

소식의 『동파역전』에 나타난 성정론에 대한 정감론적 분석:

이모우티비즘 윤리설과의 비교철학적 관점에서

엄연석* 차영익**

[요약]

본 논문은 이모우티비즘 윤리설과의 비교철학적 관점에서 동파東坡 소식蘇軾 1036~1101의 정감론을 검토하여 이를 기반으로 『동파역전』의 괴효사 해석에 나타난 특성을 고찰하려는 목적으로 작성되었다. 논문에서는 현대 이모우티비즘 윤리설의 관점과 비교하여 동파가 『주역』을 주석하면서 적용한 ‘정감’ 또는 ‘인정’이 귀납적 특성을 가지고 있음을 중점적으로 해명하고자 하였다. 동파는 성정 개념을 『주역』의 괘와 효에 대응시켜 성性是 卦가 되고, 정情은 효갓가 된다고 보았다. 그는 성과 정의 관계를 선형적 선善의 원리로서 성으로부터 정이 필연적으로 연역되는 것이 아니라, 개별적인 특수성을 가지는 경험적인 정情이 귀납적으로 일반화된 총합을 성性이라고 보았다. 이모우티비즘과 비교할 때, 동파가 말하는 성정性情 개념 또한 선형적인 도덕적 본질의 의미를 가지는 것이 아니라, 자연적으로 타고난 경험적 특성을 의미하는 만큼 이로부터 보편적인 도덕판단이 도출될 수 없다. 동파가 괴효사에 대한 해설에서 제시한 ‘정감情’이 윤리적 판단의 선형적 근거가 될 수 없다는 점에서 이모우티비즘에서 언급하는 정의情意 또는 감정과 유사한 의미를 갖는다. 그러나 동파는 인정人情을 인의仁義 또는 정도正道와 같은 도덕적 지향을 가진 것으로서 연속성을 가지는 것으로 해석하기도 하였다. 이 점에서 동파의 성정에 관한 언급은 경험적 정의와 윤리적 명제의 연속성을 부정하는 이모우티비즘의 한계를 수정하여 그 연속성을 말하고자 했던 스티븐슨의 입장에 접근한다.

[주제어] 소식, 동파역전, 정감론, 이모우티비즘, 괴효사

* 한림대학교 태동고전연구소

** 한림대학교 태동고전연구소

I. 서론

본 논문은 이모우티비즘 윤리설과의 비교철학적 측면에서 동파東坡 소식 蘇軾1036~1101이 지은 『동파역전東坡易傳』의 괘효사 해석에 나타난 특성을 고찰하려는 목적을 가지고 있다.¹⁾ 논문에서는 그의 역학사상이 이모우티비즘 윤리설의 관점에서 볼 때 ‘정감’을 중시하면서 귀납적 특성을 가지고 있음을 중점적으로 해명하고자 한다.²⁾ 환언하면 이 글은 중국 역학사에서 전개되었던 상수역학과 의리역학적 관점을 포함하면서도 보다 넓은 시각에서 성리학의 심성론의 관점에서 소식의 역학易學이 내포하고 있는 의미를 ‘인정人情’ 또는 ‘정감情感’ 개념을 기준으로 분석하고자 한다.

본 논문의 상대적 의미를 해명하기 위한 선이해로서 소식 역학에 관한 선행 연구 성과들을 검토하고자 한다. 국내에서는 소식의 역학에 관한 연구가 거의 진척되지 않았다. 단지 『동파역전』에 대한 번역서와 석시논문이 한 사람에게 의해서 발표되었을 뿐이다. 반면 중국에서는 소식의 역학에 관한 연구가 비교적 착실하게 진행되어 여러 주제의 학위논문과 단편 논문이 발표되었다.

성상구는 소식의 역학은 유불도 삼교를 융합하고, 의리와 상수를 적절히 안배하여 통일적으로 해석하고 있다고 보았다. 나아가 『동파역전』의 체계는 소식 본체론의 주요범주인 역易, 도道, 음양陰陽, 태극太極, 리理, 신神, 천天,

1) 본 논문은 서론과 2~3장은 업연석이 작성하고, 4~5장은 차영익이 작성하고, 6장과 결론은 공동으로 작성한 후 전체를 공동으로 수정하였다.

2) 본 논문에서 논증하고자 하는 이모우티비즘과 『동파역전』의 정감론 사이에는 동서 철학의 논의의 맥락과 시대적 차이만큼이나 여러 차이가 존재한다.

그러나 『주역』 속에는 분명히 인간의 도덕적 실천을 말하면서 그 기준을 제시하고자 하는 만큼 동서철학의 차이에도 불구하고 『동파역전』의 정감론과 이모우티비즘에서 말하는 윤리적 판단은 상호 비교를 통하여 그 유사성을 해명할 수 있다. 이러한 취지에서 본 논문은 『동파역전』의 정감론과 이모우티비즘 사이의 이론적 유사성을 분석하고자 하였다.

명命 개념을 근본이 하나로 통하면서 각각은 특수한 영역을 갖는 불일불이적 不一不二的 특색을 갖는 것으로 해석하였다.³⁾

『동파역전』에 관한 연구는 중국에서 보다 많이 이루어졌으며, 이들 연구 가운데는 심성론적 관점에서 연구한 논문들이 여러 편 있다. 먼저 유흥명劉興明은 소식이 『동파역전』에서 유불도 삼교를 회통한 관점과 함께 괴성효정설 卦性爻情說, 의리사상으로서 후덕재물厚德載物의 정신, 그리고 정情을 인성 人性的 자연自然으로 보는 관점을 해명하였다.⁴⁾ 이문홍李文紅은 『동파역전』에 나타난 성정론性情論을 ‘인정견성因情見性’, ‘이례도정以禮導情’을 통하여 ‘명命’에 이르는 공부론의 관점에서 해명하고자 하였다.⁵⁾ 양우청楊遇靑은 『동파역전』 중의 신神 개념이 보존성과 초월성을 가지며, 심통지신心統智神과 신神으로 지智를 행한다는 인식론적 구조를 세우고 있는데, 여기에서 ‘신’ 개념이 미학적 관념과 예술적 체험의 이해에 중요하다는 것을 강조하였다.⁶⁾ 조청문趙淸文은 소식이 『동파역전』에서 인성人性은 추상적이어서 볼 수 없고, 맹자 이래 선악善惡으로 인성人性을 설명하는 것은 인성 자체가 아니고 인성과 유사한 것일 뿐이라고 보면서, 성과 도를 동일한 수준에서 바라보는 인성에 관한 시각을 제시하였다고 보았다.⁷⁾

냉성금冷成金은 『동파역전』의 우주생성론, 성명론, 인성론을 해명하면서 득상길흉得喪吉凶의 역易이 인간의 정감판단과 가치판단에서 나온다고 보고, 정情, 성性, 명命이 합일한다는 이론에 따라 사람의 정감이 사람의 실제 활동의 근거가 된다고 보는 소식의 정본론情本論 사상의 기본 특색을 해명하였다.⁸⁾ 범입주范立舟는 『동파역전』을 근거로 소식의 철학사상이 생명의

3) 성상구 (1997), pp. 64-65.

4) 劉興明 (2005), pp. 41-43.

5) 李文紅 (2014), pp. 39-42.

6) 楊遇靑 (2006), pp. 20-25.

7) 趙淸文 (2009), pp. 71-75.

8) 冷成金 (2004), pp. 73-78.

가치, 인성의 자유, 자연주의적 경향을 중시하며, 삼교를 회통하되 정情을 높이고 성性を 억제하며, 치용致用을 중시하고, 인사의 공을 밝히는 것을 특징으로 하고 있다고 보았다.⁹⁾

이 밖에 『동파역전』에 대한 연구 주제로 편집시기의 『동파역전』의 저술과 수정과정, 『동파역전』의 축학적 내용, 장자의 독화론에 대한 설명, 구양수의 『역혹문』, 사마광의 『온공역설』, 정이의 『주역정씨전』과의 비교, 서괘筮卦와 변점變占의 변화와 인생 생활세계에의 감통, 유가와 도가의 도와 성에 대한 비교 등의 연구가 이루어졌다.

그러면 다음 장에서는 소식의 『동파역전』에 영향을 준 역철학사적 배경과 연구방법론을 제시하기로 한다. 제3장에서는 이모우티비즘 윤리설이 내포하고 있는 특색을 검토하고자 한다. 다음 제4장에서는 『동파역전』에서의 패효사 해석과 소식의 성정론을 고찰하고자 한다. 제5장에서는 『동파역전』의 정감론과 이모우티비즘을 비교시각적 측면에서 그 상관적인 의미를 해명하고자 한다. 마지막 결론에서는 본론을 요약하고 『동파역전』의 정감론이 내포하고 있는 현대 이모우티비즘 윤리설과의 비교철학적 관점을 정리하고자 한다.

II. 역철학사적 배경과 연구방법론

이 장에서는 북송대 역학사에서 소식의 역학이 지니는 특색을 살펴보기 위하여 그 역철학사적 배경을 검토하고자 한다. 소식의 학문 체계는 선진 유학의 원형적 요소를 받아들이면서도 역학과 이기심성론을 중심으로 하는 성리학적 요소, 그리고 노자와 장자를 중심으로 하는 도가철학과 불교철학의 중요 개념들로 이루어져 있다. 성리학이 본래 심성의 도덕적 근거를 보편적인 우주적 근본 원리에 정초하고자 하는 취지를 가졌던 만큼, 성리학 체계를

9) 范立舟 (2009), pp. 4-8.

세웠던 북송대 학자들은 이러한 원리를 제공하는 역학에 대한 연구를 집중하였다. 소식 또한 도와 음양, 리, 기, 천명 등의 개념을 통하여 우주론을, 심, 성, 정, 선악 등으로 심성론을 말하였는데, 이 이론은 역학과 매우 긴밀하게 연결되어 있다. 그런데 이들의 역학사상은 성리학의 우주론과 본체론의 뼈대를 구성하고 있다고 할 수 있다. 따라서 소식의 역학에 나타난 특징을 해명하기 위해서는 이들의 성리학을 중심으로 하는 본체론을 비교 시각적으로 상호연관관계를 이해할 필요가 있다.¹⁰⁾ 소식이 역과 도, 도와 음양, 음양과 물 사이의 관계를 연속성의 측면에서 바라보는 관점, 음양으로부터 이끌어지는 현상의 규율을 리理와 세勢로 설명하는 관점 등을 해명할 필요가 있다.

나아가 소식 역학의 특색을 이해하기 위한 역철학사적 배경을 이해하기 위해서는 통시적으로 이전 시대 역학사의 흐름을 개관할 필요가 있으며, 한대 이후 전개되었던 역철학사의 핵심 고리를 요약해야 한다. 먼저 한대漢代에는 비직費直과 같은 학자에 의해 의리역학이 언급되기는 했지만 주로 상수역학이 유행하다가 위진 시대 왕필이 『주역』을 주석하면서 상수역학과 의리역학이 분화되기 시작하였다. 이후에 왕필은 도가적 의리역학을 제시하였고, 이후 한강백, 공영달, 호원 등을 거치면서 유가적 의리역학으로 전환되기 시작하였으며, 정이가 『역전』을 저술하면서 유가적 의리역학 이론이 완성되었다. 곧 의리역학은 왕필이 그 효시가 되고 공영달孔穎達은 이들 이론을 발휘하는 동시에, 상수학적 요소와 유가적 학설의 요소를 가미하였다. 이런 전통의 의리역학은 정이가 스승으로 모셨던 호원胡瑗에 의하여 유가적 의리역학으로 전환되기 시작하고, 정이에 이르러 유가적 의리역학이 확립되었다.

10) 戴君仁은 소식과 주진의 역학을 비교하면서 그들이 지은 저술을 가지고 “『東坡易傳』이 의리과에 속하는 것이라면, 후대의 『周震易傳』은 오히려 의리에 상수를 겸하였다”라고 하여 소식이 의리학과에 속해 있음을 언급하였다.

