

고대 유가에 나타난 인간의 특성과 이상 사회

— 〈고립〉에서 〈참여〉로 이르는 기나긴 여정 —

허 남 진 · 신 정 근

I. 문제제기

II. 고대 유가에서 보는 사람

III. 유교적 사회의 영원한 난제: 사적 이익의 추구

IV. 고림에서 참여로, 그래서 우주적 인간으로

V. 결론

참고문헌

고대 유가에 나타난 인간의 특성과 이상 사회*

— 〈고림〉에서 〈참여〉로 이르는 기나긴 여정 —

허 남 진** · 신 정 근***

I. 문제제기

‘오늘’이는 찢어진 바지에 모자를 꼭 눌러쓴 채 ‘사랑은 아무나 하나..’ 노래를 흥얼거리며 친구를 만나러 데이트 장소로 향하고 있다. ‘오늘’이는 횡단 보도 앞에서 연신 시계를 보다 차가 없어 보이자 그냥 길을 건너갔다. 우리는 요즘 이러한 광경에 익숙하게 노출되어 있지만 ‘오늘’이의 행태에 대해 감정상의 약한 저항을 느낄 뿐 별다른 흥분을 하지 않는다. 굳이 문제를 삼는다면 그 사람이 신호등을 준수했는지가 법의 판단 대상이 될 뿐이다. 만약 위의 상황을 고대 유가들 -공자(孔子, B.C. 551~479), 맹자(孟子, B.C. 371~289), 순자(B.C. 300~230)-¹⁾ 이 목도했다면 바지,

* 이 논문은 1998년도 한국학술진흥재단 대학부설 연구소과제 연구비 지원에 의한 결과물임.

** 서울대 철학과 교수

*** 성균관대 유학·동양학부 전임강사

1) 전통시대 道統論의 시각에서 보면 순자는 성악설을 주장했기 때문에 법가와 유사한 인물로 평가되어 왔다. 그의 ‘法’은 관료들의 업무 지침의 맥락에서 사용되어 『예기』 「曲禮」상의 “禮不下庶人, 刑[法]不上大夫”

모자의 차림이나 노래, 길 건너기의 형태는 좌시할 수 없는 부도덕한 행실이 될 수 있다. 왜냐하면 그들은 오늘날 개인의 사소한 취향, 비롯마저 그 사람의 의향, 의지를 표명하는 징표로 독해할 정도로 <도덕 충만의 세계>를 지향하고 있기 때문이다. 반면 현대 우리는 도덕의 주제를 점차적으로 개인의 기호, 취미의 영역으로 이양시키면서 <도덕 축소 세계>에 살고 있다.

오늘날 특정 기관이나 지도자가 1970년대의 장발 단속처럼 시민 개개인의 차림, 형태를 검열하려고 한다면 그 기도는 사생활 권리의 침해로 고려될 수 있다.²⁾ 현대인은 사회적 습속, 관행에 무조건적이거나 의식적으로 닮아지려고[同化/同和] 하기보다는 달라지려고[異化/異和] 함으로써 개성으로서 정체성을 주장하려고 한다. 이처럼 개인의 취미가 개성의 이름으로 도덕의 영역을 극도로 잠식한다고 하더라도 ‘오늘’이는 장례식이나 혼례식에 찢어진 옷을 입고 가지 않고, 도로 위의 폭주족이나 운동 경기 중의 반칙 선수를 찬양하지 않을 수 있다. 우리는 <최대 도덕>이 아니라 <최소 도덕>³⁾의 세계에서 삶을 영위하고 있지만 도덕은 — 단순히 없는 것보다는 있는 것이 더 낫다는 발상이 아니더라도 — 법과 유사한 경기의 규칙(rule)이나 법과 구별되는 정서의 표현을 위한 문화(culture)로서 성립 가능할 수 있다.

그런데 고대 유가들은 일상, 놀이, 문화만이 아니라 정치, 제도, 산업 등을 도덕의 지배에 두려고 했다. 즉 그들은 지상에서 <도덕의 왕국>[王道 仁政]을 건설하려고 했다. 맹자와 순자는 “사람은 모두 건전한 시민이

의 문제 의식과 유사하고, ‘성악’도 결정론으로 독해되지 않을 수 있다. 따라서 본고에서는 공자, 맹자, 순자의 차이를 부정하지 않지만 그것보다 공유되는 사유 지평에 초점을 두고 논의를 한다.

2) 최근 중·고등학교에서 no-cut 운동을 제기하여 두발의 자유화가 시행되었다. 이 사건은 두발마저 학생의 본분 또는 도덕을 해친다는 의식이 더 이상 자탱될 수 없음을 상징적으로 보여주고 있다.

3) 이 용어의 의미와 윤리학사의 맥락에 대해서는 황경식, 『개방사회의 사회윤리』(서울: 철학과현실사, 1995): pp.632~637을 참조할 것.

돼야 한다”가 아니라 “모든 사람은 성인이 될 수 있다”는 최대 도덕의 가치를 내세운다. 그들이 동시대인들, 특히 군주들을 도덕의 왕국으로 초대했지만 사람들은 도덕보다 이익의 수취, 소유, 증식을 위해 생명을 돌보지 않는 <동물의 왕국>에서 서성거리고 있었다.⁴⁾ 결국 고대 유가들은 초대를 하기 위해서 이익, 이해에 대한 관점을 정립하지 않을 수 없다. 즉 그들은 무엇이 인간에게 환금(換金) 상으로 유리한가?(profit)가 아니라 공동체의 복지를 증진시킬 수 있는가?(benefit) 또는 인간을 동물과 달리 고결하게 (nobility) 만들 수 있는가? 에 사유를 집중시켰다. 바로 이 주제는 공자, 맹자, 순자가 이론상의 차이에도 불구하고 공유하는 공통의 사유 지평이다.

필자는 아래에서 고대 유가가 <공동 사회>(Gemeinschaft)가 아니라 <이익 사회>(Gesellschaft)의 도래 가능성에 대해 동시대인들에게 그토록 경고하고 우려했는가를 구명하면서 그들의 이상 사회, 즉 도덕 왕국의 건설 기획을 해명하고자 한다. 이를 위해 필자는 1) 고대 유가에서 ‘사람’의 특성을 어떻게 규정하는가?, 2) 고대 유가들은 이익 사회의 출현을 왜 경고하는가?, 3) 사람은 어떻게 고립을 넘어서 도덕의 왕국에 참여할 수 있는가? 등으로 주제를 나누어 논의를 진행하고자 한다.

II. 고대 유가에서 보는 사람

“사람이란 무엇인가?” 라는 질문은 오랜 연원을 가진 철학적 물음이다. 이 물음은 “사람이 동물과 구별되는 점이 무엇인가?” 라는 사람의 종(種)적 특성에 대한 탐구로 재해석된다. 이러한 탐구의 일례가 “사람은 이성적 동물이다”라는 규정이다. 여기서 ‘사람’은 동물의 속성을 가진다는 점

4) 民之於仁也，甚於水火。水火，吾見蹈而死者矣，未見蹈仁而死者也。『위령공』 35

에서 동물과 같지만 이성을 가진다는 점에서 동물과 구별된다. 또 ‘사람’은 지역, 혈연, 성별, 피부색 등의 자연적 속성이나 직업, 소유 등의 사회의 지위를 배제한 채 हे부학적 동형 구조를 가지면서 위의 성질을 발휘할 수 있는 모든 존재를 가리킨다. 사람은 이성의 계발과 그 결과에서 차이를 드러낼 수 있지만 소유에서 그 어떠한 차이가 있을 수 없다.

