



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

碩士學位論文

孟子와 荀子の 心에 대한 比較研究



濟州大學校 大學院

哲學科

金秦仙

2007年 2月

孟子와 荀子の 心에 대한 比較研究

指導教授 鄭 在 鉉

金 秦 仙

이 論文을 文學 碩士學位 論文으로 提出함

2006年 12月

金秦仙의 文學 碩士學位 論文을 認准함

審査委員長 _____

委 員 _____

委 員 _____

濟州大學校 大學院

2006年 12月

Mencius and Xunzi on the Mind

Jin-Sun Kim

(Supervised by Professor Chaehyun Chong)

A thesis submitted in partial fulfillment of the requirement
for the degree of Master of Arts

2006. 12

Department of Philosophy
GRADUATE SCHOOL
CHEJU NATIONAL UNIVERSITY

차 례

I. 서론	1
II. 심의 개념과 인성론	5
2.1. 맹자와 순자 이전의 인성개념	6
2.2. 맹자의 심과 내적 본성: 개인적 차원	12
2.3. 순자의 심과 외적 규범: 사회적 차원	21
III. 심과 욕망	27
3.1. 맹자의 부정적 욕망관: 심과 욕망의 배타적 구조	27
3.2. 순자의 긍정적 욕망관: 심과 욕망의 상보적 구조	31
IV. 심의 인식작용	37
4.1. 맹자의 감성적·직관적 작용: 사(思)	39
4.2. 순자의 인식적·이성적 작용: 허일이정(虛壹而靜)	49
V. 결론	57
참고문헌	60
Abstract	63

I. 서론

인간은 주체적으로 행위자이지만 타인과의 관계 속에서 살아가기 때문에 자기의 판단과 행위는 타인과의 관계를 고려하지 않을 수 없다. 그러므로 인간 존재의 가치는 내면적 주체성에서만 아니라 판단과 행위에 있어서 타인과의 관계를 고려해야 하는 인간의 사회성에서도 찾아져야 한다.

인간은 동물과 마찬가지로 자연적 욕망을 가지고 있다. 하지만 인간은 동물과 달리 도덕적 가치를 인식하고 실천할 수 있는 능력을 가지고 있다. 이러한 도덕적 능력은 인간의 신체적 능력에 기인하는 것이 아니라 심(心)의 능력에 기인하는 것이다.¹⁾ 인간이 도덕적 존재라는 것은 원시유교(原始儒敎)의 근본 전제이다. 성선(性善)과 성악(性惡)의 대립적인 인성론(人性論)을 제시하는 맹자(孟子)와 순자(荀子)도 이 점에서 다르지 않다. 그들의 철학이 심을 중심으로 전개되는 이유도 여기에 있다. 그러나 인간이 도덕적 행위를 할 수 있는 근거인 심에 대한 정의에 있어서 맹자와 순자는 중요한 차이가 있다. 그리고 그러한 차이는 인성(人性), 욕망[欲], 그리고 심의 인식작용에 대한 대립되는 철학으로 나타난다.

공자(孔子)는 심(心)과 같은 인간의 본질적 구조에 대한 분석보다는 도덕(道德) 그 자체가 무엇인가를 문제 삼았다. 그 결과 인(仁)이라는 도덕을 인간의 궁극적 가치로 제시하였다. 이러한 공자의 철학에 기인하는 맹자와 순자의 철학은 인간의 어떤 부분이 도덕적 행위를 하도록 유도하는가를 묻는 것으로부터 시작한다. 일반적으로 도덕은 인간의 삶에서 지향되어야 할 목적이다. 그러므로 도덕은 삶의 다양한 모든 행위의 최종적 가치 기준으로 여겨왔다. 이러한 도덕에 대해서 맹자는 개인적 차원에서 내적 본성으로 접근하고 있으며, 순자는 사회적 차원에서 외적 규범으로 접근하고 있다. 그러나 그것이 개인적 차원이건, 사회적 차원이건 맹자와 순자는 공통적으로 인간의 도덕적 행위, 사회적 선(善)의 가능근거를 심으로부터 찾고 있다.

1) 유교(儒敎)에서 인간은 심(心)과 신체를 가지고 있는 존재이며, 심과 신체는 분리되지 않고 서로 영향을 주고받는 관계로 이해된다. 하지만 심은 주체적 지위를 가지며, 인격의 통합적 중심으로서 올바른 인격의 상태를 위해 노력하는 도덕적 주체이다. “심은 선과 악이 실현되는 계기요 현장이며, 개체적이고 가멸적인 충동을 그릇 삼아 보편적이고 불멸적인 이치를 받아들이고 있으며, 이 양자를 결합하는 인격의 중심을 가리킨다.” 금장태, 『유학사상의 이해』, 집문당, 1996, 86~91쪽 참조

이처럼 도덕의 문제를 인간의 심과 관련해서 다루면서 인간의 내적 구조에 대한 논의가 심화되고, 공자에서 비롯된 원시유교의 도덕론은 맹자와 순자에 이르러 도덕이 어떻게 가능한가라는 철학적 접근이 이루어진다. 맹자는 인의예지(仁義禮智)의 도덕을 인간의 내면으로 끌어들이면서 측은(惻隱), 수오(羞惡), 사양(辭讓), 시비(是非)의 심과 함께 논의하였다. 맹자는 심이 도덕성을 내재하고 있다고 전제하고,²⁾ 인간이 심의 생각함을 통해 선을 직관적으로 자각하고 실천함으로써 도덕적 인격을 완성할 수 있다고 한다. 순자는 맹자가 도덕을 내적 본성으로 환원해 다루는 것을 비판하면서 심의 지성적 기능이 선을 인식하고 실천하는 과정에서 사회적 선을 이룩할 수 있다고 주장한다. 이처럼 맹자와 순자에게 있어 심은 인간의 도덕적 행위를 가능하게 만드는 인간의 본질적 능력이다.

일반적으로 맹자와 순자의 철학적 사유를 인간 본성(本性)에 대한 대립적 구도에서 파악하여 왔다. 그리고 인간 본성의 선함과 선의 확충을 주장한 맹자는 유교의 정통이라고 여겨졌다. 반면 순자는 인간 본성의 악함을 주장하고 외적인 규범에 의한 교화를 강조하기 때문에 정통이 아니라고 여겨졌다. 그러나 공자가 말한 인(仁)과 수기안인(修己安人)은 인간 본성의 후천적 교화(教化)를 내포하고 있기 때문에 어느 것이 정통인가 하는 문제는 그리 간단하지 않다. 그보다 우리가 관심 있게 다루어야 하는 것은 맹자와 순자가 인간 본성에 대한 선악(善惡)의 입장을 다르게 표명함으로써 원시유교의 철학적 사유에서 어떠한 체계를 구축하고

2) 맹자가 인간이 도덕성을 내재하고 있다고 보았다는 것은 일반적으로 받아들여지고 있지만 이에 대한 새로운 해석이 없는 것은 아니다. 에임즈는 원시유교에서 특히 맹자가 성선(性善)을 주장했다는 이유로 인간이 타고난 불변적 성질에 순응해야 하고, 후천적 노력의 가치(인간의 지성적 사유와 행위의 체험)를 간과하고 있다고 하는 것은 인성(人性)에 대한 잘 못된 견해로부터 기인한 것이라고 한다. 인성(人性)을 인간의 의식적인 작용에 앞서 경험에 부여된 ‘타고난 성질(nature)’로 해석하는 것은 맹자의 성(性)을 초월적 기원으로 오해하게 만드는 것이며, ‘성은 어떠한 방향으로 계속적인 발전이라는 견지에서 이해되어야 한다.’고 한다. 맹자가 모든 사람은 본성적으로 이미 완전한 도덕적 자질을 가지고 있다고 하는 것은 인성이 아직 실현되지 않은 이상(理想)을 가능성으로 가지고 있다는 것이다. Roger T. Ames, 「孟子와 인간 본성의 과정적 개념(Mencius and Process Notion of Human Nature)」, 동아시아학술원 외국인학자 초청 집중강좌 강의 원고, 성균관대학교 동아시아학술원, 2004, 136~140쪽; 한형조는 『맹자(孟子)』에 대한 다산의 해석을 바탕으로 인의예지(仁義禮智)의 외재성을 주장한다. 인간이 내재하고 있는 것은 ‘오직 사단(四端)으로 표현되는 자기초월적 정감(情感)’뿐이며, 사덕(四德)은 ‘마음 안에 뿌리 내리고 있는 어떤 것이 <마음 밖에서>성취된 결실’이라고 한다. 한형조, 『주희에서 정약용으로-조선 유학의 철학적 패러다임 연구』, 세계사, 1996, 256~265 참조; 그러나 이러한 해석에 대해서, 임현규는 맹자의 인성은 텍스트에 나오는 ‘아고유지(我固有之)’, ‘인개유지(人皆有之)’, ‘심지소동연자(心之所同然者)’ 등의 구절에서 볼 때 보편적으로 주어진 ‘존재론적 실재성인 동시에 실존적 실현의 과정이라는 이중적 의미가 있다’고 하면서 에임즈와 한형조의 해석이 결과주의적 편향성을 갖는다고 한다. 임현규, 『유가의 심성론과 현대 심리철학』, 철학과현실사, 2001, 101~119쪽; 이러한 맹자의 대안적 해석들과 비판은 앞으로 더 많은 논의를 필요로 하는 것이다. 이 논문에서는 기본적 입장은 임현규의 주장을 따를 것이다.

있는가 하는 것이다. 즉, 두 사유가 궁극적으로 지향하고 있는 이상(理想)이 무엇이고 그 과정에서 어떠한 차이를 내포하고 있으며, 그러한 차이는 무엇에 기인하는가를 규명하는 것이다. 이러한 과정을 통해서 원시유교의 인간이해와 도덕적 가치에 대한 철학을 포괄적으로 이해할 수 있다.

이 논문에서 맹자와 순자의 차이를 심에 관한 입장의 차이에서 구하려는 것은 심이 성(性)보다 더 포괄적이고, 기본적인 개념이기 때문이다. 성선(性善)과 성악(性惡)은 심(心)의 상이한 관념으로부터 도출될 수 있다. 또한 성선과 성악이 다를 수 없는 심의 다양한 기능과 요소를 심을 중심으로 한 논의를 통해 다룰 수 있다.

맹자에 따르면, 인간은 사단(四端), 즉 측은(惻隱), 수오(羞惡), 사양(辭讓), 시비(是非)의 심(心)을 가지고 있으며, 사단은 본심(本心)으로서 인간의 심이 본질적으로 선하다고 할 수 있는 근거이다. 그러나 사단을 가지고 있다고 해서 모든 인간의 행위가 실제로 도덕적 행위로 귀결되는 것은 아니다. 인간은 자연적 욕망을 가지고 있으며, 외적이 요인에 의해 비도덕적 행위를 하기 때문이다. 하지만 맹자는 자연적 욕망과 외적인 요인을 비본질적인 것으로 규정하고 인간의 도덕적 행위를 위해 부정적으로 접근하고 있다. 결과적으로 맹자는 인간의 도덕적 필연성을 강조하기 위해 선험적 사단에 근거해 인간의 내적 본성의 선함을 주장하는 것이다.

그런데 인간의 도덕적 행위는 반드시 본질적 요소에만 근거해야 하는가. 인간의 자연적 욕망과 도덕적 행위 사이에 조화로운 접점의 가능성을 다른 방식으로 찾을 수 없는가. 순자의 철학적 사유는 바로 이러한 문제 제기에 근거하고 있으며, 인간의 도덕적 행위의 문제를 개인적 차원이 아니라 사회적 차원에서 접근하고 있다. 순자에 따르면, 인간은 자연적 욕망과 나약한 힘을 가진 존재이기 때문에 사회를 구성하여 욕망을 추구하고 나약한 힘을 보강할 수 있다. 하지만 사회의 구성원으로서 인간은 자신의 자연적 욕망을 충족할 수 있는 동시에 제도의 틀에 놓이게 된다. 그러나 사회 제도는 자연적 욕망을 성취 가능한 욕구로 변형시킨다는 의미에서 단순한 제약이 아니라 욕망의 적극적인 성취를 가능하게 한다. 순자는 사회적 제도는 인간의 지성적 사유에 근거한 것이며, 지성적 사유는 심(心)의 고유한 기능이라고 한다. 이러한 심은 인간이 가지고 있는 사단이 아니

며, 따라서 직관적으로 도덕을 자각하고 판단하지 않는다.

순자는 인간 본성이 자연적 욕망을 갖는다는 것을 적극적으로 자신의 철학적 사유에 전제하고 있다. 그러면서 인간이 본질적으로 선하다는 맹자의 사유의 지평을 확장하고 있다. 원시유교의 철학은 인간의 도덕적 가치에 대한 공자의 물음으로부터 시작한다. 그리고 인간이 어떻게 그러한 가치를 인식하고 실현할 수 있는가하는 맹자와 순자의 물음을 통해 철학적 지평이 확장된다. 이러한 지평의 확장은 원시유교의 두 철학적 사유를 심(心)을 중심으로 비교해봄으로써 드러낼 수 있다.



II. 심의 개념과 인성론

인간의 도덕적 행위에 대한 논의에 있어서 맹자는 인간의 내적인 본성을 다루고 있으며, 순자는 인간의 외적인 규범을 다루고 있다. 이러한 차이는 맹자와 순자의 인성론(人性論)에서 드러나고 있는 것이다.³⁾ 그리고 맹자의 심은 내적인 본성과 연결이 되고, 순자의 심은 외적인 규범과 연결이 된다. 이러한 맹자와 순자의 심의 차이가 인성론의 차이로 나타난다.

원시유교의 인성(人性)에 대한 논의는 맹자로부터 깊이 있게 다루어지고 있지만 그 이전의 사료를 통해서 당시의 일반적인 경향에 대해서 알 수 있다. 이러한 과정은 맹자가 규정하고 있는 성(性)이 어떤 사유의 전통에서 기인하는지, 궁극적으로 강조하고자 한 의도가 무엇인지에 대해서 접근하는 데 도움이 될 것이다. 마찬가지로 순자의 사유를 이해하는 데에도 도움을 줄 것이다.

공자 이전과 동시대의 사료에서 성(性)에 대한 언급은 천인(天人)관계에서 나타난다. 이러한 경향은 원시유교에서도 보인다. 인간 존재를 규정하는 성은 도덕적 의미이든 자연적 욕망의 의미이든 천(天)과 불가분의 관계에 있는 것으로 여겨지고 있기 때문이다.⁴⁾ 순자 이전의 원시유교에서 천은 도덕적 근원으로 이해되었다. 인간의 삶을 주재하는 절대자의 의미는 약화되었지만 선(善)의 궁극적 근거로서 받아들여졌다. 천은 자연이라는 의미에서 인간 존재에게 타자(他者)이며 삶의 터전이었다. 하지만 천은 인간에게 도덕적 사명을 부여하는 형이상학적 실체이기도 했다.

맹자는 천을 인간의 도덕적 근원으로서 인간에게 도덕성을 부여하고, 자연(自然)이라는 의미에서 ‘스스로 그러함’을 다하고 있는 것으로 이해하였다. 그래서 인간의 삶 또한 천(天)과 분리되지 않고 하나가 되는 천인합일(天人合一)을 주장한다.⁵⁾ 그러나 순자는 천을 인간의 존재의 근원이지만 객관적 물리적 대상으로

3) 맹자와 순자의 인성론은 도덕적 인간관이 전제된 상태에서 인간의 도덕 행위를 어떻게 설명하고, 어떻게 확보할 것인가가 과제였다. 도덕철학적 성격이 강한 유가 철학의 경우 인성론은 이론의 전제 또는 요청으로 설정된 경우가 많다. 그 때문에 단순히 인성론의 영역에만 제한시켜 이해하면 치밀하지 못한 점이 많이 나타나기도 한다. 홍원식, 「인간의 본성에 관한 논쟁-맹자와 고자, 맹자와 순자간의 논쟁」, 『논쟁으로 보는 중국철학』, 예문서원, 1994, 65~67쪽 참조

4) 금장태, 『유교의 사상과 의례』, 예문서원, 2000, 106~116쪽 참조

5) 맹자는 인간의 행위나 사회의 질서가 천도(天道)와 합치될 때 즉, 인간이나 사회에 천도가 내재할 때 그

과약한다. 그래서 천은 자연환경일 뿐, 다스림은 인간에게 있는 것이라고 하는 천인지분(天人之分)을 주장한다.⁶⁾ 이러한 천인관계의 접근 방식의 차이는 인성에 대한 대립되는 견해로 나타난다.

2.1. 맹자와 순자 이전의 인성개념

본성(本性) 혹은 인성(人性)이라고 할 때의 ‘성(性)’자는 ‘심(心)’자와 ‘생(生)’자로 구성되어 있는 것에서 알 수 있듯이 성의 의미에는 심리적인 의미뿐만 아니라 생리적인 의미도 포함된다. 맹자 이전의 성은 선(善)이나 악(惡)이라는 의미보다는 ‘타고난 것’ 그 자체, 즉 성은 무선무악(無善無惡)하다는 고자(告子)의 성론(性論)에 더 가까운 것이었다.⁷⁾ 그러나 천과 관계된 법칙 혹은 다스림에 대한 언급이 성과 관련되어 나타나고 있기 때문에 일의적으로 단정하기는 어렵다. 어쩌면 맹자와 순자의 사유에서 성이 상반된 형태로 나는 것은 그 이전의 성이 다의성(多義性)을 가지고 있기 때문일 것이다.

먼저 『시경(詩經)』에 나타나고 있는 성(性)에 대한 언급을 살펴보자.⁸⁾ 「대아·중민(大雅·烝民)」에 “하늘이 백성을 내시니, 사물이 있으면 법칙이 있다. 사람들은 올바른 법칙을 지키며 아름다운 덕(德)을 좋아한다.”⁹⁾는 구절이 있다. 여기서 ‘올바른 도를 지키며’로 풀이한 부분은 ‘병이(秉彝)’인데, 맹자는 인성에 있어서 일정한 법칙 즉 일정한 본성을 가지고 있다는 의미로 이해했고, ‘호시의덕(好是懿德)’은 그 본성이 아름다운 덕을 좋아하는 것, 즉 ‘호선오악(好善惡惡)’의 덕성(德性)

인간과 사회는 가장 이상적인 것이라고 보았다. 장영은, 「孟子思想의 特質-人性論과 道德的 實踐論을 中心으로」, 梨花女子大學校 教育大學院 碩士學位論文, 1989, 4~6쪽

6) 순자는 천(天)을 항상 된 법칙을 가지고 있지만 무의지적인 자연으로 규정하고 당시 유행하였던 천인감응의 신비주의적 폐해를 극복하고자 하였다. 이는 인간이 천의 권위에 의지하기보다는 인간의 주체성과 예를 강조하기 위한 것이다. 박태옥, 『荀子 續僞說의 哲學的 體系』, 大田大學校大學院 博士學位論文, 2000, 19~23쪽 참조

7) 김충렬, 「동양인성론의 서설」, 『동양철학의 본체론과 인성론』, 연세대학교출판부, 1987, 170~171쪽 참조

8) 김승혜는 원시유교를 춘추 시기 말 공자로부터 전국 시기 말 순자에 이르는 기원전 6세기 말에서 3세기 초까지를 포괄하는 이백여년간의 시원적 확립기라고 규정하고, 원시유교를 논의하는데 주요한 사료로 『詩經』과 『書經』, 『左傳』과 『國語』를 고찰한다. 김승혜, 『유교의 뿌리를 찾아서』, 지식의풍경, 2002, 15~55쪽 참조(이하 『유교의 뿌리를 찾아서』라고 표기함)

9) 『詩經』, 「大雅·烝民」, 天生烝民 有物有則 民之秉彝 好是懿德

性)이라 해석했다. 맹자는 이 구절에 대해 “이 시를 지은 자는 도(道)를 아는 자일 것”¹⁰⁾이라는 공자의 말을 인용한다. 맹자의 이런 해석은 주자(朱子)에 의해 수용되었고, 이후의 전통적인 해석은 이 구절을 맹자나 주자처럼 본성의 선함을 논증하는 구절로 인용하고 있다. 그런데 모전(毛傳)에 의하면 ‘병이’를 ‘상도(常道)를 지킴’이란 뜻으로 풀이 하고 있고, 서복관(徐復觀)은 ‘상법(常法)’, 즉 ‘수예(守禮)’의 의미로 해석해야 한다고 주장한다.¹¹⁾ 이는 ‘병이’를 심성(心性)의 법칙으로 볼 수 없다는 것을 의미하는 데, 그렇다면 뒤에 구절과 연계하여 ‘아름다운 덕을 좋아하는 본성의 법칙’이라고 해석하기에는 무리가 있다는 것을 의미하는 것이다.¹²⁾

『시경』과 동시대인 『서경(書經)』에서는 성(性)이 주로 생리적인 습성의 의미로 사용되고 있다. 「소고(召誥)」에 보면 “왕께서는 먼저 은(殷)의 유민(遺民)들을 굴복시켜 주나라[周] 관리들과 친하게 하시면 습성을 조절하여 그들이 날로 발전할 것입니다.”¹³⁾라는 구절이 있다. 이는 은유민의 습성을 바꾸어 체제에 순응하게 만들어야 한다는 의미다. 하지만 이보다 주목할 것은 「서백감려(西伯戡黎)」에 보이는 “천성을 살필 수 없었다.”¹⁴⁾라는 천성에 대한 언급이다. 이는 은의 멸망은 타고난 본성을 헤아리지 못하는 데서 기인한다는 것이다. 여기에서 성은 타고난 그대로의 본능, 습성이나 욕구를 의미하는 것에서 진전되어 본질, 본성의 의미가 있는 것으로 생각할 수 있다. 그러나 「다방(多方)」에 “천이 하나라[夏]를 버린 것이 아니고, 천이 은나라를 버린 것이 아니다. 여러분의 임금이 신하들과 더불어 방자하게 행동함으로써 천의 명(命)을 실천하는 데 소홀히 하여 죄를 얻었기 때문이다.”¹⁵⁾라는 말을 통해서 보면, 은의 멸망은 (왕이 덕(德)을 잃어)백성을 다스리라는 천의 명을 잃어서 비롯된 것이다. 왕의 덕은 백성을 잘 다스리라

10) 『孟子集註』, 成百曉 譯註, 전통문화연구회, 1991, 「告子上」, 孔子曰 爲此詩者 其知道乎 (이하 『孟子』로 표기함)

11) 김병환, 「맹자의 도덕생명 사상-맹자 이전의 본성론과 비교하여」, 『범한철학』 제23집, 범한철학회, 2001, 269~270쪽 참조

12) 순자는 ‘상도(常道)’의 개념을 천(天)의 법칙성이 있다는 것으로 이해하였다. 이는 자연의 일정한 법칙일 뿐이며, 인간 사회의 올바른 다스림은 천의 고유한 직분을 넘어서지 않으면서 인간이 능동적인 행위에 있다는 것을 말하는 것이다. 임택승, 『중국철학의 흐름』, 학고방, 2005, 131~135쪽 참조

13) 『書經』, 「召誥」, 王先服殷御事 比介于我有周御事 節性惟日其邁

14) 『書經』, 「西伯戡黎」, 不虞天性

15) 『書經』, 「多方」, 非天庸釋有夏 非天庸釋有殷 乃惟爾辟 以爾多方 大淫圖天之命 曆有辭

는 것이고, 이것이 곧 천의 명이다. 그러므로 ‘불우천성(不虞天性)’에서 ‘성’이 인간의 타고난 본성이라기보다 백성을 다스리라는 ‘명’이며, 명을 헤아리지 못한 것이라는 의미가 된다.

『좌전(左傳)』에서는 성(性)을 현상의 배후 혹은 근거라는 의미로 사용되는 경우가 있다. “천의 사람 사랑은 아주 깊지만 그렇다고 어떤 한 사람이 전체 사람들 위에 군림하여 자신의 욕구대로 행동하여 천지(天地)의 성을 잃어버릴 수 있도록 하지는 않는다.”¹⁶⁾에서 천이라는 존재의 본질적인 면을 애인(愛人)이라고 풀이 하면서 성을 언급하고 있다. 또한 『좌전』에서 천성(天性)과 인성(人性)이 밀접한 관계가 있음을 언급하고 있다.

