

유가 욕망론의 기본적 특성에 관한 고찰

- 현실의 본연성과 욕망의 도덕적 승화 -

정 도 원

성균관대학교

〈요 약〉

유가에서 “욕망(desire)”은 생리적 욕구 혹은 동물로서의 본능을 의미할 때도 있고, 인간으로서 가지는 감정 일반이나 의식 전반으로까지 확장되는 경우도 있다. 다만 어떤 경우든 욕망은 “인간”이라는 현실을 전제로 논의되며, 유교는 이 인간의 현실을 절대적인 본질과 합일시키고자 한다. 따라서 유교의 욕망론도 바로 이 인간의 “본질”과 “현실”을 두 축으로 하여 전개된다.

유가에서 경계하는 것은 “욕망” 자체가 아니라 “이기적인 실현노력”이다. 욕망은 조절되어야 할 것이지 제거될 것이 아니기 때문이다. 욕망이 절대적 이법(理法) 혹은 도덕인 천리(天理)에 대비되어 논의되기는 한다. 하지만 욕망과 천리가 1:1로 대립하는 것은 아니다. 모든 존재는 기본적으로 천리의 실현이고, 욕망은 이 천리의 실현과정에서 나타나는 왜곡 현상일 뿐이라고 본다. 보편이 구체화하는 과정에서 필연적으로 드러나는 특수성이 제한요인으로 작용한 결과이기 때문이다. 이는 인간의 자각에 의하여 교정, 승화될 수 있다는 것이 선진 이래 유학의 공통된 결론이다. 왜곡은 교정될 수 있고, 왜곡이 견인 욕망은, 더 이상 욕망이 아니라 그 자체로 천리의 실현이 된다.

모든 유학자들은 인간의 한계를 본연의 이상 속에서 승화시켜 사회 규범과 자연스럽게 조화되기를 추구한다. 선진시대에는 인간이 자신의 한계나 욕망을 조절할 수 있다고 보았으며, 그 궁극을 본질과의 완전한 합일 혹은 욕망과 당위의 자연스러운 조화로 보았다. 송대에는 이러한 합일 혹은 조화를 위해 주체적 자각과 결단을 촉구하면서, 경(敬)의 실천이 강조되었다. 조선 유학 역시 이러한 이상과 방법을 수용하였으나, 이를 보다 구체화하고 보다 널리 실현하고자 하는 노력이 경주되었다.

이러한 노력에도 불구하고 개인의 주체적 각성을 확장시켜 대중의 주체적 각성 유도과 교육 혹은 교화한다는 이상은, 개인의 각성을 외부적으로 강제할 수 없으며 각성된 내용을 객관화하여 공유할 수 없다는 점에서 본질적인 한계가 발생할 수밖에 없다는 문제가 있다. 이는 오늘날 새롭게 고민해야 할 주제라고 할 것이다.

핵심 주제어: 욕망, 천리, 극기복례, 합일, 조화

I. 서 론

본고는 욕망에 관한 유가의 다양한 논의를 적출하여 종교적 혹은 학문적 논의로 이끄는 것을 목적으로 한다. 유가에서는 2,500년 이상을 인간 완성에 관하여 논의하여왔다. 따라서 다양한 논의가 존재하며, 어떤 시각에서 보느냐에 따라 접근방법도 다르다. 이를 하나의 흐름으로 논의한다는 것은 사실 상 불가능하다. 본고에서는 이런 다양한 흐름 중 현재 우리 사회에서 “일반적으로 지칭되는 유교”라는 흐름에서, 욕망에 관한 다양한 논의를 선별하여 다루고 이러한 논의가 어떤 인간완성 방법론을 형성하였는지, 현재에 무슨 문제를 던져주고 있는지 조망할 것이다.

현재 우리 사회에서 일반적으로 지칭되는 유교는 퇴계와 율곡으로 대표되는 유학이다. 퇴계와 율곡은 남송의 주희를 비조로 하는 주자학을 연구하였다. 남송의 주희는 북송오자의 흐름을 이어 공맹 유학의 본지를 재천명함으로써 유학의 위상을 재구축하였다. 그러므로 이를 하나의 흐름으로 파악하고자 한다면 공맹의 선진유학으로부터 남송의 주자, 조선의 퇴유로 이어지는 계보를 상정해야 한다. 이는 조선 유학에서 말하는 도통론과 대략 상부한다.