戴君仁 (1990), p. 298. 北京:北京師範大出版社.

반면 한대 이래 상수역학은 순상荀爽 우번虞翻을 거치고, 당대에 이정조 李鼎祚의 종합을 거쳤다. 이후 진단陳搏은 도가적 도서역학을 제시하였는데, 이것이 소용邵雍의 선천수리역학으로 전해졌다고 할 수 있다. 그러나 소식의 역학은 유불도를 통합하는 관점을 제시하면서도 의리역학적 요소를 그대로 간직하고 있다. 하지만 이것은 정이程頤, 장재張載, 양만리楊萬里 등이 제시한 천리天理를 중심으로 하는 의리역학, 기본론적氣本論的, 경사문적經史論的 의리역학과는 구별된다. 따라서 소식의 역학 사상을 의미 있게 이해하는 길은 이러한 역사적 과정에 대한 면밀한 분석이 선행되어야 할 것이다. 특히 소식의 역학을 검토할 때 유의해야 할 점은 도가적 관점에서 『주역』을 해석했던 개념과 이론적 틀에 대하여 그리고 불교적 관점에서 바라본 『주역』의 의미에 대하여 상세한 분석이 필요할 것으로 판단된다.

나아가 『주역』을 이해하는 방법으로 역철학사에서는 상수와 의리를 두 축으로 하는 전통이 이어져 왔다. 『주역』은 기본적으로 ‘상象’과 ‘의義’를 그 핵심적 구성요소로 삼았다. 곧 상은 의를 드러내기 위한 것이며, 의는 상을 통해서 드러나는 것으로 이해되었다. 그래서 왕필은 득의망상론得意忘象論을 제시하기도 하였다.¹¹⁾ 이러한 이유로 중국에서 『주역』 해석의 역사에는 각각 상수와 의리 중 한 쪽을 강조하는 상수역학과 의리역학과가 형성되어 다양한 흐름을 이어왔다. 하지만 상수역학과 의리역학 사이에는 상으로부터 의미를 이끌어내고, 의미를 상을 통하여 드러내고자 할 때 상과 의미 사이의 정합성과 일관성이 문제되면서 넘을 수 없는 일정한 간극이 존재한다. 이러한 문제를 해결하기 위하여 한대 상수역학에서는 과상의 정합적 해석을 위해 건강부회를, 위진 송대 의리역학에서는 의리를 강조하는 데 치우침으로써 상의 구체성과 현실성을 고려하지 못하는 한계를 가지게 되었다. 주희가 『역본의易本義』를 저술하여 상을 강조한 것은 상과 의리가 유기적으로 연결

11) 王弼, 『周易略例』 「明象」, “夫象者, 出意者也. 言者, 明象者也. 盡意莫若象, 盡象莫若言. 言生於象, 故可尋言以觀象. 象生於意, 故可尋象以觀意. 意以象盡, 象以言著. 故言者所以明象, 得象而忘言. 象者, 所以存意, 得意而忘象.”

되어 균형을 이루면서 의미를 실현하도록 하기 위한 역해석의 방법론을 제시한 것이라 할 수 있다.

성리학에서 이기론을 중심으로 하는 형이상학과 격물궁리론을 중심으로 하는 도덕인식론, 심성론과 수양론을 중심으로 하는 도덕실천론을 구성하는 개념 사이에는 존재론적 범주의 불균형과 간극이 존재한다. 이것은 존재론과 인식론, 그리고 심성론, 실천수양론 및 격물궁리론 사이의 개념 지평에 내포되어 있는 위상의 차이에 말미암는다고 할 수 있다. 반면 『주역』에서는 자연과 인간 사이에 결부되어 있는 필연必然과 당연當然의 세계를 상象과 의리義理 개념을 매개로 연속성을 가지는 것으로 이해하는 측면이 있다. 곧 현상으로 드러나는 상象을 통하여 그 배후의 법칙을 파악하는 인식론적 계기가 포함되어 있다. 여기에서 상과 의리는 존재론과 도덕인식론, 그리고 실천론을 일관시키는 매개개념이 될 수 있다. 이 점에서 본 논문은 새로운 종합적 관점에 따르는 것으로 독창적 의의를 가질 수 있다.

이제 본 논문에서 소식 역학의 핵심 개념으로서 ‘명’과 ‘성정’에 대한 『동파역전』의 논의를 정감론적 윤리설[이모우티비즘]과 연관하여 살펴보고자 한다. 이것은 이러한 성리학의 형이상학적 존재론과 인식실천론 사이에 상위相違를 넘어서 『주역』의 ‘상’과 ‘의리’를 성리학의 인성론적 개념으로서 ‘정감’의 관점에서 재해석하는 것을 의미한다. 여기에서 소식이 제시한 『주역』에 대한 정감론적 해석은 다양한 정감적 가치를 귀납적으로 일반화하는 방향이라 할 수 있다. 이러한 연구 방향은 자연과 인사를 포괄하는 원리로서의 『주역』에 대한 해석을 주로 정감의 관점에서 해석함으로써 인간사회의 문화적 가치를 중심으로 『주역』을 재해석하는 것을 뜻한다.

Ⅲ. 이모우티비즘 윤리설의 이론적 특색

이 장에서는 『동파역전』의 패효사 해석에 내포되어 있는 정감론을 고찰하기 위한 방법론적 검토로서, 서양윤리학사에서 이모우티비즘 윤리설이 지니는 이론적 특색을 자연주의윤리설과의 비교를 통하여 살펴보기로 한다. 이것은 이모우티비즘이 검증가능한 판단에 기초하는 것이 아닌 인간 개인의 정감 또는 감정적 의미에 기초하고 있다는 점에서 『동파역전』에 반영되어 있는 정감론과 연관성을 지닌다고 보기 때문이다. 그러면 이모우티비즘의 구체적 내용과 이론적 특성을 이 윤리설을 주장한 학파와 학자에 유의하면서 살펴보고자 한다.

이모우티비즘은 논리실증주의의 분석적 방법론을 윤리학 또는 가치론에 적용한 메타이론으로서 윤리적 진술들이 인간의 정서를 표현한 것에 지나지 않아 도덕 판단의 기준이 될 수 없다는 학설이다. 반면 자연주의윤리설은 경험할 수 있는 자연적 사실을 근거로 보편적 행위 법칙을 이끌어낼 수 있다고 주장하는 이론이다. 그러면 이모우티비즘의 상대적 특성을 분명히 하기 위하여 자연주의 윤리설의 구체적 내용을 살펴보기로 한다.

자연주의 윤리설은 ‘실재’ 또는 존재가 당위의 근거가 된다는 측면에서 플라톤이 언급한 선선의 이데아처럼 초자연적 초경험적 실재를 토대로 행위의 법칙을 이끌어낼 수 있다고 보는 형이상학적 윤리설과 공통점을 가지고 있다. 하지만 그 실재 또는 존재가 초경험적 또는 초자연적이지 아니고 경험적 사실이라는 점에서 형이상학적 윤리설과 구별된다. 윤리학사에서 자연주의 윤리설을 대표하는 학설은 공리주의에서 찾아볼 수 있다. J. 벤담이나 J.S. 밀과 같은 공리주의자들은 어떤 행위가 바른가 또는 선한가 하는 판단은 그 행위가 산출하는 쾌락의 양이 얼마나 되는가 하는 사실판단과 같다고 보았다. 곧 쾌락의 양이라는 사실적 측면이 그대로 옳거나 그름, 도덕적인 것과 비도덕적인 것으로 가치를 가르는 기준 역할을 하는 것으로 본다.

J.S. 밀은 윤리적 언사 중에 가장 중심적인 것의 하나로 지적되는 ‘선’을 ‘쾌락의 증대’라고 정의한다. 이러한 공리주의 원칙으로서 유용성의 원리를 정당화하기 위하여 심리적 사실에 근거한 논증을 전개하였다. 그는 자신의 저술 『공리주의』에서 “어떤 대상이 가치적임을 밝히기 위해 제시할 수 있는 유일한 증거는 사람들이 그것을 ‘본다see’는 사실이다. 그와 마찬가지로 어떤 사물이 바람직스럽다desirable는 것을 밝혀줄 유일한 증거는 사람들이 실제로 그것을 욕구하고 있다는 사실이다”고 하였다. 이런 사고로부터 밀은 사람들이 실제 욕구하고 있는 것을 고찰하여 사람들의 심리적 현상을 볼 때, 그들이 욕구하고 있는 것은 바로 쾌락임을 발견하고서 ‘쾌락의 증대’가 곧 선임을 밝히고 있다.¹²⁾ 요컨대, 밀은 쾌락의 증진이라는 사실이 바로 도덕적 선임을 강조함으로써 경험적 현상 또는 사실이 바로 도덕적 선과 연속적으로 일관된다고 주장하였다.

하지만 논리실증주의자들은 도덕적 언명의 경험적 특성을 주장한 자연주의 윤리설의 입장을 비판하고 있는데, 그 대표적 학자는 A.J. 에이어Ayer (1910-1989)이다. 그는 어떤 언명이 글자 그대로의 의미를 가지는가를 판정할 수 있는 진위판단의 기준으로서 검증원리The Principle of verification를 제시하였다. 검증원리는 ‘어떤 문장이 참과 거짓으로 확인될 수 있는 것은 분석적이거나 경험적으로 검증될 수 있는 것이어야 한다’는 것이다.

검증원리에 따라서 에이어는 윤리적 판단은 참과 거짓이 판명될 수 없다고 보아 경험적 검증가능성을 부정하였다. 윤리적 판단은 경험적 사실에 대한

12) 김상배 (1985), p. 8. G.E. 무어는 자연주의 윤리설에 대하여 오류에 근거하고 있다고 지적하면서, 윤리적 언사들은 오직 도덕적 직관능력으로만 파악될 수 있는 것으로 감각적 경험이 아닌 초자연적 속성을 가지는 것으로 보았다. 그의 이러한 윤리설은 직각론적 윤리설이라고 일컬어지며, 무어 이후 도덕적 개념들의 진위에 대한 분석이 행해지기 시작하였다. 그는 여러 가지 윤리적 언사를 가운데 특히 ‘선’이 가장 원초적이며 중심 개념임을 천명하면서 ‘선’은 진위 판단이 불가능한 개념이라고 주장하였다. 이러한 시각에 따라서 ‘선’을 자연적 속성으로 정의해온 자연주의자들은 오류를 범하는 것으로, 이런 경우를 무어는 ‘자연주의적 오류naturalistic fallacy’라고 이름지었다.

진술과 논리적으로 다르기 때문에 경험적으로 검증될 수 없다는 것이다. 반대로 윤리적 언명은 명령적 단어나 감정의 표현이 경험적 사실로서의 의미가 없는 것처럼 그 판단을 내린 사람의 도덕적 태도나 감정의 표현에 불과하다. 다시 말하면 도덕 판단은 진위를 논할 수 없는 것으로 단순한 정의情意의 표출과 명령을 표현하는 것이라고 보았다. 이처럼 에이어가 제시한 입장의 윤리설이 바로 이모우티비즘이다.

