

본성과 감정의 동이 문제

— 맹자의 ‘내약기정(乃若其情)’과 후학들의 이해방식을 중심으로

정 환 희*

[초 록]

본 논문은 유가 사상사의 성정 관념의 변화를 조망하는 데 그 목적이 있다. 맹자의 ‘내약기정’은 그가 본래 인간 본성과 감정을 일원적으로 보았음을 의미한다. 그러나 맹자 후학들이 그 문장을 해석하는 방식에 있어 두 가지 방식으로 나뉜다. 첫째는, 조기, 손석, 장구성과 같이 맹자의 본의에 충실하여, 본성과 감정을 합간적으로 살피는 방식이다. 둘째는 주희와 같이 본성과 감정을 분합적으로 이해하는 방식이다. 주희의 이러한 관점은 맹자의 본의와는 상충되기는 하지만, 궁극적으로 유가의 성정 관념을 발전시켰다.

* 충북용천초등학교 교사 및 서울대학교 윤리교육과 박사과정

주제어: 맹자, 내약기정, 본성, 감정, 주희
Mencius, Nairuoqiqing, Renxing, Feeling, Zhu Xi

1. 머리말

이 글은 유가 사상사에서 인간 본성과 감정 간의 관계를 해명하는데, 그 목적이 있다. 이 양자의 관계 해명이 중요한 이유는, 본성은 인간의 본연성을 가리키는 반면에 감정은 인간의 현상성을 가리키게 되는데, 본성은 감정 없이 현현할 수 없고 감정은 본성 없이 정초될 수 없기 때문이다. 그러므로 본성이나 감정은 어느 일방만으로 존립될 수 없고, 반드시 그 양자 간의 관계 설정 속에서 자기 자신의 존재가 확립될 수밖에 없다. 이러한 이유 때문에 주희를 비롯한 남송 시기 도학자들은 심(心)·성(性)·정(情) 간의 관계 설정에 매진했다.

성(性)과 정(情) 자는 동원자(同源字)이며 모두 생(生)에서 파생되었음은¹⁾ 주지의 사실이다. 그러나 성과 정의 관계를 추적하여 해명하는 것은 상당히 어려운 작업이다. 갑골(甲骨)에서는 생(生) 자만 언급되고, 성과 정 자는 보이지 않는다. 금문(金文)에서는 생 자가 성 자를 가리키는 반면, 정 자는 보이지 않는다. 그리고 『周易』, 『詩經』, 『今文尙書』, 『道德經』에도 정 자가 언급되지 않거나, 언급되더라도 1회 정도 언급되는데 그친다. 또 공자가 천도(天道)와 성(性)에 대해 말하지 않았다는 구절에서 알 수 있듯이 『論語』에서는 성 관념이 구체적으로 기술되지 않는다.

광점 죽간 『性自命出』은 인간 본성과 감정의 관계에 대해 체계적인 담론을 전개했으며, 이 시기를 전후해 점차 유가 담론에서 본성론이 중핵적 위치를 점하기 시작했다. 일례로 『孟子』에서 성정(性情) 담론이 전면적으로 언급되었다. 맹자는 인간의 본성을 도덕적 본심으로 상정하면서, 인간 본성과 감정은 차이가 없거나 개념적 각도에서 발생하는 미묘한 차이에 불과한 것으로 보았다. 그러나 당(唐) 대를 지나면서, 본성과 감정이 면밀하게 준별되었는데, 이고, 호원과 같은 유학자들은 ‘본성:감

1) 藤堂明保, 『漢字の語源研究』, 東京: 學證社, 1963, 492-493쪽.

정=선의 내원:악의 내원'으로 상정하였다. 이러한 성정 관념의 변화는, 『孟子』의 '내약기정'에 대한 해제 사조에서 분명하게 드러난다. 맹자의 본의는 인간의 감정과 본성이 동일하며 그것이 선을 담지 한다고 본 반면, 몇몇 맹자 후학들은 감정을 통해 선을 논급하는 것을 주저했다. 이것은 후학들이 맹자 사상에 대한 오이해(misunderstanding)에서 기인한 경우도 있지만, 유가의 성정 관념의 변화 속에서 불가피한 것이기도 했다.

2. 맹자 '내약기정'과 성정의 본의

본 논문은 『孟子』『告子上』의 '내약기정'²⁾ 글귀를 중심으로 유가 사상의 성(性)·정(情) 관념을 논하고자 한다. '내약기정'의 글귀는 다음과 같다.

맹자께서 말씀하시길 “그 정(情)과 같다면[乃若其情] 선(善)할 수 있으니, 이것을 일러 선(善)이라 한다.”³⁾

위 인용문에서 '정'(情)은 크게 2가지 특징을 갖는다. 첫째, 선을 행할 수 있는[爲善] 근거로 상정된다. 둘째, 선으로 명명된다. 정이 곧 선으로 표현된다는 것은 '情 → 善'의 관계가 성립한다. 그렇다면 맹자가 말하고자 했던 정(情)은 무엇을 가리키는가? 모종삼(牟宗三)을 비롯한 몇몇 학자들은 '내약기정'에서 '정'(情)은 실정(實情, real case)이라고 주장한

2) 익명의 심사위원이 지적한대로 '내약기정'의 의미를 정확하게 이해하기 위해서 '내약'(乃若), '기'(其), '정'(情), '가이'(可以), '위'(爲) 등을 종합적으로 의미 분석해야 하지만, 본 논문이 감정과 본성의 관계를 해명하고자 하는 데 그 목적이 있으므로 그러하지 못했다. 이 자리를 빌어서 3인의 심사위원께 사의를 표한다. 전문적이며 세심한 의견으로, 몇몇의 내용적 실수 등을 교정할 수 있었다.

3) 『孟子』, 『告子上』, “孟子曰乃若其情, 則可以為善矣, 乃所謂善也.”

다.4) 다시 말해서 위 인용문의 정은, 인간 심성문제와 무관하다는 것이다. 그러나 본 연구자는 이러한 해석은 적절치 못하다고 본다. ‘내약기정’을 이해하기 위해서는 전후맥락과 견주어 살펴보아야 한다. 위 문장의 뒷부분을 살펴보면 다음과 같다.

