리고 다원커우(대문구, 大汶口)문화, 량주(량저, 良渚)문화의 상호 연관성을 이해함에 있어서, 관람객들이 알아보기 쉽게 새롭게 정리한 것을 확인할 수 있다.



뉴허량 유적에서 나온 옥룡

발해문명

하지만 귀다순(곽대순, 郭大順)의 말처럼 라오허문명은 고대문화의 성장점이자 다민족 문화의 거대한 멜팅포트였다. 이 지역은 고조선과 고구려, 부여 등 한 민족은 물론 선비, 거란, 말갈 등 서로 피를 나눴거나 이웃으로 지냈던 이른바 동이족이 찬란한 문화를 꽃피웠던 무대였다고 할 수 있다.

그리고 무대는 라오허 유역뿐 아니라 중국의 허베이성, 랴오닝성, 네이멍구(내몽고, 內蒙古) 자치주, 지린성, 헤이룽장성은 물론 중국의 산둥반도, 그리고 한반도까지를 포함한다. 따라서 ‘라오허문명’은 너무 한정적이고, 중국 중심의 용어라 할 수 있다.

바이칼호 샤먼은 항인들에게 북쪽엔 99탱그리가 살고 있다고 한다. 남쪽엔 77탱그리가 살고 있다. 서쪽엔 55탱그리가 살고 있다. 동쪽엔 44탱그리가 살고 있다. 북쪽의 9층 하늘에 창조주인 ‘에에이 가야르한’이 살고 있다. 후에문에 탱그리 우주와 주신(主神) ‘영원한 푸른하늘’ 말이다.

이처럼 바이칼은 이름만 보아도 흰하게 알 수 있다. ‘하늘의 문’, ‘신의 물’, ‘속의 물’, ‘신비를 간직한 바다’, ‘지혜의 바다’이기 때문이다..

부리야트인들은 첫째, 생명과 평화 원리를 샤머니즘의 생명원리와 조화를 이루고 있다. 자신과 자연, 그리고 이웃과의 조화와 평화를 존중한다. 둘째, 그보다 더 근본적으로 생명을 존중하는 원리이다. 지나가는 개미조차 함부로 밟아서는 안 된다. 상계, 중계, 하계에 대해서는 일곱 층으로 바라본다. 따라서 성수(聖數)체계는 1·3·7·9이다.

에에이 가야르 한이 태양을 만드는데 그러나 그 자신은 태양이 아니다. 에에이 가야르 한의 태양에서 빛이 나온다. 그가 여신(女神) ‘만잔구루마또테’로서 지상의 모든 선신(善神)들의 어머니다. 그 여신과 모권사회는 백만 년간(밀리오네마트리하타)이요 첫 샤먼은 ‘샤만카’ 즉 여자 샤먼이다. 지탱이 너무 힘들어서 그 다음으로는 남자 샤먼에게 넘겼다고 전해진다.



▲ 바이칼호 주변의 원주민, 몽골리안 부리야트족 출신의 샤먼 발렌찐이 굿판을 펼쳤다.

바이칼 호숫가에서 있었다는 제사를 ‘아브리아드리’라고 한다. 바이칼 호숫가에서 있었다는 정치회의는 쓰글란다, 교환과 호혜는 토르고블리야, 바이칼과 부리야트와 코리(한국인)의 관계는 제 종족중 ‘호쯔’가 코리의 갈래다. ‘호랜쯔’의 어간은 ‘호리’다. 바로 이 종족 ‘호리도리’는 정국하지 않고 한반도, 중국, 만주, 바이칼을 가림없이 유목한 민족이다. 열 번의 천년인 만년 전 ‘바르가바타르’의 세 아들 중 막내로서 카자크, 오이라트, 크르크스, 알타이, 칼묵이 모두 관련있다. 알혼섬이 그들 종족의 현대의 근거지였다. 곧 ‘북쪽’이다. 그리고 이것이 바로 ‘불함’이다.”

Ⅲ. 결론

‘한’의 시원을 찾아서 우리는 이질적인 것의 만남을 보았다. 결코 혼합은 아니다. 러시아는 생명과 평화사상이 넘치는 브리야트 샤머니즘을 러시아가 박해하였다. 그러나 교육과 경제수준이 높아지면서 샤머니즘의 내용, 개념, 해석이 사뭇 달라졌다. 과학적 훈련을 받은 ‘새로운 샤먼’도 나타나게 되었다.



▲ 러시아 이르쿠츠크 동북쪽에 있는 브리야트족 자치구에서 브리야트인들이 전통 옷차림으로 노래한다.

상·중·하 삼계에 대한 이야기가 현대에 무슨 의미가 있겠는가? 이는 참전계경에 나오는 인간의 분류와 상통한다. 새로운 인식체계에서 새롭게 봐야 한다. 오늘의 샤먼은 오늘의 교육을 받아야 한다. 그렇지 않다면 전혀 무의미하다. 여자는 ‘깨끗하지 않은 것’에 속한다. 최초의 여자 샤먼이야기는 여성의 이중적 속성을 반영한 것이다.

한민족과 브리야트족(남시베리아의 몽골계통의 언어를 사용하는 민족. 칭기즈칸 훨씬 이전부터 바이칼호 주변에 살고 있었음)은 형제이다. 매우 깊은 자애와 연민을 함께 가진 형제간이다. 브리야트 땅은 풍요하다. 석탄, 금, 석유, 천연가스 등이다. 앞으로 송유관도 건설될 것이다. 송유관이 설치되더라도 이로 말미암은 전쟁은 원하지 아니한다. ‘한’의 사상과 철학이 새로운 대안이 아니겠는가!

일찍이 알혼(바이칼 호수 지역의 섬·시베리아 샤머니즘의 기원이자 이상향)을 보았다. 샤머니즘의 큰 성취 속에서 할아버지를 보았다. 민족의 서원도 함께 보았다. 이제 일산의 나의 고향으로 돌아가는 때가 되고 있다. 중앙아시아 수만 리, 동북아시아 수천 리 바퀴를 돌면서 내가 한 가지 가슴 속에 모신 생각은 ‘한’이다. 생명과 평화는 누구의 창작물이 아니다. 서양인의 독점물이 될 수 없다. 인류의 오랜 예술로부터 가슴 속 깊이 품어온 핵심 사상들이면서 ‘한’의 21세기 표현이다.

다문화 또는 다민족문화의 번영은 사회 안정이 전제되어야 한다. 러시아의 새로운 문화는 국가의 개념에 종속되어 있다. 러시아 연방의 국가 정책은 각 민족, 언어개발과 종교 또는 다른 태도의 권리와 개인의 자유의 평등이라는 정책이다. 러시아에 살고 있는 모든 사람들의 개발과 통합을 위한 법률 및 금융프레임 워크를 보장받으려는 소수 민족, 평등과 상호 이익 제휴 및 공동의 개념이 주요 목적이다. 종교적 관용은 유니버설 사제단의 아이디어로서 서로를 풍부하게 하고 동포를 끌어들이려는 러시아 문화의 새로운 전략이다. 어려운 경제 상황에도 불구하고, 오늘은 정상에 이르기 위하여 한민족 그룹, 한국 언어, 잃어버린 한민족 전통의 부활을 학습하기 위해 많은 관심을 집중해야 한다. 이는 곧 미래 세대를 위한 것이기도 하다.

<참고사항>

브리야트 공화국의 인구는 96,3500 명 (2010 통계) 그 중 러시아인이 67,82%고, 브리야트 27,81%이다. 56,5% 인구는 도시에 거주하고 있다. 2002 년부터 타민족들이 브리야트 공화국에 이주하였고 그 중 한국인이 596명이다.



한국문화협회의이사 이가이게나디 쉐게에비치(산부인과장)

한국문화 센터는 브리야트 공화국 한국인의 축제일, 그들의 역사적 고향을 잇고 살리는 다리의 역할을 하고 있다. 또한 한국어와 한국문화 교육의 보급시키고 있음.

참고문헌

- Abdeev RF, 『정보문명의 철학』 M., 1994. - 234.
- Arnol'dov AI, 『문화 및 현대화. 사회주의 국가의 문화 통합 과정의 논리』 M., 1983. - 159.
- Arutyunov,SA, 『사람과 문화 : 개발 및 상호 작용』 에드. 에드. V. Bromley, 과학 소련 아카데미, 기술 민족한 연구소. HH Miklukho - Maclay. 모스크바, 1994. - S. 243-450.
- Arutyunov,SA, 『프로세스와 문화 민족』, 소련 기술 민족혁신의 발생의 패턴. 1982. - No. 1. - S. 37-56.
- 불러, EA, 『문화. 창의력』. 남자. - M., 1980. 200 p.13
- BalkhanovIG, 『사회화 및 bilingualism. 울란바』 - Ude, 2000. 250 P. 15.
- _____, 『현대 민족 프로세스 현대 사회에 전통 바트』, A.의 historicism. 모스크바, 1990. - S. 247-265.
- _____, 『불평등의 문화 Berdyaev 철학』. 모스크바, 1990. - 534.
- _____, 『불평등의 Berdyaev의 철학』. M., 1990. - 545 초.
- _____, 『번스타인 BM 전통과 사회 문화적 연구』, 소련 기술 민족한. 1981. - No. 2. - S. 67-80.
- VFAfnas' ev, 『시베리아와 극동의 교육학』 비 러시아 민족. 야쿠츠크, 1989. - 120.

<http://kr.blog.yahoo.com/gaundekr>

<http://lin.irk.ru/grachev/eng/introduction.htm>.

<http://users.ugent.be/~mdbatist/intas/morphometry.htm>

아프리카 음악 소개 및 타악기 연주

(아프리카 타악그룹 쿵바야*)

곽연근**

세계 리듬의 원류: 아프리카 리듬의 이해

아프리카의 음악은 인간의 삶과 밀접하게 관계하면서 사회적 기능을 완성하는 목적을 동반합니다. 아프리카 음악과 리듬은 서구 음악에서처럼 예술의 한 형식이거나 음악이 주는 즐거움과 기쁨을 위한 것보다는 말을 하거나 글을 쓰는 것처럼 늘 인간과 함께하는 있는 그대로의 인간 삶의 표현 방식인 것입니다.

이러한 개인과 사회 구성간의 응집된 힘으로 변화 발전된 형태로 음악과 예술 등을 통해 가족과 종족, 국가의 역사를 구전하고, 시, 가축계보, 속담, 전설 등을 통해 오랜 세월 전통으로 혹은 현대적인 것으로 아프리카인들만의 삶의 문화를 계승 시켜 왔습니다. 이러한 예술을 통한 응집력과 활력은 전 세계로 노예로 끌려갔던 비운의 식민 역사 속에서도 오히려 노예의 신분으로 끌려갔던 곳곳에서 그들의 문화와 아프리카 예술과 결합하여 새로운 그들의 민족 문화를 탄생케 하게 된 계기가 되어서 아프리카음악과 예술은 가장 실제적인 세계 민속 예술의 흐름의 원류가 되었다.

Part A. 아프리카의 대표적인 타악기(서부 아프리카)

1. **젬베(Djembe)**-젬베는 13세기경 말리제국에서 유래하였고 포도주 잔 모양의 단단한 나무로 된 공명통에 염소가죽을 끈으로 고정 시켜 만든다.

젬베는 신성한 의식에 다재다능하게 사용되었는데 병을 낮게 하는 의식, 조상 숭배의식, 전사들의 행진의식 등등에 사회적인 춤과 함께 어우러져 쓰여 졌다.

* The Africa percussion performing group "Kumbaya" is the Korea's best Africa percussion group which has been performing music based on African rhythm using African percussions.

** Kwag YeunGun, Drummer. Percussionist. Educator. President of Africa percussion group kumbaya. Percussion Lecturer at Dankook Music university, HanYang Music university.

젬베의 소리는 치는 타법에 전통적인 세가지 소리가 있는데

가장 저음인 뒸(Dum-Bass), 중음인 두(Du-Tone), 높은 소리인 케(Ke-Slap)이 있다

2.준준드럼(Djun Djun)-준준(DjunDjun)은 원통 모양의 통나무 양쪽 끝에 소가죽을 맞추어 끈으로 고정시킨 드럼이다.아프리카 타악기 합주에서 다이나믹한 기본 리듬을 만든다. 이 악기는 그 크기에 따라서 세 가지 정도의 이름으로 불려 진다.

가장 작은 것은 켄키니(Kenkeni)

중간크기의 것은 상반(Sangban)

가장 큰 것은 두눈바(Dununba)이다.

3.쉐커리(Shekere)-쉐커레(Shekere)는 구슬을 꿰여 조롱박에 씌워서 만들고 흔들어서 소리를 내는 악기이다. 이것은 아프리카 타악 합주에 있어서 비벼서 내는 색다른 소리로 합주에 활력을 준다.

4.강코귀(Gankogui)-강코귀는 철로 제작된 이중 벨이며 서부아프리카 에웨(Ewe)사람들의 악기였는데 리듬의 기초를 제공한다. 이 두개의 벨들은 음조가 다른 다양한 소리를 낸다.이 벨들은 브라질의 아고고(Agogo)벨의 선구자적 역할을 한 것으로 추정된다.

Part B. 아프리카 리듬의 박자

a)2/4박자. 4/4박자 -Kuku

b)6/8박자. 12/8박자 계통-Zaouli

c)바운스(Bounce)-Yankadi / Diansa

d)혼합 박자 (Poly Rhythm)-Sorsornet

Part C. 아프리카 타악합주 & 노래 & 댄스

아프리카 리듬의 사용과 의미에 따른 분류

1.성년식과 할례의식을 위한 리듬- 솔리(Soli)

이 리듬은 기니아(Guinea)에서 소년 소녀의 성년식에 앞서 연주되는 리듬으로 노래에 따라 느리게 빠르게 연주한다.

2.마스크에 관계된 리듬-소소넷(Sorsornet)

Sorsornet 은 마을의 수호자로서 사람들에게 숭배되어지는 가면의 이름이다. 가면이 마을 안에 있으면 Sorsornet 리듬이 연주되고 가면은 마을을 돌아다닌다. 오늘 날 이 리듬은 모든이가 춤을 추는 대중리듬이 되었다.

3.공동사회를 위한 리듬-디안사(Diansa)

이 리듬은 들판에서 일하는 일꾼을 위한 리듬이다. 지금은 대중적인 페스티벌 리듬이 되었다.

4.특별한 리듬-자울리(Jauli)

자울리는 코트 디브아르에서 여인의 얼굴 모양을 한 가면의 이름이고 손님들의 환영을 나타내는 의미의 익살스런 춤과 함께 연주된다.

5.대중적인 리듬-쿠쿠(Kuku)/얀카디 마크로(Yankadi Makuru)

Kuku 리듬 Guinea 에서 모든 축전행사에 연주되는 대중적 리듬이었지만 원래는 고기잡이가 끝 난후에 풍어를 축하하는 리듬이다.

유혹의 댄스인 Yankadi는 SuSu족의 리듬이다. 축제에서 젊은 남녀의 춤을 위한 대중적인 리듬이다.

참고자료

- 1.아프리카 타악그룹 “쿰 바 야” www.kumbaya.kr
- 2.Mamady Keita a life for the djembe traditional rhythms of the malinke
- 3.쉽게 배우는 쥘베 (음악세계출판 2011)

예술작품을 통해 본 아프리카의 부부윤리

정 해 광*

서1. 동행하는 존재로서의 부부

본1. 부부의 의미에 관한 신화적 이해

본2. 혼인과정의 윤리적 접근

본3. 부부됨의 윤리적 내용

결. 서로 다르지 않는 부부윤리와 사회윤리

* Jung Hae Kwang, 아프리카 미술관장

아프리카 사람들은 신을 현실세계로 끌어내리는 행위의 중심에 인간을 세운다. 이는 예술의 영역에서도 마찬가지이다. 그들은 예술세계를 일상으로 받아들이거나 일상을 미화시키는데 그 이면에 항상 인간을 드러냈다. 그래서 그들은 인간성을 파괴시킬 수 있는 혹은 인간에 대한 애정을 포기하게끔 하는 절대권력 내지는 절대 신앙을 부정했다. 정치는 물론 종교 앞에서도 자유로운 영혼을 꿈꾸고 싶어 했던 사람들, 그들이 사는 곳으로 마음의 끈을 옮기는데 필연성을 부여할 때이다. 아프리카 예술작품을 통해 인간과 세계를 이해하는 방식을 탐구해 볼 때이다.

서. 동행하는 존재로서의 부부

아프리카 사람들은 지극히 ‘인간적’이다. 혹자는 종교적이라고 말하지만, 실제로는 그렇지 않다.¹⁾ 아프리카에는 수많은 신들이 있지만, 그 한가운데에 인간이 자리 잡고 때문이다. 궁극적으로 아프리카 사람들이 신을 받아들이는 것은 인간적인 그 무엇, 즉 사랑을 실천하기 위함이다. 그리고 공동체를 이루며 사는 것도 결국 사랑을 멀리하지 않으려는 마음에서 기인한다. 인간중심적인 내용이 주를 이루고 있는데 실제에 대한 해석은 다르다. 이는 종교적인 측면에서 바라보는 서구중심적인 해석에 대해 무비판적으로 수용한 결과이기도 하다.²⁾ 아프리카에 성전(聖殿)이 없고, 성전(聖典)이 없는 것도 다 그런 이유 때문이다. 사하라 사막의 이남이 그렇다는 말이다. 물론 조상신을 섬기는 조그마한 제단이나 계율은 존재한다. 그러나 세상을 고통으로 선택하게 하는 거대한 성전이나 율법으로 인간을 가두는 성전이 없다는 것이다. 그들은 누구보다도 신을 믿지만, 신을 절대화시키지 않는다. 왜냐하면 그들은 영적 존재에 대한 믿음, 즉 신성(神性)을 인간의 심성(心性)에서 찾으려고 하기 때문이다. 아프리카 조각이나 그림에 사람이 유난히 많은 것도 이와 무관하지 않을 것이다.

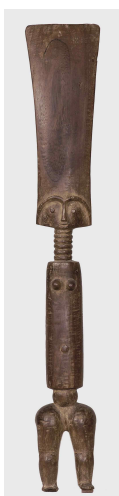
논리의 비약일지는 모르지만, 신에 대한 광기(狂氣)가 지나친 사람은 인간을 배려하지 않는다. 역으로 인간에 대한 집착이 강한 사람은 신을 마음에 두지 못한다. 인간과 신의 관계를 수직적으로 보면 이런 결과에 직면한다. 그러나 아프리카 사람들은 인간과 신의 관계를 수평적, 즉 동행하는 존재로 본다. 신성을 심성에서 찾으려고 하는 것도 이런 연유 때문이다. 인간과 신의 관계가 분리되지 않듯이 인간간도 분리되지 않는다.

1) '아프리카 종교와 철학'의 저자인 John S Mbiti는 서론에서 "아프리카인들은 널리 알려진 바와 같이 지극히 종교적이다."라고 기술했다. 13쪽

2) 서구학자들이 스스로를 무신론자라고 해도 2000년 동안 내려온 기독교적인 전통에서 그들의 사상이 자유로울 수는 없다고 본다. 이미 기독교적인 유전자가 내재되어 있는 상태에서 아프리카를 보기 때문에 아프리카를 종교적 관점으로 볼 수밖에 없는 우를 범할 수도 있다.

남자와 여자의 관계 역시 마찬가지이다. 이는 부부의 관계에도 적용된다. 이런 일련의 과정에서 인간과 신, 인간과 자연 그리고 인간과 사회는 하나의 유기체적인 세계관을 형성하여 서로가 상응하는 관계로 확장된다. 서로 다른 두 세계가 적대적인 관계를 형성하는 것이 아니라 비적대적인 관계로 설정된다는 것이다. 따라서 관계에서 파생된 모순의 해결방식은 어느 한 세계로의 ‘통일’로 귀결되는 것이 아니라 ‘조화’, ‘화합’, ‘균형’을 유지하는데 초점이 맞춰진다. 이러한 관념적 용어들이 현실에서 구체성을 가질 때 ‘용서’, ‘배려’, 관용이라는 말로 표출된다. 이런 말들이 아프리카에서 사회윤리는 물론 부부윤리의 핵심내용이 된다.

아프리카 사람들은 인간과 신의 관계에 대해 이야기할 때, 인간이 신 안에 혹은 신이 인간 안에 있어야 한다는 것을 강조하지 않는다. 인간이 신에게 다가가야 하고, 신은 인간에게 다가와야 한다고 한다. 차이가 없는 말 같지만, 차이는 분명하다. 전자가 절대성에 관한 것이라면 후자는 상대성, 즉 과정에 관한 것이다. 가나의 판티(Fanti)족은 인



물상을 만들 때, 머리를 상당히 길쭉하게 표현한다. 머리가 길쭉하면 하늘, 즉 신에게 가까워질 수 있다고 믿기 때문이다. 대부분의 서구 미술평론가나 인류학자들은 인간이 신에게 다가가야 한다고 하면서 신 중심적인 논리를 펼친다. 그러나 판티 사람들은 신을 향한 마음만을 표현한 것이 아니다. 하늘 저 멀리 있는 신이 길쭉한 머리를 타고 인간계에 내려오기를 바라는 소망을 담았다. 그런 점에서 길쭉한 머리는 하늘에서 땅으로 내려오는 계단일 수도 있고, 탑일 수도 있다. 아프리카라는 복잡다단한 현실에서 신마저도 하늘 저 멀리 있으면 절망적인 현실을 이겨낼 수 없기에, 신이 인간에게로 다가와야 함을 강조하기 위해서 머리를 길쭉하게 만든 것이다.

신과 인간의 관계가 어느 한쪽을 향한 일방적인 관계가 아니란 점에 주목할 필요가 있다. 아프리카의 부부윤리가 어느 한편의 희생을 강요하지 않는 것과 일맥상통한 말이기도 하다.

본1. 부부의 의미에 관한 신화적 이해

아프리카의 격언을 보면, “신의 사랑을 전하기 위하여 여자를 먼저 세상에 보냈다.”는 말이 있다. 여자를 통해 인간과 세계를 이해하는 방식을 찾아낸다는 것이다. 아프리카의 신화에서 여자를 최초의 인간으로 규정하는 대목이 상당히 많다. 그런 점에서 모계 사회에 대한 성찰 없이 남녀 혹은 부부관계를 이해하기가 어려울 수도 있다. 인간의 기

원에 관한 신화적 내용을 담고 있는 말리 밤바라(Bambara)족의 조각에는 두 종류의 인간이 등장하는데 남자에 관한 이야기는 없다. 여자와 여자가 아닌 여자이다.³⁾ 전자의 경우는 생명을 잉태할 수 있는 여자이고, 후자는 생명을 잉태하지 못하는 여자이다. 그런데 밤바라 사람들은 자신들의 조상이 여자가 아닌 여자에서 시작되었다고 한다. 웅녀가 환웅의 은총을 받아 단군을 잉태한 것처럼, 신의 선택에 의해 밤바라족이 생겼다는 것이다. 사실 그들에게 있어 인간의 기원과 관련하여 남자와 여자에 관한 성별구분은 그다지 큰 의미가 없었다. 자신들의 삶에 신의 개입이 있었다는 점에 감사하고 있다는 것이다.



말리 도곤(Dogon)족의 최고신 암마(Amma)는 우주의 알을 창조할 때, 두 개의 태반으로 이루어진 نوم모(Nommo)라는 쌍둥이를 배태하였다. 이때 두 개의 태반은 둘이면서 하나인 삼쌍둥이가 아니라 하나이면서 둘인, 즉 한 몸에 여성과 남성을 두루 갖춘 새로운 인간이다. 여자의 가슴을 지녔으면서도 보통 여자의 가슴처럼 크지 않았고, 남자의

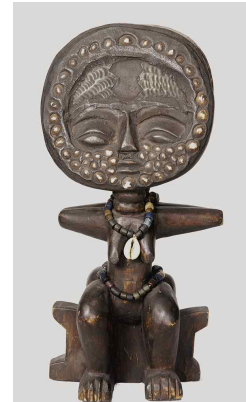
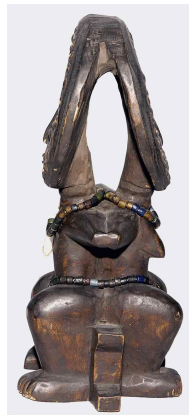


얼굴이면서도 보통 남자의 얼굴처럼 선이 굵지 않았다. 여자의 가슴이지만 근육이 잘 발달된 남자의 가슴 같기도 하고, 남자의 얼굴이지만 작고 예쁘장한 여자의 얼굴과도 같은 모습이다. 부르키나파소 다가리(Dagari)족은 얼굴이나 가슴에서 남녀 구별을 하지 않았다. 성기 역시 크게 구분을 하지 않았다. 약간 튀어 나오거나 약간 들어가게 표현했을 뿐이다. 그들에게 남녀의 구분은 그다지 큰 의미가 없었던 것이다. 그들이 믿는 신 앞이나 사랑하는 사람 앞에서 서로를 구분 짓는다는 것이 그다지 큰 의미가 없다는 말과 일맥상통한다. 도곤족의 최초 인간 역시 남녀 구분에 큰 의미를 두지 않은 것은 너와 내가 서로 다르지 않다는 것에 인간의 의미가 있다는 것을 말하기 위함이었다.

등이 서로 붙어 있는 니제르 풀라니(Fulani)족의 부부 조각은 부부가 어떤 존재인가에 대한 비밀스러운 답이 담겨져 있다. 여자 조각을 보면

3) 하리수는 생물학적으로 남자이지만, 남자라고 볼 수 없다. 만일 하리수가 임신을 했다면 그것은 기적이다. 기적은 시대를 막론하고 신화를 만들고 그것은 한 종족의 존속성과 연결된다. 환웅의 은총을 받아 곰에서 웅녀가 되고 단군을 잉태한 것, 즉 선민사상은 종족의 존속성과 연결되는 것이다.

왼팔은 길고 오른팔은 짧다. 남자는 오른팔이 길고 왼쪽이 짧다. 부부란 서로의 모자란 점을 보완하고 감싸주는 존재라는 것이다. 논리를 비약시켜보면 신의 사랑을 전하기 위해 여자를 먼저 세상에 보냈다는 말처럼, 여자는 신성(神性)을 세속의 이야기로 전해준다면 남자는 인성(人性)을 하늘의 이야기로 전달하는 서로의 메신저라는 것이다. 인간에 대한 애정과 신에 대한 열정에서 서로가 하나라는 점이 중요한 것이다. 낮에는 몸과 마음이 약한 자의 손을 붙잡고 신의 이야기를 들려주는 여자, 밤이면 신에게 무릎을 꿇고 인간의 이야기를 들려주는 남자,⁴⁾ 이것이 부부의 의미라는 것이다. 신 앞에서 무릎을 꿇을 줄 알고, 인간 앞에서도 무릎을 꿇을 줄 아는 것이 부부됨의 길이라는 것이다. 이런 조각이 오늘날에도 계속 만들어지고 있는 이유는 둘이면서 하나를 이루었던 신화의 시간이 오늘날에도 지속되기를 바라는 마음이 투영되었기 때문이다.⁵⁾ 어려운 현실을 이겨나가게 하는 생명력(vital force)이 되기를 바라는 마음에서 그런 조각이 만들어지고 있는 것이다.



본2. 혼인과정의 윤리적 접근

축제는 동서를 막론하고 일상에 빠진 젊은이들의 삶을 드라마틱하게 만드는 극적 요소를 지닌다. 서로 다른 두 남녀가 만나 삶의 주연배우로 자리매김할 수 있는 희망의 무대이기도 한 것이다. 특히 전통을 중시하는 사회일수록 축제는 젊은 남녀를 공동체의

4) 아프리카에서는 종종 태양을 여성에 비유하고 달을 남성에 비유한다.

5) 아프리카의 시간은 현재에서 미래로 가는 것이 아니라 현재에서 과거로 향하고 있다. 이러한 시간관은 동양의 대동사상과도 밀접한 관련을 가진다. 과거라는 뜻을 지닌 스와힐리어 자마니(zamani)는 현재의 시간을 과거로 되돌리고 싶은 마음의 이상향이기 때문이다. 옛날에는 먹거리인 동물들이 여기저기 뛰어 다니고, 과일은 주렁주렁 열려있어 언제든지 배를 채울 수 있었다. 여기에서 과거, 즉 어제라는 시간은 아프리카 사람들에게 중요한 의미를 지닌다. 왜냐하면 어제와 같은 오늘, 내일도 오늘과 같은 내일, 어제와 같은 내일이기 때문이다. 아프리카에 종말론이 없는 것도 바로 이 때문이다.

리듬 속에 들어가게 하는 것, 다시 말해 가정이라는 새로운 삶을 설계하고 열게 하는 활력소가 되기도 한다. 아프리카 역시 예외는 아니다. 그들에게 축제는 성적 욕구의 문제를 종족 번식이라는 본성의 문제와 관련시켜 인간을 보다 근원적으로 이해하려 했다는 점에서 그 가치를 새롭게 인식할 필요가 있다. 그들에게 욕구에 대한 긍정은 이성의 포기가 아니다. 이성 중심주의에 의하여 배제된 감성(感性)을 회복하고, 그것을 매개로 인간을 좀 더 현실적으로 이해하자는 것이다. 보편이성에 매몰되거나 신의 한 부분으로 전락되는 인간이 아니라, 욕구를 가지고 세상을 열심히 살아가는 인간, 의지를 주체적으로 사용할 줄 아는 인간, 이러한 힘의 다양성을 발견하게 하는 것이 아프리카의 축제이다.

가봉의 부비(Vuvi)족 여자들은 마을에 축제가 있을 때, 자신의 집에서 사용하던 종자함에 견과류를 넣어 간다. 그녀들은 간식을 먹으면서 남자들의 춤을 구경하고 또 나름대로 평가하기도 한다. 남자 역시 춤을 추면서 여자들의 반응을 유심히 살피다가, 마음에 드는 여자가 있으면 어떤 형태로든 신호를 보낸다. 그러다가 축제가 절정에 이르렀을 때, 남자는 자신이 짝어둔 여자 앞에 가서 역동적인 춤을 보여주면서 그녀의 선택을 유도한다. 별 반응이 없으면 히든카드, 즉 성관계를 연상시키는 춤을 추면서 마지막 선택을 기다린다. 대부분의 여자는 이런 남자의 노력에 웃음으로 회답하면서 간식을 권한다. 이때 종자함의 간식을 권하는 여자의 행위나 종자함에 손을 넣는 남자의 행위는 성적인 의식(儀式)과 관련된다. 과자를 먹기 위하여 남자의 손이 종자함 깊숙이 들어가는 것은 흡사 여자의 자궁에 남자의 중요한 부분을 삽입하는 것과 같다. 상대를 받아들일 준비가 됐다는 뜻이다. 이후에 여자는 종자함의 머리 부분을 들고 나가 함께 춤을 춘다. 그렇게 짝을 이룬 두 남녀는 열정적인 춤으로 서로의 마음을 확인하다가, 어느 정도 시간이 흐르면 숲 속으로 사라진다. 그날 밤 숲 속에서 무슨 일이 일어났는지, 그것은 큰 관심거리가 아니다. 중요한 것은 아랫마을의 어느 집 딸이 윗마을의 어느 집 아들과 함께 춤을 추었다는 사실이다. 그러한 소문만으로도 양가는 서로가 하나의 운명임을 받아들리게 된다.⁶⁾



혼인을 이루기 위해서는 대개 매파를 앞세우지만, 우간다의 바토로(Batoro)족은 남자 쪽의 부모가 먼저 여자 쪽의 집을 방문하는데, 여기에서 흥미로운 사실은 남자의 아버지가 담뱃대를 가지고 간다는 것이다. 담뱃대는 담배를 피우기 위한 도구이기도 하지만,

6) 평소에는 씨종자를 보관하는 함인데 하단부에 어린 아이를 새겨 넣은 것이 인상적이다. 이는 곡물의 종자나 축제에서 젊은 남녀를 연결시켜 아이를 갖게 한다는 점을 은유적으로 표현했다고 볼 수 있다.



혼담의 진행 여부를 가늠할 수 있는 의사 표현의 수단이 되기도 한다. 여자 가족의 입장에서 남자나 그의 부모가 마음에 들지 않으면 담뱃불을 붙여주지 않는 것으로 혼담을 깬다거나, 반대의 경우에는 여자나 그녀의 가족이 마음에 들지 않으면 스스로 담뱃불을 붙여 혼담을 진행하지 않겠다는 것을 간접적으로 표현한다. 여기서 혼담을 파하겠다는 말을 직접적으로 하지 않는 이유에 주목할 필요가 있다. 만일 파혼이라는 말을 하면, 그 자리에 모인 사람들은 물론 그들을 지키는 조상신의 노여움을 사서 불행이 내린다는 것이다. 상대를 배려하는 마음에서 말조심을 한다는 것, 이것이 바로 부부간에 지켜야 할 첫 번째 덕목이자 아프리카 사람들이 지향하는 최대의 덕목인 것이다.

대개 담뱃불을 붙여주는 것으로 혼담이 진행된다.⁷⁾ 남자의 아버지가 담뱃불을 받고 여자가 붙여주는 데서 예비 시아버지와 예비 며느리의 관계가 시작되는데, 여기에서 담뱃대가 혼담에 중요한 위치를 차지하는 또 다른데 있다. 담배를 피우기 위하여 숨을 들이마시는 행위와 담배 연기를 내뿜는 행위, 그리고 내뿜어진 연기를 함께 마시는 행위는 일종의 퍼포먼스와 같은 것으로 모두가 생명의 숨결로서 함께 하나가 되자는 의미가 담겨져 있다. 여기에서 담배연기를 함께 마시는 행위는 혼담을 진행하는데 있어서 클라이맥스와도 같다. 왜냐하면 아프리카에서 흰색은 신의 색이기에 흰 담배연기를 함께 마신다는 것은 신의 이름으로 혼담이 성사되었을 알리는 것이기 때문이다. 콩고 쿠바(Kuba)족이나 말리 도곤족의 담뱃대에 인물(神)이나 동물(totem)이 조각되어 있는 것도 이와 무관하지 않을 것이다. 아프리카에서 혼인을 위한 준비는 하나의 긴 과정으로서 그 순간순간들은 여러 의례들로 특징지어진다. 이는 젊은이들이 상대를 배려하고, 인간간은 물론 신과의 소통을 통하여 책임 있는 존재로 거듭 태어나는 순간을 극화하는 과정이다. 공동체의 삶과 자신의 운명이 서로 하나임을 확인하는 일련의 과정이 바로 아프리카의 혼례(婚禮)인 것이다.

본3. 부부됨의 윤리적 내용

아프리카 사람들은 어느 누구보다도 그들의 현실이 녹록치 않음을 잘 안다. 그렇기

7) 우리나라도 예전에 그랬듯이,, 누구누구가 함께 밤을 지새웠다는 것이 동네에 소문이 나면 혼인을 진행할 수밖에 없다. 그런 점에서 담뱃불을 붙여주는 것은 혼인에 이르는 과정에서 드러나는 상징적인 행위이기도 하다. 물론 처녀성을 그다지 중요하게 생각하지 않는 종족은 남녀의 성관계에 대해 의미를 부여하지 않는다.

때문에 삶의 전체 드라마는 상대에 대한 배려에서 갱신되고 활력을 찾는다. 특히 실존의 초점이 되는 혼인식은 더욱더 그러하다. 부르키나파소 로비(Lobi)족의 혼례에 쓰이는 의자를 보면 어느 정도 그



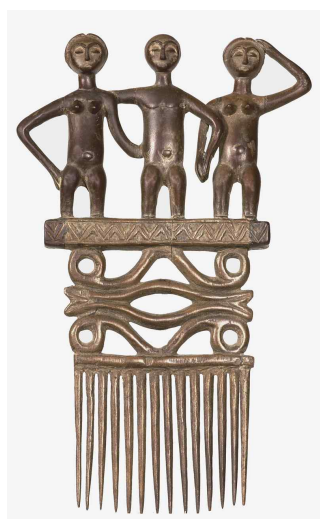
내용을 짐작해볼 수도 있다. 길이 40cm에 폭이 15cm인 아주 작고 낮은 의자에 앉아 신랑과 신부는 긴 시간 동안 의식을 진행한다. 그러나 그곳에는 두 사람만 있는 것이 아니다. 눈에 보이지 않는 조상신들 역시 살아 있는 사자(死者)로서 그곳에 있고, 또 앞으로 태어날 아기 역시 그곳에 있다. 의자의 한편에 조각되어 있는 두 남녀가 바로 신랑·신부를 지키는 부모 혹은 조상신일 수 있고, 앞으로 태어날 새로운 생명 혹은 희망일 수 있다. 오지 못한 그리운 친척의 모습일 수도 있다. 이렇듯 공동체라는 삶의 드라마는 그다지 크지 않은 의자에서 모두 함께 하나가 된다. 부부됨의 의식(儀式)에서 상대를 배려하는 마음을 학습했으니 그것을 부부의 윤리로 받아들이는 것은 그다지 어려운 일이 아닐 것이다.



부르키나파소 보보(Bobo)족의 혼례에 사용되는 남녀 조각을 보면 입을 아주 작게 표현했다. 이런 조각을 가지고 혼례를 진행하는 이유는 서로 다른 두 사람이 만나서 하나의 가정을 이룰 때 부부 간에 지켜야 할 덕목을 나타내고자 하는 것이다. 입술을 오므린 듯한 상태에서는 말을 하기가 어렵다. 이는 상대에게 상처주는 말, 즉 말을 함부로 하지 말라는 뜻이다. 남아공의 마리엣(Marriette)은 그의 작품에 “DON'T SAY A WORD.”라고 써 넣었다. 직역하면 ‘말을 하지 말라.’이지만 의역하면 “말을 함부로 하지 말라.”로 해석할 수 있다. 입을 지퍼로 표현했다는데서 작가의 의도를 알 수도 있는 것이다. 지퍼란 열고 닫는 것이기 때문이다. 할 말만 하고 하지 말아야 할 말은 하지 말아야 한다는 것이다. 아프리카에서 이런 의도를 담고 있는 조각을 발견하는 것은 그다지 어렵지 않다. 기념품 숍에서 흔히 볼 수 있는 입을 가리고, 눈을 가리고, 귀를 가리고 있는 세 마리의 원숭이 조각이 바로 그것이다. 입을 가리고 있는 것은 말을 하지 말라는 뜻이 아니라 하지 말아야 할 말, 즉 남에게 상처줄 수 있는 말을 하지 말라는 것이다. 마리엣이 입을 지퍼로 표현했듯이, 좋은 말을 할 때는 입을 열어야 한다는 것이다. 눈을 가리고 있는 것도 같은 맥락으로

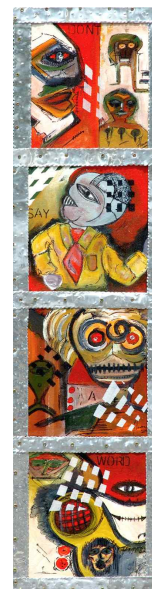
볼 수 있다. 나쁜 것은 보지 말고, 좋은 것을 보라는 것이다. 귀를 가리고 있는 것도 남을 험담하는 나쁜 말은 듣지 말고 좋은 말을 들으라는 것이 귀의 존재의미라는 것이다.⁸⁾

현재라는 뜻을 지닌 사사(sasa)는 남자보다도 여자에게 더욱더 힘든 시간이다. 특히 수렵이나 목축 내지는 어업을 위주로 하는 사회일수록 더욱 그렇다. 사냥하거나 가축을 돌보러, 혹은 물고기를 잡으러 멀리 집을 떠나는 일이 아프리카에는 비일비재하기에 남편을 기다리는 여자의 삶이란 그리 유쾌하지가 않다. 그런 점에서 일부다처제는 남자가 아닌 남아 있는 여자에게 큰 위안이 될 수도 있다. 왜냐하면 남겨진 부인들은 한 남자의 아내이자 서로의 친구로, 또 남겨진 아이들은 한 아버지의 자식이자 서로의 친구로 기다림과 그리움 혹은 외로움을 함께 하는 공동의 존재가 될 수 있기 때문이다. 그래서 누군가가 병에 걸리거나 죽더라도 남겨진 사람은 결코 혼자가 되지 않는다.



가족의 일원으로서 계속 남게 되는 것이다. 일부다처제를 종족 번식이라는 측면 이외에 열악한 환경 속에 놓인 여자와 아이를 보호하는 제도적 장치로 이해할 필요가 있다. 형제의 아내를 맞아들이는 것 역시 같은 맥락으로 받아들일 수 있다. 죽은 형제를 대신해서 남은 사람들을 보살피는 취지의 복혼제(polygamy)는 인간의 삶이 지닌 육체적 차원과 정신적 차원 모두를 포괄하는 기본적인 예의로서, 불안정한 세계를 살아가는 아프리카 사람들, 특히 여자에게 보다 깊은 안전감을 주는 보험제도와도 같은 것이다.

가나의 수도 아크라의 길거리 가판대서 “Forgive & Forget”이라는 문구를 자주 볼 수 있다. 과연 무엇을 용서하고 무엇을 망각하라는 것일까? 아프리카적인 관점에서 그 말을 생각해 보았다. 생명의 흐름을 차단하는 불임이 부부의 죄악임을 알게 되었다. 그러나 그보다 더한 죄악은 아이를 낳지 못하는 아내를 용서하지 않거나 그러한 불행을 망각하지 않는 것이다. ‘Forgive!’ 아이를 낳지 못하는 아쉬움보다도 사랑하는 사람을 잃을까봐 그 사랑을 지키고자 다시 혼인하는 남자의 마음과 처지를 용서하라는 말로



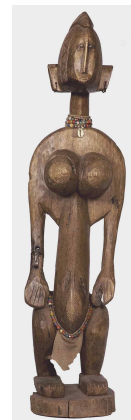
8) 한국도 예전에는 혼인한 여자에게 병어리 3년, 귀머거리 3년, 장님 3년을 강요하던 시절이 있었다. 그러나 이 말이 절대적으로 해석되는 데서 전통을 부정하는 경향이 생겼다. 위에서 언급한 것처럼, 새로운 구성원이 되는 여자는 말을 가려하고, 가려보고, 가려듣는 것으로 해석함이 옳다고 본다.

들렸다. 'Forget!' 다시 혼인하는 것은 아이를 낳지 못하는 아내의 아픔을 보듬거나 혹은 임신한 아내를 잘 보살피기 위한 배려이지 욕구를 발산시키려는 것이 아니라는 사실, 즉 욕구를 망각하라는 것이다. 생명의 확대라는 'Zero-sum'의 전통 속에서 사랑을 지켜가는 방법으로서의 "Forgive & Forget"이라는 말은 상대를 배려하는 것이 부부윤리의 주요 덕목이라는 것을 알려주고 있다.

결. 서로 다르지 않는 사회윤리와 부부윤리

아프리카 사람들이 일상에서 자주 사용하는 말 몇 가지를 살펴보면, 그들이 추구하고자 하는 사회윤리가 부부윤리의 내용과 서로 다르지 않음을 쉽게 발견할 수 있다.

아프리카의 톨레랑스인 '하쿠나 마타타'(Hakuna Mtata-no problem)라는 말은 아프리카 사회는 물론 부부가 지녀야 할 실질적 덕목이다. 아프리카에는 두 손을 펴 보이고 있는 조각이 많다. 이때 한 손은 누군가를 위해 사용해야 하는 희생의 손이고, 다른 한 손은 누군가의 손을 잡아주는 데 사용하는 용서의 손이다. 녹록치 못한 현실에서 자기를 중심으로 생각하기보다는 상대를 배려하라는 것으로 이는 "괜찮아, 걱정하지마, 문제 될 것 없어, 잘 될꺼야."라는 뜻을 지닌 '하쿠나 마타타'에서 유래한 것이다. 그러나 우리의 경우는 어떤가? 인간다운 세상을 외치면서 증오의 눈빛과 소통의 부재함을 확산시키는 한국 사람들의 이윤 배반은 도를 넘어섰다. 용서와 화해, 희생과 관용이라곤 눈을 씻고 봐도 찾기 힘든 것이 오늘의 현실이다. 그런 점에서 아프리카 사람들이 즐겨하는 말, '하쿠나 마타타'는 삶의 이데아임과 동시에 부부윤리의 핵심적 내용으로 이해할 필요가 있다.



아프리카 사람들의 삶의 스타일인 '빨레 빨레'(Pole Pole-slowly slowly), 즉 느림의 미학은 여유로움을 갖고자 하는 부부의 정신세계와 직결된다. 이는 상대적 빈곤으로부터 자유로울 수 있는, 즉 어려운 환경 속에서도 '마음의 부자 됨'을 잊지 않게 하는 구체적인 힘으로 작용한다. 전쟁, 질병, 가난 등 녹록치 못한 현실에서 누군가가 자기 옆에 있다는 것, 그 자체에 대해 감사하는 마음을 가진다는 것은 부부가 지녀야 할 정신세계이기도 하다. 그러나 많은 것을 소유했음에도 불구하고 더 많은 것을 소유하기 위해 '빨리빨리'에 익숙한 한국인들은 오히려 상대적 빈곤에 시달리며 자신이 지닌 행복을 깎아내리거나 절망에 익숙해지려는 것 같다. 그런 점에서 아프리카의 '빨레 빨레' 정신은 우리들이 지닌 행복의 의미를 되돌아보게 하면서 자신이 걸어가야 할 길을 알게 하는 이정표로 작용할 수도 있다.

아프리카의 가능성을 대신하는 말, ‘하쿠나 마타타’, ‘빨레 빨레’의 중심에는 인간이 있다. 그래서 아프리카 사람들은 신을 현실세계로 끌어내리는 행위의 중심에 인간을 세운다. 이는 예술의 영역에서도 마찬가지이다. 그들은 예술세계를 일상으로 받아들이거나 일상을 미화시키는데 그 이면에 항상 인간을 드러냈다. 그래서 그들은 인간성을 파괴시킬 수 있는 혹은 인간에 대한 애정을 포기하게끔 하는 절대권력 내지는 절대 신앙을 부정했다. 정치는 물론 종교 앞에서도 자유로운 영혼을 꿈꾸고 싶어 했던 사람들, 그들이 사는 곳으로 마음의 끈을 옮기는데 필연성을 부여할 때이다. 아프리카를 통해 인간과 세계를 이해하는 방식을 탐구해 볼 때이다.

참고 문헌

- John S Mbiti '아프리카 철학과 종교' 정진홍역 현대사상사 1979
- 정해광 '아프리카미술 미완의 미학' 다빈치기프트 2006
- 정해광 '아프리카미술의 현장' 다빈치기프트 2007
- 정해광 '정해광, 아프리카미술을 외치다.' 심포지움 2009
- 정해광 '아프리카미술' 경향아트웨이브 2010
- 정해광 'AFRICART 인간을 향한 자유로운 여행' 2011 CNB미디어

Ⅱ 제5세션 다문화시대의 교육적 실천과 도덕성 Ⅱ

다문화 가정 아동의 도덕적 실태 분석과
다문화적 덕목의 필요성

변순용(서울교대)

Global Citizenship Education program development

Okhwa Lee (Chungbuk National University)

도덕적 판단력 측정 도구 MJT의 한국적 표준화 연구

박균열(경상대)

◇ 사회자 : 박장호(경성대)

◇ 토론자 : 홍석영(경상대), 김연숙(충북대), 김남준(목포대)

다문화 가정 아동의 도덕적 실태 분석과 다문화적 덕목의 필요성

- 다문화 가정 아동의 학교적응을 위한 사회·정서적 유능성에 대한 기초 연구-

변순용* · 손경원**

I. 서론

지난 10년간 우리나라는 다문화 사회로 진입하여 2010년 자료에 의하면 현재 결혼 이민자 183, 934명의 결혼이민자와 114,560의 자녀들이 있는 것으로 보고되었다. 다문화 가정의 증가에 따라 지난 2006년 8834명에서부터 2010년 31788명으로 대략 250% 이상의 급격한 증가율을 보였다(행정안전부, 2010).

다문화 가정의 자녀교육에 대한 상당수의 연구들은 다문화 가정 아동이 여러 위험요인에 노출되어 심리적 사회적 적응의 어려움을 겪고 있다는 점을 보고하였다. 다문화 가정 아동은 집단 따돌림을 당하거나 또래 관계에 많은 어려움을 겪고 있으며(보건복지부, 2005, 류윤석·이나영, 2010), 낮은 인지 능력과 미숙한 언어능력으로 인해 표준화된 집단에 비해 낮은 인지 능력과 학업성취능력을 보이며(류현주 외, 2008; 조영달, 2006), 자존감이 낮으며 우울하다. 이러한 부적응이 누적되면 청소년기로 갈수록 이탈과 규범위반과 같은 외현화된 문제행동으로 이어질 수 있기에, 문제가 현저하게 드러나기 이전에 사회적 기술이나 문제 해결 능력에 관한 교육을 통해 문제를 개선할 필요가 있다(심우엽, 2009; 염승희, 신현균, 오수성, 2010)는 주장이 제기되고 있다.

그러나 최근 유아교육기관 교사 216명을 대상으로 다문화 가정 영유아의 전반적인 발달 및 적응 수준을 살펴본 결과(문무경·조혜주, 2008), 대부분의 교사들은 다문화 가정 영유아와 일반가정 영유아간에 발달 상의 별 차이를 못 느끼며, 다문화 가정과 문화적 차이를 느낀 적이 없다고 응답하였다(문혁준, 최윤경, 서소정, 2009). 경기도 연천군 소재의 다문화 초등학교

* 변순용(서울교육대학교 교수)

** 손경원(서울대학교 강사)

의 질적 연구결과 역시 다문화 가정 아동이 학교생활에 잘 적응하고 있으며 인지적으로나 사회 정서적으로 안정된 것으로 나타났다(도남희, 2010). 이러한 결과들은 다문화 가정 아동이 일반적으로 적응수준이 낮지 않다는 것을 보여준다. 문제는 이러한 결과가 단순히 교사들의 인식에 불과하거나 사회 경제적 수준이 양호한 다문화 가정 아동의 특수한 결과일 수 가능성이 있다.

사회·정서적 유능성(social and emotional competence)은 공격과 일탈을 예방하고 대인관계를 개선하는 것은 물론 학업성취에도 긍정적으로 영향을 준다는 연구결과들은 국내외에 널리 알려져 있다(손경원·이인재, 2009; 염승희, 신현균, 오수성, 2010). 사회·정서적 유능함이란 “학습, 인간관계 형성, 일상적 문제해결, 복잡한 발달 과업에의 적응 등과 같은 삶의 과제들을 성공적으로 이끌어 갈 수 있도록 하는 인간의 사회 정서적 측면을 이해하고 관리하고 표현하는 능력”을 말한다(Elias, Gager & Leon, 1997). 사회·정서적 유능성은 청소년들이 위기의 환경 속에서 성공적으로 적응하고 성장할 수 있도록 돕는 중요한 개인 보호요인으로서 알려져 있다.

이에 본 연구는 다문화 가정 아동의 사회·정서적 유능성에 관한 아동 자신과 교사의 의견을 조사하고 일반 아동과의 비교를 통해 다문화 가정 아동의 학교적응의 실태를 파악하고 그들을 위한 교육의 기초자료를 제공하고자 아래와 같은 연구문제를 조사하고자 한다.

첫째, 사회·정서적 유능성에 대한 다문화 가정 아동의 인식은 어떠한가?

둘째, 사회·정서적 유능성에 대한 교사의 인식은 어떠하며, 아동의 인식과 차이가 있는가?

셋째, 일반 아동의 사회·정서적 유능성은 어떠하면 다문화 가정 아동과 일반 아동의 사회·정서적 유능성의 차이가 있을까?

Ⅱ. 연구방법

1. 연구의 장소와 대상

이 연구는 다문화 가정의 초등학생의 학교 적응을 높이기 위한 프로그램을 개발하기 위한 기초 연구로서 사회·정서적 유능성을 파악하고자 하였다.

가. 연구의 장소

이 연구는 경기도 안산에 위치한 W 초등학교에서 이루어졌다. W 초등학교는 외국인 밀집지역에 소재한 학교로 다문화 가정 아동을 대상으로 온누리 반을 운영하고 있다. 온누리 반은 다문화 가정 아동들의 한국 적응을 돕기 위해 언어교육과 특별활동(음악, 미술, 중국어, 원예) 등 다양한 프로그램이 운영되고 있다.

나. 연구의 대상

본 연구의 목적을 위해 다문화 가정 아동, 지도 교사, 일반 아동을 피험자로 선정하였다. 사회·정서적 유능성에 대한 다문화 가정 아동과 지도 교사의 인식의 실태와 차이를 조사하기 위해 W 초등학교 온누리반의 30명 학생들과 온누리반을 지도하는 교사 2명을 대상으로 조사하였다. 표준화된 초등학생의 결과를 얻기 위해 경기 소재의 2개 초등학교의 150명을 대상으로 일반 아동의 사회·정서적 유능성을 조사하였다.

2. 자료수집

본 연구를 위해 사회·정서적 유능성에 대한 설문조사를 실시하였다. 다문화 가정 아동에 대한 자료를 얻기 위해 연구자가 직접 아동에게 본 연구의 목적을 설명한 후 조사를 실시하였다. 중국어와 한국어 설문지 두 종류를 준비하여 한국어 능력이 미숙한 학생들의 경우 중국어로 번역된 설문지로 조사하였다. 온누리반의 아동 총 30명의 설문지를 회수하여 분석하였다.

설문지는 Greenberg와 Kusche(1993)가 개발한 사회·정서적 유능성 검사지를 한국의 초등학생에게 수정 보완한 것으로서 검사도구의 문항 구성과 신뢰도는 <표1과> 같다. 설문지의 각 문항은 ‘전혀 그렇지 않다’로부터 ‘그렇지 않다’, ‘보통이다’, ‘그런 편이다’, ‘매우 그런 편이다’의 리커트 5점 척도를 사용하였다.

다문화 가정 아동의 사회·정서적 유능성에 대한 교사의 인식을 조사하기 위해 동일한 문항 구성으로 이루어진 교사용 평가도구를 사용하였다. 교사들은 학생의 일상적인 생활태도와 교우관계, 수업시간의 활동을 고려하여 평가하였다.

일반 아동에 대한 사회·정서적 유능성에 대한 조사는 학급 담임 선생님이 직접 실시하였다. 연구자는 선생님께 본 연구의 목적을 설명한 후 담당 선생님께 설문조사를 실시해 줄 것을 부탁하였으며, 설문지를 직접 전달 받았다. 회수된 설문지는 총 157부였지만 이중 부실하게 응답한 설문지를 제외하고 총 150부를 사용하였다.

<표 1> 사회·정서적 유능성 검사도구의 구성과 신뢰도

	다문화 가정 아동 평가		교사 평가		일반 아동 평가	
	문항	신뢰도	문항	신뢰도	문항	신뢰도
공격성 및 일탈행동	14	.795	14	.922	14	.832
사회·정서적 능력	9	.773	9	.821	9	.903
주의집중능력	5	.65	5	.608	5	.616
총합	28	.749	28	.922	28	.897

3. 분석방법

설문 결과에 대한 자료처리는 SPSS 12.0을 사용하였다. 기술통계 및 상관관계 분석을 하였다. 검사결과의 총합을 구하기 위해서 공격성 및 일탈 행동의 문항은 역코딩하고, 사회·정서적 능력과 주의집중능력은 정 코딩하여 평균값을 얻었다. 연구 대상자에 따른 집단 간 (다문화 가정 아동-교사, 다문화 가정 아동-일반 아동) 차이를 알아보기 위해 평균과 표준편차를 산출하고 T검증을 하였다.

Ⅲ. 연구결과

1. 다문화 가정 아동의 사회·정서적 유능성에 대한 아동의 인식

가. 능력에 대한 결과

다문화 가정 아동이 자신에 대해 인식한 결과는 <표2>와 같다. 공격성 및 일탈 행동의 항목에 대해 역 코딩한 결과이다. 다문화 아동은 공격 및 일탈 행동에 대해 ‘그렇지 않다’(3.96)고 평가하였다. 사회·정서적 능력(2.99)과 주의집중능력(2.96)에 대해 보통 정도에 약간 못 미치는 것으로 인식하고 있는 것으로 나타났다.

<표 2> 다문화 가정 아동이 인식한 사회·정서적 유능성

	N	최소값	최대값	평균	표준편차
공격성 및 일탈 행동	29	3	4.86	3.96	.58
사회·정서적 능력	29	1.22	4.44	2.99	.74
주의집중능력	29	1.4	4.00	2.96	.73
총합	29	2.79	4.29	3.47	.41

능력들 간의 상관을 조사 한 결과 사회·정서적 능력과 주의집중능력간의 상관관계가 발견되었다. 사회·정서적 능력이 높을수록 주의집중능력이 높다. 한편 공격성 및 일탈행동과 사회·정서적 능력이나 주의집중 능력과는 상관관계가 나타나지 않았다.

<표 3> 다문화 가정 아동이 인식한 나타난 능력들 간의 상관

		공격성 및 일탈행동	사회·정서적 능력	주의집중 능력
공격성 및 일탈 행동	Pearson상관계수	1	-.167	-.012
	유의 확률		.388	.949
	사례수		29	29
사회·정서적	Pearson상관계수	-.167	1	.588**

능력	유의 확률 사례수	.388 29	29	.001 29
주의집중능력	Pearson상관계수	-.012	588**	1
	유의 확률	-.949	.001	
	사례수	29	29	29

**p<.001

나. 능력에 대한 성차

다문화 가정 아동이 인식하는 각 능력에 대한 조사결과 <표4>에서처럼 능력에 대한 남녀의 성차는 발견되지 않았다.

<표 4> 다문화 가정 아동이 인식한 능력에 대한 성차

	남(N=13)		여(N=16)		t	P (유의도)
	M	SD	M	SD		
공격성 및 일탈행동	4.04	.52	3.89	.63	690	.496
사회·정서적 능력	2.77	.81	3.17	.64	-1.48	.15
주의집중	2.88	.81	3.03	.67	-.54	.59
총합	3.43	.458	3.5	.381	-.505	.618

2. 다문화 가정 아동의 사회·정서적 유능성에 대한 아동과 교사의 인식 차이

가. 사회·정서적 유능성에 대한 기술 통계 결과

교사가 인식하는 다문화 가정 아동의 사회·정서적 유능성은 <표 5>와 같다. 공격성 및 일탈 행동(M=3.91)은 ‘그렇지 않다’에 근접하며, 사회·정서적 능력(M=3.34)과 주의집중능력(M=3.30)은 보통으로 인식하고 있다.

<표 5> 다문화 가정 아동의 사회·정서적 유능성에 대한 교사 인식

	N	최소값	최대값	평균	표준편차
공격성 및 일탈 행동	30	1.64	5	3.91	.897
사회·정서적 능력	30	1.86	4.57	3.34	.793
주의집중능력	30	1.25	5	3.30	.761
총합	30	2	4.68	3.62	.699

다문화 가정 아동의 능력에 대한 교사 인식 결과에서는 공격성 및 일탈 행동-사회·정서적 능력, 공격성 및 일탈 행동-주의집중능력 간의 역상관이 발견되었다. 사회·정서적 능력이 높을수록 덜 공격적이며 일탈 행동이 낮을 것이다. 다문화 가정 아동의 인식 결과와 마찬가지로 사회·정서적 능력과 주의집중능력의 상관관계가 발견되었다.

<표 6> 교사 인식에서 나타난 사회·정서적 유능성 관련 능력간의 상관관계

		공격성 및 일탈행동	사회·정서적 능력	주의집중 능력
공격성 및 일탈 행동	Pearson상관계수	1	.397*	.629**
	유의 확률		.030	.000
	사례수		30	30
사회·정서 적 능력	Pearson상관계수	.397*		.591**
	유의 확률	.030		.001
	사례수			30
주의 집중능력	Pearson상관계수	.629**	.591**	1
	유의 확률	.000	.001	
	사례수	30	30	30

*p<.05 **p<.001

나. 사회·정서적 유능성에 대한 성차

교사가 인식한 다문화 가정 아동의 사회·정서적 능력, 주의집중능력에서 통계적으로 유의한 남녀 성차가 없는 것으로 나타났다. 하지만 공격성 및 일탈행동과 총합의 항목에서는 남

녀 간의 차이가 있는 것으로 나타났다.

<표 7> 사회·정서적 유능성에 대한 성차

	남 (N=19)		여(N=11)		t	P (유의도)
	M	SD	M	SD		
공격성 및 일탈행동	3.67	.99	4.33	.50	-2.41	.023*
사회·정서 적 능력	3.19	.72	3.61	.88	-1.43	.16
주의집중	3.13	.56	3.59	.98	-1.64	.113
총합	3.41	.67	3.98	.61	-2.295	.029*

*p<.05

다. 아동과 교사의 인식 차이

사회적 능력에 대한 교사와 아동의 인식차이는 조사한 결과(<표 8> 참고), 공격성 및 사회·정서적 능력, 주의 집중 능력에 대한 인식 차이는 통계적으로 유의하지 않았다. 아동이 자신의 능력에 대한 인식하는 것과 교사가 아동의 능력에 대해 인식하는 정도는 차이가 없는 것으로 나타났다.

<표 8> 아동과 교사의 인식 차이

	아동 (N=29)		교사(N=30)		t	P (유의도)
	M	SD	M	SD		
공격성 및 일탈행동	3.96	.897	3.91	.581	-.235	.814
사회·정서적 능력	2.98	.736	3.343	.793	1.78	.081
주의집중	2.96	.726	3.30	.761	1.76	.083
총합	3.47	.699	3.62	.699	1.03	.31

3. 사회·정서적 유능성에 대한 일반 아동과 다문화 가정 아동의 차이

가. 능력에 대한 결과

일반 아동들은 자신들이 공격성 및 일탈 행동을 하지 않는 것(M=4.13)로 인식하고 있는 것으로 나타났다. 사회·정서적 능력(M=3.88)과 주의 집중 능력(M=3.66)에 대해 보통 정도 이상의 능력을 가진 것으로 나타났다.

<표 9> 일반 아동의 사회·정서적 유능성

	N	최소값	최대값	평균	표준편차
공격성 및 일탈 행동	150	2.86	5	4.13	.507
사회·정서적 능력	148	1.11	5	3.81	.779
주의집중능력	146	1.60	5	3.64	.63
총합	150	2.75	4.93	3.94	.49

일반 아동에게 사회·정서적 유능성의 하위 요소인 공격성 및 일탈행동, 사회·정서적 능력, 주의집중능력 간의 뚜렷한 상관관계가 보였다. 공격성 및 일탈행동은 사회·정서적 능력과 높은 역상관을 보였고, 주의집중능력과는 약한 역상관을 보였다. 사회·정서적 능력과 주의집중은 보통 정도의 정적 상관을 보였다.

<표 10> 일반 아동의 능력간 상관관계

		공격성 및 일탈행동	사회·정서적 능력	주의집중 능력
공격성 및 일탈 행동	Pearson상관계수	1	.585*	.284**
	유의 확률		.030	.000
	사례수		146	146
사회·정서적 능력	Pearson상관계수	.585*	1	.405**
	유의 확률	.030		.001
	사례수	146	148	148
주의 집중능력	Pearson상관계수	.284**	.405**	1
	유의 확률	.001	.000	
	사례수	146	148	150

*p<.05 **p<.001

나. 사회·정서적 유능성의 성차

일반 아동의 사회·정서적 유능성에서 남녀의 성차는 없는 것으로 나타났다.

<표 11> 일반 아동의 사회·정서적 유능성의 성차

	남 (N=65)		여(N=83)		t	P (유의도)
	M	SD	M	SD		
공격성 및 일탈행동	4.069	0.513	4.184	0.50	-1.291	.170
사회·정서적 능력	3.712	0.758	3.878	0.792	-0.696	.199
주의집중	3.60	0.604	3.673	0.650	-1.385	.487
총합	3.865	0.494	3.998	0.481	-1.654	.168

다. 일반 아동과 다문화 가정 아동의 차이

사회·정서적 유능성에 대한 일반 아동과 다문화 가정 아동의 차이는 <표 12>와 같이 통계적으로 유의미한 차이가 있는 것으로 나타났다. 일반 아동이 다문화 가정 아동보다 덜 공격적 더 적게 일탈행동을 하며, 사회·정서적 능력이나 주의집중능력은 더 있는 것으로 나타났다.

<표 12 > 일반 아동과 다문화 가정 아동의 사회·정서적 유능성의 차이

	일반 아동			다문화 가정 아동(N=)			t	P (유의도)
	N	M	SD	N	M	SD		
공격성 및 일탈행동	150	4.133	.507	29	3.94	.581	1.638	.103
사회·정서적 능력	148	3.805	.779	29	2.989	.737	5.205	.000**
주의집중	146	3.641	.629	29	2.959	.726	5.195	.000**
총합	150	3.939	.040	29	3.469	.412	4.848	.000**

**p<.001

IV. 결과 분석 및 논의

1. 연구의 요약

본 연구는 다문화 가정 아동의 학교 적응을 조사하기 위해 다문화 가정 아동의 사회·정서적 유능성에 대한 아동과 교사의 인식을 조사하고, 일반 아동의 사회·정서적 유능성을 조사하여 다문화 가정 아동의 인식과 비교하였다.

첫째, 다문화 가정 아동은 자신이 공격적이거나 일탈 행동을 하지 않으며, 자신의 사회 정서적 능력과 주의집중 능력은 보통에 약간 못 미친다고 평가하는 것으로 나타났다. 사회·정서적 능력의 여부가 공격성 및 일탈 행동과 유의미한 상관을 보이지 않았으며 주의집중능력과는 정적 상관관계로 나타났다. 사회·정서적 유능성에 대한 남녀의 성차가 없는 것으로 나타났다.

둘째, 교사는 다문화 가정 아동이 공격적이거나 일탈행동을 하지 않는 것으로 사회·정서적 능력과 주의집중 능력은 보통 정도로 평가하는 것으로 나타났다. 사회·정서적 능력의 정도가 공격성 및 일탈 행동여부가 역상관을 보이며 주의집중능력과 정상관 관계에 있다고 지각하였다. 또한 교사는 다문화 가정 아동의 성차를 인정하며 여학생이 남학생보다 공격성 및 일탈행동을 덜 하고 사회 정서적 능력이나 주의집중능력이 약간 더 높은 것으로 인지하고 있었다. 이러한 성차는 공격성 및 일탈행동에서만 유의했다.

셋째, 일반 아동은 자신이 공격적이거나 일탈 행동을 하지 않는 것으로, 보통 이상의 사회 정서적 능력과 주의집중능력을 갖고 있다고 지각하였다. 일반 아동의 사회·정서적 유능성에 대한 조사 결과, 사회 정서적 능력과 공격성 및 일탈 행동은 뚜렷한 역상관 관계이며, 주의집중능력과는 정상관 관계로 나타났다. 이는 일반 아동의 사회 정서적 능력이 많을수록 덜 공격적이고 일탈 행동을 할 위험성은 적으며, 주의집중능력은 높은 것을 의미한다. 사회·정서적 유능성에 대한 유의미한 성차는 없는 것으로 나타났다.

2. 논의 및 시사점

본 연구의 조사 결과, 다문화 가정 아동은 일반 아동에 비해 자신의 사회·정서적 유능성

을 부정적으로 평가하고 있었으며 이러한 결과는 교사의 인식에서도 나타난다. 사회·정서적 유능성에 대한 교사와 다문화 가정 아동의 인식 차이는 거의 없는 것으로 나타났다. 이러한 결과는 일반 아동과 다문화 가정 아동의 사회적 연구를 비교한 심우엽의 연구결과와 같은 맥락이다(2009, pp.40-41). 다문화 가정의 초등학생은 일반학생과 비교할 때 공격적이며 일탈 행동에서 큰 차이가 없지만 사회적 능력과 주의집중능력에서 통계적으로 유의미한 차이를 보였다. 심우엽은 공격성의 평균이 높음에도 유의미한 차이가 발견되지 않은 것을 부분적으로 표준편차 값이 크다는 점을 지적하며, 사회성 부족이나 우울과 소외감의 정서는 공격성이나 학업성적(서미옥, 2009)과 무관하지 않다고 주장하였다. 이러한 연구결과는 위축, 우울, 불안에 따른 학교생활에의 부적응과 또래 관계 비행 및 공격성향을 가짐을 밝힌 신효선(2007) 연구나 경남지역의 다문화 가정 아동의 문제행동에 미치는 요인을 검증하며 위축, 불안, 불안이 증가함에 따라 비행이나 공격적 문제행동이 증가할 수 있다는 이덕희(2010)의 연구와 유사하다.

