

『맹자』의 성(性), 심(心), 성인(聖人)의 도덕론

문석윤*

【요약】

본성[性]과 마음[心]과 성인(聖人)은 맹자 도덕론을 구성하는 핵심적인 개념이다. 본성은 곧 ‘도덕 생명’으로서, 자연적으로 혹은 하늘로부터 자연 속으로 부여받은 것이라고 할 수 있다. 그것은 ‘자연적 혹은 생물학적 생명’과 구별되지만, 그것을 배제하거나 초월하는 것은 아니다. 인간의 전인적 생명에서 생물학적 생명과 도덕 생명은 하나의 통일체를 이루고 있으며, 도덕은 그러한 전인적 생명의 중심으로서, 인간의 생물학적이고 심리적이며 사회적인 전 생명을 풍성하게 하는 것으로 이해되었다. 그런 점에서 맹자는 ‘확장된 자연주의’를 표방하고 있다고 할 수 있을 것이다. 마치 자연 생명이 성장하는 것처럼 도덕 생명도 시간이 경과함에 따라 자연적으로 혹은/그리고 적절한 수양의 노력을 통해 형성되고 성장한다. 바로 그때 본성은 개별적 덕성의 성격을 지니게 된다. 마음이 등장하는 것은 이 맥락에서이다. 마음은 인간의 인지적이고 실천적인 능력으로서 사유하며, 추리하고, 이미 알고 있고 행하고 있는 것에서 아직 알지 못하고 행하지 못하는 것들로 확장하여 간다. 마음은 자신 속에서 본성을 자기 자신의 본성 혹은 생명으로 자각하고 그것의 완성을 열망하고 의지하며, 적절한 수양을 통해 그것이 자라나는 것을 돕는다. 마음의 모든 노력은 본성의 완성을 의미하며, 그것은 곧 성인(聖人)이 되는 것으로 표현된다. 성인은 외재화된 본성으로서, 그를 통해 본성은 마음이 지향하여 가야 할 외적인 기준 혹은 규범의 의의를 지니게 된다. 성인은 마음의 활동이 적절하게 방향을 잡도록 하여 주며 객관성을 지닐 수 있도록 하여 준다. 그러나 외재화된 본성이 순수하게 외적인 것인 아니다. 그것은 동시에 명확하게 내재적인 것이며, 우리의 도덕적 활동을 외부로부터 강제하는 것이 아니라 마음이 선망(羨望)하고 공명(共鳴)하게 만드는 외부의 힘으로서 우리를 자발적인 도덕적 실천으로 견인(牽引)한다.

【주제어】 맹자(孟子), 본성[性], 마음[心], 성인(聖人), 확장된 자연주의, 도덕 생명, 덕성

* 경희대학교 철학과

I. 들어가는 말

맹자(孟子)는 자신의 시대에 대해 다음과 같이 요약하였다.

성왕(聖王)이 나오지 아니하여 제후(諸侯)가 방자하며 처사(處士)들이 멋대로 의논하여 양주(楊朱)·묵적(墨翟)의 말이 천하(天下)에 가득하다. 천하(天下)의 말이 양주(楊朱)에게 돌아가지 않으면 묵적(墨翟)에게 돌아간다. 양씨(楊氏)는 자신을 위할 것[爲我]을 주장하니, 이는 군주(국가)를 부정하는 것[無君]이요, 묵씨(墨氏)는 겸하여 사랑할 것(兼愛)을 주장하니, 이는 아버지(가족)를 부정하는 것[無父]이다. 아버지를 부정하고 군주를 부정하는 것은 곧 금수(禽獸)이다. …… 양주(楊朱)·묵적(墨翟)의 도(道)가 종식되지 않으면 공자(孔子)의 도(道)가 드러나지 못할 것이다. 이는 잘못된 학설이 백성을 속이고 인의(仁義)를 막는 것이다. 인의(仁義)가 막히면, 짐승을 내몰아 사람을 잡아먹게 하는 것이요, 사람들도 장차 서로 잡아먹게 될 것이다. 내가 이 때문에 두려워하여, 선성(先聖)의 도(道)를 보호하고 양목(楊墨)을 막으며 정도(正道)에서 벗어난 말들을 몰아내어 잘못된 학설이 나오지 못하게 하는 것이다.¹⁾

전국(戰國) 시대의 격변하는 정치적 문화적 상황 속에서 맹자(孟子)는 양주(楊朱)와 묵적(墨翟)의 사상을 당대의 주류 사상으로 지목하고, 그에 대해 ‘공자(孔子)의 도(道)’를 수호하는 것을 자신의 소명으로 제시하고 있는 것이다. 맹자가 양주와 묵적의 사상을 당대의 두 가지 주류 사상으로 지목한 것은 단순히 당시 사상계의 상황을 객관적으로 서술하고자 한 것은 아니었다. 그보다는 그를 통해, 그를 배경으로 자신이 파악한 ‘공자의 도’의 현실적 의의를 부조(浮彫)시키고자

1) 『孟子』「滕文公 下」“聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱墨翟之言盈天下，天下之言，不歸楊，則歸墨。楊氏爲我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。……楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。吾爲此懼，閑先聖之道，距楊墨，放淫辭，邪說者不得作。”(이하 『孟子』에서의 인용은 책 표시 없이 편 표시만 하기로 한다.)

하는 의도를 가졌던 것으로 보는 것이 합당 할 것이다.

맹자에 의하면, 양주와 목적의 사상은 모두 일정한 정치사상적·도덕철학적 함축을 가지고 있다. 즉, 양주의 위아(爲我)가 개인에 대한 일체의 국가적 간섭을 부정하는 것으로서 무정부주의적 개인주의²⁾와 도덕의 결핍 혹은 빈곤을 함축하고 있다고 한다면, 목적의 겸애(兼愛)는 가족구성원에 대한 차별적 배려를 부정하고 국가에 대한 개인의 헌신을 과도하게 강조함으로써, 국가주의³⁾와 도덕의 과잉을 함축하고 있다는 것이다.⁴⁾ 이는 곧 오늘날의 분류에 따르면 도가(道家)와 법가(法家) 사상에 해당하는 것이라고 할 수 있을 것이다. 결국 맹자는 도가와 법가를 포함한 묵가 사상을 당시의 주류 사상으로 정리하고 그에 대해 공자의 도를 제시하고자 하는 것이다.

맹자에 의하면, ‘공자의 도’ 곧 유가(儒家)⁵⁾의 인(仁)과 의(義)는 각각 가족과 국가라는 공동체 속의 인간관계에서 핵심적으로 강조되어야 할 가치 혹은 덕목으로서⁶⁾, 유가 사상은 그러한 양 극단의 사상을 지양하는 중도적 위치에 존재한다. 유가는 극단적 개인주의에 찬성하지 않지만 그러나 또한 극단적 국가주의 편에 서지도 않는다. 그것은 국가의 존재와 권위를 부정하지 않지만, 그 국가는 가족 공동체 속에서 권위와 질서에 대해 각 가족 구성원들이 자발적인 사랑과 존경에 기초하여 복종하는 것을 기본적인 운영 모델로 삼는다. 즉, 그것은 일종의 개인적

2) 양주의 개인주의에 대해서는 송영배, 「楊朱학파의 개인주의와 생명존중론」, 『외국문학』 제13호(1987, 가을) 참조.

3) 묵가 사상을 국가주의로서 법가에 가까운 것으로 파악한 예로 V. A. 루빈, 임철규 옮김, 『중국에서의 개인과 국가: 공자, 묵자, 상양, 장자의 사상 연구』(울하, 2007) 참조. 개인에 대한 국가의 우선성을 주장한다는 점에서 묵자의 사상은 법가와 유사하다. 그러나 법가가 그 추진력을 상벌이라고 하는 이해관계를 통해 얻으려 하였다면 묵가는 그것을 도덕적 의지에 의해 얻고자 한 점에서는 차이가 있다.

4) 「盡心上」 “楊子取爲我，拔一毛而利天下，不爲也。墨子兼愛，摩頂放踵利天下，爲之。”

5) 儒家라는 명칭은 후대의 명칭이지만, 孟子가 유가적 전통의 수립자이자 옹호자인 것은 분명하다. 이후 이 논문에서는 ‘孔子的 道’를 ‘儒家’로 약칭하도록 하겠다.

6) 「梁惠王 上」 “未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。”

도덕의식에 기초하여 국가적 지배를 설명하고 정당화한다고 할 수 있을 것이다. 그런 점에서 맹자는 ‘공자의 도’ 곧 유가를 당대의 개인주의와 국가주의를 조화하고 통합하는 길로서 제시한 것이다. 그것은 곧 가족국가론 혹은 ‘조화적 공동체주의’라고 할 수 있을 것이다.⁷⁾

맹자의 도덕론은 맹자의 이러한 정치 사상적 전망과 분리해서 이해할 수 없다. 하지만 본격적으로 그러한 도덕과 정치의 문제를 논의하기에 앞서⁸⁾ 먼저 맹자의 도덕론이 그러한 전국시대의 사상적 분위기 속에서 맹자 자신에 의해서 어떻게 구축되고 있는지에 대해 살펴보는 것이 필요할 것이다.

II. 본성[性]의 도덕론

인간 본성에 대한 맹자의 탐색은 양주와 목적의 사상에 대한 비판과 밀접한 관련을 가지고 있다.⁹⁾ 그는 인간 본성에 대한 탐색을 기초로 하여 양주와 목적의도를 비판하였다.

7) 개인과 공동체, 혹은 개인의 권리와 공동체적 이해가 양립할 수 있는 형태의 공동체주의가 곧 유가가 표방하는 ‘조화적 공동체주의’이다. 이러한 조화적 공동체주의의 가능성에 대한 다양한 논의들을 Kwong-loi Shun and David B. Wong, ed. *Confucian Ethics*(Cambridge University Press, 2004,) ‘Section I’에 실린 4편의 논문에서 발견할 수 있다. 이와 관련해서 이승환, 『유가사상의 사회철학적 재조명』(고려대학교 출판부, 1998) 참조. 또한 『中庸』의 成己, 成物 개념을 재해석하여 유사한 문제에 접근한 예로서, 정대현, 「담론: 차이 요구와 연대 확장의 양면적 문법 - 공동선으로서의 성기성물(成己成物) 방법론」, 『범한철학』 제50집(2008년 가을) 참조.

8) 이에 대해서는 별도의 논의가 필요할 것이다. 이 논문은 그를 위한 단서를 제공하는 데 그칠 수밖에 없다.

9) 전국시대 인성론 문제에 대한 광범위한 연구로서 장원태, 「전국시대 인성론의 형성과 전개에 관한 연구」, 서울대철학과 박사논문(2005)을 참조할 수 있다.

