

전국시대 본성론 형성의 배경

장 원 태*

1. 서론 및 문제 제기

현재까지 선진시대 본성론에 대한 연구는 여러 연구자들에 의해 다양하게 진행되어 왔다. 거의 대부분의 철학사는 각 사상가들의 본성론을 소개하고 있고, 墨家, 法家, 告子, 孟子, 荀子 같은 사상가들의 경우에는 본성론을 이들 사상가들의 입장장을 특징지을 수 있는 논의로 소개하고 있다. 그러나 이는 개별 사상가들의 본성론을 간단하게 소개하는 정도에서 그치고 본성론 일반에 깔려 있는 문제 의식을 해명하려 드는 경우는 드물다. 대부분 孟子와 告子 사이의 논변, 그리고 孟子와 荀子의 차이를 해명하는 정도를 넘어 서지 않는다.

전체적인 상황이 이렇다 보니 본성론 일반의 기원과 관련된 논의를 전개한 연구 성과 역시 드문 편이다. 그러나 傅斯年, 唐君毅, 徐復觀, A.C. Graham 등은 ‘性’ 개념 일반, 선진시대 본성론 일반에 대해 선구적인 연구 성과를 내놓은 바 있다.¹⁾ 그런데 이들의 연구 방법은 한 가지 공통점이 있

*서울대 강사

1) 傅斯年, 傅斯年, 『性命古訓辨證』, 臺北: 商務印書館, 1946. 徐復觀, 『中國人性論史: 先秦篇』, 臺北: 商務印書館, 1970. 唐君毅, 『中國哲學原論: 原性篇』, 臺北: 商務印書館, 1974. A.C. Graham, *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical*

다. 이 연구자들은 항상 다음과 같은 두 가지 단계를 따라 논의를 진행한다 :

(1) 먼저 ‘性’이라는 글자가 최초로 등장한 시기인 春秋時代에 사용된 ‘性’, 그리고 ‘性’의 어원인 ‘生’의 의미를 분석하고 여기에서 몇 가지 가능성을 읽어낸다. (2) 여기서 추출한 몇 가지 가능성에 근거하여 戰國時代에 사용된 ‘性’의 의미를 밝힌 후, 각 개별 사상가들의 논의에 접근해 들어가는 것이다. 물론 각 연구자들마다 春秋時代에 사용된 ‘性’에 대한 평가와 戰國時代 사상가들의 본성론에 대한 평가는 모두 다르지만 ‘性’의 어원인 ‘生’에 주목하고 ‘生’의 의미로부터 ‘性’의 의미를 추론해 들어가는 연구 방법은 모두 동일하다.

이러한 연구 방법은 ‘性’의 정의에 집중하고 있을 뿐, 전국시대에 본성론과 관련한 수많은 논의가 발생한 이유를 충분히 설명하지 못하고 있다. 전국시대 사상가들은 인간의 본성에 대해 서로 다른 견해를 갖고 있었고 이를 두고 논쟁을 벌였으며 이와 관련해 상당히 많은 분량의 문헌을 남겼다. 특정 시대에 특정 주제와 개념을 둘러싼 논의가 활발해진 것은 뭔가 특별한 이유가 있기 때문이다. 그러나 기존 연구 성과는 본성론의 기원에 대한 설명을 ‘性’의 정의로 대체하고 있을 뿐 이에 대한 명확한 답변을 제시하지 못하고 있다.

필자는 기존 연구자들이 간과했지만 전국시대 본성론의 기원을 설명해 줄 수 있는 중요한 문제들이 있다고 생각한다. 첫째로는 전국시대 사상가들이 ‘性’과 관련된 ‘心’, ‘好惡’ 등의 용어를 사용한 방식이 춘추시대 사람들 이 사용하는 방식과 달랐다는 사실이다. 기존 연구자들은 ‘生’과 ‘性’의 관계 그리고 ‘性’의 정의에만 집중해서 본성론과 관련된 개념들의 변화 과정을 간과했다. 그러나 『左傳』, 『國語』 등에서 본성론과 관련된 ‘性’, ‘心’,

‘好惡’ 등의 용례를 조사해 보면 흥미로운 사실을 발견할 수 있다. 전국시대 사상가들은 인간의 ‘性’, ‘心’, ‘好惡’ 가 동일하다고 본 반면 춘추시대 사람들은 그렇지 않다고 보았다는 것이다. 필자가 보기엔 이러한 차이는 춘추시대로부터 전국시대로 이어지는 사회 변동을 반영하고 있는 것이다. 周 나라 초기부터 춘추시대 중반기까지 유지된 종법제 사회에서는 씨족이라는 혈연 집단이 사회 구성의 기본 단위였다. 그러나 춘추시대 말기 이후 종법제가 유명무실해지고 씨족 중심의 혈연 집단들이 해체되자 사회 구성의 기본 단위는 개인으로 바뀌게 된다. 전국시대에 본성론 관련 논의가 활발해진 것은 이런 변화에 기반해 있다. 둘째로는 전국시대에 들어 ‘德’ 개념의 위상이 추락했다는 사실을 들 수 있다. 춘추시대 문헌에서 도덕 수양과 관련된 주요 용어는 ‘性’ 이 아니라 ‘德’ 이었다. 반면 전국시대 문헌들에서 ‘德’ 은 그다지 중요한 개념으로 취급되지 않으며 심지어 조롱의 대상이 되기까지 한다. 양쪽 모두 도덕 수양과 관련되어 있음에도 왜 ‘德’ 에 대한 논의는 힘을 잃게 되고 ‘性’ 에 대한 논의가 전면에 부각된 것일까? 전국시대 이전에 사용되었던 ‘德’ 개념은 항상 융보의 관념이 배어 있다. 그런데 이런 관념이 성립하기 위해서는 몇 가지 전제가 필요하다. 필자는 전국시대 사상가들이 ‘德’ 개념이 전제하는 융보 관념이 안고 있는 문제점을 인지하게 되면서 ‘德’ 이 아닌 다른 개념적 구도를 중심으로 도덕수양에 대해 논의하게 된 것이 ‘德’ 이 사라진 가장 큰 동인이라고 생각한다. 그리고 이러한 문제를 인지할 수 있었던 배경에는 앞에서와 마찬가지로 사회 구성의 기본 단위가 개인으로 변화했다는 것이 가장 크게 작용했다고 생각한다.

필자는 이런 관심에 따라 다음과 같은 순서로 논의를 진행하도록 하겠다.
 (1) 먼저 ‘性’, ‘心’, ‘好惡’ 가 사용되는 방식의 변화와 이것이 전제하는 사회적 변동을 밝히고 (2) 이를 반영하는 墨家와 荀子의 사유를 통해 전국시대 사상가들이 직면했던 상황을 밝히도록 하겠다. 그리고 (3) ‘德’ 개념이 안

고 있던 두 가지 문제와 이것이 전국시대 본성론과 연결될 수 있는 지점을 확인해 보도록 하겠다.

2. 용어들의 변화 그리고 사회변동

1) 용어들의 변화

먼저 용어들이 논의되는 방식이 시대별로 달랐다는 사실과 이것이 갖는 함의를 살펴보도록 하겠다. 전국시대 문헌에서 ‘性’이 논의될 때 ‘情’, ‘好惡’, ‘心’, ‘知’ 등의 용어들은 빠지지 않는다. 반면 『左傳』이나 『國語』에서 ‘知’와 ‘情’은 그다지 중요한 용어가 아니었다. ‘知’의 경우 『論語』에서 덕 목의 일종으로 등장하기는 하지만, 『左傳』이나 『國語』에서 ‘知’가 중요하게 거론된 경우는 거의 없다. 오히려 ‘知’와 ‘情’ 같은 용어들은 전국시대 본성론이 전개되면서 재해석되어 본성론의 영역으로 포섭된 용어들이라고 보는 편이 옳으며, 따라서 전국시대 문헌의 용례와 춘추시대 문헌의 용례를 비교해 볼 필요는 없다고 할 수 있다. 반면 ‘好惡’와 ‘心’은 사정이 다르다. ‘好惡’와 ‘心’은 사용빈도도 상당히 높으며 중요성도 꽤 높은 편이다. 그런데 이 용어들은 주로 군주가 명심해야 할 사항, 제후들 사이의 동맹, 군주와 신하 사이의 결속, 지배 계층에 속한 개개인에 대한 평가 등등에 사용되었다. 그리고 이런 용례에서 볼 수 있는 ‘好惡’와 ‘心’의 기본적인 의미는 전국시대 문헌과 큰 차이가 없다. 그러나 『左傳』과 『國語』에서 이 두 가지 용어가 사용되는 논의 맥락과 전국시대 본성론 관련 문헌들에서 이 두 가지 용어가 사용되는 논의 맥락은 완전히 다르다.

‘好惡’와 ‘心’의 경우, 상당히 많은 용례를 제후국 사이의 동맹 관계, 제

후와 신하들의 결속, 제후와 백성들 사이의 결속에 대한 내용에서 볼 수 있다. 주로 ‘好惡’를 같이 해야한다는 내용[好惡同之]이 상당수이며, ‘心’의 용례 상당수는 다른 마음을 갖는 것에 대한 비난[各有其心/有貳心]이 대부분이다. 이는 다음을 함축한다 : 사람들의 ‘好惡’ 와 ‘心’은 같을 수도 다를 수도 있다. 어쩌면 당시 사람들은 사람들의 ‘好惡’ 와 ‘心’이 애초에 서로 다르다고 생각했을 수도 있다. ‘好惡’를 같이 하자고 선언하고 ‘心’ 또는 ‘貳心’을 가져서는 안 된다고 경고한다는 사실은 ‘好惡’ 와 ‘心’이 사람마다 모두 동일하다는 것을 전제하는 것이 아니라 서로 다르다는 것을 전제하고 있을 가능성이 더 크기 때문이다. 그러나 당시 사람들이 개인들 사이에 ‘好惡’ 와 ‘心’이 완전히 다르다고 말하지는 않는다. 이들 역시 사람들의 ‘好惡’ 와 ‘心’이 거의 동일하다고 주장한다. 물론 여기에는 한 가지 제약이 있다. ‘好惡’ 와 ‘心’의 동일성은 씨족의 범위를 넘어서지 않는다. 『左傳』과 『國語』의 기록은 이러한 사실을 명확히 말해 준다.

『史佚之志』에는 “나와 같은 씨족이 아니라면 그 마음이 반드시 다를 것이다”라고 했습니다. 초나라가 비록 강대국이지만, 우리와 같은 씨족이 아니니 우리를 아껴주겠습니까? 『左傳』成公4년

史佚之志有之曰：非我族類，其心必異。楚雖大，非吾族也，其肯字我乎？

성(姓)이 같으면 덕이 같고, 덕이 같으면 마음이 같고 마음이 같으면 뜻이 같습니다. 뜻이 같다면 비록 혈연 관계가 먼 사람이라 할지라도 남녀가 결혼하지 않습니다. 『國語』「晉語」⁴

同姓則同德，同德則同心，同心則同志，同志雖遠，男女不相及。

각 씨족 내부에서는 ‘好惡’ 와 ‘心’이 동일하지만 씨족과 씨족 사이에서 ‘好惡’ 와 ‘心’은 서로 다르다. 이것은 전국시대 본성론에 나오는 ‘好惡’ 와 ‘心’의 용례와는 완전히 다르다. 거의 대부분 전국시대 사상가들은 사람들

의 ‘好惡’ 와 ‘心’ 의 보편성을 전제하기 때문이다. 특히 본성론과 관련된 대목에선 거의 모든 사상가들이 사람들의 ‘好惡’ 와 ‘心’ 이 동일하다고 전제 한다.

