



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

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

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



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

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

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

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

[Disclaimer](#)

철학석사 학위논문

『맹자』 속 리, 의와 기쁨

2020년 2월

서울대학교 대학원

철학과 동양철학 전공

박 현 우

# 『맹자』 속 리, 의와 기쁨

지도교수 장 원 태

이 논문을 철학석사 학위논문으로 제출함  
2019년 10월

서울대학교 대학원  
철학과 동양철학 전공  
박 현 우

박현우의 석사 학위논문을 인준함  
2020년 1월

위 원 장 \_\_\_\_\_ (인)

부위원장 \_\_\_\_\_ (인)

위 원 \_\_\_\_\_ (인)

## 국문초록

본고의 목적은 리와 의가 마음을 기쁘게 한다는 맹자의 주장을 이해하는 것이다. 이를 통해서, 맹자의 철학에서 인간 마음이 지향하는 이상적인 대상이 무엇인가 확인하고자 한다. 맹자는 인간의 감각기관들이 공통적으로 선호하는 대상을 가지듯, 인간의 마음 역시 공통적으로 옳다고 여기는 대상을 가진다고 말하며, 그것은 곧 리, 의라고 주장한다. 그리고 리, 의가 인간의 마음을 기쁘게 할 수 있다고 말한다. 따라서 리, 의가 무엇인지 파악할 수 있다면, 맹자에게서 인간의 마음이 지향하는 이상적 대상이 무엇인지를 확인할 수 있다.

선진 시대에 ‘理’는 형용사로서는 ‘治’의 동의어, ‘亂’의 반대어로 안정된 상태를 의미하며, 동사로서는 어떤 대상을 안정시키는 것을 의미한다. 명사로서는 기본적으로 결을 의미하는데, 이로부터 의미가 파생되어, 단일한 전체를 구성하는 부분들 간의 관계 혹은 다양한 부분들로 구성되는 전체의 체계를 의미하기도 한다. 다양한 역할과 그로부터 구성되는 인간 관계에 대해서 사용되었을 때에는, 그 역할들 간의 바람직한 상호작용 방식으로서의 규범을 가리키기도 한다.

한편 ‘義’는 일반적으로 인간관계 속에서 상대방을 적절하게 대하는 문제와 관련된다. 이는 『맹자』에서도 마찬가지로, 『맹자』에서 ‘義’는 피아의 역할에 따른 상대방에 대한 적절한 대우나 상대방을 적절히 대우하려는 경향성이나 무언가 규범에 부합하는 상태 혹은 이들이 전제하는 규범을 가리킨다. 이때 규범으로서의 의는 바람직한 인간관계, 즉 규범으로서의 리와 다르지 않다.

따라서 11·7의 ‘理’, ‘義’는 인간관계 속에서 따라야 하는 규범을 가리킬 수도 있고 혹은 인간관계의 안정성과 적절성을 가리킬 수도 있다. ‘義’는 특히 규범에 부합하는 행위 역시 가리킬 수도 있다. 따라서 리, 의가 마음을 기쁘게 한다는 맹자의 주장은 규범의 인지가 마음을 기쁘게 한다고 이해될 수도 있고, 인간관계의 안정성이나 적절성이 마음을 기쁘게 한다

고 이해될 수도 있고, 규범에 부합하는 행위가 마음을 기쁘게 한다고 이해될 수도 있다. 그런데 맹자는 성인이 단순히 규범을 인지하거나 규범에 따라 행동한 것만으로는 기뻐할 수 없었다고 말한다. 맹자에 따르면, 요, 순은 천하의 혼란에 대해 근심했고, 순은 부모와의 불화에 대해 근심했다. 만약 이들이 무엇이 옳은 것인지 알고 또 올바른 방식으로 행동했다고 하더라도, 천하의 혼란이나 부모와의 불화가 해소되지 않는다면 그들은 여전히 근심할 수밖에 없을 것이다. 이러한 맹자의 진술은 맹자에게서 마음의 이상적인 대상은 규범도 아니고, 규범에 따라 상대방을 적절히 대우하는 것도 아니라는 것을 보여준다. 맹자에게서 마음의 이상적인 대상은 안정적이고 적절한 인간관계이다.

그런데 맹자에게 인간관계가 적절하다는 것은 곧 그 관계가 화목하고 가까움을 의미한다. 그리고 맹자에 따르면 상대방과 화목하고 가까워지기 위해서는 나 자신이 먼저 성실할 필요가 있다. 다시 말해서 상대방을 향해 적절한 태도를 지닌 채, 이기적 욕구의 개입 없이, 그 태도를 적절한 방식으로 온전하게 표현해내야 한다. 이처럼 성실함을 통해 인간관계를 적절하며 화목하고 가까운 관계로 개선시키는 과정은 인간이 지닌 본성을 발휘하여 그 지향을 따라가는 과정이라고 평가할 수 있다.

주요어 : 맹자, 리, 의, 마음, 기쁨, 인간관계

학 번 : 2016-20075

# 목 차

|                               |    |
|-------------------------------|----|
| 제 1 장 서론 .....                | 1  |
| 제 2 장 본론 .....                | 5  |
| 제 1 절 리와 의 .....              | 5  |
| 1.1 “心之所同然”의 번역 .....         | 5  |
| 1.2 리 .....                   | 7  |
| 1.3 의 .....                   | 24 |
| 제 2 절 리와 의가 주는 기쁨 .....       | 31 |
| 2.1 11·7 속 기쁨 .....           | 31 |
| 2.2 윤리 법칙의 인지에서부터 얻는 기쁨 ..... | 34 |
| 2.3 윤리적 행동으로부터 얻는 기쁨 .....    | 36 |
| 2.4 인간관계의 안정으로부터 얻는 기쁨 .....  | 41 |
| 제 3 절 적절한 인간관계의 성취 .....      | 52 |
| 3.1 적절한 인간관계 .....            | 52 |
| 3.2 성실함을 통한 인간관계의 개선 .....    | 62 |
| 제 3 장 결론 .....                | 72 |
| 참고문헌 .....                    | 74 |
| Abstract .....                | 77 |

## 제 1 장 서론

맹자는 11·7<sup>1)</sup>에서 동류인 것들은 서로 비슷하며, 따라서 인간 역시도 모두 비슷하다고 주장한다. 그리고 이를 뒷받침하기 위해, 인간이 유사한 외양과 감각을 지니고 있음을 거론한다. 하지만 맹자가 정작 관심을 두고 있는 인간의 공통점은 이러한 외양이나 감각이 아니다. 맹자는 외양, 감각과 마찬가지로 사람의 마음에도 공통점이 있는데, 그것은 바로 사람의 마음은 똑같이 리, 의를 옳다고 여기며, 리, 의가 사람의 마음을 기쁘게 할 수 있다는 것이라고 말한다.<sup>2)</sup>

맹자는 이러한 주장을 개진하는 과정에 “만약 입이 맛에 대하여, 마치 견마가 나와 동류가 아닌 것처럼 그 본성이 남들과 다르다면, 천하 사람들이 어떻게 기호에 있어 모두 역아의 맛을 따르겠는가?”라고 말한다. 이를 보면 맹자는 사람들이 어떤 대상에 대해 유사한 반응을 보이는 것은 그들이 유사한 본성을 지녔기 때문이라고 이해했음을 알 수 있다. 그렇다면, 맹자의 이해 속에서, 사람들이 공통적으로 리, 의를 옳다고 여기고, 리, 의를 기뻐할 수 있는 것 역시 인간이 공통적인 본성을 지녔기 때문일 것이다. 이처럼 맹자에게 사람들의 마음이 리, 의를 옳다고 여기며, 그것에 기뻐하는 것은 인간의 공통점인 동시에, 인간의 본성으로서 간주된다. 그렇다면 사람들이 리, 의를 옳다고 여기며 기뻐하는 것이 어떠한 사태인지 파악하는 것은 곧 맹자가 주장하는 인간 본성을 이해하기 위해 필요한 작업이다.

리, 의가 마음을 기쁘게 만든다는 맹자의 주장에 대한 기존 해석은 크게 두 가지로 나뉜다. 윤리 법칙의 획득이 마음을 기쁘게 한다는 해석과 윤리적 행위의 실천이 마음을 기쁘게 한다는 해석이 바로 그것이다. 전자의 사례로는 니비슨, 슌퀵로이, 최도빈이 있다. 니비슨은 11·7에서 제

---

1) 지금부터 『맹자』를 인용할 때에는, (楊伯峻 2010)의 편장 번호를 따를 것이며, ‘『맹자』’라는 서명은 따로 덧붙이지 않겠다.

2) 이러한 요약은 11·7의 “心之所同然”을 “마음이 똑같이 옳다고 여기는 것”으로 번역하는 것을 전제로 한다. “心之所同然”의 번역 문제는 본고 1.1에서 다룬다.

시되는 마음의 이상적인 대상은 도덕적 원리이며, 이는 마음이 자신에 대해서 내적으로 지각하는 작용인 생각[思]을 통해 포착되는 것이라고 해석한다.(니비슨 2006, 264-65) 순칭로이는 이러한 니비슨의 해석을 그대로 수용한다.(Shun 1997, 150) 최도빈 역시 성인이 생산한 도덕적 물품 중 하나로 지식을 언급하며, 성인이 제시한 지식이 마음의 기쁨을 야기할 가능성을 인정한다.(Choi 2018, 347) 후자의 사례로서는 탕견이, 순칭로이, 허튼, 최도빈을 꼽을 수 있다. 탕견이는 리와 의를 인, 의로부터 말미암은 활동으로 풀이한다.(唐君毅 2005, 14) 니비슨은 옳은 것 혹은 좋은 것을 자연스럽고도 쉽게 행하며 그렇게 하는 것을 즐긴다고 해석한다.(Nivison 2006, 221) 순칭로이 역시 자신의 행동이 의에 부합할 때 만족하게 될 것이라고 그 의미를 풀이한다.(Shun 1997, 137) 한편, 허튼은 성인의 특별한 지식은 어떤 종류의 행위나 사태가 마음에 가장 만족스러운가에 관한 것이라고 말하며, 마음을 기쁘게 하는 리와 의가 어떤 행위를 가리킬 수 있음을 암시한다. 최도빈은 성인이 사람들에게 제시하는 도덕적 물품으로 인자한 행위와 빈틈없는 지식을 언급하여,(Choi 2018, 347) 리와 의가 행위나 지식을 가리킨다고 이해하고 있음을 암시한다. 만약 이들의 해석이 옳다면, 맹자가 이해한 인간 마음은, 마치 입이 고기의 맛 그 자체를 추구하듯, 본성상 윤리 법칙의 획득 혹은 윤리적 행위의 실천 그 자체를 추구한다고 이해되어야 한다.

하지만 이 두 해석은 맹자가 묘사하는 성인의 근심을 설명하기 어렵다는 점에서 한계를 지닌다. 맹자는 11·7에서 성인은 그저 일반인보다 먼저 리, 의를 얻었을 뿐이라고 말한다.<sup>3)</sup> 그러므로 만약 기존 해석대로 리, 의가 윤리 법칙 혹은 윤리적 행위를 가리킨다면, 맹자에게 성인이란 남들보다 먼저 윤리 법칙을 발견한 사람이거나 남들보다 먼저 윤리적 행위를 실천하여 그로부터 만족을 경험한 사람들이어야 한다. 그런데 문제는 맹자가 성인의 기쁨보다는 성인의 근심을 더 자주 언급한다는 것이다. 게다가 그들의 근심은 그들이 윤리 법칙을 알고 있음에도, 심지어 그 법칙에 따라 행위하였음에도 해소되지 않는다. 맹자의 소개에 따르면, 성인

---

3) 11·7 聖人先得我心之所同然耳.



들은 부자, 군신 등의 인간관계가 안정되었을 때 비로소 그들의 근심을 해소할 수 있었다. 다시 말해서, 그들은 상대방이 안전하며, 상대방과 맺는 인간관계가 화목할 때 비로소 만족할 수 있었다. 성인에 대한 맹자의 이러한 묘사는 맹자가 윤리 법칙의 획득 혹은 윤리적 행위의 실천이 아닌, 인간관계의 안정됨 혹은 적절함이야말로 그 자체로 만족스러운 일로서 간주되었다는 것을 보여준다. 윤리 법칙의 인지 내지 윤리적 행위의 실천은 오히려 안정적 관계의 가치에 의존하여 가치를 지니게 될 뿐이다.

기존 연구들이 이를 지적하지 못한 가장 근본적인 이유는 ‘理’, ‘義’의 다의성을 간과하였기 때문이다. 전국시대에 ‘理’, ‘義’는 인간관계의 안정성과 적절성을 지시하기 위해 사용되기도 하였으므로, 11·7을 해석할 때에도 마음의 만족이 인간관계의 이상적인 상태에서 기인했을 가능성을 고려했어야 했다. 이러한 문제를 피하기 위해서는 『맹자』 뿐만이 아니라, 『맹자』 전후의 제자백가의 문헌들 속에서 ‘理’, ‘義’가 어떻게 사용되는지를 면밀히 검토하여, 이 두 단어가 지닌 의미를 확인했어야 한다.

본고는 이러한 기존 연구들의 한계를 극복하기 위해, 선진시대에 사용된 ‘理’, ‘義’의 의미와 맹자가 묘사하는 성인의 모습을 검토하여 11·7에서 ‘理’, ‘義’가 각각 안정된 인간관계, 적절한 인간관계를 가리킨다는 점을 밝히는 것을 목적으로 한다. 그리고 이러한 인간관계는 공통적으로 화목하고 가까운 인간관계를 위한 조건이며, 이러한 관계를 성취하기 위해서는 성실한 마음가짐이 필요하다는 것 역시 확인할 것이다.

이를 위해 본고는 다음의 순서로 논의를 진행해나갈 것이다. 1장에서는 전국시대에 사용된 ‘理’, ‘義’의 다양한 의미들을 확인할 것이다. 이를 위해 우선 11·7 속 “心之所同然”의 기존 번역들을 비판적으로 검토하여, 가장 적절한 번역을 찾아낼 것이며, 이를 통해 11·7에서 리, 의가 어떤 것으로서 언급되었는지를 확인할 것이다. 그 후에는 전국시대 문헌들 속에서의 ‘理’, ‘義’의 용례들을 검토하여, 이 단어들이 지닌 다양한 의미들을 확인할 것이다. 이로써 확인한 11·7의 리, 의가 마음을 기쁘게 한다는

말에 대한 다양한 해석 가능성 역시 정리할 수 있다. 그후 2장에서는 1장에서 확인한 해석 가능성들을 비판적으로 검토해볼 것이다. 이를 위해 우선 『시경』의 용례를 통해서, 선진시대에 기쁨이 어떻게 이해되었는가를 살펴볼 것이다. 그 후에는 『맹자』의 원문들을 근거로 윤리 법칙의 인지 혹은 윤리적 행동의 실천이 그 자체로 사람의 만족을 기쁘게 할 수 없다는 것을 확인할 것이다. 그 후에는 맹자가 소개하는 성인들의 근심을 검토함으로써, 성인들의 마음을 기쁘게 할 수 있었던 것이 도대체 무엇이었는지를 알아볼 것이다. 이러한 2장의 논의를 통해서, 11·7의 ‘理’, ‘義’가 지시하는 바가 안정적인 인간관계 혹은 적절한 인간관계였음을 확인할 수 있을 것이다. 마지막으로 3장에서는 11·7의 ‘義’가 지시하는 적절한 인간관계의 특성이 무엇인지, 그리고 그러한 관계를 성취하기 위해서는 어떠한 노력이 필요한지를 따져볼 것이다. 이 과정에서 인간의 본성이 적절한 인간관계와 맺는 관련 역시 밝히도록 할 것이다.

## 제 2 장 본론

### 제 1 절 리와 의

이 장에서는 리와 의 모두 인간관계 속에서 사람이 지켜야 하는 규범과 관련이 있으며, 이때 규범은 상호 간의 역할에 의해 결정되는 바람직한 상호작용 방식이라는 것을 살펴볼 것이다. 이에 앞서 11.7에서 맹자가 리와 의를 설명하면서 말한 “心之所同然”은 “마음이 똑같이 옳다고 여기는 것”으로 번역되어야 하고, 따라서 리와 의는 모든 사람들의 마음이 똑같이 옳다고 긍정하는 대상이란 것을 확인할 것이다. 그 후에는 『맹자』를 포함한 중국 선진시대 문헌들을 검토하여, 리와 의 모두 바람직한 인간관계와 관련된다는 점을 보일 것이다.

#### 1.1 “心之所同然”의 번역

11·7에서 맹자는 “心之所同然者何也? 謂理也, 義也”라고 말한다. 이 문장에서 사용되는 ‘然’은 총 세 가지 번역 가능성을 지닌다. 첫 번째 가능성은 ‘然’을 영어의 ‘do’와 같은 대동사 ‘그렇다’로 보는 것인데, 이 번역을 따를 경우, “心之所同然者”는 “마음이 똑같이 그러한 것”으로 번역된다. 주석가들 중에서는 조기와 정약용이 이 번역을 취하는데, 조기는 ‘然’이 앞서 제시된 “口之於味也, 有同嗜焉”의 ‘嗜’를 대신한다고 여겼고,<sup>4)</sup> 정약용은 뒤의 “故理義之悅我心”을 참고하여, ‘然’이 ‘悅’을 대신한다고 여겼다.<sup>5)</sup> 구체적으로 대신하는 글자가 무엇인가에 대해서는 이견을 보이지만, 이 둘 모두 맹자에게서 리와 의가 마음이 똑같이 즐기는 대상으로서 이해된다고 해석한다. 현대 연구자 중에서는 반 노든이 이 번역을 취한다.(Van Norden 2008, 151) 두 번째 가능성은 ‘然’을 ‘옳다고 여기다’로

4) 焦循 『孟子正義』 心所同者者, 義理也.

5) 丁若鏞 『孟子要義』 卷二 「告子第六」 此心之同所悅, 如口舌之同所嗜, 耳目之同所好.

번역하여, “心之所同然者”를 “마음이 똑같이 옳다고 여기는 것”으로 번역하는 것이다. 주석가들 중에서는 주희와 대진이 이 번역을 택한다.<sup>6)</sup> 현대 연구자 중에서는 탕권이와 허튼이 이 번역을 택한다.(唐君毅 2005, 171, Hutton 2002, 169) 이 번역을 따를 경우, 리와 의는 모든 사람들의 마음이 옳다고 승인하는 것으로 이해된다. 마지막 가능성은 ‘然’을 ‘그렇다’로 보면서, 첫 번째 번역 가능성과 마찬가지로 “心之所同然者”를 “마음이 똑같이 그러한 것”으로 번역한다. 다만 첫 번째 번역과의 차이점은 ‘然’이 타동사가 아닌 자동사로 이해되어, ‘心之所同然者’가 마음이 똑같이 그러한 방식, 즉 마음의 공통점을 지시한다는 점이다. 첫 번째 번역을 따를 경우, ‘心之所同然者’가 마음이 똑같이 즐기거나 기뻐하는 대상을 가리키는 것과는 다르다. 주석가 중에서는 장식, 황중희가,<sup>7)</sup> 현대 연구자들 중에서는 양보권과 차이런허우가 이 번역을 택한다.(楊伯峻 2010, 242, 蔡仁厚 1984, 216)

이 세 번역 가능성 중에서 첫 번째와 두 번째 번역은 ‘然’을 목적어를 취할 수 있는 타동사 혹 타동사의 대동사로 간주하여, 모두 리와 의를 마음이 특정한 태도를 취하는 대상으로서 간주한다는 공통점을 지니고 있다. 반면, 세 번째 번역은 리와 의를 마음의 공통점, 다시 말해서 마음 일반이 지닌 어떤 특성으로 이해한다는 점에서 앞의 두 번역과 결정적인 차이점을 지닌다. 세 번째 번역을 따르는 황중희는 리와 의를 하늘이 내린 재능으로 해석한다.<sup>8)</sup>

그런데 “心之所同然”의 ‘然’을 목적어가 필요하지 않은 형용사로서 ‘그렇다’로 번역하는 것은 11·7의 일관성을 해친다는 문제가 있다. 주희가 지적하는 것처럼 “心之所同然”의 ‘同然’은 ‘同耆’, ‘同聽’, ‘同美’와 병렬적

6) 朱熹 『孟子集注』 卷十一 「告子章句上」 然, 猶可也; 戴震 『孟子字義疏證』 卷上 「理」 凡一人以爲然, 天下萬歲皆曰, “是不可易也”, 此之謂同然.

7) 張栻 『孟子說』 卷六 「告子上」 此章大意謂義理素具於人心, 衆人與聖人本同然也, 而其莫之同者, 以衆人失其養故也; 黃宗羲 『孟子師說』 卷下 「富歲子弟多賴章」 愚按, 此理義, 卽天所降之才也, 故爲心之所同然. 若在於事, 儘有此然而彼不然者, 如何能同?

8) 黃宗羲 『孟子師說』 卷下 「富歲子弟多賴章」 『語類』, “問, ‘理義之悅吾心, 理義是何物? 心是何物?’ 曰, ‘此說理義之在事者.’” 愚按, 此理義, 卽天所降之才也. 故爲心之所同然. 若在於事, 儘有此然而彼不然者, 如何能同?

으로 사용되었다.<sup>9)</sup> 따라서 이곳에서의 ‘然’ 역시 ‘耆’, ‘聽’, ‘美’와 마찬가지로 목적어를 취할 수 있는 목적어로 풀이해줘야 한다. 게다가 맹자는 리와 의가 마음을 기쁘게 하는 것이 고기가 입을 기쁘게 하는 것과 같다고 말했는데, 리와 의를 마음의 공통적인 특성으로 보면, 이 비유에서 리와 의가 대응하는 고기와 의 병렬이 깨지게 된다. 만약 맹자가 리와 의를 정말 마음의 특성으로 생각했다면, 리와 의를 고기에 비유하는 것이 아니라, 미각과 같은 인간의 입의 공통점과 비유하여, “리와 의가 마음을 기쁘게 하는 것은 미각이 입을 기쁘게 하는 것과 같다”라고 말했어야 했다. 고기가 입이 지각하여 즐기는 대상인 만큼, 리와 의 역시 마음이 지각하여 즐기는 대상으로서 풀이하여야 옳다. 따라서 리와 의를 마음의 공통점으로 풀이하는 해석은 11·7의 리와 의에 대한 적절한 해석일 수 없다.

따라서 11·7의 리와 의는 마음이 어떤 태도를 취하는 대상으로서 이해되어야 하는데, 이를 가능케 하는 번역은 두 가지가 있다. 앞서 살핀 것처럼 ‘然’은 ‘그렇다’로 번역되어, ‘耆’나 ‘悅’의 대동사로서 이해될 수도 있고, ‘옳다고 여기다’로 번역되어 고유한 뜻을 지닌 동사로서 이해될 수도 있다. 그런데 맹자는 앞서 입, 귀, 눈에 대해 각각 다른 동사들, 즉 ‘耆’, ‘聽’, ‘美’를 사용하고 있으므로, 마음에 대해서도 고유한 동사를 사용하였을 것이다. 따라서 “心之所同然”의 ‘然’은 그 앞뒤로 제시된 특정 동사를 대신하기보다는, 그 자체로 마음의 고유한 활동을 지칭한다고 보아야 한다. 따라서 그 ‘然’은 주희와 대진의 해석처럼 ‘옳다고 여기다’로 번역되는 것이 옳다. 이렇게 번역할 경우, 리와 의는 우리 마음이 똑같이 옳다고 여기며, 동시에 좋아하는 대상으로 이해된다.

## 1.2 리

11·7 속 ‘理’의 해석 가능성을 검토하기 위해서는 우선 선진시대 문헌들 속에서 ‘理’가 어떻게 사용되는지 살필 필요가 있다. 『맹자』 내에서

9) 黎靖德 『朱子語類』 卷五十九 「孟子九」 “同然”之‘然’, 如‘然否’之‘然’, 不是虛字, 當從上文看. 蓋自口之同嗜, 耳之同聽而言, 謂人心豈無同以爲然者?

‘理’는 3개 장에서 7번 사용될 뿐이며, 맹자는 리가 무엇인지 직접 설명하지도 않는다. 이처럼 단서가 부족한 상황에서 11.7 속 ‘理’의 의미를 파악하기 위해서는 다른 선진시대 문헌들 속 용례를 참고할 수밖에 없다. ‘理’의 의미에 대해 별다른 설명을 제공하지 않는 것을 보면, 맹자는 추가적인 설명 없이도 자신이 전달하고자 하는 바를 청자, 독자에게 원활히 전달할 수 있을 것이라고 기대했다고 볼 수 있다. 이는 당시 언중들 사이에 ‘理’의 의미에 대한 공통된 이해가 있었고, 맹자 역시 이를 따르고 있었을 가능성을 암시한다. 따라서 본고는 선진시대 문헌들 속 ‘리’의 다양한 의미들 일별하여, 11.7 속 ‘리’의 해석 가능성들을 제시해보고자 한다.

용언, 즉 동사나 형용사로 사용될 때 ‘理’는 ‘治’와는 동일하고, ‘亂’과는 상반된 의미를 가진다. 이는 다음의 용례에서 확인할 수 있다.

내가 생각해보아, 그 말을 본받고 그 계획을 채택하여 장례를 후하게 치르고 상을 오래 치렀는데, 실제로 가난한 것을 부유하게 만들고 사람이 적은 것을 많게 만들고 위험한 것을 안정시키고 어지러운 것을 다스릴 수 있다면, 이는 인이고 의이고 효자의 일이다. …… 생각해보았는데 그 말을 본받고 그 계획을 채택하여 장례를 후하게 치르고 상을 오래 치렀는데, 실제로는 가난한 것을 부유하게 만들고 사람이 적은 것을 많게 만들고 위험한 것을 안정시키고 어지러운 것을 다스릴 수 없다면, 이는 인이 아니고 의가 아니고 효자의 일이 아니다. 『묵자』 「절장하」

我意若使法其言，用其謀，厚葬久喪實可以富貧衆寡定危治亂乎，此仁也，義也，孝子之事也。 …… 意亦使法其言，用其謀，厚葬久喪實不可以富貧衆寡定危理亂乎，此非仁非義，非孝子之事也。 『墨子』 「節葬下」

위 인용문은 장례를 후하고 오래 치렀을 때의 가능한 두 결과를 대조적으로 제시하는데, 표현상으로 ‘可以’와 ‘不可以’의 차이를 제외하고는 같은 문장 구조를 반복한다. 그런데 앞서는 “富貧衆寡定危治亂”이라고, 뒤에는 “富貧衆寡定危理亂”이라고 말하면서 오직 ‘治’만을 ‘理’로 바꾸었다. 이는 동사로서 ‘治’와 ‘理’가 동일한 의미를 지녀 서로를 대체할 수 있다는 것을 보여준다. 『공손룡자』 「적부」와 『여씨춘추』 「선식

람」 「정명」에는 윤문과 제민왕과의 대화가 동일하게 실려있는데, 전자에서는 ‘理’로 적혀 있는 글자가 후자에서는 ‘治’로 적혀 있다.<sup>10)</sup> 『여씨춘추』 「장리」에서도 같은 내용의 문장을 반복하면서 ‘治’를 ‘理’로 대체하고 있다.<sup>11)</sup> 이를 보면 선진시대에 동사로서의 ‘理’가 ‘治’와 마찬가지로 ‘다스리다’를 의미한다고 추정해볼 수 있다.

