

인성(人性)과 인성 교육(人性教育)에 관한 연구

최규일*

目 次

- I. 서 론
- II. 인성(人性)에 관한 여러 설(說)
 - 1. 중국인의 인성론
 - 2. 한국인의 인성론
 - 3. 서양인의 인성론
- III. 이기론(理氣論)과 사단 칠정론(四端七情論)
- IV. 인성과 인성 교육, 무엇이 문제인가
- V. 결 론

I. 서 론

인성(人性)은 모든 교육과 학문에서 공통되는 기본 과제이다. 오늘날, 그리고 다가오는 미래 지식, 정보화 시대일수록 물질과 황금만능주의로 인간이 물질과 돈의 노예로 전락할지 모른다. 그럴수록 우리는 인성과 인간성 회복을 더 절감한다. 게다가 인성교육을 더욱 요구하며 강조할지 모른다. 그런 뜻에서 이 논문은 인성에 관한 여러 문제들을 종합적으로 살펴본다. 먼저 인성에 관한 여러 설, 즉 여러 인성관/인성론을 조감(鳥瞰)하면서 전망해 보는데 첫째 목적을 둔다. 이를 위해서 다음의 주제들을 거론하는 것이 좋을 것 같다.

- ①중국/중국인의 인성관 ②한국/한국인의 인성관 ③서양/서양인의 인성관
- ④이기론과 사단칠정론 ⑤인성과 인성교육, 무엇이 문제인가? 따위이다.

오늘날과 같이 인간 부재라는, 또는 인간성 상실이란 말이 유행하는 시점에서 우리는 과연 인간의 본성이 무엇인가? 인성을 다룰 때 여러 설의 차이가 어디에 있는가? 또는 인성의 기본 요소가 무엇인가에 관한 선현(先賢)들의 인성론에 관한 문제들을 천착해 볼 필요성이 강조된다.

* 국어교육과 교수

〈인성(人性)〉을 논하기 위해서는 ①성(性), ②정(情), ③심(心)을 설명해야 하고, ④이성(理性)과 감정을 논한 이기론(理氣論)과 사단칠정론(四端七情論)을 알아야 한다. 즉 사칠이기론(四七理氣論)을 살피는 것은 심성론(心性論)을 밝히기 위함이다. 인성에 관한 세부사항들을 조목조목 살핀 다음 그것들을 종합했을 때 인성과 인성론에 관한 윤곽/전체적인 내용을 이해하게 된다. 인성을 탐구하기 위해서 우리 나라와 중국 학자들의 여러 설을 살핀 뒤에 서양인들의 인성관을 비교해 봄으로써 인성 전반에 관한 종합적 안목을 확충하고자 한다. 그런 연후에 오늘날 교육에서 인성교육의 문제점과 해결 방안, 인성 계발과 인성 함양 방법 등을 다루면서 인성교육의 중요성을 부각시킨다. 다가오는 미래 지식, 정보화 시대에는 인간성 상실 시대가 초래되어 인간성 회복을 위한 인성 함양(涵養)과 인성 교육의 참된 의의(意義)를 더더욱 요구할 것이다.

(1) 개념 : 인성(人性, Human Nature)이란?

대상 : ①성(性) ②정(情) ③심(心) ④사람/인간

1) 좁은 뜻 : 대상 ①성(性)만의 개념.

2) 넓은 뜻 : 대상 ①성(性), ②정(情), ③심(心), ④사람/인간 등을 포함한 총체적 개념.

한편 인성은 인간으로서의 도덕성이나 사회성을 갖춘 〈인간성〉을 뜻한다. 이때의 인성은 주로 도덕성, 사회성, 정서와 같은 정의적(情意的)인 요소를 의미한다.

인성의 의미를 좀더 확대하여 포괄적으로 규정한다면, 〈인간됨〉, 〈인간다움〉으로 생각할 수 있다. 이때의 〈인간다움〉이란 지(智)·덕(德)·체(體)/지(智)·정(情)·의(意)를 골고루 겸비한 사람이 진정한 인간다운 인간으로 되어 있다.

그리하여 인성(人性)은 좁게는 도덕성, 사회성, 정서 등을 뜻하지만, 넓게 보면 知, 德, 體 또는 知, 情, 意 등을 골고루 갖춘 전인성(全人性)을 의미한다.

〈성(性)의 개념〉

성(性)이란 첫째, 인간과 만물 존재의 본질을 뜻한다. 둘째, 남성과 여성을 구분하거나, 남녀의 육체적 결합행위[성행위]를 일컫는다. 여기서는 첫째 개념에 관한 것만을 다루기로 한다.

1. 공자는 성의 속성을 “성은 서로 가깝고 습은 서로 멀다(性相近習相遠)”고 했

다. 그는 성인설(性仁說)로 인(仁)을 통하여 도(道)를 세우려 하였다.

2. 자사(子思)는 <중용(中庸)>에서 “천명을 일러 성이라 한다(天命之謂性)”고 했다. 그는 성을 천명과 연결시키고 있다. 천명은 만물을 낳는 작용이며, 성은 만물에 내재된 하늘의 작용이다.

3. 맹자는 성은 사람의 마음속에 내재된 하늘의 작용이므로 하늘의 작용이 천지 자연의 대조화를 연출하는 것처럼 사람의 성은 스스로 조화를 이루는 방향으로 나아간다. 그는 “마음을 극진히 하는 자는 성을 알며 성을 아는 자는 천명을 안다(盡其心者 知其性也 知其性則 知天矣)”라 하여 하늘을 인식하는 과정으로서 마음을 다하는 것과 성을 인식하는 것을 말했다. 그는 성선설과 만물일체 사상을 확립했다.

4. 순자(荀子)는 “사람은 태어나면서 욕구를 갖는다.(人生而有欲)”고 말하면서, 성과 욕구를 동일 개념으로 파악했다. 사람은 태어나면서부터 일신을 존속시키는 욕구를 본성으로써 갖고 있는데, 이 본성을 쫓아 욕구를 충족시키려면 저절로 투쟁하게 되어, 어지럽고 포악한 상태로 나아가게 된다. 어지럽고 포악한 상태로 나아가는 성의 방향성에 주목하여, 순자는 성은 악하다는 성악설을 주창했다.

5. 고자(告子)는 성은 타고난 것이라 하여, 생리적 욕구를 본성이라 했다.[生之謂性] 그러면서 성에는 선한 것도 악한 것도 없다고 했다. 그는 성은 저절로 타고난 것으로 보아 자연인성론을 주장했다.

6. 열자(列子) 양주편(楊朱編)에서는 성을 생리적 성 → 기질(氣質)과 도덕적 성 → 이성(理性)으로 구분하여, 생리적 성인 욕망을 본성(本性)이라 했다. 열자는 온전한 생명은 온전한 본성이고, 온전한 생명을 기쁨은 온전한 본성을 기쁨이다 [순생은 순성이고 養生은 養性이다.]. 그래서 성은 공허한 낱말이며, 生[생명]과 形[형체]은 진정한 의미가 있다. 그는 욕구/욕망에 따르는 종욕(從欲)사상을 펼쳤다.

7. 유가(儒家)에서는 천명지위성(天命之謂性)을 본성으로 보았고, 도가(道家)에서는 생지위성(生之謂性)을 본성으로 보았다. 유가에서는 인·의·예·지의 이성(理性)을 중시한데 비해, 도가에서는 생리적 욕망의 감정을 본성으로 보았다.

이러한 성의 개념에서 인성은 命/道, 性/德, 心, 意, 情, 才라 부르며, 이러한 개념들의 작용을 언어와 문자로써 性 또는 心을 분석해 진술해내면 사상(思想)이 된다.

* 관(觀)과 논(論)이란 용어에서 觀은 무엇에 관한 관점/견해라면, 論은 무엇에 관해 서로 논쟁을 벌인 경우로 편의상 구별하였다. 관(점)에서 논(쟁)으로 확대 전개된 경우로 본다.

Ⅱ. 인성(人性)에 관한 여러 설(說)

1. 중국/중국인의 인성관 · 인성론

인성에 관한 체계적인 논의는 <맹자(孟子)>에서 시작된다. <논어>나 <중용>도 인성을 다루었지만, <맹자>만큼 체계적으로 다루고 있지는 않다. <맹자> 11권 告子章句上에는 유교의 인성론을 대변하여 성선설을 주장하는 맹자와 고자(告子)와의 열띤 토론이 전개되어 있다. 고자의 주장은 다음 세 가지로 요약된다.

- (2) 1. 성품(性稟)은 시냇버들과 같고 의(義)는 바구니와 같으니, 사람의 성품으로써 仁과 義를 행하게 하는 것은 마치 시냇버들로써 바구니를 만드는 것과 같다.
2. 성품은 웅덩이에 고여 있는 물과 같아서 동쪽으로 터놓으면 동쪽으로 흐르고 서쪽으로 터놓으면 서쪽으로 흐를 것이니, 사람의 성품에 착하고 착하지 않음의 구분이 없는 것은 마치 물에 동쪽과 서쪽의 구분이 없는 것과 같다.
3. 먹는 것과 色을 좋아하는 것이 사람의 성품이니, 仁은 안에 있는 것이고 밖에 있는 것이 아니며, 義는 밖에 있는 것이고 안에 있는 것이 아니다.¹⁾

이러한 고자(告子)의 주장에서 (2)1.은 성(性)의 자연성과 도덕의 인위성을 주장한 것이다. 타고난 것이 성이며, 자연적인 소질로서의 성은 그 자체로는 아무런 도덕성도 갖지 않는데 반해서, 인위(人僞)의 도덕은 성에 인위의 강제가 가해진 후에야 비로소 발생한다는 것이다.

(2)2.의 주장은 사람은 선으로 기울 수도 있고, 악으로 기울 수도 있지만, 그 기울어가는 방향은 인위에서 결정되는 것이다. 그리고 (2)3.의 주장은 성은 생물학적 본능인 음식과 色의 욕망으로 규정될 수 있다는 것이다.

이에 관해 맹자의 반론은 다음과 같이 세 가지 명제로써 전개된다.

첫째로, 성의 자연성과 도덕의 인위성을 구별하는 것은 잘못이다. 왜냐하면 仁義의 도덕 역시 자연적 性의 발현(發顯)이기 때문이다. 그리하여 맹자의 이론은 인의의 도덕이 자발적이고 자연적임을 말함으로써, 인성의 본래적 선을 논증코자 한

1) 性猶杞柳, 義猶枲捲, 以人性爲仁義, 猶以杞柳爲枲, 性猶淵水也. 決諸東方則東流, 決諸西方則西流. 人性之無分於善不善也, 猶水之無分於東西也. 食色性也, 仁內也, 非外也, 義外也, 非內也. <孟子, 告子章句上, 11권 1장, 11권 2장, 11권 4장>

것으로 해석된다.

둘째로, 성은 본래 선한 것도 불선(不善)한 것도 아니라는 주장은 잘못이다. 왜냐하면 성은 근본적으로 선이기 때문이다. 사람도 때로 나쁘게 될 수 있지만, 물이 아래로 흐르듯이 본래의 성품은 선하지 않는 것이 없다. 즉, 물은 아래로 흐르는 것이 본성이요, 사람은 선으로 향하는 것이 그 본성이다. 인성 자체는 언제나 선으로 향하지만 외세에 의해서 불선으로 향할 수도 있다. 맹자는 흠의 선천성과 썩의 후천성을 논증하려 한 것이다.

셋째로, 자연적 본능인 食[음식]과 色[욕망]만을 인성으로 규정함은 옳지 못하다. 왜냐하면 仁義와 禮智의 마음이 욕망 보다 더욱 근본적인 인성이기 때문이다. 告子처럼 인성을 모든 동물의 공통적 속성인 〈食色之性〉으로만 규정한다면, 그것은 아무런 역사성이나 사회성을 갖지 못할 뿐만 아니라 무자각적인 상태에 있는 성이므로, 〈義內〉를 말하기는 어려울 것이다. 맹자는 인성을 생물학적인 본능으로만 규정하지 않고 仁義禮智의 마음으로 규정하였기 때문에, 그에게는 〈義內〉가 가능했던 것이며, 따라서 義外的 타율성을 거부하는 도덕의 자율성을 확보할 수 있었던 것이다. 맹자는 성선설을 주장하기 위해서 자연적인 食色の 성을 인성에서 완전 배제하지는 않았다. 그는 분명히 식색의 성을 인성으로 인정하고 있다. 단지 맹자는 식색의 성을 인성의 부분 요소로 본 것뿐이다.

“耳目口鼻 四體의 요구인 聲色味臭 安逸의 欲같은 것은 性이지만, 命이 있는고로, 군자는 그것을 性이라 하지 않는다.[口之於味也 目之於色也 耳之於聲也 鼻之於臭也 四肢之於安逸也 性也 有命焉 君子不謂性也. 孟子 14권 24장]” 性이라 하지 않는다는 것은 그것을[食色] 추구하지 않는다는 것과 같은 뜻이다.

맹자에 따르면, 인의예지의 본심은 누구나 선천적으로 타고난 것이며, 모든 사람이 공통으로 갖고 있는 것이다. 따라서 식색(食色)의 성을 사람의 성이라 하여 안 될 것은 없지만, 그것은 사람을 사람답게 하는 참된 성은 아닌 것이다. 이러한 구분을 보다 분명하게 하기 위해서 뒷날 신유교(新儒教)는 〈기질지성(氣質之性)〉과 〈본연지성(本然之性)〉으로 인성을 둘로 나누어, 전자를 〈氣〉로 후자를 〈理〉로 규정하여, 氣에서 차별성을 구하고 理에서 동일성을 구하였다. 이때 본연지성은 순선(純善)한 것이며, 기질지성은 유선유악(有善有惡)이라 할 수 있다. 맹자가 성선(性善)을 주장한 근거도 결국 이러한 본연지성을 인간의 참된 성이라고 보았기 때문이다.”

2) 李漢龜(1982), 유교 윤리의 구조와 사회적 기능, 한국철학사상 연구, PP.84-88. 한국정신문화연구원

그런데 선악의 가치 기준을 심의(心意)의 동기에 두는 동기론과 행위 결과에 두는 결과론이 있으며, 존재와 가치의 관련에서 가치를 존재 규정이나 사물의 성질[속성]로 보는 존재론주의(Ontologismus)가 있는가 하면 가치를 단순히 심적 체험에 지나지 않는다고 보는 심리주의(Psychologismus)가 있다.

성론(性論)을 살피기 위해서는 性의 개념 정의를 밝혀야 한다. 性의 뜻은, 다만 우리가 보통 말하는 성질(性質)의 性의 뜻으로서 후세에서 말하는 성보다 일상적으로 쓰인 상식적인 용어였다. 그러던 것이 학문적으로 궁구되면서 道義의 性, 情慾의 性, 體慾의 性, 形色의 性 따위로 구분되었다.

이러한 문제들에 관하여 먼저 논쟁을 벌인 중국/중국인의 인성론을 살펴보기로 한다.

1) 성인설(性仁說) — 공자(孔子)

공자(Confucius, 기원전 551~479)는 춘추시대 말기 씨족사회 해체로 인하여 주(周)왕조 봉건제도 붕괴 과도기에 살다간 인물이다. 공자는 정치와 사회를 혼란시키는 원인이 周公이 창시한 <禮>의 제도가 쇠퇴해 가는데 있음을 보고 그것을 회복시키는 일이야말로 최대의 과제로 믿는다. 그래서 공자는 과거의 이상향(理想鄉)을 그린다. 그는 이상향을 표출해 내는 재료로 <仁>을 내세운다. 공자가 그의 사유(思惟) 구조 속에서 엮어내고자 했던 철학 사상의 열개를 <性仁說>로 가름한다. 性이란 情과 더불어 인간의 마음을 설명해 내는 틀이다. 즉 성정(性情)이란 인간의 마음을 형성하는 대대(對待)의 짝이다. 공자는 性이니 마음(心)이니 하는 용어를 구체적으로 거론한 적은 없다. 공자는 <인(仁)>을 인간의 마음을 그려내는 장치로 보았기에 <성인설(性仁說)>이라 해도 무방할 것으로 본다.³⁾

性의 관념은 <詩經, 大雅, 卷阿>에는 “그대의 성을 항구히 하라(彌爾性)”는 말이 있다. 여기서 “성(性)”은 본능을 의미한다. <尚書 召誥>에는 性을 습성(習性)으로 언급했다. <左傳>에서는 ‘천지의 성(天地之性)’과 ‘백성의 성(民性)’을 언급했다. 하늘과 땅, 사람은 각기 자신의 본성을 지니는데 인성과 천지의 성은 서로 밀접하다. 예악(禮樂)의 작용은 사람들이 자신의 본성을 상실하지 않게 함으로써 천지의 성과 서로 조화를 이루어야 한다는 것이다.

공자는 이전의 자료와 기록들을 받아들여 수정한 기초 위에서, 성은 서로 비슷하다(性相近)는 관점을 제시하였다. 즉 본래 사람들의 인성은 서로 비슷한 것인데, 그것이 다르게 나타나는 것은 習[習慣, 習俗, 習染] 때문이라는 것이다. 공자는 사

3) 李啓鶴(1998), 『先秦儒家的 덕성 함양론』, 덕성함양의 전통적 방법론, 한국정신문화연구원.

람들에게는 서로 비슷한 인성과 서로 다른 습(習)이 있음을 강조함으로써 성과 습을 대대(對待)/상대적 짝으로 파악한 점이다. 다만 공자는 천지의 성과는 달리 인성(人性)은 변화할 수 있는 속성으로 보고, 습(習)을 인성이 변화할 수 있는 근거로 삼았다. 인성에 관한 습의 작용을 중시하면서 주관·객관적 조건의 영향을 받아 인성이 변화한다고 보았다. 그러기 때문에 공자는 후천적인 학습이나 수양과 단련의 중요성을 강조했다. 공자는 직접적으로 인성 문제를 논하지는 않았다. 그러나 공자는 인성론에 관한 토론의 단서를 열어 후대에 깊은 영향을 미쳤다.”

2) 성선설(性善說) — 맹자(孟子)

맹자(Mencius, 기원전 372~289)는 전국(戰國)시대 사람이다. 이 시기는 정치 격동기로서 사상적 통제가 완화되고, 각국이 국력을 강화하기 위해 제자백가의 다양한 사상이 부침했던 기간이다. 맹자는 당시 쇠락한 사회상에 회의를 품고 자신만의 낙원을 그리려고 하는 정열적인 이상주의자(理想主義者)였다. 그에 비해 순자(荀子)는 그가 처한 현실을 직시한 냉정한 현실주의자였다.

성선설의 연원(淵源)은 <易繫辭傳>의 “一陰一陽하는 것을 道라 이르고, 이것을 繼述하는 것이 善이며, 이것을 이루는 것이 性이다.”라고 한 것에서 비롯된다. 그리고 <중용>에서 “天命을 성이라 이르고, 성을 따라가는 것을 道라 이르고, 도를 닦는 것을 教라 이르니라.”한 것도 性善의 입장이다. 맹자가 “誠은 天之道요, 誠을 생각하는 것은 人之道니라”하였는데, 이것은 <중용>에서 “誠은 天之道요, 誠하는 것은 人之道니라”한 것과 마찬가지로 사람의 본성은 誠으로서 善이라고 단언한 것이다.

