

신학사상 투고 논문(학술진흥재단연구비 논문)

도덕 당위와 생명 당위 - 성명(性命)  
에서 생명(生命)으로

Moral obligation and Life  
obligation - from commandment of human  
nature to commandment of natural life

필자: 양 명 수 (Yang Myung Su)

소속: 이화여자대학교 기독교학과

지위 및 전공: 교수, 기독교윤리

연락처: msyang@ ewha.ac.kr

031)771-3996

## 초록

인문주의자들은 인간의 주체성을 확립하는 과정에서 도덕 명령 앞에 서게 되었다. 도덕 당위란 자연스런 생명의 충동을 억누름으로써 자기를 통제하고, 것처럼 자기 수양을 통해 세상의 주인이 되려는 노력이다. 그러나 도덕 당위에 눌러 있는 개인의 생명 당위를 재발견함으로써 우리는 자연친화적이고 소유에서 존재로 돌아가는 길을 찾고자 한다. 도덕 당위인 성명(性命)으로부터 살아야하는 당위인 생명(生命)으로 내려가는 일은 인문주의적 문명의 소유의 세계에서 존재 자체로 돌아감으로써 개인의 싱싱한 생명력을 회복할 뿐 아니라, 성명이 요구하는 타자와의 관계도 개선할 수 있으며, 무엇보다도 소비 위주의 삶에서 탈피해서 자본주의 문명의 파괴성으로부터 해방되는 길을 찾게 될 것이다.

성리학은 성명을 중시여기면서 살고 살리는 의지(生意)를 도덕 당위의 처음과 끝에 둠으로써 자연친화적인 인문주의로 주목을 받을만하다. 인간의 악을 심각하게 의식해서 형이상학을 만들어 초월적 원리로 희망을 찾으려고 한 성리학은 그 원리가 자연에 내재한 것으로 봄으로써, 생명 당위의 차원에서 도덕 당위를 완성하는 구도를 마련했다고 할 수 있다.

**주제어:** 도덕 당위, 존재 자체, 소유, 생명 당위, 인문주의, 성리학, 자연, 칸트, 맹자, 주희

## Abstract

Humanism, both in the Eastern and in the Western history of thought, was to build the subjectivity of human being in terms of leading life and not being led. Such project led to struggling with one's natural instinct, in other words, winning against oneself. Transcendent God was turned into transcendental moral law inside the human mind and the self-transcendence has become the real task to accomplish. That's what the great philosophers like Mencius and Kant show by emphasizing the moral decision all over the corporal tendency. Mencius stressed that human moral nature(性) is not born by nature(生).

But there is another basic commandment, which we call the commandment of life. Living one has to live. Putting the unconscious life obligation to the conscious level, we mean to go down to the dimension of being in contrast to the well-being, not only the ordinary sense but also humanistic one. Neo-confucianism is very meaningful for our project. Will to live is in the beginning and at the end of morality there. Such a vision might reduce the properties and the consumptive products on the whole. But we think the ecological crisis of contemporary civilization based on the western capitalism left no choice but to break up with the western imagination of freedom according to the possession.

**Key words:** Humanism, subject, moral obligation, life obligation, being itself, possession, will to live, Neo-Confucianism. Kant, Mencius, Chuzi.

# 도덕 당위와 생명 당위<sup>1)</sup>

-성명(性命)에서 생명(生命)으로

들어가는 말

인문주의자들은 인간이 세상의 주인임을 확보하려고 했다. 그래서 천(天)이나 귀신 그리고 자연처럼 인간 밖의 것들에 인간이 휘둘리지 않고, 세상을 인간의 힘으로 꾸려가는 것에 관심이 있었다. 초월적 실체보다는 인간, 자연보다는 인위가 중요했다. 그러기 위해서는 권위의 근거가 인간 밖에서 인간 안으로 들어와야 했다. 그런데 신이나 자연이 아니라 인간이 권위의 근원지가 되려면 인간이 스스로 자기 자신을 다스릴 줄 알아야 했다. 자기도 다스리지 못하면서 어떻게 세상을 다스려 좋은 세상을 만들겠는가. 결국 인문주의자들로서는 인간에게 관심을 집중하고 인간 안으로 들어가 자기 대 자기의 관계가 가장 중요한 문제였던 것이고, 그 작업을 통해 인간의 내면에서 권위의 근거를 찾았던 것이다. 중국의 공맹(孔孟)이 그렇고, 소크라테스 이후 서양의 코기토(Cogito) 전통이 그렇다. 사람 안에 두 마음이 있는데, 하나는 자연스런 본능이요 이기적인 마음이고, 다른 하나는 객관적으로 타당성이 있는 도덕법에 따라 행동하는 마음이다. 전자는 소아(맹자) 또는 자기 사랑(칸트)이고, 후자는 대아요, 도덕법에 대한 존중심이다. 칸트에 따르면 전자는 자연이고 후자는 자유다. 자연이란 바깥의 산천초목을 가리킬 뿐 아니라 인간 안에 들어와 있는 동물적인 본능을 가리키는 것이기도 하다. 그래서 인문주의자들에게는, 밖의 자연을 인간이 어느 정도 다스리는 것과 자기 안의 자연을 다스리는 것은 같은 운동이다.

자기를 다스리는 문제와 관련해서 그들은 인간의 의식을 중시하고,<sup>2)</sup> 그 의식 속에서 사람이 도덕적 당위 앞에 서는 것으로 보았다. 물론 도덕규범은 대개 관습이 되어 습관적으로 무의식적으로 실행되지만, 그것을 여기면 다시 도덕적 당위를 의식하게 된다. 당위는 내게 의식적인 의무를 부과하고 명령한다. 동양의 인문주의자들은 천이 명령하는 것으로 보고(天命), 칸트는 선협적으로 주어진 명령을 보았지만, 동양에서 말하는 천명도 결국 인간 밖의 누가 명령하는 것이기 보다는 인간에게 이미 주어진 명령 곧 선협적인 명령을 보려고 했던 것이다. 그들은 하늘을 볼 때, 하늘이 명령하는 것으로 보았다. 도덕적인 규범을 하늘에서 읽었던 것이다. 유대교도 율법을 주는 초월자를 생각했고, 스토아학파에서도 신성을 가진 로고스는 세상이 돌아가는 원리이면서 동시에 우리가 지켜야하는 규범이었다. 그리고 유학 전통 안에서 형이상학을 마련한 주희나 퇴계에게서도 우주의 질서원리인 리(所以然之故)는 곧 인간이 따라야하는 행위 명령(所當然之則)이었다.

그처럼 인간이 생물학적 존재이기를 벗어나 인간으로 되는 첫 지점에서 왜 그들은 명령을 보았을까? 것처럼 하늘과의 첫 대면에서 도덕법을 의식하는 것은 인간의 자유를 제

1) 이 논문은 2004년도 정부재원(교육인적자원부 학술연구조성사업비)으로 한국학술진흥재단의 지원을 받아 연구되었음(KRF-2004-041-A00170)

2) 의식(conscience)의 문제는 도덕 행위의 주체로서 양심(conscience)으로 연결될 뿐 아니라, 인식의 주체로서 안다는 것을 의식하는 것이 되기도 한다. 그런 주체적 의식이 사라지는 것을 추구하는 것은 신비주의 전통이다. 서양에서는 에크하르트 같은 사람이, 그러한 의식의 주체가 사라지는 것을 말한다. 거기서는 '사물과 지성의 일치'(adequatio intellectus et rei)를 원한다. 그것은 불교나 노장에서도 보이는 현상이다. 그와 대조적으로 주희가 중화신설(中和新說)을 통해 미발(未發)에서도 생각이 있다고 한 것은, 그가 인간의 주체적 의식을 지키려는 인문학적 전통 안에 있음을 말해 준다.

한하는 것이 아닐까? 인문주의자들은 자기 사랑을 누르면서 타인에 대한 사랑을 강조했는데, 그러면서 동시에 인간의 자연스런 생명력을 상실시키지는 않았는지. 그들은 한결같이 인간의 자연적 본능이 파괴적이고 이기적임을 보고 그것을 극복하려고 했는데, 그러느라고 ‘산 사람은 살아야 한다’는 가장 기본적인 당위를 잊으면서 많은 것을 잃어버리지는 않았는지 우리는 살펴보아야 할 것이다. 그 문제는 오늘날의 자연 파괴와도 연결되는 데, 인문주의자들이 인간 속의 자연을 극복하려고 한 노력은 그대로 바깥의 자연산천을 극복하는 문제와 연결되어 있었다.

인문주의 윤리에서는 존재와 당위가 분리되어 있다. 자연주의인 노장은 도덕적 당위를 한 차원 낮은 것으로 보고 그래서 자연적이고 생리적인 리듬을 따르는 것이 선이지만, 인문주의인 유학은 자연적이고 생리적인 리듬이 낳는 악을 보았다. 그래서 선은 그런 자연적인 악을 극복하는 데 있다. 칸트 역시 인간의 자연적 욕망이 낳는 악에서 출발해서, 그것을 이기고 양심의 명령에 따르는 것을 선이라고 보았다. 선은 자연원리가 아니요, 선한 의지만이 선이다. 그러므로 존재와 당위의 거리는 칸트로서는 자연과 자유의 거리라고 할 수 있다.

그러나 우리는 칸트가 말하는 자유 말고, 인간의 존재 곧 살아 있음에서 거리 없이 곧바로 나오는 당위가 있다고 보고 그것을 생명의 당위라고 본다. 그 생명의 당위는 도덕주의자들에게는 동물적인 자기 사랑의 문제로 보이지만, 실제로는 흔히 인문주의에서 강조하는 주체적 의지와 무관하게 우리가 가장 기본적으로 복종하고 있는 명령이라고 할 수 있다.

## 1. 인문주의에서 말하는 도덕 당위

생명 당위를 말하기 전에, 서양의 칸트와 동양의 공맹의 사상을 살펴보고 싶다. 그들은 대표적인 인문주의 윤리학자들로서, 그들이 추구한 자유의 모습이 어떤 것인지 봄으로써 생명 당위가 무엇을 의미하는지 뚜렷하게 드러날 것이다. 이들에게는 공통적으로 존재와 당위가 분리되어 있으며, 자연과 자유가 대립되어 있고, 성(性)과 생(生)이 대립되어 있다. 그리고 내면에서 자기와 자기의 투쟁이 있다. 우리는, 윤리의 기본 자리가 인문주의자의 성명(性命)으로부터 생명(生命)으로 옮겨가야 한다고 본다. 성의 명이 아니라 생의 명 앞에 서는 것이다.

### 1) 칸트의 도덕법칙에 대한 존경심

칸트는 인문주의자로서 사람이 사람답게 되는 데 관심이 있었다. 사람의 사람다운을 가리켜 칸트는 『실천이성비판』에서 인격이라는 용어를 쓴다. 동물이나 사물과 달리 언제 사람은 사람다운 사람 곧 인격자가 되는가?

선협적인 도덕법칙에 대한 존경심에서 도덕 행위를 할 때 인간은 인격체가 된다. 이 문제를 분석해 보자.

첫째, 인간은 선협적으로 주어진 도덕 법칙 앞에 선다. 말하자면 도덕적 당위는 인간이 인간답기 위한 기본 조건이다. 그것은 우리의 자연스런 경향성과는 다른 자리에서 우리에게 복종을 요구하는 점에서 ‘의무’의 모습을 띤다. 존재와 당위가 분리되어 있다. 것처럼 존재와 당위가 분리되어 있는 현실 다시 말해 인간의 자기분열이 인문주의자들의 출

발점이 되는 지점이다. 우리의 존재는 도덕적 의무를 피하고 싶어 한다. 그럼에도 불구하고 도덕 법칙은 우리에게 의무를 지우고, 마땅히 그리해야 할 것을 명령한다. 여기서의 내면의 싸움이 예고되고 있다. 왜냐하면, “도덕법칙은 의지의 규정근거로서 우리의 모든 경향성을 방해함으로써 고통이라고 불릴 수 있는 한 감정을 불러일으키기”<sup>3)</sup> 때문이다. 사람은 그 고통을 피하려고 할 것이고, 그러므로 도덕적이 된다는 것은 참으로 어려운 일이다. 자연스럽게 되는 것이 아니라 인위적으로 되는 일이다. ‘자연적으로’는 자기 사랑과 자만의 마음씨가 지배하고 있다.<sup>4)</sup> ‘윤리적인 마음씨’는 그런 자연본성과 대립되는 것이다. “한 존재자의 자의의 주관적 성질이 실천 이성의 객관적 법칙과 ‘저절로’는 합치하지 않음”<sup>5)</sup>을 염두에 두어야 한다. 윤리는 저절로 또는 자연적으로 되는 일이 아니다.

