

孟子에 나타난 心理學的 含義(I) : 人性論을 中心으로 **, **

조 금 호

서강대학교

孟子的 심리학적 해석 작업을 위하여 孟子 7편 중 261장을 개관한 다음 맹자의 기본 사상을 인성론, 교육론, 도덕실천론의 세 부분으로 나누고, 우선 인성론을 중심으로 그 심리학적 함의를 고찰하였다. 맹자는 동물과 달리 인간만이 가지고 있는 독특한 특성인 마음에서 인간의 본성을 찾고 있는데, 인간의 마음 속에는 仁義禮智의 시초(四端)가 본유적으로 갖추어져 있으며, 누구나 본래의 四端을 잃지 않고 간직하여(存心) 이를 확충시키면 善하게 될 수 있다(可以爲善)는 점에서 性善說을 주장하였다. 이렇게 본래 가지고 있는 착한 마음을 간직하여 기르는 存心·養性의 방법으로 맹자는 明道와 集義를 제시하고 있다. 이러한 맹자 사상의 핵심은 인간 존재를 능동적·주체적 존재, 가능체로서의 존재, 사회적 관계체로서의 존재로 파악한다는 데 있다. 이러한 맹자의 입장에서 보면, 전통적 심리학은 기계론적 환원론, 지나친 과거 및 現狀 중심주의, 그리고 개인중심주의에 빠져 있다는 비판을 면하기 어려울 것으로 보인다. 이러한 전통적 심리학이 가지고 있는 문제점에서 벗어나는 방안으로 孟子에서 도출될 수 있는 대안적 연구 문제로는 자아심리학과 자아의 차원 문제, 동기심리학과 동기의 차원 문제, 발달 및 성격심리학과 이상적 인간형의 문제, 그리고 사회심리학과 인간 관계 조망의 문제가 있을 것으로 추론되는데, 본고에서는 이 중 인성론과 관계가 깊은 전자의 두 문제 영역에 대한 맹자의 논지를 기술하였다.

근자에 이르러 전통적 심리학의 학문적 위상에 대한 비판과 반성의 소리가 높아지고 있다. 이러한 움직임은 특히 1970년대에 들어서면서 사회심리학계에서 지금까지의 심리학이 인간의 사회 행위의 이해에 얼마나 공헌을 하였는지에 대해 본질적인 질문을 던지기 시작하면서 구체화되고 있다. “이러한 자기 반성은 두 갈래 방

향으로 정리될 수 있는데, 하나는 연구 방법론의 문제이고, 다른 하나는 다루는 문제에 관한 것이다. 전자는 논리적 실증주의에 근거한 사회심리학의 경직된 연구 방법, 특히 실험 연구에의 편중에 대한 비판으로 모아지고, 후자는 사회적으로 문제가 되고 있는 현상들을 무시한 채 연구 영역을 이론의 검증에만 국한시켜온 데 대한 항의로 집약될 수 있다(민경환, 1986, pp. 233-234).”

이러한 자기 반성의 기치를 내건 사람들로 Harré와 Secord(1972), Moscovici(1973), Gergen(1973) 및 Sampson(1983) 등을 꼽을 수 있다. 그들은 전통적 심리학, 특히 사회심리학이 기계론적 인간관

*이 연구는 1989년도 문교부 학술조성연구비의 지원에 의해 수행되었다.

**본고는 필자가 계획하고 있는 동양 고전의 심리학적 해석 작업의 일부로서, 본 학회지 다음 호에 발표될 “孟子에 나타난 心理學的 含義(II) : 教育論과 道德實踐論을 中心으로”와 짝을 이루게 될 것이다.

에 입각하여 인간의 반성적 능력을 무시하고 인간을 단지 기계와 같은 피동체(automation)로만 파악해 왔으며(Harré & Secord, 1972), 자연과학을 모방하여 경험적·수량적 분석을 위주로 하고 또한 지나친 보편성(universal)의 추구로 인해 인간 행위에 대한 역사와 문화의 영향을 도의시해 왔다(Gergen, 1973)고 주장한다. 이러한 경향은 결국 심리학의 연구를 경험주의, 개인주의 및 주관주의로 물고 가므로써 개인과 그가 속한 사회의 역사성의 무시, 사회 현실로부터의 도피 및 사회 구조적 영향의 무시 등의 오류를 범하고 있으며, 따라서 이러한 사회 현실을 도의시킨 심리주의는 사회 구조적인 문제를 개인적 문제로 환원하는 극단적인 환원주의를 야기하므로써 현실 파악이나 개조의 노력을 소홀히 하게 하고, 결과적으로 기존 사회 체제나 규범의 유지에 기여할 뿐인 심리학으로 전락하고 말았다는 것이다(Sampson, 1983).

이러한 비판들은 전통적 심리학의 기계론적·수동적 인간 파악에 대한 회의, 논리실증주의에 입각한 지나친 경험주의·수량주의에 대한 반감 및 역사성과 문화의 영향을 도의시킨 현실 회피 경향에 대한 반성 등에 기초를 두고 있는 것이다. 그리하여 이들은 사회행위발생학(ethogenics, Harré, 1979, 1983), 사회표상(social representation)의 연구(Moscovici, 1973, 1984), 사회합리주의(social rationalism)에 입각한 연구(Gergen, 1973, 1982) 등을 그 대안으로 제시하고 있다.

여기서 눈여겨 볼 것은 이러한 대안들에서 모두 새로운 심리학, 특히 사회심리학의 연구 주제로서 문화 내용 또는 문화 현상의 연구를 들고 있다는 사실이다. 문화란 한 사회에서 받아들여지는 자명성(Selbstverständlichkeit)의 집합체로서 한 사회에서 인간을 이해하는 조망이며, 사회 행위의 지도 원리이다(Hofstätter, 1966). 따라서 한 사회의 특수한 문화 내용 또는 문화 현상을 이해하는 것은 그 사회에서의 독특한 인간 이해의 조망과 사회 행위의 지도 원리를 찾아내는 작업이 된다. 그러므로 이러한 문화의 연구를 통해 독특한 개인(단일 사례 연구법 및 개인차 연구법이 그 주된 방법론임)과 보편적 인간(실험 연구법이 그 주된 방법론임)의 두 모습에만 국한되었던 종래의 심리학의 한계를 탈피하고(민경환, 1986), 자율적 행위자(autonomous agent)로서의 인간에 대한 포괄적인 이해가 가능할 것

이다.

이러한 문화에 관한 심리학적 연구는 각 문화에서의 지배적인 사상 속에 드러난 인간 이해의 틀을 파악하려는 작업이나 각 문화 전통 속에서의 독특한 행동이나 특성을 확인하고 분석하는 작업 등을 통해 이루어질 수 있을 것이다. 이러한 연구들은 현대 심리학이 태동되고 발달한 구미와는 현격하게 다른 문화적 전통을 가지고 있는 동양 문화권에서 더욱 필요한 작업이라 보여진다. 전술한 바와 같은 현대 심리학의 문제점은 그 토양이 되고 있는 서양의 문화 전통의 영향이라 볼 수 있을 것이기 때문이다. Murphy와 Murphy(1968)가 서양 심리학의 기계적·수동적 인간 파악에 대치되는 새로운 심리학의 가능성을 동양 고전에서 전개된 심리학적 원리의 해명을 통해 찾아보려고 했던 것은 이러한 맥락에서 이해해 볼 수 있을 것이다.

이러한 배경에서 근래 한국심리학계에서도 동양의 문화 전통 내지는 한국의 문화 전통 속에서 새로운 심리학적 이론을 모색하거나 그 연구의 가능성을 찾아보려는 경향이 점차 늘어나고 있다. 이는 한국심리학회에서 개최한 한 심포지움(1986년도)과 국제학술회의(1990년도)의 주제가 각각 “인간 이해의 동·서 비교”와 “집단주의와 개인주의 : 동·서양 심리학의 만남”이었다는 사실에서도 단적으로 드러나고 있는데, 지금까지 이루어진 이러한 연구들은 대체로 세 가지 방향으로 그 가닥을 요약해 볼 수 있을 것 같다.

첫째는 동·서양의 문화 전통 내에서의 인간 파악의 입장 차이를 전반적으로 대비해 보므로써 동양적 심리학의 가능성에 관한 철학적 기초를 탐색해 보려는 작업이다. 그러나 이러한 작업은 그 수가 극히 작으며(예 : 정양은, 1972, 1976, 1986; Chung, 1990 등), 별로 연구가 이루어지지 못하였다.

둘째는 동양 고전에 대한 심리학적 해석 작업이다. 이는 동양에서 다루어지고 있는 심리적 사실들을 서양 심리학에서 찾아진 사실들과 결부시켜 해석하거나 또는 같은 사실에 대한 양자의 입장의 차이를 찾아보려는 작업으로, 가장 활발하게 연구가 이루어진 분야이다(예 : 김기석, 1969; 김성태, 1982; 윤호균, 1970, 1983; 이동식, 1986; 이상로, 1974; 이의철, 1979; 임능빈, 1983; 정양은, 1970; 조대경, 1976; 한덕웅·전경구, 1990 등).

셋째는 한국 문화에서의 독특한 행동 또는 특성을 찾

아 이를 현대 심리학적 방법론으로 분석하는 작업이다. 이는 비교적 최근에 추진되고 있는 연구 분야이다(예: 이수원, 1984; 최상진·최수향, 1990a, b 등).

본고는 이러한 연구 방향 중 두번째 가닥에 속하는 것이다. 즉, 孟子의 심리학적 해석이 본고의 주제이다. 본고에서와 같이 동양 고전을 심리학적으로 해석하는 작업을 하는 데에는 두 가지 방법이 있을 수 있다. 그 하나는 현대 심리학에서 밝혀진 원리들이 동양 고전 속에서는 어떻게 다루어지고 있는가를 찾아 양자를 연결시키는 방법이다. 또 하나는 동양 고전 속에 드러난 전통적인 인간 이해의 틀을 찾아내고, 이를 통해 현대 심리학을 조감하는 방법이다. 전자의 방법을 통해서 같은 사실을 보는 현대 심리학과 동양 사상의 유사점과 차이점이 부각될 수 있을 것이고, 후자의 방법을 통해서 현대 심리학에서 다루지 못하고 있는 문제 영역의 확인이 이루어질 수 있을 것이다. 물론 이 두가지 방법은 서로 연관이 있을 것이지만, 특히 후자는 전자를 기초로 하여서만 이루어질 수 있을 것이다. 본고는 기본적으로 후자를 지향하려 하였다. 그러나 필자의 역량의 부족으로 인하여 대체로 전자의 수준에 머무를 수 밖에 없었음을 부기해 둔다.

맹자의 인물과 유학사상의 위치

맹자(B.C. 371-289)는 전국시대 사람으로 이름은軻이다. 그는 孔子가 죽은지 약 백년 후에 출생하였으므로 공자에게 직접 배우지는 못하고, 공자의 고제자인 曾子의 학문을 공자의 손자인 子思의 문인을 통해 배웠다. 학문이 완성되자 여러 나라로 돌아다니며 仁義王道의 정치를 구현하려고 노력하였다. 그러나 당시의 제후들은 함중연회에 힘쓰고 무력통치와 부국강병에 열을 올리고 있었으므로 현실적으로 그의 이상을 펼 수 없었다. 그리하여 조용히 물러나 萬章 등의 제자와 함께 공자의 뜻을 풀어 밝히고 孟子¹⁾ 7篇을 지었다.

맹자의 정치상의 환경은 대략 공자와 비슷하였다. 그러나 맹자의 학술상의 처지는 공자와 크게 달랐다. 공자는 춘추시대 말기에 태어나서 유학의 대의를 밝혀 창

시하였는데 당시에 아무도 그와 항거하여 다투는 자가 없었다. 그런데 맹자가 생존하였던 전국시대에는 그렇지 않았다. 당시에 이미 楊朱·墨翟의 학이 성행하였고, 蘇秦·張儀의 무리들도 모두 제각기 그 설을 마음대로 펼치는 이른바 백가쟁명의 시대였다. 유학은 이때에 이미 적대론자들의 위협에 직면해 있었다. 그러므로 맹자가 공자의 가르침을 말할 때에는 반드시 이를 넓혀서 논하므로써 백가를 꺾어야 하였다. 이로 말미암아 맹자는 유학을 보전하고 옹호하여 이단의 학설을 반박해 물리치는 일을 자기의 임무로 삼았다. 그리하여 맹자는 堯·舜·禹 및 周公·文·武·孔子의 사업을 낱알이 풀려 밝히고 열거하여, 성인들은 제각기 역사적 임무를 가지고 있었다고 주장하면서, 맹자 자신의 임무는 그릇된 학설을 반박하여 물리치고 올바른 학문인 유학을 빛내는 데 있다고 생각하여 이렇게 말하였다.

나도 역시 인간의 마음을 바로 잡고, 그릇된 학설을 불식시키며, 정도에서 벗어난 행위를 거절하고, 음란한 말을 내몰아 버리어 세문의 성인(여기서는 禹·周公·孔子를 가리킴)을 계승하고자 한다.²⁾

이때 맹자가 반박하여 물리치려는 그릇된 학설은 주로 楊朱의 爲我說과 墨翟의 兼愛說이었다. 그러므로 “논쟁으로써 양주·묵적을 물리칠 수 있는 이는 오직 성인의 문도 뿐이다³⁾”라고 말하기도 하였다. 이를 보면, 맹자는 당시의 상황에서 정면적 이론을 건립하고, 이단의 학설을 반박하여 물리치므로써 유학의 이상을 구현하는 일을 자기의 임무라고 여긴 유가의 이상주의자(馮友蘭, 1948)였으며, 이러한 과정에서 공자가 창시한 유학 체계를 완성시킬 수 있었던 것이다.

이렇게 “공자가 중국 유학의 창설 단계를 대표한다면, 맹자는 유학 이론의 초보적인 완성을 대표한다…… 공자 사상은 유학에 대하여 방향을 정해 놓는 작용을 하였으며…… 맹자가 비로소 비교적 완전한 유학 체계를 건립한 철인이다(勞思光, 1967, p.119).” 그리하여 맹자는 後漢의 趙岐가 “孟子章句”題辭에서 命世亞聖之大才라 부른 이래 至聖 공자에 버금가는 亞聖으로 추존되어 오고 있으며, 宋의 朱熹가 先四書 後六

1) 맹자 孟子는 사람과 함께 그가 지은 저술명으로도 통한다. 본고에서는 사람 이름으로는 맹자로, 저술명으로는 孟子로 통일하여 기술하기로 한다.

2) 我欲正人心 息邪說 距詖行 放淫辭 以承三聖者(滕文公下 9: 이는 孟子 滕文公篇 下卷 第9章을 가리킨다. 이하 孟子 본문의 인용은 이 예에 따른다.)

3) 能言距楊墨者 聖人之徒也 同上)

經을 주장한 이래 孟子는 四書의 하나로 편입되어 유학의 기초로서 받아들여지므로써 맹자의 道統性和 孟子의 학문적 가치가 중시되어 왔던 것이다.