그 불선함[若夫為不善]은 재질[才]의 죄가 아니다. 측은지심, 수오지심, 공경지심, 시비지심은 사람들이 모두 가지고 있다. 측은지심은 인이요, 수오지심은 의요, 공경지심은 예요, 시비지심은 지이다. 인의예지가 밖에서부터 나에게 온 것이 아니요, 나에게 한결같이 있던 것이니, [자기에게 본래 있다는 것을] 생각하지 않았을 뿐이다. 그러므로 “구하면 얻고 버려두면 잃는다.”라 하였다. 혹 선악의 정도를 비교하여 보면 수배의 차이가 나고, 비교하여 볼 여지도 없는 사람은 자기의 재질[才]을 모두 발휘하지 못하는 사람이다.5)

‘내약기정’을 이 인용문과 견주어보았을 때, 본 연구자는 ‘내약기정’의 ‘정’은 감정 혹은 본성이라 본다. ‘정’을 해명하기 위해서는 반드시 2가지 조건이 전제되어야 한다.

첫째, 내용적 측면에 있어서 위 인용문은 ‘사단지심’(四端之心)이 언급되고 있다. 맹자는 사단지심이 바로 인간의 생득적 본성이라 말하고 있다. ‘내약기정’의 뒤 구절에서 심 혹은 성을 논변하고 있으므로, 우리는

4) 牟宗三, 『心體與性體 下』, 上海: 上海古籍出版社, 1999, 377쪽. 모종삼은 ‘내약기정’의 기(其)가 성(性)을 가리키며, 정(情)이 실(實)을 의미한다고 본다[虛位辭]. 모종삼은 [맹자의] 심(心)·성(性)·정(情)·재(才) 4개념이 모두 합일적이라고 주장하는데, 이러한 주장이 수락되기 위해선 맹자의 정 개념은 실사(實辭)로 부각되어야 하지 않을까?

5) 『孟子』, 「告子上」, “若夫為不善, 非才之罪也. 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.”

정을 번역함에 있어 가까운 것[性·心]을 내버려 둔 채 먼 곳[實]에서 찾을 필요가 없다. 위 인용문에서 심과 성이 동일하므로, ‘정’은 감정이나 본성 어느 것을 가리켜도 무방하다. 사실 맹자의 ‘성선설’(性善說) 역시 ‘심선설’(心善說)이라 하는 것이 적실하다. 왜냐하면 인간의 본성 가운데 자연적 재질[生之謂性]을 [군자의] 본성이라 말하지 않고, 금수와 구별되는 고유 특성만이 인간본성이라고 주장한다. 그런데 그 고유특성은 ‘사단지심’이란 도덕심(道德心)을 일컫는 것이므로, 사단지심이 선함의 근거가 된다.

둘째, 맹자는 ‘정(情):재(才)=선(善):불선(不善)’의 도식이 타당하지 않다고 주장했으므로, 일단 정은 재질과 동일선상에서 비교할 수 있는 개념이어야 한다. 인간의 기품(氣稟)을 뜻하는 재질과 실정과는 위계가 맞지 않을뿐더러, 또한 같은 장에서 재(才·材)와 성(性)/정(情)이 병치되고 있는 구절이 있다.

(가) 저와 같이 [산이] 민둥하게 되었다. 사람들이 저 민둥한 것만 보고는 일찍이 훌륭한 재목[材]이 있지 않았다고 하니, 이것이 어찌 산의 성(性)이겠는가?⁶⁾

(나) 사람이 그 짐승을 보고서, 그에겐 일찍이 재질[才]이 있지 않다고 생각한다. 이것이 어찌 사람의 본성[情]이겠는가?⁷⁾

두 문장 모두 재질이 성(性)과 정(情)과 함께 병치되어 언급되고 있다. 또한 (나) 문장의 뒤 부분에 보면 “오직 마음을 이룬 것이 아니겠는가?”⁸⁾라고 언급되어 있으므로, 분명히 여기서 정(情)은 성 혹은 심을 일컫는

6) 위의 장 “人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？” 이 구절의 뒤 문장에 서는 인의(仁義)의 마음이 언급된다. “雖存乎人者，豈無仁義之心哉?”

7) 위의 장, “人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉?”

8) 위의 장, “惟心之謂與?”

다. 또한 재질이 곧 성, 정과 일치한다고 주장하고 있기 때문에, 심(心)·성(性)·정(情)·재(才) 4개념이 모두 동일한 것임을 알 수 있다.

따라서 ‘내약기정’에서 ‘정’은 실정이 아니라 감정을 가리키며, 감정 대신 심이나 성이라 해도 무방하다. 이러한 점은 『荀子』 역시 마찬가지이다. 순자는 “그런 즉 사람의 본성을 좇는 것은, 사람의 정(情)에 순응하는 것이다.”⁹⁾라고 했는데, 여기서 말하는 정(情)은 본성을 가리킨다. 맹자와 순자는 인성론에 있어서 서로 말하려는 바가 다르긴 했지만, 인간 본성과 감정 간의 관계는 매우 밀접하였다. “성정은 비록 내외(內外)의 다른 것이 있으나, 그 성격에 있어서는 같은 것이다. 그래서 성선을 주장하면 정 역시 선한 것이다. 만약 성악이라 한다면, 정 역시 악한 것이다”¹⁰⁾

맹자의 심성론에 있어 측은지심(惻隱之心)이나 불인지심(不忍之心) 모두 인간의 구체적 감정(情)을 의미한다. 그리고 그 구체적 감정이 바로 선의 가능성(性)이다. 맹자의 ‘유자입정’(孺子入井)의 사례에서도 구체적 상황 속에서 인간의 [도덕적] 감정이 즉자적으로 발휘됨을 말하고자 했는데, 이는 ‘감정’, ‘마음’, ‘본성’ 삼자가 동일한 것임을 분명히 하였다. 제선왕(齊宣王)이 혼중하려는 소를 보고 차마하지 못하는 마음을 겪게 된 것도 현상적 감정이 자연스럽게 발현된 것이고, “우러러 하늘에 부끄럽지 않고 굽어보아 인간에 부끄럽지 않은 것”¹¹⁾ 역시 감정과 본성이 동일한 경지라 말할 수 있다. 이렇게 본다면 인간의 본연성은 현상적 감각을 통해 현현하게 되고, 현상적 감각 역시 인간의 본연성을 담지하게 된다. 이러한 성정 동일론이 맹자 ‘내약기정’의 본의이다.¹²⁾

9) 『荀子』, 『性惡』, “然則從人之性, 順人之情.”

