

# 마음인문학의 학문적 성격과 도야적 탐구

안관수†

## 요 약

인문학은 인간의 삶과 행위 일반에 관한 학문이다. 본 연구에서는 구체적인 인간의 삶과 소통하지 못하고 있는 사회관계망사회에서 인문학의 실천적 역할과 방향을 탐색하고자 한다. 다만 이 작업을 인문학의 전 영역에 걸쳐서 행하기보다는 ‘마음’이라는 주제 영역에 한정하여, 그 학문적 성격을 살펴보고자 한다. 따라서, 본 연구는 우선적으로 마음인문학의 학문적 성격을 규명하고, 나아가서 마음인문학이 왜 도야적 관점에서 교육적 접근이 이루어져야 하는지를, 그리고 마음인문학의 실천 과제는 무엇인지를 살펴보는 데에 목적이 있다.

**주제어** : 인문학, 사회관계망사회, 마음, 마음인문학, 도야

## The Characteristics of Maum Humanities : Understanding in Concept of ‘Building’

Kwan-Su An†

### ABSTRACT

The humanities are academic disciplines that study the human condition using methods that are primarily analytic, critical, or speculative, as distinguished from the mainly empirical approaches of the natural and social sciences. This study tries to explore the practical role and direction of the humanities in the social network community, where harmonious communication with the more concrete aspects of human life is not always in effect. This task will examine the scholarly nature of the ‘mind’ humanities in the subject area rather than other areas of the humanities. Therefore, the goal of this study is first to investigate the nature of the academic mind humanities, and then to explore the practical challenges as well as possible reasons that the mind humanities should be educationally approached in a self-cultivated perspective.

**Key words** : Humanities, Social Network Society, Maum, Maum Humanities, Bildung

† 원광대학교 교수

논문접수: 2011년 3월 15일, 1차 수정을 거쳐, 심사완료: 2011년 4월 6일

\* 이 논문은 2010학년도 원광대학교 교비 지원에 의해서 연구되었음.

## 1. 서론

인문학은 인간이 살아가는 삶의 존재와 가치, 행복, 자유, 삶의 의미를 탐구하는 학문이다. 인문학은 이러한 인간의 삶을 토대로 하는 학문이다. 그러나 인문학의 현 주소를 보면 인간의 구체적인 삶과는 동떨어진 공허한 학문적 권위에 머물러 있든지, 혹은 대중과 소통하지 못하고 ‘인문학의 상품화’ 경향으로 치닫고 있는 형국이다. 여기서 인문학의 상품화란 소비문화와 대중문화 안에서 임의로 설정된 대중의 기호에 영합해 다른 과생적 가치를 추종하는 경향을 가리키는 말이다. 인문학이 대중과 소통하지 못하게 될 때 인문학은 현재를 성찰하는 것이 아니라 현재에 영합하고 편승하는 행위에 지나지 않게 된다[11]. 이러한 시대 상황으로 인해 곧잘 우리는 인문학의 위기라는 소리를 듣게 된다.

인문학이 정보화 사회로 인해 가속화된 다양한 학문적 패러다임 속에서 여전히 인간의 존재와 삶의 의미 그리고 가치의 세계를 추구하려면 전통적인 인문학의 방법으로부터 새로운 변화를 모색해야만 한다. 한편으로는 인문학은 인간의 구체적인 삶과 성찰적·실천적 관계 맺기를 해야 한다. 인문학이 구체적인 인간의 삶의 문제에 개입하여 삶의 기술(Lebenskunst)이나 삶의 길안내(Lebensführung)에 실천적으로 참여할 수 있는 가능성을 모색하는 변화운동이 일어나야 한다. 예컨대, 철학자 푸코는 “나는 어떻게 나의 삶을 이끌어갈 수 있는가?”라는 물음, 즉 자각적으로 이끌어가는 삶의 의미에 대한 성찰과 삶의 실천의 문제를 제기하였다. 즉 어떻게 자신의 삶을 성찰적으로 이끌어가고 아름답게 만들어갈 수 있는지의 문제를 제기하였다[6]. 다른 한편으로는 인문학은 인간 본성에 반하는 인문학의 상품화 경향에 문제제기를 해야 한다. 인문학은 대중소비문화의 필요에 추종하지 않고, 동시대 대중문화의 의미를 각성하게 함으로써 인간의 필요와 욕망이 올바르게 나아가야 할 방향적 역할을 해주어야 한다. 그러자면 인문학이 ‘현재의 인문학’으로 자리해야 한다. 현재의 인문학은 지금 여기에서 현재의 삶을 이해하고 해석하는 인간의 존재와 관계하는 학문이다[11]. 이와 같이 인문학이 현재의 인문학으로 자리매김할 때 트위터, 블로그, 페이스북, 아이폰으로 특징 지워지는 21세기

사회관계망 서비스(Social Network Service) 사회에서도 인문학은 계속해서 인간의 풍요로운 삶을 위해서 가치와 긴요성을 주장할 수 있다고 본다.

본 연구에서는 구체적인 인간의 삶과 괴리되고, 대중과 소통하지 못하는 인문학의 문제점에 대한 성찰을 바탕으로 인문학의 실천적 역할과 방향을 탐색하고자 한다. 다만 이 작업을 인문학의 전 영역에 걸쳐서 행하기보다는 ‘마음’이라는 주제 영역에 한정하여, 그 학문적 성격을 살펴보고자 한다. 동양사상 - 유교, 도교, 불교 -에 흐르고 있는 유구한 지적 전통에 의하면 마음은 인간 자신의 세계를 스스로 구성해 가는 주인이라는 점이다. 따라서 논의의 편의를 위하여 아직까지 학계에 일반화된 용어는 아니지만 이 같은 학문적 패러다임을 ‘마음인문학’이라 이름 짓고, 이것을 학문적으로 구상화하기 위한 기초 방안을 모색하고자 한다.

마음인문학은 인간의 마음에 관한 학제간의 인문학적 논의 혹은 담론이다. 다시 말해서 인간의 마음 및 그것과 관련된 것을 다루는 학문이면 어느 학문이든 참여가 가능한 학제간 융합연구라고 이해할 수 있다. 마음인문학은 ‘마음’이라는 공동의 연구 패러다임을 토대로 인간의 마음에 관한 이해와 의미부여 뿐만 아니라, 현대인의 삶의 세계에서 발생하는 여러 가지 문제점들을 사상과 도야, 치유, 공유의 관점에서 실천적 방안을 탐구하는 차원까지 연구영역으로 포함한다.

따라서, 본 연구는 마음인문학이 탈근대의 ‘위험사회’에서 인간의 구체적인 삶을 위해서 어떠한 의미를 줄 수 있는지 우선 마음인문학의 학문적 성격을 규명하고, 나아가서 마음인문학이 왜 도야적 관점에서 교육적 접근이 이루어져야 하는지를, 그리고 그 실천 과제는 무엇인지를 살펴보는 데에 목적이 있다.