이런 상황은 ‘性’ 도 마찬가지이다. ‘귀족자제들의 性[膏粱之性]’, ‘소인들의 性[小人之性]’ 등 『左傳』에 나오는 ‘性’ 의 몇몇 용례들은 특정 집단의 사람들의 ‘性’ 에 대해 기술하고 있다. 그런데 이 역시 전국시대 본성론에서 볼 수 있는 ‘性’ 의 용례와는 완전히 다르다. 전국시대 문헌에 나오는 ‘性’ 의 용례 가운데 특정인 또는 특정 집단의 ‘性’ 을 거론하는 경우는 거의 없다. 본성론을 전개하거나 본성론을 전제하고 있는 것으로 보이는 사상가들은 거의 대부분 인간이 본성상 똑같다는 것을 전제하고 있기 때문이다.

이상에서 볼 때, 비록 ‘性’ , ‘好惡’ , ‘心’ 의 기본적인 의미가 춘추시대와 전국시대 모두 동일하다고 하더라도, 이런 용어를 사용하는 맥락은 큰 차이를 보이고 있음을 알 수 있다. 이런 차이가 발생한 이유는 무엇일까? 이와 관련해서 다음과 같은 가정적 상황을 제시해 볼 수 있다. 춘추시대 초기 어느 大夫가 “모든 인간은 본성상 동일하다”고 말했다면, 당시 사람들은 이런 발언을 어떻게 받아들였을까? 보다 후대인 전국시대 사람들은 무어라고 대답했을까? 아마도 본성론을 개진했던 전국시대 사상가들에게 이런 발언은 큰 문제가 되지 않을 것이다. 본성론을 전개하는 사상가들은 모두 인간이 본성상 동일하다고 생각하기 때문이다. “모든 인간은 본성상 동일하다”는 주장은 애초에 이들에게 당연한 전제이기 때문이다. 다시 앞으로 돌아가 앞의 大夫의 발언을 살펴보자. 이 大夫의 주장에 대해 춘추시대 초반 사람들은 뭐라고 말했을까? 필자가 예상하기에는 다음과 같은 대답이 나올 것이다: “그 말이 옳을 수도 있다. 그러나 그런 이야기가 무슨 쓸모가 있겠는가?”

필자가 이런 대답을 예상하는 것은 다음과 같은 역사학자들의 견해에 근

거한다. 중국 고대사 연구자들은 商, 周라는 전체 정치 체제의 구성을 씨족의 연합으로 간주하고 여러 씨족에 대한 商族, 周族이라는 씨족 집단의 지배로 간주한다. 이는 商, 周 초기의 정치 체제의 기본 단위를 씨족으로 간주하는 것인데, 이러한 체제에서는 각 씨족들이 거주하는 邑이 기본적인 행정 단위가 된다. 그리고 각 씨족들은 邑을 중심으로 공동 경작과 공동 방위를 수행하는 공동체를 이룬다(張光直, 西嶋定生, 이성구, 윤내현). 이런 사회 체제에서 국가 기구가 개인을 직접 통제하는 일은 거의 일어나지 않는다. 商, 周와 같은 지배 씨족들은 다른 인간들을 씨족 단위로 통치할 뿐이며, 다른 씨족에 속한 개개인에 대해 직접 통제하지 않기 때문이다. 물론 商, 周의 정치 체제에는 봉건제라는 외형적인 큰 차이가 존재한다. 그러나 봉건 과정 자체가 사회 구성의 기본 단위를 바꾸는 것은 아니다. 봉건은 周나라에 들어서 周族의 分族에게 작위를 주어 다른 邑으로 보내거나 이전부터 존속해온 지배 씨족에게 작위를 내려주어 諸侯의 지위를 보장하고 周에 대한 충성을 다짐받는 방식이었으므로 씨족이 사회 구성의 기본 단위가 된다는 사실 만큼은 변함이 없다. 대부분 연구자들은 이러한 씨족 기반의 사회 체제가 춘추시대 초중반까지 유지되었다고 보고 그 이후부터 周 봉건제와 함께 씨족제가 붕괴되기 시작한 것으로 본다.²⁾

이러한 변화를 근거로 추정해 보건대, 춘추시대 중기 이전까지는 씨족 내부에서 동질성이 강조되고 씨족들 사이에서는 차이가 강조되는 것은 당연한 현상이라고 할 수 있다. 앞에서 지적했듯이, 사회 구성의 기본 단위인 씨족에 따라 ‘德’, ‘心’, ‘志’가 다르기 때문이다. 이런 상황에서 각 씨족의

2) 이런 현상의 원인으로는 다음과 같은 것들이 지적된다. 周의 東遷으로 인한 周宗室의 약화, 종실과 분족 사이의 유대감 약화, 농업 기술의 발전, 수리 사업으로 인한 경작 가능 토지 증가, 전투 방식의 변화들이 씨족 공동체들을 해체시키고 씨족 단위의 사회 체제를 붕괴시켰을 것이라고 본다.

‘德’이 동일하다고 말하는 경우에는 문제가 심각해질 수 있다. 각 씨족이 갖고 있는 ‘德’, 씨족의 시조 또는 훌륭한 어느 조상으로부터 유래한 ‘德’은 씨족 사이의 정치적 지위를 결정한다. 이런 상황에서 인간의 보편성을 주장한다는 것은 심각한 도발이 될 수도 있다. 만일 씨족 사이의 이러한 차이를 무시하고 “모든 인간은 본성상 동일하다”라는 주장을 강하게 밀고 나간다면, 특정 씨족들의 정치, 경제적 특권을 부정하는 결과를 가져올 수도 있기 때문이다. 따라서 종법에 기반한 봉건체 체제가 탄탄하게 유지되고 있는 상황에서 “모든 인간은 본성상 동일하다”라는 주장은 별 의미가 없는 주장이었을 것이다. 그리고 『左傳』과 『國語』의 기록에 인간 일반에 대한 논의가 거의 없다는 사실도 이를 방증한다.

이상과 같은 차이는 거꾸로 춘추시대 후반기 이후 발생한 논의의 중요한 특징 하나를 말해준다. 이전 시대에는 보편적 인간론이 별로 의미가 없었거나 위험한 것으로 간주되었을 가능성이 높았던 반면, 이 시대부터는 이런 논의들이 당연시되었던 것이다. 그렇다면 이러한 차이가 발생한 원인은 어디에 있는가? 이에 대한 대답은 위에서 지적한 씨족제의 해체라는 현상에서 찾을 수 있다. 춘추시대 중반기 이전까지 사람들은 씨족 공동체라는 올타리 안에 거주했다. 그러나 씨족 공동체가 해체되고 나자 사람들을 둘러싸고 있는 올타리가 사라지게 되었다. 이런 과정은 인간의 개체화로 이어진다. 그렇다고 해서 이것이 인간이 완전히 파편화됨을 의미하지 않는다. 이러한 현상은 단일한 國 내부를 구성하던 씨족 질서가 무너짐을 더 나아가서는 天下 전체를 구성하던 씨족 질서가 무너짐을 의미할 뿐이다. 즉 天下라고 하는 전체 사회 자체가 사라지는 것이 아니라 사회 구성의 기본 단위가 씨족에서 개인이라고 하는 보다 작은 단위로 내려가는 것일 뿐이다. 따라서 이전 단계에서 전체 사회를 논하는 방식은 씨족-전체 사회[天下]라는 구도를 유지했지만, 씨족 질서가 무너진 이후에는 개인-전체 사회[天下]라는 구도로 이행

할 수밖에 없는 것이다. 이렇게 볼 때, 전국시대 사상이 인간의 보편성을 전제하는 것은 춘추시대 중반 이후 진행된 사회 변동에 기반한 것이라고 보는 것이 타당할 것이다. 또한 이런 추정은 춘추시대 이후 일인칭 대명사 '我', '己' 등의 어휘의 사용 빈도가 늘어갔으며 개인의 책임이 점차 더 강조되었다는 현상과도 일치한다. 따라서 인간의 보편성을 전제로 하는 본성론의 출현은 씨족제의 해체 및 인간의 개체화가 상당히 진행된 이후에야 가능하다고 할 수 있으며 전국시대 사상가들은 이런 사회적 변동에 기반하여 사상을 전개했다고 보아야 한다. 이런 경향은 『墨子』 「尙同」·「兼愛」와 『荀子』 「富國」 등에서 볼 수 있는 흡스를 방불케 하는 원초적 상황에 대한 묘사, 그리고 楊朱 학파의 극단적인 개인주의에서 확인해 볼 수 있다.

2) 씨족에서 개인으로

『墨子』 「尙同」·「兼愛」와 『荀子』 「富國」에서 볼 수 있듯이 묵가와 순자는 인간의 개체화라는 동일한 현실에서 출발한다. 이들은 서로 다른 학파에 속해 있었음에도 불구하고 다음과 같은 순서로 유사한 논의를 전개한다. (1) 양자 모두 인간의 집단적인 삶을 전제로 하고 있다. 만일 각 인간이 공간적으로 고립된 상태에서 생활한다면 (2) 이하에 나오는 삶의 위험은 발생하지 않는다. 각 개인이 추구하는 욕망이 서로 충돌할 가능성이 없으므로 이들이 말하는 악은 발생하지 않기 때문이다. 그러나 양자 모두 이런 가능성은 배제한다. 묵가의 경우 명확한 설명이 없이 인간의 집단적인 생활을 전제하고 있고,³⁾ 순자는 인간은 고립된 상태로는 생존하기 어려우며 집단을 이루었을 경우에만 생존의 최소 조건을 갖추게 된다고 주장한다.⁴⁾ (2) 그리

3) 『墨子』 「尙同上」

4) 『荀子』 「富國」

고 인간의 집단적인 삶은 내재적인 위험을 가지고 있는데 그 위험의 소재는 집단적인 삶의 기본 구성 단위인 각 개인에게 있다. (3) 모든 개인은 자신에게 합당한 이로움을 자의적으로 요구하거나⁵⁾ 자신의 욕망에 대해 아무런 제약 없이 추구할 가능성이 있기⁶⁾ 때문이다. (4) (3)의 가능성이 커질 때 각 개인은 서로에 대한 흥기가 되어 서로를 위협하거나(목가) 고립된 개인이 되어 아주 약한 존재가 될 것이다(순자). (5) 이에 대한 대안으로 제시되는 사회적 위계, 각 개인들의 지위를 구분해 주는 위계 체계는 상호간의 충돌을 막아주고 이를 통해 집단적인 삶을 지탱하게 해 준다. 이것이 목가에게는 尚同論으로 드러나고 순자에게는 禮論으로 드러나게 된다. (6) 대안으로서의 위계 체계는 인간의 본성 자체에 내재한 것이 아니라 본성에 대한 보충물 또는 대체물로 제시되는 것이다. 양자 모두 자신들이 제안하는 대안은 본성이라는 옷감을 물들이는 염료,⁷⁾ 무정형의 질료에 형태를 부여해 주는 제작자의 역할을 맡고 있다고 주장한다.⁸⁾ (7) 이런 이유에서 각 개인이 사회적인 삶을 누리게끔 해 주는 장치들[義, 分, 禮]은 인간에게 아주 값진 선물이다. 목가에게 의로움, 통일된 의로움이란 전체 인간의 이로움을 증진시키는 것이기 때문에 가장 귀한 것이며, 때로는 개인의 목숨보다도 더 소중한 것이다.⁹⁾ 마찬가지로 순자에게 의로움이란 인간의 생존 근거일 뿐 아니라 인간이 만물의 영장이기끔 해 주는 것이다.¹⁰⁾

이들의 논리는 개인들의 동일성에서 출발한다. 이들은 각 개인들이 똑같이 갖고 있는 부분에 주목한다: 모든 사람은 자신의 이로움에 대한 요구 또

5) 『墨子』「尚同上」

6) 『荀子』「禮論」

7) 『墨子』「所染」

8) 『荀子』「天論」

9) 『墨子』「貴義」, 「大取」

10) 『荀子』「富國」

는 외부적 대상에 대한 욕망을 갖고 있다. 그런데 앞에서 지적한 바대로 이러한 동일성을 갖는 개인들은 애초에 사회의 기본 구성 단위라는 관점에서 논의된 것이다. 그렇기 때문에 이들의 논의에서 각 개인의 동일성은 사회 체제의 유지 내지는 사회 체제의 형성과 관련해서 한 차례 굴절을 겪게 된다. 墨子와 荀子가 제시하는 의로움[義]에 대한 논의가 이와 결부되어 있다. 유가와 둑가라는 차이에도 불구하고 양자가 제시하는 의로움에 대한 논의는 욕망 충족 대상의 적절한 재분배와 질서있는 사회의 유지라는 목표를 가지고 있다.

