

# 맹자 性 개념에 대한 연구

허 현

## 1. 서 론

이 글은 『맹자』에서 性과 마음의 반성적 사유[思] 기능이 가지는 의의를 살펴봄으로써 도덕(仁義禮智 = 善)과 性을 연결시키는 맹자의 기획을 조망하고자 한다.

공자의 경우 규범(禮)의 학습과 습관화를 통해 덕성을 함양하면 도덕적 인간이 될 수 있다고 보았다. 이에 비하여 맹자는 타고난 성향[性]과 마음의 반성적 사유[思] 기능을 중심으로 도덕을 논의한다. 필자는 맹자의 관심의 성격을 해명하기 위해서 다음과 같은 세 가지 문제가 검토되어야 한다고 본다.

- ① 철학사적 맥락 — 고자와 양주학파의 性 개념 — 을 통해서 본 연속성과 단절.
- ② 性善에 기초한 수양 이론에서의 반성적 사유[思] 기능.
- ③ 도덕적 자발성과 책임성을 확보하려는 시도.

이제 이 세 가지 문제를 각각 검토해 보자.

- ① 철학사적 맥락 - 고자와 양주학파의 性 개념 - 에서 본 연속성과 단절.

맹자는 당대의 사유 풍토 속에서 자라나고 경쟁하는 이론들과 적대 관계에 있었다. 따라서 다른 사상과의 영향 관계를 따져 보는 것이 필요할 것이다. 이런 측면에 주목한 기존의 연구로는 그레엄이 있다. 그는 양주학파와 맹자의 性 개념을 연속선 상에서 파악한다. 즉 '성'을 '도달해야 할 이상적 상태를 향한 삶/생명의 전개 과정'으로 본다. 그리고 그들의 차이는 양주학파가 이상적 상태를 장수로

보는 것에 비해 맹자는 도덕적 완성을 삶의 이상적 상태로 보았다는 데 놓여 있다고 한다.<sup>1)</sup>

필자는 이런 문제를 살펴보기 위해 『孟子』 「盡心」下 24장<sup>2)</sup>을 잘 검토해야 한다고 생각한다. 왜냐하면 여기서 맹자는 도덕(仁義禮智)을 命(외재적 규범)으로 보는 당대의 사고방식을 비판하며 도덕을 性과 연결시키고 있기 때문이다. [14.24] 그래서 필자는 '도덕'을 '명'으로 간주하는 입장이 어떤 문제점을 낳을 수 있는지를 맹자의 입장에서 살펴보도록 하겠다. 또 맹자가 '도덕'을 '성'으로 간주하는 것은 어떤 의미를 가지고 있는지를 살펴보도록 하겠다.

이 과정은 맹자 당대의 다른 성론, 특히 고자와 양주학파의 성 개념에 대한 이해를 필요로 한다. 고자는 식욕과 성욕을 성의 내용으로 보고 있는데 이때 고자가 생각하는 성의 형식적 정의는 자연발생적 욕구라 할 수 있다. 또 양주학파는 '욕망을 적절하게 충족시키며 장수하는 것'을 '성'으로 보고 있는데 그들의 '성' 개념의 형식적 정의는 하늘이 부여한 바로서 잘 기르고 완성해야 할 가장 강한 바람이라는 성격을 가진다.

필자는 맹자가 말하는 性은 상황 속에서 즉각적으로 발생하는 마음의 도덕 성향(四端)이라고 생각한다. 또 맹자는 그 성향을 끊임없이 확충하는 일, 즉 마음을 보존하고 도덕 성향을 기르는 일(存心養性)이 하늘을 섬기는 일(事天)이라고 말하고 있다. 그렇다면 이러한 맹자의 성 개념은 고자와 양주학파의 성 개념과 형식적 정의의 측면에서 유사한 면이 있다. 필자는 이 점을 주목하여 당대의 성 개념과 맹자의 대결의식을 살펴보려고 한다.

## ② 性善에 기초한 수양 이론에서의 반성적 사유(思) 기능.

1) Graham, Angus C. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, Illinois: Open Court, 1989. 124-8.

2) 본 논문은 『맹자』의 저본으로 楊伯峻의 『孟子譯注』(중화서국, 1980.)를 사용할 것이다. 동시에 편명의 표기에 있어서도 그를 따라 「梁惠王」上 1장은 1.1, 「梁惠王」下 1장은 2.1, 「盡心」下 24장은 14.24와 같은 식으로 표기하겠다.

맹자의 수양 이론의 목표는 타고난 도덕 성향을 잘 배양함으로써 완전한 도덕 성향을 성취하는 것이다. 모든 인간은 타고난 도덕 성향인 四端을 가지고 있는데 사단의 배양은 반성적 사유[思]를 통해 가능하다.

맹자 반성적 사유[思] 기능의 특색을 보여주는 연구로는 서복관과 그레엄 그리고 노든의 연구를 들 수 있다. 서복관은 반성적 사유[思] 기능을 '내 안에 仁義가 있다는 반성적 자각을 통해 인의의 마음을 발현시키는 것'이라고 설명한다.<sup>3)</sup> 그리고 노든은 반성적 사유[思]을 본유적 도덕감이 자기 내부에 존재한다는 자각과 그것을 확충해야겠다는 관심을 포함하는 심리적 활동으로 본다.<sup>4)</sup> 한편 그레엄은 반성적 사유[思] 기능을 '본능적 욕구와 도덕 성향 간의 상대적 중요성을 적절히 판단하는 활동'으로 본다.<sup>5)</sup> 물론 맹자가 생각하는 반성적 사유[思] 기능은 본유적 도덕감에 대한 자각 및 그것이 본능적 욕구와 충돌할 때 도덕 성향을 선택하는 능력을 포함한다. 그러나 『맹자』의 문맥을 통해 볼 때, 반성적 사유[思] 기능은 좀더 포괄적인 역할을 수행한다.

맹자의 수양 이론을 전체적으로 볼 때 반성적 사유[思] 기능이 수행하는 역할에는 중요한 두 가지 기능이 더 있다. 1) 첫 번째는 상황적합성[權]을 판단하는 기능이다. 본유적 도덕감을 기억하는 것만으로 충분히 올바른 도덕 행동이 가능한 것은 아니다. 맹자는 마음 속에서 모든 행위 방침이 결정되어 나온다고 주장하는 것이 아니다. 그는 여러 가지 도덕 규범들을 학습하는 것 또한 강조하고 있으며 반성적 판단을 통해 그것을 상황에 적합하게 적용할 것을 요청하고 있다는 점을 고려해야 한다. 2) 두 번째로는 유비추리 능력을 들 수 있다. 유비추리 능력을 통해서만 미숙한 도덕 성향의 확충은 가능하다. 유비추리 능력이란 새롭게 마주친 상황을 해결하기 위해서 그 상황을 본유적 도덕감이 작동하던 상황과의 유비적으로 연결시

3) 徐復觀, 『中國人性論史』, 대북: 상무인서관, 민국58, 171.

4) Norden, Bryan W. Van, "Mengzi and Xunzi: Two Views of Human Agency," *International Philosophical Quarterly* 32: 2 (June 1992), 169.

5) 그레엄, 앞의 책, 131-2.

켜 이해하는 능력이다. 그래서 유비추리를 통해 도덕 성향을 확충하는 노력은 본유적 도덕 성향의 활동성을 강화시키고 완전한 도덕 성향에 도달하는 것을 가능하게 한다.

또 기존의 연구는 『맹자』 「盡心」하 33장에서 ‘身’/‘反’과 性의 대비를 통해 설명할 수 있는 맹자의 수양 이론의 의의에 주목하고 있지 않다. 필자는 이 구절이 마음의 반응 과정과 관련하여 맹자의 자아 수양 이론의 특색을 드러내는 중요한 의미를 포함하고 있다고 생각한다.<sup>6)</sup> 즉 마음은 상황에 대해 즉각적으로 반응하는 도덕 성향을 가지면서 동시에 즉각적으로 발생한 본능적 욕구에 대한 반성을 통해 올바른 행위의 길을 제시하는 능력(반성적 사유[思])을 가지고 있다. 맹자는 堯舜과 湯武라는 두 이념형을 통해 수양 과정에 대한 이원적 분류를 시도하고 있는 것이다. 즉 탕무로 상징되는 1차적 단계는 올바른 반성적 사유를 수행함으로써 바람직한 행동을 하도록 노력하는 것이며 요순으로 상징되는 2차적 단계는 그런 반성적 판단이나 의지적 노력에 의해서라기 보다는 즉각적으로 반응하는 성향 자체에 의해 행동하는 수준에 도달하는 것이다. 다시 말해 1차적 단계에서 2차적 단계로 이행하는 것은 미숙한 도덕 성향을 성숙한 도덕 성향으로 키워 나가는 것이라 할 수 있다. 따라서 필자는 이 구절의 분석을 통해 타고난 도덕 성향인 四端과 반성적 사유[思]의 관계 및 수양이 어떻게 가능한지에 대한 맹자의 기획을 살펴보도록 하겠다.