이러한 도통론적 사고가 오늘날 우리가 별다른 반성 없이 받아들이는 유학이라는 개념과 부합한다는 것은 분명하지만, 이것이 과연 사상사적인 실체성을 가지느냐 하는 것은 별개의 문제이다. 선진유학은 공맹만 있었던 것이 아니며, 조선 유학자들이 순자를 보지 않았던 것도 아니다. 주희의 학문에 육상산과 같은 동시대 학자와의 논의가 반영되지 않았다고 할 수 없으며, 퇴계가 변칙 한 양명학이 퇴계의 역사의식에 아무런 영향을 주지 않았다고 할 수는 없다. 긍정적이든 부정적이든 이 사상들은 서로 영향을 주고받았다. 그리고 조선 후기의 실학과 서양 학문의 영향 역시 현재의 논의에서 무시할 수 없는 지분을 가지고 있다.

그러므로 본고에서는 공자, 맹자, 순자의 선진유가와 송대 주자학, 조선 성리학을 중심으로 논의하되, 송명대의 학술은 주자학을 중심으로 육왕학을 참조할 것이며, 조선 성리학은 퇴유를 중심으로 사상사적 흐름을 파악하도록 할 것이다. 다만 논의의 구조를 보다 선명하게 하기 위해 한대의 경학이나 청대의 고증학, 조선 후기의 다양한 논의와 실학 등은 논의에서 제외하기로 한다. 성격이나 방향이 본고의 흐름과는 사뭇 다르므로 이에 관한 논의는 다른 각도에서 새롭게 논의하는 것이 옳다고 판단되기 때문이다.

Ⅱ. 현실의 본연성과 “사(私)”의 극복

유가에서 “욕망(desire)”이라는 말은 단순하지 않다. 생리적 욕구 혹은 동물로서의 본능을 의미할 때도 있고, 인간으로서 가지는 감정 일반이나 의식 전반으로까지 확장되는 경우도 있다. 또한 윤리학적인 주제이기도 하지만 존재론이나 수양론의 대상이기도 하다. 다만 어떤 경우든 욕망이 “인간”이라는 현실을 전제로 논의 된다는 것만이 분명할 뿐이다. 주지하듯이 유교는 인간의 현실을 중심에 놓고 사고하는 현세 지향적 사상이다. 그러면서도 절대적인 본질과의 합일을 추구한다. 따라서 유교의 욕망론도 바로 이 인간의 “본질”과 “현실”이라는 두 축을 바탕으로 전개된다.

유가에서 “욕망”이란 기본적으로 인간의 현실적 한계에 따라 나타나는 것이며, “본성”에 대비되어 다루어진다. 매우 핵심적인 내용이지만 이를 지칭하는 구체적인 명칭은 따로 존재하지 않았기 때문에, 시대와 배경에 따라 다양하게 표현되었다.¹⁾ 송학에 이르면 “공(公)”에 대한 “사(私)”라는 정도로 종착되는 경향도 있는 것 같다.²⁾ 하지만 논의 과정 자체가 복잡하고 학파나 문맥, 시대와 환경에 따라 매우 다양하게 표현하고 있어 일괄하여 이와 등치시킬 수는 없다. 그러므로 본고에서는 선진부터 송명 이학까지의 논의를 개념이 아닌 내용을 중심으로 유비적으로 먼저 검토하고, 이를 바탕으로 수양의 문제로 연결하여 정리하는 형식을 취할까 한다.

1. 선진 유가의 욕망론: 자기완성에 대한 신뢰와 인간으로서의 한계

공자는 ‘인간이란 본질적으로 곧은 존재’³⁾라고 하였다. 그러면서 ‘하늘이 내게 덕을 주셨으니’⁴⁾라고도 하였다. 이때의 하늘은 바로 내면의 “직(直)”을 보증하는 하늘이고 공자가 50에 알았다는 천명(天命)의 하늘이다. 그러므로 ‘하늘에 죄를 지으면 빌 곳도 없다’⁵⁾고 한다.

이런 사고에는 “위대하신 하느님께서 하민들에게 충(衷)을 내려주셨으니[惟皇上帝 降衷于下民]”⁶⁾라는 고대의 관념이 계승되어 있다. 그러나 이 관념은 결코 피동적인 존재로서

1) 欲이라는 말이 있기는 하지만 欲이 욕망 전체를 포괄하지 못하며, 조선시대의 사철논쟁으로 오면 칠정이라는 개념이 더 유력해진다. 그 사이에도 情이나 私 등의 개념이 존재하고 있고, 원인자로 氣가 논의되기도 하였으며, 본질을 뜻하는 性 개념이 경우에 따라서는 欲이나 嗜好의 개념으로 해석되기도 한다. 또한 欲 자체도 慾과 구분되는 경우가 있다.