이상과 같은 둑가와 순자의 논의는 본성론의 기원을 이해할 수 있는 한 가지 단서를 보여준다. 이전 사회에서 모든 인간은 씨족의 일원으로 존재했고 모든 통치와 신분적 구분의 기본 단위는 씨족이었다. 이 시대의 인간들 사이의 동일성은 항상 씨족의 윤타리 안에 머무르고 있었다. 그러나 씨족이라는 기본적인 사회 구성 단위가 해체되고 났을 때 모든 인간은 개체화된 존재로 남게 되었다. 말하자면 씨족이 보장하던 인간들 사이의 유대와 일체감이 소멸되어갔던 것이다. 이러한 변화는 전체로서의 사회 구성 방식의 변화를 가져왔다. 이전 시대에는 전체 사회로서의 ‘天下’가 여러 씨족들의 결합과 씨족들 사이의 지배-피지배 관계를 통해 구성되었기 때문에 씨족-전체 사회라는 구도가 유효했다. 그러나 춘추시대 중반 이후, 씨족제가 해체되기 시작한 이후에는 개인을 둘러싸고 있던 씨족의 외피가 점차 사라진다. 결국 씨족-전체 사회라는 구도는 무의미해지고, 개인-전체 사회라는 구도가 등장하게 된 것이다. 이런 의미에서 전국시대 본성론에는 전체 사회를 구성하는 개인의 특성을 규정하려는 문제 의식이 깔려 있음을 알 수 있다.

한편 이렇게 본다면 양주 학파의 극단적 개인주의 역시 쉽게 이해할 수 있다. 인간의 개체화라는 현상에 대해 둑가와 순자가 개인을 넘어선 전체로서의 사회 유지라는 큰 틀에 맞추어 대응하려 했다면, 양주는 개체화된 인간을

최대한 긍정함으로써 전체로서의 사회가 안정된 틀을 유지할 수 있도록 노력했다고 평가할 수 있을 것이다.

그러나 사회 구성 단위가 개인으로 변화되었다는 사실만으로는 전국시대 본성론의 문제 의식이 어디에 뿌리를 두고 있는지 충분히 설명하지 못한다. 전국시대 본성론의 또다른 문제 의식은 사회 구성의 기본 단위로 자리잡게 된 각 개인을 어떻게 도덕적 주체로 만들 수 있느냐라는 것이다. 앞에서 지적한 변화에서는 춘추시대와 전국시대의 단절이 두드러지지만, 이 문제에는 연속과 단절이 공존한다. 개인의 도덕적 자질을 강조하는 전통은 이미 주나라 초기부터 계속 있어왔기 때문이다. 이것이 연속이라면 단절이 일어난 곳은 어디일까? 표면적으로는 德 개념의 몰락과 관련되어 있다.

3. 덕에서 성으로

1) 덕이 전제하는 응보 관념

전국시대 이전의 모든 기록에서 ‘德’이라는 글자는 무수히 많이 등장한다. 甲骨文과 銘文, 그리고 『左傳』이나 『國語』와 같은 문헌의 거의 모든 문단에 ‘德’이 등장한다. 국운의 흐름, 개별적인 정치 행위, 위정자의 자질 등과 관련된 모든 내용에서 ‘德’은 빠지지 않는 항목으로 등장하기 때문이다. 그러나 이와 반대로 전국시대에 『老子』를 제외한 거의 대부분의 문헌에서 ‘德’은 그 이전에 비해 많이 사용되지도 않으며 그다지 중요한 개념으로 취급되지 않는다. 도가나 유가 이외의 학파의 문헌에서 이런 현상은 현저하게 드러난다. 후기 묵가의 저작인 『墨經』 부분에서 ‘德’은 정의되지도 않으며 거의 사용되지도 않는다. 또한 『商君書』에서 ‘德’은 商鞅이 儒家에 대해 비

아냥거릴 때에 등장할 뿐이고¹¹⁾ 긍정적인 의미에서 사용되는 경우는 거의 없다. 이런 상황은 유가에서도 별 차이가 없다. 『孟子』나 『荀子』의 경우에도 ‘德’은 왕왕 등장하지만, 정작 孟子나 荀子가 철학적인 논의를 전개하는 부분에서는 ‘德’ 개념이 중요하게 사용되는 경우는 거의 없기 때문이다. 물론 이렇게 말할 수 있다: ‘德’은 개인이 갖는 탁월한 도덕적 자질이므로 ‘仁’, ‘義’, ‘智’ 등의 덕목은 사실상 ‘德’을 대체하고 있다; 도덕성과 관련된 용어들이 세분화되고 개별 덕목에 대한 논의가 심화됨에 따라 이들에 대한 통칭인 ‘德’의 중요성과 사용빈도는 줄어들 수밖에 없다. 필자가 보기에도 이런 설명은 충분하지 않다. ‘德’이 개인이 갖는 도덕적 자질이라는 것을 지적하는 것만으로는 ‘德’이 개념으로서 갖는 중요성이 줄어들었고 사용빈도마저도 줄어들었다는 사실을 충분히 설명해 주지는 못한다. 왜냐하면 ‘德’이라는 용어에 담겨있는 것은 단순한 도덕적 자질이나 도덕적 행위 뿐만은 아니기 때문이다.

니비슨과 먼로의 연구 성과¹²⁾에 따르면, 초기의 ‘德’의 의미인 훌륭한 왕이 가진 자질, 한 개인이 가진 도덕적 탁월성, 도덕적 행위 등에는 응보의 관념이 배어있다. ‘대답이 없는 말이란 없으니 보답이 없는 덕도 없도다’(無言不讎, 無德不報「生民之什」-「抑」)라는 『詩經』 구절에서도 볼 수 있듯이, ‘德’은 타인의 우호적인 반응과 관련되어 있다. 『尚書』 등에서 사용되었던 군주의 ‘德’은 오늘날 말하는 군주의 카리스마에 준하는 경우가 많다. 훌륭한 군주의 ‘德’ 이란 백성들의 자발적인 복종심뿐만 아니라 수많은 조상신

11) 『商君書』『說民』(張覺 5.7) 이하 『商君書』의 문장 번호는 張覺, 『商君書全譯』, 貴陽, 貴州: 貴州人民出版社, 1990을 따른다.

12) D.S. Nivison, *The Ways of Confucianism*: La Salle, Illinois: Open Court, 1989 chapt. 2와 3, Donald J. Munro, *The Concept of Man in Early China*: Stanford, California, Stanford Univ. Press, 1969, pp. 102-108 참조.

과 산천의 신령 그리고 권력의 정당성을 보장하는 하늘의 호감과 인정을 이끌어내는 힘이기 때문이다. 군주의 ‘德’이 왕왕 카리스마와 유사한 의미로 사용되듯이, ‘德’은 언제나 타인의 보답이나 호감을 가져오는 자질이다. 그런데 ‘德’과 관련된 구체적인 행위라면 시혜, 관대함 등이다. 조상신과 신령들에게 희생물을 바치는 행위, 홍년이 든 제후국에 원조를 보내는 행위, 타 제후국을 무력으로 위협하지 않고 관용을 보여주는 행위, 아랫사람에 대한 관대한 처분 등등이 이에 해당한다. 이런 행위를 접한 상대방은 분명 감사하는 마음을 갖게 된다. 『左傳』과 『國語』에 나오는 ‘德’의 수많은 용례들은 이런 행위들과 관계되어 있으며 심지어 오늘날 우리나라에서도 ‘은덕을 베풀다/입다’와 같은 표현은 일상 언어 상에서 쉽게 찾아 볼 수 있다. 이러한 맥락에 따라 니비슨과 먼로는 ‘德’에서 타인에 대한 시혜와 이에 상응하는 감사하는 마음 또는 부채감이라는 의미를 읽어낸다.¹³⁾ ‘德’이 전제하는 이러한 응보 관념은 동사로 사용되는 ‘德’의 용례에서 구체적으로 드러난다.

왕은 狹人들에게 신세졌다고 생각해서 狹人の 처녀를 자신의 아내로 삼으려 했다(『左傳』僖公24).

王德狹人，將以其女爲后。

그렇다면 너는 나에게 덕을 입었다고 생각하느냐?(『左傳』成公3년)

13) 이 두 사람이 명확하게 밝히고 있지는 않지만, 이러한 이론적 구도는 마르셀 모스의 『중여론』에 기반한 것이다. 그러나 이들의 논의 방식이 마르셀 모스와 동일하지는 않다. 마르셀 모스는 중여물에 어떤 마술적인 힘이 담겨 있다고 간주하고, 심리적 부채감이나 감사하는 마음보다는 중여물이 갖는 마나man와 같은 힘이 중여받은 이로 하여금 보답하게 만든다고 주장한다. Marcel Mauss, tr. by W.D. Halls, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, New York: W.W. Norton & Company, Inc., 1990.

然則德我乎?

위 용례에서 A德B 형식의 구문은 다음과 같이 번역할 수 있다: A가 B에 대해 신세졌다고 생각하다 내지는 A가 B에 대해 감사하게 생각한다 등등. 후대에도 쉽게 볼 수 있는, ‘상대방의 호의에 대해 감사하는 마음을 갖다[懷德]’ 등이 이와 유사한 의미를 가지고 있다. A德B의 경우에도 A는 B에 대해 부채감(신세지다, 은혜를 입다, 관대한 처분을 받다)을 가지고 있고 어떻게든 이를 갚고 싶어한다. 양자가 상급자와 하급자의 관계를 맺고 있어서 A가 B에게 둘러줄 수 없는 경우, A는 자신이 받은 것을 그대로 되돌려 주기보다는 B에 대한 존경과 지지를 보내게 될 것이다. 이와 정반대인 복수, 원한 등 은혜와 정반대의 관계 역시 이와 동일한 형식을 가지고 있다(A怨B: A가 B에게 원한을 품다 / 부정적인 의미의 빛을 지고 있다).

이런 종류의 ‘德’은 다음과 같은 세 가지 요소를 전제하고 있다.

(1) 행위자-시혜자 (2) 행위-시혜/감동-감사 (3) 감화자-수혜자

행위자-시혜자는 감화자-수혜자에게 어떤 행동을 보이거나 시혜를 베풀고, 감화자-수혜자는 이런 행동에 감동하거나 부채감을 안게 된다. 이렇게 보건대 德은 심리적인 것이던 물질적인 것이던 최소한 둘 이상의 행위자가 포함된 영향 또는 교환 관계를 합축하고 있다. 이렇게 양자 사이의 관계는 쌍방적이다. 한쪽에서는 관대한 처분이나 시혜를 베풀고 한쪽에서는 그에 대한 답례로 존경, 감사하는 마음 등을 보이기 때문이다.