길(吉)은 선대부(先代夫) 자산(子產)이 ‘예(禮)란 하늘의 법도이며 땅의 마땅함이며 백성들의 행함이다.’라고 한 것을 들었습니다. 천지의 법도는 백성들이 실제로 법칙으로 삼습니다. 하늘의 밝음을 법칙으로 하고 땅의 성에 기초하여 육기(六氣)를 낳고 오행(五行)을 사용합니다...어지러워지면 혼란해져 백성들이 그 성을 잃습니다. 그러므로 예를 제정하여 이를 바로 잡습니다...슬퍼하고 즐거워함이 이 정도를 잃지 않으면 곧 천지(天地)의 성(性)과 함께 할 수 있기에 오랜 동안 지속될 수 있습니다.¹⁷⁾

이 구절의 의미는 천지(天地)와 인간은 각각 자신의 성(性)을 지니고 있으며 천지의 성과 인간의 성은 서로 연결되어 있다는 것이다. 천성과 인성의 관계성을 지적하고 나아가 천성과 인성은 예의 작용에 의해서 서로 조화를 유지할 수 있다는 의미이다.¹⁸⁾ 이러한 언급은 원시유교의 천인관계나 예(禮)에 대한 주장과 밀접하게 연결된다. 또한 『좌전』에 “사람은 천지의 도를 받아 생겨나니 이는 명(命)이다.”¹⁹⁾라는 구절에서 ‘명’은 인간이 마땅히 그렇게 살아야 한다는 것으로 본다면, 천지가 스스로 오래 지속될 수 있는 법칙을 따라서 인간이 살아야 한다는 것을 의미한다. 『좌전』에서 천성은 스스로 법칙이 되며 마땅함이기 때문에 선

16) 『左傳』, 「襄公」, 天之愛民甚矣 豈其使一人肆於民上 以從其淫 而棄天地之性 必不然矣

17) 『左傳』, 「昭公」, 吉也聞諸先大夫子產曰 ‘夫禮 天之經也 地之義也 民之行也.’ 天地之經 而民實則之 則天之明 因地之性 生其六氣 用其五行...淫則昏 民失其性 是故爲禮以奉之...哀樂不失 乃能協于天地之性 是以長久

18) 『左傳』에서 예는 의식(儀式)만을 지칭하는 것이 아니라 개인과 사회 및 천인관계 전체를 포괄하는 개념을 나타내고 있다. 『유교의 뿌리를 찾아서』, 92~93쪽 참조

19) 『左傳』, 「成公」, 民受天地之中以生 所謂命也.

(善)하다고 할 수 있다. 그러나 천성은 인간에게 명이기 때문에 인성(人性)이 선이라고 단정하기 어렵다. 결국 천이 도덕적 사명이 된다는 점을 더 분명히 하고 인간이 예를 통해서 존재의 사명을 실현해야 함을 의미하는 것이다.

인성에 대한 언급은 공자에게도 나타나고 있지만 성(性) 자체에 대한 선악(善惡)의 규정보다는 인간이 인간답게 되는 ‘인지도(人之道)’에 중심을 두고 있다. 즉 인간의 본성에 대해 논의하기보다는 인간의 올바른 도리에 대해 논의하고 있는 것이다. 공자에게 올바른 도리는 도덕이며, 가장 이상적 덕은 인(仁)이라고 하였다. 공자는 인을 실천하는 인간상으로서 군자²⁰⁾를 제시하면서 전통적 천명사상(天命思想)과 인간의 도덕적 행위에 근간이 되는 예(禮)²¹⁾에 대해 논의하고 있다. 이러한 논의를 통해 맹자와 순자의 철학적 사유에 기본적 틀을 제공하고 있다. 이 점에서 공자의 인성에 대한 언급뿐만 아니라 ‘수기안인(修己安人)’의 인간론을 살펴보는 것이 맹자와 순자의 철학을 비교하는데 도움이 된다.

공자는 “인간이 타고난 성품(性品)은 서로 가깝지만 습관에 의해서 서로 멀어지게 된다.”²²⁾고 하였다. 이는 인간의 성(性)이 유사함을 가지고 있지만 후천적 요인에 의해 인간이 선해지기도 하고, 악해지기도 한다고 하는 것이다. 공자가 말한 성은 인간의 소박한 소질(素質)이며, 인간의 도덕적 가치는 후천적인 것이다.²³⁾ 공자는 기본적으로 수신(修身)과 호학(好學)을 강조하고 본성을 선악의 한 측면으로 규정하지 않고 있다. 하지만 하늘이 만물을 낳았다는 사유를 하고 있으며, 사물마다 내재된 법칙을 덕(德)이라고 표현하고 있다. 그러므로 인간도 천으

20) 공자는 인(仁)의 체현자로서 도덕적 인격을 갖춘 군자를 이상적 인간으로 규정하고 있다. 군자는 수기안인(修己安人)하는 인간이다. 이러한 군자는 사회적 규범[禮]과 정의[義]에 기반을 두고 있으며, 이를 조화롭게 추구한다. 송갑준, 『『논어』의 군자상과 그 현대적 의미』, 『大同哲學』 제32집, 大同哲學會, 2005, 6~10쪽 참조

21) 임택승은 예악(禮樂)을 원시예악(原始禮樂), 전장예악(典章禮樂), 유가예악(儒家禮樂)의 세 단계로 구분한다. 그의 구분에 따르면, 원시예악은 상고인의 심리와 문화의 외재적 표현으로서 계급사회의 통치를 강화하기 위한 수단이었다. 하지만 주대(周代) 종법제(宗法制)의 확립으로 말미암아 예(禮)라는 유무형의 규범 질서가 되었고, 이는 전장예악으로 구분한다. 그러나 전장예악은 주나라의 붕괴와 함께 쇠퇴하게 되고, 공자에 의해 새로운 전기를 맞는다. 공자는 기존의 예악에 인학(仁學)의 요소를 가미하여 도덕적 행동과 질서의 법칙을 재구성하는데, 이를 유가예악이라고 한다. 임택승, 『유가사유의 기원』, 학고방, 2004, 161~165쪽 참조

22) 『論語集註』, 成百曉 譯註, 전통문화 연구회, 2005, 「陽貨」, 性相近也 習相遠也 (이하 『論語』로 표기함)

23) 『論語』에서 성에 관한 언급을 찾아 볼 수 있는 ‘性相近也 習相遠也’도 후천적인 학(學)을 강조하기 위한 언급이라고 보고 있다. 강봉수, 『유교 도덕교육론』, 원미사, 2001, 33쪽; 공자의 언급은 태어난 대로의 소질로만 보면 비슷한데 계속되는 노력에 의해서 사람들 사이에 큰 차이가 생기는 것이라는 경험적인 논평에 불과하다고 보고 있다. 『유교의 뿌리를 찾아서』, 104쪽

로부터 부여된 덕(德)이 있다고 보았다. “하늘이 내안에 덕을 부여하였다.”²⁴⁾라는 언급은 공자가 이미 지천명(知天命)하고 얻은 덕이라는 의미가 농후하지만 인간에게 고유한 덕이 있다는 점을 의미하는 것이다.²⁵⁾ 그렇다면 인간의 본성에 대한 선악(善惡)의 규정을 명확히 언급하지 않는 공자가 말하는 덕은 어떤 존재적 위상을 갖는 것인가? 우선 덕은 인간의 내적이고, 질적인 부분이라고 할 수 있다. 인간이 성장하면서 형태적으로 모양이 갖추어지는데, 이에 대응하는 내적인 성장을 하는 부분이 덕이다. 그리고 덕은 도덕적 의미에서 인의예지(仁義禮智)의 덕을 의미한다.²⁶⁾ 하지만 인의예지의 덕이 선천적으로 타고난 것인지 후천적으로 닦아진 것인지는 분명치 않다.

공자가 인간이 덕을 실천해야 함을 강조하는 것은 인간의 사명, 즉 존재가 부여받은 삶의 원칙을 실천하고 실현하라는 의미이다. 그러므로 인성(人性)의 선악 또는 선(善)의 내/외(內/外)의 문제가 표면화되지 않는다. 다만 공자는 “질(質)이 문(文)을 압도하게 되면 거칠게 되고 문이 질을 압도하게 되면 문약(文弱)해진다. 문과 질이 서로 조화를 이룬 후에야 군자(君子)라 할 수 있다.”²⁷⁾라는 말을 통해서 내/외의 조화를 언급하고 있다.²⁸⁾

공자는 질과 문을 내/외로 구분하고 있지만 궁극적으로 인간이 실현해야 할 것은 내/외를 초월한 덕, 즉 인(仁)이다. 인간의 본성이 천으로부터 비롯된다는 것은 공자 이전부터 일반적으로 받아들여지고 있다. 그러나 천이 도덕적 실체이며 그 도덕을 인간 본성에 내재하도록 부여했는지 문제가 된다. 이러한 문제제기는 맹자와 순자에게 공자가 말한 초월적 덕이 어디에 존재하는가 하는 내/외의 논의로 표면화된다.

인(仁)²⁹⁾은 공자에게 인간의 궁극적 가치인데, “자기의 사욕을 이겨 예로 돌아

24) 『論語』, 「述而」, 子曰 天生德於予

25) 『유교의 뿌리를 찾아서』, 133~134쪽 참조

26) 공자는 객관적으로 존재하는 지극히 올바르고 합당한 도리를 총괄하여 도(道)라고 부르고 그 도리를 따를 성능이 사람(또는 물건)에게 나면서 또는 수양에 의하여 갖추어졌을 때 그것을 덕(德)이라 한다. 이러한 의미에서 덕의 구체적 내용은 윤리적인 덕목을 의미하는 것이다. 김학주, 『孔자의 生涯와 思想』, 태양문화사, 1978, 192~198쪽 참조

27) 『論語』, 「雍也」, 子曰 質勝文則野 文勝質則史 文質 彬彬然後 君子

28) 여기서 질(質)이란 인간의 자질 혹은 성품을 가리켜서 의(義)로서 대표되는 덕을 말하고, 문이란 시서예악(詩書禮樂) 등의 문장을 지칭해서 문화의 총체를 말한다. 『유교의 뿌리를 찾아서』, 135쪽

29) 蔡仁厚는 인(仁)의 의미에 대해서 다섯 가지로 나누어 설명하고 있는데, 그것을 정리해 보면 다음과 같

가는 것이 인을 이루는 것”³⁰⁾이라고 하였다. 여기서 인을 구성하는 두 요소인 극기(克己)와 복례(復禮)는 수기(修己)와 안인(安人)에 대응될 수 있다. 자기의 인격을 닦고 남을 편안하게 하는 것으로서 극기복례(克己復禮)란 자기에게서 시작되어 남에게로 확대되는 인의 사회적 성격을 드러내는 것이다.³¹⁾ 그러므로 인은 극기라는 도덕적이고 내면적 요소와 복례라는 사회 문화적 요소가 포괄되어 있다.

공자의 인은 문질(文質)의 조화를 통해서 획득해야 되는 것인데, 인의 ‘획득(獲得)’이라는 의미는 맹자와 순자에게 내/외의 문제가 표면화 되면서 ‘확충(擴充)’이라는 의미와 ‘구성(構成)’의 의미로 재해석된다. 맹자는 인간의 내적인 덕의 완성이라는 의미에서 인의 실현은 내적인 덕의 확충이라고 한다. 확충이라는 의미는 고유한 성질의 양적 확대이다. 질적 변화를 의미하지 않기 때문에 내재적 덕이 이미 질적 의미에서 인(仁)과 다른 것이 아니다. 천으로부터 부여받은 덕은 질적으로 인과 같은 것이며, 인간의 본질적 요소가 된다. 그러므로 맹자가 인간의 본질로 규정하는 성은 인의 덕과 같은 것이다. 즉, 맹자는 인간의 본성이 완성된 덕으로서 인과 같은 성질을 갖고 있다고 봄으로써 성선을 주장하는 것이다. 그러므로 맹자에게 있어서 인을 이루고 선을 행하는 것은 내면적인 극기의 문제가 된다.³²⁾ 극기는 자기의 자연적 욕망이 존재의 본질이 아님을 자각하고, 존재의 본질인 선함을 확충하는 것이다.

맹자가 인간은 본질적으로 선하다고 하는 반면에, 순자는 인간이 본질적으로 아직 다듬어지지 않은 소박한 상태로 보았다. 인간은 태어나 사회생활을 시작하면서 감각기관의 지각과 심의 인지능력을 통해 지식을 축적하고 학습하게 되며, 이러한 경험적 과정을 통해서 점차 질적으로 성숙하는 존재이다. 경험의 과정은 인간의 지성적 사유 능력을 향상시키고 사회 속에서 자기와 타인의 욕망의 충돌을 조화롭게 할 수 있는 합리적 규범을 가능하게 한다. 합리적 규범이란 인간이

다. 인은 도덕의 근본이며 가치의 근원으로서 모든 덕목의 총칭이다. 또한 인은 인격이 발전한 최고의 경지이며 인을 실천한다는 것은 주관정신뿐만 아니라 객관정신을 표현하는 것이다. 蔡仁厚, 『공자의 철학(孔孟荀哲學)』, 천병돈 옮김, 예문서원, 115~116쪽 참조

30) 『論語』, 「顏淵」, 克己復禮爲仁

31) 『유교의 뿌리를 찾아서』, 141쪽

32) 조궁호, 『유학심리학』, 나남출판, 1998, 67~70쪽 참조

수많은 시행착오를 거쳐 구성하는 것이다.

순자는 인간의 지적 과정이 쌓이고 능력이 익숙해진 다음에 이루어지는 것을 위(僞)라고 한다.³³⁾ 위는 인간이 만들어내는 문화의 총체로서 문(文)이며, 인간이 지적인 과정을 통해서 합리적으로 만들어내는 위는 예(禮)이다. 순자는 문질(文質)의 조화를 인간의 본성이 사회 속에서 적절하게 교화되고 충족되는 과정으로 설명한다. 천으로부터 부여받은 인간의 자연적 본성은 욕망일 뿐이지만, 그것은 사회 속에서 심(心)에 의해 성취 가능한 욕구로 변화된다. 그러므로 인간의 자연적 욕망은 생명력이고, 심은 실현주체로서 상보적 관계를 갖는다. 자연적 욕망은 인간의 본성이며 본성을 변화시켜 위를 일으키는 ‘화성기위(化性起僞)’는 예(禮)에 따르는 행위를 강조한 복례(復禮)를 구체적으로 표현한 것이다.³⁴⁾

2.2. 맹자의 심과 내적 본성: 개인적 차원

맹자는 공자의 인(仁)을 인간의 내적 본성으로 규정함으로써 성선(性善)을 주장한다. 성선은 인간이 도덕주체로서 동물과 구별되는 도덕적 지위를 갖는 근거이며, 인간의 도덕적 행위의 내적 근거로서 외적인 규범으로부터 자유롭게 하는 것이다. 그러므로 맹자의 사유에서 인간은 도덕주체로서 자율적으로 도덕을 실천하게 된다. 하지만 일반적으로 현실 속에 인간이 자율적으로 도덕적 행위를 하는 경우는 그리 많지 않다. 이러한 사실은 맹자의 시대에도 별반 다르지 않았을 것이다. 그럼에도 불구하고 맹자는 인간의 본성이 선하다고 주장하고 있으며, 여러 가지 근거들을 제시하고 있다.

맹자는 먼저 인간은 동물과 다르다는 것을 말한다. 맹자는 “사람이 금수(禽獸)와 다른 것이 얼마 안 되니, 서민(庶民)들은 이것을 버리고 군자(君子)는 이것을 보존한다.”³⁵⁾라고 말한다. 인간과 동물은 생물학적 의미에서 크게 차이가 나타나지 않는다. 그러나 동물과 인간의 차이는 생활 패턴에서 쉽게 발견될 수 있다.

33) 『荀子』, 김학주 옮김, 을유문화사, 2003, 「正名」, 廬續焉 能習焉 而後成 謂之僞 (이하 『荀子』라고 표기함)

34) 김학권, 「禮治具現을 위한 荀子の 철학적 指向」, 『범한철학』 제35집, 2004, 221쪽

35) 『孟子』, 「離婁下」, 人之所以異於禽獸者 幾希 庶民去之 君子存之

인간의 사회는 인의예지의 도덕적 가치가 존재한다. 모든 인간이 언제나 도덕을 실천하는 것은 아니지만 도덕이 존재한다는 것은 사실로 받아들일 수 있다. 그리고 인간이라면 그것을 따르는 행위가 선한 것이라고 여긴다. 이러한 도덕을 맹자는 단지 외적으로 존재하는 것이 아니라 ‘버리다(舍)’와 ‘보존하다(存)’이라고 말하면서 인간 본성에 내재함을 주장하는 것이다. 보존한다는 것은 가지고 있는 것을 지키는 것이고, 버리는 것은 가지고 있는 것을 생각하지 않는 것이다.

측은지심(惻隱之心)은 사람마다 다 가지고 있으며, 수오지심(羞惡之心)은 사람마다 다 가지고 있으며, 공경지심(恭敬之心)은 사람마다 다 가지고 있으며, 시비지심(是非之心)을 사람마다 다 가지고 있으니, 측은지심은 인(仁)이요, 수오지심은 의(義)요, 공경지심은 예(禮)요, 시비지심은 지(智)이니, 인의예지(仁義禮智)가 밖으로부터 나를 녹여 들어오는 것이 아니요, 나에게 고유한 것이지만 사람들이 생각하지 못할 뿐이다. 그러므로 말하기를 구하면 얻고, 버리면 잃는다는 것이니, 혹은 <선약>의 거리가 배가 되고 다섯 배가 되어 계산할 수 없는 것은 그 재질(才)을 다하지 못했기 때문이다.³⁶⁾

맹자는 인간이 가지고 있는 측은, 수오, 사양, 시비의 심을 인의예지라고 규정하면서, 그것은 자기에게 고유한 것이지만 밖에서 들어온 것이 아니라고 한다. 모든 인간의 고유한 본심(本心)은 사단이며³⁷⁾, 사단을 통해서 인간의 본성이 선하다는 것을 알 수 있다. 그러나 그 본심을 구하지 않기 때문에 알지 못한다고 하는 것이다. 사단의 심은 일상생활에서 쉽게 확인할 수 있다. 그것은 동일한 형태로 나타나는 것은 아니지만 대체로 유사한 형태로 나타난다. 일반적으로 양심(良心)이라고 하는 것은 사람마다 정도(程度)와 양상(樣相)이 다르기는 하지만 유사하게 가지고 있는 심이다.

맹자는 감각기관이 대응하는 사물을 지각함에 있어서 같음이 있으며, 심 또한

36) 『孟子』, 「告子上」, 惻隱之心 人皆有之 羞惡之心 人皆有之 恭敬之心 人皆有之 是非之心 人皆有之 惻隱之心 仁也 羞惡之心義也 恭敬之心禮也 是非之心智也 仁義禮智 非由外鑠我也 我固有之也 弗思耳矣 故曰求則得之 舍則失之 或相倍蓰而無算者 不能盡其才者也

37) ‘본심(本心)’은 인간의 선천적이고 순수한 심이라고 할 수 있는데, 사단이 인간이라면 누구나 느끼게 되는 원초적이며 직각적인 심으로서 본심이라면, 「告子」에서 말하는 본심은 죽음보다 싫어함이 심하고 삶보다 원함이 심한 심이다. 「告子」에서 말하는 본심은 ‘자존심(自尊心)’ 또는 ‘자긍심(自矜心)’이라고 할 수 있다. 자존심이나 자긍심은 주체가 능동적으로 자각한다는 측면에서 불인인지심(不忍人之心)을 말한 것이다. 『孟子』, 「告子上」, 此之謂失其本心

생각하는 기능을 하기 때문에 똑같이 옳게 여기는 바가 있다고 한다.

입이 맛에 있어서 똑같이 즐거움이 있으며, 귀가 소리에 있어서 똑같이 들음이 있으며, 눈이 색에 있어서 똑같이 아름답게 여김이 있다고 하는 것이니, 심에 이르러서만 홀로 똑같이 옳게 여기는 바가 없겠는가. 심에 똑같이 옳게 여긴다는 것은 어떤 것인가? 리(理)와 의(義)를 말한다. 성인은 심에 똑같이 옳게 여기는 바를 먼저 아셨다. 그러므로 리의(理義)가 심에 기쁨은 가축이 우리 입에 좋음과 같은 것이다.³⁸⁾

심에 리(理)와 의(義)를 똑같이 옳게 여긴다는 것은 선한 가치를 옳게 여긴다는 것이며, 심 자체가 선함을 내재하고 있다고 하는 것이다. 마치 효제(孝悌)가 사람마다 대상은 다르지만 누구에게나 선한 것으로 여겨지는 것처럼 아름다움도 그 대상은 다를 수 있지만 ‘아름다움’을 아름답게 여기는 것은 같다고 하는 것이다. 일반적으로 정의로운 행위를 옳게 여김은 누구나 같은 것이다. 비록 우리는 정의로운 행위에 대해서 비난을 하거나 무시하고 자신이 직접 실천하지 않는다 하더라도 정의로운 행위라고 여기는 심에는 같은 것이 있다.

그리고 맹자는 인간이 살아가면서 누구나 자연스럽게 알고 행하는 양지양능(良知良能)이 있음을 말한다.

사람들이 배우지 않고도 능한 것은 양능(良能)이요 생각하지 않고도 아는 것을 양지(良知)이다. 어려서 손을 잡고 가는 아이가 그 아버지를 사랑할 줄 모르는 이가 없으며, 그 장성함에 미쳐서는 그 형을 공경할 줄 모르는 이가 없다. 아버지를 친애함은 인(仁)이요, 어른을 공경함은 의(義)이니, 이는 다름이 아니라 온 천하에 공통되기 때문이다.³⁹⁾

양지양능(良知良能)이란 배워서 알고 행하게 되는 것이 아니라 선천적인 것이며, 맹자는 이것을 인의(仁義)로 규정한다. 효제는 우리가 일반적인 삶 속에서 아는 것이고 행한다는 주장은 받아들이기 어려운 것은 아니다. 실제로 우리는 효제

38) 『孟子』, 「告子上」, 故曰口之於味也 有同者焉 耳之於聲也 有同聽焉 目之於色也 有同美焉 至於心 獨無所同然乎 心之所同然者何也? 謂理也義也 聖人先得我心之所同然耳 故理義之悅我心 猶芻豢之悅我口

39) 『孟子』, 「盡心上」, 孟子曰人之所不學而能者 其良能也 所不慮而知者 其良知也 孩提之童 無不知愛其親也 及其長也 無不知敬其兄也 親親仁也 敬長義也 無他 達之天下也

를 근본적인 도덕이라고 여기고 있기 때문에 자신의 부모를 사랑하지 않으며, 어른을 공경하지 않으면 도덕적 비난을 피할 수 없다. 하지만 그렇다고 해서 그것이 선천적인 것이라고 확정할 수는 없다. 왜냐하면 부모를 사랑하고 어른을 공경하는 것이 선천적인 것이 아니라 인간이 사회화를 통해 획득 가능한 것일 수도 있기 때문이다. 인간이 사회화를 통해서 선한 행위를 하게 된다는 것은 맹자 이후의 순자에게 있어서 핵심적인 주장이다. 순자는 인간의 본성보다는 인위(人爲)의 선함을 주장하면서 인간에게 있어서 도덕적 가치를 갖는 것은 인위라고 한다. 인간의 본성은 자연적 욕망이기 때문에 인위에 의하지 않으면 선한 행위를 할 수 없다고 한다.

효제와 같은 도덕이 사회적 소산이라고 할 수 있다는 문제제기에 대한 맹자의 대답은 사회에서 발생하는 불선(不善)의 현상과 성선(性善)의 실재를 조화시키는 방식으로 이루어진다. 사회화를 통해 도덕적으로 된다는 것은 인간의 본성, 혹은 재질이 선하지 않다고 여기는 것에서 비롯되는 것이다. 그러나 사회 속에서 인간의 선하지 않은 행위가 나타나난다고 해서 인간 본성에 선함이 없다고 할 수는 없다. 맹자는 이 점을 우산(牛山)의 비유를 통해서 설명한다.