10) 徐復觀, 『兩漢思想史 第二卷』, 上海: 華東師範大學出版社, 2001, 248쪽.

11) 『孟子』, 『盡心上』, “仰不愧於天, 俯不作於人.”

12) 더 정확하게 말하자면 맹자의 ‘감정’, ‘마음’, ‘본성’은 아직 미분화된 상태이다.

3. 조기, 손석, 장구성의 성정 합간적 해석

맹자의 ‘내약기정’에 대한 해석은 크게 두 가지로 나누어진다. 첫째는 맹자의 본의를 충실히 이어받아 인간 본성과 감정을 합간하여 보는 방식이다. 둘째는 인간 본성과 감정을 분합적으로 이해하는 방식으로 정이와 주희 계통에서 돌출된다. 이 장에서는 먼저 성정(性情)을 합간하여 해석한 방식부터 살펴보기로 하자. 먼저 한(漢)대의 조기(趙岐, ?~201)는 ‘내약기정’을 다음과 같이 해석한다.

약은 순(順)이다. 본성과 감정은 서로 겹과 속의 관계이니, 본성의 선함이 감정을 이기니 감정은 [본성을] 좇음이다. 『효경』에 이르길 친척을 잃었을 때의 감정은, 감정이 그 본성을 좇음이라. 능히 그 감정을 순응하여, 그것으로 하여금 선하게 하니 이것을 일러 선이라 한다. 만약 다른 사람을 따라 억지로 선하려고 하면 단지 ‘선하지 않은 선의 선’[非善者之善]일 뿐이다. 불선을 행함은 하늘이 내린 자질의 죄가 아니요, 사물에 동함 때문이다.¹³⁾

맹자는 인간 본성과 감정을 그 자체로 동일한 것으로 보았고 그 양자를 명민하게 준별하지는 않았다. 그러나 조기는 본성과 감정을 유기적으로 보면서도, 양자를 표리 관계와 주종 관계로 분별했다. 이것은 맹자의 성정 관념과 같이 동일하게 본 것은 아니지만, 그렇다고 해서 본성과 감정 간의 관계를 정주리학과 같이 분석적으로 여기지 않았음을 의미한다. 그렇기 때문에 그들이 성정(性情)을 ‘합간’(合看)적으로 이해했다는 표현이 적실하다.

조기에 따르면 감정은 본성에 종속된다. 인간 본성이 선하다고 전제한

13) 趙岐注, 孫奭疏, 『孟子注疏』, 「卷第十一上」, “若順也. 性與情相為表裏. 性善勝情. 情則從之. 孝經云此哀戚之情, 情從性也. 能順此情, 使之善者真所謂善也. 若隨人而強作善者, 非善者之善也. 若為不善者, 非所受天才之罪, 物動之故也.”

다면, 감정은 본성에 종속되므로 감정 역시 선할 수밖에 없다. 그렇기 때문에 본연적인 인간 감정을 따르는 것[順]이, 곧 인간 본성을 따르는 것이 된다. 친척을 잃었을 때 슬퍼하는 감정은 자연스러운 감정인데, 이때의 감정은 본성과 마찬가지로 아장아장 걸어가는 아이를 보고 차마 어쩔 수 없는 마음(不忍人之心)을 갖는 것과 같은 논리구조이다.

갓난아기가 우물가에 들어갔을 때, 현명한 자와 어리석은 자 할 것이 모두 몹시 놀라는 감정이 있게 된다. 감정은 사람의 중심[中心]에서 발하니 [갓난아기를 구함은] 다른 사람을 의식한 것이 아니다.¹⁴⁾

조기는 맹자의 본의를 정확하게 이해했다. 사람의 자연스러운 감정은 곧 본성이고, 이치에 합당하게 된다. 조기는 맹자 성선설의 구조가 결국 현상적 심과 정에 정초하고 있음을 분명히 알았다. 그래서 조기는 유자 입정의 사례를 논함에 있어서도 갓난아기를 구하는 것이 인간의 감정에 토대하고 있음을 간결하게 밝혔다. 특히나 조기의 해석에서 주목해야 할 점은 자연스러운 감정을 따랐을 때[順] 진정한 선이 되는 것이다. 칸트의 논리로서 설명하자면 다른 사람의 이목을 바라는 것 등은 가언적 명령임에 불과하고, 조기의 표현대로라면 ‘진정한 선이 아닐 뿐이다’[非善者之善]. 자기 자신의 본연성[中心]에서부터 정초한 감정을 따르는 것[順]이 본성이며, 그것이 곧 진정한 선[善者之善]이다.

북송의 손석(孫奭, 962~1033) 역시 이러한 논의의 연장선상에 있다. 손석은 성·정·재의 관계에 대한 맹자의 의도를 다음과 같이 설명한다.

맹자께서 말씀하시길 “그 정(情)과 같다면[乃若其情] 선(善)할 수 있으니, 이것을 일러 선(善)이라 한다.”라 하셨다. (……) 또한 정

14) 위의 책, 「第三下」, “孺子將入井, 賢愚皆有驚駭之情. 情發於中非為人也.”

(情), 성(性), 재(才) 삼자는 합하여 말하면 일물(一物)일 뿐이다. 그러므로 말하길 성이요, 정이요, 재이다. 대개 사람의 성(性)이 본디 선하지만, 선하고자 하는 것은 성이 아니라 감정 때문이 그런 것이다. 감정이 능히 선한 것은 감정 때문에 그런 것이 아니라 재질 때문에 그런 것이다. 성이 동하면 곧 정이 되고, 정은 일찍이 선을 좋아하고 악을 싫어한 적이 없었으니 [정을] 어찌 선하지 않다고 할 수 있겠는가?¹⁵⁾

손석이 ‘내약기정’을 해명하는 방식은, 심성재가 본래 일물이었다는 점에서 시작한다. 만약 그 삼자가 동일한 것이라 한다면, 감정이 선하다는 것과 본성이 선하다는 것은 같은 의미를 지니게 된다. 손석에 따르면 성이 추동되기 위해서는 정이 요청되고, 다시 정이 추동되기 위해서는 재질이 요청된다. 이러한 설명에 따르면 ‘才→情→性’의 논리적 도식이 성립한다. 손석이 감정이 인간 본성을 현현하게 할 수 있다는 점은, 조기가 성(性)과 정(情)이 표리 관계라 언명한 것을 이어 받았다.

