

「孟子」의 心論

梁 邦 柱 *

목 차

- I. 緒 論
- II. 「孟子」 心論의 儒學史的 意義와 연구상의 유의점
 - 1. 「孟子」 心論의 유학사적 의의
 - 2. 「孟子」 연구상의 유의점
- III. 「孟子」 心論의 내용과 체계
 - 1. 心의 실재성
 - 2. 心의 작용과 본성
- IV. 結 論

I. 緒 論

사람은 어떻게 살아야 할 것인가? 하는 현실적이고도 인간중심적인 문제의 탐구와 그 결과의 실천인 儒學은 仁에 의해서 일관되는 人道와 그를 체득하여 실행하는 德으로써 자신을 수양하고 나아가 그 道에 의한 질서가 실현되는 이상적인 사회건설을 本旨로 한다. 그런데 앞서의 문제를 해결하기 위해서는 우선적으로 인간은 어떤 존재인가를 따져 보아야 한다. 그래서 유학이 추구해 온 일차적이고 기본적인 문제들은 인간존재의 문제와 연관되어 있다.¹⁾ 인간존재의 문제는 복합적인 성격을 갖는 문제이지만 실은 서로 다른 문제의 내용들로 구성되어 있다. 그것들은 우선 인간 존재의 기원과 관련하여 인간과 자연(天)의 문제이며, 다음으로 현상과 관련하여 여러 존재 속의 인간 그리고 여러 인간 존재들 속의 개체적 인간의 문제이며, 마지막으로 인간 존재를 구성하고 있는 마음(정신)과 신체의 문제이다. 마지막 문제는 마

* 제주대학교 사범대학 조교수

1) 琴章泰, 「儒敎思想의 문제들」, (여강출판사, 1991) P. 67

음(정신), 신체 그리고 마음과 신체의 관계로 나눌 수 있다. 유학사상의 전 체계는 바로 인간 존재와 그와 관련된 문제들을 토대로 하여 실천에 까지 확대된 것이라 하겠다. 유학에 있어서 이러한 문제의 탐구는 인간의 본성(본질)을 탐구하는 일이며 또한 그것은 인간의 마음을 탐구하는 것이다. 다시 말하면 인간을 아는 것은 인간의 마음을 아는 것이다. 왜냐하면 인간의 마음은 첫째, 인간 존재의 이념적 기반이고 둘째, 인간의 善性과 도덕적 행위의 주체이며 셋째, 外界에 대한 인식의 주체이기 때문이다.²⁾ 나아가 유학의 마음은 인간존재에 대한 天人合一 관념의 이론적 정당화의 터전이며, 인간 존재의 존엄성과 창조성, 도덕적 주체성이 모두 그에 근거한다. 따라서 유학의 존재론이나 경세학은 모두 이 마음에 관한 논의 즉 人性論 혹은 心性論을 기반으로 논리를 전개하고 있다.³⁾ 유학의 天 관념과 관련하여 보더라도 유학의 체계는 그 사상적 모형을 天 관념으로부터 제공받고 있으며 유학의 모든 사상과 관념은 기본적으로 天 관념의 토대에서 이루어진다 하여도 과언이 아니다. 그러나 天 관념은 그 자체가 목적이 아니라 그것을 통해 인간을 이해하고 설명하기 위한 방편으로서 의의를 갖는다. 다시 말하면 유학의 천관념은 바로 인간의 품성을 설명하기 위한 장치이다. 이와 같이 유학사상의 핵심은 인성론의 차원에 놓여 있다.⁴⁾

본 논문은 유학에 있어서 이와 같은 의의를 갖는 心思想을 비판적으로 재검토하는 일의 시작으로 「孟子」에 있어서 心의 문제를 다루고자 한다.

그렇다면 다루는 心의 문제는 어떤 것들일까? 가장 일반적으로 제기할 수 있는 문제들은 마음이란 무엇인가, 마음은 어떻게 구성되어 있는가, 마음의 요소는 무엇인가, 마음의 가치는 어떤 방식으로 적절히 평가될 수 있는가 등이다.⁵⁾

이에 대한 유학의 관심은 心의 실체성 여부보다는 心의 본질과 본성의 탐구에 더 비중을 두어 왔다. 그래서 性·情의 문제, 理·氣의 문제, 善·惡의 문제, 動과 靜의 문제가 주로 탐구의 대상이 되며 나아가 그것을 토대로 하여 心의 수양과 교육, 그리고 그에 일치하는 정치적 실천문제에 이르렀다. 유학의 이론적 체계를 최초로 완비하였다고 평가되는 朱子(愷, 1130~1200)의 新儒學은 心에 대하여 心則性·性則理, 心統性情, 理氣論에 입각한 本然과 氣質의 性 등을 기본 입장으로 하고 있다. 性理學에 관한 理論書인 「性理字義」에서는 心에 관하여 다음과 문제를 논하고 있

2) 高大赫, “유학에 있어서 마음의 문제와 교육” 「대학원논문집 2호」 (한국정신문화연구원, 1987) P. 229

3) 위의 글 P. 305

4) 尹天根, 「원시유학의 새로운 해석」 (온누리, 1987) P. 119

5) 方東美, 鄭仁在 譯 「中國人の 人生哲學」 (담구당, 1989) P. 75

다.⁶⁾ 心은 一身의 主宰인가, 心은 理를 통괄하는가, 心에는 본체와 작용이 있는가, 心은 理와 氣를 포함하고 있는가, 모든 조화는 心에서 나오는가, 心은 모든 이치를 포괄하고 있는가, 心은 신령하고 오묘한가, 心은 本性和 情의 主가 되는가, 情은 心의 작용인가, 志란 心이 지향하는 바인가, 義란 心에서 나오는가, 사람은 心에 본연의 德을 지니고 있는가.

참고로 서양의 心理哲學을 살펴보면 그것의 구체적인 주제는 자아 동일성의 문제, 다른 사람의 마음의 문제, 心·身 관계의 문제, 행위의 문제, 심리학의 자율적 지위에 관한 문제, 심리적 개념들을 정의하는 문제 등이다.⁷⁾

본 논문에서는 「孟子」에서 여러 문제와 함께 복합적으로 다루어지거나, 부수적으로 설명되고 있는 心에 대한 견해를 따로 추려내어 마음의 실재성 문제와 마음의 작용과 본성의 문제로 재정리해 보고자 한다. 「孟子」에 있어서 실천의 문제는 중요하지만 여기서는 다루지 않고 다음 기회에 종합적으로 心性論을 論하면서 다루고자 한다. 이러한 작업을 함에 있어서는 후세의 많은 論註의 해석을 가급적 배제하고 원문 내용 그대로에 충실하고자 하였다.