다문화 가정 아동의 낮은 사회 정서적 유능성이나 높은 문제행동의 가능성은 개인, 가정, 학교에서 찾을 수 있는 다양한 요인의 복합적 상호작용의 결과이다. 그러한 위험요인으로 어머니의 언어적 의사소통과 문화적 적응의 어려움으로 인해 오는 부적절한 양육, 낮은 생활수준, 낮은 의사소통능력 및 다른 외모와 자아 정체성의 혼란, 주변의 차별과 소외로 인한 스트레스(서현·이승은, 2007; 오성배, 2005; 정은희, 2004; 남지숙, 박주희, 정진경, 2007)와 같은 아동이 통제할 수 없는 것들이다. 하지만 이러한 요인들은 직·간접적으로 아동의 학교생활 적응에 부정적인 영향을 주는 것으로 나타났다(김순규, 2011). 더욱이 다문화 가정 아동들은 고학년으로 올라갈수록 학교와 일상생활에서 적응 수준이 더 낮아질 것이라는 예측도 있다(이영주, 2007).

이상의 결과로 볼 때 다문화 가정 아동의 학교 부적응을 예방하고 건강한 청소년과 책임있는 시민으로 성장할 수 있도록 적절한 학교 개입이 요구된다. 일반 아동을 대상으로 다문화 교육을 하여 다문화적 감수성을 높여서 다문화 가정 아이들에게 적절한 또래 관계를 형성할 수 있는 학교 환경을 만드는 일은 필요하다. 하지만 직접적으로 다문화 아동에 초점을 두어 부족한 결핍을 보완하는 전략역시도 동반되어야 한다. 또한 부적응의 중요한 원인이 미숙한 언어능력에서 기인했기 때문에 그간 다문화 교육의 상당수 접근이 의사소통능력 발달을 위한 언어교육 프로그램에 집중되었다. 하지만 언어교육과 병행해서 다문화 가정 아동에게 사회 정서적 유능성을 개선하는 일이 필요하다. 다문화 아동의 부적응은 아동이 처한 다양한 개인, 가정, 사회 환경 요인이 복합적으로 작용해서 발생하는 문제의 성격을 고려해서 다문화 가정의 여러 위험요인들로부터 스스로를 보호하고 학교 적응을 도울 수 있는 적극적 개입전략이 요구된다.

참고문헌

- 서현 · 이승은 (2007). 농촌지역의 다문화가정 자녀가 경험하는 어려움에 관한 연구. **열린유아 교육연구**. 12(4).
- 김순규(2011). 다문화가정 자녀의 심리사회적 적응. **청소년학연구**. 18(3).
- 남지숙, 박주희, 정진경(2007). **다문화 아동의 적응과 언어**. 2007한국심리학회 연차학술대회 논문집.
- 오성배(2005). 코시안 아동의 성장과 환경에 관한 사례연구. **한국교육학회지**. 32.
- 오경자, 김은희, 도레미, 어유경(2005), 빈곤가정 청소년의 심리사회적 적응: 위험요인과 보호요인의 탐색. **한국심리학회지: 임상**. 24(1).
- 이덕희(2010). 다문화가정 아동의 문제행동에 영향을 미치는 요인. **한국가족복지학**. 15(3).
- 심우엽(2009). 다문화 학생의 민족정체성 및 정서적 특성. **초등교육연구**. 22(4).
- 보건복지부(2005). **국제결혼 이주여성 실태조사**. 보건복지 지원정책방안보고서. 서울:(구)보건복지부.
- 류현주, 김향휘, 김화수, 신지철(2008). 다문화가정 아동의 조음능력 및 음운변동 특성. **음성과학**. 15(3).
- 조영달(2006). **다문화가정의 자녀교육 실태조사**. 교육인적자원부.
- 서미옥(2009). 사회적 기술 훈련 효과에 대한 메타분석, **교육학연구**. 47(2).
- 신효선(2007). **다문화가정 자녀의 생활환경이 학교부적응에 미치는 영향에 관한 연구**. 대구대학교 석사학위논문.
- 이영주(2007). **다문화가정 아동의 심리사회적 적응에 영향을 미치는 요인에 관한 연구**. 공주대학교 박사학위논문.
- 정은희(2004). 농촌지역 국제결혼 가정 아동의 언어발달과 언어 환경. **언어치료연구**. 13(3).
- 추병완(2008). 다문화적 도덕교육 정립을 위한 시론. **초등도덕교육**. 28.
- 류윤석 · 이나영(2010), 유아 다문화교육의 현황 및 교육적 지향점. **교육의 이론과 실천**. 15(1).
- 염승희, 신현균, 오수성(2010). 사회적 기술 훈련 집단프로그램이 다문화가정 사회적 기술 향상 및 부정적 자동적 사고와 스트레스 수준의 감소에 미치는 효과. **한국심리학회지: 임상**. 29(3).
- 도남희(2010). 다문화가정 초등학교 아동의 일상생활에 관한 현상학적 연구. **Comparative Korean Studies**. 19(1).
- 문혁준, 최윤경, 서소정(2009). 다문화가정 아동. **아동학회지**. 30(6).
- Elias, M. J., Gager, P., & Leon, S.(1997). "Spreading a warm blanket of prevention over all children: Guidelines for selecting substance abuse and related curricular", **Journal**

of School Health. 65(2).

Greenberg, M. T.& Kusche, C. A.(1993). **Promoting social and emotional development in deaf children: The PATHS project.** Seattle and London: University of Washington Press.

Developing the Global Citizenship Program for Borderless Teacher Education

Okhwa Lee*

<Contents>

I. The Climate Change in Education	IV. Developing Global Education Leaders Program
II. The New Skills for the 21 st Century	V. conclusion
III. Education 3.0 and Global Approach	Bibliography

국경없는 교사교육을 위한 세계시민교육 프로그램 개발

세계적으로 교육의 환경이 변화하고 있다. 교육의 변화를 이끄는 주요 변인으로 세계화, 기술의 발달, 인구 변화를 꼽을 수 있다. 경제관점에서 시작된 세계화와 기술, 특히 정보통신 기술의 발달은 사회 곳곳에 영향을 파괴적 혁신의 영향을 미쳐 근본적인 일하는 과정에 관한 변화를 일으키고 있다. 고령화 사회로 변모하면서 교육에서의 인구변화도 교육이 변할 수 밖에 없는 요인으로 작용하고 있다. 21세기 직업은 이제까지보다 훨씬 더 세계화된 사회에 적응할 수 있는 건강한 세계시민을 양성해야 하므로, 현재 학교에서 가르치는 능력보다 더 많은 기술을 필요로 한다. 사회가 급격히 세계화되어 학습자나 교수자 모두가 건강한 세계시민으로서의 소양을 갖추어야 할 것이다. 이러한 세계시민 교육은 교사의 역량강화로 시작된다. 본 교에서 교육계열의 대학에서 세계시민양성 교육을 담당할 교사교육의 새로운 글로벌 교육 프로그램, Global Education Leaders Program (GELP)을 제시한다. GELP의 기획, 개발 및 운영에는 모두 세계 여러 나라의 대학의 전문가들이 참가하고, 온라인과 교실학습을 포함하는 혼합교육의 형태로 운영하기에 학교 밖 커뮤니티 전문가들의 참여가 필요하다. 학습 콘텐츠의 개발 및 공유, 질관리를 위해 표준화된 학습관리시스템을 통해 학습 콘텐츠의 저장 및 배포, 관리 활동이 이루어지게 한다. 학습자 개인의 교육적 요구와 협동학습 환경을 지원해 주기 위해 각 학교별 학습관리 이러닝 시스템을 활용한다. 고급교육의 제공을 위해 많은 외국의 대학들간의 협력이 일어나게 되면, 향후 학점인정이나 졸업학교의 표시, 참여 학생들의 학교간 등록금의 분배, 프로그램 운영비에 관한 학교들간의 참여 비율 등 해결해야 할 문제들이 많아지게 될 것이다.

* Prof. Okhwa Lee, Dept. of Education Chungbuk National University

1. The Climate Change in Education

The climate for education is changed as the world we live in is becoming a new world of being highly connected and globalized. Most of countries recognize the importance of education to be the national priority to promote education as the infra-structure for the national growth and social stability. But the educational climate is now different from the time when the current policy for education was set. The world of education today has different conditions which are driven by three principal forces: globalization; demographic shifts; and technological revolution.

Globalization was introduced for the economical reason and high productivity. Even the globalization was initiated by the economy, globalization come to most of areas including education. The sign of globalization in education can be seen in many areas but particularly so in EU. EU countries first agreed to use the unified monetary system Euro which could make the EU as one economic community. This one economic community inevitably requires easy mobility of labor and the labor mobility needs some quality assurance system for the labor. Labor is produced through education and educational institutes are responsible for the quality of labor. EU higher education institutes agreed to share European standards and guide lines which are parallel to UNESCO/OECD quality provision in cross-border higher education. EU institutes of higher education agreed to follow the Bologna process which was made in 1999 and Erasmus Mundus in 2000. This educational process was confirmed again by the Luven meeting in 2009 for lifelong learning, student centered learning, innovation in education and research, open education Internationally, mobility, information collection.

Within less than a decade - from 2000 to 2009, according to the UNESCO statistics, the number of students abroad raised from 2.1 million in 2001 to 3.6 million in 2009 which is 71% increase in the world(Altbach, Reisberger & Rumbley, 2009, p vi - viii).

Although most of countries experience this world wide increase, the top countries of the destination for international students mobility are USA (18%), UK (9.9%) Australia (7%), Germany (7%), France (6.8%) and Canada (5.2%) according to the OECD (2011) Education at a Glance. This shows more than 40% of the students go to countries where English is the mother tongue. It shows the need for the diversity of culture and region if the mobility of study is to build the high tolerance toward different social system and cultivate leadership skills in cross-cultural settings, establish global network of innovative people, and foster global perspective, and not only for economic purposes.

Demographic change is rapidly occurring in the world which changes the characteristics of student population. As well known, most of countries suffer from the aging society. Also the high mobility in the society changes the characteristics

of students to be more diverse in terms of culture and age. Although the age group for the higher education schooling decreases, population and the demand for life long learning is increasing. The diverse background of students puts pressure for building cultural intelligence for different cultural awareness and tolerance in education. The whole society not only the educational sector needs to go through remodeling to cope with this change of the demography.

Technology development has a big impact to the society with destructive innovation influence. Technology changed society which forced quantum change in process. Technology, particularly the IT, is now well developed to meet the potential promise of what educational world tried to deliver in last decades. New and emerging technologies are changing the ways in which people work and live, collaborate and communicate. These changes are an important pressure for transformation in education. And such technologies like smart technology and cloud computing open up possibilities for new learning models and practices. Technology is now inexpensive and easily accessible to support personal learning and collaboration. It is not the technology but the educational mind to focus on processes and relationships of learning.

Since 2004, the Horizon report annually shows the emerging IT trends in higher education in three categories by time and this year, the report Horizon 2011 also reported the emerging technology in education as the previous years that one year or less (electronic books and mobiles), two to three years (augmented reality and game based learning) and four to five years (gesture based computing and learning analytics) (Jones, 2011).

Now, education is expected to go through the paradigm shift that other parts of the society experienced with IT influence. Education need to be prepared for this globalized society. Our next generation will live in the environment which forces them to become global citizen as strong as ever been. Global citizenship education takes the whole globe to education students. In this paper, I would like to propose an educational program which can promote the global citizenship education through a new instructional system, Global Education Leaders (GEL) Program with global collaboration. This new GEL program will show how this new approach of global students and teachers from collaboration for

2. The New skills for the 21st century

Global Standard in education

As the world becomes more globalized, higher education has become a competitive

enterprise, with 150.6 million tertiary students globally. Often the national competitiveness is measured by the quality of education, particularly higher educational institutes. High productivity required high quality labor which is closely related to education. Now, education is an important social issue to be animated with high priority in most of countries.

Education is now the major industry of service economically (table 1). Many countries consider this education industry as their national economic commodity: 3rd in Australia, 4th New Zealand, 5th in USA and compete each other to recruit better and more students and faculty members globally..

The world is becoming interconnected and mutually dependent more and more. Increasing in-flow of labor force (transition into multi-cultural society) and environment crisis (sustainable development) lead to the necessity for institutionalization of global citizenship education. As the labor mobility grows, the need for the global standard for higher education grows.

It is not only student that has high global mobility to search for opportunities, countless scholars are also moving around the globe as tertiary study and research is no longer limited by local, regional or national boundaries. This continuous stream of people mobility across the countries in search for new prospects has created more temporal and fragile relationships with a subsequent deterioration of traditional academic communities.

Altbach, Reisberger & Rumbley (2009) argue that this globalization and high mobility of higher education has raised questions about curriculum, quality assurance, internationally recognized standards and comparability of qualifications. Higher education is no longer local business, rather it is confronting the high competition open to the world. Higher educational institutes now have to show their ranking internationally and compensate the educational quality by the international standard. International ranking and league tables have become extremely important in selecting a higher education institute. Set against this background of academic transformation is the use of ICT for distance education, hybrid instructions or 'open university' to increase access to higher education and as avenue for academic collaboration on joint research.

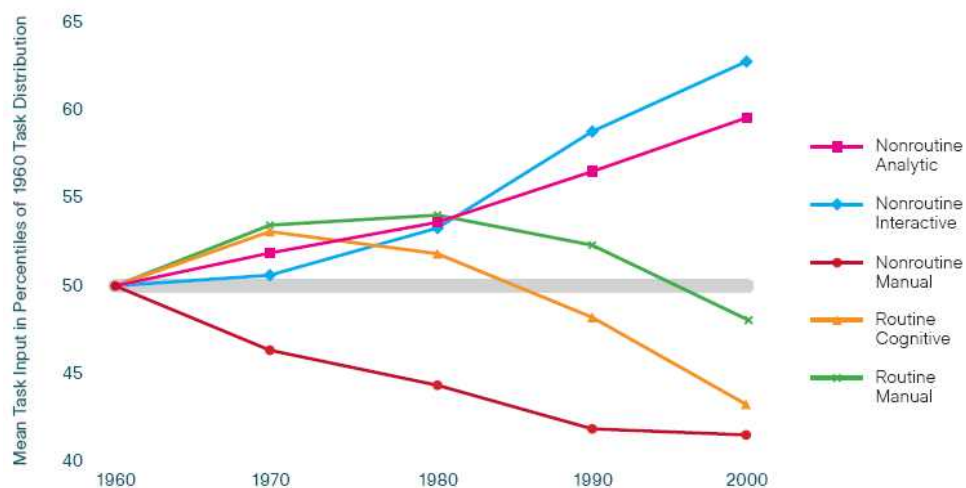
<Table 1>. Global Market of Education

Knowledge	Market Size (2010)	Market Size (2013)	Growth (CAGR)	Market Size (2015)
Global Market Size				
Global Education Expenditure	\$3,924.5 billion	\$4,983.6 billion	8%	\$5,888.3 billion
K-12	\$1,878.1 billion	\$2,214.3 billion	6%	\$2,471.2 billion
Post Secondary	\$1,310.6 billion	\$1,706.7 billion	9%	\$2,035.2 billion
Corporate Training	\$356.6 billion	\$449.3 billion	8%	\$524.0 billion
Online	\$21.9 billion	\$27.2 billion	8%	\$31.5 billion
eLearning	\$62.5 billion	\$108.8 billion	20%	\$157.5 billion
<i>K-12 elearning</i>	\$9.4 billion	\$22.2 billion	33%	\$39.4 billion
<i>Higher Ed elearning</i>	\$31.3 billion	\$60.7 billion	25%	\$94.5 billion
For Profit Post Secondary School Revenue	\$32.8 billion	\$64.0 billion	25.0%	\$99.9 billion
Social Learning/Communities	\$0.5 billion	\$1.5 billion	41.0%	\$3.0 billion
Child Care	\$185.7 billion	\$252.9 billion	10.8%	\$310.7 billion
Edu Gaming	\$2.8 billion	\$6.9 billion	35.5%	\$12.6 billion
Global Language Learning	\$127.6 billion	\$243.3 billion	24.0%	\$374.1 billion
Global English Language Training	\$70.8 billion	\$119.3 billion	19.0%	\$169.0 billion
Test Preparation Market	\$4.8 billion	\$6.7 billion	12.0%	\$8.5 billion
For-Profit	\$454.0 billion	\$760.5 billion	18.8%	\$1,072.8 billion

Technology Development

General purpose technologies that transform society and the economy are appearing at a rate never seen before. Accelerating technological change changed the skills for the future. Technology development changed the preparation for our next generation (Fig.1). As shown in the figure one, it is the education to offer opportunities for the job with quality and growing (fig.1). Impersonal services are the ones that can be delivered electronically which can be potentially offshorable. But personal services are the ones that cannot be replaced electronically (e.g., child care), and that suffer severe degradation of quality when so delivered (e.g., surgery) (Alan Blinder, 2006).

Figure 1: Economy-Wide Measures of Routine and Nonroutine Task Input, 1960–2002



Source: Updated chart from R. Murnane in a private communication (2010). Based on Autor, D., Levy, F. and Murnane, R. (2001) "The Skill Content of Recent Technological Change: An Empirical Exploration." NBER Working Paper 8337. Boston, MA: National Bureau of Economic Research.

Taken the changes of the world, they are rapidly rendering the current schooling system inadequate. Schools need to take the different sets of skills for curriculum and train teachers to be sufficient to deal with the new skills for the 21st century (Albury, David 2011).

What kind of new skills students will need for the 21st century? It is clear that we do not know what the future will be like thus we can prepare our students for the world we do not know of. The best prediction of the future is to create it.

Most of experts agree that schools these days do not prepare our students appropriately for 21st century and we need to provide more skills for creativity, digital literacy and communication skills. The nature of work in 21st century will require more breath, depth in several fields as it is expected to have 10-15 job in life time. They need to understand what requires to be a good global citizen, to be efficient labor globally, and how to collaborate well in work where the global business environment requires good communicator and the tolerance toward cultural differences and language barriers. Digital literacy sufficient enough to be equipped for productivity for working globally becomes also the necessity for students in 21st century.

It is commonly agreed that we should teach more higher order skills for the

information age such as fluidity with technology, asking the right questions, synthesizing/integrating and creating.

OECD proposed 6 new skills : the great collaborators and orchestrators, the great synthesizers, the great explainers, the great versatilists, the great personalizers, and the great localizers (Schleicher, Andreas 2010). Trilling & Fadel(2009) proposed the following 11 skills for the 21st century students:

Learning & Innovation Skills

- o Critical Thinking & Problem Solving
- o Creativity & Innovation
- o Communication & Collaboration

Information, Media & Technology Skills

- o Information Literacy
- o Media Literacy
- o ICT (Information, Communications & Technology) Literacy

Life & Career Skills

- o Flexibility & Adaptability
- o Initiative & Self-Direction
- o Social & Cross-Cultural Skills
- o Productivity & Accountability
- o Leadership & Responsibility

In order to build and implement this new curriculum, it requires multiple layers of the school transformation such as school leadership, teacher training, school curriculum, instructional materials, supporting culture, etc. It is difficult to achieve this goal of school transformation by individual school basis. Yet, it is necessary to form educators' community to support each other to transform school education. This community can provide teachers with this new set of skills to cope with the educational innovation. For the long term sustainability, university level education program should be introduced. Teachers (and teachers to be) to be globally open minded to cope with this school transformation need community support.

Education confronts an interesting innovation challenged from the Information Technology to enhance instructional processes and attract new digital generation students. IT is now changing the way of teaching and learning, as did in many sections of the society like the way of doing business and manufacturing. The development of transportation and information technology changed the way of doing business and promoted the global standard.

3. Education 3.0 and global approach

Education has the power and potential to significantly enhance the welfare of individuals, their families, and their communities. However the capabilities and capacities required to live, work and participate successfully in the 21st century are different from previous generations. There is an urgent need for change in current education systems so that they can best serve their student populations for life and economic sustainability in the 21st century. It is timely to propose sustainable teacher education system to provide global education (skills required globally for 21st century through new ways of instruction) with the support of IT. Usually undergraduate degree for teacher training is combined with teaching certificate which can complicate the situation for education globally.

This vision of education transformation, called Education 3.0 which was proposed by the Cisco report on the learning society in 2009, has a strong emphasis on 21st century skills and competencies, appropriately balanced with knowledge and facts. It embraces new forms of teaching and learning that support the development of those skills and the use of collaborative technologies to support such teaching and learning practices. It does not seek to replace cornerstones of education reform of recent years – standards, accountability, workforce capability – but to adapt and build on them.

Education 3.0 emphasizes scalability and sustainability, often lacking in other education reform movements. It is a systematic attempt to detail the critical components of 21st century education and how systems can begin their journey of transformation. Albury (2011) proposed systematic approach to achieve the educational innovation 3.0. In order to lead the educational transformation, it requires holistic change with pace and urgency, building ownership, routines to scale and sustainability and delivery through partnership. Four areas of roadmap for the transformation are suggested by Albury (2011). The first is curriculum, pedagogy and assessment : this includes student centered, personalized learning, 21st century curriculum, next practice pedagogy, and assessment for learning. The second is infrastructure and technology: it includes technology vision lead from the top, high standard of educational technology, integrated training technology and pedagogy. The third is policies, procedures and management : it

includes well governed and managed system, data driven accountability and decision making, innovation management, and integrated ecosystem of partners. The fourth is leadership, people and culture : it includes visionary leadership, excellent teachers, principals and system leaders, and ambitious collaborative, innovative culture.

The world is globalized and so is the education world. Educational practice in one country influences to other countries or is a product of the influence from other countries. The world is highly connected that the problem in one country influences other countries. Education in one country is closely related to the educational society in other country. Education in countries is often compared and analyzed by international standards and the results are sensitively adopted by educational decision makers and politicians. In order to achieve the education 3.0 successfully, it is clear that the support from the global educational community is needed. Presently the circumstances of educational communities are as the following:

1. Schools have not been effectively work with the global perspectives in education. School curriculum, pedagogy, school operation need to be aware of global perspectives. This approach can be done with the collaboration globally.
2. Students learn 70% of their knowledge from the informal education (Altbach, Reisberg, & Rumbly, 2009). The education should include the community involvement, real world participation in order to combine informal learning and formal learning. Communities can provide learning environment as well as resources.
3. Students of today are digital native kids. They were brought up with digital technology and expect to use IT in education. Digital technology can not only motivate students but also provide meaningful educational experience. Mobile devices can embed RFID or QR code into instructional materials and activities. Cloud computing is ready to offer dependable access and secure services. Those technologies are ripe for educational use, not expensive and ubiquitous.
4. Education is often the main force for national growth and should be the international collaboration means. In the last decades, international government agencies helped developing countries to build the country by ODA (Official Development Aid), but those

donations did not prove the situation of the developing countries much. Now international agencies tried to change the strategies which are to provide education rather than to provide the finished products in developing countries.

5. Each university in participating universities often suffer from the lack of administrative infra-structure for the global education. Not many skillful administrative staff are available, neither faculty members with passion in global education are not easily found from individual universities. But those human resources can be possible at the global scale. One university can not have all these human resources with specialties but from the global level, it is possible. Collective intelligence is needed.
6. Programs for “Global Education Leaders” are not common so that the reference models are not easy to find. The development for global education such as curriculum and instructional materials is not an easy task to accomplish. It often requires a group support from professional groups. Often, open educational resources and group intelligence can support this issue of contents development.

4. Developing Global Education Leaders Program

Philosophy

Given the needs for the global approach for education 3.0, I would like to propose to develop the “Global Education Leader” program at the universities with the international collaboration among universities in the world.

The concept of global education leaders means different things to different people. The concept of “Global Education” used by the university of Oulu in Finland is to develop quality in education and to equip students to exercise socially responsible leadership in complex and diverse educational societies, namely global ethics to become sound global citizens. The global education leaders program aims to prepare leaders of educational institutions, including but not limited to traditional schools, international educational non-profit organizations, and educational businesses with a global focus, to meet the challenges and take advantage of opportunities presented by globalization.

The objectives of this program are to help professionals to develop a deep understanding of the implications of globalization for education, cultivate leadership skills in cross-cultural settings, establish a global network of innovative education leaders, and foster a global perspective of education. The designed program provides a unique combination of educational experiences that include exposure to solid educational research, focused training in educational measurement and research methodology, high-quality interactions with visionary leaders from around the world, and opportunities to examine educational policies and practices in the global context.

Developmental stages

The development of the program will be proceeded in four stages: idea identification, program development, efficacy and replication trial, and scale up evaluation.

Idea identification stage means to identify the institutional needs for the global education leaders program. The strong needs found at the institutions are the sound basis for the next stage of program development. This stage requires the identification of existing programs and practices that may be associated with better academic practices. The development of consensus for the global education leaders program needs to be developed. Details of scheduling, budget, required resources, scope of the environment for the project, etc can be decided.

Program development. It is to develop the education interventions – curricula, instructional approaches and programs. This stage will require well designed international collaboration as each of participating countries or institute may require different conditions for the program. Curriculum and instructional materials development can be done with the participating experts from universities. The common understanding of global understanding will be the basis for the work at this stage. There are some examples in other universities. University of Oulu in Finland provides “Education and Globalization”, a full-time two-year international Master's program at the department of Educational Sciences and Teacher Education. It focuses on ethics, theory, policy, planning, curriculum, evaluation and comparative research in education. The central aim of the program is to develop quality in education and to equip students to exercise socially responsible leadership in complex and diverse societies. The program emphasizes North-South-East-West dialogue and includes studies in multiculturalism, interculturalism, globalization and their effects on various sectors of education. (<http://www.oulu.fi/ktk/kasope/edglo/introduction/>)

This program does not constitute a formal teaching qualification but the master degree of education.

Efficacy and replication trials. The program developed in the second stage needs to be tried out to investigate whether program is feasible or workable in the real environment. During the operation of the program, the specific conditions (e.g., program contents delivered through online, etc) and types of students will be tested out. A well-designed efficacy trial provides evidence on whether an intervention **can** work, but not whether it would work if deployed widely. In this stage, the replication of the program should be also tested such as under the different population of students.

Those participating professors can share teaching together through e-learning. The implementation of the program can be practiced with flexibility, for example half of the class can be delivered through e-learning and the rest face to face class. Or it can be totally conducted online.

It can be unique in two ways. Students will stay in the same classroom but professors from all over the world will participate in teaching. It is professors who participate and debate in the class. Of course, students also are encouraged to participate in. Assessment will be portfolio based and competence based method. This whole instructional activity will use open educational resources as much as possible to reduce the cost and elevate the quality. And the common infra-structure of LMS will be used in order to share educational resources and activities.

Scale-up Evaluations. When the program was tested successfully as an efficient and replicable program, it is still different to implement under conditions that would be typical if a university or other education delivery setting were to implement them (i.e., without special support from the developer or the research team) across a variety of conditions (e.g., different student populations, different types of schools). This stage is different in the context of implementing the program under the diversity of the sample. The materials, training procedures, organizational arrangements, and all other aspects of the intervention must be developed to the point where the intervention is ready to be implemented under real-world circumstances in a real-world way.

Strategies

The development of the Global Education Leaders (GEL) program will employ the following strategies :

1. Use of OER (Open Education Resources) for rich resource contents at minimal costs: students will have access to resources from experts and institutes of the world, digitized contents will be connected
2. Personalized learning will be provided with the technology support. The learning platform will be important to provide such learning experience.
3. Project based or research based learning activities : educational community involvement will be emphasized to expand the formal learning to informal learning. A student's curriculum must be relevant to people and places that exist in the real world. It will be a hands on experience for the holistic learning experience. This model requires participating communities as tasks for students will be research based activities or project based work. Students will initiate their work in the community where the real need for education stays. So that students will identify the educational needs and provide the solution for that needs. It will become practical as well as authentic.
4. Self directed : student can learn anytime any place based on their needs. Just in time learning will be provided with the support from all over the world. Learning must be based on the interests and goals of each student;
5. Authentic assessment : the role of assessment is vital in learning and the assessment should represent the real world. Authentic assessment on computers. a student's abilities must be authentically measured by the quality of her or his work.
6. Technology enriched environment : all instructional activities will be supported by technology which enables the instructor and students to be more flexible and enhanced. The access to the instructional contents and instructional interaction will be through mobile device as much as possible as it is ubiquitous. But web technology will be also actively used as well for the quality contents access and contents production. Multimedia contents will be developed and stored in the database for e-portfolio. Students will use the technology to create their learning contents, save the knowledge, access the digital form from anywhere (fig.2).

7. Faculty members from participating universities will become teachers for students from all participating universities. It means that classes can be operative globally, sharing teaching staff and instructional materials. Each university will have blended learning to enhance the quality interaction for their students. Not only the contents can be share but also the teaching staff can. Thus, faculty members can reduce teaching time and students can access to those diverse class teachers (fig.3).
8. The medium of the instructional language is English. This program will run in English in principle but the local language can be provided when necessary with the understanding that localization of information and interpreting the knowledge within the context are important in learning process.

Figure 2. Learning platform for GEL program at the local level (university)

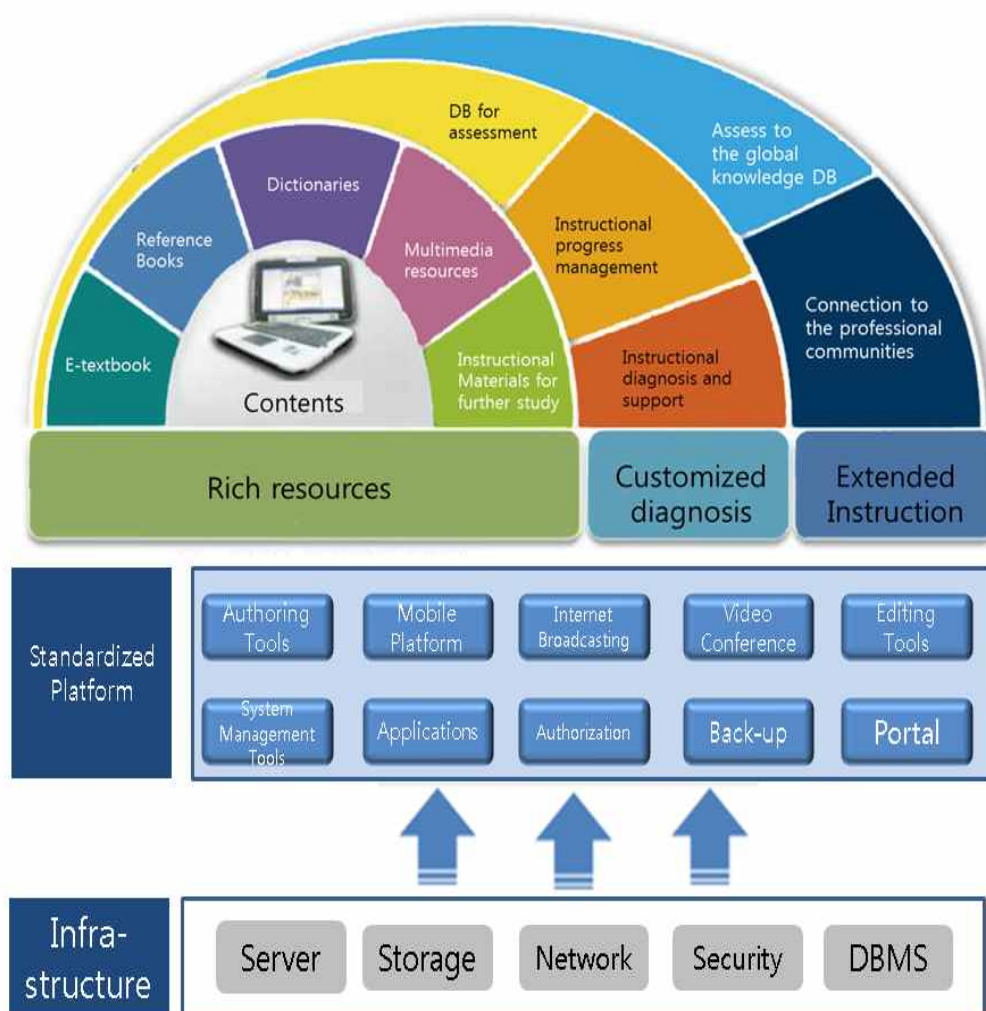
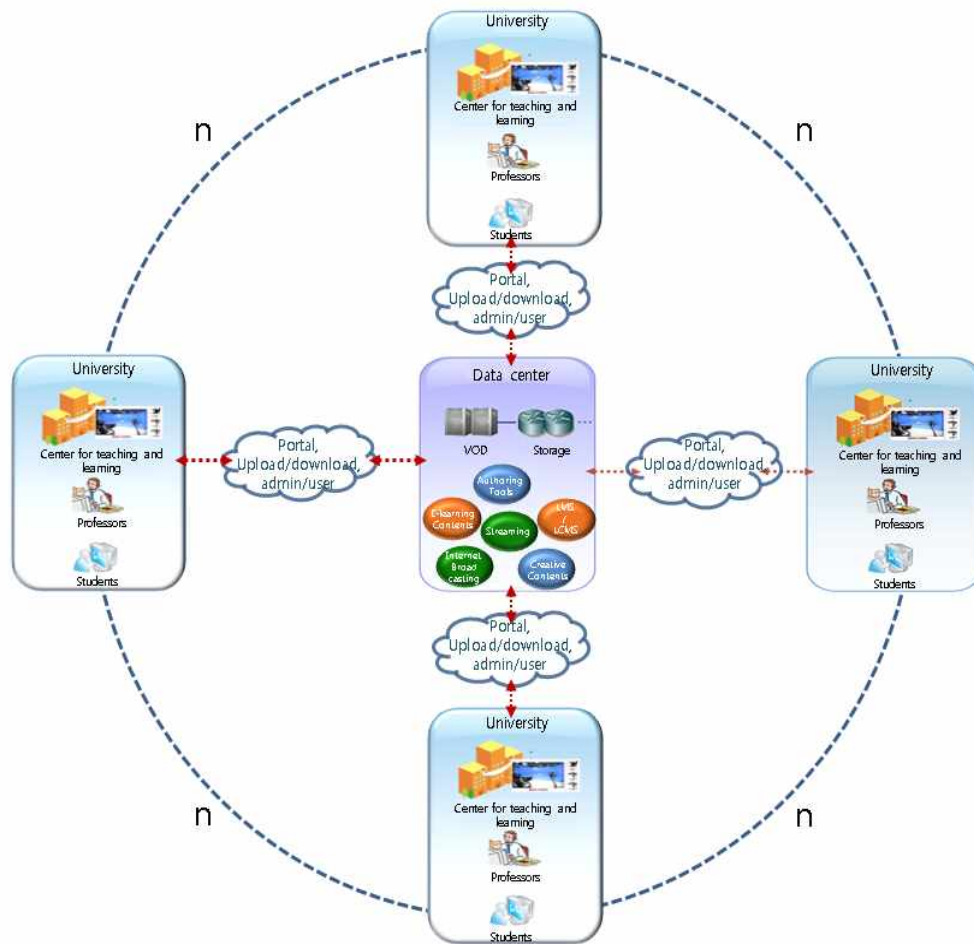


Figure 3. Learning platform for GEL program at the international level (global)



5. Conclusion

In this paper, the educational climate change was introduced and the needs for the educational transformation Education 3.0. In order to cope with the preparation for the new education, global collaboration in education is necessary.

I proposed the global approach to lead the change process through new areas of inquiry and networking of visionary educators from the world. The goal of this “Global Education Leaders” program is to develop educational leaders to exercise socially responsible leadership in the context of complex and diverse educational globalization

In this paper, the strategies to develop and implement the “Global Education Leaders” program at the graduate school level is proposed. Team teaching approach from planning, implementation and evaluation is offered within the global network. The common platform, easily accessible technologically and financially, needs to be employed. The technology is the vital environment for this global education as sharing information, communication and collaboration.

The support of technology and collaboration from participating universities are the essential part of the global education leaders program which can provide a new model of educational transformation at the higher educational institutes. Through the collaboration for the planning and development of curriculum and contents, students and professors can benefit. Professors can use the sharable ready to use contents and students can study the contents through online classes. Through e-learning environment, the class increases the quality of the program by collective intelligence and can be cost effective in terms of faculty members time and efforts. While this model can be win-win to students and professors, it is also beneficial to school administrators as this model requires less physical resources. The big agencies including education, students, teachers and administrators are all beneficiary from this model (Im, 2010) as Twigg proposed this course redesign model (Twigg, 2003).

In order to have this GEL program in work, there are numerous issues to be discussed. First, universities need to be flexible to recognize

teaching load for teachers and learning hours for students. In general, in industrial paradigm, 3 credit class requires three hours of class per week for a teacher and students. With this new model of GEL program, it is a team teaching with a few teachers from over the world. The contents used in the class are ones from every source. All the participating stakeholders should feel beneficiary if the new GEL program survive. Teachers can teach less as it is a team teaching. Students should be allowed and encouraged to study on their own time and the official class hours should be much less than three hours which are the model today. School administrators will be happy not to provide full facilities for three hour class. Students will learn by personalized instruction by the LMS before they come to the class for quality interaction with the teacher. This way, quality education can be possible with less cost. But then participating universities need to agree on lots of administrative details such as how to accept the students tuition, how to support the center for contents storage, how to cope with the copyright for contents, how to have quality assurance, etc. Students go globally to hunt for quality education. This new GEL program will satisfy the change of the educational needs and climate.

References

- Albery, Davide (2011). "PISA 2009 Report Implications for Policy", presented during the GELP 2011 Seoul, May.
- Altbach, P.G., Reisberg, L. and Rumbly, L. (2009). Trends in Global Higher Education: Tracking an Academic Revolution. A Report Prepared for the UNESCO 2009 World. Conference on Higher Education. UNESCO 2009, Paris, France.
- Blinder, Alan (2006). Economics : Principles and policy, 11th edition, Princeton University.
- Im, Jinhyuk (2010). "Case of Advancement in Higher Education", Higher Education, 05-05 magazine.kcue.or.kr ISSN 1225-7982.
- Jones, Marshall G.(2011). "The Horizon Report 2011", EDUC651.
http://www.youtube.com/watch?v=Wy4R1le0_dY&NR=1
- Schleicher, Andreas (2010). "Is the sky the limit to educational implementation?". GELP conference in Beijing, Oct. 30.
- Trilling, Bernie & Fadel, Charles (2009) 21st Century Skills : learning for life in our time, Jessy Base.
- Twigg, Carol (2003). "Improving learning and reducing costs : New models for online learning", EDUCAUSE review Set/Oct 28-38.

도덕판단력 측정 도구 MJT의 한국적 표준화 연구

박균열*

I. 연구 목적

이 연구는 도덕판단력 도구인 Moral Judgment Test(MJT)를 한국의 상황에 맞게 표준화하는 데 그 목적을 둔다. 이 도구는 독일의 콘츠탄츠 대학 Georg Lind 교수가 개발한 것으로 딜레마를 통한 도덕적·민주적 토론수업의 결과 진단을 위해 개발된 것으로, 전세계적으로 30여개국에서 활용되고 있다. 이 도구에 대한 구성원리 등 매뉴얼 소개는 박균열(2006)의 선행연구에서 어느 정도 이루어졌다. 요약해서 상기하자면, MJT는 ‘근로자의 딜레마’(workers dilemma)와 ‘의사의 딜레마’(doctor's dilemma)로 구성되는데, 각기 긍정의 질문 6개와 부정의 질문 6개로 이루어져있으며([부록 1] 참조), 그 채점은 L. Kohlberg의 도덕발달 6단계를 층위에 맞게 구분할 수 있어야 하고, 그것이 긍정질문과 부정질문에서 도덕발달 단계가 일관되게 지속되는 것을 기준으로 한다.

II. 연구대상

본 연구는 경남 지역 G중, G고등학교 학생들과 G대학생들을 대상으로 설문지를 이용하여 조사를 실시하였다. 전체 520명의 대상자 중 부적절한 설문을 제외한 504부를 분석에 이용하였으며 이 중 문항 성실도가 떨어지는 대상을 제외한 후 최종적 분석대상자는 MJT의 경우 487명, DIT의 경우 483명의 설문을 이용하여 분석하였다(<표 1> 참조).¹⁾

* 경상대학교 윤리교육과

1) 여기서 MJT와 DIT의 경우 문항불성실답안자가 다른 이유는 MJT의 경우 불성실답안자를 걸러낼 수 있는 자체 방안이 없어서, DIT의 문항불성실 측정 도구 중 일부를 활용했기 때문이다. 그런데 이렇게 도출된 MJT의 경우, 독립적으로 불성실자료를 처리할 수 밖에 없는 것은 향후 독자적으로 이 기준에 따라 검증을 해야 하기 때문이다.

<표 1> 연구대상자의 인구통계학적 특성

변인	구분	원자료 n(%)	MJT 적용대상		DIT 적용대상	
			성실자료	불성실자료	성실자료	불성실자료
성별	남자	263(52.2)	253(52.0)	10	253(52.4)	10
	여자	241(47.8)	234(48.0)	7	230(47.6)	11
학교급	중학교	144(28.6)	136(27.9)	8	132(27.3)	12
	고등학교	193(38.3)	185(38.0)	8	189(39.1)	4
	대학교	167(33.1)	166(34.1)	1	162(33.54)	5
종교	있음	198(39.3)	191(39.2)	7	189(39.1)	9
	없음	306(60.7)	296(60.8)	10	294(60.9)	12
전공 영역	없음(중학생)	144(28.6)	136(27.9)	8	132(27.3)	12
	문과	195(38.7)	189(38.8)	6	190(39.3)	5
	이과	165(32.7)	162(33.3)	3	161(33.3)	4
전체		504(100.0)	487(100.0)	17	483(100.0)	21

Ⅲ. 응답 성실도

1. MJT의 응답 성실도

MJT에는 응답 성실도를 측정하는 도구가 없다. 이러한 이유로 DIT에서 제시하고 있는 네 가지의 응답 성실도 측정 도구를 원용했다. 그 중에서도 MISRT만이 적용 가능한데, 이를 산출한 결과 불성실 응답 데이터는 전체 17개(3.4%)였다. 본 연구에서는 이들 대상자를 제외하였다(<표 2> 참조).

<표 2> MJT 응답 성실도

		응답 성실도
MISRT	Distrust	17(3.4)
	Trust	487(96.6)

2. DIT의 응답 성실도

DIT검사에서 적용한 응답 성실도 중에서 NoDIF에서 부적절하다고 나타난 21명(4.2%)도 본 연구에서 제외하고 적용하였다(<표 3>).²⁾

2) DIT검사 결과 중 성실하게 응답하였는지 아니면 불성실하게 응답하였는지를 알아보는 방법으로 세 가지가 제시되고 있다.

(1) 동일응답지수(NoDIF): 검사 문항에 동일한 응답을 쓰는 경우 이를 확인하는 방법으로 동일응답지수(non-differentiation of rates or ranks, NoDIF) 방법이 있다. 응답 형태를 분석하여 동일한 형식으로 답을 했는지를 점검하기 위해 DIT의 경우 중요도를 평정해야 하는 12개 문항 중에서 1점에서 5점 중 서로 다른 점수를 사용하여 평정하고, 순위 평가에서도 4개의 문항에 대한 응답이 서로 다를 경우에만 이 점검을 통과할 수 있다(문용린, 2011:59-60).

(2) 무응답지수(MISRT, MISRK): 이 방법은 응답자들이 몇 개의 문항에 답을 하지 않는 경우 이를 점검하는 방법이다. 응답하지 않은 문항이 많아서 응답의 도덕판단을 측정할 만큼 적절한 정보가 수집되지 않았음을 보여주는 지수가 무응답 지수이다. 각 사례별로 12개씩 주어지는 중요도 평정(전체3개 사례 36개 문항) 중 응답하지 않은 문항의 개수가 9개 이상일 경우를 점검하는 방법이 MISRT(missing rate)이다. 또한 4가지 순위를 매기는 문항 12개 중 6개 이상의 무응답 문항이 있는지를 점검하는 방법이 MISRK(missing rank)이다(문용린, 2011:60-61).

(3) 평정-순위 일치도(RtXRk): DIT 검사에서 각 문항의 중요도는 낮게 평정한 후, 순위 매기는 문항에서는 높게 매긴 응답자를 가려내는 방식이 평정-순위 일치도(rate and rank consistency, RtXRk) 방식이다. 12개의 문항에 각각 평정한 값에 의해 매겨진 문항 순위와 선택된 4개의 문항에 매겨진 순위가 일치하는 정도를 계산한 값이다. 이 값이 50을 초과할 경우 신뢰할 수 없는 응답으로 판단된다. 그 계산공식은 다음과 같다(문용린, 2011:61).

$$\Delta RtXRk = \sum_{i=1}^4 |i - I_i|, \quad I_i: \text{Ranking에서 } i \text{ 번째로 중요하다고 생각한 문항이 Rating에 따라 차지한 순위임.}$$

<표 3> DIT 응답 성실도

			응답 성실도
NoDIF	남편의 고민	PASS	499 (99.0)
		UNPASS	5 (1.0)
	탈옥수	PASS	490 (97.2)
		UNPASS	14 (2.8)
	환자의 애원	PASS	499 (99.0)
		UNPASS	5 (1.0)
	전체	FAIL	21 (4.2)
		PASS	483 (95.8)
MISRT		Trust	504 (100.0)
MISRK		Trust	504 (100.0)
RtXRk	남편의 고민	M(최소~최대)	7.94 (0~11)
	탈옥수	M(최소~최대)	7.86 (0~11)
	환자의 애원	M(최소~최대)	8.07 (0~12)
	전체	M(최소~최대)	23.86 (0~32)
		Trust	504 (100.0)

IV. 검사지의 신뢰도

검사지의 신뢰도는 최근의 MJT와 K-DIT 비교를 통한 연구를 살펴보면(<표 4> 참조), 공히 사회과학에서 권고하는 기본적인 신뢰도인 Cronbach α 가 .6이상이었다. 또한 상대적으로 오랜 역사를 가진 K-DIT의 선행연구에서도 이러한 경향은 잘 나타나고 있다(<표 5> 참조). 양자의 도구를 활용하여 분석하는 것은 의미가 있음을 보여준다.

<표 4> 검사지의 신뢰도

	선행연구*		본 연구	
	대상	신뢰도	대상	신뢰도
MJT	초등-대학생	.827(이원봉, 2010)	중학교-대학교	.669
K-DIT	초등-대학생	.801(이원봉, 2010)	중학교, 고등학교	중학교 .727
				고등학교 .546
				통합 .636
			대학교	.624

출처: Lind(2003; 2005); Rest외(1974; 1999); Rest(1986), 박균열(2006); 이원봉(2010); 문용린(2011) 등

<표 5> 서로 다른 언어로 번역된 DIT의 문항 내적 신뢰도 비교

언어	Cronbach's alpha
영어 판(Rest et al., 1999)	.78
브라질어 판 (Shimizu, 2004)	.39
스페인어 판(Zerpa & Ramirez, 2004)	.71
중국어 판(Lin et al., 1986)	.54
개정 전 한국어 판 (문용린, 1994)	.52
개정 한국어 판 (문용린 외, 2007)	.61

출처: 문용린(2011:77)

V. 검사지의 타당도

1. 구성타당도(construct validity)

구성이 발달 단계에 따라 변화되는 속성을 갖는 경우 구성타당도를 검증하는 좋은 방법 중 하나가 발달적 변화에 따른 차이를 보는 것으로 본 연구에서는 연령을 대변한다고 볼 수 있는 학교급을 이용하여 알아보았다. 우선 학교급별로는 DIT의 경우, P-지수의 지속 상승의 경향을 보여주고 있다. MJT의 경우 학교급에 따라 대체적인 상향점수를 보이고 있으나, 대학생들의 점수가 고등학생에 비해 상대적으로 낮게 나오는 점이 특이하다. 이에 대해서는

국제간 비교연구의 자료를 통해 심도있는 논의가 필요하다. 대학생들의 학년별 비교를 통해 보면 4학년의 점수가 상당히 낮게 나타나고 있는데 이는 취업준비 등 심리적 불안감이 작용하고 있는 것으로 보인다(<표 6>, <표 7> 참조).

<표 6> 학교급에 따른 차이(1)

		MJT								DIT	
		Stage 1	Stage 2	Stage 3	Stage 4	Stage 5	Stage 6	F(p)	C Index		
		M(SD)	M(SD)	M(SD)	M(SD)	M(SD)	M(SD)		M(SD)	N	M(SD)
중학교	136	-1.47 (.470)	-1.46 (.471)	1.46 (.452)	2.83 (.483)	2.93 (.503)	2.96 (.458)	54.467** (.000)	21.06 (12.57)	131	37.43 (15.02)
고등학교	185	-1.90 (.434)	-1.55 (.417)	2.04 (.401)	3.59 (.429)	3.90 (.403)	4.08 (.376)	102.955*** (.000)	24.64 (14.43)	189	43.05 (14.87)
대학교	166	-1.36 (.418)	-2.30 (.442)	1.70 (.445)	2.75 (.387)	4.07 (.364)	4.34 (.369)	118.441*** (.000)	22.93 (13.16)	162	46.67 (14.18)
F(p)		.739 (.478)	1.744 (.176)	.755 (.471)	1.991 (.138)	3.072* (.047)	4.956** (.007)		2.756 (.055)		14.399*** (.000)

* p<.05 ** p<.01 *** p<.001

<표 7> 학교급에 따른 차이(2)

	학년	MJT								DIT
		Stage 1	Stage 2	Stage 3	Stage 4	Stage 5	Stage 6	F(p)	C Index	
		M(SD)	M(SD)	M(SD)	M(SD)	M(SD)	M(SD)		M(SD)	M(SD)
중학교	1	-1.92	-2.33	.41	1.53	1.88	2.55	24.274*** (.000)	20.84	34.71
	2	-1.07	-.69	2.39	3.99	3.88	3.33	31.504*** (.000)	21.26	39.95
	t(p)	-1.055 (.293)	-2.044 (.043)	-2.609 (.010)	-3.047 (.003)	-2.352 (.020)	-.999 (.320)		-.192 (.848)	-2.019 (.046)
고등학교	1	-1.95	-1.22	2.13	3.45	2.88	4.53	31.194*** (.000)	21.60	41.22
	2	-1.87	-1.72	2.00	3.66	4.44	3.84	74.700*** (.000)	26.25	43.97
	t(p)	-.127 (.899)	.775 (.439)	.201 (.841)	-.313 (.755)	-2.544 (.012)	1.186 (.237)		-2.241 (.026)	-1.201 (.231)
대학교	1	-1.36	-1.89	2.15	2.96	3.42	3.34	34.627*** (.000)	22.16	46.47
	2	-1.58	-2.98	2.13	2.42	4.24	4.58	37.217*** (.000)	24.31	46.15
	3	-1.04	-2.04	1.22	3.24	4.52	4.72	33.799*** (.000)	23.22	46.11
	4	-1.67	-2.50	.61	1.61	4.28	5.67	17.843*** (.000)	20.95	50.00
	F(p)	.168 (.918)	.572 (.634)	.873 (.456)	.947 (.420)	.877 (.454)	2.374 (.072)		.365 (.778)	.375 (.771)

* p<.05 ** p<.01 *** p<.001

2. 공존타당도(concurrent validity)

공존타당도를 보기 위해서는 MJT와 K-DIT간의 상관성을 Pearson의 상관계수를 이용하여 알아보았다. 이를 알아보는 이유는 유사한 내용을 측정하는 도구가 유사한 반응을 보이는가를 알아보기 위해서이다. 그런데 이 양자간의 상관관계는 학교급별 대상자들로부터 의미있는 상관성을 보이고 있지 못하고 있다. 따라서 이는 ‘도덕 판단력’이라고 용어를 같이 사용하고 있기는 하지만 그 측정내용과 관심이 다른 데 있는 것으로 보인다(표 8> 참조).

<표 8> MJT와 DIT간의 상관관계

	MJT			
	중학교	고등학교	대학교	전체
DIT	-0.093	0.040	0.084	0.037

Pearson's Linear Correlation Coefficient(r)

VI. 기술통계량³⁾

1. Stage별, Stage 유형별 차이

MJT는 과연 다양한 인구통계변인별로 어떠한 경향을 보이는지를 살펴보자. Stage별, Stage 유형별로 어떠한 차이를 보이는지를 살펴보았다. 여기서 Stage 유형이란 1-3단계의 현실적 단계와 4-6단계의 추상적 단계의 구분에 의한 집단구분을 말한다. 대체로 Stage별로는 단계가 높아질수록 C-지수의 평균값은 높아지며, 그 단계별 점수의 차이도 통계적으로 의미있는 것으로 나타났다. 상위 vs 하위의 Stage 유형차이에서도 상위가 통계적으로 더 높게 나타났다(<표 9> 참조).

<표 9> Stage별, Stage 유형별 차이

	Stage 별 차이							Stage 유형별 차이		
	Stage 1	Stage 2	Stage 3	Stage 4	Stage 5	Stage 6	F(p)	Stage 1~3	Stage 4~6	paired t(p)
M(SD)	-1.59 (4.39)	-1.78 (4.42)	1.76 (4.31)	3.09 (4.32)	3.69 (4.23)	3.86 (4.01)	266.319*** (.000)	-1.61 (10.07)	10.64 (9.89)	-26.642*** (.000)

*** p<.001

2. 성별에 따른 차이

3) 이하 내용에서는 본 연구의 분석 초점인 MJT를 중심으로 언급한다.

MJT는 성별에 따라 유의미한 차이를 보였다. 남자가 여자보다 다소 높게 나타났는데 이는 통계적 의미가 있다. 대개의 경우 도덕판단력의 유의미도 차이가 없는 것으로 나타나는 데 이 결과는 차이가 있는 것으로 나타났다. Stage별로는 남자는 Stage5를 가장 높게 지향했으며, 여자는 Stage6을 가장 높게 지향했다. 그런데 남자와 여자간 Stage 내에서의 차이는 Stag4가 가장 차이가 크다. Stage 유형별로도 차이가 있는데 남자가 여자보다 상위 vs 하위 Stage 유형별 차이가 더 심한 것으로 나타났다(<표 10> 참조).

<표 10> 성별에 따른 차이

		Stage 별 차이						Stage 유형별 차이			C Index	
	N	Stage 1	Stage 2	Stage 3	Stage 4	Stage 5	Stage 6	F(p)	Stage 1~3	Stage 4~6		paired t(p)
		M(SD)	M(SD)	M(SD)	M(SD)	M(SD)	M(SD)		M(SD)	M(SD)		
남자	253	-1.43 (3.95)	-1.49 (3.91)	1.68 (3.86)	3.70 (3.95)	3.98 (3.79)	3.80 (3.75)	155.512*** (.000)	-1.24 (8.46)	11.47 (8.88)	-21.414*** (.000)	24.90 (12.87)
여자	234	-1.77 (4.83)	-2.09 (4.90)	1.85 (4.75)	2.44 (4.61)	3.37 (4.65)	3.92 (4.29)	117.508*** (.000)	-2.01 (11.56)	9.74 (10.83)	-16.558*** (.000)	21.06 (14.01)
t(p)		.843 (.400)	1.506 (.133)	-.433 (.665)	3.214** (.001)	1.577 (.116)	-.342 (.732)		.839 (.402)	1.925 (.055)		3.152** (.002)

* p<.05 ** p<.01 *** p<.001

3. 전공영역에 따른 차이

MJT는 전공영역에 따라 어떠한 차이를 보이는지를 살펴보았다. 이과에 비해서 문과가 다소 높게 나타났지만 통계적으로 의미있는 차이는 아니다(<표 11> 참조). 이러한 결과는 문과(윤리교육전공) vs 이과(수학교육전공)의 대비를 통해서도 잘 드러나고 있다(<표 12> 참조).

<표 11> 전공영역에 따른 차이

	N	Stage 별 차이						Stage 유형별 차이			C Index
		Stage 1	Stage 2	Stage 3	Stage 4	Stage 5	Stage 6	F(p)	Stage 1~3	Stage 4~6	paired t(p)
		M(SD)	M(SD)	M(SD)	M(SD)	M(SD)	M(SD)		M(SD)	M(SD)	

이과	189	-1.94	-1.87	1.53	3.33	3.61	4.10	16.816*** (.000)	-2.28 (9.35)	11.04 (9.07)	-17.496*** (.000)	23.79
문과	162	-1.29	-1.93	2.28	3.03	4.41	4.33	30.411*** (.000)	-.94 (9.83)	11.77 (8.29)	-16.250*** (.000)	23.88
t(p)		-1.427 (.154)	.128 (.898)	-1.661 (.098)	.687 (.493)	-1.946 (.052)	-.568 (.570)		-1.309 (.191)	-.775 (.439)		-.061 (.951)

* p<.05 ** p<.01 *** p<.001

<표 12> 대학생내 문과(윤리교육) vs 이과(수학교육)의 차이

		Stage 별 차이							Stage 유형별 차이			C Index
	N	Stage 1	Stage 2	Stage 3	Stage 4	Stage 5	Stage 6	F(p)	Stage 1~3	Stage 4~6	paired t(p)	
		M(SD)	M(SD)	M(SD)	M(SD)	M(SD)	M(SD)		M(SD)	M(SD)		
수학 교육	27	-.67 (2.87)	-1.96 (4.74)	2.70 (4.06)	2.89 (3.79)	4.07 (2.76)	3.74 (3.30)	16.816*** (.000)	.07 (8.84)	10.70 (7.09)	-6.303*** (.000)	26.86 (14.29)
윤리 교육	45	-2.33 (4.28)	-2.20 (4.56)	.71 (4.48)	2.67 (4.03)	3.16 (4.16)	3.67 (3.41)	30.411*** (.000)	-3.82 (11.10)	9.49 (8.90)	-9.006*** (.000)	22.85 (14.47)
t(p)		1.794 (.077)	.210 (.834)	1.892 (.063)	.232 (.817)	1.020 (.311)	.090 (.928)		1.551 (.125)	.603 (.548)		1.143 (.257)

* p<.05 ** p<.01 *** p<.001

VII. 요약 및 결론

본 연구는 영문판 MJT의 한국적 표준화를 목표로 진행되었다. 번역-재번역의 절차 등 세부적인 절차에 대해 생략된 부분이 있으나, 대략적인 통계적 유의도와 신뢰도, 타당도 등 표준화에 긴요한 요소만을 중심으로 언급하였다.

본 연구는 대체로, 신뢰도와 타당도 면에서 좋은 반응을 보였다. 또한 이를 입증해주는 다양한 변인별 분석을 통해서도 그 통계적 의미를 알아볼 수 있었다([부록 2]). 구체적인 부분에 있어서는 MJT를 통한 선행연구의 결과들과 면밀히 검토해야 하는 과제가 남아 있다. 특히 준거성을 확보하기 위해 DIT와 같이 조사를 실시했는데, DIT의 선행연구와 비슷한 결과를 보이고 있어, MJT에 대한 기대치도 높다고 보여진다.

[부록 1]

가상의 사회문제 대한 의견	ID	-

안녕하십니까?

저는 다음 두 가지 **가상의 사회문제들**에 대한 여러분의 의견을 듣고자 합니다. 여러분께서 응답하신 내용은 다른 여러분들의 응답과 함께 통계적으로만 처리되고, 통계법 제13조에 따라 비밀이 보장됩니다.

이 질문에 대해 평소의 생각이나 느낀 바를 편하게 응답해 주시면 됩니다. 감사합니다.

※ 다음은 여러분 개인에 대한 질문입니다. 해당되는 칸에 “√” 표시를 해주십시오.

나이(만)	성별	종교	학교급	전공영역	학년
세	☐ 1) 여자 ☐ 2) 남자	☐ 1) 있음 ☐ 2) 없음	☐ 1) 중학교		☐ 학년
			☐ 2) 고등학교	☐ 1) 문과 ☐ 2) 이과	☐ 학년
			☐ 3) 대학교	☐ 1) 인문사회 ☐ 2) 자연과학	☐ 학년
			☐ 4) 대학원	☐ 1) 인문사회 ☐ 2) 자연과학	
			☐ 5) 기타(교사 등 일반인)	☐ 1) 인문사회 ☐ 2) 자연과학	

<근로자의 고민>

드러난 이유만으로는 알 수 없는 해고 조치 때문에, 일부 공장 근로자들은 사장이 CC-TV를 통해 그들을 비합법적으로 감시했다고 의심하고 있다. 그러나 사장은 이를 공개적으로 강하게 부인하고 있다. 명확한 증거가 있어야 노조(노동조합)에서 사장의 불법적인 행위에 대응할 수 있었다. 그래서 두 명의 근로자가 사장 집무실에 무단으로 들어가서 증거가 될만한 녹화테이프를 훔쳐 나왔다.

이 내용과 관련하여, 아래의 ❶, ❷, ❸번 질문에 대해 해당되는 칸에 모두 “√” 표시를 해주세요.

❶ 당신은 그 근로자들의 행동에 대해 어떻게 생각하십니까?

전혀 동의하지 않는다			보통이다			매우 동의한다		
-3	-2	-1	0	+1	+2	+3		

❷ 그 근로자들이 옳다고 가정할 때, 당신은 그들의 행동에 대한 다음의 의견을 어느 정도 받아들일 수 있습니까?	받아들일 수 없다				보통이다				받아들일 수 있다			
	-4	-3	-2	-1	0	+1	+2	+3	+4			
1. 그들은 회사에 어떤 손실도 끼치지 않았다.												
2. 공장 사장이 먼저 법을 무시했기 때문에, 이로 인해 두 근로자들은 법과 질서를 유지하기 위해 그렇게 한 것이다.												
3. 대부분의 다른 근로자들이 그들의 행동에 지지를 했고, 많은 사람들이 그들의 행동에 대해 기뻐했다.												
4. 사람들 사이의 신뢰와 개인적인 존엄은 공장의 자치 규정보다 더 중요하다.												
5. 공장 사장이 먼저 부당한 행동을 했기 때문에, 두 근로자가 문을 부수고 들어간 행위는 정당화될 수 있다.												
6. 이 두 근로자들은 사장의 비합법적인 행위를 폭로할 길을 찾지 못했기 때문에, 그래도 덜 나쁘다고 생각하는 방안을 선택했던 것이다.												

❸ 그 근로자들이 옳지 않다고 가정할 때, 당신은 그들의 행동에 대한 다음의 의견을 어느 정도 받아들일 수 있습니까?	받아들일 수 없다				보통이다				받아들일 수 있다			
	-4	-3	-2	-1	0	+1	+2	+3	+4			
7. 만약 모든 사람들이 두 근로자들처럼 행동하게 된다면, 공장 내 법과 질서가 위협받게 될 것이다.												
8. 보다 보편적이고 명백한 원칙들이 아니면, 재산 소유권과 같은 기초적인 권리를 침해하거나 법을 마음대로 진행하려고 해서는 안 된다.												
9. 다른 사람들 때문에 본인이 해고될 위험에 맞닥뜨리는 것은 지혜롭지 못하다.												
10. 두 근로자들은 마땅히 합법적인 수단을 찾아야 했다. 성급하게 하는 바람에 중대한 법률 위반을 하게 되었다.												
11. 두 근로자들이 교양있고 정직한 사람으로 평가받으려면, 물건을 훔치는 죄를 지어서는 안 된다.												
12. 두 근로자들은 해고와 관련 없기 때문에, 녹화 테이프를 훔칠 이유가 없다.												

<의사의 고민>

한 여성은 말기 암 선고를 받았고, 이로 인해 어떠한 희망도 갖지 못했다. 그녀는 끔찍한 고통에 시달렸고, 허약해졌다. 모르핀과 같은 진통제를 너무 많이 투여하여, 거의 죽음에 이를 정도가 되었다. 회복기간 중 그녀는 의사에게 단번에 죽을 수 있을만큼의 모르핀을 투여해 달라고 간청했다. 그녀는 의사에게 자신은 더 이상 고통을 견뎌낼 수 없고 어차피 얼마 살지 못할 것이라고 말했다. 의사는 그녀의 간청을 들어주기로 했다.

이 내용과 관련하여, 아래의 ❶, ❷, ❸번 질문에 대해 해당되는 칸에 모두 “√” 표시를 해주세요.

❶ 당신은 그 의사의 행동에 대해 어떻게 생각하십니까?

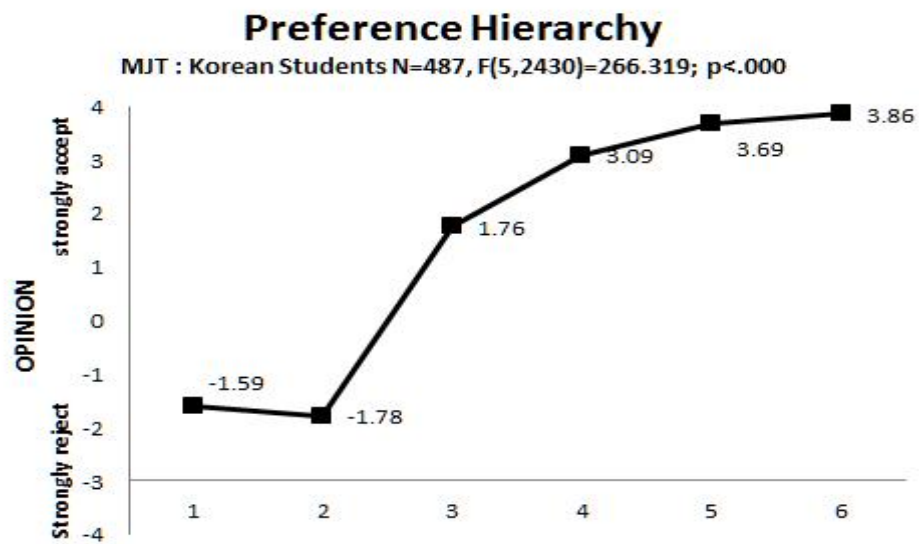
전혀 동의하지 않는다			보통이다			매우 동의한다		
-3	-2	-1	0	+1	+2	+3		

❷ 그 의사가 옳다고 가정할 때, 당신은 그 의사의 행동에 대한 다음의 의견을 어느 정도 받아들일 수 있습니까?	받아들일 수 없다		보통이다					받아들일 수 있다	
	-4	-3	-2	-1	0	+1	+2	+3	+4
1. 그 의사는 자신의 양심에 따라 행동을 했다. 그렇기 때문에 그 여자가 처한 특수한 상황은 환자의 생명을 연장해야 하는 의사의 의무에 결코 위배되지 않는다.									
2. 오직 이 의사만이 그녀의 간청을 충족시켜 줄 수 있는 유일한 존재였고, 동시에 이 의사의 행위는 그녀의 소원을 존중한 결과였다.									
3. 의사는 단지 그녀의 소원을 들어줬을 뿐이고, 그는 좋지 않은 결과에 대해 염려할 필요는 없다.									
4. 그 여성은 어차피 암으로 죽게 될 것이고, 의사가 그녀에게 진통제를 과다하게 투여하는 것은 그렇게 심각한 문제는 아니다.									
5. 그 의사는 결코 법률을 위반하지 않았다. 왜냐하면 어느 누구도 그 여자의 생명을 구할 수 없는 상황이었고, 그 의사는 단지 그 여자가 겪는 고통의 시간만을 단축시킨 것뿐이다.									
6. 대부분의 그의 동료 의사들도 그와 같은 결정을 내렸을 것이다.									

