

선진(先秦) 유가철학에서 위험사회론:

『맹자(孟子)』 ‘무항산(無恒産)’을 중심으로

고 은 강

주제분류 선진유가철학, 동양철학

주요어 『맹자』, 『논어』, 위험사회, 사(士)

요약문

본 연구는 『맹자(孟子)』 ‘무항산(無恒産)’을 중심으로 위험사회론을 고찰함으로써 소위 포스트모던적 상황에 대한 해법을 선진(先秦) 유가철학의 맥락에서 모색하고자 한 시도다. ‘액체 근대’로 이루어진 ‘위험사회’ 속에서 ‘호모 사케르’로서 살아가는 개인의 불안은 선진(先秦) 유가철학의 관점에서 본다면 항산(恒産)이 부재한 시대에 개인이 경험하는 무항심(無恒心)의 상태라 할 수 있다. 일정한 생업이 부재한 시대에 항심을 유지하는 방법은 두 가지로 집약된다. 첫째, 『논어』 『맹자』에서 말하듯, 士의 자질을 갖추는 것이다. 다시 말해서, 무항산의 상태에서도 타인의 인정에 매달리지 말고 자기 자신으로 돌아가(反求諸己) 자신을 지키는 방법이다. 둘째, 가족, 마을 등 공동체의 복원이 하나의 실마리가 될 수 있다. 타인의 인정에 매달리지 않는 士가 될 수 없다면 개인은 결국 타인의 인정에 의존하여 정체성을 보장받을 수밖에 없다. 그러나 이 두 가지는 개인이 경험하는 무항심에 대한 근본적인 대책은 되기 어렵다. 항산이 부재한 시대에 개인이 경험하는 무항심의 상태에 대한 근본적인 대책은 『맹자』에서 일관되게 강조하는 인정(仁政)이다. 다시 말해서, 백성에게 항산을 주는 정책이다.

1. 서론: 위험사회론

현대사회를 설명하는 다양한 접근들을 살펴보면, 현대사회에서 개인이 감당해야하는 불안을 문제화한 개념들이 한 축을 형성하고 있다. 앤소니 기든스가 근대성의 한 요소로서 지목한 ‘위험(risk)’¹⁾은 울리히 벡의 ‘위험사회’²⁾에서 ‘구조적으로 개인에게 강제된 위험’이라는 개념으로 발전한다. ‘위험’의 개념이 함축한 긍정적인 측면, 예컨대 기회, 가능성, 긍정적 변화로서의 발전 등은 21세기 전지구적 신자유주의 체제 속의 한국사회에서 상당 부분 희석되고 부정적인 측면이 부각되고 있다. ‘위험사회론’은 한국 사회의 정책 의제로부터 사회비판 담론에 이르기까지 널리 확산되었다. 한국사회 전반에 걸친 위험을 진단하고 이에 대한 정책적 해결을 모색하는 자리에서도 울리히 벡의 ‘위험사회’가 인용³⁾되었다. 조한혜정은 ‘파편화된 조각으로 불안하게 서성이다 거대한 고도관리체제에 포획’⁴⁾될 수밖에 없는 위험사회에서 살아남기 위해, 개인은 공동체로서 ‘마을’을 복원해야 한다고 주장한다. 홍성태는 ‘위험사회 한국’에서 ‘안전사회의 추구’는 ‘생태적 복지사회’⁵⁾를 통해 가능하다고 주장한다.

‘위험사회’에서 개인이 감당해야 하는 위험의 내용은 지그문트 바우만이 제시한 ‘액체 근대(liquid modernity)’⁶⁾에 총체적으로 묘사되고 있다. 기든스의 ‘위험’, 벡의 ‘위험사회’와 더불어 ‘액체 근대’는 현대사회에서 개인이 감당해야 하는 위험에 따른 불안을 ‘개인화’를 중심으로 설명하려는 시도를 담고 있다. 지그문트 바우만은 후기근대사회를 ‘액체 (liquid) 근대’라고 명명하였다. 유동성으로 대표되는 ‘액체 근대’는 견고성으로

1) 앤소니 기든스 외. 1998,93-94 쪽

2) 울리히 벡 1997.

3) 김진현 외 2004, 19쪽

4) 조한혜정 2007,17쪽

5) 홍성태 2007.

6) 지그문트 바우만 2009.

대표되는 고체 근대와 여러 가지 면에서 다르다. 고체적 근대가 견고성, 지속성, 무거움, 예측가능성, 유대, 행동의 패턴화, 견고한 규범, 속박 그리고 안정으로 묘사된다면, 액체적 근대는 유동성, 지속적 변화, 가벼움, 예측불가능성, 유대의 소멸, 패턴의 붕괴, 규범의 붕괴, 해방 그리고 불안으로 묘사된다.

바우만은 오히려 백이 지적인 ‘개인화’를 중심으로 근대성을 고체적인 것과 액체적인 것으로 나눈다. 한 인간을 규정하는 요소들이 전근대에는 강제적이고 의무적으로 결정되고 부여되었던 반면, 근대에는 개인의 선택과 결단의 문제가 되었다. 전근대에는 자신을 규정하는 요소들이 어찌할 수 없이 받아들여야만 하는 것이었다면 근대에는 자신의 선택과 결단에 맡겨진 요소들이 되었다. 근대에도 자신을 규정하는 요소들, 예컨대 계급, 성, 인종 등의 차원에서 개인을 규정하는 요소의 상당 부분은 이론적으로만 (예컨대 헌법에서만) 개인의 선택과 결단의 문제일 뿐 현실적으로는 여전히 ‘어찌할 수 없는’ 요소들이다. 따라서 근대에도 개인은 이론적으로만 자신의 선택과 결단의 문제일 뿐 현실적으로는 그렇지 못했다. 근대에도 상당 기간 개인은 혼자 힘으로는 어찌할 수 없는 요소들을 자기 자신의 선택과 결단에 귀속시키고자 공동의 이익을 위해 단결할 필요가 있었고 그래서 단결하였다.

바우만은 고체 근대에서 ‘액체 근대’로의 이행이야말로 ‘해방’이라고 주장한다. 근대에도 이론적으로 보장된 개인의 자유를 현실에서 실현하고자 개인은 연대하였고 함께 투쟁하였다. 개인들이 계급, 성, 인종 등 다양한 차원에서 억압을 제거하고 개인의 자유를 쟁취하고자 투쟁한 성과물이 바로 ‘액체 근대’다. 고체 근대의 시대라면 출생으로부터 사망에 이르기까지 개인의 자유를 억압했던 계급적, 성적, 인종적 속박이 액체 근대의 시대에는 더 이상 그 누구도 어찌할 수 없는 그 무엇은 아니다. 우선, 법이 계급적, 성적, 인종적 속박을 금하고 있다. 능력 있고 노력하는 특정 개인이라면 계급적, 성적, 인종적 속박을 뛰어 넘을 수 있을 것처럼 보인다.

이제 더 이상 개인은 공동의 이익을 위해 단결하지 않는다. 그러나 공동의 이익을 위해 단결할 필요성은 여전히 도처에 존재한다. 그럼에도 불구하고 한번 시작된 유동성은 개인을 고착화시키기에는 역부족이다. ‘해방’ 이후 ‘액체 근대’를 살아가는 자유로운 개인은 다른 자유로운 개인과 공동의 이익을 위해 단결할 수 없다. ‘이동’하기 때문이다. 다른 개인이 이동할 수도 있고 내가 이동할 수도 있다. 탄생에서 사망까지 함께 살아갈 것으로 믿었던 공동체는 언제라도 떠날 수 있으며 그저 스쳐가기만 할 뿐인 ‘비장소’(non-place)⁷⁾가 되었다. ‘개인’은 모든 행동을 자신의 선택과 결단으로 돌리고 그 책임을 고스란히 ‘개인’으로서 짊어져야만 하는 액체 근대에서 불안하게 살아간다. 자신을 속박하지만 그러나 지켜주었던 쇠사슬이 벗겨진 별거벗은 자유인은 그러나 행위의 결과로 지게 되는 책임으로부터 자유롭지는 못하다.

액체 근대 속을 부유하는 별거벗은 자유인은 조르조 아감벤의 ‘호모 사케르’(homo sacer)⁸⁾를 연상시킨다. 법의 외부에 존재하며 법의 구속과 보호로부터 완전히 자유로운 존재. 살해할 수는 있지만 희생으로 바쳐질 수는 없는 존재. 속박으로부터 벗어나 자유를 누리는 개인은 동시에 자유를 희생한 대가로 누렸던 안정과 보호를 잃어버린다. ‘해방’된 개인은 자신을 공동체를 위해 희생할 수 없다. 타인과의 유대, 자신이 속한 집단과의 유대가 유동적이 되어버린 액체 근대 속에서 개인은 자신을 희생으로 바칠 공동체를 잃어버렸다. 개인은 자신의 선택에 의해 자신을 공동체를 위한 제물로 바칠 수 없다. 개인은 자신의 이익을 위해 끊임없이 선택하고 이동하고 변화하여야만 할 뿐이다.

7) 지그문트 바우만 2009, 166-170쪽 참조. ‘비-장소들은 정체성, 관계, 역사에 대한 상징적인 표현이 없는 공간이다. 예컨대 공항이나 도로, 익명의 호텔 방, 대중교통이 그것들이다.’ (앞의 책 167쪽)

8) 조르조 아감벤 2008.