에이어에 따르면, 윤리적 판단의 참과 거짓을 경험적으로 검증하려면 그 판단을 경험적 사실에 대한 진술로 옮길 수 있어야 한다. 윤리적 주관주의자들subjectivists이나 공리주의자들utilitarians은 윤리적 판단을 경험적 사실로 옮길 수 있다. 공리주의자는 행위들의 옳음, 그리고 목적들의 좋음을 그들이 가져다주는 쾌락, 행복 또는 만족으로 정의한다. 주관주의자들은 어떤 사람이나 집단의 사람들이 그들에 대하여 가지는 시인(찬성)의 감정으로 정의한다. 에이어는 일반적으로 우리가 시인하는 어떤 행동을 옳지 않다고 하거나 일반적으로 찬성되는 어떤 것을 좋지 않다고 주장하는 것이, 아무런 모순이 없기 때문에. 그리고 그 행동이 고통이나 불만족보다 쾌락이나 만족을 더 많이 가져다준다고 해도 그런 것이라고 말해도 모순이 아니기 때문에 주관주의자와 공리주의자의 입장을 비판하였다.¹³⁾

‘선’이나 ‘옳음’과 같은 윤리적 술어는 윤리적 진술을 하고 있는 발화자의 감정을 표출하는 것이므로 주관적이라는 것이다. 그는 주장assertion과 표현expression을 구별하였다. 도덕적 표현은 참과 거짓을 가릴 수 있는 주장이 되지 못하고 표현에 불과하다고 보았다. 그래서 윤리어들은 정보를 제공하는 것이 아니며 보고나 전달의 의미를 가지지 않는다고 하였다. 이로써 이모우티비즘의 비인지주의적 입장을 드러내고 있다.¹⁴⁾ 결론적으로 에이어는 평가적

13)李宗一(1985), p. 4. 에이어는 기본적으로 도덕판단의 보편적이고 객관적 타당성을 부정하였다. 윤리적 판단이 아무런 경험적 또는 사실적 내용을 담고 있지 않다는 이러한 입장은 초기비트겐슈타인의 그림이론이나 언어의 의미지시설의 바탕위에 서 있다고 할 수 있다.(p. 5.); Ayer, A.J. (1946), p. 88.

14)金聖燮(2003), p. 5.

언어에는 서술적 의미descriptive meaning는 없고 오직 정감적 의미emotive meaning만 있다고 보았다. 평가적 언명은 언명자의 감정을 표명하거나 듣는 사람에게 어떤 감정을 유발하도록 하는 데 그칠 뿐, 사실에 대하여 아무것도 알려주지 않는다는 것이다.¹⁵⁾

이모우티비스트들이 특히 강조했던 것은, 윤리적 판단이나 가치판단의 본성을 올바르게 이해하는 데 요구되는 의미론이다. 이들은 서술적 의미와 정의적 의미를 구별하였다. 언어적 발언이 사실을 진술하는 기능을 할 때는 서술적 의미를 가지는 바, 그 의미의 조건은 경험적으로 검증될 수 있어야 한다는 것이다. 그들이 윤리적 판단을 감정이나 태도에 연관시키는 경우에도 윤리적 판단이 감정이나 태도에 관한 사실을 진술하거나 서술한다고 주장하는 것은 아니다. 그들은 윤리적 발언이 갖는 일차적 의미는 서술적 의미가 아니라 정의적情意的 의미라고 말한다.¹⁶⁾

하지만 이러한 이모우티비즘의 입장을 수정하고 정서가 윤리판단의 근거가 될 수 있음을 긍정하고자 하는 논의들이 『도덕의 언어』를 저술한 R.M. 헤어Hare나 C.L. 스티븐슨Stevenson 같은 학자에 의해 제시되었다.¹⁷⁾ 스티븐슨은 평가적 언어에 대한 심리학적 정의가 미흡하다는 전제 아래, 도덕판단에는 일반적 사실판단이 갖는 서술적 의미가 있을 뿐 아니라 정서적 의미가 들어 있으며, 그런 정서적 의미가 때로 더욱 중요하다고 보았다.¹⁸⁾ 도덕판단의 두 측면이 지니는 특색에 대하여 스티븐슨은 ‘이것은 좋다’는 명제의 의미를 다음과 같이 분석하였다. 그에 따르면, ‘이것은 좋다’는 윤리적 언명은 ‘나는 이것을 시인한다. 너도 그렇게 하여라’라는 방식으로 분석될 수 있다고 보았다. 여기에서 ‘나는 이것을 시인한다’는 서술적 부분은 말하는 이의 태도표명의 뜻을 전하는 것이고, ‘너도 이렇게 하여라’라는 명령적 부분은 듣는 이의

15) 고정식 (2004), p. 93.

16) 리처드 노만, 안상현 역 (1994), p. 279.

17) 리처드 노만, 안상현 역 (1994), p. 279.

18) 고정식 (2004), p. 93.

태도에 영향을 주는 정의적 의미에 해당하는 기능을 가진다.¹⁹⁾

스티븐슨에 있어서, 윤리적 언어로서 ‘ 좋음good’은 ‘관심interest’ 또는 ‘시인approval’으로 바꾸어 쓸 수 있다. 윤리적 판단은 태도나 정서 또는 감정의 표출을 불러일으킬 뿐만 아니라 어떤 사실적인 내용을 기술하는 용도도 지닌다. 여기에서 윤리적 언어로 인한 불일치는 ‘소신所信의 불일치’와 ‘관심 또는 태도의 불일치’로 나뉜다. ‘소신의 불일치’는 객관적 사실에 대한 불일치로 이것은 객관적 사실 여부를 탐구하는 것으로 해결된다. 반면에 윤리적 문제에 따른 불일치는 태도나 관심의 불일치이다. 이런 윤리적 문제의 불일치는 합리적으로 해결할 방법이 없고 결국 ‘설득persuasion’의 방식을 통하여 상대방의 행동에 영향을 줌으로써 그 불일치를 해결할 수 있을 뿐이다.

이처럼 스티븐슨은 도덕언어의 정의적 의미 속에 우리가 객관적으로 받아들일 수 있는 인지적 요소가 들어 있다고 주장하였다. 그는 윤리적 판단 속에는 정의적 요소와 함께 객관적으로 기술할 수 있는 경험적 사실 요소가 결합되어 있음을 증명하였다. 뿐만 아니라 그는 윤리적 언어의 불일치 가운데 관심과 태도의 불일치를 ‘설득’을 통하여 귀납적으로 일반화시키고 객관화시킴으로써 이모우티비즘이 주관주의에 치우치는 문제점을 긍정적으로 수정하고자 하였다. 이모우티비즘에 대한 스티븐슨의 이러한 수정은 사실판단으로부터 가치판단을 이끌어내고자 하는 자연주의 윤리설의 관점을 결합하는 의미를 갖는다.

정의적 요소의 이러한 주관성을 ‘설득’이라는 귀납적 일반화를 통하여 객관화하는 이모우티비즘은 소식이 『동파역전』에서 『주역』 괘효사를 주석하면서 쓴 ‘정감’ 개념이 개인적 주관적 특성을 가지면서도 그 종합이 ‘성性’으로 일반화되는 특성과 유사성을 가진다고 할 수 있다. 그러면 다음 장에서 소식이 『동파역전』에서 『주역』을 해석할 때 제시한 성정론의 귀납적 상대적 특성을 해명해 보고자 한다.

19) 金尙培 (1985), p. 14.

IV. 소식의 性命 개념과 정감론의 특징

앞 장에서 『동파역전』의 정감설과의 비교를 위한 선이해로서 이모우티비즘이 지니는 경험적이며 주관적인 감정 원리로서의 특색을 살펴보았다. 이 장에서는 동파가 명성정命性情 개념을 『주역』 괘효사를 해석하는 데 어떻게 적용하고 있으며 그 경험론적 귀납적 특색이 어떻게 언급되고 있는가를 검토하고자 한다.

정情은 성성이 움직인 것이다. (성은) 소급해 올라가서 명命에 이르고, 흘러 내려가서 정에 이르니, 성 아닌 것이 없다. 성은 정에 대하여 선악의 구별이 있는 것이 아니니, 그것이 막 흠어져서 행함이 있을 때 정이라고 말할 뿐이다. 명命은 성에 대하여 개성의 차이가 없는 것이 아니니, 그 하나에 이르러 무아無我일 때 명命이라고 말할 뿐이다.²⁰⁾

동파는 명과 성, 정 사이의 관계를 근원으로부터 흘러나오는 하나의 물을 가지고 비유적으로 설명하면서 동일한 하나의 근원으로 소급해 올라갈 때 이르는 것을 명命이라고 말하고, 여러 갈래로 흘러 내려가서 나뉘는 지류의 흐름을 정이라고 보았다. 그는 명과 성, 정은 그 근원으로부터 현상으로 드러나는 양상을 달리 명명한 것으로 그 본질에 있어서는 하나라고 보았다. 구체적으로 정은 내면의 성이 작용하여 움직인 것으로 성으로부터 흘러나온 것인 데 비하여, 명은 바로 성으로부터 거슬러 올라가 성을 사물에 부여하는 근원이라고 본 것이다. 소식에 따르면, 정은 성에서 흘러나온 것이기 때문에 선험적으로 선악의 구별이 있는 것이 아니며, 명은 성으로부터 소급해 올라간 것이기 때문에 개성의 구별이 없는 것이 아니라는 것이다.

20) 『東坡易傳』卷8, 『繫辭傳』, “情者, 性之動也. 沂而上, 至於命, 沿而下, 至於情, 無非性者. 性之於情, 非有善惡之別, 方其散而有爲, 則謂之情耳. 命之於性, 非有無人之辨也. 至其一而無我, 則謂之命耳.”

동파는 보다 구체적으로 성성의 지극함은 명성이 아니지만, ‘그렇게 되는 까닭을 알 수 없으면서 그러한 것’이라는 측면에서 불가피하게 ‘명성’이라는 명칭에 가탁한다고 하면서, 성성과 명성 사이의 연관 관계를 다음과 같이 언급하였다.

그릇이 손에 의해 쓰여지는 것은 손을 스스로 쓰는 것이 아무도 그렇게 되는 까닭을 알지 못하는 것과 같지 않으니, 성은 이런 측면에서 명성이라고 말한다. 명성은 ‘명명성’으로 임금의 명령을 명이라고 말하고, 성성의 지극함 또한 명이라고 말한다. 성의 지극함은 명이 아니지만, 그것을 일컬을 방법이 없어서 ‘명성’에 가탁하였다. 생사화복은 명 아닌 것이 없으니, 비록 성인의 지혜로도 그렇게 되는 까닭을 알지 못하고 그러한 것이다. 군자는 도도에 있어서 한결같이 돌이 되지 않는 데 이르는 것은 손이 스스로 쓰는 것과 같으니 또한 아무도 그렇게 되는 까닭을 알지 못하고 그러한 것이니, 이것이 명성에 가탁하는 까닭이다.²¹⁾

여기에서 성은 사람의 손에 의해 도구로 쓰여지는 그릇과 달리 명이라고 일컬어진다는 것이다. 그릇은 사람에 의해 이용되어 그것이 쓰여지는 이유를 알 수 있지만, 손을 스스로 쓰는 것은 아무도 그것이 왜 그렇게 쓰여지는지 그 까닭을 알지 못한다는 점에서 손으로 비유되는 성성은 명성으로 일컬어진다는 것이다. 동파는 이 구절을 『주역』 「설괘」의 ‘궁리진성이지어명窮理盡性以至於命’이란 구절에 대한 해석에서 언급하였다. 곧 인간은 단지 궁리진성窮理盡性하여 완전한 자유의 경지에 이르는데, 이런 경지는 말로 표현할 수 없어서 가탁하여 ‘명성’이라고 일컫는다는 것이다.²²⁾

이어서 동파는 성이 도와 어떤 점에서 상관관계를 가지면서도 구별되는가에 대하여 설명하였다. 그는 성과 도가 어떻게 구별되는가라는 질문을 설정하

21) 『東坡易傳』卷1, “器之用于手, 不如手之自用, 莫知其所以然而然也. 性之于是, 則謂之命. 命, 令也. 君之令曰命, 性之至者, 亦曰命. 性之至者, 非命也. 無以名之而寄之命也. 死生禍福, 莫非命者, 雖有聖智, 莫知其所以然而然. 君子之于道, 至于一而不一, 如手之自用, 則亦莫知其所以然而然矣, 此所以寄之命也.”

22) 王水照、朱剛 (2004), p. 205.

고서 이것은 말하기 어렵다고 전제하면서도 도道を 비유하면 소리와 같고, 성性を 비유하면 듣는 것과 같다고 하였다. 이어서 그는 성은 어떤 사람이 사람답게 되는 까닭이며 성이 없으면 도를 이룰 수 없다고 하였다.²³⁾ 곧 성은 사람의 고유한 본질이 되며, 도에 대한 성性的의 관계는 소리에 대한 청각의 관계와 같은 것으로 보는 것이다.