II. 「孟子」心論의 儒學史的 意義와 研究上的 유의점

1. 「孟子」心論의 儒學史的 意義

孟子(軻, B.C. 372~289)가 살았던 시대는 매우 혼란스러워 인간답게 살기가 어려운 상황에 처해 있었다. 맹자는 그 근본적인 이유를 聖人の 道가 행해지지 않는 데 있다고 보았다. 그래서 諸侯들은 그들의 욕심을 채우기 위해 서로간에 잦은 전쟁을 치르고 또 백성들을 힘으로 다스렸다. 관리와 사대부들은 자신의 벼슬이나 이익만을 위해서 처신하였다. 백성들은 전쟁과 탄압 그리고 궁핍으로 생명을 부지하기도 어려워 禮를 행하기는 매우 어려운 처지에 놓여 있었다. 이러한 상황은 「孟子」에서도 자주 거론되어 있다. 한편으로는 이러한 시대적 조건과도 관련되어 수많은 思想家들이 나왔다. 그들 중에는 자신들의 영달을 위하여 제후들을 찾아다니고 그들과 야합하였으며 그래서 자기들의 주장만 옳다하고 다른 사람들의 주장은 철저히 비난하여 배격함으로써 사상적 혼란을 부채질하였다. 「孟子」에서 보면 이와 같은 여러 사상가들과 논쟁을 하거나 비판을 하는 대목이 나온다. 이들 중에 楊朱와 墨翟

6) 朴浣植, 「성리학이란 무엇인가(性理字義 번역서)」, (여강출판사, 1993) PP. 50~53

7) 이효범, 「심리철학의 근본문제」, (소나무, 1990) P. 5

은 맹자와 그 학파를 신랄하게 비난하였고 맹자 또한 그들을 비판하였다. 맹자는 이러한 현상이 앞서 언급한 대로 道가 행해지지 않기 때문에 만연되었으며 한편으로는 이와 같은 현상이 道를 은폐하고 땅에 떨어뜨리는 역할을 하였다고 보았다.

이러한 상황에서 맹자는 聖人の 道를 보급하고 선양하여 제후들의 정치를 바로 잡고 사대부와 백성들의 禮的 생활 태도를 기쁨으로서 평화롭고 질서로운 사회를 건설코자 하였다. 이와 같은 道의 보급과 선양 못지 않게 그가 중요시한 것은 道의 체계화와 정통화하였다. 다시 말하면 孔子(丘, B.C. 551~479)에 의해 구체화되기 시작한 儒學의 이론을 정밀하게 하고 유학에는 이단적인 학설과 대항하여 논쟁함으로써 그것들을 배척하는데 많은 노력을 기울였다. 그 결과 맹자 자신의 입장에서 보면 그 자신의 사상을 특성있게 정립하게 되었고, 유학사상사적인 면에서 보면 공자 이후의 유학을 잘 계승하여 그 脈을 잇는 역할을 했을 뿐만 아니라 후세에 정립된 “心學”⁸⁾과 民本의 정치사상, 실용적 經世觀의 토대를 제공함으로써 유학의 새로운 발전을 가능하게 하였다.

맹자사상의 주요 내용들은 인간 心性의 존재 본질과 가치를 밝혀 주는 四端論, 性善論 등과 인간의 수양과 교육의 방안을 제시하는 盡心論, 存心養性論, 浩然之氣論, 聖人君子論 등과 정치와 경제의 길을 밝히는 王道政治論, 民本論 등이다. 이러한 맹자의 사상은 유학의 이론을 체계화하고 그 당위성을 강화했으며 실천방법을 구체화하였다고 평가된다. 특히 유학의 心思想을 연구하는데 있어서 그의 사상은 孔子의 仁說을 강화, 확대하고 心性을 세분하여 논리적으로 정밀하게 하는 등 최초로 心思想을 체계화했다는 점에서 큰 의의를 지닌다. 가히 그의 心性論은 유학 心思想의 始祖라 하겠다.

맹자의 사상이 전해지는 유일한 著述은 「孟子」이다. 「孟子」는 그 著作者와 방법, 篇數 등에 대해 여러 설이 있으나 이 문제를 포함하여 그 전래와 注釋書에 대한 일반적인 설을 통해 다음과 같이 설명된다.¹⁰⁾

8) 心學을 특정 사상으로 지칭하는 고유개념으로 사용하는 데는 많은 논란이 있으나 여기서는 心을 주제로 하고 있으므로 陸王學을 대신하는 용어로 사용하였다.

9) 김충렬, “東洋 人性論의 序說” 「東洋哲學의 本體論과 人性論」, (연세대학교 출판부, 1986) P. 173

이와 관련하여 그는 “맹자의 성선설은 中國人性論史上 획기적인 의의를 갖는다. 왜냐하면 맹자의 성선설이 나옴으로 해서 유가는 비로소 인간을 만물과 구별하고 도덕의 總府로 보는 天地之性 또는 천명과 연결시킬 수 있는 근본이 셋기 때문이다.”라고 하였다.

10) 車柱環 譯註, 「孟子(上)」 (명문당, 1979) PP. 49~51 요약

史記 列傳과 趙岐의 題辭에 의하면 孟子는 唐虞 三大의 德을 들고 주장하였기 때문에 현실문제를 해결하는데 迂闊해서 가는 곳마다 받아들여지지 않았다. 그래서 그는 자기의 정치이념을 실현해 보려는 생각을 버리고 萬章, 公孫丑 등 門徒들과 더불어 詩經과 書經을 정리하고, 공자의 뜻을 논술하고, 의문나는 것을 論難하고, 질문에 대답하고, 法度가 될 만한 자기의 말을 쓰고 하여 「孟子」 7편을 저술했다고 한다. 이에 대해 맹자의 自著다 아니다 등 여러 견해가 있으나 현재 전해지는 「孟子」의 原文을 근거로 하여 볼 때 문인들의 협조는 있었겠지만 맹자 자신이 저술을 主宰로 한 것으로 생각된다. 물론 책이 완성된 이후 오랜 세월이 흐르는 동안 전해져 내려오면서 많은 變改가 있었을 것이라는 사실도 짐작이 된다. 「孟子」는 본래 7편으로 만들어졌는데 後漢 때에 趙岐가 章句로 만들면서 각장을 上·下로 나누어 14편으로 만든 것이 오늘날까지 통용되고 있다. 한편 「孟子」는 그 내용 때문에 왕조에 의해서 경시되기도 했으나 前漢 文帝 때에 四博士의 하나가 된 후 宋 神宗 때에 와서 兼經이 되었고 비로소 程·朱에 의해 四書로 表章됨으로서 그 중요성이 한층 더해졌고 清代에 와서 十三經注疏에 편입되어 유학 經書로서 확고부동한 지위를 차지하게 되었다. 주요한 注釋書로서는 趙岐의 「孟子章句」, 朱子の 「孟子集註」, 清 焦循의 「孟子正義」 등이 있다.

