

# 존재론적 전통에서의 인격(personality)의 의미

홍 지 희

## 1. 서론

학교폭력의 증가와 세월호 사건을 계기로 인성의 부재라는 비판의 목소리와 함께 교육계는 그 원인으로 지목될 뿐만 아니라 책임 있는 해결방안을 제안하라는 요청을 받고 있다. 또한 정부는 이러한 시류에 따라 ‘건전하고 올바른 인성을 갖춘 시민을 육성하는 것’을 목표로 하는 『인성교육진흥법』을 2015년 1월 20일 제정하고 7월 21일부터 시행하기로 발표했으며, 각 시·도 교육청에 매년 인성교육 시행 계획을 수립하고 실행하라는 새로운 난제를 떠맡겼다. 『인성교육진흥법』에 의하면 ‘인성교육이란 자신의 내면을 바르고 건전하게 가꾸고 타인·공동체·자연과 더불어 살아가는 데 필요한 인간다운 성품과 역량을 기르는 것을 목적으로 하는 교육’이며, 이를 위해서는 몇 가지 ‘핵심가치덕목’을 반드시 갖추어야 한다. 예절, 효도, 정직, 책임, 존중, 배려, 소통, 협동과 같은 가치 덕목이 그것이다. 이러한 가치덕목들이 학생에게 형성되면 개인의 인성교육은 완성되고 그 목적은 실현되는 것이다.

현실적인 즉각적 처방을 기대하는 대다수의 사람들은 정부의 이러한 시도를 긍정적으로 볼 뿐만 아니라 그 효과가 가시적으로 나타나기를 기대하고 있다. 그러나 이러한 현실을 감안한다고 하더라도, 교육학적으로 보기에, 인성교육법령에는 근본적인 문제가 들어있다. 그것은 인성교육법에는 인성이라는 개념에 관한 분명한 설명이나 개념 정의를 찾아볼 수 없다는 점이다. 언뜻 보기에 인성이란 앞서 제시된 핵심가치덕목들의 총합을 의미하고, 학생들이 각각의 가치 덕목들을 어떤 방식으로든 성취하면 그들은 인간다운 성품을 지닌 인간으로 규정될 수 있는 것처럼 보인다. 그러나 이렇게 인성의 의미를 추측한다 하더라도, 핵심가치덕목들 각각은 무엇을 의미하는지, 그것들은 성품이나 역량과 관련하여 무슨 기준으로 선택되고 고려되었는지, 이러한 가치 덕목들이 형성된다는 말이 구체적으로 어떤 상태를 가리키는지에 관한 설명이 제시되지 않고 있다. 이러한 질문들을 해소하지 않고서는 그것을 따를 만한 정당성이나 타당성의 문제가 제기될 수밖에 없으며, 인성교육법이라는 강력한 주장은 다수의 불만정도를 표현한 것에 불과하지 않은 것, 중국에 가서는 결국 아무것도 주장하지 않은 것이 되고 만다.

이와 같은 어려움에 직면하는 이유는 무엇보다도 인성이라는 개념의 용어상 난해함으로부터 비롯된다고 할 수 있다. 인성이라는 용어는 인격, 성격, 성품 등의 용어와 일상적으로 혼용되어 사용된다. 그러나 교육학에서 인성이나 인격이라는 용어는 교육학에서 매우 특수한 의미를 갖는 것으로 한정되지 않으면 안 된다. 인성(人性)이라는 용어는 일반적으로 한자문화권에서는 윤리, 도덕적 의미보다는 인간이 선천적으로 타고나는 본능이나 자연 속성의 의미를 가지는 것으로 사용되었다. 이점에서 보면 인성은 인간변화를 목적으로 하는 용어로 사용하기에는 무리가 있다(한국사상연구회, 2011, p.219 ; 성해영, 박범석, 2015, p.10 각주 재인용).

인성 대신 ‘인격’이라는 용어를 사용한다고 하더라도 혼란은 여전히 남아있다. 그것과 관련된 교육의 혼란은 그것이 기술적(記述的, descriptive)인 의미로도 사용되면서 동시에 규범적(規範的, normative)인 의미로도 사용된다는 점에 기인한다. 우리말에서, 사람들이 인격이라는 용어를 사용하는 것을 보면, 가

령 그 사람은 ‘내향적이다’ 또는 ‘외향적이다’와 같은 표현에서처럼, 경험적인 의미에서 한 개인의 성격상의 특성을 기술하는 용어들과 ‘인격’이라는 용어를 혼용하기도 하고, 그 사람은 ‘훌륭한 인격의 소유자다’ 또는 ‘인격수준이 낮다’라는 표현에서처럼, 한 개인이 사회의 규범이나 표준에 부합하는 상태나 가치수준을 나타내는 말로 사용하기도 한다. 이와 유사한 혼란은 영어에서도 발견된다. 인격에 해당하는 영어단어에는 대표적으로 ‘character’와 ‘personality’가 있지만, 영어권 사람들도 이 두 단어가 서로 어떻게 다른지는 그렇게 분명하지가 않을 때가 많다. 물론, 인성심리학에서는 대체적으로 전자를 ‘인성(人性)’이라는 기술적(記述的) 의미로, 후자는 ‘인격’이라는 규범적 의미를 갖는 것으로 이해하곤 하지만 말이다.<sup>1)</sup>

인격의 의미에 대한 이러한 혼란은 교육 상황에서 왜곡된 방식으로 드러난다. 인격의 의미를 기술적으로만 이해하는 사람들은 학생들의 의지나 감정 또는 정서 등의 심리상태를 강조하여 학생의 흥미와 관심을 만족시켜 자연스러운 본성이 발휘되는 교육을 최상의 교육으로 이해한다. 이때 교사의 훈육이나 통제는 최소화되거나 사라져야 할 것이 된다. 이와 달리, 인격의 의미를 규범적으로만 보는 사람들은 오로지 학생의 이성과 의무를 발달시키는 교육이야말로 올바른 인격교육이라고 주장한다. 이들이 보기에 인격을 함양하는 것은 학생들의 자유분방한 성향을 억제하고 통제함으로써 합리적이고 도덕적인 규칙을 따르도록 하는 데에 그 목적이 있다. 인격이라는 용어 사용의 혼란만큼, 양자의 주장 모두 인격의 의미를 편파적으로 드러내고 있다고 할 수 있으며, 이러한 관점들의 상충이 해소되지 않는 한 참된 인격교육의 실현은 불가능하다.

이러한 혼란은 역사적으로 보면, 르네상스 시기와 함께 발달된 계몽주의(Enlightenment)사상에서 기인한다고 할 수 있다. 잘 알려져 있듯이, 르네상스 인문주의는 중세의 억압적인 신(神) 중심주의 사회를 청산하고 “새로운 과학의 발명과 문학 또는 고대 희랍과 로마시대 고전의 탐구라는 두 가지 방향성”(Boyd, 1952; 이흥우 역, 1994, p.244)을 가지는 인간 중심의 학문을 중시하였다. 이러한 문예부흥의 산물로서 나타난 종교개혁 운동은 인간의 이성 탐구를 중시하는 경향을 이끌었다. 특히 ‘크리틱(Kritik)’이라는 용어를 처음 사용함으로써 인간을 과학적이고 비판적으로 이해하고자 칸트는 대표적인 계몽주의 시대의 철학자이다. 칸트는 “이성으로서 그 스스로를 정립하는 행위인 비판(MacInery, 1999, p.12)”에 근거하여 인간을 논리적이고 실증주의적으로 탐구하는 일, 즉 인간 이성의 자기법칙을 검증하고 비판하는 일이야말로 참된 학문이라고 보았다. 그가 보기에 이성의 검증 대상이 될 수 없는 학문 - 종교나 형이상학 또는 존재론 - 은 이성의 법칙으로서 도저히 ‘알 수 없는 것’ 또는 ‘선験적인 것(a priori)’으로서 학문의 대상이 될 수 없다. 이러한 사상은 현대 분석철학을 거쳐 심화되었고, (교육에서) 논리실증주의 검증 원리에 어긋나는 종교나 신앙, 또는 형이상학은 일종의 난센스로 간주되었다(유재봉, 2011, p.138; MacInery, 1999, p.56). 그러나 과연 인간은 이성의 논리적으로 비판에 의해서만 이해될 수 있는가? 이성의 비판 때문에 모종의 인간의 영역은 배제되고 있는 것은 아닌가? 인간의 이성을 비판함

1) 심리학에서는 ‘인격’이라는 말을 쓰지 않는다. 심리학에서 ‘personality’ 인성 또는 성격으로 번역되며, 이것은 예컨대 사람의 성격을 내향적 또는 외향적인 것으로 구분하는 경우에서처럼 순전히 개인의 경험적 특성을 기술하는 의미로만 사용된다. 그러면서도 인성 심리학에서는 ‘인성발달’, ‘인성개발’이라는 용어를 사용한다. 이것은 인성이라는 용어의 사용을 둘러싼 혼란을 가장 적나라하게 보여주는 사례에 해당한다.

으로서 요청되는 세계가 ‘있다’면 그것이 있다는 것을 적극적으로 받아들이고 이해할 필요가 있지 않은가? 사실상 칸트를 비롯한 계몽주의 철학자들은 고대 시대로의 회귀를 외치면서, “중세에 대한 논의 없이 고대 논의를 현대적으로 옮겨놓음으로써, 그것도 다소 왜곡된 방식으로 가져옴으로써, 중세에 들어 있는 인간 존재에 대한 종교적, 신앙적 의미를 드러내지 못했다(유재봉, 2011, p.150)”.

칸트와 함께 계몽주의 시대의 자연주의 철학자로 알려진 루소는 인간 본성을 강조하여, 인간 본성이 최상으로 실현된 상태를 교육의 목적으로 간주한다. 이때 ‘본성’이라는 말은 희랍어 ‘physis’, 즉 영어로는 ‘nature’를 의미하는 ‘자연’이라는 용어를 번역한 말이다. 그러므로 인간에게 타고난 ‘본성’이 있다는 말은 인간은 태어날 때부터 모종의 ‘자연적 요소’를 가지고 태어난다는 뜻이 된다. 이때 인간본성을 ‘실현한다’는 말의 의미 속에는 인간본성이란 (자연으로부터) ‘주어진 것’이라는 의미가 따라 다니며, 따라서, 인간에게 원시적인 형태로, 소위 ‘맹아(萌芽)의 형태로’, 불완전하게 주어진 것을 완전한 형태로 개발(또는 ‘발달’, develop)하는 것을 교육의 목적으로 삼는다는 뜻이 포함된다. 그러나 ‘인간이 자연으로부터 불완전하게 받은 것을 완전한 것으로 실현하는 과정’이라는 가정이 인간의 신체적 발달에 적용될 수 있다고 하더라도, 그것이 인간의 정신적 발달에도 꼭 같이 적용된다고 볼 수 있는가? 인간의 이성이나 정신 또한 신체와 마찬가지로 자연으로부터 온 것이라고 보아야 하는지는 신중한 대답이 요구되는 질문인 것이다. 자연주의자들은 고대 희랍의 ‘자연(physis)’ 로의 복귀를 시도했지만 그 의미에 들어 있는 함축적 의미를 제대로 드러내고 있지 못하다.