## 2. 마음공부와 위험사회

독일의 사회학자 울리히 벡(Ulrich Beck)은 현대 산업사회의 특성을 ‘위험사회(risk society)’라는 적절한 용어로 정의하고 있다. 그는 현대 산업사회가 무모한 모험을 체계적으로 재생산하고 있다고 주장한다. 환경오염, 생태계 파괴, 인간 호르몬 체계의 변동 등을 초래한 근대적 전문가 체계와 과학기술문명은

체계적으로 위험 상황을 생산해 내고 있다. 따라서 근대 초기의 무모한 모험은 ‘도전과 생산성’을 뜻했으나 후기 근대의 모험은 ‘모든 생명의 자기 파멸로의 위협’을 의미한다. 그런데 이같은 위험은 더 이상 특정 지역이나 집단에 한정되지 않으며 국경을 넘어서서 생산 및 재생산 전체에 퍼져가는 지구화의 경향을 보인다는 점에서 더욱 심각하다. ‘빈곤은 위계적이지만 스모그는 민주적이다’는 울리히 벡의 명제처럼 지구상의 어느 누구도 현대 산업사회의 부산물인 스모그를 피해 안전한 장소에서 살기는 어렵다. 위험사회는 그런 의미에서 ‘진 지구적’이고 부메랑 효과를 지닌다고 볼 수 있다[32].

위험사회의 징후는 세계 어디서나 존재한다. 환경오염, 생태계 파괴, 부정부패나 부실공사와 같은 도덕적 위험 요인들은 서구사회에 비해 상대적으로 동아시아에서 높다. 이것은 돌진적 근대화[1]에 따른 도덕 공동체의 붕괴 또는 책임윤리의 실종과 강한 관련성이 있다. 성장을 최우선시하는 동아시아의 사회변화는 즉각적이고 가시적인 결과를 중요시했고, 이는 동시에 모든 사람들이 어느 때보다도 자신들의 이기적인 이해의 충족에 더욱 집착하게 만들었다. 그 결과, 장기적 안목의 책임윤리는 사라지고 즉각적이고 가시적인 성과에 집착하면서 외화내빈(外華內貧)의 모더니티가 출현하게 되었다[26]. 한국인의 도덕적 해이감, 혹은 안전불감증을 성도하는 목소리가 높지만 이는 돌진적 근대화의 당연한 귀결로 세계에서 가장 빠른 성장을 이루기 위해 치러야했던 부대비용으로 보는 것이 타당할 것이다.

탈근대사회는 그러나 산업사회와 또 다른 위험사회의 양상을 보이고 있다. 이는 아날로그세대와는 근본적으로 다른 디지털세대의 교육적 사유와 행동방식의 차이에서 기인한다. 디지털세대의 사고와 행동방식은 아날로그세대인 기성세대에 비해 개인의 자유 중에서도 선택의 자유를 중시한다. 왜냐하면 디지털세대는 방대한 지식에 노출되어 있는 반면에 다양한 디지털 환경에 언제 어디서나 접근이 가능하고 다양한 교육 상황에서 언제나 선택이 자유롭기

때문이다. 또한 디지털세대는 자신의 개성에 맞게 상황이나 사물변형(any time any where - 개인화된 휴대폰 및 스마트폰을 통해 원하는 방송이나 강의보기 등을 통해서 배움에 필요한 변형된 자료를 취하는 것) 등을 당연한 것으로 본다. 이를 통해 디지털세대는 아무런 거리낌 없이 능력에 맞게 변형하고 또 그것을 관리하기도 한다. 뿐만 아니라, 디지털세대는 어느 세대보다도 협력과 사회적 관계망 형성을 통하여 집단지성(collective intellectual)을 결성하고 활용하는 데에 익숙한 세대이다. 이와 같이 디지털세대는 인류 역사상 어느 때보다도 개인의 선택적 능력이 강해진 시대이고, 지식으로 무장한 개인이 지혜롭게 자신의 능력을 사용하는 방식을 알지 못하면 그 힘은 인류를 불행하게 만들 수도 있다[20]. 디지털세대를 살아가는 개인의 자율적 · 선택적 · 집단지성적 능력은 이처럼 사용자의 마음활용법에 의해서 인류 사회에 득(得)이 될 수도 혹은 실(失)이 될 수도 있다. 자칫 실(失)의 방향으로 그 힘이 작용한다면 디지털세대는 새로운 양상의 위험사회에 직면하게 된다. 따라서 새로운 위험사회의 문제점과 폐해를 해소하기 위해서는 지식을 구성하고 관리하며, 운용하는 사람들의 마음가짐이 중요하다고 본다. 특히 급속하게 확산되고 있는 ‘스마트사회’ - 트위터, 블로그, 페이스북 등과 같은 사회관계망서비스 사회의 특성을 가리켜 필자는 스마트사회로 표현한다. - 의 시대 흐름을 바람직한 방향으로 이끌 수 있도록 현행 지식 위주의 학교교육보다는 삶의 지혜를 터득할 수 있는 마음교육의 필요성이 절실하게 요청된다. 이제는 우리 사회가 단지 “위험감수(risk taking)의 마인드에서 위험관리(risk management)의 마인드”[14]로, 나아가서 위험예방(risk prevention)과 위험치유(risk healing)의 마인드로 인식 전환을 하지 않으면 안된다.

울리히 벡에 따르면 “위험의 원인은 이제 더 이상 무지가 아니라 오히려 앎”에 있다. 후기 산업사회에서 지식은 오히려 위험을 증대시킨다. 그것은 성찰적 지식이 사라진 이성의 독단적 기획이 빚어낸 실

1) 돌진형 근대화란 국가가 모든 가능한 자원을 총동원해서 가능한 한 빨리 경제성장을 가속화시키는 전략을 뜻한다. 국가가 이런 전략으로 일인당 국민소득이나 수출의 중대와 같은 가시적 목표들을 조기 달성하고자 한다. 이를 위해 행정부, 기업, 은행 그리고 언론매체의 유착이 일어나고 권위주의적 지도자가 선호된다. 한국은 이같은 돌진형 근대화에 의해 단지 30년, 즉 한 세대 만에 전형적인 농업사회에서 근대적인 산업사회로 완전히 전환되었다. 위험사회는 이러한 돌진형 성장 모델의 불가피한 결과로 볼 수 있다 (한상진, 2008:64).

패이며, 자본에 종사하는 객체화된 지식의 위협이다 [11]. 인터넷 바이러스와 해킹, 인터넷 중독, 정보화 사회에서의 사생활 침해와 비밀정보의 누설 등은 탈근대사회의 지식이 빚어낸 위험 사례이며, 돌진형 근대화로 인한 우리 사회의 도덕적 딜레마, 부패에 따른 도덕적 해이감과 책임윤리의 실종, 환경오염, 환경과파, 대기오염 등은 성장 신화와 경제제일주의 폭력이 빚어낸 또 다른 위험 사례에 해당한다. 이러한 전 지구적 위험사회 환경에서 살아가는 현대인에게는 인간의 본성 회복을 위한 ‘성찰적 마음프로젝트’의 필요성이 더욱 요청된다.