2) 이때의 공과 사는 天理의 공에 대한 人欲의 사사로움으로 대비될 때의 공과 사를 말한다.

3) 『논어』, 「용야 6」 19 : 人之生也 直, 罔之生也 幸而免

4) 『논어』, 「술이 7」 23 : 天生德於予

5) 『논어』, 「팔일 3」 13 : 獲罪於天 無所禱也

6) 『서경』, 상서, 「탕고」 2.

의 인간을 규정하거나 신비주의적인 관념으로 계승되지 않았다. 공자는 “사람이 도를 넓힐 수 있는 것이지 도가 사람을 넓힐 수 있는 것이 아니라”⁷⁾라고 하였다. 이는 ‘누구나 마음만 먹으면 성인이 될 수 있다’는 말이다.⁸⁾

그러므로 이제 “위대하신 하느님께서 하민들에게 충(衷)을 내려주셨으니”라는 말은 하늘이 개인의 내면에 자신의 모습을 담았고 개인은 이를 자신의 것으로 하여 스스로를 고양시킬 수 있다고 해석되었다. 이 충(衷)을 후대의 학자들이 “성(性)”의 다른 표현으로 이해하는 것도 바로 이 때문이다.⁹⁾

그러나 송대 이후의 이러한 성(性) 개념은 공자의 ‘천(天)의 내면화’를 계승한 것이기는 하지만 맹자의 성(性)에 대한 새로운 규정 없이는 불가능했다. 맹자는 공자의 천(天)이 가지는 도덕성과 절대성을 인간의 측면에서 규정하는 개념으로 “성(性)”이라는 말을 사용하였다. 그러면서 그는 자신이 말하는 “성선(性善)”이라는 개념이 요순(堯舜)을 근거로 한다 고도 하였다.¹⁰⁾

그러나 사실 공자 자신이 성(性)이니 천(天)이니 하는 말을 직접 언급한 적도 거의 없을뿐더러, ‘인간은 서로 비슷하게 태어나 살아가면서 달라진다[性相近習相遠]’¹¹⁾라는 말에서 보듯이 맹자가 사용한 것과 같은 의미의 성(性)이라는 표현은 존재하지조차 않았다. “성상근(性相近)”의 경우나 이전까지 사용되던 “성(性)”이라는 단어의 용례로 볼 때¹²⁾, 맹자의 주장은 당시로서는 매우 생경한 것이었다. 특히 정자가 『맹자서설』에서 맹자의 유학사적 의의로 이 성선설을 지칭하고 있다는 것은 이 말이 맹자만의 독특한 용법이었음을 분명히 한 것이라고 하겠다.¹³⁾

공자가 인간의 욕망 혹은 개체로서의 한계를 지칭하는 용어로 사용했던 것은 ‘기(己)’이다. 공자는 인(仁)에 대해 묻는 안연의 질문에 ‘자신을 이기고 예(禮)로 돌아가라[克己復禮]’고 하였다. 여기서의 ‘자신’이 무엇을 말하는지는 이어지는 설명에서 분명해진다. 공자는 구체적인 실천 방향을 묻는 제자의 질문에 ‘예(禮)가 아니면 “보려고도” “들으려

7) 『논어』, 『위령공 15』 29 : 人能弘道 非道弘人

8) 공자의 이런 생각을 믿고 삶 속에서 실천한 사람이 안자이다. 안자의 자기 결단은 맹자에 의해 입지(立志)의 대표적인 예로 알려졌다. 후일 주렴계는 『통서』의 『성가학장』을 통해 이를 보다 구체화하였다. 송대 도학파가 자신들의 연원을 한당의 유학이 아닌 공맹의 학문 자체로부터 연역하는 바탕에는 이러한 “위기지학”에 대한 분명한 생각이 깔려있다고 할 수 있다.

9) 『서경』, 상서, 『탕고』 제2장, 주석: 天之降命 而具仁義禮智信之理 無所偏倚 所謂衷也; 人之稟命 而得仁義禮智信之理 與心俱生 所謂性也.