뿐만 아니라 동파는 성이 선악善惡을 초월하여 자연적으로 타고나 인간이면 모두가 타고난 고유한 본질이라고 보았다. 그는 선악과 무관하게 인간 모두가 고유하게 타고나 더하거나 덜 수 없는 것임을 다음과 같이 논증하였다.

군자는 날로 그 선을 닦고 그 선하지 않은 것을 소멸시켜서, 선하지 않은 것이 날로 줄어들지만, 소멸시킬 수 없는 것이 있고, 소인은 날로 그 선하지 않은 것을 닦고 그 선을 소멸시켜서 선한 것이 날로 줄어들지만, 소멸시킬 수 없는 것이 있다. 대개 소멸시킬 수 없는 것은 요순이라 하여 더할 수도 없고, 절주라 하여 없앨 수도 없으니, 이것이 어찌 성성이 아니겠는가?²⁴⁾

인간이 모두 고유하게 타고난 성은 군자가 선을 닦고 소인이 선하지 않은 것을 닦는다고 없어지는 것도 아니고 요순堯舜이라 해서 더하거나 절주桀紂라 하여 없앨 수 있는 것이 아니라고 하여 선악과 무관하게 존재하는 것으로 규정되고 있다. 동파에서 성은 인간의 도덕적 의지 또는 이성과 달리 고유하게 타고나는 자연적 성질로 간주되고 있다.

동파가 말하는 자연적 본성은 바로 『맹자』에서 고자가 말하는 생지위성生之謂性 의 성이고, 맹자가 말하는 ‘식색이 성이다’라 할 때의 생물학적 욕구로서 성이라 할 수 있다. 도덕적 원리를 추구하는 문제 이전에 인간이 살아가는

23) 『東坡易傳』卷7, “敢問性與道之辨, 曰難言也, 可言其似. 道之似則聲也. 性之似則聞也. 有聲而後有聞耶, 有聞而後有聲耶. ... 性者, 其所以爲人者也, 非是, 無以成道矣.”

24) 『東坡易傳』卷1, “君子日修其善, 以消其不善, 不善者日消, 有不可得而消者焉. 小人日修其不善, 以消其善, 善者日消, 亦有不可得而消者焉. 夫不可得而消者, 堯舜不能加焉, 桀紂不能亡焉, 是豈非性也哉.”

데 기초가 되는 것이기 때문에 이러한 성의 고유한 본질은 성인과 소인의 구별이 있을 수 없다. 그는 이러한 특성을 가지는 성에 대하여 다음과 같이 언급하였다.

갈증이 나면 반드시 마셔야 하고, 허기지면 반드시 먹는데, 먹을 때는 반드시 오곡을 먹고, 마실 때는 반드시 물을 마신다. 이것은 어리석은 부부도 모두 아는 것이고 지혜로운 성인도 바꿀 수 없다. 성인도 이것이 없으면 성인이 될 길이 없고, 소인도 이것이 없으면 악을 행할 길도 없다.²⁵⁾

먹고 마시는 생물적 욕구가 충족되어야만 그 이후에 성인은 선을 행하여 성인이 될 수 있고, 소인이 악을 행하는 것조차도 생물적인 욕구가 충족된 이후의 일이라는 것이다. 이처럼 동파가 말하는 성은 형이상적인 도덕적 본성 이전에 생존의 조건이 되는 자연적 성질을 뜻한다. 따라서 그에게서 성은 사람이 타고난 기질에 따라 조금씩 달라서 이성적인 측면에서의 보편성을 가지는 것이 아님을 알 수 있다. 다시 말하면 동파에서 성은 자연성과 함께 개별적인 다양성을 가지는 것을 특징으로 한다.

동파는 성성과 선善 사이가 본체와 작용이라는 유기적 관계가 있는 것임을 다음과 같이 불과 익은 음식물 사이의 관계로 비유하여 설명하였다.

이전에는 맹자가 선으로 성을 간주한 것을 지극하다고 생각하였는데, 『역易』을 읽은 후에 그것이 잘못되었음을 알았다. 맹자가 성에 대해서는 대체로 그 계승하는 것을 보았을 뿐이다. 대저 선은 성성의 효험이다. 맹자는 성을 보는 데 미치지 못하고 저 성성의 효험을 보고서, 그에 따라 그 본 것을 가지고 성이라고 생각하였다. 성이 선에 대해서는 마치 불이 음식물을 익힐 수 있는 것과 같다. 내게 불을 본 적이 없는데 천하에 익은 사물을 가리켜서 불이라고 간주하는 것이 가능한 일이겠는가? 대개 음식물을 익히는 것은 불의 효험이다.²⁶⁾

25) 『蘇軾文集』卷10, 「張厚之忠甫字說」, “渴必飲, 饑必食, 食必五穀, 飲必水, 此夫婦之愚所共知, 而聖人之智不能易也. 聖人無是, 無由以爲聖, 而小人無是, 無由以爲惡.”

그는 성과 선을 채용관계로 간주하면서 본체로서 성과 선을 동등한 수준에서 등치시키는 것을 비판하였다. 그는 『역易』을 읽고서 비로소 맹자가 성을 그대로 선이라고 말한 것이 오류임을 알았다고 하면서, 성과 선 사이의 관계는 불과 불을 통해 익힌 음식물 사이의 관계처럼 선을 성을 본체로 하여 성이 작용한 효과 또는 결과로 이해하였다. 하지만 동파에서 결과로 드러난 선을 근원을 따지자니 성성에 근거를 두고 있다는 것이지 성性 자체가 선함적으로 선의 이데아와 같은 것은 아니다.

동파는 맹자의 성선론을 비판하고 있는데 그의 관점을 맹자의 입장과 대비해 보면, 맹자가 말하는 도덕적 지향을 가지는 의미로서 성을 포함하여 생물학적 욕구를 본질로 삼는 의미까지 포함하고 있다.²⁷⁾ 다시 말하면 소식의

26) 『東坡易傳』卷7, “昔者孟子以善爲性, 以爲至矣, 讀『易』而后知其非也, 孟子之于性, 蓋見其繼者而已, 夫善, 性之效也. 孟子不及見性, 而見夫性之效, 因以所見者爲性. 性之于善, 猶火之能熟物也, 吾未嘗見火, 而指天下之熟物以爲火, 可乎? 夫熟物則火之效也.”

27) 동파가 성성을 선악을 포괄하는 것으로 생물학적 본질을 가진다고 한 견해는 그의 동생 소철蘇轍에게 이어졌으며 여기에 소식의 성(性)에 관한 관점이 반영되어 있다. 소철은 「맹자해孟子解」에서 맹자가 말한 ‘본성은 선하다’는 명제를 부정하면서 성이 선악善惡을 모두 포괄하는 것으로 도덕 이전의 인간 존재의 근본적인 기초라고 보았다. 그는 맹자의 사단四端을 가지고 사람들을 설득하는 것의 어려움을 다음과 같이 언급하였다. “맹자는 성선性善을 말하여 측은혜 하는 마음이 없으면 사람이 아니고, 부끄러워하는 마음이 없으면 사람이 아니며, 사양하는 마음이 없으면 사람이 아니고, 시비를 판단하는 마음이 없으면 사람이 아니다. 측은혜 하는 마음은 인仁의 실마리이고, 부끄러워하는 마음은 의義의 실마리이며, 사양하는 마음은 예禮의 실마리이며, 시비를 판단하는 마음은 지智의 실마리라고 하였다. 사람에게는 참으로 사단이 있다. 하지만 측은지심만 있는가? 또한 남에게 모질게 하는 마음도 있다. 수오지심만 있는가? 또한 부끄러워하지 않는 마음도 있다. 사양지심만 있는가? 또한 싸우고 빼앗는 마음도 있다. 시비지심만 있는가? 또한 가려지고 미혹된 마음도 있다. 남에게 모질게 하는 마음은 불인不仁의 실마리이고, 부끄러워하지 않는 마음은 불의不義의 실마리이며, 싸우고 빼앗는 마음은 비예非禮의 실마리이고, 가리고 미혹된 마음은 지혜롭지 못한 실마리이다. 이 여덟 가지가 어느 것이 주인이 되는지는 모르겠지만, 모두가 성에서 나온 것일 뿐이다. 이것은 성이 아니고, 성이 일삼아 나온 것이다. 지금 맹자는 그것을 구별하여 이쪽 4가지만 성이고, 저쪽 4가지는 성이 아니라고 말하여, 사람들에게 이야기 하니 그것을 믿고자 해도 믿기 어렵다.

이론에 따르면 인의仁義와 식색食色은 모두 성에서 나오는 것으로 선을 행하고 악을 행하는 것은 사회적으로 실현된 기준으로 판단하는 것으로 성 자체에 선이나 악이 본래적으로 존재하는 것이 아니라²⁸⁾는 것이다. 이러한 관점은 인의를 행하는 선험적 근거를 성에서 찾는 것을 부정하는 것이다. 동파에 있어서 성은 선의 선험적 근거가 되는 것이 아니고, 선악이 모두 성에서 나오는 것으로 성은 선악善惡이 나오는 자연 필연적인 성질이다.

동파가 말하는 성은 위에서 언급한 바와 같이 명命 뿐만 아니라, 성誠, 정情 개념과도 긴밀한 연관성을 갖는다. 그에 따르면, 성성과 같이 성誠 또한 요순이나 걸주와 같은 제왕들의 서로 상반되는 도덕적 자질과 무관하게 모두 가지고 있는 것이라고 하였다. 다시 말하면 생물학적 욕구로서 성성을 요순이나 걸주만이 아니라 인간이면 누구나 타고나는 것처럼 성誠 또한 모두 타고났다는 것이다. 이런 관점에서 볼 때, 성성의 생물학적 욕구의 측면이 맹자가 말하는 사단과 같은 도덕적 기준 없이 드러날 때 악이 된다면, 성성에 내재한 진실함誠을 그대로 드러낼 때 선이 된다고 할 수 있다.

동파는 앞에서 언급한 것처럼 성성으로부터 나뉘어져서 현상으로 드러난 것이 정情이라고 말하면서 한걸음 나아가 이 정을 성誠과 관련하여 언급하기

蘇轍, 『孟子解二十四章』第十二章, 『蘇轍集·栞城後集』卷6, “孟子道性善, 曰無惻隱之心, 非人也. 無羞惡之心, 非人也, 無辭讓之心, 非人也, 無是非之心, 非人也. 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. 人信有是四端矣, 然而有惻隱之心而已乎? 蓋亦有忍人之心矣. 有羞惡之心而已乎? 蓋亦有無恥之心矣. 有辭讓之心而已乎? 蓋亦有爭奪之心矣. 有是非之心而已乎? 蓋亦有蔽惑之心矣. 忍人之心, 不仁之端也. 無恥之心, 不義之端也. 爭奪之心, 不禮之端也. 蔽惑之心, 不智之端也. 是八者未知其孰爲主也, 均出于性而已. 非性也, 性之所有事也. 今孟子則別之曰, 此四者性也, 彼四者非性也. 以告于人, 而欲其信之, 難矣.” 동파의 성론性論의 관점을 이은 소철의 견해는 인의예지仁義禮智의 단서로서 측은, 수오, 사양, 시비지심을 선하는 것으로 규정하는 맹자의 성성에 대하여 비판하면서, 이 네가 성의 단서만이 아니라, 인간의 성은 인인忍人, 무치無恥, 쟁탈爭奪, 폐혹蔽惑의 마음을 실마리로 드러낸다고 하여 불선의 단서까지 성성으로부터 말미암는 것이라고 보았다. 소철은 이들 또한 성의 실마리라고 하여 성을 순선한 것으로 보는 맹자를 비판하였다.

28) 王水照、朱剛 (2004), p. 194.

