

# 인성론 '되묻기'의 의미 검토

김치완

제주대학교 철학과 교수

최근 유학의 修己治人을 道學的 측면에서 해명하여 神學으로 보고자 하는 견해가 있다. 하지만 洙泗學은 물론 중국철학사상의 주요 주제가 인간의 본성에 관한 논의였다고 할 때, 유학은 엄밀한 의미에서 인간학이라고 볼 수밖에 없다. 춘추전국시대의 지식인들이 누구랄 것도 없이 인간이 개인의 욕망을 억누르고 사회의 보편질서를 제정하고 따를 수 있는지를 궁급하게 여겼다는 사실도 이런 관점을 뒷받침한다.

이 연구에서는 우선 공도자의 질문과 맹자의 답변을 중심으로 인간의 본질에 대한 되물음의 의미와 논점을 정리해보았다. 그리고 「맹자」 가운데 고자의 학설 부분을 분석하여, 초기 인성론에서 맹자 성선설로의 전개양상을 통해 되물음의 의미를 구체화해보았다. 그리고 그것을 바탕으로 「서경」 '여형'에 등장하는 絶地天通의 고사를 바탕으로 사실상 같은 맥락으로 볼 수 있는 성선설과 성악설의 의미를 재검토해보았다.

오늘날 우리 사회에서는 人性 상실이 큰 문제가 되고 있다. 그 결과 인성교육의 중요성이 그 어느 때보다도 강조되고 있지만, 밥상머리교육에서부터 상담, 법정정에 이르기까지 그 어느 것 하나도 기대에 못 미치는 것도 사실이다. 왜냐하면 인성에 대한 되물음의 의미에 대한 숙고가 결여되어 있기 때문이다. 이런 시점에서 인간의 본질이 무엇인가라는 질문이 사실상 인간은 무엇이어야 하는가를 되묻는 것이라는 점에서 인성론의 의미를 검토해볼 필요가 있는 것으로 판단한다.

# 인성론 ‘되묻기’의 의미 검토

1. 들어가는 말
2. 公都子의 孟子 人性論 되묻기
3. 보편적 존재 양식으로서의 性
4. 인간의 자기 인식으로서의 性
5. 나오는 말

## 1. 들어가는 말

인간은 자기 자신에 대해서 묻고 대답하는 존재이다. 그런데 이 질문과 대답은 일찍이 플라톤이 규정했던 것처럼 ‘전혀 알지 못하는 것들을 묻고 답하는 것이 아니라, 언제나 그 자체 안에 현존하고 있으며 잠재적이고 무의식적인 것을 상기시켜 내는 것이다. 그래서 플라톤 이후로 서양철학에서는 아프리오리(a priori), 곧 선천적인 이데아(idea)를 인정했고, 에머리히 코리트(Emerich Coreth)는 이렇게 ‘이미 알고 있는 것을 바탕으로 해서 그것을 되묻는 것’을 ‘인간학적 순환’이라고 명명하기까지 했다.<sup>1)</sup>

철학함은 이렇게 근본적으로 의심하는 데서 출발해서, 이미 자신이 알고 있는 것들을 해석해내는 과정을 통해 결국엔 ‘자기만의’ 고유한 삶의 세계를 구축한다. 물론 그렇다고 해서 철학함이 ‘독단적인 삶’을 추구하는 것만은 아니다. 왜냐하면 철학적 진리란 오류의 가능성을 인정할 뿐 아니라, 어떤 경우에는 오류를 통해서 수정되고 재탄생되기 때문이다. 그래서 철학함은 의

1) Emerich Coreth, 진교훈 옮김, 『철학적 인간학』, 종로서적, 1986, 3-18쪽.

심하고, 묻고 또 계속해서 물어야 한다. 본래 철학함에 있어서 대답-갓기보다 진지하게 묻기, 곧 되묻기가 더 중요하다고 하는 까닭도 바로 이 때문이다.<sup>2)</sup>

이 '되묻기'는 유학의 전통에서도 '人性論'이라고 하는 중요한 주제를 촉발시켰다. 물론 최근 유학의 修己治人을 道學的 측면에서 해명하여 神學으로까지 보기도 하지만, 중국철학사상의 주요 주제는 인간 본성에 대한 논의였다. 그리고 그 출발은 춘추 전국시대의 지식인들이 누구랄 것도 없이 우리들이 개인의 욕망을 억누르고 사회의 보편질서를 제정하고 따를 수 있는 존재인지를 되묻는 것이었다.

오늘날 우리는 흔히 공자와 그에게 기원을 두는 유가가 중국 철학의 시작이라고 하면서, 그가 義命分立을 통해서 자각적 주제와 객관적 제한의 영역을 구분하였다고 평가한다. 그리고 일체의 객관적 제한을 다만 사실판단의 조건으로 삼았을 뿐이지, 초월적 주제를 인정하지 않았음을 철학, 곧 인문주의의 시작이라는 근거로 제시한다.<sup>3)</sup> 그런데 실상은 공자가 周나라의 제도를 인문주의적 관점에서 이해했고, 그러한 제도가 몰락하면서 인간의 자기 신원에 대한 되물음이 필요하게 되었다는 점을 자각하였다는 점이 공자와 유학을 오늘날의 철학함과 동일한 것으로 평가할 수 있게끔 한 것이라고 할 수 있다.<sup>4)</sup>

2) 박지완, 「들뢰즈의 『베르그송주의』에 대한 되물음」, 『프랑스학연구』 37집, 프랑스학회, 2006, 51-53쪽.

3) 노사광, 정인재 역, 『중국철학사(고대편)』, 탐구당, 1991, 96쪽.

4) 이 주장에 대해서는 다소 음미가 필요하다. 왜냐하면 유학을 자연종교를 벗어난 인간학으로 규정하는 것에 대한 비판 또는 반성적 접근이 오늘날 제기되고 있기 때문이다. 이 비판 또는 반성적 접근의 핵심은 선진시대의 유학을 모더니즘적 관점에서 해석하려고 했던 노사광 등 철학사가들의 인식이 왜곡되었을 수도 있다는 우려에 있다. 그래서 퇴계와 다산 등 조선 성리학자들의 理 또는 上帝 관념이 사실상 계시 없는 하느님이라고 보는 견해도 있다. 이 점에 대해서는 <졸고, 「다산의 상제관과 서학의 상제관」, 『教會史研究』 제39집, 한국교회사연구소, 2012, 164-168쪽>을 참고할 것.

오늘날 우리가 처한 상황이 공자가 살았던 시대와 유사하다고 한다면 지나친 평가일 수도 있다. 하지만 인륜질서에 바탕을 두고 있어서 그 전과는 확연히 차별화되었던 周의 인문제도가 몰락하는 상황에서 공자가 되물었던 ‘나는 누구인가?’라는 질문은 오늘날에도 유효하다 못해서 오히려 절실하다고 할 수 있다. 왜냐하면 다음 세대의 교육을 담당하는 학교 현장에서조차 교과지도는 물론 최소한의 생활지도조차도 이루어지지 않는 위기가 조성되고 있기 때문이다.<sup>5)</sup> 그래서 최근 정부에서는 학교폭력예방 및 대책에 관한 법률을 제정, 시행하는 한편, 밥상머리교육 캠페인을 펼치고 있는 중이다.<sup>6)</sup> 하지만 가정을 중심으로 한 사회적

- 
- 5) 金忠起는 教育에서 ‘教’가 교과지도를, ‘育’이 학생의 생활지도를 가리킨다고 주장한 바 있다(『生活指導와 相談』, 教育과학사, 1997, 머리말). 정원식은 생활지도가 모든 아동이 그들의 일상생활에서 당면하는 여러 가지 문제를 자력으로 해결함으로써 건전하게 성장하고 발달할 수 있도록 도와주는 활동이라고 정의한 바 있다(『카운슬링의 원리』, 教育과학사, 1991).
- 6) 학교폭력예방 및 대책에 관한 법률은 2004년 1월 29일 법률 제7119호로 제정된 이후 2012년 3월 21일 법률 제11388호에 이르기까지 몇 번의 일부 또는 전면 개정 과정을 거친 바 있다. 학교폭력을 예방하고 대책 및 처벌에 관한 사항을 규정함으로써 피해학생의 보호, 가해학생의 선도 교육 및 피해학생과 가해학생 간의 분쟁조정을 통해 학생의 인권을 보호하고 학생을 건전한 사회구성원으로 육성하기 위해 제정한 법률이지만, 실효를 거두지 못하고 있다. 이에 따라 교과부에서는 학부모를 동원한 ‘학교지킴이’제도를 신설하는가 하면, 학교 내에 CCTV를 설치하고 학생생활기록부에 폭력 가해자의 전과사실을 기록해 대학입학이나 취업에까지 불이익을 주는 안을 내놓기도 했다. 그런데 이마저도 실효를 거두지 못하자, 가정에 그 책임을 떠넘기는 ‘밥상머리 교육 캠페인’을 내세웠다. 2012년 2월 6일 교과부에서 공개한 밥상머리 교육의 실천지침 열 가지는 ‘일주일에 두 번 이상 가족식사의 날을 가진다.’, ‘정해진 장소에서 정해진 시간에 함께 모여 식사한다.’, ‘가족이 함께 식사를 준비하고 함께 먹고 함께 정리한다.’, ‘TV 는 끄고, 전화는 나중에 한다.’, ‘대화를 할 수 있도록 천천히 먹는다.’, ‘하루 일과를 서로 나눈다.’, ‘어떻게 하면 좋을까? 식의 열린 질문을 던진다.’, ‘부정적인 말은 피하고 공감과 칭찬을 많이 한다.’, ‘아이의 말을 중간에 끊지 않고 끝까지 경청한다.’, ‘행복하고 즐거운 가족식사가 되도록 노력한다.’는 것이다.