따라서 도덕적 당위는 일종의 ‘강요’요 우리에게 지우는 ‘책임’이고 ‘의무’이지, 우리가 끌리는 무슨 처세술이 아니다.<sup>6)</sup> 좋아서 하거나 즐기면서 할 수는 없다.

둘째, 인간답게 되는 것은 아주 순수한 동기에 의해서 도덕 법칙을 준수할 때 이루어진다. 다시 말해서 의지가 오직 도덕법칙에 의해 규정될 때 인간은 인간답게 된다는 말이다. 칸트는 인간의 욕망에 어떤 일이 일어나는지 매우 세밀하게 분석해 들어간다. 거기서 드러난 것은, 인간이 순수하게 도덕적이기 위해서 벌이는 그 싸움의 규모다. 그리고 또한 거기서 도덕 법칙이 차지하는 위치가 드러난다.

칸트는 물질적인 것을 도덕에서 완전히 배제하기 위해, 선험적 도덕 법칙을 내용이 없는 형식 법칙으로 정립했다. 그 형식을 지니고 있으면, 구체적인 상황에서 그 형식이 내용을 채운다. 그것은 마치 도덕법 자체가 자기 활동을 하는 듯한 표현들로 이어진다. 그는 이렇게 말한다. “도덕 법칙은 그러므로, 실천적인 순수 이성을 매개로 한 행위의 형식적 규정 근거이고, 또한 선, 악이라는 이름 아래의 행위 대상들의 질료적인, 그러나 단지 객관적인 규정 근거임과 함께, 또한 이 행위를 위한 주관적 규정 근거, 다시 말해 동기가기도 하다. 도덕 법칙은 주관의 감성에 영향을 미치고, 의지에 대한 법칙의 영향을 촉진하는 감정을 불러일으키니 말이다.”<sup>7)</sup>

그가 말한 형식적 도덕법이란 정언명령이라고 불리는 것으로, “네 행위의 준칙이 일반 법칙 수립의 원리가 되도록 그렇게 행동하라”이다. 이것은 정직하라든지 가난한 사람을 도우라든지 하는 구체적인 선악의 원리가 아니다. 선과 악은 구체적인 상황에서 인간의 의지가 작동할 때 생긴다. 도덕 법칙은 그 이전이다. 그것은 형식적인 것으로 아무런 내용을 지니지 않았기 때문이다. 그런데 형식이 내용을 만든다. “도덕 법칙은 행위대상들의 질료적인 규정 근거”라는 말이 그 뜻이다. 형식적인 그 도덕 법칙에 의해 의지가 규정되면, 구체적 상황에서 의지를 규정하여 선한 행위가 나온다는 것이다. 마치 도덕 법칙이 도덕 행위를 만들어 내는 듯한 표현이다. 더군다나 도덕 법칙이 우리 의지에 어떤 감정을 불러 일으켜 행동하도록 한다. “도덕 법칙이 주관의 감성에 영향을 미친다.” 그 감정은 도덕 법칙에 대한 존경심이다. 그런데 이 존경심이라는 감정은 도덕 법칙보다 먼저 우리 안에 그런 감정이 있는 것이 아니다. 도덕 법칙 자체가 우리 안에 불러일으키는 것이다.<sup>8)</sup> 이런 식의 표현대로라면 우리는 도덕 법칙이 우리를 움직여 도덕적인 행동을 하도록 한다고

3) I. Kant, 『실천이성비판』, 백중현 역(아카넷, 2003), 168.

4) Ibid, 169.

5) Ibid, 181.

6) Ibid, 185.

7) Ibid, 173.

8) Ibid, 172.

할만하다. 물론 인간의 이성이 하는 역할이 있다. 그러나 그것은 “자기사랑의 요구를 물리침으로써 이제 홀로 영향력을 갖는 법칙에게 권위를 부여하는”<sup>9)</sup> 일이다. 다시 말해 인간의 의지는 투철한 투쟁을 통해 자의를 물리치고 도덕 법칙이 권위를 갖도록 하면 된다. 최고의 권위는 인간의 의지가 아니라 도덕 법칙이다.

이 문제를 다시 도덕 행위의 원인과 목적의 문제로 옮겨가서 칸트가 사용한 표현들을 살펴보자.

어떤 행위가 도덕적이려면, 행위가 오직 도덕법 때문에 그리고 도덕법을 위해서 일어나야 한다. 그러니까 행위의 원인과 목적이 모두 도덕법이어야 한다.<sup>10)</sup> 그 때 인간은 자유롭고 존엄감을 갖게 된다. 원인의 문제는 자유와 관련되고, 목적의 문제는 존엄성과 관련된다. 칸트에게 있어서 자유란 의지가 “감성적 충동의 병행 작용이 없을 뿐 아니라, 감성적 충동 일체를 거부하고, 모든 경향성을, 그것이 저 법칙에 반하는 한에서, 단절함으로써 순전히 법칙에 의해 규정”<sup>11)</sup>될 때 발생한다. 그러니까 도덕 법칙이 사람을 다스리고 통제할 때 사람은 자유를 얻는 것이다. 이렇게 얻는 자유란 결국 양심에 따라 했을 때 얻는 주관적 자유를 가리킨다. 양심에 어긋나면 인간이 꺼림칙하고 마음에 걸리는 것이 있지 않은가. 그리고 행위의 동기에 다른 물질적인 것이 개입되어도 순수하지 않고 탁해지기는 마찬가지다. 그 경우에는 여전히 나의 욕심이 내 의지를 규정하는 것이기 때문이다. 그러니 오직 도덕 법칙이 인간의 의지를 이끌어갈 때 사람은 자유롭게 되는 것이다. 것처럼 도덕법이 원인이 되어 행동이 나올 때 사람은 자유를 얻고 인간답게 된다. 그 문제는 인간이 도덕법 앞에서 ‘겸허’해지는 것으로 연결된다. 자기의 주관적인 준칙을 객관화하려고 하지 않고, 오직 이미 주어진 객관적 도덕법에 맞추어 행동하려는 것이 겸허다. 도덕 법 앞에서 인간은 자신의 사욕과 자연스런 경향성을 누르니, 그것은 결국 자기를 비우는 문제요, 칸트가 쓴 말대로 겸허라는 말이 어울린다. 그런데 겸허라는 것은 성리학자들이 쓰는 허령통철(虛靈通徹)이나 허령불매(虛靈不昧)라는 말과도 통하는 것이니, 결국 나를 비우고 도덕법이 밝게 빛나 행하게 하는 것이다. 행위의 원인이 내가 아니라 도덕법이라고 할만하다. 물론 나의 의지가 행위를 낳지만, 그 때 나의 의지는 도덕법의 끌림을 받은 것이다.

뿐만 아니라 칸트에게서 도덕법은 그 자체로 목적이 된다. 그 문제는 ‘존경’이라는 낱말과 관련이 있다. 칸트에게서 존경은 도덕 법칙에 대한 감정이다. 높은 사람이라고 존경하는 것은 물질에 대한 관심에서 생기는 것이므로 칸트가 볼 때는 존경이라는 말이 어울리지 않는다. 사람은 존경의 대상이 아니다. 다만 인격자에게 존경과 비슷한 감정을 지니게 되는 것은 그가 도덕 법칙의 실행 가능성을 내 앞에서 보여주고 도덕 법칙에서 벗어나려는 나의 자만심을 타도하는 본보기가 되기 때문이다.<sup>12)</sup> 그러므로 결국 존경은 도덕 법칙에 대한 존경만 남는다. 칸트는 인간의 연약한 본성 위에 ‘신성한’ 도덕법이 빛나고 있음을 보았다. 오직 도덕 법칙만이 ‘장엄한 존엄성’<sup>13)</sup>을 갖춘다. 모든 인간의 내면에 선형적으로 주어져 있는 도덕 법칙이 존엄하다고 하고 거기에 신성성을 부여함으로써, 인간 밖의 신과 권력자를 비신성화하고 만민 평등을 실현할 수 있었을 것이다. 인문주의자들은 내면으로 들어가 보편적인 도덕법칙의 숭고함을 주장함으로써, 밖의 권위를 인간 안으로 끌어들이고, 따라서 정치적인 평등을 위한 철학적인 기초를 마련했다고 볼 수 있다.

9) Ibid.174.

10) Ibid.166.

11) Ibid.168.

12) Ibid.,176.

13) Ibid.,177,178.

우리는 흔히 칸트가 인간을 주체요 목적으로 세운 사람으로 알고 있다. 맞는 얘기지만, 그 이전에 도덕법을 주체요 목적처럼 생각하는 과정이 필요하다. 그것은 인간의 자연스런 욕구를 매우 위험하고 불순한 것으로 보는 것과 관련이 있다. 다시 말해서 칸트는 인간의 악을 심각하게 보기 때문에, ‘사람은 죽고 오직 도덕법이 사는’ 것과 같은 논리 구도가 그의 실천이성비판에 나타나는 것이다. 인간의 악을 심각하게 보면, 악과의 싸움을 통해 자유를 얻는 과정이 자기를 비우는 과정으로 가게 된다. 그것이 대체적으로 인문학자들의 구도인 것 같다.

그것은 퇴계의 미발(未發)을 연상하게 한다. 마음이 발하지 않고 리(理)가 스스로 발하는 것처럼 말한 퇴계는 그만큼 인간의 악을 심각하게 생각해서 기에 의해 영향을 받지 않는 순수한 리의 작용으로서의 리발(理發)을 생각했던 것이다. 인간의 마음이 미발일 때 우주의 리가 순수하게 발하는 것이다. 칸트 역시 인간의 악을 심각하게 생각한 사람이기 때문에 리발과 비슷한 종류의 언어를 우리는 그의 논리에서 발견하게 된다.

다만 주희나 퇴계에게는 그 우주론 때문에 도덕 행위를 낳는 주체가 인간 안이면서 밖인 요소가 있지만, 칸트에게는 인간 밖에서 인간을 움직이는 것이 철저하게 없다. 도덕 법칙이 주체요 목적인 것처럼 말하지만, 결국 선이란 도덕법 자체가 아니라 도덕 법칙에 순수하게 일치한 인간의 의지가 선이다. 선은, 우주론적인 근거를 갖고 있는 것도 아니고 신학적인 근거를 갖고 있는 것도 아니고 다만 인간의 의지에서 발생하는 것이다. 도덕법칙에 복종한다는 표현을 쓰지만, 그것은 어디까지나 ‘자유로운 복종’이다.<sup>14)</sup> 그것은 “순전히 자기 동의라고 일컬어질 수 있다”<sup>15)</sup>. 다시 말해서 내가 나에게 명령한 것을 내가 준수하는 것이다. 그것이 칸트의 자율 곧 자유 개념이다. 앞에서는 도덕 법칙이 명령하는 것처럼 말했지만 “이성이 실천 법칙을 통해 단적으로 명령하는 바”이기도 하다. 나의 자만을 비우고 겸허해져서 보편적인 도덕 법칙의 소리를 듣는다는 면에서는 도덕 법칙이 명령한다고 했지만, 다른 누가 내게 명령하는 것이 아니라는 점에서 그것은 나의 이성이 내게 명령하는 것이다.

‘선험적’ 도덕법칙이라는 것도 그렇다. 선험은 경험에 반대지만 동시에 초월에 반대되는 것이기도 하다. 선험적이란 인간의 경험에서 나온 처세술적인 것이 아니요 또한 물질에 대한 관심과 연결된 것이 아니라는 뜻이 있지만, 동시에 초월적이 아니라는 뜻도 있다. 말하자면 칸트가 『도덕형이상학의 정초』 이후 『실천이성비판』에 이르는 윤리학에서 배제하려고 한 것은 아리스토텔레스 윤리와 또한 신학적인 윤리였던 것이다. 그리고 새로이 찾은 윤리의 근거는 인간의 순수한 실천이성 곧 의지다. 모든 것은 인간에게 달렸다. 인간이 인간답게 되는 문제, 인간이 자유를 이루는 문제는 인간의 순수한 의지가 자연본성을 이기느냐 아니냐에 달렸을 뿐이다. 그 어디에도 도움을 구할 수 없고, 그 어느 것도 대신 해 줄 주체가 없다. 선이란 결국 인위적인 것이요, 투쟁의 결과 얻어낼 수 있는 것이다.