도 하였다. 그는 “뜻이 향하는 바를 드러내는 것을 ‘마음心’이라고 말하고, 진실한 사실로 드러나는 것을 정情이라고 말한다”²⁹⁾고 하였다. 또 “정이라는 것은 그 진실함이 드러난 것이다. 구름이 용을 따르고, 바람이 범을 따르는 것은 의도함이 없이 서로 따르는 것이니, 어찌 인위적인 것을 용납할 수 있겠는가?”³⁰⁾라고 하였다. 그에게서 정情은 도덕적 판단에 따르는 어떤 의도나 목적도 없이 구름과 바람이 용과 범을 따르듯이 진실무망한 성誠이 자연적으로 드러나는 것이라고 보았다.³¹⁾

요컨대, 동파에서 정情은 선험적으로 선한 본질을 가지는 성性으로부터 나오는 것이 아니라 자연적 진실무망함이 현실로 드러난 것으로서 선악을 초월하여 다양하게 표현되는 것이다. 이렇게 볼 때, 정은 수직적인 선악의 관점에서가 아니라 경험적이고 수평적인 현상의 다양성을 드러내는 것으로 진실함이 발현된 상태를 의미하는 것이다. 이렇게 볼 때, 그가 말하는 정은 선으로의 일의적인 방향성을 가지는 맹자에서의 사단四端의 정情과 달리, 선악을 함께 가지는 칠정七情의 의미에 가깝다고 할 수 있다. 하지만 동파가 언급한 진실함이 드러난 것으로 정情은 선악으로 갈라서 볼 수 없는 자연적 사실의 의미가 강하다는 점에서 성리학에서 선 또는 악으로 방향성을 가지는 것으로 말하는 칠정七情의 의미와 구별된다.

29) 『東坡易傳』卷1, 「復卦」, “見其意之所向謂之心, 見其誠然謂之情.”

30) 『東坡易傳』卷1, 「咸卦」, “情者, 其誠然也. 雲從龍, 風從虎, 無故而相從者, 豈容有僞哉.”

31) 원래 성은 ‘참으로’, ‘진실되게’ 등 행위를 수식하는 부사로 쓰였던 것인데, 유교에서 인간 행위의 당위성을 강조하면서 추상화시킨 용어이다. 북송오자의 한사람인 주돈이는 지극히 참되어 허망함이 없는 것을 성(誠)이라 하면서, 이것은 하늘이 부여한 것을 만물이 품수한 바른 이치라고 하였으며, 주희는 진실하여 망령됨이 없는 것이 성인에 이것은 천리의 본연이라고 하였다. 차영익 (2018), p. 12.

V. 『동파역전』의 괘효사 해석과 性情論

윗 장에서는 동파가 제시하고 있는 성명性命 개념과 정감론이 어떤 특징을 가지는가를 살펴보았다. 이 장에서는 그가 구체적으로 『동파역전』에서 정감에 대한 이론을 통하여 괘효사를 어떻게 해석하는가 하는 구체적 내용을 살펴보려고 한다.

동파는 기본적으로 성정 개념을 가지고 『주역』의 변화의 원리를 설명하는 동시에 괘와 효에 일대일로 대응하여 그 특징을 제시하였다. 그는 「건괘乾卦」 「단전象傳」의 ‘지극한 조화를 보전하고 합하니, 이에 바름이 이로울 것이다保合太和，乃利貞’고 하는 구절을 성성과 정情으로 설명하였다. 동파는 『주역』에서 「건괘乾卦」의 도가 변화를 이루는 과정을 하나의 근원에서 무수히 다양하게 분화되어 가는 방향과 다양한 변화로부터 하나의 근원으로 수렴되어 반대로 돌아가는 과정으로 다음과 같이 구분을 하고 있다.

‘정貞’은 바르다는 뜻이다. 막 변화하여 만물 각각이 정情으로 나아가면 이르지 않는 바가 없고, 돌이켜 따라서 각각 성性으로 나아가서 명命에 이르니, 이것이 ‘바름貞’이 되는 까닭이다. 세상에 성과 명을 논하는 자가 많았지만, 이것을 가지고 거칠게나마 말하고자 한다. 말하기를, 옛날에 성성에 대해 말하는 것은 맹인에게 모르는 것을 알려주는 일과 같아서 맹인이 본 적이 없는 것에 대하여 어떤 사물로써 알려 주려고 할 때, 알지 못할까 염려하여 또 다른 사물로써 설명한다.³²⁾

32) 『東坡易傳』卷1, 「乾卦」, ‘象傳’蘇注, “貞, 正也. 方其變化, 各之於情, 無所不至. 反而循之, 各直其性, 以至於命, 此所以爲貞也. 世之論性命者多矣, 因是, 請試言其粗. 曰古之言性者, 如告瞽者以其所不識也, 瞽者未嘗有見也, 欲告之以是物, 患其不識也, 則又以一物狀之”

건도乾道가 변화하기 시작하여 우주 만물이 형성되는 과정에서 하나의 단일한 도리는 무수히 다양한 현상 사물을 낳는데, 이것이 다양한 사물의 실제 모습으로서 ‘정情·실정’이라는 것이다. 반대로 이러한 다양한 현상이 다시 하나의 도리로 수렴되어 돌아가는 과정은 다양성을 통합하는 것으로서 성性으로, 다시 하늘의 근원적인 원리로서의 명命으로 돌아간다. 전자가 주돈이周敦頤가 『통서通書』에서 말하는 성지통誠之通이라고 한다면, 후자는 성지복誠之復이 된다.³³⁾ 동파에 따르면, 이와 같은 단일성으로부터 다양성으로 분화되고 다양성으로부터 다시 하나의 원리로 통합되어 돌아가 단절되지 않는 순환의 연속적 과정이 바로 ‘정貞’이라는 것이다.

동파는 성의 존재론적 특성이 경험적 감각적으로 드러나 설명하기 쉬운 것이 아니어서 마치 맹인에게 그가 알지 못하는 사물을 설명해 주는 것처럼 다른 사물을 끌어들이 설명할 사물을 이야기하려는 것과 비슷하다고 여겼다. 그는 이어서 다양하게 분화된 현상으로 드러난 정情은 성이 작용하여 움직인 것³⁴⁾이라고 보았다. 여기에서 그는 정이 보다 구체적이고 경험적 현상을 나타내는 것이라면, 성은 감각을 초월하여 보다 추상적 의미를 가지는 것이어서 구체적인 현상으로 드러난 정情을 통하여 감각을 초월해 있는 성性を 이해해야 할 것이라고 주장하였다. 이처럼 성을 중심으로 아래 현상적 다양성의 세계로 내려가서 정情이 드러나고 위로 근원적 단일성으로 올라가서 명命이 나타나는데, 동파는 정情을 ‘흩어져서 행함이 있는 것散而有爲’라 하였고, 명命을 ‘하나에 이르러 자아가 없는 것至其一而無我’이라고 하였다.

이어서 동파는 성과 정을 『주역』 괘효에 적용하여 이들이 각각 괘 및 효와 일대일 대응관계를 가지는 것으로 설명하였다. 그는 『주역』에 있어서 괘卦는 그 성性を 말하고, 효爻는 그 정情을 말한다³⁵⁾고 하였다. 이는 64괘

33) 周敦頤, 「通書」, 「誠上」第一, “元亨, 誠之通. 利貞, 誠之復. 大哉『易』也, 性命之源乎”

34) 고정식 (2004), p. 93.

35) 『東坡易傳』卷1, 「乾卦」, ‘象傳’蘇注, “其於易也, 卦以言其性, 爻以言其情.”

각각에서 하나의 괘 전체가 드러내는 일반적 특성을 성性이라고 한다면, 그 속에 포함되어 있는 개별적 특수성을 가지는 각각의 효가 드러내는 구체적인 변화 상황을 정情으로 본다는 것이다. 특히 동파는 성과 정의 관계에 대하여 선협적 선善의 원리로서 성으로부터 정이 필연적으로 연역되는 것이 아니라, 반대로 개별적인 특수성을 가지는 경험적인 정情이 귀납적으로 일반화된 총합을 성性이라고 보았다.

동파는 「건괘乾卦」 「단전象傳」을 주석하면서 「문언文言」에서 말하는 「건괘」의 덕을 가지고 괘사인 원형이정元亨利貞 및 괘효와 성정 사이의 관계를 다음과 같이 설명하고 있다.

정情을 ‘이로움’으로 삼고, 성性을 ‘곧음’으로 삼는다. 그 말이 서로를 드러내기 때문에 사람들은 분명하게 아는 사람이 없는 것이다. 『주역』에서 “위대하구나! 건이여, 강하고 굳세며 중도를 지키면서 바르며, 순수하고 정밀하도록”라고 했으니, ‘강하고 굳셈’, ‘중도를 지키면서 바름’, ‘순수함’, ‘정밀함’ 이것은 ‘건’괘의 온전한 전체이니 괘卦가 된다. 그 흠어짐에 미쳐 행함이 있고 나누어져 사방으로 나가 각각 얻음이 있으니, 효爻가 된다. 그래서 “여섯 효가 펼쳐져서 두루 정情으로 통한다”라고 한 것에서 효爻를 정情으로 삼는다면 괘가 성性이 되는 것은 분명하다. ‘건도가 변화하여 각각 성과 명을 바르게 하고, 지극한 조화를 보전하고 합하니 이에 이롭고 바르네.’라는 것에서 성과 명을 각각 바르게 함을 바름貞으로 삼는다면, 정情이 이로움利이 되는 것 또한 분명하다. 또 ‘이로움과 바름은 성이며 정이다’라고 한 것은 그 변화하여 만물의 정情으로 나아가고, 돌이켜 그 성性으로 직행하는 것을 말한다.³⁶⁾

동파는 단전象傳의 ‘보합태화保合太和, 내리정乃利貞’ 구절을 해설하면서 정성情性을 각각 ‘리정利貞’에 대응시키면서, 이 정성情性을 다시 「文言」

36) 『東坡易傳』卷1, 「乾卦」, “情以爲利, 性以爲貞。其言也互見之。故人莫知明也。《易》曰大哉乾乎。剛健中正, 純粹精也。夫剛健, 中正, 純粹, 精者, 此乾之大全也, 卦也。及其散而有爲, 分裂四出而各有得焉, 則爻也, 故曰六爻發揮, 旁通情也。以爻爲情, 則卦之爲性也明矣。乾道變化, 各正性命。保合太和, 乃利貞。以各正性命爲貞, 則情之爲利也亦明矣。又曰利貞者, 性情也, 言其變而之乎情, 反而直其性也。”

에서 말하는 「건괘」의 덕에 근거하여 괘효에 대응시키고 있다. 그는 정情이 리괘가 되고, 성성이 정貞이 되는 이유를 다음과 같이 설명하였다. 곧 ‘강건’, ‘중정’, ‘순수’, ‘정밀’은 「건괘乾卦」 전체의 보편적인 덕으로서 괘卦를 뜻한다면, 이러한 덕이 흩어져서 작용하여 사방으로 분화되어 각각의 특성을 얻는 것은 효갯을 뜻하는 데, 그래서 ‘여섯 효가 펼쳐져서 드러나 두루 정情으로 통한다’고 하였다. 여기에서 동파는 효갯을 정情으로 볼 때 괘卦가 성성이 되는 것은 분명하다고 보았다.

그는 또한 ‘건도가 변화하여 각각 성명을 바르게 한다各正性命’는 것을 정貞으로 본다면, 정情이 리가 되는 것도 분명하다고 하였다.³⁷⁾ 그리하여 동파는 「문언文言」에서 ‘리정利貞은 곧 성정性情이다’고 말한 것은 바로 건도가 변화하여 정情으로 나아가는 것과 다시 돌이켜서 성性으로 곧장 가는 것을 말하는 것이라고 하였다. 이처럼 리를 정情으로 정貞을 성性으로 간주하는 것은 바로 건도乾道가 현상의 다양한 세계로서 정情으로 분화되어 가는 것이 ‘리리’가 된다면, 다양한 현상세계로부터 돌이켜서 다시 단일하고 일반적인 성性으로 돌아가는 것이 정貞이 된다는 것이다.