그런데 “富貧衆寡定危理亂”에서 ‘富’는 ‘貧’과, ‘衆’은 ‘寡’는 반의어이다. 따라서 ‘理’와 ‘亂’ 역시 서로 반의어라고 볼 수 있다. 『관자』 「패언」에서도 ‘理’와 ‘亂’을 대비적으로 사용한다.<sup>12)</sup> 그렇다면 ‘理’는 형용사로서는 ‘亂’과 상반되는 상태를 나타낼 것이며, 동사로서는 어떤 대상을 ‘亂’과 상반되는 상태에 있도록 만드는 작용을 나타낼 것이다. ‘亂’은 평안하지 않은 상태를 가리키므로, ‘理’는 형용사로서 무언가 평안한 상태를 나타낼 수도 있고, 동사로서 무언가를 평안한 상태로 만드는 작용을 나타낼 수 있는데, 이러한 작용이 바로 다스림이라고 이해할 수 있다.

동사로서의 ‘理’는 여러 대상에 대하여 사용되는데, 그 중에서 지배자의 통치 행위의 일환으로서 국가, 피지배자, 직무에 대한 다스림을 나타내기 위해 사용되는 경우가 가장 흔하다.<sup>13)</sup> 그리고 좀 더 넓게 천지, 사물 혹은 변화 일반이 그 대상으로서 언급되기도 한다.<sup>14)</sup> 밭, 옥, 곡물처럼 구체적인 사물에 대해서 사용되기도 한다.<sup>15)</sup> 실정에 대한 판별 혹은 어

10) 『公孫龍子』 「跡府」 尹文曰, “今有人君將理其國, 人有非則非之, 無非則亦非之, 有功則賞之, 無功則亦賞之, 而怨人之不理也, 可乎?”; 『呂氏春秋』 「先識覽」 「正名」 尹文曰, “今有人於此, 將治其國, 民有非則非之, 民無非則非之, 民有罪則罰之, 民無罪則罰之, 而惡民之難治, 可乎?”

11) 『呂氏春秋』 「恃君覽」 「長利」 堯治天下, 伯成子高立爲諸侯. 堯授舜, 舜授禹, 伯成子高辭諸侯, 而耕. 禹往見之, 則耕在野. 禹趨就下風, 而問曰, “堯理天下, 吾子立爲諸侯, 今至於我而辭之, 故何也?”

12) 『管子』 「霸言」 堯舜之人, 非生而理也, 桀紂之人, 非生而亂也, 故理亂在上也. 夫霸王之所始也, 以人爲本. 本理, 則國固, 本亂, 則國危, 故上明, 則下敬, 政平, 則人安, 士教和, 則兵勝敵.

13) 『管子』 「問」 理國之道, 地德爲首; 「戒」 昔先王之理人也, 蓋人患勞, 而上使之以時, 則人不患勞也; 「乘馬」 政不正, 則事不可理也.

14) 『荀子』 「王制」 故天地生君子, 君子理天地; 「天論」 思物而物之, 孰與理物而勿失之也?; 「君道」 仁厚兼覆天下而不閔, 明達用天地理萬變而不疑.

15) 『詩經』 「信南山」 我疆我理, 南東其畝; 『韓非子』 「和氏」 王乃使玉人理其璞而得寶焉, 遂命曰, ‘和氏之璧’; 『管子』 「輕重甲」 管子對曰, “孟春既至, 農事且起, 大夫無得繕冢墓, 理宮室, 立臺榭, 築牆垣, 北海之衆, 無得聚庸而煮鹽, 若此, 則鹽必坐長而十倍; 『輕重乙』 昔者紀氏之國, 強本節用者,

떤 이념 체계의 연구를 나타내기 위해 사용되기도 한다.<sup>16)</sup> 형용사로서의 ‘理’는 다양한 주어와 결합되어 사용된다. 천지에 대해서 사용되기도 하고,<sup>17)</sup> 직무나 관리에 대해서 사용되기도 하고,<sup>18)</sup> 인간관계에 대해서 사용되기도 한하고,<sup>19)</sup> 어떤 동작, 작용에 대해 사용되기도 한다.<sup>20)</sup> 이처럼 다양한 맥락, 대상과 관련하여 사용될 수 있기에, 동사나 형용사로서의 ‘理’가 구체적으로 어떤 동작, 작용이나 성질, 상태를 가리키는가는 맥락에 의존하여 파악할 수밖에 없다. 다만, 앞서 확인한 것처럼 ‘理’가 ‘治’와는 동의어로, ‘亂’과는 반의어로 사용되는 것을 고려한다면, 어떤 맥락 속에서 사용되든, 형용사로서의 ‘理’가 나타내는 것은 바로 무언가 혼란스럽지 않고 평안한 성질, 상태일 것이다. 그리고 동사로서 ‘理’가 나타내는 동작, 작용은 바로 어떤 대상이 그러한 성질, 상태를 가지게끔 하는 작용일 것이다. 그리고 국가나 피지배자가 대상일 경우 공동체의 평화를 이루려는 작용으로, 사물이 대상일 경우 그 사물에 일정한 형태나 속성을 부여하는 작용으로, 실정이나 이념 체계가 대상일 경우 어떤 고정적인 이해나 주장을 가지는 작용으로 이해해볼 수 있을 것이다.

한편, ‘理’는 명사로 사용될 경우 ‘무늬’, ‘결’을 의미하기도 한다. 『순자』에서 ‘理’는 온도나 고통을 감각할 수 있는 피부와 관련되어 쓰이기도 하고, 눈에 의해 감각될 수 있는 어떤 대상을 지칭하기도 하는데, 양

---

其五穀豐滿，而不能理也。四流，而歸於天下。若是，則紀氏其強本節用，適足以使其民穀盡，而不能理，為天下虜，是以其國亡而身無所處。

16) 『韓非子』 「說疑」 衆歸而民留之，以譽盈於國，發聞於主。主不能理其情，因以為賢；「忠孝」 世之所為烈士者，雖衆獨行，取異於人，為恬淡之學，而理恍惚之言。

17) 『荀子』 「王制」 無君子，則天地不理，禮義無統，上無君師，下無父子，夫是之謂至亂。

18) 『荀子』 「天論」 政令不明，舉錯不時，本事不理，夫是之謂人祲；『管子』 「乘馬」 正不正，則官不理，官不理，則事不治，事不治，則貨不多，是故何以知貨之多也？

19) 『管子』 「霸言」 主尊臣卑，上威下敬，令行人服，理之至也；「形勢解」 子婦不失其常，則長幼理而親疏和。

20) 『孝經』 「廣揚名」 子曰，“君子之事親孝，故忠可移於君。事兄悌，故順可移於長。居家理，故治可移於官。是以行成於內，而名立於後世矣。”；『管子』 「形勢解」 道者，所以變化身而之正理者也，故道在身，則言自順，行自正，事君自忠，事父自孝，遇人自理，故曰，“道之所設，身之所化也。”



경은 이 때 ‘理’가 ‘무늬’를 의미한다고 설명한다.<sup>21)</sup> 『한비자』 「양권」, 「유로」에서의 용례도 피부의 결을 나타낸다고 이해될 수 있다.<sup>22)</sup> 그런데 무늬, 결을 의미하는 ‘理’는 어떤 사물을 다른 것들로부터 구분시키는 한계를 지칭하기도 한다. 이는 『한비자』 「해로」의 용례에서 확인할 수 있다.

리라는 것은 사물을 이루는 무늬이다. …… 사물은 리를 가지므로 서로 접근할 수 없다. 사물이 리를 가져 서로 접근할 수 없기 때문에 리라는 것의 특징은 제지이다.<sup>23)</sup> …… 일반적으로 리는 모남과 둥글, 짧음과 김, 거침과 섬세함, 단단함과 부드러움의 갈라짐이기 때문에 리가 정해진 뒤에야 사물이 이야기될 수 있다. …… 일반적으로 사물 중에 형태를 가진 것은 쉽게 재단되고 쉽게 배어진다. 어떤 근거로 이렇게 말하나? 형태가 있으면 짧음과 김이 있고, 짧음과 김이 있으면 작음과 큼이 있고, 작음과 큼이 있으면 모남과 둥글이 있고, 모남과 둥글이 있으면 단단함과 부드러움이 있고, 단단함과 부드러움이 있으면 가벼움과 무거움이 있고, 가벼움과 무거움이 있으면 힘과 검음이 있다. 힘과 검음, 짧음과 김, 큼과 작음, 모남과 둥글, 단단함과 부드러움, 가벼움과 무거움, 힘과 검음을 리라고 부른다. 리가 정해지면 사물이 쉽게 배어진다. 『한비자』 「해로」

理者，成物之文也。…… 物有理，不可以相薄，物有理不可以相薄，故理之爲物之制。…… 凡理者，方圓，短長，麤靡，堅脆之分也，故理定而後，物可得道也。…… 凡物之有形者易裁也，易割也。何以論之？有形則有短長，有短長則有小大，有小大則有方圓，有方圓則有堅脆，有堅脆則有輕重，有輕重則有白黑。短長，大小，方圓，堅脆，輕重，白黑之謂理。理定而物易割也。『韓非子』 「解老」

위 인용문에서 한비자는 리가 사물을 이루는 무늬라고 말하고, 얼마

21) 王先謙 『荀子集解』 卷二 「榮辱篇第四」 目辨白黑美惡，而耳辨音聲清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體膚理辨寒暑疾養，(注：膚理，肌膚之文理。); 卷十五 「解蔽篇第二十一」 則足以見鬚眉而察理矣。(注：理，肌膚之文理。); 形，體，色，理以目異，(注：理，文理也。); 卷十七 「性惡篇第二十三」 若夫目好色，耳好聽，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也，(注：膚理，皮膚文理也。)

22) 『韓非子』 「揚權」 曼理皓齒，說情而損精；「喻老」 扁鵲見蔡桓公，立有閒，扁鵲曰，“君有疾在腠理，不治將恐深。”

23) 번역은 왕선겸의 수정을 참고했다. (王先慎 『韓非子集解』 卷第六 「解老第二十一」 王先謙曰，“‘制’上‘之’字，衍”。)

뒤에 이어서 사물이 리를 가지기 때문에 서로 접근할 수 없으며, 이 때문에 리는 사물을 제한하는 역할을 한다고 말한다. 이러한 부가 설명을 고려할 경우, 리가 사물을 이루는 무늬라는 것은 리가 한 사물이 다른 사물과 다른 것으로서 존재할 수 있게끔 하는 근거라는 의미로 이해해볼 수 있다. 그렇다면 어떤 사물이 다른 것들과 달리질 수 있는 근거인 이 리는 도대체 무엇인가? 한비자는 모남과 둥굁 등이 곧 리라고 말하기도 하는데, 여기서 언급되는 모남과 둥굁을 구체적인 사물들로부터 관찰 가능한 성질들로 이해해서는 안 된다. 리를 구체적인 성질로 이해했을 때, 리가 사물을 이루는 무늬라는 설명을 이해하는 데에는 문제가 없다. 어떤 사물이 어떠한 성질을 갖고 있기 때문에, 그러한 성질을 가지지 못한 다른 사물로부터 구분된다고 이해할 수 있기 때문이다. 하지만 한비자는 한편으로 리가 상반되는 성질들의 갈라짐[分]이라고 말하기도 한다. 모남과 같은 구체적인 속성과 모남, 둥굁과 같은 상반되는 속성 간의 구분, 대비는 개념적으로 엄연히 구분되기 때문에, 리를 관찰 가능한 속성으로 이해할 경우, 리가 상반되는 성질들 간의 차이라는 한비자의 말을 설명하기 어렵다. 따라서 모남과 둥굁 등이 리라는 한비자의 말은 모남, 둥굁이라는 각각의 성질들이 리라는 말이 아니라, 모남과 둥굁이라는 두 성질들 간에 존재하는 차이가 리라는 말로 이해되어야 한다.

이렇게 이해할 경우, 리는 어떤 한 성질이 다른 성질로부터 구분되는 한계로서 이해될 수 있다. 예를 들어, 모남이 둥굁과 상호 배타적이라는 사실은 어떤 것이 모나다면 그것은 더 이상 둥글 수 없다는 사실을 함축한다. 이처럼 어떤 두 속성 간에 존재하는 상호 배타성은 한 속성이 그와 상대되는 속성을 동시에 지닐 수 없게 한다는 점에서, 각 속성에 대한 한계이기도 하다. 따라서 리가 사물을 이루는 무늬로서 사물을 제한한다는 설명은, 마치 인접한 국가 간의 국경이 한 국가의 영토의 형태를 결정짓듯, 상반되는 성질들 간의 차이로부터 생겨난 한계에 의해, 어떤 한 성질이 규정된다는 의미로 이해할 수 있다.

그런데 이때 주목할 만한 것은 상반되는 속성들 간의 경계는 그 속성들이 함께 속하는 단일한 범주를 전제한다는 것이다. 왜냐하면 두 가지

다른 것이 어떤 한 기준에 의해 구분된다면, 반대로 그 둘은 서로 비교될 만한 것으로서 어떤 공통점을 공유할 것이기 때문이다. 위의 인용문에서 한비자가 거론하는 사례를 예로 들자면, 모남과 등굣은 개념적으로 서로 배타적이지만, 그들 모두 형태의 일종이라는 점에서는 동일하며, 바로 그 공통점 때문에 비로소 서로 비교되기도 하고, 서로로부터 구분될 수도 있다. 이런 사실을 함께 고려한다면, 무늬는 더 이상 어떤 것을 상대방으로부터 격리시키는 경계만을 의미하지 않는다. 무늬는 어떤 하나의 범주에 속한 대립항들을 구분함으로써, 하나의 범주를 구성하는 대립항들의 관계를 결정하기도 한다. 예를 들어, 모남과 등굣을 서로 상대되는 것으로서 구분한 이상, 어떤 것의 형태가 모나지 않다면 그 형태는 곧 등굣 것이며, 반대로 어떤 것의 형태가 등굣지 않다면 그 형태는 곧 모남 것이라는, 형태라는 범주를 구성하는 두 속성 간의 논리적 관계를 결정한다. 이런 이유로 명사로서의 ‘理’는 복수의 배타적인 부분들로 구성되는 단일한 전체의 체계 혹은 함께 전체를 구성하는 부분들 간의 관계를 함축하게 된다. 이렇게 이해할 경우, 짧음과 길, 크고 작음 등이 리라는 한비자의 말은 이들 대립적인 속성, 상태 간의 대비는 물론, 이런 대립적 성질들이 공유하는 범주가 구성되는 방식들 역시 리라는 의미로 이해될 수 있다.

이로 인해 명사로서의 ‘理’는 ‘조리’라는 의미를 파생적으로 가지게 된다. ‘條’와 ‘理’의 합성어인 ‘條理’의 용례는 『맹자』 10·1에서 발견되는데, 음악의 연주를 지칭하기 위해 사용되었다. 여기서 ‘理’와 함께 사용된 ‘條’는 가지를 가리키는데, 가지는 원줄기로부터 갈라져 나온 상대적으로 얇고 작은 줄기들이다. 하나의 원줄기로부터 갈라져 나온 줄기들은, 비록 각각 구분되기는 하지만, 하나의 원줄기에 이어져 있다는 점에서 하나의 전체를 구성하는 부분들을 상징한다. 이를 가장 잘 보여주는 용례는 『상서』 「반경상」의 “그물이 벼리에 달려 있어야 조리를 가져 어지럽지 않은 것과 같고”라는 구절이다.<sup>24)</sup> 벼리는 하나의 그물을 구성하는 복수의 그물코들과 연결되어 있어, 하나의 벼리로 그물 전체를 오므렸다가

24) 『尙書』「盤庚上」若網在綱有條而不紊.

펼 수 있다. 즉, 버리는 복수의 그물코들이 단일한 그물망을 이루어 함께 움직일 수 있도록 하는 중심축이다. 따라서 이 구절 속에서 버리에 의해 확보되는 조리는 다양한 부분들이 하나의 전체를 구성하게끔 하는 관계망이라고 볼 수 있다. 『맹자』 10·1에서 음악 연주가 ‘條理’로 표현된 것도 이와 마찬가지로 이해할 수 있다. 음악 연주는 다양한 음악적 요소들, 가령 악기, 음, 악장 등의 결합인데, 맹자는 ‘條理’로써 이 그 결합 속에 존재하는 질서를 가리켰다고 생각해볼 수 있다. 주희는 ‘條理’를 여러 음들이 이루는 맥락으로 풀고,<sup>25)</sup> 초순은 리듬의 차례로 푸는데,<sup>26)</sup> 이 해석들 모두 이러한 이해와 일맥상통한다. 이처럼 ‘理’가 전체를 구성하는 부분들 간의 관계를 의미할 수 있기 때문에, 그레이엄은 리를 조직화된 전체 속 부분들의, 질서 잡힌 우주 속 사물들의, 이성적 담화 속 사유의, 그리고 완성된 문장 속 단어의 명실들 속의 양식화된[patterned] 배열이라고 설명한다.(Graham 2003, 191)

탕권이 역시 선진시대의 ‘理’가 이처럼 부분들의 통합과 관련된 의미를 지니고 있다는 사실을 지적했다. 그는 분별을 횡적-병렬적 분별과 종적-선후적 분별로 구분하는데, 전자는 하늘은 높고 땅은 낮은 것, 혹은 만물의 각기 다른 것으로 대표되는 정적인 신분-지위 상의 차이이며, 후자는 일련의 사건들의 진행으로 대표되는, 동적인 과정의 차례이다. 그는 이 중에서 전자는 총괄하여 장악함[摠持]의 뜻을 가질 수 없고, 오직 후자만이 그 뜻을 가질 수 있다고 본다. 그는 종적-선후적 분별에 의해 구분되는 다양한 사건들의 진행에는 그것을 관통하는 하나의 과정이 존재하니, 그 다양한 사건들의 선후를 구분하면서도, 그것들에 하나의 연속성을 부여하는 차례가 ‘理’의 함축 중 하나이며, 그것이야말로 가장 원시적인 함축이라고 주장한다.<sup>27)</sup>(唐君毅 2005, 13) 탕권이는 비록 ‘理’가 ‘통합’을 함축

25) 朱熹 『孟子集註』 「萬章章句下」條理，猶言脈絡，指衆音而言也。

26) 焦循 『孟子正義』 「萬章章句下」條理是節奏次第。

27) 탕권이 리를 연속적인 과정을 구성하는 행위, 사건들 간의 체계로 이해하는 것은 황종희가 리를 기가 유행하는 과정 속 각각의 국면들을 구별시키는 질서로서 이해하며, 사계절이 순서에 따라 순환하는 것을 그 사례로 든 것과 유사하다. (黃宗羲 『孟子師說』 卷上 「浩然章」 心體流行，其流行而有條理者，卽性也。猶四時之氣，和，則爲春，和盛而濫，則爲夏，濫衰而涼，則爲秋，涼盛而寒，則爲冬，寒衰，則復爲春，萬古如是，若有界限於間，流行而不失其序，是卽理也.)

한다는 점을 간과하기는 했지만, 그 통합이 일련의 진행 과정을 구성하는 부분들 간에만 존재한다고 봤다는 점에서는 한계가 있다. 앞서 제시한 필자의 이해에 따르면, 우리는 굳이 어떤 동적인 진행 과정을 상정하지 않고도, 높이라는 범주가 높음과 낮음으로 구분되는 것처럼, 단지 개념적인 구분 속에서도 그러한 구분이 애초에 가능할 수 있게 한 공통의 범주를 발견할 수 있다. 따라서 탕권이 말하는 소위 ‘횡적-병렬적 분별’ 역시 전체성을 전제하고 있으며, 따라서 그러한 분별을 가리키는 ‘理’ 역시 부분들로 이뤄지는 전체의 체계라는 함축을 지닐 수 있다.

그런데 이 세계에는 전체를 구성하는 부분들, 달리 말하자면 부분들로 구성된 전체들이 수없이 많다. 그리고 서로 관계를 맺고 있는 것이 무엇인가에 따라서, 그것들 사이의 체계, 즉 리 역시 다양할 수밖에 없다. 가령, 하나의 집단을 구성하는 개미들 사이의 리를 논할 수도 있고, 하나의 소설 속 문단, 문장들 사이의 리를 논할 수도 있다. 만약 논의의 대상이 개념일 경우, 우리는 개념들 사이의 논리적 관계를 ‘理’라고 말할 수 있다. 『묵자』에서는 ‘행위[爲]’라는 개념의 정의를 ‘理’라고 부르는데,<sup>28)</sup> 이는 다른 개념들을 통해 한 개념을 설명하는 것이 결국 설명의 대상이 되는 개념과 이를 설명하기 위해 사용되는 개념 사이의 관계를 규정하는 작업이기 때문이다. 한편, 현상들 사이의 인과관계 역시 ‘理’라고 불릴 수 있다. 세계의 모든 현상들을 서로 관계를 맺고 있는 거대한 전체로 본다면, 그 속에서 순차적으로 발생하는 현상들 사이의 인과관계 역시 부분들 간의 관계에 지나지 않기 때문이다. 사람은 불리한 상황도, 유리한 상황도 모두 맞닥뜨릴 수 있다는 리가 그렇고,<sup>29)</sup> 저울의 한 편이 높으면 다른 한 편이 낮을 수밖에 없는 리 역시 그러하다.<sup>30)</sup> 이처럼 개념, 현상들 간의 관계, 그리고 그 관계에 의해 드러나는 해당 개념과 현상들의

28) 『墨子』 「經說上」 觀“爲，窮知而懸於欲”之理，黠而非黠，黠而非愚也，所爲與不所與爲相疑也，非謀也。

29) 『呂氏春秋』 「知分」 凡人物者，陰陽之化也。陰陽者，造乎天而成者也。天固有衰嘆廢伏，有盛盈坳息，人亦有困窮屈匱，有充實達遂，此皆天之容，物理也，而不得不然之數也。

30) 『慎子』 「逸文」 君臣之間，猶權衡也。權左輕，則右重，右重，則左輕。輕重迭相槩，天地之理也。

특성을 어떠한 가치 판단을 개입시키지 않은 채, 존재하는 그대로 진술할 경우, 이때 그 관계는 곧 기술적인 의미에서 법칙이라고 할 수 있는데, 선진시대의 중국인들은 이를 ‘理’라는 표현으로 지칭하고 있는 것이다.

명사로서의 ‘理’는 각기 다른 개인, 집단들을 가족, 국가 등의 단일한 공동체로 연결시키는 체계 역시 나타낼 수 있다. 그리고 ‘理’가 나타내는 상이한 구성원들의 결합으로 이뤄진 공동체의 체계는 각 구성원들이 공동체 속에서 상대방을 대할 때 따라야 하는 규범을 포함한다. 선진시대에 따라야 할 규범을 ‘理’로 지칭하는 것은 상당히 일반화된 현상이다. 『묵자』, 『순자』, 『한비자』에서는 리를 모범적인 인격자가 따르는 것 혹은 위정자가 따라야 할 것으로서 제시하고 있다.<sup>31)</sup> 그런데 『관자』 「군신상」은 이러한 규범이 공동체를 구성하는 구성원 간의 상호작용 혹은 구분과 관련된 문제라고 말한다.

그러므로 교제를 변별하고 직무를 바로잡는 것을 ‘리’라고 하고, 리를 따르며 잘못하지 않는 것을 ‘도’라고 하는데, 도와 덕이 정해져야 백성이 법도를 가지게 된다. 『관자』 「군신상」

是故，別交正分之謂理。順理而不失之謂道，道德定而民有軌矣。『管子』 「君臣上」

이 인용문은 상하 간의 위계가 무너졌을 때 발생할 수 있는 폐해가 언급된 뒤에 이어지는 문장이다. 따라서 여기서 말하는 ‘교제’와 ‘직무’는, 윤지장의 제안대로 상하 간의 상호작용과 군신 각각의 책임을 가리킨다고 봐야 한다.<sup>32)</sup> 사실 교제를 변별하고 직무를 바로잡는 것을 ‘理’로 설명하는 것까지만 보면, 여기서의 ‘理’는 ‘안정’을 의미한다고 볼 수도 있

31) 『墨子』 「非儒下」 夫一道術學業仁義者，皆大以治人，小以任官，遠施周偏，近以脩身，不義不處，非理不行，務興天下之利，曲直周旋，利則止，此君子之道也；『荀子』 「議兵」 仁者愛人，義者循理，然則又何以兵爲？；『韓非子』 「南面」 人主欲爲事，不通其端末，而以明其欲，有爲之者，其爲不得利，必以害反，知此者，任理去欲。

32) 安井衡 『管子纂詁』 卷第十 「君臣上第三十」 尹知章云，別上下之交，正君臣之分。

다. 교제가 변별되고, 직무가 바로잡힌 상태가 곧 안정이라는 의미로 이해할 수 있기 때문이다. 하지만 바로 뒤이어 도를 설명하는 과정에서 리가 순종해야 할 대상으로서 제시되는 것을 보면, 여기서의 ‘理’는 안정된 상태가 아니라, 따라야 할 규범을 나타낸다고 이해해야 한다. 안정은 성취해야 할 목적일 수는 있어도, 인간이 따라야 할 무언가로 이해하기는 어렵기 때문이다. 이러한 이유로 위 인용문의 ‘理’가 규범을 말한다고 이해한다면, 교제를 변별하고 직무를 바로잡는 것이 리라는 위 인용문의 설명은 곧 규범의 역할에 대한 설명으로 이해해볼 수 있다. 이 설명에 따르면, ‘理’가 가리키는 규범은 곧 공동체를 함께 구성하는 구성원들 간의 바람직한 상호작용 방식에 대한 규정으로 이해된다. 실제로 『관자』 「심술상」에서도 직무[分]를 밝혀서 의[義]를 알리는 것이 ‘理’의 의미라고 풀이한다.<sup>33)</sup> 뒤에서 다시 살펴겠지만 ‘義’는 역할에 알맞게 상대방을 대우하는 문제와 관련된다. 그렇다면 위 인용문에서 설명하는 ‘理’는 규범을 가리키며, 이때 규범은 곧 함께 공동체를 구성하는 상대방을 대하는 적절한 방식에 대한 규정이라고 볼 수 있다. 사토 마사유키에 따르면, 순자 역시 ‘理’로 인류가 자신을 유지하기 위해 필요한 인간관계 역할 상의 규범을 지칭하기도 한다.(佐藤將之 2013, 32) 이를 보면, 선진시대에 사회 구성원들이 각자의 역할에 따라 지켜야 하는 규범을 ‘理’로 지칭하는 것은 꽤나 일반적인 현상이었을 것이라고 추정할 수 있다. 이처럼 규범을 짚을 이루는 두 역할 간의 바람직한 상호작용 방식으로 이해하는 것은 이후 신유학의 논의까지 그대로 이어진다. 대표적으로 주희는 『맹자집주』에서 리의 사례로서 군신, 부자 간의 리를 언급한다<sup>34)</sup>. 이를 보면, 신유학에서의 ‘리’ 개념은 선진시대의 ‘리’ 개념을 계승, 발전시킨 결과물이라고 말할 수 있다.