2. 선진(先秦) 유가철학에서 위험사회론: 무항산(無恒産)

비장소(non-place)로 이루어진 액체 근대를 떠도는 호모 사케르인 현대사회의 불안한 개인에 비견할 수 있는 존재가 『맹자(孟子)』에 등장하는 ‘무항산자(無恒産者)’다. ‘무항산자’란 항산(恒産)의 부재로 인해 항심(恒心)이 부재한 존재다. 일정한 생업이 없어서 불안정한 개인이라 해석할 수 있다. 『맹자』라는 텍스트가 형성된 시기에는 지배 계급이든 피지배 계급이든 대개 토지를 기반으로 경제 활동을 했다. 농업 위주의 생산은 토지를 중심으로 촌락 공동체를 형성하게 되고 공동체 내의 질서를 통해 개인은 삶의 안정을 보장 받는다. 일정한 생업이 없다면 그로 인해 개인은 단지 굶주림이라는 육체적 고통을 넘어 존재 기반이 흔들리는 불안을 경험하게 된다.

『맹자』가 제(齊) 환공(桓公)과 진(晉) 문공(文公)처럼 패업(霸業)을 이룰 수 있는 방법을 묻는 제(齊)의 선왕(宣王)에게 패업을 이룰 수 있는 방법으로 제시한 내용 가운데 ‘무항산자’에 관한 지적이 있다. ‘무항산자’란 일정한 생업이 없는 사람을 뜻한다.

일정한 생업이 없어도 일정한 마음을 갖는 것은 오직 선비(士)만이 가능합니다. 백성(民)은 일정한 생업이 없으면 이내 일정한 마음이 없어집니다. 일정한 마음이 없다면 방탕하고 사치하기를 하지 않음이 없을 것입니다. 이렇게 되어서 죄에 빠진 후에야 그에 따라 벌준다면 이것은 백성을 그물질하는 것입니다. 사람들에게 어진 정치(仁政)를 행할 수 있는 자질이 있는 사람이 그러한 자리에 있음에도 백성을 그물질하는 일이 어떻게 가능하겠습니까?⁹⁾

‘항(恒)’이란 ‘일정함’이므로 ‘항산’이란 고정된 직업 혹은 일정한 자산

9) ‘선비’라는 말이 한국어에서 일상어로서 갖는 다양한 이미지로부터 거리를 두고자 이후에는 번역하지 않고 士로 표기한다.

10) 無恒産而有恒心者 惟士爲能 若民 則無恒産 因無恒心 苟無恒心 放辟邪侈 無不爲已 及陷於罪 然後從而刑之 是罔民也 焉有仁人在位罔民而可爲也(『맹자』 「양혜왕 上」)

을 가리킨다. ‘항심’이란 ‘일정한 마음’인데, 위의 인용문에 따르면, ‘無恒心’이란 불안 혹은 불안 심리에서 야기된 무절제를 가리킨다. 원문의 ‘士’를 주희는 ‘학문을 하여 옳음의 논리를 아는(士嘗學問 知義理)’¹¹⁾ 사람이라고 해석하였다. ‘백성을 그물질한다’는 것은 미리 알려 주거나 다른 조치를 취해서 죄를 짓지 않게 할 수 있는데도 불구하고 적절한 조치를 취하지 않음으로써 결국 죄를 지어 법의 그물망에 걸리도록 하는 것을 말한다. 주희는 ‘그 보지 못함을 기만하여 취하는 것 (欺其不見而取之)’이라고 했다.

무항산이 야기한 백성의 무항심화 문제는 『맹자』 전체에서 일관되게 강조하는 백성을 위한 정책 곧 인정(仁政)의 주요한 근거가 된다. 특히, ‘무항심자’는 법을 어기고 죄를 짓게 되어 여러 가지 사회문제를 야기할 뿐만 아니라 방탕하고 사치함으로써 국가 경제에도 심각한 위협이 된다. ‘백성이 일정한 생업이 없으면 일정한 마음이 없어져서 방탕하고 사치하게 되어 결국은 죄에 이르게 된다’는 논리는 ‘통치자는 왜 인정(仁政)을 베풀어야 하는가’를 단지 통치자의 이타심에 의거하지 않고 통치자의 부국에 대한 욕망, 이기심에 의거하여 설명하는 데 중요한 논거를 제공한다. 백성들의 생존이 달린 인정(仁政)의 문제가 오직 통치자의 이타심에만 의존해야 하는 문제라면 인정(仁政)은 성인(聖人)이 통치자가 되기 전에는 실현될 수 없는 문제가 된다. 물론, 통치자가 성인의 인격을 갖추면 인정(仁政)의 실현 가능성은 높아 진다. 따라서 통치자를 계도하고 교육하는 일은 중요하다. 그러나 『맹자』에서는 통치자의 이기심을 부정하지 않는다. 통치자의 이기심, 즉, 인구가 늘어서 백성들로부터 걷는 세액이 증가하고 이를 가지고 부유하게 살고 싶은 욕망을 실현하기 위한 최선의 방법으로 인의(仁義)에 기반을 둔 정책, 즉 인정(仁政)을 제시한다. 리(利)는 인의(仁義)에 비해 효과적이지 않은 방법이다¹²⁾.

11) 『맹자집주(孟子集註)』

12) 『맹자』에서 인의(仁義)와 리(利)가 대립되지 않는다는 견해는 유택화가 주편을 맡은 『중국정치사상사:선진편』의 관점이기도 하다. “수많은 연구자들은 맹자의 의(義)와 리(利)를 절대적으로 대립시켰으며, 의를 제창하고 이에 반대했다고 주

‘무항산자’에 관한 맹자와 제선왕과의 대화에 들어 있는 『맹자』 「양혜왕 상」편은 양(梁)의 혜왕이 부국강병으로 귀결되는 자신의 욕망을 실현하는 길을 묻고자 맹자를 초빙하여 문답한 내용으로 구성된다. 문답의 내용을 요약하면, 혜왕은 다음과 같은 자신의 욕망을 실현하는 길로 리(利)를 제시하고 맹자에게 구체적인 방법을 물었는데 맹자는 리(利) 정도로는 가당치도 않고 오직 인의(仁義)여야만 부국강병을 실현할 수 있다고 답한다¹³⁾.

양(梁)의 혜왕이 묻는다. "저는 제 나라(國)¹⁴⁾에 대해 마음을 다하고 있습니다. 하나 지방이 흉년이면 하동으로 백성을 이주시키고 그 곡식을 하내로 옮기며 하동이 흉년이면 역시 그렇게 합니다. 주변 나라(國)의 정책을 살펴보니 저만큼 마음을 쓰는 사람도 없는데 왜 주변 나라의 백성은 줄지 않고 제 나라의 백성은 늘지 않습니까?"¹⁵⁾

인용문에서 알 수 있듯이, 당시 제후들의 최대 관심사는 백성이 늘어서 세금을 많이 걷게 되는 것이다. 백성에게 지나치게 세금을 많이 부과하면 다른 제후국으로 이주할 것이므로 한계가 있다. 따라서 다른 제후국들로부터 이주를 통해 인구가 늘어남으로써 경제가 활성화되어 세수가 늘고 군비를 늘려 군대를 확충하고 다른 제후국을 침략하여 영토를 확장하는 ‘부국강병’을 위해서 통치자는 정책에 고심할 수밖에 없었다.¹⁶⁾ 이

장한다. 이 말은 합리적인 면이 있지만 편향된 점도 있다. 맹자는 의와 이가 대립적인 뿐만 아니라 통일성도 있다고 생각했다. 의와 이의 모순은 ‘의’와 ‘이’ 양자간 절대적 배척의 문제가 아니라 무엇을 첫 번째 위치에 두고 무엇을 주도적 위치에 놓을 것인가의 문제이다.”(유택화 2002, 369쪽)

13) ‘인의지도는 곧 천하에 왕노릇하며 태평 성대를 이룩할 수 있는 유일하고도 확실한 노선이다.’ (허룡이. 1997, 87쪽) 이하, 참고문헌 목록과 일치할 것을 고려하여, 저자명은 참고한 저서에 표기된 대로 표기하며 한자로 표기된 저자명은 한국어 발음으로 표기한다.

14) 제후국

15) 梁惠王曰 寡人之於國也 盡心焉耳矣 河內凶 則移其民於河東 移其粟於河內 河東凶亦然 察鄰國之政 無如寡人之用心者 鄰國之民不加少 寡人之民不加多 何也 (『맹자』 「양혜왕 상」)

주민이 늘어서 자신이 통치하는 국가가 부유해지고 세금을 많이 걷을 수 있게 되기를 바라는 통치자의 욕망과 ‘형벌을 잘 살피 하고 세금을 가볍게 하는 (『맹자』, 省刑罰 薄稅斂)’ 국가에서 살기를 바라는 백성의 욕망을 동시에 이루기 위한 방법이 인정(仁政)이며 『맹자』의 가장 핵심적인 부분을 구성한다. 『맹자』에는 위와 유사한 내용이 반복되어 등장함으로써 인정(仁政)의 중요성과 그 내용이 강조되고 있다. 『맹자』에서 인정(仁政)에 관한 내용이 차지하는 비중이 크기 때문에 ‘무항산자’에 대한 내용도 「등문공 上」편에 다시 한 번 등장하는데 그 내용은 동일하다¹⁷⁾.

위에 인용한 『맹자』의 구절에 따르면, 백성이 ‘무항산’의 상태에서 ‘무항심자’가 되고 결국에는 범법자가 되는 과정을 막는 방법은 두 가지가 가능하다. 일차적으로는 ‘무항산’의 상태를 개선하는 일이다. 다시 말해서, 일정한 직업이나 자산을 가질 수 있도록 하면 된다. 따라서 ‘무항산자’에 이어지는 논의는 당연히 복지 정책¹⁸⁾에 해당하는 내용이다.

그러므로 똑똑한 군주라면 백성의 생업을 정해 줍니다. 위로는 그 생업을 통해서 부모를 모시기에 충분해야만 하고 아래로는 처자를 기르기에 충분해야만 합니다. 풍년이려면 내내 배부르고 흉년이라도 죽음은 면해야 합니다. 그렇게 하고 나서야 백성을 선함으로 몰아갈 수 있다. 그래서 백성을 따르게 하는 것이 쉬운 것입니다.