맹자 자신도 유학의 완성자 또는 옹호자로서의 강한 자부심을 가지고 있었던 것 같다. 그러기에 그는 당시 제후들에게 받아들여지지 못함에도 불구하고 절대로 하늘을 원망하거나 남을 탓하지 않으면서 “무릇 하늘이 아직도 천하가 잘 다스려지기를 원치 않는 모양이다. 만일 하늘이 천하가 잘 다스려지기를 원한다면, 당세에 있어 나를 제쳐 놓고 누가 있겠는가? ⁴⁾” 라는 不動心을 견지할 수 있었던 것이다. 그러나 그는 결코 유학의 완성자로 자처하지 않고 단지 공자의 계승자로서만 자처하였다. 그리하여 그는 “나는 아직 이루지 못하였다. 나의 소망은 오직 공자를 배우는 것이다⁵⁾”라고 말하곤 하였다.

이상에서 본 바와 같이 맹자는 초기 유학(先秦儒學)의 완성자이며, 그의 사상은 孟子 7篇에 담겨 있다. 따라서 孟子의 심리학적 해석은 동양 문화 전통에서의 인간 이해의 틀을 파악하는 가장 기초적인 작업이 된다. 그리고 유학 사상은 고려 중기 이후 한국 문화를 대표하는 사상 체계이었다는 점에서 이는 한국인이 가지고 있는 인간 이해의 틀을 조감하기 위해서도 필수적인 기초 작업이 되는 것이다.

이러한 孟子의 심리학적 해석을 위해 필자는 孟子에 대한 가장 정통한 주석서로 인정받고 있는 後漢시대 趙岐(A.D. 130-201)의 “孟子章句”와 南宋시대 朱熹(A.D. 1130-1200)의 “孟子集註”를 기초로 하고, 그리고도 미진한 부분은 孟子에 대한 여러 주해를 종합해서 영역한 Legge(1970)의 주석서를 참고로 하여 孟子 7篇 총 261章 각각을 분석하고, 이 중 심리학적으로 해석될 수 있는 부분을 가려내어 현대 심리학의 연구 결과와 대조해 보았다. 이를 토대로 필자는 심리학적 관련이 깊은 맹자의 기본 사상을 人性論, 教育論, 道德實踐論 및 기타로 묶어 정리하고, 이들 각각의 心理學的 含義를 찾아보려 하였다. 본고에서는 지면의 한계로 인하여 이 중에서 우선 맹자의 人性論과 그 心理學的 含義만을 다루고, 나머지는 계속되는 작업으로 미루기로

하였다.

맹자의 人性論

초기 유학의 핵심은 仁의 체득과 그 실천을 강조한다는 데 있다. 이는 공자가 그 제자인 증자에게 “나의 도는 하나로써 관통되고 있다”라고 한 데 대해 증자가 이를 “선생님의 도는 忠恕일 뿐⁶⁾”이라고 해석한 데에서 잘 드러나고 있다. 朱熹는 “論語集註”에서 자기를 다하는 것이 忠이고, 자기를 미루어 남에게까지 미치는 것이 恕라고 풀이하였다. 즉, 忠은 仁의 체득을 말하는 것이고, 恕는 仁의 실천을 말하는 것이라는 의미이다. 그러나 “공자는 仁을 주장하였지만 어째서 인간이 仁을 실천해야 하는가에 대한 이유를 설명하지 아니 하였다. 맹자는 바로 이러한 질문에 해답을 주려고 하였으며, 그것이 바로 性善說이다(馮友蘭, 1948, p.106)”

이러한 맹자의 性善說은 유학사에서 획기적인 의의를 갖는 것이다. “왜냐하면, 맹자의 性善說이 나오므로 해서 유가는 비로소 인간을 만물과 구별하고 도덕의 총본으로 보는 天地之性 또는 天命과 연결시킬 수 있는 근본이 섰기 때문이다(金忠烈, 1982, pp.173-174).” 실로 맹자 사상의 핵심은 性善說에 있으며, 다른 문제에 대한 입장들은 모두 性善說에 뿌리를 대고 있다고 볼 수 있다.

1. 性善說의 근본적 의미

맹자는 자주 인간 본성의 착함을 말하곤 하였는데⁷⁾, 그의 性善說은 유명한 四端說을 근거로 하고 있는 것이다. 이 四端說은 公孫丑上 6章에 다음과 같이 기술되어 있다.

사람은 누구나 남에게 차마 하지 못하는 마음을 가지고 있다…… 사람이 누구나 남에게 차마 하지 못하는 마음을 가지고 있다는 것은, 이제 어떤 사람이 어떤 어린 아이가 우물에 빠지는 것을 문득 보았다면 누구나 깜짝 놀라 불쌍하게 여기는 마음을 가지게 된다는 데서 드러난다. 이는 아이의 부모와 사귀려고 하기 때문도 아니고, 동네 친구들에게서 칭찬을 받으려 하기 때문도 아니

4) 夫天未欲平治天下也 如欲平治天下 當今之也 舍我其誰也(公孫丑上 13)

5) 吾未能有行焉 乃所願 則學孔子也(公孫丑上 2)

6) 子曰 參乎 吾道一以貫之 曾子曰 唯 子出 門人問曰 何謂也 曾子曰 夫子之道 忠恕而已矣(論語 里仁篇 15)

7) 孟子道性善 言必稱堯舜(滕文公上 1)

며, (아이를 구해주지 않았을 때 듣게 될 비난의) 소리를 싫어하기 때문에 그런 것도 아니다.

이로 보건대, 불쌍히 여기는 마음이 없으면 사람이 아니요, 부끄러워하고 미워하는 마음이 없으면 사람이 아니요, 사랑하는 마음이 없으면 사람이 아니요, 옳고 그름을 가리는 마음이 없으면 사람이 아니다. 불쌍히 여기는 마음은 仁의 시초(端)요, 부끄러워하고 미워하는 마음은 義의 시초요, 사랑하는 마음은 禮의 시초요, 옳고 그름을 가리는 마음은 智의 시초이다. 사람이 이 네 가지 시초(四端)를 가지고 있는 것은 마치 사람에게 四肢가 있는 것과 같다…… 무릇 나에게 갖추어져 있는 사단을 모두 넓혀서 채울 줄 알면, 마치 불이 처음 타고르고 쟁물이 처음 흘러 내리듯 할 것이니, 진실로 이를 채울 수 있으면 四海를 보전하고도 남음이 있을 것이지만, 진실로 이를 채우지 못하면 부모를 섬기기에도 부족할 것이다.⁸⁾

이렇게 사람에게서는 仁義禮智의 근거가 되는 곤경에 빠진 사람을 불쌍히 여기는 마음(惻隱之心), 자기의 옳지 않음을 부끄러워하고 남의 옳지 않음을 미워하는 마음(羞惡之心), 남에게 사양하고 공경하는 마음(辭讓之心), 옳고 그름을 가릴 줄 아는 마음(是非之心)의 四端이 갖추어져 있고, 그렇기 때문에 사람의 본성은 착하다는 것이 맹자의 性善說이다. 그렇다면, 맹자가 이러한 性善說을 통해 말하려고 한 근본적인 뜻은 무엇이 있을까?

善端의 本有性 우선 맹자가 제시하려고 한 것은 仁義禮智의 근거가 인간 본성 속에 내재되어 있는 자연적인 것이지 외부로부터 주어지는 인위적인 것은 아니라는 사실이다. 위의 인용문에서 보듯이 어린 아이가 우물에 빠지려는 것을 보았을 때 불쌍히 여기는 마음을 가지게 되는 것은 그 아이의 부모와 사귀려 하거나, 동네 친구들에게서 칭찬을 받으려 하거나, 구해주지 않았을 때 듣게 될 비난의 소리가 싫어서 그런 것이 아니라 자연스럽게 나오는 것이다. 즉, 어떤 외적인 목적 달성을 위한 인위적인 수단으로 그러한 惻隱之心이 발동되는

것은 아닌 것이다. 이는 마치 사람이 사지를 가지고 태어나는 것과 같이 본유적으로 갖추어져 있는 인간의 본성이라는 것이다. 이러한 지적은 맹자 곳곳에서 찾아볼 수 있는데, 예를 들면, 告子上篇 6章에서는 “仁義禮智는 밖으로부터 나에게 부여된 것이 아니라 내가 본래부터 가지고 있는 것이다. 다만 이를 생각하지 못하고 있을 뿐이다.”⁹⁾ 라고 분명히 언급하고 있다.

동물과 인간의 차이 그렇다면, 인간에게 본유적으로 내재해 있는 본성이 모두 善하다는 것인가? 그렇지 않다. 맹자는 동물과 구별하여 인간만이 가진 특성의 측면에서 性善을 말하고 있는 것이다. 즉, 맹자가 말하는 性은 인간의 다른 동물과 구별이 되는 까닭, 다시 말하면 사람만이 독특하게 가지고 있는 특성을 말하는 것이며, 그런 점에서 사람의 본성은 善하다는 것이다. 이는 性에 관한 전통적 해석의 입장¹⁰⁾에서 “태어난 그대로를 性이라고 한다”는 告子の 生之謂性論에 대한 맹자의 비판에서 잘 드러나고 있다.

고자가 ‘태어난 그대로를 性이라 한다’고 말하였다. 이에 대해 맹자가 ‘태어난 그대로를 性이라 하는 것은 흰 것을 희다고 말하는 것과 같은 의미인가?’하고 물었더니, 고자가 ‘그렇다’고 답하였다. 이에 대해 맹자는 또 ‘깃 털의 흰 것을 희다고 하는 것은 눈의 흰 것을 희다고 하는 것과 같으며, 눈의 흰 것을 희다고 하는 것은 옥의 흰 것을 희다고 하는 것과 같은가?’하고 물었는데, 고자의 대답은 역시 ‘그렇다’는 것이었다. 그러니까 맹자는 다시 ‘그렇다면, 개의 性이 소의 性과 같고, 소

9) 仁義禮智 非由外鑠我也 我固有之也 弗思耳矣. 告子上 6)

10) 性字는 고문에서는 生字와 같은 글자였으므로 사람들은 매번 이른바 性을 사람이 태어나면서부터 갖추고 있는 생리적 특성으로 여기었다. (勞思光, 1967; 梁承武, 1986). 이것이 性論의 전통적 입장이었다. 그러나 “맹자에 이르러 性論은 전통과 반전통으로 갈라졌다. 전통적 입장에 선 告子는 여전히 생리적 측면에서 性을 규정, 生之謂性을 주장했고, 반전통적 입장이 된 맹자는 처음으로 심리적인 면에서 性을 설명, 性善說을 내세웠다. 일반적으로 맹자의 性善을 유가의 전통으로 보지만, 人性論史에서는 그야말로 반전통론자였던 것이다(金忠烈, 1982, p. 173).” 이러한 지적에서 볼 수 있듯이 맹자의 性論은 동물과는 다른 인간만이 가지고 있는 독특한 특성의 측면에서 전개한 것이라는 점은 孟子에 관한 여러 연구자들의 견해가 공통적이다. (예: 馮友蘭, 1948; 勞思光, 1967; 李相殷, 1976; 金忠烈, 1982; 裴宗鎬, 1982; 李康洙, 1982, 梁承武, 1986 등).

8) 人皆有不忍人之心……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 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……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 公孫丑上 6)

의 性이 사람의 性과 같다는 말인가?’ 하고 물었다.¹¹⁾

이 인용문에서 보듯이 고자는 태어나면서 갖추어져 있는 것(生以具有)을 性이라고 보고 있다. 그리하여 그는 식육과 색육 등 생리적·감각적 욕구를 性이라고 보고¹²⁾, 이는 인간과 동물이 다를 것이 없으므로 사람을 포함한 모든 동물의 본성은 다 같으며, 따라서 태어난 그대로의 특성, 즉 생명 현상으로서의 性은 善도 惡도 아닌 중성적인 것으로 볼 수 밖에 없다는 性無善無不善說을 주장하기에¹³⁾ 이르는 것이다.

그러나 맹자는 일체의 사물의 性은 각각이 독특하게 가지고 있는 특성에서 찾아야 한다고 본다. 따라서 개와 소, 그리고 사람은 타고난 특성이 서로 다르므로 각각의 性은 서로 다르다는 것이다. 그렇다면, 사람이 다른 동물과 달리 특유하게 가지고 있는 특성은 무엇인가?

물론 맹자도 사람에게 감각적·생리적 욕구가 선천적으로 갖추어져 있음을 인정한다. 그러나 이는 모든 동물이 함께 가지고 있는 것이고, 그 충족 여부는 외적 환경 조건에 달려 있으므로 이를 인간의 본성으로 볼 수는 없다는 것이다. 그 대신 사람에게만 다른 동물과는 달리 仁義禮智의 뿌리를 갖춘 心이 있고, 이는 인간만이 독특하게 갖추고 있는 것으로 이를 인간의 본성으로 보아야 한다는 것이다. 이는 다음과 같은 지적에서 잘 드러나고 있다.

입의 맛에 관한 것, 눈의 색에 관한 것, 귀의 소리에 관한 것, 코의 냄새에 관한 것, 사지의 안일에 관한 것은 性이다. 그러나 거기에는 命이 있으니, 군자는 이를 性이라 일컫지 않는다.

仁의父子에 관한 것, 義의君臣에 관한 것, 禮의 손님과 주인에 관한 것, 智의 현명한 자에 관한 것, 聖人の天道에 관한 것은 命이다. 그러나 거기에는 性이 있으므로, 군자는 이를 命이라 일컫지 않는다.¹⁴⁾

이를 “군자가 사람의 性으로 삼는 바는 仁義禮智로서, 이는 마음에 뿌리를 두고 있는 것이다¹⁵⁾”는 지적과 결부시켜 보면, 맹자가 주장하고자 하는 논지가 분명하게 드러난다. 즉, 인간의 본성은 사람만이 독특하게 갖추고 있는 마음에서 찾을 수 있으며, 사람의 마음 속에는 仁義禮智의 뿌리가 갖추어져 있으므로 善하다는 것이 맹자가 주장하는 性善說의 요지인 것이다.

心の 기능: 價値의 自覺 이렇게 맹자는 마음의 작용에서 인간의 독특한 본성을 찾고 있다. 그렇다면, 마음의 독특한 작용은 무엇인가? 이는 감각기관의 작용과 대비하여 제시한 다음과 같은 언급에서 잘 포명되고 있다.