1. 자연주의자들의 도전과 그에 대한 응답 :

성선(性善). 자연 속에 깃들인 ‘도덕’

‘공자의 도’에 대한 강력하고 근원적인 도전은 양주(楊朱)로 대표된 자연주의자들로부터 왔다. 중국의 전국(戰國) 시대는 자연에 대한 인식이 혁명적으로 진전되던 시기였으며, 그런 점에서 자연에 대한 지식을 중심으로 인간과 사회에 대한 전체적인 지식 체계를 구성하고자 하는 정신적 분위기가 있었다.¹⁰⁾ 그러한 흐름의 중심에 있었던 자연주의자들은 인간의 ‘자연’[生], 곧 ‘성’(性)을 인간 이해에서 중심적인 개념으로 부각시켰다. 그들은 ‘자연’으로부터 ‘도덕’을 분리하여 이해하고자 하였다. 고자(告子)¹¹⁾는 단적으로 생존과 번식(을 위한 욕구)이 인간의 성(性)이라고 천명하였다. 그는 성(性) 자체는 선(善)하지도 않고 불선(不善)하지도 않으며, 인간의 후천적 활동에 따라 선하게도 악하게도 형성되어 갈 수 있는 것이라고 주장하였다. 양주(楊朱)는 한 걸음 더 나아가 타인에 대한 배려와 규범적 강제성의 정당성을 주장하는 인의(仁義)는 결국 개인의 생명에 대한 속박에 불과하므로 그를 벗어버릴 것을 주장했다. 내 몸의 터럭 하나를 뽑아 천하를 이롭게 할 수 있어도 그렇게 하지 않는다는 것이 그들의 정신이라고 맹자는 지적하였다.¹²⁾ 맹자는 그것을 군주를 부정하는[無君] 논리라고 이해하였

10) 그런 지적 분위기의 중심에 있었던 것이 齊의 稷下 아카데미였다. 劉蔚華, 苗潤田, 駱新환 역, 『직하철학』(철학과현실사, 1995) 참조.

11) 告子에 대해 趙岐는 『孟子』「告子上」에 대한 주석에서 “兼治儒墨之道”라고 하고, 일찍이 孟子에게 배웠지만 그를 온전히 따르지는 못했다고 했다. 그에 대한 현대적 고찰은 데이비드 S. 니비슨, 김민철 옮김, 『유학의 갈림길』(철학과 현실사, 2006) 271-276쪽에서 발견된다. 그러나 人性에 대한 告子의 명제는 自然主義의 입장을 또한 반영하고 있다고 본다. 朱熹는 告子의 人性論을 荀子의 性惡說과 같은 것으로 보았는데, 荀子의 성악설 역시 性에 대해서는 자연주의적 입장을 취하는 것이라고 볼 수 있다.

12) 「盡心上」 “楊子取爲我，拔一毛而利天下，不爲也。” 물론 이는 의도적인 왜곡과 단순화라고 할 수도 있지만, 그러한 가능성을 감안한 상태에서는 그의 본질적인 한 측면이 선명하게 표현된 것으로 받아들일 수도 있다. 송영배는 楊朱의 입장은 도덕 반대론이라기보다는 새로운 도덕론이라고 보는 것이 더 적합하다고 지적한다. 송영배, 「楊朱학파의 개인주의와 생명존중론」 참고.

다. 즉, 국가를 부정하는 논리로서 개인에 대한 어떠한 국가적 간섭도 부당하다는 것이요, 도덕은 부당한 국가적 간섭을 치장하는 명분에 불과하다는 것이다.

공자의 도는 군신 관계, 즉 국가의 존재를 결코 부정하지 않으며 왕, 혹은 국가를 도의 실행을 위해 필수적인 제도로 본다. 맹자는 당시의 지적 분위기 속에서 일면 자연주의적 입장을 수용하면서 동시에 그러한 입장을 유가적(儒家的) 입장에서 극복하고자 하였다. 그것은 곧 인간의 자연, 곧 성(性)을 재해석하여 사회(도덕)가 인간에게는 그 자연에서 정당화된다는 것을 보여주는 방식이었다. 그는 다음과 같이 말한다.

삶도 내가 욕구하는 바이요, 의(義)도 내가 욕구하는 바이다. 두 가지를 겸하여 얻을 수 없으니 삶을 버리고 의를 취하는 것이다. 삶도 내가 욕구하는 바이지만 욕구하는 바가 삶보다 더 간절한 것이 있으므로 구차하게 삶을 구걸하지 않는 것이다. 죽음도 내가 미워하는 바이지만 미워하는 바가 죽음보다 더 한 것도 있으므로 환난이라 해도 피하지 않는 경우가 있는 것이다.¹³⁾

맹자는 인간이라면 누구에게나, 육체적인 생존을 지향하는 그러한 욕구와 함께 그것을 넘어서서 도덕적 가치를 지향하고 욕구하는 그러한 도덕적 욕구가 있다고 말하는 것이다. 둘은 때로 대립할 수 있으며, 그때 종종 도덕적 욕구는 생존의 욕구를 넘어선다. 그 경우 그것은 생존의 욕구보다 더욱 강렬한 욕구이다. 하지만 그것은 육체의 욕구를 부정하면서 순수하게 정신적으로(의지적으로) 정립되는 것은 아니다. 그것은 분명 육체적 욕구에 대해 중심적인 위치를 차지하고 있는 것이지만¹⁴⁾ 또한 여전히 우리의 전인적 욕구의 일부로서, 즉 우리의 전인적

13) 「告子上」, “生亦我所欲也, 義亦我所欲也, 二者不可得兼, 舍生而取義者也, 生亦我所欲, 所欲有甚於生者, 故不爲苟得也. 死亦我所欲, 所惡有甚於死者, 故患有所不辟也.”

14) 임현규에 의하면, Irenne Broom은 맹자와 고자의 인성론을 비교하면서, 고자의 인성론이 단순히 자연주의적인데 반하여 맹자의 인성론은 생물학적이면서 도덕적이라는 점에서 단순히 “더 많은 것” 혹은 “복합적”이라고 보았다. 임현규는 그에 대해, 일면 그녀가 맹자에 대한 선험주의적 해석을 극복하였다는 점에서는 인정할만하지만, 다른 한편으로는 그녀의 그러한 해석이 맹자의 본성 개념에서 생물학적 욕구가 도덕에 종속적인 위치에 있다는

삶이 열망하는 것으로서, 우리의 심리적이고 육체적이며, 인격적인 전인적 삶을 윤택하게 하는 것으로 이해되었다.¹⁵⁾ 특히 위의 인용에서는, 맹자는 군신(君臣) 관계에서 요청된 가치인 의(義)가 우리 삶의 기본적 욕구라고 말함으로써 국가의 존재, 개인에 대한 그것의 간섭의 정당성을 확보하고자 한 것이라 할 수 있다.

맹자는 도덕이 인간의 자연적 열망의 대상일 뿐 아니라, 더 나아가 인간 마음, 존재에 고유한 특성이라고 말한다.

사람들은 모두 다른 이에게 차마하지 못하는 마음을 가지고 있다. …… 지금 사람들이 갑자기 어린아이가 장차 우물로 들어가려는 것을 본다면 모두 깜짝 놀라고 측은(惻隱)하게 여기는 마음을 가질 것이다. 그것은 어린아이의 부모(父母)와 교분을 맺으려고 해서도 아니며, 향당(鄉黨)과 봉우(朋友)들에게 명예를 구해서도 아니며, 악평을 듣는 것을 싫어해서 그러한 것도 아니다. 측은하게 여기는 마음은 인(仁)의 단서이며, 부끄러워하고 미워하는 마음은 의(義)의 단서이며, 사양하고 양보하는 마음은 예(禮)의 단서이며, 시비를 분별하는 마음은 지(智)의 단서이다. 사람이 이 네 가지 단서[四端]를 가지고 있음은 사체(四體)를 가지고 있음과 같다.¹⁶⁾

단지 사회적 관계 속에서 사회(공동체)가 요구하는 방식으로 행동함으로써

점을 간과하고 있다고 비판하였다. 임현규, 『孟子-告子の 仁性론 논쟁에 대한 재고찰』, 『법한철학』 제39집(법한철학회, 2005), 126-126쪽 참조. 이는 필자의 취지와 일맥상통하는 점이 있다. 다만 ‘중속적’이라는 표현은 유기적 통합의 측면의 측면을 약화시킬 우려가 있으며, 그런 점에서 ‘중심적’이라는 표현이 더 적절하다고 본다. 실제로 임현규의 입장은 결과적으로는 선현주의적 입장과 크게 다르지 않은 것으로 보이기도 한다. 한편 임현규는 고자의 仁性론을 현대의 물리주의적 인간관과 연결시키면서, 맹자의 仁性론의 그러한 측면이 현대 물리주의(환원적유물론)에 대한 대안적 인간관을 제시하여 줄 것이라는 기대를 표시하고 있다. 임현규, 『심신문제에 있어 환원적 유물론과 儒家』, 『溫知論叢』 제20집(온지학회, 2008) 참조.

- 15) 「盡心上」 “形色, 天性也. 惟聖人然後可以踐形.” 「盡心上」 “君子所性, 仁義禮智根於心, 其生色也睟然, 見於面, 盎於背, 施於四體, 四體不言而喻.” 이러한 생각은 「大學」 “富潤屋, 德潤身, 心廣體胖, 故君子必誠其意.”과 같은 취지이다.
- 16) 「公孫丑上」 “人皆有不忍人之心. …… 今人乍見孺子將入於井, 皆有怵惕惻隱之心, 非所以內交於孺子之父母也, 非所以要譽於鄉黨朋友也, 非惡其聲而然也. 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. 人之有是四端也, 猶其有四體也.”

사회적 인정을 얻고자 하는 동기에서가 아니라 (그러한 것이 도덕적 욕구와 열망의 본래 면모, 혹은 숨겨진 의도라는 주장이 있을 수도 있겠는데), 그러한 것과는 관계없이 자신의 내부에 타인의 고통이나 문제 상황에 직면하여 순수하고 자연스럽게 작동하되 인의예지(仁義禮智)라고 하는 사회적이고 도덕적 가치를 구현하는 것으로 보이는 그러한 마음 혹은 정서, 곧 도덕적 정서¹⁷⁾가 인간에게 보편적으로 존재한다는 것이다.

이러한 도덕적 열망과 도덕적 정서의 존재는 인간이 도덕을 자신의 자연적 삶의 특성이자 방식으로 가지고 있다는 것을 보여 준다. 즉, 인간의 자연적 본성은 선(善)하다. 인간은 그 자연성에서 도덕을 욕구하며, 욕구할 뿐 아니라 또한 그 자체로 선하다는 것이다. 마치 생물학적 생명처럼 인간에게는 ‘도덕 생명’이 있다고 할 수 있으며, 더 나아가 인간의 생명은 도덕을 그 유기적 구성의 일부이자 중심으로 가진 ‘도덕 생명’이라고 할 수 있다.

좁은 의미에서의 ‘도덕 생명’은 ‘자연적 혹은 생물학적 생명’과 구별되지만 그것을 배제하거나 초월하는 것이 아니라, 다만 그 중심을 차지하고 있을 뿐이다.¹⁸⁾ 그런 점에서 인간은 그 유기적 전체성에서 ‘도덕 생명’이라고, 혹은 인간의

17) 도덕적 정서는 혹은 도덕 감광, 도덕 감정이라는 용어로도 표현된다. 맹자의 도덕 감정에 대해 서구학자들이 서구철학의 감정론과 관련하여 논의한 내용을 잘 요약하고 있는 것으로 김현선, 『맹자에서 감정의 문제』, 『철학논집』 제20집(서강대학교 철학연구소, 2010) 참조. 또한 보다 철저하고 광범위한 연구로서 Myeong-Seok Kim(金明錫), “An Inquiry into the Development of the Ethical Theory of Emotions In the *Analects* and the *Mencius*,” *Asian Languages and Cultures*(University of Michigan, 2008)(Dissertation Thesis of Ph.D.) 참조.

