

## 孟자의 性善論과 道德的 惡의 문제\*

박 승 현

**주제분류** 동양철학, 유가철학

**주요어** 맹자, 성선론, 즉심언성(卽心言性), 도덕적 악, 도덕심,

**요약문**

본 논문은 맹자의 성선론의 의미와 도덕적 악의 문제에 대하여 살펴본다. 맹자는 인간의 본성이 선하다 주장한다. 그러나 사람들은 인간들이 악한 행위를 더 많이 행한다는 사실을 직접 목격하게 되면서 맹자의 성선설에 대하여 의문을 제기하고, 그 중요성마저도 쉽게 간과해 버린다. 맹자는 성선론을 통하여 인간의 존엄성을 확보하고자 노력하였다. 고자는 현재의 구체적 인간의 모습에서 인간의 본성을 파악한다. 고자가 말하는 본성은 인간이 태어나면서 가지고 있는 자연적 본능에 해당한다. 반면 맹자는 가치적 관점에서 인간의 의미를 파악하고자 한다. 오직 도덕적 차원에서만 인간은 동물보다 우월하고, 나아가 인간의 존엄성을 확보할 수 있다고 주장한다. 이러한 인간에 대한 견해의 차이에서 고자와 맹자의 철학적 방향이 갈리게 되었다. 맹자는 인간의 본성을 도덕적 마음을 통하여 설명한다. 인간의 본성이 바로 四端之心이고, 그 마음이 선하다는 비유를 통하여 인간의 본성이 선하다는 것을 증명하고자 하였다. 맹자가 악의 본질이나 기원에 대한 해명을 이론의 중심에 놓고 있지 않다. 다만 악의 발생의 인간의 선한 본성 그 자체의 문제가 아니고, 다만 인간들의 감각적 경향성에 이끌려 인간의 본성, 즉 도덕심을 제대로 자각하지 못하고, 발현시키지 못한 상황에서 벌어진 사태라고 규정한다. 그래서 그는 도덕심의 회복을 통하여 악의 극복을 주장한다.

\* 본 논문은 중앙철학연구소 2009년 춘계학술대회에서 발표된 논문을 수정 보완한 것임.

## 1. 문제제기

철학함이란 것이 우리를 둘러싸고 일어나는 삶의 사태와 문제에 대하여 반성적 물음을 제기하고 삶의 방향성과 그 의미를 묻는 것이라면, 삶의 현장에서 직면하게 되는 여러 가지 악의 문제에 대하여 그냥 지나칠 수가 없다. 지금 우리 사회에서 일어나고 있는 자살, 납치, 강간, 살인, 특히 엽기적인 연쇄적 살인 등, 인간들이 저지르고 있는 여러 가지 악으로부터 비롯되는 고통스러운 사태들에 직면하게 될 때, 자연히 “인간은 태어날 때부터 악한 것은 아닐까?”, “인간에게 근본적으로 타고난 악이 있는가?”, 그리고 “악은 어디로부터 오는 것인가?”라는 근본적인 물음으로 다시 돌아가지 않을 수 없게 만든다.

사실 악의 본질과 기원에 대한 문제는 주로 서양의 종교전통에서 신의 현존성과 그의 전지전능한 본성과 대비되어 제기되어 왔다.<sup>1)</sup> 전지전능한 인격신과 창조라는 개념을 상정하지 않는 동양에서는 상대적으로 악 자체에 대한 논의를 심각하게 진행하지 않았다. 악은 재해 수해 질병 등을 포함하여 인간의 의지와는 무관하게 겪게 되는 자연적인 악과 도덕적 책임을 물을 수 있는 행위자의 행위에서 비롯되는 도덕적 악으로 크게 구분할 수 있다. 여기서 우리가 문제 삼는 악은 인간의 행위로부터 발생하는 ‘저지른 악’이고, 인간이 책임져야 할 악이다. 이것은 당연히 인간 자신의 도덕적 의무와 관계되고, 인간 자신의 책임성의 문제와 연관되는 것이다.

---

1) 서양종교, 특히 기독교적 전통에서 보면 전지전능할 뿐만 아니라 도덕적으로 완전하게 옳한 존재인 신은 이 세계를 처음부터 옳하게 창조했고, 이 세계의 주인인 인간을 신의 형상대로 창조하였다는 것이 기본적 맥락이다. 이것은 세계와 인간이 도덕적으로나 자연적으로 선해야 함을 묵시적으로 암시하고 있는 것일 것이다. 그러나 그러한 종교적 교리에서 불구하고 우리가 살아가는 인간세계는 수많은 악이 존재하고 그것으로부터 많은 사람들이 고통을 느끼고 있는 것을 부인할 수 없는 사실이다. 이러한 교리와 현실의 부조화로 인하여 서구에서 악의 근원과 기원에 대하여 해명을 시도하지 않을 수 없었다.

흔히들 맹자는 인간의 본성이 선하다는 ‘성선설’을 주장한다고 생각하지만, 사람들은 삶의 현장 속에서 인간들이 不善한, 즉 악한 행위를 더 많이 행한다는 사실을 실제로 경험하게 되면서 성선설에 대하여 의문을 제기하고, 그의 주장이 갖는 중요성마저도 쉽게 간과해 버린다. 현실적으로 존재하는 악, 즉 악행에 대해서 맹자가 어떻게 해명하고 있는지를 살펴보는 것은 인간 본성이 선하다는 그의 주장에 좀 더 현실감을 더 하는 작업이라고 생각된다. 그러나 이 작업이 쉽지 않게 보이는 것은 맹자가 악의 본질이나 기원에 대한 해명을 이론의 중심에 놓고 있지 않다는 데 있다. 그는 惡이란 다만 인간의 본성, 즉 도덕심을 제대로 자각하여 발현시키지 못하고, 단지 감성적 욕구에 자신을 맡겨 놓는 상황에서 벌어진 사태, 또는 이른바 잘못된 행위의 원칙에 따른 결과라고 보고 있는 것이다. 맹자는 인간에 대한 부정적 관점에서 악에 대한 본질과 기원을 해명하기 보다는 인간에 대한 긍정적 신뢰를 바탕으로 도덕적 주체성에 대한 자각과 도덕실천의 문제, 그리고 그러한 도덕실천을 통한 이상적 인간의 실현의 문제 등 이른바 도덕가치의 근원을 탐구하는 것에 더 중점을 두었다고 할 수 있다. 다시 말해 이상주의적인 관점에서 ‘인간으로서 참다운 인간이 되는 길’(人之所以爲人)을 모색하고, 인간의 존엄성을 어떻게 확보할 것인가를 고민했다고 할 수 있다.

본 논문에서는 이러한 도덕실천의 가능 근거를 논하는 맹자의 성선론의 함의를 먼저 살펴보고, 그것을 바탕으로 그가 不善의 문제, 즉 도덕적 악의 문제를 어떻게 해결하는지를 살펴보고자 한다.

## 2. 인간의 본성이 선하다는 것은 무엇을 의미하는 가

### 1) “生之謂性”에 대한 반대

인간의 본성을 논하는 방식은 크게 두 가지로 나누어 볼 수 있다. 하나는 인간을 현상적으로 존재하는 자연적 사실의 입장에서 접근하는 것이다. 인류학적 관점에서 다른 동물과 구별되는 인간만이 가지고 있는

생물학적 특징이란 측면에서 인간의 본성(人性)을 논하는 것이다. 다른 하나는 자연적 사실의 관점을 넘어서 이상적, 가치적 관점에서 인간을 파악하는 것이다. 즉 도덕적 관점에서 도덕실천의 근거로서 인간의 본성(人性)을 논하는 것이다. 전자의 입장에 서 있는 사람이 고자이고, 후자의 입장에 서있는 사람이 맹자라고 할 수 있다.<sup>2)</sup>

맹자는 인간의 본성을 파악하는 데 있어서, 당시 주류를 이루고 있던 기존의 방식에서 벗어나 새로운 관점으로 접근을 시도하였다. 기존의 관점은 인간의 본성을 生(性者, 生也)으로 이해했다.<sup>3)</sup> 이러한 기존의 관점에 충실했던 사람이 바로 告子이다. 고자는 인간의 性을 “生之謂性”이라고 정의한다.<sup>4)</sup> 여기서 말하는 生字는 인간이 出生하면서 가지고 있는 생명을 지칭한다. 그가 의미하는 性은 바로 인간이 태어나면서 가지게 되는 개체적인 속성 혹은 특성을 지칭하는 것이다. 고자의 의미를 현대적인 용어로 해석하면 다음과 같다. “한 개체가 존재할 때 본래 가지고 있는 자연적인 本質을 性이라고 한다.”<sup>5)</sup> 고자의 性에 대한 이러한 해석은 이후의 학자들에게도 깊은 영향을 미치게 된다. 荀子が 주장하는 性惡說, 그리고 漢代의 董仲舒의 性分三品, 王充의 性分三品, 揚雄의 ‘善惡混’ 등은 그들의 어떤 새로운 학설이 아니라 모두 “性者生也”에 바탕을 둔 生之謂性의 범위에 속하는 인간 본성에 대한 이해라고 할 수 있다.<sup>6)</sup> 그래서 董仲舒는 “性的 이름은 생이 아닌가? 마치 나면서 자연스럽게 가진 자질을 일러서 성이라고 한다. 性은 質이다”<sup>7)</sup>라고 해석하고 있는 것이다. 따라서 生之謂性에서 말하는 自然的 質은 나면서부터 갖고 있는 것 즉 생물학적 관점에서의 생득적인 것이다. 이러한 의미로 본다면 고자가 말