지금까지 검토한 선진시대 문헌들 속 ‘理’의 의미들을 정리해보자면, ‘理’는 형용사나 동사로 사용될 경우, 어지럽지 않고 안정된 상태 혹은 그러한 대상을 어지럽지 않고 안정된 상태로 만드는 작용을 나타낸다.

33) 『管子』 「心術上」 理也者, 明分以諭義之意也.

34) 朱熹 『孟子集注』 卷十三 「盡心章句上」 此言理之本然也. 大則君臣父子, 小則事物細微, 其當然之理, 無一不具於性分之內也.

한편, 명사로서는 기본적으로 ‘무늬’를 나타내는데, 이로부터 파생된 ‘조리’라는 의미 역시 가지게 된다. 우리는 음악의 조리, 문장의 조리 등 다양한 것들 간의 체계를 떠올릴 수 있는데, 기술적인 의미에서의 법칙은 곧 사물, 현상들 간의 체계이므로, 선진시대 문헌들 속에서 ‘理’는 기술적인 의미에서의 법칙을 나타내기도 한다. 그리고 각 구성원들이 다른 구성원을 상대할 때 따라야 하는 규범 역시 상이한 구성원들 간의 체계이므로, ‘理’는 상대방과의 관계 속에서 따라야 하는 규범을 가리키기도 한다. 따라서 명사로서의 ‘理’는 기술적인 의미에서든, 규범적인 의미에서든 법칙을 지시할 수도 있다.

그런데 고대 중국어에서는 별다른 표지 없이도 품사의 활용이 자유롭게 이뤄진다. 따라서 명사로서 사용된 11·7의 ‘理’가 ‘무늬’, ‘조리’, ‘체계’를 의미하는 것이 아니라, ‘어떤 대상을 다스리는 행위나 작용’ 혹은 ‘안정된 상태’를 의미할 수도 있는 가능성도 고려해야만 한다. 하지만 11·7의 ‘理’는 ‘어떤 대상을 다스리는 행위나 작용’의 의미로 이해될 수는 없다. 왜냐하면 11·7의 리는 사람들의 마음이 똑같이 옳다고 여길 수 있는 대상이어야 하는데, 어떤 대상을 다스리는 행위나 작용은 가치 중립적이어서, 옳지 않은 방식으로 이뤄질 수도 있기 때문이다. 맹자는 큰 사람이 작은 사람을 다스리고, 작은 사람이 큰 사람에게 다스려지는 것이 천하의 통상적인 의라고 말한다.<sup>35)</sup> 그렇다면 큰 사람으로서 자격을 지닌 자가 작은 사람을 다스리는 것은 자신의 역할에 알맞은 올바른 행위이겠지만, 만약 반대로 작은 사람이 큰 사람을 다스린다고 한다면 이는 역할에 알맞지 않은 옳지 않은 행위가 될 것이다. 따라서 ‘理’가 지시하는 다스림이라는 작용은 상황에 따라 옳지 않은 행위로 평가될 수 있으므로, 사람들에게 항상 옳다고 여겨질 수는 없다. 따라서 11·7의 ‘理’는 어떤 대상을 다스리는 행위나 작용을 가리킬 수 없다. 한편, 공동체의 안정은 그 자체로 윤리적으로 바람직한 것으로서 여전히 11·7 속 ‘理’에 대해 가능한 이해의 하나로서 검토될 필요가 있다.

지금까지 살펴본 것처럼 ‘理’는 사물 일반, 이론 체계, 공동체 등 다양

35) 5·4 故曰, 或勞心, 或勞力, 勞心者治人, 勞力者治於人, 治於人者食人, 治人者食於人, 天下之通義也.



한 것에 대해 사용될 수 있어, 그것이 가리키는 상태, 체계가 구체적으로 무엇일지는 맥락에 따라 달라질 수 있다. 따라서 이 ‘理’가 구체적으로 무엇을 지시하는지 파악하기 위해서는, 이 ‘理’가 어떤 맥락에서 언급되고 있는지 알아야 한다. 맹자는 11·7에서 리와 의를 성인이 먼저 얻은 것이라고 말하므로, 성인에 대한 맹자의 설명들 속에서 성인들이 일반인에 비해 뛰어났던 점 혹은 먼저 획득한 것이 무엇인지를 찾는다면, 그것이 곧 리와 의라고 생각할 수 있다. 그런데 맹자는 성인이 인륜의 최고도라고 말하기도 하고,<sup>36)</sup> 순이 오륜을 교육시킨 사실을 전하기도 하고,<sup>37)</sup> 인륜에 대해 뛰어난 통찰을 순의 장점으로서 제시하기도 한다.<sup>38)</sup> 이런 일관적인 진술들을 보면, 장원태의 지적대로 맹자는 성인을 인륜의 표준으로서 강조했다라는 점을 알 수 있다.(장원태 2016, 118) 따라서 맹자가 성인이 남들보다 먼저 얻었다고 말한 리와 의 역시 인륜과 관련된 무언가로 읽어야 한다.

『맹자』에서 ‘倫’은 6개 장에서 9번 사용되는데,<sup>39)</sup> 다양한 인간관계를 지칭하기도 하고 그 관계들의 바람직한 상태를 지칭하기도 한다. 사실 인간관계 자체는 그 관계의 바람직한 상태와는 별개로 사유될 수 있다. 예를 들어, 아버지와 아들의 관계는 그 둘 사이의 특별한 생물학적 관계일 뿐이어서, 그들 사이의 부자관계를 설명하기 위해, 부자 간의 바람직한 교류 방식을 참고할 필요가 없다. 그럼에도 맹자는 이 구별되는 두 가지 것들을 동일한 표현으로 지칭하고 있다.

경자께서 말씀하셨습니다. “안으로는 부자가, 밖으로는 군신이 사람의 큰 관계입니다. 부자는 은혜를 중시하고, 군신은 공경을 중시합니다. 저는 왕께서 선생님을 공경하는 것은 보았지만, 왕을 공경하시는 것은 아직 보지 못했습니다.”

36) 7·2 聖人, 人倫之至也.

37) 5·4 聖人有憂之, 使契爲司徒, 教以人倫, 父子有親, 君臣有義, 夫婦有別, 長幼有叙, 朋友有信.

38) 8·19 舜明於庶物, 察於人倫, 由仁義行, 非行仁義也.

39) 4·2 內則父子, 外則君臣, 人之大倫也; 5·3 夏曰, ‘校’, 殷曰, ‘序’, 周曰, ‘庠’, 學則三代共之, 皆所以明人倫也. 人倫明於上, 小民親於下.; 5·4 聖人有憂之, 使契爲司徒, 教以人倫, 父子有親, 君臣有義, 夫婦有別, 長幼有叙, 朋友有信.; 7·2 聖人, 人倫之至也.; 8·19 舜明於庶物, 察於人倫, 由仁義行, 非行仁義也.; 9·2 男女居室, 人之大倫也; 12·10 今居中國, 去人倫, 無君子, 如之何其可也?

4·2

景子曰, “內則父子, 外則君臣, 人之大倫也. 父子主恩, 君臣主敬. 丑見王之敬子也, 未見所以敬王也.” 4·2

사람에게 법칙이 있기를, 배불리 먹고 따뜻하게 입고 편안히 거하면서 가르침이 없으면 금수에 가까워진다. 성인께서 또 이것을 걱정하셔서, 설이 사도가 되어 인간관계를 가르치게 하셨으니, 군신에는 의가 있어야 하고, 부부에는 분별이 있어야 하고, 장유에는 차례가 있어야 하고, 벗에는 믿음이 있어야 한다. 5·4

人之有道也, 飽食, 煖衣, 逸居而無教, 則近於禽獸. 聖人有憂之, 使契爲司徒, 教以人倫, 父子有親, 君臣有義, 夫婦有別, 長幼有叙, 朋友有信. 5·4

4·2에서 경자는 부자와 군신이라는 관계 자체를 ‘倫’으로 지칭하고 있다. 비록 맹자가 직접 한 말은 아니지만, 맹자는 경자의 이러한 ‘倫’ 사용 방식에 대해 따로 문제제기를 하고 있지 않고 있다. 이를 보면 맹자 역시도 ‘倫’이 인간관계 자체를 가리킬 수 있다고 생각했다고 볼 수 있다. 한편, 맹자는 5·4에서 오늘날 ‘오류’이라고 불리는 대표적인 다섯 가지 인간관계에 대한 규범을 곧장 ‘倫’으로 지칭하고 있다. 『맹자』에서 인간관계와 이상적인 인간관계라는 구분될 수 있는 두 가지 것을 모두 같은 표현으로 지칭하는 것으로 보아, 맹자에게서 이 둘은 분리되지 않고 있다는 것을 확인할 수 있다. 예를 들어, 맹자에게 A가 B의 아버지라는 것은 단순히 A가 B에 대해 특별한 생물학적 관계를 맺고 있다는 것만을 의미하지 않고, A가 B를 특정한 방식으로 대하는 것이 이상적이라는 사실까지 함축한다. 따라서 맹자가 성인을 인륜의 표준으로서 제시한 이상, 성인에 의해 먼저 얻어진 리 역시 인륜, 즉 바람직한 인간관계와 관련된 것이어야 한다.

그런데 맹자는 성인이 인간관계 이외의 여러가지 것들에 대해서도 밝다고 말한 적이 있다. 이는 11·7의 리가 인간관계 이외의 사물이나 현상과도 관련된다고 볼 수 있는 가능성을 제시한다.

맹자에게서 말씀하셨다. “사람이 금수와 다른 것이 많지 않은데, 일반인은 그

것을 없애고, 군자는 그것을 보존한다. 순계서는 여러가지 것들에 대해 밝으셨고, 인륜에 대해 살피셨으며, 인의로부터 행하셨지, 인의를 행하신 것이 아니다.” 8·19

孟子曰, “人之所以異於禽獸者幾希, 庶民去之, 君子存之. 舜明於庶物, 察於人倫, 由仁義行, 非行仁義也.” 8·19

위 인용문은 사람과 동물의 차이점에 대한 논의로부터 시작한다. 그러므로 여기서 순을 언급하는 것은 사람과 동물의 차이점을 제일 잘 드러내는 모범을 제시하기 위한 것이라고 생각해볼 수 있다. 그렇다면 순의 특징으로서 제시되는 사물 일반에 대한 분명한 이해, 인륜에 대한 통찰은 곧 인간이 동물과 다를 수 있는 차별점일 것이다. 이 중 사물 일반에 대한 이해를 여러 개념, 사물, 현상들 사이의 관계의 파악으로 해석해볼 수도 있다. 주희와 황중희 모두 ‘庶物’을 만물의 법칙으로 이해하고 있는데,<sup>40)</sup> 이들의 해석 역시 기술적인 의미에서의 원리를 포괄할 수 있는 가능성을 열어두고 있다. 이렇게 순의 특징으로서 제시된 여러가지 것에 대한 이해를 개념, 사물, 현상의 원리에 대한 이해로 받아들일 경우, 순으로 대표되는 성인은 인륜의 모범인 동시에 만물의 원리를 파악하는 활동의 모범이기도 할 것이다.

하지만 맹자에게서 만물의 원리를 파악하는 활동이 인간관계와 관련된 활동들과 동등한 중요성을 지녔을 것이라고 보기는 어렵다. 오늘날에는 다양한 학문, 예술, 기술 등의 분야에서 어떤 원리를 발견하는 것이 그 자체로 가치 있다고 생각하는 것이 전혀 이상하지 않다. 하지만 맹자는 어느 곳에서도 인간관계와 무관한 지적 활동 자체가 지니는 가치에 대해서 언급하고 있지 않다. 『맹자』에서 제시되는 인물들 중 그나마 오늘날의 과학과 유사한 활동을 한 자는 공수자이다. 『맹자』에서 공수자는 가장 뛰어난 장인으로 제시되는데,<sup>41)</sup> 도구를 만드는 작업에는 일정 정도

40) 朱熹, 『孟子集注』 卷八 「離婁章句下」 物, 事物也. 明, 則有以識其理也; 黃宗羲, 『孟子師說』 卷下 「人之所以異章」 庶物者, 天地萬物之理. 人倫者, 日用尋常之事. 明察者, 卽此靈明之貫通光被者也. 舜之明察, 盡天地萬物, 皆在妙湛靈明之中, 瓦礫皮膚, 更無一物.

41) 7·1 離婁之明, 公輸子之巧, 不以規矩, 不能成方員, 師曠之聰, 不以六律, 不能正五音, 堯舜之道, 不以仁政, 不能平治天下.

사물과 현상에 대한 과학적 이해가 필요하기 때문이다. 공수자만이 아니라, 역아, 사광 등 맹자에서 소개되는 각 분야의 장인들 모두 훌륭한 음식, 작품을 만들기 위해서는 어느 정도 지적 능력을 사용해야만 한다. 그런데 만약 맹자가 이런 지적 활동들도 인간다움을 구성하는 요소라고 인정했다면, 8·19에서 금수와 인간의 차이에 대해 논할 때, 순만이 아니라, 이루, 공수자, 사광 등 각 분야의 장인들을 모두 아울러 언급했었을 텐데, 그렇지 않다. 반대로 맹자는 8·19를 제외하고는 성인이 인간관계와는 무관한 리를 발견하거나 구현하려고 노력하는 모습을 제시한 적이 없다. 따라서 장원태의 지적처럼 맹자에게서 성인은 인간의 모든 영역을 대표하지 않고, 오로지 인륜만을 대표한다고 보아야 한다.(장원태 2016, 117-18)

그렇다면 맹자가 순의 특징으로서 여러가지 것들에 대한 이해를 거론한 이유는 무엇일까? 인간관계를 바람직한 방식으로 형성하거나 유지하기 위해서는 사물, 현상에 대한 이해가 필요하기 때문에, 성인은 만물의 원리에 대해서 관심을 가져야 했을 것이라고 추정해볼 수 있다. 이런 이해에 따르면 맹자 그리고 맹자가 제시하는 성인에게 기술적인 의미에서의 법칙의 파악은 수단적으로 가치 있을 뿐이다. 맹자는 단지 선한 품성만으로 천하를 다스릴 수 없으니, 선왕의 도를 따라야 한다고 말한면서, 선왕의 도를 따르지 않으면 지혜롭다고 평가할 수 없다고 말한다.<sup>42)</sup> 또 다른 곳에서는 남을 다스리는데, 다스려지지 않는다면 그의 지혜를 반성하라고 말한다.<sup>43)</sup> 이를 종합해보면, 맹자는 선한 마음 혹은 그 마음에 의해 촉발된 행위 그 자체가 그것이 목표로 하는 타인의 안녕 혹은 사회의 질서의 성취를 항상 보장할 수는 없다고 생각했다는 것을 알 수 있다. 그리고 성공적인 통치를 위해 필요한 지혜란 선한 마음은 이미 전제된 상황에서 그 마음이 원하는 대상을 성취하기에 적절한 실천의 방식을 선택하는 능력이라는 것을 알 수 있다. 그런데 어떤 목적을 성취하기 위해서는 그 목적과 관련된 사항들을 정확히 파악할 필요가 있다. 가령, 어떤

42) 7·1 今有仁心仁聞而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。故曰，徒善不足以為政，徒法不能以自行。…… 為政不因先王之道，可謂智乎？

43) 7·4 治人不治，反其智。

사람을 좋아하여 그 사람과 우호를 맺고 싶을 경우, 그 사람이 무엇을 좋아하고 무엇을 싫어하는지 알아야 할 것이다. 이를 파악했다면 그 후에는 다시 그것을 얻기 위한 방법은 무엇인지 알아야 할 것이다.

이는 통치 역시 마찬가지다. 맹자는 인류의 역사를 안정과 혼란의 교차라고 요약하면서, 자신의 시대가 맞닥뜨린 혼란은 양주, 목적으로 대표되는 잘못된 학설의 흥기이며, 자신은 이 학설들을 논파하기 위해서 논변을 펼칠 수밖에 없다고 말한다.<sup>44)</sup> 그리고 다른 곳에서는 자신의 부동심의 장점으로써 말을 아는 것, 즉 잘못된 언사를 듣고 그 언사가 비롯된 마음의 문제를 파악할 수 있는 것을 꼽는다.<sup>45)</sup> 그런데 3·2는 재상으로서 정치에 참여할 수 있는 상황에서 동요하지 않을 수 있겠냐는 제자의 질문으로부터 시작된다.<sup>46)</sup> 이런 진술들을 보면, 잘못된 학설은 사람의 마음을 동요시키며 이는 다시 잘못된 정치를 초래해 혼란을 발생시킨다고 맹자가 생각했다는 것을 알 수 있다. 따라서 그는 혼란을 막기 위해서는 잘못된 학설에 의한 마음의 동요를 막아야 하고, 이를 위해서는 다시 잘못된 학설의 문제점을 정확히 이해할 필요가 있다고 생각했다는 것 역시 알 수 있다.

그런데 어떤 학설의 잘못은 객관적인 사태를 잘못 파악하는 것으로부터도 발생할 수 있다. 목가인 이지의 “어린 아이를 보호하듯 해라[若保赤子]”에 대한 해석을 들은 후, 맹자는 사람은 조카와 이웃집 아이를 똑같은 정도로 친근히 대할 수 없다고 비판한다.<sup>47)</sup> 그런데 사람들이 자신과 혈연관계를 맺는 사람과 그렇지 않은 사람에 대해 다른 정도의 친근감을 느끼게 된다는 사실 자체는 규범이 아닌, 그저 인간의 자연적인 존재 방식일 뿐이다. 맹자는 사태나 현상이 전개되는 원리에 대한 잘못된 이해가 잘못된 정치적 주장으로 이어질 수 있음을 인정한 것이다. 그렇

44) 6·9 天下之生久矣，一治一亂。…… 聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱，墨翟之言盈天下。…… 我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者，豈好辯哉？予不得已也。

45) 3·2 “何謂知言？”曰，“詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政，發於其事，聖人復起，必從吾言矣。”

46) 3·2 公孫丑問曰，“夫子加齊之卿相，得行道焉，雖由此霸王，不異矣。如此，則動心否乎？”

47) 5.5 孟子曰，“夫夷子信以爲人之親其兄之子爲若親其隣之赤子乎？……”

다면 맹자는 올바른 정치적 주장을 하기 위해서는 사회나 세계가 어떤 식으로 움직이는지를 정확히 파악할 필요가 있다고 생각했을 것이다. 따라서 맹자에게 있어 기술적 의미의 법칙, 즉 사회와 자연의 운행 원리는 사회의 안정을 얻기 위한 수단으로서 중요한 것이고, 이로 인해 순의 특징으로서 여러가지 것에 대한 이해를 거론한 것이다. 그렇다면 기술적인 법칙의 파악이 우리의 마음을 기쁘게 만들 가능성을 전적으로 부정할 필요는 없다. 다만, 맹자가 그곳에서 리를 인간관계의 전문가인 성인과 연관시킨 이상, 리의 핵심은 인간관계와 관련된 규범일 것이다. 따라서 기술적인 법칙이 어떤 방식으로 인간의 마음을 기쁘게 했을 때, 그것이 그럴 수 있었던 것은 그 자체로 즐길 만한 것이었기 때문이 아니라, 인간관계의 규범을 따르는 데 도움이 되기 때문일 것이다.

그렇다면 11·7의 ‘理’가 가리키는 것은 인간관계와 관련된 것으로 이해되어야만 한다. 앞서 확인했듯이, 동사로서의 ‘理’는 어떤 대상을 평안한 상태로 만드는 작용을 나타낸다. 그리고 형용사로서의 ‘理’는 곧 이러한 행위가 목적으로 하는 평안한 상태를 나타낸다. 그리고 인간관계와 관련하여 명사로서 ‘理’는, 서로 다른 구성원들에 의해 구성되는 인간관계의 바람직한 상호작용 방식을 나타낸다. 따라서 11·7의 ‘理’는 공동체나 인간관계 자체를 혹은 이에 기여할 수 있는 무언가를 안정되거나 태평하게 만들려는 작용으로 이해될 수도 있고, 그것이 목적으로 하는 공동체나 인간관계의 안정, 태평으로 이해될 수도 있고, 바람직한 인간관계의 체계 그리고 그 속에서 각 역할들이 따라야 하는 윤리 법칙으로 이해될 수도 있다.

### 1.3 의

『맹자』는 물론 선진시대 문헌 일반에서 ‘義’는 ‘理’에 비해 더 많이 사용되었고, 자연스럽게 ‘理’에 비해서는 상대적으로 많은 연구들이 누적되어 왔다. 그런데 많은 현대 연구 성과들은 대체로 의가 도덕적인 적절성과 관련된다는 점에서는 의견을 같이 한다. 왕리는 ‘義’의 의미를 ‘사회가 적합하다고 여기는 법칙과 행위’로 풀이한다.(王力 2000, 962) 맹자에

대한 전문 연구 성과 중에서, 차이런허우는 실제로 그러한[實然的] 존재에 대해 도덕적 판단을 가하여 결정된 행위준칙으로 해석하고,(蔡仁厚 1984, 214) 순쥬로이는 상황에 적절한 행동과 윤리적 기준에 대한 확고한 전념으로 해석한다.(Shun 1997, 56-63) 이러한 기존 연구성과들은 맹자에게 의가 인간이 따라야 할 기준의 의미를 지닌다는 점은 분명히 드러내지만,<sup>48)</sup> 의가 인간관계를 전제로 하고 있다는 것을 드러내지는 못했다.

맹자의 의가 어떤 성격을 띠는지 살피기에 앞서, 맹자 이전에 의가 어떤 함축을 지니고 있었는지 살펴볼 필요가 있다. ‘義’라는 표현이 맹자 이전부터 활발하게 사용된 이상, 맹자가 그 개념을 사용할 때 기존의 함축으로부터 전적으로 자유로울 수 없을 것이기 때문이다. 조성열에 따르면, 『상서』, 『좌전』, 『국어』에서 의는 일종의 사회 형성, 결합의 원동력으로서, 공적인 역할에 충실하여 사사로움에 흔들리지 않고 사적 영역에 있는 대상들, 즉 혈연관계, 강제력, 이익을 올바르게 처리하는 과정과 관련된다.(조성열 2012, 46-48) 『논어』에서도 의는 역할의 충실한 이행과 관련있다.

자로가 말했다. “벼슬하지 않는 것은 의가 없는 것이다. 장유의 규범도 버릴 수 없는데, 군신의 의를 어떻게 버릴 수 있을까? 그 자신을 깨끗이 하고자 큰 인륜을 어지럽히는구나. 군자가 벼슬하는 것은 그 의를 행하고자 함이다. 도가 행해지지 않는 것은 이미 알고 있었다.” 『논어』 18·7<sup>49)</sup>

子路曰, “不仕無義. 長幼之節, 不可廢也, 君臣之義, 如之何其廢之? 欲潔其身, 而亂大倫. 君子之仕也, 行其義也. 道之不行, 已知之矣.” 『論語』 18·7

위 인용문은 어떤 은자의 대한 자로의 평가이다. 자로는 이 은자에 대해 한 번은 의가 없다고, 한 번은 큰 인륜을 어지럽힌다고 비난하는데, 앞뒤 맥락을 고려해보자면 이는 그가 벼슬하지 않고 은거한 것을 겨냥한다고 봐야 한다. 즉, 자로는 신하로서의 책임을 저버리고 개인의 고결함

48) 『孟子』 8.11 孟子曰, “大人者, 言不必信, 行不必果, 惟義所在.”

49) 이후 『논어』의 편장 번호는 (楊伯峻 2009)를 따른다.

을 추구하는 것은 의가 없는 선택으로 간주하고 있으며, 반대로 의가 있는 사람은 신하로서의 책임을 다해 베풀하였을 것이라고 기대하고 있는 것이다. 그렇다면 『논어』에서의 의는, 그레이엄이 말한 대로, 역할이나 지위에 알맞은 행위를 가리킨다고 볼 수 있다.(Graham 1989, 11) 의가 이런 함축을 지니고 있다는 것은 『논어』 외에도, 선진시대 문헌 일반에서 어렵지 않게 확인할 수 있다. 많은 선진시대 문헌들은 ‘義’를 적합함[宜]으로 설명하는데,<sup>50)</sup> 그 중 가장 상세한 설명은 다음과 같다.

의는 군신, 상하의 일이고, 부자, 귀천의 차이이며, 친구의 교제이며, 친소, 내외의 구분이다. 신하가 군주를 섬기는 것이 마땅하고, 아랫사람이 윗사람을 그리워하는 것이 마땅하고, 아들이 아버지를 섬기는 것이 마땅하고, 천한 이가 귀한 이를 공경하는 것이 마땅하고, 친구가 서로 돕는 것이 마땅하고, 친한 자가 안에 있고 소원한 자가 밖에 있는 것이 마땅하다. 의는 그것의 마땅함을 말하니, 마땅하여 그것을 하기 때문에, “상등의 의는 그것을 하는데 그것으로써 위하는 것이 있다”라고 말한 것이다. 『한비자』 「해로」

義者, 君臣上下之事, 父子貴賤之差也, 知交朋友之接也, 親疏內外之分也. 臣事君宜, 下懷上宜, 子事父宜, 賤敬貴宜, 知交友朋之相助也宜, 親者內而疏者外宜. 義者, 謂其宜也, 宜而爲之, 故曰, “上義, 爲之而有以爲也.” 『韓非子』 「解老」

위 단락에서 한비자는 의를 인간관계의 구성원들이 각자의 역할에 알맞은 방식으로 관계 맺는 것을 의라고 설명하고 있다. 이는 「중용」에서 의를 대표하는 사례로서 뛰어난 이에 대한 존중을 제시한 것 그리고 『관자』에서 의를 군신, 부자, 사람 사이의 일로 설명한 것과는 일맥상통한다.<sup>51)</sup> 이를 보면 『한비자』의 ‘의’ 이해는 한비자만의 특별한 사유

50) 『禮記』 「中庸」 義者宜也, 尊賢爲大; 『呂氏春秋』 「孝行」 義者, 宜此者也; 『管子』 「心術上」 義者, 謂各處其宜也. 「중용」의 편찬 시기와 관련해서는 (郭沂 1995, 梁濤 2000, 楊朝明 2006) 참고. 이들은 모두 「중용」이 공자의 어록과 자사의 독립적 저작이 합쳐져 구성된 것이라는 점에서는 의견을 같이 한다. 비록 이들의 주장을 받아들이지 않는다 하더라도, 해당 문장 앞뒤로 오는 내용들과 『맹자』 14·16, 7·12의 유사성을 고려하면, 『맹자』에 영향을 주거나, 반대로 받았을 가능성이 높다는 것을 알 수 있다. 따라서 「중용」이 선진시대 이후에 작성되었다고 하더라도, 선진시대의 관념을 탐구하기 위해 여전히 참고할 만하다.

51) 『禮記』 「中庸」 義者宜也, 尊賢爲大; 『管子』 「心術上」 父子君臣人間之事, 謂之義.



가 아니라, 선진시대에 일반적인 사고방식이라고 볼 수 있다. 따라서 선진시대의 ‘義’의 핵심적인 의미는 인간관계 속에서 피차의 역할, 지위를 고려하여 상대방을 적절히 대우함이다.

