

孟子의 感情 모형

— 慘隱之心은 왜 兼愛와 다른가?

김 도 일*

1. 들어가며

孟子가 차등 없는 사랑(兼愛)을 주장하는 墨家를 비판하는 핵심은, 모든 사랑(혹은 남에 대한 관심, 仁)은 혈연적 유대를 중심으로 하기 때문에 차등적일 수밖에 없다는 데에 있다. 그런데 동시에 그는 혈연적 관계에 전혀 구애되지 않으면서도 즉각적인 행위를 유발하는 도덕적 동기와 연관된 ‘惻隱之心’ 또한 인간에게 보편적인 사랑의 출발점(仁之端)이라고 주장한다. 맹자는 마치 모든 사랑은 혈연적 유대(親親)를 중심으로 한다고 하면서도, 그 자체로서는 전혀 차등성의 이미지가 없는 측은지심을 동시에 주장하는 듯하다. 만일 맹자가 체계적인 철학을 구축한 사람이라면, 이 둘 사이의 관계를 통일적으로 설명할 수 있는 방식이 요구된다. 그리고 이는 결국 맹자를 위시한 儒家에 있어 혈연적인 유대(親親)와 보편적인 사랑(仁民이자 愛物)을 동시에 포섭하는 仁의 성격을 어떻게 이해할 것인가의 문제와 직결된다 (仁의 성격 규정문제).

사실 우리는 孟子 당시에 이미 이와 관련된 문제가 제기된 적이 있었음을

*서울대학교 철학과 대학원

발견한다. 바로 『孟子』 5·5¹⁾에서 墨家인 夷之가 차등성의 이미지가 없는
儒家의 측은지심이 묵가의 겹애에 직결된다며 맹자를 공격하고 있다. 이지
는 측은지심이 겹애를 가능케 하는 근거라고 생각하는 것이다. 맹자는 왜
측은지심이 겹애로 귀결되지 않는지를 설명하기 위해 ‘하나의 근본(一本)’
과 ‘두 개의 근본(二本)’이란 말을 사용한다. 그렇다면, 여기서의 ‘本’의 의
미는 측은지심이 여전히 차별적인 사랑 안에 포섭됨을 설명해주면서도, 동
시에 이지에 대한 가장 효과적인 반격의 의의를 가져야만 한다. 본고의 첫
번째 문제제기는 다음과 같다: 왜 맹자에게 있어 측은지심은 묵가의 겹애와
연결되지 않는가? 그리고 이에 대한 답변을 위해 어떻게 本을 해석해야 가
장 설득력 있게 맹자의 입장이 옹호되는가? 이러한 문제제기에서 출발하여
측은지심이 여전히 차등적인 사랑 안에 포섭될 수 있는 가장 정합적인 설명
방식을 제시하고자 한다. 그 과정에서 맹자의 도덕 이론에 있어 감정
(emotion)이 담당하는 중대한 위치를 확인할 것이며, 한 걸음 더 나아가 맹
자가 제시한 감정의 모형을 구성할 것이다.

만일 맹자에게 있어 마치 보편적 사랑을 가능토록 하는 근거로서 제시되
는 듯한 측은지심도 역시 차등적인 사랑의 테두리 안에 포섭된다면, 다음과
같은 두 번째 문제제기가 가능하다: 혈연적 유대를 중심으로 하는 仁이 혈연
중심주의 혹은 배타주의로 빠지지 않고, 보편적 윤리의 기초로 자리 잡을 수
있는 이유는 무엇인가? 이에 대한 답변은 본고에서 제시될 감정 모형을 토
대로 맹자의 핵심 이론인 性論과 修養論을 재구성함으로써, 이 감정 모형이
『孟子』의 전체 구도에 정합적임을 증명하는 과정에서 찾을 수 있을 것이다.

1) 편장은 다음을 따른다. 楊伯峻, 『孟子譯注』, 北京: 中華書局, 1996. 이하 『孟子』 인
용 시 그 편장 번호만 밝힌다.

2. 墨家 夷之의 공격: 憐隱之心은 兼愛의 기초다

『孟子』 5·5의 맹자와 이지의 논쟁은 두 부분으로 나눠진다. 전반부는, 묵가의 원칙들 중 하나인 節葬을 어기고 자신의 부모를 厚葬한 이지에 대해 맹자가 비난하자, 이지는 이에 대한 직접적인 대답은 포기하고,²⁾ 적어도 자신의 행위가 墨家의 제일원칙인 兼愛와는 어긋나지 않는다는 취지아래, 도리어 맹자에게 역공세를 취하는 내용이다.³⁾

“儒家의 가르침에 선인들이 다른 사람을 대할 때 ‘마치 갓난아이 보호하듯 한다(若保赤子)’라는 것이 있다. 이 말은 무슨 뜻인가? 내가 생각하기로는, 사랑에는 차등이 없고, 그 배풀음은 혈연적 관계에 있는 사람에서 시작함(愛無差等, 施由親始)을 뜻한다.”⁴⁾

이지는 『尚書』의 ‘남들을 갓난아이 보호하듯 하라(若保赤子)’라는 구절을 혈연적 관계와 무관한 타인에게 도덕적 행위를 할 수 있다는 의미로 해석한다. 그리고 이러한 유가의 가르침이 오히려 묵가의 차등 없는 사랑(兼愛)을 함축한다고 주장한다.⁵⁾ 이에 대해 맹자가 다시금 반박하는 것이 논쟁의

2) 張栻과 黃宗羲도 역시 그렇게 파악한다: ‘夷子聞斯言，蓋難答也，故獨攻儒者之道。’
(張栻, 『孟子說』); ‘愛無差等施由親始，似乎所對非所問。夷之却不言其厚葬之，故只言施由親始，以薄者從親始乎厚者從親始乎。蓋夷之之意，吾厚葬其親，亦欲天下人之皆厚其親，於墨子薄葬之制，稍為變通，仍不失夫愛無差等之義，如此乃通。’(黃宗羲, 『孟子師說』)

3) Shun의 지적이다. Kwong-loi Shun, 『Mencius and Early Chinese Thought』, California: Stanford University Press, 1997, p. 132.

4) 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。”

5) 이는 趙岐와 張栻에 의해 지적되었다. 趙岐: “彼取赤子將入井，雖他人子亦驚救之，

후반부이다.

“夷子는 사람들이 친형의 자식을 사랑하는 것이 이웃집의 갓난아이를 사랑하는 것과 같다고 진실로 여긴단 말인가? 그 말(즉 若保赤子)은 다음의 뜻을 취한 것이다. ② 갓난아이가 기어서 곧 우물에 빠지려고 하는 것은, 갓난아이가 죄 값을 치르는 것이 아니다. 또한 하늘이 만물을 놓을 때, 만물로 하여금 하나의 근본(一本)에 의거하도록 했다. 그러나夷子의 입장은 두 근본(二本)에 의거하고 있으니, 이것이 그의 혼란의 원인이다. 대개 上古시대에는 일찍이 그 부모를 장사지내지 않는 사람들이 있었는데, 그 부모가 죽으면, 들여다가 구덩이에 버렸다. 후일에 그곳을 지나갈 때, 여우와 삵들이가 파먹고, 파리와 모기가 활아먹고 있었다. 그 사람의 이마에는 땀이 맷히고(其頰有泚), 흘겨보며 제대로 차마 쳐다보지 못했다. 무릇 이렇게 땀이 난 것은, 남들에게 보여주기 위해 난 것이 아니요, 마음(의 감정)이 얼굴에 드러나 표현된 것이다(中心達於面目). 그는 집으로 돌아가서 삶과 삼태기를 가져온 후 그 시체를 매장했다. 매장하는 것이 진실로 맞다면, 효자와仁人이 그 부모를 매장하는 것은 역시 그 도리가 있는 것이다.”⁶⁾

맹자의 대답에서 흥미로운 것은, 그가 ‘若保赤子’의 의미를 ‘惻隱之心’으로 이해한다는 점이다. 이는 구절 ②와 다음의 두 구절 사이의 유사성에

謂之愛同也。”(焦循, 『孟子正義』, 北京: 中華書局, 1987, p. 403); 張栻: “孟子固已洞見其邪說之所在, 以謂夷子之意亦有所取而云然. 其所取者, 謂夫赤子匍匐將入井, 方是時, 人之救之不分於兄之子與鄰之子也. 盖赤子無罪而就死地, 故雖他人之子, 人之見之者亦必惻隱而亟救之, 乃獨擧其重者, 而遂謂其愛與兄之子等, 不亦惑乎? 然雖欲強同之, 亦固有不可得而同者矣。”(張栻, 『張栻全集』, 楊世文 등 교점, 長春: 長春出版社, 1999)

6) 5·5: “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. 且天之生物也, 使之一本, 而夷子二本故也. 盖上世嘗有不葬其親者. 其親死, 則舉而委之於壑. 他日過之, 狐狸食之, 蟻蚋姑嘬之. 其頰有泚, 睨而不視. 夫泚也, 非爲人泚, 中心達於面目. 盖歸反藁裡而掩之. 掩之誠是也, 則孝子仁人之掩其親, 亦必有道矣.”

서 이해될 수 있다.

④ 所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。⁷⁾

⑤ 吾不忍其觳觫若無罪而就死地。⁸⁾

맹자가 인간은 누구나 慎隱之心을 느낀다고 하는 ④의 상황이 위의 ⑤의 것과 동일하다. 그리고 이 측은지심은 불쌍한 처지의 사람들을 그냥 지나칠 수 없는 감정(不忍人之心)과 연관됨을 ⑤를 통해 알 수 있다. 그런데 ④에서 그냥 지나칠 수 없는 이유로 제시되는 타인이 죄 없이 죽는다는 상황은 역시 ⑤의 것과 일치한다. 이러한 세 구절의 공통점을 통해, 맹자는 이지가 측은지심을 문제 삼는 것으로 받아들였음을 알 수 있다. 이는 사실상 맹자의 측은지심 자체가 지니고 있는 오해의 소지를 반영하는 것이다. 측은지심은 지각없는 어린아이가 곧 우물에 빠지려는 상황에서는 누구에게나 그 아이를 구하려는 도덕적 동기가 생긴다는 『맹자』의 유명한 예시에서 언급되는 특수한 느낌이다. 이는 마치 혈연관계와 무관하게 남들을 돋는 행위의 동기와 연관된 듯하며, 그 자체로서는 분명히 혈연관계를 중심으로 하는 차동성의 이미지가 없다. 그러나 문제는 이 느낌이 동시에 차동적 사랑을 실천하는 첫걸음(仁之端)으로 지목된다는 것이다. 그렇다면 맹자는 측은지심이 여전히 차동적 사랑 안에 포함됨을 설명해야 한다. 그리고 ‘一本’의 의미가 바로 그 해답이어야 한다. 또한 풍장의 예시는 그에 대한 적절한 보충설명이어야 한다. 그렇다면 관건은 ‘本’을 어떻게 해석하느냐에 있다.

