

문화유형과 동기의 차이: 한국인의 동기 이해를 위한 시론*

조 금 호

서강대학교

한국인의 동기 이해의 개념틀을 마련해 보기 위하여 본고에서는 집단주의 - 개인주의 문화권에서의 동기 행동의 차이에 관한 연구들과 유학 사상에서의 동기이론을 개관하였다. 집단주의 문화에서는 의존성·자기억제·행위의 가변성을 강조하기 때문에 타인지향동기·욕구통제동기·자기개선동기가 강한 반면, 개인주의 문화에서는 자율성·자기주장·안정성을 강조하기 때문에 개인지향동기·환경통제동기·자기고양동기가 강하다. 한국의 전통 사상의 핵심인 유학 사상의 동기이론은 도덕적 동기 중시·이기적 동기 억제·동기 승화를 통한 도덕적 완성 지향이라는 특징을 갖는다. 이러한 개관을 바탕으로 하여, 한국인의 동기 이해의 개념틀로 관계에의 관심과 타인지향적 동기의 중시·이차 통제와 동기의 억제 및 조절·자기개선과 자기확대의 지향의 세 차원을 제시하고 논의하였다.

동기란 어떤 목표를 향한 특정한 방향으로 행동을 활성화하고 지속하게 하는 힘으로서, 목표지향성과 선택성이 그 가장 커다란 특징인 가설적 구성개념이다(Beck, 1983; Franken, 1998; Geen, 1991, 1995a, b; Geen & Shea, 1997; Heckhausen, 1990; McClelland, 1985; Petri, 1996; Pittman, 1998; Pittman & Heller, 1987; Reeve, 1992 등). 인간의 동기는 대부분 사회적 상황에서 발생된다. 인간은 타인이나 집단 속에서 생활하기 때문에 행위와 동기의 맥락이 사회적일 수 밖에 없고, 따라서 인간의 동기화된 행위는 대부분 사회적 환경 속에서 수행될 수 밖에 없다는 사실이 인간을 사회적 동물로 되게 하는 근거인 것이다(Geen, 1995a). 그러므로 동기 과정에서 추구하는 가용적인 목표의 내용과 종류 및 이에 도달하기 위한 전략의 고안과 선택 등은 사회적·문화적인 영향을 받지 않을 수 없고, 결

과적으로 동기는 인지 및 정서 과정과 마찬가지로 문화의 유형에 따라 다양하게 변화될 수 밖에 없는 것이다(조금호, 1999a; Choi & Nisbett, in press; D'Andrade & Strauss, 1992; Fiske, Kitayama, Markus, & Nisbett, 1998; Kitayama & Markus, 1994; Kitayama, Markus, Matsumoto, & Norasakkunkit, 1997; Kornadt, Eckensberger, & Emminghaus, 1980; Markus & Kitayama, 1991a, b; Munro, Schumaker, & Carr, 1997; Nisbett & Cohen, 1996; Ross & Nisbett, 1991; Triandis, 1989, 1990 등).

본고는 이러한 맥락에서 문화와 동기 사이의 관계에 대한 최근의 연구 결과들을 기초로 하여 한국인의 동기 이해를 위한 개념틀을 마련해 보고자 하는 시도로서 준비되었다. 필자는 앞선 논문(조금호, 1999a)에서 이미 문화유형에 따라 특유하게 나타나거나 또는 어느 문화권에

* 이 논문은 2000년도 서강대학교 교내연구비의 지원을 받은 것임.

서나 공통적이지만 그 추구 대상이나 목표에 차이가 있는 동기들을 확인해 본 바 있다. 이 작업은 Hofstede (1980, 1983, 1991) 이후 문화 연구의 기본틀이 되고 있는 개인주의 문화와 집단주의 문화(Kagitcibasi, 1994; Kim, 1995)의 대비를 통해 이루어졌는데, 우리나라는 이 중 집단주의 문화의 유형에 속하므로, 집단주의 문화에서 나타나는 특징적인 동기 유형은 곧 한국인의 동기 이해를 위한 틀거리가 될 수 있을 것이다.

이러한 작업을 기초로 하여 본고에서는 주로 우리나라의 전통 사상인 유학의 체계에서 동기를 어떻게 개념화해 왔는가를 살펴볼게 될 것이다. 시기적으로 한국인의 사고와 행동에 가장 큰 영향을 미친 전통 사상은 역시 유학 사상이라고 볼 수 있다(길희성, 1998; 윤사순, 1997; 이광세, 1998; 이승환, 1998). 이러한 유학의 사상은 오랫동안 이를 국가의 기본 이념으로 삼아 왔던 사회에 집단주의 문화가 형성되도록 한 원동력이었다(Kim, 1995; Kim & Choi, 1993; King & Bond, 1985; Lew, 1977). 이러한 배경에서 현대 한국인의 동기 이해에 접근하는 개념들을 도출해 내기 위해서는 문화 비교 연구의 결과와 함께 우리 정신사의 기본틀인 유학사상¹⁾에서의 동기 이해의 구조와 논리를 찾아 이 둘을 접목시켜 보는 작업이 필요할 것이다.

본고에서는 이러한 두 가지 작업의 결과들을 토대로 하여, 현대 한국인의 특징적인 동기의 이해를 위한 개념들을 도출해 보고자 하였다. 물론 이러한 작업은 시론적인 성격을 띄는 것으로, 앞으로 실증적인 연구 결과들에 의하여 뒷받침되고 보완되어야 할 것임은 두 말할 나위도 없이 자명한 일이다.

문화 유형과 특징적인 동기

사회심리학자들이 지금까지 여러 문화 간의 차이를 비교하는 핵심 차원으로 삼아 온 것은 Hofstede(1980,

1983, 1991)가 제시한 집단주의 - 개인주의의 분류체계이었다(Goodwin, 1997; Kagitcibasi, 1994). 한 사회를 이렇게 집단주의 또는 개인주의로 규정하는 기준이 무엇인가에 대해서는 다양한 관점들이 제시되어 왔으나, 그 중 가장 중요한 것은 사회 구성의 기본 단위에 대한 견해의 차이이다(조금호, 1993, 1996 참조). 동아시아와 남미를 중심으로 하는 집단주의 문화에서는 사회 구성의 기본 단위를 개인 사이의 관계 또는 집단으로 본다. 따라서 이 사회에서는 개인 사이의 상호 의존성 및 내 집단에의 통합과 조화를 강조하고 추구한다. 이에 비해 북미와 북유럽을 중심으로 하는 개인주의 문화에서는 사회 구성의 기본 단위를 독립적이고 자율적인 개인으로 본다. 따라서 이 사회에서는 타인이나 집단과의 분리와 독특성 및 개인적 이익과 개성을 강조하고 추구한다.

이러한 사회 구성의 기본 단위에 대한 인식차는 필연적으로 두 문화에서의 인간 일반에 대한 인식과 자기에 대한 인식의 차이를 가져오게 된다. 즉, 사회의 근본적인 구성 단위를 사회관계 및 그러한 관계 속의 역할이라고 보는 집단주의 사회에서는 상황의존적이고 관계중심적인 인간관을 갖게 되어, 결과적으로 상호의존적 자기의 개념이 우세하게 되므로써 강한 사회적 정체감을 갖게 되지만, 개인적 원망과 선호를 추구하는 자기 본위의 독립적이고 자율적인 개인이 사회의 근본적인 구성 요소라고 보는 개인주의 사회에서는 상황유리적이고 개체중심적인 인간관을 갖게 되어, 결과적으로 독립적 자기의 개념이 우세하게 되므로써 강한 개인적 정체감을 갖게 되는 것이다(Kitayama et al., 1997; Markus & Kitayama, 1991a, b; Miller, 1984; Miller & Bersoff, 1992; Sampson, 1989; Triandis, 1989, 1990 등). 문화권에 따른 이러한 두 인간관은 사회 행위의 원동력과 목표, 자기 표현의 양식 및 행위의 변이가가능성 등의 측면에서 서로 다른 조망을 낳게 된다(조금호, 1993 참조).

관계중심적 인간관에서는 인간을 기본적으로 타인에게 의존하고 있는 존재로 보므로, 사회 행위의 원동력을 관계 속에 내포된 역할과 타인에의 관심 및 배려에서 찾게 되고, 결과적으로 관계 속의 조화와 상호의존성의 추구가 사회행위의 근본적인 목표라는 입장을 갖는다(의존성 강조). 그리하여 관계중심적 인간관에서는 개인적인 원망이나 목표의 추구는 사회관계에서 갈등을

1) 물론 한국 정신사의 기본틀은 유학사상 이외에도 원시 무속, 불교, 도교들에서도 그 근원의 일단을 찾아 볼 수 있을 것이다. 그러나 여기에서는 현대라는 시점을 기준으로 할 때 가장 가까이에서 영향을 미쳤던 사상이 유학사상이었으므로, 현대 한국인의 삶과 의식구조에 가장 큰 영향을 끼친 사상은 유학사상이라는 관점에서, 유학사상만을 고찰 대상으로 하였다. 이 점은 본고의 가장 커다란 제한점이다.

야기하고 조화를 해치게 되기 쉬우므로, 가능하면 자기를 억제하여 양보하고 겸양하며 협동할 것을 강조한다(자기억제 강조). 또한 관계중심적 인간관에서는 사회의 안정은 그 구성 요소로서의 관계의 안정에 근거한다고 보게 되고, 결국 다양한 상황과 관계에 따른 역할의 변이에 맞추어 스스로의 행위를 적합하게 조정하는 데에서 안정이 이루어질 수 있다고 전제하므로써, 상황에 따른 행위의 변이 가능성을 인정한다(가변성 강조).

이에 비해, 개체중심적 인간관에서는 독립적인 개인에게서 사회 행위의 원동력을 찾게 되고, 따라서 개인의 자율성과 독특성의 추구가 사회 행위의 근본적인 목표라는 입장을 갖는다(자율성 강조). 그리하여 개체중심적 인간관에서는 자기의 독특성을 드러내는 적극적인 자기주장을 바람직한 것으로 받아들이고, 따라서 개인 간의 경쟁과 공정한 교환 및 자기고양을 강조한다(자기주장 강조). 또한 개체중심적 인간관에서는 사회의 안정은 그 구성 요소로서의 개인의 안정에 기초하고 있다고 보게 되고, 따라서 각 개인은 지속적이고 일관되는 안정성을 갖고 있다고 보아, 상황과 관계에 따른 변이를 받아들이지 않으며, 이러한 변이 또는 비일관성은 개인에게 심각한 위협이 되는 것으로 간주한다(안정성 강조).

필자는 지금까지 두 문화 유형에서의 인간관의 차이에 따른 이상과 같은 세 차원의 강조점의 차이로부터 집단주의와 개인주의 문화에서의 특징적인 대인 평가특성과 귀인 양상(조금호, 1993, 1996) 및 정서(조금호, 1997a)의 차이가 유발된다는 사실을 밝혀왔다. 문화 유형에 따른 이러한 강조점의 차이는 또한 각 문화권에 특유한 동기와 두 문화권에 공통적이지만 그 추구 대상이나 목적 또는 강도에 차이가 있는 동기들을 산출하게 되는 것으로도 밝혀지고 있다(조금호, 1999a). 여기서 두 문화 유형에서의 인간관의 차이로부터 연유하는 세 차원의 강조점의 차이를 기본틀로 하여, 두 문화 유형에서의 특징적인 동기의 차이를 정리해 보면, 다음과 같다(조금호, 1999a 참조).

의존성-자율성 강조

사람을 상황의존적인 관계 속의 존재로 파악하는 집단주의 사회에서는 개인 간의 상호의존성을 강조하게 되며, 결과적으로 타인에의 관심과 배려 및 조화의 추

구가 주의의 초점으로 부각될 것이다. 그러나 사람을 상황유리적인 독립적인 존재로 파악하는 개인주의 사회에서는 개인의 자율성을 강조하게 되며, 결과적으로 개별적인 독특성의 추구가 주의의 초점으로 부각될 것이다. 두 문화 유형에서의 강조점에 따른 이러한 주의의 초점의 차이는 지향하는 목표의 차이를 유발하게 되고, 그 결과 동기의 차이를 가져오게 될 것이다.

집단주의 사회에서는 타인에의 관심과 배려를 축으로 하는 타인 및 집단 지향동기를 중시하게 될 것이다. 이러한 범주에는 소속, 존경, 모방, 친밀, 양육·보호, 수혜·의존, 비난회피, 굴종, 애착, 사회적 용인, 공감 및 이타성의 동기들이 포괄되는데(Geen, 1995a; Hogan, 1983; Markus & Kitayama, 1991a, b 등), Geen(1995a)은 이를 “개인을 타인과 밀접하게 이끌고, 개인과 사회 환경 사이의 공동체감을 촉진시키는 행동을 산출하는 동기”(p. 249)라 보고 있다. Bakan(1966)은 이러한 동기들은 인간 실존의 두 가지 근본적인 양식 중의 하나를 반영하는 것이라 보고, 이를 “각 개인을 구성 부분으로 하는 더 큰 유기체에 개인이 참여하는”(p. 15) 일체성(communion)의 동기라 부르고 있다. 이러한 일체성의 동기들은 개인보다 타인이나 집단에의 관심을 우선시키며, 집단에의 소속을 지향하는 동기라는 점에서 집단주의 사회에서 중시하는 동기들인 것이다(Wiggins, 1992).

이에 비해 개인주의 사회에서는 개인적 목표를 축으로 하는 개인지향동기를 중시하게 될 것이다. 이러한 범주에는 자율, 극복, 지배, 자기과시, 거부, 자기주장 및 독립의 동기들이 포괄되는데(Geen, 1995a; Hogan, 1983; Markus & Kitayama, 1991a, b 등), 이는 “개인을 직접적인 공동체로부터 분리하고, 사회 환경 내의 타인과는 독립적으로 또는 타인의 회생을 통해서라도 개인적 이득을 확보하려는 행동과 관련된 동기”(Geen, 1995a, p. 249)들이다. Bakan(1966)에 따르면, 이러한 동기들은 인간 실존의 또 다른 근본적인 존재 양식인 “개인으로서의 유기체의 존재”(p. 15)에 해당하는 주체성(agency)의 동기인데, 이러한 주체성의 동기들은 개인을 타인이나 집단보다 우선시키며, 개인의 자율성과 독립성을 추구하는 동기라는 점에서 개인주의 사회에서 중시하는 동기들이다(Wiggins, 1992).

문화 유형에 따른 주의의 초점의 차이는 위에서와 같

은 문화 특유 동기의 차이를 낳는 것만은 아니다. 이러한 주의의 초점의 차이는 두 문화권에서 보편적으로 나타나는 동기일지라도 그 추구 대상이나 목표가 다른 양상을 유발하기도 한다. 예를 들면, 어떤 탁월성의 표준에 비추어 보람있는 목표를 이루고자 하는 성취동기는 범문화적인 보편 동기이기는 하지만, 그 성취 목표나 대상은 문화권에 따라 달라지는 것이다(한규석, 1991, 1995; Bond, 1986; DeVos, 1973; Kubany, Gallimore, & Buell, 1970; Maehr, 1974; Maehr & Nicholls, 1980; Markus & Kitayama, 1991a, b; Yang, 1986 등). 즉, 집단주의 사회에서는 사회 지향 성취동기의 형태를 띄어, 가족과 같은 중요한 타인의 기대에 부응하기 위한 노력의 배경이 되지만, 개인주의 사회에서는 개인 지향 성취동기의 형태를 띄어, 성취 그 자체를 위한 노력의 배경이 된다. 말하자면, 집단주의 사회에서의 성취의 목적은 “집단”에 집중되지만, 개인주의 사회에서의 성취의 목적은 “나”에 집중되는 것이다(Maehr, 1974; Maehr & Nicholls, 1980).

또한 스스로를 정확하게 평가하기 위해서 객관적인 평가 기준이 없는 상황에서 타인을 비교 대상으로 하여 자기를 평가하는 사회비교(Festinger, 1954)는 자기효능감의 추구에서 핵심적인 과정으로(Bandura, 1997), 이러한 사회비교의 동기는 모든 인간에게 보편적이다(Sedikides, 1993). 그러나 그 참조 기준이나 비교 대상은 문화권에 따라 다를 수 있음이 드러나고 있다(Carr & MacLachlan, 1997; Geen, 1995a).

집단주의 사회에서는 외집단과의 경쟁이 기본적인 경쟁의 양상이므로(Hsu, 1983; Triandis, 1989) 비교 대상은 주로 외집단 또는 그 성원이 되며(Carr & MacLachlan, 1997), 비교의 기준은 중요한 타인 또는 내집단이 설정하는 규범(Geen, 1995a)이 될 것이다. 그리고 집단주의 사회에서는 자신의 단점 보완을 통한 자기개선이 긍정적 자기인식의 통로가 되므로(조금호, 1996, 1997a; Diener & Diener, 1995; Diener & Larsen, 1993; Heine & Lehman, 1995; Heine, Lehman, Markus, & Kitayama, in press; Kitayama & Markus, 1994, 1995; Kitayama et al., 1997; Markus & Kitayama, 1994a, b), 자기의 단점을 확인하고 이를 수정하기 위해 자기보다 나은 사람을 비교의 대상으로 삼는 상향적 사회비교가 비교의 주

양식이 될 것이다(Carr & MacLachlan, 1997; Geen, 1995a).

이에 비해 개인주의 사회에서는 개인 간 경쟁이 기본적인 경쟁의 양상이므로(Hsu, 1983; Triandis, 1989) 비교 대상은 주로 자기와 유사한 타인이 되며(Carr & MacLachlan, 1997), 비교의 기준은 스스로의 내면화된 가치체계(Geen, 1995a)가 될 것이다. 그리고 개인주의 사회에서는 자기의 독특성 인식을 통한 긍정적 자기상의 추구가 문화적 명제이므로(조금호, 1996, 1997a; Diener & Diener, 1995; Diener & Larsen, 1993; Heine & Lehman, 1995; Heine et al., in press; Kitayama & Markus, 1994, 1995; Kitayama et al., 1997; Markus & Kitayama, 1994a, b), 긍정적 자기평가를 통해 자존감을 고양시키는 방향으로 사회비교를 하게 될 것이며, 그 결과 자기보다 못한 사람을 비교의 대상으로 삼는 하향적 사회비교가 비교의 주 양식이 될 것이다(Carr & MacLachlan, 1997; Geen, 1995a).

자기 억제-자기표현 강조

집단의 통합과 조화를 중시하는 집단주의 사회에서는 집단 목표를 개인 목표보다 상위에 두고, 개인적 원망이나 욕구를 드러내지 않을 것을 강조하게 되며, 그 결과 양보와 협동, 겸양 및 자아중심적 정서 표현의 억제를 권장한다. 이에 비해 개인의 독립성과 자율성을 중시하는 개인주의 사회에서는 개인의 목표를 집단 목표보다 우선시키고, 적극적인 자기주장을 강조하게 되며, 그 결과 적극성과 경쟁, 자기고양 및 솔직한 정서 표현을 권장한다. 문화 유형에 따른 이러한 자기표현에 대한 강조점의 차이는 사회화 과정에 그대로 반영되며, 그 결과 강조되는 동기의 차이를 유발하게 된다.

- 2) 이렇게 개인주의 사회에서 하향적 사회비교가 비교의 주 양식이 될 가능성이 있다고 하면, 어느 사회에 살고 있던 상관없이 인간의 보편적인 자기 향상 욕구를 부인하는 인상을 줄 수도 있다. (이는 본고의 초고에 대한 金良姬박사의 논평에서 시사 받은 것이다. 감사드린다.) 그러나 본고에서는 다만 개인주의 사회에서는 자기고양이 자기 향상의 주된 방안으로, 결과적으로 자기개선을 통해 자기 향상을 도모하려 하는 집단주의 사회에 비해 상대적으로 하향적 사회비교가 많아지게 될 가능성이 있을 것이라는 사실을 지적하고자 하였을 뿐이다. (조금호, 1999a, pp. 244-245, 249-253 참조)

집단주의 사회에서는 충동의 억제와 집단지향적인 성취를 강조하므로, 타인에의 민감성, 상황의 필요와 요구에의 적응 및 자기억제와 조절의 노력을 통해 개인적 역량이 체험된다. 따라서 통제란 결국 상호의존성과 연결성을 실현하기 위하여 개인적 욕구와 목표 및 사적 감정 등 내적 속성을 억제하는 것을 의미하게 되고 (Markus & Kitayama, 1991a, b; Triandis, 1990), 결과적으로 내적 욕구 통제 또는 이차 통제(Rothbaum, Weisz, & Snyder, 1982; Weisz, Rothbaum, & Blackburn, 1984)의 동기가 강하게 된다.

이에 비해 개인주의 사회에서는 독립성과 자율성을 신장시킬 수 있는 자기주장을 강조하므로, 자기의 내적 욕구, 권리 및 능력의 표출과 사회적 압력에 대한 저항의 노력을 통해 개인적 역량이 체험된다. 따라서 통제란 결국 개별성과 자율성을 성취하기 위하여 사회 상황이나 외적 제약을 변화시키는 것을 의미하게 되고 (Markus & Kitayama, 1991a, b; Triandis, 1990), 결과적으로 외적 환경 통제 또는 일차 통제(Rothbaum et al., 1982; Weisz et al., 1984)의 동기가 우세하게 된다.

자기표현에 대한 강조점의 차이로부터 연유하는 사회화 과정의 차이는 또한 그대로 두 문화 유형에서의 집단 규범의 내면화 양상의 차이를 유발한다. 그리고 이러한 차이는 곧바로 두 문화 유형에서의 동조 행동의 차이와 직결된다.

집단주의 사회에서는 상호의존성 및 집단의 통합과 조화를 달성하기 위하여 자기 억제를 강조하므로, 사회화 과정에서 내집단과 동일시된 자기관을 가지게 되고, 결과적으로 내집단 규범과 성원들의 동조를 집단 소속과 자기 확장의 수단으로 보아 중시하게 된다. 이들에게 있어서 “타인에의 동조는 고도로 높이 평가되는 목표 상태로서, 이는 중요한 관계를 유지하기 위해 자기의 욕구와 원망을 조절하고 타인에게 화답하려는 용의성의 표현”(Markus & Kitayama, 1991a, p. 247)이지, 사회 압력에 저항해서 자신의 지각·태도·신념 등을 유지하는 능력이 부족함을 의미하는 것이 아니다.

이에 비해 개인주의 사회에서는 개인의 자율성·독립성·자립을 강조하므로, 타인에게 스스로의 독특성을 보이게 위해 노력한다. 이 사회의 사람들은 타인과 구획되고 분리된 개체로서의 자기관을 가지고 있으므로, 동

조를 비독립성이나 비자율성의 표출로 보거나, 경우에 따라서는 자기 이익을 보장하기 위한 수단으로 보기도 한다. 그 결과 일반적으로 집단주의자들의 동조량이 개인주의자들에게서 얻어진 동조량보다 크며(Bond, 1988; Markus & Kitayama, 1991a, b, 1994a; Triandis, 1989, 1990; Valentine, 1997 등), 특히 각국의 개인주의 수준과 동조량 간에 강한 부적 상관(Bond & Smith, 1996)을 보이게 되는 것이다.

가변성-안정성 강조

집단주의 사회에서는 다양한 상황과 관계에 의해 사람이 규정된다고 보므로, 이러한 상황과 관계에 맞추어 스스로의 행위를 적합하게 조정할 것을 요구하게 되고, 결과적으로 상황과 관계에 따른 행위의 가변성을 인정하고 강조하게 된다. 이에 비해 개인주의 사회에서는 스스로가 보유하거나 이룩한 능력·태도·가치관·성격·정서 등 내적 성향에 의해 사람이 규정된다고 보므로, 이러한 내적 성향의 지속성을 요구하게 되고, 결과적으로 상황과 관계의 변이에도 불구하고 일관된 안정성을 유지할 것을 강조하게 된다.³⁾ 문화 유형에 따른

3) 여기에서 집단주의의 특징을 가변성의 강조로 보는 것은 상황이나 시간에 걸친 행위의 일관성보다 역할과 상황에 따른 행위의 조절을 집단주의 사회에서 더욱 강조한다는 의미이다. 예를 들면, 유학사상에서 父子有親이라 할 때, 이는 한 개인이 자기 부모와의 관계에서는 자식[子]의 역할을 해야 하지만, 자기 자식과의 관계에서는 부모[父]의 역할을 해야 할 것을 요구하는 규범이다. 이렇게 관계에서 요구하는 역할에 맞추어 적합하게 행위를 조정하는 것이 바람직한 사회관계 형성의 요체라고 보는 것이 유학사상이다. 집단주의, 특히 극동 아시아 집단주의의 배경은 유학사상에 그 뿌리를 두고 있다고 볼 수 있으므로(Kim, 1995; Kim & Choi, 1993; King & Bond, 1985; Lew, 1977), 상황과 역할에 따른 행위가변성의 강조가 집단주의 문화의 한 특징이 되었던 것이라 볼 수 있을 것이다. 그러나 유학사상에서는 언제나 도덕원리에 충실할 것을 강조하였다는 점에서, 이러한 행위가변성은 “도덕원리의 범위 내에서”라는 한계를 갖는 것임은 물론이다.

이에 비해 개인주의 문화의 특징을 안정성의 강조로 보는 것은 “상황과 시간에 걸쳐 행동의 의미있는 일관성과 보편성이 존재한다”(Phares, 1984 / 홍숙기 역, 1989, p. 8)는 의미에서의 안정성으로, 한 개인의 독특한 성격의 한 가지 특징으로서의 안정성을 의미하는 것이다. 개인주의 문화에서는 한 개인의 독특성을 강조하고 존중하는데, “사람들이 독특하다면 상황이 달라지고 시간이 지나도 같은 식으로 행동해야”(Phares, 1984 / 홍숙기 역, 1989, p. 8) 하고, 이러한 의미에서 개인은 상황과 시간 또는 관계의 변이에

이러한 변이가가능성에 대한 강조점의 차이는 두 문화권에서 중시하는 동기의 차이를 낳게 된다.

집단주의 사회에서는 상황과 관계의 변이에 맞추어 스스로를 적합하게 조정하는 노력을 중시하며, 특히 스스로 자기의 단점을 확인하여 고쳐나가는 자기개선의 노력을 중시하게 될 것이다. 즉, 집단주의 사회에서는 의존성이 사회적 명예이므로, 타인과의 배려와 조화를 중시하게 되고, 결과적으로 정적인 자기상이나 자기에 대한 정적인 감정보다는 자기의 부적인 측면과 부정 감정에 더 민감하고, 또 이의 경험에 대해 수용적이 될 가능성이 높은 것이다. 이와 같이 집단주의 사회에서는 자기비판과 이를 통한 자기개선의 방향으로의 문화적 압력이 존재하게 되어, 자기의 부정 측면에 주의를 기울이고, 이를 정교화하게 된다. 그 결과 집단주의 사회에서의 자기화는 집단의 기대에 비추어 보아 자기에게 결여된 것이 무엇인가를 찾아내어 이를 수정하는 자기개선이 주축이 되고, 이러한 자기개선이 자존심의 근거가 될 것이므로, 이 사회의 사람들은 특유한 자기개선의 동기를 가지게 되는 것이다(조국호, 1997a; Diener & Diener, 1995; Diener & Larsen, 1995; Kitayama & Markus, 1994, 1995; Kitayama, Markus, & Kurokawa, 1994; Kitayama, Markus, & Lieberman, 1995; Kitayama et al., 1997; Markus & Kitayama, 1994a).