2) 이것을 理氣의 개념으로 나누어 보면, 氣의 관점에서 인간의 본성의 문제를 논한 것이 고자라고 한다면, 理의 관점에서 인간의 본성의 문제를 논한 사람은 맹자라고 할 수 있다.(牟宗三, 『孟子講演錄』(1), 『鵝湖月刊』 347호, 7쪽 참조)

3) 牟宗三, 『孟子講演錄』(1), 『鵝湖月刊』 347호, 8쪽 참조

4) 告子上, “告子曰生之謂性”

5) 生之謂性에 대한 해석은 모종삼 선생의 『圓善論』의 해석을 참고했다. 7쪽 참조

6) 牟宗三, 『孟子講演錄』(1), 『鵝湖月刊』 347호, 12쪽 참조

7) 董仲舒, 『春秋繁露 深察名號』, “性之名, 非生與?如其生之自然之資, 謂之性。性者, 質也”

하는 性은 인간이 나면서 가지고 있는 개체적인 속성으로서 생물학적인 특성, 즉 본능에 해당한다고 할 수 있다. 그래서 고자는 “인간들이 나면서 가진 본능적 욕구(食·色)가 性이다”<sup>8)</sup>라고 설명하고 있다. 인간은 태어나면서 자연적인 본능에 해당하는 특질을 모두 가지고 있는 것이 사실이라고 한다면, ‘生之謂性’의 관점에서 인간의 본성을 규정하는 것도 완전히 잘못된 견해라고 말할 수는 없다.<sup>9)</sup> 다만 여기서 문제가 되는 것은 이러한 본성의 규정을 통하여 인간의 존엄성이 확보될 수 있는가 하는 것이다. 그래서 맹자는 그러한 인간의 본성 규정을 통해서 도덕주체로서의 人性을 드러낼 수 없다고 생각하기 때문에 고자의 관점에 대하여 분명한 반대의 입장을 표명하고 있는 것이다.

그렇다고 맹자가 인간이 자연적인 본능이란 측면에서 말하는 性을 인간이 고유하게 가지고 있다는 점을 부정하는 것은 아니다. 그래서 그는 “가령 입이 맛에 있어서 그 性이 남과 다름이 마치 개와 말이 우리와 同類가 아닌 것처럼 다르다면, 천하가 어찌 맛을 즐길 것을 모두 易牙가 조리한 맛을 따르겠는가”<sup>10)</sup>라 말한다. 여기서 말하는 性은 인간이 나면서 가지고 있는 식욕 즉 하나의 감성적 욕구를 가리킨다. 이러한 감성적 욕구로서의 性을 태어나면서 보편적으로 가지고 있음을 사실로 인정하고 있다. 그렇지만 맹자는 이것을 그가 말하려고 하는 인간의 본성 즉 人性이

- 
- 8) 『孟子』 「告子上」, “食色性也” 여기서 말하는 食色은 禮記禮運篇에 “飲食男女, 人之大欲存焉”이라고 말한다. 이것은 바로 인간이 나면서 가지고 있는 기본적 욕망인 식욕과 성욕을 말한다. (楊伯峻, 孟子譯註 256쪽 참조)
- 9) 자연적 특성으로서의 性은 자연적 본능의 상태를 말한다. 이른바 동물적인 성이다. 인간의 동물성 자체는 나쁜 것이 아니다. 예를 들면 배고프면 먹으려고 하는 것, 배고픈데 먹는 것 자체는 악한 것이 아니다. 다만 인간이 동물성으로서 본능의 욕구에 따라가게 되면, 질제가 힘든 상황이 종종 발생한다. 무절제한 본능의 욕구충족 상황이 바로 악을 발생시키는 것이다. 본능을 가지고 있다는 것 자체가 악하다는 것은 아니다.
- 10) 『孟子』 「告子上」 “如使口之於味也, 其性與人殊, 若犬馬之與我不同類也, 則天下何者皆從易牙之於味也” 易牙는 제나라 桓公의 요리사로서 요리에 뛰어났던 사람이다. 그가 조리한 맛을 천하 사람들이 다 같이 아름답게 즉 맛있게 여긴다는 것을 말한다.

라고 주장하지는 않는다. 다음 인용문에서 맹자의 태도를 보다 분명하게 보게 될 것이다.

孟子는 “입이 맛에 있어서와 눈이 색깔에 있어서와 귀가 음악에 있어서와 코가 냄새에 있어서와 사지가 안일함에 있어서는 성이지만 命에 달려 있다. 그러므로 군자는 이것을 성이라고 하지 않는다. 仁이父子 간에 있어서와 義가 君臣 간에 있어서와 禮가 손님과 주인 간에 있어서와 智가 현자에 있어서와 성인이 천도에 있어서는 命이나 本성에 있다. 군자는 이것을 명이라 하지 않는다.”<sup>11)</sup>라고 말한다. 여기서 孟子는 우리의 감각적 욕망을 성이라고 하는 것을 부정하지는 않지만, 다만 맹자는 자연적 특성으로서의 생물학적 본능에 해당하는 性과 구별되는 道德的 관점에서 性을 말하려는 것을 분명히 밝히고 있다. 맹자는 “仁義禮智는 내가 본래 가지고 있다”(仁義禮智我固有之)라고 말한다. 맹자가 말하는 仁義禮智라는 性이 固有함이라는 것은 인간의 도덕성을 고유한다는 것이고, 도덕의 근원에서의 고유함을 말한다. 본래 가지고 있다는 것(固有)에 충차를 달리 하고 있음을 볼 수 있다.

生之謂性에 근거한 性의 구별을 개체존재의 자연적 특징에 근거하여 종류를 분류하는 類적인 구별이라고 한다면, 맹자는 ‘인간이 인간이 되는 것’(人之爲人) 즉 인간의 존엄성의 확보차원에서 인간의 본성을 구별하는 가치적 구별을 시도하고 있는 것이다. 맹자는 ‘生之謂性’ 즉 인간의 자연적 기질로부터 인간의 性을 규정하는 것을 통해서도 도덕적 가치 측면에서 말하는 도덕성을 구분해낼 수 없다는 것이다. 우리는 흔히들 인간이

11) 『孟子 盡心下24』, “口之於味也, 目之於色也, 耳之於聲也, 鼻之於臭也, 四肢於安佚也, 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.” 채인후는 “맹자는 여기서 ‘性’과 ‘命’을 대비하여 진정한 본성 바른 본성은 자연 본성에 있는 것이 아니라 인의예지와 천도에 있음을 지적하였다. 자연본성은 육체에 제약받고, 운명적인 제약에 의해 자주적이지 못하다. 오직 감성의 요구를 초월하고 육체의 제한을 받지 않은 내재적 도덕성만이 사람의 性情 속에 본래 갖추어져 있는 진정한 본성이요 바른 본성이다.”라고 말하고 있다.(채인후, 맹자의 철학(천병돈 역) 83쪽 참조)

존엄하다고 하는데, 이 존엄함이라는 것은 단순히 자연적 기질 혹은 지능의 우월함에서 찾아지는 것이 아니다. 인간이 도덕성을 지니고 그것을 유지하고 발휘할 때만이 인간의 존엄성은 확보되는 것이다.

生之謂性에 근거하여 인간의 본성을 규정하게 되면, 인간의 본성 자체가 선하다 악하다고 말할 수도 없다. 人性은 인간의 자연의 모습, 나면서 가지고 있는 자연적 재질을 표시하는 것이다. 그래서 고자가 “性猶杞柳”(재료적 의미)<sup>12)</sup>, “性猶湍水”(중성적 의미)<sup>13)</sup>, “食色性也”(생물학적 본능)라고 정의하는 ‘生之謂性’의 의미는 인간의 내면에 도덕적 요소를 찾을 수 없다고 주장하는 것은 너무나 당연한 것이다. 인간의 선한 행위도 후천적으로 좋은 환경과 교육을 받아서 가능해진다. 만약 좋은 환경과 교육을 받지 못한다면 선한 행위가 가능하지 않다. 선은 선천적으로 가지고 있는 것이 아니라 후천적 교육에 의하여 가능하다는 것이다.<sup>14)</sup> 이러한 관점에 따라 고자가 도덕실천의 원리는 객관적 상황에 의하여 결정된다고 주장하면서, ‘仁은 內的인 것이고, 義는 外적인 것’(仁內義外)라고 주장하게 된다. 반면 맹자는 이 주장에 반대하여 ‘仁義는 內在한다’(仁義內在)라고 주장한다.<sup>15)</sup> 告子が ‘義外’를 주장하는 까닭은 인간의 내면에 도덕적 근거를 인정하지 않기 때문에 도덕적 행위의 기준이 객관사실(대상)에 의하여 결정된다고 보기 때문이다. 맹자는 “인의예지는 외부로부터 부여되어진 것이 아니고, 내 스스로 본래 가지고 있는 것이다”<sup>16)</sup>라고 말한다. 이것은 도덕법칙(仁義)이 도덕 주체성(性)에서 나오는 것이지, 대상에 의하여 결정되어지는 것이 아님을 말하는 것이다. 맹자는 仁義가 內

12) 孟子 告子上, 告子曰, “性猶杞柳也, 義猶枘椀也, 以人性爲仁義, 猶以杞柳爲枘椀.”