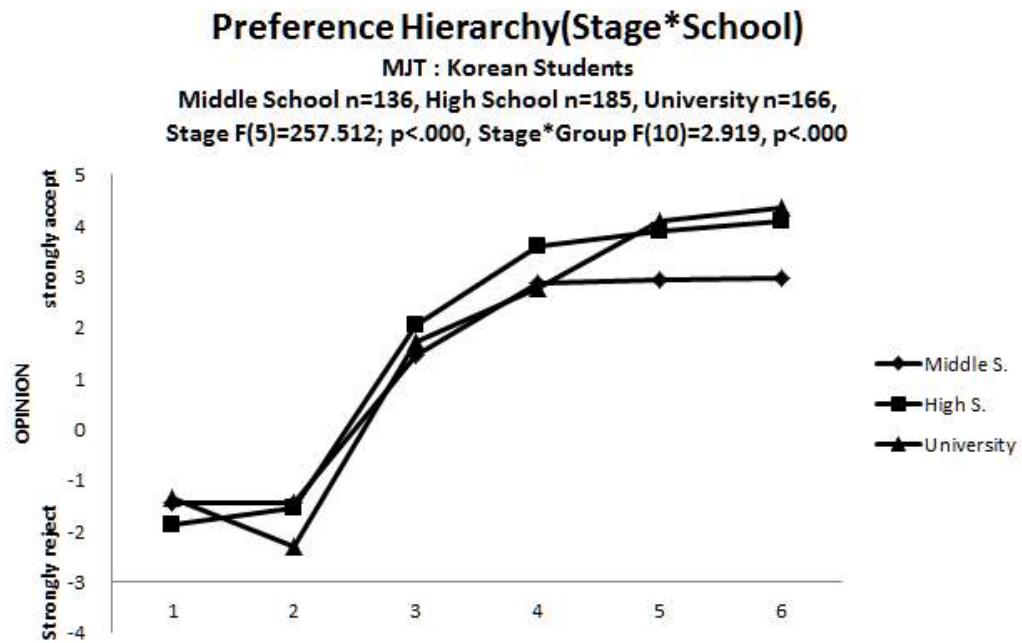
❸ 그 의사가 옳지 않다고 가정할 때, 당신은 그 의사의 행동에 대한 다음의 의견을 어느 정도 받아들일 수 있습니까?	받아들일 수 없다		보통이다					받아들일 수 있다	
	-4	-3	-2	-1	0	+1	+2	+3	+4
7. 그는 동료의사들의 신념과 반대되는 행동을 했다. 만약 동료 의사들이 안락사(환자의 고통을 덜어주기 위해 인위적으로 삶을 끝는 것)에 반대한다면, 그 의사는 그녀의 간청을 들어주면 안된다.									
8. 비록 누군가가 엄청난 고통으로 인해 죽음을 원할지라도, 생명을 지켜야 하는 의사의 본분을 망각해서는 안된다.									
9. 생명을 보호하는 것은 모든 사람들의 최상위의 도덕적 의무이다. 우리가 안락사와 살인을 구별하는 명백한 도덕적 기준을 갖고 있지 않으므로, 한 사람이 다른 사람의 생명을 직접 끊어서는 안된다.									
10. 그 의사는 이 일로 인해 엄청난 어려움을 겪었다. 실제 다른 사람들도 이미 그와 같은 행동을 했다는 이유로 중대한 처벌을 받은 적이 있다.									
11. 그 의사가 좀 더 기다려서 그녀의 죽음에 개입하지 않았더라면, 그는 상당히 쉽게 이 일을 해결했을 것이다.									
12. 그 의사는 법률을 위반했다. 즉 안락사가 합법적이라고 생각하지 않았다면 그 요청을 거절했어야 했다.									

[부록 2]

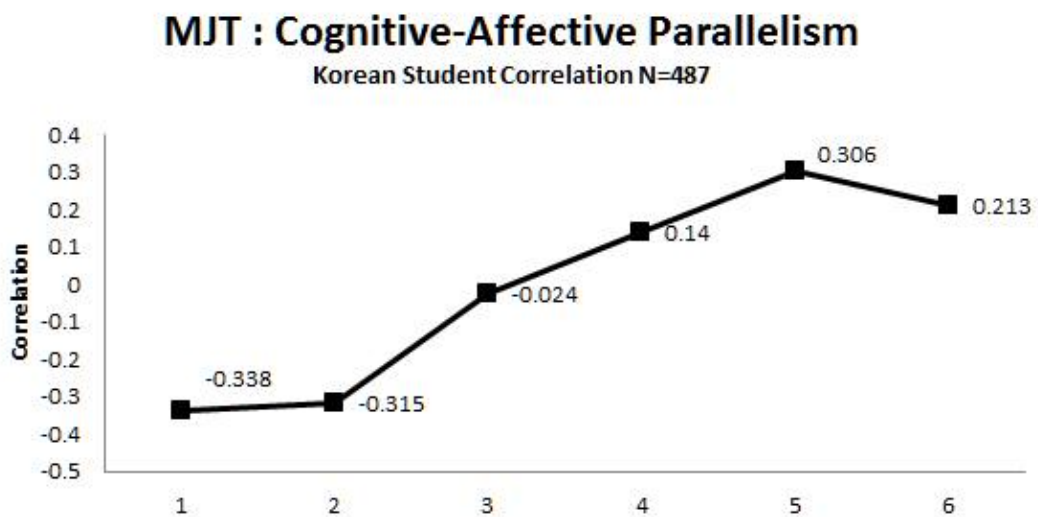
각종변인별 MJT 선호위계



[그림 1] Stage*Opinion 선호위계



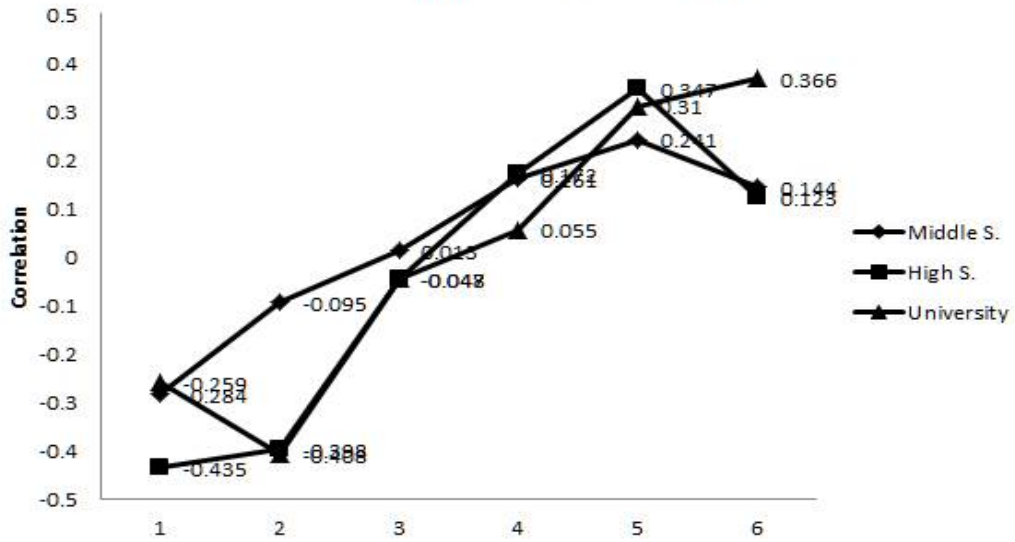
[그림 2] Stage*학교급별 선호위계



[그림 3] Stage*C-지수간의 상관성의 인지-정의 평행

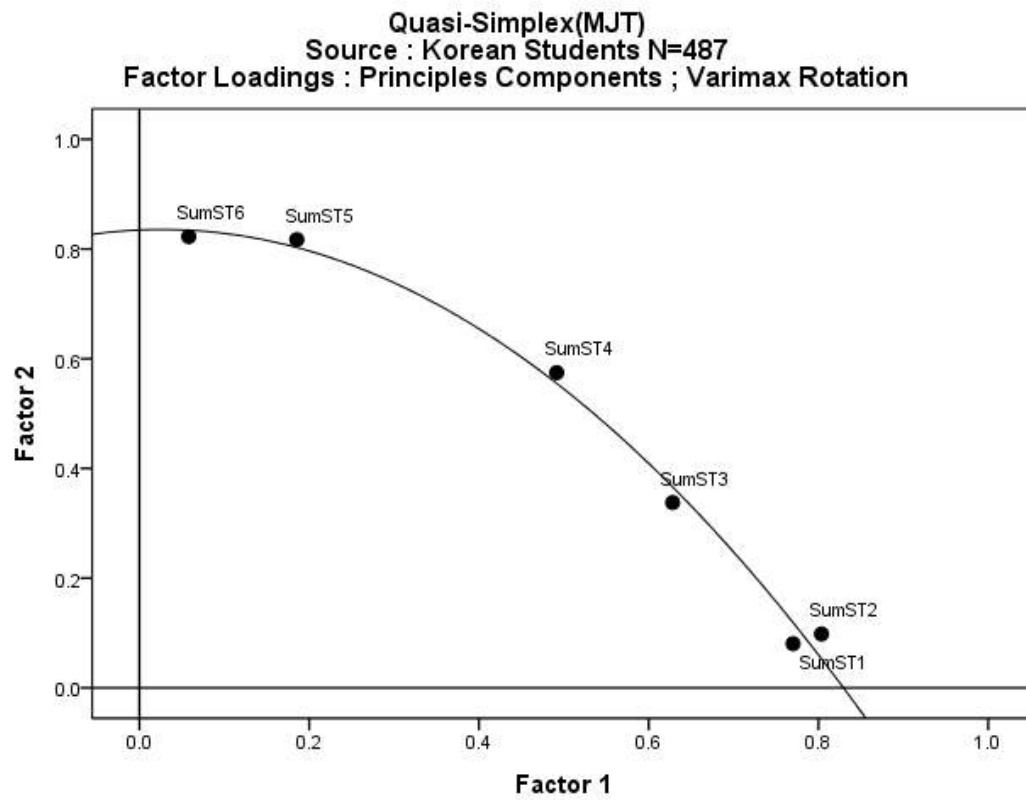
MJT : Cognitive-Affective Parallelism(Stage*School)

Middle School n=136, High School n=185, University n=166



[그림 4] 학교급별에 따르 Stage*C-지수간의 상관성의 인지-정의 평행

	Stage 1	Stage 2	Stage 3	Stage 4	Stage 5	Stage 6
중학교	-0.284	-0.095	0.013	0.161	0.241	0.144
고등학교	-0.435	-0.398	-0.047	0.172	0.347	0.123
대학교	-0.259	-0.408	-0.048	0.055	0.31	0.366



[그림 5] 주성분분석에 의한 Quasi-Simplex 결과

참고문헌

[1]

- 김향인(2000). 도덕판단력 측정에 대한 고찰: DIT와 MJT를 중심으로. 도덕윤리과 교육. 12.
- 김향인(2005). 도덕판단발달과 측정에 관한 연구. 초등도덕교육. 4집.
- 문용린(1988). 도덕과 교육론. 서울: 갑을 출판사.
- 문용린(1988a). 도덕적 사고와 행동의 관계고찰. 한국교육. 15(1).
- 문용린(1988b). 도덕과교육론. 갑을출판사.
- 문용린(1994). 한국 청소년의 도덕성 발달 진단을 위한 연구: 도덕판단력 진단검사(DIT)의 표준화 연구. 학술진흥재단 자유공모과제 학술연구 보고서. 미간행 연구물.
- 문용린(2011). 한국인의 도덕성 발달 진단: 한국판 도덕판단력 검사의 개정 및 재표준화. 서울: 집문당.
- 문용린, 김민강, 엄채윤(2008a). 한국판도덕판단력검사(KDIT)의 세 가지 지수의 타당도비교. 교육심리연구22(4). 783-800.
- 문용린, 김민강, 이지혜, 원현주(2008b). 한국인의 도덕판단력 발달에 관한 비교연구. 교육심리연구, 22(1).
- 박균열(2006). 도덕 판단력 측정도구 MJT의 특징과 활용법, 도덕윤리과교육, 제23호.
- 박찬주(1989). 한국인의 도덕판단과 행동선택에 관한 DIT적용 연구. 건국대학교 박사학위 논문.
- 이병희(1991). 도덕판단력 검사(DIT)의 문항 적절성 분석 연구. 서울대학교 석사학위 논문.
- 이원봉(2010). KDIT의 P-지수와 MJT의 C-지수 비교를 통한 한국 청소년의 도덕판단력 실증 연구. 경상대학교 대학원 박사학위 논문.

[2]

- Kohlberg, L.(1958). The Development of Modes of Thinking and Choices in Years 10 to 16. Ph. D. Dissertation, University of Chicago.
- Kohlberg, L.(1964). Development of moral character and moral ideology. in: M. L. Hoffman & L.W. Hoffman(eds.), Review of child development research, Vol.I. New York: Russel Sage Foundation.
- Kohlberg, L.(1981), Essays on Moral Development Volume 1 : The Philosophy of

- Moral Development, New York: Harper & Row; 김민남·김봉소·진미숙 공역(2004), 도덕발달의 철학, 서울: 교육과학사.
- Kurtines, W. M. & Gewirtz, J. L. 문용린 역(2004). 도덕성의 발달과 심리. 서울: 학지사.
- Lapsley, D. K. 문용린 역(2000). 도덕심리학. 중앙적성출판사.
- Lickona, T. (1991). Educating for character: How our schools can teach respect and responsibility. New York: Bantam.
- Lind, G. (1998). An Introduction to the Moral Judgment Test(MJT), <http://www.uni-konstanz.de/ag-moral/pdf/MJT-introduction.pdf>.
- Lind, G.(2006). 30 Years of the Moral Judgment Test – Support for the Cognitive–Developmental Theory of Moral Development and Education, <http://www.uni-konstanz.de/ag-moral/b-liste.htm>
- Lind, G.(2000/2003). Review and Appraisal of the Moral Judgment Test(MJT), <http://www.uni-konstanz.de/ag-moral/b-liste.htm>
- Lind, G.(2002/2010). Scoring and Interpreting the Moral Judgment Test(MJT), Moralisches Urteil–Test(MUT): An Introduction, <http://www.uni-konstanz.de/ag-moral/b-liste.htm>;
- Lind, G.(2003), Standard Version and Administration, <http://www.uni-konstanz.de/ag-moral>
- Lind, G.(2005). The Cross–Cultural Validity of the Moral Judgment Test (MJT) – Confirmation of 17 Cross–Cultural Adaptations, <http://www.uni-konstanz.de/ag-moral/b-liste.htm>
- Lind, G.(2007). Constructing New Dilemmas for the Moral Judgment Test(MJT), <http://www.uni-konstanz.de/ag-moral>
- Lind, G.(2008). The Meaning and Measurement of Moral Judgment Competency, in: Fasko, Daniel, Jr. & Willis, Wayne(eds.), Contemporary Philosophical and Psychological Perspectives on Moral Development and Education, NJ: Creskill. <http://www.uni-konstanz.de/ag-moral/b-liste.htm>
- Rest, J. R.(1983). Morality. In J. H. Flavell & E. M. Markman. Handbook of Child Psychology : cognitive development, vol. 3. NY : John Wiley & Sons.
- Rest, J. R.(1985), "An Interdisciplinary Approach to Moral Education", M. W. Berkowitz & F. Oser(eds.), Moral Education: Theory and Application, New

- Jersey: LEA, pp.9-25.
- Rest, J. R.(1986), *Moral development: Advances in research and theory*, New York: Praeger.
- Rest, J. R., Copper, D., Coder, R., Masanz, J. & Anderson, D.(1974). Judging the important Issues in Moral Dilemmas – An Objective Measure of Development, *Developmental Psychology*, 10(4), 491-501.
- Rest, J. R., Narvaez, D., Thoma, S. J., Bebeau, M..(1999) DIT2: Devising and testing a revised instrument of moral judgment. *Journal of Educational Psychology*, Vol 91(4), 644-659.
- Rest, J. R., 문용린 외 공역(2008), *도덕발달 이론과 연구*(*Moral development: Advances in research and theory*), 서울: 학지사.
- Rest, J., Narvaez, D., Bebeau, M., Thoma, S.(1999). *Postconventional moral thinking: A New-Kohlbergian approach*. Lawrence Erlbaum: London.

「다문화 가정 아동의 도덕적 실태 분석과 다문화적 덕목의 필요성」에 대한 논평

홍석영(경상대)

[별 지]

[별 지]

「교사교육을 위한 세계시민성 개발에 관한 연구」에 대한 논평

김연숙(충북대)

이 글은 오늘날 교육계가 지구화, 인구변화, 기술혁신에 의해 강력한 변화의 시점에 놓여 있다고 진단하고 있다. 그리고 이에 부응하는 새로운 교육패러다임의 이행이 필요한 시점에 놓여있다고 보고 몇 가지 교육적 내용의 제언 및 세계화 교육의 시안을 제안하고 있다.

내용의 요지를 간략히 살펴보자면, 지구화는 경제적 이유, 높은 생산성 등으로 도입되었지만 교육 등의 분야로 확대되었다고 보며, 이런 교육에서의 세계화의 예로 EU를 들고 있다. 단일경제공동체로서 EU는 노동이동성, 질 좋은 노동력의 보장등을 요구받고 이런 인력을 교육제공하고자 한다는 것이다. 또한 최근 학생국제이동성이 증대하고 있고, 특히 영어권 나라로 의 이동은 40%이상을 보여주고 있다는 것이다. 논자는 이런 흐름이 문화다양성, 관용, 범문화적 리더십 기술, 글로벌 조망을 요구한다고 주장하고 있다. 또한 인구변화, 노령화 사회 속에서 다양한 배경의 학생들이 다른 문화적 감수성과 관용에 대한 문화지성을 길러야 할 시점임을 강조하고 있으며, 기술개발, IT의 경험은 교육의 기반을 변화시키고 있다고 파악하고 있다.

논자는 이런 변화를 반영하여, 새로운 교육체계를 통한 지구시민성 교육을 추진할 수 있는 교육프로그램, 글로벌 협력을 갖는 글로벌 교육 프로그램을 제안하고자 한다. 21세기의 새로운 기술의 차원에서 국제표준교육을 강조하는데, 다문화사회로의 진입, 증대되는 노동력 유입, 환경 위기 등은 전지구적 시민성 교육의 제도화를 필요로 하고, 노동이동성이 증대하면서 노동교육을 위한 국제표준교육이 필요하다는 것이다. 고등교육도 세계경쟁력에 직면해 있으며, 고등교육제도도 국제기준에 의해 보장되어야 한다는 것이다. 또한 21세기의 교육으로 창의력, 디지털해독력, 소통기술을 강조하면서, 평생 10-15개의 직업을 가질 것으로 예측하면서 몇몇 분야의 심층적 교육이 필요하며, 세계시민에 요구되는 효율적인 세계화된 노동, 소통을 위해 요구되는 기술들을 유의미하게 언급하고 있다. 이를 위해 학교리더십, 교사훈련, 커리큘럼, 교수자료, 문화적 지지가 요구된다고 보며, 교육자 공동체, 교육혁신에 부응하는 기술함양 교사 육성, 대학수준 교육 프로그램이 요구된다고 주장한다.

이상과 같은 논의에 이어 논자는 IT지원으로 전지구적 교육을 제공하는 지속적인 교사교육체계를 제시할 시점으로 보고, 교육 3.0을 제공하고 있다. 여기서 커리큘럼, 교육학, 리더십 등 4개 영역의 로드맵을 제시하고 있다. 여기서 논자는 학생중심, 개별학습, 21세기형 커리큘

럼 교육실천, 인프라스트락처, 기술과 교육의 결합, 정책, 절차, 운영, 리더십, 인력, 훌륭한 교사 등의 문제를 다루고 있다.

이런 교육적 논의에 이어 논자는 세계화 교육 리더 프로그램을 제시하고 있다. 세계시민 양성을 위한 지구교육, 책임감있는 리더십 교육을 강조하고 있으며, 지구교육리더 프로그램이 궁극적으로 교육제도의 리더들, 국제적인 비영리조직의 교육, 지구화에 의한 기회와 도전을 갖기, 글로벌한 교육사업 등을 목적으로 한다고 제시한다. 아울러 이런 프로그램을 통해 지구화교육, 범문화적인 문화적 소양교육, 교육리더들사이의 전지구적 네트워크 형성, 지구적 교육관 형성 등을 추구한다고 밝히고 있다.

이 프로그램의 개발을 위해서는 서로 다른 조건을 조절하는 국제협력, 대학전문가들의 참여하는 커리큘럼 개발, 교수자료개발 등이 요구된다고 보며, 이런 대학의 예로서 핀란드의 Oulu대학의 예를 들고 있다. 이 대학은 교육학과 교사교육에서 'full-time-two-year-international Master's program'에서 '교육과 세계화', '이론' 정책, 계획, 커리큘럼, 평가, 비교교육학 등을 제공한다는 것이다. 이 프로그램의 중심목표는 학생들이 복합다양한 사회에서 책임있는 리더십을 기르도록 하는 것, 남-북-동-서 간 대화, 다문화 사회 및 세계화 및 그 영향에 관한 연구 등을 포함한다는 것이다. 이 프로그램은 공식적인 교육자격을 구성하지는 않지만 교육 마스터 과정을 구성한다.

이상과 같이 논자는 새로운 기술혁신과 세계화에 수반되는 변화를 예의히 주시하고 논자의 해박한 IT기술에 대한 이해를 바탕으로 새로운 방식의 세계화 교육과정의 구축 필요성과 요구되는 교육요소들을 전방위적으로 조망하고 있다. 세계화의 도래에 따른 교육의 변화를 모색하는 것은 지극히 타당하고 요구되는 바이다. 그럼에도 불구하고 이 논문을 읽으면서 선행적으로 검토되어야 할 것들과 더불어 몇몇 궁금한 개념들의 의미를 묻고자 하다.

첫째, 논자는 EU에서 시행되는 교육적 협력과 혁신에 많은 영감을 받고 있는 듯하다. 그런데

EU는 하나의 경제공동체 이자 생활공동체의 성격을 지닌다. 일종에 오랫동안 구상되어 온 평화모형에 입각한 유럽공동체의 구현인 것으로, 단순한 economic cosmopolitanism에 입각한 단일한 세계시장 구축의 의미가 큰 세계화와는 그 성격이 달라 보인다. 즉 단순히 시장이 개방되고 네트워크가 형성된 global village의 성격보다는 구성원간의 강한 유대에 입각한 공동체(community)의 성격이 크다고 볼 수 있다. 이들의 경우 교육은 구성원들 사이의 필요를 적절히 반영하고 조정하면서 구축될 가능성이 높을 것이다.

그런데 국제적으로 교육협력을 한다는 것은 훌륭한 발상이나, 다른 국가들과의 적절한 유대가 형성되지 않은 상태에서의 협력이란 일방적이거나 유의미한 실효성을 갖기 어려울 수 있다. 국제규격의 표준화된 교육은 논자가 생각하는 세계화 리더양성보다는 논문에서 언급한

바, 국제적인 노동이동성에 요구되는 적절하게 세계화된 노동력 육성의 역할에 그칠 가능성도 있어 보인다.

둘째, 논자는 세계화 교육을 위한 교육인프라 구축의 중요성을 강조하면서, 공용어로 영어를 제안하고 있다. 그런데 앞의 문제와 연관된 것인데, 한국이 어떤 나라와 긴밀한 관계성을 형성해 가게 될 것인가를 고려함은 없다. 이는 가까운 일본이나 중국보다는 서구국가들을 더욱 염두에 둔 것으로 추론된다. 그러나 논자가 추구하는 세계화 교육의 한국적 실효성이 어디에 있는가를 고민해야 할 것이다. 즉 경제적으로 긴밀한 협력관계나 학생교류, 다문화적 교차지역이 어디인가를 간과하지 말아야 할 것이다. 작년에 충북대학교에서 열린 ‘한자문화권의 공동체 모색’에서 소통어로서 언어선정에 관한 다양한 입장을 노정환 것을 고려해 볼 수 있을 것이다.

셋째, 논문에서는 OEDCD에서 6가지 새로운 기술을 제안하고 있다고 언급하고 있지만 그 함축된 의미를 설명하고 있지는 않다. 그 의미는 무엇이고 왜 이런 기술이 필요한지 보충 설명을 듣고 싶다.

①the great collaborators and orchestrators, the great synthesizers, the great explainers, the great versatilists, the great personalizers, the great localizers

「도덕 판단력 측정 도구 MJT의 한국적 표준화 연구」에 대한 논평

김남준(목포대)

박균열 교수님의 “도덕 판단력 측정 도구 MJT의 한국적 표준화 연구”는 독일어권과 남미 등 전 세계 30여 개국에서 사용되는 도덕 판단력 측정 도구인 MJT의 한국적 표준화를 기하는 연구라는 점에서 큰 의미를 갖는다. Rest의 DIT가 도덕성 발달 측정을 위해 전 세계적으로 사용되고 있는 것이 사실이지만, MJT는 전기 Kohlberg의 이론과 연구 결과를 충실히 반영하고 있으며, 도덕성 발달과 교육의 질적, 양적 정도 간의 상관관계를 잘 보여주는 장점을 지니고 있다. 이런 맥락에서, 향후 국내에서 MJT의 한국적 표준화 연구가 발전적으로 진행되어야 하며, 더 나아가 Rest의 DIT, 캐나다 온타리오 연구소의 OISE 검사 등 도덕 판단력과 도덕성 발달 측정을 위한 다양한 검사들과의 연계 방안 연구를 통해 한국인의 도덕성 발달 및 도덕 판단력을 가장 적합하게 측정할 수 있는 새로운 한국적 검사도구가 개발되는 것은 학문적으로 매우 큰 의미를 지닌다고 생각된다.

본 토론자는 박균열 교수님의 “도덕 판단력 측정 도구 MJT의 한국적 표준화 연구” 및 MJT 그 자체에 대한 이해를 구하기 위해 다음과 같은 질문을 드리는 것으로 토론을 대신하고자 한다.

1. Lind 교수의 MJT의 핵심 개념이면서도 다른 연구자들로부터 일종의 오해를 사고 있는 ‘C-지수’ 개념을 좀 더 구체적으로 설명해주시면 감사하겠습니다.

2. Lind 교수의 MJT는 ‘이중특성이론’(the dual aspect theory; die Zwei Aspekte Theorie)에 토대를 두고 있다. 즉, MJT는 도덕성의 두 가지 측면으로서 a) 도덕 판단력(인지적 측면)과 b) 도덕적 지향성 또는 가치태도(정의적 측면)를 가정한다는 것이다. 그렇다면 MJT의 정의적-인지적 병행주의(Affective-Cognitive Parallelism)가 개별 연구 결과에 구체적으로 어떻게 반영되는지를 설명해주시면 감사하겠습니다.

3. MJT의 가장 큰 특징은 복합적인 도덕 추리를 단계별로 얼마나 명확하게 하는가이다. 그런데 바로 이러한 이유 때문에 도덕발달의 하위 단계에 높은 평정을 하고 도덕 발달의 높은

단계에 낮은 평정을 하고, 그와 같은 평정의 내림과 올림의 서열이 유지된다면 높은 점수를 받게 된다. MJT의 단계상의 역설적인 난제가 바로 여기에 놓여있다고 생각된다. 이러한 MJT의 역설적인 난제 또는 문제점을 해결할 수 있는 방안이 있다면, 그 방안을 설명해주시길 부탁드립니다.

Ⅱ 제6세션 한국 청소년 도덕성 발달 검사도구 개발 현황과 활용방안 Ⅱ

도덕적 감수성 검사도구

홍성훈(여주대)

도덕적 판단력 및 도덕적 품성화 검사도구

이인재(서울교대)

도덕적 동기화 검사도구

손경원(서울대)

청소년 도덕성 발달 검사도구 활용방안 및 향후과제

최창욱(한국청소년정책연구원)

◇ 사회자 : 박병기(교원대)

◇ 토론자 : 김태훈(공주교대), 최지영(한남대), 곽윤정(세종사이버대)

도덕적 감수성 개발과정 및 연구결과*

홍성훈

I. 서론

질풍노도의 청소년기는 다른 무엇보다도 도덕성의 기초와 토대를 굳건히 형성해야 하는 매우 중요한 시기임에도, 그동안 청소년을 대상으로 하는 도덕교육은 도덕적 지식의 전달에만 치중한 것이 사실이다.

지식이나 사고가 결여된 행동은 맹목적이지만, 행동으로 열매를 맺지 못하는 지식이나 사고는 무의미한 것이다. 따라서 지식이나 사고는 반드시 행동과 연결되어야 하고, 바로 이러한 점에서 도덕 연구와 교육의 궁극적 목표는 도덕적 지식이나 사고보다는 행동의 표출에 있어야 한다.

일찍이 서양의 소크라테스와 동양의 왕양명(王陽明)이 지행합일을 주창한 이래로, 도덕적 지식이나 사고(판단)와 도덕적 행동과의 관계는 항상 수많은 논의와 논쟁의 대상이 되어왔지만, 지(知)만으로 행(行)을 설명하는 데는 한계가 있음은 누구든 공감하는 주지의 사실이다. 바로 이러한 관점에서, 도덕적 행동의 표출에 영향을 미치는 심리학적 과정이나 변인을 제시한 Rest(1983)의 4-구성요소 모형은 도덕성 연구나 교육에서 주목받고 있는 매우 중요한 패러다임이라 할 수 있다.

도덕 감수성(moral sensitivity)이란 Rest(1983)의 모형에서 도덕적 행동을 가능케 하는 제1요소를 뜻하는데, 이는 특정 상황 속에 내포된 도덕적 이슈들을 지각하고 상황을 해석하며, 자신의 행동 결과가 타인의 복지에 미치는 영향을 헤아릴 수 있는 능력을 말한다. 그동안 심리학 분야에서 이루어진 많은 연구들을 종합하면, 사람들은 비교적 간단한 도덕적 사태를 지각·해석하는 데도 많은 어려움을 겪고 있고, 타인의 필요와 복지에 대한 민감성에 있어서도 현저한 개인차가 발견되는데, 바로 이런 차이들은 도덕적 행동을 저해하는 요인으로 작용한다는 사실이 밝혀진 바 있다(Rest, 1983, p. 559).

* 본 연구의 참여자는 다음과 같다. 박균열(경상대, 연구책임자), 홍성훈(여주대), 서규선(서원대), 한혜민(스탠포드대, 이상 공동연구원), 김연중(경상대, 연구보조원).

다른 무엇보다도, 어떤 상황을 도덕적 사태로 지각·해석하지 못한다면 도덕적 행동은 일어날 수 없게 된다. Rest는 이에 대하여, 1964년 미국 뉴욕시에서 일어난 ‘Kitty Genovese 사건’을 예로 들면서, 방관자 효과(bystander’s effect)의 개념으로 이를 설명한다(Rest, 1983, p. 559). 그것은 도심의 한 아파트 주차장에서 대낮에 한 여성(Kitty Genovese)이 강도에게 30분 동안이나 폭행을 당해 숨지기까지, 38명의 이웃 사람들이 이를 목격하면서도 아무도 도우려 하지 않았던 사건이었다. 당시 목격자들에 대해 면담한 결과, 그들은 모두 그 여성에게 무슨 일이 일어나고 있는지 알지 못했고, 몇몇 사람은 연인들 사이의 공연한 다툼으로 생각하고 간섭하기 꺼렸던 것으로 나타났다.

다음, 타인의 필요와 복지에 대한 심각성이 부족해도 도덕적 행동은 일어나지 않는다. 사람들이 자신의 행동이 타인의 복지에 미칠 가능한 결과들에 주목하는 데 있어서 개인차가 있는데, 이러한 민감성의 유무는 당연히, 도덕적 행동의 표출 여부에 큰 영향을 주는 것으로 보아야 한다.

이러한 도덕적 감수성은 제2요소인 도덕적 추론(인지) 능력과는 구별되는 별개의 능력이라 볼 수 있고, 실제의 측정 결과에서도 두 요소 간에는 낮은 상관관계가 있는 것이 확인된 바 있다(Bebeau 등, 1985). 이 요소를 측정하는 도구는 미네소타대학 치과대학의 Bebeau 등(1985)에 의해 처음 개발되었고, 그 타당도와 신뢰도 역시 인정받을 만한 수준인 것으로 나타났다.

Rest(1983)가 여러 심리학적 연구들을 종합적으로 검토하여 발견해낸 도덕적 감수성의 특징은 많은 사람들은 비교적 간단한 상황을 해석할 때조차도 어려움을 겪는다는 점과, 타인의 필요와 복지에 대한 민감성에 있어서 사람들 간에는 현저한 개인차가 존재한다는 점, 그리고 마지막으로 이러한 사회인지적 추론능력은 연령 증가에 따라 발달한다는 점이다.

국내외를 막론하고, 도덕 감수성에 대한 측정 연구는 그동안 전문직 윤리(professional ethics)의 관점에서 주로 의사와 교사 등 전문직 종사자들을 대상으로 진행되었고, 청소년을 대상으로 하는 측정연구는 전무한 상황이다.

이러한 인식 아래, 본 연구에서는 제1차 연도에서 청소년용 도덕 감수성 검사지를 신규 제작하여 그 기초적인 예비검사를 실시하고, 타당화 및 표준화 연구를 통해 2, 3차 연도에서 실제로 측정할 수 있도록 하는 기초연구를 수행하고자 한다.

II. 이론적 배경

1. 도덕 감수성의 개념 및 하위요소 구성

도덕 감수성(moral sensitivity)은 Rest(1983)의 모형에서 도덕적 행동의 표출 과정에서 필요한 첫 번째 요소이다. 이는 특정 상황 속에 내포된 도덕적 이슈들을 지각하고 상황을 해석하며, 자신의 행동이 타인에게 어떤 영향이나 결과를 미칠 수 있을지를 미리 헤아릴 수 있는 능력을 뜻한다. 어떤 상황을 도덕적 사태로 지각·해석하지 못한다면 도덕적 행동은 일어날 수 없게 된다. 타인의 필요와 복지에 대한 심각성이 부족해도 도덕적 행동은 일어나지 않는다.

도덕성 연구의 궁극적 목표는 도덕적 행동의 표출에 있어야 하며, 청소년을 대상으로 도덕성을 진단하는 연구에서도 도덕적 행동을 가능케 하는 심리적인 과정이나 요소들에 초점을 맞출 필요가 있다. Rest의 4-구성요소 모형은 도덕적 행동의 표출로 이어지는 여러 가지 심리적인 과정이나 요소들을 설명한다는 점에서 도덕성 연구와 교육의 새로운 패러다임으로서 주목받고 있다.

도덕 감수성을 더욱 자세히 나누어 하위 요소를 규명해내려는 시도들을 살펴보면, 먼저 Akira 등(2004)은 도덕 감수성을 자율성과 대상자의 권리, 자애(복지)와 무해(無害), 정의와 맥락적 특성의 세 부분으로 나눈 바 있고, Sadler(2004)는 타인의 반응이나 감정을 해석하기, 사건의 원인과 결과 및 문제와 관련된 당사자들에 대한 영향을 이해하기, 그리고 감정이입과 타인의 역할채택을 제시한 바 있다.

여기서 Sadler(2004)의 주장은 Rest(1986)의 주장과도 일치한다. Rest는 도덕 감수성의 하위 요소를 구분하면서 먼저 어떠한 상황에 관련된 사람이 누구인지, 가능한 일련의 행동들을 추측하며 행동의 결과가 다른 상대에게 어떻게 영향을 미치는지 아는 능력으로 파악하고 있다. 또한 역할채택 능력과 공감을 통하여 자신의 행동의 결과가 타인에게 어떻게 미치는가를 고려하기 위해서 타인의 관점을 고려하는 것을 포함한다고 주장한다.

이러한 도덕 감수성의 하위요소 구분과 맥을 같이하여 Volker(1984; 문용린, 2002: 6-7에서 재인용)는 카운슬러의 도덕적 감수성을 측정하기 위하여 검사(Moral Sensitivity Rating Scale)를 개발하였다. 그는 도덕 감수성의 하위 요인으로 (1)중요한 사실에 대한 지각, (2)다른 사람에게 미치는 결과에 대한 지각, (3)윤리적 딜레마를 해결하기 위한 자신의 책임에 대한 지각을 포함시켰다. 그리고 그는 이러한 세 요인들이 위계적으로 구성되어 있다고 보았다.

먼저 중요한 사실에 대한 지각(perception of the critical facts)은 사람이 개인들, 집단, 기관, 사회 간의 상호관계를 알고, 원인과 결과 관계를 정확하게 추론할 수 있는 능력을 가지며, 행동이 미칠 가능한 결과를 상상하고 전문적 실천행위를 안내하는 윤리 강령과 법령을 알아야 할 것을 요구한다. 이러한 사실지각 활동은 도덕적 문제 해결을 위한 도덕적 문제를 규명을 의미하는 것이기도 하다. 도덕적 문제를 해결하는 첫째 단계는 고려해야 될 사항들의 범위를 규명하는 것이다. 이는 의사결정이 이루어졌을 경우 영향을 받을 다양한 측면들을 인식하고, 결정에 정당하게 영향을 줄 맥락적이거나 역사적인 요인들에 대한 민감성뿐만 아니라 주어진 문제들에 적용될 수 있는 가치나 원칙들의 범위에 대한 민감성을 포함한다(MacDonald, 2002).

둘째, 다른 사람에게 미칠 결과에 대한 지각(perception of the consequences to others)은 행위자 자신뿐만 아니라 관련된 사람들에게 미칠 행동의 가능한 결과를 상상하고 이해할 수 있는 능력을 일컫는다. 이러한 개념들은 사실에 대한 지각과 순서상으로 위계적으로 구성된다. 예를 들면, 가능한 해로운 결과를 상상할 수 있으려면 사례에 내재되어 있는 중요한 사실들을 정확하게 지각해야 하고, 가능한 행동 방침의 효과를 추정하려면 관련된 모든 사람들을 포함시켜야 한다.

셋째, 윤리적 딜레마를 해결할 자신의 책임에 대한 지각은 딜레마를 해결하기 위한 행동에 대한 책임을 자기 자신에게 돌려야 함을 말한다.

이처럼 Volker(1984)가 제시한 세 가지 하위요소는 이후의 많은 연구들의 토대가 되었다. 본 연구에서는 이 요소들이 도덕적 감수성의 하위요소로서 적합하다고 보고 그대로 활용하여 연구를 수행하고자 한다.

2. 선행연구 개관

1) 미네소타 치과대학의 연구사례

미네소타 치과대학에서는 M. Bebeau 교수가 중심이 되어 1981년 미국구강보건기금의 연구비 지원에 의해 치과윤리 프로그램을 시작하였다. 4-구성요소 모형을 바탕으로 한 이 프로그램은 4년간의 정규 교육과정에 포함되어 실시된 점에서 인상적이었고, 많은 교육적 시사점을 제공하였다.

미네소타 치과대학의 윤리교육과정은 4년에 걸쳐 총 43시간으로 구성되었고, 각각의 수업활동은 4-구성요소 중 적어도 하나를 포함하도록 설계되었다. 학생들의 실제 수행은 타당화된 평가방법을 통해 평가되었고, 자기 평가(self-assessment)를 실시하여 학생 개인의 수준에 따라 피드백을 제공하였다. 이 프로그램은 개원한 치과의사의 연수교육에도 많은 부분이 활용되었다.

프로그램의 중간 또는 종료 시점에서 효과성을 검증하기 위하여 평가가 실시되었는데, 4-구성요소 중 1, 2, 4요소를 측정하였다. Bebeau 등(1985)은 제1요소인 도덕 감수성의 측정을 위하여 치과윤리감수성 검사(DEST, Dental Ethical Sensitivity Test)를 제작하여 실시하였는데, 이 도구의 타당도와 신뢰도는 검증되었다. Bebeau와 Rest(1982)는 DEST의 타당도와 신뢰도의 입증을 위해 다음 증거들을 제시하였다.

첫째, 채점자 사이의 채점일치도는 84.7~88%로 나타났다.

둘째, 개원의들을 대상으로 측정한 결과, 윤리적인 문제를 인식하는 데 있어서 매우 큰 개인차가 확인되었고, DEST는 임상교육의 효과로 인한 기관 수준의 차이도 민감하게 측정해내었다.

셋째, 윤리적 이슈들을 인지하는 데 여성이 남성보다 조금 더 우수한 것으로 나타났다.

넷째, 윤리적 감수성은 교육을 통해 향상되는 것으로 나타났다.

다섯째, 윤리적 감수성은 도덕판단(추론) 능력과는 차이가 있었다.

2) McNeel 등의 측정 연구(1992)

미네소타 대학 치과대학생의 도덕 감수성을 측정한 Bebeau 등(1985)의 연구를 토대로 하여 대학생을 대상으로 개발한 도덕 감수성 측정도구이다. 이 검사는 대학생들이 흔히 경험하는 일상적 딜레마를 제공하고 거기서 도덕적 문제를 알아차릴 수 있는 능

력에 초점을 맞추고 있다. 대학생들에게 친숙하고 의미있는 주제를 대상으로 도덕적 지각 능력을 측정한 것이다. 이 검사를 위하여 먼저 대학생에게 일어나는 복합적인 윤리 문제를 주제로 하여 10분 내외의 라디오 드라마 4편을 제작하였는데, 드라마 주제는 시험부정 행위, 학습 문제, 인종문제 알코올 남용 등이었다.

학생들은 드라마를 듣고 난 후 개별적인 검사를 받았다. 즉, 그들은 드라마 상황에서 알아차린 모든 문제를 이야기하는데, 그것을 녹음하여 매뉴얼에 따라 채점하는 방식이었다. 연구 결과는 다음과 같다.

첫째, 성별로 의미있는 차이가 발견되었다. 몇몇 이슈에 대해서 여성이 남성보다 더 높은 점수를 받은 것이다.

둘째, 강간과 같은 몇몇 이슈에 대해선 도덕적 지각이 상당히 낮았다. 즉 58%의 여성이 이 문제를 지각한 반면, 남자는 22%만이 이를 지각하였다.

전반적으로, 이 검사는 학생들이 도덕 감수성의 필요성을 이해하고 특정 상황에서 도덕적으로 민감해지는 데 필요한 세부적인 기술들을 익히는 데 효과적인 것으로 밝혀졌다.

3) Akira 등의 연구(2004)

이 연구에서는 일본 의과대학생의 도덕적 감수성을 측정하기 위한 도구(PIT: Problem Identification Test)를 개발하여 측정하고, Rest의 DIT를 사용하여 도덕적 감수성과 도덕적 판단력 간의 상관관계도 검증하였다.

PIT는 피험자들에게 의료에 관련된 딜레마 스토리를 들려주고 각 딜레마에 들어있는 윤리적 문제들을 찾아서 진술하도록 한 다음 이를 평가하는 방식으로 구성되었다. 딜레마는 모두 3개인데, 수혈을 금지하는 교리를 갖고 있는 종교인이 목숨이 위협받고 있는 상황에서 수혈을 거부하는 상황, 미혼모인 보호자가 수술이 잘못될 경우 정신지체의 가능성이 있는 미숙아의 수술을 거부하는 상황, 시한부 노인 환자의 치료 여부를 선택해야 하는 상황 등 3가지로 구성되었다.

이러한 딜레마 사례에 대한 피험자의 진술을 채점하기 위하여 자율성과 환자의 권리, 자선과 선행, 정의와 상황적 특징 등 3가지 하위요인이 활용되었는데, 각 요인마다 3, 4개의 채점기준을 정해 채점되었다.

PIT의 내적일치도는 전체 .68, 세 하위요인은 각각 .66, .61, .56이었고 채점자 일치

도는 .83~.90이었으며 재검사 신뢰도는 .89인 것으로 나타났다.

연구 결과 일본 의대생들의 도덕적 감수성은 도덕적 판단력과는 달리 학년이 올라감에 따라 함께 상승하다가 레지던트 과정에 들어가면서 다시 감소하는 것으로 나타났고, 도덕적 감수성과 도덕적 판단력 사이에는 의미있는 상관이 확인되지 않았다.

4) 홍성훈의 연구(2000)

이 연구는 Kohlberg와 Rest로 이어지는 인지발달론적 도덕성 발달이론을 전문직 윤리(professional ethics)에 접목시킨 국내 최초의 프로그램 개입 연구로서, 전문직 윤리의 관점에서 딜레마토론을 통해 의과대학생들의 도덕성을 신장시킬 교육 프로그램을 제작하고, 현장적용 연구를 통해 그 효과를 확인한 것이다. 프로그램 참여 학생들(의과본과생)은 영상매체를 통해 제시된 의료현장의 도덕적 갈등사례를 접하고 동료들과의 딜레마 토론에 참여하였다. 효과 분석에 있어서는 Rest의 4-구성요소 모형에 의거, 기존의 도덕성 개념인 도덕적 판단력(인지 측면)뿐만 아니라 도덕적 감수성(정서 측면)까지 포함시켰고, 행동적 측면에서는 도덕적 행동선택을 추가하였다. 도덕판단력은 DIT의 P점수로 산출되었고, 도덕감수성은 의료인용 도덕민감성 검사(MEST: Medical Ethics Sensitivity Test)를 제작하여 측정하였다.

분석 결과, 이 프로그램은 의과대학생들의 도덕 판단력과 도덕적 행동선택을 변화시키는 데는 효과가 있지만, 도덕 감수성의 경우에는 뚜렷한 변화가 확인되지 않았다. 이 프로그램에서 토론참여 학생들이 영상매체를 통해 도덕 딜레마 상황을 접하고 동료들과 활발한 토론을 통한 상호작용하는 과정에서, 도덕적 감수성 또한 도덕적 판단력과 함께 향상될 것이라는 전제 아래 연구가 수행되었기 때문에, 도덕적 판단력의 신장이 본 프로그램의 주된 목표였고, 따라서 도덕적 감수성을 변화시키기 위한 별도의 처치는 투입되지 않았다.

물론 이 검사에서 사용된 딜레마 사례(주제 : 태아 성감별)는 의대생을 위한 것으로 청소년에게는 적합하지 않다. 따라서 청소년용 검사지에서는 청소년들의 실제 생활 장면에서 일어날 수 있는 도덕적 이슈들을 찾아내서 딜레마 형태로 제시하는 방식을 취해야 할 것이다.

5) 문미희의 연구(2004)

이 연구는 도덕성 발달 연구의 성과를 인권교육에 접목시켜 사범대 학생의 인권의식 및 인권 옹호 행동을 발달시키기 위한 인권 교육 프로그램 개발 연구이다. 보다 구체적으로는, Rest(1983)의 4-구성요소 모형에 근거하여 인권의식 및 인권행동의 심리적 과정을 분석하고, 인권교육 프로그램 모형의 네 가지 구성요소를 추출하였다. 연구에서 추출된 요소들은 인권감수성, 인권추론 능력, 인권 가치에 대한 동기화, 인권행동 실천력인데, 이들은 인권 행동을 표출하는 네 가지 하위요소로 규정되었다.

이 프로그램에서 선정된 인권 항목은 유의미한 교육을 받을 권리, 표현의 자유를 보호받을 권리, 사생활을 보호받을 권리 등인데, 각 항목에 대해 교직상황에서 실제로 일어나고 있는 인권 딜레마를 구상하고 이를 바탕으로 딜레마 토론 수업을 진행하였다.

측정도구를 보면, 사범대 학생들의 인권 감수성을 측정하기 위해서는 일반용 인권감수성 검사와 교직용 인권 감수성 검사를, 인권 추론 능력을 개발하기 위해서는 도덕적 판단력 검사(DIT)를, 인권 가치에 대한 동기화를 측정하기 위해서는 인권가치 동기화 검사를, 인권행동 실천력을 측정하기 위해서는 도덕성 예견 검사를 제작, 실시하였다.

연구 결과를 보면, 먼저 인권 감수성 검사에서 일반 인권감수성은 실험집단과 비교집단 1에서 의미있게 상승하였으나 비교집단 2에서는 그렇지 않았다. 교직인권감수성의 경우에는 실험집단에서만 상승하고 비교집단 1, 2에서는 그렇지 않았다. 인권추론능력 검사에서는 실험집단에서만 상승하였고 비교집단 1, 2에서는 그러하지 않았다. 인권가치에 대한 동기화 검사에서는 실험집단과 비교집단 1에서 상승하였으나 비교집단 2에서는 그렇지 않았다. 마지막으로, 인권행동 실천력에서는 실험집단만 상승하고 비교집단 1, 2에서는 그렇지 않았다.

6) 이지혜의 연구(2005)

이 연구는 의과대학생을 대상으로 하는 도덕적 감수성 척도를 개발하고 측정함으로써 도덕적 감수성의 구성요소와 발달 경향을 분석하고, 도덕적 판단력과의 관계를 규명한 것이다. 이 연구에서 개발된 도덕 감수성 측정도구는 전술한 Akira 등의 연구(2004)에서 개발된 PIT를 한국적 상황에 맞도록 변안한 것인데, 채점 기준 등은 변경되었다. 연구결과는 다음과 같다.

첫째, 도덕적 감수성의 구성요소를 확인한 결과, 타인복지 감수성, 사태지각 감수성, 결과예측 감수성, 역할채택 감수성 등이 나타났다.

둘째, 검사는 3개의 딜레마를 학생들에게 제공하고 그 속에서 도덕적인 문제들을 직접 찾아내도록 하는 방식(지필검사)으로 진행되었는데, 신뢰도를 검증한 결과 채점자간 일치도는 0.95, 내적합치도는 0.66으로서, 일반적인 수준의 신뢰도를 확보하고 있는 것으로 나타났다.

셋째, 의대생과 일반대생 간의 도덕 민감성 차이는 나타나지 않았다.

넷째, 학년 상승에 따른 도덕민감성의 추세를 확인한 결과 의대생과 일반대생 모두 저학년에서 중간학년으로 올라가면서 상승하다가 고학년 때 하락하는 유사한 경향을 보였다.

다섯째, 도덕민감성과 도덕적 판단력 사이에는 매우 낮은 상관성이 나타났고 통계적으로 유의미하지 않았다.

7) 국가인권위원회의 인권감수성 측정 연구(2002)

이 연구는 국가인권위원회가 주관하여 한국인의 인권의식 지표로서 인권 감수성을 진단하는 도구를 개발하기 위해 수행한 것이다. 인권 감수성의 하위요소로서는 전술한 다수의 선행 연구들처럼 상황지각, 결과지각, 책임지각 감수성 등 3가지를 상정하고 측정연구를 수행하였다.

이 연구에서는 세계인권선언문과 유네스코 인권교육내용 분류표를 참조하여 초등용, 중학생용, 고등학생용, 대학생 및 성인용 인권감수성 진단도구를 제작하고 734명을 대상으로 표준화 연구를 수행하였다. 5점 척도인 이 검사의 형식은 인권이 문제되는 갈등 상황을 나타내는 에피소드를 제시하고, 인권을 옹호하는 문항과 다른 가치를 나타내는 문항에 대하여 중요도를 평정하도록 되어 있다. 에피소드의 숫자는 초등생용 4개, 중학생용 6개, 고등학생용과 대학생 및 성인용 10개인데 그 내용은 문미희의 연구(2004)와 유사하였다.

검사에 필요한 시간은 30분 정도였다. 채점은 인권과 관련이 없는 다른 가치를 나타내는 문항보다 인권에 관련된 문항에 더 높게 평정한 평정치를 합산하여 인권감수성 원점수를 계산하는 방식으로 이뤄졌다. 연구 결과를 요약하면 다음과 같다.

첫째, 초등학생을 제외한 중학생용에서 성인용까지의 검사는 신뢰도와 문항반응 분포

가 양호한 것으로 나타났다. 따라서 중학생용에서 성인용에 이르는 검사지는 신뢰로운 검사라고 볼 수 있다. 초등학생용의 경우 3점 척도여서 반응이 더 편파적인 것으로 해석될 수 있어 향후 수정 보완이 필요하다.

둘째, 중학생용에서 성인용까지의 검사는 내용타당도와 구인타당도가 양호한 것으로 나타나, 검사가 측정하고자 하는 바를 올바르게 측정하고 있다고 볼 수 있다. 다만 초등학생용은 구인타당도가 미흡한 것으로 나타나 향후 수정, 보완이 필요해 보인다.

셋째, 인권감수성 점수의 분포상에서 볼 때, 초등학생용에서 성인용에 이르기까지 모든 검사가 정상분포를 이루고 있는 것으로 나타났다. 따라서 인권감수성 지수는 인권감수성이 높은 사람과 낮은 사람을 잘 변별해주는 지수라고 볼 수 있다.

넷째, 연령집단 간 차이를 분석한 결과 중학생과 대학생 및 성인, 고등학생과 성인 간에만 차이가 있었다.

다섯째, 이야기별 반응 차이를 분석한 결과 이야기별, 즉 인권 항목에 따라 인권감수성에 차이가 있음이 나타났다. 즉 사람들은 어떤 인권 항목은 예민하게 지각했지만 인권과 관련된 문제로 지각하지 못하는 항목들도 존재하였다.

여섯째, 성별 반응 차이를 분석한 결과 중학생과 대학생은 차이가 있었으나 그 외의 집단에서는 차이가 없었다. 특히 대부분의 집단에서 여성이 남성보다 결과지각에서 더 민감한 것으로 나타났다.

8) 선행연구 종합

이상에서 도덕 감수성을 측정한 기존 도구들을 개괄한 결과, 주목할 만한 것은 측정대상과 방식이 모두 달랐다는 점과, 청소년 대상의 검사지는 국내외를 막론하고 전무하다는 점이다.

먼저 측정 대상을 보면, Bebeau 등(1985)의 DEST와 Akira 등(2004)의 PIT는 치과대학생, 홍성훈(2000)의 MEST와 이지혜(2004)의 도구는 의과대학생, McNeel(1992)의 도구는 일반대학생, 문미희(2004)의 도구는 사범대학생 등으로, 대학생이라는 공통점은 있었지만 전공에서는 차이가 있었다.

한편, 측정 방식은 크게 두 가지로 나타났는데, 딜레마 사례를 영상매체나 유인물로 제시하고 그에 관련된 윤리적 이슈들을 직접 찾아내는 방식(서술형)과 윤리적 이

슈들을 진술문으로 제시하고 그에 대한 중요도를 평정하는 방식(객관형)이었다.

본 연구의 측정대상은 청소년이기 때문에 대학생들을 대상으로 한 기존 도구들과는 달리, 청소년들이 생활 현장에서 실제로 겪게 되는 딜레마 사례를 활용하는 검사를 개발할 필요가 있다. 또한 측정 방식에 있어서는 해마다 수천 명을 측정해야 하는 본 연구의 여건을 볼 때, 영상매체를 활용하여 딜레마를 제시하고 그에 관련된 윤리적 이슈들을 직접 찾아내는 서술형 검사는 불가능하기 때문에, 인쇄매체로 딜레마 사례를 제공하고 그에 관련된 진술문의 중요도를 평정하는 객관형 지필검사가 필요함을 인식할 수 있었다.

3. 구성요소 간의 관계

Rest(1983)의 모형에서 제시된 4개의 요소들은 모두 도덕적 행동을 일으키는 데 관여하는 심리적 과정들이다. 그 요소들 중 어느 하나라도 결여되면 도덕적 행동은 불가능하기 때문에, 그 요소들은 모두 도덕적 행동의 결정인자가 된다.

Rest가 자신이 주장한 4-구성요소 모형의 특징에 대해 언급한 내용(Rest, 1986, pp. 4-5, 문미희, 2004, pp. 26-27에서 재인용)을 보면 네 가지 구성요소들 간의 상호 관계에 대해 유추할 수 있다.

첫째, 4-구성요소 모형에서의 네 가지 심리적 과정은 서로 단선적인 관련을 지니는 것이 아니다. 비록 한 가지 과정이 다른 과정과 상호작용하며 영향을 미치는 것은 하지만 그것들은 각각 별개의 과정들이다.

둘째, 4-구성요소 모형은 도덕성의 기본 요소를 인지, 정서, 행동 등 서로 분리된 관점에서 기술하고 있는 것이 아니다. 물론 연구 목적에 따라 인지, 정서, 행동 중에서 어느 하나에 더 큰 비중을 둘 수 있을지 모르지만, 현실적인 도덕 현상의 장에서는 인지, 정서, 행동은 항상 정서와 관련이 있고 정서는 늘 인지와 관련이 되며, 인지와 정서는 둘 다 도덕적 행동을 일으키는 과정에 함께 내재되어 있다. 즉, 정서를 별개로 간주하는 도덕적 인지나, 인지를 완전히 별개로 하는 도덕적 정서, 그리고 행동을 인지와 정서로부터 분리하는 도덕 행동은 있을 수 없다.

셋째, 4-구성요소가 나타내고 있는 것은 인성의 일반적 특성이 아니라 도덕행동의

표출과정에 내재된 여러 가지 과정들을 의미한다. 이 구성요소들은 이상적이고 도덕적인 인간을 구성하는 네 가지 미덕으로서 제시된 것이 아니라, 특정 행동선택 과정이 특정 상황에서 어떻게 야기되고 있는지를 알아보는 데 중요한 분석단위로 제시되고 있다. 즉, 4-구성요소 모형은 특정 상황에서 도덕행동을 산출하는 데 관련된 심리적 과정을 기술한 것이다.

넷째, 4-구성요소 모형은 실제에 있어서 직선적인 관계를 나타내는 것이 아니다. 각 구성요소 사이에는 복잡한 상호작용이 이루어진다. 제2 구성요소, 즉 무엇이 도덕적으로 옳은지에 대한 정의를 내리는 데 있어서 제1 구성요소인 각 개인의 상황에 대한 해석이 영향을 줄 수 있다. 따라서 제1 구성요소 이후에 제2, 제3, 제4 구성요소가 순서대로 일어나는 것이 아니다. 이들 구성요소는 도덕행동이 표출되는 과정에서 거쳐야 할 과정을 기술한 분석적 틀이며, 논리적인 순서를 나타내고 있을 뿐이다.

이로써 볼 때, 네 가지 요소들 사이에는 복잡한 상호작용이 있으며, 네 요소들은 도덕 행동을 분석하기 위한 논리적 개념일 뿐 시간적 순서는 아님을 알 수 있다.

지금까지 이루어진 선행연구들을 개괄하면, 네 가지 요소 중에서 도덕감수성(제1 요소)과 도덕판단력(제2 요소)에 대한 측정 연구가 가장 활발하게 이뤄진 까닭에, 이 두 요소 간의 상호관계는 비교적 소상하게 밝혀진 바 있다.

그런데, 도덕동기화(제3 요소)와 도덕품성화(제4 요소)에 대한 측정 연구는 국내외를 막론하고 거의 없는 관계로 이 두 요소와 다른 요소들 사이의 상호관계에 대한 정보는 확보할 수 없는 상태이다. 다만 이론상 네 요소들이 도덕행동을 표출하는 데 관여하는 서로 다른 변수임을 감안할 때, 도덕동기화나 도덕품성화와 다른 하위요소들 간에도 낮은 상관관계가 있음을 상정할 수 있다.

지금까지는 감수성(1요소)과 판단력(2요소)에 대해서는 어느 정도 연구가 진행되어 왔으며, 이로 인해 이 양자간의 상관성에 대한 연구는 국내·외에서 제한적으로 보고되고 있다(Bebeau, 1985; 2006[1994], p.229; 홍성훈, 2000; 문미희, 2004; 이지혜, 2005).

Ⅲ. 연구 내용 및 방법

1. 연구 내용

지금까지 살펴본 국내외의 연구사례들은 모두 특정 전문직 분야나 대학생들을 대상으로 한 측정 연구이며, 청소년을 대상으로 한 연구 사례는 국내외를 막론하고 전혀 없었다.

따라서 본 연구에서는 그동안 전문직이나 대학생들을 대상으로 다양하게 이뤄진 측정 연구를 바탕으로 국내외적으로 최초의 청소년용 도덕적 감수성 측정 도구(Moral Sensitivity Test)를 개발하고, 한국 청소년을 대상으로 실제 측정하여 그 결과를 분석하고자 한다.

1차년도 연구에서는 도덕 민감성을 측정하기 위해 청소년들의 도덕적 갈등 및 문제 사례에 대한 기초조사를 토대로 하여 감수성 딜레마를 선정하고 예비 검사지를 개발하여 타당화 연구를 수행하며, 3가지 하위요소를 측정한 결과를 제시한다.

단, 요인분석에 있어서는 하위요소가 명확치 않은 개념일 경우 다단계의 탐색적 요인 분석이 필요하나, 도덕 감수성의 경우는 국내외의 선행연구를 통해 하위요소가 상당히 명확해진 점을 감안하여 확인적 요인분석 위주로 분석하고자 한다.

2. 연구 대상

본 연구의 대상은 총 262명이며, 남학생은 46.9%, 여학생은 53.1%로서 여학생이 다소 많으나 대체로 균형을 이루고 있다. 대부분의 도덕성 관련 측정 연구에서 성차는 검출되지 않는다는 점을 감안할 때, 측정 결과에 영향을 미칠 가능성은 거의 없다고 판단할 수 있다. 연구대상자의 분포는 <표 1>과 같다.

<표 1> 연구대상자 분포

학교급별	남	여	합 계
중학생	58 (50.0)	58 (50.0)	116 (100)
고등학생	65 (44.5)	81 (55.5)	146 (100)
합 계	123 (46.9)	139 (53.1)	262 (100)

3. 하위 요소의 선정

본 연구에서는 선행연구를 검토한 결과 Volker(1984)가 제시한 세 요소가 도덕적 감수성의 하위요소로서 가장 적합하다고 보고 이를 적극 활용하여 검사지를 제작하였다. 한국 청소년의 도덕 감수성을 측정하는 데 필요한 세 가지 하위 요소를 요약, 정리하면 아래와 같다.

<표 2> 도덕적 감수성 하위요소

하위 요소	주요 내용
상황지각 감수성	특정 상황이 도덕적으로 문제가 되는지 해석/지각할 수 있는 능력
결과지각 감수성	특정 행동의 결과가 관련 당사자들에게 미치는 영향(결과)을 예측할 수 있는 능력
책임지각 감수성	특정 상황에서 개인이 행동할 책임을 스스로 느낄 수 있는 능력

본 연구에서는 도덕 감수성을 측정하기 위해 청소년들의 도덕적 갈등 및 문제 사태에 대한 기초조사 결과를 토대로 하여 감수성 관련 딜레마를 구상하고 이를 바탕으로

위의 세 하위요소를 탐색할 수 있는 진술문을 제시하고 위의 세 요소를 측정하였다.

IV. 연구 결과

1. 검사지 구성 내용

1) 딜레마 주제의 선정

도덕성 검사에서 활용되는 딜레마의 주제는 검사 대상자의 실제 생활과 밀접한 것이어야 한다. 본 연구에서는 우리 청소년들이 학교 생활 중에서 실제로 경험하는 갈등 사례를 중심으로 딜레마를 구성하였다. 본 검사에서 활용된 딜레마의 주제와 내용은 아래와 같다.

딜레마 1 : 친구의 심부름 (주제 : 빵서틀)

자신보다 힘이 센 학생에게 강요당해 빵을 사오는 등 잔심부름을 해서라도 편하게 지내야 하는지 여부.

딜레마 2 : 절박한 수행평가 (주제 : 숙제 베끼기)

수행평가를 앞두고 시간이 부족한 상황에서 친구의 과제를 베낄 것인지 여부

딜레마 3 : 점심 시간 (주제 : 급식줄 새치기)

점심 시간에 식당에서 앞쪽에 서있는 친구에게 합류해서 식사시간을 단축할 것인지 여부

2) 문항 구성 및 채점 방식

감수성 검사는 심부름, 수행평가, 점심시간 등 세 가지 딜레마 스토리로 구성되며 각 딜레마마다 6문항(3개 하위요소x2개 문항)으로 구성된다. 각 문항은 5점 척도이므로 5점 만점이다. 총 18개 문항이어서 감수성 만점은 90점이 된다. 역코딩 문항은 총 7개로서 심부름 1, 6번, 수행평가 1, 3, 4번, 점심시간 3, 4번 문항이다. 도덕 감수성 검사지의 문항 구성 및 채점 방식은 <표 3>와 같다.

<표 3> 도덕 감수성 검사지 문항 구성 및 채점 방식

딜레마 스토리	문항번호	감수성 하위요소	역코딩 여부	허위반응 체크문항	배 점
심부름	1번	상황지각	역코딩	1-3번 (상황지각)	각 문항 5점, 총 30점 만점
	2번	결과지각			
	3번	상황지각			
	4번	결과지각			
	5번	책임지각			
	6번	책임지각	역코딩		
수행평가	1번	상황지각	역코딩	2-4번 (책임지각)	"
	2번	책임지각			
	3번	상황지각	역코딩		
	4번	책임지각	역코딩		
	5번	결과지각			
	6번	결과지각			
점심시간	1번	상황지각		1-3번 (상황지각)	"
	2번	책임지각			
	3번	상황지각	역코딩		
	4번	책임지각	역코딩		
	5번	결과지각			
	6번	결과지각			

2. 허위 반응 점검

감수성 검사지의 허위 반응 체크 방식은 다른 하위요소 검사들과 차이가 있다. 위 <표 3>에서 보이듯이, 감수성 검사지는 6개 문항 중에 2개를 정-반 문항으로 설정하였으므로, 정-반 문항 간의 반응 차이를 기준으로 허위 반응을 체크하였다.

물론 반 문항을 역코딩 하면 내용상 정 문항과 비슷한 내용이 되고, 이들 문항에 대한 반응의 차이(5점 척도상)를 기준으로 하였다. 이를 테면, “친구의 심부름”의 경우, 1번 문항(“친구를 위하는 일인데 해주면 서로 편하고 좋다”)과 3번 문항(“친구를 위하는 일이라도 그런 일은 하지 않는 것이 좋다”)이 상황지각 감수성을 측정하는 문항인데, 3번 문항을 역채점하면 내용상 1번 문항과 비슷해진다. 따라서 1번 문항과 역채점된 3번 문항 간의 반응 차이가 크다면(3점 이상) 피험자는 허위 또는 무성의로 반응을 했다고 볼 수 있다. 이러한 상황은 세 번째 딜레마인 “점심시간”에도 해당되지만, 두 번째 딜레마인 “절박한 수행평가”의 경우에는 역채점되지 않았다.

그런데 정-반 문항 간의 차이가 얼마일 때 허위반응으로 보는지의 문제가 있다. 5점 척도이지만 크게 보면 그렇다(긍정 반응), 그렇지 않다(부정 반응), 보통이다(중립반응) 등 3가지로 분류할 수 있는데, 그 차가 3점 이상(3점 또는 4점)일 때 긍정-부정-중립 반응 간에 차이가 있다고 보고, 허위 반응으로 판단하였다.

물론 감수성 검사의 허위반응 체크 방식이 다른 검사지와 다른 부분에 대해, 예비검사 분석결과를 통해 수정여부를 결정하였다.

본 검사지에서는 정-반 문항에 대한 반응의 차이를 기준으로 허위반응자를 가려내어 통계분석 대상에서 제외하였다. 정-반 문항에 대한 반응의 차이를 기준으로 아래 두 가지 경우를 상정하여 검사도구의 신뢰도를 비교 분석하였다.

기준 1: 3점 이상(3점 포함)이 세 딜레마 중 어느 1개에서라도 나타날 때

기준 2: 3점 이상(3점 포함)이 세 딜레마 중 2개 이상에서 나타날 때

1) <기준 1> 적용

먼저 1번 기준을 적용하였을 때, 전체 262명의 연구대상 중 허위반응자는 115명으로 제외율은 43.9%이었고, 이를 제외한 통계분석 대상자는 모두 147명(56.1%)이었다

(<표 4> 참조).

<표 4> <기준1> 적용시의 제외 대상 및 통계분석 대상

	중			고			합 계		
	남	여	계	남	여	계	남	여	계
연구대상(A)	58	58	116	65	81	146	123	139	262
허위반응(B) (통계제외)	21	25	46	37	32	69	58	57	115
제외비율 (B/A, %)	36.2	43.1	39.7	56.9	39.5	47.3	47.2	41.0	43.9
분석대상	37	33	70	28	49	77	65	82	147

고등학생의 제외율(47.3%)이 중학생의 경우(39.7%)보다 높고, 특히 고등학교 남학생의 제외율(56.9%)은 매우 높은 편이다. 허위반응자가 통상적인 연구 상황보다 훨씬 더 많은 것은 딜레마 사례 3가지 중 어느 한 가지라도 허위반응 체크에서 3점 이상이면 제외시키는, 비교적 엄격한 제외 기준을 적용하였기 때문이다.

2) <기준 2> 적용

딜레마 3개 중 2개 이상에서 3점 이상(3점 포함)의 차이가 나타나는 경우에 제외한다는 2번 기준을 적용하였을 때, 전체 262명의 연구대상 중 허위반응자는 21명으로 제외율은 8.0%이었고, 이를 제외한 통계분석 대상자는 모두 241명(92.0%)이었다(<표 5> 참조).

<표 5> <기준 2> 적용시의 제외 대상 및 통계분석 대상

	중			고			합 계		
	남	여	계	남	여	계	남	여	계

연구대상(A)	58	58	116	65	81	146	123	139	262
허위반응(B) (통계제외)	5	6	11	5	5	10	10	11	21
제외비율(B/A, %)	8.6	10.3	9.5	7.7	6.2	6.8	8.1	7.9	8.0
분석대상	53	52	105	60	76	136	113	128	241

<기준 1>에서는 고등학생의 제외율이 중학생에 비해 상당히 높았지만 <기준 2>에서는 중학생의 제외율(9.5%)이 고등학생의 경우(6.8%)보다 높았다. 그러나 남녀 간 제외율의 차이는 <기준 1>에 비해 크게 축소된 것으로 나타났다.

3. 신뢰도 및 타당도 점검

1) 신뢰도 점검

(1) 내적 일치도 점검(1차)

신뢰도 점검을 위하여 문항 내적 일치도인 Cronbach' a를 하위요소별로 선출하되, 허위반응자를 제외시키는 두 가지 기준을 비교하였다. 허위 반응자를 제외할 경우의 내적 일치도는 <표 6>과 같다.