관계가 청소년의 발달과 안녕에 중요한 자원이 된다고 하는 주장을 수용한다고 하더라도), 공자식의 표현에 따르면 인륜질서가 해체되고 있는 마당에 그 해체의 원인은 물론, 더 근본적인 '나는 누구인가. 무엇이어야 하는가'에 대한 되묻음 없이 이 문제를 해결할 수는 없다.

이 연구는 인간이 스스로를 인의도덕적 존재인지를 물은 것이 사실상 인의도덕적 존재이어야 함을 상기시켜 재진술한 것이라는 전제에서 출발하였다. 특히 유가 인성론의 기초를 이룬 『孟子』 「고자」 상편의 논의가 公都子の 되묻기를 통해서 이루어졌다는 점에 주목하여 되묻기를 통한 재진술이 인성론 상에서 어떤 의미가 있는지를 분석해보고자 한다. 그리고 이를 통해 공맹 이전의 인간 이해와 공맹 이후의 인간 이해가 어떻게 전개되었고, 어떤 이유로 분기되었는지를 살펴보고자 한다. 이를 통해서 오늘날 우리 사회에서 요구되고 있는 인성교육의 기초를 제공할 수 있을 것으로 기대하기 때문이다.

## 2. 公都子の 孟子 人性論 되묻기

公都子の 이름은 정확히 알려져 있지 않은데, 趙岐는 『맹자』 각 편에 실린 공도자가 맹자에게 가르침을 구한 기사를 근거로 하여 맹자의 제자로 보았다.<sup>8)</sup> 이 설을 바탕으로 하여 1115년(宋

7) Coleman은 사회적 관계가 청소년의 발달과 안녕에 중요한 자원이 된다는 관점을 가지고 사회적 자본이론을 설명한 바 있는데, 애정과 신뢰를 바탕으로 한 부모-자녀관계 속에서 부모가 자녀의 학업성취에 대한 관심과 노력을 기울이면 아동에게 사회적 자본이 형성된다고 했다(박주희, 「초등학생의 가정폭력 노출과 학교적응의 관계: 외적·내적 발달 자산의 중다매개효과」, 전남대학교 교육학과 박사학위논문, 2012, 32쪽 참조).

8) 『孟子集註』 「公孫丑 下」 5: “公都子 孟子弟子也”

政和 5) 孟子廟에 從祀되었고, 1724년(淸 雍正 2)에는 孔廟에 入祀되었다. 『맹자』 가운데서 공도자가 등장하는 부분은 「公孫丑」 하편 5장, 「滕文公」 하편 9장, 「離婁」 하편 30장, 「告子」 상편 5장과 6장, 그리고 15장, 「盡心」 상편 43장이다. 그런데 이 기사들에 등장하는 공도자의 질문을 분석해보면 ‘어떤 사실에 대한 되묻기’라는 공통점이 드러난다. 예컨대 「公孫丑」 하편에서는 蚘蠅을 사직하게 한 맹자가 여전히 정치일선에서 물러나지 않는 이유를, 「滕文公」 하편 9장에서는 논변을 물리친다는 맹자가 논변을 즐긴다는 世評을 받는 까닭을, 「離婁」 하편 30장에서는 천하의 불효자로 평가되는 匡章과 교유하는 이유를, 「告子」 상편에서는 告子の 인성론을 비판하는 이유를, 「盡心」 상편에서는 滕更을 박탈하게 대한 이유를 각각 묻고 있다.<sup>9)</sup>

그러므로 이 연구에서 주목하는 ‘공도자의 되묻기’를 이해하려면, 우선 「滕文公」 하편의 질문부터 살펴보아야 한다. 이 편에서 공도자는 맹자가 논쟁하는 것을 좋아한다는 衆評이 있는 이유를 묻는다. 그러자 맹자는 그런 중평이 옳다 그르다는 대답 대신, 자신이 그럴 수밖에 없는 이유를 다음과 같이 말한다.

9) 『孟子』 「公孫丑」 下, : “孟子謂蚘蠅曰 子之辭靈丘而請士師似也 爲其可以言也 今既數月矣 未可以言與 蚘蠅諫於王而不用 致爲臣而去 齊人曰 所以爲蚘蠅則善矣 所以自爲則吾不知也 公都子以告 曰吾聞之也 有官守者 不得其職則去 有言責者 不得其言則去 我無官守 我無言責也 則吾進退 豈不綽綽然有餘裕哉”; 「離婁」 下, : “公都子曰 匡章通國 皆稱不孝焉 夫子與之遊 又從而禮貌之 敢問何也 孟子曰 世俗所謂不孝者五 惰其四肢 不顧父母之養 一不孝也 博奕好飲酒 不顧父母之養 二不孝也 好貨財私妻子 不顧父母之養 三不孝也 從耳目之欲 以爲父母戮 四不孝也 好勇鬪狠 以危父母 五不孝也 章子有一於是乎 夫章子子父責善而不相遇也 責善朋友之道也 父子責善 賊恩之大者 夫章子豈不欲有夫妻子母之屬哉 爲得罪於父 不得近 出妻屏子 終身不養焉 其設心以爲不若是 是則罪之大者 是則章子已矣”; 「盡心」 上, : “公都子曰 騰更之在門也 若在所禮而不答 何也 孟子曰 挾貴而問 挾賢而問 挾長而問 挾有勳勞而問 挾故而問 皆所不答也 騰更有二焉” 이하 본문에서 언급되는 「滕文公」 하편과 「告子」 상편의 원문은 생략하였다.

내가 무엇 때문에 논쟁하는 걸 좋아하겠느냐. 마지못해 그런 것일 뿐이다. … 이제 성스러운 입금은 나오지 않고, 제후는 방자한데, 선비들마저 아무렇게 말해버린다. 그러다 보니 楊朱와 墨翟의 말이 세상에 가득차서, 세상 말이라는 게 결론적으로는 양주 아니면 목적에게로 돌아가 버리게 되었다. … 양주와 목적의 도가 그치지 않으면 공자의 도가 나타나지 못할 것인데, 이것은 간사한 말이 백성을 속이고, 仁義를 꼭 막아버리는 것이다. … 나도 人心을 바로 잡아 간사한 말을 없애고, 비뚤어진 행실을 막으며, 음란한 말을 몰아내어서, 위로 세 분의 성인을 계승하고자 하는 것이다. 그러니 어찌 논쟁하기를 좋아하는 것이겠느냐? 마지못해 그런 것일 뿐이다. 양주와 목적을 막는다고 말할 수 있는 사람은 聖人을 따르는 이다.<sup>10)</sup>

공도자는 맹자가 당시 주류를 차지하던 양주와 목적의 논변을 비판하는 준거가 '邪說誣民'임을 알고 있었다. 그런데 그런 맹자가 세상 사람들로 부터는 '好辯', 곧 따져 말하기를 좋아한다는 평가를 받는 이유를 물었기 때문에, 공도자의 질문은 모르는 것을 묻은 것이라기보다는 맹자가 이 질문을 계기로 해서 공도자가 알고 있는 것을 재진술하기를 요청한 것으로 보아야 한다. 따라서 공도자의 질문은 '되묻기'이다.

그런데 가령 맹자가 사람들이 알고 있는 것과는 달리 자신이 논쟁에 능하지 않는다거나 적어도 논쟁을 즐기지는 않는다고 대답하면 공도자의 되묻기는 무의미해진다. 그래서 맹자는 '도가류와 목자류의 말장난을 논파하기 위해 어쩔 수 없이 선택할 것'이고, 더 나아가서는 자신의 말이 '통치자들을 압박하는 효과적인 수단'이 될 것'이라는 기대를 가지고 있음을 선언하였다. 이렇게 본다면 공도자는 맹자의 현실인식과 그것에 기초한 전략을

10) 『孟子』「滕文公 下」: “予豈好辯哉 予不得已也 … 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 … 楊墨之道不息 孔子之道不著 是邪說誣民 充塞仁義也 … 我亦欲正人心 息邪說 距詖行 放淫辭 以承三聖者 豈好辯哉 予不得已也 能言距楊墨者 聖人之徒也”

천명하게 하려고 되물은 것이라고 할 수 있다.

이 점은 「고자」 상편의 맹자 人性論 되물기에서 명확히 드러난다.