18) 이 도덕 생명을 자연 생명을 초월하는 것으로 이해하는 입장으로 牟宗三과 그를 지지하는 일단의 중국철학 연구자들이 있다. 牟宗三, 『心體與性體』(三冊)(正中書局, 1973-1975); 楊祖漢, 『儒家的學傳統』(文津出版社, 1992) 第二章, 「孟子性善論的函義」; 이명환, 「牟宗三先生の孟子性善論 해석」, 『中國學報』 제58집(한국중국학회, 2008); 朴勝顯, 「孟자의自律道德: 칸트의 도덕철학을 중심으로」, 『철학탐구』 제22집(중앙대 중앙철학연구소, 2007) 등 참조. 물론 그들은 그것이 단지 초월적이고 형식적인 것이 아니라, 구체적 내용과 능동성을 갖춘 ‘내재적 초월’이라고 주장한다. 하지만 그것은 결국 자연과 도덕의 분리를 기초로 하고 있으며, ‘내재’는 더 이상 어떤 의미에서든 ‘자연’은 아니다. 필자는 자연과 도덕 사이의 연속성과 유기적 통일성, 전체성을 강조하고 싶다. 맹자 사상의 자연주의적 측면에 대한 강조는 이장희, 『맹자와 순자와 성론(性論) 비교 연구: 천(天)과 성(性) 개념을

전인적 생명에서 생물학적 생명과 도덕 생명은 하나의 통일체를 이루고 있다고 할 수 있다. 따라서 도덕은 인간의 생물학이고 심리적이며 인격적인 전 생명을 풍성하게 하는 것으로 이해되었다. 그런 점에서 맹자는 ‘확장된 자연주의’를 표방하고 있다고 할 수 있을 것이다.¹⁹⁾

중심으로, 『中國學報』 제58집(한국중국학회, 2008)에서도 발견된다. 한편, 도덕생명과 자연생명은 각각 후대 성리학의 本然之性과 氣質之性 개념에 상응하는 것으로 이해할 수 있을 것이다. 또 한사람의 牟宗三 계열의 중국철학자 李明輝는 本然之性과 氣質之性의 상호 관계에 대한 생각의 차이가 四端七情論辨의 핵심적 문제였다고 주장한다. 李明輝, 『四端與七情』(臺灣大學出版中心, 2005) 참조.

- 19) 「公孫丑上, 3-2의 浩然之氣는 맹자의 ‘확장된 자연주의’의 입장을 단적으로 보여주는 개념이다. 그것은 곧 도덕과 자연의 연속성을 ‘氣’라고 하는 자연주의적 용어로 설명하는 것이기 때문이다. 그것은 바로 우리 각자에게 주어진 ‘도덕 생명’을 의미한다. 맹자에서의 氣 개념에 대해서는 小野澤精一 外編, 『氣の思想』(東京大學出版會, 1978) 第2章 第1節 참조. 정재현은 맹자 사상의 이러한 특성을 ‘도덕 내재주의’라는 용어로 표현하였다. 그는 필자의 논지와 유사하게 맹자의 도덕 내재주의가 양주와 목적의 사상적 도전에 대한 대응으로 제시된 것이라고 설명하고 있다. 다만 그는 서술의 초점을 내재주의적 입장에 대한 정당화 문제에 두고 있으며, 중국 철학내부에서 이에 대한 초월론적 정당성 담론이 전통과 현대에 걸쳐 진행되었다고 예리하게 지적하고, 그것이 결과적으로 실패한 논증이라고 증명하고자 하였다. 정재현, 「맹자의 도덕내재주의는 어떻게 정당화될 수 있나?」, 『儒敎思想研究』 제33집(한국유교학회, 2008) 참조. 필자는 그러한 시도에 대해 대체로 공감하지만, 맹자 도덕론에 대한 정당화가 단순히 초월적인 입장에서만 이루어져 왔다고 생각하지는 않는다. 또한 그가 제시한 ‘실존적 정당화’가 성립하기 위해서는 일단 먼저 그 내재주의의 내용과 의의에 대한 좀 더 광범위한 해명이 있을 필요가 있다고 생각한다. 맹자의 ‘확장된 자연주의’의 핵심은 도덕을 자연 현상의 일부로 이해한다는 것이요, 그것은 도덕을 자연으로 환원하는 협소한 자연주의가 아니라, 자연 개념이 도덕을 수용하여 연속적으로 확장되어 있다는 것이다. 그것은 존재를 통해 도덕을 정당화하는 방식 중의 하나라고 볼 수 있지만, 그것을 단순히 ‘자연주의적 오류’를 범한 것으로 치부할 수 있을지에 대해서는 논란의 여지가 있다. 전통 철학에 대한 해석에서 존재 혹은 자연과 도덕의 관계 문제에 대해서, 존재론적이며 동시에 정치철학적인 문제와 관련하여 진행된 깊이 있는 논의의 예로서, 정대현교수와 이승환 교수 사이의 논의를 참고할 수 있다. 이승환, 「자유와 평등을 포괄하는 가치체계로서의 성기성물(成己成物) - 정대현, 『다윈주의 시대와 대안적 가치: 한 인간론의 여성주의적 기초』(이화여대출판부, 2006)., 『철학과 현실』 제69호(철학문화연구소, 2006); 정대현, 「자연과 도덕, 이원적인가 음양적인가: 이승환교수의 서평을 읽고」, 『철학과 현실』 제70호(철학문화연구소, 2006); 정대현, 「성기성물(成己成物): 대안적 가치를 향하여」, 『법한철학』 제36집(법한철학회 2005년 봄) 참조.

2. 의지주의에 대한 비판: ‘가족애’라는 기초

맹자 당시에 자연주의의 도전과 함께 ‘공자의 도’에 대한 강력한 도전자였던 것이 묵가(墨家)이다. 묵가는 가족 혹은 가족애, 더 나아가서는 일체의 도덕적 감성 혹은 정서를 ‘도덕’의 근원 혹은 기초로 보는 것에 대한 반대하였다. 묵가는, 공리(公利)에 대한 지적(知的) 동의에 기초하여 의지(意志)적으로 지향하여 갈 당위로서 겸애(兼愛)를 주장하였다.²⁰⁾ 가족 혹은 가족애는 이기심의 연장 혹은 확장된 변형일 뿐이며, 그러한 자기중심주의는 모든 분란의 원인이 될 수 있다는 것이다.²¹⁾ 머리부터 발끝까지 모두 같아낸다고 하여도 천하를 이롭게 할 수 있다는 그렇게 하는 것이 그들의 정신이라고 맹자는 지적하였다.²²⁾ 맹자는 그것을 아버지를 부정하는[無父] 논리라고 이해하였다. 즉, 가족 공동체를 부정하는 논리라는 것으로서, 묵가의 경우 이는 결과적으로 개인을 자연적인 가족 공동체에서 분리시켜 국가에 과도하게 종속시키는 국가주의에로 나아갔다.

유가는 국가를 가족 공동체의 연합 혹은 확대로 이해하며, 국가가 공동체적 자율성을 지나치게 압도하는 것을 반대한다. 맹자는 묵가가 공리 정신에 기초하여 박장(薄葬)을 주장하는 것을 언급하면서 그것이 인간의 자연스러운 정서에 맞지 않는다고 하면서 다음과 같이 말한다.

상고(上古)시대에 일찍이 그 어버이를 장례하지 않은 자가 있었다. 자신의 어버이가 죽자, 그는 들어다가 구렁에 버렸다. 후일에 그 곳에 가보니 여우와 새끼가 파먹으며 파리와 등애가 모여들고 있었다. 그의 이마가 땀으로 흥건히 젖었고 차마 똑바로 보지 못하여 결눈질 하였다. 땀이 흥건히 젖은 것은 남들이 보기 때문에 땀에 젖은 것이 아니라, 중심(中心)이 면목(面目)에 도달한 것이다. 그는 집으로 돌아와서 삼태기와 들것에 흙을 담아 뒤집어 쏟아서 시신을 엄폐하였으니, 시신을 엄폐하는 것이

20) 묵가의 의지주의적 면모에 대해서는 데이비드 S. 니비슨, 『유학의 갈림길』, 제8장 「기원전 4세기 중국의 철학적 의지주의」 참조.

21) 『墨子』「兼愛」上, 中, 下 참고.

22) 「盡心上」 “墨子兼愛, 摩頂放踵利天下, 爲之.”

진실한 마음에서 나온 것이라면 효자(孝子)와 인인(仁人)이 그 아버지를
염폐하는 데는 또한 반드시 도리가 있는 것이다.²³⁾

자신의 아버지를 방치하지 않고 땅에 묻는 것은 인간의 자연스러운 정서에
기초한 것이다. 측은지심이 그러했듯이, 그것은 마찬가지로 ‘차마 하지 못하는
마음’의 발현에 해당한다. 그것은 역시 본성(자연) 상의 것이다. 아버지를 장례하기
시작한 그는 자신의 본성에 따라, 그것이 시키는 대로, 마치 자연 속에서 자연의
법칙(道)에 따라 일들이 이루어지는 것처럼 그렇게 한 것이다. 저기에도 반드시
자연스러운 법칙이 있는 것이다.²⁴⁾ 장례(葬禮)와 관련된 모든 의무적 행위들은
그러한 마음의 충동에 기초를 둔 것이다. 그런 점에서 도덕은 보통 인간의 마음의
현실을 반영한 것이라고 할 수 있다. 유가적 예(禮)의 실천은 마음의 자연스러운
자기 요구로서 이해된다.

그런데 만약 그 방치된 시신이 자신과 관련이 없는 이의 것이라면 어땠을까?
반드시 그렇게 마음이 절실하게 움직이지는 않았을 것이다.²⁵⁾ 자신의 부모이기에
그 마음은 더욱 절실하고 간절하여 누가 강제하지 않아도 자연스럽게 그렇게
하였다는 것이다. 맹자에 의하면 묵가의 겸애의 주장은 그러한 감성적이고 자연적
인 기초를 결여한 것이라고 할 수 있다. 그는 유가에도 적자(赤子: 어린아이)를
돌보듯이 백성을 돌보아야 한다는 가르침이 있다는, 위 논란의 상대자 묵가
이지(夷之)의 지적에 대해, “(당신은) 진실로 생각하기를 사람들이 그 형의 아들을
친히 하는 것이 그 이웃집의 적자(赤子)를 친히 하는 것과 같다고 여기는가.”라고
반문한다.²⁶⁾ 즉, 가족 관계에서 자연스럽게 일어나는 ‘가족애’는 인간에게는

23) 「滕文公上」, “蓋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, 蠅蚋姑
嘯之. 其潁有泚, 睨而不視. 夫泚也, 非爲人泚, 中心達於面目, 蓋歸反葬而掩之. 掩之誠是
也, 則孝子仁人之掩其親, 亦必有道矣.”