<표 6> 허위 반응 제외시의 내적 일치도 분석(1차)

	문항수	전체 (N=262)	허위 반응자 제외	
			기준 1 (N=147)	기준 2 (N=241)
상황지각	6	.51	<u>.64</u>	.56
결과지각	6	.64	<u>.64</u>	.61
책임지각	6	.65	<u>.74</u>	.68

감수성 전체	18	.79	<u>.84</u>	.81

먼저 허위반응자 115명을 제외한 <기준 1>(N=147)을 보면, 전체 집단보다 Cronbach' a가 상승한 것으로 나타났다. 즉, 상황지각 감수성은 .51에서 .64로, 책임 지각 감수성은 .65에서 .74로 크게 상승하여 결과적으로 감수성 전체는 .79에서 .84로 상승하였다. 그러나 결과지각 감수성의 경우는 .64로서 변화가 없었는데, 이는 허위 반응 체크 문항이 상황지각감수성(심부름, 점심시간)과 책임지각감수성(수행평가)에 국한되었고 결과지각감수성은 빠져있는 데 기인한 것으로, 향후 연구에서는 딜레마 3개에 하위요소3개를 각각 하나씩 배치함으로써 균형을 이룰 필요가 있다.

다음, 허위반응자 21명을 제외한 <기준 2>(N=241)를 보면, 보다 엄격한 제외기준인 <기준 1>에 비해 Cronbach' a가 어느 정도 낮아졌음을 알 수 있다. 특히 결과지각 감수성(.61)은 전체집단(.64)보다도 더 낮아진 것으로 나타났다.

이상의 분석 결과를 종합할 때, 3개의 딜레마 중 어느 하나에서라도 허위 반응이 나온 피험자를 제외하는 <기준 1>의 방식이 비록 많은 피험자가 제외된다는 단점은 있으나 크론바하 알파가 .84로서 가장 높기 때문에, 본 검사에서는 <기준 2>보다는 <기준 1>을 바탕으로 허위반응자를 가려내어 통계분석에서 제외시키고자 한다.

(2) 요인분석 결과

전술한 바와 같이, 감수성의 경우에는 선행 연구를 통해 하위요소가 명확해진 만큼 요인을 추출하기 위한 요인분석보다는 기존의 요인을 확인하기 위한 “확인적인 요인 분석”이 필요하다고 보았다. 본 검사에서는 <기준 1> 집단(N=147)과 <기준 2> 집단(N=241)에 대한 확인적인 요인분석을 각각 실시하여 비교하였다.

한편, 요인분석 결과에서 부적절 문항을 판별하는 기준은 통계분석을 위한 2차 워크샵에서의 논의를 통해 아래 두 가지 조건으로 설정하였다.

조건 1: p 값이 .05 이하는 우선적으로 제외한다.

조건 2: 첫째 조건을 충족하더라도 Beta 값이 .30 미만이면 제외한다.

먼저, <기준 1> 집단에 대한 요인분석 결과는 <표 7>과 같다.

<표 7> <기준 1> 집단에 대한 확인적 요인분석 결과

			Estimate	S.E.	Beta	C.R.	P	비고
심부름1	←	상황	-0.021	0.089	-0.016	-0.237	0.813	부적절문항
심부름3	←	상황	0.099	0.076	0.087	1.308	0.191	부적절문항
수행평가1	←	상황	0.521	0.086	0.398	6.033	***	
수행평가3	←	상황	0.752	0.092	0.540	8.214	***	
점심1	←	상황	0.870	0.087	0.657	10.029	***	
점심3	←	상황	1.000		0.740			
심부름2	←	결과	0.426	0.095	0.335	4.501	***	
심부름4	←	결과	0.288	0.114	0.183	2.528	0.011	부적절문항
수행평가5	←	결과	0.936	0.140	0.527	6.703	***	
수행평가6	←	결과	0.832	0.130	0.499	6.406	***	
점심5	←	결과	0.916	0.136	0.532	6.744	***	
점심6	←	결과	1.000		0.704			
심부름5	←	책임	0.203	0.099	0.137	2.058	0.040	부적절문항
심부름6	←	책임	0.347	0.102	0.231	3.411	***	부적절문항
수행평가2	←	책임	0.721	0.111	0.473	6.480	***	
수행평가4	←	책임	0.844	0.117	0.539	7.195	***	
점심2	←	책임	1.000		0.584			
점심4	←	책임	0.980	0.113	0.701	8.683	***	

이상과 같은 기준을 적용한 결과 심부름 1, 3, 4, 5, 6 문항은 적절치 않은 것으로 나타났다. 한편 <기준 2> 집단에 대한 확인적인 요인분석 결과는 <표 8>과 같다.

위 표에서 보이듯이, <기준 2> 집단에 대한 요인분석 결과에서도 <기준 1> 집단의 경우처럼 심부름 딜레마의 문항 모두가 적절치 않은 것으로 확인되었다. 따라서 이 딜레마는 2차년도 연구에서는 교체할 필요가 있다.

<표 8> <기준 2> 집단에 대한 확인적 요인분석 결과

		Estimate	S.E.	Beta	C.R.	P	Label
심부름1	← 상황	-0.079	0.081	-0.068	-0.980	0.327	부적절문항
심부름3	← 상황	0.102	0.074	0.095	1.374	0.169	부적절문항
수행평가1	← 상황	0.440	0.082	0.362	5.366	***	
수행평가3	← 상황	0.650	0.085	0.501	7.605	***	
점심1	← 상황	0.958	0.076	0.779	12.628	***	
점심3	← 상황	1		0.818			
심부름2	← 결과	0.305	0.090	0.253	3.383	***	부적절문항
심부름4	← 결과	0.114	0.110	0.076	1.035	0.301	부적절문항
수행평가5	← 결과	0.888	0.137	0.508	6.489	***	
수행평가6	← 결과	0.858	0.129	0.522	6.636	***	
점심5	← 결과	0.890	0.131	0.535	6.785	***	
점심6	← 결과	1		0.704			
심부름5	← 책임	0.266	0.102	0.181	2.609	0.009	부적절문항
심부름6	← 책임	0.365	0.104	0.246	3.502	***	부적절문항
수행평가2	← 책임	0.680	0.110	0.459	6.165	***	
수행평가4	← 책임	0.796	0.116	0.523	6.841	***	
점심2	← 책임	1		0.593			
점심4	← 책임	0.993	0.112	0.744	8.880	***	

(3) 내적 일치도 점검(2차)

위의 요인분석 결과 심부름 딜레마의 문항들이 적절치 않은 것으로 나타나서, 이 문항들을 제외한 다음 Cronbach' a를 다시 산출하였다. <표 9>는 <기준 1> 집단과 <기준 2> 집단을 대상으로 심부름 딜레마를 포함시킬 때와 그렇지 않을 때의 내적 일치도를 비교한 것이다.

<표 9> “심부름 딜레마” 제외시의 내적 일치도 분석(2차)

	전체집단 (N=262)		허위반응자 제외							
			기준 1 집단 (N=147)				기준 2 집단 (N=241)			
			심부름 포함		심부름 제외		심부름 포함		심부름 제외	
	문항수	a	문항수	a	문항수	a	문항수	a	문항수	a
상황	6	.51	6	.64	4	.73	6	.56	4	.71
결과	6	.64	6	.64	4	.62	6	.61	4	.65
책임	6	.65	6	.74	4	.73	6	.68	4	.66
전체	18	.79	18	.84	12	.86	18	.81	12	.85

위 표를 보면, <기준 1> 집단이든 <기준 2> 집단이든 심부름 딜레마를 제외하였을 때 알파가 높아짐을 알 수 있다. 물론, <기준 1> 집단을 대상으로 심부름 딜레마를 제외했을 경우가 동일 조건의 <기준 2> 집단보다 높지만, 큰 차이는 없었다. 종합적으로 볼 때, <기준 1> 집단이든 <기준 2> 집단이든, 심부름 딜레마를 포함하든 제외하든 미세한 차이를 보이며, 전반적으로 .80을 넘어서는 비교적 양호한 수치임을 알 수 있다.

또한, 본 검사지의 내적 일치도는 그동안 국내외에서 다양한 분야의 피험자를 대상으로 도덕적 감수성을 측정한 다른 검사의 수치에 비해 상당히 양호한 것으로 나타났다(<표 10> 참조). 그러나 2차 연도 연구에서는 1차년도 연구에서 드러난 심부름 딜레마 등의 문제의 해결을 통해 더 높은 내적 일치도를 확보할 필요가 있다.

<표 10> 선행 검사지의 내적 일치도

검사자(연도)	검사 대상	내적 일치도
Beau (1985)	미국 치대생	1학년=.61, 2학년=.78
Akira (2004)	일본 의대생	.68
홍성훈 (2000)	한국 의대생	.62
문미희 (2004)	한국 사대생	.83, .89

이지혜 (2005)	한국 의대생, 일반대생	.66

2) 타당도 점검

본 검사지의 타당도는 내용 타당도와 준거 타당도 등 두 가지 측면에서 점검되었다. 먼저 내용 타당도를 확보하기 위하여, 국내외에서 도덕성의 발달 또는 측정을 연구한 도덕심리학 전공학자 5명으로부터 검사지의 내용과 검사 결과에 대한 자문을 받았다.

다음, 준거타당도를 확보하기 위하여 도덕적 판단력 점수와의 상관계수를 산출한 결과는 <표 11>과 같다.

<표 11> 도덕적 감수성과 도덕적 판단력의 상관계수

집단별	사례수	상관계수
전체 집단	262	.074
<기준 1> 집단	147	.078
<기준 2> 집단	241	.043

Rest(1983)에 의하면 도덕적 판단력과 도덕적 감수성은 서로 다른 심리적 변수이기 때문에 낮은 상관관계가 도출되어야 한다. 위 표에서 보이듯, 본 연구에서도 모든 집단에서 도덕적 감수성과 도덕적 판단력 간의 상관계수는 .10 이하의 낮은 수치가 산출되었고, 통계적으로 의미없는 것으로 확인되었다.

이러한 수치는 Bebeau(1985)의 연구(.37)와 홍성훈(2000)의 연구(.23)보다는 다소 낮고 문미희(2004)의 연구(.07)와 이지혜(2005)의 연구(.033)와는 비슷한 것으로 나타났지만, 전반적으로 두 변수 간의 낮은 상관관계를 예상한 연구 초기의 기대와 부합되었고, 도덕적 감수성과 도덕적 판단력은 서로 다른 심리적 변인임을 상정한 이론적 전제도 충족시켜주었다.

3) 검사지 흥미도 및 이해도 분석

도덕적 감수성 검사지에 활용된 세 가지 딜레마 사례들에 대해 피험자들이 어느 정도 흥미를 갖고 있고 이해하고 있는지 분석하였다. 제시된 딜레마 상황이 학생들에게 너무 어렵거나 흥미가 없다면 검사수행에 지장이 초래될 수밖에 없기 때문에, 흥미도와 이해도는 검사 수행에 일정한 영향을 주는 주요 변수라 볼 수 있다.

(1) 흥미도 분석 결과

검사지에서 활용된 딜레마 스토리에 대한 흥미도는 검사 수행에 어느 정도 영향을 미친다는 전제 아래, 각 딜레마별로 흥미도를 분석하였다.

각 딜레마마다 “위의 () 이야기는 흥미 있었는가?” 라는 질문을 하고, ‘흥미 있었다’ 와 ‘흥미 없었다’ 등 2가지 선택지에 대해 응답하도록 한 후, 그 반응을 분석하였다. 전체 통계분석 대상자 147명 중 긍정적인 반응(‘흥미있었다’)은 다음과 같다(<표 12> 참조).

<표 12> 긍정적 반응자수

단위: 명(%)

딜레마	학생	남자	여자	합 계
“심부름”	중학생	24(64.9)	26(78.8)	50(71.4)
	고등학생	20(71.4)	29(59.2)	49(63.6)
	합 계	44(67.7)	55(67.1)	99(67.3)
“수행평가”	중학생	32(86.5)	24(72.7)	56(80.0)
	고등학생	19(67.9)	28(57.1)	47(61.0)
	합 계	51(78.5)	52(63.4)	103(70.1)
“점심시간”	중학생	30(81.1)	28(84.8)	58(82.9)
	고등학생	21(75.0)	35(71.4)	56(72.7)
	합 계	51(78.5)	63(76.8)	114(77.6)

주: (%)는 각 셀별 전체인원 대비 긍정반응자의 비율임

위 표에서 보는 바와 같이, 딜레마 스토리에 대한 흥미도는 “심부름”의 경우 67.3%, “수행평가”의 경우 70.1%, “점심시간”의 경우 77.6%로서 비교적 양호한 것으로 나타났다.

학교급별로 보면, 3가지 딜레마 모두에서 중학생이 고등학생보다 흥미도 수치가 높았고, 성별로 보면 “수행평가”를 제외하고는 차이가 없는 것으로 나타났다.

(2) 이해도 분석 결과

흥미도와 마찬가지로 이해도 역시 검사 수행에 일정한 영향을 주는 변수라 보고, 각 딜레마마다 “위의 () 이야기는 이해하기 쉬웠는가?”라는 질문을 하고, ‘이해하기 쉬웠다’와 ‘이해하기 어려웠다’ 등 2가지 선택지에 대해 응답하도록 한 후, 그 반응을 분석하였다.

분석한 결과, 전체 통계분석 대상자 147명 중 “심부름”은 143명(97.3%), “수행평가”는 142명(96.6%), “점심시간”은 147명(100.0%)이 긍정적인 반응을 보였다.

4. 집단별 통계분석

1차 연도 연구는 예비검사인 데다, 바로 위의 신뢰도 분석에서 보는 바와 같이 <기준 1> 집단인지 <기준 2> 집단인지의 여부와 심부름 딜레마의 포함 여부에 상관없이 내적 일치도가 동일하게 높게 나타난 점을 고려하여, 1차년도 연구에서는 <기준 1> 집단에 대하여 “심부름 딜레마”를 포함한 경우의 분석 결과를 제시하고자 한다.

1) 학교급별 비교

학교급별로 도덕적 감수성 총점과 하위요소 점수를 비교 분석한 결과는 <표 13>와 같다.

<표 13> 학교급별 분석 결과

구 분	중학생(N=70)		고등학생(N=77)		t 값	유의도
	평균	표준편차	평균	표준편차		
상황지각	<u>21.2</u>	2.99	19.5	3.47	3.20	**
결과지각	<u>22.8</u>	2.88	21.2	3.26	3.23	**
책임지각	<u>23.2</u>	2.68	22.6	3.58	1.20	
감수성 총점	<u>67.2</u>	7.11	63.2	9.09	2.95	**

감수성 총점을 학교급별(중고생)로 나눠서 살펴보면, 중학생(67.2)이 고등학생(63.2)보다 통계적으로 유의미하게 높은 것으로 나타났고, 이러한 추세는 감수성 하위 변인 중 상황지각 감수성과 책임지각 감수성에서도 확인되었다. 책임지각 감수성의 경우에는 통계적으로 유의하지 않지만 중학생이 고등학생보다 높게 나타나는 전체적인 추세에서는 이탈되지 않았다.

2) 성별 비교

도덕적 감수성 총점과 하위요소 점수를 성별로 비교 분석한 결과는 <표 14>과 같다.

<표 14> 성별 분석 결과

구 분	남(N=65)		여(N=82)		t 값	유의도
	평균	표준편차	평균	표준편차		
상황지각	<u>20.6</u>	3.80	20.0	2.96	.96	-
결과지각	22.0	3.68	22.0	2.75	.07	-
책임지각	<u>23.0</u>	3.57	22.8	2.87	.24	-
감수성 총점	<u>65.5</u>	9.94	64.8	7.04	.50	-

감수성 총점을 보면, 남학생(65.5)이 여학생(64.8)보다 근소하게 높았지만 통계적

유의도는 없었다. 따라서 우리나라 청소년의 도덕 감수성에서는 성차가 나타나지 않는다고 볼 수 있다. 물론 세 하위요소 모두에서도 성차는 나타나지 않았다.

3) 학교급과 성별의 상호작용 효과

감수성 총점에 있어서 학교급과 성별 사이에 상호작용 효과가 있는지 확인하기 위하여 이원배치 분산분석(Two-Way ANOVA)을 실시한 결과는 <표 15>과 <표 16>과 같다.

<표 15> 학교급별과 성별간의 상호작용 효과 기술통계치

	남			여		
	N	M	SD	N	M	SD
중학생	37	<u>68.0</u>	7.21	33	<u>66.4</u>	7.01
고등학생	28	<u>62.3</u>	12.05	49	<u>63.8</u>	6.95
합계	65	<u>65.5</u>	9.94	82	<u>64.8</u>	7.04

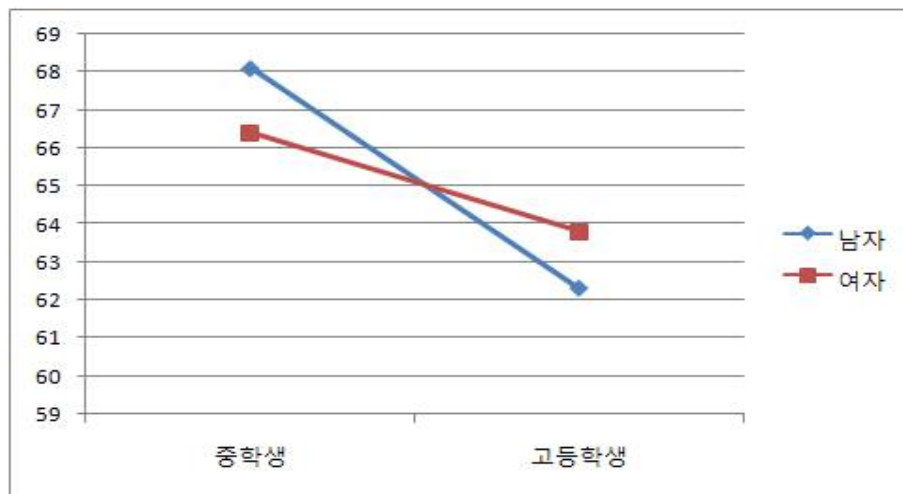
<표 16> 학교급별과 성별간의 상호작용 효과(변수: 감수성 총점)

소스	제3유형제곱합	자유도	평균제곱	F	유의확률
모형	677.5.1(a)	3	225.834	3.335	.021
학교급	610.781	1	610.781	9.020	.003
성별	8.304E-02	1	8.304E-02	.001	.972
학교급*성별	91.942	1	91.942	1.358	.246
오차	9,683.206	143	67.715		
합계	634299.0	147			
(a) R제곱=.065 (수정된 R 제곱=.046)					

위 표에서 보이듯, 감수성 총점에 있어서 학교급과 성별 사이에 상호작용 효과는 나타나지 않았다. 그러나 위의 기술통계치를 보면, 통계적으로 유의한 상호작용 효과는 아니지만 남학생의 경우 고등학생(62.3)이 중학생(68.0)보다 큰 폭으로 낮아지고 여학

생의 경우는 중학생(66.4)에서 고등학생(63.8)이 되어도 상대적으로 하락폭이 크지 않았다. 이로 인해 중학생의 경우는 남학생(68.0)이 여학생(66.4)보다 높지만 고등학생이 되면 여학생(63.8)이 남학생(62.3)보다 높아지는, 특이한 현상이 나타나게 되었다. 이러한 추세는 허위반응자 115명을 제외하기 전의 전체 연구대상자(N=262)를 대상으로 한 통계분석에서도 동일하게 나타났다.

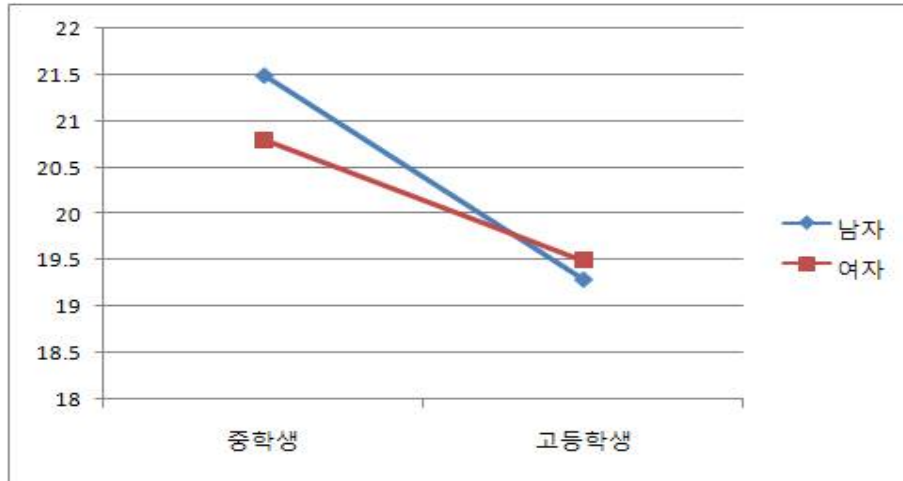
도덕적 감수성 총점에 대한 학교급과 성별 간의 상호작용 효과를 그림으로 나타내면 다음과 같다([그림 1] 참조).



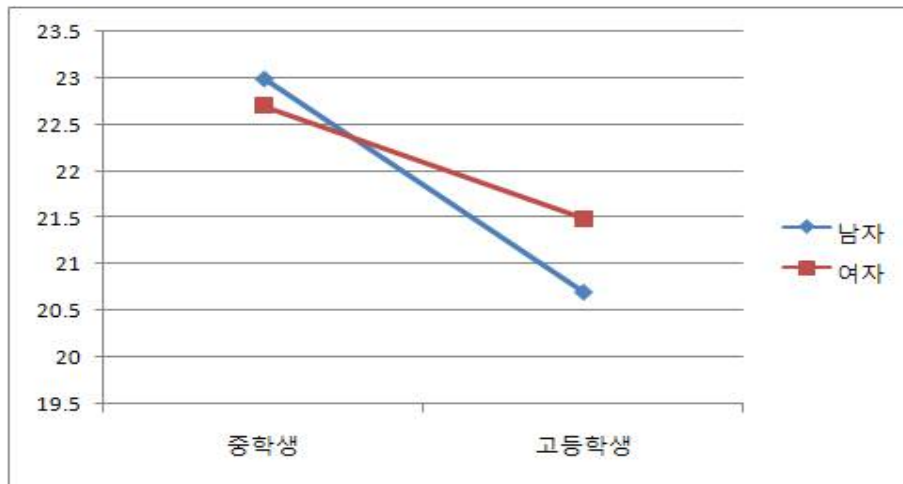
[그림 1] 도덕적 감수성에 대한 학교급*성별 간의 상호작용 효과

위 그림에서 보이듯이, 중학생이 고등학생이 되면 감수성 점수가 하락하는데, 이러한 하락 추세는 남학생의 경우가 여학생보다 더 심한 것을 볼 수 있다.

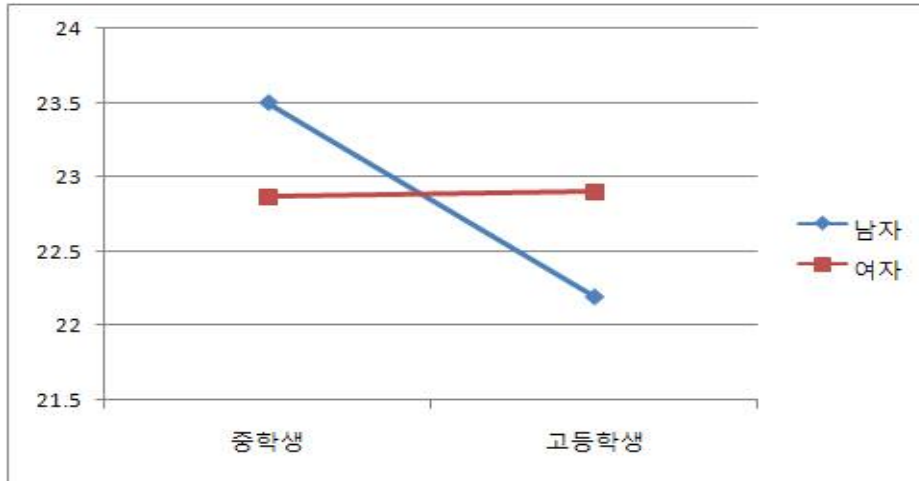
한편, 감수성을 구성하는 하위요소에 있어서의 상호작용 효과를 그림으로 나타내면 다음과 같다([그림 2], [그림 3], [그림 4] 참조).



[그림 2] 도덕적 감수성(상황지각)에 대한 학교급*성별간의 상호작용 효과



[그림 3] 도덕적 감수성(결과지각)에 대한 학교급*성별간의 상호작용 효과



[그림 4] 도덕적 감수성(책임지각)에 대한 학교급*성별간의 상호작용 효과

위의 그림에서 보이듯, 감수성 총점에서 중학생일 때는 남학생이 높다가 고등학생이 되면 여학생이 높아지는 현상은 감수성 하위요소 3개 모두에서 공통된 현상으로 나타났다.

물론 이러한 상호작용이 통계적 유의도를 갖추지는 못했지만, 이러한 추세가 피험자의 수가 급격히 늘어나는 내년의 본 검사에서도 나타날 경우, 그 원인에 대한 탐색이 필요할 것으로 보인다. 물론 이는 향후의 청소년 지도나 교육에서 상당히 의미있는 자료가 될 것이다.

다음은 그 외 인구통계학적 특성별 도덕적 감수성의 인식을 비교한 것이다.

4) 부모학력에 따른 비교

부모학력에 따른 비교에서는 아버지의 학력에 따라서는 학생들의 도덕적 감수성의 차이가 없었다. 다만, 어머니 학력에 따라서는 결과지각을 제외한 상황지각, 책임지각, 감수성 총점에서 어머니의 학력이 낮은 경우 도덕적 감수성이 다소 높게 나타났으나 (<표 17>, <표 18> 참조), 통계적 유의성은 없었다.

<표 17> 부 학력에 따른 비교

구 분	부학력(Missing Value=3)				t 값	유의도
	고졸이하(N=57)		대졸이상(N=87)			
	평균	표준편차	평균	표준편차		
상황지각	20.53	3.43	20.02	3.31	.879	.381
결과지각	22.21	3.14	21.68	3.13	.997	.385
책임지각	23.05	2.96	22.70	3.34	.645	.520
감수성 총점	<u>65.79</u>	8.11	64.40	8.57	.970	.334

<표 18> 모 학력에 따른 비교

구 분	모학력(Missing Value=3)				t 값	유의도
	고졸이하(N=68)		대졸이상(N=76)			
	평균	표준편차	평균	표준편차		
상황지각	20.68	3.19	19.71	3.33	1.771	.079
결과지각	22.25	3.16	21.63	3.20	1.165	.246
책임지각	23.38	3.13	22.38	3.21	1.889	.061
감수성 총점	66.31	8.12	63.72	8.48	1.863	.064

5) 종교에 따른 비교(종교 유무에 따른 비교)

종교의 유무에 따른 도덕 감수성의 차이를 비교해보면, 차이가 없는 것으로 나타났다(<표 19> 참조).

<표 19> 종교에 따른 도덕적 감수성 비교

구 분	없다(N=60)		있다(N=87)		t 값	유의도
	평균	표준편차	평균	표준편차		

상황지각	20.53	3.47	20.09	3.28	.783	.435
결과지각	21.90	2.97	22.03	3.34	-.251	.802
책임지각	22.95	2.95	22.86	3.35	.164	.870
감수성 총점	65.38	7.79	64.99	8.88	.278	.781

7) 도덕과목 흥미도에 따른 비교

도덕과목 흥미도에 따른 도덕적 감수성을 살펴보면, 흥미도가 높은 청소년일수록 도덕적 감수성 수준이 높은 것으로 나타났다.

<표 20> 도덕과목 흥미도에 따른 도덕적 감수성 비교

구 분	재미있다(N=56)		보통(N=65)		재미없다(N=26)		F 값	유의도
	평균	표준 편차	평균	표준 편차	평균	표준 편차		
상황지각	21.11	3.44	19.83	3.22	19.58	3.24	2.935	.056
결과지각	23.02 ^b	3.08	21.43 ^{ab}	3.06	21.12 ^a	3.23	5.178**	.007
책임지각	23.89 ^b	3.12	22.09 ^a	2.89	22.77 ^{ab}	3.55	5.103**	.007
감수성 총점	68.02 ^b	8.34	63.35 ^a	7.74	63.46 ^a	8.85	5.574**	.005

a, b: Tukey's Multiple Comparison($\alpha < .05$)

5. 타 변수와의 상관성 분석

1차 연구 결과를 볼 때, 감수성-동기화-품성화간의 상관관계는 의미있는 결과를 보

이고 있으나, P지수는 의미있는 상관성을 보이지 않으며, P지수가 동기화와는 역(-)상관성을 보이고 있다(<표 21> 참조).

Rest(1983)에 의하면 도덕판단력과 도덕감수성은 서로 다른 심리적 변수이기 때문에 낮은 상관관계가 도출되어야 한다. 본 연구에서도 도덕감수성과 도덕판단력 간의 상관관계수는 .10 이하의 낮은 수치가 산출되었고, 통계적으로 의미없는 것으로 확인되었다. 이러한 수치는 Bebeau(1985)의 연구(.37)와 홍성훈(2000)의 연구(.23)보다는 다소 낮고 문미희(2004)의 연구(.07)와 이지혜(2005)의 연구(.03)와는 비슷한 것으로 나타났지만, 전반적으로 두 변수 간의 낮은 상관관계를 예상한 연구 초기의 기대와 부합되었다.

<표 21> 각 지수간의 상관관계분석 결과

	감수성	KDIT-P지수	동기화	품성화
감수성	1			
KDIT-P지수	.078	1		
동기화	.362 ^{***}	-.011	1	
품성화	.489 ^{***}	.121	.591 ^{***}	1

Pearson's Linear Correlation Coefficient(r)

*** p<.001

V. 논의 및 결론

1. 요약 및 결론

본 연구의 목적은 국내외적으로 최초의 청소년용 도덕적 감수성 검사지를 개발하고 타당화하는 데 있었다. 1차년도 연구에서는 도덕 감수성을 측정하기 위해 청소년들의

도덕적 갈등 및 문제 사례에 대한 기초조사를 토대로 하여 감수성 딜레마를 선정하고 예비 검사지를 개발하여 타당화 연구를 수행하며, 3가지 하위요소를 측정된 결과를 제시하였다.

본 연구에서는 선행연구를 검토한 결과 Volker(1984)가 제시한 세 요소, 즉 상황지각 감수성, 결과지각 감수성, 책임지각 감수성이 도덕적 감수성의 하위요소로서 가장 적합하다고 보고 이를 토대로 예비 검사지를 제작하였다.

검사에 활용된 도덕 딜레마는 “친구의 심부름”, “절박한 수행평가”, “점심시간” 등 3가지이며, 모두 청소년들이 학교 생활에서 실제로 부딪히는 갈등 사례들이다.

문항 구성 및 채점 방식을 보면, 각 딜레마마다 감수성의 세 하위요소를 재는 6문항으로 구성되었고, 5점 척도이므로 5점 만점이다. 총 18개 문항이어서 감수성 만점은 90점이 된다. 역코딩 문항은 총 7개였다.

감수성 검사지의 허위 반응은 6개 문항 중에 2개를 정-반 문항으로 설정하여 정-반 문항 간의 반응차이를 기준으로 체크되었다. 정-반 문항 간의 차이가 얼마일 때 허위 반응으로 보는지의 문제에 대하여 워크샵에서 많은 논의가 되었고, 그 결과 3점 이상(3점 포함)의 차이가 나는 경우에 허위 반응으로 판단하였다.

그런데 3점 이상의 차이가 3개 딜레마 중 몇 개에서 나타나는 경우에 허위반응으로 볼 것인가의 문제가 있어 ‘1개 이상’과 ‘2개 이상’ 등의 두 가지 경우를 상정하여 각각 <기준 1>과 <기준 2>로 명명하고, 각 기준에 따라 신뢰도와 타당도를 분석하고 결과를 비교하였다.

<기준 1>을 적용하였을 때, 전체 262명의 연구대상 중 허위반응자는 115명이었고(제외율 43.9%), 통계분석 대상자는 모두 147명(56.1%)이었다. <기준 2>를 적용하였을 때, 허위반응자는 21명으로 제외율은 8.0%이었고, 통계분석 대상자는 모두 241명(92.0%)이었다.

신뢰도 점검을 위해서는 문항 내적 일치도(Cronbach' a)를 하위요소별로 선출하되 허위반응자를 제외시키는 두 가지 기준을 비교한 결과, <기준 1>이 <기준 2>보다 a가 근소하게나마 높음을 알 수 있었다. 이러한 분석 결과들을 종합할 때, <기준 1>의 방식이 비록 많은 피험자가 제외된다는 단점은 있으나 a가 .84로서 가장 높기 때문에, 본 연구에서는 <기준 1>을 바탕으로 허위반응자를 가려내어 통계분석에서 제외하였다.

요인분석에 있어서는 하위요소가 명확치 않은 개념일 경우 다단계의 탐색적 요인분

석이 필요하지만, 도덕적 감수성의 경우는 다수의 국내외 선행연구를 통해 하위요소가 이미 밝혀져 있는 상태이다. 이를 감안하여, 본 연구에서는 요인을 추출하기 위한 요인 분석보다는 기존의 요인을 확인하기 위한 “확인적인 요인분석”이 필요하다고 보고, <기준 1> 집단(N=147)과 <기준 2> 집단(N=241)에 대한 확인적인 요인분석을 각각 실시하여 비교하였다.

<기준 1> 집단에 대해 요인분석을 실시한 결과, “친구의 심부름” 중 1, 3, 4, 5, 6 번 문항이 적절치 않은 것으로 나타났고, <기준 2> 집단에 대한 요인분석 결과에서는 “친구의 심부름” 딜레마의 문항 모두가 적절치 않은 것으로 판명되어, 2차년도 연구에서는 그 딜레마를 교체할 필요성이 제기되었다.

요인분석에서 “친구의 심부름” 딜레마의 문항들이 적절치 않은 것으로 나타남에 따라 이 문항들을 제외한 후에 a를 다시 산출한 결과, <기준 1> 집단과 <기준 2> 집단 모두에서 “심부름” 딜레마를 제외하였을 때 a가 높아짐을 알 수 있었다.

종합적으로 볼 때, 본 검사지의 내적 일치도는 전반적으로 .80을 넘어서는 비교적 양호한 수치였고, 그동안 국내외에서 다양한 분야의 피험자를 대상으로 도덕적 감수성을 측정한 다른 검사의 수치에 비해 상당히 양호한 것으로 나타났다. 그러나, 2차 연도 연구에서는 “친구의 심부름” 딜레마를 교체할 필요성은 여전하였다.

타당도는 내용 타당도와 준거 타당도 측면에서 점검되었다. 국내외에서 도덕성의 발달 또는 측정을 연구한 도덕심리학 전공자의 자문을 통해 내용 타당도를 확보하였고, 준거타당도는 도덕적 판단력과 도덕적 감수성 간의 상관계수산출을 통해 점검되었다. 도덕적 감수성과 도덕적 판단력 간의 상관계수는 .10 이하의 낮은 수치가 산출되었는데, 이는 선행 연구의 결과와 유사하며, 전반적으로 두 변수 간의 낮은 상관관계를 예상한 연구 초기의 기대와 부합되었고, 도덕적 감수성과 도덕적 판단력이 서로 다른 심리적 변인임을 상징한 이론적 전제도 충족시켜주었다.

한편, 본 검사에서는 검사지에서 활용된 딜레마 스토리에 대한 피험자의 흥미도와 이해도가 검사 수행에 일정한 영향을 미칠 수 있다는 전제 아래, 각 딜레마별로 흥미도와 이해도를 분석하였다.

먼저 흥미도의 경우를 보면, “친구의 심부름” 67.3%, “절박한 수행평가” 70.1%, “점심시간” 77.6%로서 모두 비교적 양호한 것으로 나타났다. 학교급별로 보면, 세 딜레마 모두에서 중학생이 고등학생보다 흥미도 수치가 높았고, 성별로 보면

“수행평가”를 제외하고는 차이가 없는 것으로 나타났다. 이해도를 분석한 결과, 97~100%의 피험자들이 “딜레마 내용을 쉽게 이해하였다”는 반응을 보였다. 이러한 결과들은 본 검사지가 청소년 대상의 도덕적 감수성 측정도구로서 적절하다는 판단의 근거가 될 수 있을 것이다.

신뢰도와 타당도를 분석한 다음, 주어진 자료를 바탕으로 통계분석을 실시하되, 신뢰도(내적 일치도)가 <기준 2> 집단보다 높게 나타난 <기준 1> 집단에 대하여 “심부름 딜레마”를 포함한 분석 결과를 제시하였다.

먼저, 학교급별로 도덕적 감수성 총점과 하위요소 점수를 분석한 결과, 감수성 총점은 중학생(67.2)이 고등학생(63.2)보다 통계적으로 유의미하게 높았고, 이러한 추세는 감수성 하위요소들 중 상황지각 감수성과 책임지각 감수성에서도 확인되었다. 책임지각 감수성의 경우에는 통계적으로 유의하지 않지만 중학생이 고등학생보다 높게 나타나는 전체적인 추세는 확인되었다.

성별로 비교한 결과, 감수성 총점은 남학생(65.5)이 여학생(64.8)보다 근소하게 높았지만 통계적 유의도는 없었고, 이러한 추세는 세 하위요소에서도 마찬가지였다. 이에 따라 우리나라 청소년의 도덕 감수성에서는 성차가 나타나지 않는다는 결론을 내릴 수 있었다.

학교급과 성별 사이의 상호작용 효과에 대한 분석에서는 유의미한 결과가 나타나지 않았지만, 고등학생이 중학생보다 감수성 점수가 더 낮고 남학생이 여학생보다 학교급 상승에 따른 하락폭이 더 큰 것으로 나타났다. 즉, 도덕적 감수성 점수는 중학생일 때는 남학생이 높다가 고등학생이 되면 여학생이 높아지는 추세가 나타난 것이다. 물론 이러한 추세는 도덕적 감수성의 하위요소 3개 모두에서 확인되었다.

고등학생이 중학생보다 도덕적 판단력 점수는 더 높지만 도덕적 감수성 점수는 더 낮은 원인으로는 가중되는 입시 중압감을 상정할 수 있다. 그러나 중학생이 고등학생이 되면서 여학생보다 남학생의 점수 하락폭이 더 커지는 원인에 대해서는 차후 별도의 탐색과 연구가 필요해 보인다. 물론 이는 향후의 청소년 지도나 교육에서 시사점이 클 것이라 사료된다.

2. 활용방안

본 도덕적 감수성 검사도구는 교육행정부처, 각급학교, 기관, 청소년 개인 수준에서 활용될 수 있다. 구체적으로 보면, 다음과 같다.

첫째, 교육행정부처에서는 매년 청소년의 도덕 감수성의 정도를 지수화하여 보관함으로써 청소년 품성관련 정책의 기초자료로 활용할 수 있다.

둘째, 각급학교, 기관에서는 해당기관에 재학하는 학생들의 도덕적 감수성 정도를 모니터링하여, 관련 프로그램을 강화, 약화 혹은 수정할 수 있다.

셋째, 학생 개인 수준에서는 자신의 도덕적 감수성 정도를 확인하도록 하여 자기주도적 인성교육을 위한 동기를 갖도록 할 수 있다.

넷째, 추후 청소년 관련 후속 연구를 위한 기초도구로 활용할 수 있을 것이다.

3. 2차년도 연구 계획

소수의 피험자를 대상으로 수행한 1차년도의 연구에서 드러난 제한점들을 바탕으로 2차년도의 연구과제를 제시하면 다음과 같다.

첫째, 요인분석 결과 부적절한 것으로 드러난 “친구의 심부름” 딜레마를 다른 딜레마로 교체하고 탐색 및 확인적 요인분석을 재 실시하여 감수성 하위요소를 최종 확정한다.

둘째, 연구여건 때문에 1차년도에서는 실시하지 못했던 검사-재검사 신뢰도 검사를 실시한다.

셋째, 타당도 점검을 위하여 여건이 허락되면 비행 청소년(소년원 재소자 등)들을 검사하여 일반 청소년과 비교 분석한다.

넷째, 전국 단위의 다수 피험자들을 대상으로, 1차년도의 허위반응자 제외 기준의 타당성을 재검토한다.

다섯째, 도덕적 감수성 검사의 허위 문항 제시 방식이 도덕 동기화나 품성화 검사와 차이가 있었던 점에 대해, 도덕적 감수성 검사의 제시방식의 타당성을 2차년도 연구를 통해 재검토한다.

여섯째, 1차년도 연구에서 제시한 허위반응자 제외기준의 적합성을 재확인한다.

일곱째, 이상의 과제를 2차년도 연구 초기에 우선적으로 수행하고, 그 결과를 바탕으로 전국 단위의 다수 피험자를 대상으로 표준화 연구를 수행한다.

참고문헌

- 김향인 (2000). “도덕판단력 측정에 대한 고찰: DIT와 MJT를 중심으로”. 『도덕윤리과교육』. 12. 227-242.
- 문미희 (2004). “사범대 학생을 위한 인권교육 프로그램 개발 연구”. 서울대학교 대학원 박사학위 논문.
- 문용린 (1988). 『도덕과교육론』. 갑을출판사.
- 문용린 (2002). 『인권감수성 지표개발 연구』. 국가인권위원회.
- 이지혜 (2005). “도덕민감성 척도 개발 및 특성에 관한 연구”. 서울대학교 대학원 석사학위 논문.
- 이지혜 (2005). “도덕민감성 척도 개발 및 특성에 관한 연구”. 서울대학교 대학원 석사학위 논문.
- 추병완 (1999). 『도덕교육의 이해』. 백의.
- 홍성훈 (2000). “의료윤리 교육프로그램의 개발연구”. 서울대학교 대학원 박사학위 논문.
- Akabayashi, Akira., et. al. (2004), “The development of a brief and objective method for evaluating moral sensitivity and reasoning in medical students”, *BMC Medical Ethics*, 5(1) <http://www.ethicsweb.ca/guide/moral-decision.html>.
- Bebeau, M. J., Born, D. O., & Ozar, D. T. (1993). The development of a professional role orientation inventory. *Journal of the American College of Dentists*, 60(2), 27-33.
- Bebeau, M. J., J. R. Rest (1982). The Dental Sensitivity Test. Minneapolis Division of Health Ecology, School of Dentistry, University of Minnesota, Minneapolis.
- Bebeau, M. J., J. R. Rest, & C. M. Yamoore. (1985). Measuring Dental Students' Ethics Sensitivity. *Journal of Dental Education*. 49(4): 225 - 235.
- Chang, F. Y. (1993). The development of a test of teacher's moral reasoning. Unpublished doctoral dissertation. Univ. of Minnesota. Minneapolis.

- Crisham, P. (1981). Moral judgement of nurses in hypothetical and nursing dilemmas. Unpublished doctoral dissertation. Univ. of Minnesota. Minneapolis.
- Ernest, M. (1990). Developing and testing cases and scoring criteria for assessing geriatric dental ethical sensitivity. Unpublished master's thesis, University of Minnesota, Minneapolis.
- Kohlberg, L. (1958), "The Development of Modes of Moral Thinking and Choice in the Years Ten to Six-teen." Unpublished Ph. D. dissertation, University of Chicago.
- Kurtines, William M., Jacob L. Gewirtz, eds., 『도덕성의 발달과 심리』, 학지사, 2004[1995].
- Lickona, T. (1991), *Educating for Character*, New York: Bantam.
- MacDonald, C. (2002), "Moral decision making: An analysis" , <http://www.ethicsweb.ca/guide/moral-decision.html>.
- McNeel, S. P. (1992). *Moral Maturing in College*. Manuscript submitted for publication.
- Rest, J. R. (1983). "Morality" . In J. H. Flavell & E. M. Markman. *Handbook of Child Psychology: cognitive development*, vol. 3. NY: John Wiley & Sons.
- Rest, J. R. (1986), *Moral development: Advances in research and theory*, New York: Praeger.
- Rest, James R., Darcia Narvaez 편, 문용린 외역, 『윤리경영시대의 전문직업인의 윤리발달과 교육』, 학지사, 2006[1994].
- Sadler, T. D. (2004), "Moral sensitivity and into contribution to the resolution of socio-scientific issues" , *Journal of Moral Education*, 33(3), 340-358.
- Volker, J. M. (1984). "Counseling experience, moral judgment, awareness of consequences and moral sensitivity in counseling practice". Unpublished doctoral dissertation. University of Minnesota, Minneapolis.

한국 청소년 도덕성 발달 검사 도구

개발 과정 및 연구 결과*

-도덕 판단력과 도덕 품성화를 중심으로-

이 인 재**

I. 서 론

청소년들의 도덕성을 함양하기 위한 도덕교육이 소기의 성과를 거두기 위해 청소년들의 도덕성 발달이 어떤 메카니즘에 의해 이루어지고 그 발달적 특성이 무엇인지를 제대로 이해하고 그에 부합한 접근을 해야 한다. 우리 청소년들의 도덕성 발달 특성을 파악하기 위한 방법은 여러 가지가 있겠지만, 도덕성 발달(수준)을 타당하고 믿을 수 있게 측정할 수 있는 도구를 개발하여 활용하는 것도 매우 필요하다 할 것이다. 따라서 청소년들의 도덕성 함양을 위한 교육을 체계적으로 수행하기 위해서는 필연적으로 도덕성 발달 지표와 검사 도구의 개발이 동반되어야 한다. 청소년의 도덕성 발달 정도를 정확하게 측정하고, 그러한 발달 수준에 비추어 체계적인 도덕교육이 이루어져야 그 교육의 효과가 있기 때문이다.

그동안 도덕성에 대한 탐구는 인지적 측면에서, 정서적 측면에서 혹은 행동적 측면에서 다양하게 진행되어 왔다. 그러나 이들을 종합하면서 도덕적 행동의 표출을 최종적인 목표로 하는 연구는 J. Rest가 대표적이다. Rest는 도덕성 발달의 4구성 요소 모형을 통해 도덕적 행동은 도덕적 감수성(moral sensitivity), 도덕적 판단(moral judgment), 도덕적 동기화(moral motivation), 도덕적 품성(moral character) 내지 실행(implementation)의 네 가지 과정을 통해 이루어지며, 도덕적 행동의 실패는 이 네 가지 중 어느 하나 또는 둘 이상의 요소에 문제가 있을 때 야기된다고 보았다(Rest, 1986; 문용린 외 공역, 2008; Narvaez & Rest, 1995; 서미옥, 2005). 이렇게 도덕적 행동의 성패는 적어도 네 가지 과정이 긴밀하게 결부되어 있는 것이 사실이다.

도덕적으로 사고(판단)하고 느끼는 것도 결국 도덕적 행동으로 연결되어야만 학문적으로든

* 한국청소년정책연구원의 지원을 받아 수행된 본 연구는 연구책임을 맡은 필자 이외에 공동연구원으로 김항인, 류숙희, 윤영돈, 김남준교수가, 연구보조원으로 김지영, 김경순, 안초록, 서채원 선생이 참여하였다.

** 서울교육대학교 교수

교육적으로든 의미가 있기 때문에, 모든 도덕·윤리 연구의 기본 목표나 방향은 도덕적 행동의 표출에 있어야 하며, 따라서 도덕적 행동에 관련된 제반 심리학적 과정 변인을 중심으로 도덕성을 측정하고 교육해야 할 것이다. 따라서 도덕적 행동의 표출에 관여하는 심리적인 변수인 도덕적 판단력, 도덕 민감성(감수성), 도덕 동기화 그리고 도덕적 품성화 등을 측정하는 표준화 도구를 개발하여 청소년 교육과 지도를 위한 국가 수준의 시계열적 자료를 제공할 필요가 있다.

본 연구는 한국윤리교육학회 소속 연구자들이 3개의 팀으로 나누어 한국청소년정책연구원의 지원을 받아 지난 4월부터 9월 말까지 수행되었다. 본 연구의 목적은 표준화된 한국형 청소년용 도덕성 발달 검사 도구를 개발하여 적용하는 것이다. 즉, 우리나라 청소년들의 도덕성 발달을 체계적으로 측정할 수 있는 한국형 표준화된 검사 도구를 개발하여, 국가 수준에서 청소년들의 도덕성 발달 정도를 측정함으로써, 청소년들의 도덕성 발달 교육이나 상담, 생활지도를 위한 신뢰성 있는 데이터베이스를 제공할 필요가 있다.

이를 위해 본 연구에서 레스트(J. Rest)의 관점에 따라 도덕성을 구성하는 핵심 요소를 크게 도덕적 판단력, 도덕적 민감성(감수성), 도덕적 동기화, 도덕적 품성화로 설정하고, 이 중 도덕적 판단력과 도덕적 품성화에 속하는 주요 요소들을 추출한 후, 이들 각각의 요소들의 발달적 특성을 효과적으로 측정할 수 있는 검사 도구를 개발하였다. 도덕적 품성화 검사 도구는 본 연구진이 처음으로 개발하였지만, 도덕적 판단력 검사 도구는 이미 개발된 KDIT 도구를 적용하였다.

Ⅱ. 연구의 내용과 방법

본 발표자는 도덕적 판단력과 도덕적 품성화 검사 도구를 개발하는 책임을 맡아 공동 연구원 및 연구 보조원들과 함께 연구를 수행했다. 본 연구팀이 수행한 연구의 주요 내용은 첫째, 레스트가 주장한 4 구성 요소가 무엇이며 어떤 관계에 있는지에 대해 심층적으로 탐구했고, 둘째, 도덕적 품성화 검사 도구를 story 형식으로 개발하여 중·고등학생을 대상으로 예비 조사를 했다. 여기서 도덕적 판단력 검사 도구는 새롭게 만든 것이 아니라 KDIT 도구를 적용하였다. 셋째, 예비조사 결과를 분석하여 검사 도구의 신뢰도와 타당도를 분석하여 본 연구팀이 만든 검사 도구가 갖는 강약점을 찾아보았다. 넷째, 2차 연도 전국적 샘플링을 통한 검사를 위해 예비 조사 때 활용한 검사 도구를 수정 및 보완하였다.

본 연구의 목표를 달성하기 위해 문헌 연구 방법, 검사 도구의 개발, 설문 조사의 방법을 활용하였다. 문헌 연구 방법을 통해 Rest의 4 구성 요소의 개념, 특성 그리고 관련된 선행 연

구물을 분석하였고, 이를 바탕으로 도덕적 품성화를 측정할 수 있는 검사 도구를 개발하였다. 설문 조사의 방법을 통해 중등학생을 대상으로 예비검사를 했고, 수거된 설문을 분석하여 검사 도구의 타당도를 검증해 보았다. 예비조사에 참여한 중등학생은 서울 소재 중·고등학생으로서 총 262명이었으며, 이 중 중학생은 116명, 고등학생은 146명이었고, 남학생은 123명, 여학생은 139명이었다.

Ⅲ. 이론적 배경: Rest의 4 구성 요소 모델

이 모형의 가장 기본적인 특징은 도덕성을 인지 측면(판단력)에서만 보지 않고 정서와 행동의 측면까지 포함시켜 종합적으로 파악하려는 데 있다. 기본적으로 인지발달론자인 Rest가 이러한 모델을 제시한 것은, 도덕성을 설명하는 여러 가지 다양한 이론들에 대한 종합적 검토를 통해 도덕성에 관한 보다 포괄적인 접근의 필요성을 인식하였기 때문으로 해석된다.

이 모형의 궁극적인 관심은 한 개인이 도덕적 행동에 이르게 되는 여러 심리적 과정들을 밝히는 데 있기 때문에, 관심의 초점은 도덕적 인지가 아니라 도덕적 행동으로 보아야 한다. 따라서 이 모형은 도덕적 행동의 표출을 하나의 틀 속에서 포괄적으로 설명하기 위하여, 도덕성을 연구하는 전통적인 세 이론인 인지발달론(인지 측면)과 행동주의 및 사회학습이론(행동 측면), 그리고 정신분석학(정서 측면)을 종합하려는 이론적 틀이라고 볼 수 있다.

이 모형에 의하면, 한 개인의 도덕적 행동은 첫째, 도덕적 상황의 인식 및 해석, 둘째, 바람직한 해결 방안에 대한 추론, 셋째, 도덕적 동기화, 넷째, 도덕적 행동의 실행 등의 네 가지 과정을 통해 이루어지며, 도덕적 행동의 실패는 위 네 가지 중 어느 하나 또는 둘 이상의 요소에 문제가 있을 때 야기된다.

도덕적 행동의 표출 과정에서 필요한 제1 요소는 도덕적 민감성 또는 도덕적 감수성(moral sensitivity)이다. 이는 특정 상황 속에 내포된 도덕적 이슈들을 지각하고 상황을 해석하며, 자신의 행동이 타인에게 어떤 영향이나 결과를 미칠 수 있을지를 미리 헤아릴 수 있는 능력이다. 먼저, 어떤 상황을 도덕적 사태로 지각·해석하지 못한다면 도덕적 행동은 일어날 수 없게 된다. Rest(1986)는 이에 대하여, 1964년 미국 뉴욕시에서 일어난 ‘키티 제노비스(Kitty Genovese) 사건’을 예로 들면서, 방관자 효과(bystander’s effect)의 개념으로 이를 설명한다(Rest, 1986). 그것은 도심의 한 아파트 주차장에서 늦은 저녁에 한 여성이 강도에게 30분 동안이나 폭행을 당해 숨지기까지, 38명의 이웃 사람들이 이를 목격하면서도 아무도 도우려 하지 않았던 사건이었다. 당시 목격자들에 대해 면담한 결과, 그들은 모두 그 여성에게 무슨 일이 일어나고 있는지 알지 못했고, 몇몇 사람은 연인들 사이의 공연한 다툼으로 생각하고 간섭하기

꺼렸던 것으로 나타났다.

다음, 타인의 필요와 복지에 대한 민감성이 부족해도 도덕적 행동은 일어나지 않는다. S. H. Schwartz(1977)의 연구는 사람들이 자신의 행동이 타인의 복지에 미칠 가능한 결과들에 주목하는 데 있어서 개인차가 있다는 사실을 지적하고 있다. 이러한 민감성의 유무는 당연히 도덕적 행동의 표출 여부에 영향을 주는 것으로 보아야 한다. 이러한 도덕적 민감성은 제2 요소인 도덕적 추론(인지) 능력과는 구별되는 별개의 능력이라 볼 수 있고, 실제 측정 결과에서도 두 요소 간에는 낮은 상관관계가 있는 것이 확인된 바 있다(Bebeau et al., 1985). 이 요소를 측정하는 도구는 미네소타 대학 치과대학의 Bebeau 등(1985)에 의해 처음 개발되었고, 그 타당도와 신뢰도 역시 인정받을 만한 수준인 것으로 나타났다.

제2 요소는 도덕적 추론(moral reasoning)이다. 제1 요소에서 가능한 행동의 경로들과 그것이 타인에 미칠 영향이나 결과에 대한 인식(지각)이 이뤄지고 난 후, 제2 요소에서는 그 행동이 도덕적으로 정의로운 것인가를 판단하게 된다. 이 요소는 도덕적 사고(인지)를 지칭하는 바, Kohlberg의 이론 체계에서 도덕성으로 간주되던 것이지만, Rest의 모형에서는 단지 도덕적 행동의 표출을 설명하는 여러 요소들 중 하나에 불과하다. 이 요소의 측정에는 Kohlberg가 개발한 주관식 인터뷰 검사인 MJJ(Moral Judgment Interview)와 이를 객관화한 Rest의 DIT(Defining Issues Test)가 있고, 최근에는 전문인의 도덕성을 별도로 측정하기 위한 도구로서 교사의 도덕성을 측정하는 F. Y. Chang(1993)의 TTMR(Test of Teacher's Moral Reasoning)과 간호사의 도덕성을 재는 P. Crisham(1981)의 NDT(Nursing Dilemmas Test)가 개발된 바 있다.

제3 요소는 도덕적 동기화(moral motivation)이다. 제1 요소에서 특정 상황에서 도덕적 이슈를 가려내고 그것의 해결이 타인의 복지에 어떤 영향을 미치는지를 헤아릴 수 있고, 제2 요소에서 문제 해결을 위한 행동의 경로들이 정당하고 정의로운지를 판단할 수 있다 해서 도덕적 행동이 곧바로 표출되는 것은 아니다. 그것은 제3 요소에 의해 도덕적 가치를 다른 가치, 예컨대 경제·사회·종교적 가치들보다 더 우위에 두려는 동기 부여가 충분히 이뤄졌을 때 비로소 가능한 것이다. 이 요소를 측정하는 도구로는 Bebeau 등(1993)에 의해 개발된 PROI(Professional Role Orientation Inventory)를 들 수 있는데, 이 도구는 전문직 종사자의 역할 개념(role concept)의 측정을 통해 그가 도덕적 문제 상황에서 어떻게 행동할 것인가를 평가하려는 도구이다.

도덕적 행동의 표출을 설명하는 마지막 요소는 도덕적 품성(moral character)인데, 이 요소는 자아 강도(ego-strength)와 인내심, 용기 등의 하위 특성들을 포함한다. 한 사람이 아무리 도덕적으로 민감하고 바람직한 도덕적 판단을 잘 하며 도덕적 가치를 다른 가치들보다 더 우선시할 수 있더라도, 그가 만일 외부 압력에 쉽게 굴복하거나 쉽게 용기를 잃고 좌절한다든가, 의지가 약하든가 하면 도덕적 행동은 할 수 없게 된다. 다만 제4 요소와 관련하여 유의할 점은 그

것이 일종의 심리적 힘이나 기술(skills)로서 이해된다는 점에서 가치중립적인 성격을 띠는 점이다.¹⁾

IV. 도덕적 판단력 검사 도구 적용 결과

1. 선택형 도덕적 판단력 검사로서 DIT 적용

도덕적 판단력 측정에 대한 연구의 노력이 지난 40~50년에 걸쳐 이루어져 왔으나, 이를 체계적으로 정리한 연구가 거의 없었다. 또한 국내에서는 도덕성 발달 측정에 대한 연구 자체가 거의 이루어지지 않았고, 외국의 연구물을 번안해 사용해 온 실정이다. 또한 도덕적 판단력 검사 도구에 대한 학술적 논의가 부족하며, 검사 도구를 비교 분석하는 연구가 필요하다. 현재까지 소개된 도덕적 판단력 검사는 Kohlberg의 MJL, G. Lind의 MJT, 캐나다 온타리오 연구소의 OISE, Rest의 DIT등이 있으나 이 검사 도구들의 특징, 검사방법, 장점과 약점에 대한 논의가 거의 이루어지지 않았다.

현재 실행되어 오고 있는 도덕적 판단력 검사는 석사논문 수준에서 이루어지고 있으며 그 표집이 제한적이다. 공인된 국가 기관 혹은 학회 차원에서 전국 단위의 청소년들을 대상으로 한 도덕적 판단력 검사가 정기적으로 실시될 필요가 있다. 그리고 도덕적 판단력을 정기적으로 측정하여 한국 청소년들의 도덕성 발달 지수에 대한 기준(norm)을 확보하는 일이 요구된다.

다수를 대상으로 하는 도덕적 판단력 검사에서는 서술형 검사와 선택형 검사 중 선택형 검사를 활용하는 것이 바람직하다. 서술형 검사의 경우 면접형과 지필형이 있으나 이들 모두 검사자의 자세한 설명이 요구되며, 채점 시 채점자 간의 신뢰도를 확보하기 어려운 단점이 있다. 선택형 평가에서는 보기에서 적절한 표현을 고르는 경우이므로 언어 표현의 부담이 거의 없다. 참여자들이 하는 일은 평정과 순위를 매기는 일이다. 또한 평가 상황에 대한 보다 많은 통제를 제공하고, 분명한 답지를 사용하여 참여자들로 하여금 무엇을 해야 하는지를 명확히 인지시키며, 응답지 간의 비교가능성을 높인다. 마지막으로 편리성을 장점으로 가진다. 자유로운 반응들을 평가하기 위해 채점자들을 훈련시켜야 하는 서술형 평가에 비해 선택형 평가에서는 채점 과정의 편리성을 제공한다(Rest et al., 1999: 51-52).

1) 굳은 결심, 인내, 의지력, 용기, 강한 성품, 자아 강도와 같은 것은 좋게 사용될 수도 있고, 나쁘게 사용될 수도 있다. 자아강도는 은행을 털 때, 마라톤을 준비할 때, 콘서트에서 피아노를 연주할 때, 대량학살을 일으킬 때처럼 여러 상황에서 쓰일 수 있기 때문이다(Rest, 1985: 22; Rest(ed.), 문용린 외 공역, 2008: 39).

한국형 DIT 역시 개발되어 있으며, 그 채점 방식이 용이하고, 도덕적 판단력의 단계보다는 도덕적 판단 중 인습이후 수준이 차지하는 비율을 나타내므로 연속 점수로 제시할 수 있는 장점이 있다. 한국 청소년의 도덕성 발달 연구를 위해 Rest의 도덕성 4구성 요소에 따른 4가지 검사 도구를 활용할 경우, 적정한 검사 시간 운영이 필수적이므로, OISE와 같은 서술형과 DIT의 선택형을 결합한 검사보다는 선택형 DIT 검사를 활용하는 것이 합리적이다. 또한 검사 도구의 기본 틀에 있어서 척도의 수준을 5가지로 제시한다는 점에서 DIT검사가 본래 가진 5점 척도(매우 중요하다, 대체로 중요하다, 약간 중요하다, 별로 중요하지 않다, 전혀 중요하지 않다)는 최적으로 판단된다.

2. 연구 방법 및 대상

국내·외적으로 신뢰도와 타당도를 검증 받은 도덕 판단검사 도구를 활용하여 1차 예비검사를 실시하고, 응답자의 성실성과 응답 집중도를 검토한 후, 수정하여 2차 예비검사를 실시하여 타당성과 신뢰성 있는 검사를 확인하는 양적 연구 방법을 활용하였다. 1차 예비검사의 대상은 서울 소재 중·고등학생 250여명이고, 2차 예비검사의 대상은 동일지역 중·고등학생 140여 명이다.

3. 도덕적 판단력(moral judgement)의 개념 및 하위 요소

도덕적 판단력이란 가능한 행동들 중에서 가장 도덕적인 것을 결정하는 것을 포함한다. 이는 개인이 선택 사항들을 고려하여 사람들이 그러한 상황에서 무엇을 해야 할지를 결정하는 것을 의미한다(Narvaez & Rest, 1995: 386). 보통 도덕적 판단력은 도덕적 추론(moral reasoning) 능력으로 대체되어지곤 한다. 도덕적 추론은 한마디로 ‘도덕적 이유 찾기’라고 할 수 있는데, 도덕적 판단을 내리는 근거 혹은 이유를 제시하는 능력인 것이다.

도덕적 판단력의 대표적인 하위 요소로 정의(justice)를 들 수 있다. 정의란 간단히 말하면 “협동에 관한 개념 안에서 이득과 책임감의 균형화”라고 할 수 있다. 각 단계에 대한 논리적 사고를 추상적으로 분석하지 않고, ‘협동’이라는 도식의 관점에서 정의할 수 있다. 즉, 도덕성 발달의 여섯 단계는 여섯 가지의 협동 개념을 나타내는 것이다. 그러므로 도덕성의 발달은 다양한 “협력 관계의 가능성, 권리와 의무를 조화시

키는 법, 협동의 관계를 유지시키는 조건 등에 관한 이해의 진보이다.”(Lapsley, 문용린 역, 2000: 169). 여기서 유의할 점은 “사회 상황에서 무엇이 도덕적으로 옳은지를 판단해야 할 때, 협동과 공정성이 도덕 판단을 이끈다.”는 점이다(Rest(ed.), 문용린 외 공역, 2008: 32)

4. 적용 결과

본 연구에서는 국내외적으로 신뢰도와 타당도를 검증 받은 DIT(개정된 DIT, 문용린 외, 2007)를 활용해 중·고등학생들을 대상으로 검사를 실시하였다. 1차 검사를 실시하고, 실시과정에서 나타난 문제점들을 보완하여 2차 검사를 실시하였다. 1차 검사와 2차 검사의 문항 성실도를 살펴본 결과 1차 검사는 동일응답지수(NoDIF)의 전체 대상의 10.3%가 일치하지 못하는 것으로 나타났으며, 2차는 이를 1.5%수준으로 줄였다. 그 외 무응답지수(MISRT-missing rate, MISRK-missing rank), 평정-순위 일치도(RtXRk)는 모든 대상들이 적절한 것으로 나타났다.

<표 1> 청소년 도덕성 검사의 문항 성실도

		1차(N=262)	2차(n=137)
NoDIF	FAIL	27(10.3)	2(1.5%)
	PASS	235(89.7)	135(98.5)
MISRT	PASS	262(100.0)	137(100.0)
MISRK	PASS	262(100.0)	137(100.0)
RtXRk1	M(최소~최대)	7.26(0~13)	7.80(3~10)
RtXRk2	M(최소~최대)	7.19(0~12)	8.31(4~10)
RtXRk3	M(최소~최대)	7.02(0~12)	8.64(0~10)
RtXRk	M(최소~최대)	21.48(0~32)	24.74(11~30)
	PASS	262(100.0)	137(100.0)

전체 응답 비율에 비해 허위문항이 많은 비율을 차지하지는 않았지만, 그 내용이 상당히 가능한 한 응답자의 성실성과 응답집중도를 높여 성실한 응답이 되도록 할 필요성이 제기되었다. 2차 예비검사 결과 집단별 통계분석에서는 학교급별, 성별, 부모학력에 따른 비교, 종교, 친구수, 도덕과목 흥미도에 따른 비교 등을 중심으로 살펴본 결과 P점수에 있어서 통계적으로 유의미한 차이가 없었다.

다음 <표 2>는 K-DIT 검사지의 문항내적 신뢰도를 1994년, 2011년 그리고 청소년 도덕성 검사(2차)를 위해 실시된 이번 조사에서의 신뢰도를 종합해 본 것이다. 본 연구의 청소년 도덕성 검사 1차에서는 2단계와 4단계, 6단계의 신뢰도가 너무 낮아서 다시 2차 검사를 실시한 것이다. 그 결과 문항 내적 일관성을 나타내는 P점수에 대한 Cronbach's Alpha(α)는 1994년

은 0.52, 2011년은 0.61, 본 청소년 도덕성 검사는 0.616으로 거의 유사한 결과를 나타냈으며, 각 Stage별 신뢰도는 1994년은 1단계가 없어서 그 신뢰도는 제외되었으나 본 청소년 도덕성 검사에서는 0.615로 높은 수준이었으며, 2단계는 1994년 0.23, 본 청소년 도덕성 검사는 0.246, 3단계는 1994년 0.47, 본 청소년 도덕성 검사는 0.433, 4단계는 1994년 0.45, 본 청소년 도덕성 검사는 0.373, 5단계는 1994년(5A) 0.43, 본 청소년 도덕성 검사는 0.546, 6단계는 1994년 0.11, 본 청소년 도덕성 검사는 0.296으로 나타나 4단계는 다소 낮았으나 그 외 단계에서는 거의 유사하거나 약간 높은 수준이므로 본 청소년 도덕성 검사의 조사 결과는 매우 신뢰할 수 있다.

<표 2> K-DIT 검사지의 문항내적 신뢰도 종합

Stage or Score	K-DIT(1994)	K-DIT(2011)	청소년 도덕 판단력(2011)	
			1차(N=)	2차(N=262)
1	-	기술내용없음	0.477	0.615
2	0.23	기술내용없음	0.075	0.246
3	0.47	기술내용없음	0.455	0.438
4	0.45	기술내용없음	0.265	0.373
5	0.43	기술내용없음	0.531	0.546
6	0.11	기술내용없음	0.051	0.296
A	0.27	기술내용없음	-	-
M	0.38	기술내용없음	-	-
P	0.52	0.61	0.505	0.616

2차 예비검사 결과 집단별 통계분석에서는 학교급별, 성별, 부모학력에 따른 비교, 종교, 친구 수, 도덕과목 흥미도에 따른 비교 등을 중심으로 살펴본 결과 P점수에 있어서 통계적으로 유의미한 차이가 없었다.

5. 시사점

첫째, 검사 조사원에 대한 보다 철저한 DIT 검사 안내 오리엔테이션이 필요하다. 먼저 검사 시간의 준수이다. 검사 시간을 너무 짧게 하거나 길게 할 경우, 검사의 신뢰도를 낮게 할 수 있다. 매뉴얼에 제시된 30분 시간을 준수하도록 할 필요가 있으며, 1차 예비검사 후, 개발된 <검사 실시 요령>내용을 숙지하여 검사에 임하도록 해야 할 것이다.