그런데 지금은 백성의 생업을 정해 준다고는 하는데 위로는 부모를 모시기에 부족하고 아래로는 처자를 기르기에 부족합니다. 풍년이 들어도 내내 고달프고 흉년에는 죽음을 면할 수 없습니다. 이래서야 죽는 사람을 구제하기에도 부족할까 두려우니 어느 겨를에 예의를 다스리겠습니까?

왕께서 행하고자 하신다면 그 근본으로 돌아가셔야 합니다.

5무(畝¹⁹⁾) 정도 넓이의 집 둘레에 뽕나무를 심어 그것으로써 50세

16) 당시의 상황에 대하여 이강수 1999, 장현근 2010 참조.

17) 民之爲道也 有恒産者有恒心 無恒産者無恒心 苟無恒心 放辟邪侈 無不爲已 及陷乎罪 然後從而刑之 是罔民也 焉有仁人在位罔民而可爲也

18) ‘맹자가 주장한 인정(仁政)이란 근본적으로 백성의 살림살이를 개선하는 것을 핵심으로 함을 알 수 있다.’ (추 차이·원버거 차이 2011, 104쪽)

19) 토지 넓이의 단위

(이상) 된 사람이라면 비단옷을 입을 수 있습니다. 닭, 돼지, 개, 큰 돼지를 기르는 데 그 적절한 시기를 놓치지 않게 한다면 70세 (이상) 된 사람이면 고기를 먹을 수 있습니다. 100무 정도의 밭에 (농사 짓는) 적절한 때를 (다른 부역에 동원하여 국가가) 빼앗지 않으면 여덟 석구 집안에 굶주림은 없게 됩니다. 상서(庠序²⁰⁾)의 가르침을 엄격하게 실천하여 효도와 우애를 지속적으로 실천하면 머리가 희끗희끗한 사람이 길에서 짐을 지고 이지 않을 것입니다. 노인이 비단옷 입고 고기 먹고 일반 백성이 굶지 않고 추위에 떨지 않으면 그렇게 되고 나서도 왕노릇 못한다고 하는 사람은 일찍이 없었습니다.²¹⁾

모두 7장으로 이루어 진「양혜왕 上」편에서 맹자는 위의 인용과 같은 내용을 제 3장에서는 양혜왕에게, 제 7장에서는 제선왕에게 힘주어 말하고 있다. 위의 인용문의 내용은 두 번 같은 내용을 반복할 만큼 일관되며 또 중요하다. 주희는 이 구절을 ‘백성의 생업을 제정하는 법을 말하고 있다²²⁾’고 했다. 당시의 복지 정책의 핵심은 토지를 기반으로 한 의식주의 안정이며 그 구체적인 내용은 위의 인용문과 같다. 『맹자』라는 텍스트가 형성된 시기에 국가가 백성에게 제공하는 향산의 형태는 토지가 기본이었던 것으로 보인다. 향산은 생계유지를 위해 필요한 의식주의 형식으로 제공되어야 하며 제공 방식은 토지다. 집을 짓고 따뜻한 옷을 만들기 위해 필요한 토지는 5무다. 식생활을 위해 필요한 토지는 100무다. 인정(仁政)의 목표는 백성의 복지이며, 복지 정책의 기본은 8인 기준 가족의 의식주가 토지를 기반으로 해결되는 것이다. 이렇게 일정한 생업을 통해 자신과 8인 가족의 생활이 안정되면 향심이 생긴다.

백성이 무향산의 상태에서 무향심자가 되는 문제에 대한 또 다른 해법

20) 당시의 지방 학교

21) 是故明君制民之產 必使仰足以事父母 俯足以畜妻子 樂歲終身飽 凶年免於死亡 然後驅而之善 故民之從之也輕 今也制民之產 仰不足以事父母 俯不足以畜妻子 樂歲終身苦 凶年不免於死亡 此惟救死而恐不贍 奚暇治禮義哉 王欲行之 則盍反其本矣 吾畝之宅 樹之以桑 吾十者可以衣帛矣 雞豚狗彘之畜 無失其時 七十者可以食肉矣 百畝之田 勿奪其時 八口之家可以無飢矣 謹庠序之教 申之以孝悌之義 頽白者不負戴於道路矣 老者衣帛食肉 黎民不飢不寒 然而不王者 未之有也(『맹자』 양혜왕 上.)

22) 此言制民之產之法也

은 백성에게 사(士)의 자질을 갖추도록 교육하는 것이다. 위 인용문에서 사(士)란 ‘일정한 생업이 없이도 일정한 마음을 갖는’ 것이 가능한 사람들 이라고 제시되어 있다. 곽말약에 따르면, 士란 춘추 시대에 출현한 계층 으로서 ‘봉건사회 관료기구의 기층’(곽말약 1991:72)²³⁾이다. 일정한 직업이 나 자산을 갖지 못할 수 있는 사람들이므로 사(士)를 단순히 민(民)과 신 분 상 구별되는 지배 계급 혹은 통치자를 위해 일하는 국가 공무원으로 만 해석한다면 내용을 이해하기에 충분하지 않다. 맥락을 볼 때, 사(士) 란 ‘일정한 생업이 없이도 일정한 마음을 갖는’ 것이 가능한 ‘자질’, ‘인 격’, ‘능력’을 갖춘 사람들로 보아야 한다.

『맹자』에 나타난 士를 구체적으로 살펴보면 첫째, 士는 신분을 의미한 다. 맹자』가 형성된 시기의 신분 질서 상, 士는 제후국의 왕, 경·대부 다 음에 오는 계급이다. ‘왕께서 ‘내 國을 무엇으로 이롭게 할 수 있습니까?’ 라고 하시고, 대부들은 ‘내 家²⁴⁾를 무엇으로 이롭게 할 수 있습니까?’ 라 고 하고 士와 백성들은 ‘내 자신을 무엇으로 이롭게 할 수 있습니까?’라 고 합니다.²⁵⁾’에서 미루어 보면, 士는 지배계급이면서도 일반 백성들처럼 책임져야만 할 것이 자기 자신밖에 없는 계급이다. 제후에게 國, 대부에 게 家에 해당하는 자산 혹은 공동체가 없고 제후, 대부에게 자신의 능력 을 인정받아서 생계를 해결해야 하는 사람들로 보인다²⁶⁾. 둘째, 士는 통 치자가 필요로 하는 인재다. 士는 제후의 통치 영역인 國과 제후 아래 대부의 통치 영역인 家에서 지위를 부여 받아 직분에 맞는 정책을 수행 하는 사람이다²⁷⁾.

23) 같은 맥락에서 士를 정치적 구심점으로 보는 견해는 조원일 2006, 39쪽 참조.

24) 國, 家는 각각 제후와 대부들의 봉토 및 그에 속한 백성, 군사력 등을 의미한다.

25) 王曰 何以利吾國 大夫曰 何以利吾家 士庶人曰 何以利吾身 (『맹자』 「양혜왕 上」)

26) 士의 성립에 대하여 앞서 언급한 곽말약(1991), 조원일(2006) 참조. 士의 계급적 분화에 대하여 백민정(2005, 345-348쪽) 참조.

27) 장현근에 따르면, 맹자의 시대에 이르러서는 원래 대부의 가신이었던 士가 한 주 군만을 섬기는 일도 드물어졌고, 군주들은 ‘토지기만을 갖지 못한 이 선비들을 녹 봉을 미끼로 유인하였다. (장현근 2006, 40-44쪽)’

덕을 귀하게 여기고 士를 존중하는 것이 제일 좋다. 덕이 있는 사람(을 일할 수 있는) 자리에 앉히고 능력 있는 사람에게 직분을 주고 國과 家가 한가할 때 정책과 형벌을 분명하게 하면 비록 大國이라도 두려워 할 것이다.²⁸⁾

위 인용문에서 주희는 士를 ‘덕이 있는 사람’이라고 해석하였다²⁹⁾. 덕(德)은 개인의 자질이다. “어떠한 자질이든 왕노릇할 만합니까?” 맹자가 답했다. ‘백성을 보호하는 것으로 왕노릇하면 이를 막을 것이 없다.³⁰⁾’에서 德이 쓰인 용례가 일례다. 그러나 ‘덕이 있는 사람’이라고 하면 개인의 자질 중에 ‘좋은 자질’을 갖춘 사람을 의미한다. 『맹자』에서는 특히 인(仁)을 실천하는 데 필요한 자질을 德이라고 보았다.

힘으로써 억지로 인(仁)을 꾸미는 사람을 패(覇³¹⁾)라 하는데 패자는 반드시 대국을 이루어야만 패자라고 할 수 있다. 덕으로써 인(仁)을 실천하는 사람을 왕(王)이라 하는데 왕은 대국이 되기를 기다리지 않아도 된다.³²⁾

『맹자』에서 ‘인(仁)’이란 민(民)을 아끼고 사랑하는 실천이다. 『맹자』에서는 대상에 따른 아낌과 돌봄의 실천을 각기 다른 동사로 구별하고 있다. 사람이 아닌 사물을 아끼고 돌보는 것이 愛이며 백성을 아끼고 돌보는 실천이 仁, 그리고 가장 가까운 일가친척을 아끼고 돌보는 실천이 親이다.

군자가 물건에 대해서는 단지 아끼기(愛)만 할 뿐 사랑(仁)하지 않

28) 莫如貴德而尊士 賢者在位 能者在職 國家閒暇 及是時 明其政刑 雖大國 必畏之矣 (『맹자』 「공손추 上」)

29) 貴德 猶尚德也 士則指其人而言之

30) 德何如則可以王矣 曰 保民而王 莫之能禦也 (『맹자』 「양혜왕 上」)

31) 제후들을 힘으로 제압한 제후국의 주장. 『맹자』에서는 인정(仁政)을 베푸는 王과 대비되어 무력으로 다스리는 통치자를 가리킨다.