이에 비해 개인주의 사회에서는 상황과 관계의 변이에도 불구하고 스스로의 안정된 성향을 증진 또는 고양

시키는 것을 중시하며, 특히 여러 가지 능력의 증진을 중시한다. 즉, 개인주의 사회에서는 독립성이 문화적 명예이므로, 개인의 독특성을 강조하게 되고, 결과적으로 자기의 장점과 고유성에 민감하게 되어, 정적인 자기상과 자기에 대한 정적인 감정을 추구하게 된다. 이와 같이 개인주의 사회에서는 자기고양의 방향으로의 문화적 압력이 존재하게 되어, 자기의 부정 측면은 회피하거나 절감하는 대신, 자기의 정적 측면에 주의를 기울이고, 이를 정교화하게 된다. 그 결과 개인주의 사회에서의 자기화는 자기 속에 감추어져 있는 안정적이고 일관적인 정적 특성(성격·능력 등)을 확인하고 고양시키는 일이 주축이 되고, 이러한 자기고양이 자존심의 근거가 될 것이므로, 개인주의자들은 강한 자기고양의 동기를 가지게 되는 것이다(조국호, 1997a; Diener & Diener, 1995; Diener & Larsen, 1993; Fiske et al., 1998; Heine & Lehman, 1995; Kitayama & Markus, 1994, 1995; Kitayama et al., 1994, 1995, 1997; Markus & Kitayama, 1994a).

이상과 같은 행위의 가변성에 관한 인식의 문화차에 비추어 보면, 종래까지 보편적인 동기라고 간주되었던 일관성 추구의 동기(Fiske et al., 1998; Pittman, 1998)가 실제로는 문화보편적인 동기가 아니라 문화권에 따라 그 강도에 차이가 있을 것이라는 추론을 할 수 있다(조국호, 1993, 1996; 한규석, 1991a; Fiske et al., 1998; Markus & Kitayama, 1991a, b; Triandis, 1989, 1990).

개인주의 사회에서 자기의 여러 측면들은 개인의 정체감을 구성하는 핵심이므로, 이들 사이의 일관성은 정적인 정체감 형성의 기초가 될 것이다. 또한 개인주의 사회에서는 개인의 외적인 행위는 그의 안정된 내적 속성의 발현이라고 보므로, 내적 속성과 행위의 불일치 또는 상황 간 행위의 불일치는 개인의 정체감에 심한 혼란을 야기하게 될 것이다. 따라서 개인주의자들에게 있어서는 일관성 추구의 동기가 강할 수 밖에 없을 것이다(Fiske et al., 1998).

그러나 집단주의 사회에서는 끊임없이 스스로를 상황과 관계에 맞추어 적합하게 조정해야 한다. 그리고 집단주의 사회에서는 개인의 행위를 상황과 관계에 내재한 역할, 지위 및 책임에 따른 것이라고 보므로, 개인의 내적 특성과 행위의 불일치는 그렇게 커다란 문제로 부

도 불구하고 일관된 안정성을 보일 것을 강조하는 특징을 갖는 것이다. 물론 서구심리학에서도 고도의 자기점검(high self-monitoring)을 적응적인 성격으로 간주하는 입장(예: Schlenker, 1985; Snyder, 1987)이 제시되고 있기도 하다. 그러나 이들의 이론은 "기존의 자기이론들이 가정하는 고정되고 안정된 자기개념"(한덕웅, 1994, p. 433)의 약점을 보완하기 위한 것으로, 서구심리학의 주류는 역시 상황이나 관계의 변이에도 불구하고 지속되는 성격의 일관성과 안정성을 강조하는 입장은 부인할 수 없는 사실인 것이다. (이상은 본고의 초고에 대한 閔廣煥교수의 논평에서 시사받은 것이다. 감사드린다.)

이렇게 집단주의와 개인주의의 특징을 각각 가변성의 강조와 안정성의 강조로 보는 것은 지나치게 상호배타적인 이원론에 빠지게 될 가능성이 높다. 그러나 이는 두 문화의 차이를 부각시키기 위한 방편으로, 두 문화의 절대적인 차이가 아니라 상대적인 대비일 뿐이다. 이러한 점은 의존성-자율성 강조, 자기억제-자기표현 강조 차원의 대비에서도 역시 마찬가지이다.

각되지 않을 것이다. 또한 집단주의 사회에서는 관계의 조화에 가치를 두므로, 개인의 내적 속성이 원만한 사회적 평형의 유지와 갈등할 때 이를 따르는 것은 이기적이고, 미성숙하며, 불성실한 지표로 받아들여진다. 따라서 집단주의자들에게 있어서는 일관성 추구의 동기가 그렇게 중요한 것으로 부각되지는 않을 것이다(Fiske et al., 1998).

전통 유학 사상과 동기

유학 사상은 고려 중기에 접어드는 11세기 전반 崔冲과 그 문하생들에 의해 받아들여지기 시작하여, 13세기 말엽과 14세기 초엽 安珦과 白頤正 등에 의해 朱子學이 본격적으로 도입된 다음(윤사순, 1997), 조선조에 와서는 국가 경영의 최고 이념이 되면서, 우리나라 정신사의 가장 기본적인 틀이 되어 오늘에 이르고 있다. 따라서 유학 사상은 한국인의 “문화 전통과 의식 구조의 중추”(이광세, 1998, p. 63)가 되어 있다. 물론 우리나라에서 주로 받아들인 것은 新儒學의 한 갈래인 朱熹 계통의 性理學이었다. 그러나 이러한 성리학의 뿌리는 秦(B.C. 221-207) 통일 이전 시대의 유학인 先秦儒學에 있다.

이러한 배경에서 현대 한국인의 동기 이해에 접근하는 개념들을 도출해 내기 위해서는 앞에서 제시된 문화 비교 연구의 결과와 함께, 우리나라 정신사의 기본틀인 유학 사상에서의 동기 이해의 구조와 논리를 찾아, 이들을 접목시켜 보아야 할 것이다. 이를 위해 여기에서는 선진유학과 조선조 성리학에서의 동기 이해의 틀을 살펴보기로 하겠다.

선진유학 사상에서의 동기의 이해

선진유학은 공자, 맹자 및 순자 등에 의해 유학의 이론적 기초가 확립된 秦 통일 이전의 유학을 말한다. 이 시대 유학의 경전은 論語·孟子·荀子가 핵심인데, 여기에서는 禮記도 그 안에 넣어,⁴⁾ 이들 경전 속에서 동

기와 욕구가 어떻게 이해되고 있는지를 살펴보기로 하겠다. 이를 위해 본고에서는 각 경전 속에서 欲이란 낱말이 어떤 내포를 가지고 어떻게 사용되고 있는지를 우선 살펴보고, 이와 함께 食·色·富·貴·利 등 그 추구 대상이 분명히 욕구 또는 동기적인 함축을 가지는 내용에 대해서도 살펴 볼 것이다. 또한 맹자와 순자는 분명한 人性論을 제시하고 있으므로, 孟子와 荀子의 분석에서는 그들이 人性에 본유한 것으로 보는 특성 중 욕구 또는 동기적인 특징이 강한 내용에 대해서도 고찰해 볼 것이다.

論語 欲이란 글자는 論語 전체에서 45번 출현하는데,⁵⁾ 이 중 13회는 어떤 동작이나 상태에의 바램을 일반적으로 서술하는 것이지 특정 대상에의 추구를 나타내는 것이 아니어서⁶⁾ 욕구나 동기 상태를 함축하는 것이라고 볼 수 없다. 따라서 여기에서는 그 추구 대상이 비교적 분명하게 기술되어 있는 32회의 용례만을 분석에 사용하였다. 이 이외에 추구 대상이 분명히 명시되어 있어 욕구 또는 동기에 관한 명백한 진술이라고 볼

한 유학의 四書에 포함되는 中庸과 大學은 각각 禮記의 제31편과 제42편에 해당하는 것으로, 초기 유학의 사상을 살펴는 데 필수적으로 중요한 저술이라는 점들에 그 까닭이 있었다.

본고에서는 大學과 中庸을 제외한 다른 편들을 중심으로 禮記의 욕구 개념을 살펴보고, 大學과 中庸의 욕구 개념은 별도로 다루고자 한다. 이는 大學과 中庸을 論語·孟子와 함께 四書라고 하여 유학의 가장 기본적인 경전으로 중시한 朱熹 이후의 유학의 전통을 따르고자 함이다. 朱熹가 제시한 性理學은 조선조 이후 우리나라 국가 경영의 기초가 되었던 이념체제이기 때문에, 한국인의 동기 이해를 위한 개념틀을 도출해 내기 위해서는 성리학에서 중시했던 경전들을 별도로 고찰하는 시도가 필요하다고 보았던 데에 그 까닭이 있다. 그러나 中庸에는 欲이란 글자가 한번도 출현하고 있지 않으므로, 본고에서는 中庸의 분석은 제외하였다. 다만 朱熹의 中庸章句序에 성리학적 동기론의 핵심이라고 볼 수 있는 人心道心說의 근거가 되는 人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允執厥中(書經 大禹謨)이라는 글귀와 이에 대한 약간의 해설이 나오고 있으므로, 성리학의 동기론을 언급할 때 이 부분을 참고하기로 하겠다.

5) Harvard-Yenching Institute(1940)편 論語引得 참조

4) 여기에서 秦 통일(B.C. 221) 이후의 저술임이 분명한 禮記를 포함시키는 것은 첫째, 禮記가 이미 기원전 1세기 중엽 戴聖에 의해 완성된 것으로, 이에는 공자·맹자·순자, 특히 순자의 영향이 짙게 나타났을 뿐 아니라, 공·맹·순의 사상이 종합적으로 전개된 몇 안되는 유학의 초기 저작(김승혜, 1990; 이상옥, 1993)이라는 점과 둘째, 朱熹가 제시

6) 欲이 이렇게 쓰인 예는 君子欲觀之矣(八佾 10. 朱熹의 論語集註에 따른 八佾篇 제10장을 가리킴. 앞으로 論語의 인용은 이 예에서와 같이 集註의 편차에 따른다)와 같은 용례에서 볼 수 있는데, 이 외에도 八佾 17; 雍也 4; 子罕 10, 13; 先進 10; 陽貨 1, 5, 7, 20; 微子 5; 子張 24 등에서 이러한 용법으로 欲이 쓰이고 있다.

수 있는 富·貴·生·利·色·食 등에 관한 각각 8, 4, 4, 6, 4, 5회의 용례를 분석에 포함시켰다.⁷⁾

이러한 분석에 터해서 보면, 論語에서 공자가 직접적으로 제시하고 있거나 암묵적으로 인정하고 있는 인간의 욕구 또는 동기는 상당히 다양한데,⁸⁾ 이들은 크게 네 가지 종류로 묶을 수 있다. 첫째는 생물학적 생존동기로, 여기에는 食(學而 14; 鄉黨 8; 衛靈公 31, 37; 堯曰 1),⁹⁾ 色(學而 7; 子罕 17; 衛靈公 12; 季氏 7), 居(學而 14; 子路 8), 生(顏淵 5, 10; 衛靈公 8) 등의 욕구가 포함된다. 둘째는 이기적 동기로, 富(學而 15; 里仁 5; 述而 11, 15; 泰伯 13; 顏淵 5; 季氏 7), 貴(里仁 5; 術而 15; 泰伯 13; 顏淵 5), 利(里仁 12, 16; 子罕 1; 子路 17; 憲問 13), 貧賤 회피(里仁 5; 泰伯 13), 탐욕¹⁰⁾(公治長 10; 憲問 2; 季氏 7; 陽貨 15) 등의 욕구들이 이에 해당된다. 셋째는 자기제시동기로, 여기에는 言(學而 14; 里仁 24; 顏淵 3; 陽貨 19), 伐(자기 자랑: 憲問 2), 勝人¹¹⁾(憲問 2; 季氏 7) 등의 욕구가 포함된다. 넷째는 도덕적 동기로, 仁(述而 29; 堯曰 2), 善(顏淵 19), 역할 수행¹²⁾(衛靈公 9, 37), 타인 배려¹³⁾(公治長 11; 雍也 28;

顏淵 2; 衛靈公 23), 도덕 실천¹⁴⁾(子罕 17; 衛靈公 31) 등의 욕구가 이에 포함된다.

이상에서 드러나듯이 論語에서는 현대 심리학에서 제시되고 있는 동기 중 상당히 많은 동기를 사람이 보유하고 있는 것으로 보고 있다. 그런데 여기에서 주목할 것은 論語에서는 도덕적 동기를 사람이 가지고 있는 것으로 보며, 이를 특히 강조하고 있다는 점이다. 이러한 도덕적 동기가 사람에게 생득적으로 갖추어져 있는 것인지 아니면 후천적으로 습득되는 것인지에 대해서 공자가 분명하게 언급하고 있지는 않다.¹⁵⁾ 그러나 중요한 것은 공자는 이러한 도덕적 동기에 의해 나머지 동기들이 제어될 수 있다고 보며, 또 그러한 상태를 이상적인 인간의 상태로 제시하므로써, 이를 인간의 중핵적인 동기로 보고 있다는 사실이다. 이 점이 論語에서 제시되는 동기론의 한 가지 특징이다.

이렇게 도덕적 동기가 중핵적인 동기가 되어야 하는 까닭은 다른 동기들, 특히 생존동기와 이기적 동기의 충족은 외적 조건에 달려 있어서 스스로 통제할 수 있는 범위를 벗어나지만, 도덕적 동기는 스스로 통제할

7) 論語에 富·貴·生·利·色·食은 각각 17, 8, 18, 10, 26, 42회 출현하나, 이 중 추구 대상으로서의 욕구 또는 동기적 함축이 강한 용법으로 쓰이는 곳은 각각 8, 4, 4, 6, 4, 5회이다(論語引得 참조).

8) 論語에서 욕구에 대한 진술은 “부와 귀는 사람이 바라는 것이다”(富貴是人之所欲也: 里仁 5)와 같이 직접적으로 욕구의 내용을 제시하고 있는 형태와 “어렸을 때에는 혈기가 아직 안정되지 않았으므로 여색을 경계해야 한다”(少之時 血氣未定 戒之在色: 季氏 7)와 같이 욕구의 내용을 직접 제시하고 있지는 않으나 문맥으로 보아 욕구의 내용(이 경우는 色欲 또는 性欲)을 추론할 수 있는 형태의 두 가지로 이루어지고 있다.

9) 이 중 衛靈公 31(君子謀道不謀食)과 37(事君 敬其事而後其食)에서는 食이 祿의 뜻으로 쓰이고 있어, 생존동기와 함께 후속되는 이기적 동기의 내용도 포괄하는 욕구로 제시되고 있다.

10) 이는 憲(公治長 10), 欲(憲問 2), 得(季氏 7; 陽貨 15) 등으로 제시되고 있다.

11) “남을 이기고자 하는 욕구”는 克(憲問 2), 厭(季氏 7) 등으로 제시되고 있다.

12) “역할 수행의 욕구”는 “공인들이 자기 직무를 잘 해내려 하면, 반드시 먼저 그 도구를 예리하게 버린다”(工欲善其事 必先利其器: 衛靈公 9)거나 “군주를 섬길 때는 자기 직무를 성실히 하고, 늙은 뒤로 미루어야 한다”(事君 敬其事而後其食: 衛靈公 37)라는 진술 속에 드러나 있다.

13) “타인 배려의 욕구”는 “다른 사람이 나에게 더해 주기를

바라지 않는 일을 나도 다른 사람에게 더해 주지 않는 것”(我不欲人之加諸我也 吾亦欲無加諸人: 公治長 11), “자기가 서고자 하는 곳에 남을 먼저 세워 주고, 자기가 도달하고자 하는 곳에 남을 먼저 도달하게 해 주는 것”(己欲立而立人 己欲達而達人: 雍也 28), “자기가 바라지 않는 일을 남에게 베풀지 않는 것”(己所不欲 勿施於人: 顏淵 2; 衛靈公 23)이라 진술되고 있다.

14) “도덕 실천의 욕구”는 好德 吾未見好德如好色者也: 子罕 17; 衛靈公 12)과 謀道 憂道(君子謀道不謀食……君子憂道不憂貧: 衛靈公 31)로 표현되고 있다.

15) 論語에서 공자가 사람에게 본유한 특성인 性에 대한 언급한 것은 “타고난 본성(性)은 사람마다 비슷하지만, 익히는 배(習)에 따라 서로 달라진다”(子曰 性相近也 習相遠也: 陽貨 2)는 구절 뿐이다. 이는 그에게서 직접 가르침을 받은 자공의 “선생님의 문장은 들을 수 있으나, 선생님께서 性과 天道를 말씀하시는 것은 들을 수 없다”(子貢曰 夫子之文章 可得而聞也 夫子之言性與天道 不可得而聞也: 公治長 12)라는 진술 속에 잘 드러나고 있다. 여기서 공자가 性相近[도덕적 동기의 본유설]의 입장을 강조하고 있는지 아니면 習相遠[도덕적 동기의 학습설]의 입장을 강조하고 있는지는 분명치 않은데, 이러한 애매한 진술은 후대의 학자들의 논쟁을 촉발하는 계기가 되었다. 예를 들면, 맹자는 性相近을 강조하는 논지를 전개하고 있는 반면, 순자는 習相遠을 강조하는 논지를 전개하여 서로 대립하고 있는 것이다(김형효, 1990; 장인재, 1981; 조공호, 1998a, 1999b; 陳大齊, 1954; 蔡仁厚, 1984 등).

수 있는 것이기 때문이다. 이러한 사실은 다음과 같은 진술들 속에 잘 드러나 있다.

富가 구해서 얻어질 수 있는 것이라면, 비록 마부같은 천한 일이라도 나는 마다 않고 하겠지만, 구해서 얻어질 수 있는 것이 아니라면, 나는 내가 좋아하는 배(仁)를 행하는 일을 따르겠다.¹⁶⁾

죽음과 삶(死生)에는 命(외적 조건)이 있고, 富와 貴는 하늘(天) 외적 조건에 달려 있다.¹⁷⁾

仁이 멀리 있는가? (그렇지 않다.) 내가 仁을 행하고자 하면, 곧바로 仁이 이르는 것이다.¹⁸⁾

仁을 행하는 것은 자기에게 달려있는 것이지, 어찌 남에게 달려 있는 것이겠는가?¹⁹⁾

능히 가까이 자기 몸에서 취해서 남에게 비유할 수 있으면, 仁을 행하는 방도라고 이를 만하다.²⁰⁾

위의 첫 두 인용문은 생존동기(死·生)와 이기적 동기(富·貴)가 외적 조건에 달려 있어서 스스로 통제할 수 없는 것임을 언급하고 있고, 나머지 세 인용문은 도덕적 동기(爲仁)가 내재적으로 통제가능한 동기임을 강조하고 있는 것이다. 이렇게 생존동기와 이기적 동기는 스스로 통제할 수 없는 것이기 때문에 이러한 욕구에 가리워지게 되면, 강직하지 못하게 되거나,²¹⁾ 사물의 이치에 어두워 의혹에 사로잡히게 되거나,²²⁾ 무엇이든 하지 않는 일이 없게 되거나,²³⁾ 다른 사람의 원망을 많이 받게 되거나,²⁴⁾ 일이 제대로 이루어지지 않거나,²⁵⁾ 인륜을 크게 어지럽히는²⁶⁾ 등의 폐단에 빠지게 된다.

그러나 도덕적 동기는 내재적으로 통제가능한 동기이므로, 이를 행하는 데 있어 힘이 미치지 못하는 사람은 없다.²⁷⁾ 따라서 이를 추구하면 어디에서나 원망을 받지 않고,²⁸⁾ 또한 스스로 뿐만 아니라 다른 사람들도 선으로 이끌기 때문에,²⁹⁾ 이는 사람이 일생동안 견지하고 추구해야 할 가장 핵심적인 동기³⁰⁾가 되는 것이다.

이렇게 도덕적 동기 이외의 동기들은 내재적인 통제가능성이 없는 동기들이어서, 이를 그대로 방치하거나 추구할 경우 여러 가지 폐단에 빠지게 되기 때문에, 이들을 절제하고 제어해야 할 필요가 있다는 사실이 論語에서 제시되는 동기론의 또 한가지 특징이다. 이러한 외적 조건의 통제를 받는 동기의 절제와 제어에 관한 공자의 논지는 다음과 같은 진술들 속에서 엿볼 수 있다.

군자는 먹는 데 있어서 배부르기를 구해서는 안되고, 거처하는 데 있어서 편안하기를 구해서는 안된다.³¹⁾

뜻있는 선비와 어진 사람은 살기를 도모하다가 仁을 해치는 일은 없지만, 자기 몸을 버려서 仁을 이루는 일은 있다.³²⁾

富와 貴는 사람들이 바라는 바이다. 그러나 그 道로써 얻은 것이 아니면, 이에 머무르지 말아야 한다.³³⁾

어진 사람은 그 말을 참고 조심한다.³⁴⁾

군자에게는 경계해야 할 일이 세 가지가 있다. 젊었을 때에는 혈기가 안정되어 있지 않으므로 여색(色)을 경계해야 하고, 장년기에 이르러서는 혈기가 바야흐로 강하므로 싸움(鬪) 남을 이기려는 욕(欲)을 경계해야 하며, 노년기에 이르러서는 혈기가 이미 쇠잔했으므로 탐욕(得)을 경계해야 한다.³⁵⁾

16) 子曰 富而可求也 雖執鞭之士 吾亦爲之 如不可求 從吾所好 (述而 11)

17) 死生有命 富貴在天(顏淵 5)

18) 子曰 仁遠乎哉 我欲仁 斯仁至矣(述而 29)

19) 爲仁由己 而由人乎哉(顏淵 1)

20) 能近取譬 可謂仁之方也已(雍也 28)

21) 子曰 枵也慾 焉得剛(公治長 10)

22) 愛之欲其生 惡之欲其死 既欲其生 又欲其死 是惑也(顏淵 10)

23) 其未得之也 患得之 既得之也 患失之 苟患失之 無所不至矣 (陽貨 15)

24) 子曰 放於利而行 多怨(里仁 12)

25) 無見小利……見小利 則大事不成(子路 17)

26) 欲潔其身而亂大倫(微子 7)

27) 有能一日用力於仁矣乎 我未見力不足者(里仁 6)

28) 己所不欲 勿施於人 在邦無怨 在家無怨(顏淵 2)

29) 子欲善而民善矣(顏淵 19)

30) 子貢問曰 有一言而可以終身行之者乎 子曰 其恕乎 己所不欲 勿施於人(衛靈公 23)

31) 子曰 君子食無求飽 居無求安(學而 14)

32) 子曰 志士仁人 無求生以害仁 有殺身以成仁(衛靈公 8)

33) 富與貴 是人之所以欲也 不以其道得之 不處也(里仁 5)

34) 子曰 仁者其言也訕(顏淵 3)

위의 첫 번째와 두 번째 인용문에서는 생물학적 생존동기의 절제를 강조하고 있고,³⁶⁾ 세 번째 인용문에서는 이기적 동기의 제어를 논술하고 있으며,³⁷⁾ 네 번째 인용문에서는 자기제시동기의 제어에 대해 주장하고 있다.³⁸⁾ 이에 비해 마지막 인용문에서는 생존동기[色], 이기적 동기[得], 및 자기제시동기[聞]의 세가지는 인생의 청년기, 노년기 및 장년기에 특히 삼가고 제어해야 할 것이라고 보는 흥미있는 견해를 피력하고 있다. 각 시기의 신체적인 에너지[血氣]의 성쇠에 따라 제어 또는 절제해야 할 동기가 달라진다는 것이다.

그런데 이러한 동기들은 최종적으로 도덕적 동기[德]에 의해 제어되어야 한다는 것이 論語에서 제시되고 있는 입장이다. 이는 “군주를 섬길 때에는 자기 직무를 성실히 하고[도덕적 동기가 기본적인], 食은 뒤로 미루어야 한다[생존동기와 이기적 동기는 부차적이다]”(衛靈公 37)라거나 “군자는 道[도덕적 동기]를 도모하지 食[생존 동기 · 이기적 동기]을 도모하지 않는다……군자는 道

[도덕적 동기의 충족]를 걱정하지 食[생존동기 · 이기적 동기의 충족]을 걱정하지 않는다”(衛靈公 31)는 진술에서 단적으로 드러나고 있다.

그러나 “생존동기[食]의 충족은 도덕적 동기[喪祭]의 충족과 마찬가지로 사람들의 삶에서 소중한 것”³⁹⁾이고, 어떤 면에서 생존동기는 도덕적 동기보다 더 강한 것⁴⁰⁾이기 때문에, 도덕적 동기에 의한 여타 동기의 제어는 상당히 어려워진다. 더욱이 이러한 도덕적 동기는 그 자체 실현하기 어려운 것이라는 사실이 동기 제어의 문제를 더욱 복잡하게 만드는 요인이 된다. 도덕적 동기를 만족시키는 일이 아주 어렵다는 사실은 다음과 같은 진술에서 잘 드러난다.

자공이 “저는 다른 사람이 저에게 더해 주기를 바라지 않는 일을 저도 역시 다른 사람에게 더해 주지 않으려 합니다”라고 하자, 공자께서 “賜야! 이것은 네가 미칠 바가 아니다”라고 말씀하셨다.⁴¹⁾

도덕적 동기의 충족이 어렵다는 사실은 이 이외에도 仁의 실현 또는 성인이 되는 일의 어려움을 논술한 雍也 28; 子罕 10; 憲問 2, 13, 26 등 여러 곳에서 제시되고 있다. 그러나 이러한 도덕적 동기는 내재적으로 통제 가능한 동기이기 때문에, 이는 스스로의 노력에 따라 충족되는 것이다(雍也 28; 顏淵 1). 따라서 사람들은 부단한 노력을 통해 도덕적 동기를 실현하도록 해야 한다.⁴²⁾ 이러한 사실은 다음과 같은 진술에서 잘 드러나고 있다.