公都子가 이렇게 여쭙었다. “告子は 性에 ‘善’이라든가 ‘선하지 않음’같은 것은 없다고 말했습니다. 물론 性이 善을 행할 수도, 선하지 않음을 행할 수도 있는 것이라고 말한 사람도 있습니다. 그래서 文王과 武王이 다스리던 시절에는 백성들이 善을 즐겼지만, 幽王과 厲王이 다스리던 시절에는 사나움을 즐겼던 거라고 본 것이지요. 또 어떤 사람들은 性이 선한 사람이 있는가 하면, 선하지 않은 사람도 있다고 말했습니다. 그래서 堯를 임금으로 섬기고서도 象과 같은 극악무도한 동생이 있으며, 瞽瞍를 아비로 하고서도 舜 같은 자식이 있으며, 紂를 형의 자식과 임금으로 섬겼음에도 微子와 比干 같은 성현이 나올 수 있었던 것이라고 말합니다. 그런데 이제 선생님께서 性은 선한 것이라고 하시니, 그렇다면 앞서 말한 이들은 모두 틀렸다는 말씀이신지요?”<sup>11)</sup>

앞서 살펴 본 「등문공」 하편의 되물기가 ‘궤변을 막으신다면 서 왜?’로 요약된다면, 「고자」 상편의 되물기는 ‘우리가 선할 수 밖에 없다면 서 왜?’로 요약해 볼 수 있다. 이 점은 『맹자』 「고자」 상편의 구성에서도 확인된다. 「고자」 상편은 앞의 네 장이 성무선무악을 주장하는 고자와의 논변이고, 다섯 번째 장은 공도자가 대신한 孟季子와의 논변이다. 그리고 이어서 곧바로 공도자가 당시 유행하는 학설과 그 주요 논점들을 되짚은 다음 ‘그런데 왜 이런 주장들이 틀렸다고 말씀하시는 건가요?’라고 묻는 이 장이 나온다. 뒤이어 나오는 나머지 열 세 개의 장은 인간 본성에 관한 구체적인 논의와 그것을 함양하기 위한 방안이 설명된다. 그러므로 공도자의 질문은 사실상 고자와의 논쟁을 통

11) 「孟子」 「告子」 上: “公都子曰 告子曰 性無善無不善也 或曰 性可以爲善 可以爲不善 是故文武興則民好善 幽厲興則民好暴 或曰 有性善 有性不善 是故以堯爲君而有象 以瞽瞍爲父而有舜 以紂爲兄之子且以爲君 而有微子啓王子比干 今曰性善 然則彼皆非與”



해서 우리들 인간 자신이 무엇이어야 하는가라는 질문에 대한 주의환기에 이어서, 다음에 나올 맹자의 성선설 전반을 개략하는 효과를 가진다고 할 수 있다.

실제로 「고자」 상편에서 공도자가 질문한 요지는 ‘우리가 선할 수밖에 없다면, 왜 악행을 저지르는 일이 있고, 왜 애써 선해지려고 해야 하는가’이다. 먼저, 선할 수밖에 없다면 왜 악행을 저지르는 일이 있는가를 물으면서 공도자는 세 가지 학설을 소개한다.

- A. 性에는 善惡이 없다.
- B. 性은 선함을 행할 수도 악함을 행할 수도 있는 것이다.
- C. 性에는 등급이 있어서, 선한 사람이 있는가 하면 악한 사람도 있다.

A와 B는 告子の 설이고, C는 훗날 韓愈(768~824)가 주장한 설이다. 그리고 한유와 비슷한 시기에 등장한 李翱(772~841)는 性善情惡(D)을 주장하기도 했다. 그런데 여기에 맹자의 성선설(E)과 荀子の 성악설(F)을 넣어, 인성의 선악 유무를 말한다면 모두 다음과 같은 네 개의 설로 정리할 수 있다.<sup>12)</sup>

- (1) 性은 선하다(D, E)
- (2) 性은 악하다(F).
- (3) 性은 선하지도 악하지도 않다(A).
- (4) 性은 선하기도 악하기도 하다(D)

본래 性의 선악에 대해서는 여러 가지 질문들이 수반된다. 먼저 성선이나 성악설은 각각 그 반대되는 것이 어떻게 현실에서 허용될 수 있느냐는 질문에 대답할 수 있어야 한다. 이 문제에

12) 공도자가 말한 B의 경우에는 程顥의 “善固性也 然惡亦不可不謂之性也(『河南程氏遺書』 권1)”을 연상시키는데, 정호도 고자의 학설을 기초로 한다는 점에서 여기서는 A와 같은 설로 취급하였다.

대해서 공도자는 고자의 성설에 대해 되묻기 전에 孟季子로부터 받은 질문을 되물은 일이 있다.

맹계자가 공도자에게 물었다. “무슨 이유를 가지고 義가 안에 있는 것이라고 하는가?” “나의 공경심을 행하기 때문에 그것을 안에 있는 것이라고 하는 것이다.” “鄉人이 伯兄보다 나가기 한 살이 더 많은 경우 누구를 공경하는가?” “형을 공경한다.” “술을 따를 때에는 누구에게 먼저하는가?” “鄉人에게 먼저 따른다.” “공경하는 것은 이쪽에 있고 어른대접하는 것은 저쪽에 있으니, 과연 밖에 있는 것이 안으로부터 말미암는 것이 아니다.” 공도자가 답변하지 못해서 맹자에게 아뢰자, 맹자께서 말씀하셨다. “叔父를 공경하는가, 아우를 공경하는가?”라고 물으면, 그는 곧 ‘叔父를 공경한다’고 대답할 것이다. ‘아우가 尸童이 되면 누구를 공경하는가?’라고 물으면, 그는 곧 ‘아우를 공경하’란다고 대답할 것이다. 자네가 ‘叔父를 공경하는 것은 어디에 갔는가?’하고 물으면, 그는 곧 ‘자리에 있기 때문이다’라고 대답할 것이니, 자네 역시 ‘자리에 있기 때문이다’라고 말하라. 평상시 공경해야 하는 것은 형에게 있고, 잠시 공경해야 하는 것은 鄉人에게 있는 것이다.” 季子が 이 말을 듣고 말했다. ‘叔父를 공경하게 되면 叔父를 공경하고, 아우를 공경하게 되면 아우를 공경하니, 과연 밖에 있는 것이지 안으로 말미암는 것이 아니다.’ 공도자가 말했다. ‘겨울날에는 끓는 물을 마시고 여름날에는 찬 물을 마시는 것이니, 그렇다면 마시고 먹는 것도 또한 밖에 있는 것이로다.’<sup>13)</sup>

(1)인간이 본성적으로 선한 존재라면 실생활에서 경험되는 외부적인 악의 문제, 그리고 내적으로는 본능적인 욕구나 이기심 같은 것들을 어떻게 정의할 수 있는지가 문제된다. (2)반대로 인간이 본성적으로 악한 존재라면, 우리가 추구하는 선성과 그 결

13) 『孟子』「告子 上孟」: “季子 問公都子曰何以謂義內也 曰行吾敬故 謂之內也 鄉人 長於伯兄一歲則誰敬 曰敬兄 酌則誰先 曰先酌鄉人 所敬在此 所長在彼 果在外 非由內也 公都子 不能答 以告孟子 孟子 曰敬叔父乎 敬弟乎 彼將曰敬叔父 曰弟爲尸則誰敬 彼將曰敬弟 子曰惡在其敬叔父也 彼將曰在位故也 子 亦曰在位故也 庸敬 在兄 斯須之敬 在鄉人 季子 聞之 曰敬叔父則敬 敬弟則敬 果在外 非由內也 公都子 曰冬日則飲湯 夏日則飲水 然則飲食 亦在外也”

과물인 인문학적 가치들이 어떻게 가능할 수 있는지를 설명할 수 있어야 한다. 물론 이 질문들에 대해서는 각각 '악이란 선성의 결여나 오염일 뿐 실제로 있는 것이 아니다'거나, '위대한 성인들의 가르침과 그것을 바탕으로 한 교화를 통해 선이 구현될 수 있다'고 대답할 수도 있다.

물론 우리가 경험하는 선악의 문제와 관련해서는 (3)性は 선하기도 악하기도 않은 것으로서 외부의 조건에 따라 선악이 결정된다고 하거나, (4)性は 선하기도 악하기도 한 것이라고 하면 좀 더 손쉽게 해결될 수도 있지만, 이 경우 性이라는 것이 도대체 무엇인가 하는 문제에 직면하게 된다. 인간의 본질, 곧 性은 아프리오리한 것으로서 변하지 않는 것이라는 전제에서부터 출발한다. 그런데 (개)본디부터 이미 가지고 있고, 변하지도 않는 것이라면, 선하거나 악한 그대로 살 수밖에 없다. 애써 노력하지 않아도 쉽게 그렇게 될 것이고, 반대로 아무리 애써 노력해도 변하는 것 없기 때문이다. 이와는 달리 (내)본래 가지고 있었지만 나중에 변하는 것이거나, (태)본래 가지고 있지 못했지만 나중에 성취할 수 있는 것이라고 할 경우에는 그것을 性이라고 부르기 곤란하다. 왜냐하면 그런 것들은 본질적인 것이 아니기 때문이다.