10) 『맹자』, 『등문공 상』 2: 孟子 道性善 言必稱堯舜

11) 『논어』, 『양화 17』 2.

12) 이에 관해서는 다산 정약용이 고전을 검토한 뒤 性を嗜好라는 측면에서 정의한 적이 있음도 참조가 될 수 있을 것이다. 한편 맹자와 순자의性に 대한 정의가 다르다는 점은 장횡거 등에 의해 이미 지적된 바 있다. 장횡거 이후 주자는 맹자의 성은 본연지성, 순자의 성은 기질지성이라고 정리했고, 이는 이후 정설로 굳어졌다.

13) 孟子有大功於世, 以其言性善也

고도” “말하려고도” “행동에 옮기려고도” 말라’고 하였다.¹⁴⁾ 예(禮)는 하늘로부터 주어졌다고 믿어지던 인간 사회의 문화규범이다. 기(己)는 이에 반하는 것이다. 내면의 천(天)에 거스르며 사회규범에 반하는 것이다. 여기에 후천적으로 습득된 사회적 행동까지를 포괄하는 ‘습(習)’이 더해져 공자의 인간 욕망에 대한 규정이 정리된다고 할 수 있다. 그러므로 공자에게 있어 욕망이란 자신의 내면에 담긴 절대성에 대한 거스름이자 사회적 규범에 대한 이탈이라고 하겠다.

맹자는 이러한 ‘기(己)’를 ‘작은 나[小體]’라고 표현하였다. 이는 수용되는 감각에 종속되어 조건반사적인 행동을 하는 동물적 본능 혹은 습성이다. 이에 대비되는 것이 ‘큰 나[大體]’인데 ‘큰 나’는 ‘작은 나’와 달리 스스로를 돌이킬 줄 알고 사고할 줄 아는 주체를 지칭한다. 이 주체가 먼저 확립되면 ‘작은 나’에서 비롯되는 즉흥적인 욕망에 종속되는 일이 없다고 한다. 맹자가 생각하기에 인간의 본질은 바로 이 ‘큰 나’이다. 그러므로 ‘큰 나’를 이룬 사람을 ‘대인(大人)’이라고 한다.¹⁵⁾

순자는 이러한 맹자의 입장에 정면으로 반박한다. 그가 보기에 인간은 욕망 그 자체이다. 그러므로 인간의 본성이라는 말은 욕망이라는 말과 다를 것이 없고, 이는 교정되어야 하는 것이다. 교정은 노력을 전제로 한다. 노력은 자신의 내면이 아닌 성인들이 세운 예(禮)를 기준으로 한다. 이 노력을 순자는 ‘위(僞)’라고 하였다.¹⁶⁾ 이러한 ‘위(僞)’는 인간의 ‘마음[心]’이 가능하게 한다. 그는 인간이 잘못되는 것은 전체를 보지 못하고 작은 자신의 편견에 사로잡혀있기 때문이라고 하였다. 인간이 이러한 편견을 극복하려면 마음을 다스려야 하며, 이렇게 마음을 다스린 사람이 바로 ‘대인(大人)’이라고 하였다.¹⁷⁾

공자가 인간의 ‘성(性)’이 서로 가깝다”고 할 때의 성(性)이 구체적으로 무엇을 지칭하는지는 밝혀져 있지 않다. 그러나 “습관이나 습속에 따라 서로 멀어진다”는 말에 대비하여 보면, 인간의 ‘동질성’을 지칭하는 말인 것은 분명할 것 같다. 맹자는 이를 본질로 보아 공자의 천(天)에 연결시켰고, 순자는 공자가 기(己)라고 한 현실 인간의 욕망과 연결시켰다. 그러나 양자 모두 ‘마음[心]’을 어떻게 가지고 다스리느냐에 따라 대인(大人)이 될 수 있다고 본 점은 똑같다. 특히 이들이 모두 사람은 누구나 노력으로 성인이 될 수 있다고 보았다.

이렇게 볼 때 선진 유학에서의 인간 욕망은 타고난 인간의 모습과 사회적 관계에서 습

14) 『논어』, 「안연 12」 1.