이런 교환 관계는 교환 당사자들의 결속 내지는 유대 관계의 성립에 이바지한다. 시혜나 감동을 불러일으키는 행위는 행위자/시혜자와 감화자/수혜자를 어떤 관계로 진입하게 만들기 때문이다. 앞에 인용한 成公 3년의 기록

은 다음과 같은 순서로 진행된다. 지앵을 포로로 잡았던 초나라 왕은 지앵에게 묻는다: 내가 너에게 은혜를 베풀었는가 아니면 원한을 샀는가. 두 가지 질문 중 어느 쪽에라도 지앵이 궁정적인 대답을 한다면 양자는 모두 어떤 관계로 진입한다. 전자의 경우라면 무언가 보답해야 하는 시혜자와 피시혜자의 관계로, 후자의 경우라면 손상된 명예를 회복하기 위해 복수를 강행해야 하는 관계로. 그것이 은혜전 원한이건 양자는 어떤 관계로 진입하는 것이다. 초나라 왕은 지앵을 포로로 잡은 이상 지앵과는 은혜던 원한이던 어떤 관계를 맺었다고 생각한다. 그러나 이런 질문을 받은 지앵은 초나라 왕이 자신에게 은혜를 베푼 바도 없으며 원한을 살 일도 없다[無德無怨]고 말해 원한과 은혜 두 가지 모두를 거부해 버린다. 이제 두 사람 사이를 연결시켜 줄 수 있는 관계는 별로 없다. 은혜와 원한 모두를 거부한 이상 두 사람은 심리적인 연속성이 끊어진[離] 남남으로 돌아갈 것이기 때문이다.

위의 사례는 두 개인 사이의 관계만을 말한 것이지만, 보다 확대해 보면, 제후국들 사이의 관계와 군주와 백성들의 관계에도 적용해 볼 수 있다. 다음과 같은 경우를 생각해 보자. 어떤 제후국이 기근으로 곤란한 지경에 빠져 있을 때, 이웃한 다른 제후국이 도움을 준다면, 도움을 받은 제후국으로서는 도움을 준 제후국에 감사하는 마음을 갖게 될 터이고 상대 제후국이 곤란에 빠질 경우에는 도움을 주려고 노력할 것이다. 결국 이런 과정을 반복하는 일은 양 제후국의 돈독한 관계를 다지는 일로 이어질 것이다. 다른 경우도 생각해 볼 수 있다. 어떤 제후국이 힘이 약한 제후국에 무언가 도움을 주었고 약한 제후국으로서는 자신이 받은 도움에 대한 등가물을 돌려 줄 수 없다. 이런 경우에도 약한 제후국은 도움을 준 제후국에 정치적 우월성을 인정하여, 어느 정도 종속적이지만 우호적인 관계를 유지될 수 있다. 실제로 이런 사례들은 『左傳』의 기사들 중 제후들 사이의 동맹 관계에서 쉽게 찾을 수 있다. 또한 군주가 내리는 시혜는 군주와 백성들 사이의 일체감을

조성하는 결과를 가져왔을 것이다. 그리고 군주에게 받은 시혜를 마음에 품고 있는[懷德] 백성들은 군주와의 결속 관계에서 이탈하려는 마음[二心, 貳心]을 품지 않을 것이다. 위에서 언급한 (2)의 과정을 통해 (1)과 (3)은 하나의 동아리로 둑이게 되고, (2)의 과정이 계속되는 한, (1)과 (3)의 결속은 계속 유지될 것이다. 이런 결속 관계는 응보적인 ‘德’이 나오는 모든 문맥에 적용된다 : 天子와 제후, 폐자인 제후와 일반 제후, 군주와 신하, 군주와 백성, 군주와 조상신 및 산천신 등등의 모든 관계. 이런 의미에서 지배층이 갖는 ‘德’은 백성, 또는 타 제후국들과의 화합[和]을 놓는다. 이런 이유 때문에 탁월한 ‘德’의 소유자는 관계의 중심에 서고 ‘德’은 못 별들이 둘러싸고 도는 북극성에 비유되기도 한다.¹⁴⁾ 만일 정치 지도자 측에서 타인(또는 타 제후들)에게 베풀지 않고 타인들(또는 타 제후)에게 겸손하게 대하지 않는다면, 타인들(또는 타 제후)의 지지는 자연히 떨어져 나갈 것이고 관계의 중심에 설 수 없게 된다. ‘德’이 없는 자는 타인들과 우호적인 관계를 창출하고 유지할 수 없으므로, 어느 누구와도 우호적인 관계를 누리지 못하는 고립된 개인으로 남을 것이기 때문이다.

이제 ‘德’이 갖는 응보적 관계는 책임의 문제로 넘어간다. 『詩經』과 『尚書』의 다음 구절들은 이를 잘 보여준다 : 하늘의 위임은 영원하지 않다[天命靡常]; 하늘은 어느 누구와도 가깝지 않으니, 오직 덕을 도우실 뿐이다[皇天無親, 惟德是輔]. 하늘로부터 승인 받는 정치적 지위는 영원히 지속되지 않는다. 특정 씨족이 영원한 폐권을 절 수 없으며 하늘로부터 받는 정치적 지위는 해당 씨족 또는 해당 씨족의 대표자가 어떻게 하느냐에 달려 있을 뿐이었다. 특히 商 말기 통치자들의 타락과 이에 따른 결과에 대한 많은 기록은 周代 통치자들에게는 반면교사의 노릇을 했다. 商 말기 통치자들처럼 ‘德’

14) 『論語』「爲政」-1

이 없게 되면 하늘의 정치적 위임[天命]은 다른 곳으로 옮겨갈 것이기 때문이다. 이 때문에 통치 씨족의 정치적 대표자가 자신의 ‘덕’을 밝게 드러내거나 존중해야 한다[明德 또는 明明德, 敬德]는 훈계는 끊임없이 반복되었다. 이상에서 볼 때 춘추시대에도 개인의 책임을 강조하는 논의가 부분적으로나마 있었음을 분명하다. 그렇다면 왜 전국시대 수양론에서 ‘덕’ 개념이 중시되지 않았던 것일까? 펼자는 ‘덕’ 개념이 안고 있는 문제들을 살펴보면서 이에 답하도록 하겠다.

2) 응보 관념 성립의 근거

응보 관념이 배어 있는 ‘덕’과 이로부터 제기되는 개인의 책임의 문제는 많은 문제들을 함축하고 있다. 첫 번째로는 응보 관념이 어떻게 가능하냐는 의문을 제기할 수 있다. 자신이 선한 사람이어서 선한 행위를 할지라도 타인이 아무런 반응을 보이지 않는다면 ‘덕’에서 볼 수 있는 관계 형성은 애초에 불가능하다. 최소한 선의에 대해서는 누구나 긍정적인 반응을 보인다는 전제가 있어야만 ‘덕’을 통한 관계 형성이 가능하다. 이는 인간이 갖는 보편적인 특성에 대한 질문으로 이어진다. 시혜자와 수혜자, 행위자와 감화자 모두가 어떤 공통 전제를 갖고 있지 않는 한, 양측이 유대감을 형성하기는 난망하기 때문이다. 두 번째로는 응보 관념에 이기심이 배어 있다는 의문을 제기할 수 있다. 무언가 준다는 것이 얻는 것으로 이어진다면, 무언가 주는 것은 얻는 것을 목표로 할 수 있다. 말하자면 행위자/시혜자는 자신의 이득을 위해 관대한 척할 수 있다. 이 경우 행위자/시혜자가 타인에 대해 보인 선행은 위선으로 드러난다. ‘덕’은 분명 도덕과 관련된 용어이기는 하지만 응보 관념과 관련했을 때 ‘덕’은 전혀 도덕적이지 않을 수도 있는 것이다. 이제 이러한 문제들에 대해 검토하고 어떤 과정을 거쳐 ‘덕’에 대한 논의가

‘성’에 대한 논의로 옮겨가게 되었는지 살펴보도록 하겠다.

옹보 관념이 성립하기 위해서는 교환 당사자들에게는 몇 가지 전제가 있어야 한다. 첫 번째로는 수혜자, 감화자는 타인의 행위 내지는 인격을 인지하고 이에 대해 반응할 수 있는 능력이 있어야 한다. 바꾸어 말하자면 다음과 같은 것이다: A가 B에 대해 호의를 베풀었을 때, B는 A의 행위가 자신에게 보탬이 되었음을 인지하거나 A의 도덕성에 대해 인지하고 이에 대해 긍정적인 반응을 보일 수 있는 능력을 갖고 있어야 한다. 그리고 A와 B 두 사람의 교환 관계가 일회로 그치지 않고 계속 서로 주고받는 관계라면, A와 B 모두는 위에서 말한 능력을 가지고 있어야만 한다. 만일 그렇지 않은 경우라면 어떻게 될까? 타인의 행위 또는 인격에 대해 반응할 수 있는 능력이 전혀 없다면, A와 B는 서로에 대해 아무런 반응도 보이지 않을 것이다. 무생물인 돌은 누군가 칭찬을 해 주며 고귀하게 여겨주건 육을 하면서 집어던지건 아무런 반응도 하지 않는다. 돌에게는 그런 능력이 전혀 없기 때문이다. 마찬가지로 시혜의 경우에 수혜자는 자신에게 주어진 것에 대한 이로움과 해로움에 대한 계산과 이에 상응하는 반응 능력을 가지고 있어야 할 터이고, 감화의 경우에 감화자는 상대방에 대한 도덕적인 판단과 이에 상응하는 반응 능력을 가지고 있어야 한다. 따라서 시혜와 감화에서 시혜자와 행의자에게 정상적인 또는 이상적인 수혜자와 감화자는 다음과 같은 사람일 것이다: [시혜] 자신에게 주어진 이로움을 이로움으로 인지할 수 있고 이에 대해 긍정적인 반응을 보일 수 있는 사람 ; [감화] 자신에게 보여진 도덕적 행위 또는 도덕적 인격을 그대로 인지할 수 있고 이에 대해 긍정적인 반응을 보일 수 있는 사람이다.

이제 이와 정반대의 경우를 생각해 보자. 시혜와 감화 각각을 놓고 긍정적인 반응을 보이지 않는 경우에 대해 생각해 보자.

(1) A가 B에게 이로운 행위를 했음에도 B는 긍정적인 반응을 보이지 않는다. B가 아무런 반응을 보이지 않는 이유는 두 가지일 것이다. (1-1) B가 이로움과 해로움에 대한 계산을 잘못했기 때문이다. 아마도 B는 어리석은 사람일 것이다. (1-2) B는 자신이 받은 이로움을 알고 이로움에 기뻐하지만 A에 대해 보답하거나 감사하는 마음을 갖지 않는다. 심지어 B는 A로부터 더 많은 것을 얻어내려 한다. 아마도 B는 받으려고만 할 뿐 남에게 보답할 줄 모르는 염치없는 사람일 것이다.

(2) A가 B에 대해 윤리적인 행위를 했음에도 B는 긍정적인 반응을 보이지 않는다. B가 긍정적인 반응을 보이지 않는 이유는 두 가지일 것이다. (2-1) B가 무엇이 올바른 행위인지 판단하지 못하기 때문이다. 아마도 B는 [도덕적으로] 어리석은 사람일 것이다. (2-2) B는 A의 행동이 윤리적이라고 생각하지만 A를 존중하거나 A를 모방할 마음을 갖지는 않는다. 아마도 B는 윤리에 대해 회의적인 사람일 것이다. 현실 세계의 냉혹한 논리에 충실해서 도덕에 대해 의심을 품은 사람일 수도 있고, 그것이 옳지만 자기가 할 수 없는 일이라고 체념해 버렸을 수도 있다.