사실상 ‘측은지심의 난점’은 仁의 성격규정 문제와 직결된다. 맹자를 포

7) 3·6

8) 1·7

함한 유가에서 仁은 혈육에 대한 사랑(親親)⁹⁾이면서 백성과 만물에 대한 보편적 사랑(仁民, 愛物)까지 포괄하는 다중적인 개념이다. 맹자는 명시적으로 親親이 곧 仁이라고 말한다(親親, 仁也).¹⁰⁾ 반면, ‘親’, ‘仁’, ‘愛’가 動詞로 쓰일 때 단 한 차례를 제외하고 의미 상 거의 구분 없이 모두 보편적 사랑 혹은 관심으로 모호하게 사용된다.¹¹⁾ 이러한 인 개념의 다중성은 두 가지 문제를 놓는다. 첫째, 유가의 입장에서는 인을 둑가의 겹애와 구분하기 위해서 반드시 그 차등성을 강조해야 한다. 이런 맥락에서 맹자는 둑가의 兼愛를 ‘부모(즉 혈연적 유대)를 무시하는 것(無父)’이라고 극단적으로 비난한다.¹²⁾ 그렇다면 그 자체로서는 차등성의 이미지가 없는 측은지심은 어떻게 설명해야 하는지 문제가 된다. 측은지심은 마치 親親의 중심성에 영향을 받지 않는 도덕적 행위와 연관되는 듯한 인상을 주기 때문이다. 이지가 문제 삼는 지점이 바로 여기이고, 맹자 역시 이를 이해하고 있었다. 이지에

9) ‘親親’이 『孟子』에서 대부분 ‘부모에 대한 사랑’을 의미한다. 그러나 이를 ‘혈육에 대한 사랑’으로 해석하는 이유는 여러 문맥에서 혈연적 관계에 있지 않은 남에 대한 사랑과 대비되어 사용되기 때문이다(대표적으로 13·45). 5·5의 논쟁 후반부에서 맹자가 강조하는 것은 역시 親親이지만, 맹자가 이지에 대해 반문하는 첫 질문은 ‘그렇다면 형의 자식과 이웃집 자식이 같냐?’는 것이다. 때문에 반드시 親親이 부모에 대한 사랑을 의미할 필요는 없다. 『墨子·非儒』에서 둑가는 유가의 ‘親親之殺’를 직접 문제 삼으면서, 유가의 여러 혈육(백부, 숙부, 형제, 서자 등)에 대한 상례의 비일관성을 지적한다는 점을 볼 때, 간접적으로 親親이 혈육에 대한 사랑을 포괄하는 것임을 확인할 수 있다. 게다가 그 바로 다음 구절에서 처자식에 대한 사랑이 부모에 대한 사랑보다 지나친 것을 문제 삼고 있다. 이를 통해 왜 맹자가 親親을 언급하면서 대부분 부모에 대한 사랑(事親, 7·27 참조)을 위주로 했는지 알 수 있다. 즉 친친 중에서 실행하기 가장 어려운 것임을 알고 있었기 때문이다.

10) 7·27, 12·3, 13·15.

11) 7·4, 9·3, 13·46; 단 한 차례 다음과 같은 구분을 하기도 한다: 13·45: “孟子曰：君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。” 그러나 정작 문제는 이러한 용법의 애매함을 어떻게 통일적으로 설명해내느냐이다.

12) 6·9: “楊氏爲我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。”

답변하기 위해, 맹자의 측은지심은 반드시 차등성의 맥락에서 설명될 수 있어야 한다. 둘째, 만일 사랑의 차등성만을 강조한다면, 이는 혈연적 이기주의 혹은 배타주의로 빠져들 충분한 여지가 있다.¹³⁾ 즉 맹자는 차등성을 그 특징으로 하는 유가적 仁이 여전히 보편적 윤리일 수 있는 이유를 설명해야 한다.¹⁴⁾ 그렇지 못하면, 유가적 仁은 가족윤리로는 될지언정 사회윤리로는 기

- 13) Tu wei-ming은 유가의 仁이 이기심의 일종인 배타주의의 딜레마에 봉착할 충분한 소지가 있어 보이지만, 정작 유가는 이러한 배타주의가 보편주의와 상반되지 않는다고 보았던 이유는 이러한 차등성은 실천가능성을 고취시키기 위함에 있었기 때문이라고 이해한다. Tu wei-ming, 「Creative tension between Jen and Li」, *『Humanity and Self-Cultivation』*, Berkeley: Asian Humanities Press Berkely, 1979, p. 11.
- 14) 신정근은 이러한 仁의 용법의 모호함에 역시 주목하고, 이것이 사실상 맹자 철학의 해석에 있어 중요한 결림돌임을 지적한다. 맹자의 문제 상황은 親親으로서의 仁만을 강조할 경우, 그 윤리학이 가족윤리에서 사회윤리로 확장될 수 없는 한계에 있다고 그는 진단한 후, 이 문제를 극복하기 위한 두 가지 해석방법을 제시한다. 첫째, 仁의 한계를 義로서 극복하여 맹자의 윤리학은 사회윤리로 확장될 수 있었다는 해결방법이다. 공자와는 달리 맹자는 인과 의를 뚜렷이 구분한 후, 인의 영역을 효에만 국한시키고 형제간의 우애를 의에 연결시켰다고 파악한다. 한결음 더 나아가 군신 간의 관계를 바로 이 형제간의 이미지에 비유함으로써, 맹자는 인이 가족윤리에 국한되는 한계를 의에 통해 사회윤리까지 확장할 수 있었다고 신정근은 주장한다. 둘째, 친친의 한계를 是非之心으로 극복함으로써 다시금 맹자의 윤리학이 가족윤리에서 사회윤리로 확장될 수 있다는 해결방식이다. 즉 '나의 부모에게 친근하게 대하듯이, 남의 부모에게 친근하게 대해야 하는 것이 옳다'는 일종의 느낌이 곧 시비지심이며, 맹자는 이것이 인간에게 보편적이라고 봄으로써 사회윤리를 구축할 있었다는 새로운 해석을 제시한다. 그러나 이에 대해 다음과 같이 의문을 제기할 수 있다. 첫째, 맹자가 제 선왕을 설득할 때, 군주와 백성의 관계는 부자관계에 비유되며, 이것은 어디까지나 인의 테두리에서 논의된다는 점에서, 과연 인의 한계가 의에 의해 극복되는 시도를 정작 맹자가 했었는지 의문이다. 그러나 인의 예지라는 네가지 덕성들 간의 상호성을 얼마든지 받아들일 수 있다는 점에서 이러한 의견은 일부 수용될 수도 있겠다. 둘째, 시비지심을 위와 같이 해석하는 것은 텍스트 안에서는 결코 그 직접적인 근거를 찾을 수 없다. 그리고 결정적인 것은, 맹자가 이미 인의 테두리 안에서 사회윤리를 가능근거를 마련하고 했었다는 사실이다. 그것이 바로 측은지심이다. 그렇다면 신정근이 제기하는 문제인 맹자 윤리학의 가족윤리에서 사회윤리로의

능할 수 없다. 바로 이러한 두 가지 점에서 맹자와 이지의 논쟁은 仁의 성격 규정 문제의 핵심을 건드리는 성질의 것이다.

3. 초기 묵가와 달라진 후기 묵가, 夷之

묵가 이지는 분명히 행위 동기로서의 감정 영역에 주목하고 있다. 이 논쟁에서 이지는 맹자에게 완전히 설복하는데, 맹자에 의해 제시된 예시에서 땀이 날 정도로 강렬한 느낌이 가장 중요한 역할을 한다는 점에서 이를 확인 할 수 있다. 그리고 결정적으로 그는 겸애의 기반으로서 측은지심과 같은 감정 영역을 끌어들이고 있다. 그렇다면, 이지는 애초에 인간의 자연스런 충동이나 감정, 즉 행위의 내적 동기에 관심을 기울이지 않은 초기 묵가와는 다르다. 초기 묵가에서는 옳음을 이해하면 그에 따라 즉시 행위할 수 있다고 여기고, 행위의 심리적 동기 혹은 감정적 능력에는 관심을 기울이지 않았다. 이러한 묵가적 태도는 당시에도 일반인들의 감정에 잘 부합되지 않는다는 비난을 받았다. 이 때문에 이지와 같은 맹자 시기의 일부 묵가들은 인간 행위 동기로서의 감정의 역할에 주목했던 것으로 보인다.¹⁵⁾ 이 외에도 결정적인 증거가 있다. 후기 묵가의 작품으로 인정되는『墨子·經說下』에는 孟子가 告子와 논쟁했던 주제인 ‘仁內義外’의 문제를 염두에 둔 것이 분명한

확장 가능성은 여타 개념의 도입을 통해서 가능한 것이 아니라, 어떻게 정합적으로 인의 성격규정을 하느냐의 문제에 달려 있음을 알 수 있다. 사실상 맹자와 이지의 논쟁의 핵심이 바로 이 ‘인의 성격규정 문제’인 것이다(신정근, 『고대 중국 ‘仁’ 사상의 형성과 발전에 관한 연구』, 서울대학교 대학원 철학과 동양철학 전공 박사학위 논문, 1999).

15) Nivison의 지적이다. Nivison, 「Two Roots or One?」, 「The ways of Confucianism」, Bryan W. Van Norden 편, Chicago: Open Court, 1999, p. 133.

언급이 있다.¹⁶⁾ 이 구절에서 묵가는 맹자와 동일한 입장에서 고자가 義의 기원이 외부적인 것이라고 주장하는 것은, 주관적인 동기인 감정과 그 대상을 구분하지 못한 소치라고 비난한다. 이는 후기묵가에서 감정 영역에 관심을 가졌음을 증명하는 것이다.

물론 설사 이지와 같은 후기 묵가가 초기 묵가와 달리 행위의 동기인 감정의 영역을 강조하게 되었다고 해서, 유가와 묵가의 결정적인 차이가 없어지는 것은 결코 아니다. 왜냐하면 맹자가 묵가를 비판하는 핵심은 그들의 행위 동기는 궁극적으로 仁義와 같은 도덕적 가치와 관련되는 것이 아니라 ‘이익(利)’과 관련된다는 것에 있기 때문이다.¹⁷⁾ 그러나 이지의 비판과는 무관하게 맹자 체계 내에서 慎隱之心이 갖는 난점 자체는 여전히 남아있다.