6) 맹자는 13.30에서 외면적으로 드러난 올바른 행동을 세 가지 종류로 나누어 설명한다. 첫째, 그렇게 하고 싶어서 혹은 그렇게 하는 것이 올바르다고 생각해서 하는 행동이 아니라 특정한 목적을 이루기 위해서 올바른 행동을 하는 것이다.[假] 둘째, 주어진 상황에서 그렇게 하고 싶은 생각이 끈장 생긴 것은 아니지만 그렇게 하는 것이 올바르다고 판단하고 행동하는 경우이다.[反] 사실 수양은 이런 과정 속에서 이루어진다. 셋째, 상황에 대한 즉각적인 반응 자체가 항상 올바른 경우이다.[性] 이것은 타고난 도덕 성향대로 행동하는 것이면서 동시에 완전한 도덕 성향에 도달함에 의해서 가능한 것이다.

13.30 “堯舜，性之也。湯武，身之也。五霸，假之也。久假而不歸，惡知其非有也。”

③ 도덕적 자발성과 책임성을 확보하려는 시도.

맹자 이론에서 도덕의 자발성과 책임성은 매우 중요한 문제이다. 서복관은 맹자가 性에 새롭게 부여하고 있는 의의로 도덕이성은 자기 생각대로 일을 처리하며 그 실현이 전적으로 도덕이성 자신에게 달려 있다고 설명한다.<sup>7)</sup> 그리고 니비슨은 성을 명령된 것 따라서 의무적인 것에 대립하는 하고 싶어서 하는 것의 측면으로 지적하면서 맹자가 성을 통해 확보하고자 하는 행위의 동기부여의 효과를 주목하고 있다.<sup>8)</sup>

필자는 이들의 연구가 매우 시사적이라고 생각한다. 서복관은 도덕에 대한 능동성 및 책임성의 개념을, 니비슨은 도덕의 자발성의 개념을 강조함으로써 맹자의 성 개념이 함축하는 중요한 의의를 지적하고 있기 때문이다.

따라서 필자는 이들의 관점을 수용하여 좀더 진전된 연구를 수행하고자 한다. 필자는 命(도덕주체가 관여할 수 없는 영역)<sup>9)</sup>에 대한 맹자의 관심을 해명함으로써 결과란 주어지는 것일 뿐이고 나는 단지 그런 결과에 개의치 않고 나의 도리를 다할 뿐이라는 생각이 어떤 맥락에서 출현하는지를 밝히고자 한다. 즉 결과 혹은 타인의 반응이 항상 '나'의 노력에 상응하는 것은 아니라는 현실에 대한 통찰을 통해 자기 관리가 가능한 영역으로 도덕 실천 영역을 확정함으로써 도덕에 대한 책임성을 강조하고 있다고 볼 수 있다. 이것은 결과 혹은 반응의 필연적 보장은 불가능하다는 당대의 문제의식의 산물이며 따라서 결과 혹은 대상에 대한 주체적 자기 정립을 목표로 하는 것이라 할 수 있다. 이런 문제의식은 공자의 '자기에 대한 배려' [爲己]라는 관심의 연속선 상에 있으면서도 이것을 심화시키고 있다고 평가할 수 있다.

7) 서복관, 앞의 책, 166-173.

8) Nivison, David S. *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*. La Salle, IL: Open Court, 1996. 118, 136.

9) 앞서 맹자가 도덕을 命으로 보는 것에 반대한다고 할 때의 그 命과는 의미가 다르다. 전자의 명이 명령, 규범, 의무, 강제의 함축을 가짐에 비해 여기서의 명은 나의 노력으로 반드시 그렇게 되게 만들 수 없는 것, 즉 내가 관여할 수 없는 영역으로서의 주어지는 결과라는 의미를 가진다.

## 2. 맹자의 性 개념

### 2.1. 『孟子』 이전 性 개념의 의미에 대한 검토

#### 1) 告子の 성 개념

이제부터는 맹자의 성을 이해하는데 가장 중요한 역할을 할 듯한 고자와 양주학파의 성 개념을 분석해 보겠다. 먼저 孟子의 주요 논적 중의 하나인 고자의 입장을 살펴보자. ‘성은 선악과 무관하다’ [11.6 告子曰: ‘性, 無善無不善也.’]는 고자의 주장은 ‘食色이 성이다’ [11.4 食色, 性也.]는 주장과 不動心을 이루는 데 있어서 맹자와 차이 나는 ‘不得於言, 勿求於心.’ [3.2]의 주장 및 性和 義의 관계를 杞柳와 梧捲의 관계에 빗댄 것을 함께 보며 해명해야 한다.<sup>10)</sup> 고자는 성의 내용에 해당하는 것으로 식욕과 성욕을 들고 있다. 한편 『孟子』의 仁政이 기본적으로 사람들의 삶의 기본 조건, 즉 식욕과 성욕을 충족시켜 주는 측면도 강조하는 것이라는 점을 고려할 때, 또 『左傳』과 『國語』에 등장하는 生과 性이 혼용되는 ‘厚生’ 개념 등이 주로 백성들의 일반적인 바람 혹은 욕망으로서 삶의 기본적 조건에 대한 언급임을 고려할 때, 고자의 성 개념은 삶의 기본적 욕망이란 함축을 지닐 듯하다. 물론 그것은 타고난 성향의 일종이기도 할 터이다. 그것이 타고난 성향으로 간주될 수 있는 이유는 모든 인간이 별 노력없이 그렇게 할 수 있는 것이라는 점 혹은 그런 감정 욕망이 상황 속에서 저절로 생겨나는 것이라는 점을 고려한 것일 것이다.

이제 不動心을 획득하는 고자의 방식을 대표하는 ‘不得於言 勿求於心’이라는 주장을 살펴보자. 이때 言은 단지 말의 의미라기 보다는 이론, 이념, 주장의 성격을 띠는 것이다.<sup>11)</sup> 따라서 이 구절은 이념이나 교설에서 찾지 못하면 마음에서 찾지 말라는 것이고 결국은

10) 11.1 告子曰: “性猶杞柳也, 義猶梧捲也. 以人性爲仁義, 猶以杞柳爲梧捲.”

11) Riegel, Jeffrey. “Reflection on an Unmoved Mind”, *Journal of the American Academy of Religion* XL VII/3 (Sept. 1980). 439-440.

행위의 준칙을 마음에서 취하기 보다는 이념에서 찾도록 하라는 주장이라 할 수 있다. 그렇다면 고자는 자기 마음에 따라 행동하기 보다는 이념 혹은 주의에 따라 행동함으로써 부동심을 얻으려 하는 것이므로 엄격한 규범주의자라 할 수 있을 것이다.

이렇게 본다면 버드나무로 버들그릇을 만드는 비유는 욕망을 적절하게 조절하여 표출하게 하는 것이 바로 규범이라는 주장으로 해석된다. 즉 버드나무를 잘 가공하면 버들그릇이 되듯이 식색으로 대표되는 타고난 성향은 규범에 의해 적절히 주조됨으로써 적절한 형태로 만들어질 수 있는 것이다. 그렇다면 고자의 주장은 행위의 기준이 객관적 이념의 형태로 존재한다는 선언이다. 또 고자의 입장은 욕망 자체는 선악의 규정 대상이 아니며 객관적 규범의 형태로 존재하는 도덕에 맞게 행동하느냐 아니냐에 따라 선악이 결정된다는 사고방식이라 할 수 있다.

## 2) 楊朱학파의 성 개념

이제 양주학파의 입장을 검토해보자. 먼저 그레엄의 입장을 정리해 보면 다음과 같다. 그레엄은 性이 철학적 본성 개념, 즉 방해하지 않고 잘 도와주면 그렇게 전개되기 마련인 고유한 삶의 과정이라는 의미로 사용되기 시작한 것은 양주학파에 의해서라고 본다. 따라서 성은 한편으로는 삶의 이상적 상태를 향해 펼쳐지는 잠재성이다. 양주학파는 인간 본성을 장수로 규정하고 삶의 바람직한 모습은 감각적 욕망을 적절하게 오래도록 충족시키며 사는 것이라고 보았다. 이런 입론은 기존의 도덕주의에 저항하며 새로운 도덕을 구축하는 저항적 성격이 강하며 그런 본성이 하늘에 의해 부여된 것이라고 주장했다는 점에서 당대의 도덕주의자들에게 상당한 곤경을 안겨줬을 수 있다. 따라서 孟子와 당대의 성론은 기존 도덕이 본성에 억압적이라는 양주학파의 공격에 대항하여 도덕과 본성의 연관성을 모색하는 형태를 띠 수밖에 없었을 것이다.<sup>12)</sup> 이러한 그레엄의 주장은 성 개념의 의미를 명확하게 한정하고 있으면서 공자에게는 별 문제

12) 그레엄, 앞의 책, 14-17.

시되지 않던 성 개념이 왜 전국 중기의 유가 혹은 도덕주의자들의 관심의 전면에서 부상하게 되었는지를 양주학파를 개입시킴으로써 설명해 내고 있는 장점이 있다.