2. 「孟子」 연구상의 유의점

여기서 말하는 「孟子」 연구에 있어서 유의할 점이란 특히 「孟子」에 나타난 心論에 대한 연구에 있어서의 문제이며 유의한다 함은 「孟子」의 논리상, 기술상의 모순을 지적하여 비판한다는 것이 아니라 기술과 목적의 방법을 다각도로 심도있게 고찰하기 위하여 고려할 점을 염두해 두는 것을 말한다.

근본적인 유의점은 「孟子」에 있어서 心에 관한 논의는 心 자체를 목적으로 하여 체계적으로 고찰한 것이 아니라는 사실이다. 맹자는 그가 주장하는 바 인간은 선한 존재이며 따라서 모든 사람들은 그에 입각한 수양과 교육을 통하여 君子가 될 수 있으므로 함께 德에 의한 王道政治를 실현하여 조화와 질서의 이상적인 사회를 건설하는데 기본적으로 요구되는 그 논리적 근거와 정당성의 확보를 위하여 또한 당시 유학에 대해 이단적일 뿐만 아니라 유학자들을 비난했던 학파의 학설과 대결하기 위하여 心을 연구하게 되었다는 것이다. 다시 말하면 수단적인 성격이 강하다는 것이다. 이로 인하여 先秦儒學者들 중에서는 가장 체계적으로 心을 연구하였음에도 불구하고 다음에 지적하는 것들과 같은 연구상의 문제를 야기하였다.

그 수단성의 한 예를 들어보자. 「孟子」의 四端說은 그 本意가 인간의 심리설명 그

자체에 있는 것이 아니라 도리어 어떠한 고유관념을 인간의 심리작용으로서 설명하려 한 것이 아닌가 생각된다. 다시 말하면 맹자는 仁, 義, 禮, 智로써 四端을 설명하려 한 것이 아니라 사단으로서 인, 의, 예, 지를 설명하려 한 것으로 생각된다. “惻隱之心, 仁之端也(公孫丑 上)” 혹은 “惻隱之心, 仁也(告子 上)”라 한 것은 얼른 생각컨대 惻隱羞惡 등의 심리현상을 설명하기 위하여 仁, 義 등의 개념을 술어로 사용한 것 같이 보이니 실은 맹자는 먼저 인, 의, 예, 지의 관념을 이미 어떤 고유한 전통사상으로 가지고 있다가 그것을 이론화하고 학설화하기 위하여 그 설명을 人間性-心理作用에서 구한 것으로 보는 것이 타당하다는 것이다.¹¹⁾

둘째로 유의할 점은 논증으로서의 비유에 관한 문제이다. 「孟子」에 보면 많은 토론과 그에 수반되는 논증이 행해지고 있는데 그것들의 대부분은 비유의 방법을 쓰고 있다는 점이다. 예를 들면 性과 仁, 義에 관한 버드나무와 그 가지로 만든 바구니의 비유(告子, 上, 1), 性의 본성 즉 善·惡에 대한 여울물의 흐름의 비유(告子, 上, 2), 同類인 사람에게는 所同然이 있다는 것에 관한 사람의 발과 신발의 특성의 비유(告子, 上, 7), 仁, 義가 우리 마음을 기쁘게 하는 것에 대해 고기 요리가 우리 입맛을 즐겁게 하는 것과의 비유(告子, 上, 7), 사람에게 仁義之心이 있으나 없는 것처럼 보이는 것에 대한 牛山の 비유(告子, 上, 8) 등에서 보는 바와 같이 이러한 비유를 단순히 받아들여 버린다면 혼란과 오해가 생길 수 있다. 맹자가 위에서 아래로 흐르는 물의 성질을 이용하여 가치자각의 有向性을 예로 든 것은 그 자체가 하나의 비유이지 증명이라고 할 수는 없다.¹²⁾ 孟자와 告子の 논쟁은 역시 결정적 승부를 가리지 못한 것으로 보이는데 그 원인은 서로간에 경험적 사실을 실례로써 설명함에 없이 다만 비유논법으로 抽象的으로만 논증하려 했던 까닭 때문이라 생각된다.¹³⁾

셋째로 유의할 점은 논쟁(토론)의 형식에 관한 문제이다 이는 토론이 매우 함축적으로 이루어지고 있으며 그 기록에 있어서 생략이 심하다는 것이다. 그 유형은 크게 두가지로 나누어 볼 수 있는데 하나는 상대방의 견해가 충분히 개진되지 않은 상태에서 한 쪽의 입장이 주로 주장되고 있는 것이다. 이 경우 상대방의 견해는 反問에 대한 대답이 없는 형식을 띠고 있는데 反問의 경우는 상대방이 논하려는 질문과는

11) 李相殷, “孟子 性善說에 대한 研究” 「50주년 기념논문집」 (고려대학교, 1955) P. 22

* 이후 「孟子」 인용문의 출처 표기는 書名은 생략하고 章句名, 篇名, 章 번호만을 밝힌다.

12) 勞思光, 鄭仁在 譯, 「中國哲學史(古代篇)」 (탐구당, 1986) P. 130

13) 李相殷, 앞의 글, P. 7

질적으로 다른 것들도 있다. 예를 들면 “告子が 性は 버드나무와 같고 義는 그 가지로 만든 그릇과 같다. 그러므로 人性으로써 仁義를 행하게 하는 것은 버드나무를 가지고 그 그릇을 만드는 것과 같다.”고 한데 대하여 “맹자는 버드나무의 性を 상하지 않고 그릇을 만들 수 있는가. 그렇지 않다. 만일 버드나무를 상하게 해서 그릇을 만든다면 사람의 性を 상하게 해서 인과 의를 행해야 할 것인가. 천하의 사람을 통틀어서 仁義를 禍입게 하는 것은 당신 뿐이다.”라고 하였다. (告子, 上, 1) 맹자의 반박적인 이 질문에 대하여 告子は 과연 말이 막혔든가 혹은 기록하는 사람들이 그 답변은 불필요하다 하여 삭제하였든가 그 어느 이유인지는 모르나 여하간 그의 답변은 기록되어 있지 않다.¹⁴⁾ 또 “告子が 性は 여울물과 같아서 그것은 물꼬를 트는 방향에 따라 동쪽으로도, 서쪽으로도 흐른다. 사람의 性이 선하고 선하지 않은 구별이 없음은 물이 동쪽 서쪽으로 구분되지 않는 것과 같다.”고 한데 대해 “맹자는 물에 동서 구분이 없다하여 상하의 구별도 없는가. 사람의 性이 선한 것은 물이 아래로 흐르는 것과 같다. 모든 사람이 선한 것처럼 모든 물은 아래로 흐른다. 비록 물을 치거나 밀어서 위로 오르게 할 수 있다 하여도 그것은 물의 性이 그런 것이 아니라 외부의 힘이 그런 것이며 사람이 선하지 않은 일을 하는 것도 역시 그와 같다.”고 하였다. (告子, 上, 2) 이것은 맹자가 性의 無善, 無不善을 승인하려 하지 않고 어디까지나 性善을 주장하기 위하여 반박한 것이다.¹⁵⁾