결국 인성론의 문제는 경험 중의 선악 문제와 맞물리면서 仁義道德이 선천적이고 내재적인 것인지, 후천적이고 외재적인 것인지로 확장된다. 물론 맹자는 선천적이고 내재적인 것으로서의 성선설을 주장하였고, 이후 유학의 전통에서 이 기조는 지속된다. 그런데 이 지점에서 공도자의 되묻기가 중요한 의미를 가진다고 하는 평가하는 까닭은 이 되묻기가 초기 인성론과 맹자의 인성론이 사실상 다른 것이 아니라는 점을 재진술하도록 한 계기였기 때문이다. 물론 이 문제는 性을 무엇으로 규정하느냐에 따른 것으로서 훗날 보편적 존재 양식과 인간의 자기 인식이라는 두 가지로 질문이 분화되어 인성론상의 주요 논쟁을 이끌어

내는데, 이 문제에 대해서는 다음 장에서 구체적으로 살펴보겠다.

### 3. 보편적 존재 양식으로서의 性

『맹자』에 주석을 단 趙岐에 따르면, 告子는 맹자와 동시대 사람으로서 이름은 不害라고 하는데, 유가와 묵가의 이론에 능통했다고 한다.<sup>14)</sup> 그런데 고자는 『맹자』 「公孫丑」와 「고자」 편 등에서 등장할 뿐, 알려진 바가 거의 없다. 그리고 고자의 주장이라는 성무선무악설도 그의 독창적인 학설이라기보다는 중국 고대인 은나라와 주나라 교체기에 유행했던 일반적인 주장을 담고 있다. 그래서 ‘맹자가 고자라는 허구의 인물을 통해 당시 상식을 말하게 하고, 이를 비판한 것’으로 보기도 한다.

사실 유학의 인성론은 맹자와 고자가 벌인 이 논쟁, 곧 「고자」 상편 3장인 生之謂性章을 실마리로 하고, 맹자의 성선설과 순자의 성악설을 주류로 삼아 왔다. 그런데 중국 인성론의 역사는 은나라와 주나라의 교체기인 기원전 1200년 전후까지 거슬러 올라간다. 그리고 이때에는 맹자나 순자보다는 고자의 주장에 가까웠는데, 性을 타고난 생리적 욕구본능으로 이해했다. 본래 性이라고 하는 글자는 心과 生으로 구성되었지만, 生과 혼용했기 때문이다. 그래서 고대인들은 性을 낳 때부터 가지고 있는 생리적 욕구본능이라고 생각했고, 이 자연생명의 욕구본능이 그 자

14) 『孟子集註』 「公孫丑 下」, 5: “孟賁 勇士. 告子 名不害. 孟賁 血氣之勇 丑蓋借之以贊孟子不動心之難. 孟子言 告子未爲知道 乃能先我不動心 則此未足爲難也.” 「告子 上」, 1, 3: “性者 人生所稟之天理也. 杞柳 柎柳 柎捲 屈木所爲 若匱匣之屬. 告子言人性本無仁義 必待矯揉而後成. 如荀子性惡之說也”, “湍 波流濤回之貌也. 告子因前說而小變之 近於揚子善惡混之說”, “生 指人物之所以知覺運動者而言. 告子論性 前後四章 語雖不同 然其大指不外乎此. 與近世佛氏所謂作用是性者 略相似”

체로는 아직 다듬어지지 않은 순수한 상태이므로 다른 사람들과 공존하려면 절제되어야 하는 것이라고 여겼다. 따라서 性 자체에 선악이 고정되어 있는 것은 아닌데, 절제를 하느냐 못하느냐에 따라 선하거나 악할 수 있다는 소박한 생각이 중국 인성론의 출발점이었다.<sup>15)</sup>

사실 고자가 말하는 性은 '사람과 사물이 지각하고 운동하게 하는 것(人物之所以知覺運動者)'으로서 가치중립적이다. 그래서 『맹자』 「고자」 상편에는 생략되어 있지만, '그렇다면 개와 소, 사람의 성질이 모두 같다는 말이냐(然則人之性, 猶牛之性, 牛之性, 猶人之性與)'라는 맹자의 되물음에 고자는 아마도 '그렇다' 라고 대답했을 것이다. 이 점을 좀 더 분명히 해 두기 위해서, 생지위 성장을 전후로 한 고자의 말을 정리하자면 다음과 같다.

1장. 性이라고 하는 것은 버드나무 같고, 義라는 것은 버드나무로 만든 그릇과 같습니다. 그러니 人性으로 仁義를 행하게 하는 것은 마치 버드나무로 버드나무그릇을 만드는 것과 같습니다.<sup>16)</sup>

2장. 性이라고 하는 것은 여울물(湍水) 같아서 동쪽으로 물길을 트면 동쪽으로 흐르고 서쪽으로 물길을 트면 서쪽으로 흐릅니다. 사람이 타고 난 것에 선악의 구분이 없다는 것은 물에 東西의 구분이 없다는 것과 같다는 말입니다.<sup>17)</sup>

4장. ①식욕(食)과 정욕(色)이 性입니다. 그런데 仁은 안에 있는 것이지 밖에 있는 것이 아닙니다. 義는 밖에 있는 것이지 안에 있는 것이 아닙니다. ②저 사람이 어른이니까 내가 그를 어른이라고 하는 것이지, 나에게 어른이라고 하는 것이 있지는 않습니다. 이것은 어떤 흰 것을 보고서 희다고 하는 것과 같은 말인데, 이때 희다

15) 한국동양철학회 편, 『동양철학의 본체론과 인성론』, 연세대학교 출판부, 1982, 170-171쪽.

16) 『孟子』 「告子 上」: “性 猶杞柳也 義 猶枳椇也 以人性爲仁義 猶以杞柳爲枳椇”

17) 『孟子』 「告子 上」: “性猶湍水也 決諸東方則東流 決諸西方則西流 人性之無分於善不善也 猶水之無分於東西也”

는 것은 밖에 있는 것을 두고 하는 말입니다. 그러니 밖에 있다고 하는 것입니다.<sup>18)</sup>

인용문에 따르면, 고자는 선악의 가치관념이 본질적, 내재적인 게 아니라고 전제한다. 그래서 性에는 선악이 없고, 선악은 타고난 본질적 속성이 아니라고 선언한 것이다(2장). 사실 性이라고 하는 것은 식욕이나 정욕처럼 타고난 것이며, 내재적인 것이어야 한다(4장 ①). 그런데 그렇기 때문에 그것만으로는 아직 선하다거나 악하다고 말할 수 없다. 왜냐하면 물처럼 선한 쪽으로 트면 선하게 되고, 악한 쪽으로 트면 선하지 못하게 되기 때문이다(2장). 이 말은 선한 쪽으로 흘러간 이후에야 비로소 선하게 되는 것이고, 악한 쪽으로 흘러간 이후에야 비로소 악하게 된다는 말로 이해할 수 있다.

그럼에도 불구하고 性은 도덕질서의 가능성을 가지고 있다. 왜냐하면 버드나무 그릇은 버드나무로만 만들 수 있기 때문이다. 물론 모든 버드나무가 버드나무그릇이 되는 것은 아니다. 그래서 인성도 仁義와 같은 도덕질서, 善 관념으로 나아갈 재료가 되지만, 언제나 그런 본성이 드러나는 것은 아니다. 그런데 이 도덕질서 관념은 안에서 나오는 것과 밖에서 비롯되는 것 두 가지로 나눌 수 있습니다. 앞서 언급했듯이 안에서 나오는 것은 식욕과 정욕처럼 본질적인 것이다(4장 ①). 먹으면 달게 느끼고, 사랑하면 기꺼워하는 것은 그것을 느끼는 나에게서 비롯되고 성취되는 것이다(人之甘食悅色者即其性). 도덕질서관념 중에서 仁愛가 바로 여기에 해당한다. 이에 비해서 각각의 사물이 마땅히 지향해야 하는 바는 그 사물의 바깥에서 목격되고 이루어지는 것이다(事物之宜由乎外). 어른을 공경하는 일이나, 흰 것을 희다고 하는 것은 나를 기준으로 한 것이 아니다. 어른과 흰 사물의

18) 『孟子』「告子上」: “①食色 性也 仁 內也 非外也 義 外也 非內也 ②彼長而我長之 非有長於我也 猶彼白而我白之 從其白於外也 故謂之外也”

겉모양을 기준으로 반응하는 것이기 때문이다. 이렇게 보면 의로움이란 시시각각으로 변하는 관계 상황이 어떻게 연출되느냐에 달린 문제로, 그 기준은 밖에 있는 것이 된다.

요컨대 『맹자』 「고자」 상편 첫 머리의 네 개 장에 따르면, 고자와 은주 교체기의 초기 인성론에서는 性을 다음과 같은 것으로 생각했던 것으로 정리할 수 있다.