자공이 “한 마디 말로써 평생토록 행해야 할 만한 것이 있습니까?”라고 여쭙었다. 이에 대해 공자께서는 “그것은 勉일 것이다. 곧 자기가 바라지 않는 일을 남에게 베풀지 말아야 하는 것이다”라고 말씀하셨다(衛靈公 23).

평생토록 행해야 할 이러한 도덕적 동기의 핵심은 “자기의 사욕을 극복하여 禮로 돌아가므로써[克己復禮] 仁을 이루는 일이다. 이렇게 하루라도 사욕을 이겨 예

35) 孔子曰 君子有三戒 少之時 血氣未定 戒之在色 及其壯也 血氣方剛 戒之在剛 及其老也 血氣既衰 戒之在得(季氏 7)

36) 論語에서 생존동기의 절제에 대해서는 이 이외에도 子路 8; 憲問 11; 衛靈公 8, 31, 37; 季氏 7 등에서 언급되고 있다.

37) 이기적 동기의 제어에 대해서는 이 이외에도 學而 15; 述而 15; 泰伯 13; 子路 17; 憲問 13; 季氏 7 등에서 언급되고 있다.

38) 자기제시동기의 제어는 이 이외에도 學而 14; 里仁 24; 憲問 2; 陽貨 19 등 여러 곳에서 강조되고 있다. 論語에서는 특히 자기제시동기의 제어를 강조하고 있는데, 論語에 출현하는 124회의 言 중에서 자기제시동기의 제어와 관련된 표현이 대략 1/3 정도(40여회)에 이른다는 사실이 이를 입증한다(論語引得 참조). 이러한 표현에는 앞에서 제시한 “말을 참고 조심하는 것” 이외에, “말에는 믿음의 있음이 있다”[言而有信: 學而 7; 言必信: 子路 20], “일에는 민첩하고, 말은 신중히 해야 한다”[敏於事而慎於言: 學而 14; 君子欲訥於言 而敏於行: 里仁 24], “말보다 행동이 앞서야 한다”(先行 其言而後從之: 爲政 13 <이렇게 읽는 것은 何晏의 論語集解 등 古注의 전통으로, 朱熹의 論語集注 등 新注에서는 先行其言 而後從之라 읽는데, 集注에서는 이렇게 읽어도 古注와 같이 풀이하고 있다>); 古者言之不出 恥躬之不逮也: 里仁 22)거나 “禮가 아니면 말하지 말라”(非禮勿言: 顏淵 1)는 등이 있다. 이렇게 자기제시동기의 제어를 강조하는 것은 “말을 잘 꾸미고 얼굴빛을 곱게 하는 사람은 仁이 부족”(巧言令色 鮮矣仁: 學而 3; 陽貨 17)하기 마련이어서, “말을 삼가 하는 것은[訥] 仁에 가까워지는 한 가지 조건”(剛毅木訥 近仁: 子路 27)이 된다고 보았기 때문이다.

39) 所重民食喪祭(堯曰 1)

40) 吾未見好德如好色者也(子罕 17; 衛靈公 12)

41) 子貢曰 我不欲人之加諸我也 吾亦欲無加諸人 子曰 賜也 非爾所及也(公冶長 11)

42) 君子去仁 惡乎成名 君子無終食之間違仁 違矣必於是 順沛必於是(里仁 5)

로 돌아가면, 천하가 모두 仁으로 돌아오게 되는 것이다.”⁴³⁾ 이렇게 하여 仁을 체현하는 것이 바로 이상적인 인간으로, 공자는 스스로의 경험에 비추어, 이렇게 되면 바라는 것이 모두 사람의 도리에 맞는 것 뿐이어서 “언제나 마음이 바라는 바대로 행하여도 도리에 어긋나지 않는다.”⁴⁴⁾ 궁극적인 이상적 인간의 경지에 이를 수 있다고 본다. 이러한 이상적 인간의 상태는 말하자면, 모든 동기가 도덕적 동기에 의해 제어되어 도덕적 동기의 상태로 승화된 경지라고 볼 수 있다는 것이 바로 論語의 동기론의 또 다른 특징인 것이다.

孟子 欲이란 단어는 孟子 전체에서 93회 나오는 데,⁴⁵⁾ 이 중 50회 정도가 명시적으로나 암묵적으로 추구 대상이 제시되어 있어, 이를 분석 대상으로 삼았다. 또한 38회 출현되는 利에 대한 언급 중 19회 및 기타 富·貴·食·色 등에 관해 논급한 내용 중에서도 욕구 또는 동기에 관한 진술임이 분명한 것은 분석 대상에 포함시켰다. 이러한 분석에서는, 공자와 달리 분명한 人性論(性善說)을 제안하고 있는 맹자도 論語에서 제시되는 동기론을 거의 그대로 이어받고 있다는 사실이 확인되었다.⁴⁶⁾

우선 동기의 종류에서, 孟子에서 제시되는 인간의 동기도 論語에서와 마찬가지로 크게 네 가지로 묶을 수 있다. 첫째는 생존·감각추구 동기로, 여기에는 食(梁惠王上 7; 告子上 7, 10; 告子下 1; 盡心下 24), 色(梁惠王上 7; 梁惠王下 5; 萬章上 1; 告子下 1), 生(告子上 10)

및 아름다운 색깔·소리·맛·냄새·편안함 등 耳目口鼻와 四肢의 감각을 추구하는 욕구(梁惠王上 7; 離婁下 30; 告子上 7, 15; 盡心下 24) 등이 포함된다. 이는 論語에서의 생존동기와 같이 인간의 생물학적 존재 특성에서 비롯되는 동기인데, 다만 孟子에서는 감각추구 동기를 강조하고 있는 점이 흥미롭다.⁴⁷⁾ 둘째는 이기적 동기로, 利(梁惠王上 1; 離婁下 33; 告子下 4), 富(梁惠王下 5; 公孫丑下 10; 離婁下 33; 萬章上 1, 3), 貴(公孫丑下 10; 離婁下 33; 萬章上 1, 3; 告子上 17) 등의 욕구가 이에 속한다. 셋째는 사회적 동기로, 지배(梁惠王上 7; 梁惠王下 15; 盡心上 21), 지위(滕文公下 3; 告子上 16), 명예(離婁下 33; 萬章上 1) 등의 욕구들이 이에 해당된다. 이는 論語에서 제시되는 자기제시동기와 같은 종류의 동기로 볼 수 있는데, 孟子에서는 論語에서와 같은 言·伐·勝人 등의 자기표현과 관련된 욕구 대신에 지배·지위·명예 등의 권력지향의 욕구들이 강조되고 있는 점이 흥미롭다.⁴⁸⁾ 넷째는 도덕적 동기로, 이

47) 맹자는 사람이 감각기관의 욕구에 가리워지는 것이 본래 착하게 태어난 사람이 不善하게 되는 한가지 요인이라 보고 있다(조금호, 1990, pp. 66-68; 1998a, pp. 85-90 참조). “눈과 귀 같은 감각기관은 생각하지 못하고, 외부의 사물에 가리운다. 감각기관과 외부 사물이 교접하면, 외부 사물에 이끌려 버릴 뿐”(耳目之官 不思而蔽於物 物交物 則引之而已矣 告子上 15)이므로, 이렇게 物欲에 가려 좋은 맛·아름다운 색깔·듣기 좋은 소리·좋은 냄새·편안함 등 감각기관의 욕구(盡心下 24)를 추구하는 것이 본래의 착한 마음을 간직(存心)하지 못하고,放心하게 되어 小人이 되는 까닭인 것이다. 그리하여 맹자는 “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 가리킨), 작은 것으로 큰 것에 해를 끼쳐서는 안 되며, 천한 것으로 귀한 것에 해를 끼쳐서도 안 된다. 그 작은 것을 기르는 사람은 小人이고, 그 큰 것을 기르는 사람은 大人이다”(體有貴賤 有大小 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)라거나 “(心之官인) 大體를 좇으면 大人이 되고, (耳目之官인) 小體를 좇으면 小人이 된다”(從其大體爲大人 從其小體爲小人 告子上 15)라고 표현하여, 감각기관의 욕구에 빠지는 것이 不善의 요인임을 지적하고 있는 것이다. 이 이외에도 생존욕구나 이기적 욕구 등 다른 욕구의 物欲에 가리우는 것도 不善의 요인이기는 하지만(梁惠王上 1; 萬章上 1; 告子下 4; 盡心上 27), 맹자는 특히 감각기관의 욕구로 인한 폐해를 강조하고 있으며, 이 점이 바로 論語에서와는 달리 孟子에서 감각추구동기가 중시되는 까닭이라고 볼 수 있을 것이다.

48) 論語에서는 자기제시동기가 제어되어야 할 동기의 대표적인 것으로 강조되고 있다(註 38 참조). 그러나 孟子에서는

43) 克己復禮爲仁 一日克己復禮 天下歸仁焉(顏淵 1)

44) 七十而從心所欲 不踰矩(爲政 4)

45) Harvard-Yenching Institute(1941)편 孟子引得 참조

46) 맹자는 제자인 공손추가 伯夷와 伊尹은 어떤 사람이나고 묻자, 이들과 공자를 대비해 논하면서, “이들은 모두 옛날의 성인들로서, 나는 아직 그분들 같이 할 수가 없다. 나의 소망은 오직 공자를 배우는 것이다”(皆古聖人也 吾未能有行焉 乃所願 則學孔子也 公孫丑上 2. 이는 朱熹의 孟子集註에 따른 公孫丑上篇 2장을 가리킨. 앞으로 孟子의 인용은 이 예에서와 같이 集註의 편차에 따른다.)라는 말을 하고 있다. 이 말에서 드러나듯이, 맹자는 楊朱의 爲我說이나 墨翟의 兼愛說 같은 그릇된 학설을 반박하여 물리치므로써 공자가 제시한 유학을 수호하고 전파하는 일을 자기의 임무로 삼고 있었으므로(滕文公下 9), 孟子에서 제시되는 동기론이 論語의 동기론을 그대로 이어받고 있다는 사실은 어찌 보면 당연한 논리적 귀결인 것이다.

에는 仁義(梁惠王上 1; 梁惠王下 9; 滕文公下 9; 告子上 8, 10, 16, 17; 告子下 4; 盡心上 21; 盡心下 24), 禮(離婁下 27; 告子下 1; 盡心上 21; 盡心下 24), 仁政(梁惠王下 5; 離婁上 9), 義理(告子上 7), 역할 수행(離婁上 2), 도덕 체득(離婁下 14) 등의 욕구가 포함된다.

맹자의 동기론에서 특이한 점은 그가 도덕적 동기가 지도 포함해서 모든 동기를 인간이 본유적으로 갖추고 있는 것으로 본다는 사실이다. 맹자는 고자와의 仁內義外之辨⁴⁹⁾에서 고자가 “식욕과 색욕은 인간의 본성(性)이다”라고 한데 대해 직접적인 비판을 가하지 않고, 그의 義外說에 대한 비판만을 하므로써, 食·色 등 생존 욕구를 본유적으로 갖추고 있음을 부정하지 않고 있다.⁵⁰⁾ 또한 그는 감각기관의 감각욕구 뿐만 아니라, 이

기적 동기와 사회적 동기도 사람이 본유적으로 갖추고 있음을 인정하며, 도덕적 동기의 본유성은 그의 性善說의 논지에 비추어 볼 때 두말할 나위도 없이 자명한 일이다.⁵¹⁾

이렇게 맹자는 모든 동기가 사람에게 본유적으로 갖추어져 있는 것으로 보기는 하지만, 그렇다고 해서 그가 모든 동기를 똑같이 중요하게 보고 있는 것은 아니다. 이러한 태도는 다음과 같은 진술에서 잘 드러난다.

禮도덕적 동기와 食생존동기 중에서 어느 것이 더 중요한가? 禮도덕적 동기가 더 중요하다. 色(생존동기)과 禮도덕적 동기 중에서 어느 것이 더 중요한가? 禮도덕적 동기가 더 중요하다.⁵²⁾

이 인용문에서 보듯이, 모든 동기의 본유성에도 불구하고, 그 중에서 도덕적 동기가 중핵이 되어야 한다는 것이 論語에서와 마찬가지로 孟子의 동기론의 한 가지 특징이다.

도덕적 동기가 중핵적인 인간의 동기가 되어야 하는 까닭은 다른 동기들, 특히 생존동기·감각추구동기의 충족 여부는 외적 환경 조건에 달려 있어서 이를 인간의 본성이라 할 수 없지만, 도덕적 동기의 충족 여부는 스스로의 노력에 달려 있으므로 이는 동물과는 다른 인간의 독특한 본성이 되기 때문이다. 이는 다음 진술문에 잘 드러나 있다.

입의 맛에 관한 것, 눈의 색깔에 관한 것, 귀의 소리에 관한 것, 코의 냄새에 관한 것, 사지의 안일에 관한 것은 性(타고난 본성)이다. 그러나 거기에는 命(외적 조건)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 사람에 관한 것, 聖人の天道에 관한 것은 命(하늘이 부여한 것)이다. 그러나 거기

자기제시동기가 언급조차 되지 않고 있다. 이는 공자와 맹자의 학술상의 처지의 차이에 그 까닭이 있는 것으로 추론할 수 있다.

공자(B.C. 551-479?)는 춘추시대 말기에 태어나서 유학의 대지를 밝혀 창시하였는데, 당시에 아무도 그와 항거하여 다투는 자가 없었다. 따라서 학술적인 논쟁을 할 필요가 없었고, 다만 일상생활에서 仁을 실천하는 데에 말을 앞세우는 것이 장애가 된다고 보았기 때문에(學而3; 陽貨 17), 자기제시동기의 제어를 강조하게 되었던 것이다.

그러나 맹자(B.C. 371-289?)가 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 이 때에 이미 적대론자들의 위협에 직면해 있었다. 그러므로 맹자가 공자의 가르침을 말할 때에는 반드시 이를 넓혀서 논함으로써, 백가를 꺾어야 하였다. 이로 말미암아 맹자는 유학을 보전하고 옹호하여, 이단의 학설을 반박해 물리치는 일을 자기의 임무로 삼았다. 시대는 맹자에게 논변가의 사명을 부여하였던 것이며, 그 결과 맹자는 “말하기를 좋아하는 사람”이라는 세평을 감수해야 했던 것이다(公都子曰 外人皆稱夫子好辯 敢問何也 孟子曰 予豈好辯哉 予不得已也 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 滕文公下 9). 이러한 상황에서 공자를 따라 자기제시동기의 제어를 주장하는 것은 아마도 맹자에게 있어서 자기 부정으로 인식되었을 것이며, 따라서 그는 그토록 공자가 강조하였던 訥과 訥에 대해 아무런 언급도 하지 않을 수 밖에 없었을 것이다.

49) 맹자는 仁義의 본유설에 따라 仁과 義는 인간에게 내재적인 도덕적 욕구라고 보고 있으나, “태어난 그대로를 性이라고 한다”는 生之謂性論(告子上 3)을 주장하는 고자는 “仁은 내재적인 것이지만, 義는 외재적인 것”이라는 仁內義外說을 전개하고 있다(告子上 4). 이에 대해서는 졸고(조공호, 1990, pp. 62-65) 참조

50) 告子曰 食色性也 仁內也 非外也 義外也 非內也 孟子曰 何以謂仁內義外也(告子上 4)

51) 天下之士悅之 人之所欲也……好色 人之所欲……富 人之所欲 貴 人之所欲(萬章上 1); 凡同類者 舉相似也 何獨至於人而疑之 聖人與我同類者……口之於味也 有同嗜焉 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); 雖存乎人者 豈無仁義之心哉(告子上 8); 欲貴者 人之同心也 人人有貴於己者 弗思耳(告子上 17)

52) 禮與食孰重 曰 禮重 色與禮孰重 曰 禮重(告子下 1)

는 性[사람이 고유하게 할 일]이 있으므로, 군자는 이를 命이라 일컫지 않는다.⁵³⁾

이를 “군자가 사람의 본성(性)으로 삼는 것은 仁義禮智로서, 이는 마음에 뿌리를 두고 있는 것”⁵⁴⁾이라는 진술과 결부시켜 보면, 맹자가 주장하고자 하는 논지가 분명하게 드러난다. 즉, 인간의 본성은 외적 조건에 의해 그 충족 여부가 결정되는 동기, 곧 내재적으로 통제 불가능한 동기들(생존·감각추구동기, 이기적 동기, 사회적 동기)에서 찾을 수 없고, 스스로의 자발적인 노력에 의해 충족되는 동기, 곧 내재적으로 통제가능한 동기[도덕적 동기]에서 찾아야 한다는 것이다. 이렇게 “충족 여부가 스스로에게 달려 있는 것[在我者]은 구하면 얻어지고, 내버려두면 얻어지는 것이어서, 애써 노력하면 반드시 얻어지게 마련이지만, 충족 여부가 외적 조건에 달려 있는 것[在外者]은 구하는 데 방법이 따로 있고, 또 얻어지느냐의 여부는 외적 조건[命]에 달려 있으므로, 애써서 구하려 해도 별로 잘 얻어지지 않기”⁵⁵⁾ 때문에, 在外者인 여타 동기들이 아니라 在我者인 도덕적 동기가 인간의 중핵적 동기가 되어야 한다는 것이 맹자의 性善說의 논지인 것이다.

이와 같이 도덕적 동기를 제외한 나머지 동기들은 스스로 통제할 수 없기 때문에, 이러한 욕구에 가리워지면 욕구의 바름[正]을 잃게 되어 아무 것이나 마구 먹고 마시거나,⁵⁶⁾ 방탕·편벽·사악·사치한 일을 마구 저지르게 되고,⁵⁷⁾ 또한 남의 것을 빼앗지 않으면 만족하지 못하게 된다.⁵⁸⁾ 그리고 도덕적 동기를 미루어 두고 이기적·생물적 동기만을 추구하면, 마음의 걱정거리를 풀어버리지 못하여⁵⁹⁾ 인생과 국가를 망치게 되는 것이

다.⁶⁰⁾ 이렇게 이기적·생물적 동기만을 추구하는 것은 사물에 가려서 이에 이끌려 버리는 폐단에 빠지게 될 뿐인 것이다(告子上 15).

이러한 폐단에서 벗어나는 길은 욕구를 절제하거나, 도덕적 동기에 의해 다른 동기들을 제어하는 수 밖에 없다. 이러한 입장은 論語에서 제시되는 동기론의 두 번째 특징과 같은 것인데, 이는 다음 진술문들에 잘 드러나 있다.

마음을 기르는 데에는 욕심을 줄이는 것[寡欲]보다 더 좋은 방법이 없다. 그 사람됨이 욕심이 적으면, 본래 착한 마음을 간직하지 못하는 바가 있다고 하더라도 그런 경우는 드물게 마련이고, 반대로 그 사람됨이 욕심이 많으면, 어찌다가 본래의 착한 마음을 간직하는 수가 있다고 하더라도 그런 경우 또한 드물게 마련이다.⁶¹⁾

生[생존동기] 또한 내가 바라는 것이고, 義[도덕적 동기] 또한 내가 바라는 것이다. 그런데 이 두 가지를 함께 얻을 수 없다면, 生[생존동기]을 버리고 義[도덕적 동기]를 취해야 한다. 生 또한 내가 바라는 것이지만, 生보다 더 간절하게 바라는 것[義]이 있으므로, 구차하게 삶을 얻고자 하지 않는 것이다……이렇게 生보다 더 간절하게 바라는 것[義]이 있는데……오직 어진 사람만이 이러한 마음을 갖는 것은 아니다. 사람은 누구나 다 이러한 마음을 가지고 있지만, 오직 어진 사람만이 이런 마음을 잃지 않고 간직하는 것이다.⁶²⁾

위의 첫 인용문에서는 욕구의 절제에 대해 말하고 있고, 그 다음 인용문에서는 도덕적 동기에 의한 생존동기의 제어에 대해 논술하고 있다. 그런데 이렇게 욕구를 절제하거나, 제어할 수 있는 것은 마음이라는 기관이 가지고 있는 생각하는 기능 때문이다. 즉, “눈과 귀 같은 감각기관은 생각하지 못하고 외부의 사물에 가리운다. 감각기관이 외부의 사물과 만나면 거기에 이끌려 버릴 뿐이지만, 마음의 기관은 생각을 한다. 이렇게 생

上 1)

53) 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)

54) 君子所性 仁義禮智根於心(盡心上 21)

55) 求則得之 舍則失之 是求有益於得也 求在我者也 求之有道 得之有命 是求無益於得也 求在外者也(盡心上 3)

56) 飢者易爲食 渴者易爲飲(公孫丑上 10); 飢者甘食 渴者甘飲 是未得飲食之正也 飢渴害之(盡心上 27)

57) 苟無恒心 放僻邪侈 無不爲己(梁惠王上 7; 滕文公上 3)

58) 苟爲後義而先利 不奪不讓也(梁惠王上 1)

59) 人悅之 好色 富貴 無足以解憂者 惟順於父母 可以解憂(萬章

上 1)

60) 是君臣父子兄弟 終去仁義 懷利而相接 然而不亡者 未之有也(告子下 4)

61) 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)

62) 生亦我所欲也 義亦我所欲也 二者不可得兼 舍生而取義者也……是故所欲有甚於生者……非獨賢者有是心也 人皆有之 賢者能勿喪耳(告子上 10)

각을 하면 욕구의 바를 얻고, 생각하지 못하면 얻지 못하는데, 이것은 하늘이 사람에게 부여해 준 능력으로, 먼저 그 큰 것[도덕적 동기의 주관자인 마음]을 바로 세우면, 그 작은 것[생물적·이기적 동기의 주관자인 감각기관]이 큰 것의 자리를 빼앗을 수 없는 것이다.”⁶³⁾

그러나 욕구의 절제나 도덕적 동기에 의한 여타 동기의 제어가 그렇게 쉬운 일을 아니다. 생존동기나 이기적 동기가 충족되지 않은 채로 도덕적 동기를 추구하는 바른 마음을 가진다는 것은 아주 어려운 일로, 보통 사람들은 생물적·이기적 동기가 충족되지 않으면 도덕적 동기를 추구하지 못하는 것이다.⁶⁴⁾ 그렇지만 도덕적 동기는 자발적인 통제가 가능한 것[在我者]이므로, “마음과 뜻을 한결같이 하지 못하면 깨달아 알지 못하지만”⁶⁵⁾ “그 마음을 다하면(스스로에게 갖추어져 있는 도덕적 동기의) 본성[性]을 깨달아 알게 되는 것”⁶⁶⁾이다.

이러한 상태는 바로 동기의 승화가 이루어진 상태라고 할 수 있는데, 그렇게 되면 “해야 할 일”[所爲]과 “해서는 안될 일”[所不爲] 및 “바라야 할 것”[所欲]과 “바라서는 안될 것”[所不欲]을 잘 구별하게 된다. 즉, “사람은 하지 않는 일이 있게 된 후에야 해야 할 일을 이룰 수 있게 되므로”⁶⁷⁾ 所爲와 所不爲, 所欲과 所不欲 [도덕적 동기와 여타 동기들]을 잘 구별하여, “할 일만을 행하고 해서는 안될 일은 하지 않으며, 바랄 것만을 바라고 바라서는 안될 것은 바라지 않는 경지”⁶⁸⁾에 이르는 것이 바로 동기의 승화가 이루어진 상태인 것이다. 이렇게 되면 “仁義[도덕적 동기]에 배가 불러서 맛있는 음식[생물적·이기적 동기]을 더 이상 바라지 않게”⁶⁹⁾ 되는 것으로, 이러한 동기의 승화에 관해서도 맹자는 공자와 같은 입장을 전개하고 있는 것이다.

63) 耳目之官 不思而蔽於物 物交物 則引之而已矣 心之官則思 思則得之 不思則不得也 此天之所與我者 先立乎其大者 則其小者不能奪也(告子上 15)

64) 無恒產 而有恒心者 惟士爲能 若民則無恒產 因無恒心(梁惠王上 7); 民之爲道也 有恒產者 有恒心 無恒產者 無恒心(滕文公上 3)

65) 不專心致志 則不得也(告子上 9)

66) 盡其心者 知其性也(盡心上 1)

67) 人有不爲也 而後可以有爲(離婁下 8)

68) 無爲其所不爲 無欲其所不欲 如此而已矣(盡心上 17)

69) 飽乎仁義也 所以不願人之膏粱之味也(告子上 17)

荀子 欲은 荀子 전체에서 242회 출현하는데,⁷⁰⁾ 이 중 171회 정도가 명시적으로나 암묵적으로 추구 대상이 분명히 명시되어 욕구나 동기에 관한 진술로 볼 수 있으므로, 이를 분석 대상으로 삼았다. 이외에도 利·爵·富·貴·食·色 등에 관해 언급한 내용 중에서도 욕구나 동기에 관한 진술임이 분명한 것은 분석 대상에 포함시켰다. 이러한 분석에서 보면, 荀子에서 제시되는 동기론도 대체로 論語에서 제시되는 동기론의 세 가지 특징을 공유하고 있어서, 공·맹·순 세 사람의 동기론이 일치하는 것을 알 수 있다.⁷¹⁾

우선 荀子에서 제시되는 동기의 종류는 論語나 孟子에서 제시되는 그것과 대체로 비슷하다. 첫째는 생존·감각추구동기로, 여기에는 食(修身 25; 榮辱 23, 31, 36; 非相 8; 王霸 19; 性惡 4, 15), 飲(修身 25; 榮辱 23), 衣(修身 25; 榮辱 31, 36; 非相 9; 王霸 19), 居(修身 25; 榮辱 31; 非相 9; 性惡 4), 色(富國 3; 性惡 15), 壽[生·命](張國 2, 12; 天論 34; 禮論 4), 감각적 쾌락(勸學 21; 榮辱 31; 王霸 13, 19; 正論 31; 禮論 5; 解蔽 20; 性惡 1, 6) 및 편안함(安佚)(修身 29; 榮辱 36; 非相 9; 王制 7; 王霸 13; 君道 16; 張國 12; 正論 31; 禮論 4; 性惡 4, 6) 등의 욕구가 포함된다. 둘째는 인지적 동기로서 荀子에서 특유하게 제시되는 동기인데, 言·辯[禮와 仁의 인식·표출](勸學 21; 非相 15, 18; 非十二子 30; 正名 14), 慮(勸學 21), 志[사물의 이치를 알고자

70) Harvard-Yenching Institute(1950)편 荀子引得 참조

71) 순자(B.C. 321-230?)도 맹자와 마찬가지로 “오늘날 성왕이 사라지고 천하가 혼란하여 간사스러운 말들이 성행하나, 군자가 세력을 얻어 이에 임하지 못하고, 또 형벌로써 이들을 금하지 못하니, (내가) 변설을 하는 것이다”(今聖王沒天下亂 姦言起 君子無勢以臨之 無刑而禁之 故辯說也 正名 14. 이는 富山房本 漢文大系 卷十五 荀子集解의 正名篇 p. 14를 가리킨다. 앞으로 荀子의 인용은 이 예에서와 같이 한다.) 라고 하여, 유학을 가지고 제자백가를 비판하는 자신의 입장을 표현하고 있다.