칸트에게서 선과 악이 정해지는 지점은 의지가 행위의 대상을 만났을 때다. 다시 말해서 구체적인 상황을 당해 의지가 주관적인 준칙을 발동해서 행위할 때 선과 악이 발생한다. 그 결과 “선과 악의 개념들은 의지에게 처음으로 대상을 정해준다.”<sup>16)</sup> 의지가 행위 대상을 만나 행위할 때 선과 악이 생긴다는 것이다.

14) Ibid.,182.

15) Ibid.,183.

16) Ibid.,157.

## 2) 맹자의 성(性)과 생(生)

맹자에게 나타난 인문주의 윤리의 특징은 다음과 같다.

첫째, 맹자는 고자와의 논쟁에서 성(性)은 생(生)이 아니라고 했다. 그는 우물에 빠지는 어린 아이를 볼 때 사람이라면 누구나 그를 건지고자 하는 마음이 있다고 했다. 그와 같은 경험적 사실에서 그는 인간의 본래 마음은 덕스럽다고 보았다. 다시 말해 우리가 흔히 경험하는 인간의 마음씨는 인간의 본성이 선하다고 하는 것을 추정케 하는 단서가 된다는 것이다. 이른바 사단이 그것이다. 측은지심과 수오지심과 사양지심과 시비지심은 생각하고 말 것도 없이 사태에 부딪혀 저절로 일어나는 마음이다. 말하자면 심사(心之思) 이전이다. 사람은 누구나 물에 빠지는 어린아이를 보면 구하려는 마음이 자연스레 인다. 그것은 누구나 경험하는 것이다. 것처럼 인간의 경험에 바탕을 두었기 때문에 맹자의 성선설은 설득력이 있다. 그러나 경험은 확증을 주지는 못한다. 경험은 경우에 따라 고도의 개연성을 주지만 확실성이나 필연성을 거기서 끌어낼 수는 없다. 인간이 선하다는 것이 어떻게 실험실에서 객관적 자료를 통해 입증되는 것이겠는가. 더구나 인간의 행동거지는 이런 면이 있고 저런 면이 있다. 경험으로만 치면 인간이 선하다고 어떻게 단정할 수 없다. 사람은 선한만큼 얼마든지 악할 수도 있다. 그러므로 그가 사람의 본성이 선하다고 보는 것은, 그런 믿음일 뿐이다. 그렇게 보기로 한 것이다. 그래서 말하기를, “선할 수 있는 것, 이것이 이른바 선이다”고 했다.<sup>17)</sup> 사람이 선하다고 함으로써 사람이 주관하는 세상에 대한 희망을 피력한 것이다. 바로 거기에 맹자의 관심이 있다. 공자가 관심 영역을 인간이 할 수 있는 영역으로 제한했듯이, 맹자는 인간의 영역으로 제한한 것은 물론이고 악의 가능성과 선의 가능성을 두고 선의 가능성에 집중하기로 한 셈이다. 사람은 경험적으로 보면 선하기도 하고 악하기도 하다. 세상살이는 결국 사람이 만들어가는 것인데, 사람이 얼마나 악하면 이 세상이 이토록 혼란스럽고 늘 어수선하고 평안이 없는가. 그럼에도 불구하고 그런 악한 세상 한 가운데서 살아가는 인간의 본래적인 선함을 믿음으로써, 인간에 대해 희망을 갖고 인간이 주도하는 세상을 기초 놓고 싶었던 것으로 보아야 한다. 그래서 맹자는 인문주의자인 것이다.

고자와의 논쟁에서 성은 생이 아니라고 한 것도, 자연스런 마음의 발로는 매우 악할 수 있음을 전제로 한 것이다. 물론 성이란 사람이 타고난 것이다. 인간의 본성이란 인간이 만들어 내지 않아도 타고난 것을 가리키는 말이다. 그러나 왜 생지위성(生之謂性)이라고 한 고자의 말을 반박했는가? 그것은 인간이 타고난 그대로의 상태가 선하다고 할 수 없고, 인위적인 마음 씀씀이에 선이 있음을 말하려는 것이다. 생을 이겨야 성이 드러난다. 원래 성(性)은 타고난(生) 마음(心)이라는 뜻이다. 그러나 이 두 말을 맹자가 갈라놓는 것은, 마치 어거스틴의 말을 연상케 한다. ‘본성과 본성의 부패는 동시에 유래한다. 하나는

17) 乃若其情則可以爲善矣 乃所謂善也, 『맹자집주』, 성백효 역주(전통문화연구회, 2005), 고자 상 6. 그런데 이 부분은 철학적으로 중요하기 때문에 번역을 문제 삼고 넘어가야 하겠다. 乃若其情則可以爲善矣을 성백효는 “그 정으로 말하면 선하다고 할 수 있으니”로 번역했는데, 그것은 주희나 퇴계의 해석을 따른 것 같다. 참조, 『국역 퇴계전서』(퇴계학연구원, 1989), 5권, 147. 그런데 노사광이나 풍우란에 따르면 여기서 정은 정이 아니라 실정을 가리키는 것이니, “그 실정으로 말하자면, 선할 수 있는 것, 이것이 이른바 선이다”고 해석해야 한다. 참조, 노사광, op.cit., 128, 풍우란, 『중국철학사 상』, 박성규 옮김(까치, 1999), 199. 우리는 노사광이나 풍우란의 해석이 맹자의 의도와 맞다고 본다.

창조주의 은혜에서 유래한 선이고, 다른 하나는 인간의 본성이 오염되어 나타난 악이다.’<sup>18)</sup> 부패한 본성 그것이 맹자가 말하는 생이다. 그리고 원래의 본성이 성이다. 그러나 생이라는 것은 말 그대로 우리가 타고난 것이니, 그것이 우리의 성이 아닌가. 말하자면 부패한 본성이 오늘날 우리의 본성이 된 셈이 아닌가. 기독교는 인간의 타락을 인문주의자 맹자보다 심각하게 보아서, 그렇게 말한다. 부패한 본성이 우리의 본성이 되었다. 그래서 선을 알고 행하기 위해서는 외부의 은총을 필요로 한다. 인문주의자 맹자 역시 우리의 자연스런 마음의 발로가 그리 선하지 못하다는 것을 알기 때문에, 거기에 생이라는 이름을 붙였다. 타고난 바대로 하면 그리 선하지 못하다는 것이다. 그러나 기독교만큼 인간의 죄를 심각하게 보지는 않기 때문에 성이라는 말은 선함을 지니고 있는 것으로 보호한다. 그래서 외부의 은총을 필요로 하지 않고, 선은 인간의 능력으로 이를 수 있고 이루어야 하는 것이다. 그래서 맹자는 생이 악하다는 것이 인간이 본래부터 악하다는 쪽으로 가지 않도록 주의의 기울이는 셈이다.

어떻든 인문주의자 맹자는 성이 생이 아니라고 함으로써 도덕적 선은 자연스레 저절로 생기는 것이 아님을 말한다. 인문주의자들은 인간 본성의 선함에 희망을 두었지만, 그것이 저절로 자연스럽게 되는 것이 아니라는 점을 알았다. 그렇기 때문에 선은 자연스럽게 타고난 것이 아니라 인간의 의지적인 노력의 산물이다. 사실 이들은 인간의 선함을 말했지만, 그 선악의 발생지점은 사물과 부딪혀 인간의 도덕심이 발휘되는 그 지점이다. 여기서 우리는 ‘타고난’이란 형용사와 ‘본래의’라는 형용사를 구분해서 인문주의자들이 세밀하게 인간의 표현하고자 했던 인간관을 설명하고자 한다. 타고난 거친 마음<sup>19)</sup>을 본래의 선한 마음으로 이겨야 한다. ‘타고났다’는 말은 맹자의 생(生)이라는 말로, 칸트는 안게보렌(angeboren)이란 말로 표현했던 말이다. 자연 상태의 인간의 악의 심각함을 표현한 것이다. 타고난 악의 가능성은 주희에게로 가면 더욱 분명해져서 기질지성(氣質之性)이라는 언어를 가지고, 인간의 성의 일부로 본다. 그러나 인간의 선함을 표현하기 위해 우리는 ‘본래의’라는 말을 사용한다. ‘타고난’ 보다 ‘본래의’가 더 근원적이다.<sup>20)</sup> 맹자는 인간이 짐승 같은 점을 타고났지만 ‘본래’ 선하다고 보고 싶었다.<sup>21)</sup> 인간은 타고난 바에 따라 악할 수도 있고 본래의 모습대로 선할 수 있다. 그렇다면 선의 가능성과 악의 가능성은 막상막하다. 그러나 맹자는 선할 수도 있다는 바로 그 점을 강조하려는 것이다. 악의 가능성이 있는 데 선하게 될 때 정말 주체적인 선함이 이루어지는 것이다. 그 때 선은 인간의 의지에서 만들어지게 되는 것이다.

둘째, 성과 생의 싸움은 치열하다. 맹자는 대체(大體)와 소체(小體)를 대비하고, 눈코의 감각기관(耳目之官)과 마음의 기관(心之官)을 대비한다. 소체는 생존의 욕구와 관련된 기본적인 욕구나 경향성이다. 그것은 생각 없이 본능을 쫓는다. 본능이란 인간 안에 들어와 있는 자연이다. 그러나 그 본능은 동물적인 본능과는 다르다고 봐야 한다. 동물적인

18) Augustin, "On the Original Sin", *Basic Writings*, Vol II, ch.38.

19) 맹자가 타고난 것(生而具有)이란 말로 인간과 짐승의 공통성을 가리켰으므로, 타고난 거친 마음이라고 표현해 봤다. ‘타고난 악한 마음’이란 표현은 기독교 전통에서 있는 칸트에게서 보이는 데, 동양 전통에서는 그처럼 타고난 악한 마음이라는 표현보다는 ‘타고난 거친 마음’이라는 것이 더욱 나올 것 같다. 물론 맹자도 인간이 짐승과 다른 점에서 인간의 인간됨을 말하지만, 짐승의 생명의 리듬을 그렇게 악하게만 보지 않는 것이 또한 동양전통이기 때문이다.

20) 나중에 주희는 이 본래성을 확보하기 위해 본연지성이라고 하는 우주적 원리를 만들어낸다.

21) 맹자의 다음 말에서 우리는 그가 인간의 ‘본래의 선함’을 말했다고 보려는 것이다. “인성의 선함은 물이 아래로 내려가는 것과 같으니, 사람은 불선한 사람이 없으며 물은 아래로 내려가지 않는 것이 없다.” 『맹자집주』, op.cit., 고자 상 2.

본능은 단순히 살려고 하는 의지와 관련된 것이므로 악이라고 할 수 없다. 그러나 인간의 본능은 사회적인 것으로 봐야 하지 않을까? 기독교 전통을 배경으로 한 서양 사상가들은 인간의 자연스런 본능은 물론이고 양심이란 것까지도 타락한 것임을 밝혀내려고 했다. 그러나 동양의 인문주의자들도 자연을 극복하는 문제는 인간의 본능을 극복하는 문제와 관련이 있었다. 자연스런 것은 생존 욕구가 팽창된 욕심으로 되기 십상이다.

살려고 하는 의지는 자연스런 것이다. 그것은 죄라고 할 수 없다. 그러나 인간 사회에서는, 살려고 하는 의지가 결국 권력에의 의지가 된다. 생존을 위한 소유도 남을 지배하기 위한 소유가 되었다.<sup>22)</sup> 사회가 그렇게 만든 것이다. 남이 나를 공격하기 때문에, 인간의 생존 의지에는 단순히 살려는 의지 뿐 아니라 남을 미워하고 남을 공격하는 마음이 들어있다. 한자의 아(我)는 손(手)에 창(戈)을 쥐고 있는 것이 아닌가. 나라고 하는 존재는 남을 향한 공격적인 존재다. 어디서부터 잘못된 것인지 몰라도, 누구 책임이라고도 말할 수 없게 이 땅에서 남들과 살아가려면 공격성을 떨치지 않을 수 없다. 사회적인 관습이 개인의 습관이 되어 자동적으로 그런 마음이 나온다. 인간은 측은지심(惻隱之心)도 있지만, 남이 잘되는 것을 달가워하지 않는 마음도 있다. 그런데 어떻게 인간이 선하다고 하겠는가. 여하튼 인간의 본능은 이미 자연의 본능처럼 중립적이지 않고 악성을 띄고 있다. 사람이 처음부터 본래 그렇다기 보다는 사회의 산물이다. 사회의 산물이지만 그것은 이미 자연적인 것으로 우리 속에 자리 잡고 있다. 사회의 관습이 우리 속에 자연스런 본능을 형성하는 것이다. 그래서 저절로 자연스레 나오는 감정은 이기적인 것이다. 이기적인 것은, 본래의 자연스런 생존 욕구가 아니라 이미 지나친 욕심이요 파괴적인 것이다.