- ① 날 때부터 가지고 있는 생리적 욕구 본능으로,
- ② 그 자체로 선악을 가지고 있지는 않지만,
- ③ 선의 가능성을 가지고 있는데,
- ④ 여기서 말하는 선에는 본질적인 것(내재적인 것-仁)과 비본질적인 것(외재적인 것-義)이 있다.

이를 湍水說, 性無善無惡說, 仁內義外說이라고 하는데, 이것들이 맹자 당시에 이르러서 주요한 논쟁거리가 된 까닭은 더 이상 혈연관계에 바탕을 둔 이른바 宗法人倫만으로는 도덕질서가 유지되기 힘들다는 자각이 일어났기 때문이다. 특히 은나라 마지막 왕인 紂의 거칠고 음란한 행위를 목격하면서 지식인들은 사회질서와 인간본성에 대해서 더 이상 소박한 신뢰를 보낼 수 없게 되었다. 아울러 왕조를 교체한 周나라의 통치자들은 飲食男女라는 소박한 생리적 욕구 본능을 무리 없이 조정해서 人文을 건립해야만 한다는 당면 과제를 해결해야 했다. 그래서 아직 性, 그 자체로 선악을 말하는 데로 나가지는 않았지만, 궁극적으로는 선의 가능성을 가지고 있다는 데는 별다른 이견이 없었던 것이다.

이런 생각은 『맹자』보다 한참 뒤에 나왔고, 선진유가의 사상만을 담고 있다고 보기는 어려운 저작이지만 『中庸』에도 잘 드러나 있다.

하늘이 명한 것을 性이라 하고, 그러한 性에 잘 따르는 것을 道

라고 하는데, 道를 닦는 것을 가르침(敎)이라고 한다. 도라고 하는 것은 본래 한 순간이라도 떨어질 수 없는 것이어서 만일 떨어질 수 있다면 그것은 도가 아닌 것이다. 그래서 군자는 보이지 않는 것에 조심하여 삼가고(戒愼), 들리지 않는 것에 의심하고 두려워하는 것(恐懼)이다. 감춘 것보다 잘 드러나는 것은 없고, 자질구레한 것보다 눈에 띄는 것은 또 없다. 그러므로 군자는 홀로 있을 때 삼가야 한다. 희노애락의 감정이 아직 드러나지 않은 때를 가리켜 中이라고 하고, 그러한 감정들이 일어나서 절도에 맞으면 和라고 한다. 그러므로 中이라는 것은 천하의 큰 바탕이 되는 것이요, 和라고 하는 것은 천하의 뛰어난 道가 되는 것이다. 이 中和에 도달하면 하늘과 땅이 제자리를 잡고, 만물이 자랄 것이다.<sup>19)</sup>

『중용』 제일 첫 머리에서 선언하고 있는 性은 맹자보다는 고자 쪽에 가깝다. 그래서 ‘천명을 性이라고 한다.’는 선언을 유가적이기는 하지만, 反맹자적이라고 보기도 한다. 물론 『중용』의 장구를 정리하고 집주를 단 주자는 여기서 언급하고 있는 性을 氣質로 보았다. 어쩌면 그것을 통해서 맹자의 인성론과 연결지점을 만들어 두려고 했을 수도 있다. 하지만 이렇게 ‘氣質’이라고 말한 것 자체가 고자가 말하는 생리적 욕구 본능이라고 말한 것과 가깝다는 것을 인정해버리는 것이 된다. 기질을 갖춘 것의 공통적 성질, 곧 천성적으로 부여된 존재 양식 중 공통적인 것은 생리적 본능적 욕구이기 때문이다.

모든 살아 있는 것들은 살아 있는 것들의 공통된 특성을 가지고 있다. 배가 고프면 먹어야 하고, 번식을 통해 종족을 보존하는 것이다. 그러므로 道라고 하는 것은 이 공통적 특성을 잘 따르는 것이 된다. 그런데 거꾸로 말하면 살아있는 모든 것들은 이 道에서 벗어날 수 없다. 인생의 길에서 벗어나는 유일한 길은 인생을 그만 두어버리는 것이기 때문이다. 그러므로 이 점에

19) 『中庸』 1장: “天命之謂性 率性之謂道 修道之謂敎 道也者 不可須臾離也 可離非道也 是故君子戒愼乎其所不睹 恐懼乎其所不聞 莫見乎隱 莫顯乎微 故君子慎其獨也 喜怒哀樂之未發 謂之中 發而皆中節 謂之和 中也者 天下之大本也 和也者 天下之達道也 致中和 天地位焉 萬物育焉”



서 본다면 살아있는 모든 것들은 모두가 같다. 현실적으로도 그렇고, 이념적으로도 그래야 한다.

『중용』의 첫 머리에서 선언되는 天命은 그리스도교의 하느님과는 달라서 인간을 특별히 아끼지 않는다. 이 거대한 시간과 공간을 인간의 타락과 구원을 위해 기획하지 않았다는 말이다. 그래서 특별히 자기 모양을 본 따 만들지도 않았고, 특별히 숨을 불어 넣어 주지도 않았다. 하지만 이 天命은 이렇게 모든 생명들이 살아가는 보편적인 존재양식은 물론, 각각의 생명체들이 살아가는 데 적합한 방식도 포함하고 있다. 인성론에서 우리가 자주 헛갈리는 부분은 모든 생명체가 가지고 있는 공통된 삶의 양식 외에 각 종들이 가진 특성, 곧 種差를 性이라고 여기는 것이다. 그러다보니 人性은 善하고 物性은 惡하다고 생각하게 된다.

그런데 이처럼 우리가 특별하다는 생각은 '우리'의 존재양식을 전제로 한 데서 비롯되는 것이다. 이 세계의 모든 살아 있는 것들은 하나의 性, 곧 생명현상을 가지고 있다. 그런데 그것들은 동시에 각각 하늘을 날고, 물속에서 헤엄치며, 땅을 디디고 산다는 점에서 구분되는 삶의 방식을 가지고 있다. 그래서 『중용』의 저자는 『시경』 「大雅」의 한 구절을 빌려 이렇게 말했다.

『시경』에서는 '솔개가 하늘 저 멀리에 날고, 물고기는 못에서 뛰노네.'라고 했는데, 그것은 위아래를 살펴서 말한 것이다.<sup>20)</sup>

정확하게 말하면 맹자가 등장하기 전까지는 사실 이 선언만으로도 인간의 본성을 말하는 데 충분했다. 그래서 공자는 政治의 출발점이 모든 존재하는 것들의 기본적인 욕구 본능인 食色을 충족시켜 주는 것이라고 보았고, 그런 점에서 모두의 性은 비슷하지만 외부적인 조건에 따라 변하는 것이라고 말했다.<sup>21)</sup> 공자

20) 『中庸』 12장: “詩云 鸛飛戾天 魚躍于淵 其言上下察也”

의 인의정치론에 따르면, 민중의 본성은 말 그대로 質朴하기 때문에 혈연관계에 바탕을 두고 건립된 周나라의 종법인륜질서를 되살리는 것만으로도 충분히 백성들의 기본적 욕구 본능을 충족시킬 수 있다. 문제는 그런 욕구본능을 넘어서서 거리낌 없는 소인배들이다.

중니께서 말씀하셨다. “군자는 中庸하고, 소인은 中庸을 거스른다. 군자가 중용한다는 것은 군자이어서 때를 잘 맞추는 것을 두고 하는 말이다. 소인이 중용한다는 것은 소인이어서 도무지 거리낌이 없는 것을 두고 하는 말이다.”<sup>22)</sup>

여기에 이르러서 다른 존재와는 구분되는 인간만의 존재양식이 인성론의 전면에 드러난다. 때를 맞추고, 거리낌이 있는 것은 인간만이 가진 고유한 존재양식이다. 인간이라면 누구나 그것을 할 수 있는 이른바 고유한 존재양식을 가지고 태어났지만, 그것을 제대로 발현할 수 있는가는 개인의 노력, 곧 꺾에 달려 있다. 물론 공자는 이 꺾으로도 되지 않는 어려운 부류가 있다는 것을 인정했다.

선생께서 말씀하셨다. 오직 上知와 下愚는 바꿀 수 없다.<sup>23)</sup>

그런데 공자의 이 말은 앞서 살펴 본 程顥와 같은 관점에서 이해해야 한다. 곧, 인간이라면 누구나 그럴만한 능력을 타고났지만, 그것을 자포자기하는 그 누군가가 있다면 그것은 도저히 바꿀 수 없다는 말이기 때문이다. 이렇게 비교적 초기의 인성론에서는 세계와 인간, 인성과 물성이 서로 연계되어 있는 것

21) 『論語』「顏淵」: “子貢問政 子曰 足食 足兵 民信之矣”; 『陽貨』: “子曰 性相近也 習相遠也”

22) 『中庸』 2장: “仲尼曰 君子中庸 小人反中庸 君子之中庸也 君子而時中 小人之中庸也 小人而無忌憚也”

23) 『論語』「陽貨」: “子曰 唯上知與下愚 不移”

으로 보았고, 따라서 인간의 기본적 욕구 본능을 좌악시하지도 않았다. 하지만 공자의 말에서 감지되는 균열이 맹자에게 이르러서 구체화되었고, 그래서 맹자는 인간과 사물의 본성에 선을 갖게 된다.