울리히 벡에 의하면, 위험사회에서는 “나는 두렵다!”는 불안에서 모든 것이 시작한다. 그러므로 이같은 마음의 불안 요소를 없앤다면 역으로 불안 자체는 위험사회의 변화를 가져올 수 있는 동력이 될 수도 있다. 위험은 실제로 존재하는 하나의 고정된 ‘사실’이 아니라, 마음의 변화에 따라 언제든 변동될 수 있는 ‘사유’의 차원으로 볼 수 있다. 그러므로 체계적인 성찰적 마음프로젝트에 의해서 -원불교에서는 이를 마음공부라고 부른다- 본래의 마음을 회복하게 되면 마음의 불안은 내적 평정상태를 유지할 수 있고, 또한 불식될 수 있다고 본다. 이와 같은 이유로 탈근대의 위험사회에서 인간의 마음에 관한 폭넓은 학제간의 인문학적 논의, 즉 마음인문학적 담론이 시대적으로 요청되는 것이며, 이를 위해 전 지구적으로 인간의 본래의 마음 회복을 위한 체계적인 마음공부 프로그램의 개발 및 확산이 당위성을 갖는다고 본다.

### 3. 마음인문학의 학문적 구상

#### 3.1. 사상적 토대

이미 언급한 바와 같이, 본 연구에서는 아직까지 학계에서 통용화된 용어는 아니지만 ‘마음인문학’의 정의를 ‘마음이라는 공동의 연구 패러다임을 토대로 인간의 마음에 관한 이해와 의미 부여 뿐만 아니라, 현대인의 삶의 세계에서 발생하는 다양한 문제점에 대해 실천적 방안을 탐구하는 학문 영역’으로 개념화하였다. 이같은 의미에서 보면, 마음인문학은 인간의 존재와 생활방식을 구성하고 결정짓는 마음에 관한 인문학적 논의로 볼 수 있다.

그러나 본 연구에서는 동·서양의 마음에 관한 인문학적 논의를 중점적으로 탐색할 의도는 갖고 있지 않다. 그것은 마음인문학이 앞으로 학문적 위상을 갖추기 위해 지속적으로 지향해 할 점이지 본고에서 감당할 수 있는 주제나 범위는 결코 아니다. 다만 여기서는 마음인문학의 학문적 성격을 규명하기 위한 사상적 토대로서 마음을 구성하는 데 있어서 근간이 되는 동·서양의 인간관을 개괄적으로 정리하는 데에 초점을 맞추고자 한다.

동양사상 -유교, 도교, 불교-의 기저에 흐르고 있는 공통된 인간관은 마음이 인간 자신의 세계를 스스로 구성해 가는 주인으로 인식하고 있는 점이다.

먼저 유교적 전통에서의 인간관은 인간의 본성은 선하다고 본 맹자의 입장이 유교교육의 주류를 형성해 왔다고 볼 수 있다. 비록 타고난 본성이 선하다고 하더라도 인간의 기질의 차이와 환경적 상황에 따라서 선하게 혹은 악하게 표출된다. 따라서 인간됨의 바탕을 이루는 품성을 사단(四端), 즉 인의예지의 천리에 합당하도록 형성해 가는 과정이 곧 인성교육이며, 인성교육을 통해서 추구하는 이상적 인간상은 오상과 오분을 일상의 삶을 통하여 실천함으로써 높은 수준의 조화로운 인격을 갖춘 성인(聖人)이 되는 것이었다[2]. 맹자는 또한 ‘선한 본성’(善性)의 전제로서 ‘선한 마음’(善心)을 역설하였다[10]. 따라서 마음은 유교교육의 주류를 형성해 온 맹자에게서 인간의 본질과 가치, 방향을 이해하는 핵심 개념으로 자리잡게 되며, 동시에 교육의 전제이자 목적이 된다 [31].

도가적 관점에서 보면 노자는 태고의 순수함을 갖난 아기에게 비유하면서, 일체의 인위적인 것에서 벗어나 본래적 순수성으로 돌아갈 때, 인성이 회복되는 것이라고 주장한다. 인간의 본연적 자연성이란 작위가 없는 허정(虛靜)한 마음이다. 이러한 허정한 마음을 회복해야 인위를 벗어난 자연의 도에 따를 수가 있다[1]. 노자에 이어 도가를 완성한 장자도 마음(心)의 본성이 허(虛)하고 정(靜)한 것으로서 道와 德에 합체된다고 보았다[10]. 도가에서의 ‘도’의 개념은 궁극적 실재, 혹은 모든 존재의 근원을 의미한다. 동양사회에서는 궁극적 실재의 영역에서는 이원론적 논리가 적용되지 않는다. 그 실재란 전체이고 무한이기 때문이다. 그래서 도의 속성은 이분법적인 비교법이 적용되지 않는 범주에 속해 있다. 따라서 ‘도’

와 같은 궁극적 실재에 어떤 특성이나 이름을 부여하지 않고 '없다' 혹은 '비었다'라고만 표현한 것이다. 또한 '인과 物이 하나'라는 노자의 존재론적 통찰은 인간만이 주체가 아니라 인간중심의 사유를 넘어 모든 존재를 주체로 간주하는 입장이다. 유교적 전통에는 인간이 만물 가운데 가장 빼어난 존재라는, 서구의 휴머니즘과는 또 다른 의미에서 인간중심적인 사유가 엄연히 존재해 왔다. 그러나 이러한 유교적 인간중심주의와는 대조적으로 노자사상은 인과 물에 차별성이나 위계가 있을 수 없고, 인간과 물이 근본적으로 대등한 평등관을 말하고 있다. 동양의 도가 사상에는 물의 관점에서 인간을 봄으로써 인간이 이룩한 문명에 대해 반성적으로 인식해 온 전통이 존재한다. 이러한 발상은 그 자체에 이미 인간과 물의 상대적 관점에서 서로 존중되어야 한다는 사실을 전제하고 있다. 인간의 약탈적 면모는 주로 자연과의 대립적 관계에서 확인된다. 인간의 자본주의 문명은 자연에 대한 이러한 약탈위에 성립되고 있는 것이다. 그러므로 노자에 있어서 '인간과 물이 근본적으로 평등한 사회'는 인간이 물질적 가치의 한계를 깨달아 지나친 욕망의 충동을 자제하며, 인간의 경쟁심리를 자극하지 않는 사회를 말한다. 결국 도가사상은 인위적인 삶을 거부하고 자연스러운 상태를 소중히 여기는 생태주의적인 인간관으로 특징 지워진다[13].

불교적 관점에서 보면, 불교의 근본교설은 현상적 자아(몸과 의식)의 바탕이 불성(법신)이라는 것이며, 이러한 불성을 자각하고 발현해야 진정한 인간성을 갖추게 된다고 한다. 여기서 불성이란 모든 생명의 근원으로서 텅 비고 고요하다(空寂), 또렷또렷하여 일체를 밝게 아는(靈知) 능력이다. 따라서 불교적 의미의 마음교육 혹은 인성교육이란 인간 존재의 본원적 바탕인 불성을 발현하여 아집과 법집(法執: 대상에 대한 집착)에서 벗어남으로써 대자유인이 되도록 이끌어주는 교육이다. 이는 모든 관념적 논의를 떠나 사물을 있는 그대로 보는 지혜를 일깨우는 교육, 나와 남, 나와 세계가 하나라는 자각에서 오는 자비의 실천교육, 어디에도 집착하지 않는 자유로운 마음 계발교육, 스스로의 힘으로 주체적 자기완성을 추구하는 교육이라고 할 수 있다. 구체적 교육방법으로는 정신집중과 명상, 좌선 등의 방법을 통하여 마음을 안정시키고 통일시키며 정화시키는 것이다(강선보 외, 2008:5-6). 이와 같이 동양문화권은 불교의 인

간관을 통해 마음교육적 사유와 지평을 열 수 있었다.