15) 『맹자』, 「고자 상」 15 : 公都子問曰, “鈞是人也 或爲大人 或爲小人 何也?” 孟子曰, “從其大體 爲大人 從其小體 爲小人” 曰, “鈞是人也 或從其大體 或從其小體 何也?” 曰, “耳目之官 不思而弊於物 物交物則引之而已矣 心之官則思 思則得之 不思則不得也 此天之所與我者 先立乎其大者 則其小者不能奪也 此爲大人而已矣”

16) 『순자』, 「성악」 : 人之性惡 其善者僞也. …今人之性惡 必將待師法然後正 得禮義然後治. …古者 聖王以人之性惡 以爲偏險而不正 悖亂而不治 是以爲之起禮義 · 制法度以矯飾人之情性而正之, 以擾化人之情性而導之也, 使皆出於治 · 合於道者也.

17) 『순자』, 「해폐」 참조.

득되는 후천적 모습을 아우르며, 인간의 본질과 대비되어 논의되었다고 할 수 있다. 공자는 이를 ‘기(己)’ 또는 ‘습(習)’이라고 표현하였고, 맹자는 ‘소체(小體)’라고 하였으며 순자는 ‘성(性)’이라고 하였다. 어떻게 표현하든 이들은 공통적으로 인간의 욕망을 육체적, 감각적, 태생적 한계와 그것이 접하는 사회와의 관계 속에 파악하고 있으며, 인의(仁義)나 예(禮)와 같은 사회적, 도덕적, 윤리적 규약의 반대면에 있는 것으로 본다 할 수 있다.

2. 송학의 욕망론 : 당연(當然)한 현실과 “복초(復初)”

하나의 문제를 놓고 서로 다른 정의를 내리다 보니 상당히 혼란스럽기는 하지만 선진 유가에서 인간을 절대적 본성과 상대적 습성의 양면으로 파악한다는 점은 공통적이다. 이후 유학자들의 논의 역시 이 틀을 벗어나지 않는다. 송명 이학은 이를 보다 분명하고 체계적으로 접근하고 있을 뿐이다. 송학에서 인간의 욕망은 인간이 가지는 육체적 측면, 일상을 살아가는 존재로서의 특수성에서 나온다. 예(禮)나 이(理) 등이 천(天)이라는 절대성을 전제로 하듯이 인간의 욕망을 뜻하는 기(己)나 욕(欲) 등은 인(人)이라는 현실을 근거로 한다. 그리고 현실 속에서 이 인(人)과 천(天)을 하나로 하는 것이 유학의 궁극적 목표이다. 그러므로 기(己)나 욕(欲)이라고 해서 무조건 부정하거나 초월해야 한다고 하지 않는다. 인간의 현실이 부정되거나 초월될 수 없으며 천(天)의 절대성이라고 해도 이 현실 속에서 실현되는 것이지 이를 벗어나 존재하는 것이 아니기 때문이다.

이런 점에서 고려 말 포은 정몽주의 다음과 같은 언급은 시사하는 바가 많다.

유자(儒者)의 도(道)는 모두 일상의 평범한 일입니다. 먹고 마시는 것이나 남녀에 대한 마음은 사람마다 같은 바이나 지극한 이치가 있으니, 욕직임과 고요함, 말하는 것과 조용히 있는 것이 그 바름을 얻으면 이것이 바로 요순(堯舜)의 도(道)입니다. 애초부터 몹시 높아 실행하기 어려운 것이 아닙니다. 저 붓대(佛氏)의 가르침은 그렇지 않습니다. 친척과 이별하여 남녀 관계를 끊고, 홀로 바위 동굴에 앉아 풀로 옷 해 입고 나무뿌리를 먹으며, 공(空)을 관조하여 열반(寂滅)에 드니 이것이 어찌 평상의 도리이겠습니까.¹⁸⁾

여기서 문제가 되는 것은 인간의 생리적 욕구나 감정 같은 것이 아니다. 인간의 현실 자체가 문제가 된다. 인간이 현실의 존재라는 점은 부정될 수 없다. 이를 부정한다는 것은 스스로를 부정하는 것이다. 현실 그 자체는 부정의 대상이 아니다. 문제가 되는 것은 그 현실이 바름을 얻었는가 하는 것이다. 그러므로 현실에는 지극한 이치가 있고 그것이 바로 요순의 길이자 바름을 얻는 길이라는 이 말은 송학, 특히 주자학의 욕망에 대한 시각을 단적으로 보여주는 말이라고 할 수 있다.