『맹자』에서도 역시 이러한 사유의 흔적을 볼 수 있다. 맹자는 의를 추상적으로 설명할 때에는 사람이 따라가야 할 길에 자주 비유한다.<sup>52)</sup> 그런데 『맹자』에서 의를 설명하기 위해 언급되는 구체적인 행위들은 대부분 타인에 대한 대우와 관련되어 있다. 대표적으로 11·4와 11·5에서 의가 내적인가, 외적인가를 둘러싸고 논쟁을 펼칠 때, 맹자의 논적인 고자는 의의 사례로서 어른을 어른으로서 대우하는 것을 제시한다.<sup>53)</sup> 한편, 맹자의 제자인 공도자는 맹계자에게 의는 나의 존경을 실행하는 것이기 때문에 내적이라고 말한다.<sup>54)</sup> 맹자를 포함하여 이 논쟁에 참여하는 자들은 모두 이 사례나 설명에 아무런 이의도 제기하지 않고, 그대로 이어받아 자신의 주장을 펼친다. 다른 곳에서 맹자는 스스로도 어른에 대한 존경을 의의 사례로서 꼽고, 의의 실질은 형을 따르는 것이라고 말한다.<sup>55)</sup> 이를 보면, 의를 상대방과의 적절한 관계 맺음으로 이해하는 것은 맹자 당시에도 이미 일반적이었으며, 맹자 역시 이를 그대로 답습하고 있다는 것을 확인할 수 있다. 순칭로이는 맹자에게 ‘義’는 사람의 자질을 의미할 때나, 행위의 특성을 의미할 때나 모두 개념적으로 윤리적 기준을 전제한다고 말한다.(Shun 1997, 62-63) 그런데 맹자는 이처럼 ‘義’를 인간관계 속에서 일어나는 상호작용을 염두에 두고 사용한다. 따라서 맹자에게 ‘義’는 윤리적 기준을 전제로 하는데, 이 때 윤리적 기준은 다시 다양한 인간관계를 전제로 하고 있다고 말해야 보다 맹자의 ‘義’를 온전히 설명할 수 있다. 맹자에게서 적절함 여부를 판단하는 기준은 항상 인간관계 속 역할에 의해 결정되는 것이다.

『맹자』에서 ‘義’는 명사, 형용사로서 사용되며, 법칙, 행위 그리고 사람, 행위, 사물 등의 속성 같은 다양한 범주의 것들을 가리킨다.<sup>56)</sup> 앞서

52) 7·10 義, 人之正路也; 10·7 夫義, 路也; 11·11 義, 人路也; 13·33 路惡在? 義是也.

53) 11·4 彼長而我長之, 非有長於我也.

54) 11·5 曰, “行吾敬, 故謂之內也.”

55) 13·15 敬長, 義也; 7·27 義之實, 從兄是也.

확인한 것처럼 의가 인간관계 속 역할에 의거하여 적절히 상대방과 관계 맺는 것을 주요 의미로서 지니고 있음을 함께 고려한다면, 『맹자』에서 ‘義’가 법칙을 지칭할 때, 그 법칙은 다름 아닌 각각의 인간관계 속 역할에 요구되는 규범을 가리킬 것이다. 마찬가지로, 행위를 지칭할 때는 그 규범에 따라 이뤄진 행위를 가리킬 것이고, 속성을 지칭할 때에는 무언가 그런 규범에 따라 행해지거나 주어졌음을 혹은 누군가 그런 규범에 충실함을 가리킬 것이다. 관계를 지칭할 때에는 구성원들이 서로를 적절한 방식으로 대하는 관계를 가리킬 것이다.

‘義’를 이렇게 이해할 경우, ‘義’와 ‘理’는 둘 다 인간관계 속에서 상대방을 대하는 문제와 관련된다는 점에서 공통점을 지닌다. ‘理’ 역시 인간관계를 바람직한 상태 혹은 상대방을 대하는 적절한 방식 등을 가리킬 수 있기 때문이다. 선진시대 문헌에서 ‘理’와 ‘義’가 함께 사용되는 용례들이 많다는 사실은 이 두 개념이 서로 밀접하게 관련되었다는 점을 방증한다. 이 용례들 중 일부에서는 ‘理’와 ‘義’가 똑같이 상대방을 대하는 방식에 대한 규범을 지칭한다. 『관자』에 “밖은 군주는 안으로는 그 법도를 행하고, 밖으로는 그 리와 의를 행하기 때문에, 이웃 나라가 그를 친근히 여기고, 동맹국이 그를 신뢰한다”라는 문장이 있는데,<sup>57)</sup> 여기서 ‘法度’와 ‘理義’는 구조상 병렬적으로 사용되었다. 따라서 ‘理’와 ‘義’의 관계는 ‘法’, ‘度’가 그런 것처럼 동의어의 관계를 맺는다고 봐야 한다. 이 경우, ‘理義’는 ‘法度’와 마찬가지로 준수해야 하는 규범을 가리킨다. 한편, ‘理’와 ‘義’에 위상차를 두고 사용한 사례들도 있다.<sup>58)</sup> 이처럼 리와 의의 관계를 어떻게 보는지에 대해서는 차이가 있긴 하지만 이 둘을 함께 언급하는 것은 매우 일반적인 현상이었던 것으로 보인다.

자화자께서 말씀셨다. “왕다운 자는 그가 왕다울 수 있는 방법을 즐기고, 망

56) 법칙 7·1 下無法守也, 朝不信道, 工不信度, 君子犯義, 小人犯刑, 國之所存者幸也; 행위 3·2 是集義所生者, 非義襲而取之也; 속성 6·10 以兄之祿爲不義之祿而不食也.

57) 『管子』 「形勢解」 明主內行其法度, 外行其理義, 故鄰國親之, 與國信之.

58) 『荀子』 「不苟」 誠心行義則理; 『荀子』 「議兵」 仁者愛人, 義者循理, 然則又何以兵爲? ..... 『管子』 「心術上」 彼仁者愛人, 愛人故惡人之害之也, 義者循理, 循理故惡人之亂之也, 故禮出乎義, 義出乎理, 理因乎宜者也.

하는 자 역시 그가 망하는 방법을 즐기므로, 짐승을 삶으면 짐승을 다 먹을 수 없지만, 그 포를 즐긴다면 거의 다 먹을 것이다.” 그렇다면 왕다운 자는 리와 의에 대한 기호를 가지고, 망하는 자 역시 폭력과 태만함에 대한 기호를 가진다. 즐기는 것이 같지 않기 때문에, 그 화복 역시 같지 않다. 『여씨춘추』 「맹하기」 「무도」

子華子曰, “王者樂其所以王, 亡者亦樂其所以亡, 故烹獸不足以盡獸, 嗜其肺則幾矣.” 然則王者有嗜乎理義也, 亡者亦有嗜乎暴慢也. 所嗜不同, 故其禍福亦不同. 『呂氏春秋』 「孟夏記」 「誣徒」

그레이엄과 니비슨은 11·7에서 리와 의가 인간의 마음을 기쁘게 한다는 맹자의 말을 위에 인용된 자화자의 주장에 대한 반응으로 평가한다. (Graham 1986, 37, Nivison 2006, 373) 이들의 견해처럼 자화자의 저 발언이 맹자 이전에 이뤄졌는지 확인할 수는 없다. 그러나 리와 의를 나란히 사용하며 기호의 대상으로 간주하는 점은 분명 맹자와 동일하고, 따라서 맹자의 말하기 방식 역시 당시 유행하던 경향으로부터 영향을 받았거나 혹은 반대로 그런 경향에 영향을 주었을 가능성은 충분히 있다. 다만 11·7을 제외하고선, 『맹자』 내에서 ‘理’와 ‘義’가 함께 거론되지 않기 때문에, 맹자가 이 둘을 동의어로 사용했지, 아니면 다르지만 서로 연관된 어떤 것들을 가리키기 위해 사용했는지에 대해서는 단언할 수 없다. 주석가들 중에서 주희는 리와 의를 각각 대상에 있는 당연한 도리와 그 도리에 따르는 적절한 대처로 설명하고,<sup>59)</sup> 대진은 리와 의를 각각 만물이 따로 가지는 바뀔 수 없는 법칙과 그 법칙에 부합할 때 지니게 되는 적절성으로 설명하면서,<sup>60)</sup> 리와 의를 구분하여 풀이하고 있다. 한편, 앞서 살펴봤던 것처럼 황중희는 리와 의는 하늘이 내린 재능이라고 말하며, 이 둘을 구분하지 않고 설명하고 있다.

지금까지 이뤄진 의에 대한 논의를 정리하자면 기본적으로 『맹자』에서 ‘義’는 인간관계 속에서 자신과 상대방이 맡은 역할을 고려하여 상대

59) 朱熹 『孟子集注』 卷十一 「告子章句上」 程子曰, “在物爲理, 處物爲義, 體用之謂也. ……”; 黎靖德 『朱子語類』 卷五十九 「孟子九」 理只是事物當然底道理, 義是事之合宜處.

60) 戴震 『孟子字義疏證』 卷上 「理」 分之, 各有其不易之則, 名曰, ‘理’, 如斯而宜, 名曰, ‘義’.

방과 적절히 관계 맺는 것과 관련된다. 실제로는 그러한 관계에 대한 법칙, 그 법칙을 준수하는 행위, 그 법칙을 준수할 경우 얻어지는 속성, 그 법칙을 준수하는 인간관계를 가리키며, 다양한 범주에 대해 사용된다.

## 제 2 절 리와 의가 주는 기쁨

1절에서 확인한 것처럼 ‘理’, ‘義’ 모두 다양한 품사로 사용될 수 있어, 다양한 의미를 가지고 있다. 따라서 이 두 단어의 의미들을 검토하는 것만으로는 리와 의가 마음을 기쁘게 한다는 맹자의 주장을 정확히 이해할 수는 없다. 이 11·7에서 사용된 ‘理’, ‘義’가 정확히 어떤 의미로 사용되었는지 확인할 필요가 있기 때문이다. 이 장에서 이 두 단어가 어떤 의미로 사용되었는지 확인하기 위해서는 결국 인간관계의 문제와 관련하여 인간이 기쁨을 느끼게 되는 계기를 맹자가 어떻게 설명하는지를 확인할 필요가 있다. 리와 의가 인간의 마음을 기쁘게 할 수 있다면, 반대로 인간의 마음을 기쁘게 할 수 없는 것은 11·7에서 말하는 리와 의가 될 수 없을 것이기 때문이다.

이 절에서는 이러한 이해를 바탕으로 『맹자』 내에서 거론되는 인간관계와 관련된 기쁨의 조건들을 확인하여, 11·7에서 맹자가 주장하는 바, 즉 리와 의가 인간의 마음을 즐겁게 한다는 것이 구체적으로 어떠한 사태인지, 그리고 그 사태의 조건으로서의 리, 의가 구체적으로 무엇인지를 확인하는 것을 목적으로 한다. 이를 위해서 11·7에서 언급하는 기쁨이 어떠한 감정인지를 11·7의 비유와 『시경』 속 용례를 통해 분석할 것이다. 그 후에는 ‘理’, ‘義’가 지시할 수 있는 것을 윤리 법칙, 상대방에 대한 적절한 대우, 인간관계가 적절한 상태로 분류하여, 각각의 것들 중 무엇이야말로 인간의 마음을 기쁘게 할 수 있는지 확인할 것이다.

### 2.1 11·7 속 기쁨

맹자는 11·7에서 리와 의가 마음을 기쁘게 하는 것이 고기가 입을 기쁘게 하는 것과 같다고 말한다. 그렇다면 고기가 입으로 하여금 느끼게 하는 태도가 무엇인가 살펴본다면, 리와 의가 우리 마음으로 하여금 느끼게 하는 태도가 무엇인지 알 수 있을 것이다. 우리의 입이 고기에 대해

보일 수 있는 태도로는 욕구와 만족 두 가지를 떠올려 볼 수 있다. 욕구는 무엇을 얻기를 바라는 일로서 우리의 입은 고기를 발견하거나 떠올렸을 때, 그것을 실제로 먹어서 그 맛을 즐기거나 포만감을 느끼기를 바랄 것이다. 만족은 원하던 것을 얻어 욕구가 모자람 없이 채워진 상태로서, 우리의 입이 실제로 고기를 먹어 원하던 맛 혹은 포만감을 느끼게 될 경우 만족감을 느끼게 될 것이다. 따라서 맹자가 ‘悅’로서 표현하는 고기가 입으로 하여금 느끼게 할 수 있는 태도는 고기에 대한 욕구 혹은 고기를 먹은 후에 경험할 수 있는 만족 중 하나를 가리키거나 혹은 이 둘을 아울러 가리킬 수 있다.

그런데 『시경』에서의 ‘說’ 용례를 보면, 11·7의 ‘悅’은 고기를 먹은 후에 경험할 수 있는 만족만을 가리킨다는 것을 알 수 있다. ‘悅’은 본래 ‘說’로 쓰였으므로, (王力 2000, 314) ‘悅’이 지시하는 기쁨이라는 감정을 선진시대 중국인들이 어떻게 이해하고 있었는가 파악하기 위해서는 ‘說’의 용례들까지 검토할 필요가 있다. 『시경』의 용례를 통해 선진시대 중국인들이 ‘悅’로서 어떠한 감정을 지칭했는지를 보다 구체적으로 확인할 수 있다.

저 남쪽 산에 올라, 그 고사리를 캐네.  
아직 군자를 보지 못했으니, 근심하는 마음 울적하네.  
이미 보았고 이미 만났으니, 내 마음 기쁘네. 『시경』 「소남」 「초충」  
陟彼南山, 言采其蕨.  
未見君子, 憂心惓惓.  
亦既見止, 亦既覯止, 我心則說. 『詩經』 「召南」 「草蟲」

위 인용문은 「초충」의 두 번째 장인데, 이곳에서 기쁨[說]은 군자를 만나지 못해 근심하는 사람이 결국 군자를 만나게 되었을 때 경험하게 된 감정이다. 『시경』에서는 「초충」 이외에도 세 수의 시에서 어떤 사람과의 만남 혹은 연인의 아름다움에 대한 반응을 가리키기 위해 ‘說’을 사용한다.<sup>61)</sup> 그런데 「도인사」에서는 군자의 딸을 만나지 못하여 내

61) 『詩經』 「邶」 「靜女」 靜女其變, 貽我彤管. 彤管有煒, 說懌女美;

마음이 기쁘지 않다고 말한다. 그렇다면 「초충」에서의 기쁨 역시 군자를 만났을 때 경험할 수 있으며, 군자를 만나지 못하면 경험할 수 없는 태도라고 말할 수 있다.

따라서 이 시에서 제시되는 기쁨[說]은 단지 좋아하고 바라는 것에 대한 태도라고 설명하기만 한다면 불충분하다. 왜냐하면 군자에 대한 호감, 군자를 만나고자 하는 바람은 군자를 아직 만나지 못해 근심하던 때에도 이미 갖고 있었을 것이기 때문이다. 누군가 아무런 욕구도 느끼지 못하는 대상에 대해 우려하는 것은 상상하기 어렵다. 그렇다면 아직 군자를 만나지 못하여 근심할 때에도, 위 시의 화자는 군자를 만나고자 하는 바람은 가지고 있었을 것이므로, 기쁨[說]이 군자를 만나고자 하는 바람을 가리켰다면, 「도인사」에서 군자의 딸을 만나지 못해 기쁘지 않다고 말할 수는 없었을 것이다. 따라서 『시경』에서 기쁨[說]은 군자를 만나고자 하는 욕구가 아니라, 군자를 만나고자 하는 욕구가 실제로 충족되었을 때 느끼는 만족감에 해당한다. 『시경』과 『맹자』 사이에 어휘 사용에 대한 극적인 변화가 일어나지 않았다고 가정할 경우, 11·7에서 고기에 대한 태도를 가리키기 위해 사용된 ‘悅’ 역시 고기를 먹고자 하는 욕구가 아니라 실제로 고기를 먹었을 때 비로소 느낄 수 있는 만족감을 가리킨다고 보아야 한다.

『시경』의 용례들은 기쁨[說]이 바라던 것을 성취했을 때 얻을 수 있는 만족이라는 정보 이외에도, 기쁨과 다른 감정들 간의 관계까지도 알려준다. 우선, 위에서 인용된 「초충」에서는 화자가 군자를 만나기 이전의 태도로서의 근심과 군자를 만난 이후의 태도로서의 기쁨이 대비적으로 제시된다. 이는 근심은 욕구하는 대상의 결핍에서 기인한 태도이고, 기쁨은 욕구하는 대상의 성취에서 기인한 태도로서, 이 두 태도가 서로 대비된다는 점을 암시한다. 따라서 누군가 근심하고 있다면 그는 아직 기쁘지 않을 것이고, 누군가 기뻐한다면 그는 더 이상 근심하지 않을 것이라고 생각해볼 수 있다. 따라서 『맹자』 안에 인간관계에서 근심을

---

「桑扈之什」 「頰弁」 有頰者弁，實維伊何？爾酒既旨，爾殽既嘉。豈伊異人，兄弟匪他。 蔦與女蘿，施于松柏。未見君子，憂心弈弈。既見君子，庶幾說懌；  
「都人士之什」 「都人士」 彼都人士，臺笠緇撮。彼君子女，綢直如髮。我不見兮，我心不說。

일으키는 조건을 파악하여, 반대로 인간관계에서 기쁨을 일으키는 조건이 무엇인지 파악하는 것이 가능하다. 인간관계의 영역에서 어떤 요소의 부재로 근심했다면, 그는 그 요소를 성취하여 근심을 해소할 경우 기쁨을 느끼게 될 것이기 때문이다. 따라서 11·1에서 사용된 ‘理’, ‘義’가 가리키는 것은 우리의 마음이 지닌 욕구를 충족시켜, 근심을 해소시켜주는 동시에 만족감을 줄 수 있는 것이어야 한다.

## 2.2 윤리 법칙의 인지로부터 얻는 기쁨

1장에서 ‘理’, ‘義’는 함께 공동체를 구성하는 상대방을 대우하는 방식에 대한 규범, 즉 윤리 법칙을 지시할 수 있다는 것을 확인했다. 따라서 리와 의가 인간의 마음을 만족시킨다는 맹자의 주장은 윤리 법칙이 마음을 만족시킬 수 있다는 의미로 해석해보는 것이 가능하다. 윤리 법칙은 마음에 대하여 인지 대상으로서 관계 맺으므로, 맹자의 주장은 다시 마음이 윤리 법칙을 인지할 경우 만족감을 느끼게 된다는 의미로 이해될 수 있다.

실제로 『맹자』에는 윤리 법칙을 접한 뒤에 느끼는 기쁨이 언급된다. 12·5에서 맹자의 제자인 옥려자는 맹자가 유사한 상황에 달리 대처하는 비일관성을 보이자 기뻐[喜]한다. 그리고 비슷해 보이는 두 사람을 달리 대우한 이유에 대한 맹자의 해명을 듣고서는 기뻐[悅]한다.<sup>62)</sup> 이 장에서 옥려자가 두 차례 기뻐[喜/悅] 수 있었던 이유는 무엇일까? 옥려자가 맹자의 비일관성을 발견했을 때 느낀 기쁨[喜]은 주희의 해석대로 규범을 학습할 기회를 얻은 것에 대한 반가움으로 이해할 수 있다.<sup>63)</sup> 옥려자가 발견하여 기뻐한 맹자의 비일관성은 맹자가 받은 예우에 대한 보답의 차

62) 12·5 孟子居鄒，季任爲任處守，以幣交，受之而不報，處於平陸，儲子爲相，以幣交，受之而不報。他日，由鄒之任，見季子，由平陸之齊，不見儲子。屋廬子喜曰，“連得間矣。”問曰，“夫子之任，見季子，之齊，不見儲子，爲其爲相與？”曰，“非也，書曰，‘享多儀，儀不及物曰不享，惟不役志于享。’爲其不成享也。”屋廬子悅。或問之。屋廬子曰，“季子不得之鄒，儲子得之平陸。”

63) 朱熹 『孟子集注』 卷十二 「告子章句下」 屋廬子知孟子之處此必有義理，故喜得其間隙而問之。



이로서, 리와 의가 규정하는 인간관계 속에서 상대방을 대하는 방식과 관련된 문제이다. 옥려자가 맹자의 비일관적인 대우의 이유를 이해하게 된다면, 그는 이전에는 분명히 알지 못했던 윤리 법칙을 학습하게 되는 것이다. 이렇게 윤리 법칙에 대한 지식을 획득하는 것에 대한 기대가 옥려자를 기쁘게[喜] 했다고 볼 수 있다. 그렇다면 옥려자가 맹자의 대답을 들었을 때 경험한 기쁨[悅]은 그 기대의 충족으로부터 오는 만족으로 이해 가능하다. 이 기쁨[悅]에 대한 설명을 직접 제시하지는 않지만, 앞서 기쁨[喜]을 해석한 방식을 보건대, 주희는 이러한 이해를 가졌을 가능성이 높다. 5·4에서는 “진량은 초나라 태생인데, 주공과 중니의 도를 기뻐하여 북쪽으로 와 중원에서 배웠다”라고 말한다.<sup>64)</sup> 이때 진량이 주공과 중니의 도에 대해 보인 기쁨 역시 마찬가지로 평소에 원했던 이상적인 규범 체계를 발견한 데에서 얻은 만족감이라고 이해할 수 있다.

그런데 맹자는 윤리 법칙을 발견했을 뿐 그것을 실천하지 않는 것에 대해 비판적인 태도를 취한다. 1·3에서 말했듯이, 맹자는 여러 차례 의를 길에 비유한다. 길은 인간이 따를 만한 것이므로, 맹자가 길에 비유하는 의는 인간이 따라야 하는 윤리 법칙에 해당할 가능성이 높다. 실제로 오늘날에도 ‘연구자의 길’처럼 어떤 자격이나 신분에 수반되는 도리나 임무를 가리키기 위해 ‘길’이라는 표현을 사용하기도 한다. 그렇다면 길에 비유되는 의는 윤리 법칙에 해당한다고 볼 수 있다. 그런데 맹자는 사람들이 길로서의 의를 버려 두고 따르지 않는 것을 슬퍼한다.<sup>65)</sup> 그렇다면 맹자는 사람들이 윤리 법칙으로서 의를 발견했더라도 그것을 이행하지 않는다면, 여전히 슬퍼했을 것이다. 그리고 6·8에서 맹자는 어떤 행위가 의에 부합하지 않는다는 것을 알았다면, 바로 그 행위를 멈춰야지, 머뭇거리고 잘못을 고치지 않으면 안 된다고 말하기도 한다.<sup>66)</sup> 덧붙여, 맹자가 윤리 교육의 목적을 사람들을 윤리적으로 변모시키는 데서 찾고 있는 것까지 고려한다면,<sup>67)</sup> 맹자에게 윤리 법칙의 발견은 그 자체가 목적이 아

64) 5·4 陳良，楚産也，悅周公仲尼之道，北學於中國。

65) 7·10 仁，人之安宅也，義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！  
11·11 仁，人心也，義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！

66) 6·8 如知其非義，斯速已矣，何待來年？

67) 1·3 謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣；5·4 人之有道也，飽

나라, 다른 목적을 위한 과정으로서 필요하다고 볼 수 있다.

이렇게 이해할 경우, 윤리 법칙으로서의 리, 의는 더 궁극적인 목표를 이루기 위한 수단으로서 필요성을 지니므로, 리, 의의 발견, 인지는 그 수단의 구비라는 점에서 만족할 만한 일일 수 있다. 따라서 11·7에서 언급되는 기쁨을 리, 의의 발견에 대한 기쁨으로 보기는 곤란하다. 맹자가 리와 의가 주는 만족과 비교하는 고기에 대한 입의 만족은 입이 원래 지니고 있던 욕구가 고기를 먹음으로써 충족되었기에 경험되는 것이다. 그리고 『시경』에서 언급되는 연인을 본 후의 기쁨 역시, 연인을 만나 자신의 그리움이 해소되어야지 경험될 수 있었다. 만약, 맹자에게 윤리 법칙의 발견, 인지가 어떤 더 큰 문제 해결 과정의 부분일 뿐이라면, 윤리 법칙을 발견이 마치 고기가 주는 만족, 연인과의 만남이 주는 만족과 같은 만족을 주지는 못할 것이다. 비유하자면, 윤리 법칙이 주는 만족은 고기를 구하는 법 혹 고기를 맛있게 조리하는 법을 알았을 때 느낄 만족과 같고, 또 연인의 행방 혹 연인과 만날 수 있는 방법을 알았을 때 느낄 만족과 같을 것이다.

### 2.3 윤리적 행동으로부터 얻는 기쁨

1장에서 확인했듯이, ‘義’는 명사로서 역할에 따라 상대방을 적절하게 대우하는 행위를 가리킬 수 있다. 만약 ‘義’가 이러한 의미로 사용되었다면, 11·7 속 리와 의가 인간의 마음을 기쁘게 한다는 맹자의 주장은 특정한 행위가 마음을 만족시킬 수 있다는 주장이 된다. 실제로 맹자는 적절한 행위가 인간의 마음을 만족시킬 수 있다는 사실을 암시한다.

그것이 기로서 지니는 특징은 의 그리고 도와 협동한다는 점이니, 이것들이 없으면 부족해진다. 이것은 의를 모으는 것이 만들어 내는 것이니, 의가 엄습하여 그것을 취하게 되는 것이 아니다. 행동이 마음에 만족스럽지 않은 점이 있다면 부족해진다. 나는 그러므로 고자가 의를 안 적이 없다고 말하니, 그가

---

食, 煖衣, 逸居而無教, 則近於禽獸. 聖人有憂之, 使契爲司徒, 教以人倫, 父子有親, 君臣有義, 夫婦有別, 長幼有序, 朋友有信. 放勳曰, ‘勞之來之, 匡之直之, 輔之翼之, 使自得之, 又從而振德之.’

그것을 도외시하기 때문이다. 3·2

其爲氣也，配義與道，無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰，告子未嘗知義，以其外之也。 3·2

맹자는 의를 모으면 호연지기가 생겨나고 행동이 마음에 만족스럽지 않으면 호연지기가 부족해진다고 설명한다. 그렇다면 누군가의 호연지기가 부족하지 않을 경우, 그 사람이 누적해온 행동들은 그 마음에 만족스러웠을 것이다. 이처럼 맹자는 의로운 행동이 마음을 만족시킬 가능성을 인정하고 있다.

의로운 행동이 마음을 만족시킨다는 것은 어떠한 사태일까? 이 질문의 답에 대한 단서는 수오지심에서 찾을 수 있다. 맹자는 3·6에서는 수오지심이 의의 실마리[端]라고 말하기도 하고,<sup>68)</sup> 11·6에서는 수오지심이 의라고 말하기도 한다.<sup>69)</sup> 맹자가 11·6에서 인의예지는 원래 자신 안에 존재하는 것이라고 말하는 것을 고려하면,<sup>70)</sup> 수오지심과 함께 언급되는 의는 인간이 본래 지니고 있는 도덕적 경향성으로 볼 수 있다. 그렇다면 수오지심은 이러한 경향성이 발현된 결과로서의 실제 심리적 현상을 가리킬 수도 있고, 그러한 경향 자체를 가리킬 수도 있을 것이다.