#### 4. 인간의 자기 인식으로서의 性

孔孟에 기원을 두는 유학은 지금까지 중국철학사의 시작, 곧 인문주의의 전통을 지탱해온 것으로 평가되었다. 그러한 평가를 가능하게 하는 여러 가지가 있지만, 특히 신화의 시대에서 인문의 시대로 넘어오는 과정을 설명하는 데 자주 등장하는 고사 가운데 하나가 땅과 하늘의 교통을 끊었다는 絕地天通 고사이다.

황제께서는 죽임을 당한 사람들의 죄 없음을 불쌍히 여기시어, 사나움을 위엄으로 갚으시니, 苗 백성들이 막히고 끊어져서 이후로 대를 잇지 못하게 되었다. 이에 重과 黎에게 명하여 땅과 하늘의 통함을 끊게 하셨는데, 이후로 내려오시는 일이 없게 되었다. 여러 제후들의 백성들을 돌보는 사람들이 법도에 어긋나는 짓을 바로 잡는 데만 힘쓰니, 홀아비와 과부들을 감싸주는 이가 없었다. 황제께서 백성들에게 거리낌 없이 물으시자 홀아비와 과부들이 苗를 원망하였는데, 이에 덕으로 위압하니 두려워하게 되었고, 덕을 밝히니 밝아졌다.<sup>24)</sup>

이 고사가 祭政一致를 벗어난 인문의 시작을 가리키는 것으로 이해되는 까닭은 공자의 義命分立이 여기에서 출발하는 것으로 보기 때문이다. 철학적 관점에서 공자를 공자로 만들어 준 것이 神權에 반대한 것이라는 견해는 물론 공자가 공교롭게도 야스퍼

24) 『書經』 「呂刑」: “皇帝哀矜庶戮之不辜 報虐以威 遏絕苗民 無世在下 乃命重黎 絕地天通 罔有降格 羣后之逮在下 明明棗常 鰥寡無蓋 皇帝清問下民 鰥寡有辭于苗 德威惟畏 德明惟明”

스(Karl Theodor Jaspers, 1883~1969)의 ‘차축시대(車軸時代, Achsenzeit)’에 해당하는 시기를 살았기 때문이라는 데 착안한 것일 수도 있다. 하지만 모더니즘적 관점에서 인문주의는 분명히 神權에서 벗어나 인문을 긍정하는 것을 가리킨다. 이 점은 이 고사를 人文의 말살로 보는 다음과 같은 견해에서도 드러난다.

『상서』 주서 여형 편을 보면 ‘이에 중려에게 명하여 땅이 하늘로 통하는 것을 끊어버리게 하니 오르내림이 없어졌다(乃命重黎 絕地天通 罔有降格) 기사’가 있다. 전후 문맥과 역주를 참고로 하면 이 기록의 의미는 주의 목왕이 중에게는 신사(神事)를 주관하라는, 려에게는 치민(治民)을 책임지라는 명령을 내리고, 민(民)과 신(神)이 상통하는 법술(法術)을 금지하여, 다시는 신과 민이 오르내리면서 서로 섞이는 일이 없도록 했다는 것이다. 이 기록은 우리에게 ‘절지 천통’ 사건을 전후로 하여 큰 단절이 있었다는 것을 말하고 있다. 사건 이전에는 사람과 하늘이 서로 오르내리고 섞여 사는 일종의 수평적 관계를 유지하고 있었다. 이 책의 논지로 보면 이는 ‘천-인’의 수평적 양자 관계를 보여 주고 있는 것이 된다. 원시적 우주론의 형상화인 셈이다. 그런데 제왕이 그것을 금지시킨다. 이는 결국 인민을 천신과 분리시켜 인민이 하늘과 직접 소통할 수 없게 만들고 오직 천자인 제왕을 통해서만 소통할 수 있도록 천인 관계를 제도화했다는 뜻이다. 제천 의례를 통한 하늘의 독점과 같은 맥락이다. 이 단절의 사건을 위안커[袁珂]는 원시 사회의 종결을 간접 반영하는 것이라 했는데 적절한 지적이라고 본다.<sup>25)</sup>

물론 고대국가의 제왕이 신권을 대신하게 된 봉건주의에 대해서 비판하고 있지만, 인용문에서도 이 고사가 원시적 우주론이 종결되었다는 점을 드러내고 있다는 데 대해서는 동의하고 있기 때문이다. 그리고 이 지점은 孔孟의 유학을 인문주의로 규정하는 데 있어 상당한 의미를 가진다. 왜냐하면 지금까지 초월적이면서 실제적이기까지 했던 신들이 한 걸음 뒤로 물러선 채, 우

25) 조현철, 『동아시아 건국 신화의 역사와 논리』, 문학과 지성사, 2003, 352-353쪽.

리 뒤에서 우리를 응원하는 상징적인 존재가 되기 때문이다. 그리고 그 대신 우리가 타고난 天性은 이 지점에 이르러서 비로소  
 善해야만 하는 것으로 特定되기에 이른다.

伯牛가 병이 나자, 선생께서 병문안 가서 창 너머로 손을 잡고  
 말했다. “가망이 없나 보구나. 운명(命)이로구나. 이런 사람이 이런  
 병에 걸리다니, 이런 사람이 이런 병에 걸리다니.”<sup>26)</sup>

공자의 제자인 冉伯牛가 걸린 병은 명확하지는 않지만 天刑으  
 로 여겨졌던 癩病(癩病)으로 알려져 있다. 그런데 공자는 이  
 제자를 병문안하면서 남쪽 창 너머로 앓는 이의 손을 잡고서,  
 탄식인지 통곡일지 모를 말을 되뇌는다. 이 구절에 대해서는 상당  
 히 많은 논란이 있지만, ‘이런 사람이 이런 병에 걸리다니, 이건  
 운명인가 보다.’로 해석할 수 있다. 하지만 이 운명이 곧 絜백우  
 의 不淨, 더 나아가서 선하지 못함을 증명하는 근거는 될 수 없  
 다. 물론 고대사회에서는 發病 원인과 치료의 매커니즘을 정확  
 하게 이해할 수 없었기 때문에, 위생과 도덕성을 혼동하였다. 그  
 런데 발병과 진행, 그리고 사망은 다만 사실일 뿐, 그것이 도덕  
 적으로 증명하는 것은 아무 것도 없다. 그러므로 우리가 옳다  
 하는 것을 보증해주는 것은, 이 세계의 전면에 나서게 된 우리  
 들 자신뿐이다.

공자는 이 지점에서 不可知論을 택하지만<sup>27)</sup>, 맹자는 좀 더 직  
 접적으로 인간 내부에서 그 근거를 찾아낸다.

맹자께서 말씀하셨다. “사람이라면 누구나 차마 참지 못하는 마  
 음을 가지고 있다. … 사람들이 누구나 다 차마 참지 못하는 마음  
 을 가지고 있다는 것은 이런 것들로 알 수 있다. 어떤 사람이 갑자기

26) 『論語』「雍也」: “伯牛有疾 子問之 自牖執其手曰 亡之 命矣夫 斯人也而  
 有斯疾也 斯人也而有斯疾也”

27) 『論語』「先進」: “季路問事鬼神 子曰 未能事人 焉能事鬼 敢問死 曰 未  
 知生 焉知死”

기 어린애가 우물에 빠지려는 것을 보면 누구랄 것도 없이 깜짝 놀라며 측은하게 여기는 마음을 갖게 될 것이다. 이런 마음이 드는 것은 어린 아이의 부모와 알아두려고 해서도 아니고, 마을 사람들에게 사랑을 하려고 해서도 아니며, 비난하는 소리를 듣기 싫어서도 아니다. 이렇게 보면 측은하게 여기는 마음이 없으면 사람이 아니요, 나쁜 것을 부끄러워하고 미워하는 마음이 없으면 사람이 아니요, 사양하는 마음이 없으면 사람이 아니요, 옳고 그름을 가리는 마음이 없으면 사람이 아니다. 측은해하는 마음은 仁의 단서요, 부끄러워하고 미워하는 마음은 義의 단서요, 사양하는 마음은 禮의 단서요, 옳고 그름을 가리는 마음은 智의 단서이다. 사람에게 이 네 가지 단서가 있다는 것은 마치 四肢가 있는 것과 마찬가지로이다.”<sup>28)</sup>

맹자는 우리들 자신 속에서 행위준칙을 찾아낸다. 그리고 그런 준칙이 있다는 것은 우리가 존재한다는 것만큼이나 분명하다고 말한다. 그래서 공자의 正命論을 빌려와서 그것이 없다면 사람이 아니라고 말할 수 있는 네 가지 단서를 제시한다. 이 단서는 우리가 이미 경험했거나 경험할 수 있고, 그래서 충분히 공감할 수 있는 대표적인 것들이다. 그러므로 굳이 이 넷이라는 숫자에 집중할 필요는 없다. 다만 당시 仁義禮智라고 하는 것이 우리가 추구해야 할 대표적인 가치였기 때문에 이것들을 사례로 들어 가치의식이라고 하는 것이 우리 속에 있다고 말한 것이다.