원불교적 관점에서 보면, '일원(一圓)은 일체중생의 본성'(『정전』, 제 2 교의편 제 1장 일원상 제 1절 일원상의 진리)으로 본다. 이는 일원의 진리를 깨달은 사람이나 깨닫지 못한 사람에 관계없이 일원은 인간의 본성이 내재해 있다는 것이다. 이 말은 일원의 진리가 우주만유 뿐만 아니라 우리의 마음에도 내재한다는 것이다. 이처럼 인간의 마음에 내재된 상태를 자심불(自心佛)이라 한다. 또한 이 인간의 마음은 원불교를 창시한 소태산 대종사의 여러 언급을 통해서 볼 때 일원의 진리를 자각할 수 있는 그런 마음이다(김낙필, 1991:133). 그러므로 사람들은 누구나 자신의 마음 속에 자신의 부처를 모시고 산다. 또한 인간의 본성은 '사람의 성품이 정한 즉 선도 없고 악도 없으며, 동한 즉 능히 선하고 능히 악하다'(『대종경』 성리품 3장)고 보았다. 이는 사람이 어떤 일을 당하느냐에 따라 혹은 어떤 환경에 처하느냐에 따라서 그 마음의 상태를 변화시킬 수 있는 무한한 가능성이 있는 존재 가치로 본 것이다.

마지막으로, 기독교적 관점에서 보면 인간은 육체적인 존재인 동시에 영적인 존재이다[21]. 인간은 초월적 절대적 존재자인 하나님에 의하여 창조된 존재이기 때문에 하나님의 형상을 닮은 자이며, 그래서 또한 닮으려고 노력해야 하는 자이다. 이러한 인간의 본성은 흔히 영성(靈性: spirituality)으로 표현된다. 영성이란 인간의 삶에 불가해(不可解)하게 다가오곤 했던 신비로운 힘에 대한 체험에 근거한다. 즉 초월적 영(靈)과 교섭할 수 있는 특성 또는 능력이 영성인 셈이다. 개인은 이러한 우주적 영인 하나님으로부터 개별적이며 고유한 인격적 가능성을 부여받은 존재로서 타자와 대치가 불가능하다. 하늘로부터 유래했다는 점에서, 또한 개개 인격에 있어 고유하다는 점에 있어서 인간은 고상한 품격을 지닌 자로 이해할 수 있다[2].

### 3.2 학문적 성격

마음인문학의 학문적 성격을 규명하기 위한 사상적 토대로서 마음 구성의 근간이 되는 동·서양 사상에서 나타난 인간관을 중심으로 살펴보았다. 마음

인문학의 학문적 성격을 규명하는 작업이 이처럼 동·서양의 인간관의 특성을 반영하고 있음은 자명한 일이다.

첫째, 마음인문학은 통합적 인문학의 성격을 갖는다. 2000년대 들어오면서 학문간의 융합, 혹은 학제간 연구의 필요성이 증대되고 있다. 2007년부터 시작한 한국학술진흥재단에서 시작한 인문한국(Human Korea) 사업의 의제 혹은 연구계획에는 학문간 소통, 문화간 소통 내지 학제간 연구의 방법, 그리고 학문 영역간의 탈경계를 지향하는 것이 주류를 이루고 있다는 점들이 이를 반증한다. 이와 관련하여 중요한 과제로 제기된 것은 학문간 문화간의 소통을 인문학으로써 성취하는 과제이다. 학제간 연구 혹은 융복합적 학문 연구에서 가장 기본적인 것은 각각 영역을 달리하는 학문간의 소통과 결합이기 때문이다. 그런데 인문학에서 소통이 중요한 화두로 떠오른 것은 오늘날 인문학 연구자 자신들이 체험하는 사실이 곧 인문학의 소통 불가능성 혹은 소통력의 미흡이기 때문이다[17].

그렇다면 학문간의 융합, 혹은 학제간 연구가 가능하도록 할 수 있는 방법은 무엇일까? 무엇보다도 공동으로 다루는 연구 대상의 확보가 중요하데, 통합적 인문학의 성격을 가질 수 있는 공동의 탐구 대상이 바로 ‘마음’이다. 따라서 마음인문학은 마음이라는 공동의 연구 패러다임을 토대로 마음에 관한 학제간의 인문학적 논의 혹은 담론으로 이해할 수 있다. 다시 말해서 철학, 심리학, 인지과학, 뇌과학, 인류학, 종교학, 교육학 등 인간의 마음 및 그것과 관련된 것을 다루는 학문이면 어느 학문이든 참여가 가능한 학제간 융복합적 연구라고 할 수 있다.

둘째, 마음인문학은 ‘마음의 본성’에 대한 형이상학적 탐색을 학문적 기초로 삼는다. 이는 마음인문학이 다음의 두 가지 관점에서 학문적 접근을 시도한다는 의미로 해석할 수 있다. 하나는, 마음인문학은 ‘마음의 본성’에 대한 탐색을 한다는 것이다. 이는 마음인문학이 교육의 도야적 접근을 지향한다는 의미이다. 독일어 문화권에서 제한적으로 사용되고 있는 교육학적 개념으로서 ‘도야’는 루소와 괴테를 비롯한 18세기의 지식인들 사이에서 인간 내면의 소질과 정신의 발아능력을 가능한 한 본성에 따라 개발하는 과정을 나타내는 개념이 되었다. 훔볼트(W. v. Humboldt)를 비롯한 신인본주의 사상가들 역시

개별적 인간에게 자연적으로 부여된 능력과 고유함을 개발하는 일, 즉 “인본성(Humanität)을 형성”한다는 의미를 도야에 부여하게 되었다[22]. 따라서 마음인문학이 교육의 도야적 접근을 지향한다 함은 개별자가 실용적 지식과 실무능력 향상과 같은 이미 주어진 교육형식에 사회화된다는 의미가 아니라 행위하는 주체로서의 피교육자의 자발적인 힘을 기르는 일과 자기 ‘스스로의 도야함’(sich bilden)을 지향한다는 의미이다.

다른 하나는, 마음인문학이 형이상학적 탐색을 한다는 것은 이론적, 과학적, 경험적 차원을 넘어서서 선험적(先驗的) 차원, 다시 말해서 종교적 차원이나 형이상학적 차원의 접근을 지향한다는 의미이다. 이는 마음인문학의 공동의 연구 패러다임인 ‘마음’의 원천이 우리 각자의 마음과 떨어져 있는 또 하나의 마음이 아니라, 우리 각자의 마음에 깃들어 있는 ‘이상적 원형’으로서의 마음, 즉 형이상학적 마음을 가리킨다는 의미이다. 형이상학적 마음은 우리 각자가 지니고 있는 마음에 논리상 선행하여 존재하는, 즉 그것으로 ‘표현되기 이전의 마음’인 ‘아프리오리’를 가리킨다고 볼 수 있다[12].