주지하다시피 맹자는 『詩經』의 ‘호시의덕’(好是懿德)을 언급하면서, 자신의 성선론을 입론했다. 본래 문장은 “하늘이 백성을 내시니, 사물이 있으면 법칙이 있다. 사람들은 올바른 법칙을 지키며 아름다운 덕을 좋아한다.[天生蒸民, 有物有則. 民之秉彝, 好是懿德.]”이다. 이때 손석은 다음과 같이 말한다.

고로 사물이 있으면 법칙이 있음은 본성의 선함을 이룬 것이다. 능히 그 올바른 법칙을 지키는 것[秉彝]은 재질을 이른다. 아름다운 덕[好是懿德]은 감정을 이른다. “사물이 있으면 법칙이 있다. 사람들

15) 위의 장, “孟子曰乃若其情則可以為善矣. (……) 且情性才三者合而言之則一物耳. 分而言之則有三名. 故曰性, 曰情, 曰才. 蓋人之性本則善之, 而欲為善者, 非性也, 以其情然也. 情之能為善者, 非情然也以其才也. 是則性之動則為情, 而情者未嘗不好善而惡惡者也, 其不欲為善者乎.”

은 올바른 법칙을 지키며 아름다운 덕을 좋아한다”는 것은 그 감정에 순(順)하여 선하게 하고 자질로서 그것을 좇음이다.¹⁶⁾

손석은 ‘유물유칙’(有物有則)을 본성으로, ‘민지병이’(民之秉彝)를 자질로, ‘호시의덕’(好是懿德)을 감정으로 나누어 설명하였다. 이때 유물유칙에서 호시의덕은 서로 분산되어 있는 것이 아니라, 인간의 심(心)·성(性)·재(才)를 관통하여 설명한 것이므로 한 사건[一物]이라 말할 수 있다. 이러한 해석방식은 정현(鄭玄)의 해석¹⁷⁾에 영향을 받은 것으로 보이는데, 사실 손석과 같이 유물유칙이나 호시의덕을 성이나 정으로 대별하여 단언하기는 어려운 측면이 있다. 그러나 손석은 『詩經』의 구절을 단장취의(斷章取義)하여, 결론적으로 심·성·정이 유기적 관계임을 논구했다.

마지막으로 장구성(張九成, 1092~1159)의 ‘내약기정’의 해제를 살펴보자.

지금 사람이 갓난아기가 우물가에 들어가려 할 때, 모두들 깜짝 놀라 측은하게 되는 마음을 갖게 된다. 깜짝 놀라 측은함이 홀연히 정에서 발해진 것이다. 성이 발하여 정이 되니, 이는 깜짝 놀라 측은함이 되고, 감정으로 본성을 드러내게 하니, 가히 선(善)하다고 할 만하다. 무릇 측은, 수오, 공경, 시비가 사람 모두에게 있어서, 그것이 쓰이면 인의예지(仁義禮智)가 된다. 이는 본성이 한결같이 있는 바이지, 어찌 밖을 힘써 들여온 것이겠는가?¹⁸⁾

16) 위의 장, “故有物必有則是謂性之善也。能秉其彝是謂才也。好是懿德是謂情也。有物有則，民之秉彝，好是懿德，是能順其情以為善而才從之者也。”

17) 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏，『毛詩注疏』，「卷第十八」，“箋云秉執也，天之生衆，民其性有物象，謂五行，仁義禮智信也。其情有所法，謂喜怒哀樂好惡也。然而民所執持有常道，莫不好有美德之人。”

18) 張九成，『孟子傳』，「卷二十六」，“今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，怵惕惻隱忽然而發已墮於情矣。性發為情，乃為怵惕惻隱，以情卜性可以見其為善矣。夫惻隱羞惡恭敬是非，人皆有之，其用則為仁義禮智。此性之所固有者，外務豈能鑠之哉?”

위 인용문을 살펴보면 장구성은 『孟子』에 대해 식견이 있음을 알 수 있다. 인간 본성의 표현이 감정이 되므로[性發爲情], 선함의 표현은 감정으로부터 드러나게 된다. ‘성발위정’이란 표현 역시 본성과 감정이 표리 혹은 내외 관계임을 분명히 한다. 마찬가지로 동시에 감정과 본성 사이에 간극(間隙)이 존재하는 것은 아니다. 그것은 “감정으로 본성을 드러내게 하니, 가히 선하다고 할 만하다”에서, 본성뿐만 아니라 감정 자체도 선하다고 평가한 것에서 잘 드러난다.

또한 장구성은 『詩經』의 ‘호시의덕’(好是懿德)을 언급하면서, 성·정간의 유기적 관계를 분명히 한다.

또한 [맹자께서] ‘물칙병이호덕’(物則秉彝好德)의 시를 인용하여 그 성선의 설을 증명하였다. 대저 감정이 있어 법칙이 있게 됨은 감정[物]이 있어서 나를 선하게 이끌어줌이니, [여기서] 물(物)은 감정이자. 백성이 떳떳한 규칙이 있게 되니, 그러므로 호덕을 좋아함이다. 병이(秉彝)는 성선을 이른다.¹⁹⁾

장구성은 ‘유물유칙’의 물을 감정으로 해석한다. 다른 구에 대한 장구성의 해석을 조합해보면, 『詩經』의 구절은 “감정이 나를 선하게 이끌어주고[物則], 본성이 선하게 되니[秉彝], 바른 덕을 좋아하게 된다.”로 정리된다. 이러한 장구성의 해석이 적절한 지에 대한 논의와는 별개로, 그는 감정으로부터 본성, 의덕에 이르는 삼자를 병립시켰다. 이는 장구성이 맹자의 본의를 이해하고, 이를 토대로 ‘내약기정’을 해제하려 했다고 평가할 수 있다.