그러나 순자는 같은 유가인 맹자와 자사도 “대략 선왕을 따르기는 하지만, 그 전체적 계통을 이해하고 있지 못하다”(略法先王 而不知其統 非十二子 26)라고 비판하여, 선왕의 가르침을 온전히 확립한 공자(孔子仁知且不蔽 故學亂術 足以爲先王者也 解蔽 9)의 직통은 바로 자신에게 있음을 과시하고 있다. 이러한 점에서 순자가 공자의 입장을 그대로 이어받고 있다는 사실을 이해할 수 있는데, 순자가 그렇게 비판했던 맹자도 공자와 같은 논지를 전개하고 있으므로, 결국 공·맹·순 삼자의 동기론은 같은 특징을 공유하게 된 것이다.

하는 욕구(天論 26), 知·異·辨지각 및 변별(榮辱 31; 非相 8, 10; 解蔽 11-12, 28; 正名 6-8) 등의 욕구가 이에 속한다. 순자가 이렇게 사람의 인지적 동기를 강조하는 입장을 취하는 것은 사람에게 인식 능력인 知가 본유적으로 갖추어져 있다⁷²⁾고 보기 때문인데, 바로 이러한 인식능력인 知의 추진 동인으로 작용하는 것이 인지적 동기라고 볼 수 있다. 즉, 사람은 본유적으로 갖추고 있는 인식능력인 知를 동원하여 사물의 이치를 알 수 있게 되는데,⁷³⁾ 그러한 知의 추동력이 바로 인지적 동기라고 볼 수 있는 것이다. 이는 인간을 德性主體로 파악하는 맹자와 다른 점으로, 인간을 知性主體로 파악하는 순자(牟宗三, 1979; 蔡仁厚, 1984; 黃公偉, 1974)의 입장에서 나오는 특징이라 볼 수 있을 것이다.⁷⁴⁾ 셋째는 이기적 동기로, 富(修身 29; 榮辱 23, 36, 39; 王霸 19; 正論 29), 貴(修身 29; 榮辱 39; 王霸 19), 利(修身 29, 38; 不苟 4, 17; 榮辱 23, 28, 31; 非相 9; 非十二子 35; 富國 23; 王霸 5, 11, 18, 19, 33; 禮論 4; 性惡 1, 6; 大略 20) 등의 욕구가 이에 해당된다. 넷째는 사회적 동기로서, 이에 爭(勝人)(儒效 28; 王制 6, 9, 21; 富國 3; 彊國 7; 性惡 18), 好榮·惡辱(榮辱 28; 儒效 36; 王制 7; 君道 16), 親愛(榮辱 28; 君道 8), 爵[지위](正論 29; 性惡 15), 功名[명예](王制 7; 富國 3; 王霸 19), 群[사회생활](王制 21; 富國 6), 지배⁷⁵⁾(王制 13; 王霸 19; 君道 16, 19), 타인의 인정⁷⁶⁾(修身 23; 榮辱 28, 29; 儒效 37) 등의 욕구가 포함된다. 다섯째는 도덕적 동기로, 修身(修身 33), 義公義·合義(修身 40; 榮辱 25; 王霸 11; 彊國 8, 20; 大略 20), 禮禮義(君道 4; 禮論 5), 善

(性惡 8), 人倫 실천(王制 21), 仁政⁷⁷⁾(君道 9, 21; 性惡 18) 등의 욕구가 이에 속한다.

순자도 이러한 동기들이 모두 본유적으로 사람에게 갖추어져 있음을 인정한다.⁷⁸⁾ 이러한 사실은 다음과 같은 진술들에서 잘 드러난다.

무릇 사람에게는 한 가지로 똑같은 바가 있다. 굶주리면 배불리 먹기를 바라고, 추우면 따뜻해지기를 바라며, 피로하면 휴식을 취하기를 바란다. 또한 이익을 좋아하고, 손해를 싫어한다. 이것은 사람이 태어나면서부터 갖추고 있는 바로서, 그렇게 되기를 기다려서 그러한 것이 아니다. 이는 성인인 禹나 악인인 桀이나 똑같다.⁷⁹⁾

무릇 눈이 아름다운 색깔을 좋아하고, 귀가 좋은 소리를 좋아하며, 입이 좋은 맛을 좋아하고, 마음이 이익을 좋아하며, 몸과 피부가 편안함을 좋아하는 것은 모두 사람의 본성에서 나온 것으로, 느껴서 스스로 그러한 것이지, 그렇게 되기를 기다려서 그러한 것은 아니다.⁸⁰⁾

무릇 貴하기로는 天子가 되고 싶고, 富하기로는 천하를

77) “仁政을 베풀고자 하는 욕구”는 “정치를 닦고 나라를 아름답게 하고자 하는 것”(欲修政美國: 君道 9), “귀한 도를 세우고, 귀한 이름을 빛내므로써, 천하 사람들에게 은혜를 베풀고자 하는 것”(欲立貴道 欲白貴名 以惠天下: 君道 21), “천하 사람들과 괴로움과 즐거움을 같이 하고자 하는 것”(欲與天下同苦樂之: 性惡 18) 등으로 표현되고 있다.

78) 보통 순자는 性惡說의 주장자로서, 그는 사람에게 생물적 동기와 이기적 동기가 본유적으로 갖추어져 있고, 도덕적 동기는 후천적으로 교육에 의하여 습득되어야 한다는 이론을 펼 것으로 알려져 있다. 그러나 이는 현재 전하는 荀子 중 제23편인 性惡篇 때문에 생긴 오해로서, 순자의 이론은 性惡說이 아니라 情惡說로 보아야 한다(김승혜, 1990; 김충열, 1982; 郭沫若, 1945; 徐復觀, 1969; 陳大齊, 1954 등)는 주장이 荀子에 관한 연구자들 사이에 설득력을 얻어가고 있다. 이들의 주장에 따르면, 순자가 인간에게 본유한 性으로 보고 있는 것은 이러한 생물적·이기적 욕구만이 아니라 인지적 능력(知)과 도덕적 행위능력(能) 등도 포함된다. 이렇게 보면, 전술한 모든 동기들을 사람이 본유적으로 갖추고 있는 것으로 순자가 파악하고 있다는 논리가 성립되는 것이다. 순자의 이론은 性惡說로 단정지워서는 안된다는 주장에 대해서는 김승혜(1990, pp. 220-221, 244-245)와 줄고(조금호, 1995, pp. 2-6; 1998a, pp. 210-219) 참조.

79) 凡人有所一同 飢而欲食 寒而欲煖 勞而欲息 好利而惡害 是人之所以生而有也 是無待而然者也 是禹桀之所同也(榮辱 31; 非相 8-9에도 凡人有所一同을 제외한 똑같은 귀절이 나온다.)

80) 若夫目好色 耳好聲 口好味 心好利 骨體膚理好愉佚 是皆生於人之情性者也 感而自然 不待事而後生之者也(性惡 6)

72) 所以知之在人者 謂之知(正名 3)

73) 凡以知 人之性也 可以知 物之理也(解蔽 25)

74) 줄고(조금호, 1995, pp. 2-18; 1998a, pp. 210-245) 참조

75) “지배의 욕구”는 王(王制 13), 霸(王制 13), 彊(王制 13, 君道 16, 19), 制人(王霸 19), 君(王霸 19), 治國馭民(君道 19) 등으로 표현되고 있다.

76) 이는 “다른 사람에게 잘 보이거나 다른 사람의 좋은 평가를 받으려는 욕구”로서, “남들이 나를 현명한 사람이라고 인정해 주기를 바라는 것”(欲人之賢己也: 修身 23), “남들이 나를 믿어 주기를 바라는 것”(欲人之信己也: 榮辱 23), “남들이 나를 착한 사람이라고 인정해 주기를 바라는 것”(欲人之善己也: 榮辱 29), “남들이 나를 공평하고, 수양이 닦여졌으며, 지혜로운 사람이라고 생각해 주기를 바라는 것”(冀人之以己爲公也……冀人之以己爲修也……冀人之以己爲知也: 儒效 37) 등으로 표현되고 있다.

소유하고 싶은 것, 이는 사람의 본성으로 모두 똑같이 바라는 것이다.⁸¹⁾

義도덕적 동기와 利이기적 동기는 사람이 함께 가지고 있는 것이다. 비록 堯·舜 같은 성인도 사람들의 이익추구욕을 다 없앨 수는 없지만, 이익추구욕이 義를 좋아하는 마음[도덕적 동기]을 이기지 못하게 할 수는 있다.⁸²⁾

길거리의 사람들도 모두 仁義法正을 알 수 있는 자질을 갖추고 있고, 또한 모두 仁義法正을 행할 수 있는 바탕[도덕적 동기]을 갖추고 있다. 그러므로 누구나 다 틀림없이 禹와 같은 성인이 될 수 있는 가능성이 있는 것이다.⁸³⁾

위의 첫 인용문에서는 생존동기와 이기적 동기, 두 번째 인용문에서는 감각동기와 이기적 동기, 세 번째 인용문에서는 이기적 동기, 네 번째와 다섯 번째 인용문에서는 도덕적 동기의 본유성에 대해 언급하고 있다. 이 이외에 榮辱 36; 禮論 1; 性惡 1, 4 등에서 생존·감각동기와 이기적 동기의 본유성에 관한 진술이 보이고, 王制 21과 富國 6에서는 “사람은 태어나면서부터 사회생활[群]을 하지 않을 수 없다”⁸⁴⁾고 하여, 群이라는 사회적 동기도 사람에게 본유한 것이라는 입장이 제시되고 있다.

이러한 다양한 동기들 중 도덕적 동기의 충족 여부는 사람이 하기에 달려 있어서 자발적인 통제가 가능하지만, 나머지 동기들, 특히 생존·감각동기, 이기적 동기, 사회적 동기들의 충족 여부는 외적 조건에 달려 있어서 자발적인 통제가 불가능한 동기라고 본다는 점에 대해서도 순자의 생각과 공자·맹자의 생각은 같다. 순자는 도덕적 동기의 충족으로 인한 즐거움은 사람의 내부로부터 나오는 것이기 때문에 이를 “의로운 즐거움”[義榮]이라 부르고, 이기적·사회적 동기의 충족으로 인한 즐거움은 밖으로부터 오는 것이기 때문에 이를 “조건적 즐거움”[勢榮]이라 부르고 있다.⁸⁵⁾ 그는 전자는 “나에게

달린 것”[在我者], 후자는 “외적 조건에 달린 것”[在天者]이기 때문에, 사람은 외적 조건에 달린 것에 연연하지 말고 자기에게 달린 것에 삼가 힘쓰므로써, 날로 발전이 있도록 해야 한다⁸⁶⁾고 주장한다. 이렇게 순자의 동기론에서도 공자·맹자의 동기론에서와 마찬가지로 도덕적 동기를 사람의 가장 중핵적인 동기로 파악하는 특징을 보이고 있는 것이다.

이렇게 생존동기, 이기적 동기 및 사회적 동기들은 도덕적 동기와는 달리 스스로 통제할 수 없는 동기들이기 때문에, 이러한 욕구들을 제한없이 추구하게 되면, 천하의 온갖 폐해가 이로부터 일어나게 된다⁸⁷⁾고 순자는 본다. 이렇게 이기적 욕구를 앞세우고 도덕적 동기를 뒤로 돌리는 것은 치욕을 불러오는 일이어서,⁸⁸⁾ 이렇게 되면 욕구에 가리워 큰 이치에 어둡게 되므로써,⁸⁹⁾ 의혹에 빠져서 즐거워도 즐겁지 않고,⁹⁰⁾ 무엇이 화인지 복인지도 모르게 되며,⁹¹⁾ 사물의 노예가 되어[以己爲物役]⁹²⁾ 날로 퇴보하게 되므로써,⁹³⁾ 인륜도 저버리고⁹⁴⁾ 아무 일이나 마구 하는 소인이 되고 마는⁹⁵⁾ 것이다. 그리하여 만일 군주가 이렇게 이기적 욕구만을 추구한다면 난세가 되므로써,⁹⁶⁾ 나라를 상하게 하여⁹⁷⁾ 결국에는 망하게 된다⁹⁸⁾고 순자는 보고 있다.

이러한 폐단에서 벗어나는 길은 생물적·이기적·사회적 동기의 추구를 절제하거나, 도덕적 동기에 의해

列尊 貢祿厚 形勢勝 上爲天子諸侯 下爲卿相士大夫 是榮之從外至者也 夫是之謂勢榮(正論 28-29)

86) 若夫心意修 德行厚 知慮明 生於今而志乎古 則是在我者也 故君子敬其在己者 而不慕其在天者……君子敬其在己者 而不慕其在天者 是以日進也(天論 28-29)

87) 天下害生縱欲(富國 2)

88) 先利而後義者辱(榮辱 25)

89) 蔽於一曲 闕於大理(解蔽 1)

90) 以欲忘道 則惑而不樂(樂論 7)

91) 離道而內自擇 則不知禍福之所託(正名 25)

92) 故欲養其欲 而縱其情……夫是之謂以己爲物役(正名 26-27)

93) 小人錯其在己者 而慕其在天者 是以日退也(天論 29)

94) 人情何如……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(性惡 15)

95) 唯利所在 無所不傾 如是則可謂小人矣(不苟 17)

96) 故義勝利者爲治世 利勝義者爲亂也(大略 20)

97) 大國之主也 而好見小利 是傷國(王霸 33)

98) 挈國以呼功利 不務張其義 齊其信 唯利之求……如是則……國不免危削 慕之以亡(王霸 5-6)

81) 夫貴爲天子 富有天下 是人情之所同欲也(榮辱 39)

82) 義與利者 人之所兩有也 雖堯舜 不能去民之欲利 然而能使其欲利不克其好義也(大略 20)

83) 塗之人也 皆有可以知仁義法正之質 皆有可以能仁義法正之具 然則其可以爲禹明矣(性惡 3)

84) 故人生不能無群(王制 21); 人之生不能無群(富國 6)

85) 志意修 德行厚 知慮明 是榮之由中出者也 夫是之謂義榮 爵

이들을 제어할 수 밖에 없다고 보는 점에 있어서도 순자는 공·맹과 같은 입장이다. 이러한 입장은 다음과 같은 진술에 잘 드러나 있다.

무릇 정치를 말하면서 사람들의 욕구가 모두 없어지기를 기다리는 것은 욕구를 지도해 줌(道欲)이 없이 욕구가 있다는 사실에 곤란해 하는 것이다. 무릇 정치를 말하면서 사람들의 욕구가 적어지기를 기다리는 것은 욕구를 절제하는 법(節欲)을 가르쳐 줌이 없이 욕구가 많다는 사실에 곤란해 하는 것이다……욕구는 충족되던 충족되지 못하던 간에 일어나게 마련이지만, 사람이 구하는 것은 가능한 바를 좇는다. 충족되지 못할지라도 욕구가 일어나는 것은 하늘(天)로부터 자연적으로 받은 바이기 때문이고, 가능한 바를 좇는 것은 마음(心)으로부터 나온 것이기 때문이다……마음이 가능하다고 좇는 바가 이치에 맞으면, 비록 욕구가 많다고 해도 잘 다스려짐(治)에 무슨 해가 되겠는가?……마음이 가능하다고 좇는 바가 이치에 맞지 않으면, 비록 욕구가 적다고 해도 어찌 혼란스러움(亂)에만 그칠 것인가? 그러므로 治亂은 마음이 가능하다고 좇는 바가 무엇이나에 달려 있는 것이지, 사람이 본성적으로 바라는 바가 얼마나 많은가에 달려 있는 것이 아니다……욕구란 비록 다 채우지는 못할지라도 이에 가까이 갈 수는 있고, 다 없애지는 못할지라도 구하는 바를 절제할 수는 있는 것이다.⁹⁹⁾

이 인용문에서는 생물적·이기적 욕구의 절제(節欲)와 도덕적 동기에 의한 생물적·이기적 욕구의 제어(道欲)를 욕구 추구의 궤단으로부터 벗어나는 방법으로 제시하고 있다. 이 이외에도 修身 29, 40; 不苟 4; 榮辱 37, 39; 儒效 19; 王制 7; 彊國 7; 正論 32 등에서 節欲과 道欲에 대해 논술하고 있다.

그렇다면, 이러한 節欲과 道欲의 기준은 무엇인가? 순자는 “무릇 사람이 어떤 것을 취할 때에 항상 순수하게 좋아하는 것만 들어오는 것은 아니며, 어떤 것을 버릴 때에 순수하게 싫어하는 것만 나가는 것은 아니므로, 사람은 언제나(바로 재어 볼 수 있는) 저울을 갖추어야

[權具] 한다”¹⁰⁰⁾고 보고 있다. 그리하여 이 저울에 욕구의 실상을 잘 알아보는 것이 욕구통제의 방법이라는 것이 바로 순자의 생각이다. 이러한 생각은 다음 진술문에 잘 드러나 있다.

좋아서 가지고 싶은 것(欲)을 보면 반드시 앞 뒤로 싫어할 만한 점(惡)이 없는지 생각해 보고, 이로울 만한 것(利)을 보면 반드시 앞 뒤로 해로움을 끼칠 만한 점(害)이 없는지를 생각해 보아야 한다. 이렇게 양쪽을 모두 알아보고(兼權) 자세히 재어본(熟計) 다음에, 좋아하고 싫어하며 취하고 버릴 것을 결정해야 한다. 이렇게 하면, 항상 욕구의 궤단에 빠지지 않을 것이다.¹⁰¹⁾

여기서 저울이란 바로 道로서, 따라서 節欲과 道欲을 위해서는 그 기준이 되는 道를 먼저 인식하지 않을 수 없게 된다.¹⁰²⁾ 그런데 사람에 있어서 이 道는 곧 禮이므로,¹⁰³⁾ 禮에 의한 욕구의 조절이 곧 節欲과 道欲이라고 보아, 순자는 다음과 같이 말하였다.

눈으로 하여금 禮가 아니면 보려 하지 않게 하고, 귀로 하여금 禮가 아니면 들으려 하지 않게 하며, 입으로 하여금 禮가 아니면 말하려 하지 않게 하고, 마음으로 하여금 禮가 아니면 생각하지 않게 해야 한다.¹⁰⁴⁾

이렇게 되면, 禮를 무엇보다도 좋아하게 된다¹⁰⁵⁾고 순자는 보고 있는데, 이것이 바로 동기의 승화가 이루어진 상태라고 볼 수 있을 것이다. 순자는 이렇게 禮를 무엇보다 좋아하도록 동기의 승화가 이루어지면, 덕을 지키는 굳은 의지(德操)가 갖추어져서,¹⁰⁶⁾ 所爲와 所不

99) 凡語治而待去欲者 無以道欲 而困於有欲者也 凡語治而待寡欲者 無以節欲 而困於多欲者也……欲不待可得 而求者從所可 欲不待可得 所受乎天也 求者從所可 所受乎心也……心之所可中理 則欲雖多 奚傷於治……心之所可失理 則欲雖寡 奚止於亂 故治亂在於心之所可 亡於情之所欲……欲雖不可盡 可以近盡也 欲雖不可去 求可節也(正名 19-22)

100) 凡人之取也 所欲未嘗粹而來也 其去也 所惡未嘗粹而往也 故人無動而不與權具(正名 24)

101) 見其可欲也 則必前後慮其可惡也者 見其可利也 則必前後慮其可害也者 而兼權之 熟計之 然後定其欲惡取舍 如是則常不失陷矣(不苟 17)

102) 何謂衡 曰 道 故心不可以不知道(解蔽 10)

103) 禮者人道之極也(禮論 13)

104) 使目非是無欲見也 使耳非是無欲聞也 使口非是無欲言也 使心非是無欲慮也(勸學 21: 여기서의 是는 사람의 正道, 곧 禮를 말하는 것인데, 이는 論語 顏淵 1장의 非禮勿視 非禮勿聽 非禮勿言 非禮勿動과 같은 입장이다.)

105) 及至其致好之也 目好之五色 耳好之五聲 口好之五味 心利之有天下(勸學 21)

106) 是故權利不能傾也 群眾不能移也 天下不能蕩也 生乎由是

爲, 所欲과 所不欲을 잘 분별하게 되며,¹⁰⁷⁾ 항상 즐겁고 혼란하지 않을[樂而不亂] 뿐만 아니라¹⁰⁸⁾ 날로 발전[日進]하게 되어(天論 29), 자기를 소중히 하여 사물을 부리는 상태[重己役物]가 이루어진다¹⁰⁹⁾고 본다. 본시 禮란 욕구를 기르려는 것이지 없애고자 하는 것은 아니어서,¹¹⁰⁾ 이렇게 禮에 의한 욕구의 제어가 곧 동기의 승화가 된다는 것이 바로 순자의 禮論에 전개된 동기론의 핵심인 것이다.

禮記 “중국 전통사회의 제도적 틀을 규정하고 그 이념을 풀이한 저술”이 禮記이다. “출생할 때부터 사망할 때까지의 한 인간의 삶은 물론, 사회와 국가의 모든 행동규범과 의미를 제시하고자 한 禮記는 고대 중국의 예법 전체를 공·맹·순의 사상에 입각하여 새롭게 해석하고 정작”(김승혜, 1990, p. 308)시키려 한 시도로서, 모두 49편으로 이루어져 있는 방대한 저술이다. 이 49편은 상례·제례 등 각 의례의 구체적인 예법과 제도를 논한 편들과 구체적 의례들이 지니고 있는 원리를 제시한 通論 부분으로 나누어지는데, 여기서는 通論 부분¹¹¹⁾을 중심으로 禮記의 동기론을 고찰해 보기로 하겠다.

大學篇(제42편)을 제외한 禮記 通論 부분에 欲이란

글자는 모두 10번 나오는데, 이 중에서 욕구 또는 동기에 대한 진술임이 분명한 것은 6회 정도이다. 이 이외에 財·食·色 등 욕구에 대한 표현임이 분명한 것을 분석 대상에 포함시켰다. 비록 양이 적은 자료이지만, 이러한 분석에서는 禮記에서 제시되는 동기론도 공·맹·순의 그것과 대체로 일치하는 것이 밝혀졌다.

우선 禮記에서도 사람에게 다양한 동기가 있음을 읽어낼 수 있었다. 첫째는 생존동기로, 食(禮運 301¹¹²⁾), 飲(禮運 301), 色(男女·昏姻(禮運 301; 經解 648) 등의 욕구가 이에 속한다. 둘째는 이기적 동기로, 이에 財·分(曲禮上 2), 富(曲禮上 6), 貴(曲禮上 6) 등의 욕구가 포함된다. 셋째는 사회적 동기로, 투쟁(很·爭鬪(曲禮上 2; 禮運 301), 자기 표현(辭(曲禮上 3) 등의 욕구가 이에 해당된다. 넷째는 도덕적 동기로, 이에 “신의와 화목을 익힘”[講信修睦(禮運 301), “사람들을 교화하여 아름다움 풍속을 이룸”[化民成俗(學記 477) 등의 욕구가 포함된다.

이러한 다양한 동기들 중 사람의 중핵적 동기가 되어야 하는 것으로 禮記에서 강조하는 것은 도덕적 동기이다. 이는 다음과 같은 진술에서 잘 드러나 있다.

- 死乎由是 夫是之謂德操(勸學 21)
- 107) 聖人齊其天君 正其天官……養其天情 以全其天功 如是則知其所爲 知其所不爲矣(天論 25)
- 108) 以道制欲 則樂而不亂(樂論 7)
- 109) 心平氣和 則色不及備 而可以養目 聲不及備 而可以養耳……故無萬物之美 而可以養樂 無勢利之位 而可以養名 如是而加天下焉 其爲天下多 其和樂少矣 夫是之謂重己役物正名 27-28: 王先謙의 荀子集解에서는 備을 備의 誤字, 그리고 和樂을 私樂의 誤字로 보고 있다.)
- 110) 禮起於何也 曰 人生而有欲 欲而不得 則不能無求 求而無度量分界 則不能不爭 爭則亂 亂則窮 先王惡其亂也 故制禮義以分之 以養人之欲 給人之求 使欲必不窮乎物 物必不屈於欲 兩者相持而長 是禮之所起也 故禮者養也(禮論 1)
- 111) 禮記 안에서 通論 부분을 규정하는 설은 일정하지 않다. 鄭玄은 15편, 吳澄은 8편을 通論으로 규정하고 있는데, 대체로 이른 부분이 禮記의 약 1/3 정도는 된다. 여기서는 김승혜(1990, p. 321)를 따라 曲禮上·曲禮下·月令·禮運·禮器·學記·中庸·經解·大學의 9편을 通論으로 보고, 이를 분석 대상으로 하였다. 이 중 中庸과 大學은 따로 떼어 고찰하기로 하였으므로(註 4 참조. 다만 中庸에는 欲이란 글자가 한 번도 출현하지 않으므로, 본고의 고찰에서 中庸은 제외함), 여기에서는 이 두 편을 제외한 나머지 7편만을 분석하였다.

그러므로 하고 싶어하는 욕구와 싫어하는 것은 사람 마음의 두 가지 강렬한 지향성이다. 그러나 사람이 이러한 욕구를 마음 속에 숨기고 있으면, 이를 알아내기 어려운 경우가 많다. 사람 행위의 선과 악은 모두 그 마음에서 일어나는 것이지만, 즉시 외부로 나타나지 않는 경우가 많은 것이다. 이 때 한 가지로써 이 둘을 아우르려 한다면, 禮를 제쳐 놓고 또 무엇이 있겠는가?¹¹³⁾

이렇게 도덕적 동기의 대상인 禮는 사람의 욕구를 전체적으로 아울러 궁구할 수 있게 하는 것이기 때문에, 이에 의해서 이기적 동기와 사회적 동기를 제어하므로써, 욕구를 방종하게 따르는 폐해¹¹⁴⁾에서 벗어나야 한

112) 禮記의 편차는 王夢鷗 註(1969) 禮記今註今譯(臺北: 臺灣商務印書館)을 따랐는데, 이는 禮運篇 p. 301을 가리킨다. 앞으로 禮記의 인용은 이 예를 따른다.

113) 故欲惡者 心之大端也 人藏其心 不可測度也 美惡皆在其心 不見其色也 欲一而窮之 舍禮何以哉(禮運 301)

114) 欲不可從(曲禮上 1); 昏姻之禮 所以明男女之別也……故昏姻之禮廢 則夫婦之道苦 而淫辟之罪多矣(經解 648)

다는 것이 禮記의 정신이다. 그렇게 하므로써, 싸움에서 꼭 이기려 들지도 말고,¹¹⁵⁾ 재물을 보고 이를 구차스럽게 얻으려 하거나, 이를 나눌 때 많이 가지려 하거나,¹¹⁶⁾ 또는 이를 꼭 자기가 간직하려 하지 말아야¹¹⁷⁾ 한다는 것이다.