서구의 기독교는 인간의 악함을 뼈저리게 느꼈고, 두 마음의 갈등을 보기 보다는, 이미 한 마음이 되어 악을 행하는 인간을 보고자 했다. 사람은 선에 대해 무지하고 무능하다고 보는 인간관이 기독교 전통에서 중요한 역할을 한 까닭도 그 때문이다. 맹자 같은 인문주의자들은 두 마음의 갈등을 보았는데, 그 갈등은 심각한 것이었으므로 선한 마음이 잘 안 보일 정도로 악한 마음에 의해 둘러 싸여 있는 것처럼 보일 수도 있었다.<sup>23)</sup> 맹자 역시 살고자 하는 욕구가 이미 타락한 상태로 있다고 보는 것 같다. 그래서 인간과 짐승의 차이가 그렇게 크지 않다고 했다.<sup>24)</sup> 물론 노자나 장자의 시각에서 보면 동물적이고 자연적인 것은 선도 없지만 악도 없는 것이다. 천지는 불인(不仁)하다. 동물은 먹잇감을 잡아먹지만 배가 부르면 절대로 남을 해치지 않는다. 말하자면 생존에 충실할 뿐이지 해치고자 하는 마음이 있는 것이 아니다. 그런 점에서 동물의 세계는 인간보다 열등하지 않다. 그러나 인문주의자들에게는 동물과 자연은 인간보다 열등한 것이다. 인간에게 들어 있는 동물적이고 자연적인 성질이란 인간의 순전한 생존욕구 뿐 아니라 그것이 타락하여 공격적이고 권력적이 된 것까지를 포함한 개념이다. 성은 생이 아니라고 할 때 생(生)은 그런 모습을 가리킨다. 도덕적이 된다는 것은 그것과 대립하는 것이다. 인간은 짐승과 다르다. 그래서 자기만 살려고 하는 욕구를 넘어서야 된다. 소체를 따르지 않고 대체를 따른다. 그렇게 하려면 물(物)에 파묻히는 감각기관을 따르지 말고 마음의 기관을 따라야 한다. 다시 말해서

22) 기독교 윤리학자 니버는 이렇게 말한다. “인간은 자연이 그에게 부여한 자연스런 생존 본능을 떠날 수 없다. 그리고 그런 생존의 의지(will-to-live)를 제국주의적인 권력 의지(imperial will-to-power)로 바꾸는 죄에서 벗어날 수 없다.” R. Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics* (New York, 1956), 118.

23) 인문주의자들은 적어도 인간은 한 마음으로 악할 수 없고, 악한 짓을 할 때 언제나 두 마음의 갈등이 있다고 본다. 그러나 선을 행하는 문제에서는 기독교 전통의 인문주의자인 칸트 같은 사람은 두 마음의 갈등 속에서 행하는 것으로 보지만, 성선설을 주장하는 맹자는 한 마음으로 선을 행할 수 있다고 본다.

24) 『맹자집주』, op.cit., 이루 하 19. 물론 그 조그만 차이가 굉장히 큰 차이이다.

생각해야 한다.<sup>25)</sup> 소체와 대체의 싸움, 소체에 이끌리는 마음과 대체에 이끌리는 마음의 싸움, 그 싸움을 싸우는 주체가 마음의 생각이다. 물론 생각할 필요도 없이 저절로 대체에 이끌리면 좋지만, 그것은 성인의 경지에서나 가능하다. 그것은 수양을 통한 인간의 완성의 목표지점으로 남아 있다. 현실에서는 생각하지 않으면 물(物)에 파묻힌다. 그것은 소체가 요구하는 것이다. 자기만 살려고 하는 마음과 관련이 있다. 그것은 항상 과불급(過不及)으로 빠진다. 현실에서 인간의 감정은 지나치다. 마치 설당을 먹기 전까지 곡물로 만든 전통 다과를 달게 느꼈지만, 설당이 수입된 이후 입맛이 변해 전통 다과를 달게 느끼지 못하는 것과 같다. 것처럼 너무 달거나 너무 맛있는 것을 찾으면 입맛을 버린다. 자극성이 강한 것을 찾게 되고 음식의 맛을 모르게 된다. 동물은 배가 고프면 먹지 않는다. 그러나 인간은 배가 터지도록 먹는다. 그래서 처음에는 음식이 배를 위하여 있다가, 나중에는 배가 음식을 위해 있게 된다. 것처럼 우리 감각이 과잉 되어 있듯이, 현실 사태에 대응하는 우리 감정도 과잉 되어 있다. 자기 욕망을 다스리지 못해서 주체적으로 살아가지 못하는 것이 인간의 일상생활이다. 맹자에게서 도덕적이 된다는 것은 욕망을 조절하는 주체가 된다는 것이다. 그 일을 주도하는 것이 마음의 생각이다. 그러므로 마음은 이제 성(性)이라는 어떤 도덕 능력을 담고 있는 곳이면서 동시에 소체에 이끌리는 정(情)을 감시하고 그렇게 해서는 안 된다고 소체를 감시하며 싸움을 싸우는 주체이기도 하다.

셋째, 싸움이 치열한 만큼, 거기서 발휘되는 성(性)은 천(天)의 개념을 대신한다, 맹자에게서는 천의 개념이 극도로 약화되고 인간 내면의 호연지기(浩然之氣)로 대체되는 경향이 있다. 다시 말해서 인간의 내면의 자기 초월성이 천(天)이 되는 것이다. 소체와 대체의 치열한 싸움의 승리, 그것은 인간의 자기 초월이고 그러한 초월이 인간 밖의 초월을 대체하게 되는 것이다. “그 마음을 다하는 자는 그 성(性)을 아니, 그 성(性)을 알면 하늘을 알게 된다”<sup>26)</sup>는 말은 인간 밖의 하늘이 인간 내면의 성으로 대체되는 과정을 보여준다. “인의예지가 밖으로부터 나를 녹여 들어오는 것이 아니요 내가 본래 소유하고 있건만 사람들이 생각하지 못할 뿐이다”<sup>27)</sup>는 말은 초월(transzendent)을 선형(transzendental)으로 바꾸는 인문주의의 전형적인 문구다. 초월은 인간의 자기 초월일 뿐이요, 인간 밖에 어떤 덕스러운 초월적 실체가 있는 것이 아니다. 싸움이 치열할수록 인간의 자기 초월감 역시 치열하다. 인간 현실의 악함을 심각하게 알수록 내면에서 일어나는 초월감정은 강해진다. 물론 공자나 맹자가 지향하는 것은 그런 싸움이 없이 저절로 일어나는 도덕심이다. 그러나 그 경우에도 그들의 선악의 발생 지점은 물사(物事)와 부딪히는 인간 현실이기 때문에 자기 초월감이 없지 않다고 봐야 할 것이다. 늘 마음을 다하는 긴장이 없어지는 것은 아니다.

그런데, 맹자에게서 악한 마음이란 선이 나오지 못하도록 막고 있는 장애물 정도다. 말하자면 인간의 성과 생이 팽팽하더라도, 구조적으로 볼 때 맹자는 선 쪽으로 기울어 있다. 선한 품성이 있는 데, 거기에 뭐가 끼여 있을 때 선한 것이 못나오고 악한 행위가 나오는 것이다. 그러니 외부의 장애가 없으면 선은 저절로 성장하는 것이다.<sup>28)</sup> 물론 그

25) “귀와 눈은 기능은 생각하지 못하여 물건에 가리워지니 물건(外物)이 물건(눈과 귀)과 사귀면 거기에 끌려갈 뿐이요, 마음의 기능은 생각할 수 있으니 생각하면 얻고 생각하지 못하면 얻지 못한다.” 『맹자집주』, op.cit., 고자 상 15. 여기서 얻는다는 것은 도덕 주체가 되어 대인이 된다는 것이다.

26) 盡其心者 知其性也 知其性則知天矣. 『맹자집주』, op.cit., 진심 상.1. 이것은 칸트의 실천이성의 신앙과 구조가 비슷하다.

27) 仁義禮智 非由外鑠我也, 我固有之也 弗思耳矣. 『맹자집주』, op.cit., 고자 상 6.

28) “그 기(氣)됨이 지극히 크고 지극히 강하니, 정직함으로써 기르고 해침이 없으면 천지의 사이에 딱 차게 된다.” 『맹자집주』, op.cit., 공손추 상 2.

장애물을 끼지 않게 하고, 일단 붙어있는 장애물을 없애는 것은 인위적인 노력이고 그것은 대단히 힘든 일이다. 그러나 그 구조로 볼 때 어거스틴 같은 신학자는 물론이고 칸트 같은 인문주의자들과 비교해 볼 때도 맹자의 성선설의 구도는 인간에 대해 더 낙관적임을 알 수 있다.

성(性)은 인간의 도덕적 능력이지만 동시에 명령의 성격을 지닌다. 성은 인(仁義)이지만, 그것이 구체적인 물사(物事)를 앞두고 리(利)를 따르지 말고 의를 실현해야 한다는 당위가 되면서 명령의 모습을 지닌다.<sup>29)</sup> 『중용』에서도 천명지위성(天命之謂性)이라고 했다. 성은 천의 명이니 곧 명령이라고 봐야할 것이다. 자기 수행 능력을 지닌 도덕 명령이다. 퇴계는 말했다. “소당연(所當然)을 아는 것은 성(性)을 아는 것이고, 소이연(所以然)을 아는 것은 하늘을 아는 것이다.”<sup>30)</sup> 성은 당연히 어찌해야한다는 당위 명령이다. 성은 성명(性命)이다. 그러나 인간 내부의 명령이지 외부에서 명령하는 것이 아니다. 그리고 자기 명령에 자기가 따를 수 있는 능력이 있다. 자기 수행 능력을 지니고 있는 명령이다. 그래서 성선설이 가능하다. 것처럼 자기 수행의 능력에서 보자면, 현실 사태에 직면해서 성이 스스로 자기를 실현하는 식으로 설명될 수도 있다. 마치 칸트에게서, 도덕 법칙 스스로 자기를 실현하는 것 같은 표현을 쓰는 것과 같다. 그러나 칸트에게서 그것은 어디까지나 인간의 자신의 의지의 작용이었듯이, 맹자의 얘기도 마찬가지로 보아야 할 것이다. 심의 주체적 작용 없이 성이 자기를 발현한다는 것은 나중에 성리학이나 퇴계에 가면 몰라도 맹자에게는 해당되지 않는다고 보아야 할 것이다.

넷째, 이것은 도덕적인 자기완성과 관련된 문제이기도 하다. 인문주의자들은 수양론을 펴는 쪽으로 가게 된다. 선악의 발생 지점은 현실 사태와 부딪혀 의지가 도덕 명령에 따르는 지점에 발생하지만, 때면 치열한 싸움을 싸우기 보다는 아예 마음 자체를 도덕 명령에 일치하는 마음으로 만들기를 바란다. 그렇게 되면 두 의지의 분열이 없이 자연스럽게 도덕 당위를 행할 것이다. 앞에서 보았듯이 공자가 인을 좋아서 하고 즐기면서 하는 것은 그런 차원을 가리키는 것이다.

칸트는 인간의 근본악을 본 사람으로서, 그런 완성은 희망사항으로 본다. 그가 말하는 희망사항이 바로 영혼 불멸과 신 존재 증명과 연관된다. 그러나 맹자는 성선설을 주장하고 누구나 성인이 될 수 있다고 한 사람으로서, 그리고 일반 사람의 사단에서 저절로 발하는 선을 본 사람으로서, 완성된 상태를 그리고 있다. 그는 요순을 가리켜, 인의로 말미암아 행한 사람(由仁義行)이지 인의를 행하지 않았다(非行仁義)고 했다. 이것은 자기가 인의를 행한 것이 아니라 인의라고 하는 성이 스스로 자기 발현을 한 것이라는 말이다. 이것은 심의 주체적 작용이 없는 상태를 가리키는 것은 아니라고 봐야 한다.<sup>31)</sup> 만일 인의가 인간 밖의 실체라면 인간의 주체적 작용이 없을 수 있고, 그렇게 되면 기독교 신학의 차원으로 넘어 가거나 아니면 적어도 퇴계의 성리학이라면 혹시 그런 말을 쓸 수도 있다. 그러나 앞에서 보았듯이 맹자에게서 인의는 인간 밖의 어떤 실체가 아니라 결국 인간의 마음의 덕성이다. 그러므로 인의로 말미암아 행한다는 것은, 칸트 식으로 표현하면 오직 도덕 법칙으로 말미암아 도덕 법칙을 위해서 행하는 것과 같다. 그러나 칸트에게서 그것은 인간의 자율적이고 주체적인 도덕 행위를 가리키는 것이었듯이, 맹자의 말도 마찬가지다. 결국 인

29) “인은 사람의 마음이요, 의는 사람의 길이다”(仁人心也 義人路也), 『맹자집주』, op.cit., 고자 상, 11.