셋째, 마음인문학은 문화 상대주의적 관점을 지향한다. 이는 마음인문학의 주된 탐구영역인 인간의 마음이 본래 그 문화가 발생한 사회적 맥락 속에서, 그 문화가 생겨난 사회적 상황에 의해서 구성되기 때문이다. 다시 말해서, 인간의 마음은 문화적 환경과의 밀접한 관련 속에서 구성되며, 그러한 문화적 환경을 구축하는 것도 인간의 마음에 의해서 가능하기 때문이다.

많은 사람들은 힌두교도들이 쇠고기를 먹지 않고, 유대인과 회교도들이 돼지고기를 기피하는 현상을 단순히 종교적인 가르침에 기인하는 것으로 간주해 버린다. 힌두교에서 암소는 모든 살아 있는 것들의 상징이기 때문에 힌두교인들은 암소를 숭배하며, 따라서 암소를 죽이는 일보다 더 큰 신성모독이 없다. 인류학자 마빈 해리스(Marvin Harris)에 의하면 인도의 환경 및 소규모 농업경제의 조건에서는 소를 잡아 먹어치우는 것보다 놓아두는 것이 더욱 경제적이며, 나아가 생태계의 균형을 유지하는 데 긍정적으로 작용하기 때문으로 본다[24]. 그렇다면 이와 같은 종교적 금기가 왜 생겨났는가 하는 점이다. 이에 대한 합리적인 설명으로, 인도인의 암소숭배는 힌두교

와 관련 있는 종교적 요인 때문이라기보다는 문화적 맥락 속에서 인도인의 마음에서 구성되는 암소에 대한 실용성에서 기인한다고 보는 것이 더욱 타당한 설명이 될 수 있다.

넷째, 마음인문학은 ‘인간의 마음이 자신의 세계를 스스로 구성하는 주인이다’는 점을 학문적 전제로 한다. 이는 동양의 지적 전통에서 흔히 볼 수 있는 것인데, 예를 들면 불교의 근본적인 세계관으로서 제시한 일체유심조(一切唯心造)라든가, 유교의 전통에서 마음(心)을 일신(一身)의 주체자로 보는 것이 바로 그것이다[16].

서양의 지적 전통에서 보면, 사르트르(Sartre, Jean-Paul)는 그의 주저인 『존재와 무』에서 ‘존재’라는 개념은 의자처럼 본질이 미리 정해져 있는 사물들, 따라서 자유가 없는 것들을 나타내는 개념으로, 반면에 ‘무’(無)라는 것은 인간에게 미리 주어진 본질이 없다는 점, 그래서 인간은 자신의 본질을 스스로 만드는 존재라는 의미의 표현으로 사용하고 있다. 이 후자의 측면과 관련해 사르트르는 인간을 ‘존재’(essence)가 아니라 ‘실존’(existence)이라고 부른다. 사르트르가 ‘실존은 본질에 선행한다’라고 강조했던 것도 바로 이런 측면 때문이다. 이러한 사르트르의 견해에 따르면 인간은 본질의 지배를 받는 존재가 아니라 자신의 본질을 새롭게 만들 수 있고 또 만들어야만 하는 존재이다. 이것이 가능한 이유는 인간이 현재 자신의 모습을 반성하고 성찰할 수 있는 존재이기 때문이다[3].

푸코(Foucault, Michel)에 의하면, 주인이 자신을 돌보아 준다고 생각하기 때문에 집 지키는 개는 주인과 그의 재산을 잘 지켜야만 한다고 생각하게 된다. 이미 집 지키는 개는 자신이 어떤 존재였는지, 그리고 자신이 어떤 식으로 훈육되어 그렇게 생각하게 되었는지를 망각하고 있는 것이다. 개의 내면과 신체의 수준에서 권력이 관철되어 있는 것과 마찬가지로 인간도 이런 식으로 권력에 의해 훈육되어 있다고 보았다[3]. 푸코의 잘 길들여진 ‘개’의 지적처럼 많은 부분 우리는 권력에 의해 훈육된 주체라고 할 수 있기 때문에, 이런 학교교육에 의해 제도화된 훈육성을 벗어나서 자신을 스스로 구성할 수 있는 자발성(自發性)을 회복해야만 우리는 주체적 존재라고 할 수 있다.

이와 같은 동·서양의 지적 전통에 의하면, 인간

은 외부 지향적이거나, 타자 의존적이 아닌 자발적 인성교육이 가능한 존재라는 인식을 기초로 하고 있다. 마음인문학에서 인간의 마음에 관한 연구는 단지 마음에 대한 분석 연구에 머무는 것이 아니라, 마음공부나 마음훈련을 통해 스스로 마음을 다스리거나 활용할 수 있는 마음의 주체자가 되도록 하는 데에 중점을 두어야 한다. 따라서, 마음연구는 자신의 세계를 스스로 구성할 수 있는 마음의 능동성을 회복하는 방법, 즉 자발적 마음공부법을 개발하는 데에 역점을 두어야 한다.

다섯째, 마음인문학은 ‘가르침’보다는 ‘배움’의 교육적 사유를 중시하는 학문이다. 여기서 ‘배움’은 두 가지 의미로 해석할 수 있다. 하나는 마음인문학에서 다루는 마음교육적 지향이 교수자의 입장에서 학습자의 마음을 개발하는 일보다는 학습자들이 스스로의 주체로서의 마음을 이해하고 다듬어가는 일을 탐구하는 데에 보다 큰 관심을 갖는다. 즉 배움 중심의 교육적 사유를 강조한다는 의미로 볼 수 있다 [31].

다른 하나는 삶의 깨달음과 지혜를 찾아내고 펼쳐간다는 뜻을 담고 있다. 이와 같은 배움의 의미를 보여주는 인간상을 카잔차키스의 소설 <그리스인 조르바(Zorba, the Greek)>에 등장하는 두 명의 주인공에서 찾아볼 수 있다. 소설에는 30대 중반의 지식인인 ‘나’와 그를 돕기 위해 억지로 강청해서 그 자리에 고용된 65살의 주인공 조르바 이렇게 두 사람이 등장한다. 평생 책을 읽고, 육체적 노동과는 거리가 먼, 게다가 여자에 대해서 별 흥미가 없고, 현실에는 늘 회의적인 지식인인 나는 늘 소극적이고 주위를 의식하며 그 어떻게든 지금보다는 더 나은 삶에 대한 깨달음을 추구하려고 안간힘을 쓰며 산다. 그 언제나 내 주위에는 책이 있어야 위안이 될 뿐이다. 반면에 무식쟁이 조르바가 평생 읽은 책이라고는 <선원 신밧드> 딱 한권이다. 그 책 한권만을 읽었지만 온 세상을 살아가는 법을 알고 있는 사람이 조르바다. 보거나 만질 거리가 있으면 보고 만지며, 건드리며 즐기는, 현실을 몸으로 배우며, 춤으로 표현하며, 여인네 가슴도 녹여내는 사람이 바로 조르바다.

조르바와 달리, ‘나’라는 주인공은 책으로 무장한 지식인이다. 그는 살아 움직이는 생각과 행동으로 삶의 깨달음과 지혜를 펼쳐가는 조르바를 마음속으로 부러워하지만, 지성과 교양 때문에 그 마음을 걸

으로 드러내지 못한다. 오만가지 교양과 지식들이 위선의 목걸이처럼 그의 머리를 휘감고 있기 때문이다. 그에 비해 조르바는 생명의 한계와 삶의 가능성을 엿보며, 삶의 자연적 법칙과 하나가 되려는 창조적 배움으로 거듭나려는 사람이다. 조르바는 아무 것도 알지 못하지만 세상 모든 것을 이미 다 알고 있는 자연 바로 그 존재 그대로다.