양자의 갈래로 대표되는 계몽주의적 관점의 근본 가정은 교육의 의미를 규정하거나 교육의 목적을 한정하는 표현으로 사용되기에는 불충분한 것으로 보인다. 계몽주의 시대는 통념적으로 ‘암흑시대’로 표현되는 중세에 대한 반발 내지 개혁으로 생겨났다. (과연 정말 중세가 암흑시대였는가 하는 것도 여러 관점에서 논의될 필요가 있지만) 중세 시대는 인간의 역사에서 가장 우울했던 시기, 인간의 권리가 유린된 시기로 간주되어 계몽주의사상은 그 학문적 탐구와 논의를 자세히 들려다보기 보다는 오히려 배제하는 경향이 짙었다. 그러나 중세 시대 역시 인간의 역사의 한 부분을 이루는 시기였다면 그 또한 바르게 이해되고 고찰될 필요가 있다. 우주의 질서와 인간의 총체성을 탐구한 중세시대의 사상을 배제한 채 인간을 이해하려는 계몽주의적 사상을 단순히 수용하고 따르는 것은, 자신이 기반으로 하는 역사를 온전히 드러내지 못하는 태도이며, 인간을 왜곡되게 이해하도록 한다. 아닌 게 아니라, 개인의 감정이나 의지를 중시하는 인격교육, 또는 이성이나 도덕을 중시하는 인격교육이라는 두 가지 극단적인 형태 사이에서 끊임없이 헤매고 있는 현대 교육의 모습은 어쩌면 인간을 총체적으로 이해하지 못하고 파편적으로 이해하는 데서 오는 당연한 귀결이라고 할 수 있다.

본 연구에서는 이러한 문제의식을 단서로 하여, 중세의 존재론적 관점을 검토함으로써 그것에 근거하는 인격의 개념과 그로부터 드러나는 교육의 의미를 밝히고자 한다. 이를 위하여 첫째, 고대 아리스토텔레스 사상을 발전시킨 중세 아퀴나스 사상의 존재론적 관점을 ‘형식(form)과 질료(matter)’, ‘존재자(a being), 존재(being), 본질(essence)’ 이라는 핵심 개념을 중심으로 하여 철학적 논증방식으로 고찰한다. 각 개념에 대한 면밀한 이해는 인간의 신비한 영역을 이해하는 과정인 만큼 고루하고 복잡할 수 있지만, 교육목적으로서의 인간의 모습을 드러내기 위해서는 반드시 요청되는 과정이다. 그 다음 이러한 개념을 근거로 하여, 인격교육 개념을 현대적으로 정립한 신토마스주의자 자끄 마리땡의 교육이론을 ‘철

학적-종교적 인간관(the philosophical - religious idea of man)과 ‘순수 과학적 인간관(the purely scientific idea of man)’, 그리고 ‘인격(personality)과 개체성(individuality)’의 구분을 통해 살펴보고자 한다. 이 과정에서 궁극적으로 인간본성에는 자연적 요소뿐만 아니라 초자연적 요소, 즉 ‘신적 본성’이 들어있다는 점이 분명히 드러날 것으로 보이며, 현대교육에서의 오류를 검토할 수 있을 것으로 보인다. 마지막으로 이러한 존재론적 관점에서의 인격과 개체성의 의미와 구분, 그리고 그 관련성이 현대교육에 주는 시사점을 비판적으로 고찰하고자 한다.

## 2. 인간본성: 그 존재론적 연원(淵源)

인간본성에 대한 관심은 고대에서부터 제기되어온 근본적인 질문이다. 인간본성의 정신적 측면에 관한 이론적 논의는 플라톤에서부터 시작되었다고 할 수 있다. 플라톤은 인간은 신체와 함께 영혼으로 이루어져 있고, 영혼은 불멸하는 영속성을 지니며, 모든 것을 다 파악하고 있는 상태라고 보았다. 영혼은 신적 속성인 것이다. 그러므로 인간이 영혼을 지닌다는 것은 인간이 신적 본성을 지닌 존재, 즉 ‘신을 닮은 존재’라는 점을 말해준다. 플라톤은 대화편 『메논』에서, 인간은 영혼이라는 신성한 능력 때문에 신체와 결합되기 이전에 알고 있었지만 신체와 결합되면서 망각하게 된 전생의 모든 지식을 회상할 수 있게 된다고 말하면서 현재의 학습이 어떻게 가능한지를 설명하기도 한다. 그러나 플라톤의 이러한 설명은 신체에 대한 영혼의 우위를 지나치게 강조함으로써 신체를 영혼의 방해물 수준으로 간주할 위험이 있고, 영혼을 설명하는 방식이 다소 신화적이라는 점이 한계로 지적되곤 한다.

인간본성에 관하여 체계적인 방식으로 그 의미를 분석하고 제시하려고 시도했던 사람은 아마도 아리스토텔레스일 것이다. 그에 의하면, 자연적 존재로서의 모든 피조물은 자연으로부터 받은 자연적 요소를 가지고 있다. 그러므로 피조물로서의 인간 역시 자연적 요소를 지닌다고 보아야 한다. 또한 인간은 신체뿐만 아니라 사고하고 판단하고 무엇인가를 열망하는 마음 또는 정신의 능력을 지니고 있는 존재이기도 하다. 아리스토텔레스는 이점에 주목하고, ‘인간은 합리적 동물이다’는 정의를 내린다 (Brumbaugh & Lawrence, 1963, p.58). 이 정의에서 ‘동물’은 인간을 구성하고 있는 요소 중에서 자연으로부터 받은 것을 직접적으로 표현하고 있고, ‘합리성’ 또는 ‘이성’은 인간을 구성하고 있는 ‘자연 이상’ 어떤 요소를 표현하고 있다. 그가 보기에, 인간의 마음 또는 정신이란 자연적 요소가 아닌 자연을 넘어서는 것으로서, 감각적이고 경험적인 탐구로서는 설명할 수 없는 것이었다. 감각과 경험을 중요시했던 아리스토텔레스도 인간본성에는 동물성뿐만 아니라 합리성이 들어있고, 합리성이 자연을 초월하는 것이라는 점을 받아들이지 않을 수 없었다. 이러한 사실을 해명하기 위하여 아리스토텔레스는 형이상학 - 자연을 넘어서는 학문, 영어로는 metaphysics - 이라는 학문분야를 제시한다.

아리스토텔레스의 형이상학에 의하면, 인간은 신체라는 질료와 합리성이라는 형식이 결합하여 합리적 동물이라는 존재자로 성립하게 된다. 질료는 형식을 받아들여 무엇으로 ‘규정되어야 하는 잠재적인 가능성’로서 자연으로부터 온 것, 다시 말해서 지극히 자연적인 요소를 가리키는 말이다. 그리고 형식은 질료를 ‘무엇으로 규정함으로써 현실적인 것으로 되도록 하는 현실성으로서’ 가능성은 현실성으로 끊임 없이 이행해 감으로써 완성된다. 아리스토텔레스는 현실성이 초자연적인 것이라고 직접적으로 말하지는

않지만, 인간에게는 알고자 하는 선천적 능력이 있고 이 능력은 인간으로 하여금 감각덩어리 속에서의 구조와 체계적 관련성을 인식할 수 있도록, 그리고 사물들 속의 목적론적 유기성을 인식할 수 있도록 이끌어준다(Brumbaugh & Lawrence, 1963, p.62)고 말함으로써, 인간본성의 형식적 측면인 합리성이 자연적 요소 이상의 것이라는 점을 드러낸다. 플라톤이나 아리스토텔레스의 관점에서 보면, 칸트나 루소의 인간을 이해하는 가정은 인간의 ‘초자연적 본성’은 외면하고 있는 것으로 된다.

### 3. 존재와 본질 : 아퀴나스의 구분

프랑스의 신토마스주의 철학자 자끄 마리땡(Jacque Maritain, 1882~1973)은 이러한 현대 교육이론의 오류를 파악하고 인간본성과 교육, 즉 인간의 교육에 관한 진리를 중세 철학에서 다시 찾아내고자 한다. 그는 자신의 저서 『기로에 선 교육』에서, 아리스토텔레스의 형이상학을 그 연원으로 하는 토마스 아퀴나스의 존재론을 토대로 하여 인격의 개념을 고찰함으로써 교육을 둘러싼 혼란을 해소하고 그 의미를 분명히 밝히고자 한다. 마리땡은, “교육의 오류는 교육목적이 있다는 것을 인식하지 못하는 데서 생겨나는 것이 아니라, 교육목적의 본질에 관하여 그릇되고 불완전한 개념을 갖는 데에서 생겨난다<sup>2)</sup> (EC, p.4)”고 말하면서, 그 오해를 해소하기 위해서는 교육의 목적으로 간주되어야 하는 ‘인격’의 의미를 바르게 이해하는 일이 반드시 요청된다고 주장한다.

인간본성의 두 가지 측면을 첨예하게 대비하여 드러내고자 한 마리땡은, 인간을 규정하는 관점에는 오직 두 가지만이 있을 뿐이라고 말한다. ‘순수 과학적 인간관’과 ‘철학적-종교적 인간관’이 그것이다. 그에 따르면, 순수 과학적 인간관은 전적으로 감각경험에 의해서 증명 가능한 방식으로 인간을 규정한다. 이 인간관에 의해서 포착되는 인간은 자연적이고 현상적인 측면의 인간, 다시 말해서 자연으로부터 받은 신체로 이루어진 인간이다. 예컨대, 인간의 몸은 뼈와 살로 이루어져 있다든가, 인간은 하나의 세포로부터 생겨난다든가, 인간의 종(種)의 기원은 크로마논인이라는 식의 설명은 모두 여기에 해당하는 것으로서, 이러한 설명들은 관찰 가능한 자료들이나 오차 없는 수치들의 관련으로 그 타당성이 입증되지 않으면 안 된다. 순수 과학적 인간관을 지닌 사람들은 감각과 경험으로부터 생겨나기도 하고 사라지기도 하는 감정이나 느낌, 또는 심리학적 자의의식 같은 것들을 가리켜 인간의 정신이라고 부른다. 이를테면, 공포, 두려움, 우울함, 슬픔, 쾌, 불쾌, 기쁨, 만족감 등과 같이 주변 상황의 영향을 받아 시시 때때로 변하고, 원칙상 관찰과 실험을 통해서 측정과 증명이 가능한 심리적 마음이 여기에 속하며, 실험 심리학 같은 것은 심리적 마음을 다루는 대표적인 예가 된다.<sup>3)</sup> 마리땡은 순수 과학적 인간관으로만 인

2) 이 논문에 인용된 마리땡의 주요 저작들은 다음의 약어를 사용하여 표기한다. 병기된 페이지는 참조한 영역분의 페이지를 가리킨다.