다른 하나는 다른 사람을 경유하거나 또는 말을 빌려서 상대방과 토론함으로써 일방적인 주장이 되는 경우이다. 예를 들면 告子, 上, 5章의 경우 맹자의 제자인 公都子가 다른 견해를 가진 孟季子와 토론한 것을 맹자에게 와서 묻는 형식을 취함으로써 상대의 견해가 계속될 수 없었으며 같은 편의 6章에서는 公都子가 告子의 말을 맹자에게 전하면서 그 주장을 논박하는 형식을 취함으로써 역시 같은 경우가 되고 있다. 이는 저술을 통해 자기의 주장을 펼치는 맹자나 그의 문인들의 입장에서 보면 당연할 지는 모르나 맹자의 心論을 객관적으로 고찰하기 위하여서는 반드시 유의해야 할 것으로 생각된다.

넷째로 유의할 점은 語意의 多意性和 文章해석의 多樣性的의 문제이다. 이 문제는 漢字와 漢文이라는 특수성에 기인하는 것이기는 하지만 실수나 의도적인데 기인하는 것들도 있다. 예를 들면¹⁶⁾

14) 위의 글, P. 5

15) 위의 글, P. 6

16) 위의 글, P. 2. 4. 17

告子曰：性猶杞柳也，義猶桮棬也，以人性爲仁義，猶以杞柳爲桮棬(告子，上，1)¹⁷⁾
 에서 처음에는 義만 썼다가 나중에는 仁義가 쓰이고 있으며 '以~爲~'의 해석도
 '~을~이라고 한다'와 '으로써 ~을 만든다'의 두가지로 가능하다. 또

孟子曰：…君子所性，仁義禮智根於心…(盡心，上，21)¹⁸⁾

의 경우는 군자의 개념이 구체적으로 안 나타나며 君子만 仁義禮智를 性이라 하는가
 하는 의문을 갖게 한다.

그 밖에도 이런 문제는 많은데 예를 들면

孟子曰：萬物皆備於我矣。(盡心，上，4)¹⁹⁾

에서 我의 의미가 自我，我之心，我之性으로 해석될 수 있으며， 또

孟子曰：形色天性也。惟聖人然後可以踐形(盡心，上，38)²⁰⁾

에서 形色을 (天)性이라 한 것은 이제까지 언급된 性의 개념과는 다르다.

이 네번째 유의할 점은 앞서 언급한대로 漢文의 속성상 그러하기는 하겠지만 「孟
 子」의 구성이 어떤 일관된 체계를 갖지 않고 또 대화형식이 많다는 점에서 반드시
 유의해야 할 중요한 점이라 생각된다.

Ⅲ. 「孟子」心論의 내용과 체계

1. 心의 實在性

「孟子」의 心은 존재론적으로 볼 때 두가지 측면의 것이다. 첫째는 현상 즉 心理現
 象이다. 그러나 단순한 현상이 아니라 體의 한 기관인 心에서 일어나는 것이고 또한
 구체적인 근거요인에 의한 실재성과 보편성을 갖는 현상이다. 이 점은 心의 본질로
 서 性의 문제와 관련된다. 현상으로서의 心은 惻隱之心과 같은 것이다. 그런 것들이
 구체적으로 있다는 것이다. 心은 심리현상이기 때문에 기관으로서는 하나이지만 여
 러가지가 있게 된다. 그래서 어린 아이의 마음(赤子之心)과 부모의 마음(父母之心)

17) 性은 버들가지와 같고 義는 그 가지로 만든 바구니와 같다. 사람의 性으로써 仁과 義를 행하게 하는 것은 버들가지로 나무 바구니를 만드는 것과 같다.

18) 君子의 性인 바 인의예지는 마음에 뿌리 박고 있으며……

19) 모든 사물(의 이치)이 모두 나에게 갖추어져 있다.

20) (사람의) 생긴 모양과 얼굴 모양은 타고난 性이다. 오직 성인이 된 후라야 타고난 바대로 살 수 있다.

이 있으며 私心, 欲心, 本心, 良心 등이 있는 것이다. 孔子가 말한 '잡으면 남아 있고 버리면 사라지며 왔다 갔다 함이 심하고 돌아올 곳을 모르는 마음'도 현상으로서의 마음이라 하겠다.²¹⁾ 둘째는耳目과 같은 體(몸)의 한 기관이다. "마음이라는 기관은 생각한다. 體에는 大小가 있는데 그 大體를 따르면 大人이 된다"²²⁾는 데서 말하는 바의 것이다. 心은 體에 내재하는 비실체의 기관 즉 內官이다. 이것은 그릇과 활동의 터전이라는 두가지 의미를 갖는다. 그래서 만물의 이치가 여기에 담길 수 있고 仁義禮智가 여기에 뿌리 내릴 수 있고 여기에서 끝내 잊을 수 없는 것이다.²³⁾ 그러나 유의할 점은 心이 비록 體이기는 하나 體를 가치적으로 엄격히 구분하여 心을 그 밖의 體와는 다른 것으로 규정하고 있다는 점이다. 體는 육체로서 인간의 몸을 의미한다. "사람마다 자기 몸에 (몸보다) 귀한 것이 있는데 생각하지 않는다."²⁴⁾ 할 때의 '己'는 이 體와 같은 뜻으로 쓰인 말이다. 그런데 「孟子」에서는 體를 그 貴賤과 관련지어 大體와 小體로 나누는데 大體는 心을, 小體는 耳目口鼻와 같은 外官을 가리킨다.²⁵⁾ 心에 대비하여 體라 할 때는 주로 小體를 말하는 것이다. 이러한 뜻에서 體는 감각기능을 갖는 사람의 外官이며 이것은 그 자연스런 발로로서 形貌와 顏色을 갖는다.²⁶⁾ 그래서 이것은 구조적으로나 감각적으로 心을 둘러싸고 있다. 이 점이 心과 體의 상관관계에 영향을 미친다.

그렇다면 大體인 心과 小體인 外的 감각기관들 사이에는 어떤 관계가 있는가. 「孟子」에서는 이를 그 작용과 관련하여 主宰와 相關의 관계로 설명하고 있다. 우선 心이 體를 主宰한다. 心은 생각함으로서 사물의 이치를 얻고²⁷⁾ 體를 수단시 하여 行한다. 또 體 自體가 갖고 있는 작용에 영향을 미친다. 그래서 體의 形色을 통해 心을 드러내기도 한다. 예를 들면 훼손된 채 버려진 부모의 시신을 보고 땀이 나는 것은 남이 땀을 나게 한 것이 아니라 (그 자신의) 속마음이 얼굴에 도달한 것 즉 드러나는 것이 그렇다.²⁸⁾ 體는 物이어서 생각하지 못하므로 같은 物인 대상(객체)에 따라

21) 告子, 上, 8: ……孟子曰操則存舍則亡, 出入無時莫知其鄉 惟心之謂與?