인도의 명사가 라즈니쉬는 이런 조르바가 바로 인간의 원형이며 붓다의 원전이라고 해석한다. 조르바 같은 인간적인 천성을 부정하는 그 자체가 부질없는 것이며, 조르바를 통하지 않고는 붓다가 보여주는 지혜나 깨달음을 결코 찾아낼 수 없다는 것이다. 조르바가 바로 원석이며 인간성의 원형같은 것이라는 것이다[28].

여섯째, 마음인문학은 '마음과 몸'의 통합적 교육을 지향한다. 이는 마음인문학은 심신이 조화적으로 일체가 된 켈타우로스적(centauric)<sup>2)</sup> 인격인을 추구하는 교육을 지향한다는 의미이다. 마음인문학적 사유 지평에서는 마음과 몸은 불가분의 관계에 있는 것으로 이해된다. 몸은 표출된 마음이고, 마음은 곧 비어 있는 몸이기 때문이다. 나의 몸과 마음의 주인은 그러므로 나 '자신'이다. 마음공부가 어느 수준에 도달하게 되면 마음과 몸은 양쪽 다 통합된 '자기'의 체험임을 알 수 있다. 주시하고 있는 자기는 마음과 몸 양쪽을 다 초월하기 시작하고 있고, 그리하여 그것들을 자각인식의 대상으로, 즉 체험으로 인식할 수 있다. 그것은 단지 세계를 바라보는 마음이 아니고, 마음과 세계 양쪽을 다 바라보고 주시하고 있는 '자기'이다[23]. 이 단계에서는 본래의 마음을 회복하고자 하는, 자성(自性)의 마음을 찾고자 하는 마음공부가 훌륭한 몸공부의 방법이 되며, 몸공부는 마음공부의 결실로 나타나게 된다. 그러므로 마음인문학이 추구하는 이상적인 공부인은 앎과 행위, 몸과 마음이 조화롭게 발달한 통합적 인격인이 되는 데에 있으며, 이 모든 공부를 행하는 주인 역시 통합적 인격인의 마음이다. 이렇듯이 마음인문학의 학문적 성격이 통합적 인격인을 추구하는 교육을 지향할 때, 그러한 연구 방향은 구체적인 삶의 세계에서 올바르게 행동하는 규범적 인간이 되도록, 즉 '도덕과 지식', '마음

과 몸'이 함께 병행하는 통합적 삶을 살 수 있도록 교육의 본질적 개념을 회복할 수 있게 만들 것이다.

이는 다음 장에서 논의하겠지만, 인간 본성에 내재된 본래의 마음을 찾고 깨닫기 위해서는 마음인문학의 교육학적 접근은 일반적인 교육의 개념이 아닌 '도야적' 접근을 지향해야 한다는 의미를 내포한다.

#### 4. 마음인문학의 도야적 탐구

이미 언급한 바와 같이, 독일어 문화권에서는 일반적인 교육의 개념과는 별도로 교육학적 개념으로서 '도야(陶冶)'라는 개념을 제한적으로 사용하고 있다. 즉, 도야는 인간 내면의 소질과 정신의 발아능력을 가능한 한 본성에 따라 계발하는 과정, 혹은 개별적 인간에게 자연적으로 부여된 능력과 고유함을 개발하는 일, 즉 "인본성(Humanität)을 형성"한다는 의미를 부여할 때 사용하는 교육학적 개념이다. 그러므로 마음인문학을 도야적으로 탐구한다는 것은 마음인문학의 연구 방향이 사회적 행위의 주체인 피교육자의 인간 본성에 내재된 자발적(自發的)인 힘을 기르는 일과 자기 '스스로의 도야함'(sich bilden)에 주안점을 둔다는 의미이다. 이를 위해 마음인문학의 교육학적 접근은 일반적인 교육의 개념이 아닌 '도야적' 접근을 목표로 해야 하며, 그 연구 방향과 과제도 아동 스스로 지덕겸수(知德兼修), 도의실천(道義實踐)의 통합적 삶을 영위하는데 실질적인 도움을 주는 마음공부법과 그에 관한 교수방법론의 개발에 역점을 두어야 할 당위성을 갖게 된다.

교육은 아동이 지닌 자연적 성장의 힘, 즉 '잠재력', '가소성', '가능성', '성향'을 교육자의 노력을 통해 끄집어내어 아직 불완전한 상태에 있는 것을 완전 상태로 개발한다는 의미로 해석할 수 있다. 이와 같은 어원적 의미의 교육 개념에서는 교육적 영향력 행사가 일방적이며, 교육의 후견적인 특성, 즉 권위적인 측면이 강조되고 있다. 이와 대조적으로 독일어 문화권에서 교육의 자아추구적 개념으로 사용되는 도야(Bildung)는 전적으로 한 인간이 스스로에

2) 켈타우로스(centauric)는 그리스 신화에 등장하는 하반신이 말이고 상반신이 사람인 괴물이며, 동물의 신체와 인간의 마음이 완전히 일체 상태에 있는 신화적 존재로서 켈 월버는 심신이 조화적으로 일체가 된 통합된 자기를 지칭하기 위해 이를 사용하였다 (조효남 역, 2005:143).



의해 고유한 자신을 이루어 나가는 일이며, 인간 내  
부로부터 고유한 형식을 이루어내는 자발적 발달을  
뜻한다. 이렇듯 도야는 사회적 관계를 통해 인간을  
사회의 위계질서에 편입시키는 교육과는 달리 주체  
적 인간에서 출발하며 그 어떤 지배에서도 자유로운  
자아를 지향하는 것이다[22].

이와 같은 독일의 전통적 ‘도야(Bildung)’의 개념  
을 20세기 후반 독일의 사유지평에서 현대화하고자  
노력한 발라우프(T. Ballauff)는 종래의 다양한 교육  
학이 근대의 반성적 사고(reflexives Denken)를 바탕  
으로 교육에 있어서 자아정체성 확립, 자아실현 등으  
로 표현되는 자아추구(Selbstsuche)의 교육학을 발달  
시켰다고 본다. 그는 이러한 교육학적 구상이 결국  
인간을 세계와 자연, 공동체로부터 이반시키고 소외  
시키는 인간중심주의적인 이데올로기라고 비판하면  
서, 인간이 다시 세계와 자연, 공동체와 화합하기 위  
해서는 자기중심적 반성적 사유를 탈자아적(脫自我  
的), 우주적 사유로 지양시키는 교육이 불가결하다고  
주장한다[5]. 따라서 그는 반성적 사유를 원천적(본  
래적) 사유로 지양시켜가는 것이 인간성을 회복하는  
길이며, 이것이 다른 아닌 도야의 길로 보았다. 그는  
원천적인 사유에서 참된 인간다움을 보고 있다[5].