이런 그레엄의 설명은 이전의 성 개념<sup>13)</sup>과는 다른 차이를 보여준다. 물론 그레엄 역시 그런 주장과의 차이를 지적하고 있기는 하다. 하지만 어떤 개념의 의미 변화란 어느 정도는 앞선 개념과 관련되면서 변화되는 것이므로 이전의 성 개념의 공통점, 즉 특징적인 행동 경향이나 성향 혹은 타고난 기본적 바람이나 성향 개념을 염두에 둔 채 양주학파의 성론을 살펴볼 필요가 있다. 이제 양주학파 입론을 해석하는데 자료로 이용되는 여씨춘추의 다섯 편을 바탕으로 양주의 성 개념에 대한 그레엄의 주장이 적절한지 생각해 보자.<sup>14)</sup>

양주학파의 성 규정이 명확히 드러나는 것은 다음 구절이다.

“물의 성은 맑음인데 흙이 방해하므로 맑을 수 없다. 인간의 성은 장수인데 외물이 방해하므로 장수할 수 없다. 외물은 성을 기르는 수단이지 그 반대는 아니다. 세상 사람들 중에 관점이 제대로 확립되지 않은 사람들은 성으로 외물을 기르는데, 이것은 중요성을 잘못 판단한 것이다.”<sup>15)</sup>

물의 맑음이나 인간의 장수에서 볼 수 있듯 성은 그레엄의 지적처

- 13) ‘소인의 성은 용맹을 믿고 날뛰는 것이다.〔小人之性，於勇，畜於禍。』『좌전』襄公 2611〕’, ‘(망나니 같은) 귀족 자제들의 성은 바로잡기 힘들다.〔膏粱之性難正。』『국어』晉語 7.2〕’, ‘사람의 성은 남 위에 서고 싶어하는 것이다.〔人性，陵上者。』『국어』周語中 10〕’ 등에서 볼 수 있듯, 성은 특정 부류의 인간을 구별지어 주는 특징적 행동 경향/성향 혹은 사람들의 일반적 행동경향이라는 의미로 사용되고 있다고 할 수 있다. 그리고 ‘백성들이 성을 즐긴다.〔民樂其性。』『좌전』昭公 1909〕’와 같은 용례는, 예문의 맥락이 주로 백성들의 물질적 삶의 안정을 강조하는 것임을 볼 때, 인간의 기본적 바람 혹은 욕망을 지칭한다고 볼 수 있다.
- 14) 기존 연구들처럼 『呂氏春秋』 「本生」, 「重己」, 「貴生」, 「情欲」, 「審爲」의 다섯 편을 양주학파의 사유로 간주하겠다.
- 15) 「本生」 夫水之性清，土者扣之，故不得清。人之性壽，物者扣之，故不得壽。物也者，所以養性也，非所以性養也。今世之人，惑者多以性養物，則不知輕重也。不知輕重，則重者爲輕，輕者爲重矣。



럼 '방해하지 않고 잘 길러주면 전개될 삶/생명의 과정'이라고 볼 수 있을 듯하다. 하지만 물은 원래 맑아지고 싶어하고 사람은 원래 장수하고 싶어한다는 식으로 해석할 수도 있다. 이렇게 본다면 성은 근본적 바람/욕구/성향의 의미로 이해할 수도 있다. 이런 해석은 이전의 성 개념과의 연속선 상에서 파악하는 것이라는 점에서 장점을 가진다고 할 수 있다.

그리고 이 구절에서 중요한 것은 외물과 성의 관계이다. 둘 사이의 관계는 수단과 목적의 성격을 띤다. 그리고 '감각욕망의 대상이 성에 이로우면 취하고 해로우면 버리라'<sup>16)</sup>는 주장을 볼 때, 物은 감각욕망을 만족시키는 대상을 의미한다고 할 수 있다. 그렇다면 양주학파가 주장하는 輕物重生은 욕망의 대상들은 性을 기르기 위한 수단이어야지 그 반대가 되어서는 안된다는 주장이라 할 수 있다.

또 같은 편에서 다음과 같은 언급을 볼 수 있다.

“처음 낳는 것은 하늘이고 길러서 완성하는 것은 인간이다. 하늘이 낳아준 바를 잘 기르고 방해하지 않는 사람을 하늘의 아들이라 부른다. 그는 하늘이 부여한 바를 온전히 하는 것을 故로 삼는다.<sup>17)</sup>

여기서 엿볼 수 있는 점은 하늘로부터 부여된 것이 있으며 인간은 그것을 잘 기르고 완성해야 할 사명이 있다는 발상이다. 앞에서 물은 성을 기르기 위한 수단이라고 여기고서 길러야 한다고 말하는 것을 볼 때 하늘로부터 부여된 것은 다름아닌 성이라 할 수 있을 것이다.

이제 다음 진술을 검토함으로써 성을 생명이 전개를 완수하는 과정으로 보는 것이 나은지 아니면 근본적 바람/성향/욕구로 보는 것이 나은지를 살펴보자.

16) 「本生」是故聖人之於聲色滋味也，利於性則取之，害於性則舍之，此全性之道也。

17) 「本生」始生之者，天也；養成之者，人也。能養天之所生而勿之謂天子，天子之動也 以全天爲故者也。

“성인은 생을 가장 소중한 것으로 여긴다.耳目口鼻란 생을 위한 수단이다. 감각기관이 욕구를 가지더라도 생에 해로우면 그만둔다. 또 감각기관이 욕구하지 않더라도 생에 이로우면 하고 만다. 이런 점을 볼 때, 감각기관은 제멋대로 행동하는 것이 아니고 반드시 그것을 제어하는 것이 있음을 알 수 있다. 비유하자면 관리들이 제멋대로 하지 못하고 반드시(상급자에 의해) 제어되는 것과 비슷하다. 이것이 생을 귀중하게 만드는 기술이다.”<sup>18)</sup>

耳目口鼻가 단지 감각기관의 의미이기 보다는 감각기관의 욕구라는 점을 고려할 때, 여기서 생은 살고 싶은 바람 나아가 장수하고 싶은 바람이라 할 수 있을 듯하다. 따라서 이 구절은 장수라는 근본 욕구를 목적으로 놓고 다른 욕구들은 근본 욕구의 실현을 위한 수단으로 보고 있다고 할 수 있다. 그렇다면 양주학파의 성 개념의 정의는 생명이 자기 전개를 완수하는 과정이라기 보다는 근본적 바람/성향/욕구라고 할 수 있을 듯하다.

또 여기서 중요한 것은 장수라는 근본 바람/욕구는 적절한 제어에 의해서만 가능하다는 것이다. 이것은 어떤 대상이 근본 욕구의 충족에 이로운지 해로운지를 적절히 판단함으로써 가능하다. 물론 이것은 다른 욕구들과 근본 욕구 간의 중요성을 올바르게 판단하는 것을 필요로 한다.

여기서 부각되는 문제는 ‘따름[順]’ 과 ‘거스름[逆]’ 의 문제이다.

“(천하장사) 오획이라도 소꼬리를 잡고 끌어 당기면 소꼬리가 끊어지고 힘만 빠질 뿐 소를 움직일 수 없다.(이유는) 거슬렀기 때문이다. 하지만 어린 소년이라도 코뚜레를 잡고 당기면 소는 자발적으로 따라온다.(이유는) 따랐기 때문이다. … 장수가 가능한 것은 따르기 때문이다. 삶을 따르게 하지 못하는 것은 욕구다. 따라서 성인은 반드시 먼저 욕구를 적절하게 충족시킨다.”<sup>19)</sup>

18) 「貴生」聖人深慮天下，莫貴於生。夫耳目鼻口，生之役也。耳雖欲聲，目雖欲色，鼻雖欲芬香，口雖欲滋味，害於生則止。在四官者，不欲。利於生者則爲。由此觀之，耳目口鼻不得擅行，必有所制。譬之若官職，不得擅爲，必有所制。此貴生之術也。

소를 잘 관리할 수 있는 것은 소의 성향을 파악하고 소의 성향에 맞게 대처함으로써 가능하다. 이때 중요한 것은 소의 성향에 대한 정확한 이해이다. 그래야만 올바른 '따름'이 가능할 것이기 때문이다. 마찬가지로 입론을 생에 투사해 보면 생은 나름의 성향 혹은 운동경향을 가진다고 할 수 있다. 즉 삶의 지속이 가능하기 위해서는 그것이 필요로 하는 것과 그것에 방해가 되는 것을 명확하게 인식하는 것이 필요하다. 그래야만 '따름'이 가능할 것이다.

또 이것은 생이 자신에 의한 관리의 대상이 됨을 보여준다. 따라서 요절하든 장수하든 결과를 초래한 원인은 자기 자신이며 자신의 통찰의 중요성[不惑]이 문제시된다.<sup>20)</sup> 이러한 자기 관리는 삶의 조건을 진상을 정확히 포착함으로써 가능한 것이다.