性이 善이면 惡은 어디서 유래할까? 맹자는 악의 기원으로 물욕함익(物欲陷溺), 세(勢), 방심(放心), 야기망(夜氣亡)의 네가지로 들었다. 물욕이란形色[육체]에서 오는 욕망을 말한 것인데, 그는 “형색을 天性이라”하였지만 그런 私邪의인 물욕의 천성에 빠져서는 안 된다고 했다. <孟子 盡心章上> 그는 육체적 욕망을 악의 기원으로 보았다. 勢란 세력, 힘의 뜻으로 환경이나 분위기를 말한다. 放心이란 무반성, 무양심의 뜻이요, 夜氣亡이란 새벽의 邪念妄想이 침정(沈定)된 청명한 정신상태를 말한 것인데, 이런 夜氣가 소망(消亡)되면 악이 생긴다는 것이다.

맹자의 성선설에서는 사람과 동물의 다른 점을 인성(人性)으로 제시하고 사단(四端)-仁義禮智를 그러한 인성의 내용으로 삼았다.

맹자는 <孟子 告子章上>에서 “인성이 선한 것은 물이 아래로 흐르는 것과 같

4) 方立天 지음/박경환 옮김(1998), 중국 철학과 인성의 문제, 예문서원, pp.25~27. 참조.

다.”, 즉 “그 情인즉 가히 善을 할 수 있으므로 이것이 곧 이른바 善이니라. 저 不善을 하는 것은 才의 죄가 아니니라.”고 했다. 여기서 情은 性이 발하여 動한 것, 才는 性의 능력으로서 그의 良能과 비슷한 말이다. 맹자는 또 사람이 “하고 싶어 하는 것이 선이라”(可欲之謂性)고 善을 정의한 바도 있다. 그러나 “可欲之謂善”이란 善의 定義는 성선설 쪽에서는 타당하지만 성악설 쪽에서는 타당치 못하다. 그렇지만 “그 情인즉 가히 善을 할 수 있으므로 이것이 이른바 善이니라.”(乃若其情則可以謂善矣니 乃所謂善矣니라)고 한 말은 매우 타당하다. 왜냐하면, 사람은 누구라도 선을 선이라 하고 악을 악이라 하여 선을 할 수 있는 마음씨[心情]를 가지고 있으므로 그것이 바로 性善이란 뜻이다.

맹자가 성선을 말할 때의 性은 理性을 가리킨 것이지만 때로는 感性을 가리킨 일도 있다. 口와 味, 目과 色, 耳와 聽, 鼻와 臭, 四肢와 안일(安佚)의 관계를 감성이라 한 것이다. 그리고 맹자는 성선의 주체를 大者, 욕망의 주체를 小子라 불렀는데, 大者는 心志[理性], 小者는 口腹[感性]이다. 맹자는 大者[큰 것] 중심으로, 즉 理性 중심으로 성선설을 주장했다. 그러나 순자는 맹자의 이른바 小者[작은 것] 중심으로/감성 중심으로 성악설을 주장한 것이다.⁵⁾

3) 성악설(性惡說) — 순자(荀子)

순자(荀子, Hsuntze, 기원전 315~236)는 전국시대 말기와 秦나라 초기에 살다간 인물이다.

그는 맹자의 성선설에 맞서 인성의 개조를 강조하는 성악설을 내놓았다. 인간의 마음을 바라보는 낭만적 이상주의의 성인(性仁)이나 성선(性善)의 세계를 거부하고 현실세계의 주제로 <성악설>로 끌어내린다. 그는 공자와 맹자가 살았던 기간보다 현실이 더욱 척박하였기에 세상을 보는 점이 더욱 냉정했다. 그가 바라본 당시 시대는 인간이 보여줄 수 있는 온갖 추악을 체험케 하는 그런 현실이다. 그래서 순자는 어떻게 하면 혼탁한 현실을 바로잡을 수 있을까? 그 대안은 무엇인가? 라는 물음에 스스로 답하려 한다. 그 대표적인 예로 사람의 마음 바탕이 일단 惡이라고 구획한다.

(3) 인간이 타고난 마음의 바탕은 악이며, 선의 요소는 모두 후천적 作爲에 기인하는 것이다. 사람의 선천적 본성을 보면, 그것은 타고날 때부터 이의

5) 裴宗鎬(1985), 한국 유학의 철학적 전개(上中下), 연세대학교 출판부.

을 좇는 성질을 갖고 있다. 이 性情대로 산다면 그 결과 서로 다투고 빼앗아 양보는 없게 된다. 또 그것은 태어나면서 남을 미워하게 되고 시기하는 성질을 갖고 있다. 이대로 살아간다면 그 결과 상해(傷害) 사건이 일어나서 신의와 신뢰는 없어져 버린다. 또 그것은 태어나면서 귀와 눈과 같은 감각기관에 속한 욕망, 곧 아름다운 소리나 색채를 좋아하는 성질을 갖고 있다. 이와 같이 인간의 선천적 본성을 방임하고 태어나면서부터의 감정대로 살아간다면 반드시 서로 다투고 빼앗고 하면서 사회 질서의 어지러움을 야기시켜 무법 사회가 출현하고 만다. 그러므로 인간은 스승의 가르침으로 말미암아 감화와 예의의 도가 있어, 비로소 서로 양보하게 되며 사회 규범과 합치하여 안정된 사회를 실현하는 것이다. 이를 통해서 보면, 사람의 선천적 본성이 악임에 틀림없다. 따라서 인간의 善의 요소는 모두 후천적 작위(作爲)에 기인한다.⁶⁾

순자가 말하는 인간의 악성(惡性)은 고정화된 것이 아니라 후천적인 증재 과정, 즉 僞[人爲]가 필요한 그런 변화 가능성의 존재로서 인간의 마음이다. 그는 “性是 악하고 선한 것은 僞[人爲]이다”라고 했다. 사람의 성은 악한 것인데, 그것이 선하게 되는 것은 위(僞) 때문이다. 그리고 그는 인성이 악하다고 했는데, 악은 이익을 좋아하고 욕망을 추구하는 것이다. 즉 사람이 지닌 생리적 욕망과 물질적 욕구들을 가리킨다. 순자는 비록 인성이 악하기는 하지만 변화시키고 개조할 수 있다고 하였다. 순자가 인성의 개조를 강조하고 도덕이 후천적인 것을 강조한 것은 옳은 견해이다. 그것은 환경의 작용을 중시한 것으로 보인다. 그러나 그가 사람의 생리와 생존을 위한 욕구를 인성으로 여기고, 생리적 욕구를 악이라고 한 것은 인정할 수 없다.[박경환 옮김(1998:52~54)] 나는 순자의 성악설은 후천적인 교육을 강조하기 위한 주장이었다고 본다.

맹자는 사회적인 도덕 속성을 인성으로 보았고, 순자는 사람이 지닌 자연적인 속성을 인성으로 보았다. 순자는 “하늘과 사람은 서로 다르다(天人分二)”는 관점에서 性和 僞의 구분을 강조하고 인성은 반드시 개조해야 하며, 또한 개조할 수 있음을 강조했다. 그러나 맹자는 “하늘과 사람은 하나이다(天人合一)”는 관점에서 천부의 성선을 강조하고, 내재적인 善의 단서(端緒)를 확충하여 인성을 완전하게 실현해야 함을 주장했다. 그리고 순자는 인식론 측면에서 인성을 논하여, 사람의

6) 人之性惡，其善者僞也。今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉，生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉，生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。〈荀子，性惡〉

본성이 객관 사물을 인식하는 능력을 지니고 있음을 말했다. 이에 비해 맹자는 윤리 도덕 측면에서 인성을 논한 것이다.

이와는 달리 두 사람은 모두 욕망을 적게 할 것[과욕(寡欲)]과 욕망을 절제할 것[절욕(節欲)]을 주장한 것은 일치한다. 그리고 맹자와 순자의 인성론은 모두 추상적 인성론이다. 게다가 두 사람의 인성론은 사회적 본질에서 볼 때, 모두 봉건 사회의 정치 제도와 윤리 규범에 이론적 근거를 제공하기 위한 것이었다. 봉건제도를 견고하게 하기 위해 제시된 이론이었다는 점에서, 두 사람은 서로 방법은 달랐지만 목적은 같았다는 것이다.[박경환 옮김(1998:55~58) 참조]

4) 성선악혼설(性善惡混說) — 양웅(揚雄)/동중서(董仲舒)

서한(西漢) 말기의 사상가인 양웅(揚雄)(B.C.88~B.C.18)은 맹자와 순자의 인성론을 절충하여 “성에는 선과 악이 뒤섞여 있다(性善惡混)”는 성선악혼설을 내놓았다.

- (4) 사람의 성에는 선과 악이 뒤섞여 있다. 그 중의 선한 것을 닦으면 선한 사람이 되고, 악한 것을 닦으면 악한 사람이 된다.[人之性也, 善惡混, 修其善則爲善人, 修其惡則爲惡人, <法言, 修身>]

(4)에서 선과 악이 혼재해 있다는 것은 성 가운데에 선도 있고 악도 있다는 것이지, 단지 선이나 악 어느 한 가지만 있는 것이 아니다. 만약 사람들이 선을 닦는다면 성 가운데의 악을 극복하여 선한 사람이 되고, 악을 닦는다면 성 가운데의 선을 없애 악한 사람이 된다.

사람은 군자가 되기 위해 노력해야 한다. 순순히 욕망을 따르도록 내버려둔다면 금수와 같아지고, 예의에 따라서 일을 실천한다면 군자가 될 수 있다. 양웅은 “천하에는 세 가지 문이 있다. 정욕을 따르면 금수의 문으로 들어가고, 예의에 따르면 사람의 문으로 들어가며, 뛰어난 지혜로 인해 성인(聖人)의 문으로 들어간다”고 했다. 그는 금수의 문으로 들어가 사람의 문으로 들어가서 성인의 문에 이르기 위해서는 “성을 닦는 것[修性]”이라고 말했다.性を 닦는다[수성(修性)]는 것은 후천적인 학습과 수양을 말한다.

성선악혼재를 주장한 이는 양웅보다 먼저 동중서(董仲舒)(B.C.179~104)이다. 동중서는 맹자의 理性的인 성과 순자의 감성적인 성을 종합함으로써, 성을 告子の 이른바 생지위성(生之謂性)의 생명력으로 보았다. 동중서는 성을 벼에, 선을 쌀에 비유하여 이르기를, “쌀은 벼에서 나오지마는 벼가 모두 쌀이 될 수는 없다. 이처럼 선은 성에서 나오지마는 성이 모두 선이 될 수 없다”고 했다. 그래서 그는 性

안에 貪[정욕으로서 악]과 仁[善]이 구존(俱存)함을 주장했다. 동중서의 탐인설(貪仁說)은 天道의 陰陽兩分을 想到한 결과 역시 善 兩分을 내세우는 것은 좋으나, 마음을 성과 정으로 양분하고 그 것을 다시 음과 양에 배당하여 성을 양, 정을 음에 배당한 것은 이해하기 곤란하다.[배종호(1985:415~416) 참조]

양옹의 인성설은 관념론적 관점이다. 그는 후천적인 학습과 수양을 강조한 것은 유물론적 관점일 뿐만 아니라 도덕 실천 측면에서도 적극적인 의의(意義)가 있다. 이에 비해 동중서는 인성을 하늘의 명령으로 보고 性は 양이고, 情은 음이라고 했는데, 이것은 일종의 神學的 인성론이다. 그리고 대다수 기존 학자들은 선인과 악인의 구별은 후천적 환경과 인위적 노력의 차이로 나타난다고 했는데, 동중서는 사람들은 서로 다른 인성을 지니며, 성은 세 등급[성인의 성, 중민의 성, 하층민의 성]으로 나뉜다고 했다. 이것은 모두 봉건 계급 제도를 강화하려는 통치 계급의 이론적 요구를 반영한 것이다.

5) 성유선유악설(性有善有惡說) — 왕충(王充)

후한(後漢)의 왕충(王充)(A.D.27~96?)의 <논형(論衡) 本性編>에 따르면 인성에는 선도 있고 악도 있으므로 善性を 길러서 이루면 선이 長하게 되고, 惡性を 길러서 이루면 악이 장하게 되므로, 선악은 기르는 데 있다고 한다. 왕충의 설을 요약하면, ①사람은 날 때 벌써 성이 고정된 것으로서 혹은 성선을 받고, 혹은 악성을 받는다. ②선성은 그 선을 더 기르면 선이 장하고 악성은 그 악을 더 기르면 악이 장한다. ③선성을 악으로 이입(移入)하게끔 기를 수 있고 악성을 선으로 이입하게끔 기를 수 있다는 것이다. 이러한 왕충의 견해는 동중서의 성유탐인설(性有貪仁說)과 양옹의 성선악혼재설과는 다르다. 동중서와 양옹은 일성(一性) 속에 선악이 구재(俱在)하는 것이 아니고, 선성이나 악성이 사람마다 다르다고 보는 것이다. 왕충은 氣一元論의 관점에서 형이상학적 본체론(本體論)으로서 현상세계를 설명했다. 그는 성은 그것을 기르는 데 따라서 변개(變改)할 수 있다 하여 후천적인 수양(修養)의 필요성을 강조했다.

이와 같은 성유선유악설을 보면, 선악의 표준은 정하지 아니하고, 다만 모든 사람의 품성(稟性)을 선과 악의 둘로 나눌 뿐, 각인(各人)의 천성(天性) 차이를 도외시한다. 따라서 각자의 성격 차이는 후천적 양기(養氣)의 차이에 따라 달라진다는 것이 그 주안점(主眼點)이다. 그러나 사람의 운명을 인정한다면 운명은 각자에 따라 차이가 있어 貴에도 고하(高下)가 있고 賤에도 차이가 있다. 이처럼 性에도 선악의 함량(含量) 차이가 있으므로 선과 악 가운데에도 차이가 있을 것이다. 그

렇게 보면 一性 중에 선과 악이 혼재한다고 보는 앞의 성선악혼설(性善惡混說)이 맞을지도 모른다.

6) 성무선무악설(性無善無惡說) — 고자(告子)

고자(告子)[맹자와 同時代人]는 “성에는 선도 악도 없다(性無善惡)”는 자연인성론(自然人性論)을 주장했다. 그는 “타고난 것을 일러 성이라 한다(생지위성(生之謂性))”고 말했다. 물길을 동쪽으로 트면 동쪽으로 흘러가고 서쪽으로 트면 서쪽으로 흘러가는 것처럼, 인성 역시 그 자체에는 선악의 구분이 없다는 것이다. 인성에는 본래 선악이 없으므로 仁義의 성이란 없다. 다만 인간은 수양을 거쳐 仁義의 도덕을 지닐 수 있을 뿐이다. 仁義에는 내재적인 것과 외재적인 것의 구분이 있을 뿐이다. 仁은 내재적인 것이고, 義는 외재적인 것이다. 고자의 인성론은 인간의 자연적 속성과 사회 도덕적 속성을 분명히 구분하였는데, 도덕이 후천적인 수양을 통해서 생겨난 것임을 강조함은 도덕의 기원 문제에서 유물론적 경향을 지니고 있었다.

그러나 고자의 인성론은 이론적으로 결함을 지닌다. 단지 자연적인 속성을 인성으로 간주함으로써, 즉 인간을 자연적이고 육체적인 존재로 귀결시킴으로써 인간을 다만 생물학적인 존재로 인식할 뿐 사회 속에서 활동하는 현실적인 존재로는 인식하지 못하여 인간의 특수한 사회적 본성을 드러내지 못하였다는 것이다. 그리고 仁이 내재적인 것임을 강조하여 仁을 순전히 주관적 감정과 관념으로 간주한 것을 후기 묵가(墨家)는 비판하였다. 묵가는 仁義 즉 사랑하고 이롭게 하는 것은 모두 사랑하고 이롭게 하는 객관적인 대상의 반영이기에 안과 밖으로[내재적인 것과 외재적인 것] 구분할 수 없다고 한다. 이는 관념론적 도덕 기원설을 견지한 것이다.[박경환 옮김(1998:27~31) 참조]

生之謂性の 견지(見地)는 정명도(程明道)(1032-1088)에도 나타난다. 그는 심무선무악(心無善無惡)을 주장한다. 선악을 대대(對待)적인 것으로 본 것은 정명도 뿐만 아니라, 일찍이 노자나 장자도 역시 그러하다. 老莊이 선악이나 是非를 화통(和通)할 것을 역설하여 포일(抱一)이나 도구(道樞)를 내세우는 것은 일종의 성무선무악설의 견해로 볼 수 있을 것 같다.[배종호(1985:416~420) 참조]

7) 성삼품설(性三品說) — 한유(韓愈), 왕충(王充), 동중서(董仲舒)

앞에서 우리는 성(性) 속에는 선, 악, 선악혼(善惡混)의 세 가지가 있음을 보았다. 그런데 이 세 가지를 모두 종합하여 성을 삼품(三品) 등급으로 구별한 설이

있다. 한유(韓愈)(768~824)의 성삼품설(性三品說)이 그것이다. 한유는 성을 상·중·하의 세 등급으로 구분하여 仁義禮智信의五常을 性이라 하며 精을 성의 상·중·하의 세 등급에 따라 상·중·하의 세 등급으로 구분하고, 喜怒哀樂愛惡欲의 七者를 精이라 한다. 이것은 맹자의 성선설을 上, 순자의 성악설을 下, 양옹의 성선악혼설을 中으로 종합 절충한 것이다.

한편 西漢 시대의 동중서(董仲舒)는 性을 <성인의 성, 중민의 성, 하층민의 성> 세 등급으로 나누었다. 그는 성 자체가 선한 성, 선하게 될 수도 있고 악하게 될 수도 있는 성, 악한 성의 셋으로 나뉜다는 것이 아니라, 한 사회 속의 여러 사람의 인성을 삼품(三品)인 상·중·하의 세 등급으로 나눈 것이다.

그리고 왕충(王充)도 여러 사람의 인성을 선·악·중의 세 등급으로 나누었다. 사람을 善人, 中人, 惡人의 셋으로 나눈 것이다. 중인의 인성은 선하지도 악하지도 않아서 선하게 될 수도 있고 악하게 될 수도 있다는 것이다. 왕충은 성이 선한 사람은 命이 귀하고 성이 악한 사람은 명이 천하다고 하여, 인성의 선악을 사람의 사회적 지위의 귀천이나 고하와 직접 연결시킴으로써, 통치자를 미화하고 노동자에 대한 그들의 억압과 착취가 합리적이라는 것을 논했다. 이는 지주 계급 사상가로서의 왕충의 태도를 반영한 것이다.[박경환 옮김(1998:70~71) 참조]

그러나 이런 구분은 편의적인 것이다. 사람의 얼굴이 각각 다른 것처럼 얼마든지 구분할 수도 있다. 여기서 만인의 차등에 따라 선과 악의 함량미를 생각하게 된 것은 理一分殊說으로써 우주론을 세운 宋代 성리학의 本然氣質性說이다.