그런데 의로운 사람의 행동이 의롭지 않다고 생각하기는 어렵다. 따라서 의로운 사람이 그가 지닌 경향성의 발로로 수오지심을 경험하고, 그 수오지심을 동기로 삼아 어떤 행동을 했다면, 그 행동은 옳은 행동이라고 평가할 수 있을 것이다. 이렇게 행해진 행동은, 수오지심을 동기로 삼은 이상, 수치심이나 혐오감이 들지 않는 방향으로 이뤄진 행동일 것이다. 따라서 수치심이나 혐오감으로부터 자유로운 행동은 곧 의로운 행동이고, 반대로 의롭지 않은 행동은 수치심이나 혐오감을 유발하는 행동이라고 말할 수 있다. 의로운 행동에 대한 이러한 이해는 앞서 언급한 3·2의 마음에 만족스럽지 않은 행동과 이어질 수 있다. 다시 말해, 마음에 만족스럽지 않은 행동이란 곧 나 자신으로 하여금 수치심이나 혐오감을

68) 3·6 惻隱之心，仁之端也，羞惡之心，義之端也，辭讓之心，禮之端也，是非之心，智之端也。

69) 11·6 惻隱之心，仁也，羞惡之心，義也，恭敬之心，禮也，是非之心，智也。

70) 11·6 仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。

느끼게 하는 행동이라고 볼 수 있다. 일찍이 순칭로이가 11·7에서 리, 의가 주는 기쁨과 3·2의 마음에 만족스럽지 않은 행동 그리고 수오지심을 연결하여 11·7의 기쁨은 의에 부합하는 행동에 대한 기쁨으로 해석한 바 있다.(Shun 1997, 137)

따라서 맹자는 누군가 의로운 행동을 했다면, 자신의 행동을 반성했을 때 부끄러워하지 않으며 만족감을 경험할 것이라고 생각했다고 말할 수 있다. 반대로 의롭지 않은 행동을 했다면 자신의 행동을 반성하면서 부끄러움을 느끼며 불만을 가질 것이라고 생각했을 것이다. 그런데 앞서 1.3에서 맹자에게 윤리적 기준에 부합하는 의로운 행동은 결국 인간관계 속에서 상대방과 자신의 역할을 고려하여 상대방을 적절히 대우하는 것임을 확인했었다. 따라서 방금 말한 대로, 의로운 행동이 인간의 마음에 만족감을 줄 수 있다면, 행위자가 상대방을 적절히 대우했을 때 만족감을 경험할 수 있어야 할 것이다.

그런데 이때 상대방을 대우하는 행동이 마음에 만족을 주는 방식에 대해서는 두 가지 서로 다른 이해가 가능하다. 첫 번째로는 어떤 행동 자체가 마음에 만족을 준다고 생각할 수 있다. 인간은 때로는 그 행동이 불러오는 결과를 의식하지 않고도, 그것의 수행 자체를 목적으로 어떤 행동을 하기도 한다. 대표적인 예로 운동을 들 수 있다. 물론 운동의 수행은 건강, 명예 등 부수적인 좋은 결과들을 불러오기도 한다. 하지만 이런 것들을 의식하지 않은 채, 정말 운동 그 자체를 위해 운동하는 경우도 존재한다. 이처럼 운동 그 자체를 위해 운동하는 사람이라면, 앞서 언급한 부수적인 결과들과는 상관없이 자신이 운동한다는 그 사실 자체만으로 만족감을 경험할 것이다. 상대방에 대한 적절한 대우가 이러한 성격의 것이라면, 우리는 그것의 수행 그 자체를 목적으로 상대방에게 특정 대우를 시행할 것이며, 그것이 수행되었다는 것 자체만으로 기뻐할 수 있을 것이다.

두 번째로는 상대방을 적절히 대우하는 것은 어떤 별도의 목적을 위한 것이며, 그러한 목적이 성취되었을 때 비로소 만족할 수 있다고 생각해 볼 수 있다. 인간은 그 행동의 수행 자체가 목적이 아니라, 그 행동을 수

행하였을 때 얻을 수 있는 결과를 목적으로 어떤 행동을 수행하기도 한다. 앞서 들었던 운동을 다시 예로 들자면, 운동의 수행 그 자체를 목적으로 삼지 않고, 운동을 통해 건강, 명예를 얻기를 바라며 운동할 수 있다. 이럴 경우, 실제 운동을 통해 건강이나 명예를 얻어야지, 비로소 만족할 수 있을 것이며, 운동 그 자체는 성실히 했지만 결국 건강이나 명예를 얻지 못했거나 잃게 되었다면 만족하기 어려울 것이다. 이처럼 인간이 상대방을 적절한 방식으로 대하는 것 역시 그러한 대우로 인해 어떤 결과를 얻기 위한 노력일 수 있다. 그렇다면 그 노력의 결과 실제 그 목적을 성취해야지 비로소 만족할 수 있을 것이다.

맹자의 이해 속에서 상대방을 적절히 대우하는 것이 그 자체로 목적인가 여부에 따라, 앞서 3·2의 “행동이 마음에 만족스럽지 않은 점이 있다면”에 대한 이해 혹은 수오지심의 대상에 대한 이해 역시 달라질 것이다. 만약 상대방을 적절히 대우하는 것 그 자체가 목적이라면, 의로운 행동에 대한 만족은 그 행동이 그 자체로 지닌 가치에 대한 긍정적 반응일 것이며, 반대로 의롭지 않은 행동에 대한 수오지심은 그러한 행동이 그 자체로 지닌 부정적 반응일 것이다. 반대로 상대방을 적절히 대우하여 어떤 결과를 얻는 것이 목적이었다면, 의로운 행동에 대한 만족은 그 행동이 그 결과를 불러왔다는 사실 혹은 불러올 것이란 기대로 인한 긍정적 반응일 것이며, 반대로 의롭지 못한 행동에 대한 수오지심은 그러한 행동이 그 결과를 불러오지 못했다는 사실 혹은 불러올 수 없을 것이라는 기대로 인한 부정적 반응일 것이다.

맹자는 그렇다면 이 두 입장 중에 어느 편에 섰을까? 무왕의 부끄러움[恥]은 이 질문에 대한 단서를 제공한다. ‘부끄러워하다’를 의미하는 ‘恥’는 ‘羞’와 유의어이다. 그런데 맹자는 2·3에서 무왕이 상 주왕의 폭정을 부끄러워하여[恥] 용기를 발휘하여 백성들을 편안하게 만들었다고 전한다.<sup>71)</sup> 이때 무왕은 그 부끄러움으로 인해 주왕을 정벌하여 백성들을 보호하였으니, 아마도 무왕이 부끄러워한 사태는 주왕이 폭정을 저질러 백성들을 도탄에 빠뜨리는 것을 방관할 수밖에 없는 것에 대한 부끄러움이

71) 2·3 一人衡行於天下，武王恥之。此武王之勇也。而武王亦一怒而安天下之民。

라고 할 수 있다. 우리는 일상 속에서도 얼마든지 무왕이 경험한 것과 유사한 수치심을 느끼고는 한다. 가령, 우리는 오늘날도 타인의 불의에 눈감는 것이 부끄러운 일이라고 느낀다. 구체적인 사례를 들자면, 어떤 학생이 다른 학생에게 폭력을 가하고 괴롭히는 것을 발견하였지만 이를 방관하고 아무런 조치도 취하지 않은 목격자는 자신의 행동에 부끄러움을 느낄 수 있다. 이러한 부끄러움은 상대방을 적절히 대하지 못하여 느끼는 부끄러움이라고 이해할 수 있다. 무왕의 입장에서는 폭군인 주왕을 정벌하는 것이 주왕에 대한 적절한 대우일 것이고, 고통받는 백성들을 보호하는 것이 백성들에 대한 적절한 대우일 것이다. 학교폭력을 방치하는 학생의 입장에서는 가해자를 제지하고, 피해자를 보호하는 것이 각각 가해자와 피해자에 대한 적절한 대우일 것이다.

그렇다면 만약 이들이 백성과 피해자를 보호하기 위해서 노력했지만 실패했을 경우 그들은 스스로에 대해 부끄럽지 않을 수 있을까? 아마도 그러기 힘들 것이다. 물론 아무런 조치도 취하지 않았을 때에 비해서는 상대적으로 덜 부끄러울 수도 있겠지만, 애초에 무왕이 부끄러움을 느꼈던 근본적인 원인은 한 사람이 천하에서 포악하게 행동하는 사태였으므로, 자신이 그 사태를 개선시키고자 노력했다는 사실만으로 그 부끄러움을 온전히 해소시키기는 어려웠을 것이다. 다시 말해서, 무왕은 주왕의 폭정을 실제로 종식시킨 그 시점부터 부끄러움으로부터 자유로웠을 것이다.

그러므로 맹자에게 상대방을 적절히 대우한다는 것은 단순히 어떤 행동의 수행 그 자체를 목적으로 하는 것이 아니라, 그 행동의 수행을 통해 초래할 수 있는 어떤 결과를 목적으로 한다. 따라서 상대방을 적절히 대하지 못해 마음에 불만스럽거나, 치욕과 혐오를 느꼈다면, 이러한 감정은 자신의 행동이 상대방과 관련된 어떤 상태를 형성, 유지하는 데 도움이 되지 못한다는 점에 대한 부정적인 반응일 것이다. 그리고 반대로 자신의 행동이 마음에 만족스럽고 떳떳했다면, 이러한 감정은 자신의 행동이 그러한 상태를 형성, 유지하는 데 도움이 되었다는 사실 혹은 도움이 될 것이라는 기대에 대한 반응일 것이다. 따라서 맹자에게 수오지심에서

부터 기인한 행동은 그 자체로 만족스러운 사태라고 말하기 어렵다.

그렇다면 맹자에게서 상대방을 적절히 대우하는 것은 그 자체로 가치 있는 것이 아니라, 그 대우를 통해 성취가능한 다른 결과로 인해 가치 있는 것이다. 그렇다면 의로운 행동이 가치 있을 수 있게 만드는 근거, 다시 말해서 그 행동을 통해 성취하고자 하는 바람직한 결과는 무엇인가? 이를 확인하기 위해서는 맹자가 언급하는 근심들을 검토하는 것이 도움이 될 것이다. 2.1에서 확인했듯이, 기쁨[悅]은 근심[憂]이 해소되었을 때 경험되는 감정이었다. 그러므로 맹자가 인간관계 속에서 근심할 만한 일로이라고 여긴 것을 파악할 수 있다면, 인간관계와 관련하여 그 자체로 바람직한 사태가 무엇인지를 알 수 있을 것이다.

#### 2.4 인간관계의 안정으로부터 오는 기쁨

이 절에서는 요와 순이 지녔던 근심의 내용을 확인함으로써, 맹자가 옳은 행동을 통해 성취하고자 했던 사태가 바로 이상적인 인간관계이며, 이것이야말로 11·7의 ‘理’와 ‘義’가 지시하는 대상임을 확인할 것이다. 맹자는 성인은 인륜의 극치라고 말하면서, 성인의 대표로서 요와 순을 거론한다.<sup>72)</sup> 그렇다면 인간의 마음을 기쁘게 만들 수 있는 리, 의에 대해서 가장 예민한 감수성을 지니고 있는 것도 역시 요와 순일 것이다. 그렇다면 요와 순조차도 기쁘게 만들었던 것이야말로 가장 이상적인 리, 의일 것이다. 그러므로 요와 순이 무엇에 기뻐했는가 찾을 수 있다면, 우리의 마음을 기쁘게 하는 리, 의가 구체적으로 무엇인지를 발견할 수 있을 것이다. 그런데 흥미롭게도 맹자는 이 두 성인이 어떤 것으로 인해 기뻐했다고 설명하기보다는, 오히려 어떤 것으로 인해 근심했는지 설명한다. 하지만 이들의 근심 역시 11·7의 리, 의가 무엇인지 파악하는 것을 돕는 단서가 될 수 있다.

2.1에서 필자는 『시경』의 용례를 검토하여, 기쁨[悅]과 근심[憂]이 서로 상반되는 감정이라는 것을 밝혔었다. 그러므로 요와 순이 근심한 것이 무엇인지 파악한다면, 자연스레 요와 순이 무엇으로부터 만족감을 얻

---

72) 7:2 聖人, 人倫之至也. 欲爲君盡君道, 欲爲臣盡臣道, 二者皆法堯舜而已矣.

있을지도 알 수 있게 된다. 요와 순은 자신들이 우려했던 사태가 해소되었을 때 만족을 느꼈을 것이기 때문이다. 따라서 요와 순을 만족시키는 사태가 바로 11·7 속 ‘理’, ‘義’가 지시하는 대상일 것이다. 따라서 11·7의 리, 의가 무엇인지 파악하기 위해서는 요, 순이 무엇을 근심했는가부터 파악해야 한다. 우선, 맹자는 천자로서 요와 순이 다음과 같은 것을 근심했다고 말한다.

요의 시대에 천하는 아직 차분해지지 않아 홍수가 뒤엎혀 흘러 천하에 범람했으며, 초목은 무성하고 금수는 번식하고 오곡은 자라지 않고 금수는 사람들을 핍박했고 금수의 발자국의 길이 중원에 어지러웠다. 요께서 유독 이를 우려하셔서 순을 등용하여 다스림을 펼치셨다. …… 사람에게 법칙이 있기를, 배불리 먹고 따뜻하게 입고 편안히 쉬면서 가르침이 없으면 금수에 가까워진다. 성인께서는 이를 또 우려하셔서, 설로 하여금 사도가 되어 인륜을 가르치게 하셨다. ‘부자 간에는 친함이 있어야 하고, 군신 간에는 의가 있어야 하고, 부부 간에는 구별이 있어야 하고, 장유 간에는 차례가 있어야 하고, 봉우 간에는 신뢰가 있어야 한다.’ 5·4

當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，汜濫於天下，草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸逼人，獸蹄鳥跡之道交於中國。堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。禹疏九河，濬濟漯而注諸海，決汝漢，排淮泗而注之江，然後中國可得而食也。當是時也，禹八年於外，三過其門而不入，雖欲耕，得乎？后稷教民稼穡，樹藝五穀，五穀熟而民人育。人之有道也，飽食煖衣逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契爲司徒，教以人倫，父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。 5·4

위에 인용된 맹자의 소개에 따르면, 요는 홍수로 인한 백성들의 피해를 근심한다. 맹자의 묘사에 따르면 홍수는 사람들의 생명을 직접적으로 위협한다. 홍수 그 자체도 인명을 앗아갈 수 있겠지만, 홍수로부터 파생되는 금수의 창궐, 곡식의 피해 역시도 사람들의 생명 유지를 어렵게 만드는 요인들이다. 따라서 홍수에 대한 요의 근심은 곧 사람들의 생명이 위협받는 상황에 대한 근심이라고 일반화하여 이해해볼 수 있다. 덧붙여 맹자는 순이 인륜 질서의 붕괴를 근심했다고 말한다. 그렇다면 올바른 천자라면 자신의 백성들이 생명의 위협으로부터 자유로우며, 동시에 인



륜 질서를 유지하고 있을 때 비로소 근심으로부터 해방되어 기쁨을 느낄 수 있을 것이다. 그런데 요와 순이 근심했던 백성들의 위험 그리고 인륜의 붕괴는 사회의 혼란이라고 말할 수 있다. 맹자는 자신의 시대까지 이르는 중국의 역사를 안정과 혼란의 교차라고 요약한다.<sup>73)</sup> 그리고 중국인들이 겪어온 역사적 혼란들을 구체적으로 묘사한 후에, 그 사건들을 다음과 같이 정리한다.

옛날에 우께서 홍수를 막으시자 천하가 차분해졌고, 주공께서 이적을 검병하시고 맹수를 몰아내시자 백성들이 편안해졌고, 공자께서 『춘추』를 완성하시자 반란을 저지른 신하와 사나운 아들이 두려워했다. 『시』에서 ‘용, 적에 저항하고, 형, 서를 징벌하니, 감히 나를 막을 자가 아무도 없네.’라고 했다. 아버지가 없고 임금이 없는 자는 주공께서 저항하실 바이다. 나 역시 사람들의 마음을 바르게 하고, 바르지 않은 학설을 멈추고, 그릇된 행동을 막고, 과도한 말을 추방하여 세 성인을 잇고자 하는 자이니, 어찌 변론을 좋아하겠는가? 나는 부득이할 뿐이다. 말로 양주학과와 목가를 막을 수 있는 자는 성인의 무리이다. 6·9

昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄，驅猛獸而百姓寧，孔子成『春秋』而亂臣賊子懼。『詩』云，‘戎狄是膺，荊舒是懲，則莫我敢承。’無父無君，是周公所膺也。我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者，豈好辯哉？予不得已也。能言距楊墨者，聖人之徒也。 6·9

위 인용문에서 맹자는 중국인들이 겪었던 큰 혼란으로서 대홍수, 주(紂)의 폭정, 인륜의 붕괴를 꼽고 있다. 이를 보면 맹자는 구성원들의 생명이 위협받는 상태 그리고 사람들 간의 인륜 질서가 무너진 상태를 혼란[亂]으로 평가했다는 것을 알 수 있다. 그렇다면 혼란의 반대인 인간관계의 안정[理]이란 그 구성원들의 생명이 안전한 동시에 구성원들 간의 인륜 질서가 유지되는 상태일 텐데, 이는 바로 천자로서 요와 순이 추구했던 바이다. 따라서 요와 순이 바랐던 사회의 상태는 ‘理’에 의해 지시될 수 있다. 그리고 이러한 사회의 안정은 오륜과 같은 인륜 질서의 유지를 포함하는데, 이 질서는 인간관계의 적절성을 나타낼 수 있는 ‘義’에 의해서

73) 6·9 天下之生久矣，一治一亂.

지시될 수 있다. 그렇다면 천자로서 요와 순의 근심은 사회의 혼란으로부터 비롯되었고, 따라서 이 혼란이 실제로 제거되어 사회가 안정되지 않는다면 요와 순의 근심 역시 해소되지 않았을 것이다. 이는 요와 순의 관심이 스스로의 도덕성에 있는 것이 아니라, 자신이 참여하는 인간관계를 향하고 있었다는 것을 보여준다. 한편, 맹자는 순이 자식으로서 겪었던 고통 역시 꽤나 상세하게 소개한다.

말씀하셨다. “장식이 공명고에게 물었다. ‘순께서 밭에 가셨던 것은 제가 이미 가르침을 들었습니다. 하늘에게, 부모에게 호소하시며 우신 것은 제가 잘 모르겠습니다.’ 공명고가 말했다. ‘이것은 내가 알 수 있는 것이 아니다.’ 공명고는 효자의 마음이 이처럼 걱정 없을 수 없다고 여겼다. ‘나는 힘을 다해 밭을 갈았고, 공손히 자식의 직분을 할 뿐이니, 부모님께서 나를 사랑하지 않는 것은 내게 무슨 의미가 있겠는가?’ ……” 9·1

曰, “長息問於公明高曰, ‘舜往于田, 則吾既得聞命矣, 號泣于旻天, 于父母, 則吾不知也.’ 公明高曰, ‘是非爾所知也.’ 夫公明高以孝子之心, 爲不若是愬, ‘我竭力耕田, 共爲子職而已矣, 父母之不我愛, 於我何哉?’ ……” 9·1

위 인용문은 순이 부모를 원망한 일을 만장이 묻자, 맹자가 한 대답의 일부이다. 위 인용문에서 “我竭力耕田, 共爲子職而已矣, 父母之不我愛, 於我何哉?”가 누구의 생각인지에 대해서 의견이 갈린다. 조기, 주희, 장식, 초순은 이를 순이 부모로부터 사랑받지 못하는 상황 속에서 자신에게 무슨 잘못이 더 있었을지를 자책하는 것으로 이해한다.<sup>74)</sup> 한편, 정약용과 양보권은 효자라고 평가할 수 없는 자의 마음을 묘사한 것이라고 이해한다.<sup>75)</sup>(楊伯峻 2010, 192) 전자의 해석을 따라 해당 부분을 순의 자책으로

74) 焦循 『孟子正義』 卷十八 「萬章章句上」 【注】 我共人子之事, 而父母不我愛, 於我之身, 獨有何罪哉? 自求責於己, 而悲感焉. 【疏】 “我竭”至“何哉” ○正義曰, 此卽代述訴天之言也. 我雖竭力耕田, 不過共子職而已. 此外宜盡者甚多, 則得罪於父母處亦甚多, 不知父母之不我愛, 是於何罪也. “何哉?”, 正言罪之多也. 一說此申言上‘愬’字, 若愬然無愁, 則以我既竭力耕田共子職矣, 尙有何罪, 而父母不我愛哉? 孝子必不若是也. 此說與經文不達, 宜從趙氏; 朱熹 『孟子集注』 卷九 「萬章章句上」 “於我何哉?”, 自責不知己有何罪耳, 非怨父母也. 楊氏曰, “非孟子深知舜之心, 不能爲此言. 蓋舜惟恐不順於父母, 未嘗自以爲孝也, 若自以爲孝, 則非孝矣.”; 張栻 『孟子說』 卷五 「萬章上」 “我竭力耕田, 共爲子職而已, 父母之不我愛, 於我何哉?” 述舜之意云耳, 謂我知竭力耕田以共子職而已, 而父母不我愛, 於我豈有所未盡而致然歟?

이해한다면, 순은 부모를 원망한 것이 아니라, 자기 자신을 원망한 것이 된다. 이렇게 이해할 경우, 맹자가 순이 하늘에 호소한 이유를 “원망하고 그리워하셨기 때문이다”<sup>76)</sup>라고 설명할 때, 원망과 그리움의 대상이 각각 자신과 부모로 달라지게 되는데, 이보다는 원망과 그리움이 동일한 대상, 즉 순의 부모를 향한다고 보는 것이 자연스럽다. 그리고 정약용이 지적했듯,<sup>77)</sup> 맹자는 다른 곳에서 원망이 친한 이를 친애하는 태도가 될 수 있다는 것을 인정하기도 했으므로,<sup>78)</sup> 순이 부모를 원망했다고 하더라도 비판할 만한 일이라고 보기 어렵다. 오히려 원망할 만한 때 원망하지 않는다면, 맹자에게는 이것이야말로 불효이다.<sup>79)</sup> 따라서 순의 부모가 자신의 자식인 순을 죽이려고 한 것처럼 큰 잘못을 저질렀을 때, 순은 자신의 부모를 원망하는 것이 오히려 마땅할 것이다. 이러한 이유로 원망의 대상은 자기 자신이 아니라 부모라고 볼 경우, 이 부분은 정약용이나 양보권의 주장대로 부모가 자신을 사랑하지 않음에도 걱정 없는 사람의 마음을 묘사하는 것으로 보고, 순은 오히려 반대로 부모가 자신을 사랑하지 않음에 대해 냉정할 수 없어 부모를 원망했다고 보는 것이 자연스럽다.

이때 순이 취할 수 있는 태도로는 두 가지를 떠올려볼 수 있다. 첫 번째로, 순은 자신이 자식으로서 직분을 다했다고 생각하지만, 그럼에도 불구하고 부모가 자신을 사랑하지 않는다는 점에 여전히 근심했다고 볼 수 있다. 두 번째로 순은 부모가 자신을 사랑하지 않는 것을 보고서, 자신이

75) 丁若鏞 『孟子要義』 卷二 「萬章第五」 鏞案“我竭力”以下二十二字，乃‘愬’字之注脚。子之於父母，若云‘我但盡在我之道而已，彼之不慈干我甚事云爾’，則豈非大不孝乎？子之於父母，寧怨無愬，此舜之所以怨慕也。嗚呼！至矣。

76) 9·1 孟子曰，“怨慕也。”

77) 丁若鏞 『孟子要義』 卷二 「萬章第五」 此章，當與下篇公孫丑所問<小弁>之義，並列而參觀。彼章明云，“<小弁>之怨，親親也。親親，仁也。”孟子既以怨爲仁，則舜之怨父母，亦必有說矣。瞽瞍日以殺舜爲事，舜且愬然而莫之愁，曰‘我恭爲子職而已，父母之不我愛，於我何與哉？’，則舜冷心硬腸，視父母如路人者也。故號泣于旻天，怨之慕之，天理也。幽王嬖褒姒廢宜臼，宜臼方且愬然而莫之愁，曰‘我無過失也，父母之不我愛，於我何與哉？’，則宜臼冷心硬腸，視父母如路人者也。故垂涕泣而道之，不似越人之關弓然者，天理也。孝子之怨父母，乃其至誠惻怛，徹天徹地之仁，夫豈以事體爲嫌哉？

78) 12·3 「小弁」之怨，親親也。親親，仁也。

79) 12·3 親之過大而不怨，是愈疏也。親之過小而怨，是不可磯也。愈疏，不孝也，不可磯，亦不孝也。

아직 자식의 직분을 다하지 않았기 때문에 부모가 자신을 사랑하지 않는다고 생각하며, 자신의 잘못으로 인해 초래된 결과에 근심했다고 생각할 수 있다.

그런데 타인의 우호적이지 않은 대우에 대한 군자의 대처를 고려해본다면, 순은 이 둘 중 후자의 태도를 취했을 것이라고 보는 것이 적절하다. 맹자에 따르면 군자는 타인이 자신을 함부로 대했을 경우, 자신이 그를 대할 때 어질었는가, 예를 갖췄는가, 충실했는가를 반성한다. 그리고 그 결과 자신이 상대방에게 충실히 어질고, 충실히 예를 갖췄음을 확인했다면, 자신을 함부로 대하는 상대방을 금수와 다름없는 존재로 치부하며 그에 대한 근심을 거둔다고 말한다.<sup>80)</sup> 그렇다면 순 역시 스스로 자식으로서 충성스러운 태도로 부모를 사랑하고, 부모에게 예우했다고 생각했다면, 부모를 금수와 다름없는, 다시 말해서 사람답지 않은 존재로 간주하여 그들과의 관계를 끊었어야 할 것이다. 하지만 순은 그렇지 않았고, 결국에는 부모의 환심을 얻는 데 성공한다.<sup>81)</sup> 따라서 순은 비록 부모를 원망하기는 했지만, 여전히 스스로 미진했기 때문에 부모와의 관계에서 문제가 발생했다고 생각했을 것이다.

그렇다면 순이 부모로부터 환심을 얻어 근심을 해소할 수 있었다고 맹자가 말했을 때,<sup>82)</sup> 그 근심의 궁극적 원인에 대해서 다시 두 가지 해석의 가능성이 생긴다. 순은 그저 부모와의 원만한 관계를 이루는 것 그 자체에 관심을 가지며, 그 관계에 문제가 생겼음을 근심했을 수 있다. 아니면 순은 부모와의 원만하지 않은 관계가 증명하는 자신의 도덕적인 모자람 그 자체에 대해 근심했을 수 있다. 이 해석을 따를 경우, 순은 자신의 도덕적 완성을 지상 목표로 두고 있어서, 부모가 자신을 사랑하지 않는 상황에 근심할 수밖에 없었던 것이다. 부모의 우호적이지 않은 대우

80) 8·28 有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也，‘我必不仁也，必無禮也，此物奚宜至哉?’ 其自反而仁矣，自反而有禮矣，其橫逆由是也，君子必自反也，‘我必不忠，’ 自反而忠矣，其橫逆由是也，君子曰，“此亦妄人也已矣。如此則與禽獸奚擇哉？於禽獸又何難焉？” 是故君子有終身之憂，無一朝之患也。

81) 7·28 舜盡事親之道而瞽瞍底豫，瞽瞍底豫而天下化，瞽瞍底豫而天下之爲父子者定，此之謂大孝。

82) 9·1 人悅之好色富貴，無足以解憂者，惟順於父母可以解憂。

는 곧 나의 도덕성의 문제를 증명하기 때문이다.