EC : (1943). *Education at the Crossroads*. Yale University Press.

PM : (1948). *A Preface to Metaphysics*. New York. Sheed and Ward.

AP : (1962). *An Introduction to Philosophy*. E. I. Watkin trans. New York.

PCG : (1966). “Individuality and Personality”, *The Person and the Common Good*. Chalse Scribner’s Son’s, paperback Edition, Univ. of Notre Dame Press. pp. 31~46 (김안중 譯, Mimeography)

3) 현대 사회에 있어서 사람의 감정이나 의식의 상태를 측정하는 방법들은 수없이 많다. 정신치료

간을 파악하는 사람들에게 인간본성은 자연적인 것, 현상적인 것으로 간주될 뿐이라고 말한다.

그러나 마리뎡이 보기에 인간본성을 이렇게 파악하는 관점은 잘못된 관점이다. 왜냐하면 인간은 정신적 존재이기도 하고, 그렇기 때문에 “수학문제를 풀어낼 때와 마찬가지로 한 치의 오차도 없는 완전하고 정확한 해답을 가지고 이해할 수 있는 문제의 대상이 아니라, 이해하기 어려운 신비의 대상(*PM*, p.7)”이기 때문이다. 그러므로 인간은 ‘순수 과학적 인간관’보다는 ‘철학적-종교적 인간관’으로 이해되어야 한다. 물론 철학적-종교적 인간관은, 인간의 눈에 보이지 않는 측면, 손으로 만질 수 없는 측면에 관심을 두는 만큼, 경험을 통하여 증명될 수 없다는 한계를 지니고 있는 것이 사실이다. 그렇기는 하지만, 인간의 내면적 특성 자체가 반드시 관찰이나 실험에 의해서 드러나는 것은 아니라는 점에서 보면, 철학적-종교적 인간관은 마땅히 순수 과학적 인간관과는 구분되어 존중되어야 한다. 예컨대, ‘인간은 자유로운 존재인가, 아니면 외부의 힘에 의해서 결정된 존재인가?’, ‘인간의 본질은 무엇인가?’, ‘정신 또는 영혼은 무엇인가?’, ‘가치는 있는가, 아니면 있는 것은 단순한 사실들뿐인가?’와 같은 질문들에 관해서는 순수 과학적 인간관은 아무런 대답도 내놓지 못한다(*EC*, p.4). 이러한 개념들은 현상계(現象界)를 넘어서는 초월적(超越的) 개념들로서, 인간이라면 누구나 소유할 수밖에 없는 보편적인 것이다. 가령, 자유를 생각해 보라. 자유롭기를 거부하는 사람이 있는가? 그리고 만일, 자유를 애타게 추구하는 사람이 있다면<sup>4)</sup> 이 사람의 마음 상태를 과학적으로 증명하거나 설명할 수 있는 방법은 도대체 무엇이란 말인가? 사실상, 인간을 보는 관점에 두 가지가 있다는 마리뎡의 관점에 동의하기란 그다지 어려운 일이 아닐지도 모른다. 그러나 교육은 순수 과학적 인간관이 아닌 철학적-종교적 인간관을 토대로 정립되어야만 한다는 마리뎡의 주장을 제대로 이해하기란 쉽지 않다. 언뜻 보기에, 마리뎡의 이 주장은, 인간의 신비한 측면을 강조하고 있는 만큼, 인간본성의 자연적 측면을 도외시하는 것처럼 보이며, 그리하여 인격이란 인간본성의 초자연적 측면을 가리키는 말이 되고, 인격교육은 오로지 인간본성의 초자연적 측면만을 강조하는 교육을 의미하는 것으로 오해되기 쉽다. 그러나 마리뎡은, “동일한 전체로서의 한 인간은, 한편에서 보면, 그 정신적 영혼에 의존하고 있는 하나의 총체로서의 인격체이면서, 동시에, 다른 한편에서 보면, 한 종(種, species)의 단편에 지나지 않는 하나의 질료적 개체(*EC*, p.9)”라고 말하면서, 인격의 개념뿐만 아니라 개체성의 의미 역시 강조하여 드러낸다.<sup>5)</sup> 철학적-종교적 인간관을 강조하는 마리뎡의 주장으로부터 드러나는 확실한 점은, 인격의 개념은 인간본성의 초자연적 측면과 밀접하게 관련되어 있다는 점이다. 인격이라는 개념은 현상 세계를 초월하는 존재로서의 인간에 대한 올바른 이해를 요청하는 개념인 것이다.

---

에 사용되는 많은 진단법들과 검사방식들, 검사기구들이 개발되고 있으며 상용화되고 있다. 가령, 거짓말 탐지기나 우울증 진단법 같은 것은 그 대표인 예라고 할 수 있을 것이다.

4) 물론, 이때의 자유는 신체적 구속이나 속박으로부터의 해방을 뜻하는 것이 아니라, 정신적 해방을 뜻한다. 교육의 주된 목표 역시 학생들로 하여금 내면적, 정신적 자유를 획득하도록 하는데 있다(*EC*, p.11).

5) 마리뎡의 인격과 개체성의 구분은 중세 시대의 인격에 관한 정의에 근거를 두고 있는 것으로 보인다. 인격이라는 용어는 중세 철학자 보에티우스에 의해서 최초로 사용된 것으로, 그는 ‘인격을 가리켜 이성적 본성을 가진 개별적 실체이다: *Persona est naturae rationalis individua substantia*’라고 정의한 바 있고, 성 토마스 아퀴나스 역시 ‘인격체는... 합리적 본성을 가진 자존적 개체 *이냐*’라고 말한다.(정의체, 『형이상학』, p.306 각주 & *PCG* p.32 각주 참고).

마리앵의 인격과 개체성이라는 구분의 직접적인 연원은 인간본성과 존재의 의미를 탐구한 중세 스콜라주의 철학자 토마스 아퀴나스(St. Thomas Aquinas, 1225-1274)의 존재론(ontology)에 있다. 아퀴나스는 존재론에서 아리스토텔레스의 형이상학을 그 토대로 하여, 실재(實在)하는 존재자의 의미에 관하여 치밀하게 분석해 나아간다. 아퀴나스는 아리스토텔레스의 형이상학이 “기독교의 신앙을 제시하는 것(임태평, 2014, p.197)”이라고 파악하고 그것을 한층 더 발전시켜 인간본성에 초자연적 측면이 들어있고 그것이 타당성을 가질 수밖에 없는 이유를 상당히 체계적인 방식으로 드러낸다. 특히 아리스토텔레스가 제시한 존재자, 본성, 형식과 질료의 개념을 분명히 이해하는 일을 넘어서서 ‘존재’의 개념을 드러냄으로써 지금 여기 존재하는 존재자들이 ‘존재한다’는 것이 무엇을 의미하는가에 대한 근본적인 해명을 시도한다. 물론, 널리 알려진 것처럼 아퀴나스가 신학자라는 점에 초점을 두어, 그의 이러한 탐구 이면에는 신(神) 존재를 증명하기 위한 의도가 들어있다고 보아야 하고, 그러므로 존재론은 신학적 논의 내지는 종교적 논의일 뿐 거기에서 어떤 교육적 의의나 시사를 찾아볼 수 없다는 주장이 있을 수 있다. 그러나 마리앵의 말처럼, 교육이란 언제나 ‘인간’에 관한 교육을 말하고, 그렇기 때문에 인간이 무엇인지, 인간이 왜 존재하는지를 총체적으로 이해하지 않은 상태에서 이루어지는 교육이란 동물의 훈련과 하등의 차이가 없다.

아퀴나스의 존재론은 말 그대로 ‘있다’는 것, ‘존재한다’는 것이 무엇을 의미하는가에 관한 철학적 탐구이다. 존재론에서 가장 중요한 용어들은 다음 세 가지라고 할 수 있다. *엔스(ens)*, *에쎬(esse)*, *에쎬티아(essentia)*가 그것이다. 어원적으로 이 용어들은 모두 ‘(나는) 존재한다’ 뜻을 가진 라틴어 동사 ‘쑤(sum)’에서 유래한다. *엔스*와 *에쎬*는 라틴어 ‘쑤’의 동명사, 즉 동사의 성격을 가지고 있는 단어들이어서 *엔스*는 쑤의 분사형을 나타내고 *에쎬*는 쑤의 부정사형을 나타낸다. 영어 표현으로, *엔스*는 ‘있다’, 또는 ‘~이다’라는 ‘be’ 동사의 분사형 ‘being’에 해당하며, *에쎬*는 그것의 부정사형 ‘to be’에 해당하는 의미를 가진다. 분사형 ‘being’이 구체적으로 있는 것을 의미하는 것임에 비하여, 부정사형 ‘to be’는 지속해서 있는 행위, 또는 ‘존재하는 행위’(actus essendi, the act of being)를 의미한다(Maurer, 1968, p.14 각주 참고). 일반적으로 영어에서는 라틴어 *엔스*에 대응하는 단어로 ‘a being’이, *에쎬*에 대응하는 단어로는 ‘being’이 사용된다. *에쎬티아* 역시 *에쎬*에서 파생된 것으로서 영어 단어 ‘essence’에 대응한다. 목하 이 글에서는, 라틴어 *엔스*, *에쎬*, *에쎬티아*에 해당하는 우리말을 각각 존재자(a being), 존재(being), 본질(essence)이라는 용어로 번역하고자 한다(Maurer, 1968, p.13-16).<sup>6)</sup>

아퀴나스는 『존재와 본질』에서 실재하는 것은 존재자뿐이라고 말하고 존재자와 본질에 관한 탐구를 시작으로 하여 존재의 의미를 밝혀 나아간다. 『존재와 본질』은 아퀴나스의 초기 저작으로서 형이상학

6) 우리말에서는 분사와 부정사의 용법이 명확하지 않기 때문에, *엔스*와 *에쎬*의 의미를 드러내는 적절한 용어를 찾는 데에 적지 않은 혼란이 있다. 흔히 일어나는 한 가지 혼란은 *엔스*와 *에쎬*를 구분하지 않고 양자를 모두 ‘존재’ 또는 ‘실존’으로 번역하는 경우이다. 그러나 아퀴나스가 *엔스*와 *에쎬*를 명확히 구분하고 있다는 점에 유념한다면, 두 용어에 해당하는 각각의 번역어가 마땅히 있어야 한다. 이러한 혼란을 피하기 위해서 혹자는 *에쎬*를 영어 ‘existence’에 해당하는 ‘실존’으로 번역하기도 하지만 엄밀히 말하여, ‘실존’이라는 번역어의 사용은 피해야 한다. 왜냐하면, ‘실존’이라는 단어는 라틴어 명사 ‘*existentia*’에서 유래한 것으로서 그 어원은 ‘*sum*’이 아닌 ‘*existere*’에 있기 때문이다. 또한 아퀴나스는 ‘*existere*’를 어원으로 하는 *existentia*라는 단어를 존재론 어디에서도 사용하지 않는다. 왜냐하면, 아퀴나스는 ‘*sum*’에 어원을 두는 *esse*가 사물의 능동적인 특성을 가장 잘 표현하는 용어라고 생각했기 때문이다(Maurer, 1968 ; 1982).