눈과 귀 같은 감각기관은 생각하지 못하고 (외부의) 物體에 가리운다. 物(감각기관)과 物(外物)이 교접하면, 저기에 이끌려 버릴 뿐이다. 마음의 기관은 생각을 한다. 생각하면 그것을 얻고, 생각하지 않으면 그것을 얻지 못한다. 이는 하늘이 나에게 준 것이다.¹⁶⁾

이 글에서 드러나고 있듯이 감각 경험은 어떤 조건하에서 성립하는 것이어서 事象의 관제만을 표시할 뿐이다. 그러므로 “物과 物이 교접하면 저기에 이끌릴 뿐”이라고 한 것이다. 그러나 마음은 생각하는 작용을 한다. 여기서 생각하는 작용은 가치 의식의 자각을 말하는 것이다. 즉, 가치 의식의 자각이 마음의 작용인 것이다.¹⁷⁾ “이러한 가치 의식이 발휘될 수 있는가 없는가는 자각심 자체의 자각이 어떠한가를 보아서 결정된다. 마음(心)이 物(欲)에 빠져 있으면, 意志는 신체의 욕망을 방향으로 삼는다. 그리하여 이치대로 할 수 없다. 역시 가치를 실현할 수 없게 된다. 그러나 마음이 物에 빠지지 않고 이치대로 유창하게 행하면, 즉 본래 있던 가치 자각을 방향으로 삼는다. 의지 선택이 어떤 방향인가는 자각심이 스스로 결정하는 데에 말미암는 것이다. 그러므로 생각하면 그것을 얻고, 생각하지 않으면 그것

11) 告子曰 生之謂性 孟子曰 生之謂性也 猶白之謂白與 曰 然 白羽之白也 猶白雪之白 白雪之白 猶白玉之白與 曰 然 然則犬之性 猶牛之性 牛之性 猶人之性與(告子上 3)

12) 告子曰 食色性也(告子上 4)

13) 公都子曰 告子曰 性無善無不善也(告子上 6)

14) 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(盡心下 24)

15) 君子所性 仁義禮智根於心(盡心上 21)

16) 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(告子上 15)

17) 心之官則思의 내용을 마음의 작용은 가치 의식을 자각하는 것이라고 보는 것은 孟子를 연구하는 여러 학자들(예: 馮友蘭, 1948; 勞思光, 1967; 李相殿, 1976; 金忠烈, 1982; 裴宗鎬, 1982; 李康洙, 1982; 梁承武, 1986 등)의 공통된 견해이다.

을 얻지 못한다고 한 것이다. 이것은 맹자의 道德主體에 대한 해명임을 알 수 있다. 이 의미가 밝혀지면 도덕 의지, 도덕 책임 등의 관념은 모두 이것으로 이루어 알 수 있다. (勞思光, 1967, p.131)."

이로써 보면, 맹자가 말한 性善은 곧 가치 의식의 자각 주체가 곧 개인 자신이며, 이러한 가치 의식의 자각심이 본래 개인에게 갖추어져 있다는 점에서 인간의 본성은 착하다는 의미라고 볼 수 있다. 이는 맹자 당시의 여러 性說에 대한 제자와의 문답에서 맹자 자신이 "만약 그 실질을 말한다면, 착하게 될 수 있다는 것, 이것이 이른바 착하다는 의미이다"¹⁸⁾ 라고 지적한 데에서 잘 드러난다. 여기서 맹자가 말하는 性이란 그렇게 되고 싶은 것, 바람직한 것¹⁹⁾의 의미라는 점을 생각해 보면, 가치 의식의 자각을 통하여 누구나가 되고자 바라는 상태인 性을 이룰 수 있다(可以爲善)는 것, 이것이 바로 맹자가 말하는 性善의 근본 의미라고 볼 수 있을 것이다.

2. 性善의 근거

맹자는 이러한 性善에 대해 여러 가지 비유, 예를 들면 杞柳之辯(告子上 1), 湍水之辯(告子上 2), 仁內義外之辯(告子上 4, 5) 등을 들어 제시하고 있으며, 기타 여러 가지 직관적 관찰을 토대로 이를 증명해 보이려고 노력하고 있다. 여기서는 맹자 자신이 인간과 인간 생활의 직관적 관찰을 토대로 제시한 性善의 근거들을 찾아 보기로 하겠다.

同類似性觀 맹자는 같은 종류끼리는 본성도 같다고 하는 同類似性的 입장에서 聖인과 나는 같은 人類이므로 聖인의 性이 善하다면 凡인의 性도 善하다고 하는 유추적 논증 방법으로 性善을 입증하였다(市川本太郎, 1974).

그러므로 무릇 같은 종류의 것은 서로 거의 비슷한 법이다. 어찌 오직 사람만이 그렇지 않다고 의심할 수 있겠는가? 성인도 나와 같은 종류의 사람인 것이다. 따라서 龍子가 말하기를 '발의 크기를 모르고 신을 만든다고 해서 누구나 삼태기 같이 크게 만들지는 않으리라는 사실을 나는 알고 있다'고 했는데, 이렇게 신의 크기를 서로 같게 만드는 것은 천하 사람들의 발이 같기 때문이

다.²⁰⁾

이렇게 맹자는 성인이나 나와 똑같은 사람으로, 그렇다면 사람의 性은 다 같다고 보고 "오나 순이나 모든 사람은 다 같다"²¹⁾, "순은 어떤 사람이고 나는 어떤 사람이고? (모두 다 같은 사람일 뿐으로) 이름이 있으면 역시 순과 같이 된다"²²⁾, "사람은 누구나 요·순이 될 수 있다"²³⁾는 지적을 곳곳에서 하고 있다. 이러한 맹자의 同類似性觀이 가장 집약적으로 표현되고 있는 것은 다음과 같은 지적이다.

입은 맛에 대하여 같은 기호를 가지고 있으며, 귀는 소리에 대하여 같은 청각을 가지고 있으며, 눈은 색깔에 대하여 같은 美感를 가지고 있는데, 마음만 오직 똑같이 그러한 바가 없겠는가? 마음이 함께 그러한 바는 무엇인가? 그것을 理라 하고, 義라 한다. 聖인은 나보다 먼저 마음의 다 같이 그러한 바를 얻었을 뿐이다. 그러므로 理義가 내 마음을 기쁘게 하는 것은 마치 맛있는 고기 요리가 내 입을 즐겁게 해주는 것과 같다.²⁴⁾

이렇게 맹자는 物性的 同類似性과 凡聖의 同然性을 들어 人性이 善하다고 하는 것을 유추적 방법으로 논증하려 하였던 것이다.

良知·良能의 具有 맹자는 인간이 선천적으로 가진 良知·良能에 착안해서 이것을 고유 善性의 근거로 보았다. 이는 다음과 같은 지적에서 드러난다.

사람은 배우지 않고서도 할 수 있는 바가 있으니 그것이 바로 본래의 良能이며, 또한 배우지 않고서도 알 수 있는 바가 있으니 그것이 바로 본래의 良知이다. 어린 아이는 누구나 다 자기 어버이를 사랑할 줄 알게 마련이고, 짐차 자라나게 되면 누구나 다 자기 형을 공경할 줄 알게 마련이다.

어버이를 친애하는 것이 바로 仁이고, 웃사람을 공경하는 것이 바로 義이다. 仁義는 다른 것이 아니라 바로

20) 故凡同類者 舉相似也 何獨至於人而疑之 聖人與我同類者 故龍子曰 不知足而爲屨 我知其不爲黃也 屨之相似 天下之足同也(告子上 7)

21) 堯舜與人同耳(離婁下 32)

22) 舜何人也 予何人也 有爲者亦若是(滕文公上 1)

23) 人皆可以爲堯舜(告子下 2)

24) 口之於味也 有同者焉 耳之於聲也 有同聽焉 目之於色也 有同美焉 至於心 獨無所同然乎 心之所同然者 何也 謂理也義也 聖人先得我心之所同然耳 故理義之悅我心 猶芻豢之悅我口(告子上 7)

18) 乃若其情 則可以爲善矣 乃所謂善也 告子上 6

19) 可欲之謂善 盡心下 25

이를 넓혀서 천하여 달통하게 하는 것일 뿐이다.²⁵⁾

여기서 배우지 않고도 능한 것(不學而能)과 생각하지 않고도 아는 것(不慮而知)은 선천적인 능이요 知이니, 良知·良能은 선천적인 것이고, 親親之仁이나 敬長之義는 이러한 良知·良能의 결과이므로 仁義는 곧 인간의 고유한 본성이라는 것이 맹자의 주장이다. 바로 이러한 良知·良能은 사람들이 본래 갖추고 있기 때문에 “무릇 나에게 갖추어져 있는 四端을 모두 넓혀서 이를 채울 줄 알게(公孫丑上 6)” 되는 것이며, 이것이 바로 앞에서 언급한 인간이 본래 갖추고 있는 고유 善性을 자각할 수 있는 근거가 되는 것이라고 볼 수도 있을 것이다.

3. 人之爲不善의 까닭

이렇게 인간의 본성이 착한 것이라면, 사람들이 不善을 행하고 또 惡하게 되는 까닭은 무엇인가? 이를 분명히 하기 위해서는 맹자의 惡에 대한 관념을 먼저 살펴 볼 필요가 있다.

“맹자는 善의 결핍으로서 惡을 설명하고 惡 그 자체의 실상은 인정하지 않았다. 善의 실현이 불충분한 것 혹은 저해된 것이 惡이며, 善의 실현이 저해됨이 없으면 惡은 존재할 수 없는 것으로 보았다. 善은 人性에 본래 갖추어져 있는 것이지만, 惡은 人爲에서 오는 것이기 때문(李相毅, 1976, p.116)”이다. 따라서 “만약 착하지 않게 된다고 해도 이는 타고난 재질의 죄는 아닌²⁶⁾” 것이다. 이렇게 “맹자는 惡이란 것을 善의 결핍이라고 생각하였으므로…… 단지 性善說만을 꼬집어 내어서 가치 근원이 자각심, 즉 주체에 있음을 밝혔을 뿐이

다(勞思光, 1967, p.126).” 이러한 점은 다음과 같은 귀절에 잘 나타나 있다.

동년이 들면 아이들이 신뢰가 깊어지고, 흥년이 들면 아이들이 난폭해지는 것은 하늘이 내린 재질이 각각 다르기 때문이 아니라 그 마음을 빠뜨린 까닭에 그러한 것이다.²⁷⁾

그러므로 본래의 그 착한 마음을 그대로 간직해서(存心) 이를 잘 기르지(養性) 못하고²⁸⁾, 이를 잃어버려서(放心)²⁹⁾ “말할 때마다 禮와 義를 비난하고, 스스로 나는 仁에 머물고 義를 행할 수 없다고 하는³⁰⁾” 自暴·自棄에 빠지는 것이 바로 惡인 것이다. 그렇다면, 개인마다 본래 가지고 있는 착한 마음을 간직하지 못하고 이를 잃어버려서 자포·자기에 이르게 하는 요인은 무엇인가?

環境의 영향 맹자는 사람이 放心하여 不善하게 되는 가장 큰 까닭을 환경의 영향이라고 보고, 이를 자주 언급하였다. 이는 다음과 같은 지적에서 잘 나타나고 있다.

牛山の 나무는 본시 아름다웠으나 큰 나라의 교역에 위치해 있었기 때문에 도끼로 그것을 찍어내니 어찌 아름다운 것을 그대로 간직할 수가 있겠는가? 그러나 밤낮의 휴식과 또 비와 이슬의 적셔줌으로 인해서 새싹이 돋아나지 않은 것은 아니었지만, 그러나 이번에는 소나 양이 와서 풀을 뜯어 먹었으므로 저렇듯이 뻗질뻗질한 산이 되고 말았던 것이다. 사람들이 그 산이 뻗질뻗질한 것을 보고 본래 나무가 없었으리라고 생각하지만, 이것이 어찌 산의 본성 이겠는가?

(이와 마찬가지로) 사람에게 있는 본성에도 어찌 仁

25) 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(盡心上 15) 이 인용문의 해석에서 맨 마지막 귀절(無他 達之天下也)은 趙岐의 章句에 따른 해석이다. 朱熹의 集註에 따르면, 이 귀절은 “(아버지 이를 친애함을 仁이라 하고, 어른을 공경하는 것을 義라 하는 것은) 다름이 아니라, 이를 천하여 통달하여도 다름이 없기 때문이다”라고 해석된다. 즉, 趙岐는 이를 推已及人의 의미로 풀고 있는데 비해 朱熹는 “親親敬長은 비록 한 사람의 사사로운 것일지라도 이를 천하여 통달하여도 다름이 없는 것은 이것이 바로 仁義인 때문이다”는 뜻, 즉 親親이 仁이고 敬長이 義라는 것은 個人에게 뿐만 아니라 天下에 통용되는 이치라는 말로 풀고 있다.

26) 若夫爲不善 非才之罪也(告子上 6)

27) 富歲子弟多賴 凶歲子弟多暴 非天之降才爾殊也 其所以陷溺其心者然也(告子上 7)

28) 存心과 養性에 대해 언급하고 있는 대표적인 귀절은 離婁下 19(人之所以異於禽獸者 幾希 庶民去之 君子存之), 離婁下 28(君子所以異於人者 以其存心也 君子以仁存心 以禮存心), 盡心上 1(存其心 養其性 所以事天也), 盡心下 35(養心 莫善於寡欲) 등을 들 수 있다.

29) 放心에 대해 언급하고 있는 대표적인 귀절은 告子上 8(雖存乎人者 豈無仁義之心哉 其所以放其心者 亦猶斧斤之於木也), 告子上 11(仁 人心也 義 仁路也 舍其路而不由 放其心而不知求 哀哉…… 學問之道無他 求其放心而已矣) 등을 들 수 있다.

30) 言非禮義 謂之自暴也 吾身不能居仁由義 謂之自棄也(離婁上 10)

義의 마음이 없겠는가? 그 본래의 착한 마음을 잃어버리는 것은 마치 도끼로 나무를 찍어내는 것과 같다. 매일 잘라버리니 아름다워질 수가 있겠는가?³¹⁾

이와 같이 환경의 영향에 의해 그 본래의 착한 마음을 잃어버리게 되는 것이다. 맹자는 이러한 환경이나 외력의 작용을 勢라고 표현하고 있기도 하다.

사람의 본성이 착한 것은 마치 물이 아래로 나아가는 것과 같다. 사람에게 착하지 않음이 없는 것은 물에 아래로 흐르지 않음이 없는 것과 같다. 그러나 물을 쳐서 튀어 오르게 하면 높이 솟아 이마를 넘게 할 수도 있고, 물을 꼭 막았다가 확 터서 흘러 보내면 산 위로 오르케 할 수도 있다. 그러나 이것이 어찌 물의 본성이겠는가? 그 勢에 의해 그렇게 되었을 뿐이다. 사람이 착하지 않은 일을 하게 될 수도 있는 것은 본질적으로 역시 이와 같은 이치 때문인 것이다.³²⁾

이 밖에도 맹자가 환경의 영향에 대해 언급한 것은 滕文公下 6, 告子上 7과 9, 告子下 2와 6, 盡心上 36 등 여러 곳에서 볼 수 있다.