그런데 맹자가 부모에 대한 순의 태도를 묘사하는 방식을 보면, 후자 보다는 전자의 이해가 적절해 보인다. 만약 후자의 이해처럼, 순이 지닌 궁극적인 관심이 자신의 도덕성이었다면, 순이 하늘을 향해 호소한 것이 원망하고 그리워했기 때문이라고 말하지 않았을 것이다.<sup>83)</sup> 만약 맹자가 생각하기에 순의 관심이 자신의 도덕적 완성에 있었다면, 하늘에 대해 호소하는 내용 역시 자신의 도덕성과 관련된 것이었을 것이다. 가령, 완전한 인격을 성취하는 것의 어려움 혹은 자신이 지닌 선천적인 역량의 모자람 등에 대하여 호소해야 했을 것이다. 하지만 맹자는 순의 호소가 부모에 대한 원망과 사모 때문이라고 요약한다. 이를 보면, 맹자의 생각 속에서 순은 부모와의 불화라는 문제를 자신의 모자람 도덕성의 표지로서 간주하기보다는, 부모와의 관계 그 자체가 문제이며 오히려 자신의 도덕성은 이 문제를 해결하기 위한 도구로 간주하였다고 보는 것이 적절할 것이다.

지금까지 살펴본 순의 고난, 즉 부모와의 불화 역시 가정 내의 혼란으로 간주할 수 있다. 선진시대에는 부모가 자식을 사랑하는 것이 이상적인 상태이며, 부모가 자식을 사랑하지 않는 것은 혼란이라고 간주했다. 『좌전』 은공 3년 기사에서는 아버지의 사랑을 여섯 가지 순조로움[順]으로 꼽고 있고,<sup>84)</sup> 『목자』 「겸애상」에서는 아버지가 아들을 사랑하지 않는 것을 혼란의 한 사례로서 거론한다.<sup>85)</sup> 맹자 역시 오류의 하나로써 부자 간에 친함이 있음을 언급하며,<sup>86)</sup> 부자 간이 서로 친밀함으로 연결되어 있는 상태를 이상적인 인간관계로 간주한다. 그렇다면 순의 경우처럼 자식으로서 부모로부터 사랑받지 못하는 것은 가정 내의 혼란이며, 적절하지 못한 인간관계라고 말할 수 있다. 반대로 순이 그의 부모로부터 사랑받는 것은 적절한 인간관계에 해당한다고 볼 수 있으므로 ‘理’

83) 9·1 萬章問曰, “舜往于田, 號泣于旻天, 何爲其號泣也?” 孟子曰, “怨慕也.”

84) 『左傳』 「隱公三年」 君義, 臣行, 父慈, 子孝, 兄愛, 弟敬, 所謂六順也.

85) 『墨子』 「兼愛上」 雖父之不慈子, 兄之不慈弟, 君之不慈臣, 此亦天下之所謂亂也.

86) 5·4 聖人有憂之, 使契爲司徒, 教以人倫, 父子有親, 君臣有義, 夫婦有別, 長幼有叙, 朋友有信.

‘義’에 의해 지시될 수 있다.

결론적으로 천자로서 요, 자식으로서 순은 각자가 참여하는 인간관계가 안정되었을 때 비로소 만족감을 느낄 수 있었다고 이해할 수 있다. 그런데 맹자에 따르면, 이러한 인간관계의 안정은 의로운 행동을 통해서 성취할 수 있는 것이다. 우선, 의로운 행동은 그 자체로 구성원들의 안전에 기여할 수 있다. 요의 통치에서 볼 수 있듯이, 한 인간관계의 구성원들이 생명의 위협으로부터 자유롭기 위해서는, 군주, 부모처럼 책임을 지닌 참여자가 직접 상대방을 위해 적절한 통치, 노동을 할 필요가 있다. 이처럼 특정 구성원의 책임이 원활히 수행되었을 때, 그 인간관계의 구성원들은 생명을 유지할 수 있게 된다.

한편 의로운 행동은 감화를 통해서 인간관계를 개선시킬 수도 있다. 만약 어떤 인간관계에서 상대적으로 지배적인 위치에 있는 자가 출선수범하여 의를 실천한다면, 이에 감화된 상대방 역시 의를 실천하게 될 것이다. 맹자가 군주가 의로우면 의롭지 않은 자가 없어지게 된다고 말한 것이 바로 이 때문이라고 볼 수 있다.<sup>87)</sup> 따라서 의로운 행동의 실천은 인간관계의 구성원들이 각자에게 부여된 규범을 준수하도록 만들어, 인륜의 질서를 형성하고 유지하는 데 기여한다. 그리고 3.2에서 다시 살펴보겠지만, 맹자에 따르면 올바른 행동은 상대방으로부터의 지지와 호감을 이끌어, 행위자와 상대방 간의 우호적 관계를 이끌어낸다. 순이 부모를 섬기는 도를 다하여 아버지로부터 환심을 얻어낸 것이 바로 그 사례이다.<sup>88)</sup>

이처럼 공동체의 안정은 자신이 인간관계에서 맡은 역할에 충실함으로써, 다시 말해 의로운 행동을 실천함으로써 성취 가능한 것이다. 천자로서의 요, 자식으로서의 순은 자신이 속한 인간관계의 혼란으로 인해 근심하며 괴로워했고, 그 공동체가 안정적인 상태로 변했을 때, 비로소 기뻐할 수 있었는데, 의로운 행동은 이를 성취할 수 있는 수단인 것이다. 그렇다면 맹자에게 의로운 행동은 자신의 도덕성을 형성, 유지하기 위해

87) 7·20 君仁莫不仁, 君義莫不義, 君正莫不正. 一正君而國定矣.

88) 7·28 舜盡事親之道而瞽瞍底豫, 瞽瞍底豫而天下化, 瞽瞍底豫而天下之爲父子者定, 此之謂大孝.

서 필요한 것이 아니라, 인간관계의 문제를 해소하기 위해서 필요했던 것이다. 이는 맹자가 인격의 등급을 구분하는 방식에서 다시금 확인할 수 있다.

맹자께서 말씀하셨다. “임금을 섬기는 자가 있는데, 그 임금을 섬길 경우, 그로부터 받아들여지고 그의 환심을 얻기 위해 움직인다. 사직을 편안하게 하는 신하란 자가 있는데, 사직을 편안하게 하는 것을 기쁨으로 삼는 자이다. 하늘의 백성이란 자가 있는데, 현달하여 천하에 행해질 만한 뒤에야 그것을 행하는 자이다. 큰 사람이라는 자가 있는데 자기를 바르게 하면 다른 것들이 바르게 되는 자이다.” 13·19

孟子曰, “有事君人者, 事是君則爲容悅者也. 有安社稷臣者, 以安社稷爲悅者也. 有天民者, 達可行於天下而後行之者也. 有大人者, 正己而物正者也.” 13·19

위 인용문에서 맹자는 임금을 섬기는 자, 사직을 편안히 하는 신하, 하늘의 백성, 큰 사람을 구분하며 각 부류의 특징들을 제시하고 있다. 이중 주목할 만한 구분은 하늘의 백성과 큰 사람 간의 차이이다. 맹자는 13·9에서 덕을 높이고 의를 즐길 수 있다면 곤궁한 상황에서는 자신의 그 자신을 선한 상태로 유지할 수 있고, 현달하게 될 경우 이를 바탕으로 천하를 아울러 선하게 만들 수 있다고 말한다.<sup>89)</sup> 이를 보면 13·19에서 맹자가 설명하는 하늘의 백성이란 주희의 해석처럼 곤궁하였을 때에는 세상으로부터 벗어나 수양하며 자신의 도덕성을 유지하다가, 권력이 주어졌을 때 이를 바탕으로 천하 사람들을 계도할 수 있는 사람이라고 볼 수 있을 것이다.<sup>90)</sup> 그렇다면 하늘의 백성은 비록 정치적 지위가 주어져야만 사람들을 교화할 수 있다는 점에서 외부 조건에 의존적인 존재이다.(장원태 2008, 8) 하지만 13·9에서 맹자가 덕을 높이고 의를 즐기는 자는 스스로 만족하여 바라는 것이 없을[囂囂] 수 있다고 말한 것을 고

89) 13·9 曰, “尊德樂義, 則可以囂囂矣. 故士窮不失義, 達不離道. 窮不失義, 故士得己焉, 達不離道, 故民不失望焉. 古之人, 得志, 澤加於民, 不得志, 修身見於世. 窮則獨善其身, 達則兼善天下.”

90) 朱熹 『孟子集注』 卷十三 「盡心章句上」 以其全盡天理, 乃天之民, 故謂之天民. 必其道可行於天下, 然後行之, 不然, 則寧沒世不見知而不悔, 不肯小用其道以殉於人也. 張子曰, “必功覆斯民然後出, 如伊呂之徒.”

려하면, 하늘의 백성은 자신에게 정치 권력이 주어지지 않을 경우 세상을 교화시킬 수는 없지만, 적어도 스스로의 도덕성에 대해서는 만족할 수는 있는 존재일 것이다.

그런데 맹자는 외부 조건과 무관하게 자신을 바로잡아 타인의 변화를 이끌어내는 큰 사람을 하늘의 백성과는 또 다른 부류로서 구분한다.(장원태 2008, 8) 외부조건에 의지하는가 여부를 부각시키는 것으로 보았을 때, 맹자는 외부조건으로부터 자유롭게 능동성을 발휘할 수 있는 큰 사람을 하늘의 백성보다 우월하다고 평가했을 가능성이 높다. 그런데 만약 맹자에게서 의로운 행동을 실천하는 목적이 자기 자신의 도덕적 청결함을 유지하여 스스로에게 떳떳하고 만족스러울 수 있게 되는 데 있다면, 하늘의 백성과 큰 사람 간의 이러한 구분은 불필요해 보인다. 왜냐하면 하늘의 백성은 이미 스스로의 도덕성을 유지하면서 만족감을 누릴 수 있으므로, 이미 그 목적을 달성했기 때문이다. 만약 맹자가 윤리적 실천이 행위자 내면에 끼치는 영향을 더 중시했다면, 그것이 타인에 끼치는 영향은 부차적인 문제일 뿐이다. 따라서 윤리적 성취 단계를 구분하는 기준으로서 행위자가 스스로의 인격을 통해 타인의 변화를 유도할 수 있는지 여부가 고려될 필요가 없다. 하지만 맹자 본인은 스스로의 도덕성에 만족감을 느낄 수 있는 사람을 다시 구분하여, 더 능동적으로 외부의 변화를 초래할 수 있는 사람의 가치를 상대적으로 더 높게 평가하고 있다. 이는 맹자의 관심이 단지 개인의 도덕적 고결함에서 멈추는 것이 아니라, 그 고결함을 통해 타인과의 관계 혹은 타인의 도덕성과 관련된 변화를 이끌어내는 데까지 나아간다는 것을 보여준다.

지금까지의 논의를 정리하자면 다음과 같다. 맹자에게 성인은 인류의 표준이므로, 성인이 만족하는 것이야말로, 인간의 마음을 가장 완전하게 충족시킬 수 있는 것일 테다. 그런데 성인은 자신의 도덕성에 대해 관심 가지기보다는, 자신이 참여하는 인간관계가 혼란스러운 것을 근심하고 이를 해소하고자 노력한다. 그리고 실제 인간관계가 안정되어, 각 구성원들의 생명이 위협받지 않으며, 각 구성원들이 맺는 인간관계의 질서가 형성, 유지되었을 때 비로소 만족할 수 있었다. 그렇다면 맹자에게서 인



간의 마음을 가장 완전히 충족시킬 수 있는 것은 공동체가 안정적 상태 일 것이다. 따라서 11·7의 ‘理’, ‘義’는 각각 인간관계의 안정성과 적절성을 나타낸다고 봐야 한다. 이러한 이해를 따를 때, 리와 의가 마음을 기쁘게 한다는 11·7의 주장은 인간관계가 안정적이고 적절한 상태야말로 인간의 마음을 만족시킬 수 있다는 의미로 이해된다.

## 제 3 절 적절한 인간관계의 성취

이번 절에서는 맹자가 제시하는 적절한 인간관계의 특징을 살펴본 후, 그러한 관계를 성취하기 위해 어떤 노력이 필요한지 검토해볼 것이다. 맹자에게 오류으로 대표되는 모범적인 인간관계는 자신과 상대방이 화목하고 가까운 관계를 맺기 위한 조건이다. 그런데 인간은 본성상 인간관계 일반에서 상대방과 화목하고 가까운 관계를 맺기를 바라며, 그러지 못할 경우 근심하게 되는 본성을 지닌다. 따라서 모범적인 인간관계를 형성하는 것은 곧 본성의 지향을 따르는 것이기도 하다. 그런데 이러한 인간관계를 맺기 위해서는 자신을 성실히 하여야, 다시 말해서 상대방을 향해 적절한 태도를 지닌 채, 다른 이기적 욕구의 개입 없이 그 태도를 그대로 온전히 표현하고 실천해야 한다. 그렇다면 상대방이 인간으로서 지닌 도덕적 자질이 나의 적절한 대우에 반응하여, 그 역시 나를 적절한 방식으로 대하게 될 것이다. 이에 성공한다면 나와 상대방은 서로를 적절하게 대우할 것이므로, 그 관계 역시 모범적인 상태에 도달할 것이다.

### 3.1 적절한 인간관계

앞에서 살펴봤듯이, 맹자는 성인들이 자신의 도덕성만으로는 해소할 수 없는 근심, 즉 인간관계의 안정에 대한 근심을 가진다고 말한다. 그리고 인간관계가 안정된다는 것은 인간관계에 참여하는 구성원 각각이 안전하며, 그들이 적절한 방식으로 관계 맺고 있는 상태이다. 이 중 안전은 생명의 위협으로부터 벗어난 상태, 다시 말해서 생명을 유지하기에 유리한 조건에 있는 상태라고 이해할 수 있다. 그런데 각 구성원들이 역할에 따라 서로를 적절하게 대우한다는 것은 설명이 더 필요할 것 같다. 그 ‘적절하다’라는 것이 어떠한 특성인지 불분명하기 때문이다.

이를 위해서는 맹자가 제시하는 오류를 검토해볼 필요가 있다. 비록 맹자는 적절한 인간관계 즉 인륜이 무엇인지 개념적으로 설명하지는 않

지만, 그 구체적인 사례들은 제시하고 있다. 그것이 바로 오류이다. 널리 알려져있다시피, 오류는 부자, 군신, 부부, 장유, 봉우 각각의 관계의 모범으로서 부자유친, 군신유의, 부부유별, 장유유서, 봉우유신의 다섯 조목이다. 맹자는 순이 천자였을 때, 백성들이 금수에 가까워지는 것을 염려하여 설로 하여금 이 다섯 가지 가르침을 가르치도록 했다고 전한다.<sup>91)</sup> 그런데 순이 설에게 내린 이 명령은 실제로 『상서』에도 기록되어 있다.

제(帝)가 말했다. “설(契), 백성들이 가깝지 않고, 다섯 가지 등급은 따르지 않습니다. 그대는 사도가 되어 엄숙하게 다섯 가지 가르침을 펼치십시오. 너 그러움에 달렸습니다.” 『상서』 「순전」

帝曰, “契, 百姓不親, 五品不遜. 汝作司徒, 敬敷五教. 在寬.” 『尚書』 「舜典」

맹자는 5·4에서 순이 설로 하여금 오류를 가르치게 했다고 전하고 있으므로, 맹자는 이 다섯 가지 가르침이 부자유친, 군신유의, 부부유별, 장유유서, 봉우유신이라고 여겼을 것이다.<sup>92)</sup> 등급과 가르침 모두 다섯 가지인 것으로 보아, 다섯 가지 가르침은 곧 다섯 가지 등급 각각의 모범일 것이다. 그러므로 맹자의 시각에서 보자면, 위 인용문의 다섯 가지 등급은 곧 부자, 군신, 부부, 장유, 봉우의 다섯 가지 관계일 것이다. 그런데 흥미로운 것은 순은 스스로 두 가지 문제점을 언급한 후, 해결책은 한 가지만 제시하고 있다는 것이다. 순은 백성들이 가깝지 않은 것과 다섯 가지 등급이 준수되지 않는 것이 문제라고 말한 뒤에, 설에게 다섯 가지 가르침을 시행하라고 명령한다. 이는 다섯 가지 등급이 제대로 지켜지게만 할 수 있다면, 백성들을 친하게 만들 수도 있다고 순이 생각했다는

91) 5·4 后稷教民稼穡, 樹藝五穀, 五穀熟而民人育. 人之有道也, 飽食煖衣逸居而無教, 則近於禽獸. 聖人有憂之, 使契爲司徒, 教以人倫, 父子有親, 君臣有義, 夫婦有別, 長幼有序, 朋友有信.

92) 『맹자』의 다섯 가지 인륜은 『좌전』의 다섯 가지 가르침과 그 내용이 다르다. 『좌전』에서는 다섯 가지 가르침을 “아버지는 의롭고, 어머니는 인자하고, 형은 우애 있고, 동생은 공손하고, 자식은 효성스러워야 한다.”로 제시한다. (『左傳』 「文公十八年」 舜臣堯, 舉八愷, 使主后土, 以揆百事, 莫不時序, 地平天成. 舉八元, 使布五教于四方, 父義, 母慈, 兄友, 弟共, 子孝, 內平外成.)

것을 암시한다.

이때 백성들이 가까워진다는 것은 백성들이 함께 모여 일체감을 형성하는 것을 포함한다. 우선 필자가 ‘가깝다’로 번역한 ‘親’은 일반적으로는 ‘疏’의 반의어로 사용되고, 때로는 ‘遠’의 반의어로 사용되기도 한다.<sup>93)</sup> 그래서 ‘親’은 기본적으로 소원함을 의미하는 ‘疏’나 ‘遠’가 달리 어떤 복수의 것들이 서로 가까이 위치하는 것을 의미한다. 따라서 ‘親’은 인간관계에 사용되었을 때에는 어떤 두 사람이 서로 함께 있는 것을 편히 여기거나, 기꺼이 함께 있으려고 하여, 서로 멀어지려고 하지 않는 관계를 가리킬 것이다.

이러한 의미를 지닌 ‘親’은 ‘睦’과도 깊은 관련을 지닌다. 『상서』 「요전」에서 요의 업적을 소개하면서 “출중한 덕을 밝힐 수 있어서 구족을 가깝게 만들었다. 구족이 이미 화목해지자 백성들을 변별하여 현양하셨다.”라고 말한다.<sup>94)</sup> 그렇다면 이 문장을 기록한 자는 요가 구족을 친하게 만든 결과 구족이 화목해졌다고 생각했을 것이다. 그렇다면 그는 구족을 친하게 만든다는 것은 다름 아닌 구족을 화목하게 만드는 것이라고 생각했거나, 적어도 구족이 친해졌을 경우, 그들이 곧 화목해질 것이라고 생각했을 것이다. 그러므로 어떤 관계가 가까워졌다면[親], 그 관계는 화목[睦]할 것이라고 볼 수 있다. 그런데 화목[睦]은 어떠한 상태인가? 『좌전』에는 “우리가 덕스럽다면 화목해지고[睦], 아니라면 분리되어 둘이 될 것입니다.”라는 말이 나온다.<sup>95)</sup> 이 말은 한 국가의 덕의 소유 여부에 따라, 타국과의 관계의 측면에서 상반된 결과가 초래될 것이라는 인식을 전달하고 있다. 그렇다면 어떤 관계가 화목해진다는 것은 그 관계가 분리되어 둘이 되는 것과 반대되는 상태일 것이다. 그러므로 어떤 관계가 화목하다는 것은 그 구성원들이 서로 맞닿아 하나가 되는 것이라고 말할 수 있으므로, 어떤 관계가 가깝다는[親] 것은 그 구성원들이 서로 맞닿아 일체감을 형성하는 것이거나 최소한 그러한 상태를 포함한 어

93) 『左傳』 「隱公三年」 且夫賤妨貴，少陵長，遠間親，新間舊，小加大，淫破義，所謂‘六逆’也。

94) 『尚書』 「堯典」 克明俊德，以親九族。九族既睦，平章百姓。

95) 『左傳』 「襄公四年」 我德則睦，否則攜貳。

떤 관계일 것이다.

다시 순이 설을 사도로 임명하면서 내린 명령으로 돌아가보자. 앞서 말했듯이 순은 백성들이 다섯 등급의 모범을 지키기만 한다면, 서로 가까워질 수 있다고 믿었다. 앞서 분석한 가까움[親]의 의미를 함께 고려한다면, 순은 백성들이 다섯 등급의 모범을 잘 따를 경우, 백성들이 서로 분리되지 않고 함께 생활하며 일체감을 형성하게 된다고 믿었었을 것이다. 맹자 역시 이러한 기대를 지니고 있었다. 맹자는 5·3에서 지금까지의 교육시설들은 모두 인륜을 밝히기 위한 것이었는데, 위에서 인륜이 밝아지면 아래에서 백성들이 가까워질 것이라고 말한다.<sup>96)</sup> 교육시설들이 인륜을 밝히기 위한 것이라고 말하는 것을 보면, 밝힌다는 것은 인륜이라는 규범을 뚜렷하게 제시하는 것을 의미한다고 볼 수 있다. 그렇다면 맹자는 지배층들이 피지배층에게 인륜을 뚜렷하게 제시하고 교육시킨다면, 백성들이 서로 가까워지게 될 것이라고 생각했다고 말할 수 있다. 이때 백성들 간의 가까움은 아마도 인륜을 교육받은 백성들이 인륜을 준수하여 얻은 결과일 것이다. 실제로 맹자는 5·3에서 정전법을 시행하여 백성들이 공동으로 경작하게 한다면, 백성들이 협력을 통해 상호 간의 친목을 형성하게 될 것이라고 말하기도 한다.<sup>97)</sup>

이러한 진술들은 맹자의 이론 속에서 모범적인 인간관계 일반이 그 자체로 화목하고 가까운 관계를 포함할 가능성을 암시한다. 다시 말해서, 어떤 관계가 오류이 제시하듯 이상적인 상태라면, 그 관계는 곧 화목하고 가까울 가능성이 있다. 우선, 부자유친의 경우는 그 자체로 부자 간의 가까움이 이상적인 관계로서 제시되고 있으므로, 부자유친을 따를 경우 부자 간에 가까워지고, 그렇지 않으면 부자 간에 멀어질 것이라는 것은 당연하다.

군신 관계는 맹자가 부자 관계 다음으로 강조하는 중요한 관계인데, 맹자는 이 관계에는 의로움이 있어야 한다고 말한다. 군신 간에 의로움이 있다는 것은 군신이 서로를 존경하는 것을 의미한다고 볼 수 있다.

96) 5·3 設爲庠序學校以教之。‘庠’者，養也，‘校’者，教也，‘序’者，射也。夏曰‘校’，殷曰‘序’，周曰‘庠’，學則三代共之，皆所以明人倫也。人倫明於上，小民親於下。

97) 5·3 死徙無出鄉，鄉田同井。出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。

4·2에서 경자는 맹자에게 군신 관계가 존경[敬]을 위주로 한다고 말한다. 맹자는 군신 간의 존경이 어떠한 행위로 드러나는지에 대해서는 경자와 의견을 달리하지만, 군신 관계가 존경을 위주로 한다는 점에 대해서는 아무런 문제도 제기하지 않는다.<sup>98)</sup> 그렇다면 맹자 역시 군신 관계에서는 상호 간의 존경이 필요하다고 생각했을 것이다. 한편, 맹자의 제자인 공도자는 “나의 존경을 행하므로 내적이라고 평가한다”라고 말하며 의는 내적[義內]이라는 주장을 옹호한다.<sup>99)</sup> 이러한 공도자의 발언은 의로운 행동이 곧 상대방에 대한 존경으로부터 말미암는다는 이해를 전제로 하고 있다. 이러한 공도자의 이해를 받아들인다면, 군신이 서로를 의롭게 대하기 위해서는 서로를 존경할 필요가 있다고 말할 수 있다. 따라서 군신 간에 존재해야 하는 질서로서의 의란 군신이 서로의 지위와 능력을 존경하는 상태 그리고 그 존경을 동기로 삼아 이뤄지는 상호작용이라고 이해해볼 수 있다. 존경은 남의 인격, 사상, 행위 따위의 가치를 인정하는 태도로서, 상대방에 대한 우호적인 반응의 한 종류이다. 따라서 군신유의라는 질서는 그 자체로 상호 간의 우호적인 태도를 기반으로 하고 있다.

군신 관계 이외의 다른 관계들 역시 상호 간의 우호적인 태도를 기반으로 삼는다. 맹자는 평소에는 마을의 연장자보다 형을 더 존경하다가도, 마을 잔치에 참여했을 때에는 잠시 연장자를 더 존경하게 되어 형보다도 그에게 먼저 술을 따르게 된다고 말한다.<sup>100)</sup> 이를 보면, 연령 순서에 따라 술을 따르는 것으로 드러나는 연장자에 대한 적절한 대우 역시 연소자가 연장자에 대해 가지는 존경을 겉으로 표현하는 것에 불과하다. 이처럼 존경의 태도에 의해 발생하는 연장자에 대한 양보 그리고 이로 인

98) 5·4 不得已而之景丑氏宿焉. 景子曰, “內則父子, 外則君臣, 人之大倫也. 父子主恩, 君臣主敬. 丑見王之敬子也, 未見所以敬王也.” 曰, “惡! 是何言也! 齊人無以仁義與王言者, 豈以仁義爲不美也? 其心曰, ‘是何足與言仁義也’云爾, 則不敬莫大乎是. 我非堯舜之道, 不敢以陳於王前, 故齊人莫如我敬王也.” 景子曰, “否, 非此之謂也. 禮曰, ‘父召, 無諾, 君命召, 不俟駕.’ 固將朝也, 聞王命而遂不果, 宜與夫禮若不相似然.”

99) 11·5 孟季子問公都子曰, “何以謂義內也?” 曰, “行吾敬, 故謂之內也.”

100) 11·5 “鄉人長於伯兄一歲, 則誰敬?” 曰, “敬兄.” “酌則誰先?” 曰, “先酌鄉人.” “所敬在此, 所長在彼, 果在外, 非由內也.” 公都子不能答, 以告孟子. 孟子曰, “敬叔父乎? 敬弟乎? 彼將曰, ‘敬叔父.’ 曰, ‘弟爲尸, 則誰敬?’ 彼將曰, ‘敬弟.’ 子曰, ‘惡在其敬叔父也?’ 彼將曰, ‘在位故也.’ 子亦曰, ‘在位故也. 庸敬在兄, 斯須之敬在鄉人.’”