동파는 『주역』에서 ‘시時’의 중요성을 말한 것과 관련하여 「예괘」 「단전」에서 ‘예괘의 때의 의미가 중요하다’豫之時義，大矣哉라는 구절을 천지의 정情의 관점에서 해설하였다. 사물이 변화하는 체계를 설명하는 『주역』에서 ‘시時’는 자연의 순환적인 변화와 인사에서의 길흉선악吉凶善惡의 모든 상황을 의미한다. 여기에서 길흉선악의 각각의 상황으로서 ‘시時’는 그 상황마다 특정한 의미를 가짐으로써 인간에게 일정한 실천적 표준을 제시해 준다는 점에서 그 보편적인 의미와 쓰임을 드러내 준다. 『주역』 64괘 가운데도 특정한 12개의 괘에서는 이러한 인간에게 제시하는 실천적 의미 상황으로서 ‘시時’를

37) 건도가 변화하여 ‘각각 그 성명을 바르게 하고, 지극한 조화를 보전하여 합한다’는 것에서 ‘각각 그 성명을 자르게 하는다’는 것을 곧음貞으로 보면 ‘지극한 조화를 보전하여 합한다’는 것은 리리로 보아야 할 것이다. 이렇게 볼 때 성性を 정貞으로 삼을 때, 정情을 리리로 삼는 것이 가능하게 된다.

명시적으로 강조하였다. 그리하여 특정 괘가 지시하는 상황의 보편적 의미를 강조할 때 시의時義라 하고, 그 특정한 상황에서의 적용으로서 쓰임을 강조할 때는 시용時用이라고 하였으며, 이 두 가지를 포괄할 때는 단순히 시時라고 하였다. 이 점에 대하여 동파는 다음과 같이 그 의미를 해설하고 있다.

괘는 ‘시時’가 아닌 경우가 없다. 시時は 의리義가 없는 경우가 없으며, 또한 ‘쓰임用이 없는 경우가 없다. 실로 그 ‘시時’에 합당하고, ‘의리義’가 있으며 ‘쓰임用’이 있으면 어디를 가든 중요하지 않겠는가? 그러므로 ‘시의時義’를 말하거나, 또 ‘시용時用’을 말하거나, 또 ‘시時’만 말하는 것은 모두 당면하는 상황에 나아가는 것일 따름이다.³⁸⁾

동파는 『주역』의 일부 괘의 『단전象傳』에서 말하는 ‘시時’는 괘의 특성을 드러내 주는 것으로, 모든 시에는 의리와 쓰임이 있어서 여기에 부합하는 의미를 가지기 때문에 시가 중요하다고 보았다. 또한 『주역』에서 시의時義와 시용時用, 그리고 시時の 중요성을 말하는 것은 그런 의리와 쓰임 상황에 당면하여 거기에 적합하게 미치고자 하는 것이라고 보았다. 여기에서 그는 천지의 변화 상황이 지시하는 의리를 살피서 왕공이 실천의 준칙으로 삼고자 하는 내용을 강조하는 괘에서 시時를 말하는 경우가 많다는 것을 다음과 같이 언급하고 있다.

그 천지를 말하는 것을 계기로 성인과 왕공에 미치는 때에 이렇게 말하는 경우가 많다. 말한 괘가 ‘중요하다’고 했기 때문에 뒤에 성인왕공에 미치는 것은 문장의 자연스런 추세이다. 이렇게 말한 곳은 단지 이곳 『예괘象卦』뿐만이 아니다. ‘천지의 정天地之情을 말한 곳이 네 번, ‘대인을 보는 것이 이롭다利見大人’을 말한 곳이 다섯 번이고, 나머지 같은 괘도 다 헤아릴 수 없으니, 다른 괘와 다르다고 해서 모두를 자세하게 이야기할 수 있겠는가?³⁹⁾

38) 『東坡易傳』「豫卦」,「象傳」蘇注, “卦末有非時者也. 時未有无義; 亦未有无用者也. 苟當其時, 有義、有用, 焉往而不爲大? 故曰‘時義’, 又曰‘時用’, 又直曰‘時’者, 皆適遇其及之而已.”

39) 『東坡易傳』, 「豫卦」, 「象傳」, “因其言天地以及聖人王公, 則多有是言, 因其所言者大, 而後及此者則其言之勢也. 是說也且非獨此. 見天地之情者四, “利見大人”者五, 其餘

동파는 천지가 길흉회인의 양상으로 변화하는 모습에 근거하여 그에 대처하는 실천적 준칙을 추구하는 성인왕공의 일을 말하고자 할 때 ‘시時’를 많이 말하였다고 하였다. 특히 천지자연이 변화가 내포하고 있는 중요한 의미를 뜻하는 말로 자연의 변화가 지시하는 실상으로서 ‘천지지정天地之情’을 이야기 하는 곳이 네 괘가 있다. 그는 정情을 효갓로 간주하기 때문에 이 때 ‘천지지정’에서 ‘정情’은 변화의 실제 모습을 뜻하는 것으로 괘효의 특수한 상황을 말한다고 할 수 있다. 요컨대, 동파에 있어서는 ‘시의時義’가 괘의 일반적인 의미를 드러내는 것으로서 성성에 해당한다면, ‘시용時用’은 괘의 의미를 구체적 상황에 적용하는 것으로서 효갓의 정情에 해당한다고 할 수 있다.

『주역』 「대장괘大壯卦」는 「단전」에서 ‘큰 것이 왕성한 것이다.大者壯也’고 하면서 ‘큰 것은 바른 것으로 바르고 큰 것에서 천지의 정情을 볼 수 있다.’⁴⁰⁾고 하였다. 여기에 대하여 동파는 ‘큰 것을 바름으로 삼는 것이 천지의 지극한 정情이다’⁴¹⁾고 하였다. 「대장괘」는 양이 아래로부터 나란히 4개효가 쌓여 있어서 양효가 왕성한 모습을 보여주고 있는데, 이 괘에서 천지의 지극한 정情으로서의 실상을 볼 수 있다는 것이다. 특히 동파가 「단전」의 해석을 이어서 왕성한 양효의 위대한 자연 변화 작용을 바른 것으로 보는 것을 천지의 지극한 정情으로 보는 것에서 그의 성정性情에 관한 논의가 가치론적 지향을 포함하고 있음을 알 수 있다.

요컨대, 동파는 성정 개념을 『주역』의 괘와 효에 대응시켜 성性は 괘卦가 되고, 정情은 효갓가 된다고 보았다. 따라서 하나의 괘 전체가 상징하는 일반적 의미가 성性이라고 한다면, 그 속에 포함되어 개별적 특수성을 가지는 효의 구체적인 변화 상황은 정情이 된다. 그는 성과 정의 관계를 선협적 선善의 원리로서 성으로부터 정이 필연적으로 연역되는 것이 아니라, 반대로

同者不可勝數也，又可盡以爲異於他卦而曲爲之說歟。”

40) 『東坡易傳』 「大壯卦」, ‘象傳’, “大者, 正也. 正大而天地之情, 可見矣.”

41) 『東坡易傳』 「大壯卦」, ‘象傳’蘇注, “以大者爲正, 天地之至情也.”

개별적인 특수성을 가지는 경험적인 정情이 귀납적으로 일반화된 총합을 성性이라는 관점에서 보았다. 동파가 쾌효에 대응되는 성과 정을 시時의 관점에서 말하면 쾌의 성性이 ‘시의時義’가 된다면, 효의 정은 시용時用이 된다고 할 수 있다.

VI. 이모우티비즘의 관점에서 본 『동파역전』의 정감론

이 장에서는 서양 윤리설 중 이모우티비즘에서 도덕판단이 단순히 주관적인 정의情意의 표출에 지나지 않는다고 함으로써 객관적 검증가능성이 부정되는 ‘정서’와 동파가 『주역』 쾌효사를 주석하면서 제시한 정감론 사이의 연관관계를 분석하고자 한다. 특히 개인의 정감이라는 경험적 사실로부터 가치판단에 따른 윤리적 명제가 도출되지 않는다고 보는 이모우티비즘과 동파의 정감론 사이의 공통점과 차이점을 중점적으로 살펴보기로 한다.

이모우티비즘은 기본적으로 도덕판단은 개인의 단순한 정의情意 또는 감정을 표출한 것에 불과한 것으로 진위를 가릴 수 없다는 윤리설이다. 이 이론은 개인의 주관적인 정의情意로부터 객관적인 진위를 검증할 수 있는 도덕판단이 연역되지 않는다는 것이다. 이모우티비즘은 논리실증주의자들이 경험적 사실로부터 가치판단이 나온다는 자연주의윤리설을 비판하는 과정에서 제시한 이론이다. 다시 말하면 감정과 정서라는 경험적 사실과 윤리적 판단의 불연속성을 주장하는 이론이다. 특히 이모우티비즘은 쾌락을 가져다주는 것이 옳은 것이고 선이라고 하는 공리주의자들의 경험적 감정과 윤리적 판단의 연속성을 강조하는 관점을 비판하는 입장을 취하고 있다. 요컨대, 이모우티비즘에서는 정감의 표현과 도덕 판단 사이에는 필연적 연관성이 없고 단지 개연성만 가진다고 할 수 있다.

이모우티비즘과 비교할 때, 동파가 『주역』 쾌효사를 주석하면서 제시한 성정 개념 또한 선악善惡으로 규정하기 이전의 개인적인 생물학적 욕구로서

자연적 추세로 타고난 것으로 이해되었다. 따라서 그가 말하는 성정性情 개념 또한 선험적인 도덕적 본질의 의미를 가지는 것이 아니라, 자연적으로 타고난 경험적 특성을 의미하는 만큼 이로부터 보편적인 도덕판단이 도출될 수 없다. 동파가 패효사에 대한 해설에서 제시한 ‘정감情’은 윤리적 판단의 선험적 근거가 될 수 없다는 점에서 이모우티비즘에서 언급하는 정의情意 또는 감정과 유사한 의미를 갖는다.

동파가 말하는 성정性情 또는 정情은 하늘로부터 타고난 ‘명命’의 다른 이름으로서 기본적으로 생물적 욕구로 표출되는 자연적 성질이다. 하지만 그가 말하는 정은 경험적으로 귀납되는 것이기는 하지만, 동시에 인륜적 덕목에 근거를 둠으로써 도덕적 지향성을 가지는 도덕 감정이기도 하다. 그의 이러한 정감론이 함축하는 것은 특정한 사물에 대한 정감적 태도로부터 개인적이고 주관적인 것을 넘어서 자연적 법칙 또는 추세에 근거를 둠으로써 객관적으로 검증가능한 도덕판단을 도출할 수 있다는 것이다. 앞서 스티븐슨은 윤리적 판단 속에는 정의적 요소와 함께 객관적으로 기술할 수 있는 경험적 사실 요소가 결합되어 있다고 보았다. 이 점에서 동파의 성정에 관한 언급은 경험적 정의와 윤리적 명제의 연속성을 부정하는 이모우티비즘의 한계를 수정하여 그 연속성을 말하고자 했던 스티븐슨의 입장에 접근한다.

그러면 동파가 『주역』 패효사를 주석하면서 제시한 정情 개념의 의미를 검토함으로써 그의 정감론의 특징을 살펴보면, 이를 이모우티비즘과의 공통점 및 상이점을 분석해 보기로 한다. 그는 주로 ‘인정人情’ 개념을 이용하여 구체적인 과와 패효사의 의미를 설명하였다. 이 때 ‘인정’에는 외적인 환경에 이끌리는 인간의 일반적인 감정情과 도덕적 지향을 가지는 도덕 감정의 의미가 함께 포괄되어 있다. 먼저 외적 환경에 이끌리는 일반적인 보통의 감정의 의미로서의 ‘인정’으로 패효사 또는 단전을 해석하는 사례를 살펴보자.

그는 그침을 뜻하는 산과 손순함을 뜻하는 바람의 상으로 이루어진

『고괘蠱卦』 『단전象傳』에 대한 해석에서 인정人情的의 일반적 특성을 제시하면서 괘의 의미를 이끌어내고 있다.