우산(牛山)의 나무가 일찍이 아름다웠는데, 대국의 교외이기 때문에 도끼와 자귀로 매일 나무를 베어가니, 아름답게 될 수 있겠는가? 그 일야(日夜)에 자라나는 바와 비와 이슬이 적셔주는 바에 싹이 나오는 것이 없지 않건마는, 소와 양이 또 따라서 방목되므로, 이 때문에 저와 같이 (초목이 없어)민둥민둥하게 되었다. 사람들은 그 민둥민둥한 것만을 보고는 일찍이 훌륭한 재목이 있는 적이 없다고 여기니, 이것이 어찌 산의 본성[性]이겠는가?⁴⁰⁾

본래 산은 수목이 우거져 아름다움이 그 본성이지만 외부의 작용을 통해서 황폐해지고 벌거숭이가 되어 아름답지 못하게 된 것이다. 우산(牛山)의 비유를 통해 인간의 불선(不善)이 오히려 사회 속에서 외부의 작용에 의해서 발생한다고 한다는 점을 지적한다. 자연(自然)은 우산(牛山)을 본래의 아름다움이 자라도록 키우지만 외부의 작용이 황폐하게 만든다는 것이다. 대국의 교외라는 것은 그 본

40) 『孟子』, 「告子上」, 孟子曰 牛山之木 嘗美矣 以其郊於大國也 斧斤 伐之 可以爲美乎? 是其日夜之所息 雨露之所潤 非無萌蘖之生焉 牛羊 又從而牧之 是以 若彼濯濯也 人見其濯濯也 以爲未嘗有材焉 此豈山之性也哉?

래의 상태가 상하기 쉬운 상황에 놓여있음을 강조한 말이다. 인간은 살아가면서 필연적으로 외적인 자극에 영향을 받게 된다. 이러한 자극은 끊임없이 본래의 아름다움을 훼손하게 된다. 맹자는 그와 같은 상황을 다음과 같이 말한다.

비록 사람에게 보존된 것이 어찌 인의(仁義)의 심이 없지 않지만 그 양심을 잃어버림이 또한 도끼와 자귀가 나무에 대해서 아침마다 베어가는 것과 같으니, 이렇게 하고서도 아름답게 될 수 있겠는가? 일야(日夜)에 자라나는 바와 새벽[平旦]의 맑은 기(氣)에 그 좋아하고 미워함이 남들과 서로 가까운 것이 얼마 되지 않는데, 낮에 하는 소행이 이것을 어지럽혀 망치니, 어지럽혀 망치하기를 반복하면 야기(夜氣)가 족히 보존될 수 없으면 금수와 거리가 멀리 않게 된다. 사람들은 그 금수 같은 행실만 보고는 일찍이 훌륭한 재질이 있지 않다고 여기니 이것이 어찌 사람의 정(情)이겠는가?⁴¹⁾

실정(實情)으로 보자면 인간은 본래 선함의 아름다움을 가지고 있다. 맹자는 인간의 불선이 외물과 접촉하는 사회생활을 통해서 발생한다는 점을 말하고 있는 것이다. 인간은 대부분의 삶에서 외적인 영향을 받게 되며, 인간의 본능적인 욕망은 그러한 상황 속에서 쉽게 선하지 않은 행위를 하게 된다. 맹자는 “풍년에는 자제(子弟)들이 의뢰함이 많고, 흉년에는 자제들이 포악함이 많으니, 하늘이 재주[才]를 내림이 이와 같은 것이 아니라, 그 심을 빠뜨리는 것이 그렇게 만든 것이다.”⁴²⁾라고 한다. 인간의 타고난 재질은 선을 행할 수 있지만 외적인 요인의 작용에 의해 선한 재질을 다하지 못하는 것이다. 그러므로 맹자는 “그 정(情)으로 말하면 선하다고 할 수 있으니, 이것이 내가 말하는 선하다는 것이다. 불선을 하는 것으로 말하면 타고난 재질[才]의 죄가 아니다.”⁴³⁾라고 하였다.⁴⁴⁾

맹자는 인간의 도덕적 행위를 선천적 요소에 기인하는 것이라고 주장하면서

41) 『孟子』, 「告子上」, 雖存乎人者 豈無仁義之心哉 其所以放其良心者 亦猶斧斤之於木也 且旦而伐之 可以爲美乎? 其日夜之所息 平旦之氣 其好惡與人相近也者幾希 則其旦晝之所爲 有梏亡之矣 梏之反覆 則其夜氣不足以存 夜氣不足以存 則其違禽獸不遠矣 人見其禽獸也 而以爲未嘗有才焉者 是豈人之情也哉?

42) 『孟子』, 「告子上」, 孟子曰 富歲子弟多賴 凶歲子弟多暴 非天之降才爾殊也 其所以陷溺其心者然也

43) 『孟子』, 「告子上」, 孟子曰 乃若其情則可以爲善矣 乃所謂善也 若夫爲不善 非才之罪也

44) 정(情)은 실정을 의미하는 것이고, 재(才)는 인간이 타고난 재질이다. 정과 재는 실상 성(性)·심(心)과 다른 것이 아니다. 다만 정은 성·심의 실상이 드러남을 표현하기 위해 사용한 것이며, 재는 성·심의 동태적인 측면인 선을 실행하는 능력을 나타내기 위해 사용한 것이다. 蔡仁厚, 『맹자의 철학(孔孟荀哲學)』, 천병돈 옮김, 예문서원, 2006, 63~68쪽 참조(이하 『맹자의 철학』으로 표기함)

경험적 요소가 불선을 일으키는 작용을 한다고 보고 있다. 선험적 요소는 인간의 내적 본성의 선함의 근거인 사단(四端)이다. 그러므로 맹자의 주장에 핵심적인 근거는 인간이 사단을 가지고 있다는 것이라고 할 수 있다.⁴⁵⁾ 사단은 인간의 순수한 심으로서 정(情)이다. 맹자는 정을 일반적 의미의 ‘호오희노애락(好惡喜怒哀樂)’의 감정이 아니라 선천적이고 순수한 심으로서 실정(實情)이라고 하고 있다.⁴⁶⁾ 이러한 선천적이고 순수한 감정의 드러남은 심이 아무런 제약도 없는 상태에서 나타나는 것이다. 맹자는 이러한 선천적이고 순수한 심을 사단(四端)이라고 하는 것이다.

사람은 누구나 다른 사람을 차마 어찌할 수 없는 심을 가지고 있다. 선왕이 사람을 차마 어찌할 수 없는 심을 두어, 사람을 차마 어찌할 수 없는 정사를 시행하셨으니, 사람을 차마 어찌할 수 없는 심으로 사람을 차마 어찌할 수 없는 정사를 행한다면, 천하를 다스림은 손바닥 위에 놓고 움직일 수 있을 것이다.

사람들이 모두 사람을 차마 어찌할 수 없는 심을 가지고 있다고 말하는 까닭은 지금에 사람들이 갑자기 어린 아이가 장차 우물로 들어가려는 것을 보고는 모두 깜짝 놀라고 측은해하는 심을 가지니, 이것은 어린 아이의 부모와 교분을 맺으려고 해서도 아니며, 향당(鄉黨)과 친구들에게 명예를 구해서도 아니며, <잔인하다>는 명성을 싫어해서 그러한 것도 아니다. 이로 말미암아 본다면 측은지심이 없으면 사람이 아니며, 수오지심이 없으면 사람이 아니며, 사양지심이 없으면 사람이 아니며, 시비지심이 없으면 사람이 아니다.⁴⁷⁾

45) 양지양능의 경우 부모에 대한 사랑으로서 인(仁)이며, 형에 대한 공경으로서 의(義)를 말하는 것인데, 이는 효제가 곧 인이라고 하는 것이다. 그런데 효제는 인간관계의 가장 기본적인 구조인 혈연관계에서 비롯되기 때문에 자신과 전혀 관계가 없는 타인에 대해서는 배타적인 성격을 갖는다고 할 수 있다. 물론 맹자는 이러한 배타적 의미에서 인의를 규정하고자 한 것이 아니라 인의라고 하는 도덕적 가치가 현실에서 나타나고 실현되고 있는 실례를 제시하고자 하였을 것이다. 인의의 실현을 위한 인간의 도덕적 능력은 사단에 의한 것이기 때문에 양지양능 또한 사단과 독립적으로 다루어질 수 없다.

46) 실정(實情)은 ‘사물이 진실로 그러한 방식(the way things really are or what is genuinely in him)’이다. 집합의 개별 구성원이 획득한 집합의 특성, 즉 여기서는 인간성의 실체라는 의미이다. 이에 비해 성(性)이란 집합의 보편적인 성질을 말한다. 그렇다면 여기서 맹자는 인간이 보편적으로 지닌 성(性)이 다른 환경적인 제 영향에 의해 해를 입어 그 실현이 다르게 나타날 수 있는 다고 하더라도, 개별적인 인간이 지니고 있는 인간의 실정을 문제삼고 있다고 하겠다. 즉 여기서 ‘정(情)’은 개별적인 구체적 인간으로서의 인간이 천성(天性)으로 품부 받은 ‘인간성의 실체’를 의미한다. 임헌규, 『유가의 심성론과 현대 심리철학』, 철학과현실사, 2001, 93쪽

47) 『孟子』, 「公孫丑上」, 孟子曰 人皆有不忍人之心 先王有不忍人之心 斯有不忍人之政矣 以不忍人之心 行不忍人之政 治天下 可運之掌上 所以謂人皆有不忍人之心者 今人乍見孺子將入於井 皆有怵惕惻隱之心 非所以內交於孺子之父母也 非所以要譽於鄉黨朋友也 非惡其聲而然也 由是觀之 無惻隱之心 非人也 無羞惡之心 非人也 無辭讓之心 非人也 無是非之心 非人也

인간은 어린아이가 우물로 들어가는 것으로부터 직각적으로 ‘깜짝 놀라고 측은한 심’을 가진다. 이러한 심을 근거로 맹자는 인간이 사단을 가지고 있다고 보았다. 사단은 인간이 차마 어찌할 수 없는 심이며, 인정(仁政)을 행할 수 있는 불인인지심(不忍人之心)이다.⁴⁸⁾ 맹자에게 불인인지심이 곧 인심(仁心)이며, 모든 인간이 선천적으로 본래 가지고 있는 것이다.⁴⁹⁾ 위의 인용에서 ‘갑자기 보다[乍見]’라는 것의 의미는 ‘심이 욕망의 구속을 받지 않은 상태에서 곧바로 드러났다는 것’을 의미한다.⁵⁰⁾ 이것은 본심(本心)의 직접적인 표현이며 자연스런 표출이다.

맹자가 말하는 불인인지심은 의도하지 않은 순간에 맞게 되는 사태에 대한 직각적이고 무의식적인 심이다. 인간은 이러한 차마 어찌할 수 없는 심을 가지고 있기 때문에 도덕 존재라고 할 수 있는 것이다. 하지만 불인인지심은 타인에 의해 촉발되는 심이기 때문에 타인의 매개가 있어야 한다. 타인의 매개가 없는 자기중심적인 불인인지심은 비도덕적 경향으로 나타날 수 있기 때문이다.⁵¹⁾ 이러한 의미에서 맹자의 사유는 인간의 도덕적 행위는 자기보다는 타인을 위해서 실천해야 하는 것이라고 할 수 있다. 그러므로 성선이 갖는 의의(意義)는 인간 존재의 선천적이고 순수한 삶, 죽음, 사랑의 감정을 타인을 위한 도덕 감정으로 규정하는 것이라고 할 수 있다. 그러나 맹자의 사유는 인간이 자기 존재가치를 무조건 부정하고 타인을 위한 도덕 실천을 강요하는 것이 아니다.

맹자는 모든 인간은 동등한 가치를 지니고 있다고 한다.⁵²⁾ 이는 자기와 타인

48) 맹자는 사단(四端)으로 불인인지심(不忍人之心)을 구체화하며, 선형적·도덕적인 불인인지심에 근거한 불인인지정(不忍人之政)을 강조한다. 최영진, 『유교사상의 본질과 현재성』, 성균관대학교 출판부, 2002, 23쪽

49) “공자에게서 인(仁)은 이치[理]이며, 도(道)이며, 심(心)이다...공자가 심의 편안과 불안(安, 不安)으로부터 인을 지적하는 것은, 곧 사람은 심에서 깨달음[覺]이 있어야 한다는 것이다. 편안, 불안은 심의 깨달음이다. 인심(仁心)이 없으면 이치[理], 도(道)도 없다...그러므로 맹자에 이르러서는 심으로 성을 말한다. 맹자가 성을 말하면서 바로 주체를 중시하였고, 성선의 성은 바로 진실한 주체성이다. 이러한 주체성은 보통 우리가 말하는 주관적 주체가 아니라 객관적 주체이다.” 牟宗三, 『中國哲學特講(원저명: 『中國哲學十九講』), 정인재, 정병석 共譯, 형설출판사, 1985, 91쪽

50) 『맹자의 철학』, 56~58쪽 참조

51) 인간은 자기 존재에 대한 불안과 염려하는 심을 갖고 있으며, 이는 단순히 외물에 이끌리는 욕망이 아니라 선천적이고 순수한 심이다. 이러한 심은 자기 존재에 대한 불인인지심이라고 할 있다. 그런데 이러한 심은 무조건 비도덕적 경향을 갖는 것은 아니지만 자기 자신을 대상을 한다는 점에서 필연적으로 도덕적 행위와 관련되지 않는다. 맹자가 말하고 있는 선형적 심은 타인에 대한 배려와 염려에 기인하는 것이기 때문에 필연적으로 도덕적 행위로 나타날 수 있는 것이다.

52) 『孟子』, 「告子上」, 欲貴者 人之同心也 人人 有貴於己者

은 동등하게 존중받을 만한 가치가 있다는 것이다. 맹자의 사유를 자기를 배제하는 것으로 여기게 되는 것은 자기를 ‘나의 자기’라고만 여기는 자기중심적인 개념으로 생각하기 때문이다. 자기를 자기중심적인 개념으로 이해한다면, 타인에 대한 도덕 실천을 강조하는 것은 자기와 타인의 동등한 가치를 지니는 것이 아니라 자기보다 타인을 우선시하는 것이 된다. 타인이 더 가치 있는 것이 된다면 자기에 대한 관심은 허용될 수 없다.⁵³⁾ 그러므로 맹자의 사유를 자기의 존재 가치를 고려하지 않는 것으로 이해하게 되는 것이다. 하지만 자기중심적인 개념으로 이해하는 것은 ‘극기(克己)’의 기(己)이며, 오히려 맹자가 극복하고자 했던 것이다.

맹자의 사유에서 도덕적 행위자로서 자기(自己, 己)는 자기중심적인 개념이 아니라 ‘너’, ‘그/그녀’, ‘그들’을 모두 포괄하는 주체개념이다. 자기를 이러한 개념으로 이해할 때 타인에 대한 도덕 실천은 자기를 배제하는 것이 아니라 자기의 가치를 존중하는 것과 같은 것이 된다. 인간 존재로서 실존은 각자의 자기에 대한 관심, 즉 도덕적 의미에서 ‘자기존중’을 통해서 가능한 것이다.⁵⁴⁾ 자기의 귀한 것을 존중하는 것이 자기존중인데, 인간에게 귀한 것은 불인인지심(不忍人之心)이며 사단이다. 맹자는 인간이 이러한 심을 가지고 있기 때문에 존중받을 만하고 타인에 대한 도덕 실천이 곧 자기존중과 다른 것이 아니라고 하는 것이다. 그러므로 맹자에게 있어서 인간이 도덕 존재로서 자기존중이 실제로 가능하기 위해서 타인의 매개가 있어야 하는 것이다. 왜냐하면 불인인지심은 타인에 의해서 촉발됨으로써 자각되기 때문이다.

이점에서 우리는 맹자의 천(天) 개념을 유의할 필요가 있다. 맹자의 천은 형이상학적 의미에서 도덕의 초월적 근거이다.⁵⁵⁾ 천은 도덕적 실체로서 각자의 자기

53) 맹자에게 있어서 인간은 자기중심적 관심만을 갖거나 혹은 타인과의 공리적인 관계에만 의존하는 것이 아니다. 맹자는 유가(儒家)가 완전한 자기에(自己愛)와 완전한 무차별적인 이타주의의 사이의 실제적인 중립을 상징한다고 주장하는 것이다. Benjamin I. Schwartz, 『中國古代思想의 世界』, 나성 옮김, 살림, 1996, 364쪽

54) 여기서 사용하고 있는 ‘자기’의 개념은 리콤폴트의 ‘자기(soi, self, Selbst)’과 같은 의미로 사용한 것이다. 윤리에 첫 요소로서 자기 자신에 대한 관심은 동등한 가치를 지닌 것이며, 윤리적 의미에서 ‘자기존중’이다. 자기존중은 자기를 사랑하고 소중히 하는 것이다. 그런데 각자의 자기가 존중 받을 만한 것은 ‘행위자’라는 것뿐만 아니라, 윤리적 능력이 있기 때문이다. 윤성우는 자기존중에 대해서 “사마리아인은...뜻밖의 사건, 즉 강도를 당한 사람을 ‘만나고 그 앞에 설 준비가 되어 있는 능력’을 지닌 사람인 것이다. 그리고 그 사마리아인이 곤경에 빠진 이웃(타인)을 ‘불쌍히 여길’수 있음은 그에게 ‘만남의 능력’이 있기 때문이다. 바로 이런 능력이 우리에게 있기 때문에 우리 각자는 존중받을 만한 것이다.”라고 한다. 윤성우, 『폴 리콤폴트의 철학』, 철학과현실사, 2004, 230~234쪽 참조

에 대한 도덕적 매개로서 자기와 타인이 서로 배려하는 관계를 가능하게 한다. 맹자는 천을 통해서 인간의 근본적 상호성, 즉 인간의 도덕적 실천의 필연성을 요청하는 것이다.

맹자는 또한 인간의 도덕적 실천이 인간 존재의 자기실현과 다르지 않다는 점을 다음과 같이 주장한다.

아래 지위에 있으면서윗사람에게 <신임을>얻지 못하면 백성을 다스리지 못할 것이다. 윗사람에게 <신임을>얻는 데 길이 있으니, 벗에게 믿음을 받지 못하면 윗사람에게 <신임을>얻지 못할 것이다. 벗에게 믿음을 받는 데 길이 있으니, 아버이를 섬겨 기쁨을 받지 못하면 벗에게 믿음을 받지 못할 것이다. 아버이를 기쁘게 하는 데 길이 있으니, 몸을 돌이켜봄에 성실하지 못하면 아버지에게 기쁨을 받지 못할 것이다. 몸을 성실히 하는 데 길이 있으니, 선을 밝게 알지 못하면 그 몸을 성실히 하지 못할 것이다. 그러므로 <자연스럽게>성실히 함은 하늘의 도(道)요, 성실히 할 것을 생각함은 사람의 도(道)이다.⁵⁶⁾

천을 성(誠)으로 규정하고 ‘성(誠)을 생각함’이 인간의 도라고 하는 것은 인간이 천을 생각함이 곧 인간 존재의 자기실현이라는 것이다. 인간이 자기 존재에 대한 욕망과 도덕 사이에 괴리를 느끼는 것은 존재의 본성과 도덕을 같은 것으로 보지 못하기 때문이다. 맹자는 “그 심을 다하는 자는 그 성(性)을 아니, 그 성(性)을 알면 하늘을 알게 된다. 그 심을 보존하여 그 성을 기쁨은 하늘을 섬기는 것이요, 요절하거나 장수함에 의심하지 않아, 몸을 닦고 천명을 기다림은 명을 세우는 것이다.”⁵⁷⁾ 라고 한다. 주자(朱子)는 ‘입명(立命)’을 하늘이 부여해 준 것을 온전히 보존하여 인위(人爲)로써 해치지 않음이라고 한다.⁵⁸⁾ 인간의 자기 존

55) 蔡仁厚는 맹자의 심성의 의미를 내재적 의미, 보편적 의미, 초월적 의미로 구분하고 있다. 심성은 모든 인간에게 내재된 사단지심인데, 하늘이 사람에게 부여했다는 의미에서 초월적이 된다. 『맹자의 철학』, 62~63쪽 참조; 김승혜는 공자 안에서 함축적이고 개인적이던 천 사상이 맹자 안에서는 성선과 양심의 형이상학적 근거가 되었다고 한다. 『유교의 뿌리를 찾아서』, 220~225쪽 참조

56) 『孟子』, 「離婁上」, 孟子曰 居下位而不獲乎上 民不可得而治也 獲於上有道 不信於友 弗獲於上矣 信於友有道 事親弗悅 弗信於友矣 悅親有道 反身不誠 不悅於親矣 誠身有道 不明乎善 不誠其身矣 是故 誠者天之道也 思誠者人之道也

57) 『孟子』, 「盡心上」, 孟子曰 盡其心者 知其性也 知其性則知天矣 存其心 養其性 所以事天也 夭壽不貳 脩身以俟之 所以立命也

58) 『孟子』, 「盡心上」, 立命 謂全其天之所付 不以人爲害之

재에 대한 욕망은 명을 세우는 것이고, 그것은 다름 아니라 심을 보존하여 성(性)을 기르는 것과 같다. 사성(事誠), 사천(事天)은 객관적 도덕을 내적으로 구하는 것이며, 맹자의 진심(盡心)은 자기의 심을 다한다는 것으로서 선험적인 도덕적 심을 보존하고 확충한다는 것이다. 인간은 심에 주어진 도덕성을 온전히 하였을 때 비로소 자기가 지닌 고유의 본성을 알게 되며,⁵⁹⁾ 인간에게 있어 자기실현이 곧 도덕적이 되는 것과 동일한 것이 된다.

2.3. 순자의 심과 외적 규범: 사회적 차원

순자는 인간이 실천하고 실현해야 할 도덕적 가치인 선(善)이 무엇인가라는 문제를 개인적 차원이 아니라 인간이 여럿이 모여 사는 공동체, 즉 사회적 차원에서 접근하고 있다.

먼저 순자가 인간의 본성을 어떻게 규정하고 있는지 살펴보고, 선의 문제를 논의해 보자. 순자는 “사람에 관한 여러 가지 명칭은 태어나면서 그렇게 되어 있는 것을 성(性)이라 하고, 성(性)과 (안의)정기(精氣)와 합쳐지고 (밖의)감각과 호응하여 애쓰지 않아도 스스로 그러한 것 또한 성이라고 한다.”⁶⁰⁾ 고자(告子)가 “타고난 것을 성(性)이라고 한다.”⁶¹⁾고 한 것과 유사하게 순자도 타고난 그대로의 성질을 본성(本性)으로 규정하고 있으며, 그리고 타고난 감각기관이 외물과 접촉해 일어나는 지각과 감정들 또한 자연스러운 반응이므로 본성이라고 하고 있다.