13) 孟子 告子上, 告子曰, “性猶湍水也, 決諸東方則東流, 決諸西方則西流. 人性之無分於善不善也, 猶水之無分於東西也.”

14) 牟宗三, 『圓善論』, 15쪽

15) 여기서 우리는 맹자가 사용하는 ‘仁內’의 의미와 고자가 사용하고 이는 ‘仁內’의 의미를 구분해야 한다. 맹자가 사용하는 仁은 보편적 심성, 즉 도덕적 의미에서 仁을 말하는 것이다. 고자가 사용하는 仁은 도덕적 의미를 가지고 있지 않은 단순한 감성 차원의 정감적 인을 말하는 것이다.

16) 孟子 告子上, ‘仁義禮智, 非由外鑠我也, 我固有之也, 弗思耳矣.’

在인지 外在인지는 도덕주체성인 본성에서 나왔는가의 여부에 따라서 결정되어야 한다는 것이다. 맹자가 ‘仁義內在’를 통하여 말하는 것은 도덕성이 ‘仁義禮智’의 마음에 내재되어 있다는 것이다. 맹자는 이러한 ‘재료’ ‘중성’ ‘생물학적 본능’으로 人性을 말하는 生之謂性을 반대하면서 가치론적 입장에서 性善을 주장하게 된다.

맹자는 동물에서는 찾을 수 없는 인간만이 고유하게 가지고 있는 것, 즉 일종의 가치의식이고 인간의 진정한 주체성을 인간의 참다운 본성이라고 하였다. 그것이 바로 인간의 내재적인 도덕의식이고, 인간이 인간으로 되는 참다운 본성이 소재하는 것이라고 말한다. 그래서 맹자는 “인간이 금수와 다른 것은 거의 드물다. 서인들은 이것을 버리고, 군자는 이것을 보존한다. 순임금은 여러 사물의 이치에 밝으시고, 人倫에 특히 상세하였으니, 인의에 말미암아 행한 것이지, 仁義를 행하려고 한 것이 아니었다.”<sup>17)</sup>라고 말한다. 여기서 말하는 다름(異)은 類적인 부동함이 아니라, 가치상의 부동함을 말한다.<sup>18)</sup> 그가 이러한 인간과 금수의 구별을 통하여 건립하려는 인성 개념은 존재사물의 본질을 분류하는 類개념 즉 지식의 추론 과정을 통해서 얻어진 지식 개념<sup>19)</sup>이 아니라 구체적 실천 생활 속에서 얻지는 실천적 개념으로 규정할 수 있다.<sup>20)</sup> 맹자는 인간이 가지고 있는 食色 등과 같은 생리적 욕망이나 자연적 재질적인 특성으로서 본능

17) 孟子『離婁下』, “人之所以異於禽獸者幾希, 庶民去之, 君子存之. 舜明於庶物, 察於人倫, 由仁義行, 非行仁義也”

18) 牟宗三, 『孟子講義』(3), 13쪽

19) 이런 측면에서 勞思光선생이 맹자의 性을 자각심이라고 말하고 나서, 그 의미를 아리스토텔레스의 essence로 정의한 것은 문제가 있어 보인다. 왜냐하면 essence라고 성을 규정하는 것은 바로 사물의 속성을 나타내는 것으로 類적으로 구별하려는 것을 의미하기 때문이다. (노사광, 『중국철학사』 1, 111쪽 참조)

20) 牟宗三, 『道德的理想主義』, 125쪽 참조, “이 인성은 논리 정의에서 形成의 理로 말하는 인성이 아니다. 形成之理로서 인성은 類의 분류를 나타내는 것이고, 實現之理의 人性은 각 개인의 자신에게로 돌아가 그 구체적인 실천 생활의 本源 혹은 動力을 말하는 것이다. 이것은 類를 구분하는 것이 아니고, 인간 각 개체 자신의 ‘주체’를 말하는 것이다. 맹자가 말하는 性은 바로 각 개체 자신의 주체이고 도덕실천의 주체이다.”

은 짐승과 본질적인 차이를 찾을 수 없다는 것이다. 다만 맹자는 인간과 짐승 사이의 ‘미미한 차이’(幾希)는 바로 인간이 仁義함 즉 도덕성을 가지고 있느냐의 여부에 달려있다고 주장하는 것이다. 이상적 인간이라고 지칭되는 舜 임금이 순임금이 될 수 있는 것도 이러한 仁義한 도덕성을 자각하고 있느냐의 여부에 달려 있다는 것이다. 舜 임금이 여러 사물의 이치에 밝고, 人倫에 대하여 살폈다는 것도 바로 幾希한 그 지점, 즉 도덕적 본성인 人性으로부터 발동되어 나온 것임을 말하는 것이다. 그러한 행위는 바로 “仁義(한 마음)로부터 행한 것(由仁義行)”이지, 어떤 외적으로 존재하는 仁義라는 도덕적 규범 내지 지표에 맞추어 실행하는 것이 아님(非行仁義)을 주장한다.<sup>21)</sup> 위에서 말한 君子는 바로 ‘幾希한 그것’ 즉 仁義함(도덕심)을 存養擴充함을 통하여 인간의 가치와 존엄성을 실현할 수 있다는 것이다. 반대로 일반인(小人)들은 그것을 存養해야 함을 제대로 알지 못하기에 자연의 생명에 따라서 흘러가게 되어 금수와 차이가 없게 되고, 바로 이 지점에서 不善 즉 도덕적 악이 발생한다는 것이다.

지금까지 맹자가 고자의 ‘生之謂性’을 반대하는 이유가 바로 가치적 관점을 통하여 인간의 본성을 규정하려는 것임을 볼 수 있었다. 맹자는 그 지점에서 인간과 동물을 구분하고, 인간의 존엄성과 가치를 실현할

21) “由仁義行, 非行仁義”의 해석을 칸트의 자율도덕의 관점에 비추어 보면 보다 분명한 의미가 드러난다. 칸트는 어떤 행위가 도덕적 가치를 갖는다는 것은 한 목적을 달성하였기 때문이 아니라, 그가 근거하고 있는 준칙(Maxime)에 따라 결정된다는 것이다. 다시 말해 그것이 어떤 대상을 실현하는데 도움을 주었기 때문이 아니라 그것을 결정하는 마음가짐(Gesinnung, 심성)자체가 선하기 때문이라는 것이다. 그러므로 도덕행위는 결코 단순히 의무에 맞게(pflichtmäßig) 나타나는 것이 아니고, 반드시 의무로부터(aus Pflicht) 나와야 한다는 것이다. 그렇지 않으면 그것은 단지 도덕 법칙에는 합법성(Legalität)은 가질지 몰라도 도덕성(Moralität)은 갖지 못한다는 것이다. 이것이 바로 칸트 윤리학의 기본 성격을 결정하는 것이다. 다시 말해 어떤 행위를 도덕적으로 가치 있는 행위로 만드는 것은 행위의 결과가 아니라, 행위의 의도와 동기 또는 행위를 유발하는 심성이다. (칸트, 『실천이성비판 (백종현역), 166쪽 참조, 『윤리형이상학 정초 (백종현역) 86쪽 참조) 맹자도 인의라는 외적으로 정해진 도덕적 규범에 맞추어서 행위 하는 것이 아니라, 仁義한 마음 즉 道德心으로부터 도덕적 행위를 실행할 때만 진정한 도덕적인 행위라고 할 수 있다.

수 있는 출발점을 마련할 수 있다고 보는 것이다.

## 2) 性善과 四端之心

맹자는 인간과 동물의 차이점을 仁義를 근거로 하여 구별하고 그것을 인간의 본성으로 삼았다. 맹자의 관점에서 인간의 본성을 설명하는 데 고자와 가장 큰 차이점은 바로 본성을 마음과 연관시키는데 있다. 고자가 生命의 현상으로부터 인간의 본성을 설명하고 있다면(即生言性), 맹자는 ‘四端之心’을 통하여 性善을 설명하고 있다.(即心言性)<sup>22)</sup> 맹자는 인간의 본성의 구체적인 내용을 心을 통하여 설명하면서 四端之心을 제시한다. 人性의 구체적인 의미는 四端之心을 통하여 들어난다. 왜냐하면 性은 하나의 내용을 갖지 않은 객관적 원칙이기 때문이다. 性이 구체적이고 진실한 의미를 갖기 위해서는 바로 心의 활동을 통하여 드러나야 한다. 그래서 性이 객관적 원칙이라면, 心은 主觀的인 원칙이다. 心은 주관적인(주체적인) 活動이고 動覺을 표시하는 것이다. ‘性’은 본체이므로 이러한 의미를 드러낼 수 없다. 만약 이러한 性에서 활동, 즉 覺을 말하려면 반드시 心의 활동, 즉 心의 覺에서 말해야 한다. 性은 객관적 형식의 측면에서 말하는 것이고, 四端之心은 구체적 내용의 측면에서 말하는 것이다.<sup>23)</sup>