위의 논의를 종합해보면, 본래 맹자는 ‘내약기정’에서 ‘정’으로 본성을 지칭하였다. 조기, 손석, 장구성 등은 ‘내약기정’의 정을 본성 대신 ‘감정’

19) 위의 장, “且引詩物則秉彝好德, 以證其性善之說. 夫有物必有則, 夫物所以引吾善也, 物者情也. 民之秉彝也, 故好是懿德. 夫秉彝, 性善之謂也.” 장구성의 의도에 맞게 해석하였음을 밝힌다.

으로 지시하긴 하였으나, 감정이 본성과 매우 밀접한 관련이 있다고 주장하였다. 이렇게 되면 ‘내약기정’의 구절은 지시하는 ‘情→性→善’의 관계로 설명되며, 이는 어떠한 모순 없이 설명될 수 있다. 이들 학자들의 작업은 세 개념 간을 논리적으로 준별하면서도, 맹자의 심(心)·성(性)·정(情)의 이해방식과도 일치하기 위해 노력했다고 볼 수 있다.

4. 주희의 성정 분합적 해석

여기에서는 인간 본성과 감정이 분합(分合)적으로 이해한 ‘내약기정’의 다른 한 해석을 살펴보도록 하겠다. 논의를 시작하기에 앞서, 간단히 당송(唐宋) 시기의 성(性)·정(情) 관념의 변화를 간략히 살펴보도록 하자. 당(唐) 대의 이고(李翱, 772~841)는 사람이 성인이 될 수 있는 것은 본성 때문이요, 사람이 그 본성을 미혹하는 것은 정 때문이다.”²⁰⁾라면서 감정을 악의 내원으로 살펴보았다. 그가 말한 복성(復性) 관념은 인간 본성이 수양의 목적으로 상정되었음을 의미하는데, 그 구체적 방법이 ‘망정멸식’(妄情滅息)으로 상정된다. 즉 본성과 감정의 간극은 명백하다. 북송의 호원(胡瑗, 993~1059) 역시 “대개 본성은 하늘이 타고난 자질이며, 인의예지신 오상(五常)의 도가 구비되지 않음이 없다. 그러므로 [하늘로부터] 품수하면 바른 본성이 된다. 희로애락애오욕(喜怒哀樂愛惡欲)의 일곱 가지의 감정이 있게 된 것은 모두 밖의 사물로부터 유혹되어 안[內]에서 감정이 드러난 것이다. 그러므로 [칠정이] 사악한 감정으로 흘러간다.”²¹⁾라 말한다. 여기에서는 인간의 감정을 모두 악으로 처리한 것은 아니지만, 그 내원을 말할 것 같으면 ‘性·情=善·惡’의 관계가 성립하

20) 李翱, 『李文公集』, 『復性書中』, “人之所以為聖人者, 性也. 人之所以惑其性者, 情也.”

21) 胡瑗, 『周易口義』, 『卷1(乾)』, “蓋性者天生之質, 仁義禮智信五常之道, 无不備具. 故稟之為正性. 喜怒哀樂愛惡欲七者之來, 皆由物誘於外, 則情見於內, 故流之為邪情.”

게 된다.

앞에서 살펴보았듯이 본래의 맹자 ‘내약기정’은 정(情)으로 성(性)을 지시했고, 이는 맹자의 성정관을 분명하게 보여준다. 본성과 감정이 동일한 것이라 전제한다면, 정(情)이란 단어로 선(善)을 지시했다 할지라도 어떠한 논리적 모순을 남기지 않는다[情=性 → 善]. 마찬가지로 조기, 손석, 장구성은 감정과 본성을 분리하긴 했으나, 감정과 본성이 유기적이므로 마찬가지로 감정이란 단어로 선(善)을 지시해도 문제가 발생하지 않는다[情 → 性 → 善]. 그러나 이고나 호원과 같이 감정이 악의 내원이 된다고 전제한다면 어떻게 되는가? 바로 ‘情[惡의 내원] → 性 → 善’이 성립하면서 악의 가능성으로부터 선이 성립하게 되는 논리적 모순을 갖게 된다.

이러한 논리는 송 대의리학자들에게 심대한 영향을 주었는데, 이는 맹자 ‘내약기정’ 해제에서도 명백하게 드러난다. 본 논문에서는 주희(朱熹, 1130~1200)의 ‘내약기정’ 해제²²⁾를 중심으로 논하기로 하겠다.

질문: 맹자가 “그 본성[情]대로 한다면 선하게 될 수 있다.”라고 했고, 주자(周子)께서 답하길 “오성(五性)이 감응하여 움직여 선악이 나누어지게 된다.”라고 하였으니, 이는 또 선악을 동처(動處)에서 함께 말한 것입니다. 어찌하여 맹자께서 그 정의 미발에 나아가서 말하고 주자(周子)께서는 그 정의 이발에 나아가서 말한 것입니까?

주자(朱子)의 답: 감정은 반드시 다 선하지는 않다. 그러나 그 근본은 선을 행할 수 있고 악을 행할 수 없으니, 오직 감정으로 돌이키면 악이 될 뿐이다. 맹자께서는 그 정(正; 본성)을 가리켜서 말한 것이고, 주자(周子)께서는 그 정과 반(反; 현실태 속의 감정)을 겸하여 말씀하셨다.²³⁾

22) 이천(伊川)의 내약기정 해제 역시 면밀하게 다루어질 필요가 있으나, 분량의 제한상 주희에 초점을 두었다. 『河南程氏遺書』「卷18(207)」; 「卷19(252~253)」; 「卷22上(291~292)」 참조. 괄호 안의 숫자는 中華書局(2014) 기준.

주희는 “오직 감정으로 돌이키면 악이 될 뿐이다.”라면서, 악의 근원을 정으로 삼았다.²⁴⁾ 그래서 혹자(或者) 역시 주희에게 [본래 감정의 선함을 전제한] ‘내약기정(乃若其情)’의 의미를 물을 수밖에 없었다. 만약 『孟子』의 원문이 ‘내약기정’이 아닌 ‘내약기성(乃若其性)’이었다면 후학들의 의혹은 없었을 것이고, 또한 맹자 후학들이 맹자의 성정관을 제대로 이해했다면 의혹은 애당초 생겨날 수 없었을 것이다. 그러나 맹자 후학에게 있어서 성정(性情) 관념의 거리는 분명한 것이고, 따라서 맹자의 이 원문[乃若其情]을 제대로 이해할 수 없었다.