의 주요 개념들을 배우고자 했던 ‘파리의 도미니크 교단 연구회 소속의 성 제임스 교회 수도사들’을 위한 교육용 책으로 쓰인 짤막한 책이다(Maurer, 1968, p.11). 이 책에 의하면, 존재자는 실재하는 모든 사물들을 지칭하는 이름으로서 그것의 의미는 존재자를 존재자로 인식하도록 해주는 본질에 의해서 분명하게 드러난다. 존재자는, 그것이 무엇이든지 간에, 반드시 ‘무엇으로서’ 있다. 이렇게 ‘그것 때문에 존재자가 무엇으로서 있는 그것’을 가리켜 부르는 말이 바로 본질이다. 본질은 ‘본성’이라고 불리기도 하고, ‘무엇임’을 알려준다는 점에서 ‘하성(何性, *quidditas*, quiddity)’이라고 불리기도 한다(Maurer, 1968, p.16). 가령, 지금 여기에 X라는 존재자가 있다고 하자. X는 사람일 수도 있고, 한 마리의 말(馬)일 수도 있다. 만일 우리가 X를 어떤 사람으로 인식했다면, 그 인식은 X가 가지고 있는 ‘인간성’이라는 본질 또는 본성 때문에 가능한 것이다. 이처럼 사물을 인식 가능한 무엇으로서 결정해 준다는 점에서 아퀴나스는 본질을 가리켜 ‘형식(*forma*, form)’이라고 부르기도 하는데, 이 경우의 형식은 부분으로서의 형식(*forma partis*, form of part)이 아니라 전체로서의 형식(*forma totius*, form of the whole)을 의미한다(Aquinas, 1968, p.31 각주 참고). 전체로서의 형식이란 질료로부터 차단된<sup>7)</sup> 형식을 의미하는 것이 아니라, 질료(matter)와 형식(form)을 모두 포괄하는 형식을 의미한다. 전체로서의 형식은 무엇으로서 결정된 하나의 전체를 가리키는 말로서, 가령, 인간의 본질로 알려진 ‘인간성’은 신체라는 질료와 합리성이라는 형식이 조화를 이루는 하나의 전체를 뜻한다. 이에 비하여, 인간의 영혼이나 생물의 영혼은 질료가 차단된 형식으로서 질료와 결합되어야만 완전한 전체가 되는 부분이다. 본질 또는 본성은 존재자 ‘X’는 무엇인가’를 묻는 질문에 대한 대답으로서 형식에 의해서 결정된 존재자의 ‘무엇임’을 알려준다.

또한 존재자는 실체<sup>8)</sup>(*substantia*, substance) 또는 자존(subsistence)이라는 용어로 불리기도 한다. substance와 subsistence라는 용어는 라틴어 ‘*substare*’에서 유래하는 것으로서 ‘변화 저변에 (변화하지 않고) 있는 것’이라는 의미를 가지고 있다. 단일성(unity)을 가지고 있으며, 다른 것으로 쪼개질 수 없는 하나의 완성된 개체가 실체라면, 그 중에서도 본성이나 본질에 의해서 한정된 개체의 주체적 측면, 즉 활동의 주체적 측면을 강조하는 말이 자존이다. 가령 인간 존재자는 정신에 의해서 규정된 본성을 지닌 활동의 주체로서의 자존이다(AP, p.157-165 & PCG, p.39-41). 실체는 시간, 장소, 양, 또는 질이 변해도 다른 것에 의존하지 않고 자립할 수 있는 하나의 개체를 가리켜 부르는 말이다. 가령, X라는 실체는 지금 달리고 있든지, 걷고 있든지 여부에 상관없이, ‘X’라는 결정된 본질로서 우리에게 드러난다. 실체는 본질이 구현된 개체이다. 존재자는 실체에 종속되어 있다는 점 때문에 마치 실체처럼 간주되기 쉬운 속성들이 있지만 이것은 실체와 엄밀하게 구분되어야 한다. 가령, ‘하양’이나 ‘크기’, ‘지혜’ 등은 우리로 하여금 X의 속성들을 파악할 수 있게 해주기는 하지만, 그것들이 X라는 실체를 말해주지는 않는다. 언

7) 어떤 것을 무엇인가로부터 ‘차단하는(*prescind from*, *praeasio*)’ 것은 추상의 한 가지 방식으로서 어떤 것을 한 개념으로부터 완전히 잘라내 버리거나 배제하는 것을 뜻한다. 이에 비하여, 일반적으로 ‘X로부터 Y를 추상한다’고 할 때의 추상의 방식은 X에 들어있는 전체를 배제하지 않으면서 Y를 뽑아내는 것을 의미한다(Aquinas, 1968, p.39각주 참고).

8) 아퀴나스는 아리스토텔레스의 범주이론을 받아들여, 모든 실재하는 사물들은 서술어들에 의해서 그 의미가 설명된다고 보았다. 실재하는 사물들을 설명하는 서술어들은 모두 열 가지 범주들로 분류되는데, 실체(*substantia*), 양(*quantitas*), 질(*qualitas*), 관계(*relatio*), 능동(*actio*), 수동(*passio*), 시간(*quando*), 공간(*ubi*), 배치(또는 상태, *situs*), 소속(*habitus*)이 바로 그것이다 (David Ross, 1995, p.24).

체나 X라는 실체에 종속되어서만 있을 수 있는 이러한 속성들을 가리켜 아퀴나스는 우연적 존재자 또는 우유(偶有, *accidens*, *accident*)라고 부른다.

아퀴나스는 존재자가 실체라는 점으로부터 존재자를 구성하는 또 다른 중요한 요소를 밝혀낸다. 실체로서의 존재자는 아무것도 하지 않은 채 정지된 상태로 그냥 있는 것이 아니라, '존재하는 행위'의 주체가 되어 적극적으로 모종의 행위를 수행하고 있다는 점이다. 예컨대, 저기 달리고 있는 X라는 존재자는 X의 본질로서 알려질 뿐만 아니라, '달리기'라는 존재하는 행위를 수행하는 실체로서 실재한다. 단일하고 자립적인 존재자들 중에서 존재하는 행위들을 실현하고 있지 않은 존재자는 없다. 지금 우리 눈앞에 보이는 이 나무, 저 풀 한 포기도 단일하고 자립적인 하나의 실체로서, 나름대로 존재하는 행위를 수행하고 있다고 보아야 한다. 실체라는 점으로부터 존재하는 행위를 도출해낸 아퀴나스는 구체적인 존재자들의 모든 존재하는 행위를 가리켜 '존재(*esse*, *being*)'라고 부른다. 존재는 달리기, 걷기, 서 있기 등과 같은 행위들 모두를 가리켜 부르는 총체적 용어이다.<sup>9)</sup> *esse* 또는 *being*이 동사를 강조하는 동명사라는 점에서도 알 수 있듯이 존재는 존재자의 행위의 측면을 특히 강조하는 용어이다.

이러한 고찰을 토대로 하여 아퀴나스는 실재하는 존재자는 '본질과 존재(하는 행위)라는 두 가지 원리로 구성되어 있는 실체'라는 결론에 도달하게 되고, 존재자는 "본질 안에서 그리고 본질을 통하여 존재를 소유하는 실체(Aquinas, 1968, p.31)"라는 명제를 이끌어 낸다. 이 말에는 두 가지 함의가 들어있다. 한 가지는 존재와 본질이 분리되지 않는다는 점이고, 다른 한 가지는 이 각각은 존재자의 실재성(*reality*)과 가지성(*intelligibility*)이라는 두 측면을 드러내 준다는 점이다(Maurer, 1968, p.16).

본질이 그 사물에 대해서 가지성을 부여한다는 말은 본질이 사물을 '무엇으로서' 결정해 줌으로써 그 사물의 인식을 가능하게 해준다는 뜻이다. 본질은 사물의 인식을 가능하게 하는 '정의(定義)의 원리'인 것이다. 아퀴나스는 본질이 정의의 원리가 되는 이유를 아리스토텔레스의 '질료-형식 이론'으로부터 도출한다. 질료-형식 이론에 의하면, 사물은 질료와 형식이라는 내적 특성으로 구성된다.<sup>10)</sup> 형식은 사물의 '구조적 틀'같은 것으로서 무규정 상태의 질료를 '무엇으로서' 규정하는 것이고, 질료는 사물을 이루는 '재료'같은 것으로서 형식에 의해서 결정되는 모종의 덩어리 같은 것이다. 또한 질료는 형식을 받아들이고 수용하는 '가능성(*potentia*, *potentiality*)'<sup>11)</sup>이라는 의미로 이해되어야지 실제로 있는 현상적인 감

9) 언뜻 생각하기에, 존재는 역동적인 행위를 의미하는 것이 아니라 눈앞에 보이는 고정된 실체나 사물을 의미하는 것으로 간주되기 쉽다. 통념적으로 우리는 감각적으로 확인할 수 있는 것들, 가령, 창밖의 산이나 건물들은 존재한다고 말하고 감각적으로 확인되지 않는 것들, 가령, 사라진 건물이나 사람을 가리켜 존재하지 않는다고 말하기 때문이다. 이때, 존재는 변화하는 우유적 속성을 갖는 것, 또는 사라지거나 생겨나는 실체의 속성을 갖는 것으로 간주된다. 그러나 존재를 이렇게 이해할 경우에는 그 존재가 왜 생겨나고 없어지는지, 왜 변화하는지 등에 관한 근본적인 이유를 설명하거나 이해하는 일이 불가능하게 된다. 이 점을 염두에 둔 아퀴나스는 존재가 우유적 속성을 지닌 고정된 실체나 사물이 아닌 그보다 더 근원적인 의미를 지닌 것, 즉 실체나 우유의 원동력 또는 역동성으로 간주되어야 한다고 본 것이다.

10) 본질이, 앞에서 말한 것처럼, (전체로서의) 형식 또는 본성과 같이 다양한 용어로 불리게 되는 이유는 바로 사물을 구성하고 있는 형식적 특성과 질료적 특성 때문이라고 할 수 있다.

11) 아리스토텔레스가 「형이상학」에서 처음 사용한 용어인 현실성(*dynamis*)과 가능성(*energeia*)은 사물의 변화 및 운동을 분석하기 위해서 도입된 개념이다. 아리스토텔레스의 설명에 따르면, 예컨대, 집을 지을 수 있는 능력을 가진 사람 또는 볼 수 있는 능력을 가진 사람을 일컬어 가능성이라고 부를 수 있다면, 집을 짓고 있는 사람 또는 보고 있는 사람을 일

각덩어리 같은 것으로만 이해되어서는 안 된다(Aquinas, 1968, p.34 각주1 참고). 물론 아퀴나스는 ‘양(量)으로 지정된 질료’가 존재자로 하여금 질료적 다양성을 갖도록 해준다고 보았고 존재자를 하나의 개체로 만들어 준다고 보았지만 이때의 질료는 가능성으로서의 질료에 형식이 부여되었을 때, 다시 말해서 가능성이 실현된 특수한 존재자의 지정된 질료를 의미한다는 점에서 아리스토텔레스가 말하는 질료의 의미와는 다소 차이가 있다.