결국 양주학파의 성은 장수하고 싶은 욕구라 할 수 있는데 이것은 생명이 자기 존재의 지속을 확보하고자 하는 욕구이다. 물론 그것은 단지 숨쉬고 살아 있는 것만을 의미하지는 않는다. 살고 싶은 욕구는 제대로 살고 싶은 욕구이며 이념적 원칙에 따라 제대로 살지 못할 바에야 죽는 것이 낫다는 주장이 나오는 것은 그런 맥락이다.<sup>21)</sup> 따라서 충실한 존재의 지속은 자기 욕구 간의 상대적 중요성을 간파하며 선택하는 과정을 포함한다. 그래서 감관 욕구란 제대로 살고 싶은 욕구를 위해 복무해야지 그 반대가 되어서는 안된다는 주장이 가능한 것이다. 따라서 외물을 단지 그 사명을 완수하는 수단으로 사용해야 하며 그렇지 못할 경우 발생하는 문제에 대해서는 그 원인을 분명히 포착하고 대처해야 하는 일이 중요하다.

19) 「重己」使鳥獲疾引牛尾，尾絕力，而牛不可行，逆也。使五尺豎子引其，而牛恣所以之，順也。…凡生之長也，順之也；使生不順者，欲也。故聖人必先適欲。

20) 「重己」夫死殃殘亡，非自至也，惑召之也。壽長至常亦然，故有道者不察所召，而察其召之者，則其至不可禁矣。

21) 「貴生」所謂迫生者，六欲莫得其宜也，皆獲其所甚惡者，服是也，辱是也。辱莫大於不義，故不義，迫生也。…凡六欲者，皆知其所甚惡，而必不得免，不若無有所以知，無有所以知者，死之謂也，故迫生不若死。

## 2.2. 孟자의 性 개념

### 2.2.1. 命[외재적 규범]과의 대비를 통해 본 性

「盡心」下 24장에서 맹자는 본능적 욕구와 도덕(仁義禮智 = 善)을 대비시키고 있다. 맹자의 성에 대한 문제의식을 알기 위해서는 이 구절의 정확한 해석이 중요하다고 생각한다. 따라서 필자는 먼저 이 구절이 君子가 취하는 새로운 개념 이해 방식을 보여주는 것임을 논의하겠다. 이어서 본능적 욕구를 性으로 간주하는 입장과 도덕을 命[외재적 규범]으로 간주하는 입장이 어떤 견해들인지를 살펴보겠다. 그리고 나서 왜 맹자가 본능적 욕구를 명과 연결시키고 또 도덕을 왜 성과 연결시키는지에 대한 맹자의 기획을 읽어보도록 하겠다.

#### (1) 문제제기

“(사람들은 일반적으로) 입이 맛있는 음식을 먹고 싶어하고 눈은 아름다운 것을 보고 싶어하며 귀가 좋은 소리를 듣고 싶어하고 코는 좋은 향기를 맡고 싶어하는 것과 몸이 편안함을 좋아하는 것을 性이라고 한다. 그러나 命이 있다. 따라서 군은 그것을 性이라고 규정하지 않는다.

(사람들은) 仁義禮智를 命이라고 한다. 그러나 性이 있다. 그래서 군은 그것을 命이라고 규정하지 않는다.”<sup>22)</sup>

이 단락은 크게 두 부분으로 이루어져 있다. 전반부는 감각 욕구, 즉 본능적 욕구에 대한 것이고 후반부는 仁義禮智, 즉 도덕에 대한 것이다. 이때 도덕을 명이라고 간주하지 않는다는 것은 그것을 성이라고 간주하겠다는 것으로 보인다. 왜냐하면 맹자는 ‘군이 성으로 간주하는 仁義禮智는 마음에 뿌리를 두고 있다.’<sup>23)</sup>고 말하고 있

22) 14.24 “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。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。”

23) 13.21 君子所性，仁義禮智根於心。

기 때문이다. 그렇다면 인의예지를 명으로 간주하는 입장은 맹자가 비판하는 다른 사람들의 견해라고 할 수 있을 것이다. 또 이런 방식으로 전반부를 보면 본능적 욕구를 성으로 간주하는 다른 사람들의 입장이 있고 맹자는 이것에 대해 비판하며 본능적 욕구를 명으로 간주하겠다는 주장을 하는 것으로 해석할 수 있다.

## (2) 본능적 욕구를 性으로 보는 입장

앞에서 살펴보았듯이 告子是 성의 내용으로 食色을 예로 든다. 이것은 인간의 본능적 욕구를 성의 내용으로 간주하는 것이다. 그리고 그의 성 개념이 가지는 형식적 정의는 인간의 기본적인 바람 혹은 타고난 성향이었음을 보았다. 이런 입장은 본능적 욕구를 모든 인간의 자연발생적 욕구로 간주하는 것이다. 하지만 고자가 욕구의 무한한 충족을 주장한 것은 아닌 듯하다. 고자가 不動心을 이루는 방법으로 이념 혹은 교설에 따라 행동할 것을 말한 점등을 볼 때, 그는 성을 인간의 기본적 욕구로 이해하고 그것의 적절한 충족을 생각하면서도 욕구를 충족시키려는 행동은 규범에 의해 적절히 제한되어야 함을 말한다고 볼 수 있기 때문이다.

그리고 양주학파에서도 역시 본능적 욕구는 성과 관련된다. 양주학파는 성의 내용으로 장수를 들고 있는데 그들이 말하는 장수란 단지 오래 살기만 하는 것을 의미하지 않는다. 「貴生」에 보이듯 '욕망이 억압된 삶은 죽음만 못하다(迫生不若死)'는 주장은 양주학파가 주장하는 장수가 욕망을 적절하게 충족시키며 오래 사는 것이라고 이해해야 적절함을 보여준다. 그리고 앞서 살펴보았듯이 양주학파에게 성은 하늘에 의해 부여된 것으로 인간에 의해 잘 길러지고 완성되어야 할 근본적 바람/욕구의 의미를 가진다. 성을 인간의 자연적 욕구의 적절한 충족으로 생각하는 양주학파의 입장은 맹자에게 매우 위협스럽게 보였을 것이다. 왜냐하면 양주학파의 발상법은 욕구의 적절한 충족을 강조하며 사회적 의무나 규범을 무시할 수 있기 때문이다.

따라서 맹자에게 본능적 욕구를 성과 관련시키는 입장은 어떤 위협성을 내포하고 있다고 보였을 것이다. 그래서 그는 본능적 욕구를

명과 연관시켜 비판한다. 맹자는 자기가 관여할 수 없는 영역을 설정하고 그것을 삶의 문제 영역에서 제껴놓고 있다. 그것은 실현여부가 외부의 우호적 조건의 도움에 달려 있으며 자신의 덕성을 함양하는데 도움이 안되는 성격의 것이기 때문이다.<sup>24)</sup> 본능적 욕구를 충족시키기 위해서는 적합한 사회적 지위와 힘, 즉 부귀를 확보해야 하는 것이고 이것은 맹자가 관심을 기울이지 않는 성격의 문제이다.

24) 命은 일반적으로 '인간의 통제력 바깥의 결과/영역' [9.6 莫之致而至者, 命, 9.5 非人之所能爲, 天.]의 의미로 이해된다. [이에 대한 연구사 정리는 Shun 1997의 77-8을 참조.] 하지만 맹자의 명 개념을 좀더 분명히 이해하기 위해서는 좀더 제한적인 설명이 필요하다고 본다. 즉 타인을 포함한 세계를 나의 대립항으로 놓고 사태가 전자에 의해 결정되는 영역을 명으로 보는 것이며, 구체적으로는 타인의 반응이나 일의 결과가 이에 해당한다고 할 수 있다. 동시에 나에 의해 결정되는 영역은 나의 힘에 의해 가능한 모든 것들이 아니라 올바른 방식으로 성취 가능한 것들에 한정된다. 13.3에 보이는 '외부에[달려] 있는 것[在外者]'과 '자기에게[달려] 있는 것[在我者]'의 대조는 이런 사유방식을 보여주고 있다. "추구하면 얻을 수 있지만 내버려 두면 잃게 된다. 이런 추구는 덕성[得](의 함양)에 무익하다. 왜냐하면 추구하는 대상의 성취여부가 나에게 달려 있기 때문이다. 추구하는데 길이 있고 획득하는데 명이 있다. 이런 추구는 덕성[의 함양]에 무익하다. 왜냐하면 추구하는 대상의 획득이 외부적 요인에 달려 있기 때문이다." [13.3 "求則得之, 舍則失之, 是求有益於得也, 求在我者也. 求之有道, 得之有命, 是求無益於得也, 求在外者也."] 여기서 孟子는 획득여부가 命에 달려 있는 것을 '외부에[달려] 있는 것'으로 규정하고 자기 삶에 무익한 것이라는 부정적 평가를 내린다. 이때 명은 일반적으로 생각하는 운명보다는 '내가 올바른 방법으로 최선을 다해 노력해서 성취할 수 있는 일 이외의 것'이라는 의미이다. 그리고 '자기에게[달려] 있는 것'은 '추구하면 얻을 수 있다'는 특징을 갖는다. 이때 추구하면 얻을 수 있는 것은 仁義禮智이다(11.6). 인의예지는 규범으로서의 도덕 혹은 실천적 행동을 통해 성취하는 덕성의 개념이 아니라 마음의 도덕 감수성이다. 우리가 어떤 능력을 가지고 있을 때 하려고만 하면 그 일을 할 수 있듯이 인간은 도덕 감수성을 가지고 있으므로 의지만 있으면 그 능력을 발휘할 수 있다는 논리인 것이다. 따라서 도덕 감수성의 작동과 행동으로의 연속적 수행은 전적으로 자기에게 달려 있는 문제라 할 수 있다. 즉 '자기에게 달려 있는 것'은 자기의 의지와 노력에 의해 성취여부가 보장되는 성격의 것이며 동시에 전적으로 자기에게 책임이 있는 영역의 것이다. 이때 성취란 '내가 행동하는 것까지'의 과정의 완전한 수행이며 그 행동에 대해 주어지는 상대방의 우호적인 반응이나 福이라는 좋은 결과의 성취를 말하는 것이 아님을 기억해 두어야 한다.