22) 告子, 上, 14: ……體有貴賤有大小……

告子, 上, 15: ……從其大體爲大人從其小體爲小人……

23) 勝文公, 上, 2: ……於心終不忘……

盡心, 上, 21: ……君子所性仁義禮智根於心……

24) 告子, 上, 17: ……人人有貴於己者弗思耳……

25) 告子, 上, 14: ……體有貴賤有大小……

26) 盡心, 上, 38: ……孟子曰 形色天性也.

27) 告子, 上, 15: ……心之官則思思則得之……

28) 勝文公, 上, 5: ……其上有體而不視, 夫體也非爲人 中心達於面目……

서 작용한다. 즉 같은 物끼리 서로 應하여 物的인 것(육망)을 발생시킴으로서 작용케 된다.²⁹⁾ 그러한 작용을 가능하게 하는 것이 物의 본질로서 그를 채우고 있는 氣이다.³⁰⁾ 心은 이 氣를 主宰함으로써 體를 다스리게 된다. 그러나 이것은 절대적이지 않다. 때로는 心이 體의 生理的인 영향을 받기도 하고 體가 外物과 交應하여 생기는 영향에 작용을 받기도 한다. 心이 物에 가리워졌다는 등의 표현은 이를 말함이다. 이렇게 되는 이유는 氣 때문이다. 왜냐 하면 氣는 心(志)의 다습됨을 받으나 때로는 氣가 한결같이 짐으로서 오히려 心을 동요케 할 수도 있다.³¹⁾ 물론 氣는 心을 완전히 主宰할 수는 없으나 영향을 줄 수 있다. 이 문제는 유학에서 중요한 의의를 갖는 修養論의 근거가 된다. 수양론적으로 말하면 氣는 포악해지지 않도록 조심하게 다룰 대상이다. 그런가 하면 氣 中에서 浩然之氣와 같은 것은 잘 길러야 할 대상이다. 왜냐하면 호연지기는 인간의 義와 자연의 道가 일치하는 氣이기 때문이다. 인간이 그가 갖고 있는 義를 잘 모으면 그것이 생기게 된다.³²⁾ 그밖에 夜氣와 平旦之氣도 그런 종류의 氣이다.³³⁾

이와 같은 心은 그 실재성의 입장에서만 좁게 보면 인간 이외의 다른 존재들에게도 없다고는 할 수 없다. 따라서 心을 막연히 정의하면서 단순하게 그것을 인간의 특성이라고 하지는 않는 것이다.

한편 心과 體는 그 실재성의 근원에서 보면 모두 天으로 부터 받은 것이라는 공통점을 갖는다. 이것은 性과 命의 문제이다. 心은 天으로 부터 인간만의 독특한 내용과 독자적인 작용력을 받았다. 이것을 性이라 하며 특히 心性이라 한다. 體는 모든 존재가 공통적으로 받은 것으로서 독자적인 작용능력이 없이 定해져 있는 데로 작용

29) 告子, 上, 15 : ……耳目之官不思而蔽於物. 物交物則引之而已矣. ……

30) 「孟子」에서 氣에 대해서는 별로 논한게 없다. 勞思光是 氣를 생명력과 才氣라 하였으며 心志를 德性我라고 하고 體를 形軀我라 한 것에 대해 이것을 生命我 또는 情義我라고 하였다. (勞思光, 앞의 책, P. 135)

부연해서 설명하면 氣는 실제 사물이 공통적으로 갖는 생명유지기능이며 따라서 이것은 欲을 일으키는 본능과 같은 것이라 생각된다. 또한 告子가 말한 生之謂性은 이를 가리키는 것이며 그렇게 본다면 맹자가 性이 아니라고 했을 뿐 그 존재를 부정하지는 않은 그것이라고 볼 수 있을 것이다.

31) 公孫丑, 上, 2 : ……志壹則動氣氣壹則動志也. 今夫騷者趨者是氣也 而反動其心.

32) 公孫丑, 上, 2 : ……持其志無暴其氣. ……我善養吾浩然之氣. ……以直養而無害則塞于天地之間. 其爲氣也 配義與道無是餒也. 是集義所生者…

33) 告子, 上, 8 : ……其日夜之所息平旦之氣其好惡與人相近也者幾希則其旦晝之所爲有梏亡之矣…

한다. 이것을 命이라 한다. 이것들에 대해서는 다음과 같이 상세하게 설명하고 있다. “입이 맛에, 눈이 色에, 귀가 소리에, 코가 냄새에, 四肢가 편안함에 대한 관계는 행위 주체에 따라, 다른 性인 것 같지만 입은 자연히 맛을 추구하게 되어 있듯이 命의 요소가 있어서 일반인은 혼동하기 쉬우나 君子는 이를 性이라 하지 않으며 仁이 父子 사이에, 義가 君臣 사이에, 禮가 손님과 주인 사이에, 智가 賢者에, 聖人이 天道에 대한 관계는 반드시 그렇게 해야 되는 것으로 命일 것 같지만 짐승에게는 없고 사람에게 따라서도 다르게 나타나는 性의 성격이 있으므로 君子는 이를 命이라 하지 않는다고 하였다.³⁴⁾

이와 같은 心과 體는 身을 통해 하나의 관계로 정립된다. 身은 인격적 총체이며 좁은 의미의 體와는 분명하게 구분된다. “참으로 부모를 섬기는 것은 입과 몸 즉 단 순히 육체를 봉양하는 것이 아니라 그 뜻을 봉양하는 것인 바 이를 잘 하기 위해서는 모든 일의 근본을 잘 지켜야 하는데 그 지키는 일 중에 가장 중요한 것이 守身이다.”³⁵⁾ 하였고 또 “임금을 모시는데 있어서 聖人の 행동은 각기 달랐는데 결국은 자기의 몸을 깨끗하게 하는 것일 따름이다.”³⁶⁾ 한 것이 그 근거이다. 다시 “사람은 자기 자신에 대해 어느 것 할 것 없이 다 아낀다. 그래서 다 같이 기른다. 그런데 體에는 貴賤과 大小가 있는데 그 작은 것을 기르면 小人이 되고 그 큰 것을 기르면 大人이 된다.”³⁷⁾ 한 것 등으로 봐서 身은 心과 體를 합한 自身의 의미를 갖고 있다. 그렇다면 우리 自身은 人性과 天命을 다 갖고 있는 존재라 할 것이다. 그래서 사람은 수양론의 입장에서 보면 빨리 죽고 오래 사는 것을 걱정하지 말고(性으로서) 修身한 연후에 天命을 기다려야 할 것이며³⁸⁾ 君子는 (性을 통해) 法을 알고 그를 행함으로써 命을 기다릴 따름이다 하였다.³⁹⁾

이와 같이 身을 중시하는 경향은 후대 유학의 수양론에 많은 영향을 준 것으로 생

34) 盡心, 下, 24: 孟子曰 口之於味也 目之於色也 耳之於聲也 鼻之於臭也 四肢之於安佚也 性也 有命焉君子不謂性也 仁之於父子也 義之於君臣也 禮之於賓主也 智之於賢者也 聖人之於天道也 命也 有性焉君子不謂命也.