아퀴나스가 말하는 ‘양으로 지정된 질료’는 ‘개체성의 원리(the principle of individuality)’가 되는 질료이다(Aquinas, 1968, p.36). 아퀴나스에 의하면, 어떤 사물이 보이게 될 수 있거나 손가락으로 가리킬 수 있는 것일 때를 가리켜 그 사물은 지정되었다(*designatum, signatum*)고 말한다. ‘지정된’이라는 말로부터 파생된 한 가지 의미가 ‘결정된(determined)’ 또는 ‘한정된(limited)’이다(Aquinas, 1968, p.37 각주 참고). 그러므로 양으로 지정된 질료는 형식에 의해서 ‘이것’ 또는 ‘저것’으로 결정된 특수한 개체를 의미한다. 가령, 철수는 철수의 특수한 뼈와 특수한 살로 지정된 질료를 포함하는 특수한 개체이다. 아퀴나스는 형식과 질료 중 그 어느 하나가 부재할 경우, 존재자를 인식하거나 정의하는 일은 불가능하므로 본질이 형식과 질료 모두를 의미한다는 점에는 의심이 없어야 한다고 말한다(Aquinas, 1968, pp.34-44 참고).

이제 고찰해야 할 것은 존재는 존재자에게 실재를 부여한다는 말의 의미이다. 앞서 살펴본 바와 같이, ‘존재자는 존재를 소유하고 있는 그것이다’(Maurer, 1968, p.16). 만일 어떤 존재자가 자신의 ‘존재’를 받아들이지 않는다면 그 존재자는 있지 않으면서 무엇으로 있는 것, 다시 말해서 없으면서 있는 것이라는 모순이나 자가당착에 빠지게 되고, 결국에는 스스로를 부정하게 되고 만다. 그러므로 존재는 존재자에게 역동적인 행위로 나타나는 것인 동시에, 우리가 존재자를 인식할 때 ‘논리적’으로나 ‘사실적’으로나 받아들이지 않으면 안 되는 ‘실재의 원리’가 된다. 그러나 존재가 실재의 원리가 된다는 점을 이러한 설명방식으로 이해한다고 하더라도, 존재가 정확히 무엇을 의미하는지는 여전히 불분명하다. 사실을 두고 말하면, 아퀴나스의 「존재와 본질」에서도 존재에 관한 자세하고 정확한 설명이나 분석을 보여주는 부분을 찾아보기는 매우 어렵다. 그러나 본질과 존재가 실재 상으로 구분된다는 점은 양자가 모종의 관련을 맺고 있다는 것을 말해주며, 아퀴나스는 이러한 관계를 아리스토텔레스의 용어를 빌려, 존재는 본질이 실현된 현실성(*actus, actuality*)이며, 본질은 존재를 수용하는 가능성(*potentia, potentiality*)이라고 표현한다. 본질은 존재를 수용하고 존재는 본질을 실현하는 상호적인 관계를 맺음으로써 역동적인 존재자가 실재하게 되는 것이다. 존재자는 존재 원리인 현실성과 가능성의 끊임없는 변화 혹은 운동에 의해서 실재하게 되는 것이다.

아퀴나스가 존재론에서 실재의 원리가 되는 존재보다 인식의 원리가 되는 본질의 의미를 밝히는 데에 많은 부분과 노력을 할애하고 있다는 점에서, 존재론의 목적이 본질의 의미를 밝히는 데에 있다는 오해가 있을 수 있다. 그러나 아퀴나스의 본질에 관한 탐구는 본질이 지성에 의해서 ‘추상’된 것이라는 점에서 존재자 그 자체가 될 수 없다는 점을 알려준다. 물론, 추상은 ‘있는 그대로의 것, 즉 구체적인 것 모두를 뽑아내되 그 구체적인 것과 동일하지 않은 형태로 뽑아낼 때, 그리하여 그 뽑혀 나온 것에 구체적

---

컬어 현실성라고 부를 수 있다. 아퀴나스는 두 개념을 존재론에 적용하여, 매 존재자는 존재하는 행위로 실현된 결과라는 점에서 현실성이기도하고, 그 안에 여전히 실현되기를 기다리는 본질을 지닌다는 점에서 가능성이기도 하다고 말한다.

인 것 모두가, 비록 구체적인 것 그대로는 아니지만, 고스란히 들어있을 때, 이 경우의 뽑아내는 행위 (이홍우, 2002, pp.505-506)를 가리키기 때문에, 인간의 지성에 의해서 추상된 것, 즉 본질은 존재자와 다를 수 없지만, 존재자 그 자체와 본질 사이에는 의미상 아주 미세한 간극이 존재한다고 보아야 한다. 추상되기 이전을 총체로, 추상된 이후를 부분으로 본다면 본질은 당연히 총체가 아닌 부분이다. 부분만 가지고서는 총체를 이해했다고는 볼 수 없다. 아퀴나스는 존재가 무엇인지에 관해서 직접적이고 구체적으로 설명하지는 않지만 본질에 관한 분석을 통해서 존재자를 본질로만 이해할 때 따르는 위험, 즉 존재자의 존재적 측면을 간과하는 위험을 분명히 드러내고 있다고 보아야 한다. 본질을 이해하려는 그의 노력은 궁극적으로 존재자의 본질에 가려져 잘 드러나지 않을 수도 있는 존재자의 ‘존재적 측면’, 즉 실재의 원리가 되는 존재의 의미를 최대한 드러내려는 데에 있다.

아퀴나스가 존재를 드러내는 방식을 살펴보면 다음과 같다. 존재자 안에서 본질은 존재하는 행위로 실현된다는 점에서 존재의 ‘가능성’이 되고, 존재는 존재자를 통해서 본질을 실현하고 있다는 점에서 본질의 ‘현실성’이 된다. 그리고 미완성의 가능성은 완성의 현실성으로 되기를 멈추지 않기 때문에 본질은 존재로 (실현)되기를 멈추지 않는다. 문제는, 존재자의 본질과 존재의 이러한 관계를 따져 나가다 보면, 존재는 본질을 모종의 행위로 실현한다는 점에서 본질의 원인이 되지만, 본질은 존재의 원인이 될 수 없다는 것이다. 아퀴나스는 본질을 실현하는 존재의 원인을 상정하지 않을 수 없으며, 그것은 결국 현실성으로서의 ‘존재 그 자체’ 이외의 다른 것이 아니라는 결론에 도달한다. 이러한 통찰로부터, ‘존재는 어떤 존재자가 존재한다는 것, 다시 말해서 세상 속에서의 존재자의 현현(顯現)이라는 단순한 사실을 가리키는 것 이상으로, 모든 행위들의 행위, 모든 역동성과 활력들 중에서 가장 첫 번째의 것, 가장 항구적이고 지속적인 것’이라는 의미를 지니고 있다고 아퀴나스는 말한다(Maurer, 1968, p.18재인용). 이 역동적인 행위의 원천으로 상정될 수밖에 없는 존재를 가리켜 부르는 말이 바로 가장 완전한 실현이라는 의미에서의 ‘순수현실성’이다. 순수현실성은 본질과 존재의 구분이 없는 순수존재자로서, 이것은 오직 신(神)에게서만 가능할 뿐 현상계의 유한한 피조물에게서는 불가능하다. 피조물은 본질과 존재가 합성된 복합적 존재자로서 미완성에서 완성으로 나아가기를 반복하는 목적(telos)을 지향하는 존재자, 역동적이고 과정적인 존재자이다.

또한 아퀴나스는 존재가 역동적 행위라는 점으로부터 본질은 반드시 존재하는 행위를 수행하는 개별 존재자와 관련해서만 그 의미가 성립한다고 보았다. 만일 본질이 개별존재자를 통해서 모종의 행위로 실현되지 않는다면, 그것은 한낱 추상된 허구나 허상에 머무를 뿐이다. 비록 존재자를 이것과 저것으로 구별 가능하게 해주는 것이 ‘양(量)으로 지정된 질료’이기는 하지만, 그렇다고 해서 질료 그 자체가 개별존재자의 존재 근거가 될 수는 없다. 왜냐하면, 개별존재자들은 본성을 실현하는 ‘역동적’ 측면을 지니고 있고, 이 역동성을 염두에 두면 수동적이고 정적인 가능성일 뿐인 질료는 그 근거가 되지 못하기 때문이다. 따라서 역동적이고 구체적인 개별존재자의 성립 근거는 존재하는 행위, 즉 존재에서 찾아져야 한다. 개별존재자는 질료적이기는 하지만 본질을 실현하고 있는 역동적 존재자인 것이다.

존재론적 명제에서 강조되어야 하는 것은 존재자의 존재적 측면이다. 이점은 인간을 이해하는 데에 매우 중요한 점을 시사해 준다. 이미 고찰한 바와 같이, 존재자는 본질에 의해서, 그 본질 때문에, 우리에게 ‘무엇으로서’ 알려진다. 존재자는 ‘정의의 원리’에 해당하는 본질에 의해서 알려진다는 점에서 존재자

의 존재적 측면은 인식으로부터 가려지기 쉽다. 존재자의 존재적 측면, 즉 ‘존재 그 자체’는 가지성의 원리에 의한 우리의 인식으로부터 벗어나 있고, 이것은 우리의 존재자 인식에는 어떠한 한계가 있다는 것을 보여준다. 이점은 우리로 하여금 때 존재자에게는 ‘본질에 의한 규정’을 넘어서는 모종의 ‘미지의 영역’이 있다는 사실을 상기시켜 준다. ‘존재 그 자체’는 본질의 규정을 넘어있으면서도 본질을 실현하고 있는 개별존재자로 구현된다는 점에서 모든 피조물 또는 존재자는 인식의 대상이기도 하지만, 동시에 ‘신비의 대상’이기도 한 것이다.