성이란 하늘로부터 타고난 것이어서 배워서 행하게 될 수 없는 것이며, 노력으로 이뤄 질 수 없는 것이다...배워서 행할 수 없고 노력해 이뤄질 수 없는 데도 사람에게 있는 것을 성이라 한다.⁶²⁾

인간의 시각이나 청각과 같은 감각은 우리가 얻고자 노력해서 얻은 것이 아니

59) 『유교의 뿌리를 찾아서』, 222쪽

60) 『荀子』, 「正名」, 散名之在人者 生之所以然者謂之性 性之和所生 精合感應 不事而自然謂之性

61) 『孟子』, 「告子上」, 生之謂性

62) 『荀子』, 「性惡」, 凡性者 天之就也 不可學 不可事...不可學 不可事而在人者 謂之性

라 타고난 것이다. 순자는 성이 천으로부터 타고난 것이며, 후천적 학습과 노력으로 될 수 없는 것이라는 점을 명확히 제시한다. 원시유교 이전의 ‘무선무악(性無善無惡)’하다는 것과 공자의 소박한 소질이라는 측면에서 성(性)을 규정하고 있는 것이다. 순자는 성(性)·정(情)·욕(欲)을 구분하지 않고 인간의 자연성으로 보고 있다.⁶³⁾ 인간의 타고난 본성의 실질은 좋아하고 싫어함과 같은 감정이고, 이러한 감정의 반응으로서 욕망을 가지고 있다.⁶⁴⁾ 이러한 욕망은 눈과 귀가 아름다운 소리와 색을 좋아하고⁶⁵⁾ 배고프면 밥을 먹고자 하고 추우면 따뜻하고자 하며, 수고로우면 쉬고자 하고⁶⁶⁾, 이익을 좋아하고 얻기를 바라는 것이다.⁶⁷⁾

순자는 인간의 성을 자연적 욕망으로 규정하고 있기 때문에 인간은 선천적으로 타인을 배려하고 선을 행하지 않는다고 주장한다. 인간은 각자의 욕망을 따르면 “반드시 다투고 뺏게 되며, 분수를 어기고 이치를 어지럽히게 되어 난폭함으로 귀결된다.”⁶⁸⁾고 한다. 그러므로 인간이 타인을 배려하고 선을 행하게 하기 위해서는 본성을 교화시켜야만 가능하게 된다.⁶⁹⁾ 순자는 인간이 후천적인 학습과 노력을 통해 자연 상태에서 문화적 상태로 성숙하게 되는 것이라고 한다. 이러한 인간의 성숙이 조화되고 안정된 사회를 구성하는 조건이 되는 것이다. 그렇다면 인간의 성숙이 무엇에 근거하여 가능한 것인가? 순자는 인간이 자연적 욕망을 가지고 있는 것과 마찬가지로 타고난 재성(材性)과 지능(知能)을 가지고 있으며, 그것은 군자(君子)와 소인(小人)이 같다고 한다.⁷⁰⁾ 인간의 소박한 소질이 유사하

63) 蔡仁厚는 순자의 성(性)의 내용을 감각기관의 본능, 생리적 욕망, 심리적 반응의 세 가지 의미로 정의하면서 순자는 성(性)·정(情)·욕(欲)을 동일한 것으로 간주하고 있다고 한다. “순자가 본 인간의 본성은 바로 생물의 생리적 생명일 뿐이다...결국 순자가 말하는 성론(性論)의 가장 뚜렷한 특징은 ‘욕구를 성으로 본 것’이며, 욕구를 성으로 보았기 때문에 성은 악한 것이 되었다.” 蔡仁厚, 『순자의 철학(孔孟荀哲學)』, 천병돈 옮김, 예문서원, 2006, 69~72쪽 참조; 순자는 정(情)을 의례(儀禮)와 도덕에 은폐되어 있으나 인간에 있어 진정한 것(the authentic), 즉 감정(passion)을 의미하는 것으로 사용하고 있다. 이는 다른 피조물들과 구별시키는 본질적인 것이라기보다는 세련된 외양 밑에 깔려 있으며, 그것을 뚫고 나오려고 위협하는 참되고 꾸밈없는 것이다. Angus Charles Graham, 『도의 논쟁자들 : 중국고대 철학논쟁』, 나성 옮김, 새물결, 2001, 436~441쪽 참조

64) 『荀子』, 「性惡」, 情者 性之質也 欲者 情之應也

65) 『荀子』, 「性惡」, 生而有耳目之欲 有好聲色焉

66) 『荀子』, 「性惡」, 今人之性 飢而欲飽 寒而欲煖 勞而欲休 此人之情性也

67) 『荀子』, 「性惡」, 夫好利而欲得者 此人之情性也

68) 『荀子』, 「性惡」, 然則從人之性 順人之情 必出於爭奪 合於犯分亂理而歸於暴

69) 순자는 악의 연원을 명확히 제시 하였고, 위(僞)를 통해 교화하여 사회적 선을 생산할 수 있다는 현실적 사유를 보여주고 있다. 김형효, 『물학(物學) 심학(心學) 실학(實學) : 맹자와 순자를 통해 본 유학의 사유』, 창계, 2003, 97~99쪽 참조

고 배워서 교화될 수 있다고 한 공자의 연장선에 있기에 순자의 성악(性惡)은 공자의 인성개념과 모순 되지 않는다. 그리고 순자의 이러한 입장은 맹자보다도 더 공자의 입장에 가까울 것인지 모른다. 왜냐하면 맹자는 인간이 감정과 욕망을 가지고 있으며, 감각지각을 가지고 있다는 점은 인정하고 있지만, 이것들을 본성에 제외시키고 타고난 본성이 선하다고 주장하고 있기 때문이다.

순자는 모든 인간이 자질(資質)과 지능을 가지고 있다고 하면서 인간이 다양한 지위와 신분, 직업을 갖는 것은 각자의 “형세와 마음가짐과 행동과 배움과 버릇이 쌓여 그렇게 되는 것”⁷¹⁾이라고 한다. 인간은 누구나 후천적인 학습과 노력에 의해서 명예와 이로움을 얻을 수 있다. 인간이 성숙한다는 것도 다른 것이 아니라 자질과 지능을 잘 계발하는 것과 다른 것이 아니다. 순자는 이러한 과정이 개인이 혼자 가능한 것이 아니라 타인과의 관계 속에서 가능한 것이라고 한다. 인간은 홀로 존재 할 수 없기 때문에 타인의 존재를 필요로 하며, 사회 속에서 타인은 자기 성숙의 동반자이다. 그런데 타인과의 관계는 배려의 관계가 되어야 한다. 자기와 타인이 서로 원하는 것만을 취하는 관계는 혼란과 다툼을 일으키며, 서로의 존재를 불안으로 만들기 때문이다. 이러한 배려의 관계를 통해 이루어지는 인간의 성숙은 자기와 타인이 공존하고 있는 사회 전체의 성숙을 의미한다.

자기와 타인의 공동존재적 지향성을 맹자는 근본적 상호성으로서 인간의 본성이라고 보았다. 하지만 맹자는 인간의 성숙을 도덕적 의미에 제한시키고 인간의 여타 존재성의 성취를 적극적으로 고려하지 않고 있다. 순자는 인간의 도덕적 문제를 사회적 관점으로 접근하면서 이러한 문제를 해결하고 있다. 순자는 “이치에 바르고 다스림에 공평한 것”이 선(善)이며, “음험하고 편벽되며 어지러이 이치를 어기는 것”이 악(惡)이라고 하면서⁷²⁾ 선악의 개념을 인성에서 확장시켜 사회적 개념으로 다루고 있다. 선을 사회적 의미로 확대하는 것을 통해 인간의 실존을 오로지 도덕적 행위에만 국한 시키지 않고, 다양한 가치를 실현할 수 있게 하였다.

인간의 자연적 욕망은 도덕적 욕구뿐만 아니라 다양한 욕구를 포함하고 있다.

70) 『荀子』, 「榮辱」, 材性知能 君子小人一也

71) 『荀子』, 「榮辱」, 在執注錯習俗之所積耳

72) 『荀子』, 「性惡」, 凡古今天下之所謂善者 正理平治也 所謂惡者 偏險悖亂也 是善惡之分也已

이러한 욕구들은 경험을 통해서 성취되며, 성취되는 과정에서 더 심화되고 복잡하게 분화된다. 이 과정은 인간의 경험의 외연이 확장될수록 더 심화되고 가속화된다. 그러므로 인간의 본성은 선형적으로 다루어지기보다는 경험적 접근을 통해서 효과적으로 파악될 수 있다.

경험은 인간과 사회적, 자연적, 문화적 환경 사이에 상호작용의 과정이자 그 내용이다. 순자는 인간의 욕망이 타고난 것이지만 욕망의 추구는 하나의 경험으로서 효과적인 규범 안에서 충족될 수 있다고 보았다. 그러한 규범을 순자는 ‘군거화일지도(群居化一之道)’라고 한다.

천자(天子)처럼 귀해지고 온 세상을 차지할 만큼 부유해지는 것은 사람들의 감정으로서의 다같이 바라는 바이다. 그러니 사람들의 욕심을 따른다면 곧 형세는 그 욕심을 다 받아들일 수가 없고 물건은 충분할 수가 없을 것이다. 그러므로 옛 임금의 생각 끝에 이를 위해 예의(禮義)를 제정하고 분별(分)을 마련해, 귀하고 천한 등급이 있게 하고, 어른과 아이의 차별을 두게 하고, 지혜 있는 이와 어리석은 자와 능력 있고 능력 없는 사람의 분별을 마련하였다. 언제나 사람들로 하여금 그들의 일을 맡아 하게 함으로써 각기 그에게 합당한 일을 갖게 하였다. 그러한 뒤에야 녹으로 받는 곡식이 많고 적고 두텁고 얇은 균형이 있게 되었다. 이것이 곧 여러 사람이 모여 살면서 하나로 조화되는 도이다.⁷³⁾

사회의 조화를 이루는 도(道)는 예의(禮義)이며, 이것은 분별을 정해 균형을 맞추는 것이다. 분별을 정하는 것은 “잘라서 가지런히 하고 곱혀 따르게 해 같지 않으면서도 하나가 되게 하는 것”⁷⁴⁾이다. 예의는 모든 인간이 동등하게 자기 주체로서 살게 하지만 각자의 경험에 따라 분별이 있게 함으로써 조화되고 안정된 상태를 유지하게 한다. 순자는 이러한 분별의 정의를 ‘인륜(人倫)’이라고 하며, 규범으로서 예의라고 한다. 예(禮)는 순자 이전에도 전통적 규범으로서 중요하게 여겨져 왔다. 공자도 예를 덕의 완성을 위한 사회 문화적 요소로서 중요한 개념으로 규정한다. 하지만 맹자는 예를 독립된 지위를 갖기보다는 인의(仁義)의 부

73) 『荀子』, 「榮辱」, 夫貴爲天子 富有天下 是人情之所同欲也 然則從人之欲 則孰不能容 物不能贍也 故先王案爲之制禮義以分之 使有貴賤之等 長幼之差 知愚能不能之分 皆使人載其事而各得其宜 然後使榮辱多少厚薄之稱是夫羣居和一之道也

74) 『荀子』, 「榮辱」, 斬而齊 枉而順 不同而一

차적 형식으로 다루었다. 그러나 순자는 예를 객관적 규범으로서 사회적 선을 실현하는 것이라고 한다. 선은 다스림(治)을 말하는 것인데, 순자는 “예의로 다스려지는 것을 치(治)라 하고, 예의로 다스려지지 않는 것을 난(亂, 어지러움)이라고 한다.”⁷⁵⁾ 사회가 조화되고 안정된 다스림은 예의로 다스려지는 것이다. 이는 예의가 곧 선이라고 하는 것과 다르지 않다.

그러므로 인간이 선한 것을 분별하는 법칙 또한 예(禮)가 된다. 순자는 인간이 “혈기(血氣)와 의지와 지려(志慮)를 활용하는데 예를 따르면 잘 다스려지고 잘 통하지만 예를 따르지 않으면 문란(紊亂)하고 산만해진다.”⁷⁶⁾고 한다. 예는 사회의 다스림뿐만 아니라 인간의 사유와 행위에 있어서도 기준이 되는 것이다. 그렇다면 개인과 사회의 외적인 규범으로서 선이며, 다스림인 예는 어디서 생겨났는가? 순자는 인간의 욕망과 그 욕망의 대상의 균형을 위해 생겨난 것이라고 한다.

예는 어디서 생겨났는가? 사람은 나면서부터 욕망이 있는데, 바라면서도 얻지 못하면 곧 추구하지 않을 수 없고, 추구함에 일정한 기준과 한계가 없다면 곧 다투지 않을 수 없게 된다. 다투면 어지러워지고 어지러워지면 궁해진다. 옛 임금들께서는 그 어지러움을 싫어하셨기 때문에 예의를 제정해 이들의 분계(分界)를 정함으로써, 사람들의 욕망을 충족시켜 주고 사람들이 원하는 것을 공급하였던 것이다. 그리하여 욕망은 반드시 물건에 궁해지지 않도록 하고, 물건은 반드시 욕망에 부족함이 없도록 해, 이 두 가지가 서로 균형 있게 발전하도록 하였는데, 이것이 예가 생겨난 이유이다.⁷⁷⁾

인간의 욕망은 버릴 수 없는 것이며, 얻지 못하면 더욱 욕구하게 되는 것이다. 그러므로 적절히 욕구를 충족시켜야 사회는 안정될 수 있다. 예는 사회 속에서 위치와 관계에 따른 질서를 적절하게 조직하며, 사회를 안정적인 상태를 유지하게 하고 개인의 욕망을 충족할 수 있는 장(場)을 마련해 주는 것이다.

그런데 순자는 예가 혼란을 싫어하는 ‘선왕(先王)’이 만들었다고 하고 있다. 이

75) 『荀子』, 「不苟」, 禮義之謂治 非禮義之謂亂也

76) 『荀子』, 「修身」, 凡用血氣 志意知慮 由禮則治通 不由禮則勃亂提慢

77) 『荀子』, 「禮論」, 禮起於何也? 曰 人生而有欲 欲而不得 則不能無求 求而無度量分界 則不能不爭 爭則亂 亂則窮 先王惡其亂也 故制禮義以分之 以養人之欲 給人之求 使欲必不窮乎物 物必不屈於欲 兩者相持而長 是禮之所起也

리한 언급은 예가 특정한 사람이나 시대에 만들어진 불변적인 것이라는 오해의 소지가 있다. 하지만 이러한 언급은 공동체의 문화적 산물로서 예가 이미 오래 전부터 존재하고 있었다는 것과 안정된 사회는 예의로 다스렸기 때문이라는 것을 의미한다. 오히려 순자가 말하고 있는 예는 각 시대의 합리적 산물이며, 불변적인 것이 아니라 각 시대와 문화에 맞게 소통행위를 통해 변화할 수 있는 것이다.⁷⁸⁾

순자는 인간의 지성적 사유와 행위의 과정이 축적된 것을 위(僞)라고 한다.⁷⁹⁾ 위는 인간의 심이 작용하는 행위인데, 이러한 행위가 이루어지는 과정의 의미로서 작위이며, 작위가 쌓이고 익숙해져 이루어지는 것이라는 의미에서 인위이다. 인위는 인간이 배우면 행할 수 있고 노력하면 이루어질 수 있는 것이다. 순자는 작위가 쌓여 예의를 만든 것이라고 한다. 옹기장이가 진흙으로 그릇을 만드는 것은 옹기장이의 작위에서 생긴 것처럼 작위를 통해 본성을 변화시켜 인위를 일으킨 것이다.⁸⁰⁾ 결국 예는 작위의 결과로서 인위이며, 인간의 지성적 사유와 행위에 의한 합리적 산물인 것이다. 그러므로 예는 사회적 지성에 의해 각 시대의 욕구와 문화에 맞게 변화될 수 있으며, 인간의 본성은 예의에 의해 교화되어 선하게 되는 것이다.

78) 자연적 욕망[欲]에 심(心)이 개입하는 것을 ‘욕구[求]’라고 규정하고, 개인의 인위적 욕구의 차원을 넘어서 사회적 단계에서 욕구들의 소통행위를 통해 규범을 만드는데 이것을 예라고 한다. 이화중, 「욕망개념 분석-욕망개념의 외연적 함의에 대한 분석」, 『중국철학』 제12집, 중국철학회, 2004, 82~108쪽 참조; 예(禮)는 사회적 측면에서 말하면 인간의 외적 규범이 되지만 인간의 본성적 측면에서 보면 인간 스스로 필요로 하는 인문 의식의 산물이 된다. 즉 인성론적인 측면에서 예는 인간을 억압하는 매카니즘이 아니라 인간 자신이 요구하는 것이다. 황규선, 『荀子の 禮思想』, 한불문화출판, 1998, 144~145쪽 참조

79) 『荀子』, 「正名」, 情然而心爲之擇謂之慮 心慮而能爲之動謂之爲 慮積焉 能習焉而後成謂之僞 ; 김학주는 ‘위(僞)’와 ‘위(爲)’가 서로 통한다고 하면서 앞의 위는 작위, 뒤의 위는 인위의 뜻으로 해석하고 있다. 이러한 구분에 근거해서 인간의 행위가 가해지는 것을 작위라 하고, 작위가 축적되어 이루어진 것을 인위라고 한다. 『荀子』, 김학주 옮김, 을유문화사, 2003, 631쪽

80) 『荀子』, 「性惡」, 夫陶人埴埴而生瓦 然則瓦埴豈陶人之性也哉 工人斲木而生器 然則器木豈工人之性也哉 夫聖人之於禮義也 辟則陶埴而生之也 然則禮義積僞者 豈人之本性也哉

Ⅲ. 심과 욕망

3.1. 맹자의 부정적 욕망관: 심과 욕망의 배타적 구조

맹자도 알고 있었던 것처럼 일반적으로 인간은 타고난 욕망을 가지고 있으며, 사회적 삶을 통해서 욕망을 추구하고자 한다. 그리고 자연적으로 가지고 있는 생존에 대한 욕구와 감각기관의 욕구는 사회 속에서 더욱 확장된 형태로 분화되고 심화된다. 대체로 인간은 이 과정에서 선(善)보다는 불선(不善)의 경향으로 이끌리게 된다. 그러므로 인간의 선을 지향하고자 한다면 사회 속에서 어떻게 인간이 일체의 욕구를 선함으로 이끌 수 있는지에 대해서 논해야 한다. 맹자는 인간이 사회적 관계에서 선을 행하기 위한 근거를 인간의 내면에서 찾는다. 그래서 인간의 선함을 사회 속에서 획득하게 된 욕구 이전의 순수한 상태에서 찾고 있다.

맹자는 인간이 순수한 상태에서 나타내는 선한 심을 대상으로 삼고 있기 때문에 인간이 성장하면서 불가피하게 갖게 되는 욕구는 부차적인 것으로 여겼다. 이러한 의도에서 감각적 욕망은 인간이 날 때부터 가지고 있는 자연적이고 필연적인 것임에도 불구하고 제대로 논의되지 못했다. 인간의 감각적 욕망에 대한 긍정의 사유는 맹자 이후에 순자의 사유에서 적극적으로 나타나게 된다. 순자는 감각적 욕망을 인간의 본성으로 다루고 있기 때문이다. 하지만 인간의 본성으로 감각적 욕망을 인정하기 때문에 수 없이 도덕에 위배되는 욕구의 발생에 속수무책일 수밖에 없는 것도 부인할 수 없다. 하지만 순자는 본능적인 충동욕구를 극복하거나 억제하는 양심(良心)작용을 전제하지 않고 인간의 지성적 측면을 강조하고 외적인 규범인 예를 통해 선의 가능성을 제시한다.

맹자의 입장에서 보면 순자는 인간의 감각적 욕망만으로 인성을 설명하고자 했다는 비판을 면하지 못한다. 인간은 감각적 욕망을 추구하기 때문에 타인과의 충돌이 불가피하게 된다. 이런 충돌을 방지하면 인간의 도덕 공동체는 와해될 수 있다. 맹자는 이러한 사태에 대해서 우려를 표명하면서 인간이 진정으로 욕구해야 할 것은 선(善)이라고 한다.⁸¹⁾ 인간이 화해공존의 목적을 달성하기 위해서는

다양한 욕망과 욕구들 중에서 ‘가욕(可欲)’을 우선해야 하는 것이다. 맹자의 사유에서 인간은 선천적으로 양심을 가지고 있으며, 이는 도덕 실천의 내재적 욕구이다. 하지만 선한 욕구가 있다 하더라도 감각적 욕망은 여전히 존재하고 있다는 것은 변하지 않는다.

맹자의 사유에서도 감각적 욕망이 부정적인 대상이기는 해도 그것의 존재성 자체가 배제된 것은 아니다.⁸²⁾ 맹자는 “입이 맛에 있어서와 눈이 색깔에 있어서와 귀가 음악에 있어서와 코가 냄새에 있어서와 사지(四肢)가 안일(安佚)에 있어서 성(性)이나, 명(命)에 달려있다. 그러므로 군자는 이것을 성이라 이르지 않는다.”⁸³⁾라고 말한다. 인간의 감각적 욕망은 분명히 타고난 것이다. 감각적 욕망이 명에 속해 있다는 것은 인간이 필연적으로 욕망하게 된다는 의미로서 완전히 부정할 수 없다는 것이다. 하지만 감각적 욕망은 인간을 동물과 구분시킬 수 없기 때문에 인간 존재의 본질이라고 할 수 없을 뿐이다. 왜냐하면 모든 동물도 감각적 욕망을 가지고 있기 때문이다. 그래서 맹자는 “부자(父子)간에 인(仁)이 있는 것과 군신(君臣)간에 의(義)가 있는 것과 빈주(賓主)간에 예(禮)가 있는 것과 현자에 지(智)가 있는 것과 성인(聖人)이 천도(天道)에 있어서는 명이지만, 그곳에는 성이 있다.”⁸⁴⁾고 말한다. 여기에서 인의는 부자와 군신관계에서 분명히 명이지만 인간 존재의 본질로 규정된다. 인의는 천으로부터 기인하는 절대적이고 보편적 선이지만 그것은 동물에게는 없는 인간 존재에게만 허락된 고유한 본성인 것이다.

맹자는 성(性)과 명(命)이라는 개념을 통해서 감각적 욕망이 모든 존재에 타고

81) 『孟子』, 「盡心下」, 可欲之謂善; 梁承武,는 이 구절을 ‘욕구할 수 있는 것이 선이다’라고 해석하면서 ‘가욕(可欲)’이 맹자가 말하고자 하는 인간에 본질적인 선한 욕구라고 한다. 그는 인간의 욕망을 구분하여 하나는 동물적 본능욕망인 ‘실현층(實現層)’으로서 형이하적인 것이고, 다른 하나는 도덕실현의 요구의 욕망인 ‘응연층(應然層)’으로서 형이상학적인 것이라고 한다. 그리고 응연층의 욕망만이 원만한 공동생활의 완성에 도움이 되기 때문에 이것을 인간의 ‘가욕’이라고 할 수 있다고 한다. 梁承武, 「孟子性善說에서 본 道德實踐의 可能根據와 內省作用」, 『중국학보』 제21집, 한국중국학회, 1980, 11쪽

82) 임현규는 맹자의 성선의 주장은 인간의 생물학적 욕구로서의 성(性)을 부인하지 않지만 그 보다 더 높은 성(性)을 상정하고 있는 것이라고 한다. “맹자가 생각한 진정한 인성(人性)은 인간이 다른 동물들과 공유하고 있는 성질은 우연성으로 배제하고 인간에게만 고유한 특수성, 즉 오직 ‘인간적’인 것만을 지칭한다.” 임현규, 『유가의 심성론과 현대 심리철학』, 철학과현실사, 2001, 82~86쪽 참조

83) 『孟子』, 「盡心下」, 口之於味也 目之於色也 耳之於聲也 鼻之於臭也 四肢於安佚也 性也 有命焉 君子不謂性也

84) 『孟子』, 「盡心下」, 仁之於父子也 義之於君臣也 禮之於賓主也 智之於賢者也 聖人之於天道也 命也 有性焉 君子不謂命也

난 것이지만 인간의 본성이 아니라고 한다. 반면 인의(仁義)는 천의 명으로서 보편적 법칙이지만 인간의 본성이라 한다. 그러므로 인의는 존재의 본질로서 인간이 실현할 수 있는 도덕적 가치가 되고, 욕망은 그것의 실현에 있어서 운명적 요소가 있으며, 인간이 추구하지 말아야 할 것이 된다. 그러나 이러한 논증만으로 욕망의 문제가 완전히 해소되지 않는다. 왜냐하면 이론적 규정을 통해서 무엇을 본질을 삼아야 하고, 추구해야 할 것인지는 밝혔더라도 어떻게 인의의 본질을 추구하고, 보편적 특성인 욕망을 어떻게 처리해야 하는지 설명이 필요하기 때문이다. 이에 대한 맹자의 대답은 ‘과욕(寡欲)’이다.

심을 수양함은 욕망을 적게 하는 것보다 더 좋은 것이 없으니, 그 사람됨이 욕망이 적으면 비록 보존되지 못함이 있더라도 <보존되지 못한 것이>적을 것이요, 사람됨이 욕망이 많으면 비록 보존됨이 있더라도 <보존된 것이>적을 것이다.⁸⁵⁾

여기서 ‘보존되지 못함’과 ‘보존됨’의 대상은 같다고 볼 수 있는데, 인간이 삶에서 얻을 수 있는 감각적 욕망의 성취 정도를 의미하는 것이다. 인간이 이로움(利)만을 추구하면 결국 이로움을 얻었다 하더라도 적을 것이며, 그의 삶의 본질적인 것을 잃게 된다는 것이다. 더 나아가 맹자는 이로움으로 맺은 관계는 결국 다 잃게 된다고 말한다.⁸⁶⁾ 그러므로 욕망을 줄이는 삶만이 인간의 본질에 가까운 삶을 살 수 있다. 맹자는 인간 존재의 본질이 선임을 밝히고, 이를 통해서 부차적인 욕망을 줄이는 수양의 방법을 말한 것이다.