아래가 순하면 거스름이 없고 위가 그치면 의도하여 행하는 것이 없다. 아래가 거스름이 없고 위가 억지로 하는 것이 없으면 위와 아래가 크게 통하여 천하는 다스려진다. 다스림은 편안함을 낳고 편안함은 안락함을 낳으며 안락함은 구차함을 낳아 쇠락함과 어지러움의 짝이 든다. ‘고蠱’의 재난災難은 갑작스러운 일이 아니고 반드시 한 세대 후에 드러나기 때문에 고괘의 효사는 모두 부자父子를 예로 들어 말하여 아버지가 병폐를 쌓으면 자식 대에 와서 드러나는 것임을 밝혔다. 인정人情은 큰 환난이 없으면 날로 구차해진다. 천하가 이미 다스려졌는데도 ‘나를 건너는 것’에 힘을 쓰는 것은 구차함을 두려워하기 때문이다.⁴²⁾

『고괘』의 상황은 아래 있는 사람들이 유순하여 거스르지 않고 위에서는 어떤 목적을 가진 어려운 일을 백성들에게 부과하지 않고 특별히 하는 일이 없어 천하가 대체로 다스려지는 시기이다. 동괘에 따르면, 이러한 시기에 편안하게 되면 인정은 대체로 안일하고 구차한 데로 빠지게 된다는 것이다. 그래서 그는 어려움이 없이 천하가 다스려진 상황에서도 하천을 건너는 일에 힘을 쓰는 것은 안일하거나 구차한 데로 빠지는 것을 경계하기 때문이라고 하였다. 다시 말하면 평화 시기에 오히려 안일하거나 향락에 빠지지 않고 위기가 올 것에 대비하는 자세를 견지해야 한다는 것이다.⁴³⁾

『대과괘』 구이효는 “말라 죽은 버드나무에서 새싹이 돋는다. 늙은 지아비가 그 어린 처를 얻으니, 이롭지 않음이 없다”⁴⁴⁾라는 효사가 있다. 여기에

42) 『東坡易傳』卷1, 「蠱卦」, 「象傳」蘇注, “夫下‘巽’則莫逆, 上止則無爲, 下莫逆而上無爲, 則上下大通, 而天下治也. 治生安, 安生樂, 樂生媮, 而衰亂之萌起矣. 蠱之災, 非一日之故也, 必世而後見, 故爻皆以父子言之, 明父養其疾, 至子而發也. 人之情, 无大患難則日入於媮, 天下既已治矣, 而猶以涉川爲事, 則畏其媮也.”

43) 맹자는 ‘안락에서 죽고 환란에서 살아난다(生於憂患, 死於安樂)’(『孟子』「告子」下 12-15)고 하여 평화로운 시기에 오히려 안일함에 빠지게 되면 망하거나 죽음에 이르게 됨을 경계하고 있다.

대하여 상전象傳에서는 “늙은 지아버가 딸 같은 사람을 아내로 삼는다는 것은 지나친 것으로 서로 함께하는 것이다.”라고 해설하였다. 동파는 이 효사와 상전에 대하여 일반적인 인정人情에 따라 그 의미를 해석하였다. 곧 보통 사람의 정情은 지아버가 늙고 처가 어리면 처는 거만하고 지아버는 공손하다. 처가 거만한데 지아버가 공손한 것은 신하가 나아가기 어렵고 인군이 자신을 낮추는 것을 말한다. 그러므로 ‘이롭지 않음이 없다’⁴⁵⁾고 하였다. 그는 구이효는 늙은 지아버가 젊은 처를 얻은 상象을 드러내는데 인정상 젊은 처는 거만하지만 늙은 지아버가 공손하기 때문에 이롭지 않음이 없다고 하여 패효의 길흉에 대한 긍정적인 평가의 근거를 보통의 인정人情에서 찾고 있다.

동파는 『이괘頤卦』 육이효에서도 인정에 따라 효사의 의미를 해설하였다. 『이괘』 육이효는 “기르는 것이 거꾸로 되어 상도常道에 어긋나고, 언덕에서 길러 주니 가면 흥할 것이다.”⁴⁶⁾로 이루어져 있다. 동파는 “육이효와 육삼효가 상구효에게 길러줄 것을 구하는 것은 모두 육오효를 지난 다음에 도달하게 된다. 대개 남에게 바라는 것이 있는 사람은 반드시 그를 꺼리는 사람으로부터 원망을 받으면서 기쁨을 구하는데, 이것이 인지상정이다”⁴⁷⁾라고 하였다. 그는 육이효가 육삼효와 함께 육오효의 원망을 사면서 상구효로부터 길러지기를 구하는데, 부양을 받아 기쁨을 이루는데 있어서는 혹 원망을 받더라도 이를 추구하는 것이 인지상정이라고 본 것이다. 육이효가 흥한 것은 남의 원망을 사면서 부양을 받아 기쁨을 누리기를 바라는 인정을 따랐을 때 필연적인 결과라는 것이다. 여기에서 동파는 ‘흥하다’는 평가를 낳는 것으로서 인정人情을 부정적으로 해석하고 있음을 알 수 있다.

44) 『周易』「大過卦」, 九二, “枯楊生稊, 老夫得其女妻, 无不利.”

45) 『東坡易傳』卷1, 「大過卦」, ‘象傳’蘇注, “凡入之情, 夫老而妻少, 則妻倨而夫恭. 妻倨而夫恭, 則臣難進而君下之之謂也, 故“無不利”.”

46) 『周易』「頤卦」, 六二, “顛頤拂經, 于丘頤征凶.”

47) 『東坡易傳』「頤卦」, ‘六二’蘇注, “六二六三之求養於上九也, 皆歷五而後至焉, 夫有求於人者, 必致怨於其所忌以求說, 此入之情也.”

동파는 인정人情을 현실적인 인심人心으로 상황을 좋지 않은 방향으로 흘러가게 하는 것으로 부정적인 측면에서 보기도 하지만, 인의仁義 또는 정도正道와 같은 도덕적 지향을 가진 것으로서 긍정적으로 해석하기도 하였다. 『무망괘』 『단전象傳』에 대한 주석에서 그는 ‘거짓됨이 없다’는 ‘무망无妄’이란괘명을 ‘악행’, ‘거짓됨’, ‘바르지 않음’과 대립적인 의미를 가진 것으로서, 인정人情이 의지하는 덕목으로 이해하였다. 곧 “세상이 거짓되면 바르지 않은 자들이 부득이하게 받아들여진다. 무망의 때에 바르면 편안하고 바르지 않으면 위태롭다. 편안함을 버리고 위태로움으로 나아가는 것은 사람의 정이 아니다”⁴⁸⁾고 하였다. 무망의 시대에 ‘편안함安’의 필요조건은 ‘올바름正’이며, 이것은 상황의 안위安危를 가르는 기준이 된다. 그리하여 편안함을 버리고 위태로움으로 나아가는 것은 인정이 아니라고 하였으니, 이것은 올바르지 않은 것이 인정人情이 아니라는 말이다. 이것은 인정을 올바름에 의지한다고 보는 것으로 인정을 진실무망眞實无妄으로 이해하는 것이다.

동파는 앞서 살펴본 바와 같이 하나의 괘의 특수한 의미 상황을 드러내는 것으로서 효갓을 정情에 대응시켰다. 먼저 그가 효갓을 해설하면서 바른 대상보다 혈연에 이끌리는 정情의 욕구적 측면을 언급한 부분을 살펴보기로 한다. 『동인괘同人卦』 ‘육이효’는 “중실에서 친족과 함께 하니, 인색하다”⁴⁹⁾라고 하였다. 이 효사에 대하여 동파는 다음과 같이 정도의 기준을 언급하면서, 육이효의 정情이 멀리 있는 올바른 대상을 두고 가까이 있는 혈연에 이끌리는 문제점을 지적하였다.

48) 『東坡易傳』 「无妄卦」, ‘象傳’蘇注, “無故而爲惡者, 天之所甚疾也. 世之妄也, 則其不正者容有不得已焉. “无妄”之世, 正則安, 不正則危, 棄安即危非人情. 故不正者必有天災.”

49) 『周易』 「同人卦」, ‘六二’, “同人于宗, 吝.”

대개 ‘혼인’은 밖으로 응하는 것이고 ‘종친’은 혈연으로 몸을 함께한다. 구오는 ‘혼인’이 되고 구삼은 종친이 된다. 혼인을 따르는 것은 바르지 만 종친을 따르는 것은 바르지 않다. 육이가 따르고자 하는 것은 혼인인데 종친이 연고자 하니 바른 사람은 멀어서 미치지 못하고 바르지 않은 사람은 가까워 곤란하게 할 수 있다. 어려운 일에는 힘쓰지 않으면서 쉬운 일에만 안주하여 바르지 않은 것과 같이하니 인색하다.⁵⁰⁾

『동인괘』 ‘육이효’의 입장에서 바로 옆의 구삼효는 가까운 혈연이지만 혼인하기에 바르지 않은 대상이고, 구오효는 멀리 있지만 바른 혼인 대상이다. 여기에서 동파는 ‘바름’이라는 기준에 따라 가까운 혈연에 이끌리는 것에서 육이효의 상황에 있는 사람의 정情을 자연적 욕구를 의미하는 것으로 보았다.

반대로 그가 정情에 해당하는 효갓을 해설하면서 도덕적 지향을 가지고 해석하는 사례를 살펴보기로 한다. 사물의 형성 초기 단계에 어려움을 상징하는 『준괘屯卦』에 대한 해설에서 그는 아무런 정치적 지위를 가지지 않는 위치인 초효가 가지는 덕에 대하여 다음과 같이 언급하였다.

초구는 귀한 양陽으로 미천한 음陰 밑에 있으니 인군의 덕은 있지만 그 지위는 없다. 그래서 머뭇거리며 바름을 지켜 스스로 이르기를 기다린다. 오직 지위가 없기 때문에 따르는 사람도 있고 따르지 않는 사람도 있다. 저 따르지 않는 사람은 저들이 각기 ‘곧음’을 행하기 때문이다. 초구가 다투지 않고 ‘곧음’을 이루기 때문에 ‘제후를 세우는 것이 이로우니’, 혼자 이로움을 독차지하여 백성들과 싸워서 안 됨을 밝힌 것이다. 백성들이 나를 따르지 않고 내가 세운 바를 따르더라도 나를 따르는 것과 같다.⁵¹⁾

50) 『東坡易傳』 「无妄卦」, ‘象傳’蘇注, “凡言媾者, 其外應也, 凡言宗者, 其同體也. 九五爲媾, 九三爲宗. 從媾, 正也. 從宗, 不正也. 六二之所欲從者, ‘媾’也, 而宗欲得之, 正者遠而不相及, 不正者近而足以相困. 苟不能自力於難而安於易, 以同乎不正, 則吝矣.”

51) 『東坡易傳』 「屯卦」, ‘初九’蘇注, “初九以貴下賤, 有君之德而無其位, 故磐桓居貞以待其自至. 惟其無位, 故有從者, 有不從者. 夫不從者, 彼各有所爲貞也. 初九不爭以成其貞, 故利建侯, 以明不專利而爭民也. 民不從吾, 而從吾所建, 猶從吾耳.”

동파는 「준괘」 초구가 정치적 지위는 없지만 임금의 덕德을 가지고 있어서 지위를 가지고 남과 다투지 않고 제후를 세워서 자신을 따르지 않는 사람들이 제후를 따르게 한다고 하였다. 그래서 백성들이 제후를 따르게 되면 이것은 나를 따르는 것이나 마찬가지라고 보았다. 그는 여기에서 「준괘」 초구라는 특수한 상황에 있는 사람이 남과 다투지 않고 제후를 세워 그를 따르게 함으로써 실현하고자 하는 덕德에 대하여 말하였다. 여기에서는 초효의 상황에 있는 사람의 정情 속에 덕이 내포되어 있음을 말하고 있다.