둘째, 본 1차 검사에서는 도덕 감수성, 도덕 품성화 등의 여타 검사와 본 검사를 동시에 실시하였다. 이를 통해 응답자가 많은 내용에 대해 응답해야 했으므로 응답자의 피로도가 매우 높아졌음을 알 수 있다. 도덕성의 4구성 요소를 동시에 비교하고 상관관계를 알아보는 것이

본 연구의 목적이 아니라면, 동일한 응답자를 대상으로 4가지 검사를 동시에 실시하기 보다는 서로 다른 응답자를 대상으로 한 두 가지의 검사를 실시하는 것이 응답자의 피로를 줄이고 신뢰도를 높일 수 있을 것으로 판단된다.

셋째, 본 1차 예비검사에서 지적된 문항의 난이도를 개선하고자 용어의 변환을 시도하는 것에 대해서 주의할 필요가 있다. 본 검사는 이미 공인된 신뢰도와 타당도를 가진 검사이다. 이해도의 문제로 문항을 수정할 경우에는 표준화된 검사지로서의 자격을 잃을 수 있다. 그러므로 문항을 수정하기 보다는 조사원들의 교육을 통해, 응답자들이 이해하지 못하는 용어를 쉽게 설명해 주도록 하는 것이 대안이라고 판단된다.

넷째, 2차 예비검사에서 분석한 성별, 학년별, 부모 학력별, 도덕윤리 과목 흥미도별, 종교별, 친구 수별 분석에서 어느 항목도 유의미한 차이를 보이지 않았다. 이는 응답자의 수가 한정되어 있다는 점도 있으나, 선행연구에서 이미 유의미한 차이를 보이지 않은 결과와 일치하는 내용도 있었다. 향후 검사에서는 위 변인 이외에 응답자의 도덕적 판단력에 영향을 미칠 수 있는 학업성적, 언어 이해력, 부모의 사회·경제적 지위, 봉사활동 참여 정도 등의 변인들을 추가하여 제시할 것을 제안한다.

마지막으로 DIT는 1972년 개발된 이후 현재까지 수많은 연구에 활용되고 있으며, 그 타당도와 신뢰도가 검증되어 왔다. DIT는 선택형 검사가 가지는 장점들을 공유하며, 검사 방법이 간편하여 다수를 대상으로 하는 도덕적 판단력 검사에 유용한 것으로 판명되었다. 그렇지만 DIT는 선택형 검사이기 때문에 피험자의 자유로운 반응을 측정할 수 없다는 단점을 지니고 있다. Lind의 MJT는 DIT와 마찬가지로 선택형 검사이긴 하지만, MJT는 도덕발달 단계의 일관성을 측정하는 데 적절하다는 장점을 지니고 있으며(Ishida, 2006: 72), 정의적 메커니즘과 인지적 메커니즘의 병행을 잘 보여주며, 교육의 양적 정도 및 결과 도덕성 발달의 상관관계를 잘 보여주는 장점을 지닌다(Lind, 2003; 2005; 2006; 2008). 그리고 DIT의 P점수와 MJT의 C점수 관계가 정적 상관관계가 있다는 보고(이원봉, 2010)도 있다. 이런 의미에서, 금년 연구 결과를 토대로 향후 DIT와 MJT 장점을 극대화하고, 각 검사의 단점을 보완함으로써 새로운 한국형 도덕적 판단력 검사 도구 개발을 위한 연구를 수행하는 것이 요청된다. 요컨대, Rest의 DIT와 Lind의 MJT의 장·단점에 대한 분석을 토대로 두 검사 간의 상호 보완가능성을 검토함으로써 한국 청소년의 도덕적 판단력을 최적으로 검사할 수 있는 도구 개발은 향후 지속적인 연구 과제라고 판단된다.

V. 도덕적 품성화 검사 도구 개발 결과

1. 도덕적 품성화 검사 도구 구성 요소

Rest(문용린 외 공역, 2008: 24쪽, 절차 4.)는 네 가지의 기본적인 심리적 절차에 관해 언급하면서, 자신의 의지에 뒤따르는 충분한 인내심과 자아강도 그리고 수행기술을 네 번째 요소의 핵심요소로 지목하고 있다. 아울러 도덕적 품성화 관련 이론들을 종합하여 도덕적 품성화 검사 도구의 구성 요소를 아래와 같이 설정하였다.

<표 3>도덕적 품성화 검사 도구 구성 요소

대항목	소항목	설명
인내 (절제-만족 지연능력)	인지적 전략	어떤 방해 및 유혹에도 원하는 일을 지속하기 위해서 목적 대상에 대한 인지의 전환을 통해 자기 조절을 개선하거나 변화시키는 기술
	자기 조절	자신의 감정과 욕구를 통제하고 만족을 보류하며, 행동을 적절하게 조절할 수 있는 능력
자아강도	용기	도덕적인 의견을 표해야 할 때, 확고하게 자신의 도덕적 견해와 의지를 표현하는 것. 또한 이 경우에 신체적 손상이나 죽음의 위험에 대항하는 행동
	자아효능감	자신이 도덕적 문제에 당면했을 때 잘 해결해 왔다는 느낌, 성공경험, 대리경험이 필요함. 자신이 도덕적 문제에 당면했을 때 앞으로 잘 해나갈 것이라는 기대 및 긍정적 평가. 자신의 능력에 대한 타인의 인정이나 승인.
수행기술	사회적 기술	도움이 필요한 사람에게 접근하여 돕기 위한 사회적 기술, 갈등 해결에 관련된 인지적 판단능력, 전략 구성 능력
	의사소통능력	도덕행위를 위해 자기의 판단, 느낌, 의견에 대해 공손하고, 의미 있게 주장을 할 수 있는 능력.

2. 도덕적 품성화 검사 도구 스토리 구성 구성 및 채점 방식

도덕적 품성화 검사의 요소에 해당하는 문항과 역채점 문항 및 채점 방식은 다음 표와 같다. 인지적 전략에 세 문항, 자기 조절에 세 문항으로 대항목 ‘인내’영역에 총 6문항이 포함된다. 용기에 세 문항, 자아효능감에 세 문항으로 대항목 ‘자아강도’영역에 총 6문항이 포함된다. 그

리고 사회적 기술에 세 문항, 의사소통능력에 세 문항으로 대항목 ‘수행기술’ 영역에 총 6문항이 포함된다.

<표 4> 검사 구조 및 채점 방식

문항요소		문항번호		채점방식	
대항목	소항목	그대로 채점	역채점		
인내	인지적 전략	콘서트3 어머니2 PC방1		합산하면 ‘인지적 전략’ 15점	합산하면 ‘인내’ 30점
	자기 조절	콘서트6 PC방3	어머니7	합산하면 ‘자기 조절’ 15점	
자아강도	용기	콘서트2 어머니3 PC방2		합산하면 ‘용기’ 15점	합산하면 ‘자아강도’ 30점
	자아효능감	콘서트4 어머니4 PC방7		합산하면 ‘자아효능감’ 15점	
수행기술	사회적 기술	콘서트5 PC방4	어머니1	합산하면 ‘사회적 기술’ 15점	합산하면 ‘수행기술’ 30점
	의사소통 능력	콘서트7 어머니5 PC방6		합산하면 ‘의사소통능력’ 15점	
허위문항		콘서트1 어머니6 PC방5		합산하면 15점	
합산하면 ‘도덕적 품성화’ 90점 만점					

3. 사례별 문항 구성

도덕적 품성화 검사를 사례별로 다시 정리하면, 콘서트, 어머니, PC방의 세 가지 사례로 구성되며 각 사례마다 6문항(3개 하위요소x2개 문항)으로 구성된다. 각 문항은 5점 척도이므로 5점 만점이다. 총 18개 문항이어서 도덕적 품성화의 총점은 90점 만점이 된다. 역코딩 문항은 총 2개로서 어머니 사례의 1번과 7번 문항이다.

<표 5> 사례별 도덕적 품성화 하위 요소

스토리	문항번호	도덕적 품성화 하위 요소	허위 반응 체크문항
콘서트(를 가다)	1번	허위 문항	1번 (콘서트)
	2번	용기	
	3번	인지적 전략	
	4번	자아효능감	
	5번	사회적 기술	
	6번	자기 조절	
	7번	의사소통능력	
어머니(의 심부름)	1번	사회적 기술	6번 (어머니)
	2번	인지적 전략	
	3번	용기	
	4번	자아효능감	
	5번	의사소통능력	
	6번	허위문항	
	7번	자기 조절	
PC 방(에서)	1번	인지적 전략	5번 (PC방)
	2번	용기	
	3번	자기 조절	
	4번	사회적 기술	
	5번	허위문항	
	6번	의사소통능력	
	7번	자아효능감	

4. 문항별 신뢰도

도덕적 품성화 전체 문항을 가지고 신뢰도 계수를 구할 때 각 문항별 제거 후 신뢰도 계수는 아래 표와 같았다. 콘서트 5번의 사회적 기술 문항과 어머니 7번의 자기 조절 문항이 가장 신뢰도에 좋지 않은 영향을 미치는 문항으로 나타났다.

<표 6> 도덕적 품성화 전체의 문항 삭제 후 신뢰도 계수

스토리	문항번호	하위요소	문항삭제 된 경우 Cronbach α
콘서트(를 가다)	1번	허위문항	허위문항
	2번	용기	.731
	3번	인지적 전략	.723
	4번	자아효능감	.725
	5번	사회적 기술	.780
	6번	자기 조절	.723
	7번	의사소통능력	.728
어머니(의 심부름)	1번	사회적 기술	.767
	2번	인지적 전략	.737
	3번	용기	.745
	4번	자아효능감	.735
	5번	의사소통능력	.741
	6번	허위문항	허위문항
	7번	자기 조절	.787
PC 방(에서)	1번	인지적 전략	.706
	2번	용기	.711
	3번	자기 조절	.705
	4번	사회적 기술	.708
	5번	허위문항	허위문항
	6번	의사소통능력	.705
	7번	자아효능감	.722

5. 허위 문항 분석

도덕적 품성화 검사지의 허위 반응 체크 방식은 각 사례별로 한 문항씩 허위반응을 포함하였다. 분석 결과 아래의 <표 7>에서 보듯이 0에서 15점 중에서 응답자의 분포는 3점에서 12점에 이르며 평균은 약 7점이었다<표 8>.

<표 7> 허위 문항의 반응 결과(빈도)

허위문항 점수합	빈도(%)
3.00	21(8.0)
4.00	23(8.8)
5.00	31(11.8)
6.00	51(19.5)
7.00	55(21.0)
8.00	37(14.1)
9.00	22(8.4)
10.00	11(4.2)
11.00	5(1.9)
12.00	2(.8)
합계	258(98.5)
MISSING	4(1.5)
합계	262(100.0)

<표 8> 허위문항의 반응결과(평균, 최빈값, 최소값, 최대값)

	허위문항
평균	6.53
최빈값	7.00
표준편차	1.987
최소값	3.00
최대값	12.00

피험자의 허위점수는 허위 문항에 극단적인 반응을 했을 때 1점, 그렇지 않을 때 0점을 주어 구했다. 결국 만약 허위 문항 모두에서 극단적(허위적, 빗금 친 부분)으로 반응했을 경우 총 15점을 받게 된다. 그러나 실제 본 검사 결과를 분석한 결과는 <표 7>, <표 8>과 같이 허위문항에 반응한 258명 중에서 단 한 명도 극단적으로 반응하는 피험자를 찾지 못했으며, 최고 허위 점수가 12점으로 그 점수를 받은 비율 또한 전체 0.8%에 불과하였다. 이는 검사에서 무성의한 피험자를 골라낼 수 있는 장치로서 이 허위문항을 사용될 수 있다고 생각된다. 이 연구에서 대상 피험자 중 한 쪽으로만 무성의하게 응답하는 피험자는 없는 것으로 나타났다.

6. 문항별 요인 분석

<표 12>에서 제시된 각 요인 분석의 종합 결과를 살펴보면, 전체 문항별 분석 결과는 각 딜레마별로 구별되는 경향이 매우 강하며 PC방 딜레마의 5번 문항의 경우는 허위문항으로 이론적으로 구성된 문항임에도 불구하고 요인으로 통합되는 것으로 나타났으며 PC방 딜레마의 7번 문항이 더욱 부적절한 문항으로 나타나 7번 문항이 허위문항으로 구성되어야 할 것으로 나타났다. 어머니 딜레마의 경우는 최대우도법으로 추출한 방법에서는 허위문항으로 지정된 6번 문항이 요인으로 통합되는 형태가 나타나 이 또한 어머니 4번 문항이 더욱 허위문항으로 적절한 것으로 나타났다.

그러나 이는 각 요인별 분석에서는 다소 다른 차이가 나타났다. 이 때문 허위문항으로 설정된 문항들은 포함되지 않았으며 특히 어머니 딜레마가 부적절하게 적용되었다는 결과가 최대우도 방법에서 빈번하게 나타났다. 따라서 어머니 딜레마에 대한 수정보완이 필요함을 확인하였다. 또한 요인별 분석에서는 이론에서 근거로 해서 하면 전혀 다른 요인끼리 연결되는 것으로 나타나 차기년도에는 새롭게 요인이 구성되어야 함을 확인하였다.

<표 9> 도덕적 품성화의 요인 분석(인내)

		주성분분석 VARIMAX		최대우도 D. Oblimin	
		성분		성분	
		1	2	1	2
인지적 전략	콘서트3	.330	<u>.586</u>	.231	<u>.676</u>
	어머니2	-.002	<u>.651</u>	.159	.252
	pc방1	<u>.891</u>	.042	<u>.997</u>	.310
자기조절	콘서트6	.399	<u>.639</u>	.332	<u>.816</u>
	어머니7	-.091	<u>.697</u>	.072	.252
	pc방3	<u>.884</u>	.094	<u>.706</u>	.347

<표 10> 도덕적 품성화의 요인 분석(자아강도)

		주성분분석 VARIMAX		최대우도 D. Oblimin	
		성분		성분	
		1	2	1	2
용기	콘서트2	<u>.856</u>	.010	<u>.657</u>	.206
	어머니3	-.031	<u>.702</u>	.144	.457
	pc방2	.351	.404	.241	.247
자아 효능감	콘서트4	<u>.850</u>	.113	<u>.843</u>	.288
	어머니4	-.001	<u>.795</u>	.164	<u>.772</u>
	pc방7	.261	<u>.529</u>	.245	.343

<표 11> 도덕적 품성화의 요인 분석(수행기술)

		주성분분석 VARIMAX		최대우도 D. Oblimin	
		성분		성분	
		1	2	1	2
사회적 기술	콘서트5	<u>.569</u>	.032	.228	.342
	어머니1	-.264	<u>.603</u>	.045	-.007
	pc방4	<u>.778</u>	-.060	<u>.996</u>	.256
의사소통능 력	콘서트7	.443	.519	.059	<u>.726</u>
	어머니5	.187	<u>.787</u>	.009	.438
	pc방6	<u>.762</u>	.120	.523	.400

<표 12> 도덕적 품성화의 요인 분석 결과 종합

이론 근거 준거			전체 문항별 분석						각 요인별 분석			
			주성분분석 VARIMAX			최대우도법 Direct Oblimin			주성분분석 VARIMAX		최대우도법 Direct Oblimin	
			1	2	3	1	2	3	1	2	1	2
인내	인지적 전략	콘서트3		●			●			●		●
		어머니2			제거			●		●		제거
		PC방1	●			●			●		●	
	자기 조절	콘서트6		●			●			●		●
		어머니7			● (-)			●		●		제거
		PC방3	●			●			●		●	
자아강도	용기	콘서트2		●			●		●		●	
		어머니3			●			●		●		제거
		PC방2	●			●				제거		제거
	자아 효능감	콘서트4		●			●		●		●	
		어머니4			제거			제거		●		●
		PC방7	제거			제거				●		제거
수행기술	사회적 기술	콘서트5		● (-)			●		●			제거
		어머니1			● (-)			제거		●	제거	
		PC방4	●			●			●		●	
	의사 소통 능력	콘서트7		제거			제거			제거		●
		어머니5			●			●		●		제거
		PC방6	●			●			●		제거	
허위문항			콘서트1		제거		제거					
			어머니6		제거			● (-)				
			PC방5	● (-)		● (-)						

7. 요약 및 시사점

본 연구에서 개발한 도덕적 품성화 검사 도구의 신뢰도는 도덕적 품성화에 포함되는 18문항 모두를 함께 분석했을 때에 신뢰도 계수는 .75로 안정적이었다. 타당도와 관련해서 요인분석 결과 도덕적 품성화 검사 도구는 대항목의 요소(인내, 자아강도, 수행기술)별이 아닌 스토리별로 구인타당도를 가진 것으로 나타났다. 그러나 상관분석의 결과는 각 요인이 적정한 정도의 상관을 보임으로써 독립적인 구인이며, 세 개의 대항목이 도덕적 품성화 전체와의 상관이 .80에 이르러 도덕적 품성화의 안정적인 구인인 것으로 나타났다. 2차연도 도덕적 품성화 검사 도구의 개발 방향 및 예비조사를 토대로 한 검사 도구의 수정 및 보완 사항은 다음과 같다.

<표 13> 2차연도 도덕적 품성화 검사 도구 개발의 방향

문항 형식	문항요소		문항번호		채점방식	
	대 항 목	소항목	그대로 채점			
스토 리별 문항	인 내	인지적 전략	콘서트3, PC방1	어머니2,	합산하면 ‘인지적 전략’, 15점	합산하면 ‘인내’ 30점
		자기 조절	콘서트6, PC방3	어머니7,	합산하면 ‘자기 조절’, 15점	
	자 아 강 도	용기	콘서트2, PC방2	어머니3,	합산하면 ‘용기’, 15점	합산하면 ‘자아강도’ 30점
		자아효능감	콘서트4, PC방7	어머니4,	합산하면 ‘자아효능감’, 15점	
	수 행 기 술	사회적 기술	콘서트5, PC방4	어머니1,	합산하면 ‘사회적 기술’, 15점	합산하면 ‘수행기술’ 30점
		의사소통 능력	콘서트7, PC방6	어머니5,	합산하면 ‘의사소통능력’, 15점	
	허위문항		콘서트1, PC방5	어머니6,		합산하면 15점
단문 형 문항 (2차년 도에	인 내	인지적 전략	3		합산하면 ‘인지적 전략’, 15점	합산하면 ‘인내’ 30점
		자기 조절	3		합산하면 ‘자기 조절’, 15점	
	자	용기	3		합산하면 ‘용기’, 15점	합산하면

만들 어야 할 문항 임)	아 강 도	자아효능감	3	합산하면 ‘자아효능감’, 15점	‘자아강도’ 30점
	수 행 기 술	사회적 기술	3	합산하면 ‘사회적 기술’, 15점	합산하면 ‘수행기술’ 30점
		의사소통능력	3	합산하면 ‘의사소통능력’, 15점	

합산점수는 180/2=90점(다른 요소와 동등하게 90점으로 맞추기위해서 2로 나눔)

Ⅵ. 결론

1차년도에 도덕적 판단력 검사 도구인 DIT의 적용 결과 그리고 새로 개발한 도덕적 품성화 검사 도구에 대한 예비조사 결과를 바탕으로 2차년도 연구를 위해 시사하는 바를 정리해 보면 다음과 같다.

1. 도덕적 판단력 검사 도구

첫째, 검사 조사원에 대한 보다 철저한 DIT 검사 안내 오리엔테이션이 필요하다. 먼저 검사 시간의 준수이다. 검사 시간을 너무 짧게 하거나 길게 할 경우, 검사의 신뢰도를 낮게 할 수 있다. 매뉴얼에 제시된 30분 시간을 준수하도록 할 필요가 있으며, 1차 예비검사 후, 개발된 <검사 실시 요령>내용을 숙지하여 검사에 임하도록 해야 할 것이다.

둘째, 본 1차 검사에서는 도덕 감수성, 도덕 품성화 등의 여타 검사와 본 검사를 동시에 실시하였다. 이를 통해 응답자가 많은 내용에 대해 응답해야 했으므로 응답자의 피로도가 매우 높아졌음을 알 수 있다. 도덕성의 4구성 요소를 동시에 비교하고 상관관계를 알아보는 것이 본 연구의 목적이 아니라면, 동일한 응답자를 대상으로 4가지 검사를 동시에 실시하기 보다는 서로 다른 응답자를 대상으로 한 두 가지의 검사를 실시하는 것이 응답자의 피로를 줄이고 신뢰도를 높일 수 있을 것으로 판단된다.

셋째, 본 1차 예비검사에서 지적된 문항의 난이도를 개선하고자 용어의 변환을 시도하는 것에 대해서 주의할 필요가 있다. 본 검사는 이미 공인된 신뢰도와 타당도를 가진 검사이다. 이해도의 문제로 문항을 수정할 경우에는 표준화된 검사지로서의 자격을 잃을 수 있다. 그러므로 문항을 수정하기 보다는 조사원들의 교육을 통해, 응답자들이 이해하지 못하는 용어를

쉽게 설명해 주도록 하는 것이 대안이라고 판단된다.

넷째, 2차 예비검사에서 분석한 성별, 학년별, 부모 학력별, 도덕윤리 과목 흥미도별, 종교별, 친구 수별 분석에서 어느 항목도 유의미한 차이를 보이지 않았다. 이는 응답자의 수가 한정되어 있다는 점도 있으나, 선행연구에서 이미 유의미한 차이를 보이지 않은 결과와 일치하는 내용도 있었다. 향후 검사에서는 위 변인 이외에 응답자의 도덕적 판단력에 영향을 미칠 수 있는 학업성적, 언어 이해력, 부모의 사회·경제적 지위, 봉사활동 참여 정도 등의 변인들을 추가하여 제시할 것을 제안한다.

마지막으로 DIT는 1972년 개발된 이후 현재까지 수많은 연구에 활용되고 있으며, 그 타당도와 신뢰도가 검증되어 왔다. DIT는 선택형 검사가 가지는 장점들을 공유하며, 검사 방법이 간편하여 다수를 대상으로 하는 도덕적 판단력 검사에 유용한 것으로 판명되었다. 그렇지만 DIT는 선택형 검사이기 때문에 피험자의 자유로운 반응을 측정할 수 없다는 단점을 지니고 있다. Lind의 MJT는 DIT와 마찬가지로 선택형 검사이긴 하지만, MJT는 도덕발달 단계의 일관성을 측정하는 데 적절하다는 장점을 지니고 있으며(Ishida, 2006:72), 정의적 메커니즘과 인지적 메커니즘의 병행을 잘 보여주며, 교육의 양적 정도 및 질과 도덕성 발달의 상관관계를 잘 보여주는 장점을 지닌다(Lind, 2003; 2005; 2006; 2008). 그리고 DIT의 P점수와 MJT의 C점수 관계가 정적 상관이 있다는 보고(이원봉, 2010)도 있다. 이런 의미에서, 금년 연구 결과를 토대로 향후 DIT와 MJT 장점을 극대화하고, 각 검사의 단점을 보완함으로써 새로운 한국형 도덕적 판단력 검사 도구 개발을 위한 연구를 수행하는 것이 요청된다. 요컨대, Rest의 DIT와 Lind의 MJT의 장·단점에 대한 분석을 토대로 두 검사 간의 상호 보완가능성을 검토함으로써 한국 청소년의 도덕적 판단력을 최적으로 검사할 수 있는 도구 개발은 향후 지속적인 연구 과제라고 판단된다.

2. 도덕적 품성화 검사 도구

청소년 도덕성 발달(도덕적 품성화) 검사 도구 개발 연구의 2차년도 총괄 목표는 두 가지 방향으로 구성될 수 있을 것이다. 먼저 2차년도 상반기 연구는 1차년도 연구결과 수정된 검사 도구에 대한 예비 검사를 통해 총괄적인 진단, 약점 및 문제점을 더 보완하여 전국적 샘플링을 위한 검사 도구의 최종안 확정할 필요가 있다. 이를 토대로 2차년도 하반기에 전국 단위의 피험자를 대상으로 검사를 하여 검사 도구의 표준화를 추진한다. 1차년도의 연구에서 드러난 약점 및 문제점을 바탕으로 2차년도의 연구 방향을 제시하면 다음과 같다.

첫째, 도덕적 품성화의 측정 개념의 타당성을 높이기 위한 연구를 수행한다. 도덕적 품성화

는 국내·외에 선행 검사가 없는 새로운 검사를 실시하였기 때문에 2차년도에서도 타당화에 각별히 관심을 두고 연구가 수행되어야 한다. 이를 위해 실제 도덕 행동을 한 사례에 대한 심층 면접 및 관련 기록의 분석을 포함하여 타당성 검증에 더 초점을 두도록 한다. 둘째, 위의 연구결과를 참조하여 1차년도에 제시된 검사 도구를 수정 보완한다. 그 방향은 아래 <표13>과 같다. 특히 이번 1차년도 예비검사 실시 및 분석 결과 다음과 같은 부분이 고려되어야 할 것이다.

- 스토리별 문항 구성의 형태에 더하여, 대항목 구인의 안정성을 높이기 위해 스토리가 없는 문항 및 정답식 문항을 추가로 개발하여 포함시킨다. 즉, 도덕적 품성화 검사 도구와 관련된 선행 연구에 포함되었지만, 이번 연구에서 포함되지 않은 문항 형식을 검토하고 수정 및 보완하여 추가하도록 한다. 이때에 바람직한 것을 선택하는 경향이 있는 학생의 성향을 고려하여 좀 더 중립적인 문항으로 수정하는 것이 필요하다.

- 스토리 중에서 다른 스토리에 비해서 신뢰도, 타당도에서 불안정한 어머니의 심부름의 스토리를 수정한다.

- 이 검사에서 허위 문항은 적절한 기능을 하는 것으로 보이며, 이를 고려하여 검사를 수정하되, 검사지 처음에 넣지 않도록 주의한다.

- 타당도 점검을 위하여 여건이 허락되면 비행 청소년(소년원 재소자 등)들을 검사하여 일반 청소년과 비교한다.

<표 14> 도덕적 품성화 문항 구성의 수정안 예시

“콘서트를 가다가”

현지는 오늘 아침부터 들떠 있었다. 오늘 저녁 자기가 좋아하는 가수그룹이 일 년 만에 콘서트를 재개하는데, 이 콘서트의 표를 간신히 구해서 친구들과 함께 가기로 약속을 했기 때문이다. 그런데 콘서트장으로 가는 도중 버스를 갈아타려고 골목길을 막 돌아서려는 순간, 할머니 한 분이 길을 건너고 있는 것이 보였다. 그러더니 신호를 무시하고 달리던 차에서 ‘깹~’ 하는 브레이크 소리가 났는데, 곧 그 차량은 그 자리를 떠나 가버렸다. 그리고 할머니는 건널목에 쓰러져 계셨다. 주변을 둘러보니 현지 외에는 아무도 이 일을 목격하지 않은 것 같았다. 오늘따라 급히 서둘러 오느라 현지는 휴대폰도 가져오지 않았다. 콘서트 시간은 다가오고 있는데 현지의 마음은 초조했다. 내가 만일 현지라면 이 상황에서 어떻게 할 것인가?

■ 다음 물음에 답하십시오.

번호	물음	매우 그렇 다	그렇 다	보통 이다	그렇 지 않다	전혀 그렇 지 않다
2	어떤 불편이나 손해가 생기더라도 내가 목격한 바를 말해야 된다.	■	■	■	■	■
3	콘서트를 볼 기회는 또 올 거라고 생각하면서 할머니를 돕기 위해 노력하겠다.	■	■	■	■	■
4	나는 이런 경우 할머니에게 도움이 될 수 있는 일을 할 수 있다.	■	■	■	■	■
5	할머니를 돕기 위해 내가 경찰서에 갔을 때 내가 본 것을 확실하여 말하는 것이 중요하다고 생각한다. (이 문항이 삭제될 경우의 신뢰도 계수를 낮추기 위해서, '사실대로'라는 단어를 '내가 본 것을 확실하여'로 수정하였음. 이것으로 사실대로라는 단어가 '진실'과 혼동될 가능성이 줄어들음)	■	■	■	■	■
6	나는 이것이 할머니에게 중요한 일이라고 스스로 생각하도록 노력하겠다. (이 문항의 문항반응결과가 '매우 그렇다', '그렇다'에 90%가 넘게 반응하고 있어 이런 반응형태를 완화하고자 '이런 일은 귀찮고 무서운 일이지만'을 삭제하고, 일부 수정함)	■	■	■	■	■
7	나는 친구들에게 약속시간에 늦은 이유를 잘 설명하여 친구들을 이해시킬 수 있다.	■	■	■	■	■
1	나는 지금 이 상황에서는 차량 주인을 돕는 것이 중요하다고 생각한다. (허위 문항을 뒤로 보냈고, 문항을 보다 분명하게 '지금 이 상황에서는'을 포함하여 수정하였음)	■	■	■	■	■

“어머니의 심부름”

진호는 체육시간에 운동을 하다가 왜 그런지 발목이 아프다고 느꼈다. 걸을 수는 있지만 조금은 불편했다(→삭제함. 갈등 상황을 명확히 하기 위해서 발목이 아프다는 상황을 포함시켰었으나, 이 부분으로 인해 이 스토리의 방향이 다른 스토리들과 달라지는 경향을 보임). 방과 후 친구와 함께 집으로 돌아온 진호는 온라인 게임을 즐겼다. 두 명씩 짝을 이루어서 진행하는 게임이었다. 그런데 갑자기 어머니로부터 전화가 왔다. 어머니께서 급한 일이 생기셔서 8시까지 어린 동생을 어린이집에서 데려올 수 없으니, 진호에게 동생을 데려오도록 부탁하셨다. 이제 곧 8시가 된다. 그런데 친구와 함께 하던 온라인 게임을 그만두기가 쉽지 않을 것 같다. 왜냐하면 우리 편이 거의 다 이기고 있었는데, 내가 자리를 비우게 되면 게임에서 질 것이고, 친구가 기분이 상해서 무척 화를 낼 것이 뻔하기 때문이다. 그렇다고 8시를 넘겨서까지 게임을 하게 되면 어린 동생이 어린이집에서 너무 오래 기다리게 될 것 같았다. 내가 만일 진호라면 이 상황에서 어떻게 할 것인가?

■ 다음 물음에 답하시오.

번호	물음	매우 그렇 다	그렇 다	보통 이다	그렇 지 않다	전혀 그렇 지 않다
1	지금 이 순간에 친구들에게 어떻게 말을 해야 하는지를 나는 잘 알고 있다. (원래문항은 ‘지금 이 순간에 무슨 일을 먼저 해야 하고, 또 어떻게 해야 할지 망설이게 될 것 같다.’ 이었으나 상관분석 결과 사회적 기술 부분의 요소의 불안정성을 낮추기 위해 수정하였음. 역채점문항이 아닌 형태로 수정하였음).	■	■	■	■	■
2	심부름을 하는 것이 가족관계에 더 좋을 것이라고 생각한다.	■	■	■	■	■
3	발목이 불편하지만 시간에 맞춰서 어린이집으로 가겠다. (삭제함 - 문항 삭제 후 신뢰도 계수가 낮은 문항임)	■	■	■	■	■
4	어머니의 심부름처럼 내게 맡겨진 일은 잘 하는 편이다.	■	■	■	■	■
5	지금 게임을 그만두고 동생을 데려와야 하는 이유를 친구의 기분이 나쁘지 않게 설명할 수 있다.	■	■	■	■	■
6	발목이 불편하므로 어린이 집에 가지 않겠다.	■	■	■	■	■
7	지금 당장 게임하는 것이 즐겁기 때문에 약속한 시간에 어린 동생을 데리러 가기가 어려울 것 같다. (삭제함 - 문항 삭제 후 신뢰도 계수가 낮은 문항임)	■	■	■	■	■

“PC방에서”

같은 반 단짝인 희수와 민이는 주말에 PC방에서 좋아하는 게임을 하며 즐거운 시간을 보내고 있었다. 그런데 게임에 푹 빠져서 원래 계획보다 많은 시간이 흘러버렸다. 컴퓨터 사용 요금을 내면 밥을 먹을 수 없는 상황이었다. 희수는 민이에게 그만 가자고 말했다.

희수가 먼저 PC방에서 나왔고, 민이는 가방을 챙기고 뒤따라 나왔다. 그런데 뒤따라 나온 민이가 갑자기 희수의 손을 잡고 달리기 시작했다. 한참을 달린 후 민이는 지갑을 하나 꺼내들며, ‘옆 자리에 앉은 사람이 지갑을 빼놓고 화장실을 가서 집어 왔다’고 했다. 고급 브랜드 지갑이었고, 지갑 안에는 만 원짜리 지폐가 수 십 장이 들어 있었다. 내가 만일 희수라면 이 상황에서 어떻게 할 것인가?

■ 다음 물음에 답하시오.

번호	물음	매우 그렇 다	그렇 다	보통 이다	그렇 지 않다	전혀 그렇 지 않다
1	내가 지갑을 잃어버린 사람이라고 생각해보면 너무 속상할 것 같기 때문에 지갑을 꼭 돌려줘야겠다는 생각이 든다.	■	■	■	■	■
2	친구가 싫어하더라도 나는 친구의 잘못에 대해 이야기 할 수 있다.	■	■	■	■	■
3	지갑 속의 돈을 쓰고 싶은 마음은 매우 크지만 내 것이 아니기 때문에 충동을 참아낼 수 있다.(원래문항의 ‘굴뚝같지만’의 구어를 ‘매우 크지만’으로 문어로 수정함).	■	■	■	■	■
4	지금 지갑을 가져가는 것은 나중에 문제가 될 수 있다고 말해주겠다. (원래문항은 ‘물건을 잃어버려서 속상했던 내 경험을 말해주며, 언젠가는 우리도 똑같이 당할 수 있는 일이라고 말해주겠다’ 이었으나 상관분석결과 사회적 기술 부분의 요소의 불안정성을 낮추기 위해서 수정하였음. 감정이입능력보다는 기술에 초점을 두어 수정하였음).	■	■	■	■	■
5	이제는 밥을 사 먹을 수 있게 되었다고 생각하겠다.	■	■	■	■	■
6	훈계하거나 비난하는 말투를 쓰지 않고, 차분하게 친구를 설득할 수 있다.	■	■	■	■	■
7	나는 이런 문제에 직면했을 때, 내가 선택한 대로 일을 잘 처리할 수 있는 능력을 가지고 있다.	■	■	■	■	■

참 고 문 헌

- 권석만(2009). **긍정심리학: 행복의 과학적 탐구**. 서울: 학지사.
- 국가청소년위원회(2007). **한국 청소년 가치관 조사 연구**. 한국청소년정책연구원.
- 김신영, 임지연, 김상욱, 박승호, 유성렬, 최지영, 이가영(2006). **한국 청소년 발달 지표 조사 I. 한국청소년 개발원**.
- 김안중, 박천환, 신신철, 조난심. (1982). **한국 아동의 도덕성 발달에 관한 연구**. 한국교육개발원.
- 문용린(1988a) 도덕적 사고와 행동의 관계고찰. **한국교육** 15(1).
- 문용린(1988b). 도덕과교육론. 갑을출판사.
- 배진수 · 이영만(2000). 초등학생의 자기효능감, 창의적 성격과 창의성과의 관계. **초등교육연구** 13(2) : 43-62.
- 서미옥(2005). 4구성요소 모델을 중심으로 살펴본 도덕발달 연구의 지향점. **중등교육연구** 53(2): 159-182.
- 윤영돈(2010). **다문화시대 도덕교육의 프리즘과 스펙트럼**. 파주: 이담북스.
- 윤영돈(2000). 아리스토텔레스 교육론에서 예술과 도덕의 상관성 연구. **해사논문집** 43. 해군사관학교.
- 이동영(1997). **부모의 양육태도와 자기효능감 및 학업성취와의 관계**. 한국교원대학교 대학원. 사학위논문.
- 이영만(2001). 교육대학생의 자기효능감과 학습양식의 관계. **진주교육대학교 학생생활연구** 9: 97-132.
- 추병완(1996). 도덕교육 이론에 대한 비판적 평가. **도덕윤리과교육연구** 7.
- 추병완(1999). **도덕교육의 이해**. 도서출판 백의.
- Aristotle(1968). **Aristotle's Nicomachean Ethics**, H. Rackham (trans.)(MA : Harvard Univ. Press, 1968).
- Bandura, Albert(2003), 김의철·박영신·양계민 공역. **자아효능감과 인간행동**. 서울 : 교육과학사.
- Bebeau, M. J. J. Rest, & C, M. Yamoore(1985). Measuring Dental Students' Ethics Sensitivity. **Journal of Dental Education** 49(4).
- Bebeau, M. J., Born, D. O., & Ozar, D. T. (1993). The development of a professional role orientation inventory. **Journal of the American College of Dentists** 60(2): 27-33.
- Blasi, A.(2008), 도덕적 인격의 심리학적 접근, D.K. Lapsley & F.C. Power(eds.), 정창우

- 역, **도덕심리학과 도덕교육**. 일산: 인간사랑.
- Chang, F. Y.(1993). The development of a Test of Teacher's moral reasoning. Unpublished doctoral dissertation. University of Minnesota, Minneapolis.
- Crisham, P.(1981). Moral judgment of nurses in hypothetical and nursing dilemmas., Unpublished doctoral dissertation. Univ. of Minnesota. Minneapolis.
- Coser, Lewis A., 신용하·박명규 공역(2010). **사회사상사**. 서울: 시그마프레스.
- Davison, M. L. R & Robbins. S. (1978). The Reliability and Validity of Objective indices of Moral Development. **Applied Psychological Measurement** 2(3): 380-401.
- Kirschenbaum, H., 추병완 · 김항인 · 정창우 공역(2006). **도덕 · 가치교육을 위한 100가지 방법**. 서울: 울력.
- Kohlberg, L.(1958). **The Development of Modes of Thinking and Choices in Years 10 to 16**. Ph. D. Dissertation, University of Chicago.
- Kohlberg, L.(1981). **Essays on Moral Development Volume 1 : The Philosophy of Moral Development**. New York: Harper & Row; 김민남·김봉소·진미숙 공역(2004). **도덕발달의 철학**. 서울: 교육과학사.
- Lapsley, D. K. 문용린 역(2000). **도덕심리학**. 중앙적성출판사.
- Lickona, T. (1991). **Educating for character: How our schools can teach respect and responsibility**. New York: Bantam.
- Lopez, Shane J. & C. R. Snyder(eds.)(2003). **Positive Psychological Assessment: A Handbook of Models and Measures**; 이영호, 조성호, 이희경 공역(2008). **긍정심리평가: 모델과 측정**. 서울: 학지사.
- Meir, E. L. & Gati(1981). Guidelines for Item Selection in Inventories Yielding Score Profiles. **Educational and Psychological Measurement** 41: 1011-1016.
- Mischel, W.(1974). Processess in Delay of Gratification. L. Berkowitz(ed.). **Advances in Social Psychology** 7. New York: Academic Press.
- Musser, L. M. & Leone, C.(1992). Moral Character: A Social Learning Perspective. R. T. Knowles & G. F. McLean, **Psychological Foundations of Moral Education and Character Development: An Intergrated Theory of Moral Development**. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy.
- Narvaez, D. & J. Rest(1995). The Four Components of Acting Morally. W. M. Kurtines & J. L. Gewirtz(eds.). **Moral Development : An Introduction**. Boston & London: Allyn and Bacon; 문용린 역(2007). **도덕성의 발달과 심리**. 서울: 학지사.
- Navaez, D. & D. K. Lapsley(2008). 일상의 도덕성과 도덕적 전문성의 심리학적 기초. D.

- K. Lapsley & F. C. Power(eds.), 정창우 역. **도덕심리학과 도덕교육**. 일산: 인간사랑.
- Peterson, C. & M. E. P. Seligman. 문용린 외 공역(2009). **성격강점과 덕목의 분류**. 서울: 한국심리상담연구소.
- Rest, J. R.(1986). **Moral development: Advances in research and theory**. New York: Praeger; 문용린 외 공역(2008). **도덕발달 이론과 연구**. 서울: 학지사.
- Rest, J.(1985). An Interdisciplinary Approach to Moral Education. M. W. Berkowitz & F. Oser(eds.). **Moral Education: Theory and Application**. New Jersey: LEA: 9-25.
- Schwartz, S. H.(1977). Normative Influences on Altruism. L. Berkowitz(ed.). **Advances in Experimental Social Psychology** 10. New York: Academic Press.
- Sherer, M. et al.(1982). The Self-efficacy Scale: Construction and Validation. **Psychological Reports** 51(2): 663-671.

도덕적 동기화 개발과정 및 연구결과*

손 경 원

I. 서론

청소년들의 도덕성 함양을 위한 교육을 체계적으로 수행하기 위해서는 필연적으로 도덕성 발달 지표와 검사도구의 개발이 동반되어야 한다. 차별화된 교육을 위하여 청소년의 도덕성 발달 정도를 정확하게 측정하고, 발달수준에 비추어 체계적이고 타당한 도덕성 교육이 계획적으로 이루어질 필요가 있기 때문이다.

도덕성은 지금껏 인지, 정서, 행동적 측면 등에서 다양하게 연구되었지만, 도덕적 행동의 표출을 최종 목표로 하는 연구는 없었다. 도덕적으로 사고(판단)하고 느끼는 것도 결국 도덕적 행동으로 연결되어야만 학문적으로든 교육적으로든 의미가 있기 때문에, 모든 도덕·윤리 연구의 기본 목표나 방향은 도덕적 행동의 표출에 있어야 하며, 따라서 도덕적 행동에 관련된 제반 심리학적 과정 변인을 중심으로 도덕성을 측정하고 교육해야 할 것이다. 따라서 도덕적 행동의 표출에 관여하는 심리적인 변수인 도덕적 판단력, 도덕 감수성(민감성), 도덕 동기화 그리고 도덕적 품성화 등을 측정하는 표준화 도구를 개발하여 청소년 교육과 지도를 위한 국가 수준의 시계열적 자료를 제공할 필요가 있다.

본 연구의 목적은 표준화된 한국형 청소년용 도덕성 발달 검사도구를 개발하여 적용하는 것이다. 즉, 우리나라 청소년들의 도덕성 발달을 체계적으로 측정할 수 있는 한국형 표준화된 도구를 개발하여, 국가 수준의 청소년들의 도덕성 발달 또는 윤리 지수를 측정함으로써, 청소년들의 도덕성 발달 교육이나 상담, 생활지도를 위한 신뢰성 있는 데이터베이스를 제공하기 위함이다.

* 본 연구의 참여자는 다음과 같다. 박병기(교원대, 연구책임자), 손경원(서울대) · 변순용(서울교대) · 김국현(교원대, 이상 공동연구원), 김민재(전주교대, 연구보조원).

이를 위해 도덕성을 구성하는 핵심 요소를 크게 도덕적 판단력, 도덕적 감수성, 도덕적 동기화, 도덕적 품성화로 설정하여, 이 4가지 각각의 개념과 이에 속하는 주요 요소들을 추출하고, 이들 각각의 요소들의 발달적 특성을 파악한 후, 이들이 한 인간의 전체적인 도덕성 발달, 즉 도덕성 지수를 타당하게 도출하는 데 기여하고자 한다. 이를 통해 궁극적으로는 한국적 상황에 부합한 청소년들의 도덕성 발달을 측정하기 위한 표준화된 도구를 개발하고, 그 타당도를 검증해 보고자 한다.

본 연구에서는 4구성요소 모형 중에서 도덕적 동기화의 검사도구를 개발하고자 한다. 도덕적 동기화는 다른 어떤 가치보다 도덕적 가치를 우위에 두는지에 대한 동기에 대한 설명이다. Rest는 도덕적 동기에 대한 다양한 도덕적 이론의 가능성을 밝히며, 도덕적 동기에 관한 연구를 조망하여 진화론, 위반에 대한 수치와 공포, 사회적 모델링과 강화, 보다 높은 권력에 대한 충성, 정의 공동체, 도덕적 자아 및 정체성, 사회적 책임감 등 7가지의 도덕적 동기화의 근원을 제안하였다. 하지만 7가지 이론 중에서 어떤 이론이 도덕적 동기화의 근원으로서 가장 타당한지에 대한 논의를 하지 않았다.

4-구성요소 모형은 도덕적 동기화가 도덕적 판단을 전제하거나 도덕적 판단과 함께 작용할 수 있는 도덕적 동기화 이론을 필요로 한다. 레스트 이후의 도덕 심리학계는 도덕적 동기화의 문제에 천착했다. 레스트가 동기화 이론 중의 하나로 언급한 도덕적 정체성이나 도덕적 정서는 도덕적 동기화의 근원으로서의 가능성을 많은 심리학자들에 의해 연구되어 왔다.

이에 본 연구는 Rest의 도덕적 동기화를 재정의하고 도덕적 동기화에 대한 이론 및 경험연구 결과들을 활용하여 도덕적 동기화의 검사도구를 개발하고자 한다.

II. 이론적 배경

4구성요소 모형은 인지-정서의 복잡한 상호작용을 통해 도덕적 행위가 발생한다는 전제에 근거하고 있다. 도덕적 행위의 동기가 현실적으로 다양하기 때문에 가능한 도덕적 동기화의 이론적 논의 역시 다양할 수 있지만 도덕적 정체성이나 도덕적 정서는 레스트의 이론적 관점과 일관된 도덕적 동기화 이론이다. 이에 레스트의 4구성요소 모형과 관련된 연구들은 물론 도덕적 동기화의 근원으로서의 도덕적 정체성 및 도덕적

정서의 가능성을 검토해보고자 한다.

1) Rest의 도덕적 동기화

도덕적 가치가 인간의 유일한 가치인 것은 아니다. 사람들은 도덕적 가치이외에도 돈, 음악, 승진, 사회적 성공 등과 같은 것을 가치롭게 여길 수 있다. 이러한 가치들은 도덕적 가치와 경쟁할 수 있으며 사람들은 종종 무엇이 도덕적 가치인지 안다 해도 돈이나 눈앞의 쾌락을 보다 가치롭게 여길 수 있다. 그렇다면 무엇이 다른 가치를 포기하고 도덕적 가치를 선택하도록 동기화시키는가?

Rest는 다른 모든 가치와 의도보다 도덕적 가치에 우선권을 부여하고 그 가치를 실행하고자 하는 것을 도덕적 동기화로 정의하였다. 도덕적 동기화를 통해 행위를 유발하는 여러 변인들의 상호작용이 있으며 그러한 과정은 다음과 같다. 첫째, 이상에 관한 경쟁하는 가치들 중에서 자신의 행위에 영향을 미칠 한 가치를 선택하면서, 도덕적 이상을 충족시키려고 노력할지의 여부를 결정한다. 둘째, 그러한 과정에는 다양한 동기들이 상호작용한다. 다양한 목표들의 상대적인 유용성에 대한 계산이 또는 감정이 영향을 미치며, 인식과정에서 방어적 왜곡이 있을 수 있으며, 누구를 공감하느냐에 따라서, 사회적 이해를 어떻게 하느냐에 따라 행위 목표가 달라진다(Kurtiness & Gerwitz, 문용린 역, 2005).

Rest는 이러한 동기화 과정에 대한 일곱 가지의 관점을 다음과 같이 제시하고 있다.

<표- 1> 도덕적 동기화에 관한 여러 관점

모델 번호	내용
1	○ 선천적 이타심은 도덕적 가치를 따르도록 함 ○ 선천적 이타심을 갖는 종이 진화에 유리 함 ○ 이타적 행동은 인간의 유전적인 형질의 일부
2	○ 위반에 대한 수치, 공포, 죄의식이 옳은 행동을 하게 함 ○ 코치와 선수, 장교와 신병, 종교 지도자와 신도 간의 상호작용
3	○ 사회적 모델링과 강화가 옳은 일을 행하게 함 ○ 행동주의 이론으로 도덕적 행동은 학습된 행동
4	○ 보다 높은 권력에 대한 충성 ○ 신에 대한 경외심, 자신의 나라 등에 대한 감정
5	○ 정의공동체의 경험이 도덕적 행위로 이끔 ○ 이러한 경험은 다른 가치에 비해 도덕적 가치를 높이 평가하게 만들
6	○ 도덕적 자아 및 정체성 ○ 자아개념을 유지하고자 하는 동기에 의해 도덕적인 행위를 함 ○ 자아 정체성은 도덕적 자기일치의 근원임
7	○ 사회적 책임감 ○ 사회적 이해를 통해 도덕적 가치를 실천함.

이렇듯 기존의 다양한 이론에서 나타난 도덕적 동기화의 관점을 제시하고 있지만 중 어떤 이론이 가장 유력한 관점임을 밝히거나 다양한 도덕적 동기화 관점을 통합하는 연구를 하지 않았다. L. Walker(2002)는 Rest의 4 구성요소 모형을 설명하며 도덕적 이해를 도덕적 동기화의 유일한 근원으로 간주한 Kohlberg의 이론에 내재한 인지편향의 오류를 적절히 지적하고 있다고 평가하였다. 하지만 4 구성요소 도덕적 동기화에 대해 충분히 연구했다고 볼 수 없다고 평가하였다. 서미옥은 4 구성요소 모형에 근거한 국내의 연구를 정리하며 도덕적 동기화에 대한 선행연구가 부족하다는 점을 지적하였다. 국내의 32개의 연구들 중 도덕적 동기와 관련된 경험연구의 논문은 3편에 불과하며 그 중 두 편은 배려와 관련된 연구이기 때문에(서미옥, 2005) 실질적으로 도덕적 동기화에 관련된 논문은 도덕적 동기화의 근원으로서의 도덕적 자아 한편에 불과하다.

2) 4구성요소 모형에 근거에 Bebeau의 연구

4구성요소 모형은 전문직 윤리를 연구하는 학자들에게 주목받았다. 전문직 윤리나 윤리교육에 접목되어 상당한 연구들이 이루어졌으며(Thoma, 2002), Bebeau의 연구는 주목할 만한 가치가 있다. 그는 1983년에 4구성요소에 입각하여 치과대학생들의 전문직 윤리를 측정하였다.

Bebeau는 3요소인 도덕적 동기화를 측정하기 위해 세 가지 선행연구를 활용하였다. 첫째, T. J. Seehan(1985, pp. 375-400)이 개발한 도구로, 직면할 법한 가상의 윤리적 상황에 따라 내과 의사를 인터뷰하는 역할 기반 척도이다. 둘째, A. G. Rezler과 그의 동료들이(1992) 개발한 법률가와 내과 의사를 위한 직업적 의사결정과 가치 검사로 윤리적 문제 상황에서 행위 경향성과 근거의 가치를 측정하였다. 피험자의 응답을 세 주제로 정리하였다: 1) 환자의 의무 대 사회에 대한 의무 2) 환자의 자율성 존중 대 직업적 책임 3) 환자의 이익 보호 대 권위 존중. 셋째, 전문직 역할 기반척도를 활용하였다. 권위와 책임의 개념을 측정하였는데, 두 개념은 도덕 철학자들이 기술하는 전문가의식(professionalism)의 공통 요소이다.

Bebeau의 도덕적 동기화 연구는 전문직 역할 기반척도를 사용하여 직업에 대한 동기화와 헌신에 대한 것이다. 전문직은 그들이 서약한 그리고 책임져야 할 핵심 가치체계로부터 출발하기 때문에, 전문직의 동기화와 헌신을 연구하는 것은 유리하다고 판단하였다. 그리고 개인판단을 안내하는 핵심가치를 이해하기 위해 가치와 가치 선호를 측정하였다.

결과적으로 Bebeau는 도덕의 지표를 확장하였다. Rest의 도덕적 동기화는 도덕 판단의 ‘동기화’ 과정을 측정하고자 하였다면, Bebeau는 책임과 권위의 관점에서 직업적 가치에 헌신하는 정도를 측정하였다. 결국 Bebeau는 정의 그 이상의 가치의 필요성을 인정하였으며, 가치에 대한 헌신 정도를 도덕적 동기화로서 측정하였다.

3) 도덕적 정체성

도덕적 정체성은 도덕적 판단과 도덕적 행동 간의 괴리를 극복하기 위해 제안된 새

로운 동기화 근원으로서 국내외 학자들에게 주목받고 있는 개념이다(Blasi, 1980, 1993, 2004; Higgins- D'Alessandro & Clark Power, 2008[2005]; Lapsley & Navaez, 2004a, 2004b, 2009; McKinnon, 2008[2005]; 손경원, 2005, 2011 ; 이인재, 2007; 이정렬, 2009; 정영우, 2011 ; 정창우, 2003, 2004). 도덕적 정체감을 가진 사람은 최대한 자신의 신념에 따라 살고자 하는 자아일치(self-consistency)의 욕구를 가지기 때문에, 도덕적 판단과 도덕적 행위의 괴리가 발생하지 않는다.

의지박약이라는 이름으로 잘 알려진 도덕적 동기화(moral motivation)의 부족 문제는, 도덕 심리학 및 도덕교육 연구의 중요한 주제였다. 사람들은 자신이 무엇이 옳은지를 몰라서 실천하지 않는 것이 아니라, 알면서도 실천하지 않는다는데 상당수 동의하기 때문이다. 문제는 부족한 동기를 어떻게 증진하느냐에 있다. 우리는 도덕적 위반 시 처벌의 강도를 높이거나, 도덕적 행동을 유인하는 외재적 동기의 유인책을 사용하는 대안을 생각할 수 있다. 하지만 이러한 강압적이거나 외재적 수단을 통한 동기의 증진은 방법의 도덕적 정당성이나 장기적 효과성에 대한 또 다른 논쟁을 유발한다. 즉 그러한 방법들은 도덕적으로 정당하지 않을 수 있으며, 그 효과가 일시적으로 지속될 뿐이다.

도덕적 정체성이 주목받는 것은 바로 도덕적 이해(moral understanding)에 기초한 도덕적 동기를 강조한다는 특징을 지니고 있기 때문이다. Blasi에 따르면, 부족한 도덕적 동기가 도덕적 정체성으로부터 나올 때 도덕적으로 정당하며, 도덕적 정체성을 가진 사람들은 그렇지 않은 사람과 달리 도덕적으로 행동할 수 있는 충분한 도덕적 동기를 가지고 있다.

(1) A. Blasi의 도덕적 정체성

Blasi는 도덕적 정체성을 가진 사람은 ‘도덕적 판단을 수행할 책임이 자신에게 있다고 생각해서 자아 일치의 내적 동기로 인해 도덕판단을 도덕적 행동으로 옮기도록 동기화된다고 설명한다.

이러한 도덕적 자아 모델은 세 가지 중요한 특징이 있다(Lapsley, 문용린 역, 2000, pp. 362-372). 첫째, 자아 모델은 도덕 행동의 기초 개념으로 책임과 통합을 강조한다. 책임은 자신의 도덕판단에 따라 행동할 의무를 뜻하며, 통합은 자아와 일치

된 행동, 즉 자아에 진실한 행동에 내재한 전체성(wholeness)과 개인적 완전성(intactness)을 뜻한다. 둘째, 도덕적 정체성은 도덕적 이해가 성격의 중심으로 통합되는 것을 말한다. 도덕성이 자신의 자아의 핵심이나 본질이고 중요한 것으로 판단하는 정도로 도덕적 정체성을 가지고 있다. 우리는 이러한 도덕적 성격의 핵심을 도덕적 자아라고 부른다. 도덕적 개념이 성격의 중심으로 통합되었을 때 강한 도덕적 의지를 갖는다. 도덕적 자아 모델은 심리학적 연구에서 무시된 도덕적 의지의 중요성을 강조한다. 셋째, 도덕적 이해는 도덕적 정체성 형성에 선행한다. 도덕적 통합은 도덕적 이해에 근거한다. 도덕적 이해로부터 도덕성이 자아에 통합되고 도덕적 정체성이 형성된다.

최근 Blasi(2008[2005])는 초기의 도덕적 자아 모델을 확장하여 도덕적인 사람의 특징을 도덕적 이해력, 의지력, 도덕적 욕구, 자기 통합성을 제안하였다. 도덕적 이해는 무엇이 도덕적인지에 대한 도덕판단이다. 도덕적 욕구는 도덕적 정체성에 일치하여 행동하려는 욕구이다. 이러한 도덕적 욕구가 자기 일치의 동기로 인해 도덕적 의지의 형태로 나타난다. Blasi에 따르면, “도덕적 욕구는 동기화 체계에 있어서 매우 중심적이며 핵심인 정체성과 동일시 되기 때문에 도덕적 행동은 자연발생적인 필연성을 따르게 된다.” 또한 “도덕적 덕들은 자아 정체성을 형성하는 사람과 자아 정체성에 대해 피상적으로만 이해하는 사람 간의 차이점은 행위의 일관성, 자기희생 혹은 장기간의 헌신으로 간주되는 도덕적 실천의 차이로 나타날 것이다.”

이상의 논의를 요약한다면 Blasi에게 도덕적 자아는 도덕판단과 도덕행위를 매개한다. 자신에 대한 충실성으로부터 도덕적 행위를 하려는 인지적 동기가 나온다고 본다. 만일 도덕적 판단이나 이상에 따라 살지 못했을 때 나는 나의 정체성을 위배하는 것이다. 도덕적 헌신이란 자기 이해에 깊이 자리하고 있는 핵심이나 본질로, 자아와 행위가 하나 됨을 느끼게 한다.

(2) 사회인지이론에 근거한 도덕적 정체성

Blasi의 도덕적 정체성 모델을 계승하며 도덕적 정체성에 대한 연구를 사회인지이론과 접목하여 재정립한 연구들이 D. K. Lapsley와 D. Narvaez(2004a, 2004b, 2007, 2009), Aquino와 그의 동료들(2002, 2009)에 의해 이루어지고 있다.

Blasi에 따르면, 도덕적 정체성을 가진 사람은 도덕이 자신의 이해에 핵심이고 본질

적이고 중요한 사람이다. 사회인지적 관점에서 해석하면, 도덕이 자아정체성의 핵심이고 본질적이고 중요한 사람은 바로 도덕이 만성적으로 접근가능한 사람이다. 이들은 도덕적 관점에서 사건의 의미를 식별하고, 경험의 도덕적 가치에 주목하고, 도덕적 측면을 실시간(on-line) 세심하게 살핀다. 따라서 이러한 사람의 도덕은 쉽게 점화되고 활성화되며, 일단 활성화되면 도덕에 헌신하도록 이끈다(Lapsley & Hill, 2009, p. 201). 요약하자면, 도덕적 인격 즉 도덕적 정체성을 갖는 사람은 도덕이 만성적으로 접근가능한(chronically accessible) 사람이다(Lapsley & Narvaez b, 2004).

K. Aquino와 A. Reed는 사회인지이론에 입각한 정체성 모델이 도덕적 정체성의 안정성과 일관성은 물론 상황에 따른 변화가능성을 설명할 수 있기 때문에, 안정성과 일관성만을 설명하는 Blasi의 도덕적 정체성 모델보다 적절하다고 주장한다. Aquino & Reed는 2002년에는 Lapsley의 만성모델을 따라 도덕적 정체성을 도덕적 특질의 연합이 자아도식의 중심으로 정의하고, 도덕적 정체성의 자기 중요성을 측정하고, 중심성 수준과 봉사활동의 만족도 및 적극적 기부행위의 관계를 조사하였다. 도덕적 특질의 연합이 자신에게 얼마나 중요한지를 묻는 내면화 측면과 공적으로 얼마나 표현하는지를 묻는 상징화 측면으로 구분하여 도덕적 정체성의 중요도를 측정하였다. 이러한 두 차원의 도덕적 정체성은 자아 도식을 구성하는 일부로 확인되었다. 사람들은 자신을 기술할 때 도덕적 정체성을 사용한다. 도덕적 정체성의 내면화와 상징화는 자기 보고적 봉사활동 참여의 유의미한 요인이며 상징화는 내적 만족도와 참여의 정도에 영향을 준다. 내면화 정도는 적극적 기부행위의 횟수와 정도에 영향을 주었다(Aquino & Reed, 2002).

(3) 경험연구 결과 분석

Rest의 4구성요소의 모델은 Kohlberg의 인지중심의 도덕적 동기화를 정서적 요소로 확장하여 통합적으로 이해하려는 시도이다. 추론과 같은 인지적 요소가 중요하다 할지라도 도덕행위를 동기화하는데 충분치 않으며 공감과 같은 도덕적 정서가 보완적 역할을 할 수 있다는 인식을 반영한 것이다. S. J. Thoma는 4구성요소 모형은 각 요소 전반에서 인지적 요소와 정의적 요소가 통합적으로 작용한다고 주장하였다(Thoma, 2002).

S. A. Hardy(2006)는 도덕적 동기화의 원천으로 알려진 도덕적 추론, 도덕적 정서, 도덕적 정체성의 상대적 중요도를 측정하였다. 19-35세의 91명의 대학생을 대상으로 동기화 요소와 친사회적 행동 간의 상관관계를 조사하였다. 친사회적 도덕 추론은 친사회적 행동과 연관이 있었지만 도덕적 정체성과 공감은 친사회적 행동과 연관이 있는 것으로 나타났다. 선행연구와는 달리 공감은 친사회적 행동과의 상관정도는 크지 않았다. 도덕적 정체성은 친사회적 행동에 영향을 미치는 요인으로 나타났지만 도덕적 정체성은 도덕적 추론이나 공감과 독립적으로 작용하지 않기 때문에 독자적 변인여부를 검증하는 후속연구를 제안하였다.

S. P. Oliner & P. M. Oliner(1988)는 귀감이 되는 도덕적 선택을 한 성인을 대상으로 면담을 하여 도덕적 선택의 근원에 자아가 개입되어 있음을 밝혔다. A. Colby & W. Damon (1992)은 도덕적 귀감 연구를 통해 도덕적 이상을 향해 지속적으로 헌신하며 도덕적 이상과 원리에 일치하는 삶을 사는 도덕적 귀감을 인터뷰한 결과 도덕적 정체성이 도덕적 동기의 역할을 한다고 주장하였다.

Aquino & Reed(2002)는 사회 인지이론의 관점에서 도덕적 정체성에 대한 경험연구를 시도하였다. 먼저 도덕성을 다양한 가치와 덕과 관련된 특질들로 정의하였다. 배려, 동정심, 공정, 우호적임, 관대함, 근면, 유용함, 정직, 친절함 등은 대표적인 도덕적 특질이다. Aquino & Reed는 이러한 도덕성의 정의에 근거하여 도덕성의 개념 도식이 자아에 얼마나 중심이 되는지를 측정하여 도덕적 정체성을 측정하였다.

도덕적 정체성 문항의 주성분 분석결과는 <표- 2>와 같다. 각 문항들은 내면화와 상징화의 두 개의 하위 범주로 구분하여 도덕적 가치의 정체성을 측정하고 있다. 내면화 범주는 도덕적 가치들이 개인의 자아에 얼마나 중요하게 내면화되었는가를 묻는 문항이라면, 상징화 범주는 도덕적 가치를 얼마나 바람직한 것으로 자신의 행위에 명백하게 상징화되는지를 묻는 문항이다.

한인현과 권성우, 배중훈(2008)은 Aquino & Reed(2002)가 제작한 도덕적 정체성의 검사 도구를 활용하여 122명의 대학생을 대상으로 도덕적 정체성이 높은 집단과 그렇지 않은 집단을 구분하고 협상과정에서 전술적 행위와 협상성과의 관계의 조절변수여부를 조사하였다. 공동의 이익 획득에 긍정적인 영향을 미치는 선행변수로 밝혀진 협상에서의 통합적 전술들이 도덕적 정체성의 소유여부에 따라 달라진다는 점을 확인하였다.

<표- 2> 도덕적 정체성 문항의 주성분 분석

문항	상징화	내면화
1. 이러한 성품을 가진 사람이 된다면 좋을 것이다.	.00	.62
2. 이러한 특징을 가진 사람이 되는 일은 나의 정체성에 중요하다.	.22	.70
3. 나의 감정적 안녕은 이러한 특징을 갖는 일과 긴밀히 연결되어 있다.	.04	.21
4. 이러한 특징을 갖는 사람이 되는 일은 부끄럽다. (역문항)	.25	.59
5. 이러한 특징을 갖는 일은 중요치 않다. (역문항)	.08	.71
6. 이러한 특징을 갖는 일은 나의 정체감에 중요하다	.40	.61
7. 나는 이러한 특징을 갖기를 열렬히 바란다.	.32	.66
8. 나는 종종 내가 이러한 특징을 가졌다는 사실을 전하는 물건을 산다.	.66	.02
9. 나는 종종 이러한 특징을 갖는 것으로 표현해주는 옷을 입는다.	.67	.06
10. 내가 읽는 책과 잡지들을 통해 내가 이러한 특징을 갖고 있음을 확인하게 된다.	.60	.26
11. 이런 특징을 가진 사람임을 확인하게 할 수 있는 일들을 여가 시간에 한다.	.63	.09
12. 내가 이런 특징을 지녔다는 사실을 내가 가진 속한 공동체의 일원들에게 이야기 한다.	.72	.16
13. 나는 능동적으로 내가 이러한 특징을 가졌다는 점을 소통할 수 있는 활동에 참여한다.	.69	.22

4) 도덕적 정서

(1) 도덕적 동기의 근원으로서 도덕적 정서

도덕적 정서는 도덕적 정체성과 함께 도덕적 동기화의 다른 원천이다. 도덕적 정체성의 실질적 증거의 여부는 도덕적 실패에서 발생할 때 수반될 죄책감이나 후회라는 점에 주목할 필요가 있다. 즉 도덕적 자아는 도덕적 정서와 연계되어 있다. 도덕적 정서 중 죄책감과 수치심에 대한 최근 연구는 도덕적 자아가 생긴 이후에서야 도덕적 정서가 발현되는 것으로 밝히고 있다. 도덕적 정서는 자기 자신에 대해 생각하고 평가할 수 있을 때 비로소 출현한다. 자기에 대한 신념과 다른 사람에 대한 기대와 평가에 따라 자신을 조절하는 복잡한 인지능력을 필요로 하기 때문이다(Lewis, 1971; Leary,

2007).

Blasi는 정서가 도덕적 의미를 갖고 도덕적 동기화에 기여하는 두 방법이 있음을 밝히고 있다(Blasi, 1999). 첫째, 순간적이고 자동적으로 발생한 정서가 이미 존재한 도덕적 관심사의 결과일 때이다. ‘모든 인간은 인간으로서 최소한 복지를 누려야 한다는 도덕적 원리’를 발달과정에서 습득하였고, 그 결과 불쌍한 사람을 보고 느끼는 동정심의 경우 충분히 도덕적 가치를 지닐 수 있다. 둘째, 도덕적 판단이 행위로 이어질 수 있도록 자아가 의도적으로 정서를 활용할 때이다. 불쌍한 사람을 보고 그를 돕고자 하는 마음과 다른 곳에 돈을 쓰고자 하는 마음이 갈등할 때, 그를 도와야 한다는 결정을 내리고 다른 곳에 사용하고자 하는 마음을 조절하기 위해 그의 처지에 대해 공감하며 돕지 않았을 때 느껴질 죄책감을 상상하는 경우이다. 그 결과 증대된 동정심과 죄책감으로 돕는 행동을 했다면 도덕적 가치를 지닌 정서라 할 수 있다.

기쁨, 슬픔, 분노, 공포 등과 같은 기본 정서와는 달리 도덕적 정서는 이차 정서로서(second-order emotion), 자기 자신에 대해 반성하고 평가하는 자아의 활동을 전제하는 ‘자기 의식적 정서(self-conscious emotion)’로 분류된다(Leary, 2007). 죄책감이나 수치심이 대표적인 자기 의식적 정서로, 자신의 도덕판단과 행동 및 대인관계에서의 바람직한 행동을 유도하는 기능이 있다. 규범과 도덕을 준수하도록 동기화하고 잘못된 행동을 정서적으로 처벌하며 타인과 좋은 관계를 맺을 수 있도록 사회의 도덕표준을 준수하고 자신의 이익을 양보하도록 한다.

비록 자기 자신에 대한 자아의 평가결과로 도덕적 정서가 발생하지만 도덕적 정서가 작용하기 위해서는 ‘타인의 표준과 판단에 대한 지식’을 필요로 한다(Barrett, 1995). 즉 도덕적 정서를 느끼기 위해서는 타자의 평가에 대한 추론이 선재해야 한다. 부끄럽거나 죄책감을 느끼거나 당황하거나 자랑스럽다고 느낄 때, ‘스스로’ 자기 자신에 대해 평가하지만 실재하는 혹은 상상의 ‘다른 사람의 관점이나 평가’에 근거하여 평가한다.