8) 본연기질성설(本然氣質性說) — 장횡거(張橫渠)/정이천(程伊川)

인성은 선과 악의 두 요소의 존재를 인정하고 그 혼합의 차등이 萬人萬色의 얼굴과 같이 무수한 것이다. 이것은 장횡거(張橫渠)(1020~1077), 정이천(程伊川)(1033~1107), 주희암(朱晦庵)(1130~1200) 등의 우주론에서 나온 심성설(心性說)에 유래한 것인데, 이퇴계, 이율곡의 성설(性說)도 그것이다. 그들은 우주의 근원적 실재를 理와 氣로 보았다. 氣란 陰陽二氣를 말하는 것으로 힘, 기운[energy]이며, 理란 氣의 생성변화하는 법칙이나 이치[logos form]이다.

그들은 性을 體, 情을 用으로 본 것이다. 여기 情은 바로 意識 작용이다. 性은 의식(작용)을 주재하는 動者로서의 원리이다. 이때 性[理]은 條理로서 순리이므로 純善이고, 情[氣]은 활동자체[의식]로서 그 情이 性의 命에 쫓아서 작용할 때는 역시 순리이므로 선이지만, 性의 命을 어기어서 작용할 때에는 악으로도 된다는 것이다.

理一分殊란 性一分殊를 가리키는 것으로서, 구체적 인간을 형성하는 氣(情)는 理(性)一分殊에 따라 情(氣)一分殊로 형성된다. 이것을 氣의 측면에서 보고 氣質之性이라는 것이다. 그러므로 人心에는 정이 性---[太極本然之妙]을 따라 작용하는 것이 있으니, 그 體(性 또는 理)를 장황거나 정이천은 天地之性[純善]이라 하고, 주자는 本然之性이라고도 한다. 요약해 말하면 인성에는 천지지성[본연지성]과 기질지성이 있는데, 천지지성은 태극 본연의 묘(妙)로서 순선이고, 기질지성은 기의 청탁으로 말미암아 淸은 선, 濁은 악으로 형성된 것이므로 有善有惡이라 한다.

말하자면 聖人是 순선인 본연지성과 선한 기질지성이 화합한 존재이고, 中人是 순선인 본연지성과 선악이 섞인 기질지성의 화합이고, 下愚는 순선인 본연지성과 극악(極惡)한 기질지성의 화합이 되는 셈인데, 이러한 차이를 상세히 말하면 그것은 三品이 아니고 無數品이라는 생각에서 分殊[萬殊의 뜻]를 말한다. 기질지성에는 善[淸]도 있고 惡[濁]도 있으므로 그 악한 기질을 수양으로 천지지성으로 돌이켜 천지지성과 일치되게 해야 한다는 것이다.[배종호(1985:422~426) 참조].

9) 성선악상대설(性善惡相對設) — 老子·莊子の 是非兩行論/양비론(兩非論)

장자(莊子)는 노자(老子)의 “소박함을 간직한다(見素抱朴)”는 사상을 계승 발전시켜 도가(道家)의 인성론을 제시하였다. 그는 인성은 자연적인 것으로서 가장 순수하고 진실하고 소박한 것이며, 정욕(情欲)과 仁義는 모두 성이 아니라는 것을 선전하고, “性命의 정에 내맡겨(任其性命之情)” 본성을 보전하기를 주장했다. 장자는 인성을 다음과 같이 규정했다.

- (5) 道는 덕의 근본이고 생명은 덕의 발현이며 性은 생명의 본질이다. 性의 작용이 행위이다.[道者，德之欽也。生者，德之光也。性者，生之質也。性之動謂之爲 <莊子，庚桑楚>]

(5)에서 도는 덕의 근본이고 생명은 덕의 발현이며 성은 생명의 타고난 본질이다. 타고난 성은 본래 고요한 것인데 외물의 자극을 받으면 행위가 일어난다는 말이다.

노자는 性과 欲을 둘로 구분하여 “성스러움을 끊고 지혜를 버려서(絕聖棄智)” 본성을 보전하기를 주장하였다.

장자는 생명의 본질을 성이라고 보고 가장 좋은 인성은 인성의 자연스런 발전에 순응하여 따르는 것이라고 했다. 다시 말해서 가장 순수하고 올바르며 선한 인성은 인의가 아니라 성명의 정을 잃지 않고 성명의 정에 내맡기는 것, 즉 사람의 본

성을 보존하여 그 본성의 자연스런 발전에 순응하고 따르는 것이다.

노자의 絶聖棄智를 내세우는 虛無自然論과 장자의 是非兩行論은 선악시비론, 또는 선악 양행론은 선과 악의 상대주의를 말한다. 장자는 선을 추구하면 거기에 따라서 비례적으로 악도 커진다는 견해다.

장자는 儒家의 仁義說을 겨냥해서, 생명의 본질을 성으로 삼았는데, 이것은 초사회적이고 초역사적이며 초현실적인 추상적 인성론이다.

장자가 제시한 道家 인성론의 특징은 도덕을 배척하며 인위를 배척하고 개조[개혁]를 배척한 것으로, 객관 세계를 개조하는 인간의 노력을 부정하고 인류의 주관적 능동성을 부정한 것이다. 자연에 내맡기는 이와 같은 소극적인 無爲의 사상이 받아들여지기는 어렵다고 하겠다.

지금까지 살핀 중국 학자들의 인성론의 문제를 요약하면 여섯 가지로 개괄할 수 있다.

1. 인성의 함의(含意) 문제 : ①성은 나면서부터 자연스러운 것이다. ②성은 사람을 사람되게 하는 것이다. ③성은 우주와 인생의 근본이다. ④성은 재(才)와 정(情)의 본질이다. ⑤성은 성불(成佛)의 근거이다.[이는 불교학자들의 관점이다.]

2. 인성의 선악에 관한 문제 : ①성은 선하다.[성선설] ②성은 악하다.[성악설] ③성에는 선도 악도 없다.[성무선악설] ④성은 선하게도 될 수 있고 악하게 될 수도 있다.[性可以爲善可以爲惡] ⑤성 속에 선악이 뒤섞여 있다.[性善惡混在] ⑥성은 선한 것도 있고 불선한 것도 있다.[性有善有不善] ⑦성은 선하고 정은 악하다.[性善情惡] ⑧성도 선하고 정도 선하다.[性善情亦善] ⑨성은 선하지만 정은 선하게도 악하게도 될 수 있다.[性善情可善可惡]는 등등 다양하다. 인성이 사람의 속성에 관한 것이라면, 선악은 윤리 도덕의 범주에 속하는 문제이다. 그러기에 인성론과 윤리도덕설은 연관되면서도 구별된다.

3. 인성이 하나인가 둘인가에 관한 문제 : ①성을 하나로 간주하는 것, 즉 性一元論, ②성을 둘로 간주하는 것, 즉 인성은 한 종류가 아니라 두 종류로 보는 것: 본연지성과 기질지성이 있다고 보는 것—즉 성이원론 관점이다. 장재(張載), 이정(二程), 주희(朱熹)들은 인성은 두 종류로 나누어진다고 주장한 性二元論 관점이고, 이들을 제외하고는 모두 성은 하나이지 둘이 아니라고 주장한 性一元論 관점이다.

4. 인성의 같고 다름[同異]에 관한 문제 : 인성은 사람들 사이에 서로 같은가 아니면 다른가? 이 점에 관해서는 두 가지 대립되는 주장이 있다. 불교학자들을

포함한 대다수 학자들은 인성은 서로 동일한 것이라고 했다. 반면에 동중서, 왕충, 한유 등은 인성에는 세 가지 등급이 있다는 성삼품설을 주장했다.

성이원론을 주장한 학자들은 본연지성은 사람마다 공통적이지만, 기질지성은 사람마다 다르다고 하였다. 그리하여 인성은 같은 것도 있고, 다른 것도 있으며, 같으면서도 다르다는 점에서 이는 당연히 공통성과 차별성의 통일이라고 할 수 있다. 각 사람들의 차별성은 ①계급성 차이, ②사회성 차이, ③민족성 차이, ④서로 다른 환경과 교양의 차이로 복잡한 양상을 띤다.

5. 인성의 형성에 관한 문제 : 인성을 낳는 근원이 무엇인가? 인성 형성은 선천적인가? 후천적인가? 이 문제에 관해서는 유물론과 관념론의 사상적 대립이 나타난다. 유물론자들은 음양오행의 氣, 음양의 理가, 형신(形神), 즉 육체와 정신이 인성을 결정한다고 생각하였다. 이에 반해 관념론자들은 하늘의 신(神)이 음양의 기를 통해 인성을 결정한다고 보았고, 어떤 이는 우주의 본체인 천리(天理)가 인성을 결정한다고 생각하였다. 이와는 달리 환경과 후천적 노력, 즉 학습이나 훈련, 수양 등이 인성 형성의 변화 과정에 요인이 된다는 관점도 있다.

6. 인성이 불변적인가 가변적인가에 관한 문제 : 인성이 후천적으로 형성되는 것이라고 주장하는 쪽은 인성은 변화하는 것이다라는 관점과 인성이 선천적으로 존재하는 것이라고 본 사람들은 인성은 불변적인 것이라고 주장했다. 인성이 변하지 않는다는 주장은 비과학적이다.[박경환 옮김(1998:174~181) 참조].

그런데 중국에서 고대의 인성관(人性觀)을 크게 세 분야에서 본다면, ①유가(儒家)에서는 인성을 선악(善惡)로써 논하였고, ②불가(佛家)에서는 청정(淸淨)으로써 성을 논했고, ③도가(道家)에서는 동정(動靜)으로써 성을 논하였다. 송나라 때 학자인 주돈이, 소옹(召翁), 이정(二程), 주희(朱熹)등은 모두 인성의 본래 상태는 고요하고 선하므로 고요함을 위주로 하는 것[주정(主靜)]이 곧 성을 회복하는 방법이라고 하였다.

이제 우리 나라의 퇴계와 율곡이 理氣論과 四端七情論으로 인성론을 어떻게 보았는지를 다루도록 한다.

2. 한국 / 한국인의 인성관 · 인성론

인성을 논하는 것은 인간의 본질을 논하는 것이다. 우리 나라에서는 퇴계 이황과 율곡 이이가 그 대표적인 인물이다. 이 두 사람의 인성론을 대비(對比)하여 살피면서, 실학사상을 대표하는 다산 정약용의 인성론도 아울러 살피기로 한다. 퇴계와

울곡은 이기론과 사단칠정론 논쟁으로 유명하다. 이 문제는 장을 달리하여 살핀다.

인성의 선·악 문제는 맹자, 순자 이래 계속 논의되었다. 하지만 송대(宋代) 신유학에 이르러 본격적으로 그것을 다루었다. 장횡거(張橫渠)는 성을 천지지성과 기질지성으로 이분(二分)하였고, 정이천(程伊川)은 천명지성[중용설]과 생지위성(生之謂性)[고자설]으로 분설(分說)했다. 주자(朱子)는 古來의 성설(性說)을 종합 체계화 할 적에 張·程의 성설을 이어 천지지성[본연지성]과 기질지성으로 나누어 해명하였다. 그러나 주자의 性二分說에는 많은 난관이 있었다. 이 난관을 해결한 것이 우리나라 퇴계 이황의 인성론 — 사칠이기론(四七理氣論)이다.

1) 퇴계(退溪) 이황(李滉)의 인성론 — 기발일도설(氣發一途說)/人性混淪性·分開說

퇴계 이황(李滉)(1501~1570)은 주자(朱子)보다 약 360여년 뒤인 1501년(연산군 7년) 安東 禮安 溫溪里에서 7남1녀 중 막내로 태어났고, 생후 4개월만에 부친을 여의었다.

퇴계는 理·氣 문제에 관한 理一元論者다. 그는 〈原理〉를 의미하는 〈理〉를 사물 현상들이 존재하기 이전부터 있는 초자연적인 정신적 실체로 보고, 그것을 세계의 궁극적 시원(始原)으로 삼았다. 퇴계에게서 〈理〉는 시초와 종말이 없는 영원불멸하는 절대적 존재이며, 현실세계의 모든 사물 현상의 본질이며 주재자이다. 그는 “날고 뛰는 것은 氣의 작용이지만 그것을 날고 뛰게 하는 것은 理이다.”라고 했다. 퇴계는 이일원론에 기초하여 〈인성론〉을 전개했다. 사람에게서 순수 선량한 〈理〉로 된 〈본연지성〉과 사람의 육체를 이룬다는 〈氣質〉로 된 〈기질지성〉이 있다고 하였다. 그리고 그는 사람을 육체적 기질의 차이에 따라 〈상지〉(지혜로운 사람), 〈중인〉(보통사람), 〈하우〉(우둔한 사람)로 구분하고 〈하우〉에 속하는 사람(피지배계급)은 선천적인 기질지성 때문에 응당 〈상지〉에 속하는 사람(봉건 지배계급)의 통치를 받아야 한다고 하였다.

우리 나라에서 퇴계(退溪)와 울곡(栗谷)은 성(性)을 심(心)과 함께 관련 지위 인성론/심성론을 펼쳤다. 퇴계의 성론(性論)은 성리학(性理學)의 始祖인 주자(朱子)의 성론과 직결된다. 주자는 性を 논하되, 본연지성(本然之性)[天地之性]과 기질지성(氣質之性)으로 구별하여 다음과 같이 말한 바 있다.

- (1) 천지지성이 있고, 기질지성이 있다. 천지지성은 태극(太極) 本然의 妙로 서 萬殊의 一本이요, 氣質之性은 二氣[음과 양]가 交運하여 生한 것으로서 一本으로서의 萬殊이다.

天地之性を 논하는 것은 理만 專指하여 말한 것이요, 氣質之性を 논한 것

은 理와 氣를 섞은 것을 가지고 말한 것이다.

그리고 여기서 천지본연지성과 기질지성의 관계를 주자는 다음과 같이 말한다.

- (2) 성을 말함에는 모름지기 기질을 곁해서 말해야만 바야흐로 갖추어진다. 대저 본연지성과 기질지성은 또한 판연(判然)한 兩物이 아니다. 기질지성은 다만 이 성이 기질 안에 墮在한 것이다. 고로 기질에 따라서 스스로 한 개의 性이 된 것이다... 가령 본연지성이 없다면 이 기질지성도 또 어떤 곳을 쫓아서 올 것인가?

(1)과 (2)를 볼 것 같으면, 주자가 비록 본연지성[천지지성]과 기질지성으로 一性を 양분했지만 그 兩性 사이에는 불가분의 관계가 있다는 것이다. 즉 萬殊의 一本으로서의 본연지성과 一本의 萬殊로서의 기질지성 사이는 一而萬 萬而一의 관계란 것이다. 이것을 간단히 말하면 보편과 특수의 원융무애(圓融無碍)를 설파한 것이다. 그런데 주자는 이것을 또 다음과 같이 말한다.

- (3) 천지 사이에는 다만 한 개의 도리[理]뿐이니, 性은 곧 이[理]이다. 사람의 善이 있고, 不善이 있는 까닭은 다만 기질의 품수(稟受)에 각기 淸濁이 있는 것에 연유한다.

즉, (3)은 人人의 한 가지로 하는 바는 理로서 性이며, 人人의 서로 달리하는 바는 기질의 품수의 청탁 차이로서 그 淸한 기질은 善이요, 그 탁한 기질은 不善[惡]이라는 것이다.

그런데 程朱의 성리학에서는 본연지성을 純善, 기질지성을 有善惡으로 본다. 이 견해는 퇴계도 마찬가지다. 그러나 율곡의 性說에는 차이가 있다. 그 차이는 이러하다. 즉 퇴계가 性を 본연지성과 기질지성으로 二分하여, 情도 四端과 七情으로 二分한 데 비해, 율곡은 다만 하나의 기질지성 안에서 본연지성을 말하고, 단지 하나의 七情 안에서 四端을 말하고 있을 따름이다.

퇴계는 이렇게 말한다. 性이란 사람의 生[즉 氣]으로써 理를 얻은 것이므로 이에 性則理라 한다. 여기서 生이란 氣의 형질(形質)로서 이 때 理는 그 生의 理로서 그것은 性이다. 그러면 성이란 氣안에 내장(內藏)된 理이다. 따라서 性이 곧 理인[性則理] 것이다. 퇴계는 성을 본연지성과 기질지성으로 이분하는 태도를 시종 견지(堅持) 고수(固守)하고 있다. 그에 반해 율곡은 기질지성 하나만으로 보려는 것이다. 율곡은 다음과 같이 말한다.

- (4) 性이란 理氣의 합이다. 理가 氣 안에 있는 연후에 성이 되는 것이니, 만약 형질[生]안에 있지 아니하면 마땅히 이것을 理라고 해야지 성이라고 말할 수는 없다. 다만 형질 안에 나아가 理만 전지(專指)하여 말하면 본연지성이니, 본연지성은 기를 섞어서는 안 된다. 子思와 맹자는 그 본연지성을 말하였고, 程伊川과 張橫渠는 그 기질지성을 말했지만 그 실제(實際)는 一性뿐이니, 소주(所主)로 말한 것이 不同일 따름이다.

그리고 율곡은 기질지성의 一性を 계속 주장한다. (4)의 율곡의 말은 특히 퇴계가 사단과 칠정을 대립시킴으로써 그 所自出을 찾아 그것에 대응시켜 본연지성과 기질지성으로 이분한 것에 관한 반박이다.

율곡의 생각은 七情包四端과 마찬가지로 氣質之性包本然之性의 태도이다. 퇴계가 정이천의 성설(性說)을 이은데 비해 율곡은 明道가 <性則氣 氣則性>이라 한 것을 따르면서 다음과 같이 말한다.

- (5) 程子[明道]曰 “性則氣요 氣則性이니, 生함을 이름이다”라고 했는데, 이로써 보면 기질지성과 본연지성은 절대로 二성이 아니다. 다만 기질 위에 나아가 그 理만 單指하면 본연지성이라 이르는 것이요, 理氣를 합하여 命名하면 기질지성이라 이른다.

(5)에서 율곡의 말은 주자가 말한 바 “此性墮在氣質之中”의 性和 같은 뜻이다. 율곡이 말한 기질지성은 도리어 본연지성을 겸한다는 말은 “理在氣中然後爲性”의 性を 의미한다.

이제 여기에다 善·惡의 문제를 결부시키면, 본연지성은 天道[天理]로서의 태극의 本然之妙이므로 純善無惡이요, 기질지성은 기질의 淸濁에 따라서 그 淸粹한 것은 본연지성과 마찬가지로 善이지만, 그 濁駁(탁박)한 기질은 不善 즉 악이 되는 것이다. 따라서 본연지성은 純善이요, 기질지성은 有善惡이다.