그런데 이지의 역공세는 두 부분으로 나누어진다. 그것은 ‘내가 생각하기로는, 사랑에는 차등이 없다(愛無差等)’에서 그치는 것이 아니라, ‘그 배풀 음은 혈연적 관계에 있는 사람에서 시작함(施由親始)을 뜻한다’ 까지 이어진다. 만일 이지의 언급이 앞부분에서만 그쳤다면, 맹자는 설사 그의 측은 지심 해석에 반대할지언정, 그의 입장이 ‘두 근본(二本)’에 비롯된 것이라고 비난하지는 않았을 것이다.

4. 기존 주석들과 그 문제점들

맹자는 이지의 입장이 두 근본(二本)을 가진 잘못된 것이라 진단하고, 이

16) 『墨子·經說下』: “仁; 仁, 愛也, 義, 利也. 愛利, 此也. 所愛所利, 彼也. 愛利不相爲內外, 所愛利亦不相爲外內. 其爲仁內也, 義外也. 舉愛與所利也, 是狂舉也. 若左目出, 右目入.” 孫詒讓, 『墨子閒詁』, 台北: 華正書局, 1991.

17) Benjamin I. Schwartz, 『The world of thought in ancient China』, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1985, p. 260.

에 비해 자신의 입장은 하나의 근본(一本)을 가진 것이라 주장한다. 그에 대한 예시로서 風葬의 관습을 갖고 있던 사람들이 매장을 시작하게 된 삽화를 제시한다. 이 예시에서 주목해야 할 부분은, ‘무릇 이렇게 땀이 난 것은, 남들에게 보여주기 위해 난 것이 아니요, 마음(의 감정)이 얼굴에 드러나 표현된 것이다(中心達於面目)’¹⁸⁾란 구절이다. 땀이 날 정도로 강렬한 느낌을 ‘中心達於面目’으로 표현하고 있다. 이것이 도덕적 행위로 받아들여지는 葬禮의 발로로서 지목된다는 점에서 어린아이를 돋는 발로와 연관된 측은지심과 유사함을 알 수 있다. 그렇다면 후반부 해석의 핵심은 다음에 있다: 첫째, 本의 의미는 무엇이며, 一本과 二本의 차이는 무엇인가? 둘째, 一本의 예시로 제시된 ‘中心達於面目’¹⁹⁾은 문제되고 있는 慘隱之心과 어떠한 관계가 있는가? 이제 기존 주석들을 살펴보고자 한다. 기존 주석들의 문제는 모두 맹자와 이지의 논쟁의 초점이 ‘측은지심의 난점’에 맞춰져 있음을 놓쳤다는 데에 있다. 그러므로 앞으로 살펴볼 세 가지 형태의 해석들에 의거할 경우, 맹자는 이지의 역공세에 전혀 대응하지 못한 것이 됨을 볼 것이다.

혈통으로서의 本. 趙岐와 朱熹 등은 本을 생물학적 기원, 즉 혈통으로 해석한다.²⁰⁾ 그렇다면, 이지의 역공세에 대해 맹자는 단순히 혈육간의 유대(親親)을 강조한 것에 지나지 않게 된다. 그러나 문제는, 그것이 맹자 답변의 전부라면, 그는 이지의 공격에 전혀 답변하지 않은 것이 된다는 점이다. 또한 적어도 『孟子』 내에서 ‘本’의 쓰임이 ‘생물학적 혹은 혈연적 기원’의

18) 註 6) 참조.

19) 앞으로 이 표현을 측은지심과 마찬가지로 감정과 연관된 인간 내면의 어떤 것을 칭하는 의미로 편의상 사용하기로 한다.

20) 예를 들어 朱熹는 다음과 같이 해석한다: “且人物之生，必各本於父母而無二，乃自然之理，若天使之然也，故其愛由此立而推以及人，自有差等，今如夷子之言，則是視其父母本無異於路人，但其施之之序姑自此始耳，非二本而何哉”(朱熹, 『孟子集註』, 上海: 上海古籍出版社, 1987).

의미인 경우는 없다.²¹⁾ 그리고 이 해석상에서는 二本의 ‘둘(二)’의 의미가 모호해진다. 모든 사람이 각각의 혈연적 기원을 갖는다는 점에서, 겹애는 오히려 ‘수많은 근본(萬本)’으로 표현되어야 마땅하다.²²⁾

행위 원칙으로서의 本. 이지 입장의 전후반은 분명히 상충한다. 왜냐하면, 그는 측은지심으로 인해 인간 누구에게나 겹애의 실천은 가능하다고 하면서도, 그 실천의 순서 상 혈육에 대한 사랑의 실천에서 시작된다고 동시에 주장하기 때문이다. 전반부는 마치 차등 없는 사랑을, 후반부는 유가의 차등적 사랑을 의미하는 듯하다. 이 때문에 이지는 사실상 행위의 두 가지 원칙을 받아들이는 것으로 Graham은 해석한다.²³⁾ 그러나 이 해석의 문제점은 다음과 같다. 첫째, 이 해석 하에서도 역시 맹자는 이지의 공격에 대해 차등적 사랑의 강조로 답변하게 됨으로써, 정작 맹자 자신의 체계 내에서 측은지심이 갖는 난점에 대해 전혀 답변하지 못하는 것이 된다.²⁴⁾ 둘째, Graham은 이지와 같은 후기목가는 초기목가와 달리 행위의 동기로서의 내적인 것, 예를 들어 경향성, 혹은 감정에 관심을 기울였다는 점을 파악하지 못했다. 그러므로 그는 단지 이지가 차등 없는 사랑과 차등적 사랑을 일종의 외부적(인간 내적인 어떠한 것에도 의존하지 않는) 원칙으로서 수용하는 것으로

21) 1 · 7, 7 · 5, 7 · 19, 8 · 18, 8 · 26, 12 · 1.

22) Shun, op. cit., p. 130; 『朱子語類』에서 이미 제기됐었다: “愛無差等，何止二本，蓋千萬本也。”黎靖德 편, 『朱子語類』, 北京: 中華書局, 1999.

23) A.C. Graham, 『Disputers of the Tao』, La Salle: Open Court, 1989, p.43: “Yi-tzu's 'two roots' are the principles which Mencius sees as incompatible, equal for all and special care of one's own kin.” 이 외에도 동일한 해석을 하는 주석들에 대해서는 Shun, 註 71(op. cit.) 참조.

24) Graham은 맹자가 측은지심을 문제 삼는 이지에 대해 그것은 그저 특별한 예에 지나지 않았다고 대답한 것으로 보고, ‘彼有取爾也’를 ‘He is taking advantage of a special instance’로 해석한다(Graham, ibid.). 그러나 측은지심은 그저 특수한 예 이상이다.

파악한다. 그렇다면 정작 문제가 되는 것은, 맹자의 一本 역시 수용되어야 할 원칙으로 해석된다는 것이다. 그러나 주지하다시피, 맹자는 告子와의 '仁內義外' 논쟁(11·1~5)을 통해 도덕적 행위는 외부적 원칙의 수용 혹은 그에 따른 교육에 기인하는 것이 아니라, 인간의 자연스런 경향성 내지는 도덕적 행위를 유발하는 감정에 기인하는 것임을 명백히 한다. 첫째, 本이 원칙(a principle of conduct)을 의미하는 것이라면, 맹자의 '하늘이 만물을 놓을 때(天之生物)'²⁵⁾라는 표현이 뜬금없는 것이 된다.²⁶⁾ 이는 분명히 인간의 생태적인 어떤 특성 혹은 본성과 本이 연계된다는 강한 뉘앙스를 갖는다.

타인에 대한 사랑의 올바른 형태를 계발하기 위한 기초로서의 本. 맹자가 '사랑은 혈연에 대한 사랑에서 말미암고, 이를 점차 타인에 대한 사랑으로 넓혀 나아가야 하며, 그러므로 결국 사랑에는 등차가 있음을 알아야한다'고 주장한 것으로 朱熹는 해석한다.²⁷⁾ 이 문맥상 本은 '타인에 대한 사랑의 올바른 형태를 계발하기 위한 기초'를 의미한다.²⁸⁾ 이러한 해석을 토대로 이지의 입장을 정합적으로 설명코자 시도한 현대의 서양 주석가들로 David S. Nivison과 Kwong-loi Shun이 있다. 이 두 주석가들의 夷之 해석을 정리하면 다음 두 가지 공통점으로 요약된다.²⁹⁾ 첫째, 맹자와 이지의 논쟁은 맹자

25) 且天之生物也，使之一本，而夷子二本故也。註 6) 참조。

26) Shun의 지적이다. Shun, op. cit. p. 131.

27) “且人物之生，必各本於父母而無二，乃自然之理，若天使之然也，故其愛由此立而推以及人，自有差等，今如夷子之言，則是視其父母本無異於路人，但其施之之序姑自此始耳，非二本而何哉。”(朱熹, 『孟子集註』) 그렇다면, 주희는 本을 한 편으로는 생물학적 기원으로, 또 한편으로는 사회윤리를 위한 타인 사랑을 배양하는 일종의 수양의 기초, 즉 부모사랑으로 해석한 것이 된다. 이는 Shun의 파악이다. 張栻 역시 두 번째 의미에서 本을 파악함을 다음 구절에서 확인할 수 있다. “蓋自父母而推之，等差由是而著焉，所謂一本也，若愛他人與其親等，則是本有二矣。”(張栻, op. cit.)

28) ‘the basis for cultivating the proper form of affection for people’, Shun, op. cit., p. 130.

29) Nivison의 입장은 다음 두 논문 참고: Nivison, 「Two Roots or One?」, op. cit.,

와 告子의 ‘仁內義外’ 논쟁과 동일한 内外문제에 초점이 있다. 이 두 논쟁은 동일하게 도덕성의 기원으로서의 ‘외부적 원칙’ 對 ‘인간 내적인 감정적 능력(inner and emotional capacities)’에 대한 논쟁이기 때문이다. 이 중 후자만을 인정하는 맹자에게, 고자는 전자만을 인정하여 비난받는 반면, 이지는 둘 모두를 인정한다는 점 二本이라고 비난받는 것이다. 둘째, 그렇다면 결과적으로 맹자와 이지의 차이는 그 수양론의 차이가 된다. 이지의 수양론은, 우선 겹애의 원칙과 같은 당위를 우선 이해하고, 이 원칙에 따라 감정적 능력을 통제하고 개발해 나아가는 모형이다. 반면, 맹자의 수양론은 원칙의 수용없이, 감정 자체를 통제하여 확장하는 모형이 된다. 맹자와 이지 사이에 공통점이 있다면, 인간이 자신의 내적인 경향성들 혹은 감정들을 통제하는 능력을 갖고 있다고 가정한 것이다. 이러한 Nivison과 Shun의 해석은 다음과 같은 문제점들을 갖고 있다.