발라우프(T. Ballauff)의 도야 개념과 마찬가지로,  
동양의 불교에서도 원천적(본래적) 사유에서 인간  
본성을 찾고 있다는 사실을 알 수 있다. 불교의 근  
본교설은 현상적 자아의 바탕이 불성(佛性)이라는  
것이며, 이러한 불성을 자각하고 발현해야 진정한 인  
간성을 갖추게 된다고 본다. 불교적 의미의 마음교  
육은 인간 존재의 본원적 바탕인 불성을 발현하여  
아집과 법집(法執)에서 벗어남으로써 대자유인이 되  
도록 이끌어주는 교육이다. 이는 모든 관념적 논의를  
떠나 사물을 있는 그대로 보는 지혜를 일깨우는  
교육, 스스로의 힘으로 주체적 자기완성을 추구하는  
교육이라고 할 수 있다. 원불교적 관점에서 보면, ‘일  
원(一圓)은 일체중생의 본성’으로 본다. 이는 일원의  
진리를 깨달은 사람이나 깨닫지 못한 사람에 관계없  
이 일원은 인간의 본성에 내재해 있다는 것이다. 사  
람들은 누구나 자신의 마음 속에 자신의 부처를 모  
시고 산다. 그러므로 영적 수행에 있어서, 그것이 깨  
달음을 얻으려고 노력하는 것처럼 보일지라도, 실제  
로는 단지 깨달음을 표현하는 것에 지나지 않는다.  
이에 대한 일본의 스즈키 순류(鈴木俊隆) 노사의 말

을 인용해 보자.

부처님으로 부터 우리 시대에 이르기까지 전수된  
가르침은 좌선을 시작할 때, 아무 준비 없이도 이미  
깨달음이 있다는 것이다. 좌선을 하든 안하든, 누구  
에게나 불성이 있다. 불성이 있기에 수행 시 깨달음  
이 있는 것이다. 본래 불성이 있다면, 우리가 좌선을  
하는 이유는 우리도 부처님처럼 행동하기 위해서이  
다. 우리의 길은 무언가를 얻기 위해 앓는 것이 아  
니라, 우리의 본성을 표현하기 위한 것이다. 그것이  
우리의 수행이다. 선(禪) 수행이란 우리의 진정한 본  
성의 직접적인 표현이다.

따라서, 마음인문학을 도야적으로 탐구한다는 것  
은 동양의 불가(佛家)에서 자성(自性)의 마음을 찾고  
자 하는, 자기 본래의 마음을 깨달아가는, 자기 성찰  
의 마음공부법과 그에 관한 교수법 이론을 탐구한다  
는 의미와 어느 정도 상통하는 개념으로 볼 수 있다.  
마음인문학의 공동연구 패러다임이 되는 ‘마음’의 원  
천이 우리 각자의 마음과 떨어져 있는 또 하나의 마  
음이 아니라, 우리 각자의 마음에 깃들여 있는 ‘이상  
적 원형’으로서의 마음, 즉 불가의 표현에 의하면 자  
성(自性)의 마음이요, 자기 본래의 마음이기 때문이  
다.

인문학은 정보화 사회에서 여전히 인간의 구체적  
인 삶과 성찰적 관계 맺기를 해야 하며, 인간 본성에  
반하는 인문학의 상품화 경향에 영합하지 않고, 시대  
의 의미를 깨닫게 해줌으로써 인문학이 나아가야 할  
올바른 방향을 제시해 주어야만 한다. 인문학이 현  
대 사회에서 존재가치를 인정받지 못하는 것은 인문  
학이 ‘현재의 인문학’으로 자리하지 못했기 때문이며,  
궁극적으로는 개인의 마음 문제로 귀착할 수 있다.  
이런 연유로, 마음인문학의 도야적 탐구는 인문학적  
차원의 마음의 본질 이해와 마음공부 프로그램의 개  
발, 마음공부 교과과정 개발 그리고 마음에 관한 학  
제간 연구와 인간 삶에 있어서 실천적 지혜의 융합  
등이 절실히 요청된다.

## 5. 맺는 말

인문학은 인간의 삶과 행위 일반에 관한 학문이  
다. 본 연구는 구체적인 인간의 삶의 의미와 소통하  
지 못하는 인문학의 문제점에 대한 성찰을 바탕으로

탈근대사회에서의 인문학의 실천적인 역할과 방향을 모색하고자 하였다. 다만 이 작업을 인문학의 전 영역에 걸쳐서 행하기보다는 ‘마음’이라는 주제 영역에 한정하였고, 이와 같은 인간의 마음에 관한 학제간의 인문학적 논의 혹은 담론을 가리켜서 ‘마음인문학’이라고 이름 지었다.

마음인문학은 아직까지 학계에 일반화된 용어는 아니다. 그러나 동양사상의 기저에는 ‘마음은 인간 자신의 세계를 스스로 구성해 가는 주인이다’는 학문적 패러다임이 유구한 지적 전통을 이루어오고 있다. 따라서, 본 연구는 이러한 학문적 패러다임을 토대로 하는 마음인문학의 학문적 성격과 의미를 살펴보고, 나아가서 마음인문학이 왜 도야적 관점에서 교육적 접근이 이루어져야 하는 지, 그리고 그 실천과제는 무엇인지를 살펴보았다.

마음인문학의 학문적 특성을 통해 나타난 마음인문학 분석의 방법론은 다음과 같이 정리될 수 있다.

첫째, 마음인문학의 다양한 경로에 대한 개방적 인식이 필요하다. 마음인문학은 철학, 심리학, 인지과학, 뇌과학, 인류학, 종교학, 교육학, 사회학 등 인간의 마음과 관련된 다양한 경로의 학제간 융복합적 연구가 이루어져야 한다.

둘째, 마음인문학은 이론적, 과학적, 경험적 차원을 넘어서서 선험적(先驗的) 차원의 접근을 지향한다. 이는 마음인문학이 학문적 차원을 넘어서 종교의 영성적 차원까지 밀접한 교감을 이뤄야하며, 또한 마음인문학이 자기의 본래 마음을 깨닫기 위해 도야적 관점에서 교육적 접근이 이루어져야 함을 의미한다.

셋째, 마음인문학은 문화적 상대주의적 관점을 지향한다. 이는 인간의 마음은 본래 그 문화가 발생한 사회적 맥락 속에서 문화 결정적으로 구성되기 때문이다.

넷째, 마음인문학은 ‘마음은 자신의 세계를 스스로 구성해 가는 주인이다’는 인식을 학문적 전제로 한다.

다섯째, 마음인문학은 ‘가르침’보다는 ‘배움’의 교육적 사유를 중시하는 학문이다.

여섯째, 마음인문학은 ‘도덕과 지식’, ‘마음과 몸’의 통합적 교육의 특성을 지향한다.