과욕(寡欲)에서도 알 수 있듯이 맹자에게 문제가 되는 것은 본질을 망각하고 지나치게 감각적 욕망을 추구하는 것이다. 그러므로 감각적 욕망을 추구하는 것이 인간의 본질과 배치되는 것이 아니라면 가능하다고 할 수 있다. 맹자에게 인간이 감각적 욕망을 자기 자신만을 위해 추구하지 않는다면 감각적 욕망은 얼마든지 허용된다. 맹자는 「양혜왕(梁惠王)」에서 홀로 음악을 즐기는 것보다 다른 사람과 함께 즐기는 것이 더 즐겁고, 적은 사람과 음악을 즐기는 것보다 많은 사

85) 『孟子』, 「盡心下」, 養心 莫善於寡欲 其爲人也寡欲 雖有不存焉者 寡矣 其爲人也多欲 雖有存焉者 寡矣

86) 『孟子』, 「告子下」, 爲人子者 懷利以事其父 爲人弟者 懷利以事其兄 是君臣父子兄弟 終去仁義 懷利以相接 然而不亡者 未之有也

람과 음악을 즐기는 것이 즐겁다는 것을 말한다.⁸⁷⁾

이어서 맹자는 왕이 음악과 사냥을 즐기는 것이 개인을 위해서 즐기는 것이라면 문제가 되지만 백성과 함께 즐긴다면 아무런 문제가 될 것이 없다고 한다.⁸⁸⁾ 맹자의 ‘여민동락(與民同樂)’은 인간의 감각적 욕망이 많은 사람들이 함께 공유할 수 있는 형태로 추구된다면 선한 것이라 하는 것이다. 여기서 ‘민(民)’은 인류를 지칭하는 것이기 때문에 인간이 함께 즐거워 할 수 있는 것은 선한 것이라고 하는 것을 의미한다. 뿐만 아니라 민심(民心)이 곧 천심(天心)이라는 생각을 통해서 보자면 천의 사명을 다하는 것, 즉 천리(天理)에 순응하는 것을 의미한다고 할 수 있다. 맹자가 말하는 왕도정치(王道政治) 또한 “백성들의 즐거움을 즐거워하고, 백성들의 근심을 근심해야 하는 것”⁸⁹⁾과 다르지 않기 때문에 여민동락은 인간이 감각적 욕망을 성취할 수 있는 방법이라 할 수 있다.

맹자는 인간의 본질이 내적인 선에 있음을 강조하고 도덕적 행위를 해야 한다고 하지만 인간은 어느 정도 감각적 욕망의 추구가 이루어져야 도덕적인 심이 가능하다고 말한다. 항심(恒心)은 항산(恒産)⁹⁰⁾이 전제되어야 한다는 언급과 여민동락(백성들의 감각적 욕망과 함께 추구해야 함)의 주장을 통해서 인간은 외부 환경에 의해서 상당히 많은 영향을 받는다는 것을 알 수 있다. 그리고 인간의 불선이 외부환경에서 비롯된다는 주장을 통해 맹자에게 있어서도 인간이 선을 행하는 것은 단지 개인의 내적인 문제가 아니라 어느 정도 사회적 환경이 중요하다는 것을 알 수 있다. 그러므로 인간이 사태로부터 직각적으로 사단(四端)을 자각한다 하더라도 그것이 실제적 행위로 나타나기 위해서는 사회적 관계에서 적절히 뒷받침 해주어야 하는 것이다.

맹자는 인간의 선험적 심을 사단이라고 규정하고, 인간의 도덕적 행위의 근거로 삼고 있다. 그러나 사단이 타고난 것으로서 본성이며 초월적인 것이라면 사단이 우리의 실제 삶을 적극적으로 반영할 수 없는 다른 층위에서 불변적으로 존

87) 『孟子』, 「梁惠王下」, 曰獨樂樂 與人樂樂孰樂 曰不若與人 曰與少樂樂 與衆樂樂孰樂 曰不若與衆

88) 『孟子』, 「梁惠王下」, 今王田獵於此 百姓聞王車馬之音 見羽旄之美 舉欣欣然有喜色而相告曰 吾王庶幾 無疾病與 何以能田獵也 此無他 與民同樂也 今王與百姓同樂則王矣

89) 『孟子』, 「梁惠王下」, 樂民之樂者 民亦樂其樂 憂民之憂者 民亦憂其憂 樂以天下 憂以天下 然而不王者 未之有也

90) 『孟子』, 「梁惠王上」, 無恒産而有恒心者 惟士爲能 若民則無恒産 因無恒心

재하게 되는 난점이 제기된다. 왜냐하면 인간의 도덕은 오직 인간의 선협적인 것에 달린 것이 아니라 실제적인 성장과 생산성에서, 그리고 이러한 결과로서 수반하는 효력의 기쁨 속에 있기 때문이다. 도덕은 삶의 지속적인 과정과 연결되어 있으며, 구체적인 어려움 속에 존재하고 가정된 해결책으로부터 이끌어지는 것이다. 그러므로 인간의 도덕은 현실적인 경험에서 드러나며 의사소통하는 공동사회 속에서 발생할 수 있는 특유한 상황을 다루는 사회적 지성의 공유된 표현이다.

본성을 완결되고 불변하는 것으로 보지 않고 사회의 관계 맺음 속에서 변화하고 경험을 통해 성숙해가는 것이라고 하는 주장은 순자 철학의 핵심이다. 맹자는 인간의 도덕적 완성을 인간의 선협적 심에 근거해서 찾고 있기 때문에 도덕 담론을 통한 이상(理想) 실현이라는 것을 적극적으로 주장 할 수 없었다. 하지만 도덕적 이상은 순자를 통해 재해석 되고 새로운 체계를 갖추게 된다.

3.2. 순자의 긍정적 욕망관: 심과 욕망의 상보적 구조

사회는 감각적 욕망을 가지고 있는 개인들이 존재하기 때문에 각자의 이해관계에 따라 다툼과 혼란이 발생한다. 그러나 인간은 감각적 욕망을 충족하기 위해서 타인을 필요로 하는 상호의존적인 존재이기 때문에 자기와 타인이 서로 배려하는 관계가 성립할 수 있다. 하지만 의존적이라는 것은 자기의 감각적 욕망의 실현을 위해 타인을 도구화 할 수도 있다는 것 또한 의미한다. 타인을 도구화하여 자기의 감각적 욕망만을 추구한다면 공동체는 욕망의 충돌로 인해 유지되어 지지 못한다는 것은 분명한 사실이다.

순자는 인간이 감각적 욕망을 충족하면서 사회를 안정되고 조화롭게 구성할 수 있다는 것을 주장하는데, 그것은 사회 속에서 의사소통을 통해 이러한 감각적 욕망의 충돌을 해소할 수 있기 때문이다. 의사소통은 각자가 자기의 표현을 가능하게 하고 타인을 이해할 수 있게 하는 것이다. 의사소통을 통해 인간은 사회의 구성원으로서 내면화해야 하는 상호존중의 규범을 만들 수 있게 된다. 순자는 인간의 삶은 감각적 욕망을 성취하는 과정이라고 여기고 인간이 어떻게 감각적 욕망을 성취하면서 안정되고 조화로운 사회를 구성할 수 있는가에 대해서 논의한

다.

순자는 인간의 타고난 본성과 감정은 배우고 노력해서 되는 것이 아니라 자연적인 것이라고 하였다. 그래서 이러한 본성과 감정으로부터 생겨나는 것은 “눈이 색깔을 좋아하고 귀가 소리를 좋아하고 입이 맛을 좋아하고 심이 이로움을 좋아하고 몸이 상쾌하고 편안함을 좋아하는 것”⁹¹⁾이라고 한다. 이러한 본성 그 자체는 선악(善惡)의 구분이 없다. 하지만 인간이 자기의 몸을 보존하고 이익을 바라는 본성을 그대로 따라서 타인과의 관계로 확장될 때 혼란과 다툼을 야기하는 악(惡)이 된다고 한다. 그러므로 순자의 성악(性惡)이라는 언급은 인간이 아무런 학습과 노력 없이 감각적 욕망에 따른다면 악해질 수 있기 때문에 가능성으로서의 악이라는 의미이며, 인간이 후천적 노력으로 선할 수 있는 자질과 지능을 가지고 있다는 의미에서 가능성으로 성선(性善)이라고 할 수 있다. 순자가 주장하는 핵심은 개인들 각자의 감각적 욕망을 긍정하면서도 동시에 여럿이 함께 모여 살면서 하나로 조화될 수 있다는 것이다.

순자는 인간의 본성, 즉 자연적 욕망은 인간에게 필연적이고 자연스러운 것이기 때문에 긍정할 수밖에 없는 것이라고 말한다.

욕망이 있는 것과 없는 것은 전혀 다른 종류이다. 그것은 나면서 본성으로 갖추어져 있는 것이지, 세상을 다스리고 어지럽히는 것은 아니다. 욕망이 많고 적은 것은 전혀 다른 종류이다. 감정으로 정해져 있는 것이지 세상을 다스리고 어지럽히는 것은 아니다.⁹²⁾

순자는 욕망의 유무(有無)와 다소(多少)는 다스림에 영향을 미치지 않는다는 점을 분명하게 말하고 있다. 다스림에 영향을 주지 않는다는 것은 사회적 선에 영향을 미치지 않는다는 것이다.⁹³⁾ 순자가 이렇게 단정적으로 말할 수 있는 것은 자연적 욕망이 인간의 본성으로서 타고난 것 일뿐이며, 악은 사회의 혼란한 상태를 의미한다고 보았기 때문이다. 인간이 개개인의 삶에 있어서 악이란 존재하지

91) 『荀子』, 「性惡」, 若夫目好色 耳好聲 口好味 心好利 骨體膚理好愉佚 是皆生於人之情性也

92) 『荀子』, 「性惡」, 有欲無欲 異類也 生死也 非治亂也 欲之多寡 異類也 情之數也 非治亂也

93) 순자에게 욕망은 자연적 본능으로서 긍정의 대상이다. 다만 자연적 욕망을 인위적으로 어떻게 성취하는가에 방법적 문제를 다루고 있는 것이다. 황지원, 「人性論에 기반 위에서 본 荀子の 功夫論」, 『중국철학』, 중국철학회, 제11집, 2003, 29~30쪽 참조

않는다. 마치 로빈슨 크루소가 사회 속에서 살고 있지 않기 때문에 선악의 구분이 없는 것과 같다. 순자는 인간은 살아가기 위해서 필연적으로 사회를 구성하게 된다고 하였다. 이러한 사회는 인간이 존재할 수 있게 하는 공간, 즉 욕망을 추구할 수 있게 하는 공간이다. 그러나 사회라는 공간에서 모든 인간이 자연적 욕망을 무제한적으로 추구할 수는 없다. 인간은 유한한 존재로서 자연적 욕망의 실현에 한계가 있기 때문이다.

순자는 “사람들이 살고자 하는 욕망은 대단하다. 사람들이 죽음을 면하고자 하는 욕망도 대단하다. 그러나 사람은 살다가 죽음으로 끝나게 되는 데 그것은 살기 싫어서 죽으려고 하는 것이 아니라 살 수가 없고 죽을 수밖에 없기 때문이다.”⁹⁴⁾라고 한다. 인간의 감각적 욕망은 한계가 없지만 인간의 삶은 그 정해진 한계가 있다. 인간은 살아가면서 경험을 통해 그것을 알게 된다. 그러므로 인간의 자연적 욕망은 사회 속에서 추구할 수 있는 것과 할 수 없는 것의 구분이 있게 된다.

사람의 욕망이란 다 얻어질 수는 없지만, 추구하는 것은 가능한 범위 안에서 얻어진다. 사람의 욕망이 다 얻어질 수가 없다는 것은 그것이 하늘로부터 타고난 것이기 때문이며, 추구하는 것이 가능한 범위 안에서 얻어진다는 것은 그것이 심에 의해 추구되는 것이기 때문이다. 하늘로부터 타고난 한 가지 욕망은 심에 의해 추구되는 많은 것들에 의해 제약을 받게 되기 때문에, 하늘로부터 타고난 욕망과 본래부터 같은 종류의 것이라 하기 어렵다.⁹⁵⁾

그러나 이러한 구분은 절대적으로 규정되어 있는 것이 아니다. 사회는 각 개인의 사회관계가 확장되는 과정에서 점차 다양한 사태를 종합하는 일반적인 기준이 만들어진다. 순자는 이러한 일반화된 기준을 예(禮)라고 하였다. 그러므로 예를 통해 인간 개인의 욕망은 사회 속에서 조화롭게 추구되어 질 수 있다.

인간이 하늘로부터 생명을 얻어 태어나면서 자연적 욕망을 부여 받았다. 그래서 모든 인간은 욕망을 얻고자 한다. 그러나 인간이 그러한 욕망을 실제생활에서

94) 『荀子』, 「正名」, 人之所欲生甚矣 人之所惡死甚矣 然而人有從生成死者 非不欲生而欲死也 不可以生而可以死也

95) 『荀子』, 「正名」, 欲不待可得 而求者從所可 欲不待可得 所受乎天也 求者從所可 所受乎心也 所受乎天之一 欲制於所受乎心之多 固難類所受乎天也

다 얻고자 하는 것은 악이 될 수 있는 가능성이 있다. 이러한 가능성은 실제생활에서 욕망을 성취하려는 행위와 방법에 관련된 것인데, 이는 심(心)에 의해서 결정되는 것이다.⁹⁶⁾ 순자는 “욕망은 비록 다 얻을 수 없지만 추구하면 그래도 가까이 갈 수는 있다. 욕망은 비록 다 버릴 수 없는 것이지만, 얻을 수 없는 것에 대한 추구는 지각 있는 자라면 조절할 수 있다.”⁹⁷⁾고 한다. 이러한 언급은 욕구는 가능한 범위에서 얻을 수 있을 뿐만 아니라 또는 모든 인간에게는 얻을 수 있는 것을 얻고자 하고, 얻을 수 없는 것을 버릴 수 있는 능력이 있다고 하는 것이다. 이러한 능력은 지성적 능력이며, 순자는 인간의 지성적 능력이 심의 고유한 능력이라고 한다.

그러므로 순자는 인간의 자연적 욕망이 충돌하여 야기하는 사회의 혼란을 악이라고 규정하면서 성악(性惡)이라는 극단적인 표현을 하고 있지만 실제로 그가 문제삼는 것은 욕구의 주체인 심이다. 심은 지성적 능력을 가지고 있기 때문에 충분히 합리적으로 욕구하고 타인과 공존할 수 있다. 하지만 심의 지성적 사유는 후천적 과정에서 학습되고 능력이 계발되어 탁월함을 획득하는 것이다. 그러므로 사회적 선을 위해서는 인간의 욕구가 사회 속에서 적절히 충족되고 조화롭게 될 수 있도록 심의 능력을 계발해야 되는 것이다. 하지만 순자는 대체로 사람들이 이점을 제대로 파악하지 못하고 있다고 비판한다.

나라를 다스리는 일을 말하면서 욕망을 없애야 한다고 주장하는 자들은 욕망을 잘 인도해 줄 생각은 하지 않고 사람들에게 욕망이 있다는 사실로 곤혹스러워 하는 자들이다. 나라를 다스리는 일을 말하면서 욕망을 적게 가져야 한다고 주장하는 자들은 욕망을 조절해 줄 생각은 하지 않고 사람들에게 욕망이 많다는 사실로 곤혹스러워 하는 자들이다.⁹⁸⁾

순자의 사유에서 인간의 욕망은 인간이 적극적으로 삶을 살아갈 수 있게 하는 생명력이다. 인간의 욕망은 본성으로서 생명과 지각을 가지고 있는 사람이라면 누구나 가지고 있는 것이다. 이러한 욕망은 능동적으로 행위하는 존재의 현재적

96) 『荀子』, 「正名」, 故治亂在於心之所可

97) 『荀子』, 「正名」, 所欲雖不可盡 求者猶近盡 欲雖不可去 所求不得 慮者欲節求也

98) 『荀子』, 「正名」, 凡語治而待去欲者 無以道欲而困於有欲者也 凡語治而待寡欲者 無以節欲而困於多欲者也

인 자기표현이다.⁹⁹⁾ 그러므로 욕망을 없애야 한다고 하는 것과 욕망을 줄이고 다스리고자 하는 것은 인간의 역동적인 활력을 빼앗고, 사유와 행위를 제약해 순종하게 만들고자 하는 것과 다른 것이 아니다.

순자의 이러한 주장은 심의 도덕적 기능만을 강조하는 맹자와 대비된다. 맹자는 선협적 심, 즉 사단을 통해 도덕적 가치의 내재성을 강조하기 때문에 감각적 욕망을 부정적인 것으로 다루고 있다. 사단은 타인에 의해 촉발되는 순수한 심으로서 직각적으로 자각되기 때문에 인간의 감각적 경험과 지성적 사고과정은 논의할 필요가 없었다. 오히려 감각적 경험은 사단의 순수한 심을 타락으로 유혹하는 역할을 하는 것이기 때문에 부정적 대상으로 여겨졌다. 하지만 순자는 인간이 경험을 통해 심의 지성적 능력을 계발하는 과정이 필수적이라고 보았다. 인간의 경험은 감각적 욕망과 불가분 관계에 있기 때문에 감각적 욕망을 적극적으로 논의하였다.

이러한 순자의 심과 욕망의 구조를 두 부분으로 나누어 볼 수 있다. 첫째 부분은 인간의 자연적 욕망이 어떠한 연원을 갖고 있는 지에 대한 것이다. 욕망은 기본적으로 정(情)과 연계되어 정의되고, 정은 성(性)과 연계 속에서 정의된다. 그리고 성은 천(天)과의 연계 속에서 정의되는 관계를 가지고 있다.¹⁰⁰⁾ 이러한 구조를 통해 욕망이 단순히 본능적이고 외물과 접촉하는 과정에서 발생하는 악이 아니라 인간의 본성이라는 점을 말하고 있다. 순자는 욕망의 근거를 본성과 천으로까지 확대시킴으로서 욕망에 대한 긍정의 사유를 하고 있다. 그렇다고 해서 욕망을 선한다고 하는 것은 아니며, 욕망을 긍정한다는 의미는 인간의 삶에 있어서 욕망을 본질적인 요소로 포함시키는 사유를 한다는 것이다.

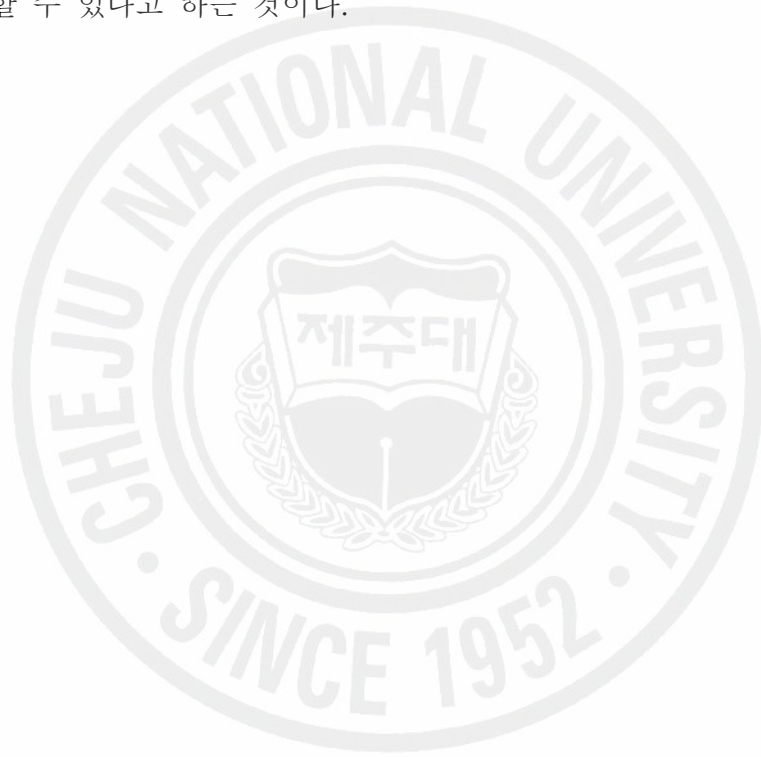
둘째 부분은 본성으로서 욕망을 우리가 어떻게 처리하는가 하는 것이다. 욕망을 우리가 적극적으로 처리할 수 있는 것은 주관적 능력으로서 심의 지성적 능력과 객관적 기준으로서 예(禮)가 있기 때문이다. 욕망은 인간의 본질적 요소로서 삶을 가능하게 하는 힘이다. 욕망은 감정의 반응이며, 감정의 선택은 심의 지성적 사유에 의한 것이다. 심은 지성적 사유는 예를 기준으로 감정이 욕망하는 것을 검토하고 가능한 것을 구분하여 선택한다. 이러한 과정은 행위로 옮겨지고

99) 김병채, 「荀子の 孟子 批判」, 『東洋哲學研究』 제15집, 동양철학연구회, 1995, 112~114쪽 참조

100) 『荀子』, 「正名」, 性者 天之就也 情者 性之質也 欲者 情之應也

반복을 거쳐 인위를 이루게 된다.

순자가 이러한 논의를 가능하게 하기 위해 전제하는 것은 심의 지성적 사유이다. 인간은 사회를 구성하고 자기실현의 욕구를 실현하고자 한다. 그리고 그와 동시에 사회가 안정되고 조화로운 상태로 유지되기를 바란다. 이러한 이상(理想)은 비단 순자만이 원한 것이 아니라 맹자 역시 추구하고 있는 것이다. 맹자는 인간의 자기실현의 욕구를 사단에 기인하는 것으로 보고, 인의의 도덕과 일치시킴으로써 인간이 도덕적으로 되는 것이 곧 자기실현이라 하고 있다. 하지만 순자는 자기실현의 욕구는 자연적 욕망에서 비롯되며, 심의 지성적 사유를 통해 사회적 선을 실현할 수 있다고 하는 것이다.



IV. 심의 인식작용

인간의 인식은 감성과 이성의 측면으로 구분해 볼 수 있다. 사람들이 보여주는 사유와 행위들 속에서 이 두 측면은 정도의 차이를 가질 뿐 모두 가지고 있다는 것을 알 수 있다. 인간이 타인에게 보여주는 배려는 이성적 판단의 결과로 나타나기도 하지만 오히려 이성적 고려 없이 감성적으로 행위할 수도 있다.

감성적 인식이 비교·분석하는 사고과정을 전혀 포함하지 않는 것은 아니지만 주로 감정과 의지(意志)의 작용이다. 반면에, 이성적인 것은 객관적인 인식과 관련되며 지적 사고과정을 통해서 사유와 행위의 방향을 결정한다. 감성과 이성은 서로 다르게 작용하기 때문에 설사 유사한 결과를 나타낸다 하더라도 동일한 가치를 갖는 것은 아니다. 왜냐하면 행위의 결과는 어떻게 유도되는가에 따라 정당성과 지속성에 차이를 갖기 때문이다.

맹자와 순자에 있어서 이러한 차이는 인간의 도덕적 행위의 근거가 되는 심의 인식작용에 대한 접근방식의 차이로 나타난다.¹⁰¹⁾ 순자의 심은 생리학적 의미에서 정신·의식과 크게 다르지 않고, 지성적 인식이 가능하다는 의미에서 이성적 심으로 접근하고 있다. 하지만 맹자의 심은 기능적 의미에서 사고와 감정이지만, 사단을 가지고 있다는 측면을 강조하는 감성적 심으로 접근하고 있다. 인간의 도덕적 행위에 대한 심의 접근 방식의 차이는 맹자와 순자의 철학의 근본적인 차이이다.