18) 정몽주, 『포은집』, 『圃隱先生本傳』

현실에 지극한 이치가 있다는 것은 “도라는 것은 잠시도 떠날 수 있는 것이 아니며 떠날 수 있다면 도가 아니라”는 생각의 연장선에 있다. 이런 각도에서 주자학은 “마땅히 그렇게 해야 할 것[所當然]”으로서의 “이(理)”를 말한다. 현실에 담긴 지극한 이치, 그것이 바로 존재를 가능케 하는 궁극의 원인[所以然]이다. 절대적인 이(理; 天理)란 바로 이 소당연(所當然)과 소이연(所以然)이다. 공자의 하늘이 천리(天理)로 재확인 되는 것이다. 따라서 이러한 이(理)에는 보편성과 절대성이 깃들여 있어야 한다. 공적인 것이지 사적인 것이 아니다. 그러므로 문제가 되는 것은 욕망이 아니라 이 욕망을 배타적으로 관철하려는 “이기심”, 즉 “사(私)”이다.¹⁹⁾

이기적인 인간이 사회를 향해 자신을 알리기 위해 하는 학문을 “남을 위한 학문”이라고 한다. 반면 오로지 스스로 납득할 수 있는 삶을 위해 스스로를 이루어 가는 것을 “위기지학”, 즉 “나를 위한 학문이라”고 한다. 송학에서는 이를 “도학(道學)”이라고 표현하였다. 도(道)는 일상(日常)을 떠나지 않으며 자신을 실현하는 길이다. 그러므로 자신을 완성하고 이를 사회로 확산시키려는, “내성외왕(內聖外王)”의 사고를 도학이라고 한다. 이런 사고 속에서 인간의 욕망은 긍정되지도 부정되지도 초월할 것으로 여겨지지도 않는다. 단지 충실한 삶을 통하여 “마땅히 그러해야 할 것[當然]”을 실현시키려 할 뿐이고, “이기적 욕망 충족”을 부정할 뿐이다.

이러한 송학, 특히 주자학의 특징을 그대로 반영하고 있는 것이 주희의 『중용장구서』이다.

마음의 허령(虛靈)한 지각(知覺)은 하나일 뿐이지만, 인심과 도심이 다른 것은 흑(인심)은 형기(形氣)의 사사로움에서 나오고 흑(도심)은 성명(性命)의 바름에 근원하여 지각되는 바가 같지 않기 때문이다. 그래서 흑 위태로워 편안하지 못하며 흑 은미하여 보기 어려운 것이다.

그러나 사람은 이 형체가 있기 때문에 비록 가장 지혜로운 사람이라도 인심이 없을 수 없고, 또한 이 성(性)이 있기 때문에 비록 가장 어리석은 사람이라도 도심이 없을 수 없다. 두 가지가 방촌(方寸) 사이에 섞여서 다스릴 바를 알지 못하면, 위태로운 것은 더욱 위태롭고 은미한 것은 더욱 은미해져서, 공정한 하늘의 이치가 마침내 사사로운 인욕(人欲)을 이기지 못하게 된다.

이는 인간의 본성과 욕망에 관한 주자학의 입장을 압축하고 있다고 할 수 있다. 인간의 지각을 그 근원에서부터 엄격히 구분하면서도 이 모두가 인간의 양면임을 분명히 한 위에서 도심을 통한 인욕의 통제를 말하고 있는 것이다. 맹자보다 인간의 사욕 혹은 공사(公私)의 구분을 엄밀히 하고는 있지만 큰 틀에서 볼 때 차이는 없다고 할 수 있다.

결국 유가에서 경계하는 것은 사(私)이지 욕(欲) 그 자체가 아니며, 욕(欲)은 조절되어야 할 것이지 제거될 수 있는 것이 아니라고 할 것이다. 이때의 욕(欲)은 절대적 이법 혹은 도덕 윤리인 천리(天理)에 대비되는 것이기는 하지만 위에서 1:1로 대립하는 것이라기

19) 정도, 『이정문집』 권3, 書, 『答橫渠先生定性書』: 人之情 各有所弊 故不能適道, 大率患在於自私而用智.

보다는 천리의 실현과정에서 나타나는 왜곡일 뿐이고, 왜곡이 견힌 욕망은 그 자체로 천리의 실현자가 된다. 이는 극기복례로부터 송명 이학까지 이어지는 유가의 욕망론의 핵심이라고 할 수 있다. 퇴계 이황은 이러한 사고의 흐름을 다음과 같이 정리하였다.