그런데 七情對四端으로 보는 퇴계는 情을 本然之性對氣質之性의 소발(所發)로 보므로 사단은 純善이요, 칠정은 有善惡으로 보게 되지만, 七情包四端으로 보는 율곡에서는 칠정을 情의 總會者로, 기질지성을 性의 전체[즉 一性]로 봄으로써 情을 氣質之性包本然之性의 所發로 보게 된다. 그래서 사단은 善一邊, 칠정은 善惡兩邊을 합한 것이 된다. 이것이 율곡의 七情包四端의 견해이다. 여기에서 두 사람의 개념의 차이가 드러난다. 퇴계의 기질지성은 一性 안에서 本然之性[理一]을 제거한 分殊氣質의 性이요, 율곡의 기질지성은 一性의 전체의 性[理 - 理分殊]이다. 여기

서 제기되는 것은 純善의 善과 有善惡의 善의 質의 문제가 또 생긴다.⁷⁾

2) 율곡 이이(李珥)의 인성론 — 理通氣局說 / 理有善惡論 / 氣機自爾說

율곡(栗谷) 이이(李珥)(1536~1584)는 1536년(중종31년) 江陵 北坪村에서 탄생했다. 19세에 금강산에서 修道하였고, 23세에 도산(陶山)의 퇴계(退溪)를 찾아가 이들을 묵었는데 당시 퇴계는 58세였다. 두 사람은 36세의 나이 차이가 난다. 율곡은 1558(戊午)년부터 퇴계가 세상을 떠나는 1570(庚午)년까지 약 13년간 퇴계의 가르침을 받았다.

율곡은 理氣二元論者다. 그의 이기이원론은 <理>와 <氣>가 불가분리적으로 통일되어 있다는 견해와 <태극>에 시초부터 <理>와 함께 氣[陰陽]가 포함되어 있으며 <理>는 운동 능력이 없는 존재이지만 음양은 운동 능력이 있는 존재라는 견해를 중요 내용으로 하고 있다. 그는 사람이 죽으면 <氣>는 없어지나 <理>만은 남는다고 보고 <氣>가 소멸한다는 기멸론(氣滅論)을 제기했으며, <理>를 영원히 변하지 않는 절대적인 존재로 내세웠다. 그는 또한 <氣>는 모든 사물에 관통되는 것이 아니라 개개의 사물 속에 국한되어 있다는 <理通氣局說>을 제기하고 세계가 하나의 <理>로써 통일되어 있다고 주장했다. 그는 심지어 하늘과 땅의 <理>나 사람의 <理>가 다 동일하기 때문에 하늘과 땅과 사람이 서로 감응한다고 하였다. 그의 이론은 정통 주자 성리학자들의 이일원론적 견해와는 구별되는 요소들도 적지않다. 그의 인식론에도 유물론적 요소가 많았다.

율곡은 본연지성이란 추상적인 것에 불과하고, 실재하는 인성은 기질지성일 뿐이라고 하였다. “성은 理氣의 합이다. 대개 理가 氣 가운데 있는 뒤에 성이 된다.”고 하면서 성이란 氣包理한 기질지성을 의미한다. 인간의 본질은 理만이 아니라, 기질지성 곧 理氣가 겸포(兼包)된 것이므로 인간은 본질적으로 합리적인 것이 아니라, 理氣가 공재(共在)하고 갈등하는 존재다.

율곡은 理有善惡에서 理本然은 純善인데 理善惡이 있음은 氣의 參差不齊에 그 원인이 있다는 것이다. 理의 본연은 순선(純善)이며 청정한 것이 理의 본연으로 보았다. 그런데 理는 氣로 인하여 본연을 잃기 때문에 氣가 변하면 理도 변한다. 따라서 사람의 성은 본래 순선이지만 氣의 流行에 따라 선악이 나뉘어진 것뿐이다. 그리고 理는 무위(無爲)이고 氣는 유위(有爲)이므로 기를 변화시켜 악을 선으로 바꿀 수 있다는 것이다. 氣는 가변이고 消長이 있으므로 변탁위청(變濁爲淸)이

7) 배종호(1985), 韓國儒學의 哲學的 展開(中), 연세대학교 출판부, pp.58~66. 참고.

가능한 것이다. 이것은 오직 사람의 마음 수양에 달렸다. 율곡은 말한다. “본연지성을 엄폐시키는 것도 氣요, 다시 회복시키는 것도 氣다.(本然之性使之蔽者氣也, 使之復者亦氣也耶. 曰理無爲氣有爲君子亦然也.)”〈栗谷全書 권31, p.230〉

율곡은 그의 변화기질론을 矯氣質이라 하였다. 율곡의 理一分殊와 理有善惡은 그의 矯氣質의 근거가 되었다. 율곡이 理有善惡을 말하면서 本然之理의 순선을 주장한 것은 본체와 현상을 분리시켜 볼 수 없다는 理氣不相離의 형이상학을 가치론적으로는 절대적, 도덕적 순선이 실재하나 天理流行에서는 상대적 순선이 있음을 해명하여 도덕의 절대성과 상대성을 극복하려는 데 그 意義가 깊다고 하겠다. 상대적 도덕은 그 시대에 따라 변하지만, 그 도덕의 절대적 근원성 때문에 순선은 변할 수 없고 오히려 상대적 변화 속에서 그 자신의 절대성을 드러낸다고 보아야 한다.[宋錫球(1986:259~260) 참조] 퇴계와 율곡의 인성론인 사칠이기론 논쟁은 III장에서 재론한다.

3) 다산(茶山) 정약용(丁若鏞)의 인성론 — 성기호론(性嗜好論)

다산(茶山) 정약용(1762~1836)은 우리 나라의 대표적인 실학자이다. 그는 주자 성리학의 공리공담과 교조주의적 학풍을 반대하고, 그는 만물형성을 유물론적으로 설명하였다. 그의 사상에는 변증법적 사상의 요소가 다분히 포함되어 있다. 그리고 그의 사상에는 무신론적 요소도 있다. 그는 사람의 도덕적 인성/품성은 태어나서 어떤 교육과 교양을 받는가에 따라 차이가 생긴다고 보았다.

다산의 인성론이 현재의 우리들에게 어떻게 이해되어야 할 것인가를 밝히고 나아가 비판과 성찰도 곁들인다.

다산의 인성론은 선을 좋아하고 악을 싫어하는 기호론(嗜好論)이다. 그는 性과 心を 구별하지 않은 데서 인간의 본성에 성선·성악·선악혼설이 있었다는 것이다. 그러나 性이란 心性이라 할 때 성은 크고 心은 작고, 심은 크고 성은 작은 것이 아니라 다만 사람의 좋아하고 싫어함[嗜好]의 의미에 지나지 않는다. 그러기에 性과 心은 구별되어야 한다는 것이다. 性은 오직 천명으로서 인간이면 인간의 성이 있고 짐승은 짐승의 성이 있다. 인간, 동물, 모든 사물에도 다 그들의 성이 있다는 것이다. 人性은 단지 樂善而恥汚하는데 그 성의 기호(嗜好)가 있고, 동물 중에 꿩은 산에서 살기를 좋아하고 가두어지는 것을 싫어하는 성이 있다는 것이다. “배추의 성질은 똥오줌을 즐기고, 벼의 성질은 물을 즐기고, 기장의 성질은 건조한 것을 즐기니 무릇 그들이 즐겨하는 것을 얻으면 무럭무럭 자라며 번성할 것이다.”를 예를 들어 말했다.

따라서 사람이 善을 좋아하고 惡을 싫어하는 것은 곧 天命이 준 절대적인 것이

지, 사람이 그 자신의 마음을 내어 형성되는 것이 아니다. 따라서 인간의 性善은 그 자체가 인간의 존재 사실이요, 동시에 당위인 것이다. 그러나 이 성을 실현하는데서 인간에게는 자주권이 주어져 있다. 즉 인간은 道義之性과 氣質之性의 양면성이 있는데 도의지성은 곧 인성의 본연으로 樂善而恥汚하는 것을 말함이다. 이에 비해 기질지성은 동물의 금수성(禽獸性)을 의미하여 일종의 인간 본능으로 食色の欲과 같다. 그리고 도의지성은 반성적 능력이요, 그것은 곧 천명의 인성 자체인 것이다. 그러면서 다산은 인성은 본래 선하다는 性善의 위치를 확고히 하였다. 인성이 악하다느니 또는 善惡混在되었다느니 하는 것은 오직 심성(心性)을 구별하지 않은 데 있다. 사람에게서는 자주권(自主權)이 있어서 선을 행하고 악을 행하는 것은 性에 의해서가 아니라 오직 사람의 주권에 해당한다. 그래서 사람의 본성은 본래 착하지만 善만 행하지 않고 악도 행하게 되는 것이다. 선을 행함은 곧 도심(道心)을 따르는 것이요, 악을 행함은 食色에 탐닉하는 인심(人心)에 따르는 것이다. 인간은 도심과 인심이 서로 相訟하는 장소이다. 그러나 인심을 극기(克己)하여 도심의 지시에 따라 본래의 선을 좋아하고 악을 싫어함에 합일될 때 인간의 참된 모습이 드러나는 것이다. 다산은 인간의 자유 의지를 인정함으로써 타율적 결정론에서 벗어났다. 인간은 자유 의지가 있기 때문에 선악을 행한다. 즉 선행과 악행을 행함은 인간에게 자유 의지가 주어져 있다는 증거이다.

다산은 종래의 性論說을 종합하여 그의 독창적인 성기호론설(性嗜好論說)을 주장했다. 그는 선행과 악행을 행함은 인간 자신에게 달려 있음을 밝혀 인간의 선택권과 재량권을 부여했다. 인간의 자유 의지에 달려 있다고 하여, 존재와 당위를 하나로 보면서 인간의 자유 의지론(自由意志論)을 제창했다. 자유 의지가 있음으로써 하늘이 인간에게 준 性, 즉 선을 좋아하고 악을 싫어하는 嗜好論에 따라 인성론(人性論)을 펼쳤다.

다산의 인성론에서 우리가 생각할 점은 인간이 악하게 되는 현실도 있지 않느냐는 것이다. 인간은 天命의 도심을 따르기보다 오히려 人心의 감정과 사욕에 더 잘 따른다[氣質之性에 더 좌우된다.] 다산은 인성론에서 자주권을 인정했다지만 그 자주권은 어디까지나 한계된 주어진 운명 내에서의 자주권 행사에 지나지 않는다는 것이다.[송석구(1986:337~339) 참조]

3. 서양/서양인의 인성관(人性觀)

이 장에서는 서양 사상가들이 본 인성/인간 본성에 관해 살피기로 한다. 인간

본성/인성에 관한 단 하나의 정의(定義)란 있을 수 없다. 인성이 무엇인가? 인간의 본성은 선천적으로 선한가? 아니면 악한가? <인간>이라는 영원한 수수께끼를 풀기 위해, '인성'에 관한 서양 학자들의 관점을 보기로 한다.

1) 플라톤(Platon, 기원전 427~347) — 영혼 삼분설(三分說)

플라톤은 고대 회랍의 관념론의 대표자다. 그는 소크라테스의 제자다. 그는 인간의 정신, 즉 영혼을 이성(理性), 욕체, 기개(氣概) 세 부분으로 나누었다. 그는 인간 이성이 우리 인격의 다른 부분과 자주 충돌한다는 점을 인정했다. 그는 인간의 정신, 즉 영혼을 저마다 독특한 세 가지 욕구를 가진 세 부분으로 나누어 설명한다. ①理性的 욕구, ②욕체적 욕구: 음식, 섹스 욕구, ③氣概 욕구: 분노, 야망 같은 정열을 포괄하는 요구로 나누었다. 여기서 이성은 영혼 전체를 관장하고, 다른 두 욕구/감정적 욕구를 통제해야 한다. 플라톤은 인간의 이 세 가지 욕구에서 이성[지식] 소유를 앞세우고, 이성적 욕구를 중시한다. 그런데 이성은 욕체적 욕구와 기개 욕구를 통제할 의무를 갖는다. 세 가지 욕구가 본질적으로는 평등하다. 그러나 이성과 감정이 충돌할 적에 조화와 화합을 목적으로 한다. 욕체적 욕구와 기개 욕구를 희생시키면서 이성적 욕구만을 추구해서는 안 된다. 즉 음식, 섹스 욕구와 분노, 야망 같은 기개 욕구를 무시해서는 안 된다. 인간이 합리적인 부분과 비합리적인 부분의 충돌은 플라톤의 이원론[형상론], 영혼 삼분설 이론이 언제나 직면하는 문제다. 이성을 앞세우며 진리를 어떤 다른 쪽에서 자리잡게 하면 현실세계와 현실세계에서의 욕구를 무시하는 경향이 생긴다. 그는 이성을 순수성과 연결시키며 이성의 참된 고향을 형상[形相, Form]의 세계로 묘사하기도 한다. 만일 영혼[정신]이 욕체적 욕구로만 채워진다면 영혼의 불멸에 문제가 생기게 된다. 그는 현실세계의 영혼이 그 본래의 본성과 일치하지 않는 것은, 영혼이 욕체와 결합되어 타락하였기 때문이며, 욕체의 욕구가 영혼을 오염시켰기 때문이라고 주장한다. 영혼[정신]의 본성은 욕체와 결합됨으로 말미암아 어느 정도 변한다는 것이다. 그는 물질의 일시성과 가변성 때문에 플라톤은 진리의 원천을 다른 곳[이성]에서 찾았던 것이다. 그는 "욕체의 감옥에 갇힌 인간"으로 비유하면서, "어둠 속에서 빛을 추구하는 인간이다."라고 했다.

플라톤의 이원론/형상론(形相論)은 1)물질적인 것—욕신과 2)비물질적인 것—영혼[정신]으로 구분하여, 영혼[정신]의 욕구를 이성적 욕구, 욕체적 욕구, 기개 욕구의 셋으로 나누어 영원불멸의 이데아(Idea, 관념, 이념, 사상 등 정신적인 것)를 말했다. 그는 인간의 참된 본성은 궁극적 실체에 관한 지식[이성]으로부터 나오는 이성적 생활에 있다고 했다.

2) 프로이트(Freud, 1856~1939) — 인간성 삼분설

프로이트는 1923년 <꿈의 해석>에서 인간성의 세 부분을 ①에고(Ego), ②슈퍼에고(Superego), ③이드(Id)의 셋으로 나누었다. 여기서 <에고>는 이성과 상식으로 영혼보다는 신체에 더 가까운 것이며, <슈퍼에고>는 양심의 판단 작용으로 이들은 의식적인 것에 속한다. 그리고 <이드>는 감정이 자리잡는 무의식적인 것에 해당한다. 이것은 <의식>과 <무의식>에 관한 최초의 구별이다. 그는 욕구, 특히 성적 욕구는 그대로 방임해 둘 수 없는 것이며, 그것 때문에 개인의 내면에 갈등의 여지가 많다고 했다. 그는 인간이 충동의 본성을 받아들이면서 내면의 조화를 이루기를 원했지만, 인간 내면에는 서로 다른 힘들이 격돌하고 있다는 것이다. 그것은 바로 <의식>과 <무의식>에 관한 정신 분석이다. 그는 에고가 외부세계, 슈퍼에고, 이드인 세 폭군의 지배를 받는다고 말한다. <에고>는 영혼의 합리적 부분과 대응한다는 플라톤의 설과 관련하여 외부세계의 영향을 받는 인격의 한 부분이다. 그에 비해 <슈퍼에고>는 기개 부분과 비교하면서, <이드>는 영혼의 욕구와 대응되는 것으로 플라톤의 욕구 삼분설과 관련지워 설명한다.

<이드>의 본능은 만족을 요구하면서, 쾌락을 추구하고, 불쾌를 피하려고 한다. 이것을 그는 <쾌락의 원리>라 한다. 그리고 <에고>는 불만족스러울지라도 현실을 직시하지 않을 수 없다. 이것을 그는 <현실의 원리>라고 한다. 그는 정신 분석의 목적이 에고를 강화하여, 에고를 동요시키는 요인들을 통제하는 힘을 크게 늘리는데 있다고 한다.

프로이트는 인생에서 본능에 관한 강조와 성에 관한 강조를 통해 사회에 문제를 제기한다. 문명 사회에는 그 자체의 생존을 위해 본능에 관한 억압이 필요하다고 주장한다. 본능이 억압되지 않는다면, 그것은 문명사회를 파괴하기 때문이다. 프로이트는 이 점을 고려하여 문명사회의 요구와 도덕이 인간 본성을 불가피하게 제약한다고 보았다. 문명은 삶의 힘과 죽음의 힘 사이에서 벌어지는 투쟁의 무대이다. 어찌보면 “인생은 에로스[성적 본능]와 타나토스[죽음의 본능]에서 벌어지는 무대이다.”라고 볼 수 있다. 프로이트는 본능의 이중성 때문에 고민한다. 그리고 에로스(Eros, 성적 본능)와 타나토스(Thanatos, 죽음의 본능)도 있음을 믿게 되었다. 에로스는 성적 충동과는 독립적으로 파괴를 목적으로 하는 공격적 본능이 있음을 그는 믿었다. 이러한 본능은 그것의 원천인 에고 속으로 파고 들어가 특히 무자비한 양심의 형태로 표출된다. 그러면서 그는 종교가 인간의 욕구로부터 나온다고 말한다. 흠과 마찬가지로 프로이트에게도 이성도 감정의 노예이어야 한다. 사람을 있는 그대로의 우리 자신을 파악해야 한다. 프로이트는 인간은 본능을 포기하고

문명을 세운 사회다. 즉 “문명은 본능을 포기해야 성립한다”고 주장한다. 또 그는 “인간의 영원한/가장 심원한 본성은 어린 시절에 있다.”고 하면서 유아적 성욕을 강조했다. 인간의 행복은 인간 본성 자체에 있다. 다시 말하면 인간의 행복은 인간의 내면에 있다. 프로이드는 인간을 아버지를 죽이고 어머니와 결혼한 오이디푸스(Oedipus: 그리스신화에 나오는 이름)의 후예로 본다. 인간은 이 오이디푸스 콤플렉스(Oedipus Complex)[근친상간적 욕구]를 갖고 있다. 이는 인간의 비인간성[인간성 결함]을 지적한 것이다.

3) 아리스토텔레스(Aristoteles, 기원전 384~322): 인간은 이성적 동물이다.