어쨌거나 주희는 악의 내원(情)으로부터 선이 정초되는 이 상황을 타개할 수밖에 없었고, 그가 선택한 방식은 감정을 분석하는 방식이다. 그래서 감정 가운데 이발(已發)과 미발(未發)을 나누고, 이 미발의 감정이라도 악의 내원에서 탈출시켜 본성과 연결한다. 그렇게 되면 “未發之情=性 → 善”의 도식이 성립하게 되고, 이는 맹자가 도출했던 “情=性 → 善”과 유사성을 갖게 된다. 그러나 냉철하게 따져보면 맹자는 감정을 전칭(全稱)하여 선과 ‘직결’(直結)한 반면, 주희가 택한 방식은 감정 가운데 일부만을 특칭(特稱)하여 선함과 ‘연결’(連結)하였다. 다시 설명하자면 조기나 손석은 성과 정을 준별하려 하긴 했으나, 주희와 같이 정을 부분적으로 쪼개지는 않았다. 주희는 주돈이(周惇²⁵⁾頤, 1017~1073)의 문장을

23) 周惇頤, 『周元公文集』, 「卷2」, “問孟子謂乃若其情則可以爲善. 而周子謂五性感動而善惡分, 是又以善惡於動處並言之, 豈孟子就其情之未發而周子就其情之已發而言之乎, 曰情未必皆善也. 然其本則可以爲善而不可以爲惡. 惟反其情故爲惡耳. 孟子指其正者而言也, 周子兼其正與反者而言也.”

24) 감정을 악으로 보았다는 것과 감정을 악의 내원으로 보았다는 것은 분명 다르다. 이고, 호원, 주희 모두 후자의 의미에서 감정을 이해하였다. 독자의 오해가 없길 바란다.

25) 김병환(1996:1; 2001:312)은 주돈이의 이름이 주돈이(周敦頤)로 알려져 있으나 본래 주돈이(周惇頤)라 주장한다. 그의 논거는 2가지이다. 첫째, 주돈이를 돌봐준 정향(程响)은 자제의 돌림자로 ‘惇’을 썼다. 둘째, 『墓誌銘』에 의하면 ‘惇’으로 표기되었다. 본 논문에서는 이러한 견해에 입각하여 주돈이(周惇頤)로 표기한다.

빌려 논증했지만, 주돈이의 본의는 선악의 문제가 현실공간 속에서 현현하게 됨을 의미한 것뿐이며 주희와 같이 감정의 분속을 주장한 것은 아니다.

『朱子語類』「卷59」에는 ‘내약기정’에 관한 상세한 토론이 실려 있다.

‘내약기정’을 묻겠습니다.

답: (……) 이른바 사단(四端)이라는 것은 모두 감정이다. 인은 성이고, 측은은 정이다. 측은이 인이 발출되어 나온 단아(端芽)이다. (……) 이른바 성은 단지 인의예지의 사덕(四德)일 뿐이다. 이 사덕에는 선하지 않음이 없지만, 발출되어 나온 것에는 선하지 않음이 어째서인가? 잔인함은 이 측은함이 뒤엎어진 것이고, 주체님께 경솔히 행동함은 수오함이 뒤엎어진 것이다.²⁶⁾

여기에서 주희는 먼저 인간 본성이 발함이 감정임을 주장하면서, 상호간의 유기성을 확인한다. 그러나 주희가 염려하는 것은 그것이 아니다. 그는 인간 본성이 순선(純善)하지만, 인간 감정이 유선유악(有善有惡)하다고 주장한다. 악이 내원하는 각도에서 보자면, 감정은 본성과 간극이 명백하다. 순선과 유선유악의 양자를 준별해보면, 악의 내원은 후자에게 있기 때문이다. 그렇기 때문에 주희는 ‘내약기정’에서 말하는 감정은 오로지 ‘사단지정(四端之情)’으로 제한될 뿐이다. 사단과 칠정(七情) 관념은 각각 『孟子』와 『禮記』에서 온 것이며, 사단과 칠정을 병립하여 언급한다는 것은 이미 인간의 감정을 분속하고 있음을 전제로 한다.

주희는 『孟子集註』에서 ‘내약기정’을 다음과 같이 해제한다.

26) 朱熹, 『朱子語類』, 「卷59(性無善無不善章; 4:1380~1381)」, “問乃若其情。曰 (……) 所謂四端者皆情也。仁是性, 惻隱是情。惻隱是仁發出來底端芽。(……) 所謂性, 只是那仁義禮知四者而已。四件無不善, 發出來則有不善, 何故? 殘忍便是那惻隱反底, 冒昧便是那羞惡反底。” 괄호 안의 숫자는 中華書局(2015) 기준.

내약(乃若)은 발어사이다. 정은 성이 동한 것이다. 사람의 정은 본래 다만 선하다 할 수 있으나 악하다고 할 수는 없으니, 그렇다면 성이 본래 선함을 알 수 있다.²⁷⁾

위 구절은 연구자가 앞에서 언급한 모순점이 분명하게 드러난다. 다음의 구절을 함께 견주어보자. “성은 본래 좋은 것이어서 정으로 발현되어도 좋은 것뿐이고, 움직이고 작용하여도 좋을 뿐이다.”²⁸⁾ 여기에서는 주희는 인간 감정은 본성으로 말미암았으므로, 선할 수밖에 없다고 주장한다. 그러나 동시에 감정은 발출 후에 유선유악한 것이다. 논리적으로 생각해보면 인간 감정이 본성으로 말미암았다고 가정한다면, 과연 유선유악에서 ‘유악’은 어디에서 말미암았을까? 존재론적으로는 ‘성→정의 유기적 관계’를 지탱하면서도, 가치론적으로는 ‘성←정의 대비적 입장’을 취한 만큼 내재적 모순이 발생할 수밖에 없다.