맹자는 우선 우리가 옳다 그르다 하는 것이 우리의 기준에 따른 판단에 불과하다는 점을 주의환기한다. 논의를 좀 더 확장하자면 사물과 우리가 같거나 다르다고 하는 것도 이미 우리 속

28) 『孟子』「公孫丑，上：「孟子曰 人皆有不忍人之心 天地以生物爲心 而所生之物因各得夫天地生物之心以爲心 所以人皆有不忍人之心也 … 所以謂人皆有不忍人之心者 今人乍見孺子將入於井 皆有怵惕惻隱之心 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 由是觀之 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 由是觀之 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 人之有是四端也 猶其有四體也”

에 그 기준이 들어 있다. 사물과 우리를 최대한 구분할 수 있는 본질적 차이가 있다고 한다면 인성과 물성은 본질적으로 다른 것이 된다. 그렇지 않다고 생각하면 인성과 물성은 궁극적으로 같은 것이 된다. 하지만 그래서 맹자는 性이 인성론의 초기에서 이야기되었던 것과는 달리 존재일반을 관통하는 욕구본능은 아니라고 말한다. 그러한 욕구본능에 충실한 것은 우리가 단지 그럴 뿐이라고 생각하는 존재, 곧 인간을 뺀 나머지가기 때문이다. 사실 우리는 세계 내 존재이지만, 그런 욕구본능에서 벗어날 수 있는 자각심을 가지고 있다는 점에서 다른 존재들과 차별성을 확보할 수 있다.

맹자의 이런 생각은 사실상 정반대의 주장을 하는 순자에게도 그대로 적용된다. 다만 순자는 욕구본능을 인간적 국면에서 재진술한 것이다.

사람의 性은 慝하다. 그 선하다고 하는 것은 인위적인 것이다. 이제 사람의 性은 태어나면서부터 이로운 것을 좋아하는 것이 있다. 이에 따라 다투어 빼앗음이 생겨나서 辭讓이 없어진다. 태어나면서 싫어하고 미워하는 것이 있다. 이에 따라 해치고 상하게 하는 일이 생겨나고 충성과 믿음이 없어진다. 태어나면서부터 귀와 눈의 바라는 것이 있고, 듣고 보기를 좋아하는 것이 있다. 이에 따라 음란이 생겨나고 예의와 문리가 없어진다. 그렇다면 인간의 성품을 따르고 인간의 감정에 따라가면 반드시 서로 싸우고 다툼이 생겨나 그 구분을 깨뜨리고 이치를 어지럽혀 난폭한 데로 돌아가게 될 것이다. 그러므로 반드시 스승의 모범적 교화와 禮義의 도가 있어야 남에게 사양할 줄도 알게 되고 文理에 합치되어 다스림으로 돌아간다. 이것으로 본다면 사람의 성품은 악한 것이 분명하고, 그 선하다는 것은 인위적인 것이다.<sup>29)</sup>

29) 「荀子」 「性惡」: “人之性惡 其善者僞也 今人之性 生而有好利焉 順是 故爭奪生而辭讓亡焉 生而有疾惡焉 順是 故殘賊生而忠信亡焉 生而有耳目之欲 有好聲色焉 順是 故淫亂生而禮義文理亡焉 然則從人之性 順人之情 必出於爭奪 合於犯分亂理而歸於暴 故必將有師法之化 禮義之道 然後出於辭讓 合於文理而歸於治 用此觀之 然則人之性惡明矣 其善者僞也”

순자는 일찍이 인간의 본성에 대한 자신의 견해를 荀임금의 입을 빌려 이렇게 말한 바 있다.

요임금이 순임금에게 “人情은 어떠한 것인가?”라고 물었다. 이에 순임금은 “人情은 몹시 아름답지 못한 것인데 이것은 물어 무엇합니까? 처자식을 갖게 되면 부모에 대하여 효도의 마음이 차츰 희박해지고, 자기의 욕망이 이루어지면 벗에 대한 신의가 차츰 희박해지고, 관작과 봉록이 가득하게 되면 임금에 대해 충성하는 마음이 희박해집니다. 사람의 情이라, 사람의 情이라. 이것은 아름답지 못한 것인데, 다시 또 물어 무엇합니까?”라고 대답하였다.<sup>30)</sup>

물론 인용문에서 순자는 人情이라고 말하고 있지만, 실제로 이것은 인간이 보편적으로 가진 욕구를 가리키는 것으로서 인성을 가리키는 말로 이해할 수 있다. 이것은 「正名」 편에서 性情에 대해 논의한 구절에서 확인된다.<sup>31)</sup>

사실 인간이 오롯이 스스로를 자각하는 존재이어야 함을 인식하는 순간 인간의 본성은 인간 아닌 존재들의 본성과는 구분된다. 이 점에서 순자와 맹자는 동일한 관점에서 인간을 이해하고 있다. 인간의 삶을 유지하는 본능적 욕구로서의 본성은 인간과 동물이 보편적으로 갖추고 있는 것이지만, 인간의 가진 욕구는 질적으로 고급화 하려는 성질과 양적으로 더 많이 소유하려는 성질을 가지고 있다는 점에서 분명히 구분된다. 또한 동물의 욕구 본능에는 자각심이 없으므로 그것을 ‘어떤 방식으로 충족시키느냐’는 가치판단을 적용시킬 수 없다. 하지만 인간의 욕구 본

30) 「荀子」 「性惡」: “堯問於舜曰 人情何如 舜對曰 人情甚不美又何問焉 妻子具而孝衰於親 嗜欲得而信衰於友 爵祿盈而忠衰於君 人之情乎 人之情乎 甚不美 又何問焉”

31) 「荀子」 「正名」: “性者 天之就也 情者 性之質也 欲者 情之應也 以所欲以爲可得而求之 情之所必不免也 以爲可而道之 知所必出也 故雖爲守門 欲不可去 性之具也 雖爲天子 欲不可盡 欲雖不可盡 可以近盡也 欲雖不可去 求可節也 所欲雖不可盡 求者猶近盡 欲雖不可去 所求不得 慮者欲節求也 道者 進則近盡 退則節求 天下莫之若也”



능은 자각적인 것이므로 '어떤 방식으로 충족시키느냐'가 중요한 판단의 기준이 된다.

물론 지금까지 우리가 알고 있었던 대로 맹자와 순자의性に 대한 개념정의는 분명히 반대되는 것이 틀림없다. 맹자가 인간과 최근류인 동물과의 차이점을 강조하여 가치자각을 하는 것(人之所以異於禽獸者)이 인간의 성이라고 정의하였다면, 고자는 인간이 태어날 때부터 가지고 있는 것(生之所以然)이 인간의 성이라고 정의하였기 때문이다.<sup>32)</sup> 따라서性に 대한 순자의 견해는 고자의 성개념을 계승한 것으로 볼 수도 있지만, 그러한 보편적 존재 양식인性이 인간의 국면에 들어오게 되면 惡하다고 할 수 있다고 함으로써 실질적으로는 맹자의 인성론을 재진술한 것이다.<sup>33)</sup>

이 문제는 훗날 漢儒와 宋儒를 거치면서 本然과 氣質, 本體와 作用, 性情과 理氣의 복잡한 개념을 통해 전개되지만, 사실상 인간 존재가 인간 아닌 존재와는 질적으로 다른 존재라는 자기 인식을 기반으로 하였다는 점에서는 맹자와 순자의 의미맥락을 확장한 것에 지나지 않는다. 그러므로 결국 우리들 자신에 대한 되물음인 인성론의 결론은 '어떻게 다를 것이냐, 곧 '다르다고 하는 것을 어떻게 실천해낼 것인가?'를 되묻는 것이라고 할 수 있다. 이렇게 볼 때 중국철학사의 인성론은 오늘날 우리가 '인간학적 순환'이라고 하는 것의 연장선상에서 이해될 수 있을 것이다.

32) 이강대, 「荀子の 人性論에서의 惡의 문제」, 『慶山大學校論文集』 제11집, 1993, 202-204쪽 참조.

33) 김성동, 「순자의 인성론에 대한 한 해석」, 『大同哲學』 제29집, 2005, 3-23쪽 참조.

## 5. 결론

마르틴 부버(Martin Buber)는 인간의 정신사를 “살 집이 있는 시대(Epoche der Behaustheit)”와 “살 집이 없는 시대(Epoche der Hauslosigkeit)”로 나누고, 현대를 살 집이 없는 시대라고 규정한다. 이것을 중국 인성론의 의미맥락에서 재해석하면 살 집이 있는 시대는 성인이 예의와 법도를 세우면 일반인들이 따르던 때이고, 살 집이 없는 시대는 성인의 예의와 법도를 잊어버린 일반인들이 타고난 욕망을 따라 갈등하고 좌절하는 때라고 할 수 있다.<sup>34)</sup> 사실 오늘날 우리 스스로에 대한 되물음이 다시금 요청되는 것은 우리가 그냥 인간이 되는 것이 아니라 사회적 존재인 인간으로서의 덕성을 갖추으로써 인간이 된다는 사실에 대해 결여하고 있음을 자각하고 있기 때문이다.