35) 離婁, 上, 19: ……守孰爲大守身爲大. 不失其身而能事其親者吾聞之矣. ……守身守之本也. ……此所謂養口體者也. 若曾者則可謂養志也. 事親若曾子者可也.

36) 萬章, 上, 7: ……聖人之行不同也或遠或近或去或不去歸潔其身而已矣. ……

37) 告子, 上, 14: ……孟子曰 人之於身也兼所愛. 兼所愛則兼所養也. ……體有貴賤有小大. 無以小害大無以賤害貴. 養其小者爲小人養其大者爲大人. ……

38) 盡心, 上, 1: ……且壽不貳修身以俟之所以立命也.

39) 盡心, 下, 33: ……君子行法以矣命而已矣.

각된다. 그런데 이처럼 身이 중요하나 그 身을 主宰하는 것은 결국 心이므로 孟子의 心論은 心과 體의 관계에서만 보면 분명한 心 우위의 사상이라 할 것이다.

2. 心의 작용과 본성

이제까지 고찰한 것은 心의 실재성에 관한 것이다. 이제 心의 작용에 대하여 살펴 보면 心(人心)의 중요성은 思 즉 생각하는데 있다. 실로 생각하기 때문에 사람의 마음이라 할 수 있는 것이다. 그런데 생각하는 것은 思慮와 分別의 작용이다. 사려와 분별은 설령 그것의 대상이 객관적 실체에 관한 것이라 하여도 그 작용하는 존재 즉 사람이 갖고 있는(내부에 있는) 기준이나 방법에 따라 이루어진다. 그러므로 생각하는 것은 자신에게 갖추어진 기준이나 방법을 自覺 또는 反照하는 것이다. 따라서 생각하는 心은 자각하는 존재 즉 자각체이며 나아가 인간의 특성을 도덕성에 둘 때 心을 도덕적 자각체라 할 수 있다. 이런 의미에서 우리가 흔히 心이라 말하는 것은 自覺心을 의미한다고 하겠다.

心의 작용과 본성에 대하여 살펴보면 그것은 바로 性의 문제이다. 자각은 근거와 성능을 요소로 하는데 心이 자각하는 근거와 성능을 性(性品)이라고 한다. 자각 근거(내용)로서의 性은 무엇인가? 이 질문은 사람들에게는 가장 기본적인 덕성인 仁, 義, 禮, 智의 端緒 즉 실마리로서 不忍人之心으로 대표되는 惻隱之心, 羞惡之心, 辭讓之心, 是非之心이 있는데 그 마음들의 근거가 무엇인가? 하는 물음과 같다. 그 근거는 흔히 仁과 義로 대표되는 仁, 義, 禮, 智이다. 곧 性은 인의예지이다. 그렇다면 性이 덕인가? 그 관계는 이렇다. 실제로 사람에게 드러나는 것은 心이다. 이 心은 인의예지를 근거로 하여 드러나며 이 心이 단서가 되어 구체적인 德이 있게 된다. 다시 말하면 心의 근거인 인의예지는 가치의식 또는 존재의 기본적인 理(條理)이며 心을 단서로 하는 인의예지는 구체적이고 公的인 德이다. 그래서 惻隱之心을 仁之端이라고도 하고, 仁이라고도 했던 것이다.⁴⁰⁾ 사람은 가치의식으로서 인의예지를 性으로 갖추고 있기 때문에 선천적으로 善을 아는 것이며 善을 지향하는 것이다. 또한 모든 존재의 가장 기본적인 조리로서 인의예지를 性으로 갖추고 있어서 사람의 도리를 알며 우주자연을 바르게 인식할 수 있는 것이다.

자각하는 성능으로서의 性은 무엇인가? 그것은 인의예지를 지향하는 기능과, 인의예지를 확충하는 기능과, 자각을 스스로 主宰하는 기능이다. 性은 물이 위에서 아

40) 公孫丑, 上, 6 : ……惻隱之心仁之端也. ……
告子, 上, 6 : ……惻隱之心仁也. ……

래로 흐르듯이 善自體인 인의예지를 지향한다.⁴¹⁾ 또한 불이 처음 타오르고 샘물이 처음 솟아날 때처럼 그 자신(인의예지)을 끊임없이 확충시켜 나간다.⁴²⁾

이러한 性은 본래부터 갖추어져 있으며 스스로 드러내는 성질을 갖고 있다. 첫째는 善性이다. 인의예지는 하늘이 준 것으로서 道(理)에 맞는 것이므로 그 성질이 본래 선하다.⁴³⁾ 또 道는 같은 것에 있어서는 한결 같으므로 堯와 舜의 본성⁴⁴⁾이 善한 것처럼 모든 사람의 본성도 선한 것이다.⁴⁵⁾ 둘째는 良知·良能性이다. 良知란 사람이 생각하지 않고도 저절로 아는 것으로 모든 앎 중에 가장 잘 아는 것이다. 良能이란 배우지 않고도 능히 할 수 있는 것으로 모든 잘 하는 것 중에 가장 잘 하는 것이다. 예를 들면 부모를 사랑하고 웃어른을 공경하는 것은 배우지 않아도 잘 하는 것인데 바로 부모를 사랑하고 웃어른을 공경하는 것이 仁과 義다. 그러므로 仁義인 性은 良能한 것이다.⁴⁶⁾ 良은 '가장 잘'이라는 의미에서 善의 의미와도 통한다. 셋째는 보편성이다. 인의예지의 性은 사람이면 누구에게나 있고 한결같은 것이다. 仁義가 없으면 사람이 아니다.⁴⁷⁾ 넷째는 주체성(자율성)이다. 인간의 性은 설령 그것이 주어질 것 혹은 저절로 갖추어진 것이라 할지라도 인간은 그것을 주체적으로 행할 수 있다. 그것은 性의 성질이 그렇게 때문이다. 이것이 인간에 있어서 性이 命과 다른 점이다. 性이란 하늘이 준 것을 잘 받아 간직한 것이나 사람이 자율적으로 행하며 사람에게 따라서 달라질 수도 있다. 그러나 命은 하늘이 내린 것이라는 점에서는 같으나 定해져 있어서 사람이 어쩔 수 없는 것이다. 이와 같은 (心の) 본성은 바로 인간의 특성이다. 왜냐하면 이러한 성질은 인간 이외 존재의 性과는 다른 것이며 한 인간에게 있어서는 生之謂性이라고도 할 수 있는 것인 本能과도 구분되는 것이기 때문이다.