시혜와 감화는 성질이 다른 것처럼 보일 수 있다. 전자의 경우에는 사람들의 계산 능력만으로도 성립할 수 있지만, 후자의 경우는 도덕적인 능력에 근거하는 것처럼 보이기 때문이다. 이렇게 볼 경우 전자에는 윤리가 끼어들 여지가 없고 후자에는 그렇다고 말할 수도 있을 것이다. 그러나 (1)의 말미에서 볼 수 있듯이, 문제는 간단하지 않다. (1-1)의 경우에 B는 동정의 대상이 된다. B는 자신의 안위조차 들보지 못할 사람, 즉 금치산자이기 때문이다. B는 인간이 사육하는 짐승의 처지와 별로 다른 것이 없다. 이 경우 B를 놓고 윤리를 말할 수 있는 여지는 별로 없다. 그러나 (1-2)에서처럼 B가 자신이 받은 것이 무엇인지 알면서도 고마움을 표시하지 않거나 받기만 하려고 들 경우, 사람들은 B에 대해 염치없는 이기주의자라는 도덕적인 비난을 퍼부을 것이다. B는 호혜성의 원리에 기반한 관계 형성을 거부했기 때문

이다. B는 자연히 교환 관계에서 배제될 가능성이 클 것이다. 따라서 (1-2) 역시 도덕과 어느 정도 거리가 있지만 도덕과 완전히 무관하다고 말하기는 어렵다.

최소한 도덕 유무를 기준으로 (1)과 (2)를 완전히 구분하기는 쉽지 않다. 오히려 (1)과 (2)를 연속적으로 설명하는 것이 이해하기에 더 쉽다. (2)의 구조에 대해 보자. (2-1)에 나오는 B는 [도덕적으로] 어리석은 사람으로 무엇이 옳고 그른지 분간하지 못하는 사람이다. 당연히 이 사람은 남의 행동 뿐 아니라 자신의 행동에 대해서도 분별하지 못할 것이다. (1-1)에 나온 B가 금치산자였던 만큼, (2-1)에 나오는 B 역시 도덕적인 의미에서의 금치산자이다. 옳고 그름을 분별하지 못하는 이상 이 사람에게 도덕적인 책임을 기대하기 어렵기 때문이다. 따라서 이 사람은 도덕적인 의미에서의 맹인이다. 이 사람 역시 동정의 대상이 되기 쉬우나 옳고 그름을 분간하지 못해서 많은 문제를 일으킬 것이고, 다른 사람들은 처벌의 형식을 빌어 그를 격리시킬 것이다. (2-2)에 나오는 B는 중국 고대 철학 문헌에서 쉽게 볼 수 있는 인물이다. A가 가진 인격이나 A가 보여준 행동이 도덕적으로 아주 탁월한 것임을 알더라도 B는 아무런 긍정적인 반응도 보이지 않는다. 물론 앞에서 말했듯이 여기에도 두 가지 이유가 있을 수 있다. 그 어떤 쪽이든 간에 (1-2)의 염치없는 이기주의자와 (2-2)의 회의주의자는 모두 알면서도 아무런 긍정적인 반응을 보이지 않는 사람이다.

이제 ‘덕’이 감화에서 작용하건 시혜에서 작용하건 기대하는 반응이 나오느냐 여부는 수용자가 어떤 사람이나에 달려 있는 문제라는 것을 알 수 있다. 앞에서 보았듯이 수용자가 분별력이 아예 없는 사람이거나, 염치없는 이기주의자 내지는 도덕 회의주의자라면 ‘덕’이 갖는 상호 작용은 성립하기 어렵다. 그런데 일상적인 경험이 말해주듯이, 사람들의 됨됨이는 모두 다르다. 분별력 있고 호혜성의 원리를 존중하며 도덕에 대해 민감하게 반응

하는 사람도 있는 반면, 그렇지 않은 사람도 있다. 그렇지 않은 사람이 제후가 내리는 시혜를 고맙게 생각하고 정치 지도자가 갖고 있는 덕에 감화되기 를 기대하기란 어려운 노릇이다. 바꾸어 말하자면 어느 정도 ‘덕’을 가지고 있지 않은 사람이라면 정치 지도자의 시혜를 고맙게 여기기도 정치 지도자 의 ‘덕’에도 감화되기도 어려울 것이라는 것이다. 만일 ‘덕’이 전혀 없는 사람이 상당히 많다면, 앞에 논의했던 사회의 결속을 유지하는 힘으로서의 ‘덕’에 대한 논의는 별 현실성이 없는 이야기가 될 것이다. 그렇다면 이 시대에는 이런 문제가 전혀 없었던 것일까? 이 시대에는 선인들로만 가득 차 있었다는 말인가? 춘추시대 중후반기 사람들은 이런 문제를 분명히 의식하고 있었다.

공자는 『논어』 전편에서 이런 관심을 여러 가지 형태로 보여준다. 그 중에서도 가장 주목해 볼만한 것은 군자와 소인의 비교이다. 공자는 군자와 소인의 됨됨이에 대해 여러 차례 비교한다.¹⁵⁾ 그런데 이런 와중에 공자는 군자와 소인은 긍정적인 반응을 보이는 대상이 서로 다르다고 지적한다.

군자는 덕을 가슴에 품고 소인은 토지를 가슴에 품는다. (「里仁」-11)
君子懷德, 小人懷土.

군자는 의로움에 밝고, 소인은 이로움에 밝다. (「里仁」-16)
君子喻於義, 小人喻於利.

『논어』의 많은 대목에서 소인은 지배층인 인(人) 중에서 위계가 낮은 사람, 힘을 쓰는 사람[勢力者]을 지칭한다.¹⁶⁾ 이렇게 볼 때 군자는 정치적인 위

15) 2.14, 4.11, 4.16, 6.13, 7.37, 12.16, 12.19, 13.20, 13.23, 13.26, 14.6, 14.23, 15.2, 15.21, 15.34, 16.8, 17.4, 17.23(이하 『논어』의 문장 번호는 楊伯峻, 『論語譯註』, 北京: 中華書局, 1980을 따름)

제가 높은 자로서 성인의 덕에 감화되고 이를 따르려는 사람이고, 소인은 보다 높은 위계에 있는 사람이 보장하는 물질적인 시혜와 생산 수단에 민감하게 반응하는 사람일 것이다. 서로 민감하게 반응하는 대상이 다르다는 사실은 양자의 행위 성향을 말해준다. 그러나 이를 덕과 의로움에 반응하면 군자이고 토지와 이로움에 반응하면 소인이다라는 말로 이해해서는 안 된다. 물론 위 인용문 자체가 군자와 소인의 행동 경향을 묘사하는 것이기는 하지만, 공자가 강조하려고 하는 것은 각각의 사람됨이 이러한 행동 경향을 결정한다는 것이다. 공자는 같은 편에서 다음과 같이 말한다.

어질지 못한 사람은 곤궁한 지경을 오랜 시간 견디지 못하고, 즐거움도 오래도록 누리지 못한다. (「里仁」-2)

不仁者，不可以久處約，不可以長處樂。

오직 어진 사람만이 타인을 좋아할 수 있고 타인을 미워할 수 있다. (「里仁」-3)

唯仁者能好人，能惡人。

그런데 군자와 소인의 차이를 덕이 있는 사람과 덕이 전혀 없는 사람의 차이로 즉 도덕적인 사람과 전혀 도덕적이지 않은 사람의 차이로 이해해서는 안 된다. 위에서 비교되고 있는 두 가지 대상, 덕-의로움과 토지-이익은 반대 성질의 것이 아니기 때문이다. 덕과 의로움 같은 덕목들은 당시 지배층의 실무적인 능력이기도 하다. 지배층은 이런 능력과 자질을 계발하고 발휘함으로써 생산 수단을 효율적으로 관리하여 피지배층의 안정된 생활을 보

16) 군자와 소인의 구분에 대한 보다 자세한 논의는 송영배, 『중국사회사상사』, 서울: 사회평론, 1992의 1부, 趙紀彬, 신정근 조남호 공역, 『반논어』, 서울: 예문서원, 1996의 1부 4장을 보라.

장해 주어야 한다. 바꾸어 말하자면 통치 계층이 갖고 있는 덕은 피지배층의 이로움으로 이어지는 것이다. 이런 이유에서 덕-의로움과 토지-이익의 관계는 근본과 말단(本末)의 관계로 보는 편이 옳을 것이다. 이런 관계는 상당히 많은 곳에서 확인해 볼 수 있는데, 『左傳』의 상당히 많은 부분에서 덕, 의로움 등의 덕목을 이로움과 함께 언급하고 있으며, 보다 후대의 문헌으로 추정되는 「大學」의 경우에도 덕과 재화를 국정 운영의 근본과 말단의 관계로 이해하고 있다.¹⁷⁾ 따라서 위 인용문에서 토지와 이익에 반응하는 사람으로 등장하는 소인을 이익만 밝히는 이기적인 사람으로만 보아서는 곤란하다. 소인이 민감하게 반응하는 토지와 이익을 보장해주는 사람은 군자이기 때문이다. 이상에서 보았을 때 소인은 피지배층으로서 지배층이 보이는 '덕'에 고마움을 표시하고 감화될 수 있는 사람이라고 보는 것이 옳을 것이다. 공자는 군자를 바람으로 소인을 풀로 비유하며 다음과 같이 말한다 :

군자의 덕은 바람이고 소인의 덕은 풀이다. 풀 위로 바람이 불면, 「풀은」
쓰러진다. (「顏淵」-19)

君子之德風, 小人之德草, 草上之風, 必偃.

소인은 군자처럼 타인을 통치할 자격을 가질 정도의 덕을 가지고 있지는 않다. 그렇다고 해서 소인이 아예 덕이 없는 사람은 아니다. 앞에서 보았듯 이 염치없는 이기주의자나 도덕 회의주의자라면 그것이 시혜든 감화든 어떤 호의도 그에게서 긍정적인 반응을 불러일으키지 못한다. 그러나 소인은 이런 사람은 아니다. 소인 역시 군자의 덕에 감화될 수 있는 정도는 된다. 결국 지배층을 형성하고 있는 군자와 소인을 합한 국인 전체가 도덕적인 감화나 시혜에 긍정적으로 반응할 수 있는 사람들로 간주되고 있는 것이다.

17) 德者本也, 財者末也.

이렇게 보면 공자는 최소한 국인 전체의 사람됨에 대해 상당히 긍정적으로 생각하고 있었음을 알 수 있다. 국인 전체가 도덕적인 감화나 시혜에 긍정적으로 반응할 수 있는 사람들이라면 국인 모두는 어느 정도 선한 사람들이라고 말하는 것처럼 보일 수 있기 때문이다. 게다가 『논어』뿐 아니라 『상서』 등에는 ‘백성의 덕[民德]’이라는 용례가 있어 범위는 더 넓어질 수 있다.¹⁸⁾ 그리고 이런 태도는 일종의 보편적 인간론으로 이어질 수 있는 것으로 보인다.

군자는 선왕이나 조상의 덕에 감화될 수 있는 능력이 있고, 소인은 군자의 시혜를 감사히 여기고 교화에 감화될 수 있는 능력이 있다는 말은 어떻게 이해해야 할까? 군자는 군자다워야 하며 소인은 소인다워야 한다는 정명론적인 당위로 즉 그런 능력을 가지고 있어야 한다는 말로 이해해야 할까? 아니면 군자와 소인은 자신의 혈통에 따라 애초에 덕을 가지고 있다는 말로 이해해야 할까? 이 두 가지 질문은 다른 방식으로 이해해 볼 수 있다. 첫 번째 질문은 앞의 인용문들에 맞추어 보자면 다음과 같이 재해석할 수 있다 : 군자는 어진 사람이 되어야, 즉 덕을 가져야 한다. 그래야만 곤경에도 견딜 수 있고 성인의 덕에 감화될 수 있으며, 의로움에 대해서도 민감하게 반응할 수 있다 ; 소인은 소인 나름의 덕을 가져야 한다. 그래야만 군자들의 통치 행위에 적절하게 반응할 수 있다. 그리고 두 번째 질문은 다음과 같이 다시 해석할 수 있다: 군자는 자신의 혈통에 세습되는 뛰어난 자질 내지는 학습 능력을 갖고 있기 때문에 통치자로서의 덕목들을 가질 수 있고, 소인은 비록 보잘것없는 능력만을 갖고 있지만 최소한 지배층이 내리는 시혜에 감사 드리고 교화에 감화될 수 있는 능력을 가지고 있다. 전자는 당위를 후자는 사실을 기술하고 있는 것처럼 보이지만, 사실상 이 두 가지 질문은 연결되어

18) 曾子曰：慎終追遠，民德歸厚矣。『論語』「學而」-9, 式敷民德，永肩一心。『尚書』「盤庚下」，惟乃知民德，亦罔不能厥初，惟其終。『尚書』「君奭」

있다.