그런데 고대 유가에서는 사람을 어떤 문맥에서 조망하고 있을까? 필자는 “사람은 관계적 존재(relational being)이다”라는 언명을 통해 고대 유가의 인간관을 논증하려고 한다. 이 언명의 의미가 분명해지려면 우선 ‘관계’의 의미가 해명돼야 한다. 철학, 특히 서양 철학의 문맥에서 ‘관계’는 사람의 의식에 나타나는 것(presentation), 즉 ‘현상’(現象)에 질서를 부여하는 사유 형식(representation)의 일종이다. 즉 ‘관계’는 의식 안에서 수행되는 개념들간의 논리적, 추상적 결합 — 실체와 속성, 원인과 결과, 상호 작용 등 — 을 말한다. 그 결과 사람은 세계에 대해 객관적, 과학적인 파악과 조작적인 사유를 진행할 수 있다. 따라서 이 맥락에 따르면 ‘관계’는 사람의 인식을 가능하게 하는 선형적/경험적 지식 형성의 구조를 주장하는 언명으로 득해될 수 있다.⁵⁾

필자는 ‘관계’ 용어를 위와 다른 의미 맥락에서 사용하고자 한다. 사람이 특정한 부모 사이에서 출생하게 됨으로써 자연적으로 주어지는 혈연적 결속 방식이거나 사회 활동을 함으로써 후천적으로 획득하게 되는 사회적 역할의 의미로 사용하고자 한다. 예컨대 A라는 사람이 출생했다고 가정해보자. A는 출생과 더불어 자신을 낳은 사람에 대해 자식과 부모, A가 성장하여 결혼하면 남편과 아내라는 혈연적 결속, A가 공직에 나서면 군주와 신하라는 사회적 역할에 있게 된다. 결국 사람은 다양한 역할의 부담자[五倫]로 규정된다. 이에 의하면 고대 유가에서 사람은 일차적으로 추상적, 보편적 속성의 맥락이 아니라 사회적, 일상적 교제의 맥락에서 포착되

5) 소위 relation, relationships와 같은 용어에 대한 이러한 오해의 가능성에 대해서는 Henry Rosemont, Jr. ed, *Chinese Texts and Philosophical Contexts* (La Salle, IL: Open Court, 1991): pp.288~289.

고 있다. 따라서 고대 유가에서 사람은 혈연적 연관과 사회적 역할에서 벗어난 고립적인 단독자로서 개인으로 존재할 수 없게 된다.⁶⁾

고대 유가에서 “사람은 관계적 존재이다”로 본다는 점에 대해 두 가지 질문을 던질 수 있다. 그 물음은 다음과 같다: 1) 고대 유가에는 과연 관계 ‘밖’의 존재에 대한 사유가 전혀 없는가? 2) “사람이 관계 ‘안’에 있다”는 점은 사람이 자연적으로나 사회적으로 주어져서 고정된 관계 ‘안’을 벗어날 수 없다는 말인가? 만약 1)처럼 관계 ‘밖’의 사유가 있다면 지금까지 논의는 성립될 수 없게 된다. 또 2)처럼 ‘안’이 고정되어 있지 않다면 관계는 상대적이고 신축적이며 변화를 수용하는 특성을 띠게 된다.

먼저 1)에 대해 살펴보자. 물론 고대 유가의 문헌에는 고립된 존재를 지시하는 ‘작은 사람’[小人], ‘숨은 사람들’[隱者], ‘외톨이 된 사내’[一夫, 獨夫] 등의 용어가 실제로 사용되고 있다. ‘소인’이란 이익에 매몰되어 타자와 연대를 전혀 고려하지 않는 소양과 시야가 좁은 사람⁷⁾을, ‘은자’란 — 자발적이든 비자발적이든 — 현실의 구원이라는 사회적 역할을 방기한 사람⁸⁾을, ‘일부’/‘독부’란 사회적 역할의 총체적 관리자로서 왕이 일신의 쾌락에 탐닉하다 자신의 지지자를 완전히 상실하게 된 처지의 사람⁹⁾을 가리킨다. 이 용어들은 자신과 상대의 ‘관계’를 해체시킨 도덕적 실패자이거나 법률적 범죄자를 가리킨다. 따라서 고대 유가 문헌에 관계 ‘밖’에 대한 사유는 있다고 하더라도 고대 유가들은 그러한 존재를 축출하거나 심한 경우 제거해야 한다고 주장함으로써 관심을 관계 ‘안’에 집중시키고 있다.

6) Ambrose Y.C. King, “The Individual and Group in Confucianism: A Relational Perspective”, D.J. Munro ed., *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values* (Ann Arbor: The Uni. of Michigan, 1985): pp.57~70.

7) 신정근, 「고대 중국 ‘仁’ 사상의 형성과 발전에 관한 연구」, 서울대 박사학위논문, 1999, 201-202쪽.

8) 『논어』 「미자」7

9) 『맹자』 「양혜왕」하8; 『순자』 「議兵」, 「正論」

이러한 맥락에서 보면 고대 유가 문헌, 특히 『논어』의 ‘人’ 문자는 ‘남’의 의미로 기계적으로 독해되지만 그것은 결코 타당한 해석이 아니다. 왜냐하면 ‘人’은 관계 맺음의 중심인 자기와 어떠한 연관성이 없는 절대 타자를 가리키거나 인류 보편을 가리키지 않기 때문이다.¹⁰⁾ ‘人’은 생활 공간을 함께 하는 주변 사람들[共人, Mitmenschen]¹¹⁾이거나 친면적 공동체에서 생활을 공유하면서 긴밀하게 알고 지내는 사람이거나 특정한 행정 구역을 통치하는 관리자의 대상을 가리킨다[知人]. 따라서 ‘인’(仁)을 ‘애인’(愛人)이라고 하더라도 이 규정은 교유 범위나 사회적 역할에 따라 사람마다 다른 의미로 전달된다. 예컨대 천자는 만민을, 제후는 국민을, 대부는 직원을, 사는 가족을 사랑해야지 자신의 고유한 범위를 넘어서면 역할의 침탈이라는 부도덕한 행위가 된다.¹²⁾

2)의 물음에 대해 두 가지 대답이 가능하다: (1) 사람이 관계의 ‘안’이 고착되어 있을 수 있다, (2) 사람은 관계의 ‘안’을 확장하여 새롭게 넓혀진 ‘안’에 있을 수 있다. 예컨대 A라는 사람이 P라는 지역에 출생하여 그곳의 사람들과 R1, R2, R3 등의 관계를 맺을 수 있다. 그 사람이 평생 P라는 지역을 떠나지 않고, 그 곳으로 낯선 사람이 찾아오지 않는다면 그 사람은 자연적이거나 사회적으로 이미 주어져 있거나 생의 주기에 따라 자동적으로 맺어진 관계 이상을 넘어서지 못하게 된다. 모든 사람들이 A

10) 이러한 점은 중국인(또는 한국인)에게 낯선 사람 또는 타자에 대한 규범, 타자‘간’의 도덕 의식이 희박하여 ‘관계’를 맺으려면 중개인이 있어야 하는 사회 현상의 이유가 될 수 있다. 費孝通, 『鄉土中國』/이경규역, 『중국 사회의 기본 구조』 (서울: 一潮閣, 1997): 97~106쪽을 참조할 것.

11) 송영배 지음, 『중국사회사상사』 증보판 (서울: 사회평론, 1998): 101쪽.

12) 季孫相魯, 子路爲郈令. 魯以五月起衆爲長溝. 當此之爲[役], 子路以其私秩粟爲漿飯, 要作溝者於五父之衢而餐之. …孔子曰: 由之野也! …女故如是之不知禮也. …夫禮, 天子愛天下, 諸侯愛境內, 大夫愛官職, 士愛其家. 過其所愛曰侵. 今魯君有民而子擅愛之, 是子侵, 不亦誣乎! 『韓非子』, 「外儲說右上」 이 기사는 『說苑』 「臣術」, 『孔子家語』 「致思」 등에 보이는데 조금씩 차이가 난다.

와 같다면 “사람이 관계 안에 있다”는 주장은, 사람이 개별적인 노력 여하에 따라 관계를 개선시키거나 악화시킬 수 있는 가능성을 허용하지만 관계 그 자체를 확장할 수 있는 가능성을 배제하게 된다. 따라서 이 주장은 “사람은 관계 속에 고착되어 있다”는 의미를 전달하게 된다.

그러나 위와 같이 독해하게 되면 그 ‘관계성’은 장기간에 걸친 유교적 사회의 안정 구조를 뒷받침할 수는 있지만 사회의 개선과 현실의 구원에 진력하고자 했던 고대 유가들의 도덕적 열망을 설명할 수 없게 된다. 예컨대 탕(湯) 임금과 무왕(武王)이 절(桀), 주(紂)를 방벌(放伐)/제거했던 사건을 고려해보자. 엄연히 절과 주 그리고 탕과 무는 각기 사회적으로 이미 결정된 군주와 신하라는 역할에 놓여 있었다. 따라서 ‘관계성’을 역할의 고착성으로 파악한다면 방벌이라는 사건은 애초부터 발생할 수조차 없었다. 맹자와 순자는 이 사건을 회피하지 않고 불가피성 때문이 아니라 정당성의 맥락에서 방벌을 긍정한다. 따라서 ‘관계’는 안정성을 가져야 하지만 그렇다고 고착성이 아니라 변화 가능성을 지니게 된다.