대저 마음을 닦는 학문이라는 것이 비록 갈림이 많기는 합니다만, 총괄해서 요약해 말하자면 인간의 사사로운 욕망을 막고 내 마음 속의 천리(天理)를 보존하는 두 가지 일뿐입니다.²⁰⁾

주자는 이러한 사(私)를 “기품”과 “인욕”의 둘로 설명했다.

명덕(明德)은 사람이 하늘에서 얻은, 모습은 없으나 영명하여 어둡지 않아 못 이치(理)를 갖추어 모든 일에 응하는 것이다. 단지 기품(氣稟)에 얽매이고 인욕(人欲)에 가리면 때로 어둡지만, 그 본체(本體)의 밝음은 일찍이 켜 적이 없다. 그러므로 배우는 사람은 마땅히 그 드러난 것에 의하여 마침내 밝혀 그 애초의 모습을 회복하여야 한다. ...반드시 저 천리(天理)의 극(極)을 다하여 한 터럭만큼의 인욕(人欲)의 사사로움도 없는 것이다.²¹⁾

“기품”은 타고난 생리적 한계를 의미하고 “인욕”은 후천적으로 사회화 하면서 생긴 이기심을 말한다. 이 둘이 선천적이나 후천적이나의 차이는 있지만 모두 인간의 존재적 한계, 즉 기(氣)의 결과라는 점은 같다. 여기서 문제가 되는 것은 기품이나 인욕이 아니다. 얽매이고 가려지는 왜곡이 문제이다. 기질을 교정하는 것은 맞지만 기질 자체를 부정하는 것은 아니다. 그러므로 앞서의 인용문에서도 과불급이 없는 중(中)을 말했던 것이다. 이는 선진유학에서 말하는 ‘치중화’의 이상과 맞닿아 있다. 그러므로 ‘천리의 극을 다하여 인욕의 사사로움도 없다’는 말은 이제 왜곡이 없던 ‘애초의 모습을 회복한다’는 말과 이어져 ‘현실과 이상의 완전한 하나됨’이라는 의미로 해석된다.

3. 조선주자학의 욕망론 : 존재의 완성과 욕망의 승화

16세기 조선 유학에서 논의된 것은 이 존재적 한계로서의 기(氣)라는 것이 구체적으로 무엇이나 하는 문제였다. 여기서는 욕망의 문제만을 다루므로 기(氣)의 부정적 측면이 강조되지만 사실 이(理)와 기(氣)는 이처럼 서로 같은 것은 아니지만 떠날 수 없는 한 존재 속의 두 측면이다. 그러므로 인간의 욕망이 기(氣)의 결과물이라면 그것이 본질적인 것이냐 하는 질문이 나올 수밖에 없고, 어떠한 대답이 나온다고 하더라도 그에는 필연적으로

20) 李滉, 『退溪集』 권37, 書, 「答李平叔」.

21) 『대학』, 「1장」 주자주 : 明德者 人之所得乎天而虛靈不昧 以具衆理而應萬事者也. 但爲氣稟所拘 人欲所蔽 則有時而昏. 然其本體之明 則有未嘗息者. 故學者 當因其所發而遂明之 以復其初也. ...蓋必其有以盡夫天理之極 而無一毫人欲之私也.

논리적인 문제점이 발생할 수밖에 없다.

사실 기(氣)를 존재적 한계라고 하는 것은 동전의 양면 중 한쪽 면만을 말한 것이다. 기(氣)는 보편을 실현하는 실현자이기도 하다. 주자학에서 말하는 보편자인 이(理)는 말 그대로 보편이므로 현실화될 수 없다. 하나의 개체에는 보편과 특수 양면이 존재해야 한다는 것이 유가의 논법이고 보면 이(理)는 기(氣)를 전제로만 실현될 수 있다는 말 역시 같은 맥락에서 설명된다. 즉 이(理)는 보편자이지만 제한되지 않을 수 없고,²²⁾ 기(氣)는 보편을 실현하는 것이지만 동시에 제한하지 않을 수 없는 것이라고 하겠다.