첫째, 맹자와 이지의 논쟁의 주제는 도덕성의 내적 혹은 외적 기원의 문제가 아니다. 이지는 이미 측은지심과 같은 내적 동기에 주목하고 있기 때문이다. 이러한 이지의 입장에 대해 맹자는 단지 자신의 체계 내에서 왜 측은지심이 차동적 사랑과 충돌하지 않으며, 결과적으로 겹애를 초래하지 않는지를 설명해야 하는 입장일 뿐이다.

둘째, 이들 해석처럼 설사 이 논쟁이 수양론과 갖는 연관성을 인정한다고 해도, Nivison과 Shun은 맹자의 도덕적 동기의 문제를 일종의 유사 논리(para-logical) 영역으로 파악함으로써, 수양론에서 실천적 이성(practical reason)의 역할을 과대평가한다.³⁰⁾ 이들 해석, 특히 Nivison의 것에 따르면,

Nivison, 「Motivation and Moral Action in Mencius」, op. cit.; Shun의 입장은 다음을 참조. Shun, op. cit.

30) Lee H. Yearley의 입장 역시 마찬가지이다. Lee H. Yearley,『Mencius and Aquinas』, Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1990, Chapter 3 참조.

맹자는 다음과 같이 주장한 것이다: 인간에게는 특정 상황에서 자연스럽게 발생하는 기본적인 도덕적 느낌들(basic feelings)이 있다. 만일 그와 유사한 상황에 처하면 해당 상황이 이전과 같은 종류의 상황임을 이해하고(知類),³¹⁾ 예전과의 ‘논리적 일관성을 유지하기 위해’ 그 동일한 감정이 행위의 동기가 되도록 한다. 이것이 바로 도덕적 동기인 감정의 확장(擴充, 推)³²⁾이다. 그렇다면, 1·7에서 맹자는 동물에게 도덕적인 감정을 가졌음에도 불구하고 백성들에게 그렇게 못하는 것은 논리적으로 비일관적임을 지적함으로써, 齊宣王으로 하여금 백성에게도 애초에는 없었던 동일한 감정을 만들어 내도록 설득한 것이 된다. 이 지점에서, Nivison은 다음의 문제를 제기한다. 즉, 우리가 논리적 일관성을 유지하기 위해 어떻게 느껴야 한다는 당위를 이해한다고 해서, 반드시 실제로 그렇게 느끼게 되는 것은 아니다. 그럼에도 불구하고, 맹자가 제선왕에게 ‘즉시’ 행위할 것을 요구한다는 것은 쉽게 이해되지 않는다. Nivison은 이 때문에 孟子는 夷之와 더불어 인간에게 감정을 통제하고 더 나아가 생산까지 해낼 수 있는 능력이 있다고 가정한 것으로 본다. 그렇다면 이러한 해석 하에서는, 논리적 일관성을 이해하고(知類), 감정의 통제 및 생산(推)의 역할을 담당하는 실천적 이성이 매우 중요한 역할을 담당한다.

David B. Wong은 위와 같은 난제를 ‘Nivison의 난제(Nivison’s puzzle)’

31) 11·12.

32) 1·7: “言舉斯心加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者無他焉，善推其所爲而已矣。今恩足以及禽獸，而功不至於百姓者，獨何與？”

3·6: “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。”

“Mencius extends the concept of ‘extending’ from the logic of debate to my own management of my dispositions: seeing the similarity of this case, where I have an active feeling of compassion, to that, where I don’t, I ‘extend’ my compassion from this to that”. Nivison, 「Two Roots or One?」, op.cit., p. 137.

라고 명명하고, 이는 사실상 잘못된 문제제기임을 지적한다.³³⁾ 비록 맹자가 제선왕이 비일관적임을 지적한 것은 맞지만, 그렇다고 해서 논리적 논변을 통해 설득함으로써만 그를 변화시키려고 했던 것은 아니라는 것이다. 왜냐하면, 인간은 누구나 불쌍한 상황에 처한 유정적 존재(sentiment beings)에 대해 ‘이미’ 도덕적 감정을 느끼기 때문이다.³⁴⁾ 즉 매 상황에 인간은 그들을 도울 수 있는 동기부여가 되어 있기 때문에, Nivison 등의 해석처럼, 없는 감정을 만들어낼 필요까지는 없다. 이는 적어도 『맹자』의 문맥상 정확한 비판이다. 그러므로 맹자 수양론에서 실천적 이성의 역할의 비중은 Nivison 등의 해석처럼 크지 않은 것이 분명하다. Wong의 해석에 따르면, 맹자의 수양론은 다음과 같다: 인간에게는 원초적 형태의 동정심인 본능적인 반응(instinctual response) 혹은 도덕적 충동(moral impulse)이 언제나 주어져 있다. 예를 들어 측은지심과 같은 것이 이미 있다. 그러나 욕구들의 방해로 항상 행위로 실현되는 것은 아니다. 그러므로 사회화 혹은 문화화 과정을 통해 그 원초적 형태의 충동들을 온전한 도덕적 감정(emotion)인 동정심(compassion)으로 개발하여야 한다.³⁵⁾ 이러한 Wong의 입장은 실천적 이성

33) David B. Wong, 「Is there a distinction between reason and emotion in Mencius」, 『Philosophy East & West』, Vol. 41, Honolulu: University Press of Hawaii, 1991; 반면 Yearley는 오히려 이성이 즉각적으로 감정을 조절하고 통제하는 것이 가능하다고 주장함으로써 전혀 다른 방향으로 이 문제를 해결한다. Yearley, op. cit. p. 104.

34) Wong, op. cit. p. 39: "Before he talked with Mencius, the king's compassion for his people was 'already there'."

35) Wong에 따르면, 이 사회화 과정은 지속적으로 인간을 유사한 상황과 그 상황에서 어떠한 반응을 해야 하는지 안내해주는 현대의 Ronald de Sousa가 제시한 소위 ‘paradigm scenarios’를 통해 가능한 것과 유사하다. Ronald de Sousa, 『The rationality of Emotion』, Cambridge, Mass: MIT Press, 1987.

이러한 Wong의 감정 모형은 마찬가지로 어떤 상황의 특징들 중 가장 중요한 것인 무엇인지에 영향을 주는 감정의 인지적 측면을 강조한 것이다. Wong의 감정 모형은, 그의 표현에 따르자면, 한 걸음 더 나아간다. 그는 어떤 상황에서 중요한 특징

으로 파악될 수 있는 것이 담당하는 역할보다는 감정의 영역에 속하는 이미 있는 도덕적 단초들의 역할을 잘 부각시켰다는 장점이 있다. 그러나 Wong의 해석 하에서는 결정적으로 측은지심의 난점이 전혀 해결되지 않는다. 오히려 측은지심을 겸애의 기초로 주장하는 이지의 입장에 더 가깝게 된다.

기본적으로 Nivison의 입장 위에 있는 Shun은 적어도 맹자와 이지의 논쟁이 측은지심의 난점과 직결됨을 간파한다. 그에 따르면, 맹자는 인간에게 서로 다른 두 가지 경향성이 있다고 주장하기 때문에, 이지의 공격은 실패한 것이다. 즉, 맹자는 측은지심과 같은 차등성과 연관되지 않는 경향성뿐만 아니라, 혈연적 유대의 기초가 되는 경향성을 주장하기 때문에, 이지의 공격은 전혀 문제되지 않는다는 것이다. 그리고 맹자의 仁은 이 두 가지를 모두 확장함으로써 가능한 것이고, 풍장의 비유는 바로 이지가 놓친 혈연적 유대의 기초가 되는 경향성을 예시하는 것으로 Shun은 해석한다. 그러나 이러한 해석에 따를 경우, 맹자는 이지의 역공세에 전혀 답변하지 못한 것이다. 게다가 결과적으로 인간에게 겸애의 기초가 있음을 인정하는 것이므로, 맹자는 논쟁의 패자가 된다. 결론적으로 Wong과 Shun이 제시하는 해석은 맹자의 것이 아닌 이지의 것에 가깝다.

이 무엇인지 인지하는 것이 감정의 역할이며, 온전히 계발된 감정은 그 인지한 상황의 특징 자체가 인간의 행위 동기로 자리 잡게 한다고 본다. 즉 우물에 빠지려는 어린아이를 본 상황에서 그 어린 아이가 위험에 빠져 있음을 인지하는 순간, 도와주는 행위의 동기는 그 아이를 도와야 한다는 욕구를 해소하는 것이 아닌, 그 어린 아이가 빠진 위험한 상황 자체라는 것이다. 즉 감정의 인지적 축면을 통해 객관적 상황에 행위의 이유(reason for action)를 들 수 있다고 본다. 이로써 Wong은 타인의 복지 자체를 도덕적 행위의 동기로 삼는 진정한 도덕적 인간을 이해할 수 있으며, 이는 Shun이 지적한 맹자에서 사실상 남을 돋는 도덕적 인간은 결국 자기 자신의 욕구를 해소하기 위해 남을 도울 뿐이라는 패러독스를 해결할 수 있다고 주장한다. Shun의 입장에 대해서는 다음 논문을 참조: Kwong-loi Shun, 'Moral reasons in confucian ethics', *Journal of Chinese philosophy*, Vol. 16, Honolulu: Dialogue, 1989.

5. 타인에 대한 사랑의 심리적 기반으로서의 동정심과 맹자의 감정 모형

맹자의 德으로서의 仁은 타인에 대한 사랑의 지속적인 실천에 주어지는 도덕적 평가이다.³⁶⁾ 그렇다면 本은 그 지속적인 실천을 가능토록 하는 심리적 기반이자 행위의 동기부여 역할을 담당하는 감정으로 해석할 수 있다. Nivison과 Shun의 해석처럼 本이 외부적 원칙까지 포함하는 개념일 필요가 없는 이유는, 이미 이자는 측은지심과 느낌에 주목하고 있기 때문이다. 이제 이지의 문제점은 두 개의 감정을 행위의 동기로 채택한다는 데에 있음을 알 수 있다. 이자는 측은지심이 있으니 겸애가 가능하다고 하면서도, 훨씬 실천에 옮기기 쉬운 혈연에 대한 감정을 동시에 주장한다. 이처럼 이자는 상충하는 두 행위의 동기를 채택하기 때문에, 맹자에 의해 二本이라고 비난 받는 것이다. 앞에서 본 Shun은 이 구도를 오히려 맹자의 입장으로 오인한 것이다.