物欲之蔽 이러한 환경의 영향 이외에 맹자는 사람이 감각기관의 감각적·생물적 욕구에 가리워지는 것도 不善의 요인이라고 보고 있다. 앞에서도 언급하였듯이 “눈과 귀 같은 감각기관은 생각하지 못하고 外物에 가리운다. 物과 物이 교접하면 거기에 이끌려 버릴 뿐(告子上 15)”이므로, 이렇게 物欲에 가려 좋은 맛, 아름다운 용모, 듣기 좋은 소리, 좋은 냄새, 편안함 등 口·目·耳·鼻·四肢의 욕구(盡心下 24)를 추구하는 것이放心하게 되어 小人이 되는 까닭인 것이다. 그리하여 맹자는 “(心之官인) 大體를 좇으면 大人이 되고, (耳目之官인) 小體를 좇으면 小人이 된다³³⁾”거나 “사람의 몸에는 귀한 부분도 있고 천한 부분도 있으며, 작은 것도 있고 큰 것도 있는데 (여기서 귀하고 큰 것은 心, 천하고 작은 것은 耳目之官을 가리킴), 작은 것으로 큰

것에 해를 끼쳐서는 안되며, 천한 것으로 귀한 것에 해를 끼쳐서도 안된다. 그 작은 것을 기르는 사람은 小人이고, 그 큰 것을 기르는 사람은 大人이다³⁴⁾”라고 표현하여 감각기관의 物欲에 빠지는 것이 不善의 요인임을 지적하고 있는 것이다.

그런데 여기서 주목할 것은 맹자가 생물적·감각적 욕구를 전적으로 부정한 것은 아니라는 사실이다. 앞서서도 언급하였듯이 이러한 욕구도 인간 본성의 일부이므로(盡心下 24), 이것이 전적으로 없을 수는 없고, 다만 그것의 조절이 문제가 되는 것이다. 이러한 점을 맹자는 다음과 같이 지적하고 있다.

마음을 기르는 데에는 욕심을 줄이는 것보다 더 좋은 방법이 없다. 그 사람됨이 욕심이 적으면, 본래의 착한 마음을 간직하지 못하는 바가 있다고 하더라도 그런 경우가 드물게 마련이고, 반대로 그 사람됨이 욕심이 많으면, 어찌다가 본래의 착한 마음을 간직하는 수가 있다고 하더라도 그런 경우가 드물게 마련이다.³⁵⁾

이러한 지적에서 분명한 것은 욕심이 많은 것(多欲)이 바로 不善의 요인이지만 욕구 그 자체가 不善의 요인은 아니라는 점이다. 생물적·감각적 욕구는 생존을 위해 극히 필요한 것일 수도 있다. 그러므로 이것이 없이는 생명을 유지할 수 없을 것이라는 의미에서 無欲할 수는 없는 것이다. 그러나 이러한 욕구의 충족은 외적 조건에 의존하고 있으므로(盡心下 24) 필연적으로 이에 이끌릴 수 밖에 없다(告子上 15)는 데에서 문제가 생기는 것이다. 따라서 多欲하게 되면 物에 이끌려 이에 가리워지게 될 수 밖에 없다는 것이 맹자의 주장인 것이다. 이는 다음과 같은 지적에서 분명히 드러나고 있다.

한 그릇의 밥과 국을 얻으면 살고 이를 얻지 먹지 못하면 죽는다고 해도, 노엽게 소리를 지르면서 주면 길가는 사람도 받지 않을 것이고, 길어 차면서 주면 거지도 달갑게 여기지 않을 것이다.

그러나 萬鍾의 녹이라면 예의를 가리지 않고 덜어놓고 받는다. 도대체 만종이 나에게 무슨 보탬이 되는가? 집을 아름답게 치장하고, 처첩을 거느리며, 또 알고 있는

31) 牛山之木 嘗美矣 以其郊於大國也 斧斤伐之 可以爲美乎 其日夜之所息 雨露之所潤 非無萌蘖之生焉 牛羊又從而牧之 是以若彼濯濯也 人見其濯濯也 以爲未嘗有材焉 此豈山之性也哉 雖存乎人者 豈無仁義之心哉 其所以放其良心者 亦猶斧斤之於木也 旦旦而伐之 可以爲美乎(告子上 8)

32) 人性之善也 猶水之就下也 人無有不善 水無有不下 今夫水搏而躍之 可使過顛 激而行之 可使在山 是豈水之性哉 其勢則然也 人之可使爲不善 其性亦猶是也(告子上 2)

33) 從其大體爲大人 從其小體爲小人(告子上 15)

34) 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(告子上 14)

35) 養心 莫善於寡欲 其爲人也寡欲 雖有不存焉者寡矣 其爲人也多欲 雖有存焉者寡矣(盡心下 35)

궁핍한 사람이 내게 와서 얻어 가도록 하기 위해서인가?

전에 몸을 위해서는 비록 죽더라도 받지 않았거늘 이제는 집의 치장을 위해 받고, 전에 몸을 위해서는 비록 죽더라도 받지 않았거늘 이제는 처첩을 거느리기 위해 받으며, 전에 몸을 위해서는 비록 죽더라도 받지 않았거늘 이제는 주위의 궁핍한 사람들에게 베풀어 주기 위해 받으니, 이것이 어쩔 수 없어서 받는 것이라 할 수 있겠는가? 이를 일러 본심을 잃었다고 하는 것이다.³⁷⁾

이렇게 多欲에 가리워져서 그 본래의 마음을 잃어버리는 것이 환경의 영향 이외에 또 하나의 不善의 요인인 것이다.

4. 存心 養性の 방법

이상에서 본 바와 같이 환경 조건이나 物欲 등으로 인해 인간은 放心 또는 失心하여 不善하게 되기가 쉽다. 인간이란 결코 完善의 상태로 태어나는 것이 아니다. 四端說에 나타나 있듯이 단지 착하게 될 수 있는 씨를 지니고 있을 뿐이며, 이러한 점을 자각하여 “착하게 될 수 있는(可以爲善) 존재일 뿐이다(告子上 6).” 따라서 인간은 “이러한 善端을 넓혀서 채워야(擴而充之) 부모를 모시고 사해까지도 보전할 수 있게 되지만, 그렇지 못하면 부모조차도 모실 수 없는 존재인 것이다(公孫丑上 6).” 그러므로 인간은 자신에게 갖추어져 있는 본래의 착한 마음을 구하여 얻어야 한다. “이는 구하면 얻고, 그대로 두면 잃어버리게 마련이다. 이것은 나에게 갖추어져 있는 것을 구하는 것이기 때문에 이를 구하면 반드시 얻어질 것이다.”³⁷⁾ 이렇게 본래의 마음을 구하여 “그것을 간직하고 또 본래의 性을 기르는 것은 바로 하늘을 섬기는 일³⁸⁾”이 되는 것이다.

서두에서도 언급하였듯이 초기 유학의 핵심은 바로 仁義의 체득과 그 실천에 있다. 여기서 仁義의 체득이 바로 存心과 養性으로 표현되고 있는 것이라 볼 수 있

다. 그렇다면, 이러한 存心과 養性은 어떻게 해야 이룰 수 있는 것인가? 이는 公孫丑上 2章의 유명한 養浩然之氣論에 잘 드러나 있듯이, 사물의 이치와 사람의 도리를 밝게 깨달아 자각하는 明道와 사람으로서 마땅히 해야 할 일을 끊임없이 수행하는 集義라고 볼 수 있다(馮友蘭, 1948; 李康洙, 1982). 이 두 가지는 상호 보완적인 것으로 이를 “義와 道가 짝을 이룬다³⁹⁾”고 표현하고 있는데, 여기서 義는 集義를, 道는 明道를 가리키는 것으로 볼 수 있다. 이렇게 明道와 集義가 存心·養性の 기초라는 점은 맹자 자신의 다음과 같은 말 속에서 잘 드러나 있다.

사람이 금수와 다른 점은 아주 적다. 그런데 보통 사람은 이를 없애버리고 (그리하여 금수같이 되고), 군자는 이를 간직한다 (그리하여 사람다운 사람이 된다). 순임금은 모든 사물의 이치를 밝게 깨달았고 아울러 인간의 도리도 자세히 이해하였으며, (자연스럽게 천성적인) 인의를 따라 행하였지 (억지로) 인의를 행하려 하지는 않았다.⁴⁰⁾

여기서 明於庶物 察於人倫은 바로 明道를 가리키는 것이고, 由仁義行 非行仁義는 바로 集義를 가리키는 것이라 볼 수 있을 것이다.

明道: 專心致志와 反身 서두에서도 언급하였듯이 “仁義禮智는 밖으로부터 나에게 부어진 것이 아니라 내가 본래부터 가지고 있는 것이다(告子上 6).” 사람에게 갖추어져 있는 이러한 “道는 마치 대로와 같아서 결코 알기에 어렵지 않은데도 사람들의 병폐는 단지 이를 구하지 않을 뿐⁴¹⁾”인 것이다. 그러므로 천성적으로 갖추어져 있는 마음의 생각하는 기능을 발휘하여 “생각하면 이를 깨달아 알 수 있는데도(告子上 15)” 단지 “사색하여 이를 자각하지 못할 뿐⁴²⁾”이다. 즉, 자기에게 도덕적으로 기초가 갖추어져 있고, 따라서 자기 자신이 도덕적 주체임을 자각하는 것이 바로 본래의 착한 마음을 간직하여 기르는 요체이다. 이러한 점은 다음과 같은

36) 一簞食 一豆羹 得之則生 弗得則死 噉爾而與之 行道之人 弗受 蹴爾而與之 乞人不屑也 萬鍾則不辨禮義而受之 萬鍾於我何加焉 爲宮室之美 妻妾之奉 所識窮乏者得我與 鄉爲身死而不受 今爲宮室之美爲之 鄉爲身死而不受 今爲妻妾之奉爲之 鄉爲身死而不受 今爲所識窮乏者得我而爲之 是亦不可以已乎 此之謂失其本心(告子上 10)

37) 求則得之 舍則失之 是求有益於得也 求在我者也 盡心上 3)

38) 存其心 養其性 所以事天也 盡心上 1)

39) 配義與道(公孫丑上 2)

40) 人之所以異於禽獸者 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 19)

41) 夫道若大路然 豈難知哉 人病不求耳(告子下 2)

42) 이러한 논지는 孟子 全篇에서 자주 발견된다. 예를 들면, 告子上 6(弗思耳矣), 告子上 13(弗思甚也), 告子上 17(弗思耳矣) 등에서 이러한 점이 직접적으로 표현되고 있다.

귀절에서 잘 드러나고 있다.

군자가 올바른 방법으로 깊이 탐구하여 나아가는 것은 스스로 깨달아 얻고자(自得) 하는 것이다. 스스로 깨달아 도를 얻으면 이에 처하는 것이 안정되고, 그렇게 되면 도를 활용하는 데에 더욱 깊이가 있게 된다. 이렇게 도를 활용하는 데에 깊이가 있게 되면 자기의 좌우 가까이에서 항상 그 근원을 파악하게 된다. 그러므로 군자는 스스로 도를 깨달아 얻고자 하는 것이다.⁴³⁾

이렇게 자기가 도덕적 주체임을 깨닫는 것이 바로 明道이다. 앞에서도 언급한 바대로 이러한 도덕 주체로서의 자각이 바로 맹자의 性善說의 요지인데, 이러한 도덕적 자각의 요체는 바로 인간의 본래 性에 비추어 마땅히 해야 할 일(所爲)과 마땅히 해서는 안될 일(所不爲)을 분별하는 것이다(勞思光, 1967). 즉, “사람에게는 해서는 안될 일이 있고 난 후에야 할 일을 이룰 수 있게⁴⁴⁾” 되므로, “해서는 안될 일은 하지 않고, 또 바라서는 안될 일은 바라지 않도록⁴⁵⁾” 도덕적 주체가 바로 자신임을 자각하는 것이 바로 明道の 내용인 것이다.

그렇다면, 이러한 도덕적 자각을 이루기 위해서는 어떻게 해야 하는가? 그 하나는 마음과 뜻을 한결같이 하는 일(專心致志)이다. “그 마음을 다 하는 사람은 그 性을 깨달아 알게⁴⁶⁾” 되지만, “마음과 뜻을 한결같이 하지 못하면 이를 깨달아 얻지 못하므로⁴⁷⁾” 오로지 내 마음 속에 본래 갖추어져 있는 “仁義에만 뜻을 두고 지향해야⁴⁸⁾” 도덕 주체로서의 자각을 이룰 수 있는 것이다.

또 하나는 자기를 반성하여 성실히 하고(反身而誠), 모든 책임을 자기에게 돌이켜 찾는 일(反求諸己)이다. “군자는 仁과 禮로써 마음을 간직하는데…… 어떤 사람이 있어 나에게 포악무도한 태도로써 대한다면, 스스로가 不仁하고, 無禮하고, 不忠한 점이 없었는지를 반드

시 반성하여야 한다.”⁴⁹⁾ 이러한 점은 다음과 같은 귀절에서 잘 표명되고 있다.

내가 남을 사랑하는데도 그가 나에게 친근해지지 않으면 내 스스로의 仁이 부족하지 않은지 반성해야 하고, 사람을 다스리는데도 다스려지지 않으면 내 지혜가 모자라지 않은지 반성해야 하고, 남에게 예로써 대했는데도 그가 예로써 답하지 않으면 나의 공경함이 부진함이 없는지 반성해야 한다. 행함에 있어 그에 상응하는 결과를 얻지 못할 때에는 모두 자기에게 돌이켜 그 까닭을 찾아 보아야 한다. 자기 몸이 바르고 나서야 천하가 나에게 돌아오게 되는 것이다.⁵⁰⁾

이렇게 모든 책임을 자기에게 돌이켜 찾는 것은 “만물의 이치가 모두 나에게 구비 되어 있기 때문이다. 그러므로 자기를 반성하여 보아 성실하다면 즐거움이 이보다 더 클 수가 없는 것이다.”⁵¹⁾ 따라서 “스스로 반성하여 옳다면 비록 천만 사람이 있는 곳이라도 나는 갈 수 있다⁵²⁾”는 당당함을 지니게 된다. 이상과 같이 스스로에게서 모든 책임을 구하여 항상 반성하는 일이 도덕 주체로서의 자각을 이룰 수 있는 또 하나의 길인 것이다.

集義：勿正・勿忘과 勿助長 존심・양상의 방도로서의 集義에 대해서는 제자인 公孫丑와의 문답 중에서 浩然之氣에 대한 맹자의 다음과 같은 설명에 잘 드러나고 있다.