또 사람은 위의 A와 달리 공자와 같은 인물이 사는 곳으로 찾아가 스승과 제자의 새로운 관계를 맺을 수도 있고, 폭군의 영토를 떠나 선정을 베푸는 군주의 나라로 이민하여 새로운 군주와 백성의 관계를 맺을 수 있다. 뿐만 아니라 고대 유가는 백성의 복지를 보장하는 정치 권력의 군주[王]나 백성에게 문명의 혜택과 행위의 지침을 제시하는 도덕적 지도자[聖]를 생물학적 부모와 구별되는 또 하나의 ‘부모’[民之父母]로 규정한다.¹³⁾ 따라서 일반 백성은 암흑의 현실에서 광명의 세계로 진입하기 위해서¹⁴⁾, 현인들은 폭정에 시달리는 일반 백성을 구원하고 복지 위에 도덕의

13) 이러한 의식은 「양혜왕」상2, 「양혜왕」상4, 「양혜왕」하7, 「공손추」상5, 「등문공」상3, 「이루」상13; 「왕제」, 「정론」, 「예론」 등에 나타난다.

14) 성왕인 문왕이 구원자로서 정벌을 나가면 폭정 아래 신음하는 백성들은 자신들을 왜 하루빨리 구원하지 않느냐 원망하며 도래를 염원한다. 이 시가 『시경』 「大雅 文王有聲」인데 맹자와 순자는 모두 그 시의 “自西自東, 自南自北, 無思不服” 구절을 인용하며 일반 백성은 왕자와 새로운 관계를 맺고자 한다는 점을 부각시키고 있다. 「공손추」상3; 「유효」, 「왕패

왕국을 건설하기 위해서 관계의 ‘안’을 해체하거나 확장해야 한다.

이상의 논의를 종합하면 고대 유가에서 사람은 공동체적 존재로서 관계 안에 놓여 있다. 그 관계의 ‘안’은 고착되어 있다기보다 상황과 개인의 자질에 따라 변화 가능하다. 따라서 사람이 기존에 주어진 관계를 축소시키거나 매몰되지 않으려고 한다면 관계의 ‘안’을 씬 없이 밀어내는 의식적인 노력을 해야 한다. 여기서 <밀어내어 넓어진 그래서 새롭게 생겨난 ‘안’>은 바로 개개인의 인격의 폭과 넓이이다. 동시에 이 폭과 넓이는 타자를 자신과 새롭게 관계 맺어 포용하는 권력[王]과 권위[聖]의 장[聖王]이기도 하다. 그러므로 사람은 관계 속에 던져지지만 노력으로 그 속을 넓힐 수 있다는 점에서 관계를 재창출하는 ‘자유’의 공간과 ‘개체성’의 인격을 가질 수 있다. 이렇게 보면 고대 유가에서 사람은 개인과 사회의 대립적인 긴장 속에서 <개인이나? 사회나?>라는 양자 택일의 선택에 직면했다기보다는 개인과 사회의 엄밀한 경계의 부재 속에서 관계의 중심으로서 개체(個體)가 전체(全體)화되느냐는 도정[道]에 있게 된다. 이러한 도정은 장자가 “생활 세계를 벗어나서 그 끝을 알 수도 없는 그래서 어디에도 있지 않는 곳에서 목적 의식 없이 노닐고자 했던”¹⁵⁾ 철학과 구별된다. 고대 유가들은 생활 세계의 비상이나 초월을 지식인의 세계에 대한 책임의 포기라고 보고 생활 세계 안에서 설계하고 선도하는 군자(君子)가 되고자 분투했다. 그러나 생활 세계의 선도지는 만인에게 개방되어 있다기보다 도덕적 영웅에게 권고되었다는 점에 그들은 동등한 자들이 연대하는 세계를 꿈꿀 수는 없었다. 왜냐하면 만인이 성인이 되면 지배와 피지배, 선각자와 후각자의 경계가 소멸되기 때문이다.

1), 「의병」. 그러나 이 새로운 관계 맺음에는 일반 백성이 수동적이고 왕자가 능동적이기 때문에 이하 논의는 이 점에 대해 생략한다.

15) 以出六極之外, 而游無何有之鄉, 以處壙垠之野. 「應帝王」

Ⅲ. 유교적 사회의 영원한 난제: 사적 이익의 추구

고대 유가에 의하면 사람은 관계 안에 놓여있지만 개인의 노력 또는 도덕의 배양에 따라 관계 ‘안’을 팽창시켜나갈 수 있다. 고대 유가에서 송명리학(理學) 그리고 조선 성리학에 이르기까지 유교적 사회에서는 왜 그토록 ‘작은 사람들[小人]의 창궐에 대한 개탄의 목소리가 드높을까? 아니면 고대 유가들도 왜 도덕의 왕국에서 왜소한 사람들의 출입을 완강하게 거부하려고 할까? 필자는 ‘사적 이익의 추구’가 바로 그런 현상의 주된 원인이 될 수 있다고 생각한다. 그러나 우리는 ‘이익’이라는 용어를 사용하더라도 개인이나 집단의 삶의 질이나 복지의 개선에 사용되는 ‘자원’(resource, benefit)과 경제적 부를 축적하거나 소비 활동에 비용을 지출하면서 득실을 엄격하게 따지는 ‘이해’(profit and loss)는 엄격하게 구별돼야 한다. 그렇지 않으면 누군가, 특히 고대 유가들이 ‘利’를 반대한다고 해서 그들은 경제적 생산 활동으로서 노동이나 복지의 비용을 마련하기 위한 자원마저도 부정한다고 오해할 수 있기 때문이다.¹⁶⁾

악마, 탐욕의 근원,
저 나쁜 성질의 해독한 악덕은
방탕과 그 고상 최악의 노예였고;
사치는 백만 명의 가난한 사람을 고용했으며,
사악한 거만은 백만 명을 더 고용했고,
부러움 그 자체, 그리고 허영은
산업의 장려자들이었으며;
그들의 음식, 가구, 의복에서의
터무니없는 사업, 변덕,

16) “養生喪死無憾，王道之始也。”(『양혜왕』상3)에서 보이듯 맹자는 일반 대중의 복지를 보장하는 ‘자원’의 증식과 배분을 이상 사회의 전제 조건으로 설정하고 있다.

저 이상하고 우스꽝스러운 악덕이
바로 교역을 돌리는 수레바퀴였다.¹⁷⁾

양 혜왕: “천리를 멀다 하지 않고 오셨으니, 앞으로 어떻게 내 나라를 이롭게 할 수 있겠습니까?”

맹자: “임금님! 하필이면 이익을 내세우십니까[曰利]? 단지 인과 의가 있을 뿐입니다. 왕께서 ‘어떻게 내 나라를 이롭게 할까?’ 말하면 대부도 ‘어떻게 내 가문을 이롭게 할까’ 말한다. … 위, 아래가 서로 (자신의 이익을) 수취하면 나라는 위태로워집니다. 만승의 나라에서 그 군주를 시해하는 자는 반드시 천승의 가문이고, 천승의 나라에서 그 군주를 시해하는 자는 반드시 백승의 가문입니다. … 진실로 의를 뒤로하고 이익을 앞세운다면 빼앗지 않고는 만족하지 않습니다. 인하고도 자신의 부모를 버리는 자는 있지 않았고, 의하면서 자신의 군주를 뒤로하는 자도 있지 않았습니다.”

위의 인용문은 망드빌(Mandeville)이 1714년에 발간된 『꿀벌의 우화: 사적인 악덕과 공적인 이익』(*The Fable of Bees; Or, Private Vices, Public Benefits*)이라는 책에 나오는 글이고, 아래의 인용문은 『맹자』의 첫 편 첫 장 「양혜왕」상1에 나오는 글이다. 두 인용문의 작자는 동일하게 ‘이익’에 대해 부정적인 태도를 보인다. 그럼에도 불구하고 양자는 ‘이익’이 파생하는 결과나 이익 그 자체에 내재되어 있는 특성에 대해 현격한 차이를 드러내고 있다. 망드빌에 따르면 인간을 만족할 줄 모르게 만들고, 사치스럽고 방탕한 소비 행각을 벌이게 한다는 점에 이익은 가증스럽고 사악한 죄악을 낳는다. 그러나 그 이익이 낳는 사치와 방탕이 고용을 촉진시키고 산업을 장려하고 교역을 가능하게 만든다. 즉 이익은 인간의 눈을 멀게 하는 악마이지만 도리어 빈자의 생활을 가능하게 하는 자원으로 기능한다.