맹자는 인간이라면 사단에 의해 감성적으로 자기존중과 타인에 대한 배려가 가능하다고 주장한다. 맹자에게 자기존중과 타인에 대한 배려는 동일한 것으로 여겨지며 이는 이성적 판단을 통해서 아는 것이 아니다. 자기가 인간이라는 것을 느끼고, 타인과 함께 하고 있다는 것을 느끼는 것만으로 이러한 행위를 할 수 있는 것이다. 인간은 천(天)의 도덕적 세계의 존재임을 자각하는 동시에 무엇을 어떻게 행위 해야 하는가를 알 수 있다. 맹자의 천은 의리(義理)를 갖춘 도덕적 존

101) 맹자의 본성은 심(비사유적 차원)의 자연적 경향, 즉 'heart'가깝다고 해석될 수 있다. 그러나 순자에 있어서의 심은 단순히 사유적인 정신, 즉 'mind'라고 번역하는 것이 더 적절하다. 인간의 도덕적 능력이라는 측면에서 보면 맹자의 심은 본유적인 도덕적 성향으로서 사단이며, 도덕적 판단을 하는 직관적 능력이다. 반면 순자의 심은 경험의 획득과 경험에 대한 추론을 위한 능력, 즉 지적능력이다. Benjamin I. Schwartz, 『中國古代思想의 世界』, 나성 옮김, 살림, 1996, 406~407쪽 참조

재이며¹⁰²⁾, 천의 도는 성실함이다. 인간은 천의 도를 따르기 때문에 성실하고자 해야 한다. 즉, 인간은 인의(仁義)와 충신(忠信)을 행하고 선(善)을 즐거워하며 게을리 하지 말아야 하는 것이다.¹⁰³⁾ 인간이 이러한 본성을 자각하는 것은 타인에 의해 직각적으로 촉발되는 순수한 심을 통해서이다. 이러한 순수한 심은 인간의 본성을 자각하게 할 뿐만 아니라 본성을 실현하기 위해 외적인 자극을 극복하는 선형적 직관적 도덕의식이다.¹⁰⁴⁾

반면에, 순자는 이성적 심에 의해 합리적 인간이 될 수 있다고 접근하고 있다. 합리적이라는 의미는 지성적 사유가 올바른 도(道)를 인식하고 그러한 도를 기준으로 사유하고 행위한다는 것이다. 인간이 객관적이고 올바른 가치규범을 인식한다면 선악을 구분할 수 있고, 욕구할 수 있는 것과 없는 것을 분별할 수 있게 된다. 그러나 심은 지성적 능력을 가지고 있지만 후천적 노력 없이 합리적 사유를 할 수 있는 것은 아니다. 이점에서 순자의 심은 어떠한 제한도 받지 않고 자유롭게 선택할 수 있는 능력이 있지만 그러한 선택이 반드시 합리적 행위, 즉 선한 행위로 귀결되는 것이 아니라는 것을 알 수 있다.

순자에 따르면, 악은 심이 합리적 판단을 하지 못하고 주관적인 감정과 의지로서 욕구하는 과정에서 발생하는 것이다.¹⁰⁵⁾ 그러므로 후천적 학습과 노력의 과정이 필수적으로 요청되며, 후천적 과정은 개인적인 수양을 통해서 가능하기보다는 타인과의 관계에서 이루어지게 된다. 순자는 인간이 자질과 지능을 가지고 있지만 그것을 잘 사용하기 위해서는 현명한 스승에게 올바른 것을 배우고, 좋은 친구들과 함께 어울려 선한 행위를 보고 들으며 생활함으로써 예의를 갖추어야 한다고 한다.¹⁰⁶⁾

102) 고대 중국인들에게 천은 우주만물을 창조하고 섭리하는 절대최고의 주재자였으며, 인간과 같은 감정과 의지를 가진 인격천(人格天)이었다. 『論語』에 나타난 공자의 천관 역시 인격적 주재천(主宰天)과 도덕적 의리천(義理天)의 개념이 혼재되어있다. 맹자는 천을 의리를 갖춘 도덕적 존재로 규정한다. 김학권, 「禮治具現을 위한 荀子の 철학적 指向」, 『범한철학』 제35집, 2004, 218~219쪽 참조

103) 『孟子』, 「告子上」, 仁義忠信 樂善不倦 此天爵也

104) '의식(意識)'은 일반적으로 '무엇에 대한 의식'으로서 감성적인 것이라기보다 이성적인 것이다. 하지만 맹자의 의미에서는 심에 나타나는 감정으로부터 도덕성을 스스로 자각한다는 의미에서 자기의식이며 도덕 의식이라고 할 수 있다.

105) 순자의 심(心)은 도덕적 기능을 할 수 있지만 선한 것은 아니다. 심은 감각과 욕망을 지배하는 우월한 위치에 있지만 동시에 성(性)과 정(情)의 일부분으로서 감정과 욕망이 심을 통해 분출된다. 그러므로 심은 감정과 욕망인 동시에 스스로를 통제하는 이중적인 성격을 갖는다. 손세제, 「荀子の 性說」, 『철학연구』 제 43집, 철학연구회, 1998, 27~33쪽 참조

감성적 심과 이성적 심의 사유는 주관적 도덕의식의 강조와 객관적 합리적 인식을 강조하는 차이로 나타난다. 맹자의 도덕의식은 스스로 법칙을 세우고 판단하는 자율도덕으로서 선험적 심에 근거하고 있다. 그러나 비록 인간에게 도덕적 심이 없다고 할 수는 없지만, 그것을 근거로 인간의 도덕적 행위의 객관성을 확보하기 어렵다. 이러한 문제를 순자는 심의 이성적 측면을 통해서 극복하고 있다. 이성적 심은 개인적이고 감성적인 기준으로 판단하는 것이 아니라 객관적 기준을 인식하고 합리적 판단을 할 수 있는 것이다.

4.1. 맹자의 감성적·직관적 작용: 사(思)

맹자에게 있어서 인간의 도덕적 행위는 사단(四端)을 통해서 가능한 것이다. 사단은 선천적이고 순수한 심이며 도덕적 욕구로서 선의지이다. 선(善)의 심리적 지향성은 내적인 선의 자각과 확충에 의해서 행위로서 물골이 트이면 쉽게 실천할 수 있는 것이다. 그러므로 맹자는 인간이 선을 실천하는 것이 불가능한 것이 아니라 하지 않는 것이라고 한다.

‘내 힘이 충분히 무거운 것[百鈞]을 들 수 있되 깃털 하나를 들 수 없으며, 눈의 시력은 추호의 끝을 살필 수 있되 수레에 실을 나무 싹[薪]을 볼 수 없다.’고 한다면 왕은 이것을 인정하시겠습니까? 아닙니다. 그렇다면 지금에 은혜가 족히 금수에게 미치되 공효(功效)가 백성에게 이르지 않음은 유독 어째서입니까? 그렇다면 한 깃털을 들지 못함은 힘을 쓰지 않기 때문이며, 수레의 싹을 보지 못함은 시력을 쓰지 않기 때문이며, 백성들이 보호를 받지 못함은 은혜를 쓰지 않기 때문입니다. 그러므로 왕께서 왕노릇 하지 못함은 하지 않는 것일지 언정 불가능한 것은 아닙니다.¹⁰⁷⁾

선에 대한 자각은 누구나 직각적으로 가능하지만 실천을 위해서는 적극적으로

106) 『荀子』, 「性惡」, 必將求賢師而事之 擇良友而友之 得賢師而事之 則所聞者堯·舜·禹·湯之道也 得良友而友之 則所見者忠信敬讓之行也 身日進於仁義而不自知也

107) 『孟子』, 「梁惠王上」, 吾力足以舉百鈞而不足以舉一羽 明足以察秋毫之末而不見輿薪 則王許之乎? 曰否 今恩足以及禽獸而功不至於百姓者 獨何與? 然則一羽之不舉 爲不用力焉 輿薪之不見 爲不用明焉 百姓之不見保 爲不用恩焉 故王之不王 不爲也 非不能也

실행하려는 의지가 있어야 한다. 인간의 도덕적 의지의 결핍은 외물에 이끌리는 ‘타락의 유혹’과 스스로 실천하고자 하지 않는 ‘도덕적 나태’로 나타난다.¹⁰⁸⁾ 인간은 심에 잠재된 도덕 본성이 내재되어 있고, 심이 생각한다면 확연하게 알 수 있는 것이다. 심이 생각한다는 것은 자신의 도덕성을 자각하는 것인데 사태로부터 직각적으로 촉발되는 것이기 때문에 감성적인 것이다. 이러한 감성적 인식은 자신의 내면적 도덕성을 느끼는 것일 뿐만 아니라 도덕적 욕구로 나타나게 된다. 이러한 도덕적 욕구는 심에 의해서 추구하게 되는 것이다.

맹자의 생각함은 심의 고유한 인식활동이며, 선에 대한 호의와 악에 대한 혐오라는 가치판단이다.

귀와 눈의 기능은 생각하지 못하여 물건에 가리워지니, 물건[外物]이 물건[耳目]과 사귀면 거기에 끌려갈 뿐이요, 심의 기능은 생각[思]할 수 있으니, 생각하면 얻고, 생각하지 못하면 얻지 못한다. 이것은 하늘이 우리 인간에게 부여해 주신 것이니, 먼저 그 큰 것에 선다면 그 작은 것이 능히 빼앗지 못할 것이니, 이것이 대인(大人)이 되는 이유일 뿐이다.¹⁰⁹⁾

인간은 생각[思]의 기능이 약화되면 동물과 같이 생리적 욕구에 머물게 된다. 대인(大人)의 삶이 생각함으로써 도덕적 욕구를 실천하는 것이라면, 소인(小人)의 삶이란 생각함이 없이 물건과 물건이 이끌려 만나는 생리적 충동으로서의 욕망을 따르는 것일 뿐이다. 맹자가 말한 대인이 심으로써 선한 욕구를 구하여 얻은 사람이라면, 소인은 심의 생각함을 소홀히 하여 선한 욕구를 잃은 사람이다. 맹자는 생각함을 통해 타락의 유혹을 야기하는 외물의 이끌림을 극복하고자 하였다.

맹자는 생리적 욕구나 삶과 죽음의 문제에 있어서 도덕적 가치를 추구해야함을 강조한다.

생선도 내가 원하는 것이고, 곰발바닥도 내가 원하는 것이지만 이 두 가지를

108) 정용환, 「맹자의 선천적이고 직관적인 선(善)의 실행 가능성」, 『철학』 제82집, 한국철학회, 2005, 32쪽

109) 『孟子』, 「告子上」, 耳目之官 不思而蔽於物 物交物則引之而已矣 心之官則思 思則得之 不思則不得也 此天之所與我者 先立乎其大者 則其小者不能奪也 此爲大人而已矣

함께 얻을 수 없다면 생선을 버리고 곰발바닥을 취하겠다. 삶도 내가 원하는 것이고, 의(義)도 내가 원하는 것이지만 이 두 가지를 함께 얻을 수 없다면, 삶을 버리고 의를 취하겠다. 삶도 내가 원하는 것이지만 원하는 것이 삶보다 더 심한 것이 있다. 그러므로 삶을 구차히 얻으려고 하지 않는 것이며, 죽음도 내가 싫어하는 것이지만 싫어하는 바가 죽음보다 심한 것이 있다. 그러므로 환란을 피하지 않는 것이다.¹¹⁰⁾

인간의 생리적 욕구에 있어서도 원하는 것의 차이가 있는 것처럼, 인간에게 있어서 삶과 죽음보다 도덕적 가치에 대한 욕구가 가장 최상위에 욕구라고 하는 것이다. 즉, 얼마나 맛있는 것을 먹는가보다 얼마나 올바르게 먹는가를 생각해야 하고, 얼마나 오래 사느냐보다 얼마나 올바르게 사는가를 생각해야 한다는 것이다.

맹자는 선형적 도덕의식과 도덕적 욕구가 있다고 전제함으로써 후천적인 수련의 과정은 단지 선천적 동기 자각하고 유지하는 것에 불과한 것으로 보았다. 일반적으로 맹자의 수양론(修養論)은 지식을 습득하고 사회 규범을 내면화 하는 것보다는 인간의 내적인 도덕성을 보존하고 확충하는 것에 초점을 맞추고 있다. 그러므로 외적인 규범의 필요성을 주장하기보다는 내적인 부분에 집중하고 있다. 인간의 다양한 심리상태를 극복하고 순수한 심을 보존하고 확충하는 수양이 핵심이기 때문에 학문의 목적 또한 욕망에 이끌려 그 본래 모습을 잃어버린 심을 찾아 본질적 본성을 회복하는 과정일 뿐이다.¹¹¹⁾ 이러한 수양은 선천적인 도덕 감정을 외물과의 접촉에서도 흔들리지 않게 굳게 지키는 것이다.

맹자는 외물과 접촉해 나타나는 감각적 욕망으로부터 심이 흔들리지 않는 ‘부동심(不動心)’을 기(氣)와 관련하여 설명한다. 기는 “인간의 몸에 가득 차 있는 것”¹¹²⁾으로서 삶의 몸짓의 힘, 인간의 원초적 생명력이라 할 수 있다. 그러므로 인간의 생리적 욕구가 몸에서 발해지는 것은 기의 움직임이다. 기는 생명력으로서 몸의 생리적 욕구뿐만 아니라 자연의 생명력이다.¹¹³⁾ 맹자는 사물에 이끌리

110) 『孟子』, 「告子上」, 孟子曰 魚我所欲也 熊掌 亦我所欲也 二者 不可得兼 舍魚而取熊掌者也 生亦我所欲也 義亦我所欲也 二者 不可得兼 舍生而取義者也 生亦我所欲 所欲有甚於生者 故不爲苟得也 死亦我所惡 所惡有甚於死者 故患有所不辟也

111) 이해영, 「맹자의 마음(心)과 기」, 『東洋哲學研究』 第41輯, 동양철학연구회, 2005, 238쪽

112) 『孟子』, 「公孫丑上」, 氣 體之充也

지 않는 순수한 상태의 심과 더불어 있는 순수한 기를 ‘야기(夜氣)’, ‘평단지기(平旦之氣)’라고 하여 심과 순수한 기의 관계를 말한다. 기는 기본적으로 심에 따라 인간의 몸을 움직이게 하는 생명력이지만 순수한 상태의 기(氣)는 인간의 순수한 심을 길러주고 지켜주는 역할을 하는 것이다.

맹자는 기를 심의 움직임과 관련시켜 “의지(意志)는 기(氣)의 장수요, 기는 몸에 꼭 차있는 것이니, 의지가 최고요, 기가 그 다음이다. 그러므로 말하기를 ‘그 의지를 잘 지키고 또 그 기를 함부로 움직이지 말라.’고 한 것이다.”¹¹⁴⁾라고 말한다. 심은 무형(無形)의 것이기 때문에 의지는 기를 통해 현실적으로 발현된다. 하지만 심이 근본이기 때문에 심의 움직임에 따라 기가 자연스럽게 운용되도록 해야 한다. 그러나 맹자는 심의 움직임인 의지와 기의 관계를 일방적인 종속관계로만 보지 않는다. 맹자는 “의지가 한결같으면 기를 움직이게 하고, 기가 한결같으면 의지를 움직이게 한다.”¹¹⁵⁾고 한다. 심의 의지가 바르게 서고 확고하면 몸의 기를 지배하지만 그 반대로 몸의 기가 한편으로 기울어지면 의지가 흔들리게 된다고 한 것이다. 그러므로 의지와 기가 조화를 잃으면 한편으로 치우쳐 심이 안정되지 못한다.

맹자는 심의 일반적 특성을 “잡으면 보존되고 버리면 없어져서 일정한 때가 없어 그 방향을 알지 못하는”¹¹⁶⁾ 것이라고 하는데, 이는 심을 잘 살피고 의지를 확고하게 지켜야 한다는 것을 강조하는 것이다. 심을 안정되게 확고히 지켜 외물에 흔들리지 않는 것이 부동심(不動心)이다. 맹자는 부동심의 수양을 호연지기(浩然之氣)를 기르는 것이라고 한다. 즉, 호연지기를 기쁨으로서 심이 안정되고 몸의 기(氣)도 자연스럽게 흐르게 되는 것이다

호연지기는 지극히 크고 강하니 곧음으로써 기르고 해침이 없다면 천지(天地) 사이에 가득 차게 된다. 호연지기는 의(義)와 도(道)를 짝하니 이것이 없으면 굽주리게 된다. 호연지기는 의를 축적해서 생긴 것이니, 의가 갑자기 닥쳐와

113) 이해영, 「맹자의 마음(心)과 기」, 『東洋哲學研究』 第41輯, 동양철학연구회, 2005, 244쪽

114) 『孟子』, 「公孫丑上」, 夫志 氣之帥也 氣體之充也 夫志至焉 氣次焉 故曰 持其志 無暴其氣 既曰 志至焉 氣次焉 又曰 持其志 無暴其氣者

115) 『孟子』, 「公孫丑上」, 曰志壹 則動氣 氣壹則動志也

116) 『孟子』, 「告子上」, 孔子曰 操則存 舍則亡 出入無時 莫知其鄉 惟心之謂與

이루어지는 것이 아니다. 행하고 심에 만족함이 없다면 굶주린다.¹¹⁷⁾

호연지기는 천지자연과 인간에 공통된 의로운 기(氣)이다. 인간이 의로움을 축적하는 과정이 호연지기를 기르는 것인데, 이것은 천지자연의 도와 함께 하는 것이다. 즉, 인간의 순수한 심과 순수한 기가 조화되는 것이라 할 수 있다. 이러한 심과 기의 조화는 인간이 욕망에 이끌리지 않는 상태에 머물게 한다.

맹자는 인간 존재의 본질이 선하다는 것을 선천적이고 순수한 심인 사단을 통해 드러내고 있으며, 이러한 사단을 보존하고 확충하는 수양을 통해 인간의 도덕적 행위가 가능하다고 하였다. 사단은 직관적 도덕의식으로서 자신과 아무런 관계가 없는 타인에 의해서도 나타나는 심이며, 인의(人義)의 실제인 효제를 타인으로 확대 할 수 있는 도덕적 능력이다.

사람이 사단을 가지고 있음은 사체를 가지고 있음과 같으니, 이 사단을 가지고 있으면서도 스스로 인의를 행할 수 없다고 말하는 자는 자신을 해치는 자이다...무릇 사단이 나에게 있는 것을 다 넓혀서 채울 줄 알면, 마치 불이 처음 타오르며 샘물이 처음 나오는 것과 같을 것이니, 만일 능히 이것을 채운다면 족히 사해를 보호할 수 있고, 만일 채우지 못한다면 부모도 섬길 수 없을 것이다.¹¹⁸⁾

맹자는 인간이 팔, 다리를 가지고 있는 것처럼 선천적으로 사단을 가지고 있으며, 사단을 확충하는 것을 통해 인의는 모든 인간에게로 확대될 수 있다고 한다. 인간은 자신의 신체적 능력을 개발함으로써 자기가 하고자 하는 바를 할 수 있게 된다. 마찬가지로 모든 인간은 자신이 가지고 있는 사단을 생각하고 확충함으로써 인의를 행할 수 있게 된다.

맹자가 말하고 있는 심의 생각함[思]은 심이 스스로 내적인 선(善)을 느끼는 것인 동시에 직관적 도덕 판단을 의미하는 것이다. 이 점은 순자가 심의 지성적 사유를 통해 선을 구성한다는 것과 비교되는 것이다. 맹자는 생각한다는 것은 심

117) 『孟子』, 「公孫丑上」, 其爲氣也 至大至剛 以直養而無害 則塞於天地之間 其爲氣也 配義與道 無是 餒也 是集義所生者 非義襲而取之也 行有不慊於心則餒矣

118) 『孟子』, 「公孫丑上」, 人之有是四端也 猶其有四體也 有是四端而自謂不能者 自賊者也...凡有四端於我者 皆擴而充之矣 若火之始然 泉之始達 苟能充之 足以保四海 苟不充之 不足以事父母

의 유일하고 고유한 기능이라고 하고 있지만 생각한다는 것은 비교·분석하고 종합하는 지성적 사고의 과정이 아니라 직관적 인식이다. 그러므로 맹자는 객관적으로 대상을 지각하고, 그것을 바탕으로 지식을 구성하는 것에 대해 중요하게 다루지 않는다. 맹자는 사물의 동이(同異)나 실재를 파악하는 객관적 인식을 문제삼는 것이 아니라, 도덕의식에 의한 도덕 판단을 문제삼고 있기 때문이다.

맹자의 객관적 인식과 지식에 대한 무관심은 외적인 요소에 대한 부정적 태도를 갖게 하였다. 이러한 부정적 태도는 단지 인위적인 사회규범을 통해서 인간의 도덕적 행위의 정당성을 확보할 수 없는 것으로 보게 하였다. 사회규범은 도덕가치들을 표면적으로 규정하고 있는 것이다. 그러나 이러한 사회규범은 절대적 필연적 도덕률이 아니라 상대적 우연적 도덕률이라고 할 수 있다. 그러므로 맹자는 인간이 타인과 사물과의 관계 속에서 획득하게 된 사회규범 이전에 선천적이고 순수한 도덕을 찾으려고 한 것이다. 인의예지(仁義禮智)의 사덕(四德)은 순수 도덕률이며, 사단은 사덕으로 발전할 수 있는 선천적이고 순수한 심이다. 이러한 선험적 심은 사태를 인식하는 데 있어서 직관적으로 도덕 판단이 가능한 도덕의식이다.

맹자는 인간에게 선험적 도덕의식이 있다는 것을 근거로 선천적으로 주어진 순수한 도덕률을 주장하고 직관적 도덕 판단이 가능하다고 하고 있다. 하지만 인간의 삶에서 직관적으로 도덕적 판단을 할 수 없는 경우는 너무나 많이 존재하고 있으며, 이는 복잡한 인식과정을 통해 판단할 수 있는 것이다. 인간이 사물이나 사태를 인식하는 것은 감각기관의 지각을 바탕으로 하는 이차적인 사고과정을 통해서 사실판단이 이루어진다. 그리고 도덕적 가치판단은 그것보다 더 고차원적인 지적 사고과정이 필요하게 된다. 하지만 맹자는 사태를 지각함과 동시에 도덕적 가치판단이 가능하다고 주장하고 있다.

그렇다면 모든 개인에게 부합하는 객관적 기준이 아니라 선험적 도덕의식에 의지해 항상 일치된 판단을 할 수 있겠는가 하는 의문을 제기할 수 있다. 맹자의 구조에서 도덕의식은 그 자체로서 자각하는 기능을 갖기 때문에 선천적 도덕 지향성을 갖고 있으며, 인간을 그러한 행위로 이끌 수 있는 힘을 가지고 있다. 그러나 도덕의식이 스스로 주체가 되어 인간을 객관적이고 선한 방향으로 이끌어갈 수 있는가. 즉, 선험적 도덕의식이 직관적으로 도덕을 판단한다면 도덕적 가

치들이 충돌하는 경우에 어떻게 인간은 직관적으로 올바르게 판단할 수 있는가 하는 물음이 제기된다.

첫째로 모든 인간은 어린 아이가 우물에 들어가려는 사태를 지각하는 순간 ‘깜짝 놀라고 측은한 심’이 촉발된다고 하였다. 이러한 측은지심(惻隱之心)은 타인이 고통을 받거나 죽음의 위기에 처한 것을 지각했을 때 느끼는 것이며, 비교·분석하는 과정 없이 촉발되는 것이기 때문에 직관적이고 순수한 것이라 할 수 있다.

맹자는 측은지심이 어떠한 이해관계도 고려하기 이전에 가장 먼저 발생하는 심이라는 것을 통해 모든 인간이 선천적으로 도덕의식을 가지고 있다고 주장하고 있다. 하지만 측은지심은 먼저 시각을 통해 지각되고, 지각된 내용을 판단하고 그 결과를 예측한 이후에 나타나는 심이다. 그런데 지각과 판단, 예측이라고 하는 것은 지성적 사고과정이다. 이러한 지성적 사고는 인간이 경험을 통해 학습된 것이다. 인간은 경험을 통해 학습하고 이러한 학습과정을 통해 지성적 사고 능력이 계발되며, 이를 통해 도덕적 가치판단이 원활하게 이루어진다. 지적 능력이 계발되지 않은 상태에서는 사태에 대한 올바른 가치판단은 물론이고, 사실판단에 있어서도 올바르게 판단 할 수 없다.

하지만 그렇다고 해서 맹자가 주장하는 선천적 직관적 도덕의식이 후천적인 경험에서 비롯된 것이라고 단정할 수는 없다. 우리는 일반적으로 식욕에 있어서 더 맛있는 것을 먹고자 한다고 규정한다. 그리고 이러한 욕구는 인간이 타고난 선천적인 것이라고 한다. 그러나 우리가 음식의 맛을 느끼는 것은 후천적 요소가 작용한다. 왜냐하면 맛은 각자 자신이 생활하고 있는 환경에서 경험을 통해 획득되는 것이기 때문이다. 그래서 맛이 ‘있다’, ‘없다’는 각자의 주관적인 경험에 의한 것이 된다. 우리는 맛에 있어서도 각 개인이 차이를 보임에도 불구하고 맛있는 것을 먹고자 한다는 것을 선천적인 욕구라고 한다. 이런 점에서 측은지심은 인간이라면 거의 예외 없이 유사한 상황에서 갖는 유사한 심이기 때문에 선천적이라고 말할 수 있다. 그러므로 맹자가 선천적이고 직관적이고 하는 것은 인간이 사태와 사물을 인식하는데 있어서 후천적 경험에 관계없이 공통적으로 갖는 심이 있다는 것이고, 그러한 심은 수학적 공리처럼 매 순간마다 사고과정을 거치지 않아도 직관적으로 알 수 있다는 것이다.