24) 이것이 곧 『中庸』의 “率性之謂道”에 해당하는 것이라고 할 수 있겠다.

25) 주희는 다음과 같은 주석을 달았다. “(부모는) 오직 至親이기 때문에 이와 같은 것이요,
다른 사람에 대해서는 비록 차마하지 못하는 마음(不忍之心)이 있다고 해도 그 애통하고
절박함이 이처럼 심한 데 까지 이르지 않는다.”(蓋惟至親故如此, 在他人, 則雖有不忍之心,
而其哀痛迫切, 不至若此之甚矣.)

자연스러운 것으로서 우리의 도덕적 행동의 가장 확고한 기초라고 할 수 있다는 것이다. 맹자는 유가의 인(仁)과 의(義)는 그러한 가족애에 기초를 두고 있다고 명확히 말한다.²⁷⁾

3. 확장된 자연주의의 입장

맹자는 ‘확장된 자연주의’의 입장에서, 인간의 자연스러운 보편적 도덕적 정서에 기초하여 ‘도덕’을 정당화한다. 인간의 자연스러운 도덕적 정서는 ‘도덕 생명’의 표현으로서, 한편으로는 가족 간의 사랑, 공자(孔子) 이래로 효제(孝悌: 가족애)로 표현된 정서로 표출된다. 그것은 구체적인 공동체와 그 속에서의 인간관계를 전제로 하여 일어나는 자연적인 친근감이며 그에 기초한 도덕 감정이다. 다른 한 편으로 도덕적 정서는 어떤 구체적인 공동체의 맥락에서 벗어나 인간 일반으로 향해 일어나는 마음으로서, 자신과 관계없는 타인에 대해, 심지어는 동물에 대해서도 가지는²⁸⁾ ‘차마하지 못하는 마음’, 그의 고통스러운 처지에 대해 사심 없이 가지게 되는 동정과 공감이며 그에 기초한 도덕 감정이다.²⁹⁾

이러한 두 가지는 동일하게 인간의 자연스러운 보편적 도덕 정서로 제시되었지만 그 성격에서 질적인 차이를 가지고 있는 것이라고 할 수도 있다.³⁰⁾ 전자가 생존과 질서라는 목적과 밀접하게 관련된 자연적 성향과 관련해서 해석될 수 있는 것이라고 한다면(그런 점에서 묵가의 비판은 정당한 측면이 있다), 후자는

26) 「滕文公上」 “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隣之赤子乎? ……」

27) 「離婁上」 “仁之實事親是也 義之實從兄是也.”

28) 「梁惠王上」에서 齊宣王은 犧牲으로 끌려가는 소에 대해 ‘차마 못하는 마음’을 발휘하고 있다.

29) 루소 및 쇼펜하우어의 ‘동정심’과 관련하여 측은지심의 특성을 ‘개인형단성’이라는 개념을 중심으로 흥미롭게 서술한 것으로 프랑수아 줄리앙, 허경 옮김, 『맹자와 계몽철학자의 대화』(2004, 한울) 참조.

30) H. 베르그송, 송영진 옮김, 『도덕과 종교의 두 원천』(서광사, 1998) 제1장 서술 참조. 베르그송은 가족애, 조국애, 그리고 인류애 사이에 본질적인 차이가 있다고 말한다.

그러한 질서와 생존의 목적을 넘어서서 자기를 다른 존재 혹은 전체성으로 개방해 가는 인간적 성향이라고 할 수 있기 때문이다. 전자가 적은 범위의 혈연적 공동체에 서 작동하는 친족애를 도덕성의 기본 내용으로 삼으며, 그것은 일단의 배타성 혹은 특수성을 함축하고 있다면, 후자는 그러한 구체적 공동체적 맥락을 넘어서 천하를 지향한다. (전국시대에는 각 지역의 자연스러운 지역 공동체와 도시국가적 차원을 넘어 천하를 지향해 가던 시대였다.)

하지만 맹자는 그 둘 사이의 그러한 지향의 차이에 대해 크게 주목하지 않은 것으로 보인다.³¹⁾ 그 둘은 동등하게 인간의 ‘도덕 생명’의 표현으로, 곧 둘 다 ‘차마하지 못하는 마음’의 구체적인 양상으로 제시되었다. 맹자에 의하면 공자(孔子)의 도(道)는 자연스러운 가족애로부터 출발하여 인간에 대한 보편적 사랑으로 뻗어가는 것이었다. 그 길을 통해 어떻게 보면 양립할 수 없는 두 가지가 통합되었다.

보편적 인간애는 가족애를 지양함을 통해서 의지적으로 성취될 수 있는 것이 아니라³²⁾ 가족애와 동일한 감성적 지평 위에서 경험적 현실로 제시되었다. 즉, 보편적 인간애는 가족애와 동일한 기초 위에 있는 것으로 가족애의 소멸은 보편적 인간애가 기초하고 있는 감성의 기반을 부정하는 것이 되고 말 것이다.

31) 중국 명대의 사상가 王廷相(1474-1544)은 그러한 지향의 차이를 예리하게 감지한 것으로 보인다. 김영민, 『『맹자』의 「불인인지심장」 해석에 담긴 정치 사상』, 『정치사상연구』 제13집 2호(한국정치사상학회, 2007 가을) 참조. 그런데 김영민은 왕정상이, 그러한 차이가 聖人에 의한 외부적 개입을 통해서만 해결할 수 있다는 생각으로 나아갔으며, 이는 성리학적 사유로부터의 전화를 배경으로 하고 있다고 설명한다. 그러나 필자는 아래 4절에서 서술한대로 『孟子』에서 聖人の 계기는 이중적으로 이해될 수 있으며, 이는 주자학적 사유에 잘 반영되어 있다고 생각한다. 또한 주자의 사유 내부에서 이미 그러한 지향의 차이는 감지되고 있다고 생각한다. 예를 들어 주자의 『論語集註』 「學而」 제2장 주석에서의 孝와 仁 사이의 구분을 참조하라.

32) 묵가의 견해는 보편적 인간애를 감성적 기초위에서가 아니라, 지적, 의지적으로 추구하는 것이다. 묵가의 의지주의에 대한 맹자의 비판이라는 관점에서 맹자 사상을 조명한 연구로서 이동국, 「맹자의 「자기」(自棄) 개념과 도덕 의지의 생성에 대한 연구」, 『철학연구』 제85집(철학연구회, 2009)가 있다. 묵가가 보편적 인간애에 대해 의지적으로 추구하는 것이 정치사상에서 ‘국가주의’에 조응하는 것이라고 한다면, 맹자가 그것을 여전히 감성적 기초 위에서 정당화하고자 하는 것은 ‘조화적 공동체주의’에 조응하는 것이라고 할 수 있을 것이다.

가족에는 그러한 보편적 인간애와 같은 지평에서 새롭게 해석되고 그 자체로 보편성을 부여받았다.³³⁾ 즉, 그것은 결코 이기심의 완곡한 실현이 아니라 인류애의 투영이며, 인류애의 구체적 현실성의 일부이다. 오직 문제는 가족애가 그러한 보편성을 상실하고 편협하고 부분적인 수준에 머물러 있을 때 발생하는 것이다. 즉, 자체에 내재된 생명력을—그것은 끊임없이 성장하기를 요구하는데—상실할 때 발생하는 것이다.³⁴⁾

가족애가 고착화될 수 있다는 문제가 있다면, 보편적 인간애에는 가족애에 비해 강렬하지 못한, 즉 행위를 구속하는 추동력이 강하지 못하다는 문제가 있다. 그것들은 강화되어야 하겠고, 또한 보편화되어야 한다. 그를 통해 우리 마음의 자연스러운 도덕적 정서는 유가의 도덕을 정당화하는 방식으로 통합되는 것이다. 그것을 위해 필요한 것이 마음의 작용이다. 이는 곧 우리를 마음의 도덕론으로 이끈다.

III. 마음[心]의 도덕론

1. 생각[思]하는 마음의 중요성

본성의 도덕론에서 맹자는 본성[性]에 대한 재해석을 통해, 유가의 ‘도덕’은 인간의 본성에 기초를 두고 있다고 주장하였다. ‘도덕’은 인간 본성의 자연스러운 발현이다. ‘도덕’은 인간에게 자연적인 사실이요 자연스러운 삶의 방식이다. 맹자는 많은 사람들이 자각함 없이 도덕적인 가치를 실현하는 삶을 살고 있다고 말한다.

33) 「盡心上」 “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。”

34) 「公孫丑上」 “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。”

행하면서도 밝게 알지 못하며, 습관적으로 하면서도 정밀하게 살피지 못한다. 종신토록 그로 말미암아 행하면서도 그 도(道)를 모르는 것, 그것이 대중이다.³⁵⁾

이에 대해 조기(趙岐)는 다음과 같이 주석하였다.

사람들은 모두 인의(仁義)의 마음을 가졌다. 날마다 스스로 그것을 자신이 사랑하는 이에게 행하지만 그 도(道)를 밝게 드러내어 그것을 큰일[大事]에서 시행하지는 못한다. 아내에게 인자하게 하고 자식을 사랑하는 것도 습관적으로 그렇게 할 뿐, 미루어서 그것으로 선(善)을 할 줄은 모른다. 말미암아 행한다는 것은 사용한다는 말이다. 종신토록 그것을 사용하지만 자연스러운 것이라고만 생각하고 그 도(道)를 궁구하여 군자(君子)를 이루고자 하지는 않으니 이것이 평범한 대중들이다.³⁶⁾

모든 이에게 있는 자연스러운 인의(仁義)의 마음은 일반 대중의 현실 속에서는 자각(自覺) 하는 과정을 거치지 않으며 마치 자연 세계인 것처럼 작동한다. 그러한 상황 속에서 일반 대중은 ‘도덕’ 즉, 사회 혹은 공동체가 요구하는 규범의 근거나 정당성에 대해 질문하지 않으며, 심지어는 그 규범 자체[명령]에 대해서도 의식하지 않는다. 그들은 마치 자연세계에서 자연 현상이 발생하듯이 자연스럽게 도덕적 행위들을 수행한다.³⁷⁾

그러나 맹자는 또한 일반인들[庶民]은 쉽게 거기에서 이탈하며, 오직 ‘군자’(君子)만이 거기에서 떠나지 않고 그것을 의식적으로 보존한다고 주장한다.³⁸⁾ 인간의 본성이 선하다고 해서 그것이 곧 그가 반드시 언제나 도덕적 행위에 실패하지

35) 『盡心上』 “孟子曰, ‘行之而不著焉, 習矣而不察焉, 終身由之而不知其道者, 衆也。’” 마지막 ‘衆也’의 해석은 朱熹의 주석에 따라 ‘많다’라고 할 수도 있지만, 趙岐의 해석에 따랐다.