30) 『국역 퇴계전서』 (퇴계학연구원, 1989) 8권, 72.

31) “심의 주체적 활동의 계기가 약화된 가운데서의 성의 자연스러운 자기실현, 발현이라는 의미를 강하게 담고 있다”(문석운, 앞의 글, 14)는 말은, 주체가 없어지는 것이기 보다는 공자가 말하는 중심소욕불유구의 경지 또는 칸트가 말하는 자유와 자연의 일치라고 봐야할 것이다.

간이 주체적으로 마음을 움직여 행한 것이지만, 이미 그 마음이 상당히 수양이 되어 소체를 따르려는 마음의 걸림이 없이 대체의 마음이 그대로 발휘되는 경지를 가리키는 것이라고 봐야 할 것이다.<sup>32)</sup> 인간의 자기 초월의 경지를 가리킨 것이라고 할 수 있다. 앞에서 보았듯이 칸트처럼 인간의 마음의 부패를 심각하게 본 인문주의자들은, 자기가 죽고 마치 도덕법이 살아야 되는 식으로 표현하기도 하는 것이다. 맹자도 인간의 부패를 심각하게 본 사람이므로 그런 표현을 했다고 봐야 한다. 다만, 맹자는 인간의 두 마음의 갈등을 칸트만큼 심각하게 보지 않았다. 앞에서 본 대로 선의 행보에 방해물이 있는 정도다. 그래서 인간의 자기완성의 가능성을 중요하게 보았고, 자기 수양론이 강화되는 것이다. 자기 초월은 성의 명을 따를 때 언제나 일어나는 것이지만, 그러나 초월하기 위한 투쟁을 일일이 하지 않고 마음을 수양하여 저절로 성의 명을 따를 정도의 경지에 이르러야 하는 것이 인문주의자들의 목표였던 것 같다. 그런 가운데서도 칸트는 대체로 서구 기독교의 영향을 받은 인문주의자의 모습을 보이고, 맹자는 성선설에 바탕을 둔 동양 전통의 대표적인 모습을 보여주고 있다.

## 2. 생명 당위: 성명(性命)에서 생명(生命)으로

위에서 우리는 인류의 스승이라고 하는 인문주의자들이 도덕을 통해 실현하고자 하는 것이 무엇이었는지 살펴보았다. 그들은 현재 인간의 현실을 그리 덕스럽게 보지 않았고, 그러므로 덕을 이루는 일은 현실과 부딪히는 투쟁이 된다. 그들은 그 투쟁의 문제를 특히 내면의 투쟁으로 생각했다. 다시 말해 인간의 악한 현실을 이길 수 있는 방법으로 인간의 내면의 변화를 생각했던 것이다. 무력 투쟁을 생각하지 않고 내면의 투쟁을 생각한 점에서 인문주의자들은 인류의 스승이라고 할 수 있다. 밖의 현실이 악할 뿐 아니라 인간 내면도 이미 분열되어 있다. 그들은 인간답게 되는 길과, 그렇지 못하고 현실에 타협하며 목숨을 부지하고 이득을 좇아 사는 길의 갈림길에 인간은 서 있다고 보았다. 그 갈림길은 인간 내면의 분열이기도 하다. 말하자면 두 마음이 갈등을 일으키고 있는 것이다. 성리학에서 쓰는 표현을 빌면 심성(心性)과 심기(心氣)의 갈등이다. 그러한 분열은 세상 때문에 생긴 것이지만, 인문주의자들은 그러한 분열을 극복하고 손해를 보더라도 선을 좇아 결단하며 살 책임이 인간 개인에게 있다고 보았다. 그것은 쉬운 일이 아니므로 고통스럽지만, 때로 현실적인 손해에서 오는 고통에도 불구하고 그러한 도덕적 책임을 다하는 것이 인간이 인간답게 되는 길이라고 보고, 거기에 세상의 변화의 희망을 걸었다.

그런 점에서 그들은 인간에게 희망을 둔 사람들이다. 인문주의는 곧 인간주의인 셈이다. 따라서 인문주의는 인간 밖의 어떤 초월적 존재를 부정하고 인간에게 주어진 선형적인 도덕 능력을 신뢰했다. 그들은 무엇보다도 어떤 도덕 명령 앞에 선 인간을 보았고, 그 도덕적 당위가 이끄는 데서 실현되는 자유와 삶의 의미를 실현하려고 했다. 그리고 그처럼 자기를 이기는 길을 통해 세상의 주인으로서의 인간 주체를 확립하려고 했다.

그런데 우리는 인문주의자들이 생각한 도덕 당위보다 더 근원적인 당위를 말하고자 한다. 그것은 말하자면 생명의 당위다. 살아야한다는 당위다. 생(生)도 명(命)으로 우

32) 그래서 맹자는 칸트처럼 의지를 중시했다. “의지(意志)는 기(氣)의 장수요 기는 몸에 꼭 차 있는 것이니, 의지가 최고요 기가 그 다음이다” 『맹자집주』, op.cit., 공손추 상 2.

리에게 주어져 있다. 생명은 생의 명이다. 도덕 당위 곧 성(性)의 명(命)은 그 생의 명을 넘어서서 도를 실현하는 인간을 요구했다. 그들은 살아야 한다는 당위를 공격성과 이기심이 둘러싸고 있다고 본다. 인문주의자들은 그 인육에 의해 천리가 크게 어그러져 있음을 심각하게 본 사람들이다. 살려고 하는 것은 천리이고, 그 생명력은 원래 공격성을 띄고 있는 것이 아닌데, 이 세상에서 살다보니 공격적이지 않고는 살 수 없게 되었다. 그러므로 생의 명에 충실한 것은 결국 남을 이기고 권력을 가지려는 의지로 연결되게 되었다.

성명을 따라 인육을 없애는 것, 그것은 곧 생(生)의 명(命)에 너무 집착하지 않는 것이 되었다. 그 결과 생명의 힘이 약해지고, 자연의 리듬과 너무 멀어지게 되었다. 현대 문명으로 보자면 생명을 침해하는 결과로 치닫고 있다. 살아 있다는 것 그 자체는 너무나 당연시 되고 전제가 되며, 잘 사는 데만 중점을 두게 된다. 물론 인문주의자들이 말하는 잘 사는 것은 덕을 이루는 것이다. 덕이란 궁극적으로 칸트에게서나 공맹에서나 인(仁)이라고 할 수 있다. 객관적인 소유물을 늘려서 잘 사는 삶을 이룩하려고 한 것이 아니라서, 그들은 역시 인류의 정신세계를 향상시키는 데 이바지한 스승들이다. 그러나 바로 그 정신세계 곧 마음의 자유를 추구한 면에서 그들은 인간의 몸을 극복의 대상으로 여기는 경향을 갖고 있다. 인문주의자들 가운데 그 누구도 육과 물질의 세계를 꼭 악으로 여긴 것은 아니지만, 생리적 리듬에 충실하게 되는 것을 경계하고, 몸의 요구를 딛고 넘어서는 데 중점을 두었다. 칸트는 도덕에서 감정을 제거함으로 물질적인 것을 배제하려고 했고, 공맹에서 극기복례는 결국 생과 몸의 욕망을 이기는 것이었다. 그리고 그것은 주희나 퇴계와 같은 성리학에서는 기의 문제로 설명되었다. 물질이나 생이나 몸이나 기 같은 것은 인문주의자들에게 그 자체로 악으로 여겨지지는 않았지만, 사는 것처럼 사는 것을 방해할 수 있는 위험한 것으로 경계의 대상이었다. 그러나 우리는 오랫동안 인문주의자들이 멀리했던 생의 명의 의미를 다시 생각해보고, 거기서 새로운 해방의 길을 찾아보려고 한다.

몸이나 기는 잘 사는 어떤 도덕 가치를 추구하기 전에, 우선 살아남으려고 한다. 생명 그 자체다. 그것은 의미를 말하기에 앞서 먼저 살 것을 요구한다. 몸의 언어는 생명에서 멀리 떨어져 의미를 추구하지 않고, 생명 가까이서 그 주변을 맴돈다. 몸이나 기의 요구는, 이 세상에서 사느라고 이기적이 된 마음에 의해 이기적인 틀에 젖어 있을 수도 있지만, 몸에서 나오는 솔직한 생명의 요구는 여전히 가장 근원적인 명령일 수 있다. 말하자면, 도덕 명령보다 우선하는 명령이다.

생명의 문제는 최근에 서구의 과학기술 문명과 자본주의가 가져온 생태계 파괴 때문에 인문학적 주제로 떠올랐다. 그러나 한국과 동양에서는 오래전부터 자연친화적이고 생명친화적인 사고방식을 가지고 있으며, 그러한 삶을 진행해 왔었다. 그러면서도 여전히 그 인문학적 전통은 한편으로 생생한 생명력을 위협당하는 측면을 만들어 낸 것이 사실이다. 인문학이란 동서양을 막론하고 어느 정도 인간 중심적 시각을 벗어나기 어렵고, 문제는 어느 정도나 자연주의적인 사상의 견제를 받아 그 안에 자연친화적인 면을 지니고 있는지에 동서양의 차이가 있다고 할 수 있다. 그렇게 보면, 문화라는 이름으로 인문학적 전통이 시작된 그 순간부터 생명 당위는 인문주의에 눌러 있으면서도, 늘 인문주의를 견제하면서 다른 형태의 자유를 추구하는 힘으로 남아있거나, 민중들에게서 담담한 삶의 또 다른 문화적 형태를 이루어왔다고 할 수 있다.

### (1) 성명(性命)을 생명(生命)과 연결시키는 성리학

그 점을 위해 우리는 이 글에서 성리학에 주목하려고 한다. 성리학은 인문주의로서 성명(性命)을 말하지만, 그 성명을 생의 명으로 푸는 독특한 측면을 지니고 있다. 그것이 성명을 말하는 한, 인문주의로서 인간과 인간의 관계를 회복하는 데 중점을 두고 있지만, 성의 명을 다시 생의 명으로 푸는 한 자연의 리듬에 충실한 상태에서 인간의 모든 문제를 해결하고자 하는 측면이 있다.

동아시아의 성리학은 자기를 비워 자연과 합일되는 것을 추구하고, 살고자하는 의지 곧 생의(生意)를 도덕의 궁극적인 것으로 봄으로써, 결국 생명 당위에 충실하게 돌아가는 것에 최고의 가치를 부여했다. 물론 유학에서는 자연이라는 말을 잘 쓰지 않았다.<sup>33)</sup> 자연이라는 말은 무위를 가리키는 것이요, 성리학에서는 적어도 자기를 비우는 수양이 필요하고, 그러한 자기 수양을 통해 자연과 일치하는 것을 경험하고, 그것은 곧 인(仁)으로 인간과 인간이 연결되고, 인간과 자연이 연결된다. 그것은 문화생활 한 가운데서 자기를 비우는 것이다. 반면에 노장의 무위자연은 문화생활 한 가운데서 자기를 비우는 것이 아니라, 바로 자연의 생리적 리듬으로 돌아가는 것이요, 그런 점에서 몸으로 바로 내려가는 것이라고 할 수 있다. 인간에게 문화적 교양을 훈련시키기 보다는 자연으로 바로 돌아가는 것을 바란다. 거기서 생명의 충만함을 본 것이다. 그렇게 보면 성리학은 생명 그 자체보다는 인간 사이의 문제를 해결하는 것에 관심을 두면서 자연과 합일되기를 바란 것으로 봐야 한다. 그러므로 자연 친화적인 생명의 문제에서 노장만큼 급진적이지는 않다.<sup>34)</sup> 그들은 어디까지나 인간에 대한 사랑을 통해 그것이 확대되어 만물을 사랑하고자 한 것이다.<sup>35)</sup> 그런 점에서 성리학은 유학으로서 역시 인문주의다.