이렇게 禮記도덕적 동기]에 의해 이기적·사회적 동기가 제어되면, 사람들이 자기가 바라는 것을 구하지 않아도 저절로 얻어지며,¹¹⁸⁾ 부귀해져도 교만하거나 방탕하지 않고, 빈천해도 두려워서 기가 죽지 않게 된다.¹¹⁹⁾ 이것이 바로 동기의 승화가 이루어진 상태인 것이다. 이렇게 보면, 禮記에서 제시되는 동기론은 공·맹·순의 동기론을 그대로 이어받고 있다고 할 수 있을 것이다.

大學 禮記의 제42편인 大學에서 欲은 經文 중 八條目 간의 위계를 제시하는 부분에서 다음과 같이 모두 6회 나온다.¹²⁰⁾

옛날에 광명한 덕을 천하에 밝히려 한 사람은 먼저 자신의 나라를 다스렸고, 자기의 나라를 다스리려 한 사람은 먼저 자신의 집을 정돈하였으며, 자기의 집을 정돈하려 한 사람은 먼저 자신의 덕을 닦았다. 자기의 덕을 닦으려 한 사람은 먼저 자신의 마음을 바로 잡았고, 자기의 마음을 바로 잡으려 한 사람은 먼저 자신의 뜻을 참되게 하였으며, 자기 뜻을 참되게 하려 한 사람은 먼저 자신의 지혜를 넓혔다. 이렇게 지혜를 넓히는 것은 사물

의 이치를 구명하는 데 달렸다. 그러므로 사물의 이치가 구명된[格物] 후에야 지혜가 극진하게 되고, 지혜가 극진하게 된[致知] 후에야 뜻이 참되어지고, 뜻이 참되어진[誠意] 후에야 마음이 바로 잡히고, 마음이 바로 잡힌[正心] 후에야 덕이 닦여지고, 덕이 닦여진[修身] 후에야 집이 정돈되고, 집이 정돈된[齊家] 후에야 나라가 다스려지고, 나라가 다스려진[治國] 후에야 천하가 화평하여 지닌[平天下] 것이다.¹²¹⁾

이것이 大學에 나오는 格物 - 致知 - 誠意 - 正心 - 修身 - 齊家 - 治國 - 平天下의 수양의 八條目이다. 그런데 이 인용문에서 분명히 드러나듯이 大學에서는 이 팔조목 각각을 사람의 욕구로 개념화하고 있으며, 따라서 이는 欲求位階說의 형태를 취하고 있다. 즉, 格物이 가장 하위의 기본적인 욕구이고, 平天下가 가장 상위의 욕구라고 보고 있는 것이다. 여기서 格物 욕구와 致知 욕구는 사물의 이치를 궁구하여, 지혜를 극진하게 하고자 하는 인지적 동기라 볼 수 있다. 그 다음 誠意 욕구와 正心 욕구 및 修身 욕구는 뜻을 참되게 하고, 마음을 바르게 하므로써, 덕을 닦으려 하는 자기완성의 동기라고 볼 수 있다. 이어서 齊家 욕구는 집을 정돈하여 집안 사람들과의 올바른 관계, 즉 人倫을 다하려는 관계완성의 동기라고 볼 수 있다. 다음으로 治國 욕구와 平天下 욕구는 이러한 바탕 위에서 사회의 모든 사람들에게 스스로가 도덕적 주체로서 明德을 보유한 존재임을 밝게 깨닫게 하려는 사회완성의 동기라고 볼 수 있다. 이렇게 보면, 大學에서 제시되는 욕구들은 인지적 동기 - 자기완성동기 - 관계완성동기 - 사회완성동기의 위계 구조를 가지는 것으로 생각할 수 있을 것이다.

이러한 위계는 공자가 論語에서 제시한 君자의 세 특징과 일치하는 것으로 보인다. 즉, 공자는 君자의 특징에 대해 “자기를 닦으므로써 삼가게[敬] 된 사람”[修己以敬], “자기를 닦으므로써 주위 사람들을 편안하게 해주는 사람”[修己以安人], 그리고 “자기를 닦으므로써 온 천하 사람들을 편안하게 해주는 사람”[修己以安百姓]이라 표현하고 있다.¹²²⁾ 여기서 修己以敬은 인지적 동기

115) 很無求勝(曲禮上 2)

116) 臨財毋苟得……分母求多(曲禮上 2)

117) 貨惡其棄於地也 不必藏於己(禮運 290)

118) 民不求其所欲而得之(經解 646)

119) 富貴而知好禮 則不驕不淫 貧賤而知好禮 則志不慍(曲禮上 6)

120) 朱熹의 大學章句에서는 三綱領과 八條目을 제시한 經 1장과 이들 각각을 설명한 傳 10장으로 나누어 주석을 붙이고 있다. 그 중 傳 5장은 補亡章이라 하여, 원문에는 없어진 것을 朱熹가 전후의 맥락을 고려하여 창작·삽입한 것으로, 格物과 致知의 관계를 해설한 것이다. 여기에 “이른바 致知가 格物에 달려 있다는 것은, 나의 앎을 지극히 하고자 하면, 사물에 나아가 그 이치를 궁구해야 한다는 말이다”(所謂致知在格物者 言欲致吾之知 在即物而窮其理也. 傳 5. 이는 成百曉註 大學·中庸集註 중 朱熹의 大學章句 傳 5장을 가리킨다. 앞으로 大學의 인용은 이 예에서와 같이 章句의 편차에 따른다.)라고 하여, 欲이란 글자가 한번 나온다. 그러니까 大學章句에는 欲이 모두 7회 나오는 셈이다.

121) 古之欲明明德於天下者 先治其國 欲治其國者 先齊其家 欲齊其家者 先修其身 欲修其身者 先正其心 欲正其心者 先誠其意 欲誠其意者 先致其知 致知在格物 物格而后知至 知至而后意誠 意誠而后心正 心正而后身修 身修而后家齊 家齊而后國治 國治而后天下平(經 1)

표 1. 선진유학사상에서의 동기론의 특징

동기의 종류	생존동기(또는 생존·감각추구 동기<공통: 大學 제외> 이기적 동기<공통: 大學 제외> 자기제시동기<論語>, 인지적 동기<荀子·大學> 사회적 동기<孟子·荀子·禮記> 도덕적 동기<공통>
동기 충족 조건	도덕적 동기: 자기 스스로의 노력에 의존 여타 동기: 외적 환경 조건에 의존
중핵적 동기	도덕적 동기 (大學에서는 인지적 동기 - 도덕적 동기의 위계를 제시하고, 도덕적 동기를 다시 자기완성 동기 - 관계완성 동기 - 사회완성 동기로 위계화하여, 사회완성의 동기를 최상위의 동기로 본점이 특이함)
욕구의 폐단에서 벗어나는 길	생존동기, 이기적 동기 및 사회적 동기의 절제[節欲]
이상적 인간이 되는 길	도덕적 동기에 의한 여타 동기들의 제어[道欲]를 통한 동기의 승화

및 자기완성동기의 단계, 修己以安人은 관계완성동기 단계, 그리고 修己以安百姓은 사회완성동기의 단계와 일치하는 것이라 추론해 볼 수 있는 것이다.

이러한 관점에서 보면, 大學에서 제시되는 여덟 가지 욕구는 인지적 동기에 해당하는 格物과 致知의 욕구를 제외하고는 모두 자기를 닦고 다른 사람들에게 德을 베푸는 것과 관련된 욕구들로서, 지금까지의 논의에서는 도덕적 동기에 해당되는 것이다. 따라서 大學에서는 인지적 동기와 도덕적 동기의 위계 관계 및 도덕적 동기를 구성하는 요소 동기들(자기완성 - 관계완성 - 사회완성) 사이의 위계 구조를 설정하고 있는 것이라 하겠다. 이렇게 大學에서는 도덕적 동기를 상위에 있는 동기로 보므로써, 사람에게 있어서 가장 중핵적인 동기는 도덕적 동기가 되어야 한다는 점, 그리고 도덕적 동기 중에서도 사회완성동기를 가장 상위에 두므로써, 사회의 모든 사람들에게 仁義를 베풀고자 하는 이러한 사회완성이 욕구 승화의 정점이 된다는 점을 강조하는 입장을 전개하고 있는 것이다.

조선조 성리학에서의 동기의 이해

이상에서 살펴 본 바와 같은 선진유학 사상의 특징을 종합하여, 알기 쉽게 표로 정리해 보면 <표 1>과 같다. 이 표에서 보듯이, 선진유학자들의 동기론은 공통적으

로 다음과 같은 세 가지 특징을 가지는 것으로 요약할 수 있다. 첫째, 사람은 생물적 동기·감각추구동기·이기적 동기·사회적 동기·도덕적 동기 등 다양한 동기들을 가지고 있는데, 이 중에서 도덕적 동기만이 사람이 스스로 통제할 수 있는 동기이기 때문에, 가장 중핵적인 인간의 동기는 도덕적 동기이다. 둘째, 도덕적 동기 이외의 여타 동기의 충족 여부는 외적 조건에 의존되는 것일 뿐만 아니라, 이러한 동기의 충족으로 인한 쾌락은 사람으로 하여금 욕구의 바를 잃게 하고 不善으로 이끄는 등의 폐단이 있기 때문에, 이는 절제되거나 제어될 필요가 있다. 셋째, 도덕적 동기는 사람이 스스로 통제할 수 있는 가장 중핵적인 동기일 뿐만 아니라, 욕구위계에서 가장 상위에 있는 동기이기 때문에, 여타의 동기들이 이에 의해 제어되므로써, 하위 동기들의 폐단으로부터 벗어나 동기의 승화가 이루어지는 일이 바람직하며, 이것이 바로 이상적인 인간이 되는 길이다.

이러한 선진유학자들의 동기론은 性理學者들에 의해 그대로 답습되고 있다. 그러나 성리학자들은 선진유학자들보다 생물적·이기적 동기들의 向惡性을 더욱 강조하므로써, 도덕적 동기에 의한 이의 철저한 통제를 중시하는 엄격한 입장¹²³⁾을 전개하고 있는 것으로 보인다.

123) 선진유학자들이 생물적·이기적 동기의 向惡性을 전제하고, 이러한 바탕 위에서 도덕적 동기에 의한 제어를 주장한다는 점은 지금까지 보아 온 바와 같다. 그러나 그들은 생물적 동기나 이기적 동기가 생물적 존재로서의 인간에게 어쩔 수 없는 필요악이어서, 이를 철저히 배격해야 한

122) 子路問君子 子曰 修己以敬 曰 如斯而已乎 曰 修己以安人 曰 如斯而已乎 曰 修己以安百姓 修己以安百姓 堯舜其猶病諸(論語 憲問 45)

성리학자들, 특히 조선조의 성리학자들의 동기론의 핵심은 人心道心說과 욕구와 정서 통제의 방법론으로서의 居敬 사상에 있다고 볼 수 있다.

조선조의 성리학은 17세기에 들어와서 유학 사상의 중심지인 중국 대륙의 주인이 漢族의 明에서 滿洲族의 淸으로 바뀌면서, 중국의 성리학과는 다른 독특한 엄격성을 갖는 성리학의 체계로 전개되었다(윤사순, 1992, 1997; 장석만, 1999). “조선은 이제 자신이 明을 대신하여 중화세계의 중심이라고 자부”(장석만, 1999, p. 226) 하게 되므로써, 小中華로서 자신들에게 유학 사상의 발전이 책임지워져 있다는 사명감을 가지게 되었으며, 그리하여 16세기 중엽부터 근 3세기 동안 전개된 四·七論辯과 18세기 초엽에 일어난 人性·物性 同異論辯에 거의 모든 성리학자들이 참여하므로써, “한국 성리학의 한 특색”(윤사순, 1997, p. 314)을 형성하게 되었던 것이다. 이러한 논쟁을 거쳐 조선조의 성리학에는 독특한 心性說¹²⁴⁾이 구축되었는데, “적어도 心性說의 분야에 있어서는 우리 학계의 수준이 중국 학계의 수준마저 능

가하게 되었던 것이다”(윤사순, 1992, p. 6). 이러한 조선조의 心性說은 退溪 李滉(1501-1570)과 栗谷 李珣(1536-1584)에 의해 꽃피우게 되는데, 여기서는 이 두 사람의 人心道心說과 居敬 사상을 중심으로¹²⁵⁾ 조선조 성리학에서의 동기론을 살펴보기로 하겠다.

人心道心說 성리학의 人心道心說은 朱熹가 中庸章句序에서 舜이 禹에게 선위하면서 해 주었다는 “人心은 오직 위태롭고 道心은 오직 은미하니, 오로지 정밀하고 전일하여 진실로 그 중도[中]를 잡으라”는 書經 大禹謨篇의 말을 인용하고, 이에 해설을 붙이면서 비롯되었다. 栗谷은 “이 말은 堯·舜·禹가 서로 전하여 준 마음을 다잡는 법[心法]으로, 만세의 聖學의 연원이어서 지금까지 유학자들의 주석이 많았지만, 그 중에서 朱熹의 설이 가장 정밀하고 확실하다”¹²⁶⁾라고 하여, 中庸章句序에 붙인 大禹謨篇의 이 말에 대한 朱熹의 해설을 人心道心說을 설명하는 기초로 삼고 있다. 退溪도 “인심은 곧 욕구에 눈을 뜬 것이고……도심은 곧 義理에 눈을 뜬 것이다……실로 形氣에서 나오게 되면 모두 인심이 아닐 수 없고, 性命에 근원을 두게 되면 곧 도심이 되는 것이다”¹²⁷⁾라고 하여, 朱熹의 해설을 받아들이고 있다. 中庸章句序에 붙인 朱熹의 人心·道心에 대한 해설은 다음과 같다.

인심은 오직 위태롭고 도심은 오직 은미하니, 오로지 정밀하고 전일하여 진실로 그 중도[中]를 잡으라……이를 논해 보면, 마음이 虛靈함과 知覺함을 하나일 뿐이지만, 인심과 도심이 다름이 있음은 인심은 形氣[부여받은 신체적 조건]의 사사로움에서 나오고, 도심은 性命[천명에 따른 본성]의 바른 데서 비롯되어, 지각되는 바가 같지

다는 입장을 취하지는 않는다. 그들은 “생존동기의 충족은 도덕적 동기의 충족과 마찬가지로 사람의 삶에서 소중한 것”(論語 堯曰 1)이라고 보아, 多欲을 경계하여 寡欲(孟子 盡心下 35)과 節欲·道欲(荀子 正名 19-22)을 주장했지, 無欲과 去欲을 주장하지는 않았던 것이다. 즉, 생물적·감각적 동기나 자기이익을 보전하고자 하는 동기는 생존을 위해 필요한 것이므로, 이런 욕구를 가지고 있다는 사실이 아니라, 이런 욕구가 많아서[多欲] 이에 이끌리므로써(孟子 告子上 15), 이의 노예가 되는 것[以己爲物役](荀子 正名 26-27)이 위험한 일이라는 것이다. 그러므로 욕구 추구에서 오는 이해·득실을 잘 숙고해서(荀子 不苟 17; 正名 24) 所欲과 所不欲, 所爲와 所不爲를 분별하므로써(荀子 天論 25), 항상 바랄 일만을 바라고 할 일만을 행하는 것(論語 爲政 4; 孟子 離婁下 8; 盡心上 17)이 바로 寡欲·節欲·道欲의 요체라고 선진유학자들은 보고 있는 것이다. 인간의 욕구에 대해 가지는 선진유학자들의 이러한 유연함은 뒤에서 보듯이 욕구의 완전한 배격(遣人欲)을 주장하는 성리학의 엄격한 경직성과는 다소 거리가 있는 것으로 보인다. 그러나 이러한 거리가 양자의 이론 사이의 근본적인 차이를 가져오는 것은 아니고, 다만 정도의 차이만이 있을 뿐인 것이다. 인간 욕구의 철저한 부정을 강조하는 도교·불교와의 경합 속에서 儒學的 形而上學 체계의 정립에 몰두했던 性理學者들이 이러한 엄격성을 지향했던 것은 시대적 요청에 부응했던, 어찌 보면 당연한 논리적 귀결이라 볼 수 있을 것이다.

124) 心·性·情의 관계를 理氣論의 관점에서 파악·전개하는 이론체계로, 본고의 관심인 조선조 성리학의 동기론도 이러한 心性說에서 전개되고 있는 것이다.

125) 退·栗의 이론은 주로 김성태(1989), 임능빈(1981a, b, 1984)과 한덕용(1994, 1999)을 참고하였음.

126) 人心惟危 以下十六字 乃堯舜禹傳授之心法 萬世聖學之淵源 先儒訓釋雖衆 獨朱子之說最爲精確 栗谷全書 聖學輯要 修己上 窮理章 453. 이는 成均館大學校 大東文化研究院 刊 栗谷全書 p. 453의 聖學輯要 修己上篇 窮理章을 가리킨다. 앞으로 栗谷의 인용은 이 예에 따른다.)

127) 人心卽覺於欲者……道心卽覺於義理者……實以生於形氣 則皆不能無人心 原於性命 則所以爲道心(退溪全書上 聖學十圖 心學圖說 208. 이는 成均館大學校 大東文化研究院 刊 退溪全書 上卷 p. 208의 聖學十圖 心學圖說을 가리킨다. 앞으로 退溪의 인용은 이 예에 따른다.)

않기 때문이다. 그러므로 인심은 위태롭고 편안하지 않으며, 도심은 미묘하여 보기 어렵다. 그러나 몸(形)을 갖지 않은 사람이 없으므로 비록 성인과 같은 上智라 하더라도 인심이 없을 수 없으며, 또한 본성(性)을 가지고 있지 않은 사람이 없으므로 비록 아주 어리석은 下愚라 하더라도 도심이 없을 수 없는 것이다. 그리하여 이 두 가지가 가슴 속에 섞여 있어서 이를 다스릴 방도를 알지 못하면, 위태로운 인심은 더욱 위태롭게 되고, 은미한 도심은 더욱 은미하게 되어, 天理의 공변됨이 끝내 사람 욕구(人欲)의 사사로움을 이기지 못하게 될 것이다. 여기서 정밀함(精)은 두 가지를 살펴서 섞이지 않게 하는 것이고, 전일함(一)은 본심의 바를 지켜 떠나지 않게 하는 것이니, 이를 일삼아 좇아서 잠시라도 그침이 없게 하므로써, 반드시 도심으로 하여금 항상 몸의 주인이 되게 하고, 인심은 매번 도심의 명령을 듣게 하면, 위태로운 인심은 안정되고 은미한 도심은 밝게 드러나서, 움직이고 고요히 머무르고 말하고 행동하는 것이 모두 넘치거나 모자라는 착오가 없게 될 것이다.¹²⁸⁾

이 인용문에서 朱熹는 세 가지 점을 주장하고 있는데, 이는 退溪와 栗谷을 대표로 하는 조선조의 성리학자들이 대체로 받아들이고 있는 입장이다.

첫째는 인심은 사람의 생물적 특징에서 나오는 이기적(私)인 욕구의 근원이고, 도심은 사람의 본성에 뿌리를 두고 있는 바린(正) 도덕적 동기의 근거로서, 이는 사람이면 누구나 다 가지고 있는 것이라는 주장이다. 이를 退溪는 “인심은 욕구에 눈을 뜬 것이고, 도심은 義와 理에 눈을 뜬 것”(退溪全書上 208)이라거나 “인심이란 사람 욕구(人欲)의 근본이고, 人欲이란 인심이 흘러내린 것,”¹²⁹⁾ 또는 “인심이란 말은 이미 도심과 상대해서 성립되는 것으로, 자기 몸의 이기적인 측면에 속하는 것”¹³⁰⁾이라고 하여, 인심은 생물적·이기적 동기

의 근원이고, 도심은 도덕적 동기의 근원임을 주장하고 있다. 이러한 입장을 栗谷은 다음과 같이 더욱 분명하게 제시하고 있다.

사람의 情이 발동할 때에는, 道義를 위해서 발동하는 경우가 있다. 예를 들면, 어버이에게 효도를 하려 하거나, 임금에게 충성하려 하거나, 어린아이가 우물에 빠지려는 것을 보고 측은해 하거나, 옳지 않은 일을 보고 부끄러워 싫어하거나, 종묘를 지날 때에 공손하고 삼가는 것 등이 이런 종류로서, 이를 도심이라 한다. 이에 비해 몸의 쾌락을 위해서 발동하는 경우가 있다. 예를 들면, 배고프면 먹을 것을 바라고, 힘들면 쉬기를 바라고, 정기가 성하면 여자를 생각하는 것 등이 이런 종류로서, 이를 인심이라 한다.¹³¹⁾

이 이외에도 栗谷은 “무릇 좋은 소리·색깔·냄새·맛에 대한 욕구를 인심이라 하고, 仁義禮智에의 지향을 도심이라 한다”¹³²⁾거나 “임금에게 충성하고 어버이에게 효도하는 것 같은 종류는 道心이고, 배고프면 먹기를 바라고 추우면 옷 입기를 바라는 것 같은 종류는 인심이다”¹³³⁾라는 등으로 같은 생각을 여러 곳에서 표현하고 있다.

이 중에서 “도심은 순전히 天理일 뿐이어서, 이에선 善만 있고 惡은 없지만, 인심에는 천리도 있고 人欲도 있어서, 이에선 善도 있고 惡도 있다”¹³⁴⁾는 것이 이들의 생각이다. 이렇게 도심이 순수한 선(純善)인 까닭은 도심이 곧 人性的 중핵인 四端이기 때문이다.¹³⁵⁾ 따라

128) 人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允執厥中……蓋嘗論之 心之虛靈知覺 一而已矣 而以爲有人心道心之異者 則以或生於形氣之私 或原於性命之正 而所以爲知覺者不同 是以或危殆而不安 或微妙而難見耳 然人莫不有是形 故雖上智 不能無人心 亦莫不有是性 故雖下愚 不能無道心 二者雜於方寸之間 而不知所以治之 則危者愈危 微者愈微 而天理之公卒無以勝夫人欲之私矣 精則察夫二者之間而不雜也 一則守其本心之正而不離也 從事於斯 無少間斷 必使道心常爲一身之主 而人心每聽命焉 則危者安 微者著 而動靜云爲 自無過不及之差矣(中庸章句序 中庸章句是 成百曉 譯註 大學·中庸集註를 따랐음.)

129) 人心者 人欲之本 人欲者 人心之流(退溪全書上 書 答南廷問目 897)

130) 人心之名 已與道心相對而立 乃屬自家體段上私有底(退溪全書上 書 答李平叔 849)

131) 情之發也 有爲道義而發者 如欲孝其親 欲忠其君 見孺子入井而憐隱 見非義而羞惡 過宗廟而恭敬之類 是也 此則謂之道心 有爲口體而發者 如飢欲食 寒欲衣 勞欲休 精慾思之類 是也 此則謂之人心(栗谷全書 說 人心道心圖說 282)

132) 夫聲色臭味之類 所謂人心也 仁義禮智之類 所謂道心也(栗谷全書 聖學輯要 修己上 窮理章 453)

133) 忠於君 孝於親之類 道心也 飢欲食 寒欲衣之類 人心也(栗谷全書 語錄上 757)

134) 道心純是天理 故有善而無惡 人心也 有天理也 有人欲 故有善有惡(栗谷全書 說 人心道心圖說 282)

135) 退溪와 栗谷은 道心이 곧 純善인 四端이라고 본다는 점에서는 생각이 같다. 그러나 양자의 人心과 七情의 관계에 대한 생각은 다르다. 즉, 退溪는 人心은 곧 七情이라고 보는 데 반해(人心七情是也 道心四端是也 退溪全書上 書 答李宏仲問目 816; 人心爲七情 道心爲四端……二者之爲

서 선·악 혼재 상태인 인심[생물적·이기적 동기]보다 순선 상태인 도심[도덕적 동기]이 중핵적인 인간의 동기 상태가 되어야 한다는 것이 조선조 성리학자들의 입장이었다고 볼 수 있다.

둘째, 인심은 생물적·이기적 동기의 근원으로서, 이를 추구하게 되면 여러 가지 폐단에 빠지게 되므로, 이를 억제하고 도덕적 동기의 근원인 도심을 보존하도록 하여야 한다는 주장이다. “사람이 착하지 못하게 되는 것은 욕구의 피임을 받게 되기 때문인데, 욕구의 피임에 빠졌음에도 이를 알지 못하면, 천리[도덕적 동기·도덕성의 근거]가 모두 없어져도 돌아올 줄 모르거나”¹³⁶⁾ 그 본심을 잃어서……뜻을 빼앗기는¹³⁷⁾ 지경에 빠지고 마는 것이다. 이런 까닭에 인심을 억제하고 도심을 보존해야 하는데, 退溪는 이를 다음과 같이 간결하게 표현하고 있다.

대체로 마음을 다잡는 공부(心學)의 방법은 비록 많지만, 그 요점을 종합해서 말하면, 사람의 욕구를 억제하고(遏人欲) 천리를 보존하는(存天理) 두 가지에 불과하다. 여기서 욕구를 억제하는 일은 인심의 측면에 속하는 것이고, 천리를 보존하는 일은 도심에 속하는 것이라 할 수 있다.¹³⁸⁾

이것이 退溪의 유명한 遏人欲 存天理의 입장인데, 이는 본래 聖學十圖의 心學圖說에서 제시된 것이다.¹³⁹⁾

七情四端固無不可: 退溪全書上 書 答李平叔 849), 栗谷은 七情에는 본래 四端이 포함되므로, 따라서 이에는 人心과 道心이 섞여 있다고 본다(四端不能兼七情 而七情則兼四端 栗谷全書 書 答成浩原 192; 若七情則已包四端在其中 不可謂四端非七情 七情非四端也……七情之外 更無四端矣 然則 四端專言道心 七情合人心道心而言之也 栗谷全書 書 答成浩原 199; 七情則人心道心善惡之擲名也……四端即道心及人心之善者也……論者或以四端爲道心 七情爲人心 四端固可謂之道心矣 七情豈可只謂之人心乎 七情之外無他情 若偏指人心 則是舉其半 而遺其半矣 栗谷全書 說 人心道心圖說 283). 이러한 양자의 차이에 대해서는 한덕웅 (1994, pp. 123-127; 1999, pp. 197-204, 218- 222) 참조

136) 甚哉 慾之害人也 人之爲不善 欲誘之也 誘之而弗知 則至於滅天理而不反(栗谷全書 聖學輯要 修己中 矯氣質章 467)

137) 欲如口鼻耳目四肢之欲 雖人之所不能無 然多而不節 未有不失其本心者……凡百玩好皆奪志(栗谷全書 聖學輯要 修己中 養氣章 469)

138) 大抵心學雖多端 總要而言之 不過遏人欲存天理兩事而已……凡遏人欲事當屬人心一邊 存天理事當屬道心一邊 可也(退溪全書上 書 答李平叔 849)

栗谷도 “평상시에 엄숙하고 삼가함으로 자신을 지켜서, 생각이 떠오를 때마다 그것이 어디에서 연유하고 있는지를 잘 살펴야 한다. 그래서 만일 그것이 생물적·이기적 욕구[人心]에서 발동되었음을 알게 되면, 힘을 다하여 이를 이기고 다스려서, 이것이 자라나지 않도록 해야 한다. 그런데 만일 그것이 仁義禮智[道心]에서 발동되었음을 알게 되면, 한결같이 이를 간직하고 지켜서, 변하거나 옮겨가지 않도록 해야 한다”¹⁴⁰⁾라고 말하여, 같은 입장을 피력하고 있다. 이러한 입장을 그는 “대체로 인심은 마구 자라나도록 해서는 안되며, 이를 절제하고 단속하는 일을 중히 여겨야 하고, 도심은 마땅히 간직하고 길러내야 하며, 이를 미루어 나가고 넓히는 일을 아름답게 여겨야 한다”¹⁴¹⁾라고 표현하고 있기도 하다.