따라서 맹자는 본능적 욕구를 성으로 간주하는 당대의 입장들에 대해서 그것은 사실 명의 문제, 즉 내가 관여할 수 없는 영역이라는 비판을 가하고 있다고 할 수 있다.

### (3) 도덕을 命으로 보는 입장

이제 孟子가 도덕을 命(외재적 규범)이 아니라 성으로 보려고 하는 이유를 살펴 보자. 기존의 해석은 命을 타고난 도덕 실천 능력으로서의 기질로 보거나 상황 속에서 도덕의 실현여부는 운명에 달린 것이라고 본다. 하지만 『孟子』에서 인간의 동질성이 주장되고 있는 점을 볼 때, 전자의 해석은 부적절하다. 그것은 ‘氣質之性’이라는 전통시대의 사유법에 너무 얽매인 것으로 생각된다. 한편 후자의 경우, 孟子는 도덕의 실현은 전적으로 자기 노력 여하에 달린 문제라고 본다는 점에서 적절치 못하다. 다시 말해 내 도리를 다하는 것은 전적으로 나의 의지와 노력에 달려 있는 문제이며 그 결과 우호적인 반응이 산출되는지의 문제는 孟子에게 고려의 대상이 되지 않는다는 점에서 孟子에게 도덕의 문제는 외부 영향 없이 나의 영향 아래에 있는 것이라고 할 수 있다.

그렇다면 다른 길을 살펴야 한다. Nivison은 명을 명령된 것, 즉 의무적인 것으로 해석하고 孟子는 도덕 행위가 하고 싶어서 하는 것이며 그것을 본성적 natural이라고 느끼는 것이 좋다는 말을 하고 있다고 해석한다. 즉 도덕 행위를 해야 하기 때문에 하는 것이 아니라 본성적으로 원해서 하는 것이라고 생각하는 태도가 도덕적으로 되는 데 적절하다는 주장이다.<sup>25)</sup> 이 해석은 매우 그럴 듯하다고 생각된다. 그러나 니비슨은 근거를 제시하지 못하고 있고 당대의 사유방식에 대한 맹자의 비판의식을 간과하고 있다. 따라서 여기서는 그렇게 해석할 수 있는 근거들을 추적해 보고자 한다.

命은 원래 명령의 의미를 가진다.<sup>26)</sup> 이것은 백성의 행위를 특정

25) Nivison, David S. *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*. La Salle, IL: Open Court, 1996, 118, 136.

26) 命은 口와 令의 결합이며 命은 원래 왕이 백성을 부리기 위해 내리는 명령이다. 大漢和辭典 2권, 962-3.

방식으로 규제하는 강제적 규범의 성격을 띤다고 볼 수 있다. 가령 『商君書』에서 볼 수 있는 명은 법과 유사한 강제적 힘 혹은 명령의 성격을 띤다.<sup>27)</sup> 그러나 이것만으로는 불충분하다. 정말 孟子 당대에 도덕규범을 명으로 생각했다고 볼 수 있느냐가 설명되어야 하기 때문이다. 이때 『莊子』의 다음과 같은 언급은 매우 시사적이다.

“천하에는 두 개의 큰 의무가 있다. 그것은 명과 의이다. 자식이 부모를 사랑하는 것은 명인데 (그것을) 마음에서 없앨 수는 없다. 신하가 군주를 섬기는 것은 의인데 어디로 가든 군주가 없을 수 없다. (이 두 가지는 사람이) 세상에 존재하는 한 벗어날 수 없는 것이다. 따라서 ‘큰 의무’ 라고 말한다.”<sup>28)</sup>

여기서는 도덕규범을 義 혹은 命으로 이해한다. 게다가 그것을 인간이 벗어날 수 없는 필연적 의무인 것으로 설명한다. 한편 시기적으로 『莊子』 내편은 孟子 당대의 사유방식을 보여준다고 추정할 수 있다. 그렇다면 孟子는 도덕을 규범적인 것으로 생각하는 당대의 일반적 사유 풍토에 대해 새로운 개념 규정을 시도하면서 도덕에 대한 다른 차원의 이해를 보여주려 한다고 볼 수 있다.

도덕을 규범적으로 이해하는 입장은 여러 측면에서 이해 가능하다. 사실상 사회가 유지되기 위해서 규범은 객관적 형식으로 있어야 하며 나름의 강제력을 가지고 관철되어야 한다. 동시에 공자 이후 그를 계승하는 추종자들에게 도덕은 규범의 형태로 고정되고 의무적으로 부과되는 것일 수 있으며 특히 자하 계열에서 그 점은 두드러진다.<sup>29)</sup> 또 다른 입장으로 목자를 생각해 볼 수 있다. 목자는 「尙同」에서 옳고 그름의 기준인 義를 통일성을 강조하는데 이것은 객관적 규정을 중시하는 것이다. 그리고 고자 역시 객관적으로 언표된

27) 인의로써[신하들을] 대하지 말고 법으로써 감시하며 명령으로써 통치해야 한다.〔『商君書』「畫策」欲無善言，皆以法相司也，命相正也.〕

28) 『莊子』「人間世」(조58) 天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。

29) 趙紀彬/신정근·조남호 역, 『반논어』, 예문서원, 1996. 687.



형태로 규범이 존재하며 도덕 행위란 그 규범을 따르고 준수하는 일이라고 이해하고 있는 걸 볼 때, 도덕이 규범적 성격의 것이라는 이해는 당대에 팽배했던 생각이라 할 수 있다. 자하든 목자든 고자든 이들이 다른 이념을 따르고 있을 수 있지만 그들이 규범을 따라야 할 것으로 간주하고 있고 동시에 필요하며 중요한 것이라고 생각하고 있다는 점에서는 공통된다.

하지만 정반대의 생각도 가능하다. 즉 규범 혹은 사회적 의무를 부정적이며 벗어나야 할 것으로 생각하는 견해이다. 우리는 『孟子』에서 다음과 같은 언급을 볼 수 있다. “仁義禮智은 외부에서 나를 손상시키는 힘이 아니라 내가 본래 가지고 있는 것이다.”<sup>30)</sup> 그렇다면 이것은 당대에 仁義禮智이 자신을 손상시키려는 것이라는 주장이 유행했음을 추정케 한다. 그리고 그레엄이 지적하듯 양주학파는 당대의 도덕에 저항하며 새로운 삶의 방식을 열어가려 한 개인주의자 집단으로 볼 수 있다. 따라서 우리는 당대의 규범과 의무를 억압적이며 삶을 손상시키는 것으로 간주한 사람들은 양주학파라고 생각할 수 있다.

이상을 통해서 孟子는 당시에 도덕이 규범적인 것 혹은 강제적인 것이라는 주장에 맞서 싸워야 했음을 충분히 생각할 수 있다. 그래서 孟子는 도덕을 명이 아니라 성으로 규정하고자 하며 이점은 다른 구절을 통해서도 확인된다.<sup>31)</sup> 『孟子』에서는 『논어』와 달리 개념을 규정하려는 노력이 자주 보이며 이것은 자기식으로 세상을 보는 방식을 확보하려는 전략의 소산으로 생각된다. 왜냐하면 개념은 세계를 이해하는 통로이며 다른 개념을 택한다는 것은 세계를 이해하는 방식을 달리하겠다는 선언 같은 것이기 때문이다.

30) 11.7 仁義禮智, 非由外 我也. 물론 이것은 기존의 주희나 Lau식의 해석과는 달리 趙 와 焦循을 따른 것이다. 왜냐하면 의 의미는 『國語』(周語下), 『楚辭』, 『戰國策』 등 『孟子』와 유사한 혹은 조금 늦은 시기의 문헌에서 ‘못 사람의 입이 쇠도 녹인다.〔衆口鑠金〕’라는 부정적 맥락으로 사용되는 것을 볼 때 ‘손상시킨다’는 의미로 보는 것이 더욱 적절하다고 생각하기 때문이다.〔焦循 찬, 『孟子正義』上下, 중화서국, 1987, 757-8〕

31) 13.21 君子所性, 仁義禮智根於心.

## (4) 도덕을 性으로 간주하는 이유

이제 도덕을 명으로 간주하는 입장이 도덕 실천에 있어 어떤 문제를 낳을 수 있는지를 살펴보고 이어서 도덕을 성으로 간주할 때 어떤 유효한 의의가 있는지를 검토해 보자.