36) 人皆有仁義之心, 日自行之於其所愛, 而不能著明其道, 而施於大事. 仁妻愛子亦以習矣, 而不能察知可推以爲善也. 由, 用也. 終身用之, 以爲自然, 不究其道可成君子, 此衆庶之人也.

37) 사실, 바로 그러할 때, 사회 혹은 공동체는 최고의 질서 상태에 존재해 있다고 할 수도 있을 것이다. 『中庸』 道也者, 不可須臾離也, 可離非道也

38) 『離婁下』 “人之所以異於禽獸者幾希, 庶民去之, 君子存之.”

않고 성공한다는 것을 의미하는 것은 아니다.³⁹⁾ 본성이 선하다고 해서 곧 그로부터 비롯되는 모든 심리적 행동적 현실이 다 선한 것은 아닌 것이다. 사실은 도덕적 본성의 인과적 구속력은 무척 제한적이며, 다른 요소의 방해에 쉽게 무너진다. 이른바 개인적인 생존 욕구가 현실적으로는 도덕적 욕구를 압도하는 경우도 많으며 환경적인 요인도 있다. 맹자는 그러한 두 가지 힘에 대해 결코 간과하지 않았다.⁴⁰⁾

그러한 방해 요소를 극복하고 도덕적 실천을 완성하여 가는 자가 ‘군자’(君子)이다. 조기의 주석에서 지적되었듯이, ‘군자’(君子)는 자연스럽게 도덕을 실천하는 데에서 멈추지 않는다. 그는 ‘도덕’을 자연스럽게 습관적으로 받아들이는데 그치지 않고, 그 도(道)를 궁구하여 구현한다. 즉, 자각화의 과정을 거쳐 자신을 이루기까지 나아간다는 것이다. 그렇게 자각하고 의식적으로 보존하며, 나아가 그것을 길러 충만하게 하는 것은 바로 마음[心]의 작용이다.⁴¹⁾

맹자는 심(心)의 역할에 대해 다음과 같이 말하였다.

공도자(公都子)가 물었다. “똑같이 사람인데, 어떤 사람은 대인(大人)이 되고 어떤 사람은 소인(小人)이 되는 것은 어째서입니까?” 맹자(孟子)가 말했다. “그 대체(大體·큰 몸)를 따르면 대인(大人)이 되고, 그 소체(小體·작은 몸)를 따르면 소인(小人)이 되는 것이다.” “똑같이 사람인데, 어떤 사람은 그 대체(大體)를 따르고 어떤 사람은 그 소체(小體)를 따르는 것은 어째서입니까?” 맹자(孟子)가 말했다. “귀와 눈이라는 기관은 생각[思]하지 못하여 사물에 가리어지니, 사물[外物]과 사물[耳目]이 만나면 거기에 끌려갈 뿐이요, 마음[心]의 기능은 생각하는 것이니, 생각하면 얻고 생각하지 않으면 얻지 못한다. 이것은 하늘이 우리 인간에게 부여해

39) 본성적으로 선한 존재, 혹은 진리를 인식한 존재의 ‘도덕적 실패’의 문제에 대한 진지한 논의로서 니비슨, 『유학의 갈림길』의 예가 있다.

40) 「告子上」의 牛山之木의 비유를 보라.

41) 맹자의 도덕론에서 ‘감정·본성’의 측면 외에 사유하고 의지하는 기관(작용)으로서의 심의 중요성을 강조한 예로서, 천영미, 「戰國時代 孟子의 ‘心’에 대한 일고찰: 통일론을 중심으로, 『東洋哲學研究』 제61집(동양철학연구회, 2010) 참조.

주신 것이니, 먼저 그 큰 것을 세운다면 그 작은 것이 능히 빼앗지 못할 것이니, 이것이 대인(大人)이 되는 이유이다.”⁴²⁾

소인이 소체(小體), 곧 육체의 감각적 욕구에 따라 사는 사람이라면, 대인은 대체(大體) 곧, 마음의 요구에 따라 생각[思]하며 사는 인간이다. 일반 대중이 소인의 길을 가기 쉽다면, 군자는 대인의 길을 가는 사람이라고 할 수 있을 것이다. 그것은 곧 위의 ‘군자’(君子)와 다를 바 없는 자각적 도덕적 실천자로서, 충만하고 빛나게 그 길을 수행한 사람이라고 할 수 있을 것이다.⁴³⁾ 군자와 대인에 있어 핵심적인 것은 결국, 마음[心]의 역할이다.⁴⁴⁾

2. 마음의 역할: 적용[達, 推]과 확장[充, 熟, 養]

맹자는 다음과 같이 말한다.

사람들은 모두 차마 못하는 바를 가지고 있으니, 그것을 차마 하는 바에까지 적용한다면[達] 그것이 인(仁)이다. 사람들은 모두 하지 않는 바가 있으니, 그것을 하는 바에까지 적용한다면 그것이 의(義)이다. 사람이

42) 「告子上」, “公都子問曰, ‘鈞是人也, 或爲大人, 或爲小人, 何也?’ 孟子曰, ‘從其大體爲大人, 從其小體爲小人.’ 曰, ‘鈞是人也, 或從其大體, 或從其小體, 何也?’ 曰, ‘耳目之官不思, 而蔽於物. 物交物, 則引之而已矣. 心之官則思, 思則得之, 不思則不得也. 此天之所與我者, 先立乎其大者, 則其小者不能奪也. 此爲大人而已矣.’”

43) 맹자는 ‘大’에 대해 ‘聖’에 이르기 직전의 경지로서 선을 자신에게서 충만하고 빛나게 성취한 경지를 의미한다고 말한 바 있다. 「盡心下」 “可欲之謂善, 有諸己之謂信, 充實之謂美, 充實而有光輝之謂大, 大而化之之謂聖, 聖而不可知之之謂神.”

44) 유교에서 ‘君子’는 도덕적 인격일 뿐 아니라 정치적 지배자로서의 의미를 가진다. 정치적 지배자로서의 ‘君子’에게 있어서도心은 결정적인 중요성을 지닌다. 君子가 庶民을 지배하는 지배자로서의 정당성을 가지는 것은 바로 그가 그러한 자각화와 완성의 과정을 수행하였다는 데 있다. 그는 마음의 노동을 하는 자로서 육체의 노동을 하는 자를 지배할 수 있는 자격을 갖추고 있다는 것이다. 아마도 마음의 노동을 하는 자는 자신의 육체의 생존상의 욕구를 지배할 수 있으므로, 유비적으로 육체의 노동을 하는 사람을 지배할 수 있는 자격 혹은 능력을 가지고 있다고 여겨지는 것이다. 「滕文公上」 “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.”

남을 해치려고 하지 않는 마음을 채운다면[充] 인(仁)을 이루 다 쓰지 못할 것이며, 사람이 담을 뚫고 넘어가서 도둑질하지 않으려는 마음을 채운다면 의(義)를 이루 다 쓰지 못할 것이다.⁴⁵⁾

‘차마하지 못하는 바’는 곧 우물에 빠져 들어가는 아이를 스쳐지나 갈 수 없는 마음이요, 희생으로 끌려가는 소를 그냥 두고 볼 수 없는 마음이요, 방치되어 훼손되고 있는 부모의 시신을 보고 그냥 지나칠 수 없는 마음이다. ‘하지 않는 바’는 양심 상 부끄러워하지 않는 것을 의미한다. 그러므로 그것은 곧 인과 의의 단서이다. 맹자는 그것을 ‘적용하고’[達], ‘채우는’[充]⁴⁶⁾ 과정을 통해 인(仁)과 의(義)는 충만하게 실현될 수 있다고 말하는 것이다. 인간은 자신의 마음[心]속에서 자연스럽게 체험한 차마하지 못하는 마음을 대표로 하는 사단의 마음과 자연스러운 가족애의 체험을 다른 곳에 적용하고 확장하여 감으로서 인과 의, 즉 도덕에 이를 수 있다는 것이다. 그것은 곧 마음에서 일어난 도덕적 체험을 그 자연스러운 형태로 방치하지 않고, 그것을 자각적 체험으로 발견하며 그것을 다른 상황 속에서도 발휘될 수 있도록 노력하는 것을 의미한다.⁴⁷⁾

맹자는 또한 다음과 같이 말한다.

내 노인을 노인으로 섬겨서 남의 노인에게까지 미치며, 내 어린이를 어린이로 사랑해서 남의 어린이에게까지 미친다면 천하(天下)를 손바닥에 놓고 움직일 수 있습니다. 『시(詩)』에 이르기를 “자신의 처(妻)에게

45) 「盡心下」 “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。人能充無穿窬之心，而義不可勝用也。”

46) 맹자는 이를 또한 익숙 혹은 성숙의 의미를 지닌 ‘熟’이라고 표현하기도 한다. 『告子上』 “五穀者，種之美者也；苟爲不熟，不如莠稗。夫仁，亦在乎熟之而已矣。”

47) 신정근은 是非之心은 도덕 이성의 성격을 가지고 있는 것으로 보아야 한다고 주장한다. 신정근, 「『맹자』에서 새로운 윤리의 도출 가능성」, 『동양철학』 제13집(한국동양철학회, 2000) 참조. 한편 김현선의 위의 논문에서는 맹자의 도덕 감정 일반에 내재한 이성적 측면에 대한 논의가 비판적으로 소개되고 있다. 필자는 맹자의 사단은 어디까지나 감성 혹은 감정적인 것으로 다루는 것이 바람직하며, 맹자의 도덕론에서는 그러한 측면에 우선성이 있다고 생각하는 점에서 김현선의 견해에 동의한다. 하지만 맹자의 도덕론 전체에서 이성적 측면, 곧 심의 요소 또한 간과할 수 없다는 점을 좀 더 강조하고 싶다.

보인 모범을 형제(兄弟)에 적용하고, 그것으로 집안과 나라를 다스린다.”라고 하였으니, 이 마음을 들어서 저기에 가(加)할 뿐임을 말한 것입니다. 그러므로 은혜를 미루면[推恩] 사해(四海)를 넉넉히 보호할 수 있고, 은혜를 미루지 못하면 처자(妻子)조차도 보호할 수 없는 것입니다. 옛사람이 일반인보다 크게 뛰어난 까닭은 딱 것이 없으니, 그 하는 바를 잘 미루었을 뿐입니다.⁴⁸⁾

추은(推恩) 곧, 사랑을 미루어 가는 것을 통해 내 마음 속에서 자연적이고 즉각적으로 일어나는 사랑의 마음을 남에게로 확대하여 갈 수 있다는 것이다. 도덕적 인간이 되는 데에는 이러한 미루어 가는 과정이 필수적인 것이다. 누구나 도덕적 본성을 갖추고 있지만, 그리고 그것이 단순히 가능성을 의미하는 것이 아니라 현실성이라고 하더라도, 그것은 매우 부분적이고 미약한 수준에서 일어나는 것이라고 할 수 있다. 그것을 사해(四海)를 아우르는 전체적인 수준에서 실현하기 위해서는 미루어 가는[推] 과정이 필요한 것이다. 그것을 수행하면 군자요 대인이며, 그렇게 하지 못하면 일반대중이요 소인이라고 할 수 있을 것이다.