한 연장자와 연소자 간의 차등이 곧 맹자가 말하는 장유유서의 관계일 것이다. 그렇다면 장유유서의 관계 역시 군신유의와 마찬가지로 상대방에 대한 존경에 태도로부터 발생할 것이다. 부부유별 이와 크게 다르지 않을 것이다. 맹자는 순종은 부녀자가 따라야 하는 도라고 말하며,<sup>101)</sup> 동시에 남편은 아내가 우러러 바라보아야 하는 대상이라고 말한다.<sup>102)</sup> 이러한 진술들은 맹자가 부부 간의 질서 역시 남편을 향한 아내의 존경에 의해 발생한다고 생각했을 것이란 추측을 가능케 한다. 앞서 지적했듯이, 상대에 대한 존경은 그 자체로 우호적인 태도이므로, 장유유서, 부부유별의 질서 역시 당사자 간의 우호적인 태도에 기반하고 있다고 말할 수 있다. 마지막으로 맹자는 친구 사이에는 신뢰가 있어야 한다고 말하는데, 신뢰 역시 그 자체로 상대방에 대한 우호적인 태도이다.

이처럼 맹자가 적절한 인간관계의 대표로 내세운 오륜은 모두 당사자 간의 우호적인 태도에 의해 형성되고 유지된다. 그리고 이러한 우호적인 태도는 아마도 상대방과 화목하고 가까운 관계를 맺기 위한 바람을 포함할 것이다. 이러한 이해는 『여씨춘추』 「효행람」 「효행」에 인용된 증자의 견해에 의해 뒷받침된다. 증자에 따르면, 선왕이 천하를 다스리고 안정시키는 근거인 유덕자, 상급자, 노인에 대한 존중, 어른에 대한 존경, 젊은이에 대한 사랑은 모두 상대방과 가까워지기 위해서 행해지는 것이다.<sup>103)</sup> 그러므로 상대방에 대한 우호적인 태도를 포함하는 모범적 인간관계는 당연히 상호 간의 친근감 즉 일체감 역시 포함할 것이다.

그렇다면 맹자의 이론에서 오륜으로 대표되는 모범적인 인간관계들은 서로 화목하고 가까운 인간관계라는 공통점을 지닌다. 그러므로 우리는 맹자에게서 모범적인 인간관계란 다름 아닌 화목하고 가까운, 다시 말해 상호 간에 일체감을 형성한 인간관계라고 이해해볼 수 있다. 그런데 맹자는 각 관계 속에서 상대방과의 가까움, 화목함을 자연스럽게 추구하는

101) 6·2 以順爲正者，妾婦之道也.

102) 8·33 良人者，所仰望而終身也.

103) 『呂氏春秋』 「孝行覽」 「孝行」 曾子曰，“先王之所以治天下者五. 貴德，貴貴，貴老，敬長，慈幼. 此五者，先王之所以定天下也. 所謂貴德，爲其近於聖也. 所謂貴貴，爲其近於君也. 所謂貴老，爲其近於親也. 所謂敬長，爲其近於兄也. 所謂慈幼，爲其近於弟也.” 이와 동일한 내용이 『예기』 「제의」에도 실려있다.

것이 인간의 본성이라고 생각했다.

맹자께서 말씀하셨다. “사람들이 배우지 않아도 능한 것은 그들의 양능이고, 사고하지 않아도 아는 것은 그들의 양지이다. 어린 아이는 그 부모를 사랑할 줄 모르는 이가 없는데, 그들이 자라서는, 그 형을 존경할 줄 모르는 이가 없다. 아버지를 친애하는 것은 인이고, 어른을 존경하는 것은 의이다. 다른 것이 없으니 천하에 그것들을 도달시키기만 하면 된다. 13·15

孟子曰, “人之所不學而能者, 其良能也, 所不慮而知者, 其良知也. 孩提之童, 無不知愛其親者, 及其長也, 無不知敬其兄也. 親親, 仁也, 敬長, 義也. 無他, 達之天下也.” 13·15

위에서 인용했듯이 맹자는 사람은 별다른 학습이나 사고가 없이도 어느 정도의 성장을 거치면 부모를 친애하고 형을 존경하게 되는데, 이는 인과 의 때문이라고 말한다. 맹자는 부모, 형과 같은 가족들에 대해 보이는 이 자연스러운 태도들이 모든 인간이 본래 지니고 있는 인, 의라는 본성이 발현이라고 이해하는 것이다.<sup>104)</sup> 그런데 맹자는 가족 관계에서 드러나는 이 태도들이 가족이 아닌 사람들에게 옮겨질 수 있다고 보았으며, 이를 요구하기도 했다. 맹자는 1·7에서는 자기 가족 중의 노인과 어린 아이를 대하는 태도로써 다른 노인과 어린 아이를 대할 것을 요구한다.<sup>105)</sup> 그리고 7·27에서는 인의 실체는 부모를 섬기는 것이고, 의의 실체는 형을 따르는 것이라고 말하기도 한다.<sup>106)</sup> 주희와 순칭로이의 해석에 따르면, 여기서 언급되는 실제[實]란 가족 이외의 다른 관계로 미루어 확장될 수 있는 근거를 의미한다.(Shun 1997, 157)<sup>107)</sup> 그렇다면 7·27에서 맹자가 인과 의의 실체로 각각 부모를 섬김과 형을 따름을 지목했다는 것은, 맹자에게서, 다른 관계에서 상대방을 적절히 대우하고, 상호 간의 적절한 관계를 형성하는 것이 가족 관계에서 부모나 형제를 상대로 적절

104) 11·6 仁義禮智, 非由外鑠我也, 我固有之也, 弗思耳矣.

105) 1·7 老吾老, 以及人之老, 幼吾幼, 以及人之幼.

106) 7·27 仁之實, 事親是也, 義之實, 從兄是也.

107) 朱熹 『孟子集注』 卷七 「離婁章句上」 故仁義之道, 其用至廣, 而其實不越於事親從兄之間. 蓋良心之發, 最爲切近而精實者. 有子以孝弟爲爲仁之本, 其意亦猶此也.



한 관계를 형성하는 것과 근본적으로 다르지 않음을 보여준다. 13·46에서 맹자는 어진 자는 원래 모두를 사랑하지만, 친한 이와 뛰어난 이를 그 중에서도 우선시해야 한다고 말한다.<sup>108)</sup> 이를 보면, 맹자는 가족을 향한 사랑, 존경의 태도와 가족이 아닌 사람을 향한 사랑, 존경의 태도는 질적으로는 동일하지만, 정도의 측면에서 차이가 있다 생각했을 것이라고 추정해볼 수 있다.

그런데 부모에 대한 친애, 형에 대한 존경은 각각 부모나 형과 가까운 거리를 유지하고자 하는 바람을 포함하고 있다. 우선 부모에 대한 친애의 태도를 나타내는 표현인 ‘親’은 앞서 살펴봤듯이 기본적으로 ‘가까움’을 의미한다. 그러므로 부모에 대한 친애 역시 부모와 가까워지고자 하는 바람을 포함할 것이다. 그리고 앞서 언급했던 증자의 견해처럼, 어른에 대한 존경은 형과 가까워지려는 태도를 포함한다. 맹자의 생각에 형에 대한 존경은 최소한 형과 가까워지고자 하는 욕구를 포함하고 있을 것이다. 그런데 맹자가 한 상황에서 다른 상황으로 태도를 도달시킬[達] 것을 요구했을 때, 그 두 상황은 유(類) 관계를 맺고 있다.

맹자께서 말씀하셨다. “사람들은 모두 차마 하지 못하는 것이 있는데, 그것을 그들이 차마 하는 것에 도달시키는 인이다. 사람들은 모두 하지 않는 것이 있는데, 그것을 그들이 하는 것에 도달시키는 것이 의이다. 사람들이 남을 해치기를 바라지 않는 마음을 채울 수 있다면 인은 이루 다 쓰지 못할 것이다. 사람들이 답을 넘지 않는 마음을 채울 수 있다면 의는 이루 다 쓰지 못할 것이다. 사람들이 천대받지 않으려는 실재를 채울 수 있다면 가는 곳마다 의를 하게 될 것이다. 아직 말해서는 안 되는데 말하는 것, 이것은 말로써 취하는 것이다. 말할 수 있는데 말하지 않는 것, 이것은 말하지 않음으로써 취하는 것이다. 이들은 모두 답을 넘는 것과 같은 유이다. 14·31

孟子曰, “人皆有所不忍, 達之於其所忍, 仁也. 人皆有所不爲, 達之於其所爲, 義也. 人能充無欲害人之心, 而仁不可勝用也, 人能充無穿踰之心, 而義不可勝用也. 人能充無受爾汝之實, 無所往而不爲義也. 士未可以言而言, 是以言誣之也. 可以言而不言, 是以不言誣之也. 是皆穿踰之類也.” 14·31

108) 13· 46 仁者無不愛也, 急親賢之爲務. .... 堯舜之仁不徧愛人, 急親賢也.

위 인용문에서 맹자는 사람들에게 남의 집 담을 함부로 넘지 못하는 마음을 채워서 말 혹은 침묵으로 남을 피어내지 말라고 요구한다. 그런데 맹자는 태도를 옮겨 갈 대상인 말 혹은 침묵으로 남을 피어내려는 행동이 남의 집 담을 넘어 물건을 훔치는 것과 같은 부류라고 말한다. 그렇다면 맹자는 기존 특정 상황, 행동에 대해 가졌던 태도를 다른 상황, 행동에 옮기되, 꼭 기존의 상황, 행동과 유사한 것을 향해 옮기라고 요구하고 있는 것이다. 다시 말해서 맹자는 어떤 태도를 임의로 아무 상황이나 행동에 옮기는 것을 허용하지 않았을 것이다. 그렇다면 맹자가 한 대상에 대해 자연스럽게 지니는 태도를 다른 대상으로 옮길 것을 요구할 때에는, 태도를 옮겨갈 대상이 그 태도를 느꼈었던 대상과 같은 유라는 사실이 전제되어 있을 것이다. 예를 들어, 백성을 어린 아이 대하듯 해야 한다고 요구할 경우,<sup>109)</sup> 백성이 죄없이 죽을 위기에 처한 아이와 마찬가지로 무고하고 취약하던 사실이 전제되어 있는 것이다. 그렇다면 가족을 대상으로 느꼈던 태도를 가족이 아닌 이에게 옮기는 경우도 마찬가지일 것이다. 형에게 느꼈던 존경을 마을 어른 혹은 정치적 지도자 등에게로 옮겨야 할 경우, 형과 마을 어른, 정치적 지도자는 객관적으로 동질적인 특성을 가지며, 따라서 원래는 마을 어른, 정치적 지도자에게도 존경을 느끼는 것이 자연스러웠을 것이다.

맹자는 가족관계에서 지니는 태도를 인간관계 일반으로 미루어 갈 것을 요구하므로, 인간관계 일반은 객관적으로 가족관계와 같은 유일 것이다. 실제로 맹자는 군주를 백성의 부모라고 일컬으며,<sup>110)</sup> 정치적 관계를 가족관계에 유비하기도 한다. 그렇다면 인간은 인간관계 일반에 대하여, 가족관계에서 그런 것처럼, 원래 자연스레 상대방을 사랑하거나 존경할 것이고, 따라서 자연스레 상대방과 화목하고 가까운 관계를 형성하고 유지하고자 바란다고 맹자는 생각했을 것이다. 그리고 가족관계에서 어버이에 대한 친애와 형에 대한 존경이 본성의 발현이었던 것처럼, 일반적

109) 5-5 夷子曰, “儒者之道, 古之人’若保赤子’, 此言何謂也? 之則以爲愛無差等, 施由親始.” 徐子以告孟子. 孟子曰, “夫夷子, 信以爲人之親其兄之子爲若親其鄰之赤子乎? 彼有取爾也. 赤子匍匐將入井, 非赤子之罪也. ……”

110) 1-4 爲民父母, 行政不免於率獸而食人. 惡在其爲民父母也?

인 인간관계에서 지니는 이러한 태도들 역시 인간이 지닌 본성의 발현일 것이다. 따라서 맹자가 이해하는 인간은 본성상 일반적인 인간관계 속에서 상대방을 자연스레 사랑하고 존경하며, 따라서 그들과 화목하고 가까운 관계를 형성, 유지하고자 바라는 존재인 것이다. 실제로 맹자는 인간이 인생 주기에 따라 인간관계가 확장되어 가면서 상대하게 되는 자들을 그리워하게 된다고 말한다.<sup>111)</sup>

1.3에서 살폈던 부모와의 불화로 인한 순의 고통은 바로 이러한 본성의 지향이 좌절되어 발생한 결과라고 볼 수 있다. 이러한 고통은 비단 부자 관계에서만 발생하는 것이 아니다. 굴원의 「이소」는 군주로부터 버림 받은 뒤의 근심과 원망의 정서를 노래하는데, 이처럼 인간은 군주와 의기투합하지 못할 때에도 근심할 수 있다. 맹자는 13·18에서 항상 근심 속에 있었어야지 지혜를 얻을 수 있다고 말하면서, 외로운 신하와 서자를 그 사례로서 거론한다.<sup>112)</sup> 이러한 설명은 군주나 부모의 관심으로부터 떨어진 신하나 자식은 근심할 수밖에 없다는 맹자의 생각을 잘 드러낸다. 반대로 상대방과 적절한 관계를 맺어 화목하고 가까운 관계를 성취하였을 때, 기쁨을 느낄 수 있었던 것은 본성이 충족된 결과라고 볼 수 있을 것이다.

이러한 배경을 고려하자면, 맹자가 순이 부모, 동생과의 관계에서 겪었던 문제들, 즉 가족들이 자신을 사랑하지 않고 죽이려 한 일 그리고 이에 대한 순의 고통을 그토록 구체적으로 묘사했던 것은 일종의 인간에게서 인간관계의 화목이 얼마나 중요한 문제인지를 드러내기 위한 방편으로 간주할 수 있다. 마치 우물에 기어 들어가려는 아이를 보았을 때 사람들이 측은지심을 느끼게 되는 것처럼, 사람들이 순이 겪었던 가족 내에서의 불화를 접했을 때, 순의 처지가 불행하다고 동정하게 될 것이라 맹자는 기대했을 수 있다. 그런 의미에서 순의 비정상적으로 가혹했던 불행은 인간에게 화목한 가족관계가 차마 포기할 수 없는 가치라는 것을

111) 9·1 人少，則慕父母，知好色，則慕少艾，有妻子，則慕妻子，仕則慕君，不得於君則熱中。大孝終身慕父母。五十而慕者，予於大舜見之矣。

112) 13·18 孟子曰，“人之有德慧術知者，恒存乎疢疾。獨孤臣孽子，其操心也危，其慮患也深，故達。”

보여주는 사례로서 맹자 이론 속에서 기능할 수 있다.

이처럼 맹자는 인간이 인간관계 일반에서 화목하고 가까운 관계, 다시 말해서 상대방과 분리되지 않고 일체감을 형성한 관계를 바라며, 이를 성취하지 못할 경우 근심하고, 이를 성취할 경우 기뻐하는 본성을 지니고 있다고 생각했다. 그런데 맹자에게 적절한 인간관계는 화목하고 가까운 관계이므로, 인간의 본성은 적절한 인간관계 역시 바랄 것이다. 맹자에게 적절한 인간관계를 준수하여 화목하고 가까운 관계를 성취하는 것은 곧 인간의 본성이 바라는 인간관계를 실현하는 것이기도 하다. 반대로 인간이 자신의 본성이 바라는 관계를 성취하기 위해서는 옳음으로 대표되는 적절한 인간관계를 준수할 필요가 있다. 그러므로 맹자에게 본성을 따르는 일과 적절한 관계를 구현하는 일은 외연적으로 동일한 사태이다.

지금까지의 논의를 정리하자면, 맹자에게서 적절한 인간관계란 다름 아닌 화목하고 가까운 관계라고 정리할 수 있다. 그런데 맹자에 따르면 인간은 인간관계 일반에서 상대방과 화목하고 가까운 관계를 맺고자 하는 본성을 지닌다. 그러므로 맹자에게서 인간의 인간관계를 안정적이고 적절한 방식으로 맺어 상대방과 화목하고 가까운 관계를 맺는 것은 곧 인간이 지닌 본성을 따르는 것이기도 하다. 그러면 인간은 과연 어떻게 자신이 참여하는 관계를 적절한 상태로 변화시켜서, 화목하고 가까운 관계를 성취할 수 있는가?

### 3.2 성실함을 통한 인간관계의 개선

안정적이고 적절한 인간관계란 최소한 그 관계의 구성원들이 서로 상대방을 적절한 방식으로 대우하는 관계를 필요로 한다. 앞서 살폈듯이, 부자 간에서는 아버지와 아들이 서로를 친애해야 비로소 그 관계가 안정적이고 적절하다고 평가할 만할 것이고, 군신 간에는 군주와 신하가 서로를 존경해야 비로소 그 관계가 안정적이고 적절하다고 평가할 만할 것이다. 이처럼 이상적인 인간관계는 상대방을 향한 주체의 적절한 대우뿐만 아니라, 주체를 향한 상대방의 적절한 대우 역시 필요로 한다. 이러한

조건은 우리로 하여금 과연 개인의 노력만으로 이상적인 인간관계를 성취할 수 있는가 회의하게 만든다. 자신을 향한 상대방의 대우는 우리의 손을 떠난 문제인 것처럼 보이기 때문이다.

실제로 전국시대에는 자신을 향한 상대방의 대우는 나 자신이 결정할 수 없는 문제라고 여기는 인식들이 존재했다. 『한비자』 「난언」에서는 의, 리가 비록 온전하더라도 반드시 채용되는 것은 아니라고 말하며,<sup>113)</sup> 그 자신이 도덕적이라고 해서 항상 그에 걸맞은 대우를 받지는 못한다고 주장한다. 그리고 『여씨춘추』 「효행람」 「필기」에서는 사람들이 비록 충성스러운 신하나 효성스러운 아들을 바라지만, 충성스럽거나 효성스럽다고 해서 반드시 그 군주나 부친으로부터 신뢰나 사랑을 받는 것은 아니라고 말한다.<sup>114)</sup> 이처럼 전국시대에는 개인의 뛰어난 점이 반드시 타인의 우호적인 반응을 초래하는 것은 아니라는 회의가 존재했었다. 지극한 말이더라도 현자나 성인이 아니라면 아무도 듣지 못한다는 『한비자』 「난언」의 주장과 “두 미인은 반드시 화합합니다. 누가 선한 이를 믿어 그를 그리워하겠습니까?”라고 말한다.”라는 「이소」의 진술로 보건대,<sup>115)</sup> 이러한 회의를 지닌 사람들은 자신이 지닌 뛰어난 자질, 도덕성이 상대방에게 호응을 얻기 위해서는, 상대방의 자질, 덕성이 필요하다고 생각했던 것으로 보인다. 이러한 회의와는 달리 맹자는 내가 상대방을 적절한 방식으로 대하기만 한다면, 상대방 역시 나를 적절한 방식으로 대하리라, 다시 말해 우호적으로 대하리라 기대한다

맹자께서 말씀하셨습니다. “(1) 남을 애호(愛護)했는데 가까워지지 않으면 그 인을 돌아보고, 남을 다스렸는데 안정되지 않으면 그 지혜를 돌아보고, 예로써 남을 대했는데 보답하지 않으면 그 존경을 돌아보라. (2) 행동하였는데 얻지 못한 경우가 있다면, 모두 돌아보아 자기에게서 그것을 구해야 하니, 그 자신이 바르면 천하가 그를 따른다.” 7·4

113) 『韓非子』 「難言」 故度量雖正, 未必聽也, 義理雖全, 未必用也.

114) 『呂氏春秋』 「孝行覽」 「必己」 外物不可必, 故龍逢誅, 比干戮, 箕子狂, 惡來死, 桀, 紂亡. 人主莫不欲其臣之忠, 而忠未必信, 故伍員流乎江, 萇弘死, 藏其血三年而爲碧. 親莫不欲其子之孝, 而孝未必愛, 故孝己疑, 曾子悲.

115) 『韓非子』 「難言」 且至言忤於耳而倒於心, 非賢聖莫能聽, 願大王熟察之也; 『楚辭』 「離騷經」 曰兩美其必合兮, 孰信脩而慕之?

孟子曰, “愛人不親, 反其仁, 治人不治, 反其智, 禮人不答, 反其敬. 行有不得者, 皆反求諸己, 其身正而天下歸之. 『詩』云, ‘永言配命, 自求多福.’” 7·4

맹자는 위에 인용한 7·4은 (1)과 (2) 두 부분으로 나뉘볼 수 있는데, (2)는 (1)의 세 가지 문제 상황과 그에 대한 반성을 요약, 정리한 부분이라고 볼 수 있다. 그러므로 7·4의 핵심적인 논지는 그 자신이 바르다는 전제 하에 어떤 행동을 한다면, 그 소득이 있을 것이라는 것이다. 이때 행동은 타인을 애호함, 타인을 다스림, 예로써 타인을 대함이고 그 소득은 가까운 관계, 안정, 보답이다. 맹자는 이러한 행동들이 기대하던 소득을 가져오지 못했을 때, 자기의 인, 지혜, 존경을 돌아보라고 말한다. 그렇다면 맹자는 이러한 행동들을 실천했음에도, 인, 지혜, 존경이 부재했을 가능성을 인정하고 있는 것이다. 이때 자신이 바르지 않다는 것, 보다 구체적으로 인, 지혜, 존경이 결여되었다는 것은 어떠한 사태일까?

우선 남을 애호했지만 그 자신이 어질지 않았다는 것은 상대방을 향한 정서적 배려가 결여된 채로 그저 상대방을 보호하거나, 상대방에게 은혜를 베풀기만 한 경우라고 생각해볼 수 있다. 순칭로이의 설명처럼 맹자에게서 인은 정서적 배려와 관련된 윤리적 이상이다.(Shun 1997, 48) 그러므로 맹자가 남을 애호했음에도 그 자신이 어질지 않을 경우, 그는 상대방에 대한 정서적 배려가 부재했었을 것이다. 남을 예로써 대우했지만 상대방으로부터 보답 받지 못한 경우의 문제 역시 이와 유사하다. 맹자는 이럴 경우 존경을 돌아보라고 말하는데, 맹자는 14·37에서 상대방을 향한 공경의 태도가 결여된 예물로는 군자를 잡을 수 없다고 말한다.<sup>116)</sup> 이를 보면 맹자는 남을 예로써 대우했지만 보답을 얻지 못했다면, 상대방을 존경하는 태도가 결여되었기 때문이라고 분석했었을 것이다. 한편, 남을 다스렸는데 안정되지 않은 경우는 문제가 조금 다르다. 왜냐하면 지혜는 상대방을 향한 태도의 문제가 아니라, 이를 실천하는 방법의 문제와 관련되기 때문이다. 맹자는 7·1에서 어진 마음을 지녔는데도 은택이 백성에게 이르지 못했다면, 이는 정치의 모범인 선왕의 도를 따르지

116) 14·37 孟子曰, “食而弗愛, 豕交之也, 愛而不敬, 獸畜之也. 恭敬者, 幣之未將者也. 恭敬而無實, 君子不可虛拘.”

않았기 때문이라고 분석하며, 덧붙여 정치를 하면서 선왕의 도를 따르지 않은 자는 지혜롭지 않은 것이라고 평가한다.<sup>117)</sup> 이를 보면, 맹자에게 지혜란 어떤 목적을 이루기 위한 효과적인 방법을 구상하거나 선택하는 능력을 아우른다. 그러므로 남을 다스렸는데도, 실제 그들이 안정되지 않았다면 이는 지혜가 부족하여 효율적인 수단을 강구하지 못한 탓이라고 말할 수 있다. 정리하자면, 맹자는 타인을 충분한 정서적 배려 혹은 존경을 전제로, 상대방을 사랑하거나 예로써 대우한다면 상대방과의 가까운 관계 혹은 상대방의 존경을 얻을 수 있다고 생각했다.

덧붙여 맹자는 아마 이러한 태도로 상대방을 애호하거나 예우할 때, 지혜를 사용하여 적절한 표현 방법을 택할 필요가 있다고 생각했을 것이다. 맹자는 10·6에서 노목공이 자사를 좋아하여 자사에게 반복적으로 음식을 보냈지만, 자사는 도리어 이 음식을 불쾌히 여기며 거부한 사례를 소개한다. 맹자에 따르면, 자사가 불쾌해했던 이유는 노목공이 군자를 봉양하는 도를 따르지 않았기 때문이었다.<sup>118)</sup> 이를 보면 군주가 어떤 현자를 존경하여 그를 예우하더라도, 적절하지 않은 방법을 택했을 때에는 상대방의 호감을 살 수는 없다고 맹자가 생각했음을 알 수 있다. 따라서 상대방의 우호적인 반응을 얻기 위해서는 상대방을 향한 적절한 태도와 그에 기반한 실천을 행하되, 지혜를 사용하여 적절한 방식으로 행할 필요가 있다.

그러므로 부자 관계에서 한 쪽이 상대방을 충분한 정서적 배려를 갖춘 채 적절한 수단을 동원하여 애호하면 그들의 관계는 가까워져 이상적인 관계를 성취할 수 있을 것이다. 그리고 군신 관계의 경우 한 쪽이 상대방을 존경하며 적절한 방식으로 그 존경을 표현하기만 한다면, 상대편도 그에게 보답하여 그를 존경하게 될 것이다. 그렇다면 그 군신 관계는 서

117) 7·1 今有仁心仁聞而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。…… 爲政不因先王之道，可謂智乎？

118) 10·6 曰，“繆公之於子思也，亟問，亟餽鼎肉。子思不悅。於卒也，摽使者出諸大門之外，北面稽首再拜而不受。曰，‘今而後知君之犬馬畜伋。’蓋自是臺無餽也。悅賢不能舉，又不能養也，可謂悅賢乎？”曰，“敢問國君欲養君子，如何斯可謂養矣？”曰，“以君命將之，再拜稽首而受。其後廩人繼粟，庖人繼肉，不以君命將之。子思以爲鼎肉，使己僕僕爾亟拜也，非養君子之道也。堯之於舜也，使其子九男事之，二女女焉，百官牛羊倉廩備，以養舜於畎畝之中，後舉而加諸上位。故曰，王公之尊賢者也。”

로가 서로를 존경하는 의로운 관계로 진입할 것이고, 이는 차후에 다시 화목하고 가까운 군신 관계로 이어질 것이다. 하지만 문제는 이렇게 간단하지 않아 보인다. 왜냐하면 맹자는 이밖에 다른 조건을 다시 제시하기 때문이다.

맹자는 8·28에서 7·4처럼 상대방으로부터 우호적이지 않은 대우를 받았을 때 대처하는 방식을 소개하는데, 그 내용은 7·4에 비해 상대적으로 상세하다. 8·28에서 맹자는 상대방이 자신을 독단적이며 거슬리는 방식으로 대할 경우, 군자는 먼저 자신이 어질고 예의를 지녔는지를 반성하고, 이 조건이 충족되었을 경우에는 다시 자신이 충성[忠]스러웠는지 반성한다고 말한다. 그리고 만약 자신이 어질고 예의를 지닌 것에 더해 충성스럽기까지 했는데도, 상대방이 자신을 그렇게 대했던 것이라면, 군자는 그를 금수와 다름없는 자로 치부해버리고 더 이상 근심하지 않는다고 말한다.<sup>119)</sup> 8·28에서 제시하는 첫 번째 반성해야 할 것은 자신의 어질함과 예의를 갖추었었다. 이 중 어질함은 7·4에서 그랬듯 상대방에 대한 정서적 배려를 가질 수 있는 자질에 해당할 것이다. 맹자가 8·28에서 어진 자는 남을 사랑한다고 말할 수 있었던 것은 바로 이 때문일 것이다. 그리고 맹자가 예의를 지닌[有禮] 자는 타인을 존경한다고 말하는 것으로 보아, 여기서의 예의는 타인을 공경할 수 있는 자질인 것으로 보인다.<sup>120)</sup> 그러므로 8·28의 설명에서 군자가 가장 먼저 반성하는 것은 자신이 적절한 태도를 지닌 채로 상대방을 사랑하고 존경하였는가 여부일 것이다. 이러한 반성은 7·4에서 이뤄진 반성과 다르지 않다. 8·28에서 제시되는 군자의 반성이 7·4의 반성과 달라지는 지점은 충성[忠]했는가 여부에 대한 반성이 추가되었다는 점이다.