셋째, 그러나 인심의 폐단에서 벗어나는 일은 단순히 이를 억제하거나(退溪全書上 208, 849) 절제하는(栗谷全書 453, 758) 일에만 머물러서는 안되고, 도심으로 이를 제어하므로써 도심에 의한 주체가 이루어지도록 해야 한다는 주장이다. 이를 退溪는 “인심이란 도심과 상대해서 성립되는 것으로, 자기 몸의 이기적 측면에 속한 것이어서, 이렇게 인심은 이미 이기적인 한 방향에 떨어져 있는 것이기 때문에, 다만 도심으로부터 명령을 들어서 도심과 하나가 되도록 해야 한다”¹⁴²⁾라는 말로 이러한 입장을 전개하고 있다. 栗谷은 이러한 주장을 다음과 같이 좀 더 적극적으로 피력하고 있다.

마음을 다스리는 사람은 어떤 생각이 발동할 때에…… 이것이 인심임을 알게 되면, 정밀하게 잘 살펴서 반드시 도심을 가지고 이를 제어하므로써, 인심이 항상 도심의 명령을 따르도록 해야 한다. 이렇게 되면, 인심도 또한 도심이 될 것이다.¹⁴³⁾

139) 自精一擇執以下 無非所以遏人欲而存天理之工夫也 慎獨以下 是遏人欲處工夫 戒懼以下 是存天理處工夫(退溪全書上 聖學十圖 心學圖說 208)

140) 惟平居 莊敬自持 察一念之所從起 知其爲聲色臭味而發 則用力克治 不使之滋長 知其爲仁義禮智而發 則一意持守 不使之變數(栗谷全書 聖學輯要 修己上 窮理章 453)

141) 大抵人心不可滋長 而節約爲貴 道心宜保養 而推廣爲美也(栗谷全書 語錄上 758)

142) 人心之名 已與道心相對而立 乃屬自家體段上私有底 蓋既曰私有 則已落在一邊了 但可聽命於道心而爲一(退溪全書上 書 答李平叔 849)

栗谷은 이렇게 인심이 도심에 의해 제어되어 도심과 하나가 되면, “理와 義[도덕적 동기]가 항상 보존되고, 物欲[생물적·이기적 동기]이 뒤로 물러날 것이니, 이로써 만사를 응대하면, 중도[中]에 맞지 않는 일이 없게 될 것”¹⁴⁴⁾이라 주장하고 있다.

이렇게 도심에 의해 인심의 제어가 이루어져서 인심 또한 도심이 될 수 있는 것(栗谷全書 283)은 인심과 도심이 서로 다른 두 마음이 아니기 때문이다. 退溪는 이를 “인심은 욕구에 눈을 뜬 것이고……도심은 義理에 눈을 뜬 것이지만, 이는 두 가지 종류의 마음이 있다는 말은 아니다”¹⁴⁵⁾라고 명시하고 있으며, 栗谷도 “마음은 하나이다. 그 바르고 바르지 않은 데 따라 서로 다른 명칭을 붙인 것 뿐이지, 도심도 하나의 마음이고, 인심도 또 다른 하나의 마음이라는 말은 아니다”¹⁴⁶⁾라고 표현하고 있다. 이렇게 인심과 도심은 善惡 혼재이나 純善이나(栗谷全書 282)하는 정도에서의 차이를 나타낼 뿐이어서(정양은, 1970, 1976; 한덕웅, 1994, 1999), 純善인 도심 상태로의 승화가 가능한 것이다. 이러한 사실을 栗谷은 다음과 같이 진술하고 있다.

이러므로 인심과 도심은 서로를 겸할 수 없고 不能相兼, 서로 처음과 끝이 되는 것이다(相爲終始)……직접 性命의 바름에서 나온 도심일지라도, 이것을 따라 善으로 완성이 되지 못하고 여기에 이기적인 욕구[私意]가 개재되면, 처음에는 도심이었다 하더라도 끝내는 인심이 되고 말 것이다. 이에 비해 신체적 조건[形氣]에서 나온 인심이라 하더라도, 바른 이치[正理]를 거스르지 않으면, 도심과 어그러지지 않을 것이다. 이때 혹은 바른 이치를 거스르는 일이 있다고 하더라도, 잘못을 알아서 제압하므로써 그 욕구를 따르지 않게 되면, 처음에는 인심이었던 하더라도 끝내는 도심이 되는 것이다.¹⁴⁷⁾

143) 治心者 於一念之發……知其爲人心 則精而察之 必以道心節制 而人心常聽命於道心 則人心亦爲道心矣(栗谷全書 說人心道心圖說 282-283)

144) 夫如是則理義常存 而物欲退聽 以之酬酢萬變 無往而非中矣(栗谷全書 聖學輯要 修己上 窮理章 453)

145) 人心即覺於欲者 道心即覺於義理者 此非有兩操心(退溪全書上 聖學十圖 心學圖說 208)

146) 心一也 豈有二乎 特以所主而發者有二名耳……心則一也以正不正而異其名耳 非以道爲一心 人爲一心也(栗谷全書 聖學輯要 修己上 窮理章 455)

147) 是故人心道心不能相兼 而相爲終始焉……今人之心 直出於

여기서 인심과 도심이 서로 처음과 끝이 된다는 것은 이 둘의 위계 구조를 말한 것이다. 따라서 도심에 의해 인심을 제어하게 되면, “자기중심적·개인지향적인 인심”이 “상호의존적·대인관계 지향적인 도심”(한덕웅, 1994, p. 37)으로 통합되는 동기의 승화가 이루어지게 된다는 것이 退溪와 栗谷의 주장인 것이다.

居敬 이기적 욕구에 물든 인심을 버리고 천리를 간직한 도심을 지향해 나가는 것이 사람의 할 일이라고 보는 이론 체계가 바로 성리학인데(안병주, 1987; 이상은, 1973), 여기서 사람의 욕심을 버리고(遏人欲) 천리를 보존하는 [存天理] 방법으로 제시되는 것이 바로 敬 상태에 머무르는 居敬이다. 이는 “敬 상태를 이루는 심적 조절 방법”(한덕웅, 1994, p. 76)인데, 성리학은 이렇게 遏人欲 存天理의 구체적인 방법[居敬]을 제시하고 있으며, 이런 면에서 선진유학보다 한층 발전한 이론체계라고 할 수 있을 것이다.

이러한 “敬은 마음의 주재로서, 온갖 일의 근본이 되는 것”¹⁴⁸⁾이어서, “敬은 성인이 되고자 하는 학문(聖學: 유학 전체를 가리킴)의 처음이자 마지막”¹⁴⁹⁾이 되는 요체라는 데에 退溪와 栗谷의 생각이 일치하고 있다. 이러한 居敬은 聖學의 또 하나의 방법인 窮理[사물의 이치를 깊이 탐구함]¹⁵⁰⁾의 근본이 되기 때문에¹⁵¹⁾ 성학의

性命之正 而或不能順而遂之 間之以私意 則是始以道心 而終以人心也 或出於形氣 而不拂乎正理 則固不違於道心矣 或拂乎正理 而知非制伏 不從其欲 則是始以人心 而終以道心也(栗谷全書 書 答成浩原 192)

148) 敬者一心之主宰 而萬事之本根也(退溪全書上 聖學十圖 大學經 203); 蓋心者一身之主宰 而敬又一心之主宰也(退溪全書上 聖學十圖 心學圖說 208); 爲學莫如先立其主宰 曰 何如可以能立其主宰乎 曰 敬可以立主宰(退溪全書下 言行錄一 論持敬 796)

149) 敬爲聖學之始終 豈不信哉(退溪全書上 聖學十圖 敬齋箴 210); 敬之一字 豈非聖學始終之要也哉(退溪全書上 聖學十圖 大學經 203); 敬者聖學之始終也(栗谷全書 聖學輯要 修己上 收斂章 431)

150) 惟十分勉力於窮理居敬之工……二者雖相首尾 而實是兩端工夫 切勿以分段爲憂 惟必以互進爲法(退溪全書上 書 答李叔獻 369)

151) 敬以爲主 而事事物物 莫不窮其所當然與其所以然之故……至如敬以爲本 而窮理以致知 反躬以踐實 此乃妙心法 而傳道學之要(退溪全書上 疏戊辰六條疏 185-186); 持敬是窮理之本(栗谷全書 聖學輯要 修己上 收斂章 431); 大抵敬字徹上徹下 格物致知 乃其間節次進步處 又曰 今人皆不肯於

처음이자 마지막이 된다는 것이다.¹⁵²⁾

그렇다면, 구체적으로 어떻게 해야 敬 상태에 머무를 수 있게 되는가? “유학에서 敬이라는 개념이 본격적으로 내세워져 문제화된 것은 송대의 程伊川부터”(김성태, 1989, p. 5)인데, 그와 그의 제자들에 의해 居敬의 구체적인 방법은 다음과 같이 네 가지가 제시되었다.

어떤 사람이 “敬 상태를 이루려면 어떻게 힘을 써야 할니까?”라고 물었다. 이에 대해 朱熹는 “程子是 일찍이 ‘마음을 하나에 집중시켜서 다른 곳으로 흩어지지 않도록 해야 한다’[主一無適]고 하였고, 또한 ‘몸가짐을 정돈하여 가지런히 하고, 마음을 엄숙하게 지녀야 한다’[整齊嚴肅]고도 하였다. 그리고 그 문하생인 謝氏는 ‘항상 똑똑하게 각성상태에 머무르는 일’[常惺惺法]이라 말하였고, 또한 尹氏는 ‘마음을 거두어 들여 다른 생각이 그 속에 들어오지 못하게 하는 일’[其心收斂 不容一物]이 그 요체라고 말하였다”고 대답하였다. 요컨대 敬이란 한 마음의 주재자요, 만사의 근본인 것이다.¹⁵³⁾

이 인용문에는 主一無適·整齊嚴肅·常惺惺法·其心收斂 不容一物의 네 가지가 대표적인 敬 공부의 방법으로 제시되고 있다. 退溪는 이 외에도 여러 곳에서¹⁵⁴⁾

이 네 가지 敬 공부의 방법에 대해 언급하고 있으며, 栗谷도 程子와 그 두 제자의 설을 소개한 다음, 어떤 사람이 “이 세 분의 敬에 대한 말씀이 다르군요”라고 평한 데 대해, 朱熹가 “비유컨대 이 방에는 네 방향으로부터 모두 들어올 수 있지만, 일단 어느 한 방향을 따라서 들어오고 나면, 나머지 세 방향에서 들어오는 곳도 다 그 속에 포함되어 있는 것과 같다”고 대답한 말을 인용함으로써,¹⁵⁵⁾ 이 네 가지 敬 공부의 방법을 받아들이고 있다.

退溪는 이 네 가지 居敬의 방법 중에서도 특히 整齊嚴肅과 主一無適을 강조하고 있다. 그는 常惺惺法이나 不容一物의 공부는 꼭 무엇을 찾겠다거나 또는 마음을 적절히 안배해야겠다는 생각에 빠져서 쓸데없이 조장하거나 잊어버리는 偏忘助之病에 빠질 염려가 있다고 보면서, “처음으로 배우는 사람을 위해서는 整齊嚴肅만 한 공부가 없다”고 강조하였으며, 같은 글에서 “배우는 도는 반드시 오래도록 마음을 전일하게 한 연후에야 이루어진다”고 하여 主一無適을 또한 강조하고 있다.¹⁵⁶⁾ 여기서 整齊嚴肅은 “의관을 바르게 하고, 생각을 하나로 해서, 단정하고 엄숙하여, 속이지 않고 함부로 굴지 않는 것”¹⁵⁷⁾이고, 主一無適은 예를 들면, “한 그림을 두고 생각할 때는 그 그림에만 마음을 오로지 하여 다른 그림이 있다는 사실을 알지 못하는 듯이 하고, 한 가지 일을 익힐 때에는 그 일만에 오로지 매달려서 다른 일이 있다는 사실을 알지 못하듯이 하는 것이다.”¹⁵⁸⁾

이에 덧붙여 율곡은 居敬의 또 한가지 방법으로 “두

根本上理會 如數字只是將來說 更不做將去 根本不立 故其他零碎工夫無濟於處(栗谷全書 聖學輯要 修己上 收斂章 433-434)

152) 敬者聖學之始終也 故朱子曰 持敬是窮理之本 未知者非敬 無以知 程子曰 入道莫如敬 未有能致知而不在敬者 此言敬爲學之始也 朱子曰 已知者非敬無以守 程子曰 敬義立而德不孤 至于聖人 亦止如是 此言敬爲學之終也(栗谷全書 聖學輯要 修己上 收斂章 431); 蓋此心既立 由是格物致知以盡事物之理 則所謂尊德性而道問學 由是誠意正心 以修其身 則所謂先立其大者而小者不能奪 由是齊家治國 以及乎天下 則所謂修己以安百姓 篤恭而天下平 是皆未始一日而離乎敬也 然則敬之一字 豈非聖學始終之要也哉(退溪全書上 聖學十圖 大學經 203)

153) 或曰 敬者何以用力耶 朱子曰 程子嘗以主一無適言之 嘗以整齊嚴肅言之 門人謝氏之說 則有所謂常惺惺法者焉 尹氏之說 則其心收斂 不容一物者焉云云 敬者一心之主宰 而萬事之本根也(退溪全書上 聖學十圖 大學經 203)

154) 蓋心者一身之主宰 而敬又一心之主宰也 學者熟究於主一無適之說 整齊嚴肅之說 與夫其心收斂 常惺惺之說 其工夫也盡而優 入於聖域而不難矣(退溪全書上 聖學十圖 心學圖說 208); 敬之爲說者多端 何如不陷於忘助之病乎 曰 其爲說雖多 而莫切於程伊朱之說矣(退溪全書下 言行錄一 論持敬 796)

155) 又曰 主一之謂敬 無適之謂一……程子曰 整齊嚴肅則心自一 一則無非僻之干矣 嚴威儼恪 非敬之道 但敬須從此入上蔡謝氏曰 敬是常惺惺法 和靖尹氏曰 敬者 其心收斂 不容一物之謂 或問 三先生言敬之異 朱子曰 譬如此室 四方皆入得 若從一方入至此 則三方入處皆在其中矣(栗谷全書 聖學輯要 修己中 正心章 476)

156) 或欲做惺惺工夫 或欲做不容一物工夫 而先有心於尋覓 而或涉安排 則其不生掘苗之病者幾希 不欲助長 而纔不用意 則其不至於舍而不芸者 亦罕矣 爲初學計 莫若就整齊嚴肅上做工夫……又曰 爲學之道 必須專一悠久 然後乃成(退溪全書下 言行錄一 論持敬 796-797)

157) 正衣冠 一思慮 莊整齊肅 不欺不傲(退溪全書下 言行錄一 論持敬 796)

158) 就一圖而思 則當專一於此圖 而如不知有他圖 就一事而習 則當專一於此事 而如不知有他事(退溪全書上 進聖學十圖 筭 197)

려워하는 일[畏]을 들고 있다. 그는 朱熹의 “敬이란 공경하고 조심하여 두려워하는 바가 있는 듯이 한다는 뜻인데, 항상 두려워하게 되면 감히 자기의 마음을 속이지 못하여, 賊에 나갈 수 있게 된다”는 말을 인용하면서 이런 입장을 전개하고 있다. 그는 “대체로 敬이란 마음이 숙연하여 두려워하는 바가 있는 것을 말하는데, 두려워하면 마음이 하나로 주재되어, 마치 종묘에 들어가거나 임금과 아버지를 뵈올 때 같이 잡념이 없게 된다”고 보면서, 程子の 主一無適과 朱子の 畏의 “두 가지 설은 서로 겹과 속[表裏]이 되므로, 배우는 사람이 체험해 보면 알 수 있을 것”이라 주장하고 있다. 이러한 근거에서 栗谷은 “이 敬이란 글자의 뜻은 오로지 두려워하는 것에 가장 가깝다”고 보아, 두려워하고 삼가는 일[畏敬]을 居敬의 또 한가지 방법으로 제시하고 있는 것이다.¹⁵⁹⁾

이러한 居敬의 상태는 앞에서 보았듯이, 窮理의 근본이어서 사물의 이치를 올바로 이해하게 하는 인지적 기능과 이렇게 깨달은 도를 일상생활에서 실천하여 도덕적 완성을 이루게 하는 등 다양한 기능을 갖는다. 이에 대해 退溪와 栗谷은 각각 다음과 같이 언급하고 있다.

敬을 간직하는 것[持敬]은 생각과 배움을 함께 달성하고 [兼思學], 움직이거나 정지해 있는 기저동작이 일관되며 [貫動靜], 마음과 행동이 합일되고[合內外], 드러난 것과 숨어있는 것이 일치하게[一顯微] 만드는 도이다.¹⁶⁰⁾

대개 道의 묘한 것은 헤아릴 수가 없고 정해진 바가 없으나, 오직 敬하면 능히 영겨 모여서 이 이치가 항상 있게 된다. 마음을 敬하게 하면 능히 영겨 모여서 덕이 마음에 있게 되고, 용모를 敬하게 가지면 능히 영겨 모여서 덕이 용모에 있게 되며, 귀·눈·코·입에 이르기까지 모두 그렇지 않은 것이 없다. 그러나 敬하지 않으면, 마음이 방일하여 온 몸이 헤아리게 이지러져서, 비록 사람의 형체를 갖추고 있다 해도 실제로는 혈기를 가진

살덩어리일 뿐으로, 사물과 전혀 다를 바가 없게 된다. 이렇게 敬이란 덕을 모으는 근본이고, 인간의 본성을 완성하고 실천하는[踐形盡性] 요체인 것이다.¹⁶¹⁾

이렇게 退溪와 栗谷은 居敬의 기능을 유학적 수양론의 핵심의 위치에 올려놓고 있다. 이러한 근거에서 한덕웅(1994)은 김성태(1989)가 “敬 공부라는 것은 마음의 안정성, 집중성 및 객관적 태도를 주된 요인으로 지니고 있는 주의 과정에 가까운 것”(p. 163)이라고 하여, 居敬을 주의 집중의 인지적 기능에 국한해서 보는 데 반대하고, 이를 心的 自己調節의 전 과정과 연관시키고 있는 것이다. 그에 의하면, “敬 상태는 주의 분산 없는 주의 집중의 기능과 관련해서 사물 지각이나 판단에서의 주관적 오류를 극복토록 하는 인지적 기능도 지니지만, 인간의 목표 추구 활동을 활성화하고 행동적 표출을 자신의 판단에 일치시키도록 방향을 제시하는 동기적 기능도 지닌다. 그리고 행동 결과를 목표 설정에서 마련된 기준과 비교함으로써 환류하는 기능도 지닌다. 따라서 敬은 심적 자기조절이 이루어지는 전 과정에서 영향을 미친다”(한덕웅, 1994, p. 93).

居敬의 기능을 이렇게 심적 자기조절이라 보면, 敬이 생물적·이기적 동기[人心]를 제어하고 도덕적 동기[道心]를 발양시키는 기능을 한다는 사실은 쉽게 이해된다. 이를 栗谷은 다음과 같이 진술하고 있다.

敬 상태에서는 안으로 욕구가 썩트지 않고, 밖으로 사물의 유혹이 들어오지 못한다……敬은 사람의 욕구[人欲]를 대적하는 방도로서, 사람이 항상 敬 상태에 있게 되면, 천리가 스스로 밝아지고, 사람의 욕구는 위로 떠오르지 못하게 되는 것이다.¹⁶²⁾

이렇게 敬에 의해 생물적·이기적 욕구[人欲]를 제어할 수 있기 때문에 “악을 버리고 선을 따르는 일은 역

159) 朱子曰 敬是悚然如有所畏之意 常若有畏 則不敢自欺 而進於誠矣 勉齋黃氏曰 敬者主一無適之謂 程子語也 然 師說又以敬字惟畏爲近之 蓋敬者 此心肅然有所畏之名 畏則心主於一 如入宗廟 見君父之時 自無雜念 ……二說蓋相表裏 學者體之 則可見矣……此敬字之義 所以惟畏爲近之(栗谷全書 聖學輯要 修己中 正心章 477)

160) 持敬者 又所以兼思學 貫動靜 合內外 一顯微之道也(退溪全書上 進聖學十圖節 197)

161) 蓋道妙莫測 靡有攸定 惟敬則能凝聚得此理常在 如心敬則能凝聚得德在心上 貌敬 則能凝聚得德在貌上 以至耳目口鼻之類 無不皆然 或有不敬 則心君放逸 而百體解弛 雖曰有人之形 而其實塊然血氣之軀 與物無以異矣 此敬之一字 乃聚德之本 而爲踐形盡性之要也(栗谷全書 聖學輯要 修己中 正心章 477)

162) 敬則內欲不萌 外誘不入……敬所以抵敵人欲 人常敬則天理自明 人欲上來不得(栗谷全書 聖學輯要 修己中 正心章 476)

시 數을 위주로 하는 일[主數]과 도에 대한 올바른 이해 [明理]에 달려 있을 수 밖에 없는 것이다"¹⁶³⁾ 이렇게 육 구 통제의 기능을 통해 “數은 온갖 사악함을 다 이기게 되므로,”¹⁶⁴⁾ 居數은 곧 동기 승화의 직접적인 방도가 된다는 것이 바로 조선조 성리학자들의 입장이었던 것이다.¹⁶⁵⁾

한국인의 동기 이해의 개념들

비록 지난 수십년에 걸쳐 특히 젊은이들을 중심으로 크게 변화하기는 하였으나(나은영 · 차재호, 1999), 한국의 문화는 아직까지 집단주의적인 경향이 강하다. Hofstede(1991)에 의하면, 한국은 전세계에 걸쳐 조사된 50개국과 3개 지역 집단들 중 개인주의 점수가 18점으로 43위였다. 이 조사에서 미국(91점), 호주(90점), 영국(89점)과 과테말라(6점), 에콰도르(8점), 파나마(11점)는 각각 개인주의 - 집단주의의 양 극단에 위치해 있었으며, 대만(17점), 태국(20점), 싱가포르(20점) 등이 한국과 비슷한 점수를 보여주고 있었다. 이 척도에서는 점수가 100에 가까울수록 더욱 개인주의적이고, 0에 가까울수록 더욱 집단주의적임을 나타내는데, 이로 보면 한국은 고도로 집단주의적인 문화를 보유하고 있다고 하겠다. 이 조사에서는 홍콩(25점)과 일본(46점)도 집단주의적인 경향을 보여주는 것으로 나타나고 있는데, 여기에 대만과 한국, 그리고 싱가포르 등 유학 사상의 전통을 가지고 있는 국가들을 더하여 생각해 보면, 유학 사상의 영향을 강하게 받은 동아시아의 국가들은 모두 집단주의의 성향이 강하다는 공통점을 가지는 것을 발견할 수 있다.

한 사회의 문화를 개인주의로 볼 것이냐 아니면 집단주의로 볼 것이냐 하는 기준은 다양하지만, 그 중에서 가장 핵심적인 기준은 사회 구성의 기본 단위에 대한

인식의 차이이다(조공호, 1993, 1996). 개인주의 문화권에서는 독립적이고 자율적인 개인이 사회 구성의 기본 단위라고 본다. 그러나 집단주의 문화권에서는 개인 사이의 관계 또는 어떤 특징을 공유한 사람들로 이루어진 소집단이 사회 구성의 기본 단위라고 본다. 유학 사상에서는 근본적으로 인간을 사회적인 존재로 파악하며, 사회 구성의 기본 단위를 사람들 사이의 관계[人倫]라고 본다.¹⁶⁶⁾ “유학의 인간 중심 철학에서는 사람은 개별적으로는 존재할 수 없으며, 모든 행위는 사람과 사람 사이의 상호작용의 맥락 속에서 이루어진다고 간주하는 것이다”(King, 1985, p. 57). 이러한 점에서 보면, 유학 사상은 오랫동안 이를 국가의 기본 이념으로 삼아 왔던 사회에 집단주의 문화가 형성되도록 한 원동력이었다고 볼 수 있다(Kim, 1995; Kim & Choi, 1993; King & Bond, 1985; Lew, 1977). 이러한 배경에서 지금까지 살펴 본 집단주의 문화유형의 지배적인 동기와 그에 따른 행동 양상의 특징과 선진유학 및 조선조 성리학에서의 동기 이해의 특징을 결부시켜 본다면, 한국인의 동기 이해를 위한 개념들을 도출해 낼 수 있을 것이다.

앞에서 밝혀졌듯이, 집단주의 사회와 개인주의 사회에서는 지배적인 동기의 종류에서 차이가 날 뿐만 아니라, 같은 동기라 하더라도 추구 목표나 대상 또는 강도에서 차이가 나는 경우가 많이 있다. 이러한 차이는 두 문화에서의 주의의 초점의 차이(타인과의 관계 - 자율적인 자기), 통제의 소재에 대한 태도의 차이(개인 내적 욕구와 충동의 통제 - 외부 환경의 통제) 및 자기 향상의 방안에 대한 견해의 차이(단점 지양과 자기개선 - 장점 확충과 자기고양)에서 비롯되는 것이다.