그러나 아래 인용문의 맹자와 양 혜왕의 대화를 보면 이익은 전혀 아니 완전히 다른 얼굴로 나타난다. 그는 이익 그 자체가 가지는 탐욕의 부도덕성 문제에 대해 망드빌과 견해를 같이 하지만 이익이 파생시킬 수 있

17) 홍기현, 「개인주의와 공동선: 서양 경제사상의 원리」, 계간 『사상』, 1998 봄호, 146쪽에서 재인용함.

는 생산적 효과에 대해 망드빌과 견해를 달리한다. 그는 오로지 사익을 야수적인 파괴성의 맥락에서 검토한다. 필자는 사익에 대한 맹자의 강한 혐오는 곧 사익에 대한 그의 강한 공포를 표출하는 셈으로 독해하고자 한다. 맹자가 왜 그토록 ‘사익’의 해체성에 주목하는지 그의 진술을 음미해보자.

첫째, ‘사익’ 추구의 허용은 사람 사이를 상호 약탈과 침탈의 관계로 전락시킨다.[上下交征利] 맹자가 양 혜왕의 주문을 ‘曰利’로 정리할 때 그 말은 근엄한 군주가 이익이라는 주제를 입에 담아서 절대 안 된다는 뜻이 아니라 국가 정책을 오로지 이익의 최대 창출에 둔다[富國強兵]¹⁸⁾는 맥락이다. 이처럼 군주가 이익을 전면에 내세우게 되면 결국 모든 사람들이 이익을 추구하도록 공식적으로 허용하는 결과를 낳는다. 다음으로 맹자는 사익의 추구가 허용되기만 하면 사익은 그 속성상 질주할 뿐이지 조절될 수 없다고 본다. 따라서 개인의 사익 추구는 산업 생산의 증진에 제한되지 않고 최종적으로 사회적 재화에 대한 더 많은 관할권을 가진 사람에 대한 적대적인 행위로 진행된다고 맹자는 파악한다. 마지막으로 이 지점에 이르면 타자는 나와 자연적 사회적 관계로 맺어져 있어 적대시할 수 없는 ‘공인’(共人)/‘지인’(知人)이 아니라 나의 몫을 선점하여 더 많은 사익의 소유와 향유를 방해하는 물리적 존재로 드러나게 된다. 양 혜왕이 그리는 <이익 사회>는 패권국의 실현으로 귀결되지 않을 뿐만이 아니라 따뜻한 사람 사이[人間]는 증발되고 — 죽거나 죽은 — 차가운 사람만이 있게 된다[弑君, 遺親]. 그것은 맹자에게 공동체의 위기이자 멸망의 길[國危]로 투영된다.

그러나 맹자가 ‘이익’을 ‘인의’(仁義)라는 도덕 의식과 양립 불가능하다 판단을 하더라도 문제는 ‘이익’이 사람의 생존과 복지를 가능하게 하는

18) ‘曰利’는 흔히 기계적으로 ‘이익을 말하다’라고 번역된다. 이 번역만으로 맹자의 이익에 대한 강한 적대 의식을 헤명할 수도 없고 자칫하면 ‘리’를 절대로 말해서 안 된다는 어감을 전달할 수도 있다. 趙岐는 이 ‘曰’을 명분으로 삼다 또는 기치를 내걸다는 뜻의 ‘名’으로 풀이한다. 『孟子定本』, 『한문대계』제 1책, 권1: 2p.

‘자원’의 특성을 가지고 있을 뿐만 아니라 인간이 ‘이익’을 자연적인 욕망으로 가지고 있다는 데에 있다. 즉 ‘이익’이 사람의 모든 활동을 규제하는 절대적인 기준으로 자리잡음으로써 자연적 사회적 관계를 해체시키고 궁극적으로 고립적인 개인을 양산한다고 할 때 맹자는 그러한 ‘이익’을 혐오할 수는 있지만 ‘자원’의 생산과 인간의 자연적인 욕망 자체를 근원적으로 부정할 수는 없다. 왜냐하면 사람은 이슬만 먹고 살 수도 없고, 죽은 나무와 꺼진 재[枯木死灰]가 될 수 없기 때문이다. 이에 고대 유가들은 이익의 문제를 욕망이라는 일반적인 차원에서 고찰할 수밖에 없었다. 공자, 맹자, 순자는 한편으로 ‘이익’ 류 욕망에 대한 관점을 공유하면서 다른 한편으로는 ‘이익’ 류의 욕망 처리 문제에 상이한 방안을 제시한다.

먼저 고대 유가들이 공유하는 점을 살펴보자. 그들은 부와 귀, 재화, 미인, 음악, 음식 등에 대한 인간의 욕망을 자연적인 사실로 인정한다.¹⁹⁾ 또 그들은 인간에게 이익 류의 욕망과 구별되는 다른 욕망, 즉 학문 추구하고 도덕적 삶의 즐거움이 실재한다고 주장한다. 극단적으로 사람이 생존의 욕구와 도덕적 가치의 화해가 불가능할 경우 사람이 전자를 버릴 수 있다.²⁰⁾ 그러나 그들은 모든 사람들에게 늘 극단에 처해서 그 어떠한 위협에도 굴복하지 않고 생명을 초개처럼 던져버리는 고결하며 숭고한 인물[志士, 仁人]이 되기만을 요구하지 않는다. 왜냐하면 우리가 물에 빠진 사람을 구하다 죽은 사람을 ‘살신성인’했다고 기술은 하지 모든 사람에게 그렇게 요구할 수 없듯이 도덕적 삶은 도덕 영웅만이 아니라 영웅이 아닌 사람들에게 가능해야 하기 때문이다.²¹⁾ 바로 이 지점에서 세 사람은 ‘이익’ 류의 욕망에 대한 대처 방식을 달리한다.

공자는 이익 그 자체를 목적으로 하는 활동을 부정하고, 정치적 도덕적 업적과 성취에 따라 수반되는 이익의 수취와 향유를 부정하지 않는다.²²⁾

19) 「리인」5, 「만장」상1, 「正論」

20) 「위령공」9, 「고자」상10, 「正名」

21) 子貢曰：貧而無諂，富而無驕，何如？子曰：可也。未若貧而樂道，富而好禮者也。 「학이」15

맹자와 순자에 이르러 욕망의 문제는 한층 더 도덕적 삶의 문제와 긴밀하게 상관되어 논의된다. 맹자는 “욕망을 줄이라”라는 과욕(寡欲)을 주창하고²³⁾, 순자는 “욕망을 없애자”는 거욕(去欲)/과욕을 부정하고 “욕망을 유도하자”는 도욕/절욕(道欲/節欲) 또는 “욕망을 길러주다”는 양욕(養欲)을 주창한다.²⁴⁾ 맹자가 생각하건대 마음[心]은 사단과 같은 도덕적 경향성과 식색과 같은 물질적 욕망이 함께 발생하는 터전이다. 양자는 각기 사람으로 하여금 행위로 진행하도록 하는 힘을 가지고 있다. 물질적 욕망은 그 자체의 자연적이며 강력한 추진력을 가지고 있어 그것의 현실화에는 별다른 요인에 의존하지 않아도 충분하다. 반면 도덕적 경향성은 자연적이지만 미약하여 물질적 욕망의 충족과 다른 즐거움을 줄 수 있더라도 그것의 현실화에는 의지라는 내적 강제력이 요구된다. 바로 이 지점에서 맹자는 도덕적 경향성의 자연적이고 강력한 구현을 위해서 원래부터 자연적이며 강력한 물질적 욕망의 줄이기와 자연적이며 미약한 도덕적 경향성의 키우기를 제시한다. 이 과정을 통해 그는 도덕적 경향성과 물질적 욕망 사이의 자연적 세력을 전도시키고 궁극적으로는 물질적 욕망을 도덕적 경향성의 세력 아래로 순치(馴致)시키고자 기도한다.