32) 以力假仁者覇 覇必有大國 以德行仁者王 王不待大 (『맹자』 「공손추 上」)

선진(先秦) 유가철학에서 위험사회론: 『맹자(孟子)』 ‘무항산(無恒産)’을 중심으로 / 고은강

아야 하며 백성(民)에 대해서는 사랑(仁)하기만 할 뿐 가깝게(親) 해서는 안 된다. 친척을 가깝게 하고서 백성을 사랑하며 백성을 사랑하고서 물건을 아껴야 한다.³³⁾

요컨대, 士를 ‘덕이 있는 사람’이라 본다면 『맹자』에서 덕은 인(仁), 즉 백성을 아끼고 돌보는 실천을 가능하게 하는 자질을 의미하므로 ‘덕이 있는 사람’이란 ‘백성을 아끼고 돌보는 실천을 할 수 있는 자질을 지닌 사람’을 의미한다. 신분 상, 士는 통치자가 인정(仁政)을 행하기 위해 자리를 맡기는 관료 후보자라고 할 수 있다. 힘으로 통치하는 패자가 아니라 ‘덕으로써 인(仁)을 실천하는’ 왕(王)이 되기 위해, 통치자는 덕을 갖춘 士가 필요하다. 이는 ‘士란 자질(德)을 갖춘 사람인데 그 자질이란 백성을 아끼고 돌보는(仁) 데 필요한 자질’이라는 해석과 부합한다.

‘士는 향산이 없이도 향심을 가질 수 있다’는 논리는 통치의 관점에서 볼 때 두 가지 측면에서 중요하다. 첫째, 앞서 말한 바와 같이, 백성들이 士가 갖춘 자질을 가질 수 있다면 향산이 없이도 향심을 가질 수 있다. 둘째, 士란 향산이 없이도 향심을 가질 수 있을 만한 사람들이므로 이들이 집행하는 정책은 항상성을 유지할 수 있다. 항상성은 『논어(論語)』에도 나온다.

공자가 말했다. ‘남쪽 사람들 말에 이런 말이 있다. ‘사람이 항상성이 없으면 무당이나 의원 일을 할 수 없다.’ 이 말이 그럴 듯하다.’³⁴⁾

이 구절에 대하여 주희는 다음과 같이 주석을 붙였다.

恒은 변하지 않고 오래가는 것이다. 巫는 무당을 통해서 귀신과 교감하는 직업이다. 醫는 의사에게 생사를 맡기는 직업이다. 그래서 비록 천한 직업이지만 그럴수록 항상성이 없으면 안 되는 것이다. 공자

33) 君子之於物也 愛之而弗仁 於民也 仁之而弗親 親親而仁民 仁民而愛物 (『맹자』 「진심 上」)

34) 子曰 南人有言曰 人而無恒 不可以作巫醫 善夫 (『논어』 「자로」)

가 그 말을 칭찬하여 좋다고 여겼다.³⁵⁾

주희는 무당과 의사를 천한 직업의 대명사라고 여겼다. 그러나『주례』를 참조하면 巫와 醫는 직위와 직위에 따른 직능을 가진 직분이다. 무당과 의사이말로 개인의 운명을 의탁하는 중요한 직업이다. 무당의 능력에 따라 불운이 피해가고 의사의 능력에 따라 죽음의 문턱에서 살아날 수 있다. 바꿔 말하면 무당과 의사는 다른 사람의 생사를 짊어 진 책임이 막중한 직분이다. 이러한 중요한 책임을 맡은 개인은 늘 두렵고 무서울 수밖에 없다. 무당과 의사를 찾아가는 의뢰인 역시 두렵고 무섭기는 마찬가지다. 무당, 의사 그리고 이들을 찾아가는 의뢰인 모두에게 무당과 의사의 실천에 항상성을 담보하는 일이 그 무엇보다 중요하다. 무당과 의사의 실천이 일정하고 오래도록 변하지 않는 질을 유지하고 있음을 보고 의뢰인은 자신의 운명을 의탁한다. 무당과 의사 역시 오랜 경험 속에서 자신의 실천이 보여 주는 항상성에 대한 자신감으로 현재 대면한 실천에 대한 두려움을 극복하는 것이다.

『맹자』에서 항상성은 士의 자질과 역할과 관련되어 있다. ‘무항심자’에 대해 거듭 강조했음에도『맹자』에 나타난 士의 자질과 역할에 관한 언급은 많지 않다. 그러나 士에 관한 핵심적인 논의를 따라 갈 수 있다. 士는 통치자가 인정(仁政)을 실천할 때 백성들에게 이를 실현하는 사람들이다. 만약 士가 자질이 결여되어 역할을 수행하지 못한다면 통치자는 인정(仁政)을 실천할 수 없다. 통치자가 인의(仁義)에 기반을 둔 인정(仁政)을 실천할 수 없게 되면 인구가 늘어나 세수(稅收)가 늘고 궁극적으로 통치자와 백성 양자에 이득이 되도록 하는 정책을 집행할 수 없게 된다. 따라서 『맹자』의 논리에서 士의 자질에 인의(仁義)는 가장 핵심적일 수밖에 없다.

35) 恒常久也 巫所以交鬼神 醫所以寄死生 故 雖賤役而尤不可以無常 孔子稱其言而善之 (『논어집주(論語集註)』)

왕자점이 물었다. ‘士는 무엇을 하는 사람입니까?’

맹자가 말했다. ‘뜻을 높인다.’

“무엇이 뜻을 높이는 것입니까?”

“오직 인의(仁義)를 행하는 것 말고 무엇이겠는가? 한 사람이라도 죄가 없는 사람을 죽인다면 인을 행하는 것이 아니며 자기가 갖는 것이 아닌 데도 취한다면 의를 행하는 것이 아니다. 늘 하고 있어야 하는 것이 무엇인가? 인이 바로 그것이다. 늘 걷는 길은 무엇인가? 의가 바로 그것이다. 늘 인을 행하고 의로부터 실천한다면 대인의 일을 갖춘 것이다.”³⁶⁾

士는 인의를 항상 실천하는 사람(居仁由義)이다. 따라서 士의 항상성에서 인의는 핵심 내용을 구성한다고 할 수 있다. 백성들은 항산이 없으면 항심이 없는 상태, 다시 말해서 인의를 실천할 수 없는 상태가 된다. 그러나 士는 그렇지 않다. ‘尙志’에 대한 주희의 주석에 그 논리가 제시되어 있다.

尙은 ‘높인다’는 뜻이다. 志는 ‘마음이 가는 바’다. 士는 공·경·대부의 삶의 방식은 아직 행할 수 없고 농·공·상업을 하는 것은 적절하지 않다. 그래서 그 ‘마음이 가는 바’를 높일 수 밖에 없다.³⁷⁾

주희의 주석은 士의 무항심과 관련하여 두 가지 측면에서 논리의 근거를 제시한다. 첫째, ‘왜 士는 무항산임에도 무항심을 유지할 수 있는가’에 대한 답은 ‘마음이 가는 바를 인의의 변함없는 실천, 즉 거인유의(居仁由義)³⁸⁾에 둘 수 있기 때문’이다. 尙은 ‘높인다’는 뜻이므로, ‘마음이

36) 王子墊問曰 士何事 孟子曰 尙志 曰 何謂尙志 曰 仁義而已矣 殺一無罪非仁也 非其有而取之非義也 居惡在 仁是也 路惡在 義是也 居仁由義 大人之事備矣 (『맹자』 「진심 上」)

37) 尙高尙也 志者心之所之也 士既未得行公卿大夫之道 又不當爲農工商賈之業 則高尙其志而已 (『맹자집주』)

38) 채인후 또한 거인유의(居仁由義)에 대한 해설에서 ‘선비가 비록 대인(공경대부)의 지위를 얻지 못했다 해도 이미 마음을 ‘인’에 두었다면 인의에 의한 정치를 행할 수 있는 실체(體)를 갖춘 것이며, ‘의’를 따라 행한다면 인의에 의한 정치를 행할 수 있는 작용(用)을 갖춘 것이다.’ (채인후 2000, 78쪽)라고 하여, 士를 지위

가는 바를 높게 한다'는 것은 『맹자』본문의‘何謂尙志?’에 대한 답에 비추어, 다름 아닌 ‘인의를 실천’으로 귀결된다. 둘째, ‘왜 士는 무항산임에도 무항심을 유지하여야만 하는가’에 대한 답은 ‘士의 신분 상의 제약 때문’이다. 요컨대, 士는 신분 질서 상, 士에 속하는 향산이 존재하지 않는 계급이다. 공경대부는 자신의 國 또는 家를 기반으로 한 생산 기반, 다시 말해서 자산에 속하는 향산이 있다. 백성은 농업, 공업, 상업 등의 직업을 기반으로 한 향산이 있다. 士는 공경대부에게 고용되어 産을 갖게 되므로 향산을 갖기 어려우며 무항산의 상태를 기본적인 상태로 받아들여야만 한다. 그러나 앞서 말했듯, 士는 인정(仁政)을 실행에 옮기는 사람이므로 향심이 없어서는 안 된다. 따라서, 향산이 아닌 거인유의(居仁由義)를 향심의 근원으로 삼고 그렇게 할 수 있는 수양(修養)을 끊임없이 해 나가야 한다. 거인유의(居仁由義)를 위한 수양은 인정(仁政)과 더불어 『맹자』의 핵심 내용을 구성하고 있다³⁹⁾. 주희의 주석을 요약하면, 士는 공경대부와 백성 사이에 낀 신분으로서 무항산의 상태이기 쉬운 신분인데도 불구하고 향심을 유지하지 않으면 안 되는 신분이므로 그 뜻을 높게 가져서 향심을 유지해야 한다.