그럼에도 불구하고 우리가 주목하고자 하는 것은 그들이 추구하는 인문주의적인 덕의 맨 처음과 맨 끝에 살고자하는 의지 곧 생의가 있기 때문이다. 말하자면 도덕 당위의 처음과 궁극이 생명 당위인 셈이다. 그런 점에서 성리학은 성의 명을 생의 명으로 풀었다. 도덕적 선의 시작에 생의 명이 있고, 그 덕의 궁극에 생의 명이 있다. 『역전』에는 이런 말이 있다.

“한번 음하고 한번 양하는 것을 도라고 한다. 이 도를 계승한 것이 선이고, 이 도를 이룬 것이 성이니라. 인자는 이 도를 보고 인이라 하고, 지자는 이 도를 보고 지라고 하며, 백성은 날마다 그것을 따라 행하지만 알지 못한다. 그러므로 군자의 도는 드물다”<sup>36)</sup>

음양은 만물이 생겨나는 운동 원리이니, 음양이 도를 이룬 것이 선이라면, 선은 인

33) 오늘날의 자연에 해당하는 말이 논어에는 거의 나오지 않는다. 이는 유학의 관심이 인간 세계이기 때문이다. 그리고, 『역전』(易傳)에서 ‘천지의 도’라고 한 것을 송대의 정자가 ‘천하의 리’로 바꿔 말한 것 역시 일차적 관심이 자연보다는 인간관계에 있음을 말해준다. 참조, 박신환, “주역의 생생사상”, 『신학과 사상』 20호 (가톨릭대학교출판부, 1997), 6, 11.

34) 메리 터커는 르네 듀보의 견해를 빌어와 노장과 유학의 관계를 서양의 프란시스코파와 베네딕트파의 차이에 견주어 있다. Mary Tucker and John Grim, 『세계관과 생태학』, 유기쁨 옮김(민들레책방, 2003), 173. 정확한 비교라고 할 수 없지만 유학의 기본 관심이 인간 사회에 있음을 말해주고 있다.

35) 금장태, “퇴계의 물아관과 생명의 세계”, 『퇴계학보』 94집(퇴계학연구원, 1997), 64, 65.

36) 一陰一陽之謂道, 繼之者善, 成之者性也. 仁者見之謂之仁, 知者見之謂之知, 百姓日用而不知, 故君子之道, 鮮矣. 『주역본의』, 백성기 역주(여강, 1999), 례사상전 549-555.

간 이전에 있는 생명의 원리이다. 주희는 주역을 해석한 『주역본의』에서 다음과 같이 위 본문의 주를 달아놓고 있다. “도는 음에 갖추어지고 양에서 행한다. ‘계’는 그것의 발(發)을 말한다. ‘선’(善)은 화육의 공을 말하니, 양의 일이다. ‘성’(成)은 그것의 갖추어짐을 가리킨다. ‘성’(性)은 물이 받은 것이니, 물이 생하면 성이 있어, 각각 이 도를 갖추니, 음의 일이다.”<sup>37)</sup> 그러니까 도라는 것이 화육지리(化育之理, 낳고 기르는 이치)이고, 그 도가 선의 근원이다. 결국 선이란 것은 생의(生意) 곧 낳고 기르고 살리려는 마음과 관련이 있다. 선을 측은지심 등이니 인(仁)으로 설명하기도 하지만, 인은 일음일양(一陰一陽)의 도로 풀린다. 흔히 인문주의에서 말하는 인한 본성(性)이란 인간에 대한 애정을 말하는 데, 그것이 일음일양의 도로 해석되고 있으니 결국 인은 낳고 살리는 마음이다. “인은 생명의 의지다”<sup>38)</sup> 도덕적 의지의 근원에 생명의 의지가 있는 것이며, 생명 의지란 자연적 생명 현상과 관련된 것으로서 낳고 기르고 살리고자하는 것이면서, 동시에 살아있는 존재를 살리고자하는 마음이기도 하다. 도덕의 문제가 생명의 문제로 그 논의의 장이 바뀐 다음에도, 만일 주희의 생의(생의)를 낳을 살리고자 하는 의지로만 말하면 우리가 말하고자 하는 생명 당위를 충분히 표현하는 것은 아니다. 우리는 생명 당위를 통해 살아 있는 개체가 살려고 하는 의지를 중심으로 낳을 살리고자하는 의지까지 발전시키려는 것이다. 만일 주희의 생의를 살리고자하는 의지로만 말한다면 다시 낳을 위한 의지로서 도덕 당위의 측면만 부각시키는 것이다. 우리는 주희의 생의가 낳고 기르는 태극의 리를 받은 생명체들이 자기가 살리고자 하면서 다른 존재를 살리고자하는 생명 현상을 가리킨다고 본다.

인간이 성의 명을 따르려는 의지(性命之意)의 바탕에는 끊임없이 낳고 살고 살리는 생명의 의지(生生不已之意)가 있다. 생명의 의지는 양이고, 그것이 물에 갖추어져 성의 명이 되는 것이 음이니, 결국 생명 의지가 성명보다 근원적이고 우선하는 것이며, 궁극적인 것임을 주희는 보이하고자 했다.<sup>39)</sup> 이것은 도덕 당위보다 생명 당위를 근원적으로 보는 것이고, 도덕 당위는 결국 생명 당위로 해석되어야 함을 의미한다.

선의 시작에 우주 자연의 생명의 의지가 있는 점에서, 선의 시작을 인간의 자유의지와 함께 보려고 한 인문주의자들과 다르다. 그리고 도덕적 당위 곧 성명을 우주에 가득 찬 생명의 의지로부터 끌어내려고 한 점에서, 성리학은 오직 인간의 내면에서 선을 끌어내려고 한 공맹이나 칸트의 인문주의와 다르다. 또한 선이 어떤 초월적 원리가 아니라 만물 안에 주어진 자연적 의지와 같은 것으로 본 점에서 서구의 기독교적인 형이상학 또는 의지의 형이상학과도 다르다.<sup>40)</sup> 한번 음하고 한번 양하는 것은 다름이 아니라 태극지리(太極之理)인데, 태극지리란 천지만물을 낳는 원리인 것이다. 세상은 이미 그 원리에 의해 생겨났고 지금도 그 원리에 의해 돌아가고 있다. 백성이 날마다 그것을 따라 행한다는 것은 이미 일상이 그 원리에 의해 돌아가고 있음을 의미한다. 그럼에도 불구하고 군자의 도가 드물다는 것은, 인간의 삶이 그 원리에 따라 이루어지지 않음을 의미한다. 그래서 인간의 생명 의지는 명령의 형태를 띠고 실현할 과제가 된다. 인간은 자기의 삶에서 생명의 원리를 의

37) Ibid.,551. 주.

38) 『주자어류』,이주행 등 옮김(소나무, 2001), 6-63,64. “봄은 인이니 생명의 의지(生意)가 있으며...이 생명의 의지를 얻음으로써 삶이 있고(得此生意以有生)...”, Ibid., 6-47,48.

39) “한번 음하고 한번 양하는 것을 도라고 한다’란 태극을 말한다. ‘이를 이은 것이 선이다’란 생생하여 그침이 없다는 것이니 양에 속한다. ‘이를 이룬 것이 성이다’란 ‘각각 性命을 바룬다’는 뜻이 되니 음에 속한다.”(一陰一陽之謂道, 太極也, 繼之者善, 生生不已之意, 屬陽, 成之者性, 各正性命之意, 屬陰). 『주자어류』 권 74,1896,114, 『주역본의』,551 각주에서 재인용.

40) 기독교의 특징이라고 할 수 있는 의지의 형이상학은 자연을 이기는 의지인 반면에, 생명의 의지는 앞에서 본 대로 자연적 의지다.

지적으로 실현해야 하는 유일한 존재다. 다시 말해서 살아야 한다는 당위를 지니고 있는 존재가 인간이고, 생이 생의 명이 되어 있는 존재가 인간이다. 군자의 도는 결국 그 생의 명에 충실하게 되는 것이다.

그러므로 도덕 당위의 끝에 생명 당위가 있는 것이다. 궁극적으로 생명 의지로 돌아간다. 생명 당위에 충실하게 된다는 것은, 경(敬)을 통해 소유의 번거로움을 떠나 만물과 교통하고 천지 만물의 생명의 리듬과 일치하게 되는 것을 가리킨다. 그래서 “사람의 본성을 다하는 것은 사물의 본성을 다하는 것이요, 사물의 본성을 다하는 것은 천지의 화육을 실현하는 것이다”고 한다.<sup>41)</sup> 결국 천지조화로 생명체를 낳고 기르는 우주의 생명의 흐름을 타는 것이 성리학적 덕목의 궁극에 들어가는 것이다. 그리고 그것은 어떤 초월적인 것이기 보다는 이미 우리의 삶을 구성하고 있는 것이다. 것처럼 궁극적인 덕목이 이미 세상을 낳고 기르는 원리라는 점에서, 성리학이 겨냥하는 높은 경지는 존재하는 모든 것들의 바탕과 밑을 이루는 것이요, 높이 올라가는 것은 결국 밑으로 내려가는 것이다. 의미를 추구하던 삶에서 전제되어 있던 그 전제로 돌아가 삶의 기본으로 돌아가는 것이다. 성리학의 자기수양법인 경은 단순히 사욕을 없애는 데 그치지 않고 생의 바탕을 여실히 드러내는 데 있다.<sup>42)</sup> 이른바 유교적 풍류는 거기서 가능하다. 주희는 “인간이 태어나기 전에 리는 이미 선했다”고 하는 데, 그 ‘이미’ 선했 리란 다른 아닌 생명의 원리요, 그것은 천지만물의 바탕을 이루고 있는 것이다. 생명체가 생겨나고 자라나는 것, 그 자체가 궁극적인 선이요, 인간의 도덕 당위란 생명체들의 존재의 당위를 실현하는 것이다.<sup>43)</sup> 인간은 자신의 존재의 당위를 실현하고, 그렇게 할 때 그는 태극지리를 실현하는 것이요, 그것을 통해 천지만물과 하나가 된다. 이처럼 선을 생명체의 존재 당위에서 찾았다는 점에서, 성리학은 존재에서 곧바로 나오는 당위의 문제로 돌아가는 인문학이라고 할 수 있다. 그리고 바로 그런 점이 생명 당위에 접근하는 윤리학을 위해 중요한 길을 제시한다.

우리는 주희가 말하는 생의 곧 생명의 의지를 살리려는 마음일 뿐 아니라 살려는 마음으로 보았다. 살리려는 마음으로만 보면 생의는 남을 살리는 마음으로 흔히 말하는 도덕 당위를 생명의 문제로 바꾸어 말한 정도에 그친다. 그러나 생의는 살리려는 마음이면서 동시에 살고자하는 마음이다. “인은 천지에 있는 생명의 기운이다”<sup>44)</sup> 그러므로 생의란 단순히 남을 살리는 문제일 뿐 아니라 자기가 살려고 하는 마음이기도 하다. 성리학에서 그들은 밀접히 연관되어 있다고 볼 수 있다. 살고자하는 생의가 가장 생생하게 드러날 때 살리려는 생의도 가장 생생하다. 천지의 살리려는 생의를 받아 생겨나 살고자 하고, 천지의 생의에 충실하면서 자기를 비우고 그 마음이 남을 살리는 마음으로 연결된다. 남을 위한 도덕 당위는 나를 위한 생명 당위에 바탕을 두고 있다.

## 2) 생명의 형이상학

41) 盡人之性則盡物之性, 盡物之性則贊天地之化育. 윤사순, “퇴계의 자연관이 지닌 생태학적 함의”, 『퇴계학보』 87집(퇴계학연구원, 1995), 37.

42) 주희는 이렇게 말한다. “이른바 사욕이 없으면 곧 이것이 인의 전체라는 것은 옳다. 그러나 마땅히 여기에 본래 생의(生意), 즉 화기에 차고 여유 있는 타고난 기상을 체득하여야 얻었다고 할 수 있다.” 참조, 최정묵, 『주자의 도덕철학』, (국학자료원, 2001), 133.

43) 유인희 교수는 “당연이불용이(當然而不容已)마땅히 그리하여 달리 할 수 없음)는 존재차원의 생생불이(生生不已)를 존재자 편에서 한 번역이었던 것이다.” 고 한다. 유인희, “동양철학에 있어서 존재와 당위의 문제”, 『철학연구』 16집(철학연구회, 1981), 132. 성리학의 도덕 당위는 결국 생명 당위로 환원된다는 말이다.

44) 『주자어류』, op.cit., 6-65.