결국 도덕을 命으로 보는 입장은 도덕을 객관화된 규범의 형태로 이해하며 삶에 의무적으로 주어지는 것으로 바라보는 것이거나 거기서 한 걸음 더 나아가 삶을 억압하는 강제력으로 생각하는 것이다. 당대의 일반적 도덕주의자<sup>32)</sup>나 양주학파의 발상은 각각 이 두 측면에 해당하는 것이다.

이제 이런 주장들이 가지는 문제점을 맹자의 입장에서 검토해 보자. 먼저 도덕을 객관적 규범과 의무로 이해하는 주장의 문제점을 살펴보자. 孟子가 도덕 규율을 완전히 부정하는 것은 아니다. 그럼에도 불구하고 그런 방식의 행위는 세 가지 측면의 문제를 내포한다. 첫째, 현실의 상황이란 매우 다양한 것으로 규범의 기계적 적용 시도는 오히려 규범을 통해 구현하고자 하는 의의를 손상시키는 역효과를 낳을 수 있다.<sup>33)</sup> 둘째, 적절한 내적 동기 없이 단지 규범에 따라 행위하는 것은 일회적으로는 성공적 결과를 낳을 수 있을지 몰라도 그가 지속적으로 그런 행위를 수행하게 하는 힘을 만들어내지 못한다. 셋째, 규범에 대한 기계적 복종은 자기 삶에 대한 배려와 완성이라는 진정한 가치를 실현하는 일과 무관하다.

그리고 도덕을 강제적 억압으로 간주하고 부정하는 양주학파에 대한 맹자의 비판은 당연한 것이다. 왜냐하면 도덕을 규범 혹은 의무로 간주하는 발상은 이에 대한 저항을 낳기 십상이기 때문이다. 따라서 양주학파에 대한 비판은 도덕을 규범이나 의무로서가 아닌 다른 방식으로 정당화함으로써 가능할 것이다.

그렇다면 이제 도덕을 성과 연결시키는 맹자의 기획이 가지는 의의를 생각해 보자. 물론 맹자의 성 개념은 고자나 양주학파와 다르

32) 자하 계열을 비롯한 규범 준수를 중시하는 유가, 외재적 규범의 절대성을 강조하는 묵가 혹은 고자.

33) 8.6 “非禮之禮，非義之義，大人不義。” 8.11 “大人者，言不必信，行不必果，惟義所在。”

다. 필자는 이런 내용상의 차이 이전에 그들이 성 개념에 대해 가지고 있는 형식적 정의의 측면에 주목하고자 한다. 즉 고자나 양주학과 성 개념의 형식적 정의가 가질 수 있는 긍정적 함축을 검토해 보고 그런 면이 『맹자』에서 어떻게 드러나는지를 살펴 보겠다. 또 맹자가 그런 기획을 통해서 확보하고자 하는 의의에 주목해서 살펴 보겠다.

먼저 고자의 경우를 보자. 고자는 성을 자연 발생적 욕구로 이해한다. 그것은 모든 인간이 타고난 성향이며 따라서 배우지 않고도 저절로 그렇게 되는 자연발생적 측면을 가진다. 한편 '孺子入井'의 상황에서 생겨나는 불쌍한 생각이 드는 마음[3.6]이란 어떤 목적이거나 계산에 의해 생기는 마음이 아니라 주어진 상황 속에서 즉각적으로 발생하는 마음이다. 즉 맹자가 강조하는 四端이란 특정한 상황 속에서 그런 생각이 들기 마련인 본유적인 도덕 성향이다. 그렇다면 맹자의 성 개념은 형식적 정의의 측면에서 타고난 성향 따라서 상황 속에서 자연 발생적으로 생기는 마음이라는 성격을 가지며 이 점은 고자 성 개념의 형식적 정의와 유사한 듯하다.

이와 같이 도덕을 자연발생적인 성향으로 설정하는 것은 그와 관련된 행위를 유발할 수 있는 적절한 동기부여의 역할을 할 수 있다. 앞서 孟子가 명(命)의 문제를 인식하면서 타인이란 결국 자신의 의도에 따라 행동하는 존재라는 점을 문제삼았다는 것을 살펴보았는데, 그렇다면 그들에게 도덕 행동을 요청하기 위해서는 그들의 내면적 동의, 즉 자발적 동기부여가 필요하다고 할 수 있다. 또 『맹자』에는 도덕의 실천이란 너무 어려운 일이어서 할 수 없을 것 같다는 회의적 주장이 많이 보인다. 이에 맞서서 맹자는 누구나 할 수 있으며 할 수 없다고 자포자기 하는 생각들을 비판한다.<sup>34)</sup> 그렇다면 맹자가 도덕을 자연발생적 성향으로 이해하고 주장하는 것은 사람들에게 도덕 실천이란 밥을 먹고 싶은 것처럼 자연 발생적인 욕구에 의한 것이며 따라서 그 욕구에 따라 행동하기만 하면 되는 것이라는 설득을 강화하는 역할을 한다고 볼 수 있다. 결국 孟子가 극단적 상

34) 3.6 有是四端而自謂不能者，自賊者也。7.10 吾身不能居仁由義，謂之自棄也。

황의 예를 들면서 본유적인 도덕성향의 존재를 입증하고자 하는 것은 바로 도덕 욕구 또한 인간의 자연 발생적 욕구라는 설득이며 따라서 그것은 행위를 유발하는 적절한 동기로서의 기능을 한다는 지적이라고 볼 수 있다.

이제 양주학파의 입장을 살펴보자. 맹자는 好生惡死와 見危授命의 관계에 대한 설명방식에서 순자와 결정적으로 차이난다.<sup>35)</sup> 여기

- 35) 荀子は 인간의 가장 근본적인 好惡가 生死라는 점에 동의한다. 즉 인간이 가장 싫어하는 것은 죽는 것이며 사는 것을 가장 바란다는 것이다. 그럼에도 불구하고 필요한 상황에서 죽음을 감수하고 삶을 내던지는 일은 유가의 실천 원칙이다. '위험한 상황이라도 목숨을 내걸고 옳은 길을 걸으라.〔見危授命〕'는 공자의 주문은 이런 점을 잘 보여주는 것이다. 荀子は 이 딜레마를 다음과 같은 논리로 해결한다. '우리가 죽음을 불사하고 몸을 던지는 것은 살기 싫고 죽고 싶어서 그러는 것이 아니다. 단지 사는 것이 옳지 못하고 죽는 것이 옳다고 판단했기 때문이다.' [『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.] 결국 荀子は 인간의 기본적인 호오 혹은 욕구와 다른 차원에서 옳고 그름을 판단하고 행위 방침을 설정하는 마음의 능력에 의해 '捨生取義'의 문제를 설명하고 있다. 孟子 역시 마음의 반성적 판단 능력을 중시하고 있다. 그러나 孟子는 그 부분에만 전적으로 의지하고 않고 마음의 다른 특징을 지적한다. "살고 싶은 것도 옳은 길을 가고 싶은 것도 모두 나의 바람이다. 그러나 둘 다를 충족시킬 수 없을 때 사는 길을 버리고 옳은 길을 택한다. 살고 싶기도 하지만 그보다 더 큰 바람이 있어서 구차하게 사는 길을 택하지 않는 것이다. 죽기는 싫지만 그보다 더 싫어하는 것이 있어서 피하지 않는 위험이 있는 것이다. 만일 사는 것이 가장 큰 바람이라면 어떻게든 살 수 있는 길을 택하고 죽는 것이 가장 싫은 것이라면 어떻게든 죽음을 피하는 길을 택할 것이다. 그런데도 그러지 않는 것을 보면 사는 것보다 더 큰 바람이 있고 죽는 것보다 더 큰 바람이 있는 것이다." [11.10 生亦我所欲也，義亦我所欲也。二者不可得兼，捨生而取義者也。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，故患有所不酸也。如使人之所欲莫甚於生，則凡可以得生者，何不用也？使人之所惡莫甚於死者，則凡可以酸患者，何不爲也？由是則生而有不用也，由是則可以酸患而有不爲也。是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者。] 孟子는 '捨生取義'의 문제를 바람 혹은 욕구의 차원에서 해명한다는 점에서 그렇다. 단지 그렇게 해야 한다 혹은 그러는 것이 옳다, 라는 차원에서 도덕을 선택하는 것이 아니라 두 가지 바람 중에서 더 크고 중요한 바람을 선택한다는 논리를 통해 생취의를 정당화하는 점은 荀子와 변별되는 주요한 특징이다. 결국 孟子는 도덕 욕구를 좀더 크고 중요한 따라서 선택의 상황에서 항상 우선해야 하는 욕구라고 설명하고 있는 것이다.

서 맹자는 당대에 인간의 기본적인 바람[好惡]으로 이해되던 生死보다 도덕[義] 실현의 바람이 더 근원적이고 강한 바람이라는 논리로 도덕을 정당화한다고 볼 수 있다. 이런 논리를 통한 비판의식은 生을 가장 중요한 바람으로 이해하는 양주학파의 견해를 겨냥하고 있다고 할 수 있다. 즉 生을 가장 중요한 바람으로 설정하는 양주학파에게 도덕 실현의 바람이 그보다 더 강한 바람이라고 비판하는 것이라 할 수 있다.