#### 4. 인격과 개체성: 마리뎡의 인격 교육론

아퀴나스의 존재론적 전통을 이어받은 마리뎡은 합리적 동물이라는 밑그림으로서의 인간본성이 개별 존재자의 존재하는 행위로 실현된다는 점에 주목하여 ‘인격’과 ‘개체성’이라는 개념을 제시하고 이 각각을 교육의 원리를 밝혀주는 개념으로 간주한다. 그가 보기에, 인간을 구성하는 두 극단인 인격과 개체성은 합리적 동물이라는 인간본성의 의미 이면에 들어있는 인간의 존재론적 의미를 드러내주는 것으로서, 교육의 맥락에서 그 의미가 분명히 드러나는 개념들이다. 인간의 본성(또는 본질)은 규정되어야 하는 것이며, 인간본성의 의미를 규정하는 일은 ‘인간은 무엇 무엇이 되어야 함’을 끊임없이 드러내고 그러한 인간을 길러내는 일을 하는 교육과 다르지 않다. 이렇듯, 인간은 교육에 의해서 ‘어떤 존재로 되어야 한다’는 식의 가치와 당위를 지닌 존재로 완성되어 간다는 점에서 보면, 인간본성에는 유목적적 역동성이 들어있다고 보아야 한다. 마리뎡이 보기에, 이것이 바로 인격이다. 그래서 마리뎡은, 교육의 목적은 인간본성의 유목적적 역동성을 이끌어내고 안내하는 것, 곧 인격을 완성해 가는 것이라고 말한다. 그러나 마리뎡은, 인격은 인간을 구성하는 한 축에 지나지 않는다는 점을 강조하고 또 다른 축인 개체성을 간과해서는 안 된다고 말한다. 왜냐하면, 존재론에서 살펴보았듯이, 본질은 개별존재자를 통해서 실현되지 않으면 안 되고, 본질만을 강조하는 교육은 합리주의의 오류, 즉 추상을 실제로 오해하는 오류에 빠지기 쉽기 때문이다. 마리뎡의 편에서 말하면, 인간본성을 실현하는 역동적인 개별존재자를 개체성이라 부르고, 인격이 교육의 목적으로 간주될 수 있다면, 개체성은 교육의 목적을 달성하기 위한 교육의 방법적 원리로 간주 될 수 있다. 물론 이때 ‘방법’이라는 말은 일반적으로 사람들이 생각하는 좁은 의미에서의 정해진 목적 실현을 위한 우연적 수단이나 매체가 아니라, 추상적인 목적이 실현되거나 구체화 될 때 요구될 수밖에 없는 필연적 조건이라는 의미를 가진다.

인격과 개체성의 의미를 살펴보기 전에, 흔히 생겨나는 혼란을 방지하기 위해 확인해 두어야 할 점이 있다. 마리뎡은 인격과 개체성이라는 구분은 “아퀴나스의 존재론적 구분, 즉 존재와 본질에 그 연원을 두는 형이상학적 구분(*EC*, p.34)”이라고 말하기는 하지만, 마리뎡과 아퀴나스의 구분은 근본적으로 그 차원을 달리한다는 점이다. 신학자이자 철학자였던 아퀴나스가 존재자를 존재와 본질의 합성이라고 말한 주된 이유는 신과 인간의 차이를 드러내기 위해서였다. 그가 보기에 신은 본질을 갖지 않는 순수 존재, 다시 말해서 어떤 본질로도 규정될 수 없고 인식될 수 없는, 오로지 존재만 할 뿐인 ‘존재 그 자체’이다. 이에 비해서, 인간은 존재와 함께 본질로 구성된 합성실체로서 무엇인가로 규정되고 인식되어야 할 대상, 곧 ‘존재자’이다. 아퀴나스가 존재론을 통해서 궁극적으로 하고자 한 일은 본질로부터 존재를

따로 떼어내는 일, 궁극적으로는 존재 그 자체를 본질 너머의 차원으로 끌어올리는 일이었다고 볼 수 있다. 물론, 마리탱이 ‘인격체’로서의 인간과 ‘개체’로서의 인간을 구분하는 것은 신적 존재와 인간 존재자 사이의 이러한 차이를 염두에 두고 그렇게 하는 것이다. 다만, 마리탱과 아퀴나스 사이에 차이가 있다면 그것은 아퀴나스의 주된 관심이 신적 존재에 관한 이해에 있는 데 비하여, 마리탱의 주된 관심은 피조물로서의 인간 존재자에 관한 이해에 있다는 점일 것이다. 인간 존재자는 신적 존재와 달리 무엇인가로 규정되어야 할 존재자로서 인간을 규정하는 특성(그 ‘본질’)인 합리성과 동물성으로 이루어져 있고 이 인간본성은 실현되어야 하는 것이다. 인격과 개체성이라는 구분을 통해서 마리탱은 존재를 본질과 함께 분명하게 드러내는 일을 하고 있는 것이다.

『기교에 선 교육』에서 개체와 인격체라는 마리탱의 구분이 처음 등장하는 것은 다음과 같은 표현에서이다. 그에 의하면, 인간은 “하나의 인격체의 자격으로 신과 관련을 맺고 있는 자유로운 개체이다(EC, p.7)”. 그리고 하나의 인격체의 자격으로 신과 관련을 맺고 있는 자유로운 개체로서의 인간이라는 관점은, 마리탱에 의하면, 서구의 인간관을 구성하고 있는 세 가지 전통 중에서 유태교적 전통으로부터 내려오는 것이며, 서구의 인간관은 이 외에도 고대 그리스적 전통과 기독교적 전통으로부터 유산을 물려받고 있다. 서구의 인간관은 최종적으로 기독교 전통에 의해서 확립되는데 이 전통에서는 인간을 원죄에서 벗어날 수 없는 약한 피조물로서 간주하고, 신의 은총에 의해서 신성한 삶과 자유를 얻게 된 존재로 규정한다. 그러므로 인간의 최상의 완전성은 신의 사랑을 실천에 옮기는 것으로 설명된다.

마리탱에 따르면, 인간은 인격체이며, 인격체는 지성과 의지에 의해서 스스로를 규정하고 유지하는 인간적 존재자를 말한다. 인간은 단지 물리적 존재로서만 있는 것이 아니며, 인간의 내부에는 이보다 더 풍부하고 더 고귀한 존재가 들어있다. 그렇기 때문에 인간은 모종의 방식으로 부분이 아니라 ‘전체로서’ 존재한다. 한 인간은 그 자체로서 하나의 우주인 것이다. 인간은 “지식을 통해서 그 통째로의 거대한 우주가 그 속에 들어있는 소유주이며... 사랑을 통해서 자신을 타아에게 자유롭게 줄 수 있는 존재(EC, p.8)”이다.

그렇다면, ‘하나의 자유로운 개체로서 신과 관련을 맺고’ 있다는 이 인격체의 근원, 그 실체적 근원은 무엇이란 말인가? 마리탱은 그 대답을 인간의 ‘영혼’에서 찾는다. 그에 의하면, ‘영혼’은, 아리스토텔레스가 규정했던 것처럼, 모든 유기체가 다 가지고 있는 ‘생명의 제1원리’를 말하며, 인간 속에서 이것은 ‘초질료적 지성(supra-material intellect)’을 부여받고 있는 것으로 간주된다. 기독교 이후 이것은 “영생을 부여받은 신의 거주처로 간주되고, 이것을 표현하는 말이 ‘정신(spirit)’이다(EC, p.8)”. 정신을 소유한 인간적 존재자는 비록 하찮은 ‘질료적 우유(遇有)(the accidents of matter)’에 의존하고 있기는 하지만 시간과 사망을 넘어서는 소유주로서 존재하는 것이다. 하나의 인격체를 가리켜 소유주라고 부르는 것은 그것이 전체성과 독립성을 가지고 있다는 뜻이다(EC, p.8). 다시 말해서, 인격체는 그 존재의 심연에서 부분이 아니라 전체이며, 예속이 아니라 독립이라는 속성을 가지고 있는 것이다. 고대 그리스 이후의 서구적 전통에서 인간을 가리켜 ‘신의 영상(the image of God)’이라고 부를 때 이 표현이 나타내는 것은 인간본성 속의 이 ‘신비’인 것이다.

하나의 인격체와 그것이 소유하고 있는 ‘인격’은 그 존재론적 연원에서 볼 때 하나의 신비이다. 그것은 과학적 인간관에 의해서는 포착될 수 없는 ‘존재의 심연’을 가지고 있으며, 그 이유 때문에 절대적 존엄

성을 갖는다. 인간이 자신의 삶을 통해서 만나게 되는 진(眞), 선(善), 미(美)와 성(聖)의 표현들은 모두 신의 영역에 속하는 ‘정신’에 의해서 파악되는 것이며, 그렇기 때문에 하나의 인격체로서의 인간은 이러한 표현들과 끊임없이 접촉함으로써 그 정신적 삶의 완성에 도달하게 된다. 인격체로서의 인간이 그 정신적 삶을 통하여 이러한 표현들과 끊임없이 접촉한다는 것은, 다시 말하면, 인간의 정신이 ‘사물들의 총체적 질서’와 끊임없는 접촉을 갖는 가운데 그러한 정신의 저자인 신성한 절대자를 모종의 방식으로 반영하고 있다는 뜻이다. 이 절대자는, 마리뎡에 의하면, “세계보다 우월하며, 모든 것이 그것을 실현하도록 끌어당기는 힘을 소유하고 있다(EC, p.8-9)”.

인간의 또 다른 극단을 표현하는 것은 ‘개체성(individuality)’이다. 개체성은, 질료라는 개념에 그 근원을 두고 있는 것으로서 한 종(種)의 단편에 지나지 않는 ‘질료적 개체(a material individual)’가 갖는 특성을 말한다. 이 “질료적 개체는 물리적 우주의 한 부분을 구성하고 있으면서, 무한한 힘과 영향력의 네트워크 속에서의 한 점과 같은 것으로 존재한다(EC, p. 9)”. 그러므로 동일한 전체로서의 한 인간은, 한편에서 보면, 그 정신적 영혼에 의존하고 있는 하나의 총체로서의 인격체이면서, 동시에, 다른 한편에서 보면, 한 종의 한 단편에 불과한 질료적 개체인 것이다. 이 질료적 개체로서의 인간은 우주의 무한한 힘과 영향력들로 이루어진 물리적 법칙들에 복종하지 않으면 안 되며, 이러한 법칙들은 인간의 감각적 경험과 본능을 지배하는 것이 된다. 따라서 인간의 삶은 감각과 본능이 지배하는 질료적 개체로서의 삶과 이성의 법칙에 의해서 지배되는 정신적 자존체(spiritual subsistence), 곧 하나의 개체적 인격체로서의 삶이라는 두 극단을 포함하고 있는 것이다. “인간은 두 세계가 만나는 하나의 수평선을 이루고 있는 것이다(EC, p.9)”.

인간의 개체성이란, 따라서, 자연의 인과적 법칙성에 얽매어 있는 질료적 자아를 가리키는 것이며, 이 자아는 개체로서의 인간이 가지고 있는 모든 신체적, 심리적 특성 및 그와 관련된 행동으로 표출되는 것이다. 개체로서의 인간은 개체적 특징들을 다 다르게 지니고 있고, 이점에서 개체성은 한 종의 구성원들을 서로 다른 것으로 만들어 주는 원리이기도 한다. 마리뎡이 아리스토텔레스의 질료를 가리켜 “비특수적 다양성의 원리(principle of nonspecific diversity)(EC, p.34)”라고 부르는 것과 꼭 마찬가지로 방식으로, 개체성을 ‘종차의 원리’라고 부르는 것은 이와 같은 이유 때문이다.