둘째로 그렇다면 그러한 선천적 직관적 도덕의식은 아무런 모순 없이 모든 사

태에 작용하는가하는 점을 생각해 볼 수 있다. 일반적으로 도덕 또는 도덕의식과 감각적 욕망이 충돌하는 경우에는 비교적 어려움 없이 가치판단을 할 수 있다. 하지만 도덕적 가치들 사이에 충돌이 일어났을 때 우리는 딜레마에 봉착하게 된다. 이러한 딜레마의 예가 「이루(離婁)」편에 있다.

순우곤(淳于髡)이 ‘남녀간에 주고받기를 친히 하지 않는 것이 예(禮)입니까?’ 하고 묻자, 맹자께서 ‘예이다.’하고 대답하셨다. ‘제수(弟嫂)가 물에 빠지면 손으로써 구원하여야 합니까?’하고 묻자, 대답하시기를 ‘제수가 물에 빠졌는데도 구원하지 않는다면, 이는 짐승이니, 남녀간에 주고받기를 친히 하지 않음은 예이고, 제수가 물에 빠져 구원함은 권도(權道)이다.’라고 하셨다.¹¹⁹⁾

남녀가 손으로 주고받지 않음은 예(禮)이며 맹자 역시 예를 중요시 여겼다. 맹자에게 있어서 예는 인간의 행위 규범으로서 도덕이자 인간의 도덕의식에 의해 근거 지워진다. 그런데 제수의 목숨을 구하는 것도 인간의 양지(良知)로서 도덕이다. 물론 이러한 경우에 우리는 결과적으로 사람의 목숨을 구하는 것이 먼저이고 남녀 사이의 예는 부차적인 것이라고 결정할 수 있다. 하지만 그러한 판단의 과정은 직관적으로 가능하기보다 지성적 사고과정을 거쳐야 한다. 양자(兩者)가 모두 도덕적 가치를 가지고 있는 경우 어느 것이 더 중요한 것인가 하는 판단에 사고과정이 개입되는 것이다. 인간은 여러 사태를 경험하는 것을 통해서 어떠한 도덕적 가치가 우선적으로 고려되어야 하는가에 대한 기준을 획득한다. 이러한 기준을 획득하는 과정은 지성적 사고과정에 의한 것이다.

맹자 역시 도덕적 기준을 적용하는 과정에서도 이러한 사고과정이 필요하다는 점을 언급하고 있다. ‘제수가 물에 빠졌을 때 구하는 것이 권도(權道)이다.’는 언급에서 ‘권도’는 사태의 경중(輕重)을 올바르게 헤아리는 것인데, 경중을 헤아리는 것은 직관적인 과정이 아니라 지성적 사고과정이다. 맹자는 “저울질한 뒤에야 경중을 알며, 제어본 뒤에야 장단(長短)을 알 수 있다. 사물이 다 그러하거니와 그 중에서도 심(心)이 유독 심하다.”¹²⁰⁾라고 한다. 사물을 인식하는 데에 있어서 사

119) 『孟子』, 「離婁上」, 淳于髡曰 男女授受不親禮與? 孟子曰 禮也 曰嫂溺則援之以手乎? 曰嫂溺不援 是豺狼也 男女授受不親 禮也 嫂溺援之以手者 權也

120) 『孟子』, 「梁惠王上」, 權然後知輕重 度然後知長短 物皆然心爲甚

고과정이 필요한 것은 물론이고 심에 있어서는 더욱 복잡한 과정이 필요하다는 것이다. 맹자의 이러한 언급은 인간이 도덕의식을 가지고 있다고 할 수 있으나, 그것이 모든 사태에 직관적으로 작용할 수 있는 것이 아니라 후천적 지성적 사고과정을 필요로 한다는 것을 의미한다. 지성적 사고과정은 선천적 도덕의식의 직관을 넘어서 도덕적 가치들이 충돌하는 사태의 갈등을 해소하는 적극적인 역할을 수행하는 것이다. 하지만 맹자는 이러한 지성적 사고과정을 독립된 범주로 다루지는 않는다.

인(仁)의 실체는 어버이를 섬기는 것이요, 의(義)의 실체는 형에게 순종하는 것이다. 지(智)의 실체는 이 두 가지를 알아서 버리지 않는 것이요, 예(禮)의 실체는 이 두 가지를 절문(節文)하는 것이요, 악(樂)의 실체는 이 두 가지를 즐거워하는 것이다.¹²¹⁾

맹자는 지(智)를 인간의 양지양능(良知良能)인 인의를 알고 버리지 않는 것이라고 보았다. 맹자에게 앎(지혜)의 본질적 요소는 인간의 도덕성을 자각하고 그것이 인간의 본질로서 구해야 할 것이라는 것을 아는 것이다. 그러므로 인간의 앎은 지성적 사고과정으로서 사태를 파악하는 것이 아니라, 선천적 내적인 도덕의식을 자각하고 구하는 것이기 때문에 직관적인 것이다. 맹자는 인간의 지성적 사유와 객관적 인식에 대한 논의로 진행될 수 있는 가능성을 내포하고 있지만, 심의 생각함과 지혜를 그의 철학적 사유의 맥락에서 내적인 도덕의식으로 규정하였다. 그에게 있어서 인의는 사회적 차원에서 실현되는 선이 아니라 개인적 차원에서 내적인 인격의 완성을 의미하는 것이기 때문이다.

셋째로 그렇다면 맹자가 말하고 있는 인의예지는 인간의 자연적 욕망을 배제하고 새로운 가치들을 인정하지 않는 불변적 도덕성 내지는 도덕이라고 생각해 볼 수 있다. 인간 존재의 역사와 문화는 어느 한 시점에 고정되어 불변하는 것이 아니라 지속적인 변화의 과정에 있다. 이러한 변화의 과정 속에서 우리는 지성적 사유와 도덕 담론을 통해 기존의 가치와 새로운 가치들의 융합을 모색해야 할 것이다. 어떤 도덕적 가치가 불변적으로 다른 모든 것들보다 우선되어야 한다는

121) 『孟子』, 「離婁上」, 仁之實事親是也 義之實從兄是也 智之實 知斯二者弗去是也 禮之實 節文斯二者是也 樂之實樂斯二者 樂則生矣

주장은 독단적인 폐해를 낳을 수 있기 때문이다. 이점에서 맹자는 사단을 근거로 심의 도덕의식을 선천적이고 직관적인 것으로 규정하고 도덕적 가치들이 충돌하는 사태에 대해서도 순환적 논증을 함으로써 새로운 가치들을 포괄하는 담론의 도덕으로 나아가지 못하고 있다.¹²²⁾ 그러나 맹자의 사유를 독단적인 것이라고만 규정할 수는 없다.

맹자가 말하고 있는 인의(人義)는 인간이 실천하고 실현해야 하는 도덕적 가치로서 인간이 인위적으로 만들어낸 규범이 아니며, 단지 효제로만 규정되는 것이 아니라 보편적 가치로서 이상(理想)이다. 맹자는 이러한 보편적 이상의 실현을 외적 규범을 무조건 따르고 내면화하는 것을 통해 가능한 것이 아니라고 한다. 맹자는 “예(禮)답지 않은 예, 의(義)답지 않은 의를 대인(大人)은 행하지 않는다.”¹²³⁾고 하면서 도덕의식의 자율적 판단을 세속적 예의(禮義) 위에 존재하는 것이라고 보았다.¹²⁴⁾ 그러므로 인간은 심의 도덕의식을 통해 자율적으로 보편적 도덕 가치인 인의를 실현하는 것이다.

맹자는 “한 그릇의 밥과 한 그릇의 국을 얻으면 살고 얻지 못하면 죽더라도, 혀를 차고 꾸짖으며 주면 길 가는 사람도 받지 않으며, 발로 밟고 주면 거지도 좋게 여기지 않는다.”¹²⁵⁾고 한다. 인간은 살면서 죽음의 위기에 닥치는 경우가 적지 않다. 그리고 그때마다 위기를 피하기 위해 수단 방법을 가리지 않는다. 그러나 죽음보다도 싫어하는 것은 인간이 자기 존재에 대한 자긍심을 잃지 않고자 하는 것이다. 자긍심은 자존심이라고 할 수도 있으며, 자기 존재에 대한 치욕을 견디지 못하는 마음이다. 타인이 나에게 먹을 것을 주더라도 무례하고 모욕적이라면 받지 않고자 하는 마음이다. 맹자는 이러한 심이 현자(賢者)에게만 있는 것

122) 정용환은 맹자가 도덕 가치들의 충돌을 해결하기 위해 후천적인 사려의 과정이 필요하다는 것을 인식하고 있었지만 그것을 적극적인 도덕 담론의 대상으로 부각시키지 못했다고 한다. 심의 사려는 더 좋은 도덕 동기를 탐색할 수 있는 역할을 수행하는 것으로 이해되지 못하고, 인간의 선 실행의지를 강화하기 위해 선천적 도덕 동기에 대한 인식에 제한됨으로써 미학적 가치 등에 새로운 가치들을 포괄적으로 다룰 수 있는 도덕 담론의 축소화를 야기한 측면이 있다고 한다. 정용환, 「맹자의 선천적이고 직관적인 선(善)의 실행 가능성」, 『철학』 제82집, 한국철학회, 2005, 43~45쪽 참조

123) 『孟子』, 「離婁下」, 非禮之禮 非義之義 大人不爲

124) 맹자는 개인을 극히 중요시했기 때문에 개인의 자유를 강조했다. 개인의 도덕적 판단을 중시했기 때문에 이른바 예(禮)라는 것도 만약 합당하지 않다고 여겨지면 부인하고 개혁할 수 있다고 보았다. 馮友蘭, 『중국철학사 上』, 박성규 역, 까치, 1999, 206~207쪽 참조

125) 『孟子』, 「告子上」, 一簞食 一豆羹 得之則生 弗得則死 噉爾而與之 行道之人 弗受 蹴爾而與之 乞人 不屑也

이 아니라 모든 인간에게 있다고 한다.¹²⁶⁾ 즉, 자기 존재의 존엄성에 대한 마음은 본심으로서 누구나 갖고 있다는 것이다. 비록 미처 깨닫지 못하거나 직접적인 행위로 나타나지 않을 수 있지만 스스로 반성하면 분명히 알 수 있는 것이다.

본심은 인간의 선천적이고 순수한 심으로서 인심(人心)이다. 맹자는 “인(仁)은 사람의 심이요, 의(義)는 사람의 길이다.”¹²⁷⁾라고 한다. 인간은 타인의 불안으로부터 촉발되는 순수하고 선한 심을 가지고 있다는 점에서 심이 인(仁)을 품고 있다는 것을 알 수 있으며, 인간이 모욕적이고 치욕적인 것에 대해 좋게 여기지 않는 것에서 의(義)가 올바른 행위의 근거가 된다는 것을 알 수 있다. 인의는 인간의 도덕적 가치로서 심에 품고 있는 이상(理想)이며, 인간은 순수 직관의 도덕의 식인 사단의 확충을 통해 인의를 실현할 수 있는 것이다.

4.2. 순자의 인식적·이성적 작용: 허일이정(虛壹而靜)

순자는 타고난 자연적 욕망을 성(性)이라고 하였고, 성선을 인정하지 않았다. 자연적 욕망은 인간을 능동적으로 행위하게 하는 것이다. 모든 인간은 자기의 욕망을 성취하기 위해 분주하게 움직이며, 자기에게 이롭다고 여겨지는 것을 성취하기 위해 모든 노력을 기울인다. 그러나 이러한 노력들은 단지 감각과 감정에만 의존한다면 무용한 것이 된다. 그리고 그것은 무용할 뿐만 아니라 사회의 혼란과 다툼을 초래한다. 순자에 따르면 이러한 귀결은 피할 수 없다. 하지만 인간은 자신의 욕망을 사회 속에서 성취할 수 있는 자질(資質)과 지능(知能)을 가지고 있다.

인간은 욕망뿐만 아니라 그것을 성취할 수 있는 자질과 지능을 가지고 있기 때문에 어떻게 노력하는가에 따라 정당하게 욕망을 성취할 수 있다. 그러므로 순자에게 있어 인간이 사려를 쌓고 재능을 익히는 후천적인 과정이 논의의 핵심이 되는 것이다. 순자는 이러한 과정, 즉 본성을 후천적인 학습과 노력을 통해 변화시키는 것을 ‘화성기위(化性起僞)’라고 하였다.¹²⁸⁾ 화성기위는 인간의 자연적 욕

126) 『孟子』, 「告子上」, 非獨賢者有是心也 人皆有之

127) 『孟子』, 「告子上」, 仁人心也 義人路也

망과 타고난 자질을 모두 긍정하면서 욕망성취와 정리평치(正理平治)를 이룰 수 있는 것이다. 순자는 이러한 사회적 선[和平]의 실현의 가능근거를 심이라고 하였다.

심은 인간이 가지고 있는 인지능력으로서 후천적 작위의 주체가 되는 것이다. 순자는 “심은 가운데 텅 빈 곳을 차지하고 귀·눈·코·입·육체의 오관(五官)을 다스린다.”¹²⁹⁾고 한다. 감각기관은 외물과 접촉해 지각을 하지만 각각 부분적인 지각 밖에 할 수 없으며 심의 다스림에 의해서야 비로소 인식이 이루어지는 것이다.

심은 인지능력[徵知]이 있다. 인지능력으로 귀를 통해 소리를 알 수 있고, 눈을 통해 형세를 알 수 있다. 그러나 인지능력은 반드시 오관이 물건의 여러 가지 종류들을 주관해 정리해 정리하기를 기다린 연후라야 알 수 있다.¹³⁰⁾

순자에 따르면, 감각기관의 작용이 인식의 일차적인 지각의 요소이지만 심의 인지능력에 의해 비로소 인식과 판단이 가능하다고 하는 것이다. 인지능력은 비교·분석하고 종합하는 능력이다. 인간은 좋아하고 싫어하는 감정이 있어서 자기가 좋아하는 것을 얻고자 하는데, 인식과 판단이 제대로 이루어지지 않으면 자기가 진정 얻고자 하는 것을 얻을 수 없다. 그러므로 올바른 인식을 위해 심의 인지능력을 잘 계발해야 하는 것이다. 순자는 심을 규정하면서 감정을 선택하는 작용을 한다고 하고¹³¹⁾, 스스로 옳다고 생각하면 받아들이는 자율적 기관이라고 하였다. 하지만 항상 올바른 인식과 판단을 할 수 있는 것이 아니라 인간이 인식할 수 있는 기본적인 능력일 뿐이기 때문에 올바른 판단을 하기 위해서는 끊임없는 후천적인 노력이 필요하게 된다.

순자에게 있어서 심의 인지능력의 계발은 곧 인간이 사회를 구성하고 조화로

128) “화성기위(化性起僞)는 자연성을 그대로 방치하는 것이 아니라 인위적으로 개조하여 합일 시킨다는 논리이다...순자에게 있어서 성(性)·정(情)·욕(欲)이 모두 자연적인 것으로 상호연계 되고 있다. 이것은 공통적으로 오관[天官]의 작용이기 때문이다. 반면에 심의 사려와 그것의 축적 과정은 인위적인 것으로 규정된다. 요컨대 순자에게 있어서 심은 천관(天官)의 자연적 기능에 대한 인위적 작용이며, 성(性)은 천관의 자연성을 의미한다고 할 수 있다.” 윤무학, 『통일제국을 위한 비판 철학자 순자(荀子)』, 성균관대학교출판부, 2004, 104~108쪽 참조

129) 『荀子』, 「天論」, 心居中虛 以治五官 夫是之謂天君

130) 『荀子』, 「正名」, 心有徵知 徵知 則緣耳而知聲可也 緣目而知形可也 然而徵知 必將待天官之當簿其類 然後可也

131) 『荀子』, 「正名」, 情然而心爲之擇 謂之慮

울 수 있는 유일한 방법이다. 인지능력은 객관적 인식을 통해 분별을 가능하게 하며, 분별은 사회가 안정적으로 유지될 수 있도록 하는 것이다. 인간은 욕망의 충족을 위해서 상호의존 하는 관계를 맺지 않고 살 수 없다. 타고난 능력에 있어서 인간은 신체적으로 동물에 비해 나을 것이 별로 없기 때문에 인간은 서로 모여서 살아갈 수 있는 것이다. 그러나 인간들 사이에서도 힘의 차이가 발생하고 그 힘과 자연적 욕망은 적절한 규범에 의해 조절되지 않으면 조화는 깨어지게 된다. 순자는 인간이 사회를 이루고 조화될 수 있는 근거를 분별이 있기 때문이라고 한다. “사람은 어떻게 여럿이 힘을 합쳐 모여 살 수 있는가? 그것은 분별 [分, 사회적 신분]이 있기 때문이다. 그 분별은 어떻게 존재할 수 있는가? 그것은 의로움(義)이 있기 때문이다.”¹³²⁾ 여기서 분(分)은 개인의 도덕적 분별능력이 아니라 사회의 분별로서 규범과 질서이다. 인간은 규범과 질서가 있기 때문에 모여서 함께 살 수 있는 것이다.

순자는 분별이 존재할 수 있는 근거로서 의(義)를 말하고, 또한 인간이 생명과 지각뿐만 아니라 의(義)가 있기 때문에 귀한 존재라고 한다.¹³³⁾ 여기서 의(義)는 인간의 관계성 속에서 일반적으로 인식되는 것이기 때문에 인간에게 고유한 것이라고 할 수 있다. 하지만 그것이 선천적으로 내재된 것이 아니라 도덕적 가치로서 사회 속에서 획득되어야 하는 것이다.

사람을 사람이라 할 수 있는 근거는 두 다리를 가지고 있고, 털이 나지 않은 동물이라는 특징이 아니라 분별능력(辨)이 있기 때문이다...새나 짐승에게도 아버지와 아들은 있지만 아버지와 아들에 친함[親]이 없으며, 암컷과 수컷이 있기는 하지만 남자와 여자의 구별[別]이 없다. 그러므로 사람으로서의 도(道)에는 어디에나 분별[辨]이 있다는 것이다.¹³⁴⁾

여기서 ‘변(辨)’은 감각을 통한 지각만을 말하는 것이 아니라 ‘친(親)’, ‘별(別)’과 같은 인간의 관계성에 대한 인식을 포함하는 것이다. 인간관계에 있어서 기본

132) 『荀子』, 「王制」, 人何以能羣? 曰 分 分何以能行? 曰 義

133) 『荀子』, 「王制」, 水火有氣而無生 草木有生而無知 禽獸有知而無義 人有氣有生有知亦且有義 故最爲天下貴也

134) 『荀子』, 「非相」, 人之所以爲人者 非特以二足而無毛也 以其有辨也...夫禽獸有父子而無父子之親 有牝牡而無男女之別 故人道莫不有辨

적으로 남녀의 구별과 부자간의 유대(紐帶)가 있으며 이를 인식할 수 있다. 그러나 이러한 관계성은 일반화된 법칙으로 규범화되고 교화되어야 도덕적 의미를 갖는다. 순자는 인간이 관계적 특성을 가지고 있다는 것을 전적으로 부정하는 것은 아니지만 그 자체로서 의미를 갖기보다는 인간의 사회적 규범인 예의를 본분으로 삼아야 함을 설명하는 차원에서 받아들인다. 이러한 의도는 “분별[辨]에는 분수[分]보다 큰 것이 없고 분수에는 예(禮)보다 더 큰 것이 없다.”¹³⁵⁾는 언급에서도 잘 나타나 있다. 순자의 사유에서 심의 인지능력은 객관적 인식의 근거가 되고, 인간의 관계적 특성을 분별하며 예의를 만드는 기능을 하는 것이다.

순자는 인간이 본질적으로 사회를 구성할 수밖에 없다고 보았고, 사회의 유지와 사회적 규범으로서의 예(禮)에 의해서 가능하다고 보았다. 맹자에 의해서 내면적 차원에서 강조되던 예(禮)를 순자는 사회적 차원에서 강조하는 것이다. 순자에게 예는 인간의 본성으로부터 연유하는 것이 아니라 심의 지성적 사유를 통한 지속적인 작위를 통해 획득되는 선(善)이다.

순자는 사회적 선을 정립하고자 하였으며 그것의 가능성을 심의 지성적 사유에 두고 있다. 인간의 심은 지각을 검증하여 인식을 만들고 감정과 욕망을 지배하는 구조적 지위를 갖는다고 하였다. 그래서 사람들이 인식의 혼란을 막을 수 있으며, 감정과 욕망에 맹목적으로 따라서 일어나는 혼란을 다스릴 수 있는 것이다.¹³⁶⁾ 인간이 사물을 제대로 인식하지 못하면 분별이 없게 된다. 그렇게 되면 감정과 욕망이 원하는 것은 물론이고 자기 몸도 보존하지 못하게 된다. 그러므로 인식의 혼란을 막기 위해 분별의 기준을 마련해야 하는 것이다. 이러한 분별을 마련하는 하는 기본을 순자는 명칭을 바르게 하는 것이라고 하였다.¹³⁷⁾

135) 『荀子』, 「非相」, 辨莫大於分 分莫大於禮 禮莫大於聖王

136) 療名春, 『순자적 지혜』, 중국 연변대학 출판부편, 도서출판조선, 1992, 103~107쪽 참조

137) 명실(名實)문제는 춘추(春秋)말기 예악(禮樂)이 붕괴되고 새 것이 생겨나면서 심각하게 나타났다. 명과 실이 서로 부합하지 않아 혼란을 야기 시켰는데, 이에 따라 명실문제에 관한 연구가 진행되었고, 전국시대에는 ‘명변사조(名變思潮)’를 형성했다. 方立天, 『중국철학과 인식의 문제』, 박경환 옮김, 예문서원, 1998, 25~27쪽 참조; 참된 인식은 감각적 인상을 분류하고 구별하는 심의 능력에 달려있다. 그래서 순자는 그러한 분류에 적용하기 위한 체계적인 전문용어를 개발하였다. 그러한 분류활동의 정확성을 판단하는 기준을 확립한 뒤, 이어서 지식을 얻으려는 심의 노력이 지닌 성질을 결정짓는 여러 심리적 요인에 이르기까지 체계적으로 논의하고 있다. Frederick W. Mote, 『중국철학의 기초』, 김용현 옮김, 서광사, 1994, 144쪽

형체가 다른 물건에 대해서는 사람의 심이 각각 다르게 보고 모든 것을 이해하게 되는데, 다른 물건들의 명칭과 실체가 서로 뒤섞여 혼란스러울 때는 귀한 것과 천한 것도 분명하지 않고, 같은 것과 다른 것도 분별하지 못하게 된다. 그렇게 되면 사람의 뜻에는 반드시 사물을 알지 못하는 걱정이 생기게 되고, 일은 반드시 곤경에 빠져 실패하는 환난을 겪게 될 것이다. 그러므로 지혜 있는 사람이 그것을 분별해, 명칭을 제정하여 실체를 지정하였던 것이다.

다른 사물인데 명칭과 실체가 뒤섞이면 심은 사물을 이해할 수 없다. 뿐만 아니라 명칭과 실체가 바르지 않으면 사람들이 의사소통을 할 수 없게 된다. 사물을 이해하지 못하고 사람들이 소통을 할 수 없다면 사회는 안정을 유지할 수 없게 된다. 그렇기 때문에 그것들을 잘 구분하여 명칭을 바르게 정해야 하는 것이다. 순자는 사물의 종류의 같고 다름은 감각기관으로 구분하고 심의 인지능력으로 시각, 청각 등의 감각지각을 비교·분석하고 종합하여 올바른 명칭이 제정된다고 한다.¹³⁸⁾

순자는 “여러 가지 사물들에 명명을 하는 것은 변설(辨說)에 쓰이기 위해서이다. 변설이란 심의 도리를 표현하기 위한 것이다. 심이란 도(道)의 주재자이다. 도란 모든 사물을 다스리는 조리(條理)가 되는 것이다.”¹³⁹⁾라고 한다. 사람들은 논변을 통해 올바른 논리를 만들고, 사물을 헤아려 분별있게 한다.¹⁴⁰⁾ 논변은 사람들이 서로의 의견을 교환하고 이해하는 과정이며 원만한 해결을 위한 의사소통행위이다. 서로의 말을 통해 뜻을 이해하고 문제를 해결하는 것이다. 순자의 변설은 말을 바르게 분별하는 것은 물론이고, 이를 통해서 합리적 이론을 만드는 것을 말하는 것이다.