士가 향산의 여부와 무관하게 향심을 가져야만 하는 이유는 『맹자』에서 제시한 士의 ‘비판자의 역할’에서도 찾을 수 있다. 士는 공·경·대부에게 채용되어 인정(仁政)을 구체적인 정책의 집행으로서 백성들에게 실현하는 사람들이다. 이들은 비록 공·경·대부에게 고용된 사람들이지만 이들 또한 인의를 실천하여야 한다. 따라서 공·경·대부가 인정(仁政)이라는 목적에서 벗어난 정책을 집행하도록 명령하면, 이를 통해 인의를 실천할 수 없으므로 마땅히 비판하여야 한다. 또한 士는 공·경·대부에게 아첨함으로써 향산의 상태를 유지하려 해서도 안 된다. 士는 무항산의 상태를 두려워해서도 안 되며 무항산이라고 해서 무항심의 상태가 될

가 없어도 인정(仁政)을 행할 수 있는 사람으로 해석하였다. ‘지위가 없이도 인정을 행할 수 있는 사람’이란 무항산의 상태에서도 ‘인의를 실천’이라는 향심을 유지하는 사람을 뜻한다고 볼 수 있다.

39) 왕방웅·증소옥·양조한 2005, 주백곤 1990 참조.

수도 없다. 『맹자』에서는 士가 말로 아첨하거나 혹은 비판을 아껴서 향산을 유지하는 것을 직분을 방기하는 짓에 비유하여 도둑질이라고 비난하고 있다.

士가 말할 수 없는 것을 말한다면 이는 말로써 훔아 먹는 것이고 말할 수 있는 것을 말 하지 않는다면 이는 말하지 않음으로써 훔아 먹는 것이니 이는 모두 담을 뚫고 넘어가는 (도둑과 같은) 종류다.⁴⁰⁾

『맹자』에서는 ‘인의의 실천’을 위해 士가 취할 수 있는 태도를 세 가지로 요약하고, 덧붙여 士가 향심을 버릴 때 생기는 문제점에 대해 강한 어조로 비판하고 있다. 士가 취할 수 있는 세 가지 태도는 중용의 길, 광(狂), 견(獫)이다. 중용의 길이 가장 좋지만 어렵기 때문에 차선책으로 진취적인 태도(狂)를 취하거나 혹은 보수적인 태도(獫)를 취할 수 있다. 이 세 가지 태도는 모두 ‘인의의 실천’이라는 향심을 유지하는 길이다. 士가 ‘인의의 실천’이라는 향심을 버리면 비판자의 역할을 방기하고 세상에 아첨하게 된다. 士가 향심을 버리고, 비판해야 할 때 말하지 않고, 하지 않아야 할 아첨하는 말을 일삼아도, 삼가고 조심하여 남들이 보기에는 향심을 지닌 士처럼 보일 때, 『논어』, 『맹자』에서 한 목소리로 비판하는 향원(鄉原)이 된다.

만장이 묻는다. ‘공자께서 진(陳)나라에 계실 때 말씀하셨습니다. ‘왜 돌아가지 않겠는가. 우리⁴¹⁾ 士가 대범하고 진취적이지만 그래도 그 처음을 잊지는 못한다.’ 공자께서는 진에 계시면서 왜 노(魯)의 광사(狂士)들을 그리워하셨습니까?’

맹자가 답한다. ‘공자께서는 중용의 도를 실천하는 사람과 함께 할 수 없다면 반드시 ‘광(狂)’ 혹은 ‘견(獫)’과 함께 하지 않으면 안 된다고 하셨다. ‘광’은 진취적이고 ‘견’은 하지 않는 바가 있다. 공자에게

40) 士未可以言而言 是以言詬之也 可以言而不言 是以不言詬之也 是皆穿踰之類也 (『맹자』 「진심 下」)

41) 吾黨: 공자의 고향인 魯

서 중용의 도를 실천하는 사람을 왜 원하지 않으셨겠는가 항상 반드시 얻을 수는 없기 때문에 차선책을 생각하신 것이다.’

<번역 중략> (만장이 묻는다) ‘무엇을 ‘광’이라 합니까?’

(맹자가 답한다) ‘그 뜻(마음이 가는 바)이 커서 ‘옛 사람이여, 옛 사람이여’ 라고 말하며 평소 행동을 보면 가릴 수가 없다. 광자를 얻지 못하면 더러운 것을 싫어하는 士를 얻고 싶어 하셨다. 이것이 ‘견’인데 역시 차선책이 된다.’

(만장이 묻는다) ‘공자께서는 ‘내 문 앞을 지나는데 내 집에 들어오지 않아도 유감스럽지 않은 사람은 오직 향원뿐이다. 향원은 덕의 적이다’라고 하셨는데 어떤 사람을 향원이라 부릅니까?’

(맹자가 답한다) ‘왜 이처럼 (뜻은) 커서 말은 행동을 돌아보지 않고 행동은 말을 돌아보지 않으면서 ‘옛 사람이여, 옛 사람이여’라고만 하며 행동을 쓸쓸하게 하는가⁴²⁾. 이 세상에 태어났으면 세상을 위하여 (남들이) 잘한다고 하면 그것으로 된다.’라고 하면서 버젓이 세상에 아첨하는 자가 향원이다.’

만장이 묻는다. "한 마을에서 모두가 ‘삼가고 공손하고 성실한 사람(原人)‘이라고 한다면 가는 곳마다 ‘삼가고 공손하고 성실한 사람(原人)‘이라 할 것입니다. 그런데 왜 공자께서는 ‘덕의 적’이라고 하셨습니까?"

(맹자가 답한다) "(향원은) 비난하려 해도 거론할 것이 없고 지적하려 해도 지적할 것이 없다. 세상의 흐름에 동화되고 더러운 세상에 야합하여 충(忠)과 신(信)을 항상 지닌 것처럼 처신하고 청렴결백한 것처럼 행동하여 사람들이 다 좋아한다. (향원) 스스로는 옳다고 여기지만 (향원과) 더불어 요순의 길에 들어갈 수는 없다. 따라서 ‘덕의 적’이라고 하신 것이다." <번역 후략>⁴³⁾

-
- 42) 향원이 광자와 견자를 비웃는 말로, 실천이 남에게 인정받지 못함을 비난하는 말. 주희는 ‘蹢躅’을 ‘홀로 걸어서 나아가지 못하는 모양’으로 광자의 태도를 지칭하고 ‘凉凉’을 남에게 친근하게 비치지 않는 모양’으로 견자의 태도를 지칭한다고 해석하였다.
- 43) 萬章問曰 孔子在陳曰 盍歸乎來 吾黨之小子狂簡 進取 不忘其初 孔子在陳 何思魯之狂士 孟子曰 孔子不得中道而與之 必也狂狷乎 狂者進取 狷者有所不爲也 孔子豈不欲中道哉 不可必得 故思其次也 敢問何如斯可謂狂矣 曰如琴張 曾皙 牧皮者 孔子之所謂狂矣 何以謂之狂也 曰 其志嚶嚶然 曰 古之人 古之人 夷考其行 而不掩焉者也 狂者又不可得 欲得不屑不絜之士而與之 是狷也 是又其次也 孔子曰 過我門而不入我室 我不憾焉者 其惟鄉原乎 鄉原 德之賊也 曰 何如斯可謂之鄉原矣 曰 何以是嚶嚶也 言不顧行 行不顧言 則曰 古之人 古之人 行何爲蹢躅凉凉 生斯世也 爲斯

『맹자』는 『논어』에서 서로 다른 장과 절에서 간략히 언급된 광자(狂者)와 견자(狷者)⁴⁴⁾ 및 향원을 「진심 下」의 한 절에서 함께 묶어 해설하고 있다.

공자께서 말씀하셨다. ‘중용으로 실천하는 사람과 함께 할 수 없다면 반드시 광자나 견자(와 함께 하)여야만 한다. 광자는 진취적이고 견자는 하지 않는 바가 있다.’⁴⁵⁾

공자께서 말씀하셨다. ‘향원은 덕의 적이다.’⁴⁶⁾

본 논문에서는 『맹자』의 해설에 나타난 士에 주목하였다. 공자의 말에 대한 만장의 질문에 맹자가 답하는 형식으로 구성된 인용문은 士의 분류다. 만장은 광자, 견자에 대해 간략히 언급한 공자의 말을 ‘공자의 고향인 魯의 대범하고 진취적인 士(魯之狂士)에 대한 그리움의 표현’으로 맥락화하였다. 다시 말해서, 일반적인 인간 유형으로 볼 수도 있는 광자, 견자를 광사, 견사로 한정하여, 뒤에 오는 맹자의 답을 일반적인 인간 유형이 아닌 士의 유형에 관한 논의로 구체화하였다. 광자, 견자에 대한 논의가 士의 유형에 관한 논의로 한정되었기 때문에 『논어』에서는 별도로 언급된 향원이 같은 절, 같은 맥락에서 논의될 수 있다.

『논어』에서는 별다른 의미를 부여 받지 못한 ‘향원’은 『맹자』에서 士에 관한 논의에 차용됨으로써 비로소 그 의미가 드러날 뿐만 아니라 士의 개념을 더욱 명확하게 하는 데 결정적으로 기여한다. 향원은 마을에서

世也 善斯可矣 闒然媚於世也者 是鄉原也 萬章曰 一鄉皆稱原人焉 無所往而不爲原人 孔子以爲德之賊 何哉 曰 非之無舉也 刺之無刺也 同乎流俗 合乎汚世 居之似忠信 行之似廉絜 衆皆悅之 自以爲是 而不可與入堯舜之道 故曰 德之賊也 孔子曰 惡似而非者 惡莠 恐其亂苗也 惡佞 恐其亂義也 惡利口 恐其亂信也 惡鄭聲 恐其亂樂也 惡紫 恐其亂朱也 惡鄉原 恐其亂德也 (『맹자』 「진심 下」)

44) 『맹자』에서는 獯으로 썼다. 狷과 獯이 쓰인 『논어』, 『맹자』의 맥락이 서로 같으므로 그 의미도 같다.