그 氣란 지극히 크고 지극히 강건하여, 곧게 길러 아무런 해침이 없으면 천지 사이에 꼭 차 있게 된다. 그 氣는 義와 道에 짝하고 있어서(配義與道), 이것이 없으면 시들어 버린다. 이것은 義를 모아서 생기게 되는(集義所生) 것이지, 義를 갑자기 엄습하므로써 취해지는 것이 아니다. 따라서 행위하는 것이 마음에 흠족하지 않음이 있으면, 이는 시들어 버린다……

그러므로 集義를 일삼되 그 효과를 미리 기대하지 말고(勿正), 마음에 잊지 말며(勿忘), 조장하려고 하지 말아야(勿助長) 한다.⁵³⁾

43) 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 離婁下 14

44) 人有不爲也 而後可以有爲 離婁下 8

45) 無爲其所不爲 無欲其所不欲 盡心上 17

46) 盡其心者 知其性也 盡心上 1

47) 不專心致志 則不得也 告子上 9

48) 何謂尚志 曰 仁義而已矣 盡心上 33

49) 君子以仁存心 以禮存心…… 有人於此 其待我以橫逆 則君子必自反也 我必不仁也 必無禮也…… 我必不忠 離婁下 28

50) 愛人不親 反其仁 治人不治 反其智 禮人不答 反其敬 行有不得者 皆反求諸己 其身正 而天下歸之 離婁上 4

51) 萬物皆備於我矣 反身而誠 樂莫大焉 盡心上 4

52) 自反而縮 雖千萬人 吾往矣 公孫丑上 2

53) 其爲氣也 至大至剛 以直養而無害 則塞於天地之間 其爲氣

이 인용문에서 특히 주목할 것은 存心·養性의 결과로써 갖추어지는 浩然之氣는 “義를 모아서 생기게 된다(集義所生)”는 귀절이다. 여기서 集義한다는 것은 바로 “仁에 거하고 義를 말미암는 것이며, 그렇게 되면 大人의 일이 갖추어지게 된다.”⁵⁴⁾ 이렇게 오래 集義하면 “천하의 넓은 곳에 거처하고, 바른 지위에 서며, 천하의 대도를 행하여…… 부귀로도 마음을 방탕하게 흐트리지 못하고, 빈천에 빠뜨려도 마음을 변해 하지 못하며, 위세나 무력으로도 굴복시키지 못하는 대장부⁵⁵⁾”가 되는 것이다.

그렇다면, 이러한 集義는 어떻게 해야 하는가? 위의 인용문에서는 효과를 미리 기대하지 않는 일(勿正), 마음에 잊지 않는 일(勿忘) 및 억지로 조장하지 않는 일(勿助長)의 세 가지를 들고 있다.

集義를 하는 데 있어서는 우선 자기가 자각한 천성적인 “仁義를 자연스럽게 좇아야지 억지로 그 효과를 바라고 행해서는 안된다(離婁下 19).” 즉, “대인은 말하는 데 있어서 반드시 남이 믿어줄 것을 기대하지 않고, 행하는 데 있어서 반드시 그 효과를 기대하지 않으며, 오로지 義가 있는 곳을 따를 뿐⁵⁶⁾”인 것이다. 이렇게 나에게 본래 갖추어져 있는 仁義를 자연스럽게 오래 좇게 되면 마음에 흠족함이 있게 되지만, 그 효과를 기대하고 억지로 행하면 “마음에 惑함이 심하게 되어 결국에는 반드시 망하게 된다⁵⁷⁾.” 따라서 의형적인 효과를 기대하여 “행위하는 것이 마음에 흠족하지 않음이 있으면 浩然之氣가 시들어 버리므로(公孫丑上 2)” 集義를 하는 데 있어서는 미리 그 효과를 바라고 해서는 안되

는 것이다.

다음으로 集義를 하는 데 있어서는 마음 속에서 道를 잊지 않는 일이 중요하다. 이는 앞의 인용문 중 配義與道라는 귀절에 그 내용이 잘 나타나 있다. 여기서 義는 集義를, 道는 明道를 가리키는 것으로 配義與道란 “이 두 가지 수양 공부는 그 어느 하나도 빠뜨릴 수 없다(李康洙, 1982, p.205)”는 말이다. 즉, 集義는 도의 자각(明道)과 짝을 이루어야지 “도를 행하기는 해도 밝게 드러내지 못하며, 이에 익숙하기는 해도 자새히 살피지 못하며, 중신토록 거기에 말미암되 그 도를 깨닫지 못하는 많은 사람⁵⁸⁾”처럼 되면, 浩然之氣가 시들어 버리게 되는 것이다. 이렇게 “善을 밝게 깨닫지 못하면 그 몸을 성실하게 할 수 없으므로⁵⁹⁾” 集義하여 몸을 성실히 하기 위해서는 明道가 선행되어 이 두 가지가 짝을 이루어야 하며, 따라서 수행하는 사람은 이렇게 자각한 도를 마음 속에 항상 간직하고 잊지 말아야 한다는 것이다.

그리고 集義하는 데 있어 또 한가지 중요한 것은 억지로 성급하게 조장하려고 하지 않는 일이다. 앞의 인용문에 나와 있듯이 浩然之氣는 “義를 갑자기 엄습하므로써 취해지는 것이 아니다(公孫丑上 2).” 그러므로 義를 오래 축적해야지 억지로 성급하게 조장하려 해서는 안된다는 것이다. 이는 앞에 제시된 인용문(公孫丑上 2)에 이어지는 다음 귀절에 그 내용이 잘 제시되어 있다.

송나라 사람처럼 하지 말아야 한다. 어떤 송나라 사람이 그 벼가 자라지 않는 것을 안타깝게 여기어 그것을 뽑아 올려 놓고 지친 모습으로 집에 돌아와 집안 사람에게 말하기를 ‘오늘 나는 피곤하다. 나는 벼가 잘 자라게 도와 주었다’고 하였다. 그 아들이 달려가 보니, 벼는 이미 시들어 버렸다.

이 세상에는 벼가 자라도록 억지로 조장하지 않는(자연스럽게 성장을 돕는) 사람이 드물다. (그렇다고 해서 처음부터) 이를 무익하다고 여겨 그대로 버려두는 사람은 눈에 김을 매주지 않는 사람과 같다. 그러나 그것을 자라게 하려고 억지로 도와주는 사람은 벼를 뽑아 올리는 사람과 같다. 이는 무익할 뿐만 아니라 또 그것을 해치는 일이기도 한 것이다.⁶⁰⁾

也 配義與道 無是餒也 是集義所生者 非義襲而取之也 行有不慊於心 則餒矣…… 必有事焉 而勿正 心勿忘 勿助長也 公孫丑上 2. 여기서 맨 마지막 귀절의 勿正을 ‘그 효과를 미리 기대하지 말고’라고 해석한 것은 朱熹의 孟子集註에 따른 것이다. 그는 正을 豫則로 본 것이다. 그러나 趙岐는 孟子章句에서 이를 止로 보고 있는데, 이렇게 되면 이 귀절은 ‘이를 멈추지 말고’라고 해석해야 한다. 여기서는 趙說을 따를 경우 이는 集義와 내용상으로 중복되는 것으로 보아 朱說을 따랐다.

54) 居人由義 大人之事備矣 盡心上 33

55) 居天下之廣居 立天下之正位 行天下之大道…… 富貴不能淫 貧賤不能移 威武不能屈 此之謂大丈夫 滕文公下 2

56) 大人者 言不必信 行不必果 惟義所在 離婁下 11

57) 今之人 修其天爵 以要人爵 既得人爵 而棄其天爵 則惑之甚者也 終亦必亡而已矣 告子上 16

58) 行之而不著焉 習矣而不察焉 終身由之 而不知其道者衆也 盡心上 5

59) 不明乎善 不誠其身矣 離婁上 12

60) 無若宋人然 宋人有閔其苗之不長而樨之者 芒芒然歸 謂其

이렇게 억지로 義를 조장하려 하는 것은 무익할 뿐만 아니라 또 그것을 해치는 일이 되므로, 성급하게 하지 말고 오랫동안 “仁에 거하고 義에 말미암는 것(盡心上 33)”이 集義의 또 하나의 방도인 것이다.

맹자 人性論의 心理學的 含義

이상에서 본 바와 같이 인간의 본성에 관한 맹자의 입장은 性善이라는 한마디로 요약될 수 있다. 인간은 동물과는 달리 善하게 될 수 있는 근거(四端)를 본유적으로 갖추고 있으므로, 이를 자각하여 본래의 착한 마음을 잃지 않고 잘 간직하면 善을 이룰 수 있는(可以爲善) 존재이다. 그러나 인간은 完善의 상태로 태어난 것이 아니라 단지 착하게 될 수 있는 씨앗 갖추고 있을 뿐이므로, 이 씨앗 자라는 데 방해가 되는 환경이나 또는 物欲의 가리움 등으로 인해 不善하게 되기가 쉽다. 따라서 인간은 본래의 그 착한 마음을 잃거나 놓쳐 버리지(失心·放心) 말고, 이를 간직하여 잘 기르도록(存心·養性) 스스로 노력해야 한다는 것이 맹자의 性善說의 요지인 것이다. 그렇다면, 이러한 맹자의 人性論에서 이끌어 낼 수 있는 心理學的 含義는 무엇이었는가? 이를 위해 여기서는 맹자의 인간 파악의 근본 입장을 생각해 보고, 이를 기초로 전통적 심리학의 몇가지 측면을 비판적으로 고찰한 다음, 이러한 인간 파악의 입장에서 찾아질 수 있는 몇가지 심리학적 연구 문제를 도출해 보기로 하겠다.

1. 맹자의 인간 파악의 기본 입장

孟子 전편을 꿰뚫고 있는 인간 파악의 기본 입장은 대체로 세 가지 정도로 생각해 볼 수 있을 것 같다. 즉, 그는 인간을 能動的·主體的 存在, 可能體로서의 存在, 그리고 社會的 關係體로서의 存在로 파악하고 있는 것이다. 能動的·主體的 存在 맹자의 인간 파악의 입장 중 가장 핵심적인 것은 역시 인간의 能動性과 主體性의 강조라고 볼 수 있다. 즉, 맹자는 모든 문제의 핵심을 인간

의 주체적 자각에서 구하고 있는 것이다. 이러한 입장은 告子の 仁內義外說에 대한 맹자의 비판에서 잘 드러나고 있다.

맹자가 고자에게 ‘당신은 仁은 마음 속에서 우리나오는 내재적인 것이지만, 義는 본래 외재적인 것이지 마음 속에서 우러나오는 것이 아니라고 주장하는데, 이는 무슨 뜻인가?’하고 물었다. 이에 대해 고자는 ‘상대방이 연장자이면 내가 그를 어른으로 받드는 것이지, 나에게 본래부터 어른으로 받드는 마음이 갖추어져 있는 것은 아니다. 이는 마치 대상물이 흰 경우, 그 밖에 드러난 흰 것을 따라 내가 그것을 희다고 하는 것과 같다. 따라서 義를 외재적이라고 하는 것이다’라고 답하였다. 이를 듣고 맹자는 ‘말의 흰 것을 희다고 하는 것은 얼굴이 흰 사람을 희다고 하는 것과 다르지 않겠지만, 늙은 말을 나이먹은 것으로 여기는 것은 연장자를 어른으로 받드는 것과 다르지 않겠는가? 이때 상대방을 연장자라고 인정하는 것이 義이겠는가? 아니면 그를 어른으로 받드는 것이 義이겠는가?’라고 물었다.⁶¹⁾

이 논쟁에서 告子は 객관적인 사물 존재 자체에서 義가 나오므로 義는 객관적 존재에 구속되는 것이고 따라서 외재적이라고 본 데 반해, 맹자는 객관적 사물 존재가 문제되는 것이 아니라 내가 그를 공경하는 주체적 인식이 문제이고 따라서 義는 내재적이라고 본 것이다. 이렇게 맹자는 仁義禮智 등 모든 인간 행위의 근거를 주체적 인식에서 구하고 있고, 따라서 인간의 능동성과 주체성을 강조하고 있는 것이다.

이러한 사실은 인간이 본래 갖추고 태어난 善端을 잃지 않고 그대로 간직(存心)하기 위해서는 우선 주체적으로 道를 인식하여야(明道) 하고, 이러한 道의 주체적 인식을 위해서는 모든 일의 책임을 스스로에게 돌이켜 찾아야 한다(反求諸己)는 입장에서도 잘 드러나고 있다. “만물의 이치는 모두 나에게 구비되어 있으므로(盡心上 4)” 내가 모든 일의 주체이고, 따라서 모든 일이 나로부터 비롯되는 것이다. 그리하여 “禍와 福이 모두 자기 스스로가 초래하지 않은 것이 없고⁶²⁾”, “무릇 사

人曰 今日病矣 予助苗長矣 其子趨而往視之 苗則槁矣 天下之不助苗長者寡矣 以爲無益而害之者 不耘苗者也 助之長者 揠苗者也 非徒無益 而又害之 公孫丑上 2

61) 孟子曰 何以謂仁內義外也 曰 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 曰 異於 白馬之白也 無以異於白人之白也 不識長馬之馬也 無以異於長人之長與 且謂長者義乎 長之者義乎 告子上 4)

62) 禍福無不自己求之者 公孫丑上 4)

람들은 스스로가 먼저 스스로를 모멸한 다음에 남이 그를 모멸하게 되는 것⁶³⁾이기에 能動的 主體者로서의 자기에게서 모든 책임과 근거를 찾아야 한다는 것이 바로 맹자의 주장인 것이다. 이렇게 능동적·주체적 존재로 인간을 파악하고 있다는 것이 맹자의 인간 이해의 핵심이다.

可能體로서의 存在 이러한 능동성과 주체성의 근거는 인간이 마음(心)을 갖추고 있다는 데 있다. 맹자의 性善說의 대지는 동물과는 다른 인간만의 독특한 특성에서 인간 본성을 찾고 있다는 것이다. 절술한 바대로 인간도 동물과 마찬가지로 생물적·감각적 욕구 체계를 갖추고 있다. 그러나 인간은 이 이외에 다른 동물이 갖추지 못한 마음을 갖추고 있고, 마음의 기능은 바로 생각한다는 것이다(告子上 15). 즉, 인간은 스스로를 반성하고 자각할 수 있는 능력을 갖추고 있으며, 배우지 않고도 仁義를 알 수 있고 배우지 않고도 仁義를 행할 수 있는 良知·良能을 구비하고 있으므로(盡心上 15), 스스로에게 갖추어져 있는 善端을 깨달아 이를 넓혀서 채우면 “누구나 다 요·순같이 될 수 있는(告子下 2)” 가능성을 갖추고 있는 존재인 것이다.

社會的 關係體로서의 存在 이렇게 인간이 良知·良能을 구비하고 있다는 사실은 누구나 어려서부터 배우지 않고도 자기 아버지를 사랑할 줄 알고, 자기 형을 공경할 줄 안다는 사실에서 드러난다(盡心上 15). 맹자가 말하는 仁義는 다른 것이 아니라 아버지를 친애하고(親親) 어른을 공경함(敬長)으로부터 비롯되는 것이다(盡心上 15). 즉, 맹자는 “仁의 핵심은 아버지를 모시는 것이고, 義의 핵심은 형을 따르는 것이며, 智의 핵심은 이 두 가지를 깨달아 이를 버리지 않는 것이고, 禮의 핵심은 이 두 가지를 조절하고 아름답게 꾸미는 것⁶⁴⁾”이라고 본다. 이렇게 맹자는 인간 행위의 당위적 규범인 仁義禮智의 핵심을 바로 親親과 敬長에서 구하고 있는 것이다. 이는 인간 존재의 기초를 父子와 兄弟의 관계에서 구하고 있는 것이라 해석할 수 있다. 그리하여, 여기에서 체득된 仁義의 도를 백성을 친애하고 사물을 아끼고 사랑하는⁶⁵⁾ 단계로까지 확장하여 실천하

기에 이르러야 한다는 것이 바로 맹자 사상의 핵심 입장인 것이다. 이를 맹자는 “도는 가까이 있는데 이를 멀리에서 구하고, 할 일은 쉬운 데에 있는데 이를 어려운 데서 구하려 한다. 사람마다 자기 아버지를 친애하고 자기 어른을 공경한다면 천하가 화평하게 될 것이다⁶⁶⁾”라고 지적하고 있다. 이러한 점에서 맹자가 군자의 세 가지 즐거움 중 첫번째를 “부모가 모두 생존해 계시고, 형제들에게 아무 탈이 없는 것⁶⁷⁾”으로 잡고 있는 까닭을 이해할 수 있는데, 이는 바로 이러한 仁義 체득과 실천의 객관적 대상이 존재하고 있기 때문에 즐겁다는 의미라고 풀이해 볼 수 있을 것이다.