유학은 본래 인간 自覺心 가운데 가치의식을 인간의 정체성으로 삼았기 때문에 어떤 외재적인 것을 의지하거나 요청하지 않았다. 그럼에도 불구하고 이미 ‘그 本性을 알면 하늘을 안다’고 말했고, 또 마음[心]의 기능은 天이 나에게 준 것이라고 함으로써 외재적인 것을 요청하는 듯한 표현을 포기하지 않았다. 하지만 이 외재적인 것에 대해서는 관습적으로 해석된 일관적 입장이 있는데, 『中庸』에서 선언하고 있는 것처럼 ‘知性’과 ‘知天’이 서로 통한다는 것이다.

물론 『中庸』이 『孟子』보다는 뒤늦게 성립했고, 맹자 자신이 말했듯이 공자학을 계승한 맹자의 입장에서는 보편적 인간 존재에 대한 이러한 선언에 공감할 수만은 없었던 것으로 볼 수 있다. 가령 性이 天에서 나온 것이라고 한다면, 性은 天에 비하여 그 의미가 알아지기 때문이다. 곧 천을 외재적 형이상학적 실체로 간주한다면, 性은 단지 이 실체의 부분적인 현현에 불과할

34) 김성동, 앞의 논문, 20-21쪽.

뿐이다. 그런데 '그 本性을 안다'고 할 때 '그'를 '사람'이라고 한다면 '사람의 본성을 앎으로써 하늘을 알 수 있다'고 한 것인데, 굳이 『孟子』 당시의 一般語法으로 분석하지 않더라도<sup>35)</sup> '知其性'이 '知天'을 충족하게 결정할 수 있는 요인이 되지 못한다는 것은 굳이 증명할 필요가 없다. 그러므로 유학의 '天'은 民本說 중에서 말한 바의 '하지 않았는데도 하는 것은 하늘'이라는 뜻이 아닌 '本然理序'의 뜻으로 볼 수 있다.

그리고 이 논의를 '이것은 하늘이 나에게 준 것이다'라는 말과 합하여 본다면, '이것은 곧 '思'로서 '心'의 능력을 가리킨다. 이 말에 따르면, 心에는 思의 능력이 있는데, 이 능력은 心이 본래부터 가지고 있는 것이다. 즉 思가 곧 心의 本然之理임을 말한 것이다. 물론 이렇게 해석하는 것은 맹자 이후로 유학에서 말하는 性이 가치론이라는 점에 착안했기 때문이다. 사실 본문에서 살펴 본 대로 유학에서 '天'과 '性'을 말할 때는 서양철학의 존재론과는 달리 형이상학적 실체를 긍정하려고 한 것이 아니다.<sup>36)</sup>

이렇게 유학의 전통에서는 '天' 관념이 중요하게 취급되지 않았다. 오히려 「公孫丑」와 「告子」에서 살펴본 바와 같이 유학에서 가장 중요하게 취급되고 있는 것은 인간의 가치 자각심이다. 순자의 성악설도 사실상 인간이 인간 아닌 존재와 자신을 구분해낼 때 비로소 성립될 수 있다는 점에서 이런 전통에서 크게 벗어나지 않는다. 그러므로 원시 사상 중에서 습관적으로 말해지고 있는 人格天 혹은 主宰天의 지위가 공맹에 이르러서는 인간 자신에게로 복귀되었고, 공맹철학의 가치가 여기에 있다는 분석은 설득력이 있다.

35) 勞思光은 『孟子』 同時代의 一般語法으로 말하여 이 점을 명확히 하였다. ; "...대체로 '-면[則]...'이다'라고 말했을 때, '-면[則]'字 앞의 진술의 예가, '-면[則]'字 뒤의 진술의 충족조건이 된다."(勞思光, 위의 책, 165쪽).

36) 勞思光, 앞의 책, 165-167쪽.

나는 내 길을, 신의 섭리가 나에게 준 그 길을, 몽유병자와 같은 확신을 가지고 매진할 뿐이다.<sup>37)</sup>

이 말은 아돌프 히틀러가 1936년 3월 14일에 뮌헨에서 행한 연설의 일부분이다. 대개 가치 자각의 주체가 외재해 있는 그 무엇이 될 때, 인간은 일종의 정신적 결정론에 사로잡혀 자신의 도덕책임을 회피하게 된다. 그리스도교의 원죄의 사상이나 인도 문명의 카르마(Karma)의 사상, 그리고 송유의 성리론이 일정 부분 도덕적 책임회피를 가능하게 하는 까닭도 여기에 있다. 이에 반해서 중국 인성론상의 되물음은 인간으로 하여금 가치자각 주체로서의 책임 소재를 분명히 하고자 하였다는 데 그 의미가 있는 것으로 볼 수 있다.

이 연구의 첫 머리에서 제기했던 오늘날의 인성교육 문제도 동일한 관점에서 접근해볼 수 있다. 우선 외재적인 규범을 강조하는 것만으로 실패하고 있다는 사실은 법령 제정과 시행이 실효성을 거두지 못하고 있자 밥상머리교육 캠페인이라는 좀 더 작은 범위로 그 접근 방식이 바뀌고 있다는 점에서도 드러난다. 사실 인성 교육은 가치자각 주체로서의 자기 인식에서부터 출발해야 한다. 따라서 공맹이 주장했던 바와 같이 이익이 됨을 우선적인 가치로 삼지 않고, 무엇이 올바른가를 우선적인 가치로 삼는 사회 풍토가 마련되어야 한다. 그리고 그것이 실현되려면, 우선 우리가 무엇이어야 하고, 우리가 사는 사회가 어떠한가 하는가를 되물어보는 일이 선행되어야 한다.

주제어 : 뒤물기, 人性論, 修己治人, 性善說, 性惡說

37) 토인비, 노명식 역, 『歷史의 研究 I』, 삼성출판사, 1990, 512쪽에서 재 인용.

■ 참고문헌

『書經』

『論語』

『孟子』

『中庸』

『荀子』

Emerich Coreth, 진교훈 옮김, 『철학적 인간학』, 종로서적, 1986.

김성동, 「순자의 인성론에 대한 한 해석」, 『大同哲學』 제29집, 2005.

김치완, 「다산의 상제관과 서학의 상제관」, 『教會史研究』 제39집, 한국교회사연구소, 2012.

노사광, 정인재 역, 『중국철학사(고대편)』, 탐구당, 1991.

박주희, 「초등학생의 가정폭력 노출과 학교적응의 관계: 외적·내적 발달자신의 중다매개효과」, 전남대학교 교육학과 박사학위논문, 2012.

박치완, 「들뢰즈의 『베르그송주의』에 대한 되묻음」, 『프랑스학연구』 37집, 프랑스학회, 2006.

이강대, 「荀子の 人性論에서의 惡의 문제」, 『慶山大學校論文集』 제11집, 1993.

조현설, 『동아시아 건국 신화의 역사와 논리』, 문학과지성사, 2003.

토인비, 노명식 역, 『歷史의 研究 I』, 삼성출판사, 1990.

한국동양철학회 편, 『동양철학의 본체론과 인성론』, 연세대학교 출판부, 1984.

<ABSTRACT>

## The Meaning of Asking again about The True nature of Human Beings.

Kim, Chi-Wan

Recently, there is an opinion that attempts to explain the 'self cultivation and rectifying others(修己治人)' of Confucianism in the aspect of ethics and to view it as theology. However, Chinese philosophical ideas was the discussion on the original nature of human beings, Confucianism should be considered as humanics in the strict sense. The fact that all the intellectuals in the Warring States Period wondered if human beings can suppress personal desire to enact and follow the universal order of society also supports this point of view.

This study first summarized the meaning of asking again about the true nature of human beings and the points at issue focusing on the questions of Gong Du Zi(公都子) and answers of Mencius. In addition, this study analyzed the parts of theory of Gaozi in the 'Mencius' to infer the meaning of theory of Gaozi that human nature is neither bad nor good and the theory of Mencius that human nature is fundamentally good. Moreover, this study reanalyzed the ancient happening of the severance of heaven's connection with the earth appearing(絶地天通) in 'Yeohyoung(吕刑)' of 'Seokyoung(書經)' on the basis of that to review the meaning of the theory that human nature is fundamentally good and the theory that human nature is fundamentally evil again.

Today our society is facing a big challenge of the loss of humanity. As a result, the importance of humanity education is being emphasized more than ever, but, in fact, nothing from the education at dinner table to counseling and enactment of laws is meeting expectations. The reason why is there is no deliberation on the meaning of asking again about humanity. At this point of time, it is judged that it is needed to review the meaning of the theory of human nature in that the question 'what is the true nature of human beings?' is in fact asking what human beings should be.

Key words : Asking again, the true nature of human beings(人性論), self cultivation and rectifying others(修己治人), the theory that human nature is fundamentally good(性善說), the theory that human nature is fundamentally evil(性惡說).