인간이 논변을 통해 합리적 이론을 만들어 가는 과정은 사회 구성원들이 각자

138) 정명(正名)의 보편성과 객관성은 “여러 감각기관이 외재사물에 감응하여 사물의 동이(同異)를 지각하고 이것을 다시 심이 징지(徵知, 사려작용)에 의하여 감각기관이 받아들인 감각 내용을 종류별로 나누어 비교 분석하고, 정리·종합함으로써 약정하여 이름을 만드는 것이다.” 유희성, 『순자는 왜 이름을 중요시 하는가?』, 『범한철학』 제40집, 범한철학회, 2006, 191~197쪽 참조

139) 『荀子』, 「正名」, 期命也者 辨說之用也 辨說也者 心之象道也 心也者 道之工宰也 道也者 治之經理也

140) 蔡仁厚는 명(名)을 ‘개념’, 사(辭)를 ‘명제’, 변설(辨說)을 ‘논변’이라고 하고 있다. 개념은 서로 통할 수 있게 약정된 것이고, 명제는 개념을 합쳐 뜻을 이해시키는 것이라고 한다. 논변은 ‘변(辯)’자의 의미에도 같이 쓰이고 있다. 논변이나 변설이라는 의미가 시비를 올바르게 판단하는 것을 말하는 것인데, 의사소통이라는 의미를 포함하여 논의한다는 의미에서 담론이라고 할 수 있다. 蔡仁厚, 『순자의 철학(孔孟荀哲學)』, 천명돈 옮김, 예문서원, 2006, 144~145쪽 참조

의 주관적인 가치관에 따라 행위함으로써 생기는 불협화음을 조절하는 합리적 과정이다. 순자는 심의 인지능력을 통해 명칭을 제정하고 논변을 통해 합리적 이론의 가능성을 제시하고 있다. 그러나 이것은 사회적 차원에서 합리적 기준을 만들 수 있는 것이지만 인간 개인의 합리적 판단을 보장하는 것은 아니다. 즉, 심은 감각지각을 종합하고 감정을 선택하여 욕구하지만 모든 개인이 객관적이고 합리적으로 인식하고 욕구하는 것은 아니라는 것이다. 순자는 심의 능력에 전적으로 의존하고 있지만 심이 합리적인 사유를 하는 것은 후천적 과정이 필요한 것이라고 하였다. 즉, 인지능력은 타고난 능력일 뿐이며 누구나 항상 합리적인 사유를 하는 것은 아니라고 하는 것이다.

사람의 심이 괜찮다고 판단한 것이 이치에 들어맞는 것이라면 욕망이 비록 많다고 해도 세상을 다스리는 데 무슨 해가 되겠는가? 욕망은 그렇게 많지 않은데 사람의 행동이 욕망보다 지나친 것은 심이 그렇게 만드는 것이다. 심이 괜찮다고 판단한 것이 이치에 어긋난다면 욕망이 비록 적다하더라도 어찌 세상이 어지러워지는 것을 제지할 수 있겠는가?¹⁴¹⁾

순자는 심의 판단과 선택이 올바른 것인가의 문제가 다스림과 관련된다고 하는데, 이러한 언급은 심이 항상 합리적 판단을 하는 것은 아니라는 것을 의미한다. 그러므로 순자는 욕망이 심에 의해 추구되기 때문에 다스림에 직접적 관계가 없다고 함으로써 욕망을 긍정할 수 있었지만 심이 어떻게 합리적인 판단을 할 수 있는가의 문제를 해결해야 했다.

순자는 심이 합리적 판단을 하지 못하는 것을 심이 가려지고 막히는 데서 비롯된다고 하였다. 심은 “작은 사물에 의해 이끌리면 외부에 있는 바른 것이 변하고, 안에 있는 심(心)마저 기울어져 작은 이치도 판단 할 수 없게 된다.”¹⁴²⁾고 한다. 실제로 인간의 심은 수많은 유혹에 놓여있다. 사물에 대해 집착하면서 생기는 욕심과 근심뿐만 아니라 타인에게 집착하게 되면 올바른 판단은 물론 상식적인 판단도 할 수 없게 된다.

141) 『荀子』, 「正名」, 心之所可中理 則欲雖多 奚傷於治? 欲不及而動過之 心使之也 心之所可失理 則欲雖寡 奚止於亂?

142) 『荀子』, 「解蔽」, 小物引之 則其正外易 其心內傾 則不足以決庶理矣

그렇다면 심은 어떻게 합리적 판단을 할 수 있는가? 순자는 심의 지성적 사유를 통해 지식과 이론을 만들 수 있다고 하였다. 하지만 심은 지식과 이론뿐만 아니라 올바른 도(道)를 인식할 수 있다. 순자는 “떡줄이란 곧음의 표준이고 저울은 공평함의 표준이며 굽은 자와 둥근 자는 모꼴과 동그라미에 표준이듯이 예란 사람들에게 있어 올바른 도 극점이다.”¹⁴³⁾라고 한다. 올바른 도는 헤아림의 기준이며 인간의 도(道)로서 예(禮)이다. 이는 인간의 다스림과 올바른 인식의 기준을 예라고 하는 것이다. 그러므로 이 도를 가지고 만물을 헤아리면 여러 가지 서로 다른 것들이 심을 가려서 그 질서를 어지럽힐 수가 없는 것이다.

순자에게 있어서 인간이 합리적 인식을 할 수 있는 것은 객관적 근거로서 올바른 도인 예(禮)가 있고, 주관적 근거로서 ‘허일이정(虛壹而靜)’이라는 인식 구조가 있기 때문이다. 도의 인식가능성인 허일이정은 인간이 객관적 기준인 예를 인식할 수 있음을 말하는 것이다. 예는 인간이 만들어낸 합리적 산물인 동시에 인간의 감정과 욕망을 충족시키며, 합리적 인식으로 이끌 수 있는 기준이 된다.

심은 어떻게 도(道)를 아는가? 그것은 심이 텅 비고 한결같아지고 고요해지는 것으로 알 수 있다. 심에는 여러 가지가 쌓여 있으나 이른바 텅 빈 상태가 있다. 심은 여러 가지를 생각하지만 이른바 한결같은 상태가 있다. 심은 계속해서 움직이지만 이른바 고요한 상태가 있다.

사람은 나면서부터 지각이 있고, 지각이 있으면 사물을 기억하게 되며, 기억을 하게 되면 여러 가지가 쌓이게 된다[臧]. 그러나 이른바 텅 빈 상태가 있는 것이다. 심에 이미 쌓여 있는 것들 때문에 새로 받아들여려는 것들이 방해받지 않는 것, 그것을 텅 빈 상태[虛]라 한다.

심은 생겨나면서부터 지각이 있고, 지각이 있으면 여러 가지를 분별하게 된다. 분별하는 것은 동시에 여러 가지를 아울러 알게 하며, 동시에 여러 가지를 아울러 알게 되면 여러 가지를 생각하게 된다[兩]. 그러나 이른바 한결같은 상태가 있는 것이다. 저쪽의 하나 때문에 이쪽의 하나가 방해받지 않는 것, 그것을 한결같은 상태[壹]라 한다.

심은 누워서 잠잘 때는 꿈을 꾸고, 명칭이 있을 때는 스스로 아무 곳이나 가게 되며, 그것을 부리면 생각을 하게 된다. 그러므로 심은 움직이지 않을 때란 없는 것이다[動]. 그런데도 이른바 고요한 상태가 있다. 몽상이나 번거로운 생각 때문에 지각이 어지러워지지 않는 것, 그것을 고요한 상태[靜]라 한다.¹⁴⁴⁾

143) 『荀子』, 「禮論」, 故繩者 直之至 衡者 平之至 規矩者 方圓之至 禮者 人道之極也

인간은 감각경험을 통해 지각하고 기억한다. 기억은 인간이 활동하는 모든 상황에서 끊임없이 새로운 지각과 호응하고 다시 기억된다. 순자는 지각과 기억의 과정이 심의 인식 과정의 기본적 특성이라고 하고 있다. 그런데 심은 여러 가지를 지각하기 때문에 여러 가지를 생각하고 개별적 인식을 하게 된다. 이는 심이 동시에 두 가지를 인식하기 때문이다. 개별적 인식은 일관되고 종합되지 않기 때문에 합리적 인식의 단계가 아니다. 그리고 심은 한 순간도 가만히 있지 못하는 잡념이 있다. 이러한 ‘장(臧)’, ‘양(兩)’, ‘동(動)’의 부분들은 심의 일반적 작용의 측면을 말하는 것이다. 도의 인식은 이러한 일반적 작용이 전제되지만 일반적 작용은 심의 타고난 인지능력을 설명하고 있을 뿐이다.

도를 인식하는 것은 ‘허(虛)’, ‘일(壹)’, ‘정(靜)’의 작용이다. 허는 새로운 지식을 받아들이는 능력이다. 기존의 지식에 얽매어 새로운 변화를 받아들이지 못하는 것은 닫힌 사유이다. 허(虛)는 지식을 축적하지만 항상 새로운 변화를 받아들일 수 있는 열린 사유이다. 일(壹)은 심이 여러 가지 개별적 인식을 하지만 일관적으로 사유해 종합적 인식이 가능하게 하는 능력이다. 정(靜)은 심이 자신 또는 사물에 의해서 생기게 되는 잡념에 영향을 받지 않고 침착히 사려할 수 있는 능력이다.

순자가 제시하고 있는 허일이정의 인식은 비판적 합리적 사유라고 할 수 있다. 이러한 심의 고유한 능력은 인간이 열린 마음으로 비판적 사유를 할 수 있게 하는 것이다. 그러므로 인간은 누구나 비판적 합리적 사유를 통해 인간의 올바른 도인 예를 인식하고 내면화할 수 있다. 이를 통해 인간 개인은 사회적 선[和平]에 부합하는 사유와 행위가 가능하게 되는 것이다.

144) 『荀子』, 「解蔽」, 心何以知? 曰 虛壹而靜 心未嘗不臧也 然而有所謂虛 心未嘗不滿也 然而有所謂一 心未嘗不動也 然而有所謂靜 人生而有知 知而有志 志也者 臧也 然而有所謂虛 不以所已臧害所將受謂之虛 心生而有知 知而有異 異也者 同時兼知之 同時兼知之 兩也 然而有所謂一 不以夫一害此一謂之壹 心 臥則夢 偷則自行 使之則謀 故心未嘗不動也 然而有所謂靜 不以夢劇亂知謂之靜; ‘심미상불만야(心未嘗不滿也)’에서 ‘만(滿)’은 양경(楊倞)의 주(注)에 근거해 ‘량(兩)’으로 쓰이는 것이 옳다고 한다. 『荀子』, 김학주 옮김, 을유문화사, 2003, 611쪽

V. 결론

맹자와 순자의 철학의 근본적인 차이는 인성론(人性論)에 있는 것이 아니라 심론(心論)에 있다. 맹자는 내적 본성의 선함을 주장하면서 심을 말하고 있고, 순자는 외적 규범의 선을 말하면서 심을 말하고 있다. 인간의 상호존중의 가능성을 맹자는 사단(四端)과 사덕(四德)의 구조 속에서, 순자는 지성과 예의(禮義)의 구조 속에서 찾고 있다.

맹자는 인간이 불인인지심(不忍人之心)과 사단의 선험적 심을 가지고 있다는 점에서 인의예지(仁義禮智)의 사덕을 선천적으로 가지고 있다고 보았다. 인간은 타인에 의해 촉발되는 순수한 도덕 감정을 갖는데 이것이 사단이며, 이 사단은 인간이 도덕성을 가지고 있다는 근거이다. 맹자의 사유에서 인간은 심의 생각함을 통해 내적 본성인 도덕성을 자각하고 그것에 충실한 삶을 살아야 한다. 이와 같은 주장은 인간은 존재의 본질적 의무로서 도덕적 행위를 해야 하며, 인간의 자기실현이 곧 도덕적 삶과 일치한다는 것이다. 결국 인간은 누구나 선험적 심을 가지고 있기 때문에 존중받을 만하고, 스스로 인간이라는 것을 느끼는 것을 통해서 상호존중의 관계가 성립되는 것이다.

그러나 인간은 도덕적인 것뿐만 아니라 여타 다양한 욕구를 가지고 있으며 경험을 통해 추구하고자 한다. 하지만 맹자는 인간의 본질이 도덕성에 있다는 점을 강조하여 이러한 행위들에 대해서 부정적인 입장을 취한다. 그 결과 인간의 다양한 존재성을 고려할 수 없었다. 인간의 본성을 도덕성으로 규정하고 인간의 존재 가치를 도덕성의 실현으로만 보는 것은 인간을 개인적으로나 사회적으로 제약하게 된다. 즉, 인간의 존재 목적이 오직 내적 도덕성과 그것의 실현에 있다고 하는 것은 인간의 사회·문화적인 요소를 간과하는 것이다.

그러므로 맹자의 주장에서처럼 인간의 본성은 일의적이고 불변적인 것으로 규정되어서는 안 된다. 본성은 완결되고 불변하는 어떤 것이 아니라 사회·문화적인 관계 맺음 속에서 변화되고 경험을 통해 성숙해가는 것이라고 보아야 한다. 순자는 인간의 감정과 욕망[欲]을 타고난 본성이라고 규정한다. 이로써 인간이 다양한 욕망을 갖는 근거와 이러한 욕망을 추구할 수밖에 없는 필연적 측면을 해명

한다. 인간의 욕망은 본성으로서 생명력이며, 능동적으로 행위하는 존재의 현재적 자기표현이다. 다만 다른 사람들과의 관계 속에서 표현되어지는 것이 사회적 선[和平]을 저해하지 않게 인도하고 조절해주어야 하는 것이다.

인간은 비록 후천적인 과정을 거쳐서 획득된다 하더라도 어느 정도의 양심(良心)을 가질 수 있다. 그리고 양심은 외적인 규범 이전에 가장 먼저 스스로 반성하게 하는 내적인 도덕적 요소이다. 그러나 양심에 의한 가치판단은 주관적인 경험에 의한 판단이다. 맹자는 이러한 주관성을 선형적이고 보편적인 도덕의식으로 극복하려고 하고자 하였다. 하지만 맹자가 제시하는 사단은 선형적 심이며 직관적인 작용을 하기 때문에 다양한 사태를 종합적으로 인식하는 작용을 수행하지 못한다. 그러므로 인간의 올바른 행위를 위한 적절한 인식기능을 수행할 수 없는 것이다.

인간이 내적인 도덕의식에 의해 자율적으로 도덕적 행위를 할 수 있다고 하는 것은 상당히 매력적인 것이다. 하지만 인간의 도덕적 행위를 선형적 심에 근거하고, 도덕적 판단 역시 직관적 도덕의식에 근거하는 것은 객관성을 확보하기 어렵다. 또한 맹자는 도덕의식의 확충을 위한 수양의 과정 역시 개인적인 내면에 초점을 맞추고 있기 때문에 인간의 감정과 욕망을 비본질적인 것이라고 보았다. 이는 인간의 경험적 요소도 긍정적으로 수렴할 수 없게 하였다.

인간의 가치판단은 지성적 사고과정이 전제되어야 한다. 지성적 사고는 인간이 사물을 지각하고 판단하는 것뿐만 아니라 인간의 다양한 감정과 욕망에서 비롯되는 마음들을 분별하는 것이다. 순자는 심의 인지능력이 사물의 동이(同異)를 지각하고 경험적 지식을 축적하며, 사태를 지각하고 분석·종합하는 지성적 사유를 한다고 한다. 즉, 순자는 심의 지성적 사유를 통해 인간의 다양한 존재의 욕구를 합리적으로 실현할 수 있다고 주장하는 것이다.

순자는 인성을 감정과 욕망으로 규정하고, 인간의 도덕적 가치를 사회적 선[和平]에 있다고 함으로써 맹자에게 부정적으로 다루어진 인간의 감정과 욕망을 비롯한 경험적 요소를 긍정적으로 보고 있다. 이는 심의 기능과 역할에 대한 폭넓은 이해와 도덕적 의미의 선악(善惡)을 사회적 차원에서 접근하고 있기 때문에 가능한 것이다. 순자가 정의하고 있는 선악은 현상적인 사회 속에서 여러 가지 관계에 의하여 이루어지는 상태적인 의미이다. 그러므로 선의 의미는 어떤 절대

적 도덕규범이 아니며, 또한 초월적 도덕 가치도 아니다. 사회가 안정되고 조화롭게 다스려지는 성숙한 상태가 선이며, 이는 동시에 인간 개인의 성숙을 의미하는 것이다.

순자에게 있어서 인간은 사회·문화적인 관계 맺음 속에서 경험을 통해 성숙해가는 존재이다. 이러한 성숙의 과정은 심의 지성적 사유에 의해 가능한 것이다. 심의 지성적 사유는 사회의 합리적 규범인 예와 개인의 합리적 인식의 근거이다. 그러므로 인간은 심에 의해 감정과 욕망을 조절할 수 있으며, 사회적 선[和平]을 가능하게 하는 것이다.



참고 문헌

1. 단행본

『詩經』

『書經』

『左傳』

『論語集註』, 성백효 譯註, 전통문화 연구회, 2005 ; 『孟子集註』, 1991

『荀子』, 김학주 옮김, 을유문화사, 2003

강봉수, 『유교 도덕교육론』, 원미사, 2001

금장태, 『유학사상의 이해』, 집문당, 1996 ; 『유교의 사상과 의례』, 예문서원, 2000

김승혜, 『유교의 뿌리를 찾아서』, 지식의풍경, 2002

김학주, 『孔자의 生涯와 思想』, 태양문화사, 1978

김형효, 『물학(物學) 심학(心學) 실학(實學) : 맹자와 순자를 통해 본 유학의 사유』, 청계, 2003

牟宗三, 『中國哲學特講』, 정인재·정병석 共譯, 형설출판사, 1985

方立天, 『중국철학과 인식의 문제』, 박경환 옮김, 예문서원, 1998

Benjamin I. Schwartz, 『中國古代思想의 世界』, 나성 옮김, 살림, 1996

Angus Charles Graham, 『道の 논쟁자들 : 중국고대 철학논쟁』, 나성 옮김, 새물결, 2001

療名春, 『순자적 지혜』, 중국 연변대학출판부편, 도서출판조선, 1992

임택승, 『중국철학의 흐름』, 학고방, 2005 ; 『유가사유의 기원』, 2004

임현규, 『유가의 심성론과 현대 심리철학』, 철학과현실사, 2001

윤무학, 『통일제국을 위한 비판 철학자 순자(荀子)』, 성균관대학교출판부, 2004

윤성우, 『폴 리콥르의 철학』, 철학과현실사, 2004

조금호, 『유학심리학』, 나남출판, 1998

- 蔡仁厚, 『공자의 철학(孔孟荀 哲學)』, ; 『맹자의 철학(孔孟荀 哲學)』; 『순자의 철학(孔孟荀 哲學)』, 천병돈 옮김, 예문서원, 2006
- 최영진, 『유교사상의 본질과 현재성』, 성균관대학교출판부, 2002
- 馮友蘭, 『중국철학사 上』, 박성규 옮김, 까치, 1999
- Frederick W. Mote, 『중국철학의 기초』, 김용헌 옮김, 서광사, 1994
- 한형조, 『주희에서 정약용으로 - 조선 유학의 철학적 패러다임 연구』, 세계사, 1996
- 홍원식, 「인간의 본성에 관한 논쟁-맹자와 고자, 맹자와 순자간의 논쟁」, 『논쟁으로 보는 중국철학』, 예문서원, 1994
- 황규선, 『荀子の 禮思想』, 한불문화출판, 1998

2. 논문

- 김병채, 「荀子の 孟子 批判」, 『東洋哲學研究』 第15輯, 동양철학연구회, 1995
- 김병환, 「맹자의 도덕생명 사상-맹자 이전의 본성론과 비교하여」, 『범한철학』 제23집, 범한철학회, 2001
- 김충렬, 「동양인성론의 서설」, 『동양철학의 본체론과 인성론』, 연세대학교출판부, 1987
- 김학권, 「禮治具現을 위한 荀子の 철학적 指向」, 『범한철학』 제35집, 범한철학회, 2004
- Roger T. Ames, 「孟子와 인간 본성의 과정적 개념(Mencius and Process Notion of Human Nature)」, 동아시아학술원 외국인학자 초청 집중강좌 강의 원고, 성균관대학교 동아시아학술원, 2004
- 박태옥, 「荀子 續僞說의 哲學的 體系」, 大田大學校大學院 博士學位論文, 2000
- 손세제, 「荀子の 性說」, 『철학연구』 제43집, 철학연구회, 1998
- 송갑준, 「『논어』의 군자상과 그 현대적 의미」, 『大同哲學』 제32집, 大同哲學會, 2005
- 양승무, 「孟子性善說에서 본 道德實踐의 可能根據와 內省作用」, 『중국학보』 제21

- 집, 한국중국학회, 1980
- 유희성, 「순자는 왜 이름을 중요시 하는가?」, 『범한철학』 제40집, 범한철학회, 2006
- 이화중, 「욕망개념 분석-욕망개념의 외연적 함의에 대한 분석」, 『중국철학』 제12집, 중국철학회, 2004
- 이해영, 「명자의 마음(心)과 氣」, 『東洋哲學研究』 第41輯, 동양철학연구회, 2005
- 장영은, 「孟子思想의 特質-人性論과 道德的 實踐論을 中心으로」, 梨花女子大學 校 教育大學院 碩士學位論文, 1989
- 정용환, 「명자의 선천적이고 직관적인 선(善)의 실행 가능성」, 『철학』 제82집, 한국철학회, 2005
- 황지원, 「人性論에 기반 위에서 본 荀子の 功夫論」, 『중국철학』, 중국철학회, 제11집, 2003



Abstract

Mencius and Xunzi on the Mind

Jin-Sun Kim

Department of Philosophy

Graduate School of Cheju National University

A Human being is a moral being who recognizes and realizes moral values although he/she has natural desires as animals do. This is a basic assumption of primordial Confucian philosophy. Primordial Confucianism started from asking the question of what a moral value in human beings is. Confucius answered that it was *ren* (humaneness, 仁) by which he meant 'observing ritual propriety through self-discipline (*kejifuli*, 克己復禮)' the harmonization of inner virtue (*de*, 德) and outer ritual propriety (*li*, 禮). However, it wasn't until Mencius and Xunzi appeared that primordial Confucianism sought for the natures of inner virtue and outer ritual propriety and of the moral power of *ren*.

While Mencius believed that a moral value had its origin in the inner world of the individual, Xunzi approached it within the framework of man-made social norms. Mencius attributed the goodness of inner nature and man's moral ability to Four Beginnings (*siduan*, 四端), a transcendental mind. Xunzi, on the other hand, believed that mind's intellectual capacity enabled man and society to be good. Mencius and Xunzi differ in their views on human nature, human desire and mind's function of understanding although they are same in viewing the mind as

a foundation for achieving the goodness of man and society.

Defining human nature as good on the basis of man's transcendental mind, Mencius claimed that the value of human existence lay only on the practices of morality. It was also mind's intuitive function which made the judgment of moral value possible. This approach, however, deterred us from considering man's feelings and desires properly. Besides, it prohibited us from incorporating man's experiential element. Mencius, therefore, overlooked the importance of man's intellectual activity and of socio-cultural element in man's lives.

Xunzi defined human nature as man's feelings and desires and insisted that man's moral value lay on social goodness [*heping*, 和平]. This claim made us take a favorable view of man's feelings and desires which were dealt with in the negative by Mencius. For Xunzi, human being is a being whom experiences in the context of socio-cultural connections mature. This process of maturation is made by mind. Xunzi said that mind's intellectual capacity created ritual propriety as rational norms of society and so became the basis of rational understanding by individual man. Man, therefore, can control his/her feelings and desires by his/her mind and thus realize the goodness of society.