이러한 관점에서 보면, 맹자는 인간 존재의 의미를 사람과 사람 사이의 관계에서 찾고 있는 것이라 볼 수 있다. 즉, 父子·君臣·夫婦·長幼·朋友 사이의 관계에서 인간의 존재 특성이 부각되는 것이므로, 개별적인 존재에서 인간 존재의 의미를 찾을 수 없다는 것이 맹자의 입장인 것이다. 父子·君臣·夫婦·長幼·朋友 사이의 관계에서 각각 親·義·別·序·信이 있도록 하는 것이 바로 사람이 지켜야 할 다섯 가지 도리(五倫)인데, “사람이 편안히 살고 가르침이 없으면 금수와 같아질 수 밖에 없으므로, 성인이 이를 걱정하여 이 다섯 가지 사람의 도리를 가르치게 하였다⁶⁸⁾”는 지적은 이러한 입장을 단적으로 드러내는 것이다. 이를 보면, 사람의 도리는 바로 사람들 사이의 관계에서 찾아질 수 있는 것이고, 따라서 인간은 개별적인 존재로 태어나고 살아가는 것이 아니라 이러한 관계 속에서 태어나고 살아가는 존재, 즉 社會的 關係體로서의 存在로 인간을 보는 것이 맹자의 인간 파악의 또 하나의 입장이라 하겠다.

2. 전통적 심리학에 대한 몇가지 비판

이러한 맹자의 인간 파악의 기본 입장에서부터 우리는 전통적 심리학의 몇가지 측면에 대한 반성을 도출해 볼 수 있다. 우선 인간을 능동적·주체적 존재로 보는 입장을 통해서는 전통적 심리학의 機械論的 還元論에

63) 夫人必自侮 然後人侮之 離婁上 8'

64) 仁之實 事親是也 義之實 從兄是也 智之實 知斯二者弗去是也 禮之實 節文斯二者是也 離婁上 27'

65) 親親而仁民 仁民而愛物 盡心上 45

66) 道在邇 而求諸遠 事在易 而求諸難 人人親其親 長其長 而天下平 離婁上 11'

67) 父母俱存 兄弟無故 一樂也 盡心上 20'

68) 人之有道也 飽食煖衣 逸居而無教 則近於禽獸 聖人有憂之 … 教以人倫 父子有親 君臣有義 夫婦有別 長幼有序 朋友有信 滕文公上 4'

대한 반성을, 가능체로서의 존재로 인간을 보는 입장을 통해서는 지나친 過去 및 現狀 中心主義에 대한 반성을, 그리고 사회적 관계체로서의 존재로 인간을 파악하는 입장을 통해서는 지나친 個人中心主義에 대한 반성을 이끌어낼 수 있을 것이다.

機械論的 還元論 인간을 능동적·주체적 존재로 파악하는 맹자의 입장에서 우리는 기계론적 인간관에 입각하여 인간의 반성적 능력을 무시하고 인간을 단지 수동적인 피동체로만 파악해 온 전통적 심리학(Harré & Secord, 1972)의 한계를 생각해 볼 수 있다. 이러한 비판은 현대 심리학 자체에서도 특히 人本主義를 표방하는 학자들에 의해 제기되어 왔던 것이다.

인본주의 심리학자들은 기존의 심리학을 지배해 왔던 입장을 행동주의와 심층심리학이라고 보고, 이 두 세력이 모두 기계론적 환원론에 입각하여 인간을 이해하려는 오류에 빠져 있다고 지적한다. 즉, 행동주의자들은 인간을 환경 자극의 피동적인 수용체라고 보는 입장에서 刺激-反應 關係(S-R relationship)에서 인간 행동을 파악함으로써 모든 행동의 원인을 환경 자극의 함수로서 파악하는 기계적인 환경 환원론에 빠지고 말았다는 것이다. 물론 실행동주의에서 유기체 변인(organismic variable)을 삽입하여 S-O-R 관계의 연구로 그 입장을 변경시키기는 하였지만, 궁극적으로 환경 자극에서 인간 행동의 원인과 근거를 찾으려고 했다는 점은 같은 것이다. 또한 정신분석학 체계에서는 인간 행동의 원인을 전적으로 무의식적인 생물적 욕구에서 구하므로써 역시 기계적인 생물학적 환원론에 빠지고 말았다.

행동주의와 심층심리학이 이러한 기계론적 환원론에 빠지게 된 것은 인간의 반성적 능력을 인정하지 않았기 때문이라고 볼 수 있다. 인간을 자율적인 행위자로 파악하는 입장은 인간이 동물과는 질적으로 다르다는 전제에서 출발하는 것이다. Scheler(1928)는 인간과 동물의 근본적인 차이를 인간만이 반성적 능력을 갖추고 있다는 데에서 찾는다. 이 반성의 능력은 인간에게 자신의 관찰자로서의 자격을 부여하고, 동시에 인간이 생물학적인 충동에 의해서만 움직이지 않고 적절한 행동을 선택하여 수행하는 내적인 자유, 즉 행위 주체성을 누릴 수 있게 해 주는 것이다(Mead, 1934).

맹자도 인간과 동물의 차이를 인간은 생각하는 기능

을 갖춘 마음(心)을 가지고 있다는 사실에서 찾는다(告子上 15). 여기서 생각하는 기능은 바로 반성적 능력을 말하는 것이며, 이러한 반성적 능력을 통해 모든 것을 자기에게 돌이켜 구하는(反求諸己) 태도를 견지할 수 있게 되는 것이다. 이러한 점에서 보면, 인간과 다른 동물의 차이를 인정하지 않으므로써 인간을 단지 환경 자극의 피동적 수용체로만 보거나, 생물적인 욕구 체계에 의해 지배되는 존재로만 보므로써 기계론적 환원론에 의해 인간을 이해하려는 전통적 심리학의 입장은 타당한 것이라고 보기 힘든 것이다.

過去 및 現狀 中心主義 인본주의 심리학자들은 또한 기존의 심리학이 과거 결정론의 오류에 빠지고 있다고 주장한다. 즉, 행동주의는 S-R 관계에서의 학습 경험에 의해 현재의 개인을 이해할 수 있다고 보므로써, 현재의 개인 행동을 과거 學習史 또는 強化史를 통해 이해할 수 있다는 과거 결정론에 빠지고 있다는 것이다. 또한 정신분석학, 특히 Freud의 입장도 개인의 현재의 행동 및 성격 체계는 5-6세 경, 즉 男根期(phallic period)까지의 욕구 충족의 양상에 의해 결정된다는 과거 결정론에 빠지고 있다는 것이다.

그리하여 인본주의자들은 “여기서 현재(here and now)” 경험하는 주관적 체험을 강조한다. 최근에 위세를 떨치고 있는 인지주의 심리학의 입장도 이렇게 現狀的 認識을 강조하는 것이라 볼 수 있다. 즉, 객관적 환경 조건 자체 보다는 이에 대한 現狀的인 주관적 체험 또는 인식이 개인 행동의 결정 요인이라고 보는 입장인 것이다. 이렇게 보면, 지금까지의 심리학은 인간 행동의 원인을 전적으로 과거 경험에서 찾거나 또는 현재의 자극 조건이나 이에 대한 現狀的인 체험 및 인식에서 찾아왔다고 볼 수 있다. 즉, 지나친 過去 및 現狀 中心主義에서 인간 행동을 이해하려고 해 왔다는 것이다.

그러나 맹자는 인간을 무한한 가능체로서 파악한다. 사람은 누구나 요·순 같은 聖人이 될 수 있는 가능성을 갖추고 있는 존재(告子下 2)이다. 이러한 점에서 본다면, 인간의 행동의 動因을 과거와 현재에서만 찾을 수는 없다고 볼 수 있다. 과거와 현재 보다는 미래의 可能態를 지향하는 데에서 인간의 독특한 특성을 찾고자 하는 것이 맹자의 기본 입장인 것이다. 물론 맹자도 인간 생활에서 과거나 현재에 전적으로 의존되어 있는 측면이 없다고 보는 것은 아니다. 맹자도 인간의 수명

같은 것은 전적으로 天命에 달려 있는 것으로⁶⁹⁾ 태어날 때부터 결정되어 있다고 본다. 또한 감각적 욕구의 충족은 현재의 자극 조건에 달려 있다고도 본다(告子上 15, 盡心下 24). 그러나 이러한 것은 동물적 생존과 관계가 있는 것으로 인간만의 독특한 특성은 아니다. 스스로가 갖추고 있는 善端을 주체적으로 자각하고 이의 채득과 구현을 위한 능동적인 노력을 하는 데에 인간 존재의 특이성이 있는 것이다. 그러므로 인간은 현재의 조건이나 現狀의인 체형 보다는 미래의 可能態를 인식하고 이를 지향하는 것이 중요하다고 맹자는 보는 것이다. 이러한 입장은 다음과 같은 귀절에서 잘 드러난다.

그러므로 하늘이 이들(요와 순)에게 큰 임무를 내리 고자 하면 먼저 그들의 마음과 정신을 괴롭히고, 그들의 근골을 수고롭게 만들며, 몸을 굽주림에 시달리게 하고, 그들의 몸에 결절 옷도 없게 하며, 또 그들이 하는 일을 어긋나게 만든다. 이는 하늘이 그들에게 시련을 주어 마음을 분발시키고 인내성을 키워서, 그들이 전에는 하지 못하던 경지까지 할 수 있도록 능력을 증대시켜 주기 위해서 인 것이다.⁷⁰⁾

이 귀절에서 함축되고 있듯이 현재의 자극 조건이 문제가 아니라 이를 통해 얻어지거나 달성될 수 있는 可能態를 인식하고, 이를 위해 주체적으로 노력하는 것이 올바른 삶의 태도라고 맹자는 보고 있는 것이다. 따라서 이러한 관점에서 보면, 인간 행동의 결정 요인을 과거나 現狀의 인식에서만 구하는 것은 타당한 입장이 되지 못한다고 하겠다.

個人中心主義 전통적 심리학은 인간의 사회적 존재로서의 특성을 도외시하고, 지나치게 추상화된 原子의 存在로서의 개인(abstracted atomistic individual)을 대상으로 하여 왔다. 즉, 실제적인 생활인이 아니라 실재로는 존재하지 않는 상상적인 原子(imaginary atom)로서의 개인을 상정하고, 다시 말하면 사회적 존재 특성을 모두 舍象 해버리고 남은 껍데기만을 다루어 왔던 것이다(Sampson, 1983). 이는 미국식의 개인주의적 생활 태도(Sampson, 1983)와 지나친 자연과학의 모방 및 과도한 보편성의 추구(Gergen, 1973)에

그 까닭이 있었던 것으로 보인다.

그러나 인간에게서 사회적 존재 특성을 제거하고 추상화시키게 되면, 실제로는 그런 사람은 어디에도 존재하지 않는다. 단지 심리학자들의 상상 속에서만 존재할 뿐이며, 이런 빈 껍데기들을 실험실에 모아 놓고 실증적인 실험이나 관찰을 한다고 해서 실제적인 인간 이해, 특히 사회 행동의 이해에는 별로 도움이 되지 않을 것이다. Heider(1958)가 심리학, 특히 사회심리학의 나아갈 방향을 日常心理學(naive psychology)이라고 규정한 것은 바로 이러한 이유에서 일 것이다.

맹자는 인간 존재를 사회적 關係網 속에서 파악한다. 인간의 존재 특성과 의미는 父子·君臣·長幼·夫婦·朋友 등의 관계 속에서 찾아질 수 밖에 없으며, 따라서 인간 행위 또는 인간 완성의 당위 규범인 仁義의 핵심은 바로 이러한 관계에서의 자연적인 조화와 질서의 추구에서 구할 수 밖에 없다는 것이 맹자의 기본 입장인 것이다. 親親과 敬長이 仁義의 핵심(離婁上 27, 盡心上 15)이라고 본 것은 父子와 兄弟 등 가족 관계에서의 자연스러운 조화와 질서에서 仁義의 근거를 찾는 것이며, 仁義의 궁극적 실현을 仁民과 愛物(盡心上 45)에서 찾는 것은 가족이라는 좁은 관계에서 뿐만 아니라 모든 사회 관계에서의 자연적인 조화와 질서의 추구를 인간 행위의 전범으로 보고 있는 것이다.

이러한 관점에서 보면, 사회적 관계를 舍象해 버린 추상화된 인간 존재란 그 자체 상정할 수 없는 것이다. 따라서 전통적인 심리학의 지나친 개인중심주의를 타당한 연구 방향이라고 보기는 힘들다 하겠다. Sampson(1983)도 이러한 점을 지적하여 “인류 역사에 대한 심리학의 가장 중요한 기여는 추상화된 원자적 개인의 분석으로부터…… 개인 중심에서 벗어난 관계 속의 대상(decentered subject in relation)의 이해로…… 그 자체 급격한 변혁을 하는 데에서 찾아질 수 있을 것이다(p.140)” 라고 기술하고 있다.

3. 孟子에서 도출되는 연구 문제

이러한 전통적 심리학에 대한 비판을 고려하면서 인간을 파악하는 맹자의 세 가지 기본 입장으로부터 우리는 몇가지 중요한 심리학적 연구 문제들을 도출해 볼 수 있다.

맹자는 인간을 능동적이고 주체적인 존재로 본다. 이러한 입장은 동물과는 다른 인간의 특이성, 즉 반성적

69) 夭壽不貳 修身以俟之 所以立命也(盡心上 1)

70) 故天之將降大任於是人也 必先苦其心志 勞其筋骨 餓其體膚 空乏其身 行拂亂其所爲 所以動心忍性 曾益其所不能(告子下 15)

능력을 갖춘 마음을 갖추고 있다는 사실에서 이끌어지는 것이다. 따라서 이러한 입장에서 인간 외적 요소를 탈피한 인간성 자체와 그 작용에 관한 연구가 중요한 문제로 등장된다. 즉, 도덕 주체로서의自我에 대한 통합적인 인식의 문제와 이러한 도덕 주체로서의 자아의 기능을 가능케 하는 기본적인 지향적 추진력(動因)에 관한 연구이다. 이는 自我心理學과 動機心理學에 관련된 문제이다.