119) 8·28 孟子曰, “君子所以異於人者, 以其存心也. 君子以仁存心, 以禮存心. 仁者愛人, 有禮者敬人. 愛人者人恒愛之, 敬人者人恒敬之. 有人於此, 其待我以橫逆, 則君子必自反也. ‘我必不仁也, 必無禮也. 此物奚宜至哉? 其自反而仁矣, 自反而有禮矣, 其橫逆由是也, 君子必自反也. ‘我必不忠.’ 自反而忠矣, 其橫逆由是也, 君子曰, ‘此亦妄人也已矣. 如此則與禽獸奚擇哉? 於禽獸又何難焉?’ 是故君子有終身之憂, 無一朝之患也. 乃若所憂則有之, ‘舜人也, 我亦人也. 舜爲法於天下, 可傳於後世, 我由未免爲鄉人也.’ 是則可憂也. 憂之如何? 如舜而已矣. 若夫君子所患則亡矣. 非仁無爲也, 非禮無行也. 如有一朝之患, 則君子不患矣.”

120) 11·6 恭敬之心, 禮也.



‘忠’은 무사(無私)를 의미한다. 『좌전』에서는 개인적인 것으로 인해 공무를 해치는 것은 충성이 아니라고 말하기도 하고,<sup>121)</sup> 무사가 충성이라고 말하기도 한다. 이처럼 개인을 내세우지 않고 집단을 위하는 마음가짐으로서 충성은 집단을 위하는 것은 무엇이든 하는 마음가짐과도 연결된다. 『좌전』에서는 공가의 이익이 된다는 것을 알면 무엇이든 하는 것을 충성이라고 말하고,<sup>122)</sup> 『국어』에서도 유사하게 공실을 이롭게 할 수 있는 것 중 자신의 역량이 닿는 것이라면 무엇이든 하는 것을 충성이라고 말하기도 한다.<sup>123)</sup> 충성의 자세가 이처럼 집단을 위한 것이라면 무엇이든 하려는 자세로 설명되기도 하는 것은, 정말 사심이 없다면, 집단의 이익을 위해서 무엇이든 할 것이라고 기대할 수 있기 때문이다. 반대로 사심이 없어야 집단의 이익을 위해서 무엇이든 할 것이기도 하다. 그러므로 흔히 ‘충성’으로 번역되는 ‘忠’은 무사하여 집단을 위해 헌신하는 자세를 가리킨다. 그렇다면 8·28에서 군자가 자신이 어질고 예의를 지녔다고 확인한 후에 재차 반성하는 것은 상대방에 대한 사랑과 존경을 표현할 때, 자신에 대한 관심을 개입시키지 않고서 그 태도를 표현하기 위해 헌신하였는가 여부일 것이다. 이와 같은 자신의 충성에 대한 반성은 7·12에서 제시되는 성실함[誠]에 대한 반성과 연결시켜 이해해볼 수 있다.

맹자께서 말씀하셨다. “아래 지위에 거하면서 윗사람에게 신임을 얻지 못하면, 백성들을 다스릴 수 없다. 윗사람에게서 신임을 얻는 데에는 길이 있으니, 벗에게 신뢰를 받지 못하면 윗사람에게서 신임을 얻을 수 없다. 벗에게 신뢰를 받는 데에는 길이 있으니, 부모를 섬겼는데 기뻐하지 않으면 벗에게 신뢰를 받을 수 없다. 부모를 기쁘게 하는 데에는 길이 있으니 자신을 돌아보아 성실하지 않으면 부모를 기쁘게 할 수 없다. 자신을 성실하게 하는 데에는 길이 있으니, 선에 밝지 않으면 그 자신을 성실하게 할 수 없다. 그러므로 성실함은 하늘의 도이고, 성실함을 생각하는 것은 사람의 도이다. 지극히 성실하였는데도 감동하지 않는 경우는 아직 있지 않았고, 성실하지 않았는데도

121) 『左傳』 「文公六年」 以私害公，非忠也；「成公九年」 無私，忠也。

122) 『左傳』 「僖公九年」 公家之利，知無不爲，忠也。

123) 『國語』 「晉語二」 可以利公室，力有所能，無不爲，忠也。

감동시킬 수 있는 경우는 아직 있지 않았다.” 7·12

孟子曰, “居下位而不獲於上, 民不可得而治也. 獲於上有道, 不信於友, 弗獲於上矣. 信於友有道, 事親弗悅, 弗信於友矣. 悅親有道, 反身不誠, 不悅於親矣. 誠身有道, 不明乎善, 不誠其身矣. 是故誠者, 天之道也, 思誠者, 人之道也. 至誠而不動者, 未之有也, 不誠, 未有能動者也.” 7·12

위 인용문에서 맹자는 그 어떤 관계든 자신의 성실함은 그 관계의 성공을 위한 필요충분조건이라고 말한다. 그렇다면 여기서 맹자가 반성의 대상으로서 언급하는 성실함은 무엇일까? 『맹자』에서 ‘誠’은 주로 부사로 사용되며, 부사로 사용되었을 경우에는 다시 주로 어떤 인식이 실정과 부합함을 강조하기 위해 사용된다. 예를 들자면, “태산을 끼고서 북해를 건너는 일을 두고 남들에게 ‘나는 할 수 없다’라고 말하면, 이는 정말로 할 수 없었던 것입니다.”라는 문장에서 사용된 ‘誠’이 이러한 방식으로 사용되었다.<sup>124)</sup> 이러한 일반적인 ‘誠’의 사용법은 ‘誠’이 어떤 것의 실정과 그것의 표현 간의 일치를 의미한다고 볼 수 있는 가능성을 제공한다. 그렇다면 맹자가 7·12에서 성실함을 돌아보라고 말했을 때, 그 성실함은 구체적으로 무엇과 무엇 간의 일치일까? 7·12는 인간관계에서 상대방으로부터 우호적인 반응을 얻기 위해 필요한 조건을 밝히고 있다는 점에서, 내용상 8·28과 유사하다. 그렇다면 비록 표현은 다르지만, 반성의 내용 역시 유사할 가능성이 높다. 그런데 앞서 필자는 8·28에서 반성하라고 말하는 충성이 자신의 이기적인 관심을 개입시키지 않고, 상대방을 향해 지닌 사랑이나 존경의 태도를 표현하는 데 헌신하는 것이라는 것을 보였다. 그렇다면 7·12에서 상대방으로부터 우호적인 반응을 얻기 위해 갖추어야 할 조건으로서의 성실함은 상대방을 향해 지닌 적절한 태도가 다른 이기적 욕구에 의해 방해받지 않고 있는 그대로 온전히 표현되고 실천된 것이라고 말할 수 있다.

그렇다면 맹자는 이 절의 서두에서 제시했었던 회의, 즉 나 자신의 뛰어난 것이 상대방의 우호적인 반응을 보장하지는 못하며, 상대방 역시 상당한 뛰어난 것을 갖추고 있을 때, 비로소 나의 뛰어난 것이 인정받을 수 있

---

124) 1·7 挾太山以超北海, 語人曰‘我不能’, 是誠不能也.

다는 인식에 대해 이렇게 답할 수 있었을 것이다. ‘당신이 비록 어질고 예의를 갖추어 상대방을 사랑하고 존경했다 해도 상대방이 당신을 우호적으로 대하지 않았다면, 이는 당신이 충분히 충성스럽고 성실하지 않았기 때문이다.’ 그런데 맹자는 8·28에서 자신이 어질고 예의 있었으며, 충성스럽기까지 했는데도 상대가 자신을 독단적이고 거슬리게 대했다면, 군자는 그 사람을 금수와 다름없는 사람이라고 판단할 것이라고 말한다. 이러한 진술은 맹자가 여전히 제 자신이 상대방을 도덕적으로 대했다 해도 그에 걸맞은 반응을 얻지 못할 수 있다고 인정하는 것처럼 보인다.

하지만 맹자는 인간의 선천적 도덕성에 대해 낙관적인 기대를 지니고 있었다. 맹자는 11·8에서 사람들은 원래 인의의 마음을 지녀 남들과 유사한 호오를 갖고 있는데, 평상시의 행위가 그 호오를 지속적으로 억제할 경우, 금수와 크게 다르지 않게 된다고 말한다. 하지만 맹자는 여전히 “사람들은 그가 금수 같은 것을 보고서 자질을 지닌 적이 없다고 여기지만, 이것이 어찌 사람의 실정이겠는가?”라고 말한다.<sup>125)</sup> 즉 맹자는 지금 당장 어떤 사람의 행실이 금수와 다르지 않은 것은 그의 도덕적 자질이 억제되었기 때문이라고 생각한다. 뒤이어 맹자가 사람의 마음은 잡기만 하면 보존되고 놓으면 잃는다고 말하는 것을 보면,<sup>126)</sup> 이처럼 도덕적 자질이 훼손된 사람에게는 여전히 도덕적인 자질이 남아 있어 그리고 도덕적 성장의 가능성은 존재한다고 맹자는 기대했던 것으로 보인다. 그렇다면 맹자는, 아무리 금수 같아 보이더라도, 사람이라면 누구나 최소한 타인의 시혜나 도덕적 행위에 감사하거나 감화될 수 있는 소극적 반응 능력을 지녔다고 생각했을 것이다.<sup>127)</sup> 맹자가 자신 혹은 타인의 도덕적 능력을 부정하는 것을 수차례 비판했던 것도 이런 인식을 지녔기 때문일 것이다.<sup>128)</sup>

125) 11·8 其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所爲，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存。夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以爲未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？

126) 11·8 故苟得其養，無物不長，苟失其養，無物不消。孔子曰，‘操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉。’惟心之謂與？

127) 5·2 上有好者，下必有甚焉者矣。君子之德，風也，小人之德，草也。草上之風，必偃。是在世子。 소인의 덕에 대해서는 (장원태 2005, 46-47) 참고.

128) 3·6 有是四端而自謂不能者，自賊者也，謂其君不能者，賊其君者也； 7·1 故曰，

그러므로 맹자는 실제 당장 어떤 사람이 금수와 다르지 않아 보이는 사람이 있다고 하더라도, 선불리 그가 금수와 다르지 않다고 단정하지 못할 것이다. 따라서 8·28의 군자는 상대방이 자신을 함부로 대할 때, 자기가 충성스럽고 성실했다고 단정하지 못한다. 7·12에서 맹자는 자신의 성실함을 타인을 감동시키기 위한 필요충분조건이라고 말했으므로,<sup>129)</sup> 자기가 충성스럽고 성실했다고 인정하는 것은 8·28에서 제시된 것처럼 상대를 금수로, 다시 말해서 도덕적 자질이 전무한 존재로서 단정짓는 것이다. 이는 앞서 살펴본 인간에 대한 맹자의 낙관적 기대와 충돌한다. 그러므로 맹자가 생각하는 군자는 결코 상대방을 금수라고 단정짓지 못할 것이므로, 타인이 자신을 함부로 대할 이상, 군자는 자신이 충성스럽고 성실하지 못했다는 결론에 도달할 수밖에 없다. 군자는 이러한 결론에 도달한 이상 상대방을 감동시킬 때까지 헌신적으로 노력해야 할 것이다. 이렇게 이해할 경우, 장원태의 주장처럼, 맹자에게 부모와의 불화를 극복한 순의 사례는 실제로 극도로 화목하지 못한 관계마저도 개인의 도덕성만으로 충분히 변화시킬 수 있다는 것을 보여주는 증거로서 기능한다고 볼 수 있다.(장원태 2016, 134-37)

이처럼 맹자에게 행위자 자신의 충성스럽고 성실한 도덕적 실천만 갖춰진다면 충분히 그가 속한 인간관계를 적절한 방식으로 변화시킬 수 있다. 순처럼 부자 중 한 편이 다른 한 편을 성실히 사랑하고, 이를 적절한 수단을 통해 표현한다면, 상대편 역시 그를 가까이 여길 것이고, 그 부자 관계는 가까워질 것이다. 마찬가지로 군신 중 한 편이 다른 한 편을 성실히 존경하고 이를 적절히 표현했다면 상대편 역시 그를 존경하게 되어, 군신 간에 의로운 관계가 형성될 것이다. 그리고 이는 다시 군신 간의 화목한 관계를 초래할 것이다.

그런데 이러한 맹자의 논의는 행위자가 상대방을 성실히 사랑하고 존경할 수 있다는 것을 전제로 하고 있다. 만약 우리가 상대방을 사랑하거

---

責難於君謂之恭，陳善閉邪謂之敬，吾君不能謂之賊；7·10 孟子曰，“自暴者，不可與有言也，自棄者，不可與有爲也。言非禮義，謂之自暴也，吾身不能居仁由義，謂之自棄也。仁，人之安宅也，義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！”

129) 7·12 至誠而不動者，未之有也，不誠，未有能動者也。

나 존경할 수 있는 능력을 애초에 지니지 않았다면, 성실하기만 하면 타인을 감동시킬 수 있다는 주장은 공허한 말이 될 것이다. 하지만 주지하듯이, 맹자는 인간에게 인의예지의 도덕적 자질이 이미 주어져 있으며, 이 자질을 마치 사체를 부리듯 사용할 수 있다고 말한다. 그러므로 우리는 가족 관계나 우물에 빠지려는 아이를 본 사례처럼 특수한 경우에서 발견한 사단을 그와 같은 유인 다른 사례들로 채워 나가기만 한다면,<sup>130)</sup> 얼마든지 상대방을 성실히 사랑하고 존경할 수 있을 것이다.

그러므로 맹자에게 적절한 관계를 형성하는 것은 자신이 먼저 상대방을 적절히 대하는 것에 달려 있는데, 상대방을 적절히 대하는 것은 다름 아닌 자신이 지닌 본성을 발현시키는 일이다. 그러므로 한 개인이 적절한 방식의 인간관계를 맺어 상대방과 화목하고 가까워지는 것은 결국 자신의 본성을 발현하는 것을 통해서 성취 가능한 일이다. 그러므로 화목하고 가까운 인간관계를 형성하게 되는 과정에서 인간의 본성은 이중적으로 개입한다. 우선 3.1에서 확인했듯이, 애초에 상대방과 화목하고 가까운 관계를 원하게 된 것은 인간이 그러한 본성을 지니고 있었기 때문이다. 다시 말해서, 인간은 그 본성에 의해 특정 형태의 인간관계를 성취해야 할 목표로서 부여받는다. 그와 동시에 방금 확인했던 것처럼 그러한 관계를 성취하기 위해 필요한 조건인 도덕성 역시 본성으로서 갖추고 있다. 따라서 인간은 화목하고 가까운 인간관계를 본성으로 인해 지향하며, 본성으로 인해 성취할 수 있다고 말할 수 있다.

---

130) 3·6 人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也，謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。

### 제 3 장 결론

선진시대에 사용된 ‘理’는 단일한 전체를 구성하는 부분들 간의 관계와 관련된다. ‘理’ 동사, 형용사로 사용될 때에는, ‘亂’과는 반의어, ‘治’와는 동의어 관계를 맺으며, 어떤 대상을 다스리는 작용 혹은 무언가 어지럽지 않고 안정된 상태를 가리킨다. 한편, 명사로서는 단일한 전체를 구성하는 부분들 간의 경계를 의미하기도 한다. 그런데 서로 다른 부분들을 구분해주는 경계는, 반대로 볼 경우, 서로 다른 부분들이 연결되는 접촉면이기도 하다. 따라서 각 부분의 한계를 결정하는 경계는 부분들이 서로 연결되는 방식 역시 결정할 수 있으므로 결국에는 부분들로 구성되는 전체의 체계, 즉 조리를 의미하게 된다. 그런데 부분과 전체의 관계를 맺는 것이 구체적으로 무엇인가에 따라 조리의 성격은 달라지게 된다. 개념 간의 논리적 체계 혹은 자연현상 간의 인과적 체계는 기술적인 의미에서의 법칙에 해당한다. 한편, 서로 다른 역할들로 구성되는 인간관계의 바람직한 양상은 규범적인 의미에서의 법칙, 즉 규범에 해당한다. 따라서 명사로서 ‘理’는 일반적으로는 부분으로 구성된 전체의 체계를 가리키며, 인간관계와 관련하여 사용되었을 때는 어떤 공동체, 관계를 구성하는 역할들 간의 바람직한 상호작용 방식을 가리킬 수 있다.

한편, 선진시대에 ‘義’는 일반적으로 인간관계 속에서 상대방을 적절하게 대하는 문제와 관련된다. 이는 『맹자』에서도 마찬가지로, 맹자 역시 피아의 역할에 따른 상대방에 대한 적절한 대우, 혹은 상대방을 적절히 대우하려는 경향성, 혹은 그러한 대우의 적절성을 결정하는 규범을 가리킨다. 이때 규범으로서의 의는 바람직한 인간관계, 즉 규범으로서의 리와 다르지 않다.

‘리’, ‘의’의 의미는 이처럼 다의적이므로, 11·7 속 ‘리’, ‘의’가 정확히 무엇을 가리키는가 확정하기 위해서는 추가적인 단서가 필요하다. 이는 성인에 대한 맹자의 진술들로부터 찾을 수 있다. 그런데 맹자는 성인들이 무엇에 기뻐했다고 말하기보다는, 무엇 때문에 근심했는가를 더 많이 언급한다. 『시경』의 용례들을 살펴보면, 근심과 기쁨의 태도가 정반대의 감정이며, 근심의 해소를 통해 기쁨을 경험할 수 있다고 당시 중국인들

이 생각했다는 것을 알 수 있다. 그렇다면 성인이 근심했던 문제가 해결 되어야지 성인들은 비로소 기쁨을 느낄 수 있을 것이다. 그런데 맹자는 성인이 타인의 위협에 대해 근심했으며, 또한 인륜관계의 불화로 인해 근심했다고 말한다. 따라서 맹자가 생각하는 성인은 자신의 도덕성만으로 만족하지 않고, 실제로 타인이 안전해지고, 스스로가 참여하는 인륜관계가 화목해야지 만족할 수 있을 것이다.

이러한 해석은 리와 의가 주는 기쁨에 대한 기존 해석들을 반박한다. 기존에는 이 기쁨을 주로 규범을 인지했을 때의 만족 혹은 규범에 부합하는 행위를 했을 때의 만족, 혹은 도덕적으로 탁월한 인격을 성취했을 때의 만족으로 이해했다. 하지만 지금까지 살펴본 맹자의 진술들에 따르면, 인격자는 규범을 인지하거나, 규범에 부합하게끔 행위하거나, 탁월한 인격을 얻는 것을 넘어서, 타인의 안전 그리고 모범적인 인륜 관계라는 결과를 성취했을 때 비로소 만족한다. 이러한 해석을 받아들인다면, 결론적으로 리와 의가 마음을 기쁘게 한다는 맹자의 주장은 타인의 안전과 이상적인 인간관계의 성취가 만족감을 준다는 의미로 이해될 수 있다. ‘理’는 공동체의 안정을 가리킬 수 있는데, 맹자는 공동체의 안정이 바로 구성원들이 안전하며 구성원 간의 관계가 질서있는 상태라고 생각했다. 따라서 11·7에서 ‘理’는 이 두 상태를 가리키고 ‘義’는 인간관계의 적절성을 가리킨다고 봐야 한다.

그런데 맹자에게 인간관계가 적절하다는 것은 그 관계가 화목하고 가까운 것이다. 그런데 상대방과 화목하고 가까워지기 위해서는 나 자신이 먼저 성실할 필요가 있다. 다시 말해서 상대방을 향해 적절한 태도를 지닌 채, 이기적 욕구의 개입 없이, 그 태도를 적절한 방식으로 온전하게 표현해내야 한다. 이처럼 성실함을 통해 인간관계를 적절하며 화목하고 가까운 관계로 개선시키는 과정은 인간이 지닌 본성을 발휘하여 그 지향을 따라가는 과정이라고 평가할 수 있다.

## 참 고 문 헌

### 사전

王力, 『王力古漢語字典』, 北京: 中華書局, 2000.

### 원전: 주석서와 번역서

公孫龍著; 吳毓江校釋, 『公孫龍子校釋』, 上海: 上海古籍出版社, 2001.

『國語』(四部叢刊初編本)

戴震, 『孟子字義疏證』, 北京: 中華書局, 1982.

孫詒讓, 『墨子閒詁』(『漢文大系』), 東京: 富山房, 1913.

『慎子』(守山閣叢書本)

十上經注疏整理委員會整理, 『十上經注疏』, 北京: 北京大學出版社, 2000.

安井衡, 『管子纂詁』(『漢文大系』), 東京: 富山房, 1916.

楊伯峻, 『論語譯注』, 北京: 中華書局, 2009.

\_\_\_\_\_, 『孟子譯注』, 北京: 中華書局, 2010.

王夫之, 『讀四書大全說』, 北京: 中華書局. 1975.

王先謙, 『荀子集解』, 北京: 中華書局. 2016.

\_\_\_\_\_, 『韓非子集解』

張栻. 孟子說, 欽定四庫全書本.

丁若鏞, 『與猶堂全書』(『한국고전종합DB』), 한국고전번역원  
(<http://db.itkc.or.kr/>)

朱熹, 『四書章句集注』, 北京: 中華書局, 2012.

\_\_\_\_\_, 『詩集傳』, 北京: 中華書國. 2017.

\_\_\_\_\_, 『朱子全書』, 上海: 上海古籍出版社, 2002.

陳奇猷校釋, 『呂氏春秋新校釋』, 上海: 上海古籍出版社. 2002.

蔡沉, 『書集傳』, 北京: 中華書局, 2018.



- 『楚辭』 (『漢文大系』), 東京: 富山房, 1916.
- 焦循, 『孟子正義』, 北京: 中華書局, 1987.
- 黃宗羲, 『孟子師說』 欽定四庫全書本.
- Van Norden, Bryan W., *Mengzi: with selections from traditional commentaries*, Hackett Publishing, 2008.

## 연구서

- 니비슨, 데이비드 S., 『유학의 갈림길』, 김민철 옮김, 철학과현실사, 2006.
- 唐君毅, 『中國哲學原論: 導論篇』, 北京: 中國社會科學出版社, 2005.
- 蔡仁厚, 『孔孟荀哲學』, 臺北: 學生書局, 1984.
- Graham, A. C., *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature: Logic and Reality*, SUNY Press, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Disputers of the Tao : philosophical argument in ancient China*, La Salle, Ill: Open Court, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Later Mohist Logic, Ethics, and Science*, Hong Kong: The Chinese University Press, 2003.
- Shun, Kwong-loi, *Mencius and Early Chinese Thought*, Stanford University Press, 1997.

## 논문

- 장원태, 「전국시대 인성론의 형성과 전개」, 서울대학교 대학원, 2005.
- \_\_\_\_\_, 「군자와 소인, 대체와 소체, 인심과 도심」, 『철학연구』 81집, 1~21쪽, 2008.
- \_\_\_\_\_, 「맹자 성인론의 의미」, 『유교사상문화연구』 63집, 111~141쪽, 2016.
- 조성열, 「춘추시대 덕 개념의 형성과 의미분화 과정 연구 : 「상서」·

- 「좌전」·「국어」를 중심으로, 서울대학교 대학원, 2012.
- Choi, Dobin, "Moral Artisanshp in Mengzi 6A7." *Dao* 17 (3):331-348, 2018.
- Hutton, Eric, "Moral connoisseurship in Mengzi." *Essays on the moral philosophy of Mengzi*:163-186, 2002.
- 郭沂, 「《中庸》成書辨正.」, 『孔子研究』(04):50-59, 1995.
- 梁濤, 「郭店楚簡與《中庸》公案」, 『臺大歷史學報』(25):25-51, 2000.
- 楊朝明, 「《中庸》成書問題新探」, 『河南科技大學學報(社會科學版)』(05):5-12, 2006.
- 佐藤將之, 「《荀子》「理」概念探析：呈現人類文明的秩序.」, 『哲學論集』(46):19-45. 2013.

Abstract

Li, Yi and Pleasure in the  
*Mengzi*

PARK, Hyun-woo

Oriental Philosophy Major

Department of Philosophy

The Graduate School

Seoul National University

The purpose of this article is to understand the Mengzi's claim that li(理) and yi(義) delight the human mind and to identify what is the ideal object of the human mind in the philosophy of Mengzi. Mengzi says that just as human sensory organs have common preferences, the human mind also has objects that it considers to be right in common, and argues that they are li and yi and that li and yi can please the human mind. Therefore, if one can figure out what li and yi are, she can see what the human mind seeks in the Mengzi's philosophy.

In the Pre-Qin period, '理' as an adjective means a stability, which is a synonym for '治' and a antonym for '亂'. As a verb, it means stabilizing an object. As a noun, it means a grain or a vain and the relationship between the parts that make up a single whole or a

whole system consisting of various parts. When used for various roles and the relationships that are formed from them, it signifies norms as desirable interactions between the roles.

On the other hand, in the Pre-Qin period, ‘義’ is generally related to treating the other person appropriately in a human relationship. This is the same in the *Mengzi* where it refers to a norm about relationships, to a tendency to treat the counterpart rightly, to a state that something conforms to the norm or an act consistent with the norm. *yi* as a norm is not different from *li* as a norm, the desirable human relationship.

Thus, ‘理’ and ‘義’ in the context of a human relationship can refer to the norms that should be followed, or to the stability and appropriateness of a human relationship. ‘義’ may also refer to acts that are in accordance with the norm especially. Thus, Mengzi’s claim that *li* and *yi* please the heart-mind may mean that the recognition of norms delights the heart-mind, that the stability or appropriateness of human relationships pleases the mind, or that actions conforming to the norms please the heart-mind. Mencius, however, says that sages could not be happy simply by being aware of the norms or acting according to the norms. According to Mengzi, Yao and Shun was worried about the chaos in the world, and particularly Shun was worried about the feud with his parents. Even if they knew what was right and acted in the right way, they would still be worried if the chaos in the world or their feud with their parents were not resolved. Mengzi’s account shows that the ideal object of the mind in his philosophy is neither the norm nor the proper treatment of the others according to the norms. In his philosophy, the ideal object of the heart-mind is stability or appropriateness of human relationship.

For him, the appropriateness of human relationship means the harmony and intimacy between the members. According to Mengzi, one need to be sincere first in order to achieve such relationships. In other words, one should express her appropriate attitude, such as love or respect, toward the others in an appropriate manner, without the intervention of selfish desires. The process of having human relations harmonious and close through sincerity can be evaluated as a process of manifesting human nature and following its orientation.

**keywords : Mengzi, li, yi, heart-mind, pleasure, relationship**

***Student Number : 2016-20075***