그렇게 미루어 가는 과정에서 꼭 필요한 것이 지성(知性)의 역할이다. 맹자가 강조한 추(推) 혹은 달(達)은 바로 그러한 인간의 노력을 표현하는 말이다. 그것은 일종의 유비추리로서, 자신의 감성적 체험을 유형의 동일성을 바탕으로, 한 경우에서 다른 경우로, 한 레벨에서 다른 레벨로 점차적으로 확장해가는 지성의 활동을 의미한다.⁴⁹⁾ 개별적인 사례에서 보편적 원칙으로 나아가거나 보편적인 도덕 원칙을 개별적 상황에 적용해 가는 그러한 추론(推論) 과정이 아니라, 유형의 동일성을 바탕으로 개별적 사례에서 개별적 사례로 실천적으로 확대 적용하여 가는 실천적 적용과정이다. 거기에서 필요한 것은 논리적 엄밀성보다는 도덕적 상상력이다. 맹자에서 추(推)는 그러한 도덕적 상상력과 이해심을 발휘하여 가는 것이라고 할 수 있다.⁵⁰⁾

48) 「梁惠王上」 “老吾老，以及人之老，幼吾幼，以及人之幼，天下可運於掌。『詩』云，‘刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。’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。”

49) 그것은 곧 恕와 유사한 것이라 할 수 있다.

그렇게 미루어 가는 과정을 통해 인간은 도덕적 행위를 하는 동시에 자신의 도덕적 역량을 강화하여 간다. 즉 점점 더 도덕적 인간이 되어 가는 것이다. 거기에서 중요한 것은 도덕적 원칙 혹은 구체적 행위의 정당성 여부와 참과 거짓에 유사한 옳음과 그름을 인식하고 판별하는 것이 아니라, 더 폭 넓고 깊이 있는 역량을 갖춘 도덕적 인간으로 심화되어 가는 것이다.

3. 본성[性]에서 덕성[德]으로

도덕적 인간이 소유한 것이 덕성이다. 인간이면 누구에게나 주어져 있는 도덕적 본성은 생각하는 마음[心]의, 확장된 영역에 적용하고 충만하게 하여 가는 활동을 통해 도덕적 능력 혹은 탁월성을 의미하는 덕성의 의미를 지나게 된다. 즉, 인간의 도덕적 본성은 마음의 활동을 통해 자연에서 자각, 더 나아가서는 자득(自得)⁵¹⁾으로 진전하여 나가는 것이다. 본성의 도덕론에서 본성은 보편적인 인간의 모습을 보여주는 것으로서 평등한 것이었지만, 마음의 도덕론의 입장에서 본성은 이제 자각적으로 적용하고 충만하게 하여 갈 어떤 것으로서, 각자에게 불평등하게 주어져 있는 자연적인 도덕적 역량으로서 이해된다. 그것은 ‘도덕적 생명’의 구체성으로서, 고정된 것이 아니며 수양의 노력을 통해 확장되고 충만하게 되어 가는 것이다.⁵²⁾ 덕성의 확충을 통해 우리는 언제 어디서나 도덕적 본성에

50) 필자는 맹자에서의 ‘推’(extension)의 의미를 논하는 이 부분을 서술함에 있어 서구의 중국 철학계에서 논의된 내용을 참고하지 못했다. 이는 필자의 지적 게으름으로 말미암은 것이다. 후일 기회가 있으면, 이 문제에 대해 그러한 논의들을 참고하여 다시 한 번 논의하고 싶다. 그와 관련하여, Bryan W. Van Norden, “The Virtue of Righteousness in Mencius” in *Confucian Ethics*와 이 논문의 주석 9)에 소개되어 있는 Kwong-loi Shun과 David Wong, Philip J. Ivanhoe 등의 논문이 참고가 될 것이다.

51) 「離婁下」 “君子深造之以道, 欲其自得之也。自得之, 則居之安, 居之安, 則資之深, 資之深, 則取之左右逢其原, 故君子欲其自得之也。”

52) 「公孫丑上」 3-2의 浩然之氣는 바로 그러한 도덕 생명, 그 생명력을 의미한다. 맹자는 호연지기에 대해 ‘養’ 곧 기른다는 용어를 적용하고 있으며, 義의 지속적인 실천이야말로 호연지기를 기르는 방법이라고 말한다.

다른 행동, 즉 외부의 도덕적 규범에 딱 들어맞는 행동을 할 수 있게 된다.⁵³⁾
본성과 덕성의 그러한 관계는 맹자의 다음과 같은 말에서도 확인된다.

자신의 마음을 다하는 사람은 자신의 본성을 알며, 자신의 본성을 알면 하늘을 아는 것이다. 자신의 마음을 보존하며, 자신의 본성을 기르는 것이 하늘을 섬기는 방법이다. 수명의 길고 짧음을 개의치 않고 몸을 닦으면서[修身] 죽음을 기다리는 것이 명(命)을 세우는 방법이다.⁵⁴⁾

앞의 본성은 본성의 보편적 측면을 말하는 것이라면, 뒤의 본성은 본성의 개별적 측면을 의미하는 것으로서 덕성에 해당하는 것이라고 할 수 있을 것이다. 우리는 우리 마음의 자연스러운 움직임을 통해 우리 자신 안의 도덕적 본성을 자각하여야 하며, 그것을 보존하고[存] 길러가야[養] 한다.

한편 맹자는 본성을 자각하고 덕성을 함양하는 그러한 활동이 곧 하늘을 알고 하늘을 섬기는 행위와 같은 것이라고 말한다. 이는 종교적 섬김의 천(天)과 우리가 임의로 수정할 수 없는 천의 준엄한 섭리로서의 명(命)을 내재적 본성과 동일시한 것이라고 할 수 있다.⁵⁵⁾ 유교에서 천(天)은 도덕적 의지를 지닌 인격적 존재, 혹은 그러한 의지 자체를 가리킨다. 본성은 본래 자연주의적 배경을 가진 것이지만 맹자는 이제 그것을 종교적 도덕적 천, 그리고 명과 결합하여 이해하고 있는 것이다. 맹자에서 인간 본성은 인간의 자연적 본성, 혹은 경향성에 해당하는 것이지만, 그것은 동시에 천과 명이라는 절대적 근원과 도덕적 지향을 가지고 있는 것이다. 여기에서 우리는 맹자의 확장된 자연주의의 입장을 다시 확인할 수 있다.

마음의 도덕론을 거치고 났을 때, 본성은 한편으로 보편적 본성의 의미를 다른 한편으로 개별적 덕성의 의미를 가지는 것으로 이해된다. 즉, 인간에게

53) 「盡心下」 “動容周旋中禮者，盛德之至也。”

54) 「盡心上」 “盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。”

55) 이는 『中庸』의 “天命之謂性”과 통한다.

자연적으로 주어진, 보편적(유적)이며 동시에 개별적인 도덕적 본성인 것이다. 인간의 도덕성은 본성에서 덕성으로 나아감으로써 자신의 온전한 모습을 드러낸다.

IV. 성인(聖人)의 도덕론

1. 문명의 발명자, 덕성의 완성자

맹자는 성인(聖人)에 대한 담론을 본격적으로 유교의 도덕론 속으로 끌어들이었다. 원래 성인(聖人)은 불, 농사, 주거, 의학 등 문명의 발명가로서 자연으로부터 인간의 생존을 지켜낸 자이다. 그러한 측면은 맹자에서도 여전히 남아있다.⁵⁶⁾ 문명의 발명가로서의 성인(聖人)은 왕 즉, 천하의 통치자요 지배자로서, 그러한 통치를 하늘[天]으로부터 위임받았다.⁵⁷⁾

그러한 전래의 성인 상에 덧붙여 맹자는 공자(孔子)에게서 또 하나의 성인 상을 발견 혹은 제시한다. 공자는 문명의 발명가가 아니며 통치자의 지위에도 오르지 못했지만 맹자는 공자가 성인 중의 성인이라고 말한다.⁵⁸⁾ 맹자는 확장된 자연주의자답게 성인이 발명한 문명에 도덕 문명을 포함시켰으며—혹은 문명 전체에 도덕적 성격을 부여하였으며—, 성인이 지켜낸 인간의 생존에 인간다운 생존, 곧 인간의 ‘도덕적 생명’의 지속과 재생산을 포함시켰다. 성인은 덕성[德]의 완성자로서, 그가 발명한 문명은 기술적이고 물질적인 것이라 하더라도 그러한 덕의 실현으로서 도덕적인 의미를 부여 받는다. 덕성은 인간의 삶을 총체적으로

56) 「滕文公下」 6-9의 서술 참조.

57) 「萬章上」 9-5의 서술 참조.

58) 「公孫丑上」 “麒麟之於走獸，鳳凰之於飛鳥，太山之於丘垤，河海之於行潦，類也。聖人之於民，亦類也。出於其類，拔乎其萃，自生民以來，未有盛於孔子也。”

인간다운 삶으로 이끌어주는 능력인 것이다.

맹자는 공자의 예를 기준으로 삼아 도덕 문명 곧 보편적 도덕적 가치를 자신의 삶 속에서 풍부하고 창조적으로 발휘하여 어떤 전형성에 이른 인물들을 성인의 범주 속에 포함시켰다. 백이(伯夷)는 청(淸: 도덕적 순결성)의 가치를, 이윤(伊尹)은 임(任: 사회적 책임의식)의 가치를, 유하혜(柳下惠)는 화(和: 겸손과 조화)의 가치를 각각 실현함으로써 성인의 반열에 들어섰다. 성(聖)은 그러한 가치들을 통해 자신의 모습을 부분적으로 드러내며 그들 모두를 통합하는 것으로 설정되었다. 공자는 바로 그런 의미에서의 성인(聖人)의 정화(精華)이다.⁵⁹⁾

2. 본성[性]적 존재1: 외재적 객관적 규범

성인(聖人)은 자신의 개별적 덕성이 그 보편적[유적] 본성을 충만히 실현한 그대로인 모델적 존재이다. 군자(君子)가 자신의 개별적 본성을 보편적 본성의 충만한 데까지 실현해 가는 수신(修身)의 존재들이라고 한다면, 성인은 그 그대로 그 덕성과 본성이 온전히 일치된 본성적 존재로 제시된다.⁶⁰⁾ 성인은 규범의 의지적 실천이 곧 자연스러운 삶의 실현으로서 당위와 자연이 일치되는 자로서 더 이상 수신의 노력을 필요로 하지 않는다.