인간은 이성적 동물이다. 인간은 이성을 다룰 때 행복해질 수 있다. 여기서 이성(理性)은 지성적 기능일 뿐만 아니라 도덕적 기능으로서, 인간을 짐승과 구별해 주는 특성이다. 이성은 문명을 가능케 했으며, 인간이 문명을 필요로 한다는 생각은 인간 각자가 공동선에 기여하려면 서로 협동해야 한다. 이성은 추악한 정념(情念)을 제어할 수 있고, 그 결과 균형과 조화를 이룰 수 있다. 사람이 생각하고, 계산을 하는 능력은 이성에서 비롯되므로 이성은 인간에게만 주어진다. 이성을 소유하는 존재는 인간뿐이다. 여기서 나오는 아리스토텔레스의 결론은 “인간은 이성을 따르거나 이성을 함축하는 영혼의 활동에 있다.” 그러면서 이성과 도덕적 삶은 불가분의 관계를 지닌다. 인간다운 인간이 되려면, 인간은 인간 본연의 능력[이성]을 사용해야 한다는 것이다.

- (1) “각 사물에 적합한 것이 본성상 최선의 것이며, 각 사물에게 가장 즐거운 것이다. 따라서 인간에게는 이성에 따르는 삶이 최선이며 즐거운 것이 된다. 그 까닭은 이성이 오직 인간에게만 있기 때문이다. 이러한 삶은 가장 행복한 삶이기도 하다.” 인간의 특성에 관한 定義. 아리스토텔레스의 <니코마코스 윤리학(Nicomachean Ethics)>

4) 흄 다비드(D. Hume, 1711~1776): 인간은 이성보다는 감정에 지배된다.

흄 다비드는 영국의 관념론 철학자다. 그는 <인성론>이란 책에서 “인간은 이성보다는 감정에 지배된다.”고 말한다. 그리고 그는 “인간 본성은 자아 본성에 관한 문제이다.”라고 하였다. 자아 본성은 어떤 경험론으로도 결코 충분히 이해될 수 없으며, 어떤 경험도 자아(自我)의 미묘함을 충분히 밝힐 수 없다는 것이다. 흄은 “나에 관한 한 내가 나 자신이라고 부르는 것과 직접적으로 연관을 맺는 순간 나는 언제나 뜨거움이나 차가움, 사랑이나 증오, 고통이나 쾌락과 같은 지각을 발견한다. 어떤 지각도 없이 내가 나 자신을 이해하는 때란 결코 없다.”고 적고 있

다.(흠의 〈인간본성론〉 P.252)

흠은 이성을 통해 사람이 사물들의 관계를 인식하는 반면, 행동의 원동력을 욕구라고 한다. 이성은 우리에게 목적을 정해줄 수 없고, 다만 우리가 이미 욕구를 달성하는 방법을 가르쳐 주기 때문에 그는 “이성은 감정의 노예(the slave of the passion)”라고 주장했다. 그러면서 그는 “도덕[이성]은 인간 본성의 표출이다. 감정도 인간 본성의 표출이다.”라고 하였다. 그리고 인간 본성의 허약함과 고약함에 관해 흠은 “인간은 그들이 치유할 수 없는 특성을 완화하는 데 진력해야 한다.”고 말한다. 사회는 인간 본성이 낳는 나쁜 결과를 줄일 뿐이다. 자연은 어느 동물보다도 인간에게 가장 많은 욕망과 욕구를 부여했다. 그러면서도 많은 욕망들을 충족시키기에는 가장 미약한 수단을 부여했다고 흠은 생각한다.

5) 아퀴나스(T. Aquinas, 1225~1274): 인간은 이성의 명령을 따른다.

아퀴나스는 영혼이 육체로부터 분리되면 불완전해지는데, 그것은 마치 전체로부터 분리됨으로써 부분이 되는 것과 같다고 보았다. 인간의 영혼은 육체와 재결합되지 않으면 궁극적 행복에 도달할 수 없는 것이다. 그는 인간 본성에 관하여 플라톤과 아리스토텔레스의 중도를 모색하는데 감각은 영혼의 활동일 뿐 아니라 육체도 필요로 한다고 말한다. 인간(homo)은 영혼일 뿐 아니라 영혼과 육체로 구성된 그 무엇이며, 영혼은 인간 본성의 한 부분에 지나지 않는다. 인간에게는 이성 능력[태아 때는 없음], 동물에게는 감각능력, 식물에게는 번식능력이 사후에는 분리될 위험에 있는 것처럼 보인다. 그는 인간의 이성이 개인적 문제라는 것을 강조하며 “많은 영혼들이 존재하는 까닭은 많은 육체들이 있기 때문이다. 그렇지만 육체가 사라진 후에도 영혼은 존재한다.”고 주장한다. 인간이 악을 행하는 것은 자유 의지 때문이다. 대부분의 악은 인간의 이기성과 부도덕함, 혹은 죄의 결과이다. 그리고 이성이 욕구에 억눌릴 때, 인간은 인간의 본성을 거역하게 된다. 왜냐하면 인간의 본성은 〈이성의 명령〉을 따르기 때문이다. 아퀴나스는 인간이 죄를 지을수록 더 많은 죄를 짓게 된다고 한다. 짐승이 죄를 지을 수 없는 까닭은 죄는 자유로운 선택의 결과이어야 하기 때문이다. 아퀴나스 자신은 일원론과 이원론 사이에서의 줄타기를 하면서, 형상으로서의 영혼이 없는 죽은 육체는 살아 있는 육체와 같은 의미의 육체가 아니라고 주장했다.

6) 니체(F. Nietzsche, 1844~1900): 인간 본성은 힘의 의지에 달렸다.

니체는 독일의 관념론적 〈생의 철학〉의 대표적 인물이며, 파시즘 사상의 선각자다. 그는 “삶 자체는 본질적으로 강자의 횡포, 공격, 지배이고 약자에게는 억압, 고

통이며, 가장 힘없는 온순한 자에게는 착취일 뿐이다.”라고 하였다. 또한 그는 무신론자로서 “신(神)은 죽었다. 진리란 없다. 모든 가치를 전복시켜라.”고 외쳤으며 철저한 니힐리스트(nihilist)이다. 인간의 본성은 “힘의 의지”에 달려 있다. 의지가 자유로운가의 여부가 아니라, 의지가 강한가 아니면 약한가의 여부가 문제이다. “삶 자체는 본질적으로 강자의 횡포, 공격, 지배이며, 약자에게는 억압, 고통이다 … 가장 힘없는 온순한 자에게는 그것은 착취일 뿐이다.” 그는 착취가 타락한 사회, 불완전하거나 원시적인 사회의 표시라는 것을 부정하면서, “그것은 생명체의 근본 기능으로서의 삶의 본질에 속하며, 엄밀히 말해 삶의 의지라고 할 수 있는, 힘의 본능적 의지의 결과이다.”라고 말한다.<선악의 피안 36번> 그는 짜라투스트라를 통해 <초인(Ubermensch)>을 가르친다. “인간은 동물과 초인 사이에 놓인 밧줄이다. 끝없는 심연에 걸쳐져 있는 밧줄이다.” 너의 의지로 하여금 초인이 이 세상의 의미가 될 것이다라고 말하도록 하라.” 그리하여 짜라투스트라는 초인은 이 세상의 의미라고 말한다. 니체가 생각한 최선의 인간형은 아무 것에도 얽매이지 않은 예외적 인간이었다. 그는 해방된 개인을 찬양한다. 니체의 초인은 다른 사람들의 규제를 초월할 수 있다. 종교적, 도덕적 규제는 거부된다. 니체는 ①이성보다 감정[본능]의 구실/기능을 강조한다. ②영혼은 신체에 관한 사항을 말하는 언어에 지나지 않는다. ③인간을 그 자신의 가치 창조자로 파악한다. ④힘의 의지에 따른 지배 욕구를 옹호한다. ⑤영원회귀성과 초인주의자로 철저한 니힐리즘으로 종교를 공격했다.[마르크스와 프로이트도 기독교를 공격했다.] 니체의 말을 참작하여, 나는 “인성은 이성과 감정의 사이에 놓인 하나의 밧줄이다.”, 아울러 “인성은 이성과 감정의 상승작용이다.”라는 말을 첨가한다.

7) 마르크스(K. Marx, 1818~1883): 인간 본성은 사회 조건의 산물이다.

마르크스는 독일의 트리에르시에서 변호사의 아들로 태어났다. 그는 유물론자로 유물변증법을 창시하였다. 인간은 누구나 사냥꾼이나 어부, 양치기, 학자가 되지 않고서도 마음먹은 대로 오늘 이 일을 하고 내일 저 일을 하면서, 아침에는 사냥을 오후에는 낚시를 저녁에는 소먹이는 일을 저녁식사 후에는 토론을 할 수 있다. 그는 “사회와 역사는 인간의 작품이다.”라고 하며, 여기에 바로 인간이 사회를 창조하고 사회는 인간을 변형시킨다는 변증법적 과정이 존재함을 알게 되었다. 환경이 인간을 만들지만, 마르크스는 인간이 환경을 만든다는 것도 믿었다. 역사는 인간을 만들고, 인간은 역사를 만들어간다. 또 그는 인간이 변화하는 존재라고 믿었다. 그는 인간의 본성은 특정한 생산 양식의 산물에 불과하다고 보고, 생산 양식이

변하면 인간 본성도 변한다고 하였다. 인간 본성은 사회 조건의 산물이다. 우리가 역사를 만들기 위해서 인간은 먼저 생존할 수 있어야 한다. 의식주와 같은 인간의 기본 욕구가 먼저 충족되어야 하는 것이다. 그렇지만 이러한 욕구는 새로운 욕구를 낳게 된다. 그는 인간 본성에 관한 어떤 이론에서든지 갈등은 중요한 사실이라 하였다. 갈등은 개인의 내면이나 사람들 사이에서 발생한다. 사람의 모든 갈등은 계급 투쟁에서 비롯하므로 계급 없는 사회에서는 갈등이 존재하지 않을 것이다. 인간의 모든 문제는 사회에 기원을 두기 때문에 사회가 올바르게 정립되면 갈등은 사라지게 된다. 그의 말을 빌리면 사회는 인간 본성의 원인이요, 인간 본성의 표출이다. 인간 본성은 인간 사회보다 더 뿌리가 깊다고 하겠다.

8) 다윈(C. Darwin, 1809~1882): 인간 본성은 개선된다(진화한다).

영국의 박물학자인 찰스 다윈은 <종의 기원(The Origin of Species), 1859년 출간>에서 생물의 진화론을 주창했다. 그는 생존 경쟁에서 자연도태와 적자생존의 법칙을 내놓았다. 각 개체는 생존을 위한 투쟁을 해야 하며, 제한된 자원을 놓고 서로 경쟁해야 한다는 것이다. 각 개체들 중 처한 환경에 가장 잘 적응하는 종(種)만이 살아 남을 수 있으며 많은 후손을 남기게 된다. 그리고 다윈은 “인간은 생존경쟁 속에서 우연히 살아남은 호모 사피엔스(homo sapiens)이다.”라고 하였다.

그의 진화론-다윈주의자는 “인간 본성은 개선된다. 그래서 인간은 개선/진보/진화하는 꿈[희망]을 준다는 점에서 인류는 계속 발전/진보한다”는 것이다. 인간의 본성은 개선되어 왔으며 앞으로도 계속 그럴 것이다. 과학의 발생 그 자체가 인간 종의 개선을 의미한다고 할 수 있다. 다윈은 인간에게는 근본적으로 유전된 본능이 있음을 인정했다. 인간의 이성 능력은 진화의 산물일 가능성이 있지만, 인간의 자연적 경향과 분리될 만큼 유연하며 자유롭다. 이성은 자연적 경향에 대해 판단을 내리는 위치에 있다. 진화론 그 자체가 인간 이성의 산물인 까닭에, 이성에 관해서 만든 진화론을 적용하지 않는 편이 현명하다. 인간 본성을 형성해 나가는 과정에서 직접적인 감정적 반응뿐만 아니라 이성의 도움을 받아야 한다. 진화론은 호모 사피엔스에게 독특한 지위를 부여하기 어렵다. 그것은 인간 이성이나 도덕의 의미를 비롯하여 동물들이 물려받지 못했다고 할 수 있는 여타 특징들의 의미를 너무 쉽게 배제해 버린다. 그러나 강력한 생물학적 이론이 심오한 철학적 문제에 맞서고자 하는 욕구를 경시할 수는 없다.”

8) 로저 트리크 지음, 최용철 옮김(1998), 인간 본성에 관한 열 가지 철학적 성찰, 자작나무

9) 칸트(Kant, 1724~1804): 정직[도덕성]은 최선의 정책이다.

칸트는 관념론을 주장한 독일 고전철학의 첫 제창자다. 일생을 독신으로 지냈으며 72살까지 강의를 했다. 그는 <순수이성비판>, <실천이성비판>, <판단력비판>, <인간오성론(人間悟性論)>을 통해 인간 이성(理性)을 집중적으로 파헤쳤다. 그는 순수하지 못한 인식보다 순수이성을 우위에 놓으려고 했다. “순수이성”은 인간의 감각에 의한 인식이 아니라 모든 감각적 경험으로부터 독립된 인식, 다시 말하면 정신의 고유한 본성과 구조에 따라 인간들에게 속하는 인식이기 때문이다. <순수이성비판>에서는 사고(思考)의 상세한 생물학, 곧 개념의 기원과 진화 연구, 정신의 유전적 구조 분석이 된다. 이성은 경험에 따라 만족되기보다는 오히려 자극을 받는다고 한다. 인간의 정신[이것은 칸트의 최대 논제임]은 경험과 감각이 절대적이지만 변덕스러운 의지를 새겨놓은 수동적인 밀랍도 아니고, 집단에 관한 단순한 추상적 명칭이 아니라, 감각을 관념으로 만들고 조정하는 능동적 기관, 곧 경험의 혼돈인 다양성을 사고의 질서정연한 통일성으로 바꿔놓는 기관이다. 칸트는 “개념 없는 지각은 맹목이다.”라고 말한다. 또 그는 <실천이성비판>에서 “정직은 최선의 정책이다”라고 말한다. 인간 마음 속의 도덕 법칙은 무조건적이고 절대적이다. 어떤 행위가 선한 것은 그 행위가 좋은 결과를 일으키거나 현명하기 때문이 아니라 정신 내면의 의무 의식에 따랐기 때문이다. 그대의 행복을 생각하지 말고 “그대의 의무를 행하라.” “도덕은 어떻게 하면 행복해지는가를 가르치는 것이 아니라 어떻게 하면 행복에 알맞은 사람이 될 수 있는가를 가르친다.” “남을 위해서는 행복을, 자신을 위해서는 완전성을 추구하자.” “그대는 그대와 타인의 인격에서 인간성을 언제나 동시에 목적으로 사용하고 단지 수단으로 사용하지 않도록 행위하라.”고 타이른다.

칸트에 따르면 오성(悟性)[자연]과 의지(意志)[도덕]의 중간에 판단력이 있으며, 이것이 반성적으로 작용할 때에 평가 판단이 생긴다. 이러한 반성적 판단력의 작용을 다룬 것이 판단력비판[미학]이다.⁹⁾

10) 비트겐슈타인(Wittgenstein, 1889~1951): 인간 본성은 언어로 창조[표현]된다.

비트겐슈타인은 오스트리아 빈에서 태어난 언어 철학자이다. 그는 “인간 본성은 언어로 표현되고 언어로 창조된다.”고 말하면서 인간 본성은 언어로 창조된다고 역설한다. 인간은 언어를 통해 살아간다. 인간의 진정한 본성은 인간 마음의 가장

9) 崔載喜 譯 (1972), 純粹理性批判, 博英社, 참고.

은밀한 심적 작용/내용에 의해서가 아니라, 주로 언어의 공통 주관적(객관적) 사용에 따라 밝혀진다고 말한다.

그러면서 언어가 습득/학습되는 곳은 사회이기 때문에 사회가 인간의 본질[인성]을 규정한다고 한다. 그리고 “언어의 한계는 곧 세계의 한계이다”라고 하면서 “말할 수 없는 것에 관해서 우리는 침묵해야 한다.”는 말로 <논리철학 논고, 1921>에서 끝맺고 있다. 그는 언어를 분석함으로써 인간의 사유(思惟) 방식을 밝히려고 하였다. 언어 없이는 정신 활동이나 체계적인 정신 활동은 불가능하다. 인간의 세계는 언어의 세계이다. 사람을 인간답게 만드는 것은 언어를 소유하고 있기 때문이다. 인간이 살고 있는 세계를 파악할 수 있게 하는 것도 언어가 있기 때문이다. 그런 만큼 인간은 언어를 통해 살아간다.¹⁰⁾

지금까지 인성/인간 본성에 관한 서양인들의 견해를 대략 살펴보았다. 도대체 누구의 말을 믿어야 하는가? 프로이드가 제시했던 것처럼 인간 내면의 산물/무의식일 수도 있으며, 마르크스가 생각했던 사회의 산물일 수도 있으며, 인간의 지식과 통제를 벗어난 어떤 힘의 노리개일 수도 있다. 과학도 인간의 이성/지식의 산물이다. 모든 학문도 사람의 이성과 감성에서 나온 산물/결과이다. 문제는 우리가 선택을 해야 한다. 우리의 지적 관심의 대상은 자유롭다. 문제는 진리이다. 그 진리를 믿는 우리의 생각은 무한히 자유롭다.

인간 본성의 주제는 이론적 측면과 실천적 측면에서 예외 없이 모든 학문과 관련된다. 인간 본성은 이성과 감성[감정]의 두 가지에 좌우된다. 그러기에 인간 본성은 이성과 감정 두 측면에서 깊이 다루어야 한다.

Ⅲ. 이기론(理氣論)과 사단칠정론(四端七情論)

인성(人性)의 내용을 理氣와 사단(四端) 칠정(七情)을 가지고, 특히 성리학(性理學)에서는 많은 논쟁을 벌였다. 우리 나라에서는 퇴계와 율곡이 그 대표적 인물이다. 이 두 사람의 사칠이기론(四七理氣論)을 중심으로 살핀다. 두 사람의 사단칠정론은 인성을 밝히기 위한 방법론이다.

10) 로저 트리크 지음, 최용철 옮김(1998), 인간 본성에 관한 열가지 철학적 성찰, 자작나무. 서광선, 정대현 편역(1993), 비트겐슈타인, 이화여자대학교 출판부.

1. 퇴계의 이일원론(理一元論)/심통성정도설(心統性情圖說)/理氣 分開說과 混淪說

우리 나라에서 사칠리기 논쟁의 발단은 추만(秋巒) 정지운(鄭之雲)의 <천명도(天命圖)>를 퇴계가 수정하면서 비롯되었다. 퇴계는 <천명도>를 읽어 본 후 그 내용 중에 잘못된 점이 있어 정지운을 만나 내용을 수정하도록 권하게 되었다. 곧 정지운이 “사단은 理에서 발한 것이고 칠정은 氣에서 발한 것이다.(四端發於理, 七情發於氣)”라고 작성했던 부분을 “사단은 리가 발한 것이고 칠정은 기가 발한 것이다.(四端理之發, 七情氣之發)”이라고 고치도록 한 것이다. 이에 정지운도 퇴계의 견해에 따라 새로 <천명신도(天命新圖)>를 작성하게 되었다. 그런데 <천명신도>가 유포되어 학자들에게 전해진 모양이다. <천명신도>를 작성한 지 6년이 지난 뒤에 퇴계는 기대승에게 편지를 보냈다. 그 편지에서 “사단은 리가 발한 것이고 칠정은 기가 발한 것”이라고 했던 것을 “사단의 발은 순리이기 때문에 선하지 않음이 없고, 칠정의 발은 기를 겸하였으므로 선악이 있다.”는 표현으로 바꾼 데 있다. 이것이 계기가 되어 퇴계와 기대승이 8년간에 걸친 서신 논쟁이 불붙게 되었다.