학자들은 흔히 주희나 퇴계의 경우에 존재와 당위를 혼동한 것이 아닌가하는 물음을 제기한다. 그럴 만도 한 것이, 성리학은 결국 존재의 당위 곧 생명 당위를 가장 기본적이고 궁극적인 당위로 여기고 있기 때문이다. 그것은 존재에서 당위를 이끌어내는 것을 꺼려한 기존 윤리학에서 볼 때 의문이 제기될 수밖에 없다. 그러나 성리학의 철학적 세계의 특징이 바로 거기에 있다.

그것은 주희나 퇴계에게서 소당연(所當然)을 소이연(所以然)에서 끌어내려고 하는 노력을 봐도 알 수 있다. 소당연은 마땅히 그리되어야 할 바이고, 소이연은 그리되는 까닭이다. 주희는 자식이 효도해야 하는 당위와 부모가 자식을 사랑해야 하는 당위의 소이연을 이렇게 설명한다. “부자는 본래 같은 기를 가지고 있는데, 그것은 다만 한 사람의 몸이 둘로 된 것이고, 그 은애(恩愛)가 서로 속하므로 기다리지 않아도 저절로 그렇게(孝,慈)되는 것이 있다”<sup>45)</sup> 사랑해야 한다는 당위를 우주의 존재 구조를 가지고 설명하는 것인데, 이처럼 도덕 당위를 존재 구조에서 이끌어내는 것은 서양의 철학적 신학자 폴 틸리히에게도 보인다.<sup>46)</sup> 그러한 사고방식은 희망을 찾기 위한 노력에서 나온 것으로 볼 수 있다. 인간의 도덕성을 낙관하지 못할 경우에, 세상이 선하게 되리라는 희망의 근거를 우주적 구조에서 찾는 것이다. 틸리히의 경우에는 사랑과 정의의 존재론적 근거를 밝힘으로써, 사랑이 원래 존재의 구조에 속하는 것이라고 함으로써 사랑하게 되어 있음을 말하고자 했다. 그는 이웃을 사랑하라는 도덕 명령이 가능한 것은 원래 이웃과 하나였던 존재 구조 때문이라고 본다. 본질적으로 이웃과 하나였는데, 실존적으로 분리되어 있으며, 도덕 명령은 인간이 자신의 본래의 모습을 다시 찾게 하는 것이므로 타율적이 아니라고 본다. 원래 하나였던 존재자들이 떨어져 있으므로 다시 하나가 되려는 것은 자연스런 일이다. 물론 지금은 그 사랑이 너무나 어렵게 되어 있어 결코 자연스런 일이 아니므로 애써 노력해야 하지만, 알고 보면 원래 그렇게 하게 되어 있는 것을 하는 것이다. 도덕 당위의 명령은 아주 낮은 명령이 아니라 원래 내가 스스로 원했던 것을 명령하는 것이다. 그런 식으로 틸리히는 사랑과 정의의 실현을 존재론적 구조로부터 보장하려고 했다. 그럼으로써 그는 죄를 강조하는 기독교 신앙이 타율에 빠지는 것을 막으려고 했다.

주희나 퇴계의 경우도 마찬가지다. 그들은 맹자보다 인간의 악함을 심각하게 본 사람으로서, 천지의 운행 원리인 리(理)를 끌고 들어와, 인간의 도덕적 당위를 형이상학적으로 보장하려고 했다. 퇴계는 “심(心)은 만사의 근본이 되고, 성(性)은 만선(萬善)의 근원이 된다 합니다”고 했다.<sup>47)</sup> 이것은 선의 탄생을 오로지 인간의 마음에서 보고자 한 맹자나 칸트와 다르다. 왜냐하면 퇴계나 주희에게서 본연의 성이란 기질지성을 가리키지 않기 때문이다. 다시 말해서 그냥 인간의 재질이 선하다고 말하고 끝날 수 없었던 사람들이 퇴계나 주희다. 맹자는 인간이 선을 행하지 못하는 것이 재질 탓이 아니라고 함으로써 인간의 본래적인 능력을 중시했다. “불선을 하는 것으로 말하면 타고난 재질(才質)의 죄가 아니다.”<sup>48)</sup> 맹자의 재질(才質)에 해당하는 것이 칸트에게서는 『이성의 한계 안에서의 종교』에서 ‘소질’(素質)로 번역된 안라게(Anlage)다. 맹자의 생(生)에 해당하는 말이 칸트에게는 나투어(Natur 자연 또는 본성)인데, 칸트는 기독교 전통의 영향을 받아 인간의 본성이 악하다(부패한 본성)는 표현까지도 썼다가 그럼에도 불구하고 그 본래 소질(Anlage)은 선할 수 있

45) 『주자어류』, 권 17, 흑문. 유인회, 위의 글 131에서 재인용.

46) 참조, Paul Tillich, op.cit., 특히 19,20.

47) 『국역 퇴계전서』(퇴계학연구원, 1989) 5권, 142.

48) 『맹자집주』, op.cit., 고자 상 6.

는 능력이라고 함으로써 인문주의자가 된다.<sup>49)</sup> 칸트의 얘기는, 맹자가 생(生)을 부정했다가 성(性)과 재질(才質)을 긍정하는 것과 같은 논리다. 그것은 모두 인간의 악한 모습을 심각하게 보면서도 선의 희망을 인간 밖에서 찾지 않는 과정에서 나온 사유 과정이다. 주희는 이 재질의 문제를 놓고, 정자 얘기를 끌어들이며 기질지성으로서의 재질이라면 그것이 선한 본성일 수 없다고 함으로써, 인간 본성의 문제를 한 번 더 물고 늘어지면서 선의 실현이 만만찮음을 설득하려고 한다.<sup>50)</sup> 그리고 퇴계는 사단칠정(四端七情) 논쟁을 통해서 어떻게든 인간의 의(意)나 지(志)가 개입되지 않은 상태에서 발생하는 순선을 찾음으로써, 맹자가 인간의 의지를 중시했던 것과 차이를 보인다. 그것은 퇴계나 주희가 맹자보다도 악의 현실을 더 심각하게 보았기 때문이다.

그러므로 맹자에게 없는 우주론과 형이상학이 주희에게서 생긴 것은, 세상이 선하게 돌아갈 가능성을 인간 이전의 우주의 운행원리에서 보장받으려는 시도라고 볼 수 있다. 우주론적인 원형이정(元亨利貞)의 태극지리는 곧 윤리적인 인의예지(仁義禮智)의 덕목으로서 자연과 인간사를 움직이고 있다. 그러므로 내가 지금 인과 의를 실현하던 안 하던 세상은 그렇게 돌아가게 되어 있다. 지금도 자연만물은 그렇게 돌아가지만, 인간만은 거기서 떨어져 그것을 마땅히 지켜야 할 성명(性命)으로 가지고 있는 데, 한 개인이 그러한 성의 명을 지키던 안 지키던 세상은 결국에는 그렇게 돌아가게 되어 있다. 그렇게 보면 주희에게서 당연(所當然之則)은 일차적으로 ‘마땅히 그리해야 한다’는 도덕 명령조의 언어지만, 주희는 그리해야 하는 까닭 곧 소이연을 찾아 나섰고, 그 소이연은 천지의 운행 원리가 그렇다는 식으로 귀착된다. 다시 말해서 사물이 모두 그렇게 되게 되어 있으므로 그리해야 한다는 것이다.<sup>51)</sup> 직설법에서 명령법이 나온다. 그런 식의 논리는 연약한 인간의 도덕성을 권면해서 도덕을 실천하게 하는 데 이바지한다. 주희의 도덕형이상학은 어지러운 인간사 한 가운데서 선이 승리하는 희망을 찾기 위한 믿음의 학문이었던 것이다.

서구의 철학적 신학자 톨리히나 중국의 주희는 형이상학적 원리를 끌고 들어왔으므로, 자기를 비워 그 원리를 자신 속에 채워야 하는 과제가 남는다. 애초에 그런 구조를 들여온 이유가 사랑과 정의 같은 기본 덕목을 실현하기 어려운 인간의 현실적 약함을 고려했기 때문이다. 그러므로 톨리히는 초월적 신에 대한 경건한 신앙이 필요했고, 주희에게는 경(敬)을 통해 리(理)를 모시는 자기 수양이 필요했다. 다만, 기독교 학자인 톨리히는 인간의 죄성을 더욱 심각하게 보았으므로 사랑의 실현에 초월적 신의 개입이 필요했고, 주희는 기본적으로 유학의 성선설에 바탕을 두고 있으므로 초월적 신이 없이, 내재적인 자연의 원리를 끌어들이는 것이다. 그래서 주희나 퇴계는 생명 당위에 도달할 수 있었다. 서구의 철학과 신학은 인간과 인간 사이에 벌어지는 폭력에 민감해서 사랑과 정의를 인간 사이에서 실현하는 일에 몰두했기 때문에, 생 그 자체를 선으로 보는 낙관성을 갖기가 어려웠다. 그러나 주희는 자연 생명의 리듬에서 최초의 선과 궁극적인 선을 찾을 수가 있었는데, 그것은 만물을 낳은 태극지리 자체가 천지만물의 내재적 원리이기 때문이다. 물론 유학자로서 그는 우선 자유를 위해 자연을 떠났고, 도덕 당위의 세계에서 자유를 실현하며 삶의 의미를 찾으려고 했다. 어떻게 보면 리는 자유를 위한 원리이고, 기는 자연사물을 가리키는 것이는데, 주희가 리와 기가 섞일 수 없다(不相雜)고 한 것이나, 퇴계가 사단칠정(四端七情) 논쟁

49) I. Kant, 『이성의 한계 안에서의 종교』 신옥희 역(이화여자대학교출판부, 1984), 33 이하.

50) 참조. 『맹자집주』, op.cit., 고자 상 6의 “詩曰 天生蒸民하시니 有物有則이로다...”에 대한 주희의 주.

51) 한형조는 주희에게서 “당연이란 말은 ‘필연적으로 그리하다’와 ‘마땅히 그리해야 한다’ 사이의 분열을 자각하지 않는다”고 설명한다. 한형조, “주희 형이상학의 구조와 문제”, 정해창 외, 『형이상학에 대한 동서양의 철학적 접근』 (한국정신문화연구원, 1998), 237.

에서 리발(理發)을 강력하게 주장한 까닭은 자유를 위해 자연을 떠난 측면을 가리킨다. 그것은 그들이 인간 사이의 문제 해결에 진력한 사람들이었다는 점이다. 거기서는 단순히 살아있음 그 자체를 선으로 보기 어렵다. 그러나 주희는 리와 기가 떨어질 수도 없다고 보았고(不相離), 퇴계는 리기호발설(理氣互發說)을 말했다. 그럼으로써, 그들은 자연과 일치하는 경지를 통해 인문주의적인 과제까지도 수행할 길을 열어놓은 것이다. 도덕적 당위로 제시된 인과 의를 생생지리(生生之理)에서 찾음으로써, 퇴계나 주희는 자연의 생명 리듬에 부합하는 길이 곧 인간 사이의 사랑과 정의를 실천하는 길임을 천명한 셈이다. 다시 말해 성리학은 도덕 당위로부터 생명 당위로 돌아가는 운동을 통해 자연과 합일되면서 인간사의 문제도 같이 풀려고 했던 것이다. 자연과 자유의 일치하는 칸트 같은 서구 인문학자들에게서 보이고, 탈리히 같은 신학자에게서도 보이지만, 그들의 자유는 생명 당위에서 생기는 자유가 아니고, 그들의 자연은 산천초목의 자연이 아니다. 저절로 자연스럽게 자유로워진다는 의미에서의 자연과 자유의 일치다. 저절로 다른 사람들과의 사이에서 사랑과 정의를 실현할 수 있는 경지를 가리켜 자연과 자유의 일치라고 하는 것이다. 여전히 생명 당위가 아닌 도덕 당위의 문제인 것이다. 다만 퇴계나 주희의 경우에는 생명 당위를 실현하는 일로서 자연과 자유의 일치가 일어난다. 앞에서 보았듯이 도덕 당위가 생명 당위에 흡수되면서 최고로 자유로운 경지가 열리고, 그것은 곧 산천초목의 생명 리듬과 일치되는 경험이기 때문이다.<sup>52)</sup>

성리학은 자유를 위해 자연을 떠났다가 다시 자연으로 돌아온 것이요, 성의 명을 받들기 위해 생의 명을 떠났다가 다시 생의 명으로 돌아온 것이다. 그것은 도덕 당위의 문제를 그대로 안고 있으면서, 그것을 생명 당위의 차원에서 풀려고 한 것이다. 마치 기독교 신학에서 율법이 요구하는 것을 신앙의 차원에서 해결한 것과 같다. 다만 기독교는 태초의 자연 상태로 돌아가는 것이 아니고 오히려 종말론적이므로 생명의 문제에 접근하기가 어렵다. 반면에 성리학은 근원적인 생명의 문제로 돌아가는 것이요, 뛰쳐나왔던 자연으로 다시 돌아가는 것으로서, 생명의 문제에 접근하게 되는 것이다.