“맹자가 말했다. 인간이 인간으로 되는 實情에 대하여 말하면, 인간은 실제로 善을 행할 수 있다. (여기서의 의미는 그가 실제로 선을 실행할 수 있는 충분한 역량을 가지고서 선을 행하고, 이 역량을 才, 즉 良能의 才라고 이름 한다) 이것을 性善이라고 말하는 것이다. 불선을 행하는 것은 그 良能의 죄가(원초적인 양능의 능력에 어떤 부족한 것이)아니다. 측은지심은 사람마다 모두 가지고 있고, 수오지심도 사람마다 모두 가지고 있고, 공경지심도 사람마다 모두 가지고 있으며, 시비지심도 사람마다 모두 가지고 있다. 측은지심은 인이고, 수오지심은 의이고, 공경지심은 예

22) 盧雪崑, 『儒家的心性學與道德形上學』, 46쪽

23) 牟宗三, 「맹자강연록」(6), 鵝湖月刊 353호, 3쪽

이고 시비지심은 지이다. 仁義禮智는 밖으로부터 나에게 주어진 것이 아니고, 나에게 고유한 것이다. 그런데 사람들이 반성하여 자각하지 못하는 것이다. 그러므로 구하면 얻고, 버리면 잃는다. 만약 얻는 것으로 비교하면 서로의 차이가 일 배일수도 있고, 혹은 오배일수도 있으며, 혹은 계산할 수 없을 만큼의 차이가 있을 수 있다. 왜냐하면 양능의 능력을 충분히 다하지 못했기 때문이다.”<sup>24)</sup>

맹자는 여기서 자신이 주장하는 성선설의 의미를 보다 확실하게 밝히고 있다. 본성의 구체적인 내용이 바로 四端之心, 현대적인 용어로 말하면 道德心이라는 것이다. 이러한 도덕심의 발현을 통하여 좋을 실현할 수 있다는 것이다. 이러한 性善의 실현은 인간들이 근본적으로 가지고 있는 선천적인 능력에 기인하는 것이다.

이러한 점은 위의 인용문 첫 번째 문장에 잘 나타나 있다. 그러나 여기서 관건은 그 문장에서 나타난 心, 性, 情, 才를 어떻게 해석하느냐에 달려있다.<sup>25)</sup> “인간이 인간으로 되는 實情에서 말하면 좋을 행할 수 있고, 이것을 性善이라고 말하는 것이다. 불선을 행하는 것은 그 良能의 죄가 아니다.”(乃若其情, 則可以爲善矣, 乃所謂善也. 若夫爲不善, 非才其罪也)이다. 여기서 心과 性이 하나일 뿐 아니라, 情과 才도 心, 性과 통한다고 보아야 맹자의 의미를 파악할 수 있다. 이 문장에서 말하는 乃若其情의 情은 實의 의미로 實情을 나타낸다. 乃若은 발어사이고, 其는 사람을 가리킨다. 그러므로 其情은 인간의 실정 즉 인간이 인간으로 되는 실정을 의미하고, 바로 인간의 본성의 실정을 나타내는 것이다. 情은 性體 혹은

24) 『孟子, 告子上 7』 孟子曰, “乃若其情, 則可以爲善矣, 乃所謂善也. 若夫爲不善, 非才其罪也. 惻隱之心, 人皆有之, 羞惡之心, 人皆有之, 恭敬之心, 人皆有之, 是非之心, 人皆有之. 惻隱之心, 仁也, 羞惡之心, 義也, 恭敬之心, 禮也, 是非之心, 智也. 仁義禮智, 非由外鑠我也, 我固有之也, 弗思耳矣. 故曰, ‘求則得之, 舍則失之’ 或相倍蓰而無算者, 不能盡其才者也.” 이 인용문의 해석은 牟宗三, 『圓善論』의 24쪽 해석을 참조하였다.

25) 趙海金은 여기서 말하는 才를 材性, 材料로 이해하고, 情도 才와 같은 의미로 파악한다. 그렇게 되면 이 문장의 의미를 제대로 이해하지 못하게 된다. (趙海金, 『孟子思想蠡測』, 『孟子思想研究論集』)

실제적인 본성이다. “그 정을 따르면 선하게 될 수 있다”라는 말은 사람이 실제적인 본성에 따라서 선을 행하면, 그것이 바로 性善이라는 뜻이다. 사람이 선하지 못한 행동을 하는 것은 본성의 죄가 아니다. 따라서 본래 “성의 죄가 아니다”(非性之罪)라고 해야 하는데, 맹자는 오히려 말을 바꾸어서 “재질의 재가 아니다”(非才之罪也)라고 말하고 있다. 여기서 말하는 才는 정태적인 속성의 의미가 아니라 동태적인 활동의 의미를 내포하고 있다. ‘才’는 선을 실행할 수 있는 능력이다. 그런 의미에서 성체 자신의 끊임없이 선을 향하고 선을 실행하는 良能이다. 그러므로 맹자에게 있어서 심, 성, 정, 재는 한 가지이지만, 心 性은 실질적인 의미를 가진 글자인데 반해, 정과 재는 실질적인 의미가 없는 글자일 뿐이다. 앞에서 말한 것처럼 ‘성’은 형식적인 차원에서 실질적인 의미를 가지고 있으며, ‘심’은 구체적인 차원에서 실질적인 의미를 가지고 있다. ‘성’은 도덕 창조의 실체를 가리키며, ‘심’은 구체적인 도덕 본심을 가리킨다. 따라서 심과 성은 하나이지 둘이 아니다. 情은 실제적인 정이기는 하지만, 실질적인 의미는 없는 글자로서 ‘정’이 실제적으로 가리키는 것은 심성이다. 才는 발심이 발현되어 선이 되는 良能을 가리킨다. 才자는 실질적인 의미가 없고 실질적인 의미는 심성이 갖게 된다.<sup>26)</sup> 才는 인간이 충분히 선을 실천할 능력이 있다는 것을 보여주는 것이다. 맹자는 이른바 良能은 仁義의 心으로부터 드러나는 것을 의미한다. 다시 말해 性善의 性은 인의의 마음을 통하여 드러나므로 才라는 것은 바로 仁義禮智의 心으로부터 발동되는 ‘선을 실천할 수 있는’ 양능이다. 이러한 양능은 인간들이 보편적으로 가지고 있는 것이다. 인간이 인간이 되는 실질이 보편적이고 필연적으로 양능의 재능을 가지게 됨으로 인간은 모두 仁義의 마음을 가지고 있게 된다. 그리고 인간들은 모두 인의를 실천할 수 있는 양능을 갖고 있게 됨을 알 수 있다. 이 양능은 仁義의 심을 통하여 발동하게 될 때 인간의 존엄성을 확보하는 길이 열린다는 것이다. <sup>27)</sup>

26) 채인후, 『공맹순철학 (천병돈역), 63, 64쪽 참조

27) 牟宗三, 『圓善論』, 23쪽

여기서 우리는 맹자가 心을 통하여 性을 말하는 것을 분명히 알 수 있다. 이러한 선은 인간이 가진 선천적인 능력 즉 양능에서 발현되어 나오는 것이다. 이런 능력을 구체적인 내용으로 설명하면 사단지심의 활동이 된다. 인간이 측은지심 수오지심 사양지심 시비지심을 선천적으로 가지고 있기에 그러한 마음의 발현이 바로 우리의 본성의 발현을 의미한다. 그것이 우리의 본성으로 구체적으로 가지고 있다는 것은 바로 남을 붙잡히 여기는 마음, 자신이 불선이나 악을 부끄러워하고 남의 불선이나 악을 싫어하는 마음, 남을 공경하는 마음 그리고 도덕상의 시비를 구별하는 마음 등이 우리의 본성의 활동을 통하여 확인할 수 있다. 이러한 不忍之心, 四端之心은 모두 心善하다. 이러한 心善을 통하여 맹자는 性善을 증명한다.<sup>28)</sup>

그렇다면 맹자는 이러한 心善을 인간이 보편적으로 가지고 있다는 것을 어떻게 증명하는가? 여기서 말하는 증명은 논리적인 증명을 말하는 것이 아니라, 하나의 비유를 통하여 그 사실을 증명하려는 유추하는 방식을 말한다. 맹자는 孺子入井의 상황을 비유로 들면서 그 급박한 상황에서 발동되는 ‘남의 고통을 차마 보지 못하는 마음’ 즉 ‘不忍人之心’을 통하여 인간의 心善의 보편성을 증명한다. 맹자는 “왜 사람은 다른 사람들이 고통을 당하는 것을 차마 보지 못하는 마음(不忍人之心)을 누구나 다 가지고 있다고 말하는가? 예를 들면 어떤 사람이 어느 순간에 어린 아이가 우물에 빠지려는 것을 목격하였을 때, 그가 어떤 사람이든 간에 모두 곧 바로 놀라면서 두려워함과 측은해 하는 마음이 생겨날 것이다. 이러한 마음은 완전히 우리의 天性에서 비롯된 것이지, 결코 아이의 부모와 교분을 맺기 위한 것도 아니며, 향당과 붕우들에게 어떤 명예를 구하기 위한 것도 아니며, 비난의 소리를 듣기 싫어서도 그러한 것이 아니다.”<sup>29)</sup>라고 말한다.

28) 채인후, 위의 책 61쪽

29) 孟子, 公孫丑上, “所以謂人皆有不忍人之心者, 今人乍見孺子將入於井, 皆有怵惕惻隱之心——非所以內交於孺子之父母也, 非所以要譽於鄉黨朋友也, 非惡其聲而然也.”