그리하여 퇴계와 高峯(奇大升)이 8년간이나 서신 교환으로 논쟁한 이기론과 사단칠정론 논쟁이 행해졌다.¹¹⁾

그로부터 40여 년 뒤에 율곡과의 논쟁이 다시 이어지면서, 지금까지 4백여 년간이나 논란의 대상으로 남아 있다. 이러한 논쟁을 통해, 그들의 인성론을 검토하여 이해하고 새로운 해석을 시도해 봄은 매우 뜻깊으면서도 어려운 문제이다. 그래서 나는 고민을 하지 않을 수 없다.

사단(四端) 칠정(七情)의 유래는 이러하다. 먼저 ‘사단(四端)’이란 말은 맹자 성선설의 근거로 제시한 인간 심리 현상 중 일부이다. 곧 측은지심(惻隱之心), 수오지심(羞惡之心), 사양지심(辭讓之心), 시비지심(是非之心)을 각각 인(仁)·의(義)·예(禮)·지(智)의 단서(端緒)로 설명한데서 비롯된다. 또 칠정(七情)은 <禮記 禮運> 편에서 인간의 감정을 통칭하여 희(喜)·노(怒)·애(哀)·구(懼)·애(愛)·오(惡)·욕(欲)으로 지칭한데서 비롯되지만 <중용(中庸)>에서 언급한 喜, 怒, 哀, 樂의 네 가지 감정을 주자학에서는 문제 삼는다. 문제는 사단과 칠정을 어떤 관

11) 퇴계는 1553년(癸丑)에 天命新圖를 통하여 <四端理之發, 七情氣之發>이라는 해석을 표명했고, 1558년(戊午)부터 1566년(丙寅)까지 高峯과의 書論을 벌였다.

尹絲淳(1980), 韓國儒學論究, 玄岩社, pp.71~125, 참조.

계로 파악하느냐에서 논쟁이 시작된다.

주희(朱熹)는 인간의 심리 현상을 性과 情으로 나누어 설명한다. “정은 성에 근거하고 성이 발(發)하면 정이 된다. 측은·수오·사양·시비는 정이고, 인·의·예·지는 성이며, 심(心)은 성과 정을 통섭(統攝)한다.” 여기서 주희는 성이 정의 근거가 되고, 성이 움직이면 그것이 정으로 바뀐다고 규정한다. 그리고 “회·노·애·락은 정이고, 그것이 아직 발동하지 않은 것이 성이다. 사단이 아닌 회·노·애·락, 곧 칠정은 정이고, 아직 발동하지 않은 것을 성이다.”라고 했다. 여기서 인·의·예·지 사단은 성으로 본다. 사단은 맹자가 성선설의 근거로 제시한 것인 만큼 純善 無惡한 것이고, 칠정은 발동하여 중절(中節)한 경우는 善이지만 그렇지 않은 경우는 惡이므로 有善有惡한 것이다.

퇴계는 사단과 칠정을 각각 理와 氣에 분속시키는 관점이다. 그뿐만 아니라 그는 주희가 인정하지 않았던 理의 작용을 인정했다. 기대승은 사단과 칠정의 내포와 외연을 따질 때 사단은 칠정 속에 포함되는 구조이므로 상대적인 개념으로 볼 수 없다는 것이다. 칠정은 인간의 감정 전체를 지적한 것인데 비해 사단은 선한 경향을 지닌 일부분을 의미하는 것이므로, 부분은 당연히 전체 속에 포함될 수밖에 없다. 또 다른 근거는 理와 氣의 관계를 불상리(不相離)로 파악한다. 理와 氣의 불가분리성(不可分離性)을 강조하는 쪽에서 性情(性情)을 논하게 되면 理의 발동은 설 자리가 없다. 문제는 사단과 칠정을 상대화시켜서 말할 수 있느냐이다.

퇴계는 인간의 다양한 심리 현상이 비록 본성에 따라 선을 보장받고는 있지만 그 중의 일부분, 곧 칠정은 매우 위태로운 것으로 보았다. 칠정은 형기에 따라 쉽게 악으로 흐르기 때문이다. 그는 인간의 다양한 심리 속에 선한 부분과 그렇지 않은 부분이 혼재되어 있다고 보고 이것을 분명히 구분하는 것이 중요하다고 했다.[퇴계집 권7, 심통성정도설(心統性情圖說)] 퇴계는 사단은 순선무악한 것으로 욕구와는 성질이 다른 반면, 칠정은 유선유악이므로 절제되지 않으면 악으로 흐르게 되는 욕구로 보았다. 순선무악한 사단은 절제의 필요성이 없고 유선유악한 칠정은 절제를 필요로 한다. 완전한 본연지성이 그대로 발현되는 사단은 완전한 것이고, 형기에 가려져 선이 보장되지 않는 칠정은 불완전한 것이다. 따라서 완전한 사단과 불완전한 칠정이 동일한 발생 내원을 갖는다고 볼 수 없었다. 그 때문에 퇴계는 사단과 칠정을 상대적인 개념으로 보아 각기 분속시켜 논했다. 이에 비해 기대승은 사단이 칠정이라는 상위 범주 속에 포함된 구조로 보았다. 결국 퇴계는 주희의 설을 뒷받침하면서 인간의 도덕성을 한갓 욕구 속에 매몰되어 있는 미약한 존재로 보지 않으려는, 즉 규범적 가치인 도덕성을 중요시 했음을 읽을 수 있다.

요컨대 칠정은 인간의 심리 현상 일반, 곧 욕구를 지칭한 것이고, 사단은 선한 부분만 추려서 말한 것이라면, 퇴계식의 구분이 가능하다. 그러나 칠정과 사단이 다같이 인간 심리 일반을 지칭한 것이라면 기대승이 말한 것처럼 퇴계식의 구분이 불가능하다. 이 두분의 논쟁이 주자학의 인성론에 관한 검증을 거쳐 이기론과 심성론의 결합이 좀더 다양하게 깊이 진행되었다는 점은 큰 성과라 할 수 있다. 퇴계와 기대승 간에 일어났던 사칠리기 논쟁은 중국 주자학/성리학의 기본 주제인 이기론과 심성론을 결합시킴으로써 중국 성리학과는 뚜렷이 구별되는 조선조 시대에 우리의 독자성을 획득할 수 있었다. 이 점이 바로 두 사람의 사칠리기 논쟁이 갖는 큰 의의(意義)다.¹²⁾

퇴계 이황은 정신적인 理를 세계 사물 현상의 시원으로 보는 이일원론(理一元論)의 대표자이다. 물질적인 氣를 모든 사물 현상의 시원으로 보는 기일원론자(氣一元論者)들의 견해를 반대하고 氣에 비한 理의 선차성을 주장했다. 理로부터 상대적인 음과 양의 두 속성을 갖고 있는 氣가 생겨 이 음기와 양기의 상호작용에 따라 천지만물이 형성된다. 그래서 理가 사물을 생성하는 근본이라면 氣는 사물을 생성하는 理의 도구라고 주장한다.

퇴계는 “하늘 아래 사물은 반드시 각기 그렇게 된 까닭이 있으며, 또한 바로 그러한 것으로 되는 당연한 법칙이 있으니 이것이 理이다.”(퇴계집 25권)라고 했다. 그리고 “理는 氣의 통솔자이고 氣는 理의 병줄이다.”라고 하면서, 理를 사람의 본성과 도심(道心)[선천적인 도덕성]으로 삼았다. 사람의 본성인 理의 본질에는 인의예지 사단을 기본 원칙으로 삼았다.

퇴계의 이일원론에 기초한 인성론은 心統性情圖說로 사단과 칠정 관계를 혼륜설(혼륜설)과 분개설(分開說)로 설명한다. 그림으로 표시하면 다음과 같다.

〈제1도〉 理는 화생의 근거이며, 보편자요, 氣 혹은 사물의 특수자에 내재하는 주재자/규정자인 동시에 動靜의 일차적 원인이므로 그것을 〈理動〉이라고 하였다. 理와 氣는 동질이 아니므로 생성의 인과성은 없다. 대개 情意가 없다고 한 것은 본연의 體를 말하고 能發能生은 지묘한 用이다. 理의 運動因에 따라 氣가 운동하며 만물을 발생케 하는 지묘한 작용이 있는 까닭에 만물은 그것을 근거로 해서 化生한다 하였으므로, 理는 만물화생의 근거요 化生因이라고도 하겠다. 이것은 분개설

12) 전호근(1996), 「주희 심성론의 한국적 전개를 위한 최초의 갈등」, 『논쟁으로 보는 한국 철학』, pp.149~178.

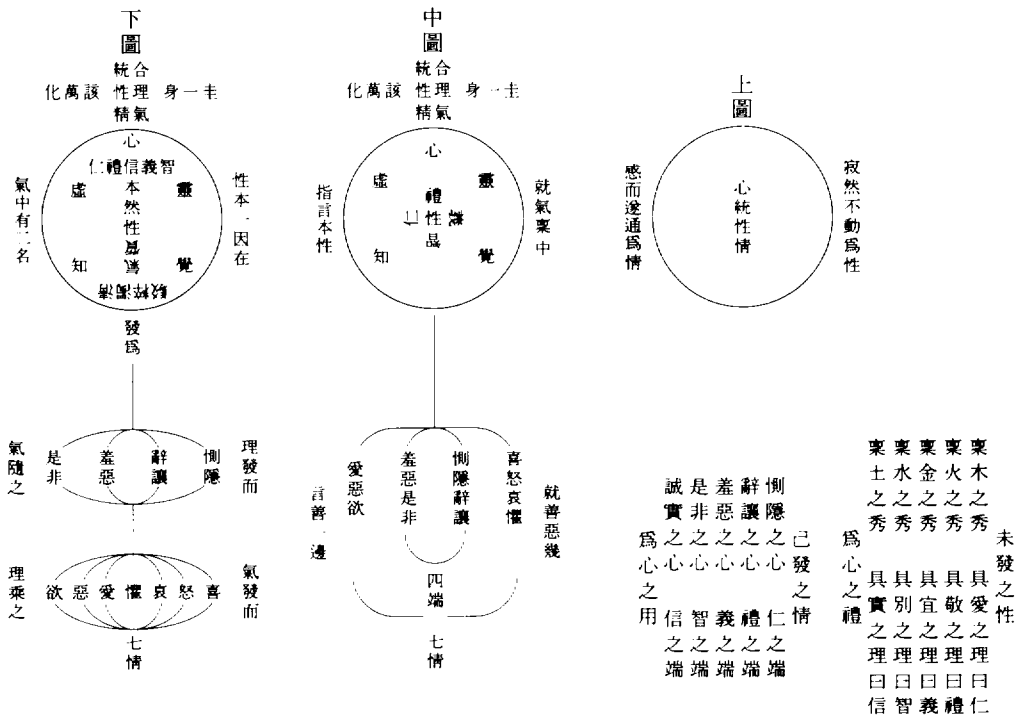
한국철학사상연구회(1996), 『논쟁으로 보는 한국 철학』, 예문서원, pp.149~178.

하고 수간할 경우이지만 현상계에서 혼란설할 때는 理氣는 불상리(不相離)하고 선 후가 없으므로 “理 없는 氣 없고 氣 없는 理가 없다” 하였던 것이다.

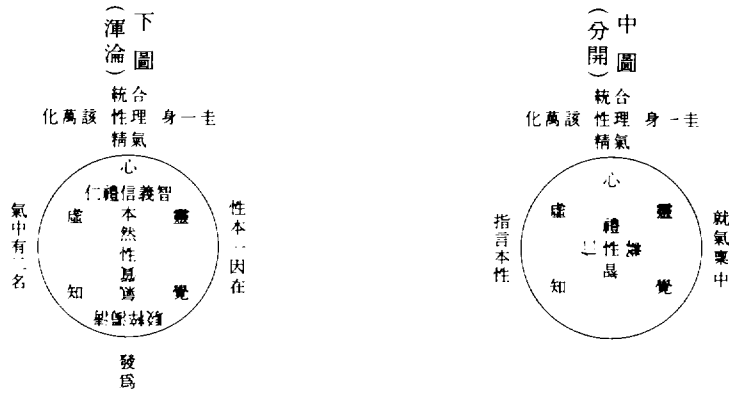
〈제2도〉 中圖는 인·의·예·지인 4덕성[본연성]을 척발설(別撥說)한 것이니 퇴 계의 분별설이 되고, 중도는 본성만 척발설한 것이며, 하도는 본연과 기질을 겸한 것이다. 그리고 중도는 이성만을 척발하였으므로 性則理인 이성이며, 그것은 도덕 성이다. 하도는 性則氣요 氣則性인 기질의 성이므로 본연과 기질이 대대(對待)한 다. 이와 같이 본연의 성과 기질의 성 관계를 분개할 수도 있고, 혼란할 수도 있 다. 퇴계는 이 때 주실무편(周悉無偏)해야 한다고 말한다.

〈제3도〉는 情圖인데 중도처럼 혼란설한다면 〈칠정포함사단〉으로서 사단은 칠정 의 선 한쪽이라 할 수도 있고, 하도처럼 상하로 분개설한다면 〈四端은 理發而氣隨 之〉라 할 수 있고 〈七情은 氣發而理乘之〉라고 할 수 있다. 또 四端은 理之發이요, 칠정은 氣之發이라 할 수 있다. 혼란설할 때는 좌우 對待로 橫看한 것이라면 分開 할 때는 상하로 直수간(直豎看)하여 上은 높고, 下는 낮다.[그림 B 참조]

「제1도」 〈心統性情圖〉



「제2도」



「제3도」



2. 율곡의 이기이원론(理氣二元論)/심성정도(心性情圖)/이통기국설(理通氣局說)

율곡은 정신적인 理와 물질적인 氣를 동시에 세계 사물의 시원으로 본 이기이원론의 대표자다. 그는 氣가 발생하기 전에 理가 있었다고 주장하는 이일원론적 견해에 반대하여, 理와 氣를 다같이 동시에 사물의 시원으로 보았다. “理와 氣는 시초가 없으니 실로 그 선후를 말할 수가 없다.”(율곡전서 10권) 율곡은 理와 氣가 불가분적으로 통일되어 있다면서 태극에 시초부터 理와 함께 음양[氣]이 포함되어 있으며 理는 운동 능력이 없는 존재이지만 氣[음양]는 운동 능력이 있는 존재라는 것을 주장한다. 또한 그는 理는 모든 사물에 두루 관통되어 있으나 氣는 모든 사물에 관통되는 것이 아니라 개개의 사물 속에 국한되어 있다는 이통기국설(理通氣局說)을 제기하고 세계가 하나의 理로써 통일되어 있다고 주장하였다.

율곡은 사단칠정 이기설을 둘러싸고 논쟁을 벌인 퇴계와 기대승의 논쟁에 참여하여 퇴계의 이기호발설(理氣互發說)을 반대하고 사단과 칠정이 모두 理와 氣의

공동 발현이라는 이기겸발설(理氣兼發說)을 주장하였다. 퇴계는 氣보다 理의 우월성을 강조함으로써 氣에 따라 영향받지 않는 理라는 새로운 면을 제시하였다. 이 점이 퇴계가 내세운 理 優位論의 특징이다.

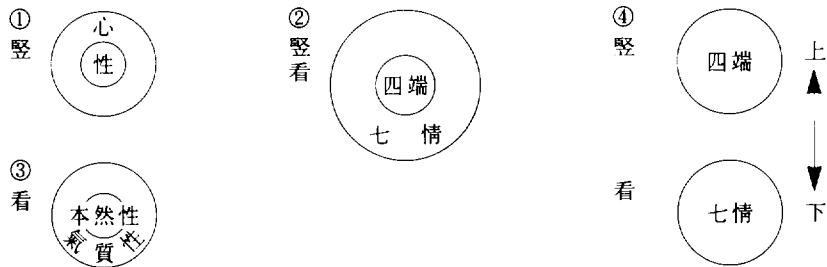
그에 반해 율곡은 氣의 영향력에 주목하여 理를 실현하기 위해서는 氣를 고려해야 한다는 점에 초점을 두었다. 율곡은 氣를 중시한 氣 優位론(優位論)이다.¹³⁾

율곡은 理氣混淪無間說에 따라 心·性·情·意의 일로설(一路說)을 주장한다.

- (6) 性은 心의 理요, 情은 心의 動이며, 情이 動한 후 情을 따라서 計較하는 것이 意다. 心性을 둘로 나눈다면 人心은 道와 器는 서로 분리되는 것이요, 情과 意로 둘로 나눈다면 人心은 두 가지 근본이 있게 된다. 모름지기 性·心·情·意는 다만 一路이나 각기 경계가 있는 줄 안 후에 착오가 없다고 할 수 있다.<율곡전서, 권14, 雜記>

율곡의 <심성정도(心性情圖)>에 따르면, 性混淪만 취하므로 <氣質包本性>의 性 合理氣說이 되었다. 그는 <기포리(氣包理)>, <氣質包本然>, <七情包四端>론을 취하여 실체성을 거부하고 내재관(內在觀)을 확립하였다.

위의 그림에서 ①과 ③을 상하로 바꾸어 놓으면 수간(豎看)이 된다. ①은 기품



가운데서 본성만 끌어낸 것이며, ③은 본연과 기질의 혼류이며, ②는 옆으로 나란히 본다면 칠정이 사단을 포함하는 혼륜도이며, ④는 수간으로서 사단과 칠정은 상하로 분개(分開) 되었다. 그래서 ②는 七情包四端의 혼륜설[종합]이고, ④는 사단 상, 칠정 하, 상하로 수간하는 분개설(分開說)이다.

13) 조남호(1996), 「조선에서 주기 철학은 가능한가」, 『논쟁으로 보는 한국철학』, pp.129~146.

한국철학사상연구회(1996), 『논쟁으로 보는 한국철학』, 예문서원, pp.129~146.