그렇기 때문에 주희는 위 인용문에서는 맹자의 입장을 일정 부분 수용하려 하지만, 또 한편으로는 그렇지 않았다. 선할 수 있는 것은 정이 아니라, 본래 상태의 정[성으로부터 직결하여 발현한 정]만이 그러하다. 그러나 그러한 감정은 매우 제한적임을 지적하지 않을 수 없다. 그러면서 주희는 ‘내약(乃若)’을 발어사로 처리해버렸다. 감정을 통칭해서 선함과 연결 지어서는 안 되었기에, ‘내약’을 발어사로 처리해버려서 ‘정이 곧 선함’으로 해석될 수 있는 여지를 줄어든게 하였다. 또한 주희는 “내약기정에서 비재지죄야의 구절에서 악(若)을 따르다[順]로 훈고하면 옳지 않다.”²⁹⁾라 하였다. 이는 감정이 곧 선함을 지시하게 된 조기의 주해를 심분 의식한 것이다. 주희에게 중요한 것은 [모든] 감정이 선한 것이 아니

27) 朱熹, 『孟子集註』, 『告子章句上』, “乃若, 發語辭. 情者, 性之動也. 人之情, 本但可為善而不可以為惡, 則性之本善可知矣.”

28) 朱熹, 『朱子語類』, 『卷59(性無善無不善章, 4:1382), “性本是好, 發於情, 也只是好, 得到動用去做, 也只是好.”

29) 위의 장(4:1384), “乃若其情, 非才之罪也, 以若訓順者, 未是.”

라 “성이 본래 선한 것이다.”

‘내약기정’에서 재(才)를 논할 때도 마찬가지이다. 주희는 “[내약기정에서 재(才)가] 만일 기질에서 재를 지칭했다면 어떻게 선과 악이 없겠는가?”³⁰⁾라고 말한다. 즉 재질 자체는 선악이 있는 것인데, 주희가 여기에서 말하는 기질(氣質)의 문제는 현실 속에서의 각 인간의 기근차이를 설명할 수 있는 표현이다. 그러나 이러한 주장은 맹자의 의도와는 조금 다른데, 맹자가 말한 재(才) 관념은 인간의 선함이 그 재질로서 이미 충족됨을 의미한 것뿐이다. 그러나 주희는 현실 속에서 각 재질이 불선할 것을 걱정한다.

문: 맹자는 재질을 논하면서 오로지 선하다고만 말씀하셨는데, 어째서입니까?

답: 재질은 본래 선하지만 기에 의하여 더러워지기 때문에 선함과 선하지 않음이 있는 것이다[有善不善].³¹⁾

맹자에게 있어 재(才) 관념은 성과 심과 더불어 선한 것으로 이해되지만, 주희는 재질이 기에 염오(染汚)될 것에 주목한다. 그래서 재질을 ‘유선유악’한 것으로 교정하지만, 주희는 동시에 자신의 설명이 맹자의 본의와 어긋날까 염려했다. 그래서 재질을 다시 분석의 대상으로 삼아, 그것을 쪼개어 말하길 “맹자는 재질 역시 선하다고 하였는데, 이것은 본래 선한 재[善底才]를 말한 것이다.”³²⁾라 하였다. 여기에서 주목해야 할 것은, 맹자는 재질을 전칭(全稱)하여 선하다고 한 반면에 주희가 말한 ‘선한 재’[善底才]는 재질을 특칭(特稱)한 것에 불과하다. 주희가 말한 ‘善底才’는 ‘재 가운데 선한 부분’만을 의미할 뿐이며, ‘선재’(善才)라 하지 않

30) 위의 장(4:1381~1382), “若夫就氣質上言才, 如何無善惡!”

31) 위의 장(4:1382), “問孟子論才專言善, 何也? 曰才本是善, 但為氣所染, 故有善不善.”

32) 위의 장(4:1381), “孟子論才亦善者, 是說本來善底才.”

은 것에 유의하여야 한다.

내가 보기에 정자께서 여기에서 말씀하신 ‘재질’[才]은 맹자의 본문과는 조금 다르니, 맹자는 오로지 성에서 발한 것을 가리켜 말씀했기 때문에 “재질이 불선함이 없다.”고 말씀하시고, 정자는 기에서 받은 것을 겸하여 가리켜 말씀하셨으니 사람의 재질은 진실로 혼명과 강약의 같지 않음이 있으니, 장재(張載)가 말한 기질지성(氣質之性)이 이것이다. 맹자와 정자의 두 말씀이 비록 다르나 각기 마땅한 바가 있다. 그러나 사리로 상고해보면 정자의 말씀이 더욱 치밀하니(……)33)

위 인용문은 근본적으로 성정(性情) 간의 양대 흐름을 분명하게 보여주고 있다. 주희가 보기에 맹자의 본의와 이천의 본의는 분명하게 달랐다. 주희가 보기에 맹자는 [재질을] 성에서 발한 것만 [특칭해서] 가리켰으며, 이천은 리기를 겸하여 [재질을] 전칭했다고 보았다. 이는 이미 주희 스스로가 리기라는 이원론 속에서 심(心)·성(性)·정(情)·재(才)를 이해하고 있음을 의미한다. 그러한 분합적 사유는 감정을 유선과 유악이 상존하는 것으로 이해하면서, 맹자의 견해는 유선만 천착한 부분적 견해로 이해될 수밖에 없다. 그래서 주희는 “맹자는 오직 성만을 논했고, 기를 논할 줄 몰랐으며, 이는 완전히 구비하지 못했다.”34)라 말했다. 그러나 맹자와 같이 이미 본성과 감정이 그 자체로 인간 본연성의 정초적 역할로 기능한다면, 오히려 주희와 같은 분합적 방식이야말로 부분적 견해로 이해될 것이다.

33) 朱熹, 『孟子集註』, 「告子章句上」, “愚按程子此說才字, 與孟子本文, 小異, 蓋孟子, 專指其發於性者言之. 故以為才無不善, 程子專指其稟於氣者言之, 則人之才, 固有昏明彊弱之不同矣, 張子所謂氣質之性, 是也. 二說, 雖殊各有所當, 然以事理考之, 程子為密, (……).”

34) 위의 장(4:1389), “孟子只論性, 不知論氣, 便不全備.”