이것은 心善을 통하여 性善을 말하는 주요한 단서이다. 여기서 ‘사견(乍見(어느 순간))’은 우리의 본심이 욕망의 제한을 받지 않고 곧 바로 發現되어지는 것을 말한다.

우리가 어떤 사람이 고통스러워하고, 추위와 배고픔에 허덕이고, 生死의 위협에 직면한 것을 보았을 때, 사람이라면 누구나 참을 수 없는 不忍한 마음이 나타난다. ‘출척측은지심(怵惕惻隱之心)’에서 ‘출척(怵惕)’은 깜작 놀라서 두려워하는 마음이고, ‘측은(惻隱)’은 안타까워하는 마음이다. 이러한 ‘不忍人之心’을 맹자는 ‘本心’이라고 말한다. 이러한 본심의 발현과 이것으로부터 생겨나는 구원의 행동은 위협에 처한 아이를 구하는 목적 이외의 다른 목적을 설정한 것이 아니라는 것이다. 맹자가 말하는 ‘不忍人之心’ 혹은 ‘怵惕惻隱之心’에서 발동되는 도덕적 요구는 무조건적으로 드러나는 것이다. 만약 위협에 처한 아이를 구하는 본심의 발동 이외에 한 걸음 더 나아간 어떤 목적, 즉 ‘부모와 내교’, ‘향당과 붕우에게 명예를 얻는 것’, ‘비난의 소리를 싫어해서’ 등등의 목적에서 비롯된 행위라고 한다면 진정한 의미의 도덕적 행위라고 할 수 없다는 것이다. 결국 도덕 실천은 어떤 이익, 명예, 感性的 好惡에 의한 것이 아니라 어떤 전제조건이나 목적에 의지 않는 오직 측은지심의 발로이고 불인지심의 발로 일뿐이라는 것이다.

그러나 맹자의 이런 증명에도 불구하고 인간의 도덕성이 인간에게 내재되어 있음을 논리적으로 혹은 경험적으로 증명한다는 것은 불가능하다. 왜냐하면 이것은 논증의 층차가 다르기 때문이다. 사실의 문제가 아니라 가치의 문제이다.<sup>30)</sup> 도덕적 영역에서 말해지는 사실이다. 性善을 말하는 세계는 객관적 사실의 세계가 아니다. 이것은 당위의 세계이다. 당위의 세계는 주체적 결단을 통하여 실천에 옮길 때 객관적 사실로 드러나는 것이다. 그래서 공자는 “仁이 멀리 있겠는가? 내가 仁을 실천하고자 하

30) “應當 무엇인가”(ought to be)와 “무엇인가”(What is it)은 완전히 다른 층차이다. 전자는 가치의 문제이고, 후자는 사실의 문제이다. (牟宗三, 『孟子講演錄』(4) 4쪽 참조)

면 이 仁은 이르게 된다.”<sup>31)</sup>라고 말하고, 또한 “인의 실천은 자신으로 말미암는다(爲仁由己)”라고 말한다. 이처럼 맹자가 주장하는 性善의 실재성은 주체적 수행을 통해서 드러나는 것이다. 스스로 결단하고 실천할 때만이 도덕적 사실은 존재하게 된다. 생을 가벼이 보아서 안 되지만 오직 사는 것만이 유일한 가치는 아니다. 일반적으로 살고 싶어 하고, 죽기를 싫어하는 현실이다. 그렇지만 義롭게 살 것 인지, 아니면 적당히 不義와 타협하면서 살 것인지도 문제가 된다. 義로움이 객관적 사실로 증명되는 것은 스스로 도덕적인 결단하는 그 순간에 사실로 드러나게 된다. 그래서 맹자는 ‘생을 버리고 의를 취한다(舍生取義)’고 말하고 있다.<sup>32)</sup> 경우에 따라서는 義가 삶의 현실적 가치보다 더 중요한 가치로 작동할 때가 있다. 그래서 인간이 긴박한 생사의 간두에 섰을 때 가장 절실하고 확실하게 선한 본성을 실현을 보게 된다. 그 선택의 순간에 인간의 선한 본성을 증명할 수 있는 것이다.

이상에서 살펴본 것처럼 고자가 주장하는 生之謂性의 관점에서 말하는 性은 태어나면서 갖게 되는 자연적 성질 즉 개체의 자연적 특질을 의미한다. 이러한 본성의 의미에서는 도덕의 근거를 인간의 내면에서 찾을 수 없다. 반면 맹자는 인간의 본성을 측은지심 수오지심 공경지심 시비지심의 四端之心으로 설명했다. 이런 도덕심은 태어날 때부터 가지고 있는 것이고 누구나 갖고 있는 인간의 보편적 본성인 것이다. 인간은 이 도덕심에 의해서 어떤 외부적 제약과도 관계없이 도덕적 선악을 판단하고 자발적으로 행위 방향을 결정하고 도덕을 실천할 수 있는 주체적 존재가 되는 것이다. 이러한 과정을 통하여 완전한 인격, 완전한 인간 즉 성인이 될 수 있는 근거를 마련할 수 있다. 그래서 맹자는 인간이 인간이 될 수 있는 길은 바로 선한 본성을 확보하는 것이라고 한다. 그것은 바로 인간의 가치와 존엄성을 극대화 하는 길이기도 하다.

31) 論語, 述而, 子曰, “仁遠乎哉? 我欲仁, 斯仁至矣”

32) 孟子, 告子上 孟子曰, “魚, 我所欲也, 熊掌亦我所欲也, 二者不可得兼, 舍魚而取熊掌者也. 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”

### 3. 도덕적 악은 어디로부터 오는 것인가

앞에서 우리는 도덕행위의 실천의 근거로서 맹자가 말하는 性善의 의미를 살펴보았다. 그렇다면 곧 바로 우리에게 던져지는 문제는 인간의 본성이 선하다면 세상에 존재하는 不善 즉 인간들이 행하는 도덕적 악의 문제를 어떻게 설명할 수 있는가 하는 것이다. 인간들이 저지른 도덕적 악 즉 不善은 어디에서 연유하는가? 맹자는 인간들이 “不善을 행하는 것은 良能의 죄가 아니다.”<sup>33)</sup>라고 하면서 본성 자체에서 不善의 문제가 발생하는 것이 아님을 말하고 있다. 그렇다면 인간이 선을 행할 수 있는 능력을 선천적으로 가지고 있음에도 불구하고, 不善을 행하는 것은 어디에 근거하고 있는 것인가? 우리는 먼저 맹자가 말하는 도덕적 선악의 구분점이 어디에 있는가를 살펴보아야 한다.

여기서 우리는 잠시 칸트의 도덕론에서 악의 문제를 어떻게 해결하고 있는가를 참고할 필요가 있다. 칸트는 자신의 도덕철학을 자율도덕이라고 규정한다. 이 점에서 칸트의 도덕철학이 맹자의 도덕철학과 서로 소통하고 동서철학을 잇는 가교의 역할을 담당할 수 있다.<sup>34)</sup> 자율도덕은 도덕의 선악의 판단을 자유의지의 문제로 전환시킨다. 자유의지는 스스로 도덕의 입법자임을 말하는 것이다. 칸트는 ‘선이 무엇인가’라는 것에서 도덕 문제의 출발점으로 삼고 있지 않다. 그는 도덕법칙이 어떻게 건립될 수 있는 것인지를 먼저 묻는다. 도덕법칙이 건립되고 나면 이러한 도덕법칙으로부터 선악의 문제를 결정하게 된다. 다시 말해 자신이 스스로 세운 도덕법칙에 따르면 선이 되고, 그 도덕법칙을 어기게 되면 악이 된다는 것이다. 이것은 도덕적 선악이 외부의 대상에 의하여 결정되는 것이 아니라, 자신의 자유의지에 의하여 수립된 도덕법칙에 합치 하는가 여부에 달려 있는 것이다.

33) 孟子, 告子上, 乃若其情, 則可以爲善矣, 乃所謂善也. 若夫爲不善, 非才其罪也.

34) 줄고, 맹자의 자율도덕, 『철학탐구』 22집 참조

칸트는 여기서 한 걸음 더 나아가 도덕적 악의 문제를 근본악이란 개념을 통하여 설명을 시도하고 있다. 칸트는 악의 문제를 창조주 신이나 자연 또는 인간 본성에 의존하기보다 자유를 실마리로 악의 문제를 풀어 간다. 왜냐하면 문제되는 악이 ‘저지른 악’이고 인간이 책임져야 할 악이라면 그것은 당연히 인간 자신의 도덕적 의무와 관련된 것이기 때문이다.<sup>35)</sup> 그래서 “악(도덕적 악)은 자유로부터 출현 한다”고 말한다. 인간이 선택한 악한가 하는 것은 모두 그의 자유로운 선택 의지의 결과가 아니면 안 된다.<sup>36)</sup> 왜냐하면 만일 그렇지 않다면 인간에게 책임을 물을 수 없으며, 따라서 인간은 도덕적으로 선하다 혹은 악하다고 말할 수 없기 때문이다. 어떤 사람을 도덕적으로 악하다고 일컫는 것은 그의 행동이 악을 자행하기 때문이 아니라 그 행동을 악한 준칙에 따라 행했기 때문이다. 요컨대 도덕적으로 악한 사람은 악한 준칙(악한 마음)에 따라 사는 사람이다.