도덕적 정서로서의 부끄러움과 죄책감에 대한 연구 결과들은 부끄러움과 죄책감을 구분하고 있다. 부끄러움은 자아 전체에, 죄책감은 행위와 관련되어 있다. 죄책감이나 수치심은 모두 고통스럽고 불쾌한 정서이기 때문에 위반을 부인하거나 위반상황을 회피하도록 유인하는 경향도 보인다. 죄책감은 자기 자신이 아닌 위반행동에만 초점이 있기 때문에 덜 고통스럽게 느껴진다. 따라서 위반에 후회하며 상처를 준 사람에 대해

공감하고 보상하거나 잘못된 상황을 바꾸려고 한다. 죄책감은 타인의 복지와 안녕에 관심을 두는 타자 지향적 정서이다(Leary, 2007). 반면 수치심은 자기 자신 전체를 향한 정서이기 때문에 훨씬 더 고통스러운 정서이다. 수치심은 사람들을 움츠러들게 만들고, 쓸모없고 무가치한 존재라는 느낌을 불러일으키기 때문에 위반을 부정하고 숨기고 피하려는 유인으로 작용하기도 한다. 또한 정서의 대상이 자신이기 때문에 고통을 느끼는 자신에게 집중하게 하는 자기 지향적 정서이다. 따라서 피해를 당한 상대에 대한 공감이 낮다(Tangney, 1992, 1998; Tangney, Stuewig, & Mashek, 2007).

부끄러움이 자아 전체와 관련되기 때문에 공격성이나 우울등과 같은 부정적 효과가 수반된다면, 죄책감은 행위에 대한 반성이기 때문에 부끄러움과 같은 부정적 효과가 없으며 오히려 보상과 책임의 동기로서 작용한다. 죄책감과 같은 도덕적 정서는 사건의 결과에서 있을 느낌이지만, 그러한 정서를 예상하는 일은 비도덕적 행위를 예방하고 도덕적 행위를 촉진한다. 특히 죄책감은 일관되게 타자를 향한 관점채택과 공감적 염려를 보이며, 도덕적 행동을 촉구하고 비도덕적 행동을 회피하도록 한다(손경원, 2010). 이러한 연구결과를 고려한다면 죄책감은 도덕적 행위를 촉진하는 동기로서 간주할 가치가 있다.

(2) 경험연구 결과 분석

Nunner-Winkler(2007)는 도덕적 동기화에 대한 중단연구를 통해 도덕적 정서가 도덕 동기화의 중요한 요인이라는 점을 밝히고 있다. 그는 Kohlberg가 도덕적 동기화를 도덕발달 단계에 의존하는 인지-정서 동형이론을 거부한다. 도덕적 동기화는 개인이 치러야 할 비용에도 불구하고 옳다고 아는 것을 실천하려는 자발성으로 정의된다. 감정이 가치의 헌신정도와 가치에 헌신하려는 행위 경향성을 설명하기 때문에, 이러한 동기화는 ‘감정을 어떻게 귀인하는가’를 통해 측정한다. 만일 피해자에게 행복한 감정을 귀인한다면 비도덕적 행동을 용인할 가능성이 높기 때문이다. 독일 청소년의 아동기부터 청소년기에 이르는 도덕적 동기화의 발달에 대해 중단연구를 실시하고 전반적으로 발달 양상을 보이지만 개인적 경로는 대단히 다양하다는 점을 제안하고 있다.

죄책감은 개인이 도덕적 표준을 위반했을 때 발생하는 자기 비난의 부정적 정서이다. 죄책감이 도덕적 행위의 중요한 요소임을 제시한 경험연구들은 상당수 있다. 죄

책감을 느끼는 사람은 자신의 행동을 나쁘게 평가하기 때문에 양심의 가책이나 후회의 느낌을 낳는다. 따라서 부적절한 행동을 후회하고 이것에 대해 고백하거나 사과하기, 또는 보상하기와 같은 행위가 동기화 된다. 따라서 죄책감을 크게 느낄수록 부정적 행동을 교정하려고 한다(Tangney, 1992, 1998).

이러한 죄책감과 같은 정서는 피해자에 대한 공감과 감정이입과 정적상관이 있다(Zahn-Waxler et al. 1990). 품행장애 청소년들은 일반 청소년들보다 공감능력이나 죄책감이 부족하다. 김경희와 이희정(2001)은 품행장애 청소년과 일반청소년에게 신체적으로 괴롭히거나 훔치기, 악의적 거짓말과 같은 도덕적 위반행동에 관한 이야기를 들려준 후에 그들의 도덕적 정서반응을 비교하였다. ‘자신이 가해자 입장’이라고 가정했을 때 품행장애 청소년 집단은 오히려 기쁨(53.3%)을 느낀다고 하였고, 일반 청소년 집단은 죄책감(50%)을 느낀다는 응답을 보였다. 이러한 결과는 품행 장애 청소년들이 일반 청소년에 비해 도덕적 정서가 적절하지 않음을 나타낸다(서미옥, 2005).

5) 낙관성

Rest는 도덕적 행위에 영향을 미치는 긍정적 마음에 대한 심리연구 결과들에 주목하였다. 어떤 목표나 결과를 소망하는 것은 그에 대해 인지적 표상을 갖는 것이며 뭔가를 바라는 것은 그에 대한 긍정적 태도를 표현하는 것이다. 비록 ‘약한 상관을 보이고 있지만’ 성공경험에 의해 행복하게 느끼는 피험자가 좀더 자발적으로 기부한다는 점을 보고하는 연구들도 있다. 예를 들어 게임에 성공한 어린이들이 좀 더 기꺼이 자선단체에 기부하며 쿠키를 먹은 대학생이 보다 자발적으로 봉사활동을 자원하였다. 이러한 결과를 일반화하면 기분이 좋을 때 사람들은 좀 더 긍정적이고 관대하며 협력적이다(Kurtin & Gerwitz, 문용린 역, 2005).

레스트가 조망하고 있는 행복한 기분, 성공경험, 긍정적 마음이 도덕행위에 미치는 효과는 최근 긍정심리학이 주목하는 낙관성(optimality)이 청소년의 정신건강과 일탈 행동에 미치는 효과와 상통한다.

청소년 문제에 대한 학문적 사회적 관심의 증가에도 불구하고 청소년 문제가 심각해지면서 청소년의 건강한 발달과 적응에 주목하면서 긍정심리학이 새로운 연구의 장으로 부각되었다.

긍정심리학은 인간이 가진 문제와 그 치료에만 중점을 두어온 질병치료모델에서 벗

어나 인간의 미덕과 탁월함과 같은 잠재력에 주목한다. 긍정심리학은 서양에서는 아테네의 철학자, 동양에서는 공자와 노자로 거슬러 올라간다. 좋은 삶이란 무엇인가? 미덕은 그 자체로 보상이 될 수 있는가? 다른 사람들과 사회는 내가 좋은 삶을 사는데 있어서 어떤 역할을 하는가? 따라서 긍정심리학은 단지 행복학에 불과하거나 행복의 피상적 형태인 것은 아니다. 긍정심리학자들은 친절, 호기심, 팀원으로서의 긍정적 특질과 성향뿐만 아니라 가치를 연구한다. 좋은 삶을 살도록 도움을 주는 사회제도 역시 긍정심리학자들의 연구주제이다(Peterson, 문용린 역, 2010, pp. 24-30).

긍정심리학 연구자들은 특히 낙관성에 관심을 쏟는다. 낙관성은 자신의 인생에 좋은 일이 있을 것이라는 일반화된 기대를 뜻한다. 말하자면 낙관성은 당장 좌절과 어려움을 경험하더라도 미래에는 긍정적 결과가 있을 것이라는 믿는 정도로, 이는 개인의 부적응 문제를 완화시키는 중요한 변인으로서 취급되고 있다. 일관되게 낙관적인 사람들이 그렇지 않은 사람보다 더 나은 심리적 신체적 적응을 보인다는 것을 보고하고 있다. 예를 들어 낙관적인 대학생들은 비관적인 대학생들에 비해 만성적인 분노 수준 및 분노 억제 정도가 낮으며 지각된 스트레스 수준이 낮고 우울 경험이 적으며 불안수준도 낮다(이희경, 2008).

따라서 낙관성은 일탈과 비행의 위험으로부터 청소년을 보호하는 보호요소로서 기능할 수 있으며, 청소년들이 보다 잘 사회에 적응하고 높은 안녕감을 유지하도록 돕는 요인으로서 간주된다. 선행연구들(김정수, 2008; 신정원, 2002; 신현숙·류정희·이명자, 2005; 신현숙, 2005; 황혜원 2011)은 이러한 긍정심리학의 가정을 지지한다.

그러나 이러한 낙관성이 그 자체로 도덕적 동기화의 근원으로서 취급되는 것은 적절치 않을 수 있다. 레스트가 조망한 행복한 기분 상태나 긍정적 태도가 우연적으로 도덕적 행위에 미칠 수 있으며 상관정도 역시 낮다는 점에 주목할 필요가 있다. 낙관성이 도덕적 동기화의 근원으로서 취급하지 않았다는 점에 유의해야 한다. 따라서 낙관성을 도덕적 동기화의 한 요인으로 취급하기 위해서는 도덕의 영역에 대한 긍정성과 낙관적 태도로 제한해야 한다.

4. 도덕적 동기화의 개념 정의 및 하위항목

본 연구는 인지와 정서의 상호작용을 바탕으로 한 도덕적 동기화의 근원 모색이라는 Rest의 이론적 입장을 반영하여 도덕적 정체성과 도덕적 정서 및 낙관성의 선행 결과

를 본 연구의 이론적 배경으로 선택하였다. 이러한 접근의 도덕적 동기화는 청소년의 발달 단계적 특성에도 부합한다. 청소년기는 정체성을 형성하는 시기로, 이시기의 청소년들은 ‘나는 누구이며 어떤 사람이 되고자 하는가?’ 물음에 대한 답을 구한다. 청소년들은 자신의 자아를 사회적이고 심리적으로 생각하며 자신의 자아를 보다 도덕적 용어로 정의하며 자아와 도덕을 통합한다(Damon, 1984). 청소년들은 자아나 행위를 평가하는 자신의 체계를 발달시키게 되며, 이러한 체계는 도덕적 행위에 동기를 부여하는 도덕적 이상의 발달을 포함한다(Keller & Edelstein, 1993; 정영우, 2011).

도덕적 정체성은 도덕과 자아가 통합되는 것이며 동시에 도덕이 자아의식의 핵심이자 중심이 되는 것을 의미한다. 도덕적 정체성을 갖는다는 것은 개인적 의미에서 도덕적으로 된다는 것이 그에게 있어 얼마나 중요한가에 대한 관점을 의미한다. 만일 도덕성을 자아의 핵심으로 삼는 사람은 도덕적 관점에서 세상을 지각하고, 생각하며, 해석하고, 가치를 부여한다. 말하자면 도덕적 정체성은 자신을 도덕적 가치나 이상과 동일시(identify)하는 사람이다.

이러한 도덕적 정체성의 개념화는 자아일치를 유지하려는 도덕적 욕구의 동기화의 힘을 설명한다. 도덕적 정체성을 가진 사람은 자신의 이상에 대한 책임의식으로 인해 자신이 정한 도덕적 목표나 이상에 따라 살려는 자기 일치의 동기가 생기게 된다. 만일 자신의 이상적 가치에 따라 행위하지 못했다면 부끄러움이나 죄책감을 느끼게 된다. 하지만 때때로 예상된 부끄러움이나 죄책감은 자기일치의 동기로서 작용한다. 도덕적 동기화의 근원으로서 작용하는 도덕적 감정은 자아의 표상이나 자신의 평가 기준과 얽혀 있다(Keller & Edelstein, 1993).

도덕적 정체성은 나의 이상에 헌신하도록 하여 진정한 자아를 이루는 도덕적 이상인 행위로 구현되도록 하는 도덕적 통합으로 개념화될 수 있다. 자기 통합성은 우리가 말하거나 행하는 것과 우리가 누구인지를 느끼는 신념들 간의 모순이 되는 것을 피하기 위해 의식적 관심과 주의를 기울인 결과이다(Blasi, 1995). 도덕적 통합성은 도덕이 자아의 일부가 되어 도덕에 헌신하도록 이끌며 도덕적 자아의 존재를 확인하고 행위를 통해 드러내려는 욕구나 의지와 연관된다(정영우, 2011, pp. 148-150).

도덕적 통합성을 가진 귀감은 삶에 대한 긍정적 전망을 지니며, 자신에 대한 유익한 신념을 가지며, 도덕원칙에 대한 헌신을 하며 더욱 자신에 진실하다(Matsuba & Walker, 2004). 자신과 삶에 대한 긍정적 성향과 태도는 비도덕적 행위를 예방하고 사회적 적응을 촉진한다(신현숙, 2005). 결국 도덕적 정체성, 도덕적 정서, 낙관성은

서로 무관계한 개념이기보다 도덕적 동기화의 근원으로서 상호작용하는 개념이다.

본 연구는 도덕적 동기화에 대한 이론적 배경으로부터 다음과 같은 모형을 결정하였다(<표-3> 참고). 도덕적 중심성, 도덕적 통합성, 긍정성의 3개의 대항목으로 구분하고 각 영역에서 두 개의 소항목을 설정하였다. 하위항목 설정은 다음의 세 가지 원칙에 근거하였다. 첫째, 도덕적 인지와 정서의 상호작용을 반영한 도덕적 정체성의 구인들을 도덕적 동기화의 구인으로 설정하였다. 둘째, 도덕적 정서는 도덕적 자아나 정체성과의 관련이 있으며 도덕적 인지를 필요로 하는 이차 정서이다. 셋째, 낙관성 그 자체가 아니라 도덕적 귀감연구의 결과를 바탕으로 자신과 삶에 대한 긍정적 전망과 도덕적 이상에 대한 확신, 도덕적 영역에 대한 긍정적 태도로 설정하였다.

<표- 3> 도덕적 동기화의 3요인 모형

대항목	소항목	문항예시
도덕적 중심성	도덕의 자기 중요성	■도덕이 자기의식에서 중요한 정도 예) 도덕적인 사람이 되는 일은 나에게 소중하다.
	도덕적 감정	■자아의식 또는 평가체계에 기반 한 감정. 죄책감. 예) 도덕이지 못했다면 나는 불편하고 죄책감을 느낄 것이다
도덕적 통합성	도덕적 자기 일치	■자기 자신을 도덕적 이상과 동일시 예) 도덕적 가치를 따를 때 진짜 나답다고 느낀다.
	도덕적 욕구	■도덕으로 행위하고자 하는 욕구 예) 모든 사람을 공정하게 대우하고 싶다.
긍정성	도덕에 대한 긍정성	■도덕적 가치나 이상에 대한 긍정적 태도 예) 나는 상채처럼 모든 사람을 공정하게 대우하는 사람을 훌륭하다고 생각한다.
	자신과 삶에 대한 낙관성	■자신과 삶을 긍정적으로 전망하고 도덕적 문제 해결에 대한 낙관적으로 조망 예) 내 삶은 정말 좋고 나는 어려운 문제에 부딪혀도 공정하게 잘 해결할 수 있다.

Ⅲ. 연구 과정 및 방법

1. 검사도구의 제작

본 연구의 검사도구를 제작하기 위해 Rest가 제안한 도덕적 동기화 이론 및 도덕

적 동기화에 대한 후속 연구결과들을 참고하였다. 도덕적 정체성에 대한 Blasi(1983, 1995, 2004)의 연구에 입각하여 도덕적 동기화의 하위항목으로 도덕적 중심화 정도와 온전성(integrity)을 설정하였다. 또한 독일 학생을 대상으로 한 종단 연구인 Nunner-Winkler(2007)의 도덕적 동기화 연구결과를 활용하여 도덕적 정서 귀인을 하위요소로 설정하였다. 따라서 도덕적 동기화의 하위항목은 도덕적 정체성(도덕적 중심화, 온전성)과 정서 귀인이다.

구체적으로 사례 주제와 문항 개발을 위해 Aquino와 Reed(2002, 2009)의 검사도구 문항과 Nunner-Winkler 검사 도구 주제 및 문항을 이용하였다. Rest의 도덕 개념은 사회적 수준에서 협동이 가능하도록 하는 공식적인 사회의 구조, 즉 사회 체제에 관한 거시도덕(macromorality)과 일상적인 삶에서의 타인들과의 관계형성에 관련된 미시도덕(micromorality)을 포괄한다(Rest et al., 1999; 정창우, 2004, p. 59). 이러한 Rest의 도덕관을 고려하여 거시도덕의 사례로서 공정한 대우와 미시도덕의 사례로서 책임과 정직, 타인의 배려를 선정하였다. 공정한 대우와 책임과 정직의 주제는 Nunner-Winkler의 검사 도구에서도 사용된 것이다.

도덕적 주제의 제시방식은 사례제시 방식으로, 이는 도덕적 주제를 담고 있는 등장 인물과 그의 주변 인물의 이야기로 제시되는 방식이다. 가급적 청소년이 직면할 수 있는 문제 상황을 설정하였고, 딜레마 방식이 아닌 도덕적 귀감의 행동 사례 방식을 활용하였다. 도덕적 동기화는 도덕적 가치를 다른 여타의 가치보다 우선하는 정도를 측정하고자 하였기 때문에 딜레마보다 도덕적 이야기에 등장하는 귀감을 따라 도덕적 행위를 하고자 하는 동기화 정도를 물을 수 있는 이야기 사례가 보다 적합하다.

문항 형식은 응답자로 하여금 주어진 진술문을 읽고 자기 자신을 잘 나타내는 정도 혹은 자기 자신에 대해 생각하고 있는 것과 같은 정도에 따라 간격적으로 평정하게 하는 리커트(Likert type) 5단계 평정법을 사용하였다. 문항의 내용이 ‘매우 그렇다’에 해당되면 ①에, ‘그렇다’에 해당되면 ②에, ‘보통이다’에 해당되면 ③에, ‘그렇지 않다’에 해당되면 ④에, ‘전혀 그렇지 않다’에 해당되면 ⑤에 표시하도록 하였다(<표-4> 참고).

도덕적 동기화 팀의 연구진의 회의를 거쳐 검사문항의 논리적 적합도 및 내용 타당도를 확인하였다.

<표- 4> 도덕적 동기화 문항 예시사례

[친한 친구를 특별하게 대우해야 하나? : 공정한 대우]

민재는 선생님을 도와 우리나라 역사에 관한 수행평가 과제의 표절을 찾는 작업을 하기로 했다. 민재는 과제가 조별마다 특색이 있을 것으로 기대하였지만 선생님과 함께 과제를 검토하면서 일부 과제의 주제 뿐 아니라 형태와 내용이 동일하다는 것을 발견하였다. 과제를 검사하는 동안 갑자기 가장 친한 동수로부터 자신의 조원인 성하가 다른 조의 보고서 일부를 보고 베꼈다는 사실을 방금 전해 들었다고 이야기 하며, 성하는 민재에게 어려운 일이겠지만 친한 친구라는 점을 생각해서 눈감아 줄 것을 부탁했다. 민재는 이미 똑같은 부분이 있는 보고서를 한 편이나 찾았지만 민재와 친하지 않은 강호의 과제였다. 그런데 이제 표절로 판정할 보고서가 친한 친구인 동수의 조이며, 더욱이 민재는 동수에게 부탁까지도 받은 상태이다. 민재는 고민 끝에 표절의 원칙은 친한 사람과 친하지 않은 사람에게 똑같이 적용해야 공정하다고 생각해서 동수의 조 보고서를 표절로 분류하였다.

검사 항목		문항요소	매우 그렇다	그렇다	보통 이다	그렇지 않다	전혀 그렇지 않다
도덕적 중심화 준성	도덕적	1. 나는 민재처럼 모든 사람을 공평하게 대우하는 사람을 훌륭하다고 생각하며 좋아 한다.	1	2	3	4	5
	중심화	2. 나에게 민재처럼 모든 사람을 공평하게 대우하는 사람이 되는 일은 소중하다	1	2	3	4	5
	준성	3. 나의 중요한 특징이 바로 모든 사람을 공평하게 대우하기이다.	1	2	3	4	5
	준성	4. 민재처럼 모든 사람을 공평하게 대우할 때 진짜 나 답다고 느낀다.	1	2	3	4	5
	준성	5. 나는 민재처럼 기꺼이 모든 사람을 공평하게 대우하고 싶다.	1	2	3	4	5
도덕적 정서 귀인	정서	6. 만일 모든 사람을 공평하게 대우하지 않는다면 나는 불편하고 죄책감을 느낄 것이다.	1	2	3	4	5
	귀인	7. 친구로서 특별한 대우를 받지 못한 동수는 화가 나고 속상하고 힘들 것이다.	1	2	3	4	5

2. 예비검사를 위한 전체 회의

선정된 검사 도구의 이론 적합도와 양호도를 분석하기 위해 2011년 6월에 도덕적 검사도구 개발을 위한 전체회의를 개최하였다. 개발된 검사도구의 이론 적합도와 양호도에 대해 4개 팀의 연구자들이 함께 논의하였다. 4개 팀이 Rest의 4구성요소 모형에 근거한 단일 검사도구를 개발하기 때문에 팀 간 일치도와 각 팀 내의 검사도구의 이론적 논의가 필요했기 때문이다. 검사도구 개발과 관련된 모든 주제들이 논의되었고, 그 중 도덕적 동기화의 검사도구에 대한 다음의 두 가지 사항이 고려될 것이 주로 논의되었다.

첫째, 도덕적 동기화 검사도구의 하위항목 설정방식이다. 본 연구는 Rest의 4구성요소 모형에 근거한 도덕성 검사도구 개발이라는 취지에 맞게 Rest의 연구결과를 최대한 반영하는 것이 우선되어야 한다는 지적이었다.

둘째, 도덕적 동기화 검사도구와 품성화 검사도구간의 구분이다. 4개 요소의 독립성을 가정하고 있기 때문에 실천적으로 구분하기 어려울 지라도 도덕적 동기화와 도덕적 품성화의 검사도구 간의 하위항목 및 검사 문항의 차별화를 유의해야 한다는 지적이었다. 이에 도덕적 품성화 팀이 Rest가 제안 한 하위 기술을 중심으로 검사도구를 개발하고, 도덕적 동기화는 현재의 검사문항에서 하위항목 설정을 달리 하는 것으로 조정하였다.

셋째, 검사도구 문항에 대한 청소년의 이해력과 실생활과의 관련성을 고려할 필요이다. 팀 자체로 문항을 개발한 후 고등학교 교사에게 자문하여 학생들에게 맞는 어휘와 표현으로 수정하고, 또한 직접 학생들에게 실시하여 학생들의 이해력과 검사도구의 반응을 확인하여 수정할 것이 논의되었다.

3. 검사의 문항 구성

도덕적 검사도구 개발을 위한 전체 회의에서 제기된 도덕적 동기화의 하위항목 재설정에 대한 의견을 수용하여, 도덕적 동기화의 구인을 결정하였다. 도덕적 동기화에 대한 이론적 경험적 연구결과들이 도덕적 정체성에 집중되어 있기 때문에 기존 검사 도구에 낙관성 및 긍정심리학의 연구결과를 구인으로 추가하는 방향으로 수정하였다. 구체적으로 살펴보면 다음과 같다.

첫째, 도덕적 정체성을 직접 도덕적 동기화의 구인으로 설정하는 것을 피하고 도덕적 정체성이 도덕적 동기를 야기하는 근원으로서 기능하는 Blasi의 이론을 분석하여 도덕적 중심성과 도덕적 통합성을 대항목으로 설정하고 도덕적 중심성의 하위 항목으로서 도덕의 자기 중요성과 도덕감정을 설정하였다. 도덕적 통합성의 하위 항목으로서 도덕적 자기일치와 도덕적 욕구를 설정하였다.

둘째, Rest의 연구결과를 반영하여 상황적 혹은 성향적 낙관성을 도덕적 동기화의 구인으로 설정하였다. Rest는 행복한 기분 상태나 성향적 낙관성이 도덕적 동기화에 영향을 미친다는 선행연구결과를 지지하였다(kurtiness & Gerwitz, 1984, p.15). 최근 긍정심리학 및 낙관성에 대한 다양한 연구 결과들(김정수, 2008; 신정원, 2002; 신현숙, 2005; 황혜원, 2010)은 Rest의 연구를 지지하고 있다. 하지만 낙관성이 그 자체로 도덕적 구인으로 설명할 수 없기에 자신과 삶은 물론 도덕적 행위에 대해 낙관적 의식에 관한 문항을 개발하였다. 또한 도덕적 욕구는 도덕에 대한 긍정적 태도나 도덕적 삶의 지향을 상징하기 때문에 도덕적 동기화의 표시이다. 이러한 점을 고려하여 긍정성의 대항목을 설정하고 하위 항목으로서 도덕에 대한 긍정성과 자신과 삶에 대한 낙관성을 설정하였다.

수정된 검사도구의 사례는 <표- 5>와 같다.

<표- 5> 검사도구의 문항사례

‘상재의 결정’

상재는 역사 선생님의 부탁을 받고, 수행평가 과제의 표절*을 찾는 작업을 도와드리기로 하였다. 이 사실을 알게 된 동수는 자신이 다른 사람의 과제를 베꼈다는 사실을 상재에게 고백하면서 눈감아줄 것을 부탁하였다. 상재는 친한 친구인 동수의 부탁을 차마 거절하지 못하고 있었다. 그런데 상재는 표절을 찾는 작업 도중 별로 친하지 않은 강호의 과제에도 베낀 내용이 있다는 것을 발견하였다. 상재는 고민 끝에 표절의 원칙은 친한 사람이든 친하지 않은 사람이든 똑같이 적용되는 것이 공정하다고 생각해서 동수와 강호의 과제 모두에 표절 판정을 내렸다.

* 표절(剽竊) : 시나 글, 노래 등을 지을 때에 남의 작품의 일부를 몰래 따다 쓰는 것.

다음의 물음에 답하시오.

검사 항목		번호	물음	매우 그렇다	그렇다	보통 이다	그렇지 않다	전혀 그렇지 않다
도덕적 중심성	도덕적 자기 중요성	1	상재처럼 모든 사람을 공정하게 대우하는 사람이 되는 일은 나에게 소중하다.	⑤	④	③	②	①
	도덕적 감정	2	만일 모든 사람을 공정하게 대우하지 않는다면 나는 불편하고 죄책감을 느낄 것이다.	⑤	④	③	②	①
도덕적 통합성	도덕적 자기일치	3	상재처럼 모든 사람을 공정하게 대우할 때 진짜 나답다고 느낀다.	⑤	④	③	②	①
	도덕적 욕구	4	나는 상재처럼 모든 사람을 공정하게 대우하고 싶다.	⑤	④	③	②	①
긍정성	도덕에 대한 긍정성	5	나는 상재처럼 모든 사람을 공정하게 대우하는 사람을 훌륭하다고 생각한다.	⑤	④	③	②	①
	자신과 삶에 대한 낙관성	6	나는 내 삶에 만족하고 어려운 문제에 부딪혀도 공정하게 잘 해결할 수 있다.	⑤	④	③	②	①
무성의 문항		7	나는 천하지 않은 사람에게 공정한 대우를 할 필요는 없다고 생각한다.	⑤	④	③	②	①

도덕적 동기화 검사는 <표- 6>에서 제시된 상재의 결정이외에도 ‘부서진 작품’, ‘버스 안에서 생긴 일’ 이 동일한 형태로 구성되어 총 세 가지 사례로 구성되었다. 각 사례에 대한 6문항의 5점 평정법의 질문들과 응답자의 성실도를 분석하기 위한 문항 7이 있다. 도덕적 검사도구의 사례별 구성은 다음과 같다.

<표- 6> 사례별 도덕적 동기화 검사도구

이야기 사례	문항번호	도덕적 동기화 하위요인	무성의 반응문항
상재(의 결정)	1번	도덕의 자기 중요성	7번
	2번	도덕적 감정	
	3번	도덕적 자기일치	
	4번	도덕적 욕구	
	5번	도덕에 대한 긍정성	
	6번	자신과 삶에 대한 낙관성	
	7번	무성의 반응 문항	
(부서진) 작품	1번	도덕의 자기 중요성	7번
	2번	도덕적 감정	
	3번	도덕적 자기일치	
	4번	도덕적 욕구	
	5번	도덕에 대한 긍정성	
	6번	자신과 삶에 대한 낙관성	
	7번	무성의 반응 문항	
버스(안에서 생긴 일)	1번	도덕적 자기 중요성	7번
	2번	도덕적 감정	

	3번	도덕적 자기일치	
	4번	도덕적 욕구	
	5번	도덕에 대한 긍정성	
	6번	자신과 삶에 대한 낙관성	
	7번	무성의 반응 문항	

4. 검사의 실시 및 자료 처리

1) 연구 대상

본 연구의 대상은 총 262명이며, 중학생은 44.3%, 고등학생은 55.7%이며, 남학생은 46.9%, 여학생은 53.1%로서 여학생이 근소하게 많으나 대체로 균형을 이루고 있다고 볼 수 있다.

<표 -7 > 연구대상(학교급, 성별)

학교급별	남	여	합 계
중학생	58 (50.0)	58 (50.0)	116 (44.3)
고등학생	65 (44.5)	81 (55.5)	146 (55.7)
합 계	123 (46.9)	139 (53.1)	262 (100)

2) 검사 실시

검사는 2011년 7월 초순부터 중순에 걸쳐 중학교와 고등학교에서 이루어졌다. 4개 팀의 검사문항을 하나의 검사도구로 만들어 검사를 실시하였다. 시간제한은 없으나 대부분의 학생들이 본 검사 도구를 1시간 이내에 완료할 수 있었다.

3) 재검사 실시

재검사는 2011년 9월 중순에 구인 타당도 및 사례 적합성을 검증하기 위해 실시하였다. 7월에 실시된 검사를 분석 한 결과 검사도구의 타당도 문제를 발견하였다. 검사도구의 신뢰도는 높으나 구인 타당도가 낮으며, 3요인 모형의 적합도가 매우 낮아 검사도구의 하위항목 설정 방식에 대한 재검증이 요구되었다.

본 연구진의 논의 결과 다음의 네 가지 사항을 고려하여 검사도구를 수정보완하고

재검사를 실시하였다. 낮은 타당도의 원인으로 첫째, 사례 주제의 타당성이 의심되었다. 이에 시장에서의 공정한 거래(약속 지키기)를 추가로 포함한 검사 도구를 개발하고 사례별 및 사례 간 탐색적 요인분석을 새롭게 할 필요가 있었다. 둘째, 긍정성에 대한 문항 진술방식이 학생의 반응에 영향을 미치는지 여부를 고려하여 문항 진술을 개선할 필요가 제기 되었다. 셋째, 부끄러움과 관련된 도덕적 감정에 대한 문항과 기존 문항의 수정된 형태의 문항을 첨가할 경우 검사도구의 타당도가 개선되는지의 여부가 검토될 필요가 있었다. 넷째, 피험자에 따른 검사도구의 반응의 신뢰도 및 타당도에 변화여부를 검토하였다.

구인 타당도를 확인하려는 목적으로 실시된 검사이었기 때문에 재검사의 규모는 표준정규화 분포를 지지할 수 있는 최소 인원인 30명보다 약간 많은 38명의 여고생들을 대상으로 하여 실시하였다. 또한 재검사의 목적인 도덕적 동기화의 하위항목의 설정과 연관이 있기 때문에 재검사의 결과는 검사도구의 타당화 과정에서만 활용하였다.

4) 자료처리 및 분석

예비검사를 통해 수집된 자료는 SPSS Window 12.0 프로그램을 통해 검사의 각 하위항목 내에서의 문항 간 상관 계수, 문항과 하위항목과의 상관계수, 신뢰도, 주성분 분석과 탐색적 요인분석 등이 행해졌다.

도덕적 동기화의 하위항목을 구분하여 검사 도구를 제작한 연구가 없기 때문에 본 연구의 도덕적 동기화의 구인 타당도를 확인하기 위해 Amos 6.0을 통해 확인적 요인 분석을 사용하였다. 검사결과 도덕적 동기화의 하위항목 모형 적합도가 매우 낮았다. 이에 다양한 하위항목의 모형을 설정하고 타당화 과정을 거쳤다.

먼저 전체 검사를 대상으로 탐색적 요인분석의 최대우도방법(Maximum likelihood method)을 통해 요인을 추출하고 검사 구인을 새롭게 설정하였다. 3요인 모형, 4요인 모형, 5요인, 6요인 모형을 설정하고, 각 모형의 적합도를 검증하였다. 최대우도법을 사용할 때 카이제곱 검증을 통해 모형 적합도를 판별할 수 있지만 표본 수에 매우 민감하다는 약점이 있기 때문에 표본의 크기에 덜 민감하고 모형의 간명성을 고려할 수 있는 RMSEA(root mean square error of approximation)의 적합도 지수가 더욱 타당하다. 이에 본 연구에서는 SPSS의 탐색적 요인분석의 결과 제시된 카이제곱값과 자유도를 근거로 엑셀 프로그램을 활용하여 RMSEA 값을 직접 계산하였다.

각 요인들이 독립적이지 않다고 가정되었기 때문에 요인회전은 SPSS의 사각회전인

Direct Oblimin 방식을 사용하였다.

IV. 연구 결과

1. 문항구성 및 채점방식

도덕적 동기화 검사의 요소에 해당하는 문항과 역채점 문항 및 채점방식은 <표-8>과 같다. 하위항목에 따른 각 문항 번호와 함께 채점기준을 명시하였다.

<표- 8> 검사도구의 구조 및 채점방식

문항요소		문항번호	채점방식	
대항목	소항목	채점		
도덕적	도덕의 자기 중요성	상재 1, 작품 1, 버스 1	15점	총 30점
중심성	도덕적 감정	상재 2, 작품 2, 버스 2	15점	
도덕적	도덕적 자기일치	상재 3, 작품 3, 버스 3	15점	총 30점
통합성	도덕적 욕구	상재 4, 작품 4, 버스 4	15점	
긍정성	도덕에 대한 긍정성	상재 5, 작품 5, 버스 5	15점	총 30점
	자신과 삶에 대한 낙관성	상재 6, 작품 6, 버스 6	15점	
	허위 문항	* 관계없는 문항 상재 7문항	채점기준: 4점 이상의 학생은 삭제	
	*역채점 문항 작품4 & 작품7 버스4 & 버스7	채점 기준: 정-반 문항 간의 반응 차이가 3점 이상일 경우 무성의 문항으로 간주하고 통계분석에서 제외		
합산하면 ‘도덕적 동기화’ 90점 만점				

2. 무성의 반응 점검

1) 무성의 문항의 채점과 반응

본 검사에서는 검사의 신뢰성을 높이기 위해 아래 표와 같이 각 사례별로 무성의 문항을 포함시켰다. 무성의 문항은 피험자가 자기의 생각을 솔직히 말하기보다는 바람직하게 보이는 반응을 하는 경향이 있는지를 알아보기 위한 시도이다. 본 검사 도구에서

는 무성의 문항 응답자를 식별하는 기준은 다음과 같다.

[기준 1] ‘부서진 작품’과 ‘버스 안에서 생긴 일’에서 문항 4와 역코딩한 문항 7(정·반 문항)간의 3점 이상의 차이가 나타날 때 무성의 응답자로 취급한다.

[기준 2] ‘상재의 결정’에서 문항7에서 4점 이상의 응답자는 무성의 응답자로 취급한다.

(1) [기준 1] 적용

먼저[기준 1]을 적용하였을 때 전체 262명의 연구대상 중 무성의 반응은 모두 40명으로 제외율은 15.3% 였다(표- 9 참조).

<표- 9> [기준 1] 적용 시 제외 대상 및 통계분석 대상

	중			고			합 계		
	남	여	계	남	여	계	남	여	계
연구대상(A)	58	58	116	65	81	146	123	139	262
무성의 반응(B) (통계제외)	10	7	17	12	11	23	22	18	40
제외비율 (B/A, %)	17.2	12	14.7	18.5	13.6	16	17.9	12.9	15.3
분석대상	48	51	99	53	70	123	101	121	222

무성의 응답자를 제외하기 이전의 검사도구의 신뢰도(262명)는 0.832이었지만 제거한 이후의 검사도구의(222명) 신뢰도는 0.857이었다. 따라서 [기준 1]의 적용은 타당하다.

(2) [기준 2] 적용

[기준 1]과 [기준 2]를 적용하였을 때 최종 응답자는 218명이다. 이는 전체 응답자 262명의 연구대상자 중 44명을 제거한 사례로 제외율은 16.8% 이다. [기준 1]에 따라 40명을 그리고 [기준 2]에 따라 4명을 분석대상에서 제외하였다.

<표- 10> [기준 2] 적용 시 제외 대상 및 통계분석 대상

	중			고			합 계		
	남	여	계	남	여	계	남	여	계
연구대상(A)	58	58	116	65	81	146	123	139	262
기준1 적용	48	51	99	53	70	123	101	121	222
기준1과2적용 무성의 반응(B) (통계제외)	10	7	17	15	12	27	25	19	44
제외비율 (B/A, %)	17.2	12	14.7	23	14.8	18.5	20.3	13.7	16.8
분석대상	48	51	99	50	69	119	98	120	218

무성의 응답자를 제외하기 이전의 검사도구의 신뢰도(262명)는 제거 이전의 신뢰도는 0.832이었지만 [기준 2]를 적용한 검사도구의 신뢰도는 0.858로 신뢰도가 상승한다. [기준 1]을 적용한 검사도구의 신뢰도 (0.857)와 비교할 때도 0.01이지만 약간 상승하는 것을 확인할 수 있다. 따라서 [기준 2]의 적용은 타당한 것으로 보인다.

2) 사례별 무성의 반응분석

사례별 무성의 문항 반응을 살펴보면, 버스와 작품의 사례처럼 역상관 문항 방식이 상재의 사례와 같은 무관계 문항 방식보다 나은 방식으로 나타났다.

무성의 문항의 각 사례와 도덕적 동기화 총점 및 도덕적 동기화의 하위요소들과의 상관관계를 살펴보면 버스와 작품 사례의 문항 7은 모든 하위항목에서 역상관을 보이지만 상재의 사례는 부분적으로 역상관을 보이거나 정상관을 보이는 문항도 있어서 상재의 사례 문항7은 적합지 않았다.

<표- 11> 무성의 문항과 도덕적 동기화 하위항목의 상관관계

		무성의 문항		
		상재7	작품7	버스7
도덕적 동기화 전체		.248**	-.410**	-.553**
대항목	도덕적 중심성	.260**	-.406**	-.524**
	도덕적 통합성	.211**	-.333**	-.502**
	긍정성	.176**	-.331**	-.413**
소항목	도덕의 자기 중요성	.197**	-.313**	-.410**
	도덕적 감정	.260**	-.400**	-.512**
	도덕적 자기일치	.102	-.228**	-.313**
	도덕적 욕구	.280**	-.361**	-.580**
	도덕적 긍정성	.304**	-.352**	-.411**
	낙관성	.008	-.206**	-.282**

** .p<.001

3. 신뢰도 분석

1) 내적일치도

신뢰도 점검을 위하여 문항 내적 일치도인 크론바흐 알파를 하위요인별로 출하였다 (<표- 12> 참고). 도덕적 동기화 전체의 신뢰도는 .83로 높지만 하위 항목에서 긍정성이 다른 하위 항목인 도덕적 중심성이나 도덕적 통합성에 비해 낮게 나온다.

<표- 12> 도덕적 동기화의 하위항목별 신뢰도 계수

	문항수	신뢰도 계수
도덕적 중심성	6	.72
도덕적 통합성	6	.72
긍정성	6	.64
도덕적 동기화 전체	18	.83

(N=218)

4. 타당도 분석

검사도구의 타당도를 조사하기 위해 확인적 요인분석과 탐색적 요인분석을 사용하였다. 도덕적 동기화 검사도구의 구인타당도는 낮게 나타났다. 이에 하위요인 별 확인적

요인분석을 시행하여 하위항목간의 공통성을 확인하였다.

1) 확인적 요인분석에 근거한 구인타당도

검사도구의 구인타당도를 조사하기 위해 확인적 요인분석을 시도하였다. 분석 결과에서 부적절 문항을 판별하는 기준은 통계분석을 위한 2차 워크샵에서의 논의를 통해 아래 두 가지 조건으로 설정하였다.

[기준 1] p 값이 .05 이하는 우선적으로 제외한다.

[기준 2] 첫째 조건을 충족하더라도 Beta 값이 .30 미만이면 제외한다.

먼저, [기준 1]에 따라 집단에 대한 요인분석의 결과는 <표- 13>과 같다. 모든 값이 .05 이상을 만족하고 있다. 본 연구의 모든 하위요인은 [기준 1]을 통과한다. 또한 본 검사도구의 하위항목의 문항들은 Beta 값이 .30 이상일 것을 요구하는 [기준 2] 역시 충족하고 있다.

<표- 13> 확인적 요인분석에 근거한 구인타당도

			Estimate	S.E.	Beta	C.R.	P
b	←	A	1.000		1.022		
a	←	A	0.795	0.069	0.947	11.568	***
c	←	B	1.000		0.745		
d	←	B	0.956	0.087	1.123	10.944	***
e	←	C	1.000		0.994		
f	←	C	0.880	0.111	0.639	7.926	***
상재1	←	a	0.426	0.099	0.309	4.324	***
작품1	←	a	0.429	0.081	0.378	5.315	***
버스1	←	a	1.000		0.803		
상재2	←	b	0.398	0.088	0.309	4.533	***
작품2	←	b	0.367	0.068	0.369	5.423	***
버스2	←	b	1.000		0.737		
상재3	←	c	0.364	0.082	0.333	4.452	***
작품3	←	c	0.361	0.071	0.391	5.069	***
버스3	←	c	1.000		0.967		
상재4	←	d	0.478	0.095	0.312	5.043	***
작품4	←	d	0.440	0.074	0.371	5.949	***

버스4	←	d	1.000		0.661		
상재5	←	e	0.554	0.112	0.334	4.927	***
작품5	←	e	0.340	0.082	0.282	4.145	***
버스5	←	e	1.000		0.751		
상재6	←	f	0.562	0.105	0.479	5.358	***
작품6	←	f	0.433	0.095	0.386	4.557	***
버스6	←	f	1.000		0.820		
모형 적합도 지수	절대적합지수			간명 적합지수	증분 적합지수		
	$\chi^2(p, df)$			χ^2/df	NFI	CFI	
분석결과	733.856 (.000, 126)			5.824	.556	.589	

A 도덕적 중심성, B 도덕적 통합성 C 긍정성

a.도덕의 자기 중요성, b. 도덕적 감정, c. 도덕적 자기 일치,

d 도덕적 욕구, e 도덕에 대한 긍정성, f 자신과 삶에 대한 낙관성

하지만 검사도구의 도덕적 동기화의 (사례 간) 3요인 모형은 적합하지 않았다. RMSEA 지수가 .10 이상으로 나타나 이론 연구에 기반 한 3요인 모형은 수정될 필요가 있는 것으로 추정되었다.

2) 탐색적 요인분석에 근거한 요인 탐색

(1) 문항 전체의 탐색적 요인분석

탐색적 요인분석의 결과 5개의 요인이 추출되었으며, 요인 행렬을 본다면 검사도구 문항내의 공통인 1요인이 존재하고 있다 (<표- 14> 참고). 2요인은 작품사례(문항 1, 3, 4, 5, 6)와 상재사례(문항 1-6번)로 구성되었다. 즉, 버스사례(문항 1-6)는 작품과 상재 사례와는 다른 구인으로 나타났다. 패턴행렬을 검토하면, 동기화 검사도구의 5요인 구성을 확인할 수 있다. 1요인은 버스 사례(문항1-6), 2요인은 작품과 상재사례 문항3(자기 일치), 3요인은 작품과 상재 사례 문항6(자신과 삶에 대한 낙관성), 4요인은 상재(1-5문항) 5요인은 작품 사례 문항1-5로 나타났다.

<표- 14> 탐색적 요인분석 [요인행렬(a)]

	요인				
	1	2	3	4	5

버스3	0.764			-0.296	
버스1	0.722	-0.308			
버스2	0.681	-0.452			
버스5	0.679	-0.419			
버스4	0.633	-0.465			
버스6	0.534				
상재4	0.501	0.319		0.361	
상재5	0.476	0.243		0.410	
작품4	0.471	0.261		0.239	
작품1	0.469	0.362		0.244	-0.367
상재2	0.445	0.258		0.257	
작품2	0.422				-0.352
작품5	0.395	0.310			
상재1	0.380	0.315		0.270	0.257
상재6	0.332	0.274	0.311	-0.235	
작품3	0.466	0.501	-0.336	-0.353	
작품6	0.277	0.458	0.637	-0.219	
상재3	0.434	0.389	-0.458		0.205

요인추출 방법: 최대 우도.

a. 5요인이 추출되었습니다. 13의 반복계산이 요구됩니다.

5요인의 모형의 적합도는 타당한 것으로 지지되었다.

<표- 15> 5요인 모형의 적합도

카이제곱	자유도	p(유의도)	RMSEA
104. 983	73	0.06	0.048

이러한 결과는 연구 초기의 가정과 다르게 나타난 결과이기 때문에 타당도 검증을 위한 탐색적 요인분석을 계속하여 타당도를 충족시킬 대안을 발견해야만 했다.

(2) 하위항목별 탐색적 요인분석

하위항목별 탐색적 요인분석을 했을 경우 각 사례에서 2요인으로 나타났다. 도덕적 중심성, 도덕적 통합성, 긍정성의 하위항목을 기준으로 문항들을 분석하였을 때 사례에 관계없이 1요인으로 나와야 하는데, 버스 사례가 가 도덕적 통합성에서는 독자적 요인으로 나타났다. 사례들 간에 도덕적 중심성과 도덕적 통합성의 요인이 공통으로 존재하지 않는 것은 아니지만 버스 사례가 독립 요인으로서 요인 부하수치가 다른 사

레 비해 높게 나타났다.

<표- 16> 하위항목별 탐색적 확인 분석

도덕적 중집성			도덕적 통합성			공정성		
	요인			요인			요인	
	1	2		1	2		1	2
버스2	0.999		버스4	0.999		작품6	0.947	
버스1	0.618	0.262	버스3	0.551	0.445	상재6	0.517	
작품1		0.700	작품3		0.732	작품5	0.333	0.325
작품2	0.239	0.488	상재3		0.711	버스5		0.647
상재1		0.465	상재4		0.461	버스6	0.269	0.503
상재2	0.223	0.458	작품4		0.376	상재5	0.210	0.422

요인추출 방법: 최대 우도.

3) 상관분석

하위항목 간 독립성을 판단하기 위해 상관분석을 하였다(< 표- 17> 참고). 상관관계 분석 후 소항목 간의 상관은 .281에서 .628 이었다. 낙관성은 특별히 동기화의 다른 하위항목들 간의 상관정도가 .281에서 .369로 낮았다. 하지만 동기화 평균과의 상관은 .682로 높은 편이다. 동기화 전체와 각 하위항목 간의 상관은 .624에서 .818로 전반적으로 높아서, 도덕적 동기화의 하위항목 소항목은 안정된 구인으로 평가할 수 있다.

<표- 17> 도덕적 동기화 하위항목 소 항목간 상관관계
(Pearson 상관계수)

	a	b	c	d	e	f	g
a	1	.561**	.449**	.590**	.591**	.360**	.774**
b	.561**	1	.476**	.628**	.545**	.281**	.770**
c	.449**	.476**	1	.470**	.387**	.333**	.723**
d	.590**	.628**	.470**	1	.632**	.387**	.818**
e	.591**	.545**	.387**	.632**	1	.369**	.773**
f	.360**	.281**	.333**	.387**	.369**	1	.624**
g	.774**	.770**	.723**	.818**	.773**	.624**	1

** .p<.001

a.도덕의 자기 중요성, b. 도덕적 감정, c. 도덕적 자기 일치,
d 도덕적 욕구, e 도덕에 대한 긍정성, f 자신과 삶에 대한 낙관성, g 동기화 총점

대항목간의 상관은 .592에서 .696로서, 대항목간 독립성이 적절한 것으로 나타났다. 대항목과 도덕적 동기화 총점과도 상관은 .80이상으로 높게 나타나 도덕적 동기화 전체 문항이 하나의 구인으로서 묶일 가능성이 발견되었다.

<표- 18> 도덕적 동기화 하위항목 대 항목간 상관관계
(Pearson 상관계수)

	도덕적중심성	도덕적통합성	긍정성	동기화평균
도덕적중심성	1	.696**	.593**	.873**
도덕적통합성	.696**	1	.592**	.890**
긍정성	.593**	.592**	1	.837**
동기화평균	.873**	.890**	.837**	1

**, p<.001

5. 타당화 과정 및 수정

본 연구는 Rest의 4구성요소 모형에 입각한 검사도구 개발이기 때문에 사례 개발 및 문항 개발에서의 내용타당도를 전제하였다. 검사도구와 문항의 내용타당도를 높이기 위해 첫째, 전체 회의를 통해 팀 간 검사도구의 이론 적합도를 검토하였고, 둘째, 교사와 학생의 자문을 통해 사례와 검사도구의 문항 진술을 검토하여 내용타당도를 확인하였으며, 셋째, 도덕성 연구의 전문가 자문을 받아 검사도구의 각 문항들을 수정하였다. 전문가는 도덕적 검사도구의 문항 전체에 대한 이론 적합성은 인정하였지만 과연 이론적 구인이 경험적으로 증명될 수 있는지의 여부는 유의할 필요가 있다는 의견을 받았다. 이에 도덕적 동기화 에 대한 공인된 연구인 Aquino와 Reed(2002, 2007, 2009)가 개발한 도덕적 정체성 검사도구 문항과 Nunner-Winkler(2007)의 검사도구의 문항을 활용하여 본 연구의 검사문항을 개발하였다.

본 연구는 4구성요소 모형에 근거한 단일한 검사도구의 일부가 될 도덕적 동기화 검사 문항을 개발하는 것이기 때문에 전체 검사도구의 요인구성 및 문항 유형에 유의할 필요가 있었다. 팀 간의 검사도구의 형태를 통일하기 위해 전체 회의에서 3요인 6문항의 사례 3로 이루어진 검사도구 모형에 합의하였다. 이에 도덕적 동기화의 이론

적 연구 결과를 분석하여 사례 간 도덕적 중심성, 도덕적 통합성, 긍정성의 3요인 모형을 설정하였다.

하지만 확인적 요인분석의 결과 본 연구가 사례 간 3요인 모형은 지지되지 않았다. 탐색적 요인분석의 결과 모든 검사 도구를 관통하는 한 요인이 있으며, 요인 수로는 본 연구에서 설정한 자기일치와 자신과 삶에 대한 낙관성이외에도 각 사례의 주제별로 3요인이 추출되어 총 5요인으로 나타났다. 이러한 5요인 모형은 RMSEA 값이 0.05 이하인 0.048이기 때문에 적합도 있는 것으로 나타났다. 이에 현재의 도덕적 동기화 검사도구에서 사례 자체가 독립 요인이 될 수 있을 가능성을 검토하였다.

1) 구인 타당화

사례 별 탐색적 요인분석의 결과 1요인이 추출되었다(<표-19> 참고). 사례의 문항간 요인 부하량은 0.814부터 0.24로 나타났다. 사례 내의 요인 부하량을 검토해 보면 문항 6이 가장 낮고 다음으로 문항 3으로 나타났다.

<표- 19> 이야기 사례별 탐색적 요인분석

요인행렬(a)					
상재의 결정	요인 1	부서진 작품	요인 1	버스 안에서 생긴 일	요인 1
상재4	0.726	작품1	0.748	버스2	0.814
상재5	0.656	작품4	0.580	버스5	0.793
상재2	0.623	작품2	0.557	버스4	0.788
상재1	0.599	작품5	0.555	버스1	0.778
상재3	0.543	작품3	0.483	버스3	0.733
상재6	0.240	작품6	0.384	버스6	0.524

요인추출 방법: 최대 우도.

하지만 요인1로 설명된 총 분산은 약 35%–55% 사이로 누적분산비율의 바람직한 지수인 75%에 훨씬 못 미치는 수치이다. 하지만 각 사례에서 2요인 모형이나 3요인 모형으로 설정할 경우 모형 유의도가 타당하지 않았다.

<표- 20> 이야기 사례의 누적분산 비율

	상재의 결정	부서진 작품	버스 안에서 생긴 일
설명된 총 분산(%)	34.29	31.59	55.50

이러한 연구결과를 볼 때 도덕성 검사의 구인 모형을 사례별로 구축하는 것이 바람직한 것으로 보인다. 하지만 3요인 모형으로부터 6요인 모형을 구분하여 모형 적합도를 확인할 때 문항을 삭제하는 것(3요인 문항의 문항 6삭제, 혹은 문항 3 삭제)보다 구인을 추가한 4요인이나 5요인 모형의 적합도 더 높았다. 따라서 요인부하량이 낮은 문항3과 문항6의 진술을 개선하여 문항 적합도를 높이하고자 하였다.

<표- 21> 도덕적 동기화의 구인 모형 적합도

	카이제곱	자유도	유의 확률	RMSEA
3요인 모형	248.991	102	.000	0.082
3요인 모형 (문항 6삭제)	162.761	75	.000	0.073
3요인 모형 (문항 3삭제)	126.507	63	.000	0.068
4요인 모형	142.460	74	.000	0.065
5요인 모형	104.983	73	.008	0.0448
6요인 모형	59.807	49	.139	0.031

2) 이야기 주제의 타당화

본 검사의 3요인 모형에 따른 확인적 요인분석의 결과, 버스 사례가 상재사례나 작품 사례와는 다른 요인으로 나타났다. 공통 요인을 추출해야 하기 때문에 사례 간 공통성을 위해 사례를 조정할 필요가 있다.

확인적 요인분석의 결과 버스 사례가 다른 두 사례에 비해 요인 부하량이 많기 때문에 다른 두 사례에 비해 월등한 설명력을 갖는다고 해석할 수 있다. 즉 학생들이 상재와 작품 사례에 비해 이야기 사례를 쉽게 지각하고 응답한 것으로 볼 수 있기 때문에 작품과 상재 사례처럼 고칠 필요가 있는 것으로 본다. 하지만 반대로 버스 사례가

상재와 작품 사례에 비해 너무 쉽게 지각되는 도덕적 사례일 수 있다는 반대의 해석도 가능하다.

이론적 관점에서 본다면 상재의 사례는 더욱 Rest 이론의 전형적 사례이다. 신 Kohlberg 학파로 분류되는 Rest의 도덕관은 Kohlberg의 이론과 거시 도덕에 기울어져 있다. 거시 도덕은 사회적 차원의 협력체계(특히 친구 사이가 아니라 낯선 사람간의 협력)를 구축하기 위한 조건으로 불편부당성과 공유된 이상에 따라 행동할 것을 요구한다(Rest et al, 1999; 정창우, 2004, p. 601). 물론 Kohlberg와 달리 미시 도덕의 중요성을 인정하여 실생활에서 직접 관계를 맺고 있는 사람들과의 협력이나 좋은 관계를 유지하는 것과 관련된 도덕적 이슈 역시 도덕의 영역으로서 인정하고 있다. 버스 사례는 미시 도덕의 전형적 사례이다. 노약자에게 자리를 양보하는 것은 약자에 대한 배려로서 일상적인 상호관계에서 공감적 태도를 갖는 미시 도덕의 사례이다.

이러한 Rest의 도덕관은 확인적 요인분석의 결과 왜 버스 사례가 요인 부하량이 높으며 다른 두 사례가 상대적으로 낮은지에 대한 이유를 설명한다. 그러나 그러한 이론적 해석만으로 보다 설명력 있는 사례로 나타난 버스 사례를 제거할 이유는 충분하지 않았다. 경험적으로 검증할 수 있는 이야기 사례가 하나의 구인으로 해석되는 연구결과를 고려한다면 사례가 적어도 거시도덕과 미시도덕의 다른 도덕관일지라도 사례 간 공통성을 확보하기 위해서도 적어도 이야기가 담고 있는 주제를 개선할 필요가 있다.

본 연구 팀은 이야기 선정과 검사도구의 구인 타당도를 확인하기 고등학교 한 반을 대상으로 재검사를 실시하였다. Nunner-Winkler(2007)의 연구에서 사용된 ‘시장에서의 공정거래’와 관련된 이야기 주제를 한국의 청소년의 상황에 맞게 번안한 이야기 사례를 추가로 개발하였다(<표- 22>참고). 이야기의 주인공은 낯선 사람과의 공정한 거래를 위해 더 큰 이익에도 불구하고 약속을 지키는 행동을 하고 있기 때문에 약속 지키기로서 인식될 수 있기 때문에 거시 도덕과 미시 도덕 모두 해석될 수 있는 이슈이다.

<표- 22> 공정한 거래의 이야기 사례

‘벼룩시장에서 생긴 일’	
성하가 살고 있는 아파트 단지 안에서 작은 벼룩시장이 열렸다. 그 아파트에 살고 있는 주민이라면 누구나 참여할 수 있었다. 성하는 오래전부터 사용하지 않고 있는 구형 플레이스테이션 2를 이번 기회에 팔려고 들고 나왔다. 살 때는 비싸게 주고 샀지만 이제는 오래된 게임기이고 자신도 많이 사용하였기에, 성하는 7만원으로 가격표-를 붙였다. 곧 비슷한 또래의 학생이 다가와 가격표-를 보더니, 조금 비싸다며 5만원으로 하자고 하였다. 성하는 그 가격도 괜찮다 싶어 팔려고 하였는데, 그 학생이 지금 당장은 돈이 없으니 돈을 가지러 집에 들러야 한다고 말하며 15분만 기다려 달라고 부탁하였다. 바쁘지 않았던 성하는 벼룩시장을 둘러보고 있을 테니 다녀오라고 말했다. 그런데 그 학생이 떠나자마자 다른 학생이 다가와 게임기를 7만원에 바로 사겠다고 하였다. 성하는 그 제안에 많이 망설여졌지만, 먼저 한 약속이 있기	
에 거절하였다.	

이야기 사례 간의 공통성을 확인하기 위해 세 사례의 모형을 두었다. 1요인으로 고정한 탐색적 요인분석의 결과 누적된 총 분산량이 클수록 사례가 보다 공통된 사례로서 해석할 수 있다. 모형1과 2모두 보통정도로 적합하며, 모형2(상재, 작품, 시장)가 모형1(상재, 작품, 버스)보다 설명력 있는 것으로 나타났다.

<표- 23> 사례 모형의 탐색적 요인분석의 결과

모형 구분	카이제곱	자유도	유의 확률	RMSEA	총 누적 분산량(%)
모형1 (상재, 작품, 버스)	320.96	252	.002	0.0859	13.611
모형2 (상재, 작품, 시장)	172.506	135	.016	0.0866	31.12
모형3 (상재, 버스, 시장)	59.807	49	.139	0.1732	13.128

6. 문항 분석

각 문항별 반응 분포를 살펴보면 아래 표와 같다(<표- 24> 참고). 전반적으로 ‘매우 그렇다’와 ‘그렇다’에서 28-98%에 이르는 반응을 보였다. 학생들은 문항 내

용에 따라 다르게 반응하고 사례에 관계없이 자신의 동기화 수준을 정확히 응답하고 있는 것으로 보인다. 다음 연구에서도 이러한 사례 별, 문항 별 내용 타당도를 유지할 필요가 있다. 주의할만한 점은 대부분의 항목에서 ‘매우 그렇다’와 ‘그렇다’ 50% 이상으로 나오는 것에 비해 자신과 삶에 대한 낙관성은 50%이하로 나타난다. 특히 ‘어려움 문제에 부딪혀도 공정하게 잘 해결할 수 있다’는 문항이나 ‘나는 내 삶에 만족하고 어려운 문제에 부딪혀도 스스로 책임질 수 있다’는 문항에 대해서는 40% 미만의 학생이 ‘그렇다’ 또는 ‘매우 그렇다’에 응답하였다. 학생들이 자신과 자신의 삶에 대해 긍정적으로 바라보지 않는 것으로 나타나므로 이러한 자신과 삶에 대한 부정적 태도가 도덕성에 어떤 영향을 미치는지에 대해 다음 연구에서 심층 조사를 할 필요가 있다.

<표- 24> ‘상재의 결정’ 이야기 사례의 문항분포

상재의 결정							
문항요소		문항내용	매우 그렇다	그렇다	보통 이다	그렇지 않다	전혀 그렇지 않다
대 항 목	소 항 목						
도 덕 적 중 심 성	도덕의 자기 중요성	1. 상재처럼 모든 사람을 공정하게 대우하는 사람이 되는 일은 나에게 소중하다.	70 (32.1)	117 (53.7)	24 (11)	7 (3.2)	0
	도덕적 감정	2. 모든 사람을 공정하게 대우하지 않는다면 나는 불편하고 죄책감을 느낄 것이다.	72 (33)	111 (50.9)	24 (11)	9 (4.1)	2 (9)
도 덕 적 통 합 성	도덕적 자기 일치	3. 상재처럼 모든 사람을 공정하게 대우할 때 진짜 나답다고 느낀다.	40 (18.3)	72 (33)	74 (33.9)	32 (14.7)	0
	도덕적 욕구	4. 나는 상재처럼 모든 사람을 공정하게 대우하고 싶다.	74 (33.9)	105 (48.2)	29 (13.3)	9 (4.1)	1 (0.5)
공 정 성	도덕에 대한 공정성	5. 나는 상재처럼 모든 사람을 공정하게 대우하는 사람을 훌륭하다고 생각한다.	88 (40.4)	90 (41.3)	30 (13.8)	8 (3.7)	2 (0.9)
	자신과 삶에 대한 낙관성	6. 나는 내 삶에 만족하고 어려운 문제에 부딪혀도 공정하게 잘 해결할 수 있다.	11 (5)	51 (23.4)	100 (45.9)	54 (24.8)	2 (0.9)
무성의 문항		7. 나는 친하지 않은 사람에게 공정한 대우를 할 필요는 없다고 생각한다.	0	23 (10.6)	54 (24.8)	92 (42.2)	49 (22.5)

7. 집단별 분석

1) 전체 평균 및 분포

도덕적 동기화 전체 및 대항목의 전체 평균 및 분포를 살펴보면 아래 <표- 25>와 같다. 도덕적 동기화 전체는 만점이 90점일 때 최대값이 90점으로 나타났고, 평균은 71.56이었다. 도덕적 중심성, 도덕적 통합성, 낙관성 모두 최대값은 30점 만점이었다. 낙관성이 가장 낮은 평균을 보였으며 도덕적 중심성이 가장 높았다.

<표- 25> 도덕적 동기화의 평균 및 분포(대항목, 도덕적 동기화 전체)

통계치	대항목			도덕적 동기화 전체
	도덕적 중심성	도덕적 통합성	낙관성	
N	218	218	218	218
평균	25.33	23.4	22.83	71.56
표준편차	2.85	3.29	2.98	7.9
왜도	-.33	-.05	.18	-.09
첨도	.08	-.29	-.39	-.05
최소값	16	14	16	48
최대값	30	30	30	90

도덕적 동기화 하위항목의 전체 평균 및 분포를 살펴보면 <표- 24>와 같다. 모든 항목의 최대값은 만점이었으며, 도덕적 자기 일치의 항목의 최소값이 가장 낮았다. 자신과 삶에 대한 낙관성의 항목에서 가장 낮은 평균값을 보였으며, 도덕에 대한 긍정성이 가장 높았다.

<표- 26> 도덕적 동기화의 평균 및 분포(소항목)

	도덕적 중심성		도덕적 통합성		긍정성	
	도덕적 자기 중요성	도덕적 감정	도덕적 자기 일치	도덕적 욕구	도덕에 대한 긍정성	자신과 삶에 대한 낙관성
N	218	218	218	218	218	218
평균	12.72	12.6	11.14	12.26	12.88	9.96
표준편차	1.53	1.69	2.16	1.69	1.68	.64
왜도	-.28	-.63	-.02	-.25	-.43	.20
첨도	-.37	.64	-.50	-.26	-.13	-.10
최소값	9	7	5	7	7	6
최대값	15	15	15	15	15	15

2) 학교급별 비교

도덕적 동기화 전체 및 대항목, 소항목의 학교급별 평균의 차이를 살펴보면 도덕적 동기화에서는 중학생과 고등학생이 유의한 차이를 보이지는 않았다(<표-25> 참고). 그러나 소항목에서는 도덕적 감정, 도덕적 긍정성, 대항목에서는 도덕적중심성에서 중학생이 약간 높게 나오며, 이러한 차이는 통계적으로 유의하다.

<표- 27> 학교급별 도덕적 동기화의 비교

구 분		중학생(N=99)		고등학생(N=119)		t 값	유의도(P)
		평균	표준편차	평균	표준편차		
소항목	도덕의 자기 중요성	12.94	1.5	12.55	1.53	1.90	.06
	도덕적 감정	12.87	1.73	12.38	1.64	2.14	.03*
	도덕적 자기일치	12.42	1.49	11.69	1.4	-.69	.49
	도덕적 욕구	12.45	1.75	12.1	1.62	1.55	.13
	도덕적 긍정성	13.18	1.57	12.63	1.74	2.46	.02*
	자신과 삶에 대한 낙관성	9.99	1.86	9.93	1.98	.22	.83
대항목	도덕적 중심성	25.8	2.78	24.92	2.85	2.3	.02*
	도덕적 통합성	23.48	3.3	23.34	3.3	.33	.74
	긍정성	23.17	2.78	22.56	3.13	1.52	.13
도덕적 동기화 총점		72.46	7.46	70.8	8.22	1.54	.13

*, p<.05

3) 성별 비교

도덕적 동기화 총점을 보면, 남학생(71.18)과 여학생(71.88)의 평균차이가 거의 없다. 도덕적 동기화의 하위 항목에서는 ‘자신과 삶에 대한 낙관성’을 제외하고는 성차는 나타나지 않았다(<표- 28> 참고). 여학생이 남학생에 비해 자신과 삶에 대해 낙관적으로 생각하고 있으며 이러한 차이는 .10의 유의도에서 통계적으로 유의하다. 따라서 연구대상 청소년의 도덕적 동기화에서는 성차가 없는 것으로 볼 수 있다.

<표- 28> 도덕적 동기화의 남녀 성차

구 분		남(N=98)		여(N=120)		t 값	유의도(P)
		평균	표준 편차	평균	표준 편차		
소항 목	도덕의 자기 중요성	12.64	1.57	12.79	1.5	-.64	.52
	도덕적 감정	12.53	1.72	12.66	1.68	-.71	.48
	도덕적 자기일치	11.14	2.2	11.14	2.14	-.55	.58
	도덕적 욕구	12.22	1.76	12.29	1.63	.00	1.0
	도덕적 긍정성	12.94	1.75	12.83	1.63	-.29	.77
	자신과 삶에 대한 낙관성	9.7	2.15	10.17	1.7	-1.74	.08
대항 목	도덕적 중심성	25.17	2.86	25.45	2.84	-.71	.48
	도덕적 통합성	23.37	3.34	23.43	3.28	-.15	.88
	긍정성	22.64	3.37	23	2.63	-.86	.39
도덕적 동기화 총점		71.18	8.21	71.88	7.67	-.64	.52

4) 부모의 학력에 따른 비교

부모학력에 따른 도덕적 동기화의 비교에서 높은 집단과 그렇지 않은 집단 간의 통계적으로 유의한 차이는 없는 것으로 나타났다(<표- 29> 참고).

<표- 29> 부학력에 따른 도덕적 동기화의 차이

구 분		부학력				t 값	유의도 (p)
		고졸이하(N=81)		전문대졸이상(N=136)			
		평균	표준 편차	평균	표준 편차		
소 항 목	도덕의 자기 중요성	12.95	1.32	12.58	1.63	1.8	.70
	도덕적 감정	12.85	1.65	12.46	1.71	1.67	.96
	도덕적 자기일치	10.96	2.20	11.27	2.13	-1.02	.31
	도덕적 욕구	12.37	1.72	12.19	1.68	0.75	.45
	도덕적 긍정성	13.06	1.50	12.76	1.78	1.26	.21
	자신과 삶에 대한 낙관성	10.11	1.76	9.87	2.02	.90	.37
대 항 목	도덕적 중심성	25.80	2.52	25.04	3.01	1.92	.06
	도덕적 통합성	23.33	3.19	23.46	3.38	-.280	.78
	긍정성	23.17	2.60	22.63	3.19	1.36	.18
도덕적 동기화 총점		72.30	6.93	71.13	8.46	1.11	.27

어머니의 학력에 따라서는 도덕적 동기화의 차이가 나타났다. 어머니의 학력이 낮은 집단의 학생들의 평균이 도덕적 자기 중요성, 도덕적 감정의 소항목에서 그리고 도덕적 중심성의 대항목에서 통계적으로 유의미한 차이를 보이며 그렇지 않은 집단보다 높았다.