그리고 맹자가 강조하는 마음의 반성적 사유[思] 기능은 바로 그렇게 가장 근원적인 바람인 도덕 실현의 욕구가 항상 잘 발현되고 다른 본능적 욕구보다 우위에 설 수 있도록 해야 한다는 주장이다. 이것은 장수라는 가장 근본적인 욕구의 실현을 목적으로 다른 욕구의 실현들이 적절히 제어되어야 함을 주장하는 양주학파의 성 개념과 형식적 유사성을 가진다.

또한 맹자는 감각기관이란 대상[物]에 대한 적절한 반성적 판단이 불가능하므로 마음이 주도적인 위치에 서야 한다고 주장한다. 이것은 나와 대상의 관계맺음을 문제삼는 것이며 나의 진정한 가치[良貴, 天爵]의 실현을 위해 대상에 대한 적절한 평가가 필요함을 문제삼는 것이다. 이 점은 輕物重生을 주장하며 대상[物]과 나[生]의 관계에 대해 반성적인 양주학파와 문제의식을 공유하는 것이라 할 수 있다.

그리고 孟子는 도덕의 가치를 하늘을 통해 정당화하고 있으며 [3.7 仁, 天之尊爵. 11.16 天爵.] 이것을 사회의 통념적 가치에 비해 도덕의 실현이 진정한 가치이며 하늘이 인정하는 가치라고 주장한다. 또 孟子의 수양이론에서 핵심적인 역할을 하는 마음의 반성적 사유[思] 기능 또한 하늘로부터 부여된 것[11.15 天之所與我者.]이라고 주장된다. 따라서 맹자는 마음을 보존하고 성을 기르는 것[存心養性]을 하늘을 섬기는 길이라고 주장하게 되는 것이다.[13.1] 이것은 孟子가 도덕 실천의 가능성을 마음의 능력과 연관지우면서 동시에 그것을 하늘의 권위로 설명함으로써 도덕 실천의 정당성을 확보하는 것이라 할 수 있다. 이런 특징 역시 장수하고자 하는 바람은 천부적인 것이며 인간에 의해 길러지고 완성되어야 할 것이라는 점

에서 양주학과와의 성 개념과 형식적 측면의 유사성을 가진다.

양주학과와의 비교를 통해 살펴보았듯이 맹자의 성 개념은 하늘에 의해 부여된 가장 근원적인 성향이며 인간에 의해 잘 길러지고 완성되어야 할 성향이다. 또한 이것은 대상과 나 사이의 바람직한 관계맺음에 대한 반성적 판단을 통해서 가능하다. 이런 특징은 도덕 실천의 정당성을 확보한다고 할 수 있다.

고자와 양주학과 성 개념과의 비교를 통해 보았듯이 맹자의 성 개념은 여러 가지 긍정적 함축을 지니고 있다. 따라서 맹자가 도덕을 性으로 규정하는 것은 도덕을 명(외재적 규범)으로 간주하는 입장이 가지는 세 측면의 문제를 해결하고자 하는 것이라 할 수 있다. 즉 마음의 능력을 활용하여 다양한 상황적합성을 고려하고 가장 올바른 행위의 길을 선택함으로써 도덕의 올바른 실현을 완수할 수 있다. 또 내적 욕구 혹은 성향에 기반한 행동은 실천의 축적을 통해 다시 그렇게 행동하고 싶은 성향을 강화함으로써 지속적인 도덕 실천의 가능성을 확보한다. 끝으로 이런 과정은 결국 진정한 가치(良貴)의 실현이며 자기 삶의 완성이라는 점에서 단지 이타적인 의무를 강요하는 이론과는 성격을 달리하며 도덕의 정당성을 기초지운다고 할 수 있다.

### 2.2.2. 身, 反과 대비되는 性

이제 논의의 초점을 바꾸어서 맹자가 설정하는 두 이상형인 堯舜과 湯武의 경우를 통해 맹자 수양 이론의 성격을 살펴보고자 한다. 맹자는 마음의 반응을 두 단계로 나누어 이해하고 있다. 즉 마음은 상황 속에서 즉각적으로 반응하는 성향을 가지며 동시에 본유적인 도덕 성향을 기억하고 반성적 판단을 통해 올바른 행위의 길을 결정하는 思 기능을 가진다. 맹자의 이러한 마음 이해가 도덕 실천 과정에서 어떤 식으로 설명되는지, 또 이때 性은 어떤 역할을 하는지를 다음 구절들을 분석하면서 살펴 보겠다.

A “요순은 성향대로 행동한 사람이다. 탕무는 돌이켜서 행동했다. 모든 행동거지가 예에 맞는 것은 덕의 극치이다. 죽은 자를 위

해 곡하고 슬퍼하는 것은 산 자를 위해서가 아니다. 덕을 따라서 어긋남이 없는 것은 벼슬을 구하기 위해서가 아니다. 말한 것을 반드시 실천으로 옮기는 것은 행동을 올바르게 하기 위해서가 아니다. 군자는 도리를 실천하며 결과를 기다릴 뿐이다.”<sup>36)</sup>

B “요순은 성향대로 행동했다. 탕무는 욕으로 실천했다. 오패는 단지 빌렸을 뿐이다.(그러나) 오래도록 빌려와서 되돌려주지 않는다면 누구 그의 것이 아닌 줄 알겠는가?”<sup>37)</sup>

여기서 性은 동사로 사용되는 데 이제 그 의미를 살펴보고자 한다. 먼저 B를 통해 접근해 보면 요순과 탕무 그리고 오패는 그들이 겉으로 보여주는 행동의 측면에서는 동일하다고 설명됨을 알 수 있다. 그렇다면 性이나 身 혹은 假의 의미는 행동의 차이에 의한 것이 아니라 행동에 수반하는 마음가짐과 관련된 것이 아닌가 생각된다. 가령 춘궁기에 백성들에게 곡식을 내어주는 행동은 모두에 의해 공통되더라도 그런 행동을 취하기 까지의 과정이나 그 행동에 수반하는 마음자세의 차이라고 할 수 있을 것이다. 또 A에서 군자의 태도로 그저 도리를 실천할 뿐이라는 자세는 그런 행동을 통해 특정한 결과를 얻어내려는 계산된 행동이 아님을 보여준다. 또 孟子가 8.16에서 옳은 행동을 통해 남을 복종시키려 드는 태도와 그저 그들의 삶을 도와주는 태도의 차이를 지적하는 걸 볼 때,<sup>38)</sup> 假의 의미는 인심을 얻을 목적으로 좋은 행동을 실행하는 경우처럼 어떤 목적을 위한 수단으로 강구된 행동으로 볼 수 있다.

이제 문제되는 것은 性과 身 혹은 反의 차이이다. 孟子의 입장에서 요순이든 탕무든 그들은 이념의 구현자로서의 이상형에 속하는 것일텐데 그들의 차이는 어떻게 구별될 수 있을까. 기존의 주석대로

36) 14.33 “堯舜，性者也，湯武，反之也。動容周旋中禮者，盛德之至也。哭死而哀，非爲生者也。經德不回，非以干祿也。言語必信，非以正行也。君子行法，以俟命而已矣。”

37) 13.30 “堯舜，性之也。湯武，身之也。五霸，假之也。久假而不歸，惡知其非有也。”

38) 8.16 “以善服人者，未有能服人者也；以善養人，然後能服天下。天下不心服而王者，未之有也。”

저절로 仁을 실현하는 사람과 체득해서 仁을 행하는 사람으로 보는 것<sup>39)</sup>은 사람의 질적 차이를 두는 것으로 孟子가 주장하는 인간의 동일성과는 맞지 않는다고 생각한다. 즉 孟子의 입론에 따르면 모든 인간은 동일한 상태에서 출발하는 것이라 할 수 있기 때문이다.

이 점에 대해 독특한 해석을 취하고 있는 사람은 왕부지이다. 그는 요순의 경우 발생하는 마음이 항상 올바르다는 점에서 性이라 부르고 탕무의 경우는 생기는 마음이 항상 도리에 맞는 것은 아니지만 행동으로 옮기는 과정에서 올바르게 변화시킨다는 점에서 反이라 부를 수 있다고 본다.<sup>40)</sup> 다시 말하면 어떤 상황 속에서 즉각적으로 발생하는 마음이 항상 올바른 경우를 요순에게 결부시키며 性之로 규정하고 즉각 생겨난 마음이 옳지 않았더라도 반성적으로 검토하여 올바른 행위의 길을 결정할 줄 아는 반성적 능력을 갖춘 경우를 탕무와 결부시키며 反之로 규정한다고 보는 것이다. 이런 해석은 孟子가 마음의 전개 과정을 이분화했다는 주장과 부합한다.<sup>41)</sup> 그리고 孟子가 사용하는 마음이라는 개념은 마음의 독특한 능력, 즉 상황에 대한 즉각적 반응으로서의 도덕감과 반성적 반응으로서의 사유(思)에 한정된다. 따라서 왕부지가 탕무의 경우를 설명하는 '생겨나는 마음이 도리에 맞지 않는다'는 말은 孟子의 용어로는 감관 욕구라 할 수 있을 것이다. 이렇게 보면 性之란 '마음'의 즉각적 반응능력이 항상 제대로 발현되는 경우를 말하고 反之란 '마음'의 반성적 반응능력이 제대로 발현되는 경우에 대한 이상형을 설명하는 것이라

39) 조기, 『孟子正義』 1012. 주희는 탕무를 수양을 통해 復性하는 것으로 설명하는데, 사실 조기와 비슷한 해석을 취하는 것이다. 『四書集註』 906.