맹자가 보는 인간 행위의 독특한 지향적 추진력 중의 하나는 인간이 무한한 가능성을 갖춘 존재라고 파악하는 입장에서 이끌어낼 수 있다. 즉, 무한한 가능성을 갖추고 있는 인간은 스스로가 궁극적으로 도달될 수 있는 善의 상태에 대한 지향적인 動因을 갖추고 있으며, 이것이 인간 행위의 강력한 추진력으로 작용한다고 보는 것이 맹자의 입장이라 추론할 수 있다. 그러므로 그의 입장에서는 현실에의 부적응보다는 인간의 理想的의 可能態가 주요 관심이다. 따라서 무한한 가능성으로서의 인간이 지향하는 궁극적 상태, 즉 理想的의 人間型에 대한 연구가 중요한 문제로 등장된다. 이는 發達 및 性格心理學과 관련된 문제이다.

맹자가 보는 또 한가지 인간 행위의 지향적 추진력은 사회적인 상호 관계 속의 존재로 인간을 파악하는 입장에서 찾아볼 수 있다. 맹자는 인간이란 사람들 사이의 상호 관계의 연쇄망 속에서 파악되어야 하며, 인간이 이루어야 할 궁극적인 善은 바로 이러한 인간 관계에서 비롯되어진다고 보고 있다. 따라서 그는 이러한 관계 속에서의 조화와 질서의 추구를 인간 행위의 또 한가지 기본적인 지향적 추진력으로 보는 것으로 이해할 수 있다. 그러므로 맹자는 개별적인 개인이 아니라 상호 연관된 사람들 사이의 관계를 인간 행위를 이해하는 기본 단위로 인식하고 있으며, 이러한 입장에서 그의 주요 관심은 개별적인 개인 사이의 거래와 교환이 아니라 상호 관계 속에서 추구되는 조화와 질서이다. 여기서 인간 관계를 파악하는 眺望의 연구가 중요한 문제로 떠오른다. 이는 社會心理學과 관련된 문제이다.

孟子에서 도출되는 이러한 심리학적 연구 문제들은 바로 인간의 존재 특성 자체에서 연유되는 연구 문제들이라고 볼 수 있다. 이렇게 보면, 孟子에서 도출되는 심리학은 Comte(1852)가 그의 학문 분류에서 얘기하는 道德學(la morale)과 유사하다고 할 수 있다. Comte는 그의 유명한 학문 분류 체계에서 생물학 다음

에 사회학을 위치시키고, 모든 학문의 근거 학문으로 사회학 다음에 道德學을 설정하였다. 여기서 道德學이란 생물적 측면과 사회적 측면의 인간 존재를 모두 포괄하는 인간의 존재 특성에 관한 종합적인 연구를 말하는 것으로, 따라서 이는 人間學을 지칭하는 것이라 볼 수 있으며, 그런 의미에서 이는 모든 학문의 근거가 된다는 것이다. Allport(1954)는 Comte의 道德學이 곧 심리학에 해당된다고 보고 있는데, 여기서 그가 언급하고 있는 심리학이란 곧 孟子에서 도출되는 바와 같은 연구 문제를 탐구하는 것이라고 볼 수 있을 것이다.

이제 위에서 도출된 심리학적 연구 문제들에 대한 맹자의 입장을 제시해 보기로 하겠다. 그런데 이 중에서 인간이 지향하는 이상적 인간형의 문제와 인간 관계를 파악하는 조망의 문제는 각각 教育論 및 道德實踐論과 밀접한 관련이 있는 것이다. 그러므로 이 두 문제 영역에 대해서는 그의 교육론과 도덕실천론을 개관한 후에 다루기로 하고, 여기에서는 自我心理學의 문제와 動機心理學의 문제만을 다루기로 하겠다.

自我心理學과 自我의 次元 문제 유학을 비롯한 동양 사상에서는 心理的 事實의 존재 근거를 객관적인 實體의 세계에서 구하는 서양 사상과는 달리 “모든 존재적인 심리적 사실의 존재 근거를 전적으로 心性 자체에 국한시키고, 心性 이외의 어떤 존재적인 세계도 상정하지 않았다(정양은, 1986, p.6).” 이는 맹자의 四端說에서 말하는 “惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非 등은 서양의 형이상학에서 상정한 것과 같은 心性의 구성 요소로서의 관념이나 개념 같은 것이 아니라 心性의 특정한 전체적인 존재 양식을 지칭한다(정양은, 1986, p.6)”는 점에서도 단적으로 드러난다.

이러한 관점에서 Metzger(1974)는 서양 사상이 현상이나 표상 또는 상상과 같은 인간 외적 사물에 관심을 가져온 데 반하여 동양 사상은 인간이 自省하여 모든 것의 중심이라고 간주하는 自我의 문제에 관심이 있었다고 보고 있다. 이러한 논점은 “동양 사상의 중심이 인간 외적 요소를 탈피한 인간성에 관한 사색에 있었다는 점을 지적하는 것이다. 그리하여 이 心性 내에 있는 모든 인간 외적, 즉 異邦의(moi-etranger) 존재들을 제거한 다음에 남는 것을 自我 또는 我(self)라 부르며, 따라서 이 自我를 밝히는 것을 (인간 이해의 학문인) 심리학의 본령이라 생각하는 것이 동양적 사상(정양은, 1976, p.75)”의 특징이다. 여기에서 도덕 주체

로서의 自我에 대한 통합적인 인식의 문제, 즉 自我心理學의 문제가 孟子에서 도출되는 중심적인 심리학적 연구 문제라고 본 앞에서의 기술의 타당한 근거를 만날 수 있다.

孟子에서 찾아지는 이러한 자아심리학의 기본 문제는 도덕 주체로서의 인간성, 즉 자아의 여러 차원과 그들 간의 관계에 관한 것이다. 이에 관한 맹자의 생각은 앞서 언급한 公孫丑上 2章의 養浩然之氣論에서 호연지기를 기르는 방법을 논하기 전에 기술되고 있는 다음과 같은 공손추와의 문답에서 잘 드러난다.

공손추가 '감히 여쭙건대, 선생님의 不動心과 고자의 不動心의 차이점을 들을 수 있겠습니까?'라고 물었다. 이에 대해 맹자는 '고자는 말(言)에서 얻지(이해하지) 못하면 마음(心)에서 찾지 말고, 마음에서 얻지(이해하지) 못하면 氣에서 찾지 말라고 하였다. 그런데 마음에서 얻지 못하면 氣에서 찾지 말라고 한 것은 그래도 괜찮으나, 말에서 얻지 못하면 마음에서 찾지 말라고 한 것은 옳지 않다. 대체로 의지(志)는 氣의 통솔자이고, 氣는 몸에 가득차 있다. 대체로 의지가 이르는 곳에는 氣가 부차적으로 따른다. 그러므로 그 의지를 꼭잡고 있되 또한 氣를 난폭하게 하지 말라고 하는 것이다' 라고 대답하였다.

그러자 공손추가 '이미 의지가 이르게 되면 氣는 부차적으로 따른다고 하고서, 또 그 의지를 꼭 붙잡고 氣를 난폭하게 만들지 말라고 하는 것은 무슨 뜻입니까?'라고 물었다. 이에 대해 맹자는 '의지가 전일하게 되면 氣를 이끌어갈 수 있지만, 또 氣가 전일하게 되어 의지를 이끌어갈 수도 있는 것이다' 라고 대답하였다.⁷¹⁾

이 인용문에서 주의해 볼 것은 言·心·志·氣로 不動心을 설명하고 있다는 사실이다. 여기서 不動心이란 도덕적 주체의 확립을 의미하는 것으로(勞思光, 1982), 그렇다면 맹자는 도덕적 주체로서의 自我를 言·心·志·氣의 관계에서 찾는 것이라 생각할 수 있다. 그런데 맹자에서 나타나는 "志와 心은 같은 것으로 그 글자만을 바꾸었지 그 의미를 바꾸지는 않았다. 이것은 고대 사상에 언제나 있었던 것이다. 志가 곧 心이다. 두

말말이 가리킨 것은 단지 動靜의 구별만 있을 뿐이다(勞思光, 1982, p.135)." 이렇게 보면, 그는 氣·言·心(志)의 세 가지 차원에서 도덕적 주체를 파악하고 있는 것이 된다. 여기서 "이른바 氣란 情意我 또는 生命我를 가리켜 말한 것이고, 이른바 言이란 認知我를 가리켜 말한 것이며, 이른바 心이란 德性我를 가리켜 말한 것이다(勞思光, 1982, p.137)." 즉, 맹자는 도덕 주체로서의 自我가 生命我 또는 情意我(生物的·感覺的 自我), 認知我(認知的 自我), 德性我(道德的 自我)의 세 차원의 구조를 갖는 것으로 보고 있다고 할 수 있겠다.

그렇다면, 이들 自我의 각 차원들은 서로 어떠한 관계에 있는가? 맹자의 근본 취지는 成德의 學에 있으므로 그는 德性我를 주체로 삼는다. 그러므로 반드시 志(德性我)로써 氣(生命我 또는 情意我)를 통솔해야 하고, 또 마음(德性我)으로 말(認知我)을 바로 잡아야 한다는 것이다. 즉, 德性我が 生命我(또는 情意我)와 認知我를 포섭해서 거느리는 관계에 있다는 것이다. 이는 위의 인용문 중 고자에 대한 맹자의 반박에서 잘 나타나 있는데⁷²⁾, 위의 인용문 바로 다음에 나오는 맹자 자신의 스스로에 대한 기술에서도 분명히 드러나고 있다.

공손추가 '감히 여쭙어 보건대, 선생님께서는 무엇에 뛰어난습니까?'라고 물었다. 이에 대해 맹자는 '나의 남의 말을 알고(知言), 나의 호연지기를 잘 기른다' 라고 대답하였다.⁷³⁾

여기서의 知言을 朱熹는 "남의 말을 안다는 것은, 마음을 다하여 본성을 깨달아 무릇 천하의 어떤 말에 대해서든지 그 이치를 끝까지 추구해 보지 않은 것이 없으므로, 그 말의 옳고 그르고, 얻고 잃은 까닭을 아는 것이다"⁷⁴⁾라고 풀이하고 있다. 이렇게 보면, 知言이란 德性我が 認知我를 거느려 포섭함을 말하는 것이라 볼 수 있다. 그리고 養氣란 德性我에 의한 生命我 또는 情意我的 理性的 轉化를 말하는 것이라 할 수 있다(勞

71) 曰 敢問 夫子之不動心 與告子之不動心 可得聞與 告子曰 不得於言 勿求於心 不得於心 勿求於氣 不得於心 勿求於氣 可 不得於言 勿求於心 不可 夫志 氣之帥也 氣 體之充也 夫志至焉 氣次焉 故曰 持其志 無暴其氣 既曰 志至焉 氣次焉 又曰 持其志 無暴其氣者 何也 曰 志壹則動氣 氣壹則動志也 公孫丑上 2'

72) 위의 인용문에 대한 상세한 해설은 勞思光(1982, pp.135 ~141)을 참조할 것.

73) 敢問 夫子惡乎長 曰 我知言 我善養吾浩然之氣 公孫丑上 2)

74) 知言者 盡心知性 於凡天下之言 無不有以究極其理 而識其是非得失之所以然也 孟子集註

思光, 1982). 그러나 德性我が生命我(情意我)를 거느리는 것은 덕을 이룬 경지이며 ‘마땅히 그래야 하는 것(應然)’이지 ‘반드시 그런 것(必然)’은 아니다. 이는 앞의 인용문에서 “의지가 전일하게 되면 氣를 이끌어갈 수 있지만, 또 氣가 전일하게 되어 의지를 이끌어갈 수도 있는 것이다”라는 말에서 드러난다. 이러한 自我의 세 차원들 사이의 관계는 다음에 논의될 동기의 차원의 문제와 관련해서 좀 더 자세히 논의될 것이다.

動機心理學과 動機의 次元 문제 이는 도덕 주체로서의 自我가 작용하도록 하는 추진력, 즉 인간 행위의 動因에는 어떠한 것들이 있으며, 이들은 自我의 세 차원과 어떠한 관계가 있는가 하는 문제이다.

맹자는 고자와의 仁內義外之辯에서 고자가 “식욕과 색욕은 性이다(告子上 3)”라고 한 데 대해 직접적인 비판을 가하지 않고, 그의 義外說에 대한 비판만을 하므로써 사람이 食·色 등 生存欲求를 가지고 있음을 부정하지 않고 있다. 또한 그는 口·目·耳·鼻·四肢 등의 感覺의 欲求를 사람이 갖추고 있음을 인정한다(盡心下 24). 이 두 가지는 인간과 동물이 공유하고 있는 욕구로서, 인간의 생물적 존재 특성에 연유하는 것이므로 이 두 가지를 합하여 生物的 欲求體系라고 부를 수 있다.

사람에게는 이러한 생물적 욕구체계 이외에 心에 근거를 두고(盡心下 21) 사람에게만 독특하게 갖추어져 있는 仁義禮智에의 지향성이 있다(盡心下 24). 사람의 마음 속에 갖추어져 있는 이러한 仁義禮智는 明道와 集義를 통해 체득되고 발현된다(公孫丑上 2, 離婁下 19, 盡心上 3). 따라서 마음은 明道와 集義를 위한 추진력을 필요로 하게 된다. 여기서 明道를 향한 추진력은 자기에게 갖추어져 있는 道를 자각하여 仁義禮智를 체득하므로써 궁극적인 이상적 인간형에 도달하려는 지향적 추진력으로 작용한다(離婁下 14). 이는 自己完成의 欲求라고 볼 수 있다. 한편 集義는 仁義의 일상적 실행을 의미하는 것이고, 仁義 실행의 궁극적 목표는 인간 관계의 조화와 질서라는 점에서 인간 관계의 조화와 질서 추구도 또 하나의 지향적 추진력으로 작용한다고 할 수 있다. 이러한 인간 관계의 조화와 질서를 통해 인간은 “다른 사람과 함께 善을 행하고자 하는데, 군자에게 있어 이보다 더 큰 일은 없다.”⁷⁵⁾ 따라서 이는 關係完成의 欲求라고 볼 수 있다. 이 두 가지는 인간에게만 독특한

욕구로서, 인간의 心的 존재 특성에 연유하는 것이므로 이 두 가지를 합하여 心的 欲求體系라고 부를 수 있다.

이렇게 보면, 사람이 갖추고 있는 욕구체계는 生存欲求와 感覺의 欲求로 구성되는 生物的 欲求體系的 차원과 自己完成의 欲求와 關係完成의 欲求로 구성되는 心的 欲求體系的 차원으로 이루어져 있다고 할 수 있다. 정양은(1982)은 여러 학자들의 견해를 종합적으로 고찰하여 “인간의 동기적 심리 현상은 目標動機, 因果動機, 誘引動機의 세 차원으로 구분될 수 있다(p.17)⁷⁶⁾”

고 보고 있는데, 여기서 이러한 세 차원의 동기와 孟子에서 찾아진 욕구 체계의 유사성을 발견해 볼 수 있다.