첫 번째 질문은 또 다른 질문을 불러일으킨다: 어떻게 어진 사람이 될 수 있는가? 아마도 선조들과 성인의 덕을 모방하고 자신의 노력을 기울여야만 할 것이다. 그런데 선조들과 성인의 덕을 모방하는 일이란 반응 능력을 전제로 해야만 한다. 아무리 훌륭한 전범이 있다고 하더라도 전범이 될만한 인격과 행동에 눈멀고 귀먹은 사람에게는 아무런 의미가 없다. 또한 어진 사람이 되기 위해 자신의 노력을 기울인다는 사실 자체가 이미 그 사람은 선하려고 하는 의지를 내놓을 수 있는 사람이라는 것을 보여준다. 결국 첫 번째 질문에 대한 대답은 두 번째 질문의 내용을 전제로 해야만 한다. 최소한 출발점이 될 수 있는 능력은 가지고 있어야만 제대로 된 군자나 소인이 될 수 있다. 그러나 출발점이 될 수 있는 능력으로서의 덕을 갖고 있다는 사실을 도덕 수양이 필요 없다는 말로 이해해서는 안 된다. 어떤 사람이 도덕에 대해 반응할 수 있다는 사실은 그 사람이 어느 정도는 도덕적인 사람일 수 있다는 것을 말해 줄지라도, 그 사람이 이미 충분히 도덕적인 사람이라는 것을 말해주지는 않는다. 완성된 인격으로서의 덕을 얻는 일, 어진 사람 또는 성인이 되는 일은 아직 도달하지 않은 목표지점으로 남아 있기 때문이다. 누군가 도덕에 반응할 수 있는 능력을 천부적인 자질로 가지고 있다고 해도 그가 갈 길은 멀다.

이제 덕은 이중적인 의미를 갖고 있는 것으로 드러난다. 첫 번째는 출발지점으로서의 반응 능력이고 두 번째는 목표 지점으로서의 완성된 인격이다. 출발 지점인 반응 능력은 애초에 가지고 있는 것이지만, 목표 지점인 완성된 인격은 아직 가지고 있지 않은 것이다. 이 두 가지 덕은 연속적인 것일까 아니면 단절되어 있는 것일까? 말하자면 반응 능력으로서의 덕과 완성된 인격으로서의 덕은 본질상 동일한 것으로 보아야 하는가 아니면 다른 것으로 보아야 하는가? 이 두 가지 입장은 출발 지점과 목표 지점의 연속성 여부

를 놓고 달라지지만, 이 차이는 도덕 수양의 모델의 차이로 이어진다.

전자의 의미에서 본다면, 이런 의미에서 덕은 성장의 맥락에서 이해해 볼 수 있다. 실제로 덕과 연용되는 동사들을 일람해 보면 ‘심다(樹)’, ‘파종하다[種]’와 같은 식물 생장과 관련된 동사들을 자주 볼 수 있으며, ‘德’의 어원 역시 생장과 관련된 글자들과 밀접한 관계를 가지고 있다. 이렇게 볼 때 출발 지점으로서의 덕은 목표 지점을 잠재적으로 함축하는 씨앗으로 비유 할 수 있고 목표 지점으로서의 덕은 정상적으로 다 자란 식물로 비유할 수 있을 것이다: 출발 지점에서는 씨앗이 보여줄 수 있는 힘은 미약하지만 목표 지점에 도달했을 때 애초에 함장되어 있던 힘을 모두 발휘할 수 있다; 의견 상 출발 지점과 목표 지점은 달라 보이지만, 목표 지점은 출발 지점 안에 이미 함축되어 있다. 식물의 성장의 비유에서 볼 수 있듯이 곁으로 드러나지 않은 잠재력의 충분한 발휘라고 하는 점에서 출발 지점과 목표 지점은 내포와 외연의 관계로 이해해 볼 수도 있다. 이 경우 자신의 덕을 고양하는 일이란 자신의 힘이 펼쳐지는 것을 가로막는 안 좋은 환경을 멀리하는 것과 자신의 힘을 그대로 발휘하도록 노력하는 일이 된다. 비록 목표 지점에 도달하는 중간 과정에서 외부의 힘을 빌린다고 하더라도 이는 자신의 힘을 발휘할 수 있는 환경을 조성한다는 수단적 가치만을 갖는다.

이와 반대로 단절로 이해한다면, 인간의 반응 능력은 출발 지점인 동시에 수단이 된다. 반응 능력을 통해 목표 지점인 완성된 인격에 도달할 수 있기 때문이다. 인간의 반응 능력은 그 자체로는 완성된 인격은 아니다. 오히려 완성된 인격이 결핍된 상태에서 결핍된 대상을 원하는 능력일 뿐이다. 이 때 반응 능력은 이중적으로 작용한다. 첫 번째로는 자신과 자신을 둘러싼 상황을 돌아보고 자신에게 결핍된 것을 인지한다. 두 번째로는 자신에게 결핍된 것을 원하고 결핍된 것을 얻어 그것으로 자신 안에 비어 있는 부분을 메우는 것이다. 결핍된 것을 메워나가는 실제 과정, 자기 자신의 덕을 고양

하는 과정은 완성된 인격으로서의 덕을 가지고 있는 사람이나 그 사람이 남긴 자취[迹]를 모방하는 일이다. 이런 과정의 모델로 삼을 수 있는 것은 공예품의 제조 과정이다. 직각자나 곱자라는 모델에 따라 굽히고 꺾는 과정을 거쳐 아직 형태를 갖고 있지 못하던(또는 잘못된 형태를 갖고 있던) 재료는 형태를 갖게 되고, 제작 과정에 문제가 없다면, 제작 과정의 마지막 단계에서는 모델과 동일한 작품이 탄생하게 된다. 따라서 목표 지점은 하나의 기준처럼 작용한다. 목표 지점을 준거점으로 삼아 자신이 가진 자원을 이런 저런 방향으로 움직여 나가는 것이다. 비록 인간이 출발지점으로 삼을 만한 자원 또는 쪽을 가지고 있다 하더라도 그 자원 또는 쪽을 어떻게 관리하고 자라게 할 것인지는 목표 지점인 모델을 참조해야만 한다.

정리해 보자면, 전자의 입장에 따르면 도덕에 대한 반응 능력과 완성된 인격은 연속적인 것이며 도덕 수양의 과정이란 성장의 과정으로 이해된다. 따라서 도덕 수양의 과정이란 자신이 가지고 있는 애초의 자질을 완성될 정도로까지 충분히 발휘하는 것이다. 반면 후자의 입장은 도덕에 대한 반응 능력과 완성된 인격을 연속된 것으로 보지 않는다. 도덕에 대한 반응 능력은 완성된 인격이라는 기준 또는 모방 대상을 수용할 수 있는 능력이다. 따라서 후자의 입장에 따를 때 도덕 수양의 과정이란 기준 또는 모방 대상에 맞추어 자기 자신을 재형성해 나가는 것이다.

여기에서 전국시대 본성론의 주제와 맞닿을 수 있는 부분이 발견된다. 전자의 입장에 따르면 맹자의 성선설이 나올 것이고, 후자의 입장에 따르면 묵자와 순자의 성악설이 나올 것이다. 그렇다면 이 시대, 공자를 포함한 춘추시대 사람들은 어느 쪽 입장을 지지했을까? 공자를 포함한 춘추시대 사람들은 시혜나 감화를 통해 화합을 이루는 일은 상대방이 어느 정도 도덕적인 인물일 경우에만 가능하다는 것을 알고 있었다. 그런데 모든 사람이 시혜에 감사하고 본받을 만한 행위를 모방하지는 않는다. 이에 대해 위에서

나온 보편적 인간론을 전제하고 이들까지도 교화시키려고 노력해야 할까? 공자는 위의 두 입장 중 어느 쪽을 지지했을까? 물론 이런 질문은 충분히 가능한 질문이고 이에 대한 암시적인 대답도 찾아낼 수 있을 것이다. 그러나 필자는 이 시대에 이런 문제가 중요한 주제로 떠오르기 힘들고 따라서 이들에게 이런 질문을 던지는 것 자체도 별 의미가 없다고 생각한다. 필자가 이렇게 생각하는 근거는 두 가지이다.

첫 번째 이유로는 앞에서 누차 지적한 바대로 이 당시 사회는 씨족제에 기반한 신분제 사회였다는 사실을 들 수 있다. 따라서 인간의 동일성에 대한 논의가 보편화되기 어렵다. 위에서 본 바와 같이 군자와 소인의 구분 역시 신분상의 구분이었다. 이런 체제 내에서는 각 계층에게 그에 걸맞은 도덕성을 요구하는 논의는 가능하겠지만, 전체 사회 구성원 모두에게 요구할 수 있는 도덕 수양론에 관한 논의는 불가능하며 또한 이런 논의에 대한 필요성 자체도 낮을 수밖에 없다. 비록 공자가 도덕 수양에 관련된 기본적인 문제를 제기하기는 했지만, 시대적인 제약이 커서 맹자나 순자에 비견할만한 체계적인 논의를 전개하기는 쉽지 않다.

두 번째 이유로는 ‘하늘[天]’의 권위가 명목상으로라도 힘을 가지고 있었다는 사실을 들 수 있다. 당시 덕을 통한 사회 통합은 항상 ‘하늘[天]’을 최종 근거로 삼고 있다. ‘덕’에 배어 있는 응보의 연쇄 과정의 최종 단계에는 항상 ‘하늘[天]’이 자리잡고 있다. 다음과 같은 과정을 보자. 통치자(또는 통치 씨족)는 백성에게 선정을 베풀다. 백성은 그들이 가지고 있는 덕에 따라 통치자의 선정을 감사히 여기고 그에게 존경을 보낸다. 하늘은 이런 통치자의 선정을 보고 그에게 통치권을 위임해[命] 준다. 이제 이 반대 상황을 가정해 보자. 백성이 통치자의 선정에 아무런 반응을 보이지 않고 도리어 통치자에 대해 냉소를 보낸다면 통치자는 백성에게 벌을 줄 것이다. 마찬가지로 통치자가 선정을 베풀지 않아 백성들의 지지를 잊게 되었을 때 하늘은 그에

게 내려 주었던 통치권을 환수하여 다른 사람 또는 다른 씨족에게 넘겨주게 될 것이다. 이런 상황에서 천부적인 자질이 있느냐 없느냐 또는 그 자질을 어떻게 계발할 것인가에 대한 논의가 나오기는 힘들다. 오히려 통치권의 보장(지배층)과 기본적인 생활 여건의 보장(피지배층) 여부를 놓고 경계하고 권고하는 수준의 논의로 그치기 쉽다. 통치자의 덕에 대해 ‘하늘[天]’이 답을 해 줄 수 있다고 믿는 상황에서 인간의 내면에 대한 깊은 탐구가 이루어 지기는 어렵기 때문이다. 반면 전국시대 사상가들 대부분은 자신의 도덕적 자질을 기르는 일과 이에 상응하는 외부적 대가 획득 여부를 명확하게 구분한다. 예컨대 맹자의 경우 도덕적 자질을 기르는 일은 자기에게 달린 일[在己者]이고 이에 따르는 타인들의 평가와 지지에 대해서는 자기 외부에게 달린 일[在外者]라고 말하고 전자에 집중할 것을 요구한다. 이렇게 생각한 배경에는 ‘하늘[天]’의 권위가 사라진 현실이 있다. 양주 학파는 ‘세상 일은 아무 것도 기약할 수 없다[外物不可必]’고 말하며 웅보 관념을 부정한다. 전국시대 들어 주나라 중심의 정치 체제가 완전히 무너지고 천하 무도의 상황으로 들어가게 되자, 국가를 제외한 전국시대 사상가들 대부분은 권력의 위임을 통해 직접적인 대답을 주는 ‘하늘[天]’에 대한 기대를 포기하고 인간의 내면으로 눈을 돌린다. 그리고 인간의 내면으로 눈을 돌렸다는 사실이 두 번째 문제인 위선의 문제로 이어진다.