맹자의 仁은 이타심, 인간다움, 동정심, 자비심 등의 다양한 번역어들과 연관되어 이해된다. 타인을 사랑하고 배려하게 되는 가장 기본적인 감정 형태는 그들의 처지를 동정하는 감정으로 이해할 수 있다는 점에서, 여러 번역어 중에서도 동정심으로써 仁의 심리적 기반인 本을 해석해야 한다. 이 번역어는 지금 문제되는 측은지심의 學子入井의 상황에도 가장 잘 적용된다. 이제 이러한 타인에 대한 사랑을 실천하는 심리적 기반으로서의 동정심이란 감정에 두 가지 특성을 부여함으로써, 측은지심의 난점을 해결하고자

36) 이와 유사한 이해에 대해서는 다음을 참조: Chung-ying Cheng, 「Mencius」,『Encyclopedia of Chinese Philosophy』, Antonio S. Cua 편, New York: Routledge, 2002, p. 442.

한다.

첫째, 맹자의 一本으로서의 동정심은 나와의 유사성과 근접성에 의해 그 강도와 민감도가 결정되는 편파성을 그 특성으로 한다. 이는 혈연적 관계에 의해서만 차등성을 이해하는 방식을 배제하는 데에 그 주목적이 있다. 이러한 특성은 마치 David Hume이 도덕적 분별(moral distinction)의 기초로서 제시하는, 인간의 자연스런 심리과정(psychological mechanism)인 공감(sympathy)의 편파성(partiality)과 매우 유사하다. Hume은 ‘덕스러운(virtuous)’ 혹은 ‘악덕한(vicious)’과 같은 도덕적 구별은 인간의 쾌/불쾌(pleasure/pain)에 근거한다고 보고,³⁷⁾ 나 자신에게 직접적으로 쾌락 혹은 불쾌의 감정을 주지 않는 대상들에 대해서도 도덕적인 분별이 가능한 것은 그 대상과 관련 맷고 있는 타인들에 대해 공감³⁸⁾할 수 있기 때문이라고 주장한다. 이 공감은 마치 전염되듯 다른 사람이 느끼고 있는 동일한 감정을 느끼게 되는 심리과정으로서,³⁹⁾ 대상이 자아와 어느 정도 유사한가(resemblance) 혹은 어느 정도 근접해 있는가(contiguity)에 따라 그 생생함이 달라지므로 편파적이다.⁴⁰⁾ 예를 들어, 언어, 국가, 성격 등의 유사성이나, 혈연적 혹은 위치적 근접성에 영향을 받는다. 우리는 문화적으로나 언어적으로 우리와 유사하고 가까운 이들에게 좀 더 잘 공감한다. 바로 이러한 의미에서 무차별적인 인류애(the love of mankind)는 불가능하다고 Hume은 주장하는 것이다.⁴¹⁾ 비록 맹자의 동정심은 심리과정이라기 보다는 일종의

37) David Hume, 『A treatise of Human Nature』, L.A. Selby-Bigge 편, New York: Oxford University Press, 1978, pp. 470~473.

38) Hume, op. cit., pp. 574~580.

39) John Rawls, 『Lectures on the History of Moral Philosophy』, Barbara Herman 편, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000, p. 86.

40) ibid. pp. 317~318, Partiality란 표현은 John Rawls의 표현을 참조했다. Hume의 표현은 ‘the variation of our sympathy’ 이다(Hume, op. cit. p. 581).

감정이지만, 그 기능과 특성은 Hume의 공감과 매우 유사하다. 바로 이 편파성을 특성으로 하는 동정심으로써, 맹자 체계 내에서의 측은지심의 난점을 해결할 수 있다. 이는 차등성의 원인을 반드시 혈연적 관계에만 국한시키지 않음으로써, 여전히 혈연적 관계에 지배되면서도, 그 근접성으로 인해 우물에 빠지기 직전의 어린아이에 대해서도 강렬한 도덕적 동기를 부여하는 인간의 자연스런 감정을 설명할 수 있기 때문이다. 이러한 동정심의 편파성을 『孟子』 내의 다음 구절들에서 확인할 수 있다.

“우왕과 후직은 정치가 제대로 되는 시대에, 세 번 자신의 집 앞을 지나면서도 들어가지 않았으니, 공자는 그들을 어질게 여겼다. 안자는 정치가 엉망인 시대에, 누추한 골목에 거처하며 한 그릇의 밥과 한 그릇의 음료로 사는 것을 다른 사람들은 그 근심을 감당하지 못했겠지만, 그 즐거움을 변치 않았으니, 공자는 그를 어질게 여겼다. 맹자가 말했다: ‘우왕과 후직 그리고 안희의 도는 같다. ⑦ 우왕은 천하에 물에 빠진 사람이 있으면 마치 자신이 그를 빠뜨린 것과 같이 여겼고, 후직은 천하에 굶주린 사람이 있으면 마치 자신이 그를 굶게 만든 것처럼 여겼다. 이 때문에 이와 같이 급하게 한 것이다. 우왕과 후직 그리고 안희가 서로 입장을 바꾼다면 모두 그러했을 것이다(즉 안희는 그 집을 세 번이나 지나쳤을 것이고, 우왕과 후직은 그 즐거움을 고치지 않았을 것이다). ⑧ 지금 같은 방에 있는 사람이 싸우면 가서 구하면서, 비록 머리를 그대로 풀어 헤치고 갓끈만 매고 가서 구해도 괜찮다. 마을의 이웃에 싸우는 자가 있으면 머리를 풀어 헤치고 갓끈만 매고 가서 구한다면, 의혹된 것이니, 비록 문을 닫아 버려도 괜찮다.’⁴²⁾”

41) Hume, op. cit. p. 481.

42) 8·29: 禹 穂當平世, 三過其門而不入, 孔子賢之. 颜子嘗亂世, 居於陋巷. 一簞食, 一瓢飲. 人不堪其憂, 颜子不改其樂, 孔子賢之. 孟子曰: 「禹 穂 颜回同道. ⑦ 禹思天下有溺者, 由己溺之也; 穂思天下有飢者, 由己飢之也, 是以如是其急也. 禹 穂 颜子易地則皆然. ⑧ 今有同室之人鬭者, 救之, 雖被髮纓冠而救之, 可也. 鄉鄰有鬭者, 被髮纓冠而往救之, 則惑也, 雖閉戶可也.」

위 구절의 전반적인 내용은 다스려질 수 있는 시대에는 정치에 종사하고 다스려질 수 없을 정도의 난세에는 자신을 보존하는데 힘쓴다는 태도⁴³⁾를 보여주지만, 여기에서 주목해야 할 부분은 두 밑줄 부분이다. ②는 타인에 대한 동정심을 나타내는 구절로 보기에도 충분하다. 그리고 이와 아주 유사한 구절을 하나 더 예시할 수 있다.⁴⁴⁾

“(伊尹은) 천하의 백성 중에서 단 하나의 사내와 하나의 부녀자라도 堯舜의 道의 혜택을 입지 못한 자가 있으며, 마치 자기가 밀어다 구렁텅이에 빠트린 것으로 생각했으니, 이는 천하의 중대한 것들을 자임한 것이다.”⁴⁵⁾

43) 동일한 태도를 다음의 두 구절에서도 볼 수 있다. 3·2: “不同道。非其君不事，非其民不使；治則進，亂則退，伯夷也。何事非君，何使非民；治亦進，亂亦進，伊尹也。可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。皆古聖人也。” 10·1 “治則進，亂則退。”

사실 이러한 태도는 유가의 修身(self-cultivation)과 治人(political activism) 사이의 모순에서 기인한다. 유가는 자기 수양을 한 후 정치 참여를 하는 모델을 제시하는데, 결과적으로 전자를 위해 후자를 등한시하게 되고, 전자를 위해 난세에는 오히려 정치에 참여하지 말아야 하는 모순에 봉착하게 된 것이다. 이에 대해 다음을 참조: Robert Eno,『The Confucian Creation of Heaven』, Albany, N.Y.: State University of New York, 1990, pp. 42~51.

44) 이러한 동정심의 예시는 다음을 참조했다. Arthur Waley,『Three ways of thought in Ancient China』, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1956., pp. 83~86.

45) 10·1: 伊尹曰：『何事非君？何使非民？』治亦進，亂亦進。曰：『天之生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺。予，天民之先覺者也；予將以此道覺此民也。』思天下之民匹夫匹婦有不與被堯舜之澤者，若己推而內之溝中，其自任以天下之重也。

이 구절이 등장하는 10·1에서는 유가의 聖人們은 伯夷, 伊尹, 柳下惠 그리고 孔子를 비교하고 있다. 난세에 자신의 청렴함을 지키는 표상으로 묘사되는 백인의 태도의 경우 동정심의 개념으로 설명하기는 무리가 있다. 그리고 이윤은 비록 동정심을 발휘하는 인물인 것은 분명하나, 무조건적으로 동정심을 발휘하는 인물에 가까워서 대상의 유사성과 근접성에 따라 그 민감도와 강도가 달라지는 동정심의 예시로 보기 힘들다. 때문에 여기서의 성인들 사이의 비교는 반드시 동정심 즉 仁이란 덕성으로만 분별하고 있는 것은 분명히 아니라고 할 수 있다. 그러나 성인 중에서도

후직의 마음이 이윤의 마음처럼 동정심임은 명백하다. 다른 사람의 처지를 나의 처지처럼 여기는 것이기 때문이다. 그런데 세상에서 물러나 집에서 수신하는 안희의 태도도 역시 같은 道라고 하는 이유는 무엇인가? 이 때문에 더욱 주의를 기울여야 할 부분이 ④이다. 안희에게도 동정심은 있지만, 그 동정심을 자극하는 상황이 후직처럼 급하지 않았기 때문이다. 그리고 ④에서 이러한 차이를 ‘같은 방에 있는 근접한 상황 혹은 혈육(同室)’과 ‘이웃