맹자는 “배고픈 사람은 아무 것이나 먹게 하기가 쉽고 (아무 것이나 마구 먹고), 목마른 사람은 아무 것이나 마시게 하기가 쉽다 (아무 것이나 마구 마신다).⁷⁷⁾”거나 “배고픈 사람은 아무 것이나 달게 먹고, 목마른 사람은 아무 것이나 달게 마신다. 이는 음식의 바름을 얻지 못한 것으로, 배고픔과 목마름이 이를 해쳤기 때문이다⁷⁸⁾”라고 보므로써 生存欲求가 因果動機와 마찬가지로 결핍 상태에 의해 유발되는 것임을 분명히 하고 있다. 또한 그는 “감각기관은 생각하지 못하고 外物에 가리운다. 物(감각기관)과 物(外物)이 교접하면 거기에 이끌릴 뿐이다(告子上 15).”라고 보므로써 感覺의 欲求가 誘引動機와 마찬가지로 외부 상황에 의해 유발되는 것이라 보고 있다. 이에 비해 心的 欲求體系는 自己完成이나 人間關係의 完成이라는 목표를 추구하는 것이므로 目標動機와 같은 것이라 볼 수 있다.

“동기적 심리 현상이 이 세 차원으로 구분된다는 것은 이에 따라…… 심리 현상 또는 심리 작용도 세 차원으로 구분될 수 있다는 것을 의미하는 것이다(정양은, 1982, p.17).” 이러한 관점에서 欲求體系的 차원과 自我의 차원 사이의 관계를 추론해 볼 수 있을 것이

76) 여기서 目標動機는 목표를 설정하고 그 목표에 도달하거나 그 목표를 달성하려는 의지를 지칭하고, 因果動機는 신체 생리적 결핍과 같은 결핍 상태가 원인이 되어 그런 상태에서 탈피하려는 동기를 지칭한다. 그리고 誘引動機는 상 황을 탐색하고 외적 감각 자극을 추구하는 탐색동기(또는 인지적 동기)와 같이 상황에 의해 유발되는 동기를 지칭한다.

77) 飢者易爲食 渴者易爲飲 (公孫丑上 1)

78) 饑者甘食 渴者甘飲 是未得飲食之正也 饑渴害之也 盡心上 27)

75) 君子莫大乎與人爲善 (公孫丑上 8)

다. 즉, 生命我(또는 情意我)는 전적으로 生存欲求에 의해 작용하고, 認知我는 感覺의 欲求에 의해 작용하며, 德性我는 心的 欲求體系에 의해 작용하는 것이라 생각할 수 있는 것이다.

이 문제와 관련하여 또 한가지 고려해 보아야 할 것은 欲求體系의 위계에 관한 맹자의 생각이다. 그는 “백성들이 道를 행함에는 일정한 생업의 수입(恒産)이 있으면 변치 않는 착한 마음(恒心)을 지니게 되지만, 일정한 생업의 수입이 없으면 변치 않는 착한 마음을 지니지 못하는 법이다”⁷⁹⁾ 라고 기술하고 있다. 여기서 有恒産이란 生存欲求의 충족 상태를 말하는 것이고, 無恒産은 그 결핍 상태를 말하는 것이다. 그리고 恒心이란 仁義를 추구하는 마음을 말한다. 따라서 욕구체계의 차원들은 Maslow(1954)가 제시하듯이 生物的 欲求體系-心的 欲求體系의 위계를 가진다는 것이 맹자의 생각이라 볼 수 있다. 여기서 生物的 欲求體系는 Maslow의 결핍동기(deficiency motive)와, 그리고 心的 欲求體系는 그의 성장동기(growth motive)와 같은 것이라 할 수 있다. 이러한 관점에서 보면, 앞의 자아의 차원들 사이의 관계에 관한 논의에서 心的 欲求體系에 의해 작용하는 德性我가 生存欲求에 의해 작용하는 生命我(또는 情意我)나 感覺의 欲求에 의해 작용하는 認知我보다 상위적인 자아의 차원이라는 논점이 타당한 근거를 찾게 되었다고 볼 수 있을 것이다.

餘說: 맹자에 있어서의 人性論과 教育論 및 道德實踐論의 관계

유학은 기본적으로 知行合一을 강조하고 있고, 특히 초기 유학의 핵심은 仁義의 체득과 그 실천에 있었다. 그러므로 유학에 있어서 仁義의 체득은 필연적으로 그 실천을 전제로 하는 것이다. 이러한 점은 맹자 자신에 의해서도 자주 지적되고 있는 바이다. 예를 들면, 그는 완성된 인간형의 하나인 大丈夫를 논하면서, 대장부는 “천하의 넓은 곳에 거하고, 천하의 바른 지위에 서며, 천하의 대도를 행하여, 뜻을 얻으면 백성과 함께 도에 말미암고, 뜻을 얻지 못하면 혼자라도 그 도를 실행한

다”⁸⁰⁾고 말하므로써 도의 체득 이후의 실천을 강조하고 있다. 즉, “대인은 자기를 바르게 하고 나서 사물이 바르게 되도록 하는 사람”⁸¹⁾ 이므로, 맹자는 仁義를 체득한 후에는 이를 실천하므로써 인간적 완성이 이루어질 수 있다고 보고 있는 것이다.

이러한 仁義의 실천은 바로 자기가 체득한 바에 기초하고 있으므로, 이는 仁義의 체득과 직접적인 관련을 맺지 않을 수 없다. 앞에서 仁義를 체득하는 데에 明道와 集義의 두가지 방법이 있음을 기술하였다. 따라서 仁義를 실천하는 데에도 明道の 방법과 集義의 방법을 생각해 볼 수 있다.

전자는 “사람은 누구나 요·순같이 될 수 있으므로(告子上 2)”, “도를 먼저 깨달은 사람이 아직 깨닫지 못한 다른 사람으로 하여금 도를 밝게 자각하도록 깨우쳐 주는”⁸²⁾ 敎育의 방법이다. 이에 반해 후자는 내가 체득한 도를 미루어 다른 사람에게 미치므로써(推己及人) “다른 사람들과 이를 함께 하고”⁸³⁾, “다른 사람들과 함께 선을 행하는(公孫丑上 8)” 일상적 道德實踐의 방법이다.

이러한 맥락에서 본다면, 맹자의 敎育論과 道德實踐論은 그의 人性論과 매우 밀접한 관련을 맺고 있음을 알 수 있다. 따라서 맹자 사상의 대의를 전반적으로 이해하기 위해서는 그의 인성론과 함께 교육론과 도덕실천에 대한 검토가 있어야 한다. 본고에서는 맹자의 인성론에 입각한 仁義 체득의 문제와 그 심리학적 함의에 대해서만 다루었다. 따라서 孟子의 심리학적 해석 작업의 마무리를 위해서는 仁義 실천의 문제로서의 교육론 및 도덕실천론과 그 심리학적 함의에 대한 연구가 후속되어야 할 것이다.

79) 民之爲道也 有恒産者有恒心 無恒産者無恒心(滕文公上 3)

80) 居天下之廣居 立天下之正位 行天下之大道 得志與民由之 不得志獨行其道(滕文公下 2)

81) 大人者 正己而物正者也(盡心上 19)

82) 先覺覺後覺(萬章上 7)

83) 與民同之(梁惠王下 2, 5)

참고문헌

趙岐. 孟子章句.

朱熹. 孟子集註.

朱熹. 論語集註.

김기석(1969). 선의 심리학적 일 고찰. 한국심리학회지, 1(2), 37-41.

김성태(1982). 경과 주의. 서울: 고려대학교 출판부.

김충렬(1982). 동양 인성론의 서설. 한국동양철학회 편. 동양철학의 본체론과 인성론. 서울: 연세대학교 출판부. 169-184.

勞思光(1967). 中國哲學史: 古代篇. 臺北: 三民書局. (정인재 역. 중국철학사: 고대편. 서울: 탐구당, 1986)

민경환(1986). 사회심리학의 방법론 논쟁. 김경동·안청시 편. 한국 사회과학 방법론의 탐색. 서울: 서울대학교 출판부. 233-274.

배중호(1982). 동양 인성론의 의의. 한국동양철학회 편. 동양철학의 본체론과 인성론. 서울: 연세대학교 출판부. 343-367.

市川本太郎(1974). 孟子之綜合的研究. 長野: 市川先生記念會.

양승무(1986). 맹자 성선설의 함의에 대한 고찰. 동양철학연구회편. 중국철학사상논구 1. 서울: 여강출판사. 99-120.

윤호균(1970). Buddhism and counseling. 한국심리학회지, 1(3), 103-115.

윤호균(1983). 삶·상담·삶담자. 서울: 문지사.

이강수(1982). 원시 유가의 인간관. 한국동양철학회 편. 동양철학의 본체론과 인성론. 서울: 연세대학교 출판부. 185-219.

이동식(1986). 카운셀링의 동양적 접근. 대학카운슬러연구협의회편. 동서접근의 만남. 서울: 중앙적성출판사. 1-14.

이상로(1974). 조선 성리학자들의 심리학설 연구. 미간행 박사학위 논문, 계명대학교.

이상은(1976). 맹자의 성선설에 대한 연구. 이상은. 유학과 동양문화. 서울: 범학도서. 55-120.

이수원(1984). 한국인의 인간관계구조와 정. 교육논총

(한양대학교 교육문제연구소), 1, 95-125

이의철(1979). 순자의 심리설. 한국심리학회지, 2(2), 119-131.

임능빈(1983). 성리학의 적응심리학적 접근. 미간행 박사학위 논문, 서울대학교.

정양은(1970). 감정론의 비교연구. 한국심리학회지, 1(3), 77-90.

정양은(1972). 비판성적 의식차원에서의 사회적 소여에 관한 일 고찰. 한국심리학회지, 1(5), 별책.

정양은(1976). 심리구조이론의 동서 비교. 한국심리학회지, 2(2), 68-79.

정양은(1982). 심리적 사실과 심리현상의 차원. 사회심리학연구, 1(1), 1-23.

정양은(1986). 심리적 사실에 관한 동서 비교. 사회심리학연구, 3(1), 1-15.

조대경(1976). 기에 관하여: Biofeedback과의 관련성을 중심으로. 한국심리학회지, 2(2), 80-88.

최상진·최수향(1990). 정의 심리적 구조. 한국심리학회 1990년도 연차대회 학술발표 논문초록, 1-9. (a)

최상진·최수향(1990). Constructing a Koreanistic psychology. 한국심리학회 1990년도 연차대회 학술발표 논문초록, 29-46. (b)

馮友蘭(1948). A short history of Chinese philosophy. 臺北: 雙葉書店. (정인재 역. 중국철학사. 서울: 형설출판사, 1977.)

한덕용·전경구(1990). 정서과정설로서의 퇴계의 4·7론. 한국심리학회 1990년도 연차대회 학술발표 논문초록, 별책.

Allport, G. W. (1954). The historical background of modern social psychology. In G. Lindzey & E. Aronson(Eds.), *The handbook of social psychology*. Vol. 1. Reading, Massachusetts: Addison-Wesley.

Chung, Y. E. (1990). Void and non-conscious processing. Plenary address presented at the International Conference on Individualism and Collectivism: Perspectives from East and West held by Korean Psychological Association in Seoul, Korea.

Comte, A. (1852). *The positive polity*. Vol. 2.

- (Transl. London : Longmans, Green, 1875.)
- Gergen, K. J. (1973). Social psychology as history. *Journal of Personality and Social Psychology*, 26, 309-320.
- Gergen, K. J. (1982). *Toward transformation in social knowledge*. New York : Springer-Verlag.
- Harré, R. (1979). *Social being*. Oxford : Blackwell.
- Harré, R. (1983). *Personal being*. Oxford : Blackwell.
- Harré, R. & Secord, P. F. (1972). *The explanation of social behaviour*. Oxford : Blackwell.
- Heider, F. (1958). *The psychology of interpersonal relations*. New York : Wiley.
- Hofstätter, P. R. (1966). *Einführung in die Sozialpsychologie*. Stuttgart : Kröner Verlag.
- Legge, J. (1970). *The works of Mencius*. New York : Dover.
- Maslow, A. H. (1954). *Motivation and personality*. New York : Harper.
- Mead, G. H. (1934). *Mind, self and society*. Chicago : University of Chicago Press.
- Metzger, W. (1974). Summary report of Symposium on implication of Asian psychology in world perspective. Paper presented at 20th International Congress of Psychology in Tokyo, Japan.
- Moscovici, S. (1973). Foreward. In C. Herlich, *Health and illness : A social psychological analysis*. London : Academic Press.
- Moscovici, S. (1984). The phenomenon of social representations. In R. M. Farr & S. Moscovici (Eds.), *Social representations*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Murphy, G. & Murphy, L. B. (1968). *Asian psychology*. New York : Basic Books.
- Sampson, E. E. (1983). *Justice and the critique of pure psychology*. New York : Plenum.
- Scheler, M. (1928). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Darmstadt.

The Psychology Implied in the Works of Mencius (I)

Geung-Ho Cho

Sogang University

To extract some psychological lessons from the ancient Chinese classics, the author reviewed the works of Mencius, one of the Great Four Books of ancient China, and classified Mencius' main idea into three categories : theories of human nature, of education, and of moral practice. Among these three theories, this paper dealt with Mencius' theory of human nature and its psychological implications.

According to Mencius, human being is different from any other animals in that he has 'mind' whose main function is reflection. Through reflection one can aware of one's inborn nature and discriminate what have to do and what have not to do as a human being. In this 'mind', there are inborn beginnings of four virtues which are essential motifs and goals in human life : the beginnings of benevolence(the feeling of commiseration), of righteousness(the feeling of shame and dislike), of propriety(the feeling of modesty and complaisance), and of wisdom(the feeling of approving and disapproving). Thus, he thought that man's inborn nature is good and one can be a sage only if he can preserve and cultivate these beginnings of four virtues. In this vein, he proposed two methods to preserve and cultivate them, which could be derived directly from mind's capacity to reflect : one is self-awareness of his inborn good nature and the other is to practice them in relation with others in everyday life.

This is the core of Mencius' theory of human nature. From it, we can understand his view of human being. He viewed man as an active and autonomous being to be able to reflect one's nature, a possible being to be able to actualize one's self and a social being lying and living in relation with others. In this context, we can point out some shortcomings of modern psychology : its radical mechanical reductionism, excessive determinism and individualism. These shortcomings come from mainly its indifference to the human mind (its indifference to the discrepancies between man and animals) and its heavy reliance on natural science. Thus if we admit the Mencius' view of man and the psychology which he may propose from this view, it can be suggested that psychology should transform its subjects and methods of study to be a real human and social science.

On this ground, we can extract from Mencius some alternative subjects to study in psychology as a human and social science. They are the study of the self (its dimensions and the relations between them), the study of the activating forces of human actions (their dimensions and the relations with those of self), the study of the ideal state of human being (the steps and methods to reach it) and the study of the human relations(the perspectives to interpret and to understand human social activities).