리거나 선악이라는 이원론을 암묵적으로 전제한 이상, 결론적으로는 본성, 감정 혹은 재질 등을 총괄할 필요가 생긴다. 맹자는 심성이 동일하므로, 따로 총괄할 필요가 없다. 주희는 “성을 논하면서 기를 논하지 않으면 갖추어지지 않은 것이고, 기를 논하면서 성을 논하지 않으면 밝지 않은 자”³⁵⁾라고 말하거나 “중요한 것은 재는 하나의 재일뿐이다. (……) 중요한 것은 반드시 [성과 기를] 함께해서 [재를] 말해야만 비로소 잘 갖추어진다.”³⁶⁾라 말했다. 즉, 본성과 감정의 분(分)을 전제했으므로, 결론적으로 그 양자의 합(合)이 요청되었다. 주희가 육상산의 대표적 명제라 할 수 있는 ‘심즉리’(心卽理)와 유사한 ‘심시리’(心是理)를 여러 번 언급한 까닭이 바로 여기에 있다.

5. 결론

본 논문에서는 ‘내약기정’의 해제에 있어, 다음과 같은 현상을 발견하였다. 본성과 감정의 관계를 이해함에 있어 맹자는 그 둘을 동일한 것으로, 조기, 손석, 장구성은 합간적이며, 주희는 분합적인 측면이 있다. 이러한 연구자의 분석이 상당 부분 도식적이며 거친 해석임이 없지 않다. 그럼에도 불구하고, 성정 관념이 점차 분석적 대상이 되고 그에 따라 ‘내약기정’이라는 해석에서도 일정한 간극이 발생했다는 점을 지적하지 않을 수 없었다. 조기, 손석, 장구성 그리고 주희가 보여준 ‘내약기정’에 관한 다양한 해석방식은 유가 담론의 다양성과 생동성을 분명하게 보여준다.

글을 마치면서 본 연구자는 주희의 ‘내약성정’ 해석은 분명 맹자의 본의와는 달랐으나, 이것이 주희의 주해[혹은 사상]가 가치 절하되어야 할

35) 위의 장(4:1388), “論性不論氣, 不備, 論氣不論性, 不明.”

36) 위의 장(4:1383), “要之, 才只是一箇才. (……) 須兼是二者言之方備.”

이유가 되지는 않는다고 본다. 일반적으로 개념의 역사적 전개과정이 ‘일(一)에서 다(多)’, ‘구체에서 추상’으로 진전되는 점을 고려해볼 때, 주희의 이러한 해석은 자연스러운 귀결이다. 더불어서 맹자의 인성론이 ‘인간의 본연성’에 초점을 두었지만, 우리는 그 본연성을 주시하면서도 인간의 현상적 측면 역시 염두에 두지 않을 수 없다. 맹자는 마음과 감정을 인간 본연성의 근거로 상정했지만, 중요한 것은 인간의 마음과 감정이 복잡다단하다는 사실에 있다. 이런 측면을 고려하지 않고 감정과 본성을 섞어 버린다면, 본연성이 자기 독단으로 염오될 가능성이 높아진다 [唯我論]. 주희로서는 이러한 점을 염두에 두지 않을 수 없었으며, 그의 ‘내약성정’ 해석에서 이러한 점이 반영될 수밖에 없다.³⁷⁾

37) 중요한 것은 주희가 본성과 감정을 면밀히 준별하는 작업을 펼치면서도, 이상적 경지로서 그 양자의 합일을 의식했다는 데 있다. 본 논문은 주제 및 분량상의 제한으로 인해, 주희의 분합적 특징 가운데 분(分)적 측면에 초점을 두어 논하였다. 그러나 주희의 사상을 해명함에 있어 합(合)적 측면을 도외시킬 수 없으며, 이러한 부분에 대해서는 추후 연구에서 상세하게 논하도록 하겠다.

참고문헌

『孟子』.

『荀子』.

趙岐 注, 孫奭 疏, 『孟子注疏』(中國基本古籍庫 電子版).

毛亨 傳, 鄭玄 箋, 孔穎達 疏, 『毛詩注疏』(中國基本古籍庫 電子版).

張九成, 『孟子傳』(中國基本古籍庫 電子版).

李翱, 『李文公集』(中國基本古籍庫 電子版).

胡瑗, 『周易口義』(中國基本古籍庫 電子版).

周惇頤, 『周元公文集』(中國基本古籍庫 電子版).

二程, 『二程集』(北京: 中華書局, 2014).

朱熹, 黎靖德 編, 『朱子語類』(北京: 中華書局, 2015).

朱熹 集註, 胡廣 等 受命編, 『孟子集註大全』(대전: 학민문화사, 1990).

김병환(2001), 「주자의 주돈이 읽기 탈피를 꿈꾸며: 『通書解』, 주돈이 著 ; 권정
안 · 김상래 共譯 <書評>」, 『오늘의동양사상』, 예문동양사상연구원, 5.

_____ (1996), 「태극도 연원 연구」, 『동양철학』, 동양철학회, 7.

郭振香(2009), 「多種詮釋視域下的“乃若其情”」, 『學術月刊』 3, 上海市社會科學
界聯合會.

藤堂明保(1963), 『漢字の語源研究』, 東京: 學證社.

牟宗三(1999), 『心體與性體 下』, 上海: 上海古籍出版社.

徐復觀(2001), 『兩漢思想史 第二卷』, 上海: 華東師範大學出版社.

丁爲祥(2013), 「孟子“乃若其情”章試解」, 『人文雜誌』 9, 陝西省社會科學院.

鄭濟洲(2013), 「『孟子』 “乃若其情”章“情”字釋義與發微」, 『太原大學教育學院
學報』 4, 太原學院.

원고 접수일: 2017년 3월 25일

심사 완료일: 2017년 5월 3일

게재 확정일: 2017년 5월 6일

Abstract

Mencius' *Nairuoqiqing* and its Interpretation by
Later Confucian Thinkers

Jeong, Hwanhui*

The purpose of this paper is to investigate the developments in the understanding of the relationship between *renxing* (人性) and feeling (*qing*, 情). The famous paragraph '*Nairuoqiqing*' (乃若其情) from *Mencius* originally meant a monistic relationship between *renxing* and feeling. This paragraph was interpreted in two different ways by later Confucian thinkers. Both *renxing* and feeling were understood in an organic way in *Zhao Qi* (趙岐), *Sun Shi* (孫奭) and *Zhang Jiucheng* (張九成). In contrast, *Zhu Xi* (朱熹) was concerned with the blending of the two concepts. This phenomenon clearly shows changes in the understanding of the relationship between *renxing* and feeling in Confucian intellectual history.

* Teacher, Chungbuk Yongcheon Elementary School