그런데 칸트는 여기서 자신이 선택한 준칙의 전도를 문제 삼는다. 어떤 사람이 악한가 아니면 선한가 하는 것은 동기들의 차이에 있는 것이 아니라 어느 한 동기를 다른 동기 아래 종속시키는데 있다. 다시 말해 어느 동기를 다른 동기의 조건으로 만드는 데, 즉 동기들의 도덕적 질서의 전도에 있다. 따라서 도덕 법칙을 최고의 동기로 받아들이고 그것에 합당한 경우에 한해 행복을 추구할 때, 도덕법칙을 절대적 조건으로 삼고 행복을 조건적으로 그 아래 종속시킬 때, 그때 그 사람의 근본 준칙(그리고 그 사람 자체)은 선하다. 그러나 이 질서가 전도되었을 때, 행복을 무조건적으로 추구하는 동기로 삼고 도덕법칙에 대한 존경을 그것에 종속되는 것으로 삼을 때 그 사람의 근본 준칙(그리고 그 사람 자신)은 악하다. 칸트는 근거 준칙의 내용을 이루는 두 동기간에 도덕적 질서가 완전히 전도된 가운데 모든 악의 뿌리 즉 근본악이 있다고 보는 것이다.<sup>37)</sup>

35) 강영안, 『도덕은 무엇으로부터 오는가』 168쪽

36) “악은 단지 자유로운 선택의지(freie Willkür)의 규정으로서만 가능하며 또한 선택 의지는 그의 준칙을 통해서만 선 또는 악으로 판단될 수 있는 것이다.”

[칸트, 『이성의 한계 안에서 의 종교』 (신옥희 역), 35쪽 참조]

이러한 칸트의 도덕에 대한 입장을 맹자의 도덕론의 해석에 원용할 수 있다. 맹자도 도덕을 의지의 문제로 해석한다. 맹자는 仁義內在를 주장한다. 인의내재는 바로 의지의 자기 입법성을 설명하는 것이다.<sup>38)</sup> 다시 말해 진정한 의미에서 도덕적 행위는 바로 인간이 내재한 인의예지의 법칙을 따르는 것이다. 칸트의 입장에 비추어 맹자도 도덕의 선악은 내재한 도덕법칙에 따라 결정되는 것이지 대상에 의하여 결정되는 것이 아니라는 입장이다.

맹자가 말하는 ‘卽心言性’은 사단지심을 통하여 우리의 본성을 말하는 것이다. 사단지심을 통하여 말하는 인의예지는 바로 도덕법칙이다. 이러한 도덕법칙은 바로 자유의지에 의하여 수립되는 것이다. 이것은 바로 도덕이 외재적 대상에 의하여 결정된다는 것을 전환하여 우리의 도덕주체에 즉 도덕의지에 의하여 결정됨으로 전환시킨 것을 의미한다.<sup>39)</sup> 따라서 우리의 행위가 바로 자신이 세운 도덕법칙에 합하고, 무조건적 명령에 따라서 행하면 선이 되는 것이다. 도덕법칙에 합치하지 않고, 무조건적 명령에 의거하여 행하지 않는다면 악이 되는 것이다. 혹은 선하다고 하더라도 순수한 선이 아니고 불순수한 선이고 조건적인 것이 되는 것이다. 이것이 맹자가 도덕적 선을 도덕심으로부터 인간의 본성을 설명하려는 의도라고 할 수 있다. 그렇기 때문에 불선의 문제는 인간 본성 자체의 문제가 아니라 인간들이 스스로 자신의 선한 본성을 제대로 자각하지 못하고, 단지 인간들의 경향성에 맡겨놓은 결과라고 할 수 있다.<sup>40)</sup>

37) “인간이 선한가 또는 악한가의 차이는 그가 준칙 안에 채용하는 동기들의 차이에 있는 것이 아니라 (동기의 실질적 내용에 있는 것이 아니라) 오히려 그가 이들 중의 어느 것을 다른 것의 조건으로 종속시키는 관계 (준칙의 형식)에 있는 것이다. 따라서 인간이 (가장 선한 인간이라도) 악한 것은 다만 그가 동기를 그의 준칙 안에 채용할 때 동기들의 도덕적 질서를 전도시키는 것에 의해서뿐인 것이다. 즉 도덕법칙을 자기애와 나란히 그의 준칙 안에 채용함으로써만 악한 것이다” [칸트, 『이성의 한계 안에서 의 종교 (신옥희 역), 44쪽 참조]

38) 牟宗三, 『孟子講演錄』(四 鵝湖月刊), 351호, 5쪽 참조

39) 이것은 맹자의 仁義內在와 고자의 仁內義外 논변에 잘 나타나 있다.

40) 牟宗三, 『實踐的哲學』(七 鵝湖月刊), 400호 참조

이러한 도덕적 악의 문제에 관하여 牛山이란 민둥산의 비유에서 그 단초를 찾아볼 수 있다. 맹자는 현실적으로 존재하고 있는 도덕적 악은 인간이 본유한 선한 본성 자체에 문제가 있는 것은 아니라, 인간들이 자신의 양심을 외적인 환경에 의하여 제대로 확보하고 가꾸어 나지 못한 것에 원인하고 있다는 것이다. 다시 말해 지금 우리가 보고 있는 민둥산이 원래 민둥산이 아니고, 인간들이 잘 가꾸었다면 숲이 우거진 원래의 아름다운 산으로 유지될 수 있었다는 것을 비유를 통하여 설명한다.<sup>41)</sup> 인간도 마찬가지로 원래 가지고 있는 인간의 선한 본성을 잘 배양했다면 不善함에 흐르지 않고, 인간의 본성의 아름다움을 유지하고 발휘할 수 있다고 강조하고 있다.

그래서 그는 “비록 사람에게 보존된 것에 대하여 말하면, 사람이 어찌 仁義의 마음이 없겠는가? 인간들이 그 양심을 잃어버린 것은 도끼로 날마다 나무를 베어낸 것과 같으니 어찌 아름답다고 할 수 있겠는가? 日夜에 자라나는 것과 平旦의 맑은 기운에 좋아하고 미워함이 사람들과 서로 가까운 것이 얼마 되지 않는데, 낮에 하는 행위가 이것을 桎梏시켜 없애 버린다. 桎梏하는 것이 반복되면 夜氣(사물들이 생식하게 하는 氣)가 보존될 수 없고, 夜氣가 보존될 수 없으면 (양심이 드러나지 않아서) 금수와 거리가 멀지 않다. 사람들이 금수와 같은 것을 보고서 일찍이 근본적으로 선을 행할 수 있는 良能이 없었다고 하니 이것이 어찌 사람들의 실정이겠는가?”<sup>42)</sup>라고 말하면서 비록 현실적으로 인간들의 금수와 같은 행위가 실제로 존재한다고 하여, 인간들이 본래 가지고 있는 선한 본성이 존재한다는 사실마저도 부정해서는 안 된다는 것이다.

41) 『孟子 告子上 8, “牛山之木嘗美矣, 以其郊於大國也, 斧斤伐之, 可以爲美乎? 是其日夜之所息, 雨雲之所潤, 非無萌蘖之生焉, 牛羊又從而牧之, 是以若彼濯濯也. 人見其濯濯也, 以爲未嘗有材焉, 此豈山之性也哉?”

42) 孟子 告子上 8, “雖存乎人者, 豈無仁義之心哉? 其所以放其良心者, 亦猶斧斤之於木也, 旦而伐之, 可以爲美乎? 其日夜之所息, 平旦之氣, 其好惡與人相近也者幾希, 則其旦晝之所爲, 有梏亡之矣. 梏之反覆, 則其夜氣不足以存, 夜氣不足以存, 則其違禽獸不遠矣. 人見其禽獸也, 而以爲未嘗有才焉者, 是豈人之情也哉?” 원문의 해석은 牟宗三의 『圓善論』의 해석을 참고함

그러면 人心이 질곡되는 원인이 어디에 있는가? 그것은 바로 “낮에 하는 행위가 맑은 기를 질곡(곡망)한다(其且晝之所爲, 有梏亡之矣)”는 것과 밀접한 관련이 있다. 여기에서 이른바 ‘낮에 하는 행위’란 우리가 일상생활에서 빈번히 외물의 세계와 접촉하고 사람들과 교류하는 것을 말한다. 우리가 빈번하게 외물의 세계와 접촉하고 교류하는 과정에서 늘 외재세계로부터 감성적 욕구와 물질적 욕망 추구의 유혹을 받게 마련이다. 이러한 유혹에 이끌려 결국 인간들은 맹목적으로 외적인 욕망충족의 길에만 몰두하고 잠차로 본심과 양지를 잃게 된다. 그래서 그는 “만일 사물들도 그 기름(養)을 얻으면 성장하지 않음이 없고, 만일 그 기름을 잃게 되면 물건이 사라지지 않음이 없을 것이다”<sup>43)</sup>라는 말을 하면서 사물들도 어떻게 가꾸고 기르나(養)에 따라 다른 결과를 낼 수 있음을 지적한다. 이것은 그가 인간의 양심의 확보와 存養의 중요성을 강조하기 위하여 비유로 들고 있는 것이다. 선한 본성을 자각하고 잘 기르면 그 본성이 드러나서 선한 행위로 옮겨가겠지만 그렇지 않다면 드러나지 않고 불선의 결과를 초래하게 된다. 그래서 그는 공자의 말을 인용하여 “공자께서 ‘잡으면 보존되고 놓으면 잃게 되고, 나가고 들어옴이 정한 때가 없으며, 그 방향을 알 수 없는 것은 오직 사람의 마음을 말함일 것이다’라고 말씀하셨다.”<sup>44)</sup>라고 말하면서 도덕적 행위의 관건은 바로 操存(잡아서 유지함)의 수양공부의 수행 여부에 달려 있다는 것이다. 그러한 수양공부가 있다면 우리의 양심은 보존되고 발현되지만, 그러한 수양공부가 없으면 곧바로 외물의 유혹이나 인간들의 감각적 욕구에 빠져들게 되는 것이다.<sup>45)</sup>

“맹자가 말했다. 풍년에는 子弟들이 의뢰함이 많고 흉년에는 자제들이 포악함이 많으니, 하늘이 내린 재질이 이와 같이 다른 것이 아니라, 그

43) 孟子 告子上 8, “故苟得其養, 無物不長, 苟失其養, 無物不消.”