개인주의와의 대비에서 부각되는 집단주의 문화권의 지배적이거나 특징적인 동기의 양상은 한국 문화의 사상적 전통이 되어 온 유학 사상에 드러난 동기 이해의 양상과 아주 유사하다. 앞에서 보았듯이 선진유학 사상과 조선조 성리학의 동기론의 특징은 세 가지로 집약될 수 있다. 이들은 도덕적 동기의 중시, 생물적·이기적 동기 억제와 강조, 그리고 동기의 변용과 승화의 지향이다. 이들 세 가지 특징은 각각 주의의 초점이 타인으로 향해 있다는 점, 이기적 동기의 추구는 개인적 덕성

163) 其欲去惡而從善 亦在主數與明理而已(退溪全書上 書 答金而精 684)

164) 數勝百邪(栗谷全書 聖學輯要 修己中 正心章 476)

165) 이러한 점에서 居數은 도덕적 개념이다. 그러나 居數은 또한 窮理의 근본이 된다는 점에서 도덕적 개념일 뿐만 아니라 합리성의 개념이기도 하다. 이 때 居數의 합리성은 서양의 합리성과는 다른 자연스러운 권위를 수반하는 합리성으로 볼 수 있다. (이는 金良姬박사가 제시해 준 의견이다. 감사드린다.)

166) 이에 대해서는 졸고(조공호, 1991, pp. 96-103; 1997b, pp. 11-19; 1998a, pp. 164-178, 273-291) 참조

이나 사회관계의 조화를 해칠 위험이 높기 때문에 철저히 억압된다는 점 및 시간적·공간적인 개인의 가변성을 인정하고 추구한다는 점에서 그 배경을 찾아볼 수 있을 것이다. 이렇게 보면, 지금까지 제시된 내용들은 <표 2>와 같이 정리해 볼 수 있을 것이다.

이 표에서 보면, 유학 사상의 영향을 받아 집단주의의 성향이 강한 한국인들은 개인의 이익 추구를 일차적인 참조 준거로 하는 개인지향적인 이기적 동기보다는, 관계 속의 타인에 대한 배려와 책임을 일차적인 참조 준거로 하는 도덕적 동기를 중시할 것이다. 이러한 사실은 타인과의 관계와 그 조화가 집단주의자들의 주의의 초점이 되기 때문이라는 점에서 자동적으로 추론될 수 있다. 이러한 추론이 바로 한국인의 동기 이해를 위한 제1의 개념들이 될 것이다.

<표 2>에서 보면, 한국인들은 생물적 동기와 이기적 동기를 억제하는 경향이 강한 것이다. 이는 특히 대인관계의 조화를 깨뜨릴 가능성이 있는 이기적 동기의 경우에 심할 것인데, 飢·渴 등의 생물적 동기에도 이의 탐닉은 크게 억제되고, 기본적인 생존 유지에 필요한 정도로 조절할 것을 요구하게 될 것이다. 이러한 욕구의 억제와 조절이 한국인의 동기 이해를 위한 제2의 개념들이 될 것이다.

또한 이 표에서 보면, 한국인들은 상황 및 시제열에

따른 가변성을 추구하는 경향이 강하고, 이는 자기개선과 자기확대의 지향으로 나타날 것이다. 집단주의 사회에서는 관계 속의 조화가 깨지는 것은 자신의 결점이나 무능 때문이라고 귀인한다(Kitayama et al., 1997). 이는 유학 사상에서 “모든 책임을 자기에게 돌이켜 구하라”[反求諸己]는 가르침으로 강조해 온 태도이다(조금호, 1990, 1991, 1994, 1995, 1997b, 1998a, b, 1999b). 따라서 자기의 결점을 찾아 이를 자기의 책임으로 돌리는 것은 자기개선의 원동력이 된다. 그리고 이러한 反求諸己의 태도는 居敬의 태도와 이어져서 도덕적인 자기확대로 승화될 것이다. 이러한 자기개선과 자기확대의 지향이 한국인의 동기 이해를 위한 제3의 개념들이 될 것이다.

관계에의 관심과 타인지향적 동기의 중시

한국인의 동기 이해를 위한 제1의 개념들은 한국의 문화는 유학 사상의 영향을 크게 받은 집단주의의 성향이 강하기 때문에, 한국인들의 삶에서의 주의의 초점은 다분히 타인과의 관계에 쏠려 있다는 것이다. 이러한 사실은 최근의 한국의 토착심리학에 대한 연구(예: 최상진, 2000)와 한국 사회의 문제점에 대한 연구(예: 나은영, 1995; 나은영·민경환, 1998) 등을 통해 거듭 확인되고 있다.

표 2. 두 문화유형*과 유학사상에서의 동기 이해

차 원	개인주의 (개체중심적 인간관)	집단주의 (관계중심적 인간관)	유학 사상
사회행위의 원동력·목표	자율성 강조 (1) 개인지향동기 (2) 개인지향 성취동기·개인중심 사회비교	의존성 강조 (1) 타인지향동기 (2) 사회지향 성취동기·집단중심 사회비교	도덕적 동기 중시
자기표현의 양식	자기주장 강조 (1) 환경통제동기 (2) 약한 동조동기	자기억제 강조 (1) 욕구통제동기 (2) 강한 동조동기	생물적·이기적 욕구 통제 강조
행위의 변이가능성	안정성 강조 (1) 자기고양동기 (2) 강한 일관성동기	가변성 강조 (1) 자기개선동기 (2) 약한 일관성동기	동기의 변용과 승화 지향

* (1)은 문화유형에 따라 지배적인 동기, (2)는 동기의 내용은 같으나 목표대상 또는 강도에서 차이가 있는 동기임.

Choi와 Choi(1994)는 한국인과 캐나다인의 “우리”(we)에 대한 의미 구조가 본질적으로 다름을 고찰하고 있다. 이들은 캐나다인들에게서 “우리”는 “나”를 중심으로 파악되어, “우리” 속에서 “나”는 독특한 위치를 점하고 있으나, 한국인에게서 “우리”는 “나”를 융화시킨 개념으로, “전체”와 “혼일”의 의미를 가짐을 밝혀내었다. 상대가 “우리”의 성원이 되었을 때 한국인은 정서적 거리의 단축이라는 느낌의 변화를 보이지만, 캐나다인은 공통 요인의 공유에 대한 인식이라는 사실적 지각의 변화를 우선적으로 보이고 있었다. 즉, 캐나다인은 “공통성 공유 우리”(distributive we-ness) 인식을 가지고 있으나, 한국인은 “관계성 우리”(relational we-ness) 인식을 가지고 있는 것이다. 이렇게 “우리”라는 집단이 갖는 의미는 캐나다인에게서 보다는 한국인에게서 더 강한 정서를 함유하고 있는 것이다.

이수원(1984) 또한 한국 문화권에서 “나”와 “너”는 “우리”라는 情 공간 속에서 더 이상 분리된 존재로 여겨지지 않음을 고찰하고 있다. 이러한 한국인의 타인과의 관계 지향은 情 또는 人情의 추구 또는 중시 현상으로 드러나는 것이다(이현남, 1992; 장성수·이수원·정진곤, 1990).

한국인들의 이러한 관계 중시 경향은 그들의 언어 생활에서도 드러나고 있다. Koo(1995)는 Brown과 Levinson(1987)이 제시한 공손성 이론(theory of politeness)이 서구의 개인주의 문화에 국한되어 적용되는 한계를 갖는다고 지적하고, 이의 확대 모형을 제시한 연구에서 공손한 언어 사용 행동의 문화 비교 결과를 제시하고 있다. Brown과 Levinson(1987)은 타인의 체면이 손상될 가능성이 있을 때 이를 제거하기 위해 정중한 언어를 전략적으로 사용하는 것을 공손성이라 보고 있다. 즉, 공손성은 체면 위협 행위(face threatening action)의 결과로서 나온다는 것이다. 그러나 Koo(1995)는 이러한 공손성을 체면 유지(face saving)라는 도구적 기능을 갖는 의도적 공손성(volitional politeness)이라 보고, 이 이외에도 존대말이 발달해 있는 한국에서는 상호작용을 하고 있는 당사자들 사이의 관계의 사회 지수화(social indexing)라는 규범적 기능을 갖는 분별 공손성(discernment politeness)의 차원이 있을 수 있음을 밝혀내고 있다. 그녀는 또한 미국인들은 체면 손상 위협의 정도라는 내용적 단

서에 초점을 맞추어 공손성을 표현하지만, 한국인들은 세력(power)과 친숙도(familiarity) 같은 관계적 단서에 더 민감하게 반응하여 공손 표현을 달리함을 발견하였다. 비슷한 결과를 Holtgraves와 Yang(1992)도 제시하고 있는데, 이러한 결과들에서 한국인들은 상호간의 관계에 초점을 맞추어 대인 교류의 양상을 달리함을 볼 수 있는 것이다.

이러한 배경에서 한국인은 대인 관계를 원활하게 유지하려는 경향이 강할 것이라 추론해 볼 수 있을 것이다. 이러한 관계 유지 또는 증진의 매개체가 바로 타인지향적 동기이고, 따라서 한국인은 이러한 타인에 대한 관심·배려와 책임을 참조 준거로 하는 동기들을 중시하게 된다고 생각할 수 있다. 즉, “한국인의 사회적 행동의 기저에는 기본적으로 관계의 이음끈들을 긍정적으로 보강하고 상대방에게 이를 확인시키려는 동기와 목적”(최상진, 2000, p. 143)이 놓여 있다고 볼 수 있는 것이다. 이러한 동기가 바로 타인지향적 동기인데, 이러한 맥락에서 “상대와의 이음끈을 강화하기 위한 의도성과 지향성을 가진 한국인의 특징적 사회 행동”들인 의례적인 언행, 체면치레 행동, 우리편 확인시키기 행동, 응석 행동, 자기비하적 겸손 행동 및 눈치(최상진, 2000, p. 143) 등은 모두 이러한 타인지향적 동기로부터 나오는 것이라 추론해 볼 수 있는 것이다.

이차 통제와 동기의 억제 및 조절

한국의 문화는 이렇게 관계지향적인 경향이 강하였으므로, 대인관계에서의 조화와 질서를 무엇보다도 중시하였으며, 따라서 이러한 조화와 질서를 깨뜨릴 위험을 항상 경계하였다. 강한 사적 감정(예: 분노)과 마찬가지로 개인의 생물적·이기적 욕구의 추구는 대인관계에서의 조화와 질서를 깨뜨릴 위험이 다분하다. 그러므로 한국인은 특히 생물적·이기적 욕구를 절제할 것을 강조해 왔고, 이것이 바로 한국인의 동기 이해를 위한 제2의 개념들이 된다.

전통적으로 유학 사상에서는 정서와 동기의 내적 통제를 강조하여 왔으며, 특히 성리학에서는 整齊嚴肅의 居敬을 중시하므로써, 사적인 감정[七情]과 욕구의 통제를 수양의 핵심으로 삼았다. 그리하여 栗谷은 “의복은 화려하거나 사치해서는 안되고, 추위를 막을 수 있을

정도면 족하다. 음식은 아름답고 좋은 맛을 탐내면 안 되고, 굶주림을 막을 수 있을 정도면 족하다. 그리고 거처하는 집은 크거나 편안해서는 안 되고, 병을 막을 수 있을 정도면 족하다”¹⁶⁷⁾라고 하여, 敎 공부를 통해 생물적·이기적 욕구를 통제할 것을 강조하고 있다. 이러한 욕구 통제의 강조는 유학 사상의 창시자인 공자로부터의 전통인데, 論語에서 恥(부끄러움)란 글자는 11개장에서 모두 17회 출현하는데,¹⁶⁸⁾ 그 중에서 4개장에서 나오는 6회(35% 정도)¹⁶⁹⁾가 생물적·이기적 욕구의 무절제한 추구는 부끄러움을 가져오는 일이므로, 이를 절제해야 한다는 사실을 지적하고 있다.

한국인들이 이러한 영향을 받아 동기의 억제와 조절을 강조하는 것은 한국인의 통제 양식의 특징을 그대로 반영하는 것이라 볼 수 있다. Rothbaum 등(1982)과 Weisz 등(1984)은 통제를 두 가지 상반된 과정으로 개념화하고 있다. 그 하나는 스스로가 주도권을 가지고 세계를 변화시키려 하고, 환경을 자아의 요구에 맞추려 하는 1차 통제(primary control)로서, 전통적인 심리학 이론들에서 가정했던 통제의 개념이 이에 해당된다. 또 하나는 자기를 변화시키므로써 환경적 힘과 조화를 이루려 하는 2차 통제(secondary control)로서, 이는 수동성(passivity)·후퇴(withdrawl)·순종(submissiveness) 등 향내적 행동(inward behavior)의 근거가 되는 통제 시도라는 것이다. 이러한 향내적 행동은 전통적으로는 통제무능력의 지각(perceived uncontrollability) 결과 나타나는 증상이라고 보았지만, 사실은 더 큰 미래의 실패나 통제불능을 예방하는 또 다른 형태의 통제라는 것이 이들의 주장이다. 즉, 1차 통제의 대상이 환경과 외적 통제라면, 2차 통제의 대상은 자신이 된다는 것이다.

이러한 맥락에서 보면, 개인적인 욕구의 억제와 조절을 강조하는 한국인들에게서는 1차 통제보다 2차 통제가 특징적인 통제 유형이 될 것이라 추론할 수 있다. 김수인(1996)은 대학생들을 대상으로 하여, 그들의 개인

주의 성향이 높을수록 1차 통제의 수준이 높고, 집단주의 성향이 높을수록 2차 통제 수준이 높음을 밝혀내므로써 이러한 추론의 타당성을 입증하고 있는데, 최상진(1995)은 한국인에게서 나타나는 이러한 2차 통제는 현실초월적 통제·심리방어적 통제·타인지향적 통제의 양식을 띄는 것으로 개념화하고 있다.

여기서 본고의 내용과 관련해서 관심을 끄는 것은 현실초월적 통제인데, 최상진(1995)은 이의 두 가지 양식으로 소극적 현실초월과 적극적 현실초월을 들고 있다. 여기서 소극적 현실초월이 수동적·도파적인 현실초월이라면,¹⁷⁰⁾ 적극적 현실초월은 극기·수신·금욕·청빈 등의 추구로 나타나는 통제 양식인데, 이는 전통적으로 성리학 체계에서 강조해 온 적응 양식인 것이다. 본고의 맥락에서 보면, 이러한 적극적 현실초월은 생물적·이기적 욕구의 억제와 조절을 통해 이루어지는 통제의 유형에 속하는 것이라 할 수 있을 것이며, 이런 점에서 한국인의 특징적인 통제 유형이라고 볼 수 있을 것이다.

자기개선과 자기확대의 지향

앞에서 보았듯이 한국과 같은 집단주의 사회에서는 의존성이 문화적 명제이므로 타인에의 배려와 조화의 유지를 강조하게 되고, 결과적으로 대인관계의 조화를 해칠 수 있는 자기의 부적 측면을 찾아 이를 개선하려는 노력을 하게 될 것이다. 이렇게 하여 자기개선이 이루어지면, 다른 사람과의 조화가 이루어지고, 결과적으로 타인에 대한 관심과 배려가 개인적인 이익의 추구보다 앞서게 되어 끝내는 “타인을 자신 속에 포괄하는”(Aron & Aron, 1986, p. 19) 자기확대가 이루어질 수 있을 것이다. 한국인의 동기 이해의 제3의 개념들은 이러한 자기개선과 자기확대가 한국인의 삶의 지향처가 되어 왔다는 것이다.

집단주의 사회에서는 인간을 사회관계 속에서의 상호 의존적인 존재로 파악하며, 이러한 관계 속의 역할, 규범 및 사회적 연대가 개인의 특성보다 더 중요한 행위의 원동력이라고 본다. 이 사회에서는 상호연관된 관계적 존재인 개인들이 이러한 관계와 역할의 연쇄망 속에

167) 衣服不可華侈 饗寒而已 飲食不可甘美 救飢而已 居處不可安泰 不病而已(栗谷全書 擊蒙要訣 持身章 609)

168) 論語11得 참조

169) 士志於道 而恥惡衣惡食者 未足與議也(里仁 9); 邦有道 貧且賤焉 恥也 邦無道 富且貴焉 恥也(泰伯13); 子曰 衣敝緼袍 與衣狐貉者立 而不恥者 其由也與(子罕 26); 憲問恥 子曰 邦有道穀 邦無道穀 恥也(憲問 1)

170) 이의 대표적인 예로 그는 한국인들이 개인적 억울함을 恨의 정서로 보편화하여 승화시키는 현상을 들고 있다 (최상진, 1995, p. 539).

참여하여, 상호의존성과 조화로운 관계, 그리고 원만한 사회의 통합을 이루는 것이 인간 삶의 이상이라고 본다(Fiske et al., 1998; Miller, 1997; Tu Wei-Ming, 1985).

그러나 이 경우의 상호의존성은 사회 관계의 중요성에 대한 관심과 지향을 의미하는 것이지, 자신의 개인적 가치에 관심이 없는 것은 아니다. 즉, 상호의존적인 삶이란 자기의 상실이나 자기에 대한 관심의 부재를 의미하는 것이 아니라, 개인의 주의·인지·감정·동기가 관계 및 규범에 터서 조직화되는 것을 의미할 뿐인 것이다(Fiske et al., 1998). 그러므로 집단주의 사회에서는 어떤 의미에서 보면, 더 잘 발달되고 분화된 자기관이 요청되는 것이다. 즉, 이들에게 있어서는 자기의 여러 측면들이 서로 분리되어 일치하지 않을 수 있으므로¹⁷¹⁾(Triandis, 1989, 1990), 이들 간의 조화로운 관계 설정이 중요해지게 되는 것이다.

이러한 관점에서 보면, 집단주의 사회에서는 자기의 여러 측면, 예를 들면 스스로가 보는 사적 자기, 일반적인 타인이 보는 나에 대한 견해인 공적 자기 및 집단의 성원들이 보는 나에 대한 견해인 집단적 자기(Baumeister, 1986) 사이에 조화를 이루어, 상호의존성을 최대화하는 것을 이상적 인간의 중요한 특징이라고 받아들이는다고 추론할 수 있다. 이러한 통합과 조화는 나에 대한 다양한 견해를 가지고 있는 타인이나 집단을 나 자신 속에 끌어 들여 나 자신과 동일시하는 데에서 가장 잘 이루어질 수 있을 것이다. 따라서 타인이나 집단을 자신의 중요한 속성의 하나로서 자신의 정의 안에 포함시키는 자기확대(self-expansion)가 한국과 같은 집단주의 사회의 가장 핵심적인 근본동기¹⁷²⁾가 될 것이라 볼 수 있을 것이다.

171) 인도인들에게 있어서 자기는 구획된 실체(bounded entity)로서의 individual(분리할 수 없는 통합된 존재)이 아니라, 상호 연관되어 있지만 개별적인 여러 측면들의 dividual(분리할 수 있는 분절된 존재)로 받아들여진다(Bharati, 1985, pp. 219-225; Devos, Marsella, & Hsu, 1985, p. 14; Marriott, 1976, p. 111)는 지적은 이러한 사실을 극적으로 드러내 주고 있다.

172) Aron과 그 동료들(Aron & Aron, 1986; Aron, Aron, & Smollan, 1992; Aron, Aron, Tudor, & Nelson, 1991)은 이러한 자기확대동기가 인간의 기본적인 동기의 하나라고 제안하고, 이는 타인과의 밀접한 애착관계의 형성을 통해 이루어질 수 있음을 밝히고 있다. 이러한 자기확대는 밀접한 관계 형성 이외에도 중요한 타인에의 인식이나 소속집단의 인식을 활성화함으로써 이루어지는 것

한국인의 삶의 배경이 되어 왔던 유학 사상에서도 자기개선과 이를 통한 자기확대를 삶의 목표로 설정하고 있다. 유학사상에서는 모든 일의 책임을 스스로에게서 찾으므로써[反求諸己] 스스로의 단점을 고쳐나가는 자기개선을 자기발전의 핵심으로 본다. 孟子에서는 이러한 입장이 다음과 같이 표현되고 있다.

내가 남을 사랑하는 데도 그가 나에게 친근해지지 않으면 내 스스로의 仁이 부족하지 않은지 반성해야 하고, 사람을 다스리는데도 다스려지지 않으면 내 지혜가 모자라지 않은지 반성해야 하며, 남에게 禮로써 대했는데도 그가 예로써 답하지 않으면 나의 공경함이 부진함이 없는지 반성해야 한다. 행함에 있어 그에 상응하는 결과를 얻지 못할 때에는 모두 자기에게 돌이켜 그 까닭을 찾아보아야 한다[反求諸己]. 자기 몸이 바르고 나서야 천하가 나에게 돌아오게 되는 것이다.¹⁷³⁾

이렇게 모든 책임을 자기에게 돌이켜 찾는 것은 “만물의 이치가 모두 나에게 구비되어 있기 때문이다. 그러므로 자기를 반성하여 보아 성실하다면, 즐거움이 이보다 더 클 수가 없는 것이다.”¹⁷⁴⁾

이러한 자기개선은 곧 자기를 확대하여 도덕적 완성을 이루는 근본이 된다. 즉, 공자가 말한 이른 바 주위 사람 및 온 천하 사람들과 하나가 되어 그들을 편안하게 해주는 安人과 安百姓은 곧 자기개선을 통해 자기를 닦는 修己를 기초로 하여 이루어지는 것으로서, 따라서 공자는 이를 “자기를 닦으므로써 주위 사람들을 편안하게 해주는 일”[修己以安人] 및 “자기를 닦으므로써 온 천하 사람들을 편안하게 해주는 일”[修己以安百姓]이라고 표현하고 있는 것이다(論語 憲問篇 45). 이렇게 유학 사상의 핵심은 바로 인간의 존재 확대 또는 확장이라고 요약할 수 있는데(조공호, 1998a, 1999b; Tu Wei-Ming, 1985), 大學에서 제시되고 있는 格物 - 致知 - 誠意 - 正

으로 밝혀지고 있으며(Brewer & Gardner, 1996; Hinkley & Anderson, 1996; Smith & Henry, 1996), 타인의 역할을 수행하여 타인의 조망을 취득하는 절차에 의해서도 자기확대가 이루어지고 있다(이수원, 1993, 1994; Davis, Conklin, Smith, & Luce, 1996).

173) 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(孟子 離婁 4)

174) 萬物皆備於我矣 反身而誠 樂莫大焉(孟子 盡心上 4)

心-修身-齊家-治國-平天下의 八條目的 동기위계설도 이러한 생각을 잘 드러내고 있다. 즉, 8조목 각각에서 상위 조목은 하위 조목의 목표로서, 최상위 목표인 平天下까지 자기확대가 이루어질 수 있고, 또 그렇게 되도록 노력해야 함을 역설하고 있는 것이다. 조선조의 성리학에서도 居敬의 최종 목표는 곧 덕을 모으므로써 [聚德] 인간의 본성을 완성하고 실천하는 데 [踐形盡性] 있다(栗谷全書 477)고 보므로써, 자기개선과 이를 통한 자기확대를 삶의 최종 지향처로 삼고 있는 것이다.

문화 이중성과 동기의 문제

이상에서 제시된 세 가지 개념들은 한국인의 동기 이해를 위한 앞으로의 연구의 준거틀로서 제안된 것이다. 따라서 이러한 개념들은 현재로서는 시안적인 것으로서, 앞으로의 연구들을 통해 그 개념적·경험적 유용성이 입증되어야 할 것이다. 이렇게 이러한 개념들을 실제 연구에 적용할 때는 몇 가지 문제점을 고려해야 한다.

우선 생각해 보아야 할 것은 문화의 이중성의 문제이다. 한국 문화의 이중성에 대해서는 많은 사람들이 언급하고 있는데, 나은영과 민경환(1998)은 문화이중성을 “명시적·공식적 규범과 암묵적·비공식적 행동 원리의 불일치”(p. 75)라 규정하면서, 이러한 “문화의 이중 구조가 심화된 이유 중의 하나는 급격한 사회 변화로 인한 큰 세대차”(p. 85)라고 보고 있다. 즉, 고연령 세대일수록 명시적 규범(예: 법과 규칙)과 암묵적 행동 원리(예: 유교적 신념과 선호) 사이에 괴리가 큰 이중성을 보여주고 있다는 것이다. 이러한 이중성의 근원은 급속한 근대화 과정에서 겉으로 드러나는 규범적 측면만 근대화되고, 내면에는 아직도 전통적 유교적 잔재가 남아 있는 데에 있을 수 있다.

본고에서 제시되고 있는 개념들은 이러한 관점에서 보면, 암묵적 행동 원리에 해당하는 전통 유학 사상에서 그 근거를 상당히 따 온 것이다. 따라서 나은영과 민경환(1998)에 따르면, 본고의 개념들은 유학적 전통 사상에 입각한 행동 원리를 선호하는 고연령 세대에는 어느 정도 타당하게 적용될 수 있겠지만, 암묵적 원리와 명시적 규범이 모두 개인주의화 하여 그 괴리가 거의 없는 저연령 세대에는 적용되기 힘들 것이라고 볼 수 있다. 그러므로 이러한 문화의 이중 구조가 존재하

는 한, 한국인의 동기 이해의 개념들은 세대별로 세분화될 필요가 있을 것이다.

그러나 이 문제에 대해 다른 시각에서 생각해 볼 수도 있다. 즉, 동기의 개념들은 항상 같지만, 시대와 상황에 따라서 특출하게 부각되는 행동과 그 배경이 되는 욕구가 다른 모습으로 나타나는 것으로 볼 수도 있다는 것이다. 이러한 시각에서 보면, 세대차는 곧 상황의 차이로 수렴해 볼 수 있는 셈이 된다. 이러한 가능성에 대해서는 Fromm(1941)이 이미 설득력있게 제시한 바 있다. 그에 따르면, 자유에 대한 열망이라는 인간의 기본적인 동기는, 인간의 자유를 구속하는 외적 대상이 상존하고 있을 때에는, 이로부터의 해방을 목표로 하여, 구속물에 대한 투쟁이라는 행동으로 나타난다. 그러나 자유를 획득하고 나면, 이전의 구속물이 인간의 자유를 유보하는 대가로 주고 있었던 소속감과 안전감을 상실하게 되어, 불안 수준이 높아지게 된다. 그리하여 이런 사정이 지속되면, 다시 자신들의 자유를 맡아주는 대가로 소속감과 안전감을 줄 수 있는 대상을 찾아 자유로부터 도피하는 행동이 나타나게 된다는 것이다. 이렇게 자유에의 열망이라는 욕구는 상황에 따라 자유를 위한 투쟁과 자유로부터의 도피라는 정반대의 행동의 근거가 될 수 있다는 것이다.

이러한 관점에서 보면, 한국이라는 급격한 변화의 와중에 있는 사회는 처해 있는 상황에 따라 비록 동기적 배경이 같을지라도, 이것이 서로 다른 행동의 원천으로 작용할 수도 있을 것이다. 따라서 본고에서 집단주의 문화의 특징과 유학 사상의 두 축으로부터 도출해 낸 개념들을 기초로 해서도 우리 사회의 성원들이 보이고 있는 서로 다른 행동을 이해해 볼 수 있을 것이다. 예를 들면, 타인에의 관심이라는 개념들은 가족이기주의 [내집단을 가족에 국한하는 상황]와 지역이기주의 [내집단을 지역집단으로 잡는 상황]라는 서로 다른 행동의 설명 원리로 동원될 수도 있을 것이다.