45) 子曰 不得中行而與之 必也狂狷乎 狂者進取 狷者有所不爲也 (『논어』 「자로」)

46) 子曰 鄉原 德之賊也 (『논어』 「양화」)

존경받는 사람이다. 향원(鄉原)의 原은 주희의 주석에 따르면 ‘삼가고 공손하고 성실하다’는 뜻의 愿과 같다. 『논어』, 『맹자』가 기록되었던 시대에는 서로 통용되는 글자가 적지 않았다. 『논어』, 『맹자』를 주해한 주희는 상호참조(cross reference)를 통해 광자, 견자 및 향원의 주석에 일관성을 부여하고 있다. 향원에 대한 『논어』의 주석에서 주희는 향원을 『맹자』본문의 내용으로 해석하고 있다. 『논어』에서 ‘덕의 적’이라고만 언급된 향원은 『맹자』를 통해서 ‘세상에 아첨하는 사이비’로 의미가 깊어지고 확장된 동시에 고정되었다.

향원은 향심을 지닌 士와 비슷하지만 그러나 문자 그대로 ‘비슷하지만 아닌(似而非)’ ‘인의를 실천’을 포기한 무향심자다. 사이비는 ‘인의를 실천’이라는 향심을 지닌 士가 차지해야 할 자리와 명성을 차지함으로써 士의 실천을 방해한다. 『맹자』는 『논어』에서 ‘덕의 적’이라고 공자에게 분명하게 지목되었음에도 불구하고, 논거나 맥락은 구체적으로 제시되지 않은 향원을 논의에 끌어 들였다. 그렇게 함으로써 『맹자』는 광사나 견사가 인의를 실천하는 과정에서 광사는 ‘이상주의자’, ‘덜렁이’, 견사는 ‘보수주의자’, ‘고집쟁이’ 등으로 비난 받을 위험에 항상 노출되어 있음을 지적한다. 인의를 실천하는 士가 비난 받을 때, 세상에 아첨하는 향원이 ‘삼가고 공손하고 성실하다’고 칭송받는다면 인정(仁政)의 실현은 요원하다. 무향심자 향원의 존재는 향심자 士를 통한 인정(仁政)의 실현에 가장 직접적인 방해물이다.

『맹자』에서 ‘세상에 아첨하는 사이비’라고 제시된 향원의 의미로 『논어』에서 ‘덕의 적’이라 제시된 향원을 재해석하면 다음과 같다. ‘덕’, 즉 자질 함양의 ‘적’은 다름 아닌 ‘사이비’다. 사이비란 ‘그런데 아닌 척, 없는데 있는 척’하는 것이다. 이미 향심을 지녀서 적재적소에 맞게 인의를 실천하고 있는 士, 혹은 인의를 실천에 너무 과감한 광사, 너무 조심스러운 견사는 모두 남뿐만이 아니라 자기 자신을 속이지 않는다는 점에서 ‘척’하는 사이비와는 거리가 멀다. 향원은 실천의 목표가 처음부터 士와는 다르다. 士는 행동을 통해 자신의 자질을 함양하도록 노력한다. 향원

은 “세상의 흐름에 동화되고 더러운 세상에 야합”하여 사람들이 다 좋아하는 행동을 하도록 노력하기 때문에 처음부터 ‘중용의 士’인양 행동한다. 처음에는 자신의 자질 부족으로 인하여, 자신의 실천이 “중용으로 실천하는 사람”과 거리가 멀어도, 그러한 자신을 인정하고 자신의 행동에 비추어 자신의 부족한 자질을 반성함으로써 꾸준히 자신의 자질을 함양하고자 노력하는 士와는 다르다. 자신을 속이는 향원은 자신의 행동에 비추어 자신의 자질을 알 수 없다. 행동은 “중용으로 실천하는 사람”과 비슷하게 하여 항상 자신과 세상을 속이기 때문이다. 향원은 결코 스스로의 자질을 함양할 수 없다. ‘세상에 아첨하는 사이비’는 덕을 함양할 수 없기 때문에 ‘덕의 적’은 향원이 된다.

3. 항심(恒心): ‘자신으로 돌아가라’ (反求諸己)

본 논문은 ‘士가 무항산의 상태에서도 항심을 유지할 수 있다’는 주장의 근거를 향원과 士의 차이에 초점을 맞추어 발전시켜 보고자 한다. 향원과 士의 차이를 요약하면, 향원은 세상 사람들이 ‘잘 한다’고 하면 그 뿐인 반면, 士는 ‘인위의 실천’을 위해 필수불가결한 비판자로서의 역할을 감수해야만 한다. 士는 ‘인위의 실천’이라는 항심을 가지고 있다. 따라서 통치자가 인정(仁政)의 실천을 방기할 때 비판자로서의 역할을 수행하여야 한다. 또한 백성들이 士의 실천을 알아주지 못할 때에도 ‘인위의 실천’이라는 뜻(志)을 굽힐 수 없다. 그 방식이 광(狂)이면 너무 앞서 나가서 통치자 혹은 백성의 인정을 받지 못하게 되고 견(獫)이면 구차함이 싫어서 하지 않는 바가 있으므로 역시 인정을 받지 못하는 경우가 생긴다. 향원은 세상에 태어난 이상, 자신이 존재하는 그 세상을 위해(爲斯世) 살아야 한다고 생각한다. 향원이 ‘세상을 위해 산다’는 것은 다른 사람의 인정을 위해서 산다는 것이다. 사람들이 ‘잘 한다’고 하는 방식대로 살기 위해 향원은 통치자가 인정(仁政)을 방기하여도 비판을 ‘삼가고’ 말을 듣기 좋고 공손하게 하며 삼가고 공손한 태도를 성실하게 유지한다. 향원

은 자신의 방식이 옳다고 믿으며 士와 자신을 차별화한다. 광사처럼 앞서 나가서 인정 받지 못하는 것을 이해하지 못하는 향원은 말과 행동을 삼간다. 견사처럼 할 수 있는데도 하지 않는 바, 예컨대, 통치자의 측근으로서 아부하거나 직분에 따른 이익을 취하거나 할 수 있는데도 하지 않는 바가 있어서, 남들로부터 ‘고집세다’, ‘혼자 잘난 척한다’는 말을 듣는 것을 꺼려하는 향원은 남이 하는 방식을 따름으로써 모나지 않고 공손하다는 인정을 얻는다. 향원은 士의 방식이 다른 사람의 인정으로부터 멀어지는 길이며 쓸쓸하고 외롭게 사는 삶이라고 조롱한다.

굳이 악셀 호네프의 ‘인정 투쟁’⁴⁷⁾을 언급하지 않아도 옛날이나 지금이나 타인의 인정은 개인의 정체성 형성에 중요하다. 특히, 동아시아 철학에서 인간을 설명하는 주된 관점은 타인과의 관계, 사회에서의 위치와 역할에 집중되어 왔다. 한 때, ‘동아시아 사회에서는 서구 사회에서와 같은 개인이란 존재하지 않는다’는 통념이 지배적일 정도로 동아시아 사회의 집단 의식은 여전히 강하다. ‘개인에 우선하는 사회’라는 통념은 동아시아 학계에도 지배적이어서 동아시아 고대 철학의 해석에도 강한 영향을 미쳤다. 동아시아 고대 철학의 텍스트, 특히 유가 철학의 근본인『논어』, 『맹자』의 해석은 동아시아 사회의 ‘관계 중심적 개인’, ‘사회 중심적 개인’이라는 관념을 형성하는 데 핵심적 역할을 수행하였다⁴⁸⁾.

타인과의 관계, 사회에서의 위치와 역할을 중심으로 인간을 설명하는 동아시아 철학의 주된 관점은『논어』에 반복적으로 등장하는 ‘타인의 인

47) 악셀 호네프는 개인의 자아 실현을 위한 조건으로 상호 인정을 제시하였다. 개인은 사랑, 법적 권리, 사회적 연대라는 세 가지 인정 관계에서 스스로를 인정받으려는 투쟁을 통해 자신의 정체성을 형성한다고 주장하였다. (악셀 호네프 1996)

48) 예컨대, 양구오룡은 공자의 개인성 중시, 맹자의‘개인의지의 독립과 존엄성’ (양구오룡 2002,134쪽) 중시를‘유가의 가치 체계’ (앞의 책 134쪽)에 중요한 부분으로 지적하면서도, 개인과 집단의 관계에서 집단의 원칙을 중시하는 쪽으로 결론 내린다.‘공자는 자아와 집단을 모두 인정하면서도 집단의 원칙에 좀더 무게중심을 두고 있다. 공자의 이런 경향은 맹자에게도 나타나는데 맹자는 공자의 논리를 더욱 발전시키고 있다.’ (앞의 책 140쪽) 사이키는 고대 유교 연구에서‘가족주의’를 유교의 가장 중요한 특질로 보고‘유교의 본질은 생사와 시공을 초월한 일대혈연적 중법계적 윤리설’ (사이키 2004, 41쪽)이라 하였다.

정으로부터 자유로운 개인’을 역으로 해석하는 결과로까지 이어진다. 『논어』 첫 머리에 나오는 ‘남이 나를 알아주지 않아도 화내지 않는다’는 구절을 여러 제후국에 유세 다닌 공자의 삶과 연결 지어 해석하는 것이 일레다. 타인 특히 제후의 인정을 받아 자신의 철학을 정책에 반영할 수 있기를 희망했던 공자가 결국 등용되지 못하자 역설적으로 스스로를 자위하는 말로 해석한다.