## 5. 존재의 표현: 교육의 역동적 요인으로서의 교사와 학생

마리뎡은 인간을 구성하는 두 극단인 개체성과 인격을 고찰 한 후, 그것에 근거하여, 인간을 대상으로 하는 교육에서 작용하는 역동적 요인(dynamic agent) 두 가지를 제시한다. 그에 의하면, “학생의 마음이 가지고 있는 내면적 생동력과 교사의 활동이 이에 해당하며, 학생의 내면적 생동력은 교육의 주된 요인이고, 교사는 보조적 요인이다(EC, p.29)”. 마리뎡은 고대 그리스 철학자 플라톤에 의해서 학생의 마음이 교육의 주요 동인이라는 점은 이미 설명된 바 있다고 말한다. 플라톤의 이론에 의하면, 지식은 인간의 영혼 속에 처음부터 잉태되어 있는 것으로서, 인간의 영혼은 인간의 신체에 들어오기 전에 이미 이데아를 관조한 상태이다. 그러나 영혼은 인간의 신체 속에 들어옴으로써 이미 알고 있던 지식을 자유롭게 탐구하는 일로부터 멀어지게 되었고, 이 영혼의 지식을 회상하도록 하는 것이 바로 학습이다. 마

리델은 기본적으로 플라톤의 이러한 이론을 받아들이지만, 그 해석은 조금 다르다. 그에 의하면, 인간의 영혼 속에는 플라톤이 믿었던 것과 같은 기성의 지식이 존재하지 않지만, “지식의 원리, 그 생동적이고 능동적인 원리가 존재한다(EC, p.31)”. 그 원리가 바로 인간의 ‘지성’인 것이다. 인간의 지성은 내적 관조 능력을 지니고 있고, 이것은 제일 관념들을 파악해 간다. 이렇게 함으로써 지성은 이미 알고 있는 것으로부터 아직 알지 못하는 것으로 나아갈 수 있는 것이다. 그리고 교사는 이 학생의 지성을 존중해 감으로써, 즉 지적 본성 그 자체가 가지고 있는 작용방식을 모방해 감으로써 그 역동성을 발휘한다(EC, p.30). 교사는 개체 학생으로 하여금 인격을 스스로 완성해 가도록 안내하고 돕는 역동적 존재이다.

마리델은 엄격한 의미에서의 자연적 인과성에 의해서 학생의 성장과 발달을 설명하는 방식을 비판한다. 교사는 ‘미켈란젤로의 강력한 조각술’같은 것으로 대리석을 새기는 사람도 아니고, 자신의 마음 속에 있는 형식들을 점토에 부여해서 원하는 인간형을 만들어내는 사람도 아니다. 교사의 역동성을 이렇게 파악하는 관점은 학생의 마음이 인간의 신체와 결합하기 이전에 이미 영혼불멸의 이데아를 미리 관조한 상태에 있는 것이라는 플라톤의 관점 -아동은 천사의 마음을 가진 존재라는 관점- 이 과장된 것과 마찬가지로 정도로 과장된 것이다. 그에 의하면, “교사의 가르침을 받는 아동은 천사가 아닌 것과 마찬가지로 ‘무생명의 진흙덩어리’도 아니다(EC, p.30)”. 교사가 아동에 대해서 갖는 ‘인과적’ 영향력이라는 것은, 마리델의 말대로, 의술(醫術)이라는 기예와 비교할 만한 것이다. 의술은 생명체가 가진 생명력과 내적 건강의 원리를 존중해서 환자를 낫게 하는 기예이다. 이것은 자연의 작용에서 자연 그 자체가 보여주는 방식을 의사가 ‘모방’함으로써 발휘되는 기예이다. 의술은 라틴어식 표현으로 ‘자연을 따라가는 기예(*ars cooperative naturae*)’이며 이 원리는 교육에서 존중되어야 한다. 마리델은 교육에서 이 원리가 존중되었을 때 학습자 편에서의 마음의 ‘자연적 활동’은 교사의 지적 안내활동과 자연스럽게 만나게 된다고 말한다.

그렇기는 하지만, 의사가 자연을 모방하는 방식과 교사가 자연을 모방하는 방식을 같은 것으로 볼 수 있는가? 같다면 어떤 의미에서 같고 다르다면 어떤 의미에서 다른가? 이 질문에 대한 대답은 불가피하게 의사는 인간의 신체를 다루고 교육은 인간의 마음을 다룬다는 점에서 찾아질 수밖에 없다. 인간의 신체가 자연 그 자체의 원리를 따를 수밖에 없다는 점은 자명하다. 그러나 인간의 마음도 자연 그 자체의 원리를 따른다고 말하는 것은 무슨 의미인가? 또는 어떤 조건 하에서만 성립하는 말인가? 이 질문은 다시 인간 존재자를 이루고 있는 개체성과 인격이라는 두 측면에 관한 고찰을 요청한다.

마리델이 의술과 교사의 기예를 비교하여 설명하는 방식을 보면, 양자 모두 ‘자연을 따르는 기예’라는 점에서 별다른 차이가 없는 것처럼 보이기 쉽다. 그러나 교사의 활동의 측면에 주목하여, 진정한 교육의 기예는 “인간의 은밀한 내면에서 개체성의 비중이 감소하고 참다운 인격과 그 관용의 비중을 증가하도록(PCG, p.46)” 하는 것이라는 마리델의 주장을 염두에 두면, 마리델은 의술과 교사의 기예 사이에 들어있는 유사성 뿐만 아니라 차이를 인식하고 있다고 보아야 한다. ‘개체성을 최소화하고 인격을 최대화한다’는 마리델의 주장에는 개체성과 구분되는 인격이 있다는 점이 분명히 드러나 있다. 그리고 이미 살펴본 대로, 질료에 근원하는 개체성과 달리, 인격은 인간의 신적 본성을 드러내 준다. 인간이 개체성으로만 이루어진 존재라면, 교사의 기예는 의술과 동일하다고 보아도 무방하겠지만, 인간은 인격적 존재라는 점에서 교사의 기예와 의술 사이에는 차이가 있는 것이다. 교사는 인격체로서의 인간, 곧 인간

의 마음, 신비한 마음을 그 대상으로 다루며, ‘개체성을 최소화하고 인격을 최대화하는’ 참다운 기예를 가진 사람이다.

교사의 기예는 개체 학생의 근본 성향을 일깨우고 그 안에 내재하는 ‘전의식(preconsciousness)’에 대한 지성의 통찰 또는 가지적 직관력을 해방시켜주는 것, 즉 정신을 해방하는 것이다. ‘전의식’의 영역은 프로이트 학파에 의해서 열정적으로 개척된 ‘무의식(unconscious)’의 영역과는 전혀 다르다. 프로이트 학파는 인간의 정신적이고 신비한 측면을 가리켜 무의식이라고 부르지만, 문제는 이들이 무의식을 설명하는 방식이 인간의 인격적 측면과 관련해서가 아니라, 오로지 인간의 질료적 측면인 개체성과 관련해서라는 점이다. 마리앵에 의하면, “무의식은 인간의 본능, 잠재적 영상, 정의적 충동 및 감각적 경향성의 영역을 말하는 것으로서 이것은 인간 속의 비합리적 부분(EC, p.41)”으로 간주될 뿐 인격 -또는 존재- 과는 하등의 관련이 없이 설명된다. 그러므로 프로이트의 ‘무의식’에 대한 사상으로부터 생겨난 잠재의식의 훈련 -예컨대, 정신수련이나 요가훈련 그리고 심리치료라고 불리는 다양한 교육적 기법들-은 인격을 함양하도록 하는 것이 아니라, 질료적 특성으로서의 개체성을 인격으로 간주하도록 함으로써 오히려 인격체로서의 인간의 의미를 와해시킨다. 이러한 교육은 인간을 진리와 실체로부터 멀어지게 함으로써, 인간이 인간으로 되는 일, 다시 말해서 인격을 완성하는 일을 저해하도록 만든다. 왜냐하면 무의식을 강조하는 교육에서는 인격, 즉 인간의 신적 본성의 측면이 들어설 자리가 없기 때문이다.

마리앵이 말하는 무의식과 다른 ‘전의식’이란 지성의 통찰이나 직관 -학생의 내면적 자질이나 창의력, 예술적 또는 순수 이성적 충동 등- 으로서 실재를 대면할 때 생겨나는 인간의 정신 활동을 가리키는 말로서, 이것은 인간의 인격적 측면을 드러내주는 고귀한 정신의 활동 전체를 가리킨다. 가령, 진리를 발견하고자 하는 열망, 진리를 내면화했을 때의 희열, 선을 따르려는 마음, 자유를 향한 열망, 인격체들 간의 정신적 공감과 신뢰, 자신과 타인의 존재를 긍정하는 태도, 해야 할 일에 대한 책임감과 성취감, 위인의 소명에 대한 존경심, 예술적 영감 등은 모두 전의식의 영역에 해당한다(EC, p.43). 그러므로 교육에서 중요하게 다루어야 하는 학생의 내면적 활력이나 자발성은 무의식이 아닌 전의식의 표현이다. 그것은 다양한 개체의 질료적 특성이나 성향들과 함께, 진리에 대한 사랑, 선(善)과 의(義)에 대한 사랑, 자신의 존재를 받아들이는 단순성과 개방성, 일에 대한 성취감, 그리고 협동심 등으로 이루어진다.<sup>12)</sup> 교사는 이러한 개체 학생의 근본 성향들을 일깨움으로써 학생의 역동적인 정신을 해방하는 사람인 것이다. 그리고 그 해방은 ‘특수한 훈련이나 학습’을 통해서가 아니라 지식을 가르치는 교사의 일체의 행위, 역동적 행위를 통해서 이루어진다. “교사로부터의 지성적 공감과 직관, 학생의 마음이 표현할 방법을 모르는 가운데 뒤엉켜 씨름하게 되는 질문과 난점들에 관한 관심, 잠자고 있는 이성을 일깨워 행동하게 하는 논리와 추론의 과업에서 학생을 도와주려는 준비도(EC, p.43)”, 이런 것들은 모두 전의식을 해방하는 교사의 행위에 해당한다. 마리앵은 어떤 요령도, 어떤 기법의 체계도 이러한 교사의 존재를 대신할 수 없다고 본다.

## 6. 결론 및 논의

12) 이러한 성향들은 인간본성을 개체성과 관련하여 대표적인 몇 가지로 개념화해놓은 것으로 보이며, 인간의 행위를 면밀히 살펴보면, 이보다 더 구체적으로 열거할 수도 있을 것이다.