‘마음인문학의 도야적 탐구’는 마음인문학이 왜 도야적 관점에서 교육적 접근이 이뤄져야 하는가에 관

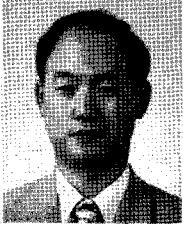
한 탐구이다. 마음인문학의 교육적 지향점은 아동의 인간 본성에 내재된 자발적(自發的)인 힘을 기르는 일과 자기 ‘스스로의 도야함’(sich bilden)에 있다. 이는 동양의 불가(佛家)에서 자성(自性)의 마음을 찾고자 하는, 자기 본래의 마음을 깨달아가는 자기성찰의 마음공부법과 그러한 교수방법론의 개발을 통해 가능한 일이다. 그러므로 탈근대사회에서 마음인문학이 나아가야 할 연구 방향으로는 인문학적 차원의 마음의 본질 이해와 마음공부 프로그램의 개발, 교과과정 개발 그리고 마음에 관한 학제간 연구와 인간 삶에 있어서 실천적 지혜의 융합 등을 고려할 수 있다. 이를 통해 마음인문학의 도야적 탐구의 향후 연구과제로는 다음의 세 가지로 정리할 수 있을 것이다. 우선은 마음인문학의 연구 성과를 - 예를 들면, 마음공부 프로그램 개발 - 유치원교육에서부터 성인 교육에 이르기까지 도야(陶冶) 프로그램으로 정착시키는 일, 다음은 마음인문학의 교과과정 개발과 교과 운영을 통해 지속적으로 학문적 성과가 실제적인 효과를 거둘 수 있도록 전문 인재를 양성하는 일, 마지막으로 지덕겸수(知德兼修), 도의실천(道義實踐)의 통합적 삶을 실천할 수 있는 마음공부 지도사를 양성하는 일 등을 통해 궁극적으로 세계시민의 인간성 회복을 위한 교육적 토대를 마련해야 할 것이다.

마음인문학은 아직 학문적 구상의 단계이고 구체적인 연구가 진행된 것은 아니다. 앞으로 이에 관한 본격적인 연구가 진행이 되면 풍부한 경험적 사례와 그로부터 파생된 연구내용을 기초로 더 심도 있고 체계적인 정립이 가능할 것이다. 다만 마음인문학의 연구 성과들을 통해 기대하는 바는 오히려 백이 표현한 탈근대의 ‘위험사회’에서도 인문학이 계속해서 그 존재 가치를 인정받는 ‘현재의 인문학’으로 자리매김하는 데에 있다. 나아가서 마음인문학은 ‘참여’, ‘공유’, ‘소통’을 표방하는 ‘스마트사회’에서 자칫 마음적 공황 상태에 빠지기 쉬운 현대인에게 통합적 삶을 영위할 수 있는 길 안내자가 되기를 희망한다.

## 참 고 문 헌

- [1] 강선보 외(2008). 21세기 인성교육의 방향설정을 위한 이론적 기초 연구. 교육문제연구. 30. 1-38.
- [2] 강선보 외(2008). 인성교육. 서울:양서원.
- [3] 강신주(2010). 철학 vs 철학. 동서양 철학의 모든 것. 서울:그린비.
- [4] 김낙필(1991). 소태산 대중사의 인간관에 관한 고찰. 인류문명과 원불교사상 상. 소태산 대중사 탄핵 기념 논문집 편집위원회, 이리.
- [5] 김영래(2009). 발라우프(Th. Ballauff)의 도야개념. 교육의 이론과 실천, 한독교육학회. 14(1). 1-19.
- [6] 김정현(2010). 니체와 철학실천의 길. 한국니체학회·한국철학상담치료학회 공동학술대회 2010년 10월 29일. 자료집: 니체와 철학실천, 철학적 치유. 5-24.
- [7] 김정호(2004). 마음챙김이란 무엇인가: 마음챙김의 임상적 및 일상적 적용을 위한 제언. 건강, 한국심리학회지. 9(2). 511-538.
- [8] 김철수 역(2005). Ken Wilber, 무경계 : 자기성장을 위한 동서양의 통합집근. 무우수.
- [9] 정소성 역(2009). Sartre, Jean-paul, 존재와 무, 서울:동서문화사.
- [10] 서복관(1969). 중국인성론사. 대만:상무인서관.
- [11] 신승환(2010). 지금, 여기의 인문학. 서울:후마니타스.
- [12] 신춘호(2005). 칸트 윤리학에 비추어 본 도덕과 교육의 성격. 도덕교육연구, 한국도덕교육학회. 17(1). 85-105.
- [13] 안관수(1999). 문명사적 위기시대의 새로운 헤게모니로서 노자의 생태적 환경윤리, 교육사회학연구. 한국교육사회학회. 9(3). 173-193.
- [14] 안철수(2004). CEO 안철수, 지금 우리에게 필요한 것은. 서울:김영사.
- [15] 양은용(2010). 원불교의 마음공부와 치유. 미발표 논문.
- [16] 유권중(2010). 비교인문학의 방법과 방향 - 마음학을 통한 학제간 연구 -. 철학탐구, 중앙대학교 중앙철학연구소. 27. 1-27.
- [17] 유권중(2005). 한국인의 유교적 마음의 구성에 대한 분석과 이에 기초한 청소년 예교육 모델 개발. 철학탐구. 중앙대학교 부설 중앙철학연구소. 18. 29-62.
- [18] 원불교 『대종경』
- [19] 원불교 『정진』
- [20] 이명준(2010). 디지털세대의 미래 교육 근거로써 배움의 지향성, 배움학연구. 한국배움학회. 2(1). 13-26.
- [21] 정세화(1958). 마리탱(Maritain)의 기독교적 인간관과 교육, 교육연구. 이화여자대학교. 12. 91-98.
- [22] 정영근(2004). 교육학에 도야(Bildung) 개념이 필요한가? - 도야의 교육학적 의미와 한국적 논의-. 교육철학. 32. 165-180.
- [23] 조효남 역(2005). Ken Wilber, 모든 것의 역사. 대원출판. 자에 관한 생애사적 사례연구 -. 교육인류학연구. 3(1). 69-87.
- [24] 최협(1996). 부시맨과 레비스트로스. 서울:풀빛.
- [25] 푸코, 미셸(2007). 주체의 해석학, 심세광 역. 서울:동문선.
- [26] 한상진(2008). 위험사회 분석과 비판이론: 울리히 벡의 서울 강의와 한국 사회. 사회와 이론, 한국이론사회학회. 12. 37-72
- [27] 한승동(2001). 인문학의 위기 극복을 위한 반성과 대책” - 대학 교양과정에서 철학의 역할-. 동서철학연구. 21. 188-201.
- [28] 한준상(2009). 배움학의 창설(創設)과 융화(融和), 배움학연구. 한국배움학회. 1(1). 1-16.
- [29] 한준상(2009). 生의 痲: 배움. 서울: 학지사.
- [30] 홍성태 역(1997). Ulrich Beck, 위험사회: 새로운 근대를 향하여. 서울:새물결.
- [31] 황금중(2004). 마음교육론의 학문적 성격과 전망. 교육학연구. 42(4). 1-33.

[ 32 ] Wilhelm Schmid(1998). Philosophie der  
Lebenskunst, Frankfurt a.M.  
<http://blog.naver.com/vigure/60038389466>



## 안 관 수

1986년 독일 Dortmund대학교  
교육학과 졸업  
(교육학 학사)

1990년 독일 Dortmund대학원  
교육학과 졸업  
(교육학 석사)

1994년 독일 Dortmund대학원 교육학과 졸업  
(교육학 박사)

현재 원광대학교 교육학과 교수

관심분야: 평생교육, 교육사회학, 마음교육, SNS  
와 교육

E-Mail: [ksan@wonkwang.ac.kr](mailto:ksan@wonkwang.ac.kr)