그렇다면 性이 바로 心인가, 이 性과 心の 관계에 있어서는 두가지 견해가 있다. 우선 자각체와 자각성으로 心과 性을 구분하는 것이다. 이에 따라 心을 극진히 하면

41) 告子, 上, 2 : ……人性之善也猶水之就下也. ……

42) 公孫丑, 上, 6 : ……凡有四端於我者知皆擴而充之矣 若火之始然泉之始達……

43) 告子, 上, 6 : ……孟子曰 乃若其情則可以爲善矣乃所謂善也. ……

44) 본성이란 말은 본래의 성질이라는 뜻과 본래부터 갖추어진, 근본적인 性品이란 뜻으로 사용되는데 여기서는 후자의 의미로 쓰였다.

45) 勝文公, 上, 1 : ……孟子道性善言必稱堯舜. ……夫道一而已矣. ……

46) 盡心, 上, 15 : 孟子曰 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也及其長也 無不知敬其兄也 親親仁也. 敬長義也. 無他達之天下也.

47) 公孫丑, 上, 6 : ……由是觀之無惻隱之心非人也. 無羞惡之心非人也. ……

그 性을 알 수 있다고 하는 것이다.⁴⁸⁾ 다음으로 心의 의의는 性에 있다 하여 아예 心과 性을 한데 묶어 心則性이라 하는 것이다. 이 경우는 心을 여러 현상과 작용의 근거로 나누어 그 중에서 性만을 가치있게 본 것이다. 이러한 心을 本心이라 하였다.⁴⁹⁾

그런데 心의 현실은 어떠한가? 心은 늘 본성대로만 나타나는데 아니다. 다시 말하면 늘 자각하는 것도 아니고, 자각하는 그대로 나타나는 것도 아니다. 왜냐하면 心은 物에 가리거나 막히기도 하고, 物에 빠져 이끌려 다니기도 하고, 본래의 것을 잃어 버리기도 하기 때문이다. 그래서 현실적인 心 즉 實心은 본능과 환경에 이끌려 좋아하는 것을 선택하고 싫어하는 것을 버린다. 그러나 이러한 마음도 가능성을 갖는다. 누구나 堯舜이 될 수 있으며 본래의 性을 회복할 수도 있다.⁵⁰⁾

현실성과 가능성의 입장에서 心을 고찰할 때 중요한 것이 志(意志)이다. 志는 心이 생각하는 작용이며 또한 그 결과이다.⁵¹⁾ 그래서 志는 종종 心과 같은 뜻으로 사용된다.⁵²⁾ 志는 '마음먹다' '뜻을 세우다'의 뜻인데 이것은 마음을 하나 되게 하는 것 즉 專一 하는 것과, 마음의 방향을 정하는 것을 의미한다. 志가 있다는 것은 그러한 작용의 결과가 정립되어 있다는 것을 말한다. 志는 聖人, 君子, 賢者에 대비하는 개념으로서의 民, 庶人들에게 중요하다. 왜냐하면 聖人이나 君子, 賢者는 仁을 본성으로 타고 나서 그것을 체득하며, 본성대로 살거나 본성으로 돌아간다.⁵³⁾ 또 사

48) 盡心, 上, 1 : 孟子曰 盡其心者知其性也……

49) 告子, 上, 10 : (요약)

본심이란 사는 것을 포함하여 바라는 것, 좋아하는 것이 많이 있는데 그들 중에는 사는 것보다 더 심각한 것(좋아하는 것)이 있다. 죽는 것을 포함하여 싫어하는 것이 많이 있는데 그들 중에는 죽는 것보다 더 심각한 것(싫어하는 것)이 있다. 동시에 그것을 취하지 못할 경우 더 심각한 것을 택하는 것이 本心이다. 賢者만이 아니라 모든 사람이 갖고 있는데 유독 賢者만이 그런 마음을 갖고 있는 것처럼 보이는 것은 그 마음을 상실하지 않았기 때문이다.

50) 性을 회복한다 함은 앞서 心의 상실을 말하였는데 그것은 心의 내용을 잃은게 아니라 그 성질만을 (일시적으로) 잃은 것을 말한 것이므로 따라서 그 성질의 회복이 가능하다는 것이다.

51) 그 결과로서 단순히 포부라는 뜻이 있는데 궁극적으로는 仁義와 통한다.

52) 勞思光是 본래 心과 志는 같은 뜻의 낱말이라고 하여 두 낱말이 가리키는 것은 단지 動靜의 구별만 있을 뿐이라고 했다.

勞思光, 앞의 책, P. 135

53) 盡心, 上, 30 : 孟子曰 堯舜性之也. 湯武身之也. 五霸假之也. ……

盡心, 下, 33 : 孟子曰 堯舜性者也. 湯武反之也. ……

람이 짐승과 다른 점을 잘 지켜 사물과 人倫을 잘 살피 仁義를 행하고 仁과 禮로써 心을 잘 보존하는⁵⁴⁾ 반면에 民, 庶人과 같은 보통의 사람들은 恒産이 있는 곳에 마음이 따라가 恒心이 있게 되는 등 聖人들과 같지 않기 때문이다. 그런가 하면 사람들 간에 실력의 차이가 있는 것도 性인 智는 같으나 志의 차이에 기인하는 것이라는 점에서 모든 사람들에게 志는 중요하다.

수양론과 관련하여 이 문제를 보면 직접 관련되는 것은 아니지만 盡心, 專心, 存心의 문제가 있다. 盡心이란 마음을 극진히 하는 것 즉 본성을 다하는 것인데 이를 통해 그 性을 알 수 있다고 하였다. 專心은 마음을 잡는 것인데 이 말은 동시에 여러 방면으로 작동하는 마음을 잡아 한 곳 또는 한 가지로 작동케 하는 것이다. 志와 관계가 있다. 存心은 心 즉 心의 性품을 잡아서 놓치지 않는 것 다시 말하면 잘 지키는 것인데 잘 기르는 것과 짝한다.

IV. 結 論

본 연구는 儒學에 있어서 기본적인 문제들의 바탕이 되는 인간론의 토대로서 心의 문제를 비판적으로 재검토하는 작업의 일환으로 「孟子」에 있어서 心의 문제를 다루었다. 「孟子」는 여러 사상을 복합적으로 순서없이 다루고 있는데 그것들 중에 心에 관한 내용만을 간추려 재구성하고자 하였다. 문제로 삼는 것은 우선 마음의 실재성에 관한 것이다. 여기에서는 心과 體, 身의 내용, 상관관계, 근원의 문제를 다루었다. 다음으로 마음의 작용과 본성이 무엇인가 하는 것이다. 여기에서는 性의 요소와 본성 그리고 현실적인 心의 작용문제를 다루었다.