이제 동파가 제시하는 인정人情의 두 가지 측면이 지니는 특성을 요약함으로써 이것을 검증가능한 도덕판단의 가능 근거가 되지 못한다는 반증 사례로서 이모우티비즘 윤리설에서 제시하는 정의情意 또는 감정 개념과 비교할 때 어떤 공통적 의미와 상이점이 있는가를 정리하고자 한다. 이것은 정서적 감정과 도덕 판단 사이의 연속적 필연성과 불연속적 개연성의 문제를 검토하는 것을 의미한다. 여기에서 관건이 되는 것은 쾌락과 만족이라는 정의적인 계기와 시비선악을 중심으로 하는 도덕 판단이라는 이성적 계기 사이의 일치 여부이다.

동파가 언급한 인정人情 개념 속에는 한편으로 하늘로부터의 명命으로 인간에 내재한 성성이 발현 된 것으로서 선악善惡으로 규정되기 이전의 자연적 욕구 또는 추세라는 뜻이 포함되어 있다. 이 때의 인정人情은 사회적 환경이나 조건에 따라 악을 낳거나 흉凶한 방향으로 나아가게 할 수 있는 근거가 된다. 또 다른 한편 인정人情은 인의도덕仁義道德과 같은 시비와 선악 판단의 기준에 따르는 것으로서 도덕 판단이 도출되는 근거가 되기도 한다. 하지만 여기에서 인정人情은 선협적 필연적으로 도덕판단의 근거가 되지 못하고 경험적 개연적으로만 도덕 판단으로 귀결된다는 점에 특징이 있다.

이모우티비즘에서 정의적 감정으로부터 표현된 것이 도덕 판단과 필연적으로 연속되지 못한다고 보는 것은 고통이나 불만족보다 쾌락이나 만족을 더 많이 가져다주는 행동이 반드시 옳은 것도 아니고, 정감적으로 고통이나

불만족을 더 많이 드러내는 행동이 반드시 잘못된 것이 아니라는 관점이 있기 때문이다. 이렇게 볼 때, 동파가 말하는 자연적 욕구로서 추세를 뜻하는 인정과 이모우티비즘에서 말하는 객관적 도덕판단의 근거가 되지 못하는 정의적 감정은 의미론적으로 일치한다고 할 수 있다.

정의적 감정으로부터 도덕판단을 이끌어낼 수 없다고 보는 이모우티비스트들의 불연속이론을 수정하고자 했던 R.M. 헤어Hare는 도덕적 언어는 본질적으로 행위유도적action-guiding이라는 사실에 근거한다고 보았다. 도덕적 언어는 이모우티비스트들의 주장처럼 사람들의 정서에 작용하여 그들을 일정한 방식으로 행위하도록 유도하는 것이 아니라, 합리적 행위자들에게 무엇을 해야 하는지를 말해 줌으로써 그들의 행위를 유도한다는 것이다. 이처럼 도덕적 판단은 명령과 매우 유사한 기능을 한다. ‘음주운전은 나쁘다’거나, ‘술을 마시고 운전해서는 안 된다’ 같은 판단들은 ‘술을 먹고 운전하지 마라’는 명령을 함축하고 있다.⁵²⁾ 이러한 시각에서 볼 때 동파가 『주역』 괘효사를 주석하면서 제시한 도덕적 덕목에 근거한 정감의 의미로 사용하는 인정人情 개념 또한 옳고 선한 것을 향하는 의지적 요소를 가지고 있는 만큼 도덕적 명령의 의미를 가진다. 이 점에서 동파가 도덕적 의미를 내포하는 것을 언급하는 인정人情은 정감과 도덕판단의 불연속성을 주장하는 이모우티비즘의 논리와 상이한 점이라 할 수 있다. 반면 동파에 있어서 도덕정감으로 언급될 수 있는 정감에 대한 이론은 이모우티비즘에 대한 수정 이론을 제시한 스티븐슨의 이론적 특징과 유사한 의미를 갖는다고 할 것이다.

52) 리처드 노만, 안상현 역(1994), p. 281.

VII. 맺음말

본 논문은 이모우티비즘 윤리설과의 비교철학적 측면에서 소식蘇軾 1036~1101의 정감론을 검토하여 이를 기반으로 『동파역전』의 쾌효사 해석에 나타난 특성을 고찰하고자 하였다. 논문은 현대 이모우티비즘 윤리설의 관점에서 볼 때 동파가 『주역』을 주석하면서 적용한 ‘정감’이 귀납적 특성을 가지고 있음을 해명하고자 하였다. 환언하면 이 글은 중국 역학사에서 전개되었던 상수역학과 의리역학적 관점을 포함하면서도 보다 넓은 시각에서 성리학의 심성론의 관점에서 소식의 역학의 의미를 ‘정감’을 기준으로 분석하고자 하였다.

동파에서 정情은 선험적으로 선한 본질을 가지는 성性으로부터 나오는 것이 아니라 자연적 진실무망함이 현실로 드러난 것으로서 선악을 초월하여 다양하게 표현된 것이다. 곧 정은 수직적인 선악의 관점에서가 아니라 경험적이고 수평적인 현상의 다양성을 드러내는 것으로 진실함이 발현된 상태를 의미한다. 동파가 언급한 진실함이 드러난 것으로 정情은 선악으로 갈라서 볼 수 없는 자연적 사실의 의미가 강하다는 점에서 성리학에서 선 또는 악으로 방향성을 가지는 칠정七情과 구별된다.

동파는 성정 개념을 『주역』의 괘와 효에 대응시켜 성性은 괘卦가 되고, 정情은 효爻가 된다고 주장하였다. 하나의 괘 전체가 상징하는 일반적 의미가 성性이라고 한다면, 그 속에서 개별적 특수성을 가지는 효의 구체적인 변화 상황은 정情이 된다. 그는 성과 정의 관계를 선험적 선품의 원리로서 성으로부터 정의 필연적으로 연역되는 것이 아니라, 개별적인 특수성을 가지는 경험적인 정情이 귀납적으로 일반화된 총합을 성性이라고 본 것이다.

이모우티비즘과 비교할 때, 동파가 『주역』 쾌효사를 주석하면서 제시한 성정 또한 선악善惡으로 규정되기 이전의 생물학적 욕구이자 자연적 추세로 타고난 것으로 이해되었다. 따라서 그가 말하는 성정性情 개념 또한 선험적인

도덕적 본질로 규정되지 않고, 자연적으로 타고난 경험적 특성을 의미하는 만큼 이로부터 보편적인 도덕판단이 도출될 수 없다. 과효사에 대한 동파의 해설에서 제시한 ‘정감情’이 윤리적 판단의 선행적 근거가 될 수 없다는 점에서 이모우티비즘에서 언급하는 정의情意 또는 감정과 유사한 의미를 갖는다. 요컨대, 『동파역전』에서 말하는 성정性情의 개념적 관계가 현대 윤리학으로 보면 이모티비즘에서 말하는 정감과 비슷하다.

동파는 인정人情을 현실적인 인심人心으로 상황을 좋지 않은 방향으로 흐르게 하는 것으로 부정적으로 보기도 하지만, 인의仁義 또는 정도正道와 같은 도덕적 지향을 가진 것으로서 긍정적으로 해석하기도 하였다. 이렇게 인정을 도덕감정으로 이해하는 것 속에는 정의적 감정을 도덕판단과 연속성을 가지는 것으로 보는 의미가 있다. 이 점에서 동파의 성정에 관한 언급은 경험적 정의와 윤리적 명제의 연속성을 부정하는 이모우티비즘의 한계를 수정하여 그 연속성을 말하고자 했던 스티븐슨의 입장에 접근한다.

참고문헌

- 고정식 (2004), 「윤리설로서의 J. 롤즈의 정의론」, 『사회발전연구』 10: 93.
- 김상배 (1985), 「윤리학방법론연구(I)-직각주의와 이모우티비즘을 중심으로」, 『서울시립대논문집』 19: 8.
- 성상구 (2004), 『東坡易傳-소동파의 주역풀이』, 서울: 청계출판사.
- _____ (1997), 「蘇軾의 東坡易傳에 관한 研究」, 동국대 석사논문.
- 차영익 (2018), 「소식의 정감론적 윤리설-『東坡易傳』을 중심으로」, 『중국학논총』 62: 12.
- 리처드 노만 (원저발행연도), 안상현 역 (1994), 『윤리학 강의』, 서울: 문원출판사.
- 金聖燮 (2003), 「R.M. Hare의 도덕판단의 보편화가능성에 관한 연구」, 서울고대 석사논문.
- 李宗一 (1985), 「도덕언어의 의미분석-R.M. HARE중심」, 『哲學論叢』 2: 4.
- 冷成金 (2004), 「從東坡易傳看蘇軾的情本論思想」, 福建論壇.
- 戴君仁 (1990), 「蘇軾與周震的易學」, 『周易研究論文集』, 北京:北京師範大出版社.
- 龍吟點評 (2002), 『東坡易傳』, 長春, 吉林文史出版社.
- 范立舟 (2009), 「東坡易傳與蘇軾的哲學思想」, 『社會科學輯刊』, 辽宁省社会科学院.
- 楊遇青 (2006), 「“志氣如神”與“以神行智”-論『東坡易傳』中神的觀念」, 『周易研究』, 齊南:山東大學.
- 王水照、朱剛 (2004), 『蘇軾評傳』, 「究天人之際:蘇軾的哲學」, 南京:南京大學出版社.
- 劉興明 (2005), 「東坡易傳易學思想研究」, 山東大碩士論文, 齊南:山東大學.
- 李文紅 (2014), 「東坡易傳性情論芻議」, 山東大碩士論文, 齊南:山東大學.
- 趙清文 (2009), 「人性“可見”嗎?-『東坡易傳』對傳統人性理論的批評」, 『周易研究』, 齊南:山東大學.
- 王弼, 『周易略例』 「明象」
- 蘇轍, 『孟子解二十四章』 「蘇轍集•梁城後集」
- 『孟子』 「告子」
- 『周易』 「頤卦」,

『周易』 「同人卦」

『東坡易傳』, 『文淵閣四庫全書』 易類9卷.

『東坡易傳』 「頤卦」

Ayer, A.J. (1946), *Language, Truth and Logic*, Harmondsworth: Penguin Books Ltd.

Abstract

This essay has a purpose to intend to investigate Su Shi's theory of human dispositions and the explanatory characteristic about sentence of hexagram and lines in the Dongpo's Commentary of Book of Change in point of view compared with the theory of emotivism. In the thesis writer is able to illuminate preponderantly that while emphasizing the emotion, his thought of the I Ching has the inductive characteristic in point of view of contemporary emotivism. In other words this writing includes emblemology and moral-principle science of I Ching developed into the history of thought of the I Ching and tried to analyse the meaning which Su Shi's Yi Xue involved in a viewpoint of theory of mind and human nature in the criteria of emotion concept.

Dongpo matches human[性] nature and emotion[情] with hexagram and lines and regarded human nature as hexagram, emotion as lines. He considered relationship human nature with emotion from the point of view that emotion is not necessarily deduced from human nature as a priori principles of good, rather human nature is total of empirical emotions being generalized inductively.

In comparison with emotivism, because the conceit of Dongpo's human nature and emotion has not meaning as a priori essence of morality, but has empirical characteristic being endowed naturally, one cannot derive an universal moral judgment from it. In that feeling emotion which Dongpo suggested in the explanation on the sentence of hexagram and lines cannot be a priori foundation of ethical judgement, it has a meaning parallel to emotion of emotivism. But on the other hand Dongpo viewed human feelings such as benevolence and righteousness[仁義] or rightway as having moral orientations. In this point, Dongpo's statement of human nature and emotion is approximate to assertion of C.L. Stevenson, which intended to assert continuity between empirical emotion and ethical judgement by modifying limitation of emotivism.

【Keywords】 Su Shi, Dongpo's Commentary of Book of Change, Emotivism, Human Nature and Emotion, Sentence of Hexagram and Lines.

논문 투고일: 2019. 03. 28

심사 완료일: 2019. 04. 12

게재 확정일: 2019. 04. 12