이러한 문제점들은 경험적 자료를 바탕으로 하지 않고 이론적 탐색을 목표로 하는 연구들이 가지는 어쩔 수 없는 한계일 것이므로, 앞으로의 광범위한 연구와 논의를 거쳐 좀 더 심도있게 고찰되고 정리되어야 할 것이다.

참 고 문 헌

유학관계 1차 사료

- 大東文化研究院 影印 (1958). 栗谷全書. 서울: 成均館大學校
- 大東文化研究院 影印 (1958). 退溪全書(上·下). 서울: 成均館大學校
- 成百曉 譯註 (1998). 大學·中庸集註. 서울: 傳統文化研究會
- 楊偉 (818). 荀子注. (服部宇之吉編, 漢文大系, 卷十五, 東京: 富山房, 1972)
- 王夢鷗 註譯 (1969). 禮記今註今譯. 臺北: 臺灣商務印書館
- 王先謙 (1891). 荀子集解. (服部宇之吉編, 漢文大系, 卷十五, 東京: 富山房, 1972)
- 李相玉 譯著 (1993). 禮記(上·中·下). 서울: 명문당
- 張基謹 譯 (1980). 孟子新譯. 서울: 汎潮社
- 鄭長澈 譯解 (1992). 荀子(惠園東洋古典 19). 서울: 惠園出版社
- 趙岐 (130-201?). 孟子章句. (服部宇之吉編, 漢文大系, 卷一, 東京: 富山房, 1972).
- 朱熹 (1177). 論語集註. (京城書籍組合編, 原本備旨 論語集註. 서울: 太山文化社, 1984.)
- 朱熹 (1177). 孟子集註. (京城書籍組合編, 原本備旨 孟子集註. 서울: 太山文化社, 1984.)
- 朱熹 (1177). 大學集註. (京城書籍組合編, 原本備旨 大學·中庸. 서울: 太山文化社, 1984.)
- 朱熹 (1177). 中庸集註. (京城書籍組合編, 原本備旨 大學·中庸. 서울: 太山文化社, 1984.)
- 車柱環 譯 (1969). 論語. 서울: 乙酉文化社
- 車柱環 譯 (1974). 中庸·大學. 서울: 乙酉文化社
- 韓相甲 譯 (1982). 四書集註(I·II). 서울: 三省出版社
- Dubs, H. H. (1966). *The works of Hsüntze*. Taipei: Ch'eng-Wen Publishing Co.
- Harvard-Yenching Institute (1940). 論語引得. HYI Sinological Index Series, Supplement 16. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Harvard-Yenching Institute (1940). 孟子引得. HYI Sinological Index Series, Supplement 17. Cambridge,

Massachusetts: Harvard University Press.

Harvard-Yenching Institute (1950). 荀子引得. HYI Sinological Index Series, Supplement 22. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Legge, J. (1970). *The works of Mencius*. New York: Dover.

Watson, B. (1963). *Hsün Tzu: Basic writings*. New York: Columbia University Press.

유학관계 2차 사료 및 심리학 자료

- 郭沫若 (1945). 十批判書. 重慶: 科學出版社. (조성을 역, 중국고대사상사. 서울: 까치, 1991)
- 吉熙星 (1998). 철학과 철학사: 해석학적 동양 철학의 길. 한국철학회 1998년도 춘계 학술발표회 주제 논문.
- 김성태 (1989). 경과 주의(증보판), 서울: 고려대학교 출판부.
- 김수인 (1996) 집단주의 - 개인주의 성향과 1차 - 2차 통제 양식이 정신건강에 미치는 영향. 석사학위논문, 가톨릭대학교
- 金勝惠 (1990). 原始儒敎. 서울: 民音社
- 金忠烈 (1982). 東洋 人性論의 序說. 韓國東洋哲學會編 東洋哲學의 本體論과 人性論. 서울: 연세대학교 출판부, 169-184.
- 金炯孝 (1990). 맹자와 순자의 철학사상. 서울: 삼지원.
- 나은영 (1995). 의식개혁에 장애가 되는 문화적 요인들: 체면과 동조. 한국심리학회지: 사회문제, 2(1), 33-51.
- 나은영·민경환 (1998). 한국 문화의 이중성과 세대차의 근원에 관한 이론적 고찰 및 기존 조사자료 재해석. 한국심리학회지: 사회문제, 4(1), 75-93.
- 나은영·차재호 (1999). 1970년대와 1990년대 간 한국인의 가치관 변화와 세대차 증감. 한국심리학회지: 사회 및 성격, 13(2), 37-60.
- 牟宗三 (1979). 名家與荀子. 臺北: 學生書局.
- 徐復觀 (1969). 中國人性論史: 先秦篇. 臺北: 商務印書館.
- 安炳周 (1987). 퇴계의 학문관: 심경후론을 중심으로. 퇴계학연구(단국대학교 퇴계학연구소), 1, 39-59.
- 尹絲淳 (1992). 머리말: 民族과 思想. 민족과 사상 연구

- 회편. 四端七情論: 民族과 思想 1. 서울: 서광사. 5-9.
- 尹絲淳 (1997). 한국 유학 사상사론. 서울: 예문서원.
- 李光世 (1998). 동양과 서양: 두 지평선의 융합. 서울: 길.
- 李相殷 (1973). 퇴계의 생애와 사상. 서울: 서문당.
- 이수원 (1984). 한국인의 인간관계 구조와 정. 교육논총 (한양대학교 교육문제연구소), 1, 95-125.
- 이수원 (1993). 사회적 갈등의 인지적 기제: 사회적 자아 중심성. 한국심리학회지: 사회, 7(2), 1-23.
- 이수원 (1994). 사회적 자아중심성: 타인 이해에서 성향주의의 원천. 한국심리학회지: 일반, 13(1), 129-152.
- 李承煥 (1998) 후기 근대 유학담론의 두 유형: 두웨이밍 (杜維明)과 에임스(Roger Ames)를 중심으로 東亞研究(서강대학교 동아연구소). 35, 363-416.
- 이현남 (1992). 도움행동의 이원성: 공정지향과 관계지향. 박사학위논문, 한양대학교.
- 임능빈 (1981a). 퇴계의 도덕심리학적 일 연구. 省谷論叢, 12, 27-47.
- 임능빈 (1981b). 율곡의 도덕심리학적 일 연구. 부산대학교 논문집, 20, 233-255.
- 임능빈 (1984). 성리학의 적용심리학적 연구: 퇴계와 율곡을 중심으로 박사학위논문. 서울대학교.
- 장석만 (1999). '근대문명'이라는 이름의 개신교 역사비평(역사문제연구소), 1999년 봄호(통권 46호), 255-268.
- 장성수·이수원·정진곤 (1990). 한국인의 인간관계에서 나타난 분배정의에 관한 연구: 공정조망과 인정조망을 중심으로 교육논총(한양대학교 교육문제연구소), 3, 217-265.
- 정양은 (1970). 감정론의 비교연구. 한국심리학회지, 1(3), 77-90.
- 정양은 (1976). 심리구조의 동서비교. 한국심리학회지, 2(2), 68-79.
- 鄭仁在 (1981). 순자의 지식론. 강성위 외. 동서 철학의 향연. 대구: 이문사. 323-357.
- 조금호 (1990). 맹자에 나타난 심리학적 함의(I): 인성론을 중심으로. 한국심리학회지: 사회, 5(1), 59-81.
- 조금호 (1991). 맹자에 나타난 심리학적 함의(III): 교육론과 도덕실천론을 중심으로. 한국심리학회지: 사회, 6(1), 73-108.
- 조금호 (1993). 대인평가의 문화간 차이: 대인평가 이원 모형의 확대 시론. 한국심리학회지: 사회, 7(1), 124-149.
- 조금호 (1994). 순자에 나타난 심리학적 함의(II): 천인관계론에 기초한 연구 방향의 정초. 한국심리학회지: 사회, 8(1), 34-54.
- 조금호 (1995). 순자에 나타난 심리학적 함의(II): 인성론을 중심으로. 한국심리학회지: 사회, 9(1), 1-25.
- 조금호 (1996). 문화유형과 타인 이해 양상의 차이. 한국심리학회지: 일반, 15(1), 104-139.
- 조금호 (1997a). 문화유형과 정서의 차이: 한국인의 정서 이해를 위한 시론. 심리과학(서울대학교 심리과학연구소), 6(2), 1-43.
- 조금호 (1997b). 순자에 나타난 심리학적 함의(III): 예론을 중심으로. 한국심리학회지: 사회 및 성격, 11(2), 1-27.
- 조금호 (1998a). 유학심리학: 맹자·순자 편. 서울: 나남출판.
- 조금호 (1998b). 순자에 나타난 심리학적 함의(IV): 수양론을 중심으로. 한국심리학회지: 사회 및 성격, 12(2), 9-37.
- 조금호 (1999a). 문화유형에 따른 동기의 차이. 한국심리학회지: 사회 및 성격, 13(2), 233-273.
- 조금호 (1999b). 선진유학에서 도출되는 심리학의 문제. 최상진·윤호균·한덕용·조금호·이수원. 동양심리학. 서구심리학에 대한 대안 모색. 서울: 지식산업사. 31-161.
- 陳大齊 (1954). 荀子學說. 臺北: 中華文化出版.
- 蔡仁厚 (1984). 孔孟荀哲學. 臺北: 學生書局.
- 최상진 (1995). 한국인의 통제 유형. 임능빈 편. 동양사상과 심리학. 서울: 성원사. 535-543.
- 최상진 (2000). 한국인 심리학. 서울: 중앙대학교 출판부.
- 한규석 (1991). 사회심리학 이론의 문화특수성: 한국인의 사회심리학 연구를 위한 고찰. 한국심리학회지: 사회, 6(1), 132-155.
- 한규석 (1995). 사회심리학의 이해. 서울: 학지사.
- 한덕용 (1994). 퇴계심리학. 서울: 성균관대학교 출판부.
- 한덕용 (1999). 한국 유학의 심리학. 최상진·윤호균·

- 한덕웅 · 조금호 · 이수원. 동양심리학. 서구심리학에 대한 대안 모색. 서울: 지식산업사. 163-285.
- 黃公偉 (1974). 孔孟荀哲學證義. 臺北: 幼獅書店.
- Aron, A., & Aron, E. N. (1986). *Love and the expansion of self: Understanding attraction and satisfaction*. New York: Hemisphere.
- Aron, A., Aron, E. N., & Smollan, D. (1992). Inclusion of Other In the Self Scale and the structure of interpersonal closeness. *Journal of Personality and Social Psychology*, 63, 596-612.
- Aron, A., Aron, E. N., Tudor, M., & Nelson, G. (1991). Close relationships as including other in the self. *Journal of Personality and Social Psychology*, 60, 241-253.
- Bakan, D. (1966). *The duality of human existence*. San Francisco, CA: Jossey-Bass
- Bandura, A. (1997). *Self-efficacy: The exercise of control*. New York: Freeman.
- Baumeister, R. F. (1986). *Identity: Cultural change and the struggle for self*. New York: Oxford University Press.
- Beck, R. C. (1983). *Motivation: Theories and principles* (2nd ed.). Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Bharati, A. (1985). The self in Hindu thought and action. In A. J. Marsella, G. A. DeVos, & F. L. K. Hsu (Eds.), *Culture and self: Asian and Western perspectives*(185-230). New York: Tavistock.
- Bond, M. H. (Ed.) (1986). *The psychology of the Chinese people*. Hong Kong: Oxford University Press.
- Bond, M. H. (1988). *The cross-cultural challenge to social psychology*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Bond, M. H., & Smith, P. B. (1996). Culture and conformity: A meta-analysis of studies using Asch's (1952b, 1956) line judgement task. *Psychological Bulletin*, 119, 111-131.
- Brewer, M. B., & Gardner, W. (1996). Who is this "we"? Levels of collective identity and self representations. *Journal of Personality and Social Psychology*, 71, 83-93.
- Brown, P., & Levinson, S. D. (1987). *Politeness: Some universals of language usage*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Carr, S. C., & MacLachlan, M. (1997). Motivational gravity. In D. Munro, J. F. Schumaker, & S. C. Carr (Eds.), *Motivation and culture*(133-155). New York: Routhedge.
- Choi, I., & Nisbett, R. E. (in press). The cultural psychology of surprise: Holistic theories and recognition of contradiction. *Journal of Personality and Social Psychology*.
- Choi, S. C., & Choi, S. H. (1994). We-ness: A Korean discourse of collectivism. In G. Y. Yoon & S. C. Choi (Eds.), *Psychology of the Korean people: Collectivism and individualism*. Seoul, Korea: Dong-A.
- D'Andrade, R. G. & Strauss, C. (Eds.) (1992). *Human motives and cultural models*. New York: Cambridge University Press.
- Davis, M. H., Conklin, L., Smith, A., & Luce, C. (1996). Effect of perspective taking on the cognitive representation of persons: A merging of self and other. *Journal of Personality and Social Psychology*, 70, 713-726.
- DeVos, G. A. (1973). *Socialization for achievement: Essay on the cultural psychology of the Japanese*. Berkeley, CA: University of California Press.
- DeVos, G. A., Marsella, A. J., & Hsu, F. L. K. (1985). Introduction: Approaches to culture and self. In A. J. Marsella, G. A. DeVos, & F. L. K. Hsu (Eds.), *Cultural and self: Asian and Western perspectives*(2-23). New York: Tavistock.
- Diener, E., & Diener, M. (1995). Cross-cultural correlates of life satisfaction and self-esteem. *Journal of Personality and Social Psychology*, 68, 653-663.
- Diener, E., & Larsen, R. J. (1993). The experience of emotional well-being. In M. Lewis & J. M.

- Haviland (Eds.), *Handbook of emotion*(405-514). New York: Guilford.
- Festinger, L. (1954). A theory of social comparison processes. *Human Relations*, 7, 117-140.
- Fiske, A. P., Kitayama, S., Markus, H. R., & Nisbett, R. E. (1998). The cultural matrix of social psychology. In D. T. Gilbert, S. T. Fiske, & G. Lindzey (Eds.), *The handbook of social psychology* (4th ed., Vol. 2, 915-981). Boston, MA: MaGraw-Hill.
- Franken, P. E. (1998). *Human motivation*(4th ed.). Pacific Grove, CA: Brooks/Cole.
- Fromm, E. (1941). *Escape from freedom*. New York: Rinehart.
- Geen, R. G. (1991). Social motivation. *Annual Review of Psychology*, 42, 377-399.
- Geen, R. G. (1995a). *Human motivation: A social psychological approach*. Pacific Grove, CA: Brooks/Cole.
- Geen, R. G. (1995b). Social motivation. In B. Parkinson & A. M. Colman (Eds.), *Emotion and motivation* (38-57). London: Longman.
- Geen, R. G., & Shea, J. D. (1997). Social motivation and culture. In D. Munro, J. F. Schumaker, & S. T. Carr (Eds.), *Motivation and culture*(33-48). New York: Routledge.
- Goodwin, R. (1997). Cross-cultural personal relationship. In D. Munro, J. F. Schumaker, & S. C. Carr (Eds.), *Motivation and culture*(49-68). New York: Routledge.
- Heckhausen, H. (1990). *Motivation and action*. Berlin: Springer-Verlag.
- Heine, S. J., & Lehman, D. R. (1997). Culture, dissonance, and self-affirmation. *Personlity and Social Psychology Bulletin*, 23, 389-400.
- Heine, S. J., Lehman, D. R., Markus, H. R., & Kitayama, S. (in press). Is there a universal need for positive self-regard? *Psychological Review*.
- Hinkley, K., & Anderson, S. M. (1996). The working self-concept in transference: Significant-other activation and self change. *Journal of Personality and Social Psychology*, 71, 1279-1295.
- Hofstede, G. (1980). *Culture's consequences: International differences in work-related values*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Hofstede, G. (1983). Dimension of national cultures in fifty countries and three regions. In J. B. Deregowski, S. Dziurawiec, & R. C. Annis (Eds.), *Explorations in cross-cultural psychology*(335-355). Lisse, Netherlands: Swets & Zeitlinger.
- Hofstede, G. (1991). *Cultures and organizations: Software of the mind*. London: McGraw-Hill. (차재호·나은영 역. 세계의 문화와 조직. 서울: 학지사, 1995)
- Hogan, R. (1983). A socioanalytic theory of personality. In M. Page & R. Dienstbier (Eds.), *Nebraska Symposium on Motivation*, 1982(55-89). Lincoln, NB: University of Nebraska Press.
- Holtgraves, T., & Yang, J. N. (1992). Interpersonal underpinnings of request strategies: General principles and differences due to culture and gender. *Journal of Personality and Social Psychology*, 62, 246-256.
- Hsu, F. L. K. (1983). *Rugged individualism reconsidered*. Knoxville, TN: University of Tennessee Press.
- Kagitcibasi, C. (1994). A critical appraisal of individualism and collectivism: Toward a new formulation. In U. Kim, H. C. Triandis, C. Kagitcibasi, S. C. Choi, & G. Yoon (Eds.), *Individualism and collectivism: Theory, method, and applications* (52-65). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Kim, U. (1995). *Individualism and collectivism: A psychological, cultural and ecological analysis*. Nordic Institute of Asian Studies(NIAS) Report Series, No. 21. Copenhagen, Denmark: NIAS Books.
- Kim, U., & Choi, S. C. (1993). Asian collectivism: Indigenous and comparative perspectives. 중앙대

- 학교 사회과학연구소편, 한국적 심리학의 탐색 ('93 사회과학연구소 국제학술세미나 자료집). 서울: 중앙대학교 사회과학연구소
- King, A. Y. C. (1985). The individual and group in Confucianism: A relational perspective. In D. Munro (Ed.), *Individualism and holism*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- King, A. Y. C., & Bond, M. H. (1985). The Confucian paradigm of man: A sociological view. In W. S. Tseng & D. Y. H. Wu (Eds.), *Chinese culture and mental health*(29-46). New York: Academic Press.
- Kitayama, S., & Markus, H. R. (Eds.) (1994). *Emotion and culture: Empirical investigations of mutual influence*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Kitayama, S., & Markus, H. R. (1995). Construal of self as cultural frame: Implications for internationalizing psychology. In N. R. Goldberger & J. B. Veroff (Eds.), *The culture and psychology reader* (366-383). New York: New York University Press.
- Kitayama, S., & Markus, H., & Kurokawa, M. (1994). *Cultural views of self and emotional experience: Does the nature of good feelings depend on culture?* Unpublished manuscript, Kyoto University, Kyoto, Japan.
- Kitayama, S., Markus, H. R., & Lieberman, C. (1995). The collective construction of self-esteem: Implications for culture, self and emotion. In J. Russel, J. Fernandez-Dols, T. Manstead, & J. Wellenkamp (Eds.), *Everyday conceptions of emotion: An introduction to the psychology, anthropology, and linguistics of emotions*(523-550). Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Kitayama, S., Markus, H. R., Matsumoto, H., & Norasakkunkit, V. (1997). Individual and collective processes of self-esteem management: Self-enhancement in the United States and self-criticism in Japan. *Journal of Personality and Social Psychology*, 72, 1245-1267.
- Koo, J. (1995). *Politeness theory: Universals and specificity*. Unpublished doctoral dissertation, Harvard University.
- Kornadt, H. J., Eckensberger, L. H., & Emminghaus, W. B. (1980). Cross-cultural research on motivation and its contribution to a general theory of motivation. In H. C. Triandis & W. Lonner (Eds.), *Handbook of cross-cultural psychology: Basic processes*(Vol. 3, 223-321). Boston: Allyn & Bacon.
- Kubany, E. S., Gallimore, R., & Buell, J. (1970). The effects of extrinsic factors on achievement-oriented behavior: A non-Western case. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 1, 77-84.
- Lew, S. K. (1977). Confucianism and Korean social structure. In C. S. Yu (Ed.), *Korean and Asian religious tradition*. Toronto, Canada: Univeristy of Toronto Press.
- Maehr, M. (1974). Culture and achievement motivation. *American Psychologist*, 29, 887-896.
- Maehr, M., & Nicholls, J. (1980). Culture and achievement motivation: A second look. In N. Warren (Ed.), *Studies in cross-cultural psychology* (Vol. 2, 221-267). New York: Academic Press.
- Markus, H. R., & Kitayama, S. (1991a). Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*, 98, 224-253.
- Markus, H. R., & Kitayama, S. (1991b). Cultural variation in the self-concept. In J. Strauss & G. R. Goethals (Eds.), *The self: Interdisciplinary approaches*. New York: Springer-Verlag.
- Markus, H. R., & Kitayama, S. (1994). A collective fear of the collective: Implications for selves and theories of selves. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 20, 568-579.
- Markus, H. R., & Kitayama, S. (1994b). The cultural

- construction of self and emotion: Implications for social behavior. In S. Kitayama & H. R. Markus (Eds.), *Emotion and culture: Empirical investigations of mutual influence*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Marriott, M. (1976). Hindu transactions: Diversity without dualism. In B. Kapferer (Ed.), *Transaction and meaning: Directions in the anthropology of exchange and symbolic behavior*(109-143). Philadelphia, PA: Institute for the Study of Human Issues.
- McClelland, D. C. (1985). *Human motivation*. Glenview, IL: Scott, Foresman.
- Miller, J. G. (1984). Culture and the development of everyday social explanation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 46, 961-978.
- Miller, J. G. (1997). Cultural conceptions of duty. In D. Munro, J. F. Schumaker, & S. C. Carr (Eds.), *Motivation and culture*(178-192). New York: Routledge.
- Miller, J. G., & Bersoff, D. M. (1992). Cultural and moral judgement: How are conflicts between justice and interpersonal responsibilities resolved? *Journal of Personality and Social Psychology*, 62, 541-554.
- Munro, D., Schumaker, J. F., & Carr, S. C. (Eds.) (1997). *Motivation and culture*. New York: Routledge.
- Nisbett, R. E., & Cohen, D. (1996). *Culture of honor: The psychology of violence in the South*. Boulder, CO: Westview.
- Petri, H. L. (1996). *Motivation: Theory, research, and applications*(4th ed.). Pacific Grove, CA: Brooks/Cole.
- Phares, E. J. (1984). *Introduction to personality*. (홍숙기 역. 성격심리학. 서울: 박영사, 1989.)
- Pittman, T. S. (1998). Motivation. In D. T. Gilbert, S. T. Fiske, & G. Lindzey (Eds.), *The handbook of social psychology*(4th ed., Vol. 1, 549-590). Boston, MA: McGraw-Hill.
- Pittman, T. S., & Heller, J. F. (1987). Social motivation. *Annual Review of Psychology*, 38, 461-489.
- Reeve, J. (1992). *Understanding motivation and emotion*. Fort Worth, TX: Harcourt Brace Jovanovich.
- Ross, L., & Nisbett, R. E. (1991). *The person and the situation: Perspectives of social psychology*. New York: McGraw-Hill.
- Rothbaum, F., Weisz, J. R., & Snyder, S. S. (1982). Changing the world and changing the self: A two-process model of perceived control. *Journal of Personality and Social Psychology*, 42, 5-37.
- Sampson, E. E. (1989). The challenge of social change for psychology: Globalization and psychology's theory of the person. *American Psychologist*, 44, 914-921.
- Schlenker, B. R. (1985). Identity and self-identification. In B. R. Schlenker (Ed.), *The self and social life*. New York: McGraw-Hill.
- Sedikides, C. (1993). Assessment, enhancement, and verification determinants of the self-evaluation process. *Journal of Personality and Social Psychology*, 65, 317-338.
- Smith, E. R., & Henry, S. (1996). An in-group becomes part of the self: Response time evidence. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 22, 635-642.
- Snyder, M. (1987). *Public appearances/private realities: The psychology of self-monitoring*. New York: Freeman.
- Triandis, H. C. (1989). The self and social behavior in differing cultural contexts. *Psychological Review*, 96, 506-520.
- Triandis, H. C. (1990). Cross-cultural studies of individualism and collectivism. In J. J. Berman (Ed.), *Cross-cultural perspectives: Nebraska Symposium on Motivation, 1989*(41-133). Lincoln, NB: University of Nebraska Press.
- Tu, Wei-Ming (1986). Selfhood and otherness in Confucian thought. In A. J. Marsella, G. A.

- DeVos, & F. L. K. Hsu (Eds.), *Culture and self: Asian and Western perspective*(231-251). New York: Tavistock.
- Valentine, J. (1997). Conformity, calculation, and culture. In D. Munro, J. F. Schumaker, & S. C. Carr (Eds.), *Motivation and culture*(97-116). New York: Routledge.
- Weisz, J. R., Rothbaum, F. M., & Blackburn, T. C. (1984). Standing out and standing in: The psychology of control in America and Japan. *American Psychologist*, 39, 955-969.
- Wiggins, J. S. (1992). Agency and communion as conceptual coordinates for the understanding and measurement of interpersonal behavior. In W. M. Grove & D. Cicchetti (Eds.), *Thinking clearly about psychology* (89-113). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Yang, K. S. (1986). Chinese personality and its change. In M. H Bond (Ed.), *The psychology of the Chinese people*(106-170). Hong Kong: Oxford University Press.

Culture and Motivation : The Case of Korea

Geung-Ho Cho

Sogang University

The Korean culture has been influenced heavily by the Confucian philosophy past 6 to 7 centuries, so it has strong characteristics of collectivism. Thus to understand the distinctive features of the motivation of Korean people, it is needed to review the cross-cultural studies on motivation and the Confucian theory of human motivation. From the review of the massive articles concerning cultural influences on motivations, it was found that cultural views of person in general and the self as independent, separate and autonomous being, predominant in the individualistic cultures, or as interdependent and relational being, predominant in the collectivist cultures, foster and encourage cross-culturally divergent needs and incentives. In individualistic cultures, self-directed motive, individually oriented achievement motive, motive to control environment, self-enhancement motive and consistency motive are relatively salient; but in collectivist cultures, other-directed motive, socially oriented achievement motive, motive to control internal desires, self-criticism motive and conformity motive are relatively dominant. On the while, the Confucian philosophers thought of human needs and motives largely as follows : (1) the motive for being a man of virtue is the topmost and central in the motive repertoire, (2) the biological and egoistic motives should be tempered to secure the harmony of social life, and (3) the control of lower motives (biological and egoistic motives) is the way to sublimate the motives, which is the goal of human life. On the basis of these two branches of reviews, a preliminary conceptual framework to understand the characteristic features of the motivations of Korean people was proposed and discussed.