본성과 일치된 성인(聖人)은 일반인이 도덕적 실천을 할 때, 그를 기준과 준칙으로 삼아야 할 법도이기도 하다.⁶¹⁾ 덕성의 충만화를 지향하는 수신(修身)의 출발점이 ‘차마하지 못하는 마음’ 곧 사단(四端)을 매개로 한 보편적 본성, 성선(性

59) 「萬章 下」 “伯夷，聖之淸者也。伊尹，聖之任者也。柳下惠，聖之和者也。孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。” 「盡心 下」 “聖人，百世之師也，伯夷柳下惠是也。” 「公孫丑 上」 “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。”

60) 「盡心 下」 “堯舜，性之也，湯武，身之也。 (「盡心 上」) 堯舜，性者也，湯武，反之也。”

61) 「離婁 上」 “規矩，方員之至也。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。不以舜之所以事堯事君，不敬其君者也，不以堯之所以治民治民，賊其民者也。”

善)의 자각이었다고 한다면 그 여정의 최종적 준거점, 혹은 지향점으로서 있는 것이 바로 성선(性善)의 체현으로서의 성인(聖人)인 것이다.⁶²⁾ 인간은 사단(四端)을 자신 속에서 체험하고 발견[자각]하며, 그것을 성인(聖人)에 투영함으로써 자신이 지향해 갈 객관적 기준점, 목표점으로 삼는다. 성인(聖人)은 사단(四端)의 인격화요 객관화라고 할 수 있다. 우리는 그러한 성인을 우리 도덕적 행동의 지향점이요 참고처로 삼아 도덕적 완성의 길을 간다고 할 수 있는 것이다.

성인의 도덕론의 관점에서 본성은 이제 객관적 규범 혹은 규범의 근원으로 이해된다.⁶³⁾ 인의예지(仁義禮智)는 덕성의 이름인 동시에 그러한 규범의 이름이기도 하다. 올바른 행위는 성인이 행한 모범에 따른 행위이며, 그것은 다른 말로 하면 인의예지의 규범적 원리에 들어맞는 행위가 될 것이다. 실로, 맹자는 도덕 실천에서 선한 의도, 감성적 기초(진실성) 외에 객관적 규범의 중요성을 결코 간과하지 않았다. 그는 인정(仁政)에 대한 강조의 맥락에서 다음과 같이 말한다.

이루(離婁)의 눈 밝음과 공수자(公輸子)의 솜씨로도 규구(規矩: 컴퍼스와 곱자)를 사용하지 않으면 방형(方形)과 원형(圓形)을 이루지 못한다. 사광(師曠)의 귀 밝음으로도 육률(六律)을 쓰지 않으면 오음(五音)을 바로잡지 못한다. 요(堯)·순(舜)의 도(道)로도 인정(仁政)을 쓰지 않으면 천하(天下)를 평화롭고 질서 있게 다스릴 수 없다. 이제 <군주(君主)> 인심(仁心)과 인문(仁聞)이 있으면서도 백성들이 그 혜택을 입지 못하여 후세에 법이 될 수 없는 것은 선왕(先王)의 도(道)를 행하지 않기 때문이다. 그러므로 말하기를 “한갓 선(善)만 가지고는 정사를 할 수 없으며, 한갓 법(法)만 가지고는 스스로 행해질 수 없다”고 한 것이다. …… 성인(聖人)은 이미 시력(視力)을 다하고 규(規)·구(矩)·준(準)·승(繩)으로써 계속하니, 방(方)·원(圓)·평(平)·직(直)을 만듦에 이루 다 쓸 수 없으며, 이미 청력(聽力)을 다하고 육률(六律)으로써 계속하니, 오음(五音)을 바로잡음에 이루 다 쓸 수 없으며, 이미 심사(心思)를 다하고 차마하지 못하는 정사(政事)를 계속하니, 인(仁)이 천하에 덮였다.⁶⁴⁾

62) 「滕文公上」 “孟子道性善，言必稱堯舜。”

63) 곧 성리학에서의 ‘性理’에 해당하는다.

성인의 도덕적 실천이 결국 천하(天下)에 평화와 질서를 가져오기 것이라고 할 때, 맹자는 그를 위해서는 다만 인심(仁心) 만으로는 부족하고 객관적인 통치의 수단, 법령과 제도가 있어야 한다고 말하는 것이다. 맹자에게서도 규범, 옳고 그름에 대한 인식의 요소가 배제되지 않는다는 것을 알 수 있다.⁶⁵⁾

3. 본성적 존재2: 도덕적 생명

맹자는 성인(聖人)도 우리와 똑같은 인간이며⁶⁶⁾, 우리는 누구나 성인(聖人)이 될 수 있다고 말한다.⁶⁷⁾ 성인과 우리는 마찬가지로 사단의 마음을 가진, 본성

64) 「離婁上」 “離婁之明公輸子之巧，不以規矩，不能成方圓，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。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，徒善不足以爲政，徒法不能以自行。……聖人既竭目力焉，繼之以規矩準繩，以爲方員平直，不可勝用也。既竭耳力焉，繼之以六律正五音，不可勝用也。既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣。”

65) 황경식 교수는 바람직한 현대의 윤리로서 의무윤리와 덕 윤리의 통합을 제안하였다. 황경식, 「왜 다시 덕 윤리가 문제되는가?: 의무(義務)윤리와 덕(德)의 윤리가 상호(相補)하는 제3윤리의 모색」, 『철학』 제95집(한국철학회, 2008) 참조. 그와 관련하여 맹자의 도덕론의 이러한 복합성은 그러한 논의를 수용하고 소통할 수 있는 기본적인 자원을 자체 내에 가지고 있음을 보여주는 것이라고 할 수 있다. 맹자의 도덕론은 덕 윤리적이라고 볼 수도 있지만, 또한 의무윤리적 요소도 일부 가지고 있으며, 그 둘이 나름의 방식으로 통합되어 있다고 보는 것이 합당할 것이다. 물론 규범의 정당성 문제에 대한 답론은 맹자 혹은 그 후의 유교 윤리에서 그다지 발전하지 못한 것이 사실이다. 그렇지만 전국시대의 사상적 상황 속에서 맹자의 四端에 대한 답론은 정당성 답론의 성격을 가지고 있었으며, 이후에도 역사적 상황에 따라—예를 들어 불교나 도교의 도전, 서구 문명의 도전 등등—그와 유사한 상황은 간헐적으로 전개되었고, 그에 따라 나름의 정당성 답론이 전개되었다. 사실, 전통시대에 그러한 정당성 답론이 크게 발전하지 못했던 것은 그러한 답론에의 요구가 적었던 역사적 사회적 상황에 기인한 바가 크다고 할 수 있다. 오늘날 새로운 시대에 새로운 정당성 답론의 요구가 제기되고 있는 상황 속에서, 유교 윤리 내에서 그러한 정당성 답론이 전혀 배제되지 않는다고 하는 것이 이 시점에서는 중요하다. 맹자의 도덕론에서 정당성 답론에 주목한 예로서, 정재현, 「맹자의 도덕내재주의는 어떻게 정당화될 수 있나?」을 참조.

66) 「滕文公上」 “顏淵曰，‘舜，何人也？予，何人也？有爲者亦若是。’”

상 동일한 존재라는 것이다. 성인은 우리의 본성이 선함을 극명하게 보여주는 ‘대표적’ 인간이다.⁶⁸⁾ 성인은 우리를 초월한 어떤 존재가 아니라 우리의 마음에서, 그 자연적 존재에서 발견되고 체험된다. 성인은 도덕의 길을 가는 사람들에게 객관적 기준을 제공하여 주는 모델과 같은 것이지만, 그것은 우리의 자연적 존재를 초월해 있는 어떤 것이 아니라 또한 우리의 본성으로서 우리 안에 내재해 있는 ‘도덕적 생명’으로 체험된다고 할 수 있다.

바로 그렇기 때문에 모든 인간은 성인(聖人)이 될 수 있는 것이다. 모든 인간에게 사단의 마음이 있듯이, 혹은 바로 그에 근거해서 모든 사람은 성인이 될 수 있는 것이다. 일반인이 그러한 성인(聖人)의 경지에까지 이를 수 있는 것은 바로 그에게서 발견되는 사단(四端)의 마음이 가지는 보편성과 깊이, 모든 구체성을 포괄하면서 동시에 그를 돌파하는 생명력 때문이다. 그것은 작게는 가족 사이에서, 강화되면 전체 인류를 포괄할 수 있는 힘을 가지고 있다. 그러한 힘을 충만하게 실현한 이가 곧 성인(聖人)이라고 할 수 있다. 그런 점에서 사단으로 표현되는 본성은 정적(靜的)인 것이 아니라 그 자체 끊임없이 성장하여가는 생명, 도덕적 생명이다.

그러므로 성인(聖人), 곧 본성이 우리가 따라야 할 규범을 제시하여 준다는 것은 추상적이고 구체적인 원칙과 규범을 우리로 하여금 인식하고 발견할 수 있도록 한다는 데 그치는 것이 아니다. 그것은 우리의 내재적 생명 자체로서, 외재화 된 내면으로서, 우리 삶의 현실의 역동적 전개 과정 속에서 온전히 실현되는 것으로 감지된다. 우리는 한편으로 그것을 외재적인 것으로서, 마치 나에게 결여된 것처럼, 아직 나에게 없는 것으로서 선망(羨望)⁶⁹⁾하고 갈구하지만, 다른 한편으로

67) 「告子下」 “人皆可以爲堯舜.”

68) 「滕文公上」 “孟子道性善，言必稱堯舜.”

69) 이는 베르그송의 도덕론에서 ‘동경’에 해당하는 마음의 움직임이다. Fingarette가 孔子의 禮, 곧 의례적 실천 속에, 그러한 실천에 참여하는 사람들에게 영향을 미치는 聖人의 마술적 감화력은 바로 성인을 향한 일반인의 ‘동경’을 통해 작동하는 것으로 해석할 수도 있을 것이다. H. Fingarette, 송영배 역, 『공자의 철학』(서광사, 1993) 참조.

는 또한 그것을 이미 우리 안에 있는 것으로서, 우리와 연속해 있는 내재적인 것으로서 느끼면서 공명(共鳴)한다. 그러한 능동적 선망과 수동적 공명의 간극은 우리 안의 개별적 도덕 생명, 곧 덕성이 성장하면서 지속적으로 메워져 갈 것이다.⁷⁰⁾

V. 나가는 말: 맹자의 도덕론

본성과 마음과 성인은 맹자 도덕론을 구성하는 핵심적인 개념이다. 그 셋은 밀접하게 상호 연관되어 있으며, 맹자의 도덕론을 적절하게 해명하기 위해서는 그 중 하나도 빠뜨릴 수 없는 본질적인 요소들이다.

본성은 곧 ‘도덕 생명’으로서, 자연적으로 혹은 하늘로부터 자연 속으로 부여 받은 것이라고 할 수 있다. 그것은 ‘자연적 혹은 생물학적 생명’과 구별되지만, 그것을 배제하거나 초월하는 것은 아니다. 인간의 전인적 생명에서 생물학적 생명과 도덕 생명은 하나의 유기적 통일체를 이루고 있으며, 도덕은 그 속에서 중심적인 역할을 담당하면서 인간의 생물학적이고 심리적이며 인격적인 전 생명을 풍성하게 하는 것으로 이해되었다. 그런 점에서 맹자는 ‘확장된 자연주의’를 표방하고 있다고 할 수 있다.⁷¹⁾ 마치 자연 생명이 성장하는 것처럼 도덕 생명도 시간이 경과함에 따라 자연적으로 혹은/그리고 적절한 수양의 노력을 통해 형성되고 성장한다. 바로 그런 점에서 그것은 인간의 본질을 가름하는 그리고 수양을 가능하게 하는 보편적인 기초로서의 본성의 의미와 함께, 수양을 통해 형성되고 성장하여 가는 개인적인 도덕적 능력의 의미를 지닌다. 그것을 우리는 개별적인 ‘덕성’이라 표현할 수 있을 것이다. 본성은 우리가 도덕적 실천을 하고 도덕적인 인간이 되어 가는데 있어 확고한 기초를 제공하여 주는 것이면서, 동시에 끊임없이

70) 이는 또한 인식론적 의미를 지닌 것으로 보인다. 문석윤, 「선진(先秦) 유학(儒學)에서 지(知)와 인식(認識)의 문제」, 『철학』 제76집(한국철학회, 2003년 가을) 참조.