공자께서 말씀하셨습니다. ‘공부하고 늘 익히니 기쁘구나. 벗이 먼 곳으로부터 찾아오니 즐겁구나. 남이 알아 주지 않아도 화내지 않으니 군자구나.’⁴⁹⁾

통념과는 반대로, 『논어』 첫 장인 「학이」의 첫 구절이 전달하는 중요한 삶의 방식, 즉 윤리는 ‘삶을 자족적으로 운영하고 관계 속에 존재하지만 타인의 인정으로부터 자유로운 자기 중심적 개인’이다. 공자는 이미 한대(漢代)에도 추앙받는 사상가였으므로 사마천의 『사기』에도 제후들과 더불어 「세가」로서 기록⁵⁰⁾되어 있지만, 공자 자신도 본 논문에서 고찰하는 士의 삶을 살았다. 주희의 해석에 따르면 ‘士란 학문을 하여 옳음의 논리를 아는(士嘗學問 知義理)’ 사람이기에 항상 공부하고 몸에 배도록 하는 일은 士로서 가장 중요한 일이다. 찾아와 주는 친구를 비롯하여 사회 관계 속에서 즐거움도 누린다. 그러나 관계에 연연해서는 안 된다. 인정에 연연해서는 비판자로서의 역할을 수행할 수도 없고 ‘인의의 실천’이라는 향심을 유지하기도 어렵다. 그러나 신분 상, 통치자에게 등용되어야 향산을 가질 수 있는 士는 사회 관계, 타인의 인정에 연연하기 쉽다. 士로서는 ‘남이 알아주지 않아도 화내지 않는다’는 것이 지극히 어렵다. 따라서 남이 알아주지 않아도 화내지 않는 자질을 갖추면 士가 이상적 인간형인 군자로서 한 단계 성장했다고 볼 수 있다⁵¹⁾.

49) 子曰 學而時習之 不亦說乎 有朋自遠方來 不亦樂乎 人不知而不慍 不亦君子乎 (『논어』 「학이」)

50) 사마천 2003. 참조

『논어』에는 타인의 인정에 연연하지 말아야 한다는 가르침이 세 번이나 반복된다.

남이 자신을 알아주지 못함을 걱정하지 말고, 내가 남을 알지 못함을 걱정해야 한다.⁵²⁾

나를 알지 못할까 걱정하지 말고 알려질 만하게 되기를 구하라.⁵³⁾

남이 자신을 알아주지 못함을 걱정하지 말고 그렇게 할 수 없음(남이 나를 알아주게 할 수 없음)을 근심하라.⁵⁴⁾

예문에서도 알 수 있듯이, 타인과의 관계를 무시하거나 타인의 인정을 구하지 않는다는 것이 아니다. 공자도 남이 자신을 알아주지 않는다고 한탄하였다.

나를 알아주는 사람이 없구나⁵⁵⁾

나를 알아주지 않으면 그만둘 뿐이다.⁵⁶⁾

다만, 타인의 인정을 얻지 못할 때, 자신을 성찰하여 남이 알아 줄만한 사람이 되도록 노력한다.

공자는 자신의 무능을 원망하지 남이 자신을 알아주지 않는다고 원망하지 않는다.⁵⁷⁾

51) 공자의 철학을 해설하며 알프레드 포르케는 ‘공자는 명예욕이 전혀 없는 것은 아니지만 선을 원하며 또한 인정받기를 원한다. 그러므로 그는 사후에 자기 이름이 더 이상 일컬어지지 않을 것을 걱정한다. 그에게는 자신의 가치에 대한 자기 의식이 다른 사람의 칭찬보다 중요하다.’ (알프레드 포르케 2004, 215)고 하여, 공자 철학에서 타인의 인정보다 자기 기준이 우위에 있음을 명확히 하였다.

52) 不患人之不己知, 患不知人也(『논어』 「학이」)

53) 不患莫己知 求爲可知也(『논어』 「이인」)

54) 不患人之不己知 患其不能也(『논어』 「현문」)

55) 莫我知也夫(『논어』 「현문」)

56) 莫己知也 斯已而已矣(『논어』 「현문」)

57) 君子病無能焉 不病人之不己知也(『논어』 「위령공」)

타인으로부터 인정받는 일은 공자가 자신의 정치 철학을 펴기 위한 전제 조건이며 士가 향산을 얻고 통치자의 인정(仁政)을 구현하기 위해서도 필요하다. 그러나 타인의 인정은 공자가 자신의 철학을 넓은 범위의 사회를 대상으로 실현하고 士가 인의를 복지 정책의 실천으로 구체화하기 위한 전제 조건이지 행동의 목적이나 판단 기준이 될 수 없다. 이상적 인간형인 군자는 타인의 인정을 받을 만한 삶을 사는 사람이다. 그러나 군자의 삶의 목적이 타인의 인정을 얻기 위함은 아니다. 군자의 삶의 목적은 인격의 완성이다. 군자의 전형으로 일컬어지는 공자도 항상 타인으로부터 인정받을 수는 없었다.

‘자신에게 돌아가 찾는 것(反求諸己⁵⁸⁾)’, ‘자성(自省⁵⁹⁾)’ 곧, 자기 성찰은 타인과의 관계에 필요한 가장 기본적인 실천으로서 『논어』, 『맹자』에 일관되게 강조된다. 타인의 인정을 구하지만 타인으로부터 인정을 받지 못할 때, 타인을 원망하지 않고 자신을 성찰한다. 이러한 자기 성찰은 자신이 기준이 되어 행동을 결정할 수밖에 없다는 자기 중심성에서 비롯된다. 행동의 결과를 남이 인정해주기를 바라지만 타인의 인정을 얻지 못해도 자신으로 되돌아올 수밖에 없다. ‘자신을 바르게’ 하는 것이 우선이고 ‘천하’가 자신을 인정하기를 바라는 것이다⁶⁰⁾.

맹자가 말한다. ‘남을 사랑해도 친해지지 않으면 그 사랑(仁)이 어
떠하여 그러한 결과를 낳았는지 돌이켜보고 남을 다스려도 다스려지
지 않으면 그 앎(智)이 어떠하여 그러한 결과를 낳았는지 돌이켜보고
남에게 예를 행해도 답이 없거든 그 공경(敬)이 어떠하여 그러한 결

-
- 58) 仁의 실천은 활쏘기와 같다. 활쏘는 사람은 몸을 바르게 하고 발사한다. 명중하지 못하면 자신을 이긴 사람을 원망하지 않고 자기에게로 돌아가 원인을 찾는 뿐이다. (仁者如射 射者正己而後發 發而不中 不怨勝己者 反求諸己而已矣 『맹자』「공손추 上」)
- 59) 공자가 말씀하셨다. ‘현명한 사람을 보면 그와 같기를 생각하고 현명하지 못한 사람을 보면 안으로 스스로 살펴야 한다.’ (子曰 見賢思齊焉 見不賢而內自省也 『논어』 「이인」)
- 60) 이해경은 맹자의 수양론을 타인의 인정에 연연하지 않는 태도와 연결하여 설명하고 있다(이해경 2008, 106-110쪽)

과를 낳았는지 돌이켜보아야 한다. 실천하고도 (예상되는 결과를) 얻지 못하면 다 자신에게 돌아가 찾아야 한다. 자신을 바르게 하여야 천하가 돌아온다.⁶¹⁾

‘무향산자’가 되면 ‘무향심자’가 되는 백성과는 달리 ‘무향산’의 상태에서도 향심을 가질 수 있는 士에 대한 주석에서 주희는 ‘士란 학문을 하여 옳음의 논리를 이는(士嘗學問 知義理)’ 사람이라고 해설하였다. 학문을 하여 옳음을 일관되게 알면 일정한 생업이 없이도 마음의 항상성을 유지할 수 있다는 『맹자』 및 주희의 주장은 현재 한국사회에서 실천되는 노숙인을 비롯한 ‘무향산자’에 대한 인문학 교육의 효용성을 뒷받침하고 있다. 학문은 인문학 이외에도 많지만, 학문을 하는 과정에서 ‘옳음의 논리’ 및 그 실천을 끊임없이 직접적으로 묻는, 주희가 의미하는 바의 학문에는 윤리학, 철학을 포함한 인문학이 가장 가깝다. 그러나 ‘학문을 하여 옳음의 논리를 이는’ 사람이라도 무향산의 상태에서 향심을 유지하기는 실제로 어렵다. 그 이유 중 문제가 되는 부분은 향산이 단지 생계를 해결해 주는 수단일 뿐만 아니라 사회적으로 볼 때 정체성의 중요한 근거가 되고 있다는 점이다. 다시 말해서, 향산을 잃어버림으로써 개인은 생계의 위협에 직면하게 될 뿐만 아니라 사회적으로 정체성의 근거마저 잃어버린다. 그러나 만약, 士가 중용의 길이나 광사, 견사의 길을 버리고 향원처럼 ‘이 세상에 태어났으니 세상을 위하여 살고 남들에게 인정받으면 된다’는 태도를 취한다면, 무향산의 상태에서 士로서 타인의 인정을 잃음과 동시에 자기 자신도 더 이상 향심을 유지할 수 없게 된다. 『논어』에서 간략히 언급된 광(狂)·견(狷)을 『맹자』에서 타인에게 인정을 구걸하지 않는 삶의 태도로 해석하여, 士가 현실적으로 취할 수 있는 차선책으로 강조한 이유가 여기에 있다.