3) 위선의 문제

시혜-감화는 위선의 문제가 제기될 수 있다. 이런 문제가 제기될 수 있는 이유는 웅보적 관념이 배여 있는 ‘德’에서는 항상 정반대의 작용이 함께 일어나기 때문이다: 주기[予]와 얻기[取]. 물론 여기에는 순서가 있다: 주고서 얻는다. 주는 행동은 주는 것으로 끝나지 않고 얻는 것으로 이어진다. 때로

는『老子』36장에 나오는 “뺏고 싶다면 주어라[將欲奪之, 必固與之]”라는 말처럼 이런 과정을 이용해서 얻기 위해 줄 수도 있을 것이다. 뺏기 위해 주는 것은 애초에 뺏는다는 의도를 가지고 있으므로 이기적인 것이며, 위선이다. 만일 이런 비난을 인정한다면 앞에서 나온 교환에 기반한 ‘德’은 위선으로 드러날 것이다. 그러나 이렇게 말하는 것은 지나친다. (1) 자신에게 돌아올 대가를 위해 타인에게 관대하게 대하고, 시혜를 내리는 일은 분명 위선이지만, (2) 무언가를 주는 사람이 진정 관대하고 도덕적인 사람이라면 사람들이 그에 대해 호의를 갖는 것은 나무랄 일이 아니다. 그의 시혜자는 그가 관대한 사람이기 때문에 그렇게 한 것이지 타인들의 평가를 위해서 그렇게 한 것은 아니기 때문이다.

이와 같은 문제를 당시의 통치자들에게도 적용해 볼 수 있다. 주나라의 통치자들은 치자의 덕성을 강조하면서 백성을 어린아이 보호하듯이 하라 [若保赤子]고 주장했다. 만일 위에서 제기한 바대로 위선의 문제를 놓고 생각해 본다면, 주나라의 통치자들에 대해서는 (1)의 관점에서 다음과 같이 비판적으로 바라볼 수 있다. 그들이 백성에게 관대하게 대해 주는 것은 그들을 아껴서가 아니다. 그들은 자신의 관대함을 통해 백성들의 지지를 이끌어 내어 자신의 권력을 안정적으로 유지하려고 하는 것이다. 이런 이유에서 통치자들은 진정으로 백성을 아껴주는 것이 아니다. 그들이 아끼는 것은 자기 자신일 뿐이며, 그들이 백성에 대해 보이는 관대함이란 뇌물로 타인의 환심을 사는 것과 마찬가지일 뿐이다. 이런 의미에서 주는 것과 얻는 것은 다음과 같이 재해석해 볼 수 있다: 백성에게 무언가를 주는 것[予之/與之]은 백성들의 지지를 얻기[取之/奪之] 위한 것이다. 결국 목적은 권력의 확보에 있다. 이렇게 볼 때 덕을 중심으로 구성하는 사회의 일체성은 도덕에 기반한 일체성이라기보다는 냉혹한 계산에 기반하는 일체성이라고 보는 편이 옳을 것이다. 물론 이렇게 보지 않을 수 있다. 통치자는 진정으로 덕스러웠기 때-

문에 그렇게 행동한 것이고, 백성들은 그의 훌륭함에 감화되어 그를 통치자로 기꺼이 받아들였다고 볼 수도 있을 것이다.

이런 문제는 곁으로 드러난 행위와 그 행위의 동기와 의도, 그리고 행위자의 인격이 분리 가능하다는 사실 때문에 발생한다. 실제로 선한 행동이란 일종의 공식 같은 것이어서 행위자의 의도나 인격과는 무관하게 이야기할 수가 있다. 예컨대 자선 단체에 돈을 기부하는 행위는 선한 행동으로 간주된다. 그러나 기부자가 기부 행위를 통해 사회적 명예를 얻고 이를 통해 자신의 지위를 향상시키려고 한다면, 기부자에 대해 좋은 평가를 내리기 어렵다. 물론 예전이나 지금이나 덕은 항상 도덕적인 인격을 의미하지 위선적인 행위에 대해 덕이라는 이름을 사용하지는 않는다. 상대방에게 시혜를 보이거나 모방할만한 도덕적 행위를 보이더라도 시혜자와 행위자의 의도나 인격에 문제가 있다면 대부분 사람들은 그에게 ‘덕이 없다’ 또는 ‘부덕하다’라고 말할 것이다.

현존 문헌을 통해 보건데, 전국시대 사상가들은 이런 문제들에 대해 날카롭게 의식하고 있었다. 『墨子』 「魯問」 편에서 노(魯)나라 임금은 두 아들 중 하나는 배우기를 좋아하고 다른 하나는 남에게 재물을 나누어주기 좋아하는데 누구를 후계자를 삼아야 하느냐고 묵자에게 묻는다. 묵자는 이렇게 대답한다. 배우기를 좋아하는 것이나 재물을 나누어주는 일 등의 행동들은 타인의 칭송이나 상을 위한 것일 수 있다; 따라서 배우기 혹은 재물 나누어주기를 좋아한다는 관찰 가능한 행동만으로는 그 사람이 어떤 사람인지 판단이 불가능하다. 이 대화에서 묵자는 도덕적인 행동과 사람의 됨됨이를 구분한다. 아마도 묵기는 다음과 같이 생각했을 것이다. 도덕적인 행동이란 상당히 양식화된 것이다. 배움을 좋아하는 일[好學], 타인들에게 선심 쓰는 일 등은 전통적으로 도덕적인 행동이라 평가받으며 이런 행동을 하는 사람은 덕망이 있는 사람일 것이라는 평가를 유도한다. 이것은 공식처럼 작용한다.

어쩌면 노나라 왕자들은 이를 염두에 두고 아버지인 왕의 눈길을 끌기 위해 배움을 좋아하는 척하고 타인들에게 선심을 쓰는 척 했을지도 모른다. 그리고 이런 행동을 한다는 것은 마치 가면을 쓰는 일과 같으므로 왕자는 왕위를 계승하자마자 이런 가면을 벗어 던질지도 모른다. 왕자에게 배움을 좋아하고 선심 쓰는 일은 그 자체가 목적이 아니라 다른 목적을 위한 수단에 지나지 않을 수 있기 때문이다. 따라서 이런 행동들 자체는 수행하는 사람의 됨됨이 혹은 의도와는 무관하게 수행할 수 있다고 말할 수 있다. 위선의 전형적인 경우라 할 수 있는 이런 가능성에 대해 묵자는 사람됨에 대한 평가는 드러난 행동의 결과인 공[功]과 의도[志]를 함께 보아야 한다고 말한다.¹⁹⁾ 사람됨에 대한 평가는 관찰 가능한 행동이나 결과 뿐 아니라 행위자의 의도 혹은 동기 역시 살펴보아야 한다는 것이다. 이러한 입장은 후기 묵가에게도 그대로 계승되었고 후기 묵가들은 보다 정교한 논법으로 이런 입장을 개진하고 있다. 후기 묵가들은 도덕적인 덕목들과 관련된 정의들에서 항상 의도 혹은 동기[志]에 대해 언급하고 사람의 평가와 관련된 문제에서도 항상 의도 혹은 동기에 대해 언급하고 있다.²⁰⁾ 이러한 논의는 『孟子』에서도 쉽게 찾아 볼 수 있다. 孟子는 「告子上」-16에서 도덕이 일종의 출세의 수단으로 사용되는 경우를 개탄하고 있고²¹⁾ 「盡心下」-11에서는 높은 지위를 거부함으로써 청렴함을 통해 이름나기를 바라는 경우가 있는데, 이런 경우에도 이 사람의 청렴해 보이는 행동이 위선이라면 도리어 아주 작은 일에서 그의 인격이

19) 魯君謂子墨子曰，我有二子，一人者好學，一人者好分人財。孰以爲太子而可？子墨子曰，未可知也。或所爲賞與是也。約者之恭，非爲魚賜也。餌鼠以蟲非愛之也。吾願主君之合其志功而觀焉。『墨子』「魯問」 「或所爲賞與是也」의 「與」는 「譽」와 같다。吳毓江, 『墨子校注』, 北京: 中華書局, 1993 p. 749 주 54 참조. 「餌鼠以蟲非愛之也」의 「蟲」은 「蠹」와 같다. 吳毓江, 같은 책 p.749 주 57 참조.

20) 『墨子』「經上」, 「經說上」참조.

21) 今之人修其天爵，以要人爵。既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也。終亦必亡而已矣。

단로날 수도 있다고 지적한다.²²⁾ 묵자의 경우 행위의 의도[志]를 겉으로 드러난 행위와 분리하고 있고 맹자의 경우 행위자의 인격과 행위를 구분하고 있다. 두 경우 모두 위선의 문제를 분명하게 인지하고 있고 행위 자체보다는 행위자의 동기, 의도와 행위자의 인격이 선어야 한다고 못박고 있다.

그렇다면 춘추시대 사람들 역시 이렇게 생각했을까? 그렇게 생각했다면 왜 덕 개념이 위선과 관련될 수 있는 가능성에 대해 아무 말도 하지 않는 것일까? 춘추시대 문헌에서도 행위의 동기와 드러난 행위, 행위자의 인격과 행위를 구분하는 사례가 나온다: 행위 이전에 행위의 의도가 마음 속에 자리 잡고 있다는 서술²³⁾이나 행위에 숨어 있는 의도를 지적하는 서술.²⁴⁾ 그러나 한 가지 간파해서는 안 되는 사실이 있다. 이 당시 사람들 역시 행위와 행위의 의도 또는 인격을 분리해서 서술하지만 양자가 정반대가 되는 경우에 대해 논하는 대목은 전혀 찾아볼 수가 없다. 말하자면 이런 차이이다. (1) 훌륭한 인격 또는 선한 의도를 가진 사람은 옳게 행동한다. 여기에 대해서는 현대인 그리고 전국시대 사람들과 당시 사람들 사이에 생각의 차이가 없다. (2) 옳은 행동을 한다고 해서 훌륭한 인격의 소유자이거나 선한 의도의 소유자는 아니다. 여기에 대해서는 차이가 있다. 당시 사람들은 행위와 행위의 의도 또는 인격이 도덕적으로 모순될 수 있는 가능성을 인정하지 않는다. 아마도 당시 사람들은 드러난 행위만으로도 그 행위를 한 사람의 의도나 인격이 충분히 이해될 수 있다고 믿었던 것으로 보인다.