순자는 욕망의 제거나 축소는 실패할 수밖에 없는 비현실적인 기획으로 비판한다. 축소론자들은 사람이 물질적 욕망을 가진다는 점을 인정하면서도 그 욕망을 줄이자고 주장하지만 그것은 부귀를 바라면서 제화를 바라지 않거나 아름다움을 좋아하면서 서시(西施) 같은 절세 미인을 싫어한다는 이율 배반의 상황에 빠지고 만다.(「正論」) 따라서 “욕망의 생성은 자연적 사실이므로 욕망 그 자체를 없애거나 줄일 수 없을 뿐만 아니라 욕망의 ‘있음’과 ‘많음’에 대해 수세적으로 도덕적 사회적 평가를 해서는 안

22) 仁者先難而後獲，可謂仁矣. 「용야」22; 善哉問! 先事後得，非崇德與? 「안연」21

23) 孟子曰：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. 「진심」하35

24) 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，而困於欲多者也. 「정명」

된다.” 또 축소/제거론자들은 욕망이 생기거나 많으면 사회의 질서를 파괴한다고 주장한다. 순자는 이 주장이야말로 욕망의 생성과 현실화를 기계적으로 연결시키거나 동일시하는 오류를 범하고 있다고 비판한다. 왜냐하면 욕망의 생성은 자연적 사실로서 인간이 어찌할 수 없는 영역이지만 그것의 현실화에는 마음의 금지와 승인의 계기와 결부되어 있기 때문이다. 사람은 무엇을 하고 싶다고 해서 무조건으로 그 욕구에 지배되지 않고 반드시 마음의 지배 아래 ‘하고 싶음’을 유도하거나 절제하는 방식으로 행위를 한다고 순자는 주장한다. 따라서 “욕망의 생성과 그것의 현실화는 별개의 문제이다.”

이처럼 순자는 물질적 욕망 그 자체에 대해 짓눌리기 않고 욕망의 통제에 대해 강한 낙관을 피력한다. 이 낙관은 만성적인 결핍의 시대에는 내부의 무조건적인 금욕과 외부의 절대적인 억압으로 진행될 수 있다. 이에 순자는 없애거나 줄일 수 없는 욕망을 충족시키자는 양욕(養欲)²⁵⁾을 주장한다. 그러나 이러한 ‘양욕’은 자원의 현실적인 풍요와 결합되어야만 가능하므로 그는 욕망의 충족을 완전히 개인에게 맡기어 버리는 종욕(縱欲)을 부정하고, 욕망 충족의 차등적인 경계[節]를 설정할 수밖에 없었다. [理]

25) 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. 故禮者, 養也. 芻豢稻粱, 五味調香, 所以養口也, 椒蘭, 芬苾, 所以養鼻也, 雕琢, 刻鏤, 黼黻, 文章, 所以養目也, 鐘鼓, 管磬, 琴瑟, 箏笙, 所以養耳也, 疏房, 檼貌, 越席, 牀第, 几筵, 所以養體也. 故禮者, 養也. 「예론」

IV. 고립에서 참여로, 그래서 우주적 인간으로

고대 유가에서 사람은 자연적 사회적 관계 ‘안’에 놓여져 있지만 그 관계의 중점인 개체에서 관계의 ‘안’을 팽창시킬 수 있다. 이 팽창의 틈은 전체화의 길로서 곧 개인의 자유 공간이고 흡인력을 갖는 인격의 폭이다. 그렇지만 개체의 단위의 이익, 즉 사육은 공간과 폭을 끝임 없이 소실하도록 만들어 사람을 물리적 개체로 고립하게 만든다. 이 때 사람은 물질적욕망의 자연적이며 강력한 역량을 우회, 전환시키기 위해서 그것을 목적이 아니라 수반(隨伴)으로 보거나(공자) 혼재 속의 순치(馴致)로 보거나(맹자) 제약 속의 충족으로 보게 된다(순자). 그러나 이 지점은 인간이 〈사람 사이[人間]에서 고립되어 왜소한 존재[小人]로 되느냐? 사람 사이로 참여하여 사회적 중심[大人/君子]을 확보하느냐?〉의 필요 조건일 뿐 아직 충분 조건이 되지 않는다.

공자, 맹자, 순자는 “사람은 모두 고립된 개체가 아니라 전체적 인간이 되어야 한다”는 도덕적 지향을 공유하지만 어떻게 그 지향을 달성하느냐에 대해서 개별적인 특성을 드러낸다. 공자는 공인(共人) 존중을, 맹자는 도덕적 경향성의 개방을, 순자는 행위의 문화적 표현을, 사람이 개체 안에 전체를 수용하는 일체화(一體化)의 길(the way to unification)로 제시한다.

『논어』의 ‘서’는 “네 자신이 바라지 않는 행위를 공인(共人)에 부가하지 마라”²⁶⁾, “네 자신이 자리잡고 싶으면 공인을 자리잡게 하고, 네 자신이 이르고자 하면 공인을 이르게 하라.”²⁷⁾라는 말로 정식화되어 있다. 글자 구성에 주목하여 ‘恕’를 ‘같은’(如) ‘마음’(心)으로 독해하면²⁸⁾ 공자의 ‘서’

26) 己所不欲，勿施於人. 「안연」2, 「위령공」24; 我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人. 「공야장」12

27) 己欲立而立人，己欲達而達人. 「용야」30

는 사람이 뭔가에 대해 동일한 지향을 가지거나 동일한 심리적 반응을 드러낸다는 사유 방식을 전제하게 된다. 즉 ‘서’는 “네가 무엇을 좋아한다면/싫어한다면 사람이면 누구나 그 무엇을 좋아한다/싫어한다”는 식으로 독해되어 『논어』에서 사람은 자연적, 사회적 조건에서 완전히 해방되어 공통의 심리적 지평[性]을 가지거나 동등한 존엄성을 가진 존재로 파악되게 된다. 이러한 독해는 ‘성’(性) 사유가 양주학과, 맹자 이후에 철학사에 등장한다는 역사적 특성과 『논어』에 군자와 소인/군주와 민은 사회적 역할상의 차이를 넘어서 지적, 도덕적 자기 실현의 문제에서 차별적으로 고려되는 점에서 재검토돼야 한다고 필자는 생각한다.

그래서 필자는 ‘恕’에서 ‘如’를 ‘같다’가 아니라 ‘가다’로 보고 ‘서’를 “나 자신에서 공인(共人)에게 가는/향하는 마음”으로 해석하고자 한다. 왜냐하면 ‘如’는 ‘之’(가다)의 뜻으로 『논어』와 비슷한 시기의 문헌인 『좌전』에서 광범위하게 사용되고 있을 뿐만 아니라²⁸⁾ ‘서’ 자체가 나 자신에서 공인으로 미루어나가는 ‘推’의 계기와 정합적으로 연결되기 때문이다. 이러한 맥락에서 보면 『논어』에 나타난 ‘서’의 정식화는 “공인을 적대적으로 대우하지 마라”는 호의적인 대우의 원칙 또는 “공인에게 침해를 부가하지 마라”는 불침해의 원칙, “공인에게 양보하라”는 양보의 원칙을 의미한다고 필자는 생각한다. 이를 종합하면 ‘서’는 지위의 우열, 직업의 차이, 성적 구별이 엄연히 있음에도 불구하고 사람이 공인에 대해 손님을 대접하듯이 대우하라는 “존중의 원칙”(the principle of deference)을 의미한다. 이 “존중의 원칙”은 인간이 천부적으로 가진 존엄성(the natural dignity of man)에 따른 대우가 아니라 차등을 가진 상대에 대해 배려된 존엄이

28) 이승환, 「정치와 윤리의 일체화, 그 동양적 전통의 출발점」, 중국철학회, 『역사 속의 중국철학』 (서울: 예문서원, 1999): 19~20쪽.

29) ‘如’가 ‘가다’라는 의미로 춘추전국시기나 한대 문헌에서 광범위하게 사용되었다. 『좌전』 은공 5년 “公將如棠觀魚者”, 『국어』 「諺語」4 “有如河水”, 『여씨춘추』 「首時」 “與將軍之節以如秦” 등의 경우 ‘如’는 ‘가다’라는 뜻의 ‘之’나 ‘往’으로 풀이되고 있고, 어휘 해설집의 경우에도 『이야』 「釋詁」 “如, 往也”, 『小爾雅』 「廣詁」 “如, 適也”처럼 되어 있다.

다.³⁰⁾ 이처럼 누군가가 ‘평등’이 아니라 ‘차등’ 속에서 상대를 존중하게 한다면 그 사람은 저항과 거부를 받지 않고 사람 사이에 끼여들어 함께 된다[參與]. 만약 반대로 누군가가 ‘차등’이 있다고 하더라도 상대를 무시하고 멸시한다면 그 사람은 폭압적인 방식을 상대를 지배할 수는 있겠지만 사람 사이에서 점차 멀어져 외톨이가 된다[孤立].³¹⁾

맹자는 가설적이든 현실적이든 “사람이 모두 경험한다”[人皆有]³²⁾는 심리적 사실에 정초해서 공자 도덕 철학의 보편화 가능성(universalizability)을 논증했다. 그의 기도가 실질적 보편화인지 의도적 보편화인지 간에 필자는 ‘忍’과 ‘시비지심’(是非之心) 개념에 주목하여 보편화 과정을 해명하고자 한다. “사람은 모두 타자에게 차마 하지 못하는 마음을 경험하다”(「공손추」상6)의 경우 ‘不忍’은 사람이 타자의 곤경이나 곤궁을 목격하거나 타자의 생명과 재산을 침해하려고 할 때 겪는 심리적 저항감이라고 할 수 있다. 즉 그것은 일상어의 ‘불쌍하다’, ‘꺼림칙하다’, ‘부끄럽다’, ‘아니꼽다’ 등처럼 사회적 약자의 처리를 함께 아파하는 공감의 계기와 부당한 행위를 결행하지 못하게 하는 판단의 계기를 포함하는 심리적 반응을 가리킨다.