<표- 30> 모학력에 따른 도덕적 동기화의 차이

구 분		모학력				t 값	유의도
		고졸이하(N=92)		전문대졸이상(N=124)			
				평균	표준 편차		
소 항 목	도덕의 자기 중요성	13.03	1.43	12.53	1.55	2.43	.02*
	도덕적 감정	13.01	1.49	12.35	1.72	2.93	.00**
	도덕적 자기일치	11.23	2.22	11.14	2.07	.31	.76
	도덕적 욕구	12.52	1.66	12.10	1.68	1.81	.07
	도덕적 긍정성	13.15	1.53	12.72	1.75	1.9	.06
	자신과 삶에 대한 낙관성	10.10	1.75	9.88	2.05	.84	.40
대 항 목	도덕적 중심성	26.04	2.58	24.89	2.84	3.07	.00**
	도덕적 통합성	23.75	3.27	23.24	3.22	1.14	.26
	긍정성	23.25	2.66	22.60	3.17	1.60	.11
도덕적 동기화 총점		73.04	7.30	70.72	7.98	2.19	.03*

*p<.05 **p<.001

5) 종교의 유무에 따른 비교

종교의 유무에 따른 도덕적 동기는 종교가 있는 경우 약간 높았지만 통계적으로 유의미하지 않았다. 긍정성의 대항목에서 통계적으로 유의미한 차이를 보이고 있다(<표- 31> 참고). 종교를 가진 학생들은 보다 도덕은 물론 자신과 삶에 대해 약간 더 낙관적이었다. 따라서 긍정성을 제외하고는 도덕적 동기화의 모든 항목에서 종교의 유무에 따른 차이는 없는 것으로 나타났다.

<표- 31> 종교의 유무에 따른 도덕적 동기화의 차이

구 분		있다(N=135)		없다(N=83)		t 값	유의도
		평균	표준편차	평균	표준편차		
소 항 목	도덕의 자기 중요성	12.77	1.43	12.65	1.68	.56	.58
	도덕적 감정	12.70	1.60	12.43	1.84	1.14	.25
	도덕적 자기일치	11.27	2.22	10.94	2.06	1.08	.28
	도덕적 욕구	12.41	1.61	12.02	1.79	1.64	.10
	도덕적 긍정성	13.04	1.62	12.61	1.76	1.84	.07
	자신과 삶에 대한 낙관성	10.13	1.83	9.67	2.05	1.72	.09
대 항 목	도덕적 중심성	25.47	2.64	25.08	3.16	.05	.33
	도덕적 통합성	23.67	3.22	22.96	3.39	.68	.12
	긍정성	23.18	2.81	22.29	3.18	.29	.03*
도덕적 동기화 총점		72.33	7.44	70.34	8.52	.12	.07

*p<.05

6) 도덕과목 흥미도에 따른 비교

도덕과목 흥미도에 따른 도덕적 동기화를 살펴보면 도덕적 욕구의 소항목에서 통계적으로 유의미한 차이를 보였지만 그 외의 모든 도덕적 동기화의 항목에서는 통계적으로 유의미한 차이를 보이지 않았다(표- 32> 참고). 도덕 과목을 재미있게 생각하는 집단은 그렇지 않은 집단에 비해 도덕적 욕구가 약간 높았다.

<표- 32> 도덕과목 흥미도에 따른 동기화의 차이

구 분		재미있다(N=88)		보통(N=89)		재미없다(N=40)		F 값	유의도
		평균	표준편차	평균	표준편차	평균	표준편차		
소 항 목	도덕의 자기 중요성	12.83	1.56	12.65	1.44	12.63	1.69	.39	.68
	도덕적 감정	12.69	1.78	12.48	1.69	12.65	1.53	.36	.70
	도덕적 자기일치	11.35	2.19	10.90	2.08	11.28	2.26	1.05	.35
	도덕적 욕구	12.58	1.76	12.19	1.48	11.73	1.87	3.74	.03*
	도덕적 긍정성	13.2	1.7	12.72	1.64	12.58	1.65	2.75	.07
	자신과 삶에 대한 낙관성	10.01	2.00	10.02	1.81	9.7	2.03	.44	.65
대 항 목	도덕적 중심성	25.52	2.90	25.13	2.80	25.28	2.91	.41	.66
	도덕적 통합성	23.93	3.40	23.09	2.99	23	3.65	1.84	.16
	긍정성	23.22	3.09	22.74	2.81	22.28	3.12	1.46	.23
도덕적 동기화 총점		72.67	8.12	70.97	7.41	70.55	8.52	1.44	.24

*p<.05

7) 친구 수에 따른 비교

친구 수에 따른 도덕적 동기화의 차이를 비교해보면, 친구 수에 따른 도덕적 동기화의 차이가 있는 것으로 나타났다(<표- 33> 참고). 자기 중심성, 도덕적 욕구, 도덕적 긍정성의 소항목에서 통계적으로 유의미한 차이가 있다. 대항목에서는 도덕적 중심성과 도덕적 통합성, 긍정성 모두 친구 수에 따라 도덕적 동기화의 평균이 약간 높지만, 긍정성만이 통계적으로 유의미한 차이로 나타났다.

<표- 33> 친구 수에 따른 도덕적 동기화의 차이

구 분		5명 이하 (N=56)		6-10명 (N=86)		10명 이상 (N=76)		F 값	유의 도
		평균	표준 편차	평균	표준 편차	평균	표준 편차		
소항 목	도덕의 자기 중요성	12.39	1.55	12.63	1.55	13.08	1.544	3.62	.03*
	도덕적 감정	12.41	1.80	12.5	1.69	12.86	1.61	1.37	.26
	도덕적 자기일치	11.16	2.39	10.86	2.09	11.45	2.05	.50	.23
	도덕적 욕구	12	1.95	12.07	1.62	12.67	1.49	3.55	.03*
	도덕적 긍정성	12.59	1.6	12.72	1.64	13.28	1.73	3.41	.04
	자신과 삶에 대한 낙관성	9.48	1.95	9.97	1.93	10.3	1.85	2.99	.05*
대항 목	도덕적 중심성	24.8	2.82	25.13	2.96	25.93	2.66	2.94	.06
	도덕적 통합성	23.16	3.83	22.93	3.25	24.12	2.81	2.87	.06
	긍정성	22.07	3.03	22.69	2.90	23.58	2.91	4.44	.01*
도덕적 동기화 총점		70.04	8.30	70.74	2.90	23.58	2.91	4.23	.02*

* $p < .05$

8) 도덕적 동기화의 향상 요인

이상의 결과에서 도덕적 동기화에 영향을 주는 요인을 살펴본 결과 <표- 34>에서 제시된 바와 같이 전체 도덕적 동기화는 어머니의 학력과 종교여부가 영향을 미치는 것으로 나타났다. 도덕적 동기화의 하위 요인 중 도덕적 중심성은 어머니 학력이 낮을수록, 긍정성은 어머니 학력이 낮을수록 그리고 종교를 갖을수록, 친구가 많을수록 높아지는 것으로 나타났다.

<표- 34> 도덕적 동기화의 향상 요인

	도덕적 중심성				도덕적 통합성			
	b	β	t	p	b	β	t	p

(상수)	26.51 ₃		19.705** *	.000	23.74 ₂		14.946**	.000
학년	-.612	-.109	-1.284	.201	.032	.005	.057	.955
성별	.234	.042	.596	.552	.133	.020	.287	.774
부학력	.131	.054	.577	.565	.327	.115	1.215	.226
모학력	-.522	-.211	-2.441*	.016	-.490	-.17 ₀	-1.941	.054
도덕과목흥미 도	.065	.040	.565	.573	-.169	-.08 ₈	-1.245	.215
종교여부	-.133	-.088	-1.288	.199	-.207	-.11 ₈	-1.698	.091
친구수	.259	-.097	1.377	.170	-.305	.098	1.375	.171
R(R ²)	.283(.080)				.231(.053)			
F(p)	2.577*(.014)				1.671*(.014)			
	긍정성				도덕적 동기화 전체			
	b	β	t	p	b	β	t	p
(상수)	23.39 ₆		16.379**	.000	73.65 ₁		19.697**	.000
학년	-.108	-.018	-.213	.832	-.687	-.04 ₄	-.519	.604
성별	.301	.050	.722	.471	.668	.043	.612	.541
부학력	.103	.040	.426	.670	.561	.083	.887	.376
모학력	-.467	-.177	-2.056*	.041	-1.48	-.21 ₅	-2.488*	.014
도덕과목흥미 도	-.112	-.064	-.916	.361	-.216	-.04 ₇	-.676	.500
종교여부	-.273	-.169	-2.487*	.041	-.613	-.14 ₅	-2.135*	.034
친구수	.422	.148	2.113*	.036	.986	.132	1.887	.061
R(R ²)	.301(.091)				.294(.086)			
F(p)	2.956**(.006)				2.795**(.008)			

* p<.05 **p<.01

V. 논의 및 결론

1. 요약 및 결론

본 연구는 Rest의 4구성요소 모형에 근거하여 도덕적 동기화 검사도구를 개발하였다. 본 연구의 내용을 요약하면 다음과 같다.

첫째, Rest의 4구성요소에 대한 설명에 근거하여 도덕적 동기화의 개념적 정의와 특징을 파악하였다.

둘째, 도덕적 동기화 검사도구의 이론적 구조를 구성하였다. 도덕적 동기화의 구성요소를 대항목 및 소항목 수준에서 확정하기 위해 Rest가 언급한 도덕적 동기화 관련

이론 및 도덕적 정체성과 도덕적 정서, 낙관성에 대한 경험연구 결과들을 참고하였다. 도덕적 정체성 이론으로는 이론적 배경으로는 Blasi와 Lapsley의 이론을 그리고 검사 도구 개발과 관련해서는 Aquino & Reed의 연구(2002)를 참조하였다. 또한 Nunner-Winkler의 연구에 따라 도덕적 행동을 하지 못한 상황에서 후회나 죄책감을 귀인하는 정도를 측정하는 문항(2007)을 작성하였다. 긍정성에 대한 연구로는 긍정심리학과 청소년의 낙관성 및 정신건강에 대한 경험연구 결과들을 참고하였다.

본 연구의 검사도구는 도덕적 동기화의 3요인 모형을 만들었다. 이러한 모형은 실질적으로 3개의 대항목(도덕적 중심성, 도덕적 통합성, 긍정성)과 6개의 소항목(대항목에 2개의 하위 요인으로 구분: 도덕의 자기 중요성과 도덕적 통합성, 도덕적 자기 중심성과 도덕적 감정, 도덕에 대한 긍정성과 자신과 삶에 대한 낙관성)으로 구성되었다.

셋째, 도덕적 동기화 검사의 문항형태를 결정하였는데, 확정된 도덕적 동기화 구성요소의 6개 소항목을 모두 물을 수 있도록 이야기 사례를 개발하였다. <상재의 결정>, <부서진 작품>, <버스 안에서 생긴 일>의 이야기 사례가 확정되었다. 상재의 결정은 공정성과 정직성을, 부서진 작품은 책임을, 버스 안에서 생긴 일은 약자에 대한 보호와 노인 배려에 대한 핵심 가치들에 대한 동기화 정도를 묻고 있다.

넷째, 중고등학교를 선정하여 예비조사를 실시하고, 조사결과를 바탕으로 도덕적 동기화 검사도구의 타당성과 신뢰도를 평가하였다. 연구대상은 총 262명이며, 중학생은 116명(44.3%), 고등학생은 146명(55.7%)이고, 남학생은 123명(46.9%), 여학생은 139명(53.1%)이었다. 무성의 문항을 준거로 44명을 제외하고 218명의 조사결과를 분석하였다.

본 연구에서 개발한 도덕적 동기화 검사도구의 신뢰도와 타당도를 평가한 결과는 다음과 같다. 도덕적 동기화 검사도구의 대항목과 소항목 모두에서 상당히 높은 신뢰도를 보였다.

검사도구의 내용타당도는 인정되었지만 도덕적 동기화의 3요인 모형의 적합도는 지지되지 않았다. 확인적 요인분석의 결과에서 적합도가 낮게 나왔으며, 탐색적 요인분석의 결과 5요인이 추출되었다. 대항목의 3요인을 기준으로 탐색적 요인분석을 했을 때 버스 사례가 상이한 요인으로 구분되었다.

문항 분석 결과 낙관성에 대한 항목에서 특별히 낮은 반응을 보였다. 낙관성이 심리적 건강 및 청소년 문제로부터 보호하는 요인으로 알려져 있기에 낙관성에 대한 정확

한 진단과 낙관성과 도덕성의 관계에 대해 심층조사를 할 필요가 있다.

다섯째, 검사도구의 모형 적합도를 검증하고 타당화하였다. 이론에 근거한 사례 간 3요인의 모형의 가능성이 없는 것은 아니었지만 사례별 3요인 모형의 요인 부하량이 크고 상관이 높아서 사례별 3요인의 가능성이 엇보였다. 하지만 도덕적 주제를 공통적으로 조정한다면 3요인 모형보다 1요인 모형으로서 설명할 수 있을 것이다. 도덕적 정체성, 도덕적 감정, 긍정성이 서로 긴밀한 상관이 있어서 모두 도덕적 정체성으로 수렴될 수 있을 가능성이 있다. 2차년도 연구에서 1요인 모형이나 3요인 모형의 적합도를 연구해 볼 필요가 있다.

사례별 3요인 모형은 이야기 제시방법을 사용할 때 이야기 사례가 담고 있는 도덕적 주제의 공통성을 확보해야 한다는 점을 시사한다. 도덕적 동기화의 대항목을 준거로 탐색적 요인분석을 시행했을 때, 버스 사례가 다른 두 사례와 달리 독자적 요인으로 나타났다. 버스사례는 청소년이 일상생활에서 친숙하게 접할 수 있는 미시도덕의 전형이기 때문에 거시 도덕의 상재와 작품 사례가 상대적으로 어렵게 느껴진 것으로 해석되었다. 이에 미시도덕과 거시도덕에 포함될 수 있는 ‘공정한 거래’와 약속 지키기를 담고 있는 벼룩시장의 사례를 추가하여 한 요인으로서 공통성을 조사하였다. 1요인 모형으로서 확인적 요인분석을 한 결과 벼룩시장의 사례가 사례 간 누적 분산량이 크므로 버스 사례를 벼룩시장의 사례로 교체하였다.

여섯째, 학교급별, 성별, 집단별 통계분석을 통해 도덕적 동기화의 차이를 알아보았다. 학교급별, 성별, 부모의 학력, 종교유무, 도덕과 흥미도에 따른 차이가 통계적으로 유의미하지 않았다. 하지만 친구 수가 많은 집단이 그렇지 않은 집단보다 도덕적 동기화 정도가 높았다. 도덕적 동기화의 하위 항목에서는 부모의 학력, 종교 유무, 도덕과 흥미도에서 유의미한 차이를 보였다. 고등학교 여학생집단이 남학생집단보다 도덕적 감정의 평균이 약간 높으며, 모학력이 낮은 학생집단이 그렇지 않은 집단보다 상대적으로 도덕적 감정이나 도덕적 중심성의 평균이 높으며, 종교 유무가 자신과 삶에 대해 낙관적으로 조망하도록 하고, 도덕과목에 흥미가 높은 집단이 그렇지 않은 집단보다 도덕적 욕구가 높으며, 친구수가 많은 집단이 그렇지 않은 집단보다 도덕적 자기 중요성, 도덕적 욕구, 자신과 삶에 대한 낙관성, 긍정성의 평균이 높게 나타났다. 이러한 결과는 통계적으로 유의하다.

이상의 연구결과를 포함하여 수정된 검사의 예시를 부록3에 제시하였다.

2. 활용 방안 및 정책 방안

도덕적 동기화 검사도구는 교육행정부처, 각급 학교, 기관, 청소년 개인 수준에 활용될 수 있을 것이다.

첫째, 교육행정부처에서는 매년 청소년의 도덕적 동기화의 정도를 지표화하여 보관함으로써 청소년 도덕적 동기화 관련 정책의 기초자료로 활용할 수 있다.

둘째, 각급 학교, 기관에서는 해당 기관에 재학하는 학생들의 도덕적 동기화 정도를 모니터링하여, 관련 프로그램을 강화, 약화 혹은 수정할 수 있다.

셋째, 학생 개인 수준에서는 자신의 도덕적 동기화 정도를 확인하도록 하여 자기주도적 인성교육을 위한 동기를 갖도록 할 수 있다.

넷째, 추후 청소년 관련 후속 연구를 위한 기초도구로 활용할 수 있을 것이다.

3. 2차년도 연구 세부 계획

1차년도의 연구에서 드러난 제한점들을 바탕으로 2차년도의 연구과제의 방향을 제시하면 다음과 같다.

첫째, 도덕적 동기화의 측정 개념의 타당성을 높이기 위한 연구를 수행한다. 도덕적 동기화는 국내외에 선행 검사가 없는 새로운 검사를 실시하였기 때문에 2차년도에서는 검사도구의 타당화에 각별히 관심을 두고 연구가 수행되어야 한다. 이를 위해 실제 도덕 행동을 한 사례에 대한 심층 면접 및 관련 기록의 분석을 포함하여 타당성 검증에 더 초점을 두도록 한다.

둘째, 위의 연구결과를 참조하여 1차년도 예비검사를 수정한다. 특히 이번 1차년도 예비검사 실시 및 분석결과 다음과 같은 부분이 고려되어야 할 것이다.

- Rest의 도덕이 사회 시스템이나 규칙과 관련된 거시 도덕이라는 점을 고려하여 이야기 사례의 주제들이 Rest의 도덕관에 보다 충실하게 개발되어야 할 것이다.
- 검사도구의 구인 모형의 적합도를 검증한다.
- 이야기 사례별 문항 구성의 형태에 더하여, 대항목 구인의 안정성을 높이기 위해 이야기가 없는 문항을 추가로 개발하여 포함시킨다. 2차년도 연구에서는 이야기를 필요로 하지 않는 단문형 문항 형식을 검토하고 수정보완하여 추가하도록 한다. 또한 문항을 진술할 때 학생들의 이해가능성을 좀더 고려할 필요가 있다.

- 허위반응의 유형을 역상관 문항으로 일관되게 제작한다.
- 타당도 검증을 위하여 여건이 허락하면 비행청소년(소년원 제소자 등)들을 검사하여 일반 청소년과 비교 분석한다.

그리고 2차년도 연구를 위한 이후 계획을 제시하면 다음과 같다.

첫째, 1차년도의 이론적 모형에 대한 토론 및 이론적 논의를 거쳐, 2차 년도 예비검사를 위해 이야기 사례 없는 문항 및 정답식 문항을 추가 개발한다.

둘째, 개정된 이론적 모형과 1차년도 예비검사의 통계 결과에 따라 1차년도 예비검사 문항을 수정 보완한다. 또한 내용타당도를 위한 검증방법을 구안한다.

셋째, 2차 예비검사를 실시한다. 예비검사의 대상은 중학생 남녀 250명, 남녀고등학생 250명으로 실시한다.

넷째, 2차 예비검사의 결과를 분석한다.

다섯째, 예비검사의 결과를 반영하여 본 검사를 제작한다.

여섯째, 전국 청소년을 유층 비율 표집하여 표준화를 진행한다.

일곱째, 표준화 결과 보고서를 작성한다.

끝으로 협조사항 및 건의사항을 제시하면 다음과 같다.

첫째, “청소년 도덕성 발달 검사도구 개발 연구”라는 주제 하에 1차년도 연구는 도덕적 감수성, 도덕적 판단력, 도덕적 동기화, 도덕적 품성화 등 Rest의 4구성요소 모형에 입각하여 개별검사 도구를 개발했다. 그러나 Rest의 4구성요소는 복합적인 상호작용을 통해서 도덕적 행동이 이루어지는 것을 전제로 하고 있다. 그러므로 이들 요소들 간의 상호작용을 규명할 수 있는 별도의 연구절차가 필요하다.

둘째, 신뢰도와 타당도가 보장된 각 분야의 지수산출 방법 및 지수 간 관계 매김의 알고리즘을 구성할 필요가 있다.

셋째, 국제적인 타당도 확보를 위해 한국청소년정책연구원과 한국윤리교육학회 간 공동주최 형식으로 국제적으로 저명한 도덕성 측정 분야의 전문가를 초청하여 학술 토론회 개최를 제안한다.

넷째, 본 연구의 저작권 문제를 벗어나지 않는 한도 내에서 한국윤리교육학회와 한국청소년정책연구원의 학술지에 연구결과의 일부를 기획논문으로 게재하여 본 연구 성과를 학계 및 교육계로 확산할 필요가 있다.

참 고 문 헌

- 교육과정 평가원(2007). 「도덕」 교육과정 해설서.
- 김경희·이희정(2001). 품행장애 청소년과 일반 청소년의 도덕적 정서. **한국심리학회지: 발달**. 14(2).
- 김경희(2002). 한국 아동과 청소년의 도덕적 정서: 죄책감을 중심으로. **한국심리학회지: 발달**. 15(1).
- 김정수(2008). 청소년의 낙관성과 비관성이 심리적 적응 및 부적응에 미치는 영향: 대처와 사회적 지지를 매개변인으로. **청소년학 연구**. 15(1).
- 류설영(1999). **대인 관계 상황에서의 죄책감, 수치심과 심리적 증상의 관계연구: 일반적 청소년과 비행 청소년의 비교를 중심으로**. 이화여자대학교 대학원 석사학위 청구논문.
- 문미희(2004). **사범대 학생을 위한 인권교육 프로그램 개발 연구**. 서울대학교 대학원 박사학위 논문.
- 박효정·정광희(2000, 2001). **한국 사회의 도덕성 지표 개발 연구(I, II)**. 한국교육개발원.
- 서미옥(2005). 4구성요소 모형을 중심으로 살펴본 도덕발달 연구의 지향점. **중등교육연구**. 53(2).
- 손경원(2005). 도덕적 동기의 근원으로서의 도덕적 정체성. **윤리교육연구**. 8.
- 손경원(2010). 도덕적 정서를 길러주는 도덕수업. **도덕수업을 활용하여 초등학교 인성교육 살리기**. 고양: 인간사랑.
- 손경원(2011). 도덕적 정체성과 성격심리학. **윤리교육연구**. 24.
- 신정원(2002). **성향적 낙관주의와 기분 상태가 만성 동통에 미치는 효과**. 강원대학교 석사학위 논문.
- 신현숙(2005). 청소년의 낙관성 및 비관성과 심리적 적응의 관계에서 대처의 매개효과. **청소년학 연구**. 12(3).
- 신현숙·류정희·이명자(2005). 청소년의 낙관성과 비관성: 1-요인 모형과 2-요인 모형의 검증. **한국심리학회지: 학교**. 2(1).
- 이인재(2007). 도덕적 자아형성을 위한 도덕교육적 과제. **초등도덕교육**. 23.
- 이정열(2009). **도덕적 정체성 형성을 위한 도덕적 정체성의 역할과 도덕교육적 함의**. 서울대학교 박사학위 논문.
- 이재분·현주·류덕엽(2002). **초 중학생의 지적 정의적 발달수준 분석연구 IV**. 한국교육개발원.
- 이지혜(2005). **도덕민감성 척도 개발 및 특성에 관한 연구**. 서울대학교 대학원 석사학위 논문.

- 이희경(2008). 낙관성/비관성, 문제해결평가 및 정적/부적 감정 간의 관계 검증. **한국심리학회지: 건강**. 13(3).
- 정영우(2011). **통합적 인격교육에 대한 도덕적 정체성의 함의 연구**, 서울대학교 박사학위 논문.
- 정창우(2004). **도덕교육의 새로운 해법**. 서울: 교육과학사.
- 정창우(2003). 도덕적 자아의 형성의 도덕교육적 방법. **초등도덕교육**. 13.
- 추병완(1999). **도덕교육의 이해**. 도서출판 백의.
- 한세영(2007). 초기 청소년의 도덕적 정서와 공격성: 죄책감, 수치심, 감정이입을 중심으로. **대한가정학회지**. 45(7).
- 한인현·권성우·배종훈(2008). 도덕적 가치의 고수: 협상전술과 협상성과와의 관계에 있어서 조절변수로서의 팀의 도덕적 정체성에 관한 연구. **한국인사관리학회 발표논문집**.
- 황혜원(2011). 청소년의 삶의 질에 영향을 미치는 보호체계 요인에 관한 연구. **청소년학연구**. 18(3).
- 홍성훈(2000). **의료윤리 교육프로그램의 개발연구**. 서울대학교 대학원 박사학위 논문.
- Aquino, K. & Reed, A.(2002). The Self-importance of moral identity. **Journal of Personality and Social Psychology**. 83(6).
- Aquino, K. & Freeman, D.(2007), "Moral identity in business situations: A Social-Cognitive Framework for understanding moral functioning", In D. K. Lapsley & D. Narvaez (Eds.)(2009), **Personality, Identity, Character**, Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Barrett, K. C.(1995), "A Functionalism approach to guilt and shame". In J. P. Tangney & K. W. Fischer(ed.). **Self-Conscious Emotions**. New York: Guilford.
- Bebeau, J. M.(1993). "Designing an outcome-based ethics curriculum for professional education: strategies and evidence". **Journal of Moral Education**. 22(3).
- Bebeau, M. J. J. Rest, & C. M. Yamoore(1985). Measuring Dental Students' Ethics Sensitivity. **Journal of Dental Education** 49(4).
- Blasi, A.(1980). "Bridging Moral Cognition and Moral Action: A Critical Review of the Literature". **Psychological Bulletin**. 88, 1980.
- Blasi, A.(1993). " The Development of Identity". in G.G. Nam & T. E. Wren(eds). **The Moral self**. Cambridge: cambridge University Press, 1993.
- Blasi, A.(1995). "Moral understanding and the moral personality: the process of moral integration". W.M. Kurtines & J.L. Gewritz(Eds) **Moral Development: an introduction**. (Boston, MA, Allyn and Bacon).

- Blasi, A.(1999). "Emotion and moral motivation". **Journal for the Theory of Social Behavior**. 29.
- Blasi, A.(2004). "Moral Functioning: Moral Understanding and Personality". D. K. Lapsley, D. Narvaez(eds). **Moral Development, Self, and Identity**. Mahwah; Lawrence Erlbaum Associates.
- Blasi, A., 정창우 (역)(2005). “도덕적 인격의 심리학적 접근”, 『도덕심리학과 도덕교육』. 서울: 인간사랑.
- Chang, F. Y.(1993). **The Development of a Test of Teacher's moral Reasoning**. Unpublished doctoral dissertation. University of Minnesota, Minneapolis.
- Crisham, P.(1981). **Moral Judgment of Nurses in Hypothetical and Nursing dilemmas**. Unpublished doctoral dissertation. Univ. of Minnesota. Minneapolis.
- Colby, A. & Damon, W.(1992). **Some Do Care: contemporary lives of moral commitment** New York, Free Press.
- Colby, A.(1995). "The development of extraordinary moral commitment". In M. Killen & D. Hart (Eds.). **Morality in Everyday Life**. New York: Cambridge University Press.
- Damon, W.(1984). "Self-understanding and moral development from childhood to adolescence". In W. M. Kurtinness & J. L. Gewirtz (Eds.). **Morality, Moral Behavior, and Moral Development**, New York: Wiley.
- Frimer, J. A. & Walker, L. J.(2009). Reconciling the self and morality: An Empirical of moral centrality development. **Development Psychology**. 45(6).
- Hardy, S. A.(2006). "Identity, reasoning and emotion: An empirical comparison of three sources of moral motivation". **Motivation and Emotion**. 30(3).
- Hart, D. & Fegley, S.(1995). "Pro-social behavior and caring in adolescence: relations to self-understanding and social judgment". **Child Development**. 66.
- Higgins-D'Alessandro, A. & Clark Power, F.(2008[2005]). “인격, 책임감 그리고 도덕적 자아”. D. K. Lapsley & F. C. Power저, 정창우 역. 『도덕심리학과 도덕교육』.서울: 인간사랑.
- Keller, M. & Edelstein, W.(1993). "The development of moral self from childhood to adolescence". In G. G. Naom & T. E. Wren(Eds.), **The Moral Self**. Cambridge, Mass: The MIT Press.
- Kohlberg, L.(1958). **The Development of Modes of Thinking and Choices in Years 10 to 16**. Ph. D. Dissertation, University of Chicago.
- Kohlberg, L., 김민남 · 진미숙 역(2000[1984]). 『도덕발달의 심리학』. 서울: 교육과학

사.

- Kurtines, W. M. & Gerwitz, J. L.(1995). **Moral Development**, 문용린 역(2005). 『도덕성의 발달과 심리』. 서울: 학지사.
- Lapsley, D. K., 문용린 역(2000). **도덕심리학**. 중앙적성출판사.
- Lapsley, D. K. & Hill, P. L.(2009). " The development of the moral personality". In Lapsley, D. K. & Narvaez, D.(Eds.). **Personality, Identity and Character**. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Lapsley, D. K.(2007), "Moral self-identity as the aim of education", In Nucci & D. Narvaez (Eds.). **Handbook of moral and character education**. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Lapsley, D. K. & Narvaez, D.(2004a). **Moral development, Self and Identity**. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Lapsley, D. K. & Narvaez, D.(2004b). "A Social-cognitive approach to the moral personality". In D. K. Lapsley & D. Narvaez (Eds.). **Moral development, Self and Identity**. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Lapsley, D. K. & Narvaez, D.(Eds.)(2009). **Personality, Identity and Character**. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Leary, M. R.(2007). "Motivational and emotional approach of the self", **The Annual Review of Psychology**. 58.
- Lewis, H. B.(1971). **Shame and Guilt in Neurosis**. New York: International University Press.
- Lickona, T.(1991). **Educating for character: How our schools can teach respect and responsibility**. New York: Bantam.
- Matsuba, M. K. & Walker, L. J.(2004). "Extraordinary moral commitment: Young adults working for social organizations". **Journal of Personality**. 72.
- McKinnon, C.(2008[2005]). “인격의 소유와 인간의 번영” . D. K. Lapsley & F. C. Power저, 정창우 역. 『도덕심리학과 도덕교육』. 서울: 인간사랑.
- Narvaez, D. & J. Rest(1995). The Four Components of Acting Morally. W. M. Kurtines & J. L. Gewirtz(eds.). **Moral Development : An Introduction**. Boston & London: Allyn and Bacon; 문용린 역(2007). **도덕성의 발달과 심리**. 서울: 학지사.
- Nunner-Winkler, G.(2007) "Development of moral motivation from childhood to early adulthood", **Journal of Moral Education**, 36(4).
- Oliner, S. P. & Oliner, P. M.(1988). **The Altruistic Personality: Rescuers of Jews in Nazi Europe**, New York: The Free Press.
- Peterson. C., 문용린 김인자 백수현 역(2010), **긍정심리학 프라이어**. 경기: 물푸레.

- Rest, J. R.(1983). "Morality" . In J. H. Flavell & E. M. Markman. **Handbook of Child Psychology: cognitive development**, vol. 3. NY: John Wiley & Sons.
- Rest, J. R.(1985). "An Interdisciplinary Approach to Moral Education". M. W. Berkowitz & F. Oser(eds.). **Moral Education: Theory and Application**. New Jersey: LEA.
- Rest, J. R.(1986). "Moral development: Advances in research and theory". New York: Praeger; 문용린 외 공역(2008). 『도덕발달 이론과 연구』. 서울: 학지사.
- Rest, J. R., Narvaez, D. 편, 문용린 외역(2006[1994]), 『윤리경영시대의 전문직업인의 윤리발달과 교육』, 학지사.
- Rest, J. R.(1995). "도덕적 행동과 관련된 4구성요소". In Kurtines, W. M., Gerwirtz. J. L.(1995). **Moral Development**, 문용린 역(2004). 『도덕성의 발달과 심리』. 서울: 학지사.
- Rest, J. R. et. al.(1999), **Postconventional Moral Thinking: A neo-Kohlbergian Approach**, Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Rezler, A. G., Schwartz, R. L., Obenshan, S. S., Lambert, P., McGibson, J. & Bennahum, D. A.(1992). "Assessment of ethical decisions and values". **Medical Education**, 26.
- Seehan, T. J., Candee, D., Willms, J. & Donnelly, J. C.(1985). "Structural equation models of moral reasoning and physician performance". **Evaluation and the Health Professions**. 8(4).
- Schwartz, S. H.(1977). Normative Influences on Altruism. L. Berkowitz(ed.). **Advances in Experimental Social Psychology** 10. New York: Academic Press.
- Tangney, J. P.(1992). "Situational determinants of shame and guilt in young adulthood". **Journal of Personality and Social Psychology**. 62.
- Tangney, J. P.(1998). "How does guilt differ from shame?" In J ByBee(Ed). **Guilt and Children**. San Diego: Academic Press.
- Tangney, J. P., Stuewig, J. & Mashek, D. J.(2007). "Moral emotion and moral behavior", **Annual Review Psychology**. 58.
- Thoma, S. J.(2002). "An Overview of the Minnesota approach to research in moral development". **Journal of Moral Education**. 31(3).
- Walker, L. K.(2002). "The model and the measure: an appraisal of the minnesota approach to moral development". **Journal of Moral Education**. 31(3).
- Zahn-Waxler, C., Kochanska, G., Krunick, J., & McKnew, D.(1990). "Patterns of guilt in children of depressed and well mothers". **Development Psychology**. 26.

청소년 도덕성 발달 검사도구 활용방안 및 과제*

최창욱** · 조혜영***

<목 차>

I. 서론	IV. 청소년 도덕성 발달 검사도구 활용방안
II. 이론적 배경	V. 결 론
III. 청소년 도덕성 발달 검사도구 개발 과정	참고문헌

A Study on the Using Directions of Korea Youth Morality Test(KYMT)

The purpose of this study is to find the way of using Korea Youth Morality Test(KYMT) and suggest some tasks to be solved in applying the test toward. For this purpose, we analyzed some documents and precedent studies about morality. Here are the results of our analysis based on Rest's Four Components: moral sensitivity, moral reasoning, moral motivation, and moral character.

KYMT is consisted of four subcomponents: moral sensitivity, moral reasoning, moral motivation, and moral character. The test instrument would be finally completed after standardization process. The way of utilizing this measuring instrument and extended suggestions are as in the following.

First, this test could be utilized in the central government, academic world, organizations relating to youth's morality and schools. Second, for setting up system to gain research data, we need well-organized investigating plan, database system, to make public exhibitions of raw data and to establish advisory committees regarding the morality. Finally, there are some limits in the first year study and we have some implications for prospective research.

* 본 논문은 2011년 한국청소년정책연구원 「청소년 도덕성 발달 검사도구 표준화연구 I」의 일부자료를 활용한 것임.

** 한국청소년정책연구원 연구위원

*** 한국청소년정책연구원 연구원

I. 서론

2009년 12월 17일 교육과학기술부는 '09개정교육과정을 고시하였다. 이 교육과정은 배려와 나눔을 실천하는 창의적 인재 양성을 목적으로 개인이 급변하는 세계변화에 창의성과 인성을 적응시킬 수 있고, 국가경쟁력의 원천이 된다고 판단하여 개개인이 능력을 함양할 수 있도록 다양한 교육과정 운영을 학교별로 강조하였다.

한국청소년정책연구원에서는 이러한 시대적 상황을 반영하고 창의인성 교육의 원활한 지원을 위하여 2009년 「지역사회 아동청소년 인프라 활용방안 연구」를 통하여 개정 교육과정에서 강조하는 창의적 체험활동과 청소년 활동의 연계를 위한 기본적인 구상 발표를 하였으며 이를 시작으로 2010년 「초중고 창의적 체험활동과 청소년활동정책의 연계방안 연구」, 2011년 「창의적 체험활동 지역사회 운영모형 개발 연구」와 「청소년 도덕성 발달 검사도구 표준화 연구 I」 등 연구를 수행하게 되었다.

현재까지 도덕성에 대한 연구는 인지, 정서, 행동적 측면 등 도덕적 행동을 유발하는 요인을 찾아내고 교육에서 이를 강조할 수는 있는 연구가 대부분이다. 또한 도덕성 연구와 교육의 최종 목표인 도덕적 행동을 인위적인 상황에서 측정하는 것이 현실적으로 어렵기 때문에 도덕적 행동 표출을 최종 목표로 하는 연구는 거의 없는 실정이다. 하지만, 청소년들의 도덕성 함양을 위한 교육을 체계적으로 수행하기 위해서는 필연적으로 도덕성 발달지표와 함께 검사도구의 개발이 동반되어야 하며, 이를 활용하여 발달수준에 맞는 체계적이고 타당한 도덕성 교육이 계획적으로 이루어질 필요성이 있다.

청소년 도덕성 발달 검사도구를 개발하여 활용하는 것은 궁극적으로 한국적 상황에 부합하는 청소년 도덕성 발달 측정을 위한 표준화된 도구를 개발하고, 한국 청소년의 가치관과 윤리적 성숙을 발달적, 심층적으로 이해할 수 있는 국가 수준 데이터베이스와 한국 청소년의 윤리지수 측정으로 청소년 교육과 상담, 생활지도에 필수적인 자료와 정보 및 도덕적 행동에 이르는 심리적 요소들에 대한 기초 자료를 제공함으로써, 도덕교육 목표 설정과 교육과정, 프로그램 개발 촉진, 청소년 도덕성 발달연구, 남녀, 학교급, 지역 차이 및 개입 연구, 도덕성 교육프로그램 개발 및 효과 연구 등 관련연구의 결과 양을 획기적으로 증대시키는데 그 의의를 두고 있다. 이를 위해 도덕성을 구성하는 핵심 요소를 Rest(1986)의 분류기준에 따라 도덕적 판단력, 도덕적 감수성, 도덕적 행동을 나타내는 도덕적 동기화, 도덕적 품성화 등 4가지로 설정하고, 각각의 개념과 이에 속하는 주요 요소들을 추출하여 각 요소들이 가지는 발달적 특성을 파악한 후, 한 인간의 전체적인 도덕성 발달, 즉 도덕성 지수를 타당하게 도출하는 데 기여하고자 한다.

따라서, 본 논문에서는 우리나라 청소년용 도덕성 발달을 체계적으로 측정할 수 있는 한국판 표준화된 청소년 도덕성 발달 검사도구를 개발하여 적용 및 활용하는데 그 목적을 두고 있다.

II. 이론적 배경

1) 도덕성 정의: 인지·정서·행동적 측면의 통합적 관점

도덕성은 지금까지 주로 인지발달이론, 정신분석이론, 행동주의이론 세 영역에서 연구되어 왔다. 인지발달이론에서 강조하는 도덕적 사고(인지)와 정신분석이론에서 중요하게 고려하는 도덕적 정서, 그리고 행동주의 학습이론적 시각에서 주목하는 도덕적 행동이 그것이다.

도덕성 발달이론을 주창한 Kohlberg(1958)는 도덕성 개념을 인지적 측면에 초점을 맞춰 도덕적 사고(판단) 능력으로 정의하고, 보편·불변적이고 불가역적인 순차성을 지니는 6개의 단계를 제시한 바 있으나, 도덕성은 도덕적 사고나 정서, 행동 중 그 어느 하나만으로 구성되는 것은 아니다. 그 이유는 첫째, 도덕적으로 무엇이 옳고 무엇이 그른지에 대해 뛰어난 추론(사고)을 한다고 해서 그것이 바로 도덕적인 것은 아니고 둘째, 감정이입이나 죄책감이 크다 해서 반드시 도덕적인 사람이 되는 것은 아니다. 마지막으로 행동의 동기나 의도가 아닌, 행동 그 자체가 도덕성을 보장하는 것은 더욱 아니기 때문에 도덕성이나 도덕 교육의 연구에서 사고나 정서, 행동의 세 측면을 따로 나누어 접근하기보다는 각 측면의 상호관계를 종합적으로 검토하되, 도덕적 행동을 중심적 위치에 놓고 도덕적 사고나 정서가 그것과 어떻게 관련이 되는가를 분석함으로써, 도덕교육의 궁극적 지향점인 도덕적 행동에 대한 예언력을 높이는 데 기여함을 기대할 수 있다.

도덕성 연구 분야에서 통합적 접근을 주창한 대표적 연구자들로는 Lickona(1991)와 Rest(1986)를 들 수 있다. 통합적 인격교육론자인 Lickona는 도덕성을 인지적 도덕성, 정의적 도덕성, 행동적 도덕성으로 나누어 설명하고 있으며, 이러한 도덕성 요소들이 결합되어 궁극적으로 통합적인 인격을 형성하게 된다고 주장하였다. Lickona는 통합적 관점의 도덕교육의 실행을 위한 구체적인 방법론을 제시하고 있다. 그는 도덕적 선(善)을 알게 하는 것에만 치중한 인지발달론적 관점과 선을 직접 행하게 하는 데만 관심이 있었던 인격교육(character education) 간의 통합을 주장하였다. 한편, Kohlberg의 이론적 입장을 이어 받은 Rest는 도덕적 사고(인지)와 정서, 행동에 관하여 Kohlberg와는 다른 입장을 취한다. 그는 도덕성을 ‘사람들이 함께 모여 살 때 그들이 서로의 복지를 위해 어떻게 행동해야 하는가를 알려주는 원리

이자 안내'라고 정의하면서(문용린, 1988), 도덕적 사고(인지)가 아니라 도덕적 행동에 주목한다. 그는 도덕적 행동을 가능케 하는 4가지의 심리적 과정(psychological process)을 제시하면서, 도덕적 행동이 일어나기 위해서는 도덕적 감수성(제1 요소), 도덕적 판단력(제2 요소), 도덕적 동기화(제3 요소), 도덕적 품성화(제4 요소) 등의 4가지 요소가 충족되어야 한다고 보았다.

도덕성 연구의 궁극적 목표는 도덕적 행동이 실제로 표출되도록 하는 데 있다고 보아야 한다는 점에서 Rest의 4-구성요소 모형이 주는 교육적 시사점은 크다.

2) Rest의 4-구성요소 모형(four components model)

이 모형은 한 개인이 도덕적 행동에 이르게 되는 여러 심리적 과정들을 밝히는 데 궁극적인 관심이 있기 때문에, 관심의 초점은 도덕적 인지가 아니라 도덕적 행동으로 보아야 한다. 따라서, 이 모형의 가장 기본적인 특징은 도덕적 행동의 표출을 하나의 틀 속에서 포괄적으로 설명하기 위하여, 도덕성을 연구하는 전통적인 세 이론인 인지발달이론(인지 측면)과 행동주의이론(행동 측면), 그리고 정신분석이론(정서 측면)을 종합적으로 파악하는 이론적 틀이라고 볼 수 있다.

이 모형에 의하면 한 개인의 도덕적 행동은 첫째 도덕적 상황의 인식 및 해석, 둘째 바람직한 해결방안에 대한 추론, 셋째 도덕적 동기화, 넷째 도덕적 행동의 실행의 네 가지 과정을 통해 이루어지며, 도덕적 행동의 실패는 위 네 가지 중 어느 하나 또는 둘 이상의 요소에 문제가 있을 때 발생된다. 또한, 도덕적 행동의 표출 과정에서 필요한 제1 요소는 도덕적 감수성(moral sensitivity)으로 특정 상황 속에 내포된 도덕적 이슈들을 지각하고 상황을 해석하며, 자신의 행동이 타인에게 어떤 영향이나 결과를 미칠 수 있을지를 미리 헤아릴 수 있는 능력이다. 제2 요소는 도덕적 판단력(moral reasoning)이다. 제1 요소에서 가능한 행동의 경로들과 그것이 타인에 미칠 영향이나 결과에 대한 인식(지각)이 이뤄지고 난 후, 제2 요소에서는 그 행동이 도덕적으로 정의로운 것인가를 판단하며, 이 요소의 측정에는 Kohlberg가 개발한 주관식 인터뷰 검사인 MJJ(Moral Judgment Interview)와 이를 객관화한 Rest의 DIT(Defining Issues Test: DIT), 최근에는 전문인의 도덕성을 별도로 측정하기 위한 도구로서 교사의 도덕성을 측정하는 Chang(1993)의 TTMR(Test of Teacher's Moral Reasoning), 간호사의 도덕성을 측정하는 Crisham(1981)의 NDT(Nursing Dilemmas Test)가 개발된 바 있다. 제3 요소는 도덕적 동기화(moral motivation)이다. 제1 요소에서 특정 상황에서 도덕적 이슈를 가려내고 그것의 해결이 타인의 복지에 어떤 영향을 미치는지를 헤아릴 수 있고, 제2 요소에서 문제 해결을 위한 행동의 경로들이 정당하고 정의로운지를 판단할 수 있다 해서 도

덕적 행동이 곧바로 표출되는 것은 아니다. 그것은 제3 요소에 의해 도덕적 가치를 다른 가치, 예컨대 경제·사회·종교적 가치들보다 더 우위에 두려는 동기부여가 충분히 이뤄졌을 때 비로소 가능한 것이다. 이 요소를 측정하는 도구로는 Bebeau 등(1993)에 의해 개발된 PROI(Professional Role Orientation Inventory)를 들 수 있는데, 이 도구는 전문직 종사자의 역할 개념(role concept)의 측정을 통해 그가 도덕적 문제 상황에서 어떻게 행동할 것인가를 평가하려는 도구이다. 도덕적 행동의 표출을 설명하는 마지막 요소는 도덕적 품성화(moral character)인데, 이 요소는 자아 강도(ego-strength)와 인내심, 용기 등의 하위 특성들을 포함한다.

도덕성 연구의 궁극적 목표는 도덕적 행동의 표출에 있어야 하기 때문에, 청소년을 대상으로 도덕성을 진단하는 연구에서도 도덕적 행동을 가능케 하는 심리적인 과정이나 요소들에 초점을 맞출 필요가 있다.

3) 청소년 도덕성 하위영역의 개념과 구성요소

(1) 도덕적 감수성의 개념과 구성요소

도덕적 감수성(moral sensitivity)이란 Rest(1983)의 4-구성요소 모형에서 도덕적 행동을 가능케 하는 제1 요소로서, 특정 상황 속에 내포된 도덕적 이슈들을 지각하고 상황을 해석하며, 자신의 행동 결과가 타인의 복지에 미치는 영향을 헤아릴 수 있는 능력을 말한다.

Rest가 여러 심리학적 연구들을 종합적으로 검토하여 발견해낸 도덕적 감수성의 특징은 첫째, 많은 사람들은 비교적 간단한 상황을 해석할 때조차도 어려움을 겪고 둘째, 타인의 필요와 복지에 대한 민감성에 있어서 사람들 간에는 현저한 개인차가 존재하며 셋째, 이러한 사회인지적 추론능력은 연령 증가에 따라 발달한다.

도덕적 감수성의 구성요소로서는 크게 상황지각 감수성, 결과지각 감수성, 책임지각 감수성이며, 이를 구체적으로 살펴보면 다음과 같다.

- 상황지각 감수성: 특정 상황이 도덕적으로 문제가 되는지를 해석 또는 지각할 수 있는 능력
- 결과지각 감수성: 특정 행동선택의 결과가 관련 당사자들에게 미치는 영향(결과)을 예측할 수 있는 능력
- 책임지각 감수성: 특정 상황에서 개인이 행동할 책임을 느낄 수 있는 능력

(2) 도덕적 판단력의 개념과 구성요소

도덕적 판단력이란 가능한 행동들 중에서 가장 도덕적인 것을 결정하는 것을 포함한다. 이는 개인이 선택 사항들을 고려하여 사람들이 그러한 상황에서 무엇을 해야 할지를 결정하는 것을 의미한다(Narvaez & Rest, 1995: 386). 보통 도덕적 판단력은 도덕적 추론(moral reasoning) 능력으로 대체되어지곤 한다. 도덕적 추론은 한마디로 ‘도덕적 이유 달기’라고 할 수 있으며, 도덕적 추론 능력은 도덕적 판단을 내리는 근거 혹은 이유를 제시하는 능력인 것이다. 발달론자의 입장에서 보면, 도덕적 판단력 혹은 도덕적 추론 능력의 발달은 낮은 단계에서부터 높은 단계로의 이행을 전제로 삼고 있다. 또한 도덕적 판단력의 차이를 인정한다면 이러한 차이를 측정할 수 있는 기준과 방법이 제시되어야 한다.

도덕적 판단력의 대표적인 구성요소는 정의를 들 수 있다(Lapsley, 문용린 역, 2000: 169). 많은 연구들이 정의(justice)를 ‘협동에 관한 개념 안에서 이득과 책임감을 균형화시키는’(balancing of benefits and responsibility within a cooperative) 핵심적인 개념으로 가정하면서 이에 대한 개념화를 추구한다(Narvaez & Rest, 1995: 393). Rest의 도덕적 판단력 개념에 대한 문제 제기로써 정의(justice)를 중심을 두고 도덕적 판단력을 정의하려는 관점을 거부하는 입장도 있다. 가령, 자비심(benevolence), 명예(honor), 의무(duty), 효(filial piety)가 정의를 대체하거나 그것에 수반되어야 할 것으로 간주한다.

(3) 도덕적 동기화의 개념과 구성요소

도덕적 감수성과 도덕적 판단력을 갖추었다 해도 도덕적 가치를 다른 가치보다 우위에 두는 동기부여가 충분히 이뤄졌을 때 도덕적 행동은 비로소 가능하다. 제1 요소의 특정 상황에서 도덕적 이슈를 가려내고 그것의 해결이 타인의 복지에 어떤 영향을 미치는지를 헤아릴 수 있고, 제2 요소에서 문제 해결을 위한 행동의 경로들이 정당하고 정의로운지를 판단할 수 있다 해서 도덕적 행동이 곧바로 표출되는 것은 아니다. 그것은 제3 요소에 의해 도덕적 가치를 다른 가치, 예컨대 경제 · 사회 · 종교적 가치들보다 더 우위에 두려는 동기부여가 충분히 이뤄졌을 때 비로소 가능한 것이다.

도덕적 동기화와 관련하여 진정한 도덕적 이해는 자동적으로 도덕적 행동을 유발할 정도로 동기화한다고 가정한 Kohlberg의 생각을 비판한 Rest도 도덕적 동기화는 도덕적 정체성을 포함하고 있지만 다양한 도덕성 관련 이론을 서술하는데 그쳐서, 동기화 요소에 대해 많은 것을 말하고 있지 않다. 또한, 다양한 도덕적 동기화의 경쟁적 이론을 통합하는 모델을 제시하고 있지 않는다고 비판하면서 도덕적 자아정체성이 대안이라고 주장하였다. 즉, 도덕적 가치가

자신의 자아의 핵심(the centrality of moral value to one's self, as significant for moral functioning)이라는 것이다.

Rest의 도덕적 동기화가 동기화 과정에 중점을 두고 있다면, Bebeau는 책임과 권위의 관점에서 직업적 가치에 헌신하는 정도를 측정하였다. 결국 Bebeau는 정의 그 이상의 가치의 필요성을 인정하였으며, 가치에 대한 헌신 정도를 도덕적 동기화로 간주하고 있다.

(4) 도덕적 품성화의 개념과 구성요소

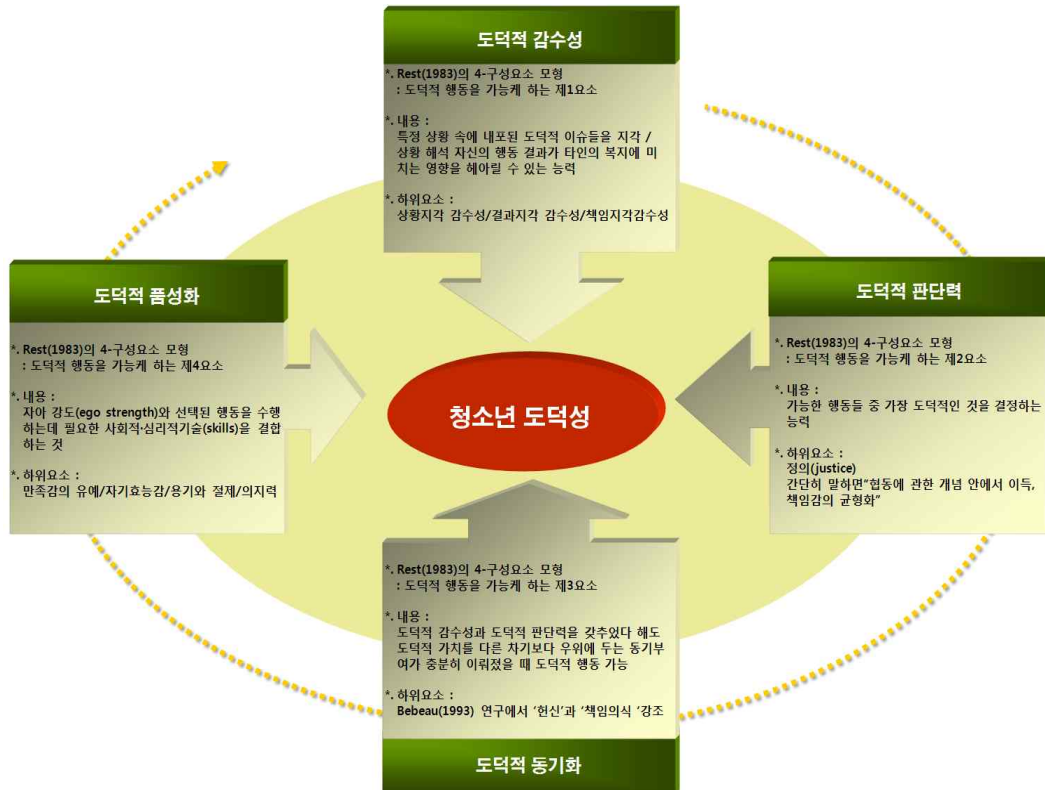
도덕적 품성, 즉 실행력(implementation)은 자아 강도(ego strength)와 선택된 행동을 수행하는데 필요한 사회적·심리적 기술(skills)을 결합하는 것이다(Narvaez & Rest, 1995: 386). 윤리적 실행력으로 간주되는 구성요소 4는 '인지적 전략과 성격적인 요소'가 관여한다(서미옥, 2005: 167). 다시 말해서 "구체적인 행동의 순서를 이해하고, 장애와 예상치 못한 어려움을 헤쳐 나가며, 피로와 좌절을 극복하고 마음의 혼란과 다른 유혹에 저항하며, 궁극적인 목표를 바라보게 하는 것이다. 인내, 결의, 능력 그리고 인성은 구성요소 4에서 성공을 이끌어내는 요소이다(Rest(ed.), 문용린 외 공역, 2008: 39).

도덕적 품성화의 구성요소로서는 크게 만족감의 유예, 자기효능감, 용기와 절제, 의지력이며, 이를 구체적으로 살펴보면 다음과 같다.

- 만족감의 유예 : 자기 조절(self-regulation, 자기 규율)을 개선하거나 변화시키는 기술로 목적 대상에 대한 '인지의 전환'
- 자기효능감 : '자기효능감' (self-efficacy)은 한마디로 "나는 할 수 있다"는 '긍정적 자아상' 내지는 '자신감'
- 용기와 절제 : 도덕적 품성과 관련된 성격적 강점으로 용기(용감함, 인내, 진실성, 활력)와 절제(용서와 자비, 겸손/겸양, 신중함, 자기조절)
- 의지력 : 자기통제로서의 의지 vs 도덕적 욕망으로서의 의지

따라서, Rest는 도덕적 행동의 4구성 요소 모형을 통해 도덕적 행동은 도덕적 감수성(moral sensitivity), 도덕적 판단력(moral judgment), 도덕적 동기화(moral motivation), 도덕적 품성화(moral character) 내지 실행(implementation)의 네 가지 과정을 통해 이루어지며, 도덕적 행동의 실패는 네 가지 중 어느 하나 또는 둘 이상의 요소에 문제가 있을 때 야기된다고 보았다.

구체적인 청소년 도덕성 하위영역의 개념과 구성요소는 [그림 1] 과 같다.



[그림 1] 청소년 도덕성 하위영역의 개념과 구성요소

Ⅲ. 청소년 도덕성 발달 검사도구 개발 과정

본 연구는 다음과 같이 다섯 단계로 진행되었다.

첫째, Rest의 4-구성요소이해이다. 4-구성요소 국내외의 도덕적 경험연구 분석과 이론적 탐색을 통하여 이론적 배경 검토 및 개념정립을 통하여 Rest가 주장하는 4-구성요소의 정의를 명확하게 하는 것이 중요하다.

둘째, 도덕성 하위영역 설정이다. 이론적 탐색을 통하여 명확해진 개념을 적절하고 의미 있게 측정하기 위해 선정된 4-구성요소 모형의 하위개념을 정의 하고 이에 따른 구성요소를 제시하여 이론적 구조를 구성한다.

셋째, 도덕성 발달 검사 도구 개발이다. Rest의 4-구성요소를 중심으로 도덕성 발달 검사도구(안)을 개발하기 위한 개발틀을 설정함으로써, 도덕적 판단력은 기존 검사도구들을 활용하여 한국적 상황에 보다 부합하게 기존도구를 개발하였고, 도덕적 감수성, 도덕적 동기화, 도덕적 품성화는 신규로 제작 하였다. 또한, 청소년 도덕성 발달 검사도구 개발의 동향을 분석함

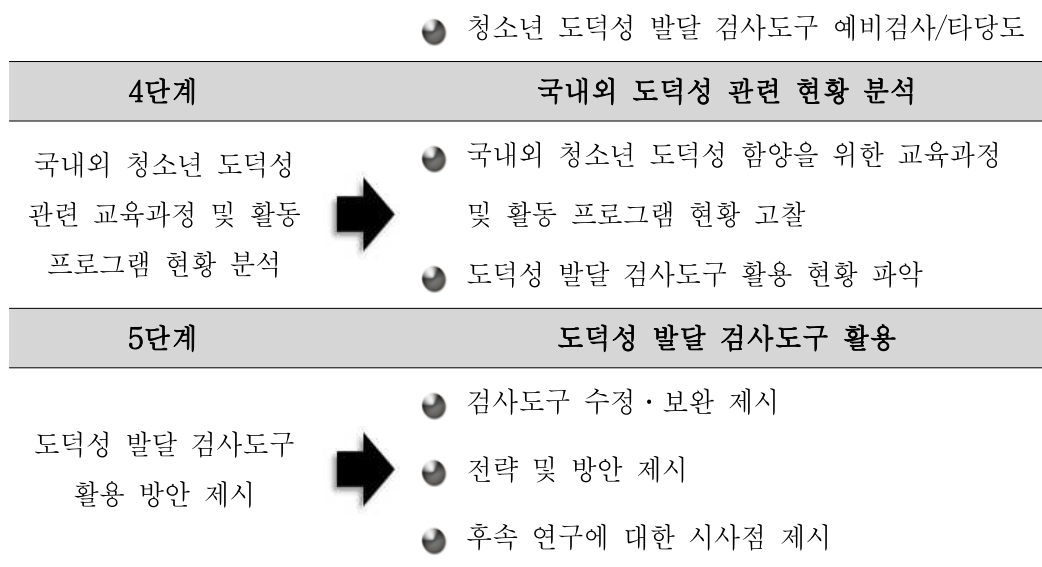
으로써, 각 검사의 장단점을 파악하고, 이를 바탕으로 도덕성 발달 검사도구(안) 개발에 적극 반영하였다. 그리고, 검사도구의 타당화를 위하여 서울시내 중고등학생 대상으로 편의표집방식으로 예비검사를 실시하였으며, 이 예비 검사는 차년도 전국규모 조사를 통한 표준화작업의 기초자료로 활용된다.

넷째, 국내외 도덕성 관련 현황 분석이다, 국내외 청소년 도덕성 관련 교육과정 및 활동 프로그램 현황을 분석함으로써, 향후 발전을 위한 시사점을 도출하였다.

다섯째, 도덕성 발달 검사도구 활용이다. 도덕성 발달 검사도구 활용 방안을 제시 함으로써, 청소년 발달 검사도구는 검사도구의 개발에만 그칠 것이 아니라 향후 청소년 도덕성 발달을 위한 교육과정 및 청소년 활동프로그램 등에 적극적으로 활용되어야 한다. 또한, 차년도에 실시되는 후속연구(도덕성 발달 검사도구 표준화작업)에 대해 시사점을 제공한다.

청소년 도덕성 발달 검사도구 개발의 절차는 다음 [표 1] 과 같다.

1단계		Rest의 4-구성요소 이해	
도덕성 관련 이론적 배경 및 선행 연구 고찰		● 4-구성요소 개념 정의 및 이해	
		● 4-구성요소 이론적 탐색	
		● 4-구성요소 국내외의 도덕적 경험연구 분석	
2단계		도덕성 하위영역 설정	
도덕성 하위영역 개념 설정 및 구성요소		● 도덕적 감수성, 도덕적 판단력, 도덕적 동기화 도덕적 품성화	
		● 도덕성 하위영역 개념 설정	
		● 도덕성 하위영역 구성요소 제시	
3단계		도덕성 발달 검사도구 개발	
청소년 도덕성 발달 검사도구 및 문항구성		● 청소년 도덕성 발달 검사도구 개발틀 설정	
		● 청소년 도덕성 발달 검사도구 개발 동향 분석	
		● 청소년 도덕성 발달 검사도구(안) 개발	



[표 1] 청소년 도덕성 발달 검사도구 개발 절차

Ⅳ. 청소년 도덕성 발달 검사도구 활용방안

1) 청소년 도덕성 발달 검사도구 활용방안

최근 정부는 국가적 교육 Agenda로 청소년의 창의성과 인성을 함양하는 교육과정을 시행하고 있다(2009 개정 교육과정). 청소년 도덕성은 청소년 인성의 가장 중요한 부분을 차지하는 요소로 볼 수 있다. 청소년 도덕성 발달 검사도구는 우리나라 청소년들의 도덕성 수준을 이해시키는 계몽적(enlightening) 기능과 청소년 인성을 함양시키기 위한 청소년 도덕성 향상을 위한 정책사업이 지향하는 목표에 대한 현황과 문제점을 분석하여 청소년 도덕성향상을 위한 정책을 수립하는데 기초자료로 활용되는 엔지니어링적(engineering) 기능을 하게 된다.

즉, 청소년 도덕성 발달 검사도구는 우리나라의 청소년 도덕성의 수준은 어떠하며, 시계열적으로 어떻게 변화하고 있는지에 대한 이해를 촉진시켜주는 역할을 하게 된다. 뿐만 아니라 비체계적으로 광범위하게 분산되어 있는 정보들을 집약시켜 줌으로써 정책결정자에게 청소년 도덕성 함양 정책의 목표 달성수준과 변동추세를 파악하고, 바람직하지 못한 변화에 대해 적극적으로 개입할 수 있게 하는 정책적 수단으로 활용될 수 있다. 이와 같은 청소년도덕성 발달 검사도구의 활용방안을 활용주체별로 세분화하여 구체적으로 제시하면 다음과 같다.

(1) 중앙정부차원

청소년 도덕성 발달 검사도구는 거시적으로 우리나라의 청소년 도덕성 수준 전반에 대한 객관적인 정보와 교육 및 청소년 정책이 지향하는 목표에 대한 표준화된 정보를 제공해 준다. 중앙정부차원에서 청소년 도덕성 발달 검사도구의 활용방안을 제시하면 다음과 같다.

첫째, 청소년 도덕성 발달 검사도구를 통하여 청소년 도덕성 향상을 위한 국가 정책과 프로그램을 모니터링하고 평가하는 기초자료로 활용될 수 있다. 정책 및 도덕성 프로그램의 성과달성 정도를 파악할 수 있어야만 정책과 프로그램의 점진적 개선을 유도할 수 있다. 이에 청소년 도덕성 발달 검사도구는 정책과 프로그램이 실질적으로 청소년들의 도덕성 향상에 어떻게 기여하고 있는 지를 모니터링하고 평가하는데 기초자료로 활용될 수 있다.

둘째, 청소년 인성 개발 및 도덕성 개발을 위한 정부 정책의 방향과 과제를 설정함에 있어 상대적 우선순위를 결정하는데 판단준거로 활용될 수 있다. 청소년 도덕성 향상을 위한 정책의 효율성을 높이기 위해서는“선택과 집중”의 원칙에 의해 상대적으로 중요성이 높고 파급효과가 큰 과제에 정책적인 투자가 집중적으로 이루어져야 한다. 이처럼 청소년 도덕성 발달 검사도구를 청소년 도덕성 향상 정책의 방향과 정책적 투자우선과제를 선정하는데 기초자료로 활용함으로써, 객관적 데이터에 의한 체계적 · 과학적 정책수립이 가능하게 될 것이다. 뿐만 아니라 청소년 도덕성 정책의 효과성과 효율성을 제고시키는 도구로서도 활용될 수 있다.

셋째, 선진국 대비 우리나라의 청소년 도덕성 실태와 취약분야를 파악하는데 기초자료로 활용될 수 있다. 현재 세계적으로 도덕성 수준을 체계적으로 모니터링 하는 활동이 미흡한 실정이다. 이는 도덕적 판단력 검사를 제외하고는 국제화의 길을 가고 있는 검사도구가 없기 때문이다. 즉, 청소년 도덕성의 실태를 모니터링 할 수 있는 객관적인 정보원은 거의 부재한 상태이다. 이 연구에서는 Rest의 관점에 입각하여 도덕적 판단력 외에 도덕적 감수성, 도덕적 동기화, 도덕적 품성화 등에 대한 검사도구를 개발하고 있다. 장기적으로 이러한 검사도구들을 통하여 도덕성 및 인권 선진국들과 비교하여 우리나라의 청소년 도덕성 실태와 취약분야를 파악하는데 기초자료로 활용될 수 있다.

넷째, 한국청소년정책연구원에서는 3년 과제로 청소년 도덕성 발달 검사도구 표준화연구를 수행하고 있다. 이 연구가 끝나면 정부나 학계 차원에서 우리나라 청소년 도덕성 수준의 시계

열적 변화양상을 이해하기 위한 중단연구를 추진할 필요가 있다. 이러한 시계열적 변화양상을 파악하는데 이 검사도구들이 기초자료로 활용될 수 있다. 청소년 도덕성 검사도구를 통한 기초자료들의 주기적 발간은 우리나라 청소년 도덕적 특성의 변화를 이해할 수 있게 해줄 뿐만 아니라, 조사 자료의 데이터베이스화를 통해 중단적 분석을 가능하도록 함으로써 청소년 도덕성 수준의 시계열적 변화양상을 파악할 수 있게 해준다.

다섯째, 청소년 도덕성 향상을 위한 정책적 투입의 필요성과 타당성을 입증하는 기초자료로 활용될 수 있다. 즉, 청소년 도덕성 향상을 위한 정책적 투입부문(정부 예산, 교육과정 이수, 프로그램 수 등)과 결과부문(청소년 도덕성: 도덕적 판단력, 도덕적 감수성, 도덕적 동기화, 도덕적 품성화)간의 상호관련성을 평가할 수 있게 해줌으로써, 장기적으로는 청소년 도덕성 향상을 위한 정책의 효과를 입증할 수 있게 해준다. 따라서 청소년 도덕성 검사도구를 개발하는 과정은 국가공공정책으로서의 청소년 도덕성 향상을 위한 정책의 필요성과 타당성을 객관적으로 입증할 수 있는 데이터를 구축해 나아가는 과정이라고 할 수 있다.

(2) 학계 및 관련 학회

한국윤리교육학회 등 청소년 도덕성을 연구해온 학계는 오랫동안 청소년 도덕성 검사도구 개발에 대한 의지를 가지고 있었으나, 도덕적 판단력을 제외한 다른 도덕성 하위영역에 대해서는 실질적으로 검사도구 개발을 추진하지 못하고 있었다. 이에 한국청소년정책연구원과 한국윤리교육학회가 공동 추진의 형식으로 2011년부터 3개년에 걸쳐 청소년 도덕성 발달 검사도구 표준화연구를 추진하게 되었다.

2011년도는 1차년도 연구로 각 도덕성 하위영역의 검사도구(안)을 개발하고 2012년도에는 표준화작업을 실시할 예정이다. 현재 1차년도 검사도구(안) 개발을 마친 상태이다. 향후 청소년 도덕성을 연구하는 학회 및 학계 연구자들은 공동연구 등 다양한 형태로 검사도구의 정교화를 위한 후속연구들을 추진할 필요가 있다.