집대성자로 묘사되는 공자에게서 가장 중요한 특징은 時中임을 볼 때, 동정심의 면에서는 그가 상황에 적절하게 그 동정심을 발휘하는 인물이기 때문에 이윤보다 한 수 위의 성인으로 평가된다고 봐도 큰 무리가 없다. 한 가지 주목해야 할 것은, 10·1의 많은 표현들이 廊店竹簡「五行」과 일치한다는 점이다. 특히 공자를 묘사하는데 사용되는 ‘集大成’, ‘金聲而玉振之’, ‘時中’, ‘聖智’ 등은 완전히 동일하다. 중요한 것은 이 중에서도 ‘聖智’의 개념이다. 「五行」에서는 ‘聖’이 분명히 도덕적 완성자로서의 聖人의 聖이라기 보다는 ‘仁義禮智’와 같은 도덕성과 동등한 지위를 갖는 또 다른 도덕적 특성을 지칭하는 개념으로 사용된다. 그리고 「五行」의 주내용은 仁義禮智聖의 다섯 덕목이 온전히 갖춰져야 도덕적 완성이 이루어진다는 것이며, 그 과정에서 특히 聖과 智가 짹개념으로 활용되고 있다. 그런데 10·1에서 맹자가 공자를 묘사하는 용법은 사실상 「五行」의 것에 일치한다. 이를 통해 우선 다음 두 가지 결론을 얻을 수 있다. 첫째, 분명히 맹자는 「五行」 편의 영향을 받았다. 이 편의 주지는 내외문제이고, 그런 점에서 이 편은 유가 내부에서 맹자적 기로와 순자적 기로를 모두 담고 있는 아마도 子思學派의 작품일 가능성이 높후하다. 맹자와 순자는 바로 이 자사학파의 영향 중에서 각기 한쪽 면을 강조하는 서로 다른 입장으로 사상을 전개해 나간 결과, 전자는 도덕성의 내적 기원을, 후자는 도덕성의 외부적 계기를 강조하는 입장을 각기 채택하게 되었다고 추측할 수 있다. 그리고 『孟子』 내에서 告子는 아마도 유가적 인물로서 순자적 기로의 선구자로 지목될 수 있다. 告子에 관련되어서는 廊店竹簡의 「性自命出」의 上篇과 비교해볼 필요가 있다는 것이 필자의 소견이며 이는 앞으로 연구를 좀 더 해 볼 주제이다. 둘째, 10·1에서 등장하는 聖人 간의 차이를 반드시 동정심 혹은 仁으로만 설명할 필요가 없음을 알 수 있다. 동정심과 이 동정심의 발휘를 통한 지속적인 도덕적 행위의 축적에 의해 주어지는 도덕적 평가인 仁은 분명히 타인에 대한 사랑과 관계된 것이지만, 여기서 묘사되는 백이와 유하혜의 특징은 그러한 사랑에 초점이 맞춰져 있지는 않기 때문이며, 지적했듯이, 공자가 집대성자일 수 있는 이유가 仁이 아닌 다른 도덕성과 연계되어 설명되고 있기 때문이다.

사람(鄉鄰)'의 구분을 통해 동정심의 발휘가 그 관계와 친밀도에 따라 달라지는 것을 설명하고 있는 것이다.

둘째, 행위 동기를 부여하는 온전한 감정(emotions)으로서의 동정심과 매 상황에 대한 즉각적 반응인 느낌들(feelings or sensations)을 구분하고, 懈隱之心과 中心達於面目은 그 자체로서 동정심이 아닌 그에 동반하는 느낌들로 규정해야 한다. 즉 측은지심은 그 자체로서 온전한 감정이 아닌 동정심에 기인하거나 혹은 적어도 동정심의 영향을 받고 그에 동반하는 일종의 '놀라고 고통스러움(a feeling of alarm and distress)⁴⁶⁾'이라는 느낌일 뿐이다. 또한 中心達於面目 역시 느낌에 해당하지만, 이는 이마에 땀이 맷힐 만큼 더 강렬하다는 점(其頰有泚)에서만 측은지심과 다르다. 이들 사이의 차이점은 바로 동정심의 편파성에 기인하는 것이다. 맹자는 이를 설명코자 풍장의 비유를 든 것이다. 이로써, 측은지심이 그 자체로서 차등성을 함축하지는 않지만, 좀 더 근원적인 동정심으로 인해 여전히 차등성에 지배받음을 설명할 수 있다. 온전한 감정과 그에 동반하는 느낌들의 구분은, 통속 심리학적으로도 충분히 이해될 수 있다. 예를 들어, 異性간의 사랑이란 온전한 형태의 감정은 그에 동반하는 고통, 기쁨, 놀람 등의 느낌들만으로 규정할 수 없다. 왜냐하면 이성간의 사랑은 상황에 따라 고통을 동반하기도 하고 때로는 기쁨을 동반하기도 하기 때문이다.

정작 『孟子』의 문맥에서 동정심으로 해석되어야 마땅한 것은 '타인의 고

46) Legge와 Chan의 번역이다(James Legge, "The works of Mencius", New York: Dover Publications, Inc., 1970; Wing-Tsit Chan, "A source book in Chinese Philosophy", Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973). 측은지심은 도덕적 감정과 구분된 느낌이므로, 예를 들어 'a feeling of alarm and compassion' 와 같은 번역은 적절치 않다. 이 번역은 다음의 책 참조. Philip J. Ivanhoe and Bryan W. Van Norden, "Readings in classical Chinese philosophies", New York: Seven Bridges Press, 2001.

통 등을 그냥 지나칠 수 없는 감정'을 의미하는 '不忍人之心' (3·6)이다. 백성들에 대한 도덕적 행위의 동기를 찾고 있는 齊宣王에게 맹자는 불쌍한 처지의 소를 그냥 지나칠 수 없었던 감정을 이미 제선왕 자신이 경험해봤음을 상기하도록 한다. 이 대목에서 쓰이는 용법도 바로 '차마 그냥 지나칠 수 없음'을 의미하는 '불인(不忍)' (1·7)이다.⁴⁷⁾ 이것이 동정심으로 이해될 수 있음은 분명하다. 동정심으로서의 不忍人之心은 다음과 같은 세 가지 특징을 가진다.⁴⁸⁾ 첫째, 不忍人之心에서 '人'이 잘 보여주듯이, 지향적 대상 (intentional object)을 갖는다. 예를 들어, 죄 없이 죽을 희생소와 우물가의 어린아이는 동정심의 지향적 내용들 (the intentional content of compassion)이다. 둘째, 不忍人之心은 주어진 상황의 특징 중 어느 것이 가장 중요하게 부각되는지에 영향을 준다. 예를 들어, 이 감정은 우물가의 어린아이의 위험한 상태을 그 주어진 상황의 가장 중요한 특징으로 인지한다. 달리 말하자면, 不忍人之心은 정서적인 역할 뿐만 아니라 인지적인 역할까지 담당하는 것이다. 셋째, 不忍人之心은 무엇보다도 행위에 동기부여를 한다. 이러한 세가지 특성 때문에, 온전한 감정으로서의 不忍人之心이 동기부여 뿐만 아니라 인지적인 측면까지 담당하는 인간의 지적 측면의 일부로 해석될 수 있는 것이다. 또한 상황을 해석하고 인지하는 측면을 감정의 영역에 포함시킴으로써, 맹자 도덕론에서 실천적 이성으로 파악될 수 있는 것의 역할보다는 감정 자체의 역할을 좀 더 부각시킬 수 있다.⁴⁹⁾ 결과적으로 맹

47) 『孟子』에서 '忍'은 모두 19차례 쓰이지만, '不忍'이 동정심과 연관되는 것은 다음의 구절들에서이다. 1·7, 3·6, 7·1, 14·31.

48) 이러한 도덕적 감정의 특징에 대해서는 다음을 참조했다: Ronald de sousa, op. cit.; 「Nature of Emotion」, 「Morality and Emotions」, Routledge Encyclopedia of Philosophy, CD Version 1.0, London, Routledge; 특히 감정의 인지적 측면을 강조하는 해석은 Wong의 것을 많은 부분 참고했음을 밝힌다. Wong, op. cit.

49) Yearley는 반대로 인지적이고 해석적인 역할을 실천적 이성의 역할로 파악하고, 맹

자 도덕론에서 감정이 차지하는 위치는 좀 더 공고하게 된다. 반면 측은지심과 같이 깜짝 놀라고 고통스러움은 그 자체로서 지향적 대상이나 인지적 측면을 지니는 것은 아니란 점에서 동정심과 같은 완전한 감정이라고 보기 힘든 것이다. 이제 이러한 구분을 통해 다음 구절의 뉘앙스를 잡아낼 수 있다.

“내가 사람마다 모두 동정심(不忍人之心)을 갖고 있다고 말하는 이유는 (다음의 예에서 잘 나타난다), 지금 사람이 어린아이가 우물로 기어들어가는 것을 보면 모두 두렵고 안쓰러운 느낌(惻隱之心)을 갖게 되기 때문이다.”⁵⁰⁾

문맥 상 不忍人之心이 있기 때문에 어떤 특정한 상황에서 측은지심과 같은 느낌이 발생한다고 독해해야만 하는 것이다. 慈隱之心이란 느낌은 우리에게 동정심이 발휘되고 있음을 보여주는 예시일 뿐이다. 그간의 주석들에서 이 둘을 구분하지 않고 동일하게 본 것은 잘못된 것이다.

6. 맹자의 수양론: 동정심의 민감도 고양과 점차 축소되는 실천 이성의 역할

앞에서 언급한 Nivison, Shun 그리고 Wong의 맹자 수양론에 대한 해석들은 기본적으로 일치한다. 이들에 의하면, 맹자의 도덕 수양론은 가장 자연스럽고 본능적인 충동들을 개발시켜 온전한 도덕적인 감정으로 성숙시켜

자의 도덕론에서 실천적 이성의 역할을 부각시킨다. Yearley, op. cit.

50) 3·6: “所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。”

나아가는 것이다. 그러나 이미 지적했듯, 만일 그렇다면, 그 자연스럽고 본능적인 충동들 사이의 차등성을 통일적으로 설명할 수 있는 방법이 없어진다. 이러한 문제를 해결하기 위해 필자는 전혀 다른 맹자의 감정 모형을 제시했다. 즉 인간에게는 이미 온전한 형태의 도덕적 감정인 동정심이 주어져 있다. 이 동정심은 그 편파성으로 인해 유사하거나 근접한 대상에 대해 더 잘 발휘되며, 그에 동반되는 고통이나 놀람 등의 느낌들의 강도를 결정하는 중심적 역할을 한다. 그렇다면 이러한 감정 모형에서는 맹자 수양론의 형태가 당연히 달라질 수밖에 없다. 즉 맹자의 수양론은 동정심 자체의 민감도를 높이는 문제가 된다. 그리고 이는 지속적인 행위를 통해 성취될 수 있다. 달리 말하면, 지속적인 동정심에 기반한 행위는 되먹임의 효과(feedback effect)를 통해 동정심 자체의 민감도를 높이게 되고, 결과적으로 행위자는 점점 쉽게 동정심에 의해 동기 부여될 수 있게 되는 것이다. 그러므로 맹자의 도덕적 완성자는 그 자신의 동정심을 가장 민감하게 만든 완전한 동정적 인물이다.