그런데 맹자가 이처럼 심리적 사실을 핵심 논거로 제시한다고 하더라도 그의 보편화 가능성은 다음의 상황에 무력하다. 왜냐하면 그러한 심리적 사실이 그 어떠한 조건의 개입에도 불구하고 모든 도덕적 상황에서 행위로 필연적으로 관철되지 않을 수 있기 때문이다. 예컨대 사람은 나의 아버지와 너의 아버지에 대해 다르게 느끼거나 도덕적 정서가 사회적 조건에 굴복하여 행위로 진행되지 않거나 사랑이라는 미명 하에서 부모가 자식을 맹목적으로 대우할 수 있다. 이렇게 보면 맹자가 “도덕적 정서에 따

30) 공자의 ‘恕’를 일종의 황금률로 보는 논의에 대해서는 H. Roetz(1993), *Confucian Ethics of the Axial Age* (New York: SUNY): 133~148쪽을 참조할 것.

31) 爲政以德，譬如北辰，居其所而衆星共之. 「위정」1; 德不孤，必有鄰. 「리인」25; 一日克己復禮，天下歸仁焉. 「안연」1

32) 「공손추」상6, 「등문공」하3, 「고자」상6, 10, 「진심」하31

라 처신하시오. 그래서 타자의 고통을 해결하고 비행을 저지르지 마시오”라고 하더라도 그 도덕적 명령은 메아리는 없는 공허한 외침일 수 있다. 바로 이 지점에서 ‘시비지심’이야말로 사람이 자연적인 심리적 저항감을 넘어서서 도덕적 정서를 타자에게 개방시켜갈 수 있는 계기라고 필자는 생각한다. 이 ‘시비지심’은 맹자의 유명한 ‘사단’ 중의 다른 ‘삼단’과 달리 도덕 정서로만 환원되지 않고 도덕 이성을 가지고 있으면서, 도덕적 주거나 갈등 상황에서 도덕 정서를 활성화시키고 물질적 욕망을 약화시킨다. 그 결과 사람은 도덕 감정을 특정한 대상과 상황을 넘어서 그것과 무관한 대상이나 상황으로 미루어나가는[推] 개방된 자세를 가지게 된다.³³⁾

맹자가 네 가지 도덕 정서[四端]의 심리적 사실을 근거로 보편화 가능성을 논증하면서 네 가지 사이 상호 관계에 대해 체계적으로 논의하지 않는 반면 순자는 ‘인지’(仁知), ‘인의’(仁義), ‘예의’(禮義) 등의 용어를 통해 ‘인’, ‘지’, ‘의’ 등이 인간의 도덕적 관점과 삶에 작용하는 개별적 특성과 상호 관계에 대해 체계적으로 논의를 한다. 아울러 사람의 도덕적 실패 또는 악행의 문제에 대해서, 맹자는 도덕적 정서와 물질적 욕망 사이의 우열이라는 인간의 심리적 차원으로 국한시켜 고려하는데 반해 순자는 보편적 도덕 법칙[公義]과 개체 충족적 욕망[私欲]의 대립으로 본다.³⁴⁾ 이러한 작업 중에서 그는 특히 도덕적 완성을 이루기 위해서 ‘인’과 ‘지’가 결합되어야지 분리되어 안 된다는 점을 분명히 했다. 즉 ‘인’은 타자를 침해하지 않고 선행을 베푸는 행위에 초점이 있는 반면 ‘지’는 부당한 불침해나 엉뚱한 선행을 방지하기 위해서 타당성을 판단하는 지적 측면에 강조점이 있다.³⁵⁾

33) ‘시비지심’에 대한 보다 자세한 논의는 신정근, 『『맹자』에서 새로운 윤리의 도출 가능성』, 『동양철학』 제13집, 2000, 9, 227~250쪽을 참조할 것.

34) 君子之能以公義勝私欲也. 「修身」; 公道達而私門塞矣, 公義明而私事息矣. 「君道」; 是爲是, 非爲非, 能爲能, 不能爲不能, 并己之私欲, 必以道夫公道通義之可以相兼容者, 是勝人之道也. 「疆國」

35) 是故窮則必有名, 達則必有功, 仁厚兼覆天下而不閔, 明達用天地, 理萬變

이러한 맥락에서 필자는 순자의 '성악'설에 초점을 맞추어 그의 도덕적 완성의 문제를 해명하고자 한다. 종래 '성악'설은 1) “인간은 악한 본성을 타고 태어난다”, 2.1) “사람의 본성은 악하지만 마음은 장기적인 관점에서 계산하는 능력이 있으므로 궁극적으로 악행을 하지 않게 된다”, 2.2) “인간이 악행을 저지르지 않게 하려면 성인이 제정한 예법으로 후천적이며 의지적으로 노력으로 사람의 악한 본성을 개조해야 한다”는 식으로 독해 되어 왔다. 이러한 주류적 독해에 대해 1) “순자는 세상의 혼란과 백성의 타락에 분개하여 ‘성악’이라고 했지만 실제로 ‘성악’을 믿지는 않았다”³⁶⁾, 2) “문헌 분석에 따르면 「성악」은 순자의 진정한 철학을 담는 논문이 아니다”³⁷⁾, 3) “성악은 악행을 하도록 결정되어 있다는 원죄의 의미가 아니라 악행을 할 수 있는 경향성이 있다는 의미일 뿐이다”³⁸⁾, 4) “순자의 ‘성악’은 실제로 ‘정악(情惡)이므로 맹자의 ‘성선(性善)과 정확하게 대응되지 않는다”³⁹⁾ 5) “순자의 본성에는 「성악」이 아닌 다른 편을 보면 ‘악’만

而不疑，血氣和平，志意廣大，行義塞於天地之間，仁知之極也，夫是之謂聖人。審之禮也。「君道」：爲人主者，莫不欲彊而惡弱，欲安而惡危，欲榮而惡辱，是禹，桀之所同也。要此三欲，辟此三惡，果何道而便？曰：在慎取相，道莫徑是矣。故知而不仁，不可；仁而不知，不可；既知且仁，是人主之寶也，而王霸之佐也。不急得，不知，得而不用，不仁。無其人而幸有其功，愚莫大焉。「君道」；金舌弊口，猶將無益也。不知其無益，則不知，知其無益也，直以欺人，則不仁。不仁不知，辱莫大焉。將以爲有益於人，則與無益於人也，則得大辱而退耳！說莫病是矣。「正論」；鮑叔，甯戚，隰朋，仁知且不蔽，故能持管仲，而名利福祿，與管仲齊。召公，呂望，仁知且不蔽，故能持周公，而名利福祿，與周公齊。「혜페」；孔子仁知且不蔽，故學亂術，足以爲先王者也。一家得周道，舉而用之，不蔽於成積也。故德與周公齊，名與三王並；此不蔽之福也。「혜페」；故君子，知之曰知之，不知曰不知，言之要也；能之曰能之，不能曰不能，行之至也。言要則知，行至則仁。既知且仁，夫惡有不足矣哉！「子道」

36) 王先謙, 「荀子集解序」

37) 金谷治, 「『荀子』文獻學的研究」, 『日本學士院紀要』, 9-1, 1951

38) Philp, J. Ivahhoe, *Confucian Moral Self Cultivation* (New York: Peter Lang, 1993)

39) 홍원식, 「인간의 본성에 관한 논쟁: 고자와 맹자, 맹자와 순자의 논쟁」, 중국철학연구회(1994), 『논쟁으로 보는 중국철학』 (서울: 예문서원, 1995)

이 아니라 ‘선’이나 중립적인 특성을 지시하는 정서가 있다”⁴⁰⁾ 등의 반론이 있어왔다.