특히, 기 개발된 도덕적 판단력 검사도구의 국산화 및 신뢰도 강화, DIT(Rest 교수 개발)와 MJT(Lind 교수 개발) 장점을 보완한 신규 검사도구 개발 모색 등의 연구들을 장기적으로 수행할 필요가 있다. 도덕적 감수성의 경우 성인들을 대상으로 만들어진 검사도구는 존재하지만 청소년을 위한 검사도구는 본 연구가 최초이며, 또한 도덕적 동기화와 도덕적 품성화의 경우 신규 개발하였다. 이 검사도구의 표준화를 위한 지속적인 연구와 지원이 요청된다. 이 연구에서 개발한 4가지 도덕성 하위영역별 검사도구는 현재 검사도구들간의 상호관련성을 이론적 배경에 초점을 맞추고 있으나, 향후 성격검사도구들과 같이 4가지 영역들이 서로 어떠한 상호

관련성을 가지고 있는지를 지속적으로 규명할 필요가 있다.

현재의 성과를 바탕으로 학계에서는 지속적인 연구를 통하여 청소년들의 도덕성을 향상시킬 수 있는 교육과정 및 프로그램 개선, 정책과제 설정 등 정책적 뒷받침을 하여야함을 강조한다.

(3) 학교와 청소년 도덕성 관련 단체

청소년 도덕성 검사도구는 청소년 도덕성 및 인성 관련 교육과정 및 프로그램을 운영하는 학교, 청소년단체, 청소년시설의 교육과정 및 프로그램 개발과 운영과정에 다음과 같이 활용될 수 있다.

첫째, 학교 교육과정 개선에 기여할 수 있다. 윤리과목과 관련된 교육과정이 실질적으로 학생들의 인성 및 도덕성 함양에 어떠한 역할을 하였는지를 평가하고 진단하는 기준으로 활용할 수 있다. 이를 통하여 미비한 점들을 개선하여 실용성 있는 교육과정이 될 수 있도록 한다.

둘째, 2009 개정 교육과정의 창의적 체험활동과 연계할 수 있다. 창의적 체험활동의 목표는 학생들의 창의성과 인성을 함양하는 것이다. 특히 인성부분에 있어 도덕성이 인성의 대부분을 이루고 있으며, 인성 자체를 진단하는 것은 무척 어려운 일이다. 따라서 현재 청소년의 창의성과 인성을 진단하는 도구가 전무하기 때문에 도덕성 검사도구를 활용하여 청소년들의 창의적 체험활동 및 체험활동의 성과를 진단할 수 있다.

셋째, 청소년 인성 및 도덕성을 함양하는 프로그램을 운영하고 있는 청소년 단체 및 시설의 프로그램 운영방향을 설정하는데 기초자료로 활용될 수 있다. 청소년 도덕성 함양을 추구하는 프로그램을 운영하는 청소년 단체 및 시설의 사업운영 방향과 프로그램은 현재 우리나라의 청소년 도덕성 수준과 문제점에 기초하여 결정되고, 개발되어야 한다. 청소년 도덕성 검사도구는 청소년 단체 및 시설의 사업운영방향 수립과 목표집단(target group) 설정, 그리고 기존 프로그램의 지속성 여부를 결정하는데 기초자료로 활용될 수 있다.

넷째, 청소년단체 및 시설의 프로그램에 대한 재정적 지원의 필요성과 타당성을 입증하는 기초자료로 활용될 수 있다. 청소년 인성 및 도덕성 프로그램을 운영하는 단체와 시설의 대부분은 재정여건이 매우 열악한 상황에서 운영되고 있다. 따라서 청소년 인성 및 도덕성 관련

사업과 프로그램을 운영하기 위해서는 안정적인 재정자원의 확보가 필수적이다. 그리고 정부 및 민간의 재정적 지원을 확보하기 위해서는 청소년 인성 및 도덕성 관련 사업이나 프로그램의 필요성과 타당성을 입증할 수 있는 객관적인 데이터가 뒷받침되어야 한다. 청소년 도덕성 발달 검사도구는 이러한 청소년단체 및 시설에서 재정적 지원을 얻기 위한 기초자료로 활용될 수 있다.

2) 청소년 도덕성 조사자료 생산체계 구축방안

청소년 도덕성 발달 검사도구가 우리나라의 청소년 도덕성 수준을 지속적으로 모니터링하고, 청소년 도덕성 수준 향상을 위해 실질적으로 활용되기 위해서는 우선적으로 지속적이고 체계적인 청소년 도덕성 발달 검사도구를 활용한 데이터의 생산체계가 구축되어야 하며, 생산된 데이터 수요자에 의해 활용될 수 있는 시스템이 구축되어야 한다. 이를 위한 실천방안과 중·장기적 과제를 제안한다.

(1) 주기적·지속적인 조사체계 구축

청소년 도덕성 수준에 대한 데이터를 주기적·지속적으로 생산하기 위해서는 데이터 산출에 필요한 정보를 체계적으로 수집할 수 있는 조사체계가 구축되어야 한다. 즉, 지속적으로 청소년 도덕성 수준을 진단하기 위한 자료구축방안이 마련되어야 한다. 이를 위해서는 전국적인 조사네트워크 체계 구축을 통해 조사연구를 수행할 수 있는 기반이 마련되어야 한다. 예컨대, 지역별로 협력 조사기구를 지정하여 조사원의 공급 및 훈련, 질문지 배포 및 수합, 조사 실시 등을 담당하게 할 수 있다. 또한 전국적인 조사원 조직망을 구축하고 있는 여론조사기관들과 연계하여 조사를 실시할 수도 있다. 이처럼 청소년 도덕성 수준에 대한 데이터를 안정적으로 생산되기 위해서는 데이터 산출에 필요한 정보를 체계적으로 수집하고, 주기적으로 전국 조사를 실시할 수 있는 조사체계가 마련되어야 한다.

(2) 조사 원자료의 데이터베이스화

주기적인 조사를 통해 수집된 원자료는 데이터베이스화하여 시기별, 지역별, 집단별로 자유로운 분석이 가능하도록 해야 한다. 청소년 도덕성 조사도구를 통한 조사 원자료의 데이터베이스화 작업이 완성되면 보다 다양하고 상세한 연구를 수행할 수 있을 것이다.

(3) 조사 원자료의 일반 공개

데이터베이스화된 원자료의 활용가치는 원자료가 공개되는 범위에 따라 달라진다. 현재 미국이나 우리나라의 경우 센서스테이터 자료들은 CD와 같은 매체를 활용하여 연구자들에게 공개되어 활용되고 있다. 따라서 청소년 도덕성 조사자료의 원자료 또한 일반인들이 이용 가능한 형태로 지원되어 다양한 정책연구나 학술연구에 활용될 수 있도록 해야 한다. 그러나 데이터베이스화된 원자료를 공개할 때 조사대상자의 사생활을 침해할 소지가 다분히 존재한다. 특히 도덕성 수준의 경우 개인 사생활이 알려지면 치명적이라 외국에서는 개인에게 절대 알리지 않는다. 따라서 원자료를 공개할 때에는 개인의 프라이버시를 침해할 수 있는 원자료에 대한 사용규정을 별도로 마련하는 등 공개조건과 방법에 대한 세밀한 검토가 이루어져야 할 것이다.

(4) 청소년 도덕성 조사자료 활용을 위한 자문위원회 구성 및 운영

청소년 도덕성 조사자료의 정책적 활용도를 높이기 위해 청소년정책 담당 공무원, 교육정책 담당 공무원, 청소년정책 관련 학계 전문가, 도덕성 연구 관련 학계 전문가 등으로 구성된 자문위원회를 설치 · 운영하여, 청소년 도덕성 조사자료의 타당성, 적시성, 실용성 등을 정기적으로 검토하게 할 필요가 있다.

3) 2차년도 연구(2012년)를 위한 제언

청소년 도덕성 발달 검사도구 표준화연구의 2차년도 총괄목표는 2가지 수준으로 구성될 수 있다. 먼저 2차년도 상반기(한국청소년정책연구원 통합조사 이전)까지는 2011년 1차년도 연구 결과에 대한 총괄적인 진단, 약점 및 문제점 보완, 타당도 및 신뢰도를 확보한 검사도구 최종안 확정을 위한 후속연구를 진행할 필요가 있다. 이를 토대로 2차년도 하반기는 전국단위 조사를 통해 조사도구를 표준화하여야 한다. 1차년도 연구에서 드러난 약점 및 문제점을 바탕으로 2차년도 연구의 구체적인 방향을 제시하면 다음과 같다.

(1) 조사도구의 신뢰도와 타당도 강화

1차년도 연구는 기 개발된 조사도구를 검증하는 도덕적 판단력을 제외한 도덕적 감수성, 도덕적 동기화, 도덕적 품성화 조사도구를 신규로 개발하였기 때문에 조사도구의 신뢰도를 향상시키고 타당도를 확보하는 연구를 수행할 필요가 있다. 도덕적 판단력의 경우 본 연구에서 검증하려고 시도한 DIT(Defining Issues Test)의 신뢰도를 높이는 작업을 추가로 실시할 필요가 있다. 아울러 장기적으로는 Lind 교수가 개발한 MJT(Moral Judgement Test)의 장점들을 접목한 새로운 조사도구의 개발을 모색할 필요가 있다. 도덕적 감수성, 도덕적 동기화, 도덕적 품성화 조사도구의 경우 국내외에 선행 검사가 없는 새로운 검사를 실시하였기 때문에 2차년도에서도 1차년도 1~2차례의 예비조사에 이어 추가 예비조사를 통해 타당화에 각별한 관심을 두고 연구를 수행할 필요가 있다.

(2) 1차년도 예비검사 결과 수정 및 보완

2차년도 연구에서는 1차년도 예비검사 결과와 분석의 결과를 고려하여 다음과 같은 몇 가지 부분을 고려하여야 한다.

첫째, 스토리별 문항 구성의 형태에 더하여 대항목 구인의 안정성을 높이기 위해 스토리가 없는 문항 및 정답식 문항을 추가로 개발하여 포함시킬 필요가 있다. 즉 도덕성 검사도구와 관련된 선행연구에는 포함되었지만, 이 연구에서 포함되지 않은 문항 형식을 검토하고 수정·보완하여 추가할 필요가 있다. 이때 바람직한 것을 선택하는 경향을 보이는 조사대상자의 성향을 고려하여 좀 더 중립적인 문항으로 수정할 필요가 있다.

둘째, 스토리 중에서 다른 스토리에 비하여 신뢰도 및 타당도에서 불안정성을 보이는 부분에 대해서 이유를 구명하고 필요한 경우 수정하여야 한다.

셋째, 타당도 검증을 위하여 여건이 허락되면 도덕적으로 낮은 점수를 보일 것으로 예상되는 비행청소년(소년원 재소자 등)들을 검사하여 일반 청소년들과 비교 분석할 필요가 있다.

넷째, 이 연구에서 개발한 검사도구들과 유사하지는 않지만 성인을 대상으로 한 검사도구들을 구하여 비교조사를 해 보는 것도 필요하다.

(3) 국제비교 가능한 검사도구로의 발전 모색

청소년 도덕성 검사도구 개발의 궁극적인 목적인 선진국과 비교하여 높은 수준의 도덕성을 함양한 글로벌 인재를 양성하자는 데 있다. 따라서 청소년 도덕성 검사도구는 국제비교 가능성도 염두에 둘 필요가 있다. 도덕적 판단력의 경우 미국 Rest 교수가 개발한 검사도구를 세계 여러 국가에서 번안하여 사용하고 있다. 하지만 가장 큰 문제는 각 나라에서의 신뢰도 지수가 미국 검사도구의 신뢰도 보다 낮다는 것이다. 도덕적 감수성, 도덕적 동기화, 도덕적 품

성화 조사도구는 신규로 개발한 것이어서 국제비교 가능성을 염두에 두지 못했으며, 우선적으로 우리나라 청소년을 대상으로 한 스토리 등에 중점을 두었다. 하지만 우리나라와 상황이 비슷한 나라들은 이 검사도구를 번안하여 사용할 수 있을 것이며, 향후 연구에서는 이러한 점을 고려할 필요가 있다.

또한, 선진국 대비 우리나라 청소년 도덕성 수준을 평가하고, 다른 나라들과의 국제비교를 하기 위해서는 무엇보다도 청소년 도덕성 관련 국제학회들과의 네트워킹이 필요하며, 선진외국과도 밀접한 연계협력체계 구축도 필요하다. 이를 위한 기초적인 노력들도 수행할 필요가 있다. 국제학술대회, 국제세미나 등이 그 시작이 될 것이다.

V. 결론

본 연구의 목적은 우리나라 청소년용 도덕성 발달을 체계적으로 측정할 수 있는 한국판 표준화된 청소년 도덕성 발달 검사도구를 개발하여 적용 및 활용하는 것이다. 본 연구의 내용을 요약하면 다음과 같다.

첫째, 도덕적 정의는 인지 · 정서 · 행동적 측면의 통합적 관점으로 접근해야 한다. Lickona는 도덕성의 요소들 즉, 인지적 도덕성, 정의적 도덕성, 행동적 도덕성이 결합되면 궁극적으로 통합적인 인격을 형성하게 된다.

둘째, Rest의 4-구성요소로 도덕적 감수성, 도덕적 판단력, 도덕적 동기화, 도덕적 품성화의 이론적 탐색을 통해 개념 정의 및 이해하였다. Rest의 4-구성요소 모형에 의하면 한 개인의 도덕적 행동은 첫째 도덕적 상황의 인식 및 해석, 둘째 바람직한 해결방안에 대한 추론, 셋째 도덕적 동기화, 넷째 도덕적 행동의 실행의 네 가지 과정을 통해 이루어지며, 도덕적 행동의 실패는 위 네 가지 중 어느 하나 또는 둘 이상의 요소에 문제가 있을 때 발생된다.

셋째, Rest의 4-구성요소의 도덕성 하위영역을 구체화하여 구성요소 및 특징을 파악하였다. 도덕적 감수성의 하위요소로는 상황지각 감수성, 결과지각 감수성, 책임지각감수성이며, 도덕적 판단력의 하위요소는 정의라고 할 수 있다. 또한, 도덕적 동기화의 하위요소는 Bebeau의 연구에서 나타난 바와 같이 헌신과 책임의식을 강조하였으며, 도덕적 품성화의 하위요소는 만족감의 유예, 자기효능감, 용기와 절제, 의지력이다.

넷째, 도덕성 발달 검사도구의 이론적 구조를 구성하여 개발하였다. Rest가 언급한 4-구성요소 중에서 도덕적 판단력은 기존 검사도구들을 활용하였으며, 도덕적 감수성, 도덕적 동기화, 도덕적 품성화는 신규로 제작 하였다. 또한, 청소년 도덕성 발달 검사도구와 관련된 국내

외 청소년 도덕성 관련 교육과정 및 활동 프로그램 현황 분석을 통하여 현재 국내의 청소년 도덕성에 관련된 도구가 전무하기 때문에 이에 대해 향후 시사점을 제공한다.

다섯째, 청소년 도덕성 발달 검사도구 활용 방안으로 중앙정부차원, 학계 및 관련 학회, 학교와 청소년 도덕성 관련 단체로 구분하여 설명하였으며, 청소년 도덕성 조사자료 생산체계 구축방안으로서는 주기적 · 지속적인 조사체계 구축과 조사 원자료의 데이터베이스화, 조사 원자료의 일반 공개, 청소년 도덕성 조사자료 활용을 위한 자문위원회 구성 및 운영으로 설명하였다.

본 연구는 2011년부터 2013년까지 3년간 수행되는 다년연구로서 1차년도 연구에서는 우리나라 청소년의 도덕성 특성, 발달 경향, 선행 검사 등에 관한 문헌 연구와 더불어 실질적인 조사와 문항분석 및 분석과정을 거쳐 도덕성 검사도구(안)를 개발하고, 2차년도의 연구에서는 1차년도 연구를 통하여 개발된 한국형 청소년용 도덕성 검사도구(안)를 전국 청소년들을 대상으로 적용하여 표준화 작업을 실시하고자 한다. 3차년도에는 최종 개발된 청소년 도덕성 발달 검사도구의 구성개념을 기본으로 청소년용 도덕성 발달 프로그램을 개발하여 이를 현장에 적용한 후, 도덕성의 변화가 실질적으로 어떻게 나타나는지 알아보하고자 한다.

참고문헌

- 교육과학기술부(2009). 『09개정교육과정』
- 김현철(2010). 『초중고 창의적 체험활동과 청소년활동정책의 연계방안 연구』. 한국청소년 정책연구원
- 문용린(1988). 도덕적 사고와 행동의 관계고찰. 한국교육, 15(1).
- 서미옥(2005). “4구성요소 모델을 중심으로 살펴본 도덕발달연구의 지향점”. 경북대학교중등교육연구소. 중등교육연구, 53(2). 159-182.
- 최창욱, 송병국, 김혁진, 남화성, 이영민(2009). 『지역사회 아동청소년 인프라 활용방안 연구』. 한국청소년정책연구원
- Bebeau, M. J., Born, D. O., & Ozar, D. T.(1993). The development of a professional role orientation inventory. Journal of the American College of Dentists, 60(2), 27-33.
- Chang, F Y.(1993). The development of a Test of Teacher's moral reasoning. Unpublished doctoral dissertation. University of Minnesota, Minneapolis.
- Crisham, P.(1981). "Moral judgment of nurses in hypothetical and nursing dilemmas." Unpublished doctoral dissertation. Univ. of Minnesota. Minneapolis.
- Rest, J. R.(1983). Morality. In J. H. Flavell & E. M. Markman. Handbook of Child Psychology : cognitive development, vol. 3. NY : John Wiley & Sons.
- Rest, J. R.(1986), Moral development: Advances in Research and Theory, New York: Praeger.
- Rest, J. R., 문용린 외 공역(2008), 『도덕발달 이론과 연구』 (Moral development: Advances in research and theory), 서울: 학지사.
- Kohlberg, Lawrence(1958). The Development of Modes of Thinking and Choices in Years 10 to 16. Ph. D. Dissertation, University of Chicago.
- Lapsley, D. K. 문용린 역(2000), 도덕심리학. 중앙적성출판사
- Lickona, T.(1991). Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility. New York: Bantam.
- Narvaez, D. & J. Rest(1995), "The Four Components of Acting Morally", W. M. Kurtines & J. L. Gewirtz(eds.), Moral Development: An Introduction, Boston & London: Allyn and Bacon.

「한국 청소년 도덕성 발달 검사도구 표준화 연구: 1차년도 연구결과」에 대한 논평

김태훈(공주교육대학교)

1. 레스트의 4구성 요소 모형의 의의

레스트의 4구성 요소 모형은 어떤 상황을 도덕적인 문제 상황으로 감지하고 그 상황에서 어떠한 행동을 할 수 있으며, 그 행동들이 관련된 사람들에게 어떠한 영향을 미칠 수 있는가를 상상해보는 ‘도덕적 감수성(민감성)’, 어떤 행동이 도덕적으로 옳은지 그른지를 판단하는 ‘도덕적 판단’, 도덕적 가치를 다른 가치, 예컨대 경제, 사회, 종교적 가치들보다 더 우위에 두려는 ‘도덕적 동기화’, 그리고 실천의 장애 요인을 극복할 수 있는 인내심, 용기, 확신 등의 ‘도덕적 품성’으로 이루어져있다.

기본적으로 인지 발달론자인 레스트가 이러한 모형을 제시한 것은 도덕성에 관한 보다 포괄적인 접근의 필요성을 인식하였기 때문으로 해석된다. 도덕적 추론과 행동 간의 관련성에 대한 의문이 제기되면서 이 양자 간의 관계를 다른 시각에서 모형화한 것이다. 이것은 도덕적 사고와 행동 간의 단순한 관련성을 지양하고 그 양자 사이에 몇 가지 과정 변인을 삽입함으로써 도덕적 행동에 대한 이해를 새롭게 시도하고자 하였다. 그런 점에서 레스트의 모형은 청소년들의 도덕성 발달에 관심을 갖고 있는 도덕 교육계에 나름의 시사점을 제공해준다.

그러나, 주지하다시피, 레스트는 콜버그 이후 그의 학문적 전통을 초기에 이끌었던 학자였다. 레스트는 여전히 도덕 판단의 인지적 특징을 도덕적 행위와 정서에 관한 이해에서 중심적인 것으로 간주했다. 애초에 그의 DIT는 콜버그의 발달계열을 사정하여 청소년과 성인 집단에서의 도덕 판단 이론의 발달에 공헌하고자 설계된 것이다. 콜버그의 도덕 판단 면담과 유사하게, DIT 사정과정은 참여자들에게 도덕적 딜레마를 제시한다. 더 나아가 DIT에서 사용되었던 문항의 상당수는 콜버그 면담자료에서 발견되는 주제를 추출한 것이었다. 따라서 레스트의 모형을 바탕으로 ‘도덕적 감수성(민감성)’, ‘도덕적 판단’, ‘도덕적 동기화’, ‘도덕적 품성’의 4요소를 각각 분리하여 사정함으로써 한 개인의 도덕적 발달을 설명하려는 시도는 레스트의 4구성 요소 모형의 기본 의의를 확대 해석하는 것은 아닌지 의문이 든다.

2. 4구성 요소 검사지 간의 상관관계와 환원론적 오류 가능성

‘도덕적 감수성(민감성)’, ‘도덕적 판단’, ‘도덕적 동기화’, ‘도덕적 품성화’의 4 요소 간의 관계는 비록 논리적인 순서로 제시되지만 실제로는 네 구성 요소들이 서로 상호작용한다는 설명은 충분히 수긍할 수 있다. 그런 점에서 “도덕적 동기화가 도덕적 판단을 전제하거나 도덕적 판단과 함께 작용할 수 있는 도덕적 동기화 이론을 필요로 한다.”는 지적은 설득력이 있다. 그런데 막상 네 요소 검사지 간의 상관관계에 대해서는 통계적 접근을 하고 있지 않다. 예컨대, “도덕 판단력과 도덕 감수성은 서로 다른 심리적 변수이기 때문에 낮은 상관관계가 도출되어야 한다. ... 전반적으로 두 변수 간의 낮은 상관관계를 예상한 연구 초기의 기대와 부합되었다.”고 함으로써 두 요소 간에 교차적인 혹은 중복적인 내용이 없이 상호 독립적인 변수로 검사지가 작성되었음을 강조하고 있다.

그러나 네 요소 검사 간에 어떤 상관성을 유지해야 할 것인가에 대해서는 언급이 없다. 현실적으로 매우 어려운 문제일 수 있겠으나, 네 요소의 검사지가 상호 독립성을 유지하면서도 분명히 어떤 상관성을 지니고 있어야 할 것으로 사료된다. 이 기획이 한 개인의 도덕적 행동의 표출을 포괄적으로 이해하기 위한 접근이라면 더더욱 이런 시도가 요구된다. 예컨대 동일한 딜레마 상황들을 가지고 감수성, 판단력, 동기화, 품성화의 문항을 개발하여 제시할 필요가 있다. 그래야만 한 개인이 어떤 도덕적 행동을 표출할 때 작동하는 심리적 기제를 포괄적으로 이해할 수 있을 것이다.

3. ‘도덕적 동기화’ 요소의 시대적 타당성

최근에 댄 애리얼리(Dan Ariely) 교수는 사회규범(공공영역)에서 시장규칙으로 바뀔 때 달라지는 점들을 확인할 수 있는 실험결과를 보고한 바 있다. 한 탁아소에서 아이를 늦게 찾으러 오는 부모에게 벌금을 부과하는 것이 유용한 억제기능을 하는지 알아본 것이다. 벌금을 부과한다는 것은 공공영역이 시장영역으로 바뀐다는 것을 의미한다. 부모들은 상황변화를 시장의 규칙으로 받아들이기 시작하였다. 즉, 늦으면 벌금을 내면 되니까 이전에 가졌던 미안한 마음이나 죄책감을 가질 필요가 사라졌다. 실험자들은 그로부터 몇 주 뒤 벌금제도를 다시 없앴다. 그러나 한번 변화된 상황은 달라지지 않았다. 결국 이 실험은 공공영역의 규범과 시장의 규칙이 충돌하면 공공의 규범이 밀린다는 사실을 보여준 것이다.

‘도덕적 동기화’ 요소는 여러 경쟁하는 가치들 중에서 도덕적 가치를 선택하고 행동할 힘을

갖게 하는 능력으로, 개인이 실제적으로 수행할 행동을 결정하는 과정을 포함한다. 즉, 주어진 상황에서 이상적인 도덕적 판단이 이루어졌지만, 실제 행동으로 나아가기 위해서는 경쟁하는 다른 가치들보다 도덕적 가치를 더 높이 둘 만큼 충분히 동기화 될 필요가 있다. 연구자들은 ‘도덕적 동기화’의 대항목으로 도덕적 중심성, 도덕적 통합성, 긍정성을 들고, 그에 따른 하위 항목으로 도덕의 자기 중요성/도덕적 감정, 도덕적 자기일치/도덕적 욕구, 도덕에 대한 긍정성/자신과 삶에 대한 낙관성을 들고 있다. 분명히 이들 항목 요소는 청소년들의 도덕적 삶에서 의미가 있다. 그런데 우리 사회는 전반적으로 공공영역에서 시장영역으로 급속히 전환되고 있다. 가치판단의 주요 잣대로 이미 시장규칙이 강하게 작용하고 있다. 따라서 ‘도덕적 동기화’의 검사를 통한 결과가 청소년들의 도덕적 행동을 얼마나, 어떻게 예측해줄 수 있을지 회의적이다.

4. 레스트의 4구성 요소 모형과 Big5 성격 모형과의 관계

레스트의 4구성 요소 모형에서 도덕적 행동의 표출을 설명하는 마지막 요소는 도덕적 품성(moral character)이다. 이 요소는 위험하고 예기치 않은 곤경의 상황에서 유혹에 저항하고 인내, 단호함 등을 통해 결정한 바를 실천에 옮기는 것과 관련된 능력이다. 인내, 끈질긴 힘, 강한 성격, 자아 강도 등은 이 요소에 필요한 두드러진 특성들이다. 이와 관련하여, 레스트가 어떤 사람이 아무리 도덕적으로 민감하고 바람직한 도덕적 판단을 하며 도덕적 가치를 다른 가치들보다 더 우선시한다 하더라도, 그가 만일 외부 압력에 쉽게 굴복하거나 용기를 잃고 좌절한다면 혹은 의지가 약하다면 도덕적 행동으로 이어지기 어렵다는 점을 고려하여 이를 마지막 요소로 제시한 것에 대해서는 기존의 인지발달론을 보완한다는 차원에서 이해할 수 있다.

그러나 레스트가 이 요소를 일종의 심리적 힘이나 기술(skills)로서 이해하고 이를 가치중립적인 성격으로 규정한 것에 대해서는, 그가 신콜버그학파의 리더라는 점을 염두에 두지 않는다면, 납득이 잘 되지 않는다. ‘도덕적 품성화’의 측정을 위해 작성된 대항목(인내, 자아강도, 수행기술)과 소항목(인지적 전략/자기 조절, 용기/자아효능감, 사회적 기술/의사소통능력)의 내용은 가치중립적인 용어로 그럴듯하게 포장되었지만 실제적으로는 가치편향적인 성격이 강하다. 도덕적 품성화와 관련한 내용은, 보고서에서 긍정심리학의 내용을 참고하고 있는 것으로도 알 수 있듯이, 도덕적 덕 혹은 성격 특성과 무관하다고 말하기 어렵다.

일찍이 에릭슨은 건강한 방식에서 발달하는 인간의 힘을 강조하였다. 그 힘은 다름 아닌 ‘덕’(virtue)이다. 그는 각 개인마다 단계에 따라 생리적 성숙과 그 단계에 있는 개인에게 부과된 사회적 요구로부터 유발된 위기를 수반한다고 하면서, 이의 극복을 통한 덕들의 발달계열

을 제시하였다. 희망, 의지, 목적, 능력의 덕은 아동기에서 발달되는 덕의 기본이고, 성실은 청소년기에 발달되는 덕이며, 사랑, 돌봄, 그리고 지혜는 성인기에서 발달되는 중심적인 덕이다. 이들 덕은 서로에 의존한다. 그의 이러한 관점은 인간의 도덕적 행동이 성장 과정에서 발달한 이러한 덕에 의해 많은 영향을 받는다는 점을 강력히 암시해주고 있는 것이다.

근래에 성격 심리학 분야의 Big5 성격 특성 이론은 도덕적 판단과 도덕적 행위 사이의 관계에 관한 대안적인 설명을 제시해주고 있다. 인간의 성격으로 상상될 수 있을 수 천 가지의 특성들이 ‘외향성’, ‘친화성’, ‘신경증’, ‘성실성’, ‘경험에 대한 개방성’ 등 다섯 가지의 기본적인 영역으로 묶여질 수 있다고 본다. 그리고 어떤 사람의 도덕적 행동은 그가 도덕적인 문제를 이해하고, 해석하고, 판단하는 결과물이지만, 그 과정이 이루어지는 토대는 내적 준거 체계로서의 고유한 성격 구조에 의해 좌우된다는 입장이다.

레스트의 4구성 요소 모형의 마지막 요소인 ‘도덕적 품성화’가 한 개인의 성격적 ‘강점’, ‘덕’ 혹은 ‘성격 특성’과 밀접히 관련된다면, 이 요소가 청소년들의 도덕적 행동에 미치는 영향은 그 강도나 지속성에 있어서 나머지 세 요소들에 비해 월등하다 할 수 있다. 뿐만 아니라 이 요소는 청소년들의 도덕적 행동을 예측할 수 있는 가장 유력한 단서가 될 수 있다. 이러한 결과는 레스트가 결코 기대한 것이 아닐 것이다. 레스트의 모형에 기초한 ‘도덕적 품성화’ 검사는 청소년들의 도덕적 행동에 과연 어떤 수준에서 기여하고자 하는지 궁금하다.

「「한국 청소년 도덕성 발달 검사도구 표준화 연구: 1차년도 연구결과」에 대한 논평

최지영(한남대학교 교육학과)

우선 토론을 시작하기 전에, 한국 청소년의 도덕성 발달수준을 종합적으로 이해할 수 있는 측정도구의 개발과정을 깊이 있게 살펴볼 수 있게 해주신 연구진 여러분께 감사드립니다. 본 연구는 인지, 정서, 행동의 측면에서 청소년의 도덕적 행동에 영향을 미치는 다양한 요인들을 통합하고자 시도한 Rest의 도덕성의 4구성 요소 모형을 토대로 한국 청소년을 위한 도덕성 측정도구를 개발하는 것을 목적으로 하고 있습니다.

도덕성에 대한 Rest의 4구성 요소 모형이 청소년의 도덕행동을 설명하는 종합적인 도덕성 발달이론이라는 점과, 자신이 옳다고 믿는 바를 도덕적 행동으로 실행하는 용기 있는 사람을 만드는 것이 도덕교육에 있어서 중요한 목표라는 점을 고려해 볼 때, 본 연구는 이론적으로나 실천적인 측면에서 의미가 크다고 생각합니다.

본 연구는 한국윤리교육학회 소속 연구자들이 3개의 팀을 구성하여 한국청소년정책연구원의 지원을 받아 지난 몇 개월간 팀별로 연구를 진행하고, 연구수행과정에서 지속적인 연구진 회의를 통해 요소별 개념 및 하위요인의 중첩성 등을 확인한 것으로 알고 있습니다. 우선 전반적으로 모든 팀에 해당되는 몇 가지 궁금증과 제언사항을 말씀드리고, 영역별로 좀 더 구체적인 제언을 드리고자 합니다.

첫째, 허위문항 개발에 관한 것입니다. 도덕성에 관한 네 가지 측정 도구 중 사회적으로 바람직해보이는 것에 반응하는 경향을 알아보기 위해 허위문항을 제작한 경우도 있고, 성의 없는 반응을 선별하기 위해 허위문항을 제작한 측정도구도 있습니다. 또 어떤 경우는 하나의 측정도구 내에서 두 가지 경우가 혼재되어 있기도 합니다. 사회적으로 바람직해보이는 문항을 제작하려고 한 경우에도 실제 문항 내용은 사회적으로 바람직해보이지 않는 경우도 있기 때문에 연구팀 전체회의에서 전반적인 허위문항 제작 방향에 대해 다시 한 번 검토하는 일이 필요해 보입니다.

둘째, 딜레마의 내용 및 구성에 관한 것입니다. 도덕성의 네 가지 구성요소별로 다른 내용의 딜레마를 사용하고 있는데, 딜레마의 내용에 따라서 도덕성의 서로 다른 측면을 측정할 수도 있지만, 같은 딜레마를 문항의 내용에 따라 효과적으로 사용할 수 있지 않을까 하는 생각이 듭니다. 그런데 현재처럼 만일 네 가지 구성요소별로 다른 딜레마를 사용한다면 현재 상태

보다는 조금 더 해당 요소를 적절하게 측정하는 방식의 딜레마 요인이 포함되어야 할 것으로 보입니다.

예를 들어 도덕적 품성 측정도구를 보면 ‘PC 방에서’라는 딜레마 사례가 있습니다. 이 딜레마는 단짝 친구와 PC방에서 게임을 하다 나왔는데, 친구가 다른 사람의 지갑을 가지고 나왔을 때 어떻게 하겠는가와 관련된 상황입니다. 이 딜레마와 관련하여 “친구가 싫어하더라도 나는 친구의 잘못에 대해 이야기할 수 있다”는 문항이 도덕적 품성 중 용기를 측정하는 문항으로 되어 있습니다. 그런데 이 문항은 도덕적 가치와 다른 가치(사회적 또는 개인적 가치)가 상충했을 때 도덕적 가치를 선택한다는 측면에서는 도덕적 동기화에도 관련된다고 볼 수 있을 것 같습니다. 각각의 측정도구를 종합적으로 검토하다 보니 측정도구의 하위요인별로 문항 수준에서 서로 중복되는 측면을 발견하게 됩니다. 연구팀 간의 협의를 통해 도덕성이라는 전체 틀 안에서 각각의 구성요소가 다른 구성요소와 차별되는 측면을 좀 더 부각하는 방식으로 문항제작이 이루어진다면 보다 양질의 측정도구가 최종적으로 개발될 것이라고 생각합니다.

셋째, 전체적으로 도덕성의 4구성 요소에 대한 최근에 수행된 선행연구결과를 좀 더 반영한다면 측정도구의 하위요인별 조작적 정의, 딜레마 구성방식, 측정도구개발과정에 필요한 신뢰도 및 타당도 검증과 관련하여 유용한 정보를 얻으실 수 있을 것입니다. 예를 들어 도덕적 판단력에 관한 최근의 연구나(문용린, 김민강, 엄채운, 2008; 문용린, 김민강, 이지혜, 원현주, 2008) 도덕적 동기화(최지영, 김민강, 2007; 최지영, 김민강, 2008; Bebeau, 1994; Bebeau, Born, & Ozar, 1993)에 관한 연구들을 참조하시면 좋을 것 같습니다. 또한 도덕적 품성과 관련해서는 기존 연구 중에서 도덕적 품성이라는 용어를 직접적으로 사용하지는 않지만, 본 연구에서 하위 요인으로 제시한 용기나 자아효능감 등이 도덕적 행동 및 도덕성의 다른 구성요소와 어떠한 관련성이 있는지를 탐색한 연구를 참조하시면 좋겠습니다.

넷째, 한국 청소년의 도덕성 발달을 측정하기 위한 검사도구를 개발하는 과정에서 Rest이론에 어느 정도 충실할 것인가의 문제입니다. 도덕적 검사도구 개발을 위한 연구진 전체회의 결과를 보면, ‘본 연구는 Rest의 4구성요소 모형에 근거한 단일 검사도구를 개발하기 때문에 Rest의 연구결과를 최대한 반영하는 것이 우선시되어야 한다’고 되어 있습니다. Rest의 도덕성의 4구성 요소 모형을 이론적 토대로 삼는다고 전제하더라도 관련된 다른 이론들을 종합적으로 적용하는 것이 필요해 보입니다. 왜냐하면 Rest의 4구성 요소 모형은 도덕적 행동을 가능하게 하는 다양한 요인들을 고려하도록 도움을 주고 있지만, 4구성 요소를 구체적으로 들여다보면 상당히 많은 이론적 개념이 혼합되어 있기 때문입니다.

다섯째, 본 연구에서 개발되고 있는 각각의 측정도구는 별개의 측정도구인가? 아니면 하나의 측정도구 패키지에 속한 하위 검사로서의 성격이 강한지에 따라 신뢰도와 타당도 확보의 방식이 달라져야 할 것입니다.

여섯째, 연구진 회의 결과를 보면, 검사도구 문항에 대한 청소년의 이해력과 실생활과의 관

런성을 고려해야 되기 때문에 팀별로 문항 개발 후 고등학교 교사에게 자문하고 학생들에게 맞는 어휘와 표현으로 수정하고, 직접 학생들에게 검사를 실시하여 학생들의 이해력과 검사도구의 반응을 확인하여 수정하는 것으로 되어 있습니다. 각 측정도구 개발과정에서 이러한 과정이 어떻게 이루어졌는지에 대해 좀 더 구체적인 설명이 추가될 필요가 있습니다.

1. 도덕감수성 검사도구 개발과정 및 연구결과에 대한 논의

본 연구는 도덕적 감수성에 대한 Volker(1984)의 분류기준을 토대로 청소년을 위한 도덕적 감수성 검사를 개발하였습니다. 몇 가지 궁금한 점을 중심으로 논의하도록 하겠습니다.

첫째, 딜레마 주제의 선정과정에 관한 것입니다. 연구자는 본 연구에서 개발한 도덕적 감수성 검사도구는 실생활 딜레마를 활용한 객관형 지필검사형식으로 개발되었다는 점을 강조하고 있습니다. 그렇다면 도덕적 감수성 검사에서 활용되고 있는 실생활 딜레마가 청소년들의 삶과 밀접한 관련이 있고, 많은 학생들이 실제로 경험할 수 있는 갈등상황이어야 할 것입니다. 그런데 본 논문에서는 딜레마 주제가 어떠한 과정을 통해 결정되었는지가 제시되어 있지 않아 딜레마 선정과정에 대한 궁금증이 생깁니다. 도덕적 감수성 검사에서 사용한 딜레마는 친구의 심부름(주제: 빵서틀), 절박한 수행평가(주제: 숙제 베끼기), 점심 시간(주제: 급식줄 새치기)으로 구성되어 있습니다.

예를 들어 ‘절박한 수행평가’ 딜레마 상황에서 중학교 수행 평가의 경우, 수행 평가 점수비중이 낮은 과목은 절대평가가 이루어져서 학생들 간의 경쟁이 심하지 않지만 상위권 학생들에게는 경쟁이 심한 편입니다. 또한 급식 문제의 경우에 한 달에 한 번씩 순서를 정해서 급식을 하기도 하고, 급식실이 없는 학교의 경우에는 각 반에 급식 당번을 정해 각 교실에서 급식을 하기도 하는 상황 등을 고려하실 필요가 있습니다.

둘째, 연구진은 “친구의 심부름”의 경우 요인분석결과 딜레마의 문항이 적절하지 않은 것으로 나타났다고 설명하고 있습니다. “친구의 심부름”의 경우는 딜레마의 문항보다도 딜레마 내용 자체가 도덕적 감수성을 측정하기에 적절하지 않은 측면이 있어 보입니다. 예를 들어 딜레마 제목이 “친구의 심부름”이지만, 딜레마 내용을 살펴보면 일반적인 친구 간에 일어나는 갈등상황이라기 보다는 괴롭힘 상황에서 일어날 수 있는 딜레마에 가깝습니다. 일반적인 친구 간에 일어나는 갈등에서는 힘의 관계에서 불균형이 없고 일시적인 갈등인 경우가 많지만, 이 경우는 힘의 관계에서 강한 사람이 약한 사람에게 의도성을 가지고 협박하는 성격이 포함되어 있기 때문에 괴롭힘 행동이라고 할 수 있습니다 (Pellegrini, Bartini, & Brooks, 1999; Weinhold, 2000). 따라서 이 상황에서는 영배가 빵을 사와야 되는지, 사오지 말아야 되는지가

중요한 이슈로 부각되기보다 5번과 6번 문항처럼 영배가 철호에게 괴롭힘을 당하고 있는 것을 보았을 때 어떻게 하겠는가에 초점을 맞추는 것이 필요해 보입니다.

세제, 문항 구성 및 채점방식과 관련하여 허위반응을 점검하는 방식에 관한 의견입니다. 이 검사에서 허위반응의 필요성 및 중요성, 허위반응점검방식 등해 대해 좀 더 상세한 설명이 보 완되면 좋을 것 같습니다.

네제, 집단별 통계분석결과에서 학교급별 비교결과를 보면, 감수성 총점에서 중학생(67.2)이 고등학생(63.2)보다 통계적으로 의미있게 높은 것으로 나타났고, 이러한 추세는 감수성 하위변 인 중 상황지각 감수성과 책임지각 감수성에도 동일하게 나타났습니다. 이러한 연구결과에 대 해 연구진은 결론 부분에서 고등학생이 중학생에 비해 입시에 대한 중압감이 크게 때문에 도 덕적 감수성 점수가 낮은 것이라고 해석하고 있습니다. 이러한 결과에 대해 또 다른 해석을 해보자면, 도덕적 감수성 검사에서 활용한 딜레마의 주제와 내용이 고등학생보다는 중학생에 게 더 친숙한 실생활딜레마일 가능성이 있지 않을까 하는 생각이 듭니다.

2. 도덕판단력 검사도구 개발과정 및 연구결과에 대한 논의

Rest의 도덕성 4구성 요소 모형 중 도덕적 판단력에 대한 연구는 도덕성의 다른 요소에 대 한 연구에 비해 비교적 체계적으로 이루어져 왔다고 볼 수 있습니다. 도덕적 판단력 검사도구 의 활용과 관련하여 최근 수행된 국내의 몇 연구를 참조하시면 도움이 될 것입니다.

우선 문용린과 그의 동료 연구자들이 수행한 연구(2008)에서는 한국인의 도덕판단력 발달 경향을 파악하고, 한국판 도덕판단력 검사(DIT)의 1994년 규준제작 당시의 자료와 2007년에 수집한 자료를 비교하여 한국인의 도덕판단력의 과거와 현재를 비교하고 있습니다. 한국판 도 덕판단력검사에 대한 또 다른 연구에서는(문용린, 김민강, 엄채운, 2008), DIT의 대표적인 지 수인 P(%)점수 이외에 추가적인 정보를 제공하는 다른 지수의 활용가능성을 탐색하고 있습 니다. P(%)점수가 순위평정 정보를 중심으로 인습이후의 도덕적 판단 비율을 나타낸다면 D 점수와 N2점수는 중요도 평정 정보와 인습이전 및 인습수준 판단의 상대적 비율을 나타낸 것 입니다. 문용린, 김민강, 엄채운(2008)의 연구에서는 D점수 및 N2 점수를 계산하고 이를 P(%) 점수와 비교하여 두 가지 지수의 안정성 및 활용도를 점검하였습니다.

또한 N2 점수에 관한 문미희의 연구(2006)를 참고하시면 DIT 활용방안에 대한 시사점을 좀 더 많이 도출할 수 있을 것입니다. Rest와 동료 연구자들은(1997)은 DIT 연구가 진행됨에 따라 N2 지수를 개발하게 되었는데, N2는 인습이후 도식과 개인적 관심 도식 간의 평정점수 차이를 전통적인 P 지수에 더한 것입니다(문미희, 2006). 연구진의 계획처럼 향후 DIT와 Lind

의 MJT의 장점을 극대화하고 각 검사의 단점을 보완하여 한국형 도덕적 판단력 검사 도구 개발을 위한 연구를 수행하는 것 뿐만 아니라 현재까지 도덕적 판단력을 측정하는 데 있어서 가장 광범위하게 사용되어 온 DIT의 활용성을 높이기 위한 새로운 지수에 대한 연구들을 참조하시면 도움이 되실 것입니다.

3. 도덕동기화 검사도구 개발과정 및 연구결과에 대한 논의

Rest에 의하면 도덕적 동기화는 도덕적 가치를 다른 모든 가치보다 우위에 두고 도덕적 가치를 실행하고자 하는 것을 말합니다. 본 연구에서는 도덕적 동기화의 3요인 모형을 제시하고 있습니다. 도덕적 동기화를 도덕적 중심성, 도덕적 통합성, 긍정성의 3개의 대항목으로 구분하고, 다시 각 영역에서 두 개의 소항목을 설정하여 총 6개의 소항목을 제시하고 있습니다. 본 연구에서 제시하고 있는 6개의 소항목은 도덕의 자기 중요성, 도덕적 감정, 도덕적 자기 일치, 도덕적 욕구, 도덕에 대한 긍정성, 자신과 삶에 대한 낙관성으로 구성되어 있습니다. 도덕적 동기화의 3요인 모형과 관련하여 세 가지 사항을 논의하고자 합니다.

우선 일부 소항목이 개념적으로 중복되어 있는 것 같은 느낌이 듭니다. 예를 들어 도덕적 자기의식에서 중요한 정도를 측정하고 있는 도덕적 자기 중요성과 자기 자신을 도덕적 이상과 동일시하는 도덕적 자기 일치는 ‘도덕적 자아’를 다루고 있다는 점에서 유사한 측면이 있다고 생각됩니다.

둘째, 본 연구에서 도덕적 감정은 불편감이나 죄책감 등 도덕적인 행동을 하지 못했을 때 느끼는 부정적인 정서만을 포함하고 있습니다. 인간의 행동을 동기화하는 과정에서 때로는 긍정적 감정이 중요한 역할을 한다는 연구들이(Ormerod, 2008) 있다는 점을 고려해볼 때, 도덕적 행동을 할 때 자신에 대해 뿌듯함과 만족감을 느끼는 것이 도덕적 가치를 추구하도록 하는 동기의 원천으로 작용할 수 있다는 것을 고려해볼 수 있을 것입니다. 예를 들어 다른 사람을 도와주고 난 후 뿌듯함이나 충만감, 자부심 등 내적으로 좋은 감정을 갖게 되어 도덕적 행동을 더 자주 할 가능성이 있습니다.

셋째, 긍정성 내의 소항목으로 제시된 자신과 삶에 대한 낙관성은 도덕적 품성 측정도구에서의 자아효능감과 관련성이 있습니다. 특히 문항 수준에서 보면 ‘내 삶은 정말 좋고 나는 어려운 문제에 부딪혀도 공정하게 해결할 수 있다’(도덕적 동기화 중 자신과 삶에 대한 낙관성), ‘나는 이런 경우 할머니에게 도움이 될 수 있는 일을 할 수 있다’(도덕적 품성 중 자아효능감), ‘나는 이런 문제에 직면했을 때, 내가 선택한 대로 일을 잘 처리할 수 있는 능력을 가지고 있다’(도덕적 품성 중 자아효능감)를 비교해보면, 도덕적 동기화 중 자신과 삶에 대한 낙관

성의 경우, 문항 수준에서 좀 더 삶에 대한 낙관적인 전망에 초점을 맞출 필요가 있을 것 같습니다.

4. 도덕 품성화 검사도구 개발과정 및 연구결과에 대한 논의

본 연구에서 도덕 품성화 검사는 크게 인내, 자아강도, 수행기술의 세 가지 대항목으로 구성되어 있습니다. 대항목은 각각 두개의 소항목으로 구성되어 있는데, 인내는 인지적 전략과 자기 조절을, 자아강도는 용기와 자아효능감을, 수행기술은 사회적 기술과 의사소통능력을 포함하고 있습니다.

도덕 품성화 검사도구 개발과 관련하여 몇 가지 사항을 말씀드리면 우선, ‘도덕 품성화’라는 검사도구의 이름에 대한 검토가 필요해 보입니다. ‘도덕적 품성’과 ‘도덕 품성화’의 차이를 염두에 두시고 도덕 품성화라는 용어를 선택하셨다면, 그 이유가 궁금합니다.

또한 연구진은 검사의 신뢰성을 높이기 위해 도덕 품성화 검사 도구에서도 허위문항을 포함시키고 있습니다. 연구진은 피험자가 자기의 생각을 솔직히 말하기보다는 사회적으로 바람직해보이는 것에 반응하는 경향이 있을 수 있기 때문에, 이것을 알아보기 위해 허위문항을 개발하였다고 설명하고 있습니다. 그런데 사례별 허위문항을 구체적으로 살펴보면 사회적으로 바람직해보이는 경향이 있는 문항인가 라는 궁금증이 드는 부분이 있습니다. 예를 들어 사례별 허위문항은 다음과 같이 제시되어 있습니다.

콘서트 사례: 나는 차량주인을 돕는 것이 중요하다고 생각한다.

어머니의 심부름: 발목이 불편하므로 어린이집에 가지 않겠다.

PC 방에서: 이제는 밥을 사먹을 수 있게 되었다고 생각하겠다.

이 중에서 ‘어머니의 심부름’의 경우, 사회적으로 바람직한 형식으로 문장은 오히려 ‘발목이 불편해도 어린이 집에 간다’가 되어야 할 것으로 보입니다. ‘PC 방에서’ 사례에서 또한 ‘이제는 밥을 사먹을 수 있게 되었다고 생각하겠다’도 사회적으로 바람직해보이는 경향은 적다는 생각이 들기 때문에 이 부분에 대한 검토를 하시면 좋을 것 같습니다.

한국의 청소년들은 공부는 열심히 하지만, 행복도 지수는 낮은 것으로 나타나고 있습니다. 또한 많은 청소년들이 경쟁적인 학습 분위기 속에서 스트레스를 많이 받고, 그 과정에서 다양한 개인적 욕구가 좌절되면서 타인에 대한 관심이나 배려를 하지 못하는 상황에 처해 있습니

다. 이러한 상황에서 청소년들은 자신의 태도나 행동이 타인에게 어떠한 영향을 미치는지를 따져보지 못하거나 도움이 절실히 보이는 사람에게도 선뜻 손을 내밀지 못하는 경우들이 있습니다. 현 시대는 남을 배려하고 서로 협력하여 공동의 목표를 이루는 것이 중요한 시대입니다. 이 시점에서 본 연구는 청소년의 도덕발달수준을 정확히 진단하고, 발달경향성을 추적하여 청소년을 위한 도덕교육에 많은 교육적 시사점을 줄 것으로 기대가 됩니다.

참고문헌

- 문미희(2006). 학교급에 따른 도덕판단력 발달 경향 분석: N2, 도덕적 도식 및 도식 발달 유형을 중심으로, *교육심리연구*, 20(3), 703-724.
- 문용린, 김민강, 엄채운(2008). 한국판 도덕판단력검사(KDIT) 세 가지 지수의 타당도 비교, *교육심리연구*, 22(4), 783-800.
- 문용린, 김민강, 이지혜, 원현주(2008). 한국인의 도덕판단력 발달에 관한 비교연구, *교육심리연구*, 22(1), 281-299.
- 최지영, 김민강(2007). 도덕심리학의 관점에서 본 치과대학생의 전문직업의식 발달 경향, *교육심리연구*, 21(1), 69-88.
- 최지영, 김민강(2008). 예비교사의 도덕판단력과 교사역할개념의 관계연구, *열린교육연구*, 16(1), 57-75.
- Bebeau, M.J. (1994). Ethical development and education of dentists In J.R. Rest, & D. Narvařz(Ed.) *Moral Development in the Professions: Psychology and Applied Ethics*. pp. 121-146. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Bebeau, M.J, Born, D.O., & Ozar, D.T(1993). The development of a professional role orientation inventory. *Journal of the American College of Dentists*, 60(2), 27-33.
- Ormrod, J. (2008). *Human Learning* (5th ed.). New Jersey, NY: Pearson Education, Inc.
- Pellegrini, A. D., Bartini, M., & Brooks, F. (1999). School bullies, victims, and aggressive victims: Factors relating to group affiliation and victimization in early adolescence. *Journal of Educational Psychology*, 91(2), 216-224.
- Volker, J. M. (1984). Counseling experience, moral judgment, awareness of consequences and moral sensitivity in counseling practice. Unpublished doctoral dissertation. University of Minnesota, Minneapolis.
- Weinhold, B. K. (2000). Bullying and school violence: The tip of the iceberg. *Teacher Educator*, 35(3). 28-33.

「한국 청소년 도덕성 발달 검사도구 표준화 연구: 1차년도 연구결과」에 대한 논평

곽윤정(세종사이버대학교)

I. 한국 청소년 도덕성 발달 검사도구 개발의 의의와 가치

최근 한국 사회를 포함한 세계 각국 여기저기에서는 금융비리, 공직자 부패, 기업의 분식회계 등등의 사회문제가 심각하게 대두되고 있다. 한국 사회의 경우, 그 어느 국가보다 빠르게 산업 사회에서 정보 사회로 이행되면서 도덕성이 혼미된 상태로 흔들리고 있다. 이러한 사태를 극복하고 해결할 수 있는 가장 근본적인 방법은 도덕의식을 가진 인재를 양성하는 것이며, 학생들의 도덕성의 기초가 정립될 수 있도록 학교에서 도덕교육을 수행해야 하는 이유가 되는 것이다.

도덕성은 인간 종에게서 나타나는 독특한 특성으로 심리학의 다양한 연구 분야 중 가장 오래되고, 가장 쟁점이 되어온 주제 중의 하나이며(Lapsley, 1996) 도덕교육은 인간 사회화의 기초가 되는 교육이자 성장하고 있는 세대에게 윤리적인 가치와 판단을 실행할 수 있는 능력을 함양하는 교육을 의미한다(곽윤정, 2010).

현재 우리나라에서의 도덕교육은 그 가치나 중요성만큼의 역할을 다하지 못하고 있고, 명분상 잔존하는 형식적인 교과목으로 그 명맥이 유지되고 있는 실정이지만(김선훈, 2009), 학교라는 잘 구조화된 체제 속에서 실효성이 높은 도덕적 실천을 수행할 수 있다면 학교에서의 도덕교육이 가장 바람직한 형태가 될 것이라는 데에 반론의 여지는 없을 것이다.

그러므로 교실에서 성공적인 도덕교육을 이행하기 위해서는 무엇보다도 학생들이 도달해야 하는 도덕성의 지표와 학생 개인의 도덕성 수준을 파악할 수 있는 도구가 필요할 것이다. 학생의 도덕성의 수준에 대한 이해를 바탕으로 하여 개발되고 구성된 교육과정과 교육내용은 보다 교육적인 효과를 높일 수 있기 때문이다.

그런 의미에서 ‘한국 청소년 도덕성 발달 검사도구 개발 현황과 활용방안’ 연구는 여러 가지 면에서 교육적 의미가 크다고 할 수 있다. 첫째, 한국 청소년들의 도덕성을 진단하는 종합적인 심리검사로서의 역할을 할 수 있다. 도덕적 가치와 지식에 대한 판단이 도덕 행동을 구성하는 가장 중요한 능력으로 간주하는 콜버그식의 도덕판단력을 중시하는 입장이 반세기동

안 지속되는 동안, 도덕판단력을 측정하는 MJI와 객관형 검사인 DIT가 도덕성을 진단하는 대표적인 도구로 자리잡아왔다. 그러나, 측정의 여러 가지 문제와 도덕판단력이라는 환원적 관점이 갖는 한계가 지적되면서, 도덕성의 다양한 측면을 측정하는 검사에 대한 요구가 있어 왔다. 이에 ‘한국 청소년 도덕성 발달 검사도구’의 개발은 도덕성을 통합적으로 진단할 뿐만 아니라 포괄적인 관점에서 도덕성을 이해하고 도덕성의 개념을 정립하는데 기여할 수 있다고 본다.

둘째, 도덕교육을 이행하기 위한 교육과정을 구성하는 토대가 될 것이다. 인지발달론적 관점의 도덕교육은 도덕적인 판단능력과 추론능력을 향상시키는데 초점을 두어 교육과정을 구성하였고, 주로 딜레마 토론 수업의 교육방법을 고수해 왔다. ‘한국 청소년 도덕성 발달 진단 검사’는 도덕성의 진단의 영역뿐만 아니라 진단 영역을 바탕으로 한국 청소년들의 도덕교육의 내용과 교육과정을 일관성있게 연계할 수 있을 것이다.

셋째, 학생의 롤모델이 될 수 있는 도덕적 이상형 혹은 도덕귀감자를 제시할 수 있다. 자아 정체감(identity)이 형성되지 않은 채 불안정하고 과도기적인 행동양상을 나타내는 청소년의 발달특성상 청소년에게 도덕성을 구체적으로 설명하고 바람직한 지향성을 보여주는데 있어서 상당히 유용한 자료가 될 것이라고 본다. 청소년에게 설명하는 기존의 도덕성은 교육과정이 추구하는 인간상으로서 “홍익인간의 이념 아래 모든 국민으로 하여금 인격을 도야하고, 자주적 생활 능력과 민주 시민으로서 필요한 자질을 갖추게 하여 인간다운 삶을 영위하게 하고, 민주국가의 발전과 인류 공영의 이상을 실현하는데 이바지 하게 함”이라는 일반적·공통적 수준에서 전달하고 있다(교육과학기술부, 2007b). 이와 같은 도덕성의 정의는 추상적이고 탈맥락적이어서 청소년들에게 의미를 전달하는 것이 거의 불가능하며, 이를 도덕귀감자나 학생들이 도달해야 할 도덕적 이상형으로서 현실화할 수 없게 만들 수 있다. ‘한국 청소년 도덕성 발달진단 검사’는 도덕성이 무엇으로 구성되어 있으며, 어떤 능력과 요소가 도덕성인지를 보여줌으로써 도덕적으로 귀감이 될 만한 사람이 보여주는 행동과 특성을 보다 구체적으로 형상화할 수 있는 기초가 된다고 본다.

이와 같은 가치와 중요성이 분명한 연구가 한국의 도덕적인 인재를 양성하는 도덕교육의 토대가 되기 위해서는 현재의 연구 결과에 대한 보완과 수정 작업을 수행해야 반론의 여지가 없는 체계적인 교육적 실행이 이루어질 수 있다.

이에 본고에서는 ‘한국 청소년 도덕성 발달 검사도구 개발 현황과 활용방안’ 연구를 통해서 도출된 네 가지 검사 도구 즉, 도덕감수성 검사도구, 도덕판단력 검사도구, 도덕동기화 검사도구, 도덕품성화 검사도구의 문제점과 개선방안 등에 대하여 논의하고자 한다.

Ⅱ. ‘한국 청소년 도덕성 발달 검사’의 한계와 개선 방안

지식과 이론에 대한 학습이나 일방적인 가치 전수가 아닌 도덕적인 행동의 인재 양성을 위한 도덕교육이 되기 위해서는 ‘한국 청소년 도덕성 발달 검사’연구 등은 절실하며, 보다 철저하고 타당한 검토가 병행되어야 할 것이다. ‘한국 청소년 도덕성 발달 검사’ 연구에 대한 비판적인 검토의 방향은 크게 세 가지로 살펴보도록 할 것이다. 첫째, 수준별 구분에 대한 제시이다. 둘째, 검사도구 형식에 관한 검토, 셋째, 4구성요소 간의 구인 타당화 과정에 대한 제안이다.

1. 수준별 구분에 대한 제시

청소년을 대상으로 한 체계적인 도덕성 함양을 위하여 선행되어야 하는 필수조건으로서 도덕성 발달의 수준을 측정하고 진단하기 위한 ‘한국 청소년 도덕성 발달 진단 검사’ 연구에서 발달 검사로서 갖추어야 할 조건이 제시되어 있지 않다. 즉, 4 구성요소의 수준에 대한 단계적 구분이다. 발달 단계에 상정되어 있는 의미는 높은 단계의 조직 형식과 내용이 낮은 단계와는 질적으로 다르다는 것이다(Lapsley, 1996). 이를 대표적으로 보여주는 구성요소가 바로 2 구성요소인 도덕판단력이다. 도덕판단력은 콜버그의 도덕성발달이론의 주요 개념으로서 덕목이나 가치 등의 내용을 논의하는 정의(justice)라는 형식(form)을 다루고 있으며, 인지적 불평형 과정을 거치면서 도덕판단력의 질적인 발달이 이루어진다고 보았다.

현재 개발된 ‘한국 청소년 도덕성 발달 진단 검사’의 구성요소 2는 도덕판단력을 의미하며, 콜버그의 발달단계를 따르고 있기 때문에 개별 청소년의 도덕판단력의 단계와 수준이 진단 결과에 반영될 것이다. 그렇다면, 다른 구성요소들은 어떠한가? 결과 보고서의 내용에 따르면 각 구성요소들의 진단 결과 및 해석에 대한 설명이 자세히 제시되어 있지는 않지만, 구성요소의 조작적 정의와 구인에 대한 설명에 따르면, 구성요소별 수준의 구분이나 단계에 대한 상정은 나타나 있지 않다.

예를 들어, 도덕감수성 검사의 경우 상황지각 감수성, 책임지각 감수성, 결과지각 감수성 등 하위 요소로 구분되어 있으며, 도덕동기화 검사의 경우, 도덕적 중심성, 도덕적 통합성, 긍정성 등 하위 요소로 나뉘어져 있고, 도덕적 품성화 검사의 경우, 인내, 자아강도, 수행기술 등으로 영역을 구분하였다. 도덕판단력 검사를 제외한 나머지 검사에서 발달을 상정할 수 있는

수준의 구분이나 각 구성요소에서의 발달단계를 제시하지 않고 있다. 다만, 결과 제시 부분을 유추해 보면, 평균과 표준편차 점수를 활용하여 산출된 점수로서 진단될 것으로 보인다.

수준의 차이 혹은 발달단계에 대한 개념적 구분에 대한 논의 없이 검사를 활용할 경우 발생할 문제는 다음과 같다. 첫째, 도덕성 발달 검사로서 부적절하다는 비판을 피하기 어렵다. 발달 검사가 갖는 의미는 청소년의 도덕성에 있어서 분명한 질적 구분을 할 수 있는 척도라는 것이다. 만약, 현재와 같이 도덕판단력을 제외한 다른 구성요소의 결과 처리의 방식이나 단계 구분에 대한 보완이 이루어지지 않는다면, 발달이라는 명칭을 사용하기 어려우며, 학생들의 수준에 적합한 도덕교육의 내용을 구성하기 어려울 것으로 보인다. 현재와 같은 채점 방식과 진단 결과 방식을 반영한다면, ‘도덕성 발달 검사’가 아닌 ‘도덕성 진단 검사’가 정확할 것이다.

2. 검사 도구 형식에 관한 검토

콜버그는 도덕판단력을 특징짓는 인지단계를 구체적으로 구조화하고, 도덕적 갈등상황 혹은 딜레마 상황에 대한 이야기를 들려준 후 그에 대한 판단의 수준을 분석하여 인지구조의 성격과 발달의 논리를 탐구하고자 하였다. 이를 탐색하기 위하여 콜버그는 복잡적이고 복잡한 가상적 딜레마를 사용하여 판단의 근거가 되는 사고방식을 밝혀내고 단계를 평정하였다. 그 이후 도덕성 측정에서는 딜레마 등의 시나리오 중심의 검사 형식이 지배적이었다. 보다 정확하게 말하면, 딜레마에 대한 사고판단의 수준을 밝혀주는 DIT 검사가 도덕성 측정에서 절대적인 위치에 있었다. 그러나, 딜레마 등의 시나리오 형식의 검사는 여러 가지 문제를 드러냈다. 즉, 도덕성 기능과 심리적 과정을 분석하는데 기여를 하였으나 딜레마를 포함한 검사 형식은 설문과 지문에 대한 이해도와 딜레마의 선호도에 의해서 차이가 나타난다는 주장(Navaez, 2001)이 대두되면서 딜레마 형식의 검사에 대한 의문점이 제기되었다.

‘한국 청소년 도덕성 발달 진단 검사’는 이와 같은 딜레마 등의 시나리오 중심의 검사 형식을 취함으로써 이와 같은 의문과 비판을 받을 가능성이 있다. 특히, 청소년은 현재 인지적 발달이나 지식 등이 정교화되어 있지 않으며, 독해력 발달의 차이로 인해 시나리오에 포함되어 있는 가치나 덕목 등을 충분히 이해하지 못할 가능성이 크다.

딜레마에 포함되어 있는 덕목이나 가치에 대한 비판의 가능성도 있다. 콜버그의 검사 도구에서는 ‘생명 존중’, ‘존엄성’ 등의 보편타당한 원리를 다루는 시나리오를 포함하고 있지만, 청소년 도덕성 발달 검사에서 사용하는 딜레마는 어떤 가치와 덕목을 포함하고 있는지 명확하지 않다. 다만, 청소년들의 일상생활과 관련되어 있거나 사회적으로 이슈가 되고 있는 장면이

나 사건 등을 중심으로 딜레마를 구성하였다.

이와 같은 검사 형식은 다음과 같은 위험성이 있다. 첫째, 학생들이 직면하게 되는 배경과 생활상이 시대에 따라 변화하여 검사의 개정에 대한 요구가 빈번할 수 있다는 것이다. 뺑서들, PC방, 팬클럽 등의 내용은 몇 년 후의 청소년들에게는 생소한 상황이 될 가능성이 높다. 둘째, 문화적인 영향을 받을 수 있는 가치나 덕목의 포함되어 편향된 검사가 될 수도 있다는 것이다. 주로, 정직, 긍정성, 인내 등의 가치와 덕목이 포함되어 있는데, 이 역시 우리나라의 문화적 특수성이 반영되었다고 볼 수 있다.

3. 4 구성요소 간의 구인타당화에 대한 제안

Rest의 4 구성요소 모형은 도덕행동의 표출과정에는 복잡하고 복합적인 관계의 다양한 과정과 요소들이 얹혀 있으며, 이러한 과정과 요소를 모두 함께 측정하여 도덕행동을 예측하는 것이 어느 한 가지 과정이나 요소만을 측정하여 도덕행동을 예측하려는 것보다 훨씬 더 높은 예측의 가능성을 확보함을 주장하는 것이다. 그러나 Rest의 4 구성요소 모형은 관련되어 있는 네 가지 요소들의 상호과정에 초점을 두고 있으며, 궁극적인 목표가 되는 도덕행동에 어떤 결과를 미치는지에 대한 논의가 부족하다고 볼 수 있다(문용린 외, 2008). 즉, 도덕성을 도덕판단력이라는 환원적 관점에서만 해석하는 콜버그의 관점에서 벗어나 통합적 접근에서 도덕성을 이해하려는 Rest 모형은 도덕행동과 관련되어 있는 다양한 요소를 밝혔지만, 도덕행동이라는 결과를 이끌어 내는 심리적 변인으로서 구인이 명확하게 구별되는 요소들인지, 도덕행동으로 어떻게 연결되어 있는지에 대한 설명은 밝혀지지 않았다.

그러므로 ‘한국 청소년 도덕성 발달 진단 검사’가 Rest의 4 구성요소 모형에 입각한 는 통합적 검사임을 표방하기 위해서는 4 구성요소들 간의 상관, 도덕행동과의 상관, 구성요소들간의 상호작용 등을 살펴보는 과정이 반드시 필요하다. 더군다나 도덕적 동기화 검사와 도덕적 품성화 검사는 모두 최근에 등장한 긍정심리학에서 주로 다루어지는 개념을 검사의 하위 요소에 포함하였기 때문에 통계적으로 두 검사 간의 타당도 검증 과정이 필요할 것이다. 이를 위해서는 구성요소 간의 상호작용의 효과로 도덕행동에 어떻게 영향을 주는지에 대한 회귀분석이나 구조방정식 등의 통계적 검증 과정을 거쳐서 Rest의 4 구성요소 모형이 명확하게 반영되었으며, 구인의 구분이 타당하고 명확한 개별 검사임을 밝혀야 할 것이다.

참고문헌

- 곽윤정(2010). 청소년 도덕성 발달의 영역별 지표 및 그 정당화: 질적 연구를 중심으로. **한국 윤리교육학회 추계학술대회 발표자료집**.
- 김선희(2009). 유·초 연계를 위한 유아도덕교육 프로그램 개발 및 적용 효과. 원광대학교 박사학위 논문.
- 이지혜(2005). 도덕민감성 척도 개발 및 특성에 관한 연구. 서울대학교 석사학위논문.
- Lapsley, D. K.(1996). **Moral Psychology**. Boulder, CO: Westview Press.
- Navaez, D.(2001). Moral text comprehension: implication for education and research, **Journal of Moral Education**, 30, 43-54.

韓國倫理教育學會 2011년 추계 국제 학술대회 대회보

印刷：2011년 10월 24일

發行：2011년 10월 27일

發行人：김 용 환

編輯人：박 병 기

發行處：韓國倫理教育學會

The Korean Ethics Education Association

361-763, 충청북도 청주시 흥덕구 내수동로 52(개
신동) 충북대학교 사범대학 윤리교육과 사무실 내

Tel : (043) 261-2706

Fax : (043) 272-9431

E-mail : koreaethics@naver.com

학회 홈페이지: <http://www.koreaethics.com/>

印刷處：윤일문화사

서울시 성동구 성수 2가 3동 277-47

TEL : (02)498-6161

FAX : (02)469-9017