율곡과 퇴계의 설을 요약하면 다음과 같다. 1) 율곡은 퇴계의 혼륜설을 취하여 내재관의 성리학을 형성했다. 그는 理氣 혼륜설을 취하는데, 사실은 〈氣包理〉이므로 초월적 실체의 거부로 통일된다. 2) 퇴계의 수간, 상하 분개와 횡간, 理氣를 겸한 혼륜설에 따라 理로 통일하려는 변증법적인 思唯는, 율곡에 이르러 내재관 사유(思唯)로 전환되었다. 퇴계는 〈在理上看〉으로 논증·연역하고 〈在物上看〉으로 실증, 귀납하여 〈理一〉로 종합하였으나, 율곡은 〈在物上看〉에 치중하여 혼륜을 주로하니 理氣一元論으로 발전하였다. 3) 퇴계는 理氣의 관련을 분개[분석]하고 혼륜[종합]하는 방법으로 논증하고 실증하여 주실무편(周悉無偏)한 理 하나로 통일하는 主理的 二元論을 세웠다. 이에 비해 율곡은 분개를 배제하고 실증을 통해서 혼륜으로 자연계를 설명하고 실체를 거부하여 理氣혼륜의 내재관을 세웠다. 4) 퇴계의 거경학(居敬學)은 현대인의 정신 상실증 치유에 큰 도움이 되며, 율곡의 이기론은 근대적인 합리주의 정신을 발휘했다고 하겠으며, 범신론적 세계관이라고 하겠다.¹⁴⁾

사칠이기론 논쟁에 관한 문제점을 검토하여 종합하면 다음과 같다.

1. 퇴계와 기대승 두 분이 理氣의 개념 논리만을 붙들고 논쟁하였지, 사칠론(四七論)의 진리성이 마음의 아이덴티[고유성/정체성] 문제와 긴밀한 관련성을 갖는다는 점을 놓쳤다는 사실을 알아야 한다.

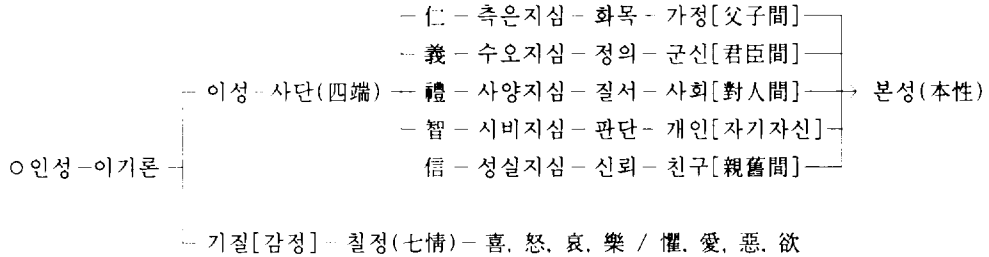
2. 사단칠정론은 근본적으로 인간 마음의 문제로 접근해야 한다. 우주 만물 속에서 인간의 독자성을 의식하기는 했지만 그것을 해명하는 정확한 방법론을 찾지 못했다고 할 수 있다. 방법론상의 문제점은 사칠론을 다룬 거의 모든 연구자들이 단지 이기양발설(理氣兩發說)과 이기양동설(理氣兩動說)의 타당성 여부를 둘러 싸고 논의만 하고 있다. 그것은 퇴계와 기대승의 한계를 아직도 못 벗어났다. 단지 일부 연구자들이 사칠론을 마음의 의식 작용면에서 理發과 氣發을 해석해 보려는 것은 옳은 시각이라 생각한다.¹⁵⁾

3. 宋代 성리학자는 성리학/유학 구조론의 태극론인 우주 본체론과 심성론, 이기론, 실천론으로 더욱 구체화하여 당시의 인간의 지성에 호소하였다고 볼 수 있다.[宋錫球(1986:361~363) 참조]

14) 劉明鐘(1987), 退溪와 栗谷의 哲學, 동아대학교 출판부, pp.291~293, 305.

15) 金鍾錫(1994), 「마음의 철학: 퇴계 心學의 구조 분석」, 『민족문화논총 제15집』, 영남대학교 민족문화 연구소, pp.151~178.

4. 지금까지 언급한 이기론(理氣論)과 사단칠정론(四端七情論)을 도식으로 나타내면 아래와 같다.



* 理 - 理致 : 1.論理 2.心理 3.性理 4.生理 5.物理 6.文理 7.眞理 8.原理 등의 이치 탐구.

5. 나는 많은 사람들의 인성론을 살펴보았지만 그 뚜렷한 해답이 없다. 오늘날 우리에게 맞는 해답을 우리가 찾아야 한다. 이 점이 우리가 찾아야 할 과제이다.

IV. 인성(人性)과 인성 교육(人性教育), 무엇이 문제인가

인성(人性)은 모든 교육과 학문에서 공통되는 기본 과제이다. 한마디로 인성이 관련되지 않는 분야가 없다.

나는 인성과 인성교육의 무엇이 문제인가?를 진단하기 위해서는 한국 교육의 바탕에는 인본주의(人本主義)/휴머니즘이 토대가 된다는 것을 전제로 삼는다.

“교육은 인격을 도야(陶冶)하고 인격을 형성하는 동력(動力)이 된다.”(임한영 (1966:29)는 것과 플라톤은 정신세계[이상세계]인 이데아를 추구하고 이를 발견하고 이를 가져보려고 도야하는 것이 교육이며, 또한 교육의 목적이라는 그의 교육 이념, 즉 플라톤의 비전 — 만인의 이익을 위해 지혜롭게 통치할 수 있는 유토피아 건설을 위해 교육시키는 것 — 을, 그리고 존 듀위(Jhon Dewey, 1859~1952)가 말한 “인간성을 연구하고 이를 복돋우어 주는 것이 교육이다.”를 칸트(1724~1804)의 “인간은 교육을 통해서 오로지 인간이 될 수 있다.”는 말과 유네스코(UNESCO) 헌장 서문인 “전쟁이 사람의 마음속에서 시작되는 것과 같이, 평화는 건설적으로 옹호되어야 한다는 것도 사람의 마음속에서 이루어져야 한다.”는 교육 목적과 <세계인권선언 제1조>인 “모든 사람은 날 때부터 자유롭고 동등한 존엄성과 권리를 가지고 있다. 사람은 천부적으로 이성과 양심을 가지고 있으며, 형

제애의 정신으로서 행동해야 한다.”는 규정을 되새기면서, 우리의 인성 교육에 관한 문제를 풀어내야 할 것이다.

한국 교육 이념을 역사적으로 볼 때, ①홍익인간(弘益人間)~한민족의 건국 정신 ②불교 교육~삼국시대 이후 ③유교 교육~삼국시대 이후부터 조선조 시대 ④그리스도교 교육~18세기 전과 선교 목적 ⑤민족주의 교육~일제시대 일본 군국주의 대항, 한국식 민족주의의 교육 ⑥민주주의 교육~남녀 평등주의 제창, 한국식 민주주의 교육이었다.[임한영(1966:239~243)]¹⁶⁾ 다시 말해서 한국 교육 이념에는 인본주의(人本主義)/휴머니즘이 바탕에 깔려 있다.

1. 인성 부재론(不在論)과 고유론(固有論)

도스토예프스키는 “인간은 이성적인 동시에 반이성적인 동물이다.”고 했다. 이처럼 인간은 이성적인 면과 비이성적인 면의 복합체이다. 나는 “사람은 이성과 감정의 복합체”로 본다. 인생을 차나적/감각적으로 살아오거나 살아가는 사람은 미래를 보지 못한다. 오직 자기 이성을 지성의 깊이에서 점점 더 깊게 체험한 사람만이 자신의 미래를 예견한다. 바꾸어 말하면 인생을 차나적/감정적으로만 살아가는 사람은 미래가 없다. 오직 인생을 이성/지성으로 살아가는 사람만이 미래와 희망이 있다.

인성 부재론은 인간성 상실과 헛된 욕망 추구에서 생긴다. 한 마디로 인간의 무한한 욕망 때문이다.

인성 부재론/인간성 상실의 원인을 인간의 무한한 욕망에 둘 수 있다.

첫째, 모든 인간은 쾌락을 추구한다. 쾌락을 추구하면 할수록 더욱 더 큰 쾌락을 추구하게 된다. 그러나 쾌락이란 본질적으로 영원히 충족될 수 없다. 사람이 갈증을 견디지 못하여 바닷물을 마시고 더욱 큰 갈증을 느껴 마침내는 “쾌락의 역설”에 빠지게 된다.

둘째, 모든 인간은 부귀, 권력, 명예를 추구한다. 이런 세속적인 성공은 단순한 쾌락의 충족에서 얻는 만족도보다 훨씬 높다. 이 세 가지 욕망의 충족도 인간과 인류 전체를 만족시키기에는 쾌락이 갖는 단점들을 그대로 갖고 있다. 그러기에 키에르케고르는 쾌락과 세속적인 욕망의 충족을 위해 평생을 바치는 삶을 “지하실의 삶”에 속하는 미적 단계에 불과하다고 말했다.

16) 林漢永(1966). 教育學概論. 정음사, pp.239~243. 참고.

셋째, 인간은 지하실의 미적 단계에서 윤리적 단계로 도약한다. 지하실의 삶의 단계에서 구토증을 느낀 사람들은 윤리적 단계에서 승리의 기쁨보다는 봉사의 기쁨을 느끼고, 받는 사랑보다는 주는/배우는 사랑을 실천한다. 이들은 인류를 위해 자신의 목숨까지 버린 성자(聖者)들이다.

넷째, 신앙/종교는 인간의 욕망이 이 단계에서 성취/완성된다고 가르치지 않는다. 인간은 윤리적 단계의 삶에서 다시 종교/신앙적인 단계로 도약한다. 인간이란 본질적으로 의무의 삶에서 만족하지 않고, 무한한 기쁨과 무한한 지식과 영원한 삶을 추구하는 존재이기 때문이다. 종교/신앙에서는 이 마지막 단계의 인간 욕망이 충족된 상태를 해탈(解脫), 해방, 구원(救援)이라고 한다.

유한한 인간은 무한한 욕망을 소유할 수 없다. 그럼에도 불구하고 인간만이 무한이라는 개념을 소유하고 있다. 그래서 인간은 무한한 욕망에 대한 완벽한 성취를 갈구한다. 그러나 이런 한없는 갈구야말로 인간이 그 한계를 무시한 허영이 아니겠는가? 놀랍게도 종교는 이 경지가 가능하다고 말한다.

죄인도 하느님의 자녀가 될 수 있고, 무명(無明)에 가린 중생도 부처가 될 수 있고, 아무리 악한 사람도 다시 선한 사람이 될 수 있다. 참으로 신기한 기적이 아닐 수 없다. 모든 종교는 말한다.

불교는 모든 인간이 깨달은 사람이[覺者] 될 수 있는 불성(佛性)을 갖고 태어났다고 하며, 유교는 원래 모든 인간의 본성이 선하다고 주장하고, 기독교는 모든 인간이 하느님의 형상을 갖고 태어났다고 주장하고, 힌두교는 “브라만이 아트만”이라고 주장하고, 천도교는 더욱 강력하게 “인간이 곧 하늘(人乃天)”이라고 주장한다. 이 모든 종교가 인간의 구원과 상실한 인간성 회복의 가능성, 또는 인간의 완벽한 완성 가능성(a perfect human perfectibility)을 주장하는 데는 모두 동일하다. 단지 그 정상/마지막을 향하는 길이 각기 다르게 존재할 뿐이다.¹⁷⁾

〈인성 부재론 / 일제 식민지사관의 교육〉

이제 눈을 돌려 우리의 교육 현장에서 인성/인간성 부재론과 고유론을 보기로 한다. 지난 일제시대 우리의 교육은 식민지사관에 따라 왜곡된 것이 많았다. 식민지사관에 따르면, 한국에는 고유한 사상이 없었다고 한다. 일본 군국주의가 제시한 식민지 교육은 한국, 한국인, 한민족의 특징을 대략 타율성, 정체성/고착성, 종속성

17) 황필호(1996), 「종교 신앙과 인간성 회복」, 『인간성의 회복』, pp.65~80.참고.
정혜창 외 10인 공저(1996), 인간성의 회복, 한국정신문화연구원, pp.65~81.

/사대성, 과당성으로 규정한다. 그들에 따르면 한국은 원래 정체된 나라이고 정체된 민족이다. 과당을 지어서 싸울 뿐 발전할 수 없는 민족이요 국가라는 것이다. 오직 외부에서 들어와 다스리고 가르쳐 줄 때만 발전하는 타율성과 외래 사상에 매달려 숭배하고 거기에서 벗어나지 못하는 종속성과 고착성이 특징이라는 것이다. 그 점은 교육에서도 마찬가지이다. 한국인이 주체적/독자적으로 만들어 낸 교육은 없다. 다만 외부에서 들어온 것이 한국 교육[사상]을 형성했다는 것이다. 예컨대 삼국시대, 통일신라, 고려시대의 불교나, 조선시대의 유학/성리학이 다 중국에서 들어온 것이며, 실학마저도 자율적으로 발생/발전한 것이 아니라 중국 청나라의 고증학이 들어온 것에 불과하다는 것이다. 이러한 이론의 일체 식민지 교육은 그들의 식민지 지배를 합리화시키기 위한 억지이며 날조일 뿐이다. 그런 멍청한 나라와 민족을 다스려 주는 식민지 통치를 고마워하라는 논리이다.

이런 일본 식민지사관교육 때문에 우리에게서 우리의 고유한 인성이 상실되어, 한때 인성교육의 부재를 낳기도 했다. 아직도 그 잔재는 곳곳에 남아 있다. 여기에서 우리는 벗어나야 한다. 그래야 우리의 고유한 인성교육이 꽃 핀다.

〈인성 고유론 / 민족주의 교육〉

일체 식민지사관의 교육에 따르면 한국에는 고유한 사상, 한국인 고유의 사상이 없었다는 것이다. 다만 외부에서 들어온 것만이 있을 따름이다. 한국에는 수입만 있지 창조는 없었다는 것이다. 이에 최초로 반발한 이론은 우리에게 고유한 사상/이론이 있다는 것이다. 이것을 고유론이라 하자. 고유론자 가운데서 외래사상을 우리의 것으로 인정하지 않는 사람과 인정하는 사람이 있다. 전자는 고유함의 의미를 문자 그대로 보는 식민지사관의 교육을 그대로 맹종하거나 인정하는 사람이다. 이들은 불교, 유교, 도교 등 중국에서 들어온 것을 빼고 남은 단군신화나 화랑도 또는 무속 신앙을 우리의 사상으로 본다. 이는 스스로 초라해지는 길이라 할 수 있다. 이처럼 양과 껍질 벗기듯이 고유한 사상을 벗어나서 불교, 도교, 유교도 우리의 삶/문화에 녹아들어 창조적 발전을 이루었기에 우리의 사상으로 보자는 사람이 있다. 그러나 그들 가운데도 근대 한국에 들어온 서구 사상을 우리의 것으로 인정하지 않는 사람이 있다. 그들도 결국 고유한 것을 찾기 때문이다. 그들은 전통이라는 이름으로 과거의 사상을 우리의 것으로 인정한다. 다시 말해서 전통이 우리의 교육 사상을 판가름하는 기준이 된다. 이점에 관해서는 앞에서 언급한, 한국 교육 이념에는 인본주의/휴머니즘이 바탕에 깔려 있다는 것을 우리는 기억해야 한다. 이러한 고유론/민족주의 교육에 맞섬이 현재 서구 보편주의 교육이다.

〈서구 보편주의 교육〉

한국은 중세 봉건 사회였기 때문에 근대 이성(理性)으로 보면 온통 미신과 인습에 사로잡힌 나라였다. 따라서 전통 사상/교육은 근대적 이성 혹은 합리주의 이명으로 부정되어야 하는 미신이요, 신화요, 무당의 푸닥거리일 뿐이다. 그래서 우리는 서구 근대 철학 사상/교육에 따라서 서구 근대의 합리적인 이성을 확립하고 객관적이고 보편적인 인간관(人間觀)과 국가관/자연관을 수립해야 한다는 것이다. 이는 전통 문화에 가해진 급진적 계몽주의의 폭력이며, 서구 근대의 보편성에 관한 신화적 믿음에서 나온 것이라 할 수 있다. 이러한 서구 중심주의 교육은 우리 학생들의 인성 교육에도 적지 않은 폐단이다. 우리 교육에는 봉건성을 타파하고 근대적 국가를 이루자는 의식으로 나타났다. 아무튼 서구의 역사 발전 이론에만 따를 때, 우리는 정체되고 타율적이 아니라고 주장하기가 쉽지 않다는 비극적 사실이 일제 식민지 교육 아래 지식인의 머리 한 구석을 짓눌렀던 것이다.¹⁸⁾

우리의 교육이 여기에서 벗어났을 때 한국인의 고유한 인성과 교육이 빛을 보리라 확신한다.

2. 인성 교육의 문제점과 인성 함양(涵養) 방안

일찍이 동방의 예의지국이요, 반만년의 역사를 자랑하는 우리 민족은 원래 위대한 정신 문화를 가진 나라이다. 그러나 갑자기 잘 살게 되면서 찾아온 허영과 부패와 서구 사상이 우리의 정신 문화를 병들게 했던 것이다. 그 오염되고 병든 정신 문화는 국가 전체를 휘청거리게 하고 있다.

18세기에 부패와 타락으로 풍전등화의 위기 속에서 자멸을 목전에 둔 영국사회가 일대 혁신을 가져온 배경에는, 영국의 정신적 지도자 요한 웨슬러의 인성 교육이 절대적인 영향을 미쳤다고 한다. 웨슬러 브레디는 종교 지도자 요한 웨슬러의 인성교육이 이룩한 결과를 보고 말하기를 그는 “한 국가의 정신을 개혁시켜 준 지도자”라고 하면서 “영국의 역사가 기록한 다른 어떤 운동보다도 사회의 도덕성을 더욱 많이 변화시켜 놓은 지도자”라고 했다. 지도자에게서 인성은 필수적이며, 지도자/교육자의 인성이 인성 교육의 내용과 방향에 직·간접으로 깊숙히 영향을 미친다는 것이다. 인간이 진실로 변화하려면 인성교육이 있어야 하고, 인성교육이 성

18) 손영식(1996).『오늘날 한국 철학에서 두 가지 쟁점』,『논쟁으로 보는 한국 철학』, 예문서원, pp.293~323.

공하려면 우리 사회가 존경하는 지도자가 있어야 한다. 인성교육은 말이 아니고 삶이다.