필자는 여기서 각각의 상반된 입론에 대해 시시비비를 가리기보다는 부분적으로 기존의 주장을 수용하면서 다른 대안적인 해석을 제시하고자 한다. 1) 사람이 잘못된 짓을 하면 부끄러움을 느껴서 대인 접촉을 기피하고⁴¹⁾ 시체를 수식하지 않고 방치하면 있던 슬픔이 가시고 존경하는 마음도 없어진다.⁴²⁾ 따라서 인간은 부끄러워하고 존경하고 슬픔을 경험하므로 적어도 ‘성악’은 인간의 본성에 대한 전칭 서술이 아니라 특칭 서술이 된다. 2) “性惡”의 ‘악’은 통상 “선악”(善惡)의 ‘악’의 맥락에서 ‘나쁘다’로 해석된다. 그러나 『순자』에서 ‘선’과 ‘악’은 각각 ‘미’(美)와 ‘추’(醜)에 대응되어 쓰이기도 하고, ‘호오’(好惡)의 맥락에서 사용되기도 한다.⁴³⁾ 2.1) ‘미추’의 맥락이라면 “性惡”은 “본성이 나쁘다”가 아니라 “본성이 아름답지 않다”, “본성은 거칠다”의 뜻이 된다. 2.2) ‘호오’의 맥락이라면 “性惡”은 “본성적으로 [타자에 대해] 적대적이거나 미워하다”는 뜻이 된다. 3) 「성악」의 논지를 잘 독해하면 순자는 ‘順是’, 즉 본성이 행동으로 진행되도록 방치하면 사회적 혼란이 생긴다고 주장할 뿐, 본성 그 자체가 사회적 혼란과 기계적으로 동일시되지 않는다. 이 점은 앞에서 살펴보았듯이 ‘다욕’(多欲)이든 ‘유욕’(有欲)이든 마음이 도덕적인 판단에 따라 욕망을 통제,

2쇄): 65쪽.

40) 金明錫, 「순자 ‘情’ 개념의 윤리적 함축에 관한 연구」, 서울대 석사학위논문, 1998.

41) 君子以倍叛之心, 接臧穀, 猶且羞之, 而況以事其所隆親乎! 「禮論」

42) 故死之爲道也, 不飾則惡, 惡則不哀, 邇則翫, 翫則厭, 厭則忘, 忘則不敬. 一朝而喪其嚴親, 而所以送葬之者不哀不敬, 則嫌於禽獸矣, 君子恥之. 「禮論」

43) 蘭槐之根是爲芷, 其漸之滌, 君子不近, 庶人不服. 其質非不美也, 所漸者然也. 「勸學」; 目辨白黑, 美惡. 「榮辱」; 迫脅於亂時, 窮居於暴國, 而無所避之, 則崇其美, 揚其善, 遠其惡, 隱其敗, 言其所長, 不稱其所短, 以謂成俗. 「臣道」; 夫民有好惡之情, 而無喜怒之應, 則亂. 先王惡其亂也, 故修其行, 正其樂, 而天下順焉. 「樂論」

유도한다는 점과 일관될 수 있다. 따라서 “성악”은 “본성이 반드시 악한 현상을 낳는다”가 아니라 “악한 현상으로 진행될 수도 있다”는 의미일 뿐이다.

위의 논의에 따르면 “성악”은 2.1)과 2.2)의 독해가 가능하다. 그 중 2.2)는 순자에서 결정적인 지위를 차지할 수 없다. 왜냐하면 순자에 따르면 사람은 미워하는 감정[惡]과 좋아하는 감정[好]이 동시에 발생할 때 ‘호’가 ‘오’를 압도할 수 있기 때문이다.⁴⁴⁾ 따라서 필자는 2.1)의 해석이 순자의 “성악” 의미를 가장 잘 반영한다고 생각한다. 사람이 전적으로 감정에만 따른다면 사자(死者)에 대해 영원히 곁에 둘 수도 있고, 죽은 다음날 매장해 버릴 수도 있다. 그러나 그것은 극단일 뿐 어느 하나 인간다운 정서의 표현이 아니기에 사람은 슬픔, 렴(殮), 매장 등의 일련의 표현 장치를 고안한다. 이 고안이야말로 지나친 감정을 덜어내고 부족한 감정을 보태어 정서와 수식이 적절하게 결합되는 이상적인 문화 행위이다.⁴⁵⁾ 이 문화(文化)는 원래부터 주어진 어떤 것이 아니라 이성적으로 만들어낸 것[僞]이다.

이제 마지막으로 맹자와 순자가 도덕적 삶의 지평에 도달한 인간을 어떻게 규정하는지를 살펴보자.

죽음의 땅에 이르게 해도 억울해하지 않고 이롭게 해줘도 은공으로 여기지 않는다. 일반 백성들은 나날이 착하게 되어도 누가 그렇게 한 줄 자

44) 暴國之君案自不能用其兵矣。何則？彼無與至也。彼其所與至者，必其民也，其民之親我也，歡若父母，好我芳若芝蘭；反顧其上，則若灼鯨，若仇讎。被入之情性也，雖桀，跖，豈有肯爲其所惡，賊其所好者哉！彼以奪矣。「王制」

45) 凡禮，始乎脫，成乎文，終乎悅校。故至備，情文俱盡，其次，備文代勝，其下，復情以歸大一也。天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，江河以流，萬物以昌，好惡以節，喜怒以當，以爲下則順，以爲上則明，萬變不亂。貳之則喪也。禮豈不至矣哉！立降以爲極，而天下莫之能損益也。本末相順，終始相應，至文以有別，至察以有說。天下從之者治，不從者亂，從之者安，不從者危，從之者存，不從者亡。小人不能測也。「禮論」

각하지 못한다. 군자는 지나가는 곳마다 [풍속이] 바뀌고, 머무르는 곳마다 이상적인 상태가 된다. [군자는] 위로는 하늘과, 아래로는 땅과 호흡을 맞추니 어찌 조금 보태었다고 할 수 있겠는가? 『진심』상13⁴⁶⁾

하지 않아도 이루어지고, 찾지 않아도 얻게 된다. 이것을 자연의 일이라 한다. 이와 같다면 비록 깊다고 하더라도 사람이 거기에 사고를 덧붙일 수 없고, 비록 크다고 하더라도 능력을 덧붙일 수가 없고, 비록 자세하다고 하더라도 관찰을 덧붙일 수 없다. 그래서 [사람이] 자연과 일을 다룰 수 없다고 한다. 하늘에는 [운행의] 시기가 있고, 땅에는 자원이 있고, 사람에는 평화가 있다. 이것을 ‘끼여들어 짝이 된다’고 한다. 『천론天論』⁴⁷⁾

위의 인용문은 맹자의 글이고, 아래 인용문은 순자의 글이다. 맹자에 따르면 군자는 권력을 빙자하여 공포 분위기를 조성하여 일반 백성을 관리하는 폭군도 아니고 패자도 아니다. 그가 일반 백성들을 죽음의 땅으로 내몰아도 왜 하필이면 ‘나나!’며 항의하지도 않는다. 왜냐하면 그와 나는 별개의 분리된 개체‘들’이 아니라 합쳐져서 하나가 된 ‘일체’(一體, one body)이기 때문이다. 그가 일반 백성들에게 구원의 손길을 뻗쳐도 ‘내 님 이시여!’ 영광을 바치지 않는다. ‘그’ 없이 ‘나’ 있을 수 있고, ‘나’ 있고 ‘그’ 없을 수 있는 무관한 타인‘들’이 아니라 ‘그’와 ‘나’는 ‘우리’이기 때문이다. 이제 ‘그’가 ‘나’를 잠시 스쳐 지나가기만 해도 ‘나’와 함께 있기만 해도 이익을 두고 쟁투하는 싸움의 소리는 잦아든다. ‘그’는 서서히 아니 어느덧 하늘과 땅이 나란히 이 세상을 관리하는 우주적 존재가 되어 버린다. 순자의 경우도 적어도 이 지점에서 맹자와 별다른 차이가 없다. 순자

46) 孟子曰：霸者之民驩虞如也，王者之民皞皞如也。殺之而不怨，利之而不庸，民日遷善而不知爲之者。夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉？

47) 不爲而成，不求而得，夫是之謂天職。如是者，雖深，其人不加慮焉；雖大，不加能焉；雖精，不加察焉；夫是之謂不與天爭職。天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。『순자』에는 이 외에도 「不苟」, 「儒效」, 「王制」, 「性惡」 등에 사람이 천지의 작용에 참여한다는 사고가 많이 나타난다. 이러한 점에서 필자는 통설과 달리 맹자와 순자는 완전히 이질적인 사유 체계가 아닐 뿐만 아니라 「大學」과 「中庸」, 특히 「大學」은 순자의 철학과 상당한 유사성을 갖는다고 생각한다.