본 연구에서는 존재론적 관점에서의 인격의 의미를 검토함으로써 그로부터 드러나는 인격교육의 의미를 살펴보았다. 인격은 특수한 의미를 갖는 것으로 한정되어야 하는 교육학적 개념임에도 불구하고, 이 개념은 현대 교육학에서는 그에 합당한 수준의 엄격한 정의 없이 일상적 수준의 불분명한 상태에서 사용되어 왔다. 종교개혁 이후 계몽주의 사상은 칸트나 루소를 비롯한 합리주의 또는 자연주의 사상가들로 하여금 인간에 대한 존재론적 측면의 탐구를 도외시하거나 단절시키도록 하는 경향을 이끈다. 결국 인간에 대한 본질적 측면의 탐구만을 중시하도록 하여, 고대와 중세의 총체적인 인간상의 왜곡을 이끌었다. 다시 말해서 플라톤과 아리스토텔레스는 인간이 신체뿐만 아니라 영혼 또는 정신으로 이루어져 있다는 점을 인정하고 인간의 정신이 무엇을 의미하는지를 밝히는데 주목했다. 이를 근거로 하여 중세 철학자 아퀴나스는 ‘존재론’을 통해서 인간 존재자를 체계적으로 분석하고 논리적으로 설명함으로써, 그리고 존재의 의미를 밝힘으로써 인간에게 동물적 측면 이외에 신적 측면이 들어있다는 점을 분명히 밝히고 있다. 계몽주의 사상은 고대로의 회귀를 시도했음에도 불구하고 그 근본 의미를 제대로 이해하지 못했으며, 이러한 오류가 생기는 근본 원인은 중세 사상을 도외시 한데에 있다고 할 수 있다.

중세를 대표하는 아퀴나스의 존재론에 의하면, 인간존재자는 본성(또는 본질)과 존재가 합성된 실체이다. 인간은 ‘정의의 원리’인 본질에 의해서 ‘무엇으로서’ 알려지고, ‘실재의 원리’인 존재로 인해 자존적인 실체로서 실재하게 되는 것이다. 이 구분이 갖는 의의는 인간에게 들어 있는 존재적 측면을 부각시킨다는 점에 있다. 인간의 인식으로부터 가려지기 쉬운 인간 존재자의 존재적 측면은 역동적이고 활력 넘치는 인간의 신비한 측면과 다르지 않다. 인간본성을 이루는 합리성 또는 개체성의 근원 역시 바로 인간의 이 신비, 즉 역동성으로서의 ‘존재 그 자체’에 있는 것이다.

존재론을 수용한 마리앵은, 인간의 교육은 반드시 존재론에 근거한 ‘철학적-종교적 관점’을 토대로 정립되고 실행되어야 한다고 주장한다. 그리고 이때 드러나는 개념이 바로 ‘인격’이다. 그는 인격의 개념이 인간본성의 초자연적 측면과 밀접하게 관련되어 있다고 본다. 또한 인간은 인격뿐만 아니라 개체성으로도 이루어져 있다. 그리고 인격과 개체성의 구분은 존재론에 그 연원을 두는 형이상학적 구분으로서, 인간을 이해하는 데 근본이 되는 구분이다. 그러나 현대 교육이론가들 중에서 이 구분을 잘못 이해하거나 왜곡하는 사람들이 있고, 이로 인해서 교육의 심각한 오류가 생겨난다. 인간은 인격체이면서 동시에 개체라는 말, 즉 ‘하나의 인격체의 자격으로 신과 관련을 맺고 있는 자유로운 개체’라는 마리앵의 말은 인간이 현상적 존재만이 아니라 현상세계를 초월하는 신비한 존재임을 분명하게 드러내 준다.

개체적 인격체로서의 인간의 모습은 교육의 맥락을 통해서 드러나는데, 특히 마리앵이 제시하는 교육의 두 가지 역동적 요인, 즉 학생의 마음의 내면적 활력과 교사의 기예는 인간 존재자의 존재적 측면을 가장 여실히 보여준다. 개체적 인격체로서의 학생은 다양한 질료적 특성이나 심리적 성향들과 함께 이성을 지향하는 지적 본성으로서의 역동적이고 자유로운 마음, 즉 인격을 지닌다. 그리고 교사는 학생의 전의식을 일깨움으로써 학생의 인격이 그 본래의 목적을 따르도록 이끌고 안내하는 일을 하는 역동적인 존재이다. 교사의 기예는 학생의 ‘인격을 최대화하고 개체성을 최소화’하는 데에 있고, 어떤 교육적 기법이나 방법도 교사를 대신할 수 없다. 왜냐하면 교사는 인간의 자연적 본성뿐만 아니라 신적 본성을 다루는 사람으로서 개체적 인격체의 완성을 돕는 사람이기 때문이다.

마리앵이 말하는 학생의 인격을 최대화하고 개체성을 최소화하는 교육, 즉 인격교육은 어떤 교육을 의미하는가? 이 질문에 대한 대답은 인격과 개체성은 ‘구분될 수 있지만, 분리될 수 없다’는 인격과 개체성의 관련으로부터 찾아져야 한다. 언뜻 보기에, 학생의 역동적 마음으로서의 인격이 교사의 기예에 의해서 안내되고 변화될 수 있는 것이라면, 학생의 질료적 특성으로서의 개체성은 주어진 것이라는 점에서 고정된 것으로 간주된다. 그도 그럴 것이, 아리스토텔레스의 존재론적 설명에서 보면, 질료는 비특수적 다양성의 원리로서 자연으로부터 이미 받은 인간의 동물적 측면을 드러내주는 고정불변의 것이다. 아리스토텔레스의 이러한 관점에서 보면, 개체성은 변화의 여지가 없는 것이 되고, 궁극적으로는 변화 가능한 인격과는 분리되는 것이라는 결론에 도달하게 된다.

그러나 마리앵이 말하는 개체적 인격체의 완성은 인격과 개체성을 분리된 것으로 보았을 때에는 성립 불가능하다. 인격과 개체성은 인간을 설명하는 두 극단이기 는 하지만, 따로 분리되어 존재하는 인간 속의 두 실체가 아니다. 그러므로 ‘인격을 기르는 교육’, 그리고 ‘개체성을 기르는 교육’ 같은 것이 따로 있다고 보는 것은 옳은 견해가 아니다. ‘개체성을 최소화하고 인격을 최대화하는’ 기예라는 마리앵의 말은 개체성을 말살하고 인격만을 길러야 한다는 뜻이 아니다. ‘그릇의 비유’를 들어 말하면, 나무그릇이건 질그릇이건 그릇은 쓰는 사람이 그에 맞추어서 사용해야 한다. 그릇이 가지고 있는 ‘개체성’은 존중되어야 한다는 말이다. 그러나 모든 그릇은 깨끗해야 한다는 점에서는 같다. 모든 그릇은 깨끗해야 한다는 말은 모든 사람이 ‘홀륭해야’ 한다는 말과 마찬가지로 보편성을 갖는다. 다시 말하면, 모든 그릇은 그 재료가 다르다 해도 항상 깨끗해야 하는 것과 마찬가지로, 모든 사람은 개체성이라는 점에서 다 다르지만, 그 인격을 갖추어야 한다는 점에서는 동일하다. 개체성을 인격과 혼동하지 않는 것은 교육에서 매우 중요한 일이다. 다시 말해서, 나무는 나무이고 자기는 자기(磁器)인데도 불구하고 나무그릇보고 자기그릇만큼 깨끗해 보이지 않는다고 아무리 야단쳐야 소용없는 일이라는 말이다.

다만, 사람들은 인격에는 변화가 가능한데, 개체성에는 그런 것이 없다고 생각할지 모른다. 그러나 개체성과 인격은 서로 분리되지 않는 것이라는(‘different but not separable’) 마리앵의 말을 염두에 두면, 개체성 또한 (제한적이거나) 변화가 가능한 것이라고 보아야 한다. 인격은 개체를 통해서 실현된다. 그러므로 그것은 불가피하게 ‘개체성’과 결합하게 되고, 따라서 홀륭한 인격을 실현하고 있는 사람이라 해도 그 모습은 사람마다 다를 수밖에 없다. 그리고 이 점에서 인격은, 보편적인 것이면서도, 사람마다 다르게 나타나는 것이라는 말이 성립한다. 결론적으로, ‘인격은 모든 사람에게서 동일하게 나타나는 것이다’는 명제, 그리고 그것을 주장하는 교육은, 존재론적 관점에서 보면, 간단히 틀린 명제일 뿐이다. 인격의 실현은 개체성과 분리될 수 없는 것이며, 이 점에서 인류 보편의 가치로서의 ‘인격’도 사람마다 다르게 구현되는 것이다. 그리고 이것은 지식을 가르침으로서 학생의 지성을 일깨우는 교사에 의해서 이루어질 수밖에 없다.

## 참고문헌

- 인성교육진흥법(시행 2015. 7.21)  
인성교육법 시행령(시행 2015. 7.21)  
성해영, 박범석(2015). “인성교육진흥법 제정의 종교교육적 의미: 종교와 인성교육의 관계를 중심으로.” 『종교교육학연구』 . 49. 1-22.  
유재봉(2004). “종교적 자유교육론 연구: 아우구스티누스와 아퀴나스를 중심으로”. 『한국교육사학』 . 26(2). p.149-175.  
유재봉(2011). “교육의 종교적 차원과 그 정당화.” 『신앙과 학문』 . 16(2). 131-146.  
이홍우(2002). 『교육의 목적과 난점』 . 서울: 교육과학사.  
임태평(2014). “토마스 아퀴나스의 형이상학과 교수-학습의 가능성.” 『교육철학』 . 52. 195-220  
정의채(2000). 『형이상학』 . 서울: 열린.  
한국사상연구회(2011). 『조선유학의 개념들』 . 서울: 예문서원.  
Aquinas, Thomas. *De Ente et Essentia*. Maurer, A. trans. (1968). *On Being and Essence*. Toronto: The pontifical Institute of Mediaeval Studies.  
Boyd, W. (1952). *The History of Western Education*. 이홍우 외(역) (1994). 『서양교육사』 . 서울: 교육과학사.  
Kenny, A. (1980). *Aquinas*. New York: Hill and Wang. 강영계,김익현(역) (1984). 『토마스 아퀴나스』 . 서울: 서광사.  
MacInery, D. (1999). *Common Things: Essays on Thomism and Education*. American Maritain Association.  
Maurer, A. (1968). “Introduction”, in Thomas Aquinas, *On Being and Essence*, pp. 7-27 (김안중 (역), Mimeography).  
Maurer, A. (1982). *The Etienne Gilson Series 4, Medieval Philosophy*. Second Ed. Pontifical Institute of Mediaeval Studies.  
Maritain, J. (1943). *Education at the Crossroads*. Yale University Press.  
Maritain, J. (1948). *A Preface to Metaphysics*. New york. Sheed and Ward.  
Maritain, J. (1962). *An Introduction to Philosophy*. E. I Watkin trans. New York.  
Maritain, J. (1966). “Individuality and Personality”, *The Person and the Common Good*. Chalse Scribner’s Son’s, paperback Edition, Univ. of Notre Dame Press. pp. 31~46 (김안중 譯, Mimeography).  
Robert S. Brumbaugh & Nathaniel M. Lawrence. (1963). *Philosophers on Education : Six Essays on the Foundations of Western Thought*. Boston : Houghton Mifflin Company  
Ross, W. D. (1995). *Aristotle with a New Introduction by John L. Ackrill* 6th ed. London and New York: Routledge.