44) 孟子 告子上 8, “孔子曰, ‘操則存, 舍則亡, 出入無時, 莫知其鄉.’ 惟心之謂與?”

45) 이런 의미에서 가치적 사실은 실천에 의해서 그 진실성을 확보하고 증명할 수 있는 것이다. 예를 들면 효란 개념은 개념으로 존재할 때는 실제적인 도덕적으로 진정한 의미를 갖지 못한다. 그의 부모에게 따뜻한 마음을 드러내고 실천에 옮길 때 그 ‘효’란 개념은 구체적으로 실재하고 증명될 수 있는 것이다.

마음을 빠뜨린 것이 그렇게 만든 것이다.”<sup>46)</sup>

맹자는 자녀가 물질적 향락에 빠져든다거나, 자녀들이 난폭한 것이 그 본성 가운데 선을 실천할 수 있는 양능의 재질이 없다거나 본성상에서 어떤 차이가 나는 것이 아니라고 생각한다. 다만 불선함은 사람들 마음이 무엇인가에 빠지게(함닉)되어 性善의 단초가 자연적으로 발휘되지 못한 것에서 비롯되었다는 것이다. 따라서 사람들이 不善의 문제에서 관건이 되는 것은 바로 人心의 陷溺에 있는 것이다. 이러한 함닉은 바로 인의의 마음이 작동하지 못하게 한다. 그렇다면 이러한 인심의 함닉은 어디에서 연유하는 것인가? 그것은 바로 弗思함에서 연유한다고 맹자는 말한다. 그는 “인의예지가 밖으로부터 나에게 주어지는 것이 아니다. 내가 본래 소유하고 있지만 사람들이 생각하지 못할 뿐이다. 그러므로 구하면 얻고, 버리면 잃는다고 말한다. 혹은 (선악의) 차이가 배가 되고 다섯 배가 되어서 계산할 수 없는 것은 그 材質을 다하지 못했기 때문이다.”<sup>47)</sup>

다시 여기서 우리가 확인할 수 있는 것은 맹자가 보기에 한 개인이 불선을 하는 것은 선을 행할 수 있는 능력이 부족해서 발생하는 결과가 아니라는 것이다. 그 원인은 그의 재질을 다하지 않았기 때문이라는 것이다(不能盡其才). 그렇다면 인간의 마음이 梏亡 放失 陷溺되고, 또한 그의 타고난 양능을 왜 다하지 않는 것인가? 그 원인은 누차에 걸차 바로 ‘생각하지 않은 것’(弗思)에 있다고 말한다.<sup>48)</sup> 이러한 弗思로 인하여 우리는 잘못된 준칙을 선택하게 되고 도덕적 불선을 낳게 된다고 보는 것이다. 맹자는 다음과 같이 말한다.

“공도자가 물었다. 다 같은 사람인데 어떤 이유로 혹은 대인이 되고, 혹은 소인이 되는 것입니까? 맹자가 대답하여 말하길, 그 大體를 위주로

46) 『孟子 告子上』 7, 孟子曰, “富歲, 子弟多賴, 凶歲, 子弟多暴, 非天之降才爾殊也, 其所以陷溺其心者然也.”

47) 孟子 告子上, 仁義禮智, 非由外鑠我也, 我固有之也, 弗思耳矣. 故曰, ‘求則得之, 舍則失之.’ 或相倍蓰而無算者, 不能盡其才者也.

48) “맹자가 말했다. 귀하고자 함은 사람의 똑같은 마음이니, 사람마다 자기에게 귀함이 있지만은 다만 생각하지 않아서 모를 뿐이다.” 孟子 告子上, 孟子曰, “欲貴者, 人之同心也. 人人有貴於己者, 弗思耳矣.”

하는 사람은 대인이 되고, 그 소체를 위주로 하는 사람은 소인이 된다. 공도자가 또 묻길, 똑같은 사람인데 혹은 대체를 따르고 혹은 그 소체를 따름은 어째서 입니까? 맹자가 또 대답하기를, 귀와 눈의 기능(耳目之官)은 생각하지 못하여 외물에 가리게 된다. (생각하지 않아 외물에 가린 감각기관은 또한 物이 된다) 이와 같이 외물과 耳目之官이 物이 되어 서로 교접하게 되면 서로 이끌려 갈뿐이다. 마음의 기능은 생각할 수 있어서 외물에 가리지 않고, 마음은 생각함이 주요 기능이다. 그러므로 생각할 수 있으면 너의 心官을 얻어서 가지고 있게 되고(너의 心官이 여기에 존재하여 放失되지 않는다), 만약 생각하지 않으면 너의 심관을 얻어서 갖지 못하게 된다(너의 심관은 여기에 존재하지 않고 亡失되어 버린다) 이러한 심관은 하늘이 나에게 부여한 것이다. 만약 너가 이 ‘思’를 통해서 이 큰 것을 확립하게 되면 너의 耳目之官의 작음(小)이 빼앗지 못하게 되니, 대인이 될 것이다.”<sup>49)</sup>

이 인용문의 내용에 대하여 다양한 해석이 존재한다. 여기서는 모종삼의 해석을 참고하고자 한다. 모종삼은 다음과 같이 해석한다.

“여기서 ‘思則得之, 不思則不得也’에서 ‘之’는 心官을 가리키는 것이다. 여기서 말하는 심관이란 맹자가 仁義之心을 염두에 두고 한 말이다. 心官은 耳目之官과 대비해서 말했는데, ‘思’가 그 본질적인 작용이다. 그러므로 ‘思’를 통해서 耳目之官과 구별할 수 있다. ‘思’는 우리가 耳目之官의 구속에서 벗어나게 하고, 우리의 생명을 광대하게 열어놓을 수 있다. 그러므로 우리가思量할 수 있으면 우리는 우리의 심관(우리의 仁義의 本心)을 얻어서 실제로 가지고 있게 된다. 즉 우리의 심관(仁義의 本心)이 여기에 존재하여 放失하지 않을 수 있다. 만약 생각하지 못한다면 외물에 따라서 욕심을 따라가게 된다. 우리가 耳目之官에 맡겨서 외물을

49) 公都子問曰, “鈞是人也, 或爲大人, 或爲小人, 何也.” 孟子曰, “從其大體爲大人, 從其小體爲小人.” 曰, “鈞是人也, 或從其大體, 或從其小體, 何也?” 曰, “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. 此爲大人而已矣.”(牟宗三, 『圓善論』 51쪽 해석 참조하였음)

쫓아가게 되면 우리의 심관(인의의 본심)을 얻어서 실제로 가지고 있을 수 없다. 여기서 思와 不思로 心의 존재를 정할 수 있다. 앞에서 操存의 여부로 마음의 存亡을 정할 수 있는 것과 같다. 操存은 工夫를 말하는 것이고 思는 심관이 발동한 明인 것이다. 操存의 가능한 내재적 동력은 바로 그 가장 내재적 근거는 바로 思이다. ‘먼저 큰 것을 세운다’(先立乎其大者)고 할 때, 그 세움(立)은 바로 사로부터 세워지는 것이다.<sup>50)</sup>

모종삼은 맹자가 여기서 말한 思를 仁義本心의 본질적 작용으로 이해했다. 도덕본심이 ‘思’하는가 ‘弗思’하는가에 따라서 본심이 활동성을 확보할 수 있는 여부를 결정지을 뿐 아니라, 또한 인간들이 대인이 되고 소인이 되는지의 구분을 설명할 수 있다는 것이다. 우리가 대인이 되는 길도 바로 이러한 본심의 회복에 있다. 그래서 맹자는 “학문의 방법이 다른 것이 아니다. 바로 잃어버린 마음을 찾는 것일 뿐이라”<sup>51)</sup>라고 강조한다. 잃어버렸다는 것은 바로 우리의 마음이 감성적 욕구, 즉 인간들의 경향성에 빠져서 외부 사물에 이끌려가서 올바른 도덕적 법칙을 자각적으로 선택하지 못하는 것이다. 이러한 상황에서 악은 발생한다.

맹자는 이처럼 도덕적 악이란 것은 바로 인간의 본성 즉 도덕심을 제대로 파악하지 못하여 발현시키지 못하고 단지 감성적 욕구에 자신을 맡겨 놓는 상황에서 벌어진 사태, 즉 감성적 욕구에 빠져서 잘못된 행위의 준칙에 따른 결과로 보고 있는 것이다.