자기 수양의 출발점에서는 여전히 실천 이성의 역할로 파악될 수 있는 실천적 사려과정(practical deliberation)의 역할이 매우 중요하다. 인간이 이미 온전한 형태의 도덕적 감정인 동정심을 갖고 있으면서도, 도덕적 행위를 실패하는 것은 감관 욕구의 방해 때문이다. 인간은 매 상황에서 그 자체로서 역시 행위의 동기가 되는 여러 가지 욕구들과 감정들을 동시에 갖는다. 이 때문에 그들 중 하나인 동정심이 그 편파성으로 인해 때론 충분히 강하지 못함으로써 행위로 실현되는데 실패할 수 있는 것이다. 이는 맹자와 제선왕의 또 다른 대화(2·5)에서 확인할 수 있다. 제선왕은 자신의 백성에게 은혜를 베풀 수 없는 것은 제물욕과 색욕 때문(疾)이라고 변명한다.⁵¹⁾ 맹자는 우선

51) 2·5

大體와 小體의 구분, 性과 命의 구분이라는 두 동일한 구분을 통해, 동정심에 기반한 도덕적 동기와 감관 욕구를 구분한다.⁵²⁾ 감관 욕구는 전적으로 외부적 대상(物)에 끌려 다니며, 주체의 힘에 의해 결정되는 것이 아니기 때문에, ‘명령된 것’ 혹은 ‘운명’(命)으로 분류된다. 반면, 도덕적 동기는 주체적 활동에 해당하는 실천적 사려인 ‘思’를 통해 집중될 수 있고 그럼으로써 행위화될 수 있다. 그러므로 도덕적 동기와 감관 욕구의 상충 속에서 도덕적 행위를 실천해 나아가는 자기 수양의 출발점에서 실천 이성의 역할이 매우 중요한 것은 부정할 수 없다. 그리고 이 ‘思’를 통해 주목되는 것이 결국 ‘惻隱之心’과 같은 느낌으로 명시되는 동정심인 것이다.⁵³⁾ 이런 관점에서, 맹자가 주장하는 性善의 의미는 다름 아닌 도덕적 행위의 동기인 동정심이 외부적 원칙의 수용이나 교육 이전에 이미 있음을 의미하는 것이다.⁵⁴⁾

52) 11·15, 14·24

53) 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。仁義禮智, 非由外鑠我也, 我固有之也, 弗思耳矣”

54) 이 때문에 性善의 의미를 묻는 공도자의 질문에 대한 맹자 자신의 답변인 다음 구절에서, ‘情’은 다름 아닌 동정심을 지칭한다고 봐야 한다.

“乃若其情, 則可以爲善矣, 乃所謂善也。若夫爲不善, 非才其罪也。惻隱之心, 人皆有之。羞惡之心, 人皆有之。恭敬之心, 人皆有之。是非之心, 人皆有之。”(11·6)

여기서의 ‘情’을 많은 주석가들이 ‘實情’(楊伯峻, op. cit.; 특히 Graham은 『荀子』에 이르기 까지도 情의 의미를 實情, 즉 영어의 essence에 가까운 개념으로 사용됐다고 주장한다: “The ch'ing of X is 'what is genuinely X in it', 'what X essentially is'”, Graham, op. cit. p.60)으로 번역한다. 그리고 ‘乃若’을 떨어사로서 (朱熹 『孟子集註』참조) 특별한 의미 없이 문장을 이끌어주는 역할만을 하는 것이라고 보았다. 그러나 오히려 여기서의 ‘情’은 감정의 의미를 갖는 것으로 봐도 무방하다. Graham이 선진시대의 대부분의 情개념이 ‘감정’의 의미가 아니라는 주장을 하면서 다양한 용례를 근거로 많은 분명하다. 그러나 최근에 발견된 廓店竹簡 중 「性自命出」의 下篇에서 등장하는 情은 명백히 감정을 의미하며, 여러 다양한 감정들 사이의 관계에 대해 논급하는 것을 그 주 내용으로 한다는 점에 주목해야 한다. 이는 매우 중요한 의미를 지니는데, 만일 이 편이 지금 학계에서 공인되듯이 맹자 이전의

그런데, 思에 관련하여 다음과 같은 문제제기가 가능하다. 실천적 사려인思는 무엇을 근거로 小體가 아닌 大體를 선택하며, 命이 아닌 性을 선택하는가? 동기 부여의 성격을 갖는 감관 욕구는 분명히 때론 남을 돋고자 하는 동기에 비해 강할 수 있다. 그럼에도 불구하고 후자를 선택할 수 있는 근거는 무엇인지 문제된다. 만일 원칙의 수용을 통해서 그 근거를 마련한다면, 이는 맹자 체계에 치명적인 결과를 초래한다. 왜냐하면, 告子 그리고 荀子와 사실상 유사해지기 때문이다. 이에 대한 맹자의 해결책은 다음과 같다. 첫째, 聖人의 모방을 통해 실천적 사려의 기준을 마련한다. 성인은 나와 같은 인간이며, 그는 단지 나보다 먼저 도덕적 완성을 한 인간일 뿐이란 점에서,⁵⁵⁾ 그를 모방함은 나의 본성에 근거하지 않은 원칙을 수용하는 것과는

작품임이 분명하다면, 맹자 이전 시기에 이미 다양한 감정에 대한 탐구가 이루어졌음을 증명하는 것이 되기 때문이다. 결정적으로 바로 다음에 이어지는 懈隱之心을 위시한 羞惡之心, 恭敬之心, 是非之心은 분명히 우리가 이해하는 한에서 감정의 일종이며, 情이 바로 이들을 지칭하는 듯하다. 그리고 趙岐가 ‘若’을 ‘順’으로 풀고 있는 것을 따르면(焦循, op. cit. p. 752 참조), 위의 첫 구절은 사실상 다음과 같이 말하고 있는 것이다: “그 특수한 感情들을 따르면 善해질 수 있다. 이것이 내가 말하는 善이다.” 仁의 측면에 국한하여 말하자면, 인간은 동정심을 그 행위의 동기로 자리 잡게 함으로써 도덕적일 수 있다. 그리고 이 동정심은 태생적으로 이미 인간에게 주어져 있기 때문에, 인간 본성은 선한 것이다. 반면, 인간이 때론 비도덕적인 것은 그 본래 모습에 기인한 것이 아니라(非才之罪), 어디까지나 나쁜 주변 환경에 기인한다. 바로 다음 절인 11·7의 첫대목에서 이를 확인할 수 있다. 즉 여기서 흥년이라 는 비유로 나쁜 환경조건을 언급하고 있다:

“孟子曰：富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴，非天之降才爾殊也。”

이것이 동정심과 감관 욕구의 대조에서 인간이 도덕적 행위를 실패하는 이유가 후자에 기인한다는 본고의 해석과 모순되지 않는다는 것이 매우 중요하다. 인간이 도덕적 행위를 실패하는 이유는 감관 욕구의 방해 때문이다. 그런데 이 감관 욕구는 그 자체로서는 주변 환경은 아니지만, 이것의 특징이 외부 대상에 전적으로 끌려 다니는 것임을 상기한다면, 감관 욕구가 행위의 동기로 자리 잡음이 곧 주변 환경에 의해 영향을 받음에 다름 아님을 알 수 있다.

55) 11·7.

전혀 다르다. 둘째, 인간은 여타 욕구들에 방해받지 않게 충분히 강한 동정심을 때론 경험한다. 누구나 혈육에 대해서뿐만 아니라 근접성에 따라 혈연과 전혀 무관한 남에게도 즉시 도덕적 실천을 할 수 있는 것이다. 즉 인간은 누구나 이미 출발점(仁之端)을 확보하고 있다. 셋째, 이 출발점들에 근거하여 지속적으로 행위를 축적함으로써, 점차 민감한 동정심을 확보하게 된다. 즉 되먹임의 효과를 통해 동정심 자체를 더 민감하게 만들어 나아감으로써, 점차 동정심을 자극하는 모든 상황에 즉각적인 행위를 이끌어낼 수 있게 된다. 인간은 도덕적 행위를 하면 할수록 더욱 민감한 동정심을 갖게 되며, 점차 감관욕구 등의 방해로부터 자유로워짐으로써, 결과적으로 완전한 동정적 인물인 도덕적 완성자가 되는 것이다. 그렇다면, 자기 수양의 출발점에 서는 중요한 역할을 하던 실천적 사려의 역할은 점차 줄게 될을 알 수 있다.

이 맥락에서 맹자의 ‘본성을 길러줌(養性)’을 제대로 이해할 수 있다. Graham은 『呂氏春秋』를 통해 파악되는 楊朱學派에서 ‘본성을 기른다(養性)’는 입장이 두드러짐에 주목하고, 이 맥락에서 『孟子』의 養性을 해석한다. 이 때문에, 性을 ‘태어날 때부터 갖고 있는 고정된 특질’로 해석해서는 안 되며, 그 본의는 ‘외부적인 방해를 받지 않고 제대로 길러주면 그 온전한 잠재성을 실현시킬 수 있는 자발적인 것’이라고 본다.⁵⁶⁾ 그리고 이러한 입장에서, 맹자가 사실상 性을 통해 나타내고자 했던 것은 다름 아닌 ‘감정’이고 性善의 의미는 동정심이라고 해석하는 Waley의 입장을 비판한다.⁵⁷⁾ 그

56) “Early Chinese thinkers who discuss hsing seldom seem to be thinking of fixed qualities going back to a thing's origin, …; rather they are concerned with developments which are spontaneous but realise their full potentialities only if uninjured and adequately nourished”, A.C. Graham, “The background of the Mencian theory of human nature”, *Studies in Chinese Philosophy & Philosophical Literature*, Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986, p. 8.

57) Graham, ibid., p. 27; Waley에 대해서는 다음을 참조: “Goodness meant

러나 이미 살펴봤듯이, 맹자의 性이 지칭하는 것은 도덕적 행위의 동기인 동정심이다. 그리고 감정의 성장을 그것을 좀 더 민감하게 만드는 것으로 이해한다면, 사실상 Graham과 Waley의 해석은 양립가능하다. 맹자의 동정심은 마치 그가 누차 식물의 성장에 비유하듯이,⁵⁸⁾ 외부적인 방해, 즉 외부 대상에 지배되는 욕구들의 방해를 받지 않으면, 그 자체로써 점차 더욱 민감한 동정심으로 성장하는 자체 동력을 갖고 있다. 맹자의 동정심은 식물과 같이 스스로 성장하는 것이다.

7. 도덕의 기초로서의 동정심과 그 편파성 극복의 가능성

도덕의 기초로서 감정의 역할은 우리가 실질적으로 맷고 있는 관계 속에서, 경험을 토대로 한 도덕론을 구축할 수 있도록 해준다. 이는 齊宣王이 희생 제물을 소로써 하던 관습을 양으로 대체할 수 있었던 발로나, 그리고 風葬의 관습이 埋葬으로 바뀔 수 있었던 계기 모두 인간의 가장 자연스런 감정이었음에서 잘 나타난다. 즉 자연스런 감정은 가장 실질적인 우리의 경험 속에서 도덕론이 자리 잡을 수 있도록 하는 것이다.