의 ‘그’도 하늘 그리고 땅과 짝이 되어 이 세상을 관리하기 때문이다. ‘그’는 이 지상에서 질서가 나오는 근원이고, 만인을 사람답게 만드는 ‘아버지’이다.⁴⁸⁾ 바로 여기서 고대 유가들이 현실의 가족을 우주의 가족으로 상승시키고 지도자를 우주적 인간으로서 아버지로 승격시키게 된다.⁴⁹⁾

V. 결론

고대 유가에는 현대적 의미에서 사회로 환원되지 않고 그 자체 독립적인 단위로서의 ‘개인’(individual)이 있었을까? 필자는 있었다고 생각한다. 그것은 다름 아니라 ‘군자’/‘대인’과 구별되는 ‘소인’이다. 고대 유가들은 이 ‘작은 사람’을 자신들이 그리는 이상 사회에서 축출시키거나 제거하려고 했다. 다시 정리하면 고대 유가에는 오늘날의 ‘개인’에 대응할 만한 개념은 있었지만 그들을 불온하거나 위협스러운 존재로 보았기에 그들로 충원된 사회 체제에 대한 믿음은 부재했다고 할 수 있다.

그렇다면 고대 유가들은 인간을 개인주의의 대척 지점에 있는 공동체적인 존재로 파악했을까? 만약 고대 유가의 인간관을 공동체적 존재라고 하면 반은 타당하고 반은 타당하지 않으므로 결국 타당하지 않다. 왜냐하면

48) 法者，治之端也，君子者，法之原也。「君道」；禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡，焉無安人。故禮，上事天，下事地，尊先祖，而隆君師，是禮之三本也。「禮論」；孟子曰：伯夷辟紂，居北海之濱，聞文王作，興曰：“盍歸乎來？吾聞西伯善養老者。”太公辟紂，居東海之濱，聞文王作，興曰：“盍歸乎來？吾聞西伯善養老者。”二老者，天下之大老也，而歸之，是天下之父歸之也。天下之父歸之，其子焉往？諸侯有行文王之政者，七年之內，必為政於天下矣。「이루」상13

49) 司馬牛憂曰：人皆有兄弟，我獨亡。子夏曰：商聞之矣，死生有命，富貴在天。君子敬而無失，與人恭而有禮。四海之內，皆兄弟也，君子何患乎無兄弟也？「안연」5

그들은 사람을 자연적이든 사회적이든 관계 안에 놓고 사고했지 관계 밖의 사람을 상상조차 하지 않았기 때문이다. 그러나 그들은 사람을 관계 안의 '우리'로 파악했을지라도 그 관계를 전혀 확장, 변경 불가능한 철용성의 '우리'로 고착시키지 않았다. 관계의 시점에서 개인은 정치적 사회적 도덕적 활동을 통해서 주어진 관계의 안, 답답한 구각(舊殼)을 밖으로 밀어냄으로써 새로운 관계, 해방의 지평이라는 인격의 폭을 고양시킬 수 있었다.⁵⁰⁾ 여기서 사람이 군자나 성인의 지경에 도달해야만 탁 트임을 맛볼 수 있지만 그렇지 않는 사람들[小人]은 관계 안을 벗어나려고 희생되고 관계 안에 질식당하기도 했다. 이렇게 보면 도덕 영웅으로서 성인/군자는 제 각각의 학습, 모방, 창안으로 <도덕적 개인주의>를 실현할 수 있었고, 그 지점은 그 개체가 자신 안에 공인(共人)을 수용하는 일체(一體)/공동체(共同體)의 경계이고, 하늘 그리고 땅[天地]과 세계의 평화로운 운행을 관리하는 우주적 인간이 되는 숭고한 거룩한 이상이다. 그리고 이 이상은 도덕이 필연이 아니라 자연이 되는 “所過者化, 所存者神”의 상태로서 바로 이 지상에 <이익의 왕국>)이 아니라 <도덕의 왕국>이 실현되는 시점이다.

50) 君子之學如蛻，幡然遷之。故其行效，其立效，其坐效，其置顏色出辭氣效。無留善，無宿問。『순자』 「大略」

참고문헌

- 楊伯峻(1980), 『論語譯注』 (北京: 中華書局)
- _____ (1984), 『孟子譯注』 (北京: 中華書局)
- 安井衡, 『孟子定本』附朱注, 『漢文大系』 제1책 (東京: 富山房, 1911 초판; 1972 증보판)
- 北京大學荀子注釋組(1979), 『荀子新注』 (北京: 中華書局)
- 王先謙 撰/沈嘯寰·王星賢 點校(1988) 『荀子集解』上,下 (北京: 中華書局, 1996 3쇄)
- 宋貞姬 譯(1977), 『荀子』 上,中,下 (서울: 명지대 출판부, 1985 7쇄)
- John Knoblock, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works* v.1,2,3 (California, Stanford Uni. Press, 1988, 1990, 1994)
- 송영배(1998), 『중국사회사상사』 증보판 (서울: 사회평론)
- 황경식(1995), 『개방사회의 사회윤리』 (서울: 철학과현실사)
- 費孝通, 『鄉土中國』/이경규 역(1995), 『중국 사회의 기본 구조』 (서울: — 潮閣)
- Ivanhoe P.J.(1993), *Confucian Moral Self Cultivation* (New York: Peter Lang)
- Roetz H.(1993), *Confucian Ethics of the Axial Age* (New York: SUNY)
- Rosemont H.(1991) ed., *Chinese Texts and Philosophical Contexts* (La Salle, IL: Open Court)
- 金明錫(1998), 「순자 ‘情’ 개념의 윤리적 함축에 관한 연구」, 서울대 석사 학위논문
- 신정근(1999), 「고대 중국 ‘仁’ 사상의 형성과 발전에 관한 연구」, 서울대

박사학위논문

- _____ (2000), 「『맹자』에서 새로운 윤리의 도출 가능성, 『東洋哲學』 제13집, 227~250
- 이승환, 「정치와 윤리의 일체화, 그 동양적 전통의 출발점」, 중국철학회, 『역사 속의 중국철학』 (서울: 예문서원, 1999): 15~35
- 홍기현, 「개인주의와 공동선: 서양 경제사상의 원리」, 계간 『사상』, 1998 봄호, 137~163
- 홍원식, 「인간의 본성에 관한 논쟁: 고자와 맹자, 맹자와 순자의 논쟁」, 중국철학연구회(1994), 『논쟁으로 보는 중국철학』 (서울: 예문서원, 1995 2쇄): 41~70
- 金谷治(1951), 「『荀子』의文獻學的考察」, 『日本學士院紀要』, 9-1
- Ambrose Y.C. King, "The Individual and Group in Confucianism: A Relational Prospective", D.J. Munro ed., *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values* (Ann Arbor, The Uni. of Michigan, 1985): 57~70

【中文摘要】

古代儒家的人間和理想社會

許南進 / 辛正根

本稿通過分析人自身脫態社會地已有的關係之中，闡明道德行爲者謳歌自由的律動。論者往往由于個人和共同體的圖式，窺探原始儒家的人間觀，以爲早期儒家的人間是共同體的。這種方法雖然一面地妥當，但是也要修訂才完整。

事情是這樣的。先秦儒家沒有個人和共同體之中的互相對立意識。因此，沒有必要“個體中心呢，還是全體中心呢”的兩者擇一。并且，在脫態之自己修養不足之時，雖是可以說人自身不外自然的，社會的關係之中，却是不可以說是人類不顧擴張關係條件的道德、政治的熱望及其勞力。再則，是表現于古代儒家的人間，由于孔子之共人尊重，孟子之道德情緒的開放，荀子之行爲的文化化，擴張關係之‘裒’來奮鬪到達宇宙次元。這麼着，道德的成就才含有道德的個人主義。最終，個人之道德的成就不是徹底區別他者的獨特性具現，而是，關於人‘間’的和諧共存及社會福祉的實現，保維共同體的特性。

因此，個體對於共同體不是無限地異化而是不斷地同化，不但以道德的完成參與和介入宇宙之運行。道德的成就不是到達了和未達唯一歸着點，而是殊塗同歸的相對上昇。

爲解明這個論點，我舉論古代儒家之總體的特性，道德充滿的世界(或聖潔的世界)，對於利益社會出現的過度不信，欲望處理的問題。