#### 4. 나오는 말

지금까지 맹자의 성선론의 의미와 도덕적 악의 문제에 대하여 살펴보았다. 맹자는 성선론을 통하여 인간의 존엄성을 어떻게 확보할 것인가에 관심을 집중하였다. 生之謂性의 규정을 통하여 말하는 고자의 ‘性’은 태어나면서 갖게 되는 자연적 성질 즉 한 개체로 존재하게 될 때 갖게 되

50) 牟宗三, 『圓善論』, 51쪽 참조

51) 孟子, 告子上 “學問之道無他, 求其放心而已矣”

는 자연적 특질을 가리키는 것이다. 이러한 분류를 유적인 구별이라고 할 수 있으며, 이러한 규정 속에는 인간이 다른 동물보다 존엄하다는 것을 구분해 낼 수 없다. 다만 진화의 과정에서 지적으로 가장 발달한 짐승의 한 종류로서의 지위를 확보할 따름이다. 이에 대하여 맹자는 고자적 관점에 근거한 인간의 본성의 규정을 통해서도 도덕실천의 근거를 인간 자체에서 찾아 낼 수 없으며, 또한 인간의 존엄성을 확보하기 어렵다고 보는 것이다.

고자가 인간을 파악하는 관점이 현세에 존재하고 있는 구체적 인간의 모습에서 출발하고 있다면, 맹자는 인간을 보다 이상적 관점에서 파악하고, 인간이 동물보다 한 걸음 더 나갈 수 있는 지점, 다시 말해 가치적 관점에 인간의 존재의 의미를 파악하고자 하는 것이다. 이러한 인간에 대한 이해의 차이에서 고자와 맹자의 철학적 방향이 갈리게 되었다고 할 수 있다. 그래서 맹자는 항상 도덕주체성을 확립하고자 하였다. 맹자는 인간의 본성을 ‘四端之心’을 통하여 설명한다. 본성의 구체적 내용적 규정을 四端之心을 통하여 말한다. 그리고 四端之心의 형식적 규정을 性이라는 개념을 통하여 설명한다. 맹자는 마음을 통하여 본성의 내용을 규정하는 卽心言性의 태도를 취하는 것이다. 다시 말해 인간이 남의 고통을 차마 보지 못하는 마음, 즉 不忍人之心이 바로 인간이 다른 동물과 구별되는 바로 그 본성이고, 그러한 마음을 바로 性으로 표현하는 것이다. 그는 四端之心을 통하여 仁義禮智의 理를 말하고, 다시 仁義禮智에서 性善을 말하게 되는 것이다. 이때 仁義禮智는 理이고 칸트의 용어로 말하면 도덕법칙이 된다.

맹자가 주장하는 仁義內在는 바로 이러한 도덕법칙을 스스로 세울 수 있다는 도덕법칙의 자기 입법적 의미를 설명하고 있는 것이다. 四端之心을 本心(도덕주체)의 층차로 끌어올리게 되면, 仁義禮智는 본심이 제정한 理(法則)이 되고 四端之心은 본심 자신이 갖춘 도덕실현의 力量에 의해서 표현되어진 것이다. 맹자는 四端之心, 즉 본심은 바로 도덕심(무한심)을 나타내고, 도덕생명의 본체가 된다. 이러한 무한심을 통해서 도덕적 창조

성을 발휘될 수 있다. 인간은 이 도덕심에 의해서 어떤 외부적 제약과도 관계없이 스스로 도덕적 선악을 판단하고 행위 방향을 결정하고 도덕을 실천할 수 있는 주체적 존재가 되는 것이다. 뿐만 아니라 나아가 완전한 인격 완전한 인간 즉 성인이 될 수 있는 근거를 마련할 수 있다. 그래서 맹자는 인간이면 누구나 성인이 될 수 있다고 말했다. 즉 인간의 가치와 존엄성을 극대화 한 것이다.

그러나 인간은 비록 선천적으로 심성 속에 선을 가지고 있다고는 하지만 사람은 잘못된 도덕적 기준을 선택함으로써 불선한 일을 저지르게 된다. 맹자는 사람이 불선한 이유를 마음에 함닉 곡망 방실 하기 때문이라고 보았다. 만약 함닉 곡망 방실하지 않으면 선한 마음이 절로 드러나고 선한 본성이 절로 빛을 내어 선의 가치를 이룰 수 있다고 말할 수 있다. 바로 도덕심의 회복을 말하게 되는 것이다. 악의 상태에서는 도덕심이 드러나지 않을 뿐이다. 도덕적 악이란 것은 바로 인간의 본성 즉 도덕심을 제대로 파악하지 못하여 발현시키지 못하고 단지 감성적 욕구에 자신을 맡겨 놓는 상황에서 벌어진 사태, 또는 이른 바 잘못된 행위의 준칙에 따른 결과로 보고 있는 것이다. 인간들이 자신의 감성적 경향성에 이끌리지 않고 올바른 도덕적 판단과 선택을 하기 위해서는 본심의 활동성을 잃지 않도록 노력해야 하는 것이다. 그래서 맹자는 본심의 확충을 강조하고 있는 것일지도 모른다. 聖人은 객관적으로 존재하는 사실 개념이 아니고, 가치적 의미에서 실현의 의미인 것이다. 맹자에서 도덕적 선이라는 것도 객관적으로 존재하기 위해서는 바로 의지의 자발적 활동, 즉 실천에 의하여 실현될 때 진정한 의미를 가질 수 있는 것이다.

(강원대학교)

참고문헌

- 『孟子集註』 (성백효 역주), 傳統文化硏究會, 서울, 2006.
- 『論語』 (성백효 역주), 傳統文化硏究會, 서울,
- 謝冰瑩等 『四書讀本』, 三民書局, 대만, 1995
- 牟宗三, 『道德的哲學』, 臺灣, 學生書局, 1983
- \_\_\_\_\_, 『圓善論』, 臺灣, 學生書局, 1985
- \_\_\_\_\_, 『孟子講演錄』(1-10), 鵝湖月刊, 347號-358號
- \_\_\_\_\_, 『康德道德哲學』(1-9), 鵝湖月刊 362號-373號
- \_\_\_\_\_, 『康德第三批判講演錄』, 鵝湖月刊 303號-317號
- \_\_\_\_\_, 『中國哲學十九講』, 學生書局, 台北, 1983
- \_\_\_\_\_, 『現象與物自體』, 學生書局, 1984
- \_\_\_\_\_, 『智的直覺與中國哲學』, 臺灣常務印書館, 1987
- \_\_\_\_\_, 『道德的理想主義』, 學生書局, 臺灣, 1985
- \_\_\_\_\_, 『四因說講演錄』, 上海古籍出版社,
- \_\_\_\_\_, 『中國哲學十九講』, 學生書局, 臺灣, 1986
- \_\_\_\_\_, 『實踐的智慧學』講演錄, 鵝湖月刊, 393號-403號
- \_\_\_\_\_, 『心體與性體』, 正中書局, 臺灣, 1989
- 칸 트, 『실천이성비판』(최재희역), 박영사, 1989
- \_\_\_\_\_, 『이성의 한계 안에서 종교』(신옥희역), 이화여대출판사, 2003.5
- 蔡仁厚, 『孔孟荀哲學』(천명돈 역), 예문서원,
- 강영안, 『도덕은 무엇으로부터 오는가-칸트의 도덕철학』, 소나무, 2002
- 박승현, 「孟자의 自律道德」, 『철학탐구』, 22집, 2007. 11
- 袁保新, 『孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋』, 文津出版社, 臺灣, 1992
- 한국정신문화연구원 철학종교 연구실편, 『악이란 무엇인가』, 도서출판 창, 1992

## 孟子的性善論與道德的惡的問題

Seung Hyun Park

本論文是討論了關於孟子的性善論和道德的惡的問題。孟子主張了人類的本性是善的，可是一般人看到在日常生活上人類做更多的惡行以後，就對他的性善論提出了疑問，進而忽視了其理論上的重要性。孟子以性善論來要尋找出道德價值之根源，尤其是要謀求確保人類的尊嚴性。告子在具體生活上把握人的本性。告子所說的人性是指一個個體存在時所本具之種種特性的。依此觀點，人之自然之質不能顯出人之道德創造之道德價值上之殊勝。孟子所以反對告子的‘生之謂性’是只因為若他說人之性並不足以把人之價值上區別於禽獸者標舉出來。孟子理解人之性，其出發點必是由人之所以區別於禽獸的價值上的差別來理解之。孟子從四端之心言人性，四端之心爲人所固有，此心可呈現，則此性爲人所固有，亦可呈現，此性實而不虛。孟子認爲每個人都具有足以爲善的能力。那麼，人之爲不善，道德的惡的根據是什麼？孟子認爲人之不善，道德的惡，並不是他本性中沒有足以爲善的良能之才，或本性上有任何的不一樣，而是後天的環境影響，使人心有所陷溺，以致於性善之端未能自然的起現。所以孟子主張了通過回復道德心來克服人的感性慾望。

關鍵語：孟子，性善論，卽心言性，道德的惡，道德心

박승현 e-mail: psh310@hanmail.net

투 고 일	2009년 10월 12일
심 사 일	2009년 11월 11일
게재 확정	2009년 11월 23일