이러한 목표와 내용을 다루기 전에 「孟子」 心論의 儒學史的 意義와 연구상의 유의점을 언급하였는데 「孟子」의 心論의 의의는 당시로 보면 최초로 心에 관한 이론을 체계화 하였다는 것이고 全 유학사의 입장에서 보면 후세 心學의 발전에 기초를 닦았다는 것이다. 「孟子」의 注釋書는 3가지가 주로 연구되어 왔는데 본 연구에서는 朱子와 趙岐의 注를 비교하여 새롭게 펴낸 注釋書를 참고하였다. 「맹자」 연구상의 유의점은 첫째, 그 수단성이다. 「孟子」는 心의 연구를 목적으로 한 학술서적이 아니며 맹자 또한 心을 학술적으로 연구하고자 하지는 않았다. 그러므로 그 수단성으로 인해 가려진 문제, 의도적으로 취급된 문제들을 잘 분석해 그를 염두해 두어야 할 것

54) 離婁, 下, 19: 孟子曰 人之所以異禽獸者幾希庶民去之君子存之 舜明於庶物察於人倫由仁義行非行仁義也.

離婁, 下, 28: 孟子曰 君子所以異於人者以其存心也. 君子以仁存心以禮存心. ……

이다. 둘째, 논증방법상의 비유의 문제이다. 추상적인 비유에 의한 논증이 가져오는 문제를 염두해 두어야 한다. 셋째, 논쟁(토론)이 일방적이고 함축적인 문제이다. 이 경우 상대방의 문제제기를 충분히 수용하지 못하는 점을 염두에 두어야 한다. 넷째, 語意의 多意性和 문장해석의 多樣性 문제를 충분히 검토해야 한다.

본론을 요약해 보면 다음과 같다.

心은 體의 한 기관으로서 그 일부를 이루는 비실체적인 內官임과 동시에 心理現象이다. 心은 體의 한 부분이지만 體를 主宰하는 역할을 하는가 하면 體의 영향을 직·간접적으로 많이 받는다. 따라서 體가 心에 미치는 영향은 특히 修養論의 입장에서 중요한 의의를 갖는다. 그와 관련하여 氣가 문제가 된다. 氣는 心을 온전하게 작용하도록 하기 위하여 새로운 기여를 하게 된다. 대표적인 것이 浩然之氣를 기르는 것이다. 이러한 心과 體는 인격적 總體인 身을 통해 하나가 된다. 身과 體를 잘 구분하는 것이 「孟子」의 心을 이해하는데 주요한 관건이 된다. 心은 身을 主宰한다. 心과 體는 그 근원에서 보면 모두 天으로부터 받은 바에 의해 존재하게 되지만 그 받은 바는 달라 心이 받은 바는 자율성이 있는 性이며 體가 받은 바는 자율성이 없이 定해져 있는 命이다. 이렇게 보면 인간은 人性和 天命을 다함께 갖춘 존재이며 이 문제는 修養論에서 중요한 문제가 된다.

思 작용과 관련하여 心은 자각하는 존재이다. 특히 도덕적 자각체라 하겠다. 心이 자각하는 근거를 性이라 하는데 그것은 仁義禮智이다. 그것을 근거로 惻隱之心등의 심리현상 등이 나타나고 다시 이를 端緒로 仁義禮智의 德이 형성·체득된다. 고로 性과 德은 내용상 같다고 하겠다. 仁義禮智인 性은 가치의식과 만물의 理로서의 의미 또한 갖는다. 그래서 心은 外界에 대한 인식작용이 가능하다. 한편 性은 性能의 요소가 있다. 그것은 主宰 기능과 善 지향기능, 확충기능이다.

性은 또한 본래부터 갖추어진 고유의 성질을 갖고 있는데 그것은 善性, 良知良能性, 보편성 그리고 주체성이다. 이러한 요소들이 잘 갖추어졌을 때 心과 性은 하나의 의미가 된다. 따라서 心을 心性과 같은 의미로 사용한다. 그런데 心은 현실적으로 볼 때 본성이 저절로 드러나는 것은 아니다. 그래서 현실적 여건 속에서 여러 형태로 드러나는 心理現象을 心이 본래부터 갖고 있는 가능성을 통해 本心에 복귀하여 기능하게 하는 문제가 제기된다. 이것이 志의 문제다. 이런 중요성과 그 작용으로 인해 志는 心과 같은 의미로 쓰인다. 志는 역시 수양론에서 중요한 과제가 되는데 盡心, 專心, 存心 등이 志와 관련된다.

이제까지 요약한 결론을 보면 본 연구는 문제의 제기보다는 「孟子」에 나타난 心의 내용을 체계적으로 정리하는 수준에 머무는 감이 없지 않다. 특히 心의 현상 및 작

용과 관련하여 情의 문제가 고찰되어야 하리라 생각하며 앞으로 유학에 있어서 心의 문제를 연구하는데 이런 점들을 유의해 나가고자 한다.

참 고 문 헌

- 孟子定本(漢文大系)
車柱環 譯, 「孟子(上)」, 「孟子(下)」(明文堂, 1979)
韓相甲 譯, 「孟子·大學」(삼성출판사, 1982)
高大赫, “유학에 있어서 마음의 문제와 교육” 「대학원 논문집 2호」
(한국정신문화연구원, 1987)
琴章泰, 「儒敎思想의 문제들」(여강출판사, 1991)
金勝惠, 「原始儒敎」(民音社, 1990)
金忠烈, “東洋 人性論의 序說” 「東洋哲學의 本體論과 人性論」(연세대학교출판부, 1986)
勞思光, 鄭仁在 譯, 「中國哲學史(古代篇)」(탐구당, 1986)
朴浣植, 「性理學이란 무엇인가(性理字義 譯書)」(여강출판사, 1993)
方東美, 鄭仁在 譯, 「中國人의 人生哲學」(탐구당, 1989)
尹天根, 「原始儒學의 새로운 해석」(온누리, 1987)
李相殷, “孟子 性善說에 대한 研究” 「50주년 기념 논문집」(고려대학교, 1955)
이효범, 「심리철학의 근본문제」(소나무, 1990)
張其昀, 中國文化研究所 譯, 「中國思想의 根源」(文潮社, 1984)
조궁호, “孟子에 나타난 心理學的 含義(I); 人性論을 중심으로” 「한국심리학회지 (9호)」(한국심리학회, 1990)
풍우란, 정인재 역 「중국철학사」(형설출판사, 1989)
韓國分析心理學會, 「心性研究(1호)」(한국분석심리학회, 1986)