71) ‘도덕 생명’과 ‘확장된 자연주의’ 개념에 대해서는 물론 더욱 진전된 논의가 필요할 것이다.

성장하고 확장되어 가야하는 것으로서 생물학적(식물 성장) 이미지를 통해 이해되고 설득된다.⁷²⁾

마음은 그러한 도덕적 생명을 낳는 것이 아니라 그러한 생명을 확대하여 적용하고 충만하게 함으로써 온전하게 하여 가는 데 있어 부수적인 역할을 한다. 도덕적 생명의 성장에서 마음의 관여는 제한적으로 이해된다.⁷³⁾ 생명은 자기 자신의 힘 속에서 저절로 성장하여 간다. 마음은 그러한 성장을 방해하는 요소를 제거하며, 그것을 도와주는 역할에 제한된다.⁷⁴⁾ 그러한 점에서 맹자의 도덕론에서는 본성이야말로 도덕적 실천을 출발하게 하는 것이요, 종착점이라고 할 수 있으며, 마음은 그러한 전 과정을 자각적으로 수행하는 부수적인 주체 혹은 매개의 역할을 담당하는 것이라고 할 수 있을 것이다.

마음의 수양은 곧 성인(聖人)에로 이르고자 하는 것이다. 성인은 객관화된 본성으로서, 마음이 지향하여 가야 할 목표요 기준의 역할을 한다. 그런 점에서 그것은 마음의 활동이, 본성을 자각하고 그것을 성장시켜 가는 활동이, 그리고 그 결과로서의 덕성이 주관화될 수 있다는 우려를 불식시키는 기능을 할 수 있다. 즉, 우리는 성인이 생활한대로, 혹은 성인이 그렇게 했으리라 생각하고 상상하는 대로 생활한다. 그러한 상상의 근거가 될 성인의 정형화된 생활 방식은 유교 경전에 풍부하게 예화로 제시되어 있다. 또한 성인은 도덕적 생명으로서의

72) 「公孫丑上」 3-2에서 ‘揠苗’의 예화를 보라.

73) 成中英은 필자의 접근과 유사하게 맹자에서 性과 心의 두 측면의 독자적 중요성을 강조하는 동시에 性에 우선성을 두어 도덕적 의지조차도 결국 도덕 생명의 힘, 곧 본성에 의해 가능하게 된다고 지적하였다. Chung-ying Cheng, “A Theory of Confucian Selfhood: Self-Cultivation and Free Will in Confucian Philosophy,” Kwong-loi Shun and David B. Wong ed. *Confucian Ethics*(Cambridge University Press, 2004), 131-139. 참고. 좀 다른 각도에서이지만 이와 유사한 결론을 도출한 것으로 이동욱, 위의 논문. 이 있다. 맹자 도덕 철학이 자연적 도덕 감정을 중심으로 해서 전개되며, 이성(性)은 제한적 역할을 감당한다는 주장은 류근성, 「맹자 도덕철학에서 이성과 감성의 문제」, 『동양철학연구』 제52집(2007)에서도 발견된다.

74) 「公孫丑 上」 3-2의 ‘揠苗’의 예화에서 그것은 ‘잊지도 말고 조장하지도 말라’(勿忘, 勿助長)는 원칙으로 표현된다.

본성의 힘이 우리의 도덕적 삶의 원동력이요, 기초인 것과 마찬가지로, 그러한 본성의 외현으로서, 마음이 선망(羨望)하고 공명(共鳴)하게 만드는 외부의 힘—덕성은 바로 그러한 도덕적 감화력을 의미하기도 한다—으로서, 외부에 있는 우리의 내면으로서, 우리의 자발적 도덕적 실천을 견인(牽引)한다.⁷⁵⁾

75) 羨望이 자기에게 없는 것을 향한 열망이라고 한다면, 共鳴은 자기에게 있는 것을 바탕으로 類的으로 感應하는 것이다. 선망이 주관적, 적극적, 능동적이라고 한다면, 공명은 객관적, 소극적, 수동적이다. 그 둘은 모두 자발성이 발현하는 각각의 방식이다. 聖인이 그 본래적인 정치적 의미에서 국가적 권위를 대변하는 것이라고 한다면, 聖人을 둘러싼 이러한 사유는 정치적으로는 맹자의 ‘조화적 공동체주의’와 밀접히 관련되어 있다고 할 수 있다. ‘조화적 공동체주의’의 관점은 ‘자발성’의 개념이 어떻게 배타적 개인주의를 기초로 하지 않는 가운데 확보될 수 있을 것인가? 라는 데 있기 때문이다.

참고문헌

- 김영민(2007), 「『맹자』의 「불인인지심장」 해석에 담긴 정치 사상」, 『정치사상연구』 제13집 2호.
- 김현선(2010), 「맹자에서 감정의 문제」, 『철학논집』 제20집.
- 니비슨, 데이비드 S., 김민철 옮김(2006), 『유학의 갈림길』, 철학과현실사.
- 루빈, V. A., 임철규 옮김(2007), 『중국에서의 개인과 국가: 공자, 목자, 상양, 장자의 사상 연구』, 을하.
- 문석운(2003) 「선진(先秦) 유학(儒學)에서 지(知)와 인식(認識)의 문제」, 『철학』 제76집.
- 박승현(2007), 「孟자의 自律道德: 칸트의 도덕철학을 중심으로」, 『철학탐구』 제22집.
- 베르그송, 송영진 옮김(1998), 『도덕과 종교의 두 원천』, 서광사.
- 송영배(1987), 「楊朱학파의 개인주의와 생명존중론」, 『외국문학』 제13호.
- 신정근(2000), 「『맹자』에서 새로운 윤리의 도출 가능성」, 『동양철학』 제13집.
- 이동국(2009), 「맹자의 ‘자기’(自棄) 개념과 도덕 의지의 생성에 대한 연구」, 『철학연구』 제85집.
- 이명환(2008), 「牟宗三 先生의 孟子 性善論 해석」, 『中國學報』 제58집.
- 이승환(1998), 『유가사상의 사회철학적 재조명』, 고려대학교 출판부.
- 이승환(2006), 「자유와 평등을 포괄하는 가치체계로서의 성기성물(成己成物) - 정대현 저, 『다원주의 시대와 대안적 가치: 한 인간론의 여성주의적 기초』(이화여대출판부, 2006)」, 『철학과 현실』 제69호.
- 이장희(2008), 「맹자와 순자와 성론(性論) 비교 연구: 천(天)과 성(性) 개념을 중심으로」, 『中國學報』 제58집.
- 임현규(2005), 「孟子-告子の 人性론 논쟁에 대한 재고찰」, 『범한철학』 제39집.
- 임현규(2008), 「심신문제에 있어 환원적 유물론과 儒家」, 『溫知論叢』 제20집.
- 장원태(2005), 「전국시대 인성론의 형성과 전개에 관한 연구」, 서울대철학과 박사논문.
- 정대현(2005), 「성기성물(成己成物): 대안적 가치를 향하여」, 『범한철학』 제36집.
- 정대현(2006), 「자연과 도덕, 이원적인가 음양적인가: 이승환교수의 서평을 읽고」, 『철학과 현실』 제70호.
- 정대현(2008), 「담론: 차이 요구와 연대 확장의 양면적 문법 - 공동선으로서의 성기성물(成己成物) 방법론」, 『범한철학』 제50집.
- 정재현(2008), 「맹자의 도덕내재주의는 어떻게 정당화될 수 있나?」, 『儒敎思想研究』

제33집.

줄리앙, 프랑수아, 허경 옮김(2004), 『맹자와 계몽철학자의 대화』, 한울.

천영미(2010), 『戰國時代 孟자의 ‘心’에 대한 일고찰: 통일론을 중심으로』, 『東洋哲學研究』 제61집.

핑가렛, H., 송영배 역(1993), 『공자의 철학』, 서광사.

황경식(2008), 『왜 다시 덕 윤리가 문제되는가?: 의무(義務)윤리와 덕(德)의 윤리가 상포(相補)하는 제3윤리의 모색』, 『철학』 제95집.

劉蔚華, 苗潤田, 곽신환 역(1995), 『직하철학』, 철학과현실사.

牟宗三, 『心體與性體』(三冊)(1973-1975), 正中書局.

小野澤精一 外編(1978), 『氣の思想』, 東京大學出版會.

楊祖漢(1992), 『儒家的心學傳統』, 文津出版社.

李明輝(2005), 『四端與七情』, 臺灣大學出版中心.

Kim, Myeong-Seok(2008), “An Inquiry into the Development of the Ethical Theory of Emotions In the Analects and the Mencius,” *Asian Languages and Cultures*, University of Michigan(Dissertation Thesis of Ph.D.).

Shun, Kwong-loi and Wong, David B. ed.(2004) *Confucian Ethics*, Cambridge University Press.

【Abstract】

‘Xing’(性: Nature), ‘Xin’(心: Mind) and ‘Shengren’(聖人: Sage) are the constructing concepts of Mencius’ moral thought. To understand Mencius’ moral thought appropriately they all are essential and unomissible. Xing(性) means ‘Moral Life’ which is given to human being in nature from Heaven. It is different from our biological life, but in neither exclusive nor transcendental way. In Human Life morality is just central, not transcendental. Morality makes human life abundant in its totality including the natural or biological and the moral or spiritual or social aspects. In that point the thought of Mencius can be prescribed as an Enlarged Naturalism. Just like biological life, Moral Life is also formed and grown in concrete temporal-spatial circumstances naturally and/or through proper cultivation. And at that moment Xing becomes so called indivial Dexing(德性). Xin(心) is summoned in this context. Xin is a cognitive and practical capacity which can think, infer, and extends from what we already know and/or act to what we not yet know and/or act. Xin recognizes in itself the Xing as his own nature or life, and wishes/wills the completion of it, so help it grow through the proper cultivation. All these effort of Xin goals at the completion of Xing, and it is described as to become a Sage, so to speak, Shengren(聖人). Shengren is an externalized Xing. At this moment Xing becomes external criteria or norms. Shengren makes the actions of Mind be properly oriented and objective and reliable. But Shengren as an externalized Xing is not purely external but also definitely internal, so it does not enforce but haul us to the voluntary moral practice through the envy and the resonance.

【Keywords】 Mencius, Xing(性), Xin(心), Shengren(聖人), Enlarged Naturalism, Moral Life, Dexing(德性)

논문 투고일: 2010. 08. 18

심사 완료일: 2010. 10. 05

게재 확정일: 2010. 10. 11