우리가 인성교육의 문제를 논의하는 것은 어디까지나 그 문제를 해결하는 데 있다. 그것은 인성교육의 문제들을 하나하나 분석하여 그것들이 가지는 구체적 내용들을 세밀히 따져보지 않으면 안된다. 먼저, 인성교육의 문제를 학교, 가정, 사회로 나누어 살펴보아야 한다. 여기서는 학교 교육에서 문제되는 것만을 들어보기로 한다. 현재 우리의 교육 현장에서 생기는 문제 중, 교사 양성 문제, 교육과정 편제 문제, 교수 방법 문제[주입식교육], 입시위주 교육 등등을 들 수 있다. 학교는 바로 교육을 하는 곳이다. 따라서 학교교육은 인성교육의 문제를 파악하는데 단서가 된다. 학교에서의 인성교육 문제는 교사한테서 먼저 싹튼다. 교사들의 인성에 문제가 있기 때문에 배우는 학생들의 인성에도 문제가 생긴다는 것이다. 그런데, 교사들의 인성에 문제가 생기는 까닭은 교사 양성 교육이나 현장 교육에서 인성 계발을 소홀히 다루기 때문이기도 하고, 교사의 사회적 처우가 열악하기 때문이기도 하다. 교사는 그의 교육 활동을 통해 학생의 인성 형성에 영향을 미치기 때문이다. 학교에서의 교육 활동은 교과교육 내용이 곧 인성교육이다. 오늘날 주입식 지식위주 교육 문제는 지식을 가르치면서 학생의 인성 형성에 도움을 주지 못하는 현장 교육의 문제를 지적하지 않을 수 없다. 지식위주 교육은 지식을 지식답게 잘 가르치는 것 이외는 해결 방안이 없다. 만약 지식이 욕망 충족의 수단이라면, 오늘날의 지식 교육은 결코 실패하는 것이 아니다. 이 경우 지식 교육이란 말은 지식 교육이 그 소임을 다하고 있다는 뜻이 된다. 이런 의미의 지식 교육은 인성교육과 전혀 별개의 것이다. 이 두가지 서로 다른 교육을 어떻게 안배할 것인가가 교육의 중요한 문제로 대두된다. 지식위주 교육 때문에 인성교육을 할 시간이 없다는 말이 나온다. 지식은 사회의 유능한 일군이 되는데에 필요하기도 하지만 인간됨/인격, 또는 인간이 갖추어야 할 본성으로서의 인성 함양의 조건이기도 하다. 동양에서는 지식을 성인(聖人)의 말씀이라 했으며, 지식을 공부하는 것은 성인이 되기 위한 공부요, 수기(修己)/몸을 닦는 일 또는 훌륭한 인격을 갖추는 일로 생각했다. <禮記, 學記>편에 나오는 '점필(佔畢)'은 修己에 지식 교육이 도움이 안되는 경우를 말해준다. '점필'은 지식 교육이 잘못되는 경우를 잘 지적해 준다. 교사는 지식 교육이 점필이 되지 않도록 해야할 책임이 있다. 지식위주의 교육이나 점필이란 말은 지식교육과 인성교육이 무관하다는 것이 아니라 인성교육이 될 수 있도록 지식을 더 잘 가르쳐야 한다는 교사의 염원이 담긴 말이다. 지식을 지식답게 가르치는 일만큼 어려운 일은 없다.

인성교육의 가장 큰 장애 요인은 지식 교육과 인성 교육을 각각 별개 것으로 보는 일, 지식을 가르치는 일은 누구나 쉽게 할 수 있다는 생각, 인성 교육은 실천위주로 이루어져야 한다는 생각들이 별다른 검토도 거치지 않고 하나의 통념으로 여긴다는 점에 있다. 인성교육의 핵심적 문제는 교육 안의 문제, 즉 지식을 가르쳐 학생으로 하여금 훌륭한 인성을 갖추도록 하는 일이다. 이 일의 주체가 바로 교사이다. 교사는 지식의 가치와 지식 교육을 인성 교육이 되도록 헌신해야 한다. 그리고 가정과 사회는 교사가 이 일에 전념하도록 지원하고 격려해야 한다. “사람이 가장 경계해야 할 것은 남의 스승 되기를 좋아하는 마음이다.”(人之患 在好爲人師, 孟子. 離婁上 23)라는 맹자의 말이 새삼 떠오른다. 바꾸어 말하면 자기 자신의 스승이 되자는 것이다.

인성교육의 문제점을 학교 교육과 연관시켜 그 원인을 찾아 그에 따른 개선 방향의 기본 원칙들을 제시하고, 바람직한 인성교육을 위한 해결 방안에 관해서 생각해 보기로 한다.

〈인성교육의 문제점과 해결 방안〉

학교 교육의 전인(全人)교육 달성에서, 각 교과과목은 나름대로의 목표와 목적이 있다. 전인교육의 문제점은 무엇보다도 1)교육과정 편제상 교과 시수의 불균형한 배분 2)교과서 내용 구성과 교수법 문제에 있다고 본다.

첫째, 교과 시수/수업시수 배분의 불균형 문제다. 인성교육은 비단 윤리 도덕교과에서 뿐만 아니라 모든 교과에서 이루어져야 한다. 그러나 각 교과는 나름대로의 목적/목표가 있기 때문에 그 목적/목표에 충실하다보면 도덕성 함양을 소홀히 할 가능성이 있다. 입시 준비 교육 체제하에서는 더욱 그렇다. 고집이 세고 자기 주장이 강한 요즈음의 학생들을 상대로 인성교육/도덕교육을 하기 위해서는 교사 자신이 철저한 이론적인 배경과 풍부한 경험으로 무장을 해야 한다. 특정한 윤리 도덕교과에서만 인성교육이 이루어진다는 잠재 의식을 갖는다면 그것 또한 문제가 있다. 도덕·윤리교과 뿐만 아니라 다른 모든 과목에서도, 학교 생활 전반에서, 가정과 사회에서, 그리고 그들 상호간의 유기적인 연계 속에서 인성교육이 이루어져야 한다. 특히 요즈음의 청소년 범죄와 비행이 점점 날로 심각해져 가는 상황에서는 더욱 그렇다. 오늘날 우리의 학교 현장에서 소위 “주요 과목”이라고 하는 국어, 영어, 수학의 비중이 다른 교과에 비해 상대적으로 많다는 점이다.

우선 국어교과만 해도 그렇다. 우리말의 이해와 표현은 언어를 통한 모든 인간 활동의 원활한 수행을 위해서 대단히 중요하다. 그런 교육을 전담하는 국어과 교

육의 몫이 중요함은 두말할 여지가 없다. 그러나 우리말의 이해와 표현에 관한 교육은 국어과 교육만을 통해서만 이루어지지 않는다. 기타 모든 과목에서 [특히 사회과목이나 철학과목에서도] 이루어진다. 그 중에서도 도덕·윤리교과 수업에서는 교육개혁안에 따라 학생 중심의 탐구식 수업이 이루어진다면 대화, 토론, 논술 방식을 이용하지 않을 수 없다. 그렇게 되면 학생들의 언어 이해력과 표현력도 동시에 길러질 수 있다고 본다. 국어교육을 통해 기본적인 언어능력을 습득하면 다른 교과목에서 그 교과와 관련하여 언어능력을 보다 깊이 있게 기를 수 있기 때문이다. 언어교육은 국어과 교육에서만 할 수 있다는 잠재 의식이나 고정 관념에서 벗어나야 한다. 철학과목[윤리학, 논리학의 내용이 포함됨]에서 인간의 삶과 관련되는 다양한 주제들을 함께 논의하고 토론을 하면 자연스럽게 언어교육을 훌륭히 수행할 수 있다고 본다. 그래서 언어와 인성교육이 밀접하다. 이에 관해서는 별도로 다른 기회에 다루기로 한다.

뿐만 아니라 철학과목을 통해서 학생들이 종합적으로 생각하면서 인간과 사회에 관련된 윤리 문제를 균형있게 해결하는 <전인교육>의 목표를 달성할 수 있다고 본다. 수학과 교육도 마찬가지다. 수학은 논리적 사고력 함양에 도움을 주기 때문에 누구에게나 필요하다. 영어과 교육도 마찬가지다. 요즈음은 <세계화>라는 이름 아래 영어교육이 강화되고 있다. 국제화 하려면 물론 외국어를 잘할 필요가 있다. 그러나 진정한 뜻의 세계화를 위해서 먼저 해야 할 것은 우리 자신이 건전한 윤리 도덕 의식과 인격/도덕성을 갖추는 일이다. 지·정·의 또는 지·덕·체의 균형있는 전인교육의 목표를 제대로 달성하려면 이른바 주요 과목이라는 국어, 영어, 수학의 비중을 더 줄이고 그 대신 정서 함양과 인성 함양에 더 도움을 주는 교과목에 지금보다 더 많은 시간을 배정해야 한다. 도덕·윤리과 교과목/철학과목을 경시하는 상황에서 인성교육을 강조한들 그것은 헛수고에 불과하다. 요컨대 전인교육을 위해 주당 교과목 시간수가 교육과정 편제상 균형 있게 배정되어야 할 것이다.

둘째, 교과서 내용 구성과 교수법 문제다. 교과 시수의 균형된 배정이 전제되고, 각 교과목의 목표에 충실한 교과 내용 구성과 그에 따른 교수법을 실천한다면, 넓은 뜻의 인성교육 즉 지/정/의/ 또는 지/덕/체가 골고루 함양되는 전인교육이 달성될 수 있다. 신교육이 지향하는 창조적 인간, 자율적이며, 생산적인 인간을 길러 내기 위해서는 학생들이 스스로 생각해서 문제를 해결하도록 <탐구식 교과서>와 <탐구식 수업>이 되어야 한다. 탐구식 수업에서는 대화, 토론, 논술, 실험, 실습 등을 통해 학생과 교사 간에 상호 교류가 이루어지기 때문에 문제 해결 능력뿐만 아니라 도덕성, 사회성, 인성 등을 동시에 함양할 수도 있다. 탐구과정에서 학생들은 서로

협동함으로써, 교사는 학생들을 격려하고 조장(助長)해 줌으로써 학생들이 소외되지 않고 자신의 존재 가치를 느낄 수 있다. 탐구식 수업의 가장 큰 장애 요인은 무엇보다도 현재의 입시제도가 아닌가 한다. 그리고 또 다른 장애 요인은 열악한 교육 환경이다. 빈약한 도서관 시설, 거대한 학급 규모[과밀 수업], 교사의 과중한 수업과 업무 부담 등을 개선하는 것이다. 학교교육에서 인성교육은 구호만으로는 안 된다. 교육에 정부의 과감한 재정적 지원이 있어야 한다. 교사는 전공 분야에 관한 많은 연구와 효과적인 탐구수업의 기술을 익혀야 한다.¹⁹⁾

셋째, 학교에서 인성교육은 단순히 교과 활동을 통해서만 형성되는 것은 아니다. 교과 외의 다양한 활동을 통해 학생들이 자신의 잠재 능력을 발휘하도록 모든 학생이 긍지와 포부를 갖도록 해주는 것이 중요하다. 게다가 교사의 학급 운영이나 평소 언행이 학생들에게 많은 영향이 미친다는 것을 교사는 깊이 인식할 필요가 있다. 교사는 인성교육 나아가서 전인(全人)교육에 열정을 갖고 임해야 한다. 학교 교육에서 학생과 교사는 다같이 인성 계발과 인성 함양에 성심껏 힘을 쏟아야 한다.

V. 결 론

인성(人性)은 모든 교육과 학문에 공통되는 기본 과제이다. 인성과 인성교육을 고찰함은 곧 인간을 해명(解明)하기 위함이다. 나아가서는 그것은 인생관과 세계관을 확립하는 기반이다. 오늘날 인류는 <영혼의 동방>과 <이성의 서방>이 교차하는 곳에서 만나 서로 화해(和解)를 바란다.

나는 드보르(DVORÁK)의 9번 교향곡 제3악장<신세계>(Symphony No.9. From the New World/Ausder Neuen Welt)를 감상하면서 정서를 마음껏 구가(謳歌)했다. 그러면서 이 논문을 써냈다.

토스토예프스키는 “인간은 이성적인 동시에 반이성적인 동물이다.”라고 했다. 나는 이 말을 바꾸어 “사람은 이성과 감정의 복합체이다.” 그리고 “감정은 짧지만 이성은 길다.” 게다가 “현재(현실)는 감정이 이기지만, 미래(이상)는 이성이 이긴다.”고 말하고 싶다. 하지만 인간에게는 무한한 욕망이 있는 한 감정을 경시(輕視)

19) 柳漢九(1997), 인성교육의 방향과 내용 <도덕성 회복을 위한 정신문화 포럼>, 한국정신문화연구원, PP.441-449.

조성민(1997), 학교교육과 인성교육, <도덕성 회복을 위한 정신문화 포럼>, 한국정신문화연구원, PP.462-475.

할 수 없다. 그래서 인성교육에서 욕망이 주요 과제이다.

교육은 사람의 장점을 조장(助長)해 주고, 단점을 억제하도록 가르치지만, 이성[사단]과 감정[칠정]을 균형 있고 조화롭게 잘 조절하면서 교육해야 한다. 우리가 일을 처리할 적에는 이성으로 하고, 사람을 대할 적에는 감성으로 하자. 즉 머리는 차갑고 가슴은 뜨겁게 하자는 말이다.

맹자는 사단(四端)인 仁·義·禮·智의 인간 본성에 따라 행동하면 남에게 뒤통수 맞다고 하였다. 이성이 인성의 어머니라면 감성[감정]은 성의 아버지다. 즉 이성인 사단이 인성의 어머니라면 기질인 칠정은 성의 아버지다. 17세기 영국의 경제 사상가 페티(Petty, 1623-1687)는 “대지(大地)는 부(富)의 어머니지만 노동은 그 아버지다.”고 했다.

인성 함양과 인간성에 바탕을 두지 않은 교육과 학문은 결국 인간을 불행하게 만든다. 우리는 자아 완성과 인성 함양을 위한 인격 완성의 5가지 길을 배우자.

첫째, 선행[도덕심]을 통한 길 둘째, 사랑을 통한 길 셋째, 지혜를 통한 길
넷째, 여러가지 정신 수양[훈련]을 통한 길 다섯째, 교육을 통한 길을 터득하자.

인간을 인간답게 하는 “랍비(Rabbi:선생/위대한 지도자)”가 되기 위해 30년을 준비한 후 3년 동안 교육하였다는 성인(聖人)의 말씀에서, 교육의 핵심은 사람다운 사람을 위한 인성교육에 두었다는 깊은 뜻을 헤아려야 한다. 사람다운 사람이 되는 길은 인격을 진리 안에서 터득하는 인성교육, 곧 참된 교육에서 이루어진다.

우리는 <세계 인권선언 제1조> 규정을 다시 한번 되새겨야 할 때이다.

“모든 사람은 날 때부터 자유롭고 동등한 권리와 존엄성을 갖고 있다. 사람은 천부적으로 이성과 양심을 지니며, 형제애의 정신으로서 행동해야 한다.”

<세계 인권선언 제1조>

참 고 문 헌

- 과학사상연구회 편(1990), 과학과 철학 제 1집, 통나무.
과학사상연구회 편(1998), 과학과 철학 제 3집, 통나무.
과학사상연구회 편(1997), - 특집:생명을 보는 여러 시각 -, 통나무, 과학과 철학 제8집
김경주 역주(1977), 노자(老子), 현암사.
김달진 역(1972), 장자(莊子), 현암사.
김종석(1994), 마음의 철학:퇴계심학의 구조 분석, 민족영남대학교문화논총,
제15집, 민족문화연구소.
김준섭(4294), 철학의 제문제, 창신문화사.
김학주 역해(1986), 노자(老子), 명문당.
方立天 지음, 박경환 옮김(1998), 중국 철학과 인성의 문제, 예문서원.
박이문(1994), 노장사상(老莊思想), 문학과 지성사.
박종홍 (4294), 철학개설, 동양출판사.
박찬수 외 3인 옮김(1995), 마음의 이론, 고려원.
배종호(1985), 한국유학의 철학적 전개(상, 중, 하), 연세대학교 출판부.
켈빈 S 홀, 백상창 역(1991), 프로이드 심리학, 문예출판사.
서울대학교인문과학연구소(1988), 휴머니즘 연구, 서울대학교 출판부.
서복관 저·유일환 옮김(1995), 중국 인성론사, 을유문화사.
손봉호, 강영안 옮김(1987), 몸, 영혼, 정신, - 철학적 인간학 입문, 서광사.
송석구(1986), 한국의 유불사상, 사상사 연구소.
송항룡(1987), 동양철학의 문제들, 여강출판사.
신오현(1982), 한국 철학·사상연구의 방법론적 반성, 한국 철학 사상 연구 -
원효의 심성론.
신응섭 외 5인(1992), 심리학, 박영사.
유명종(1996), 퇴계와 율곡의 철학, 동아대학교 출판부.
윤사순(1986), 퇴계철학의 연구, 고려대학교 출판부.
윤사순(1980), 한국유학연구, 현암사.
이계학 외 4인(1997), 덕성 함양의 전통적 방법론, 한국정신문화연구원.
이민수 역해(1994), 장자(莊子), 혜원출판사.
이상훈(1997), 주자의 심성론-동양학 제27집, 단국대학교 동양학연구소.

- 이한구(1982), 유교 윤리의 구조와 사회적 기능 - 한국철학사상 연구,
한국정신문화연구원.
- 임한영(林漢永)(1966), 교육학개론, 정음사.
- 자크라강, 권영택 엮음(1998), 욕망이론, 문예출판사.
- 장기근 역저(1984), 논어(論語), 명문당.
- 정봉구(鄭鳳九) 역(1978), 인간론/정념론(情念論)/생활의 지혜, 을유문화사.
- 정장철 역해 (1994), 순자(筍子), 혜원출판사.
- 정해창 외 10인 (1996), 인간성의 회복, 한국정신문화연구원.
- 차인석(1982), 전통사상의 현대화에 관한 연구 - 한국정신문화연구원, 성리학과
실학을 중심으로 - 한국 철학 사상 연구.
- 차주환 역저(1984), 맹자(孟子) 상, 하, 집문당.
- 최대립 역해(1993), 순자(筍子), 홍신문화사.
- 로저 크리크, 최용철 옮김(1998), 인간 본성에 관한 10가지 철학적 성찰, 자작나무.
- 최재희(崔載喜)역(1972), 순수이성비판(純粹理性批判), 박영사.
- 한국사상연구회(1997), 한국사 시민강좌 창간호 제 1집, 일조각.
- 한국정신문화연구원(1982), 한국철학사상연구.
- 한국정신문화연구원(1997), 도덕성 회복을 위한 정신문화 포럼 I,
한국정신문화연구원.
- 한국철학사상연구회(1996), 논쟁으로 보는 한국 철학 연구 총서 4, 예문서원.
- Bernard Williams(1985), Ethics and the Limits of Philosophy,
Harvard University Press.

Abstract

A Study on Human Nature and Its Education

Chōe, Kyu-il

Mencius said that man will be honorable if he follows the Four Natures of human being (benevolence, righteousness, courtesy, wisdom). If reason is the mother of human nature and emotion is its father, reason, which represents the Four Natures, mother, and temperament, which represents the Seven Passions (joy, anger, sorrow, fear, love, hate, lust), is called father. Therefore our education will end up with unhappiness for man if it is not based on human nature. Now, I present the five ways. You could develop your nature through them.

First, good deeds or morality, second, love, third, wisdom, fourth, various mental training and finally, self-perfection.

In a sage's case that one had developed himself for 30 years to teach others for three years, we should see that the goal of true education is in cultivating human nature and making a true man. It is through the education for human nature that is possible to make a true man, and this is real education.

Remember Article 1 of 〈The International Declaration of Human Rights〉.

“All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood”.