그러나 실질적인 관계 속에서 구현되는 감정은 당연히 그 관계들에 의존하게 됨으로써, 이기주의의 일종인 배타성과 자의성에서 자유로울 수 없다고 비난받을 수 있다. 설사 자연스런 감정을 토대로 도덕 행위를 실천하는 것은 그 실천가능성의 측면에서 우월하다는 점을 강조한다고 해도,⁵⁹⁾ 맹자

compassion; it meant not being able to bear that others should suffer”, Waley, op. cit., p. 83; “Mencius insisted upon using the word hsing in a special sense that was quite at variance with its ordinary and accepted meaning. He meant by it the feelings of right and wrong, which according to him were in born.”, ibid., p. 155.

58) 性을 魁麥(11·7)과 나무(11·8)에 비유함으로써, 性을 길러줌(養性)이 식물이 길러줌에 따라 성장함과 같다고 본 점에서 잘 드러난다.

의 동정심의 편파성이 갖는 배타주의의 가능성을 완전히 변명할 수는 없다. 편파적인 공감을 도덕적 분별의 기초로 보는 Hume의 경우, 공감이 편파적임에도 불구하고, 객관적인 도덕적 분별이 가능한 이유를 역시 공감에서 찾는다. 비록 공감 자체는 편파적이지만, 우리가 어떤 대상에 대해 판단할 때, 그것과 유관한 모든 사람들에 점차 공감해 나아감으로써 결국 그 대상에 대해 객관적인 관점을 취할 수 있다는 것이다. Hume은 이를 ‘분별 있는 관망자의 관점(the point of view of a judicious spectator)’이라고 한다.⁶⁰⁾ 그러나 맹자는 이러한 방식으로 동정심의 편파성이 극복된다고 보지 않았다. 왜냐하면, 그는 우리가 혈연적 관계에 있지 않은 사람들에 대해서도 동정함으로써 혈연에 대한 편파성이 극복된다고 보지 않았기 때문이다. 오히려 맹자의 聖人은 여전히 혈육에 대해 편파적인 인물이다. 聖人인 舜은 그 아버지가 죄를 지으면 천하를 버리고 아버지와 함께 도망하는 인물이다.⁶¹⁾

그럼에도 불구하고, 맹자의 도덕이론이 혈연 중심주의로 귀결되지 않는 이유는, 혈연에 대한 도덕적 동기나 혈연적으로 무관한 타인에 대한 도덕적 동기 모두 동일하게 ‘一本’으로서의 동정심에서 유래한다는 점에 있다. 인간은 동정심의 편파성으로 인해, 처음에는 혈육에 대해서만 즉각적인 도덕적 행위를 할 수 있을 뿐일 수도 있다. 그러나 이러한 동정심의 발휘 자체는 행위자로 하여금 혈연적 유대만 강조하는 인물로 만드는 것이 아니라, 오히려 동정심 자체를 민감하게 만들도록, 혈연적으로 무관한 타인에게도 점차 동정심을 좀 더 쉽게 느끼게 하는 결과를 가져온다는 점에 주목해야 한다. 그러므로 혈연에게 동정적인 인물은 결국 타인에게도 충분히 동정적인 인물이지, 혈연적 배타주의에 빠지는 인물이 아니다. 이 때문에 맹자는 제

59) Tu wei-ming, 註 13) 참조.

60) Hume, op. cit., p. 583; Rawls, op. cit. pp. 90~91.

61) 이와 같은 성인의 태도는 7·28와 13·35에서 확인할 수 있다.

선왕으로 하여금 백성을 대하는 마음이나 동물을 대하는 마음이 결국 동일한 동정심임을 이해하도록 노력한 것이다. 그리고 이러한 맥락에서, 『孟子』 내에서 지속적으로 事親이 강조되는 것은 결코 혈연적 유대만을 강조함이 아님을 이해할 수 있다. 가정 안에서의 도덕적 실천인 事親은, 가장 쉽게 동정심을 강화하는 길이며, 결과적으로 점차 더 많은 대상에 대해 그리고 좀 더 쉽게 도덕적 행위를 할 수 있도록 하는 수양의 기본이기 때문이다. 동정심은 종국에 어떠한 감관 욕구에 비해서도 더 강한 동기부여의 성격을 갖추게 되며, 이러한 경지를 맹자는 다음과 같이 표현한다.

“토지를 넓히고 백성을 많게 함을 군자는 바라지만(欲), 즐기는 것(樂)은 거기에 있지 않다. 천하의 가운데 서서 왕노릇하며 온 천하의 백성들을 안정시키는 것을 군자는 즐기지만, 性으로 삼는 것은 거기에 있지 않다. … 군자가 性으로 삼는 것은 仁義禮智가 마음(즉 仁의 경우는 恰隱之心을 통해 예시되는 不忍人之心)에 근거하는 것이다.”⁶²⁾

군자의 性인 동정심은 욕구하고 즐기는 것보다 더 강렬한 행위의 동기로 자리 잡을 수 있음을 알 수 있다.

8. 나오며: 孔子의 恕와 맹자의 동정심

이제 다음과 같은 추론을 결론에 대신하고자 한다: 맹자의 동정심은 사실상 공자의 恕를 계승한 것이다. 『論語』에서의 ‘仁’은 맹자에서와 같이 ‘타

62) 13·21: “孟子曰：‘廣土衆民，君子欲之，所樂不存焉。中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉。君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，眸然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。’”

인에 대한 관심’ 만을 전적으로 의미하지 않는다. 오히려 이보다 훨씬 넓은 의미로 사용되며, Graham에 따르면, 소인 계층과 구분되는 귀족 계층(大人)의 존재 상태를 지칭하는 용어(stative verb)로 쓰였다.⁶³⁾ 이러한 귀족 계층으로서의 고귀함(nobleness)을 유지하기 위한 방법의 최상으로 제시되는 것이 바로 ‘恕’이다. 이 恕는 다음과 같은 부정문 혹은 긍정문의 형식을 취한다.

“내가 바라지 않는 것을 남에게 베풀지 말라.”⁶⁴⁾

“무릇 仁은, 내가 서고자 하면 남을 세우고, 내가 도달코자 하면 남으로 하여금 도달토록 하는 것이다. 가까운 데서 유사한 것을 찾을 수 있으며, 仁의 상태를 유지하는 방법이라 할 수 있다.”⁶⁵⁾

공자가 제시하는 恕⁶⁶⁾는 행위를 지도하는(action-guiding)의 역할을 하는 원칙일 뿐이다. 이는 행위 원칙 이상으로 발전해서 남과 나를 동일시하고 그에 따라 발생하는 일종의 감정 형태인 동정심(sympathy, sympathetic identification as a type of emotions)까지 포괄하는 것이 아니다. 仁이라는 상태를 유지함으로써 얻게 되는 최상의 결과는 모든 백성들을 구제하고 사랑하게 되는 것이다.⁶⁷⁾ 그렇다면 인의 상태를 유지함은 恕라는 행위 원칙을

63) Graham, 『Disputers of the Tao』, p. 19.

64) 『論語』 15 · 24: “子貢問曰: 有一言而可以終身行之者乎? 子曰: 其恕乎! 己所不欲, 勿施於人。”

65) 『論語』 6 · 30: “子貢曰: 如有博施於民而能濟衆, 何如? 可謂仁乎? 子曰: 何事於仁! 必也聖乎! 堯舜其猶病諸! 夫仁者, 已欲立而立人, 已欲達而達人. 能近取譬, 可謂仁之方也已.”

66) Graham은 ‘likening-to-oneself’, Theodore de Bary와 Irene Bloom은 ‘reciprocity’, 진영철은 altruism로 번역했는데, 그레이엄의 번역이 가장 타당하다.

67) 『論語』 6 · 30.

통해 도덕적 행위의 범위를 끊임없이 넓혀가기 위해 노력하는 것을 의미한다. 이러한 노력의 어려움 때문에 공자는 최상의 결과에 도달함은 성인이나 할 수 있는 것이며,⁶⁸⁾ 안연과 같은 인물도 불과 3개월 이상을 이 상태에 머물지 못했다고 말한다.⁶⁹⁾ 게다가 이러한 형태의 도덕적 행위는 가족 안에서 도 완전히 구현되지 못했던 것이 분명하다.⁷⁰⁾ 그러나 맹자에 있어서는 더 이상 이와 같은 행위 원칙으로서의恕는 필요하지 않다. 왜냐하면, 인간 누구에게나 남과 나를 동일시하는 동정심이 있음을 주장하기 때문이다. 행위의 원칙이 담당하던 역할을 인간의 자연스런 감정이 대신하게 된 것이다. 그리고仁은 더 이상 안희와 같은 인물도 단 3개월만 유지할 수 있는 어려운 경지가 아닌, 인간이 제대로만 수양하면 누구나 도달할 수 있는 도덕적 경지가 된다. 결론적으로 행위의 원칙으로 주어지는 공자의恕는 맹자에서는 인간의 자연스런 감정인 동정심으로 주어지는 것이다. 이 때문에『論語』에서 매우 중요한 위치를 차지하는恕가『孟子』에서는 단 한차례만 등장한다. 그리고 맹자는 다음과 같이 말한다.

“만물은 모두 나에게 갖춰져 있다(난 만물에 대한 동정심을 갖고 있다).⁷¹⁾ 스스로를 반성하면서 진실하다면 즐거움이 이보다 큰 것은 없다.”

68) 上同.

69) 「雍也」: 子曰, “回也, 其心三月不違仁, 其餘則日月至焉而已矣.”

70) 『荀子·法行』에서의恕에 대한 설명은 다음과 같다: “孔子曰, 君子有三恕, 有君不能事, 有臣而求其使, 非恕也, 有親不能報, 有子而求其孝, 非恕也, 有兄不能敬, 有弟而求其聽令, 非恕也. 士明於此三恕, 則可以端身矣.” 즉 군신, 부자, 형제 사이에서의恕를 강조하고 있다. 또한『墨子·非儒』에서도 親親도 제대로 구현되지 않는 유가의 이론을 비판한다.註 9) 참조.

71) “萬物皆備於我”를 이와 같이 해석함은 焦循의 것을 근거로 했다. 초순은恕를 통해 다른 사람의 性, 情, 欲이 모두 나와 같음을 아니 이것이 곧 만물이 내게 모두 갖춰져 있음이라고 해석한다. 焦循, op. cit. p. 883 참조.

남을 해아림에 힘써(동정심을 행위의 동기로 삼아) 실천에 옮기면 仁을 구함이 이보다 가까울 수 없다.”⁷²⁾

72) 13·4: “孟子曰：萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。”