61) 孟子曰 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 (『맹자』 「이루 上」)

4. 결론

‘액체 근대’로 이루어진 ‘위험사회’ 속에서 ‘호모 사케르’로서 살아가는 개인의 불안은 선진(先秦) 유가철학의 관점에서 본다면 향산이 부재한 시대에 개인이 경험하는 무항심의 상태라 할 수 있다. 향산이 부재한 시대에 향심을 유지하는 방법은 두 가지로 집약된다. 첫째, 『논어』 『맹자』에서 말하듯, 士의 자질을 갖추는 것이다. 다시 말해서, 무항산의 상태에서도 타인의 인정에 매달리지 말고 자기 자신으로 돌아가(反求諸己) 자신을 지키는 방법이다. 이 방법으로 士는 향산이 없을 때라도 자기 자신에 의지하여 향심을 유지할 수 있다. 그러나 이 방법은 개인의 생물학적·사회적 존재 자체에 직접적인 위협이 될 수 있다. 타인의 인정을 목적으로 행동하지 않음으로써 향산은 고사하고 구걸조차 할 수 없는 기아의 상태에 직면할 수 있다. 또한, 타인과 관계를 유지할 때 얻게 되는 사회적 관계 속의 정체성을 송두리째 포기하게 될 수도 있다. 둘째, 앞서 ‘위험사회’에 대한 조한혜정의 주장대로, 공동체의 복원이 하나의 실마리가 될 수 있다. 타인의 인정에 매달리지 않는 士가 될 수 없다면 개인은 결국 타인의 인정에 의존하여 정체성을 보장받을 수밖에 없다. 그러나 가족, 마을 등의 공동체가 붕괴되고 ‘개인화’가 극대화된 사회에서 개인의 ‘인정에 대한 소망’은 오직 ‘기업환경’ 내에서만 획득 가능하게 된다⁶²⁾. 신자유주의 체제에서 고용불안 즉 무항산의 위협에 항시 노출된 개인이 ‘인정에 대한 소망’을 오직 ‘기업환경’에만 의존한다면, 타인의 인정에 의존한 개인의 정체성은 항시 불안할 수밖에 없다. 따라서, 기업 환경을 제외하고도 ‘인정 투쟁’의 장(場)이 필요하다. 액체 근대의 ‘개인화’에 맞서는 ‘마을’의 복원이 하나의 대안이 될 수 있다. 그러나 향산이 부재한 시대에 개인이 경험하는 무항심의 상태에 대한 근본적인 대책은 『맹자』에서 일관되게 강조하는 인정(仁政)이다. 다시 말해서, 백성에게 향산을 주는 정책이다. 백성에게 향산을 보장하는 인정(仁政)의 내용을 요약하면, 홍성

62) 다니엘 벨 2006, 552쪽.

태의 주장대로 복지사회 건설을 통한 안정 사회의 추구라 할 수 있다.

본 논문이 ‘액체 근대가 지배하는 위험사회 속에서 호모 사케르로서 살아가는 개인의 불안’이라 요약한 포스트모던적 상황에 대한 해법을 다른 용어로 표현하면, ‘근대인의 고독⁶³⁾으로 돌아가기’, ‘전근대인의 공동체로 돌아가기’ 그리고 ‘사회복지의 실현’이라 할 수 있다. 무항산의 상태가 가져오는 공동체로부터의 이탈, 타인의 인정 상실에서 士가 항심을 유지하는 방법인 ‘자신으로 돌아감’은 공동체와 구별되는 자신, 즉 ‘개인(individual)’을 의식하기 시작한 근대인의 속성과 연결된다. ‘공동체’가 소멸하고 ‘사회’만이 남게 된 액체 근대의 ‘위험사회’ 속에서, 근대인의 ‘사회’와 대별되는 전근대의 속성으로서 ‘공동체’는 ‘복원’해야 할 전근대의 유물이 되었다. ‘액체 근대’에서 ‘해방’의 ‘자유’를 강요당하는 개인은 자신이 무너뜨린 공동체를 자신의 손으로 복원함으로써 포스트모던적 상황을 돌파할 수 있을지도 모른다.

포스트모던적 현실에서 개인의 불안, 즉 무항산의 상태가 가져오는 무항심의 상태에 대한 근본적인 대책인 사회복지의 실현은 개인이 ‘근대’, ‘전근대’의 속성을 일부 복원하는 대책과는 차원이 다르다. 따라서 『맹자』에서도 백성에게 士의 자질을 갖추도록 하는 교육보다는 백성에게 항산을 보장하는 인정(仁政)의 중요성이 강조되었다. 무항산이 이야기하는 무항심의 문제에서 중요한 시사점은 고용율이 아니라 고용안정이다. 경제 성장, 소득 증가에 대한 기대가 아니라 사회안전망의 붕괴에 따른 최소한의 항산의 부재다. 신자유주의 체제에서 고용 불안에 항시 노출되어 있는 개인의 불안에 대한 근본적인 대책은 복지를 통한 최소한의 항산을 보장하는 일이다. 士의 자질을 갖추도록 돕는 인문학 교육은 한참 못 미치는 차선이다.

(서울과학기술대학교)

63) 자이를 의식하는 각성한 근대인이 되기 위한 조건으로서의 고독에 대해 최정운 1999 참조

참고문헌

- 곽말약. 조성을 역. 1991. 『중국고대사상사』. 서울:까치.
- 김진현 외. 2004. 『위험·재난 사회 어떻게 대응할 것인가』. 서울:아산사회복지재단.
- 다니엘 벨, 김원동·박형신 역. 『탈산업사회의 도래』. 서울:아카넷.
- 백민정. 2005. 『맹자:유학을 위한 철학적 변론』. 서울:태학사.
- 사마천. 김기주·황지원·이기훈 역주. 2003. 『공자세가·중니제자열전』. 서울:예문서원.
- 악셀 호네프. 문성훈·이현재 역. 1996. 『인정 투쟁』. 서울:동녘.
- 알프레드 포르케 저. 양재혁·최혜숙 역. 2004. 『중국고대철학사』. 서울:소명출판.
- 앤소니 기든스·올리히 벡·스콧 래쉬. 1998. 임현진·정일준 역. 『성찰적 근대화』. 서울:한울.
- 양구오룡 저. 이영섭 역. 2002. 『맹자평전』. 서울:미다스북스
- 왕방웅·증소옥·양조한. 황갑연 역. 2005. 『맹자철학』. 서울:서광사.
- 올리히 벡. 홍성태 역. 1997. 『위험사회』. 서울:새물결.
- 유태화 주편. 장현근 역. 2002. 중국정치사상사 선진편(上). 고양:동과서.
- 이강수. 1999. 『중국 고대철학의 이해』. 서울:지식산업사.
- 이혜경. 2008. 『맹자, 진정한 보수주의자의 길』. 서울:그린비.
- 장현근. 2006. 『맹자: 진정한 야당정치, 도덕국가를 위한 지침서』. 광주:살림.
- 장현근. 2010. 『맹자: 바른 정치가 인간을 바로 세운다』. 광주:한길사.
- 조르조 아감벤. 박진우 역. 2008. 『호모 사케르: 주권 권력과 별거벗은 생명』. 서울:새물결.
- 조원일. 2006. 『맹자의 도덕사상과 정치사상』. 광주:전남대학교출판부.
- 조한혜정. 2007. 『다시 마을이다-위험사회에서 살아남기』. 서울:또하나의 문화.
- 주백곤. 전명용 외 역. 1990. 『중국고대윤리학』. 서울:이론과 실천.
- 지그문트 바우만. 이일수 역. 2009. 『액체근대』. 서울:도서출판 강.

- 채인후, 천병돈 역. 2000. 『맹자의 철학』. 서울:예문서원.
- 최정운. 1999. 「새로운 부르주아의 탄생: 로빈슨 크루소의 고독의 근대사상적 의미」. 『정치사상연구』 1호 9-51.
- 추 차이·원버거 차이, 김용섭 역. 2011. 『유가철학의 이해』. 부산:소강.
- 허룽이, 박삼수 역. 1997. 『맹자의 왕도주의』. 울산:울산대학교 출판부.
- 홍성태. 2007. 『대한민국, 위험사회』. 서울:당대.
- 사이키 테츠로우(齋木哲郎) 2004. 『秦漢儒教の研究』. 東京:汲古書院..

**Rethinking Risk Society within the Early Confucian Context:
With a Special Focus on the Problem of Uncertainty in Mencius**

Koh, Eunkang

This article is an attempt to reframe uncertainty in a risk society, with a special focus on the Mencian phrase of “maintaining a fixed heart without a certain livelihood.” Mencius raises the problem of uncertainty as follows: “Only men of education are able to maintain a fixed heart without a certain livelihood. As to the people, if they have not a certain livelihood, it follows that they will not have a fixed heart. And if they have not a fixed heart, there is nothing which they will not do, in the way of self-abandonment, of moral deflection, of depravity, and of wild license. When they thus have been involved in crime, to follow them up and punish them; this is to entrap the people.”

An individual, abandoned into a risk society dominated by ‘liquid modernity,’ is exposed to uncertainty. This problem of uncertainty is an analogy for the problem of people without a fixed heart in the writings of Mencius. The way of “maintaining a fixed heart without a certain livelihood” is summarized into two ways. One is to become “a man of education,” who has successfully achieved personal freedom, separate from any economic condition. “A man of education” is able to behave freely from money or other condition to earn money such as people’s recognition and therefore to maintain his own faith. The other is to reconstruct community in such a way as to offer certainty or a feeling of being protected. Communities such as family and village may provide the sources of identity and self-confidence to an individual in

risk society. However, these two ways cannot be the fundamental solutions for the problem of uncertainty in risk society. According to Mencius, economic uncertainty leads to mental instability, which in turn causes various social problems. However, guiding people to the way of becoming “a man of education” is a second choice. Most of all, the government policy should focus on developing diverse ways to guarantee people with “a certain livelihood,” which is the most fundamental source of “a fixed heart.” Mencius argues that the prosperity of the state cannot be achieved without social welfare at the individual level. Rather, the prosperity of the state should be perceived as beginning with social welfare.

Key words: *Mencius*, *Confucian Analects*, risk society, economic uncertainty, men of education.

고은강 email: eunkangkoh@snut.ac.kr

투 고 일	2011년 09월 22일
심 사 일	2011년 11월 01일
게재확정	2011년 11월 23일