40) 王夫之, 『讀四書大全說』, 권 10, 『船山全書』 제 6 책, 악록서사출판, 1991, 1142.

41) 슈윙츠는 맹자의 '마음'을 두 차원으로 나누어 본다. 四端은 자발적/직관적/비반성적/비계산적 차원의 마음 혹은 충동 같은 것임에 비해 사유하고 의지하는 마음은 의도적이고 목적 지향적 판단 및 의식적 결정에 관계하는 것이라고 설명한다. 이때 의식적이고 의지적인 마음의 임무는 마음의 자발적 차원에 속하는 선을 향한 관성적 경향과 접촉을 유지하는 것이다. [벤자민 슈윙츠/나성 역, 『중국 고대사상의 세계』, 살림, 1996, 373-382] 다시 말해 마음은 상황에 대해 즉각적으로 반응하는 선호/성향/감정을 가지고 있으며 동시에 반성적으로 판단하고 의지하는 능력/기능을 가진다.



할 수 있다.<sup>42)</sup> 그렇다면 여기서 성은 마음의 즉각적인 반응능력, 즉 본유적인 도덕감을 가리키고 반성이란 그 본유적 도덕감을 기억해 내는 활동이다.

### 3. 결 론

이상의 논의를 도덕의 문제와 관련시켜 정리하면 다음과 같다고 할 수 있다. 결과나 타자의 반응은 필연성이 보장되는 영역이 아니다. 오직 필연성이 보장될 수 있는 영역은 그 직전까지 나의 노력과 행위이다. 맹자는 도덕을 이렇게 자기 지배가 가능한 영역으로 설명함으로써 도덕의 책임성을 확보하고자 하는 것으로 보인다. 그리고 맹자는 도덕 실천은 너무 어려워서 할 수 없다거나 별로 하고 싶지 않다고 생각하는 사람들의 사고 방식에 맞서 있다. 따라서 도덕 실천의 바람이 인간의 근원적 성향으로 모두에게 내재한 것이라는 주장을 펴으로써 실천의 가능성을 확보한다고 할 수 있다. 또 도덕을 단지 외재적 규범에 따르는 행위가 아니라 내면의 자발적 바람에 의한 행위이며 동시에 마음의 반성적 판단에 의해 행위해야 한다고 주장함으로써 도덕 실천의 동기를 부여하고 동시에 자율적 실천을 강조하고 있다고 볼 수 있다.

이제 글을 마무리하면서 맹자의 이러한 관심이 결국 어떤 방식의 삶과 사회를 구축하고자 하는지를 자기지배와 타자지배라는 맥락에서 살펴보겠다.

42) 가령 용기의 경우를 예로 들어 보자. 용기를 발휘해야 할 상황 속에서 용기를 발휘하는 경우는 두 가지로 나누어 볼 수 있다. 하나는 즉각적으로 용기를 발휘해야겠다고 생각하고 별 주저없이 행동으로 옮기는 경우이다. 다른 하나는 두려움이 생기지만 생각해 본 결과 용기를 발휘하는 것이 옳다고 판단하고 행동으로 옮기는 경우이다. 다시 말해 전자는 상황에 대한 즉각적인 감정이 올바른 경우이고 후자는 즉각적인 감정은 올바르지 못하더라도 행위의 선택을 올바르게 하는 경우이다. 엄슨의 설명을 빌리자면 전자는 탁월한 성격을 소유한 사람이고 후자는 의지가 강한 사람이다. [엄슨/장영란 역, 『아리스토텔레스의 윤리학』, 서광사, 63]

### 3.1. 자기 지배

자기에 대한 반성을 통한 자기 능력의 강화라는 문제는 공자에서부터 지속되는 관심이었다. 이 연장선 상에서孟子는 세계로부터 반드시 보상 혹은 우호적 반응을 이끌어 내지는 못한다는 현실에 대한 객관적 반성(命)과 세계를 반성적으로 검토하고 그것에 능동적으로 대처하며 자기에 대한 배려를 완수할 수 있는 마음의 능력에 대한 발견이라는 두 측면의 발견을 통해 자기 삶의 완성을 위한 이론적 토대를 구축한다. 命 개념에 기초한 반성을 통해孟子는 현실을 매우 냉정하게 바라보고 있다. 그것은 결국 '자기에게 달려 있는 것'에 주목하게 만들었고 여기서孟子는 세계에 맞서 있는 내가 지배 가능한 영역을 구성하게 된다. 다시 말해 주어지는 결과의 문제를 삶의 관리 영역에서 배제하고 그 직전까지의 자신의 노력과 행동이라는 측면에 관심을 기울이게 되는 것이다.

孟子가 바라본 마음은 바람직한 자기 삶을 완수하는 근원적 능력 [본유적 도덕성향]과 그 근원적 기억을 끊임없이 현재로 끌어올리면서 주어진 사태들에 대처해 나갈 수 있는 특별한 능력(思)을 가진 기관이다.孟子는 마음의 이 특별한 성향과 능력에 주목하고 또 이것을 관리하며 배양하는 수양의 측면에 주목하였다.

세계에 대한 마음의 반응을 단계적으로 이해하는 시도는 이런 주목을 보여준다. 물론堯舜과 같은 성인은 항상 적절한 방식으로 일차적 반응을 보이지만 현실적인 인간들은 그렇지 못하다. 한편 그 정도는 못되지만 그래도 성인의 반열에 오른湯武와 같은 사람은 마음의 일차적 반응을 적절히 제어할 줄 아는 능력을 가지고 마음의 이차적 반응, 즉 상황에 대처하는 바람직한 방식에 대한 염려를 통해 도덕 욕구를 선택하고 행동으로 옮기는 모습을 보여준다.

孟子가 주장하는 삶의 완성이란 결국 마음의 이차적 반응 능력을 극대화함으로써 요순과 같은 일차적 반응의 단계에 오르는 것이다. 이때 그의 수양론은 마음의 근원적 반응 능력으로서의 도덕 욕구를 기억해내고 또 사태에 대한 종합적이고 능동적인 판단을 하는 사유

기능을 강화하는 방식에 대한 것이다.

### 3.2. 타자 지배

孟자의 관심이 자기에게로 향해 있다는 말 자체는 오해를 낳기 쉽다. 타인에 대한 관심을 저버리는 듯한 인상을 주기 때문이다. 그러나 孟자의 자기에 대한 관심이 타인과 관계맺는 방식 및 바람직한 관계맺음의 가능성을 향해 있는 것이라는 점을 고려한다면, 孟자의 자기에 대한 관심을 적절하게 이해할 수 있다.

孟子 당대에 타자란 결국 자기 의지에 의해 움직이는 존재라는 사실이 무척이나 중요한 고려사항이었다. 따라서 孟子가 통치의 맥락에서 관심 기울이는 곳은 바로 타자의 의지 혹은 마음이다. 그가 자신의 사명을 '마음을 바로잡는 것(正人心)'이라고 선언하고 있는 데서 단적으로 볼 수 있듯이 그는 타자의 자발적 복종에 관심을 기울인다.

일반적으로 생각할 수 있는 타자 지배는 그의 행동을 특정 방식으로 명령하는 강제력에 의한 것이거나 혹은 상양에서 볼 수 있듯이 부정적 행동을 제어하고 긍정적 행동을 유발하기 위해 상벌이라는 체찍과 당근을 이용하는 것이다. 동기부여라는 점에서 孟子는 상양과 유사한 관심을 보이지만 그가 제안하는 방식은 많이 다르다. 孟子가 생각하는 타자 지배를 자기 지배의 결과로서 가능한 것이다. 이것은 덕치 논리의 연장선 상에 있는 것인데 자기 지배를 완성한 유덕한 사람은 타자들에게 '그렇게 하는 것이 바람직하다'는 감정을 일으키고 행위의 전범이 된다. 이런 유덕자의 감화력은 타자의 자발적 복종 혹은 우호적 반응을 산출하는 계기로 작용한다.

결국 孟子가 주목한 마음은 자기 지배의 가능성을 확보해 주는 능력을 가지고 있으면서 동시에 타자와의 진정한 유대를 확보하는 통로라는 성격을 가진다고 할 수 있다. 또 성은 마음의 특별한 운동경향으로서 본유적이지만 미약한 도덕 성향(四端)이라 할 수 있다. 하지만 그 성향은 고정불변의 어떤 것이 아니라 변화하는 생명체와 같은 것이다. 즉 성향은 강화될 수도 있고 약화될 수도 있다. 그 성향

이 최상의 상태에 도달할 때 그때의 완전한 도덕성향(仁義禮智 = 善)은 최초의 성향이 향해 있는 과녁과 같은 것이다.