존재에서 곧바로 나오는 당위, 그것은 산 사람은 살아야한다는 것이다. 도덕 당위를 추구하느라고 멀리했던 그것을 다시 의식화해서 주제로 삼으려고 하는 것은, 무소유의 경지를 통해 존재 자체의 풍요로움으로 돌아갈 길을 제시해 주고 있기 때문이다. 생명당위로 복귀하는 것은, 덕의 소유까지도 배제하고 그냥 사는 것을 통해 가장 덕을 실현하는 결과를 가져올 수 있을 것이다. 그 덕은 소유물을 정당하게 나누는 의미에서의 도덕적 덕이 아니라, 소유물 자체를 줄이고 비운다는 의미에서, 현대 문명을 치유하고 인간을 소유로부터 자유롭게 하는 결과를 가져올 것으로 보인다.

#### 글을 맺으며

물론 성리학이 드러내지 못하는 생명 당위가 있는 데, 그것은 민중의 끈질긴 생명

52) 정호는 이렇게 말한다. “천지의 큰 힘을 생이라 한다. 천지의 기운이 작용하여 만물이 순화된다. 생을 일러 성이라 하니 만물의 생의를 가장 잘 볼 수가 있다. 이 원(元)은 선의 으뜸이니 이것이 소위 인(仁)으로 사람은 천지와 하나이다.”(天地大德曰生 天地絪縕 萬物化醇 生之謂性 萬物之生意最可觀 此元者善之長也 斯所謂仁也), 『二程全書』, 「遺書十一」, 김병환, “유가의 생명관 -신유가의 인 개념을 중심으로”, 이상목 외, 『한국인의 생명관과 배아복제 윤리』 (동아대학교, 2005), 33에서 재인용. 여기서 정호는 맹자가 비판한 명제인 ‘생지위성’(生之謂性)을 자신의 명제로 취하고 있음을 볼 수 있다. 맹자가 부인한 살려는 자연적 의지가 정호 이후 성리학에서 다시 핵심으로 등장한다고 볼 수 있다.

력이다. 산 사람은 살아야 한다는 것은, 억울해서 죽고 싶은 일을 많이 당하는 민중의 끈질긴 생명력도 표현하는 데, 그들은 자기가 원하지 않았지만 생명 당위를 충실하게 실현하는 삶의 지혜와 자유로움을 갖고 있을지 모른다. 원치 않았지만 밑바닥에 처해 있는 사람들은 우선 살기 위해 애쓰는 가운데, 생명 현상의 지혜를 터득하고 있을지 모른다. 살고자 하는 생의에 부딪히면서 남을 살리는 생의를 몸 가까이 두고 사는 사람들일 수 있다. 어떤 면에서 보면 성명의 실천을 통해 덕을 완성하고자 했던 유학자들보다 민중들이 천명을 더욱 현실적으로 실현하고 있었다고 할 수 있을 것이다. 사실 유학은 내면의 수양을 강조하느라고 삶의 환경을 고치는 일을 게을리 했으며 그런 점은 조선 시대 말기 뿐 아니라 현대 중국에서도 통렬한 반성의 대상이 되었다.<sup>53)</sup> 수양을 필요로 하지 않고 늘 생명 당위에 부딪히며 살아가는 민중들은 자기도 모르게 천리를 수행하는 하느님의 자녀들일 수 있다.

그럼에도 불구하고 우리가 성리학에서 생명 당위를 위한 하나의 길을 찾은 것은 성리학이 서양의 인문주의와 비교하기가 좋기 때문이다. 마치 서양의 고대 그리스 철학과 그리스도교를 중세에 아퀴나스가 정밀한 철학 언어로 정립했듯이, 성리학 또한 고대의 선진 유학과 불교 및 도교를 중세에 이르러 매우 세밀한 언어로 종합했고 따라서 그 핵심이 정밀하게 드러나 있어서 밝혀내기가 쉽다. 뿐만 아니라 지난 육백 년 동안 우리 조상들의 삶의 지주가 된 사상이었고, 퇴계를 비롯한 수많은 학자들이 고도의 수준 높은 사상 체계를 만들었다는 것도 우리가 성리학에 주목한 중요한 이유다. 그 높은 수준의 담론에 성의 명과 생의 명이 서로 교차하고 있다는 것은 우리의 관심을 끌기에 충분하다. 인문학적인 물음을 도외시하지 않고 그것을 자연적인 생명 리듬에서 푸는 길을 제시한 점은 매우 중요하다고 할 수 있다.

거기서는 소유가 아닌 존재의 차원에서 다른 존재자들과 교감이 확대된다. 생명 당위는 나의 존재를 지속하는 문제에 관심을 가짐으로써, 타자가 아닌 나에게 관심을 갖는 것이요, 소유가 아닌 존재에 관심을 갖는 것으로서, 정신이 아니라 몸에 관심을 갖는 것이다. 고도의 정신은 다시 몸으로 돌아오는 일이다. 그것이 모두 도덕 당위와는 다른 차원의 자유로움이다. 도덕 당위는 항상 남을 배려하고 남에게 관심을 가질 것을 요구함으로써, 나의 몸을 떠나 정신세계를 형성하게 만든다. 그러나 생명 당위는 나에게 관심을 돌림으로써 타자를 배려해야 하는 의무로부터 자유롭다. 나를 배려하는 것은 사실 의무랄 것도 없이 본능적인 것이요, 자연의 이치이기 때문이다. 자연 책임은 인류의 종의 존속뿐만이 아니라 개인의 생명의 지속에도 해당되는 개념이다. 그런데, 나를 배려하되 나의 소유를 배려하는 것이 아니라 나의 존재를 배려하는 것이다. 그런 점에서 생명 당위는 이기심을 떠나, 존재의 차원에서 타자와 연대하며 교감한다. 이기심이란 자기 소유를 늘리려는 것이고, 생명 당위는 생의 명으로 돌아가는 일을 통해 그런 이기심으로부터 자유로워지는 것이다. 성의 명은 소유의 차원에서 이기심을 억제하지만, 생의 명은 소유가 아닌 존재의 차원으로 돌아가 이기심으로부터 자유로워지는 것이다. 그리하여 생명 당위에서 인간은 자기 자신을 배려함으로써 남을 배려하게 된다. 도덕 당위가 요구하는 것을 돌아서 실현하는 것이다. 그것은 남을 위한 삶을 강요하지 않으면서 결과적으로 욕심이 없는 삶을 통해 남을 위한 사랑이 배어나오게 된다. 그런 식으로 생명 당위는 도덕 당위를 폐하지 않고 완성한다.

그것은 결국 자연친화적인 영성을 얘기하는 것이다. 인간은 생명에 위협을 느낄 때 살려고 한다. 아무 생각 없이, 생명 당위에 충실해진다. 거기서는 생명에 대한 집중력과 단순성이 두드러진다. 우선 살고 봐야 하기 때문이다. 그것을 생명의 위협이 없는 세

53) 홍석표, 『현대중국, 단절과 연속』(선학사,2005),83.

상 한 가운데서 실현하면 무소유가 되고, 그 무소유에서 무욕이 탄생하는 것을 경험한다. 성의 명 한 가운데서 인식되는 생의 명은 성의 명이 낳은 추상적인 의미의 세계에서 생긴 무기력을 떨쳐 버리고 싱싱한 생명력을 회복한다. 그리고 그 구체성으로 자연과 연결된다. 정신세계가 마련한 추상적 도덕의 세계보다 구체적인 몸이 훨씬 다양한 관계를 되살린다. 그래서 살아 있는 것들과 연결된다.<sup>54)</sup>

그리고 그것은 살아 있음 자체의 의미를 말함으로써, 무슨 특별한 의미가 없는 것 같은 생명의 존엄성을 확보하게 할 것이다. 꼭 주체가 아니더라도 존엄하다는 것은 인문주의의 도덕 당위를 넘어서는 세계에서 확보될 수 있다. 그것은 자기 자신을 비롯해서 살아 있는 모든 것들에 대해 경외심을 갖게 한다. 그것이 자기를 비움으로 가면, 비천한 자의 존엄함을 갖게 된다. 특별히 의미를 실현하지 않아도 되기 때문에, 주체 철학의 초조함에서 벗어나서 자족함으로, 소유를 늘리는 세계로부터 자유롭게 된다.

우리는 좀 더 자연에 밀착된 사상체계로부터 소비를 줄이고 자본주의 문명을 극복할 대안을 찾아야 할 것이며, 생명 당위의 문제는 서양의 상상력의 근원이 된 소유가 주는 자유를 넘어 인류에게 새로운 자유의 길을 제시하리라고 믿는다.

## 참고 문헌

- 금장태, “퇴계의 물아관과 생명의 세계”, 『퇴계학보』 94집(퇴계학연구원,1997)  
 광신환, “주역의 생생사상”, 『신학과 사상』 20 호(가톨릭대학교,1997)  
 김병환, “유가의 생명관 -신유가의 인 개념을 중심으로”, 이상목 외, 『한국인의 생명관과 배아복제 윤리』 (동아대학교,2005)  
 노사광, 『중국철학사, 고대편』, 정인재 역(탐구당,1993)  
 문석운, “중국 선진유학에서의 자연과 도덕 - 논어와 맹자”, 『철학연구』 41집(철학연구회,1997)  
 양명수, “한국 교회의 특징에 관한 신학적, 철학적 고찰”, 『철학으로 한국의 현실을 말한다』 (철학과 현실사,2006).  
 유인회, “동양철학에 있어서 존재와 당위의 문제”, 『철학연구』 16집(철학연구회,1981)  
 윤사순, “퇴계의 자연관이 지닌 생태학적 함의”, 『퇴계학보』 87집(퇴계학연구원,1995)  
 정해창 외, 『형이상학에 대한 동서양의 철학적 접근』 (한국정신문화연구원,1998)  
 최문형, 『동양에도 신은 있는가』, (백산서당,2002)  
 최정목, 『주자의 도덕철학』, (국학자료원,2001)  
 풍우란, 『중국철학사 상』, 박성규 옮김(까치,1999)  
 홍석표, 『현대중국, 단절과 연속』 (선학사,2005)  
 『국역 퇴계전서』, (퇴계학연구원,1989) 5권,8권  
 『논어』, 동양고전연구회 역(지식산업사,2005)  
 『맹자집주』, 성백효 역주(전통문화연구회,2005)  
 『주자어류』, 이주행 등 옮김(소나무, 2001)

54) 에코 페미니스트 역시, 도덕을 보편적 이성에 기초하려는 것이 결국 구체적인 삶을 벗어난 추상적 세계를 통해 해방의 길을 찾은 것이라고 본다. 그들이 볼 때 인문주의자들의 도덕은 사적이고 감정적인 부분을 극복하려고 했고, 그것은 자연과 여성의 원리를 억압하는 결과를 가져왔다고 본다. Val Plumwood, "Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy and the Critique of Rationalism", *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 6,no.1(Spring 1991).

- 『주역본의』, 백성기 역주(여강,1999)
- Augustin, "On the Original Sin", *Basic Writings*, Vol II
- H. Bergson, 『도덕과 종교의 두 원천』, 송영진 옮김(서광사,1998)
- F. Hegel, 『법철학 II』, 임석진 역(지식산업사,1994)
- I. Kant, 『실천이성비판』, 백종현 역(아카넷,2003)
- I. Kant, 『이성의 한계 안에서의 종교』 (신옥희 역, 이화여자대학교출판부 )
- 니코스 카잔자키스, 『희랍인 조르바』, 이윤기 옮김(고려원,1996)
- Mary Tucker and John Grim, 『세계관과 생태학』, 유기쁨 옮김(민들레책방,2003)
- Robert Cummings Neville, "Conscious and unconscious placing of Ritual(Li) and Humanity(Ren)" in *Confucianism in Dialogue Today*, ed. Liu Shu-Hsien(Philadelphia,2004)
- R. Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics* (New York,1956)
- Val Plumwood, "Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy and the Critique of Rationalism", *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 6,no.1(Spring 1991)
- Shun Kwong-loi, *Mencius and early chinese thought*(California, Stanford University Press,1997)
- Paul Tillich, *Love, Power, and Justice*(New York, Oxford University Press,1960)