그렇다면 왜 이렇게 생각했을까? 대부분 전국시대 문헌들은 개인의 내면

22) 好名之人能讓千乘之國，苟非其人，簞食豆羹見於色。

23) 『左傳』桓公 2년 經: 宋督弑其君與夷及其大夫孔夫 傳: 君子以督爲有無君之心，而後動於惡，故先書弑其君。

24) 『左傳』閔公 2년 狐突歎曰: 時，事之微也。衣，身之章也。佩，衷之旗也 … 罷夷曰: 彪奇無常，金玦不復。雖復何爲？君有心矣。

을 외면적 행위나 외부 세계와 명확히 구분하고 개인의 내면을 독자적인 영역으로 인식하는 경향을 보인다. 이러한 경향은 송견·윤문 학파, 맹자, 순자, 장자 등에게서 두드러진다. 이들은 내부와 외부를 나누고 양자의 성격을 대립시키는 경우가 많다. 또한 앞에서 지적한 바대로 묵자나 맹자가 행위의 동기 자체가 선해야 한다고 말하는 것도 이런 경향을 방증해 준다. 반면 전국시대 이전 문헌들에는 덕 개념을 중심으로 사회 위계의 최상층부에 속하는 특정 개인들의 중요성을 강조하고 행위의 의도나 행위를 놓는 행위자의 인격을 행위와 분리해 사고하기는 하지만, 그렇다고 해서 개인의 내면을 외면과 분리해서 이해하지는 않는다. 실제로 『좌전』, 『국어』 및 기타 춘추시대 문헌들에서도 ‘內’와 ‘外’ 또는 이에 상응하는 어휘들은 상당히 많이 등장한다. 그러나 전국시대 문헌들처럼 한 개인을 중심으로 안과 밖을 나누고 양자를 대립시키는 논의(예컨대, ‘心’과 ‘物’, ‘己’와 ‘物’, ‘知’와 ‘物’의 대립, 또는 ‘見侮不辱’, ‘仁內義外’ 등의 주장)는 드물다. 춘추시대 문헌들에서 ‘內’와 ‘外’ 또는 이에 상응하는 어휘들은 대부분 한 개인이 아니라 한 씨족 또는 한 제후국의 안과 밖을 의미할 뿐이다. 비록 『논어』에서 자신과 타인을 구분하는 ‘爲己’와 ‘爲人’의 대립과 같은 논의가 등장하지만 개인의 내면과 외면을 엄격히 구분하고 분리하려는 시도는 보이지 않는다.

이런 경향을 이해하기 위해서는 개인이 사회 구성의 기본 단위로 확립되기 이전이라는 사실을 감안해야만 한다. 춘추시대 중반기는 씨족 내부의 유대가 붕괴되어 가는 시기였지만 씨족 집단의 구속은 비교적 강력하게 유지되고 있었다. 따라서 이 시대 사람들은 전국시대 사상가들처럼 개인을 사회 구성의 기본 단위로 인식하지 않는다. 씨족 집단이 구속력에 대한 회의는 곳곳에서 제기되고 있었지만 개인이 철학적인 논의의 중심 대상으로 떠오르기 힘든 상황이었다. 그리고 개인 일반에 대한 관심이 적었던 만큼 개인

의 내면에 대한 관심 역시 적을 수밖에 없다. 이렇게 볼 때 곁으로 드러난 행위와 행위의 동기 또는 행위자의 인격을 일관되게 이해하는 것은 이들에게는 자연스러운 일이었을 것이다.

좋아함과 싫어함[好惡]을 덕과 호환해서 사용하는 경우 역시 이러한 맥락에서 이해해야 할 것이다. 좋아함과 싫어함을 가지고 덕을 대체한 사례는 이 시대 사람들이 드러난 행위만을 가지고 사람을 평가했다는 것을 말하지 않는다. 이 시대 사람들 역시 행위의 의도나 인격을 행위와 구분하여 논한다. 그러나 이 때의 구분은 모순이 일어날 수 있는 구분이라기보다는 시간적인 선후 관계를 의미하는 시종(始終)의 관계로 보는 편이 옳을 것이다. 전국시대 이전 사람들은 전국시대나 오늘날의 경우처럼 행위자의 내면과 외면 각각을 독립적인 영역으로 간주하고 어느 한 쪽에 무게를 두지 않는다. 양자의 경계선은 후대만큼 뚜렷하지 않았으며, 개인의 내면은 독자적인 영역으로 간주되지 않았다.

지금까지는 행위의 의도나 행위자의 인격을 중심으로 덕과 관련된 문제를 살펴보았다. 그리고 이런 문제를 인지하고 있는 사상가로 묵가와 맹자를 예시했다. 그런데 행위와 행위의 의도 또는 행위자의 인격이 분리될 수 있다면, 행위의 의도나 행위자의 인격이 아니라 드러난 행위만을 강조하는 논의도 가능할 것이다. 이런 방식으로 논의를 진행하는 사람들이 상당과 한비자와 같은 법가 사상가들이다. 그리고 이곳이 법가들의 사유가 앞에서 언급한 묵가, 유가의 사유와 완전히 달라지는 지점이기도 하다. 잠시 지적했지만 묵가와 유가는 행위 이전에 행위의 동기를 중시한다. 이들은 그 행위가 선한 것도 중요하지만 그 동기 역시 선해야 한다고 못박는다. 이들은 행위자의 내면을 중시하고 있는 것이다. 물론 묵가와 순자의 경우 이기심에 기반한 논변을 강조하기는 하지만, 이것이 묵가와 순자를 특징짓는 것은 아니

다. 전체적으로 묵가와 순자는 엄격한 도덕주의의 틀을 벗어나지는 않는다. 이들은 올바른 동기에서 올바른 행동을 할 것을 강조하기 때문이다. 그러나 상양과 한비자 등 법가는 이런 노선을 거부한다. 외형상 묵자, 순자와 동일한 성악설을 지지하고 있는 듯이 보이지만, 상양과 한비자는 인격의 변화를 논하거나 행위의 동기가 선해야 한다고 주장하지 않는다. 이들은 행위의 동기나 행위자의 인격에 대해 문제삼지 않는다. 이들은 자신들이 생각하는 행위의 기준에 들어맞는 행위를 하느냐 아니냐 만을 문제삼을 뿐이다. 이들은 모든 사람은 이기적인 동기에 의해 움직인다고 생각한다. 한비자는 부자 관계도 냉혹한 계산이 지배한다고 말하기까지 한다.²⁵⁾ 비록 이 정도로 심하지는 않지만 묵가, 순자와 같은 성악설론자들도 이와 유사한 주장을 한다. 그리고 외부적인 행위의 기준을 제시하고 이에 맞게 행위하기를 요구한다는 사실 역시 마찬가지이다. 그러나 묵가와 순자는 인간성의 변화의 가능성은 열어 놓고 있으며 이런 입장은 이들이 사용하는 염료와 옷감의 비유에 반영되어 있다. 반면 법가는 인간의 이기적인 성격을 변화시키려고 노력하지 않는다. 대신 이들은 이기심을 충족시킬 수 있는 채널을 국가 기구가 장악해야 한다고 주장한다.²⁶⁾ 이렇게 될 경우 피치배층은 자신이 가진 이기적인 동기에 따라 행위하지만, 곁으로 드러나는 행위는 법가가 중시하는 농업과 병력 지원 확보라는 목표에 부합하게 된다. 사실상 이들은 행위의 동기와 행위 사이의 간격을 인정하고 행위의 동기 그리고 행위자의 인격에 대한 질문을 포기한다. 이렇게 볼 때 이들이 덕에 대해 냉소적인 태도를 보이는 이유도 비교적 명확하다. 뺏기 위해 주는 것은 뺏는 것이 목표이므로 덕이라고 말할 수가 없다. 덕은 도덕적인 것이지 도덕적이지 않은 것이 아니기 때문이다.

25) 『韓非子』「六反」

26) 『商君書』「賞刑」 17.4

4. 결 론

필자는 씨족제의 해체라는 사회 변동과 관련하여 전국시대 본성론이 발 생한 배경을 살펴보았다. 크게 보아 전국시대에 본성론이 활발하게 논의되었던 배경으로는 다음과 같은 세 가지 사실을 지적할 수 있다. (1) 사회의 기본 구성 단위가 씨족에서 개인으로 옮겨갔고, 이에 따라 도덕 수양의 문제가 개인 일반의 문제가 되었다. (2) 따라서 전국시대에는 개인이 도덕적 주체로 자리잡을 수 있는 근거와 그 방법에 대한 탐색이 시작되었다. (3) 이런 탐색 과정에서 인간의 내면에 대한 관심이 높아지게 되었고 개인의 내면과 외면을 분리하고 개인의 내면을 독립적인 영역으로 간주하기 시작했다.

이런 상황은 전통적으로 강조되어 왔던 도덕 수양론에서 '덕' 개념의 비중이 낮아지는 결과를 초래했다. 앞에서 지적했듯이 '덕'은 씨족제에 기반한 신분제 사회에서 특정 씨족의 정치적 지위를 나타내거나 소수 지배층의 통치자로서의 타월성을 설명해주는 용어였다. 이런 이유 때문에 개인 일반을 정의해 나가는 논리의 핵심에 자리잡기 어려웠다. 또한 '덕'에 배어 있는 응보 관념은 최종 단계에서 하늘[天]의 권위에 호소한다. 그리고 이 때 하늘이 '덕'에 대해 내려주는 답변은 통치권의 승인이나 개인의 지위 상승을 의미하는 경우가 많았다. 그러나 양주 학파의 '세상일은 아무 것도 기약할 수 없다[外物不可必]'는 말처럼 전국시대에는 상황이 바뀌어 버린다. 하늘의 권위가 최종 근거로 남아 있는 응보 관념에 대한 회의가 만연된 상태에서는 하늘의 권위에 기댄 논리가 통용되기 어렵다. 대신에 전국시대 도덕 수양론자들은 개인을 중심으로 내부와 외부를 나누고 내부에 주목하는 쪽을 선택하고 하늘의 성격 자체도 변화시켜 나갔다. 또한 법가처럼 인간의 이기성을 강조하고 인간성의 변화에 대해 회의적인 시각을 가지고 있는 사상가

들 역시 ‘덕’에 대해 호의적일 수가 없다. 이들은 모든 사람이 이기적인 동기를 가지고 행동한다고 전제하므로 일반적인 의미에서의 ‘덕’은 전혀 도덕적이지 않은 것으로 즉 위선으로 판명될 가능성이 크기 때문이다.

물론 ‘덕’이 도덕적 자질이라는 의미 자체를 완전히 상실한 것은 아니다. 전국시대 도덕 수양론에서도 성인과 같은 덕을 소유하는 것을 최종적인 목표 지점으로 삼는 것은 동일하다. 그러나 그곳까지 어떻게 갈 것인가에 대해서는 다른 개념 구도가 필요해진 것이다. 이런 상황에서 새로 주목받기 시작한 개념들이 삶[生], 본성[性], 지각[知], 마음[心] 등이다. 이 개념들은 춘추시대 문헌에도 빈번하게 볼 수 있었다. 그러나 당시 문헌에서 이 개념들에 개인 일반에 대한 관심이 배어 있지는 않았다. 이런 개념들은 개인이 사회 구성의 기본 단위가 된 시대에 적합한 개념들로 씨족의 정치적 운명이나 경제적 번영이 아닌 각 개인의 삶과 깊은 관계를 맺고 있다. 본성은 삶의 과정에서 드러나는 경향성 또는 개인의 탄생과 죽음에 이르기까지의 성장의 과정을 지배하는 것이고, 지각은 각 개인이 생명 활동을 하는 동안에는 끊임 없이 활동하며 외부에 대해 반응을 산출하는 능력이다. 또한 개인의 내면을 독자적인 영역으로 인식하는데 있어 마음에 대한 탐구는 빠질 수 없다. 전체적으로 보아 이 개념들은 덕이 안고 있던 몇 가지 문제, 도덕적 성장에 있어 반응 능력과 완성된 인격의 관계나 행위의 동기와 행위자의 인격의 문제를 비판적으로 계승하고 있다고 할 수 있다.