퇴계 이황은 여기서 인간의 욕망이 본질적인 것이라고 본다. 여기서의 본질적이라는 것은 인간이 기(氣)를 전제하지 않을 수 없고, 기(氣)는 보편자가 아니므로 어쩔 수 없이 제한되는 상황이 있을 수밖에 없으며 그 결과는 보편의 질서를 벗어날 수 있다는 의미이다.²³⁾ 다만 이 기(氣) 자체가 보편의 질서 속에서만 존재하므로 기(氣)가 보편의 질서를 벗어난다는 것은 극히 드문 경우이고 발생한다고 하더라도 지속성을 가질 수 없는 일회적인 사건이라고 할 수 있다고 본다.²⁴⁾ 그러나 분명 이것이 기(氣)가 보편자가 아니라는 점에서 벌어지는 현상이므로 부정할 수 없는 현실이라고 받아들인다. 보편의 질서를 기(氣)가 실현시키는 경우와 기(氣)의 한계로 인해 보편의 질서를 벗어나는 경우, 둘 다 인간이라는 존재에게 주어진 현실이라는 것이다. 이를 “호발(互發)”이라고 한다.

반면 율곡 이이는 이를 원인 상의 문제가 아니라 과정 상의 문제라고 본다. 어차피 모든 존재는 몸과 마음을 가지고 있고, 이는 모두 기(氣)에 보편의 질서가 존재함으로써 가능해진 것이다. 그러므로 그 자체를 가지고 선이니 악이니 할 수는 없다. 문제는 이 존재가 활동을 할 경우 보편이 아니다보니 지나치거나 모자라는 문제가 발생할 수 있고, 이것이 바로 인간의 욕망이 조절되지 못하는 경우라는 것이다.

율곡의 이 말은 현실에 두 가지 경우가 없다는 것이 아니라 현실의 문제에 본질적인 원인이 각각 존재한다고 볼 수는 없다는 말이다. 만약 현실의 두 양태가 배후에 존재론적인 원인을 따로 가지고 있다고 한다면 이는 내면의 끝없는 투쟁을 전제하지 않을 수 없다는 생각을 가지고 하는 말이다. 즉 퇴계 식으로 보면 인간은 본질적으로 선악의 근원을 따로 가지고 있으므로 완전한 천(天)과의 합일은 불가능하다고 보는 것이다.²⁵⁾

22) 제한된 개체 속의 보편자를 性이라고 한다. 이 ‘제한된 개체 속의 보편자’가 과연 무슨 의미나 하는 문제를 놓고 벌인 논쟁이 바로 湖洛論爭이다. 이는 본고의 범위를 벗어나므로 논의하지 않는다.

23) 이황, 『퇴계집』 권7, 筭, 『進聖學十圖筭并圖』, 『第6 心統性情圖』: …朱子所謂, “雖在氣中 氣自氣性自性 不相夾雜”之性 是也. 其言性 既如此 故其發而爲情 亦以理氣之相須或相害處言.

24) 이황, 『퇴계집』 권7, 筭, 『進聖學十圖筭并圖』, 『第6 心統性情圖』: … 如四端之情 理發而氣隨之 自純善無惡, 必理發未遂 而拚於氣然後 流爲不善; 七者之情 氣發而理乘之 亦無有不善, 若氣發不中 而滅其理 則放而爲惡也. / 이황, 『퇴계집』 권14, 書, 『答南時甫』: 因思花潭公所見 於氣數一邊路熟 其爲說未免認理爲氣 亦或有指氣爲理者. 故今諸子亦或狃於其說 必欲以氣爲亙古今常存不滅之物 不知不覺之頃 已陷於釋氏之見, 諸公 固爲非矣.

25) 이이, 『율곡전서』 권9, 書1, 『答成浩原』 壬申: …今若曰, “四端 理發而氣隨之, 七情 氣發而理乘之” 則

사실 퇴계는 이(理)와 기(氣)를 대등하다고 본 일이 없고, 기(氣)의 일탈이 본체적인 의미에서의 본질일 수 있다고 본 적도 없으므로 이러한 비판이 꼭 맞는 것은 아니었다. 퇴계에게 있어 기(氣)란 이(理)를 실현시키는 재료이지만 이는 반대로 기(氣)가 이(理)와 같은 보편자는 아니라는 것을 의미한다. 둘은 전혀 다른 범주-주자학적으로는 형이상과 형이하-인 것이다. 존재는 이(理)대로 기(氣)를 통해 형성된다. 기(氣)의 일탈은 기(氣)의 속성이나 의지의 결과가 아니다. 자기 한계에 따른 결과일 뿐이다. 그리고 이는 시정되고 통제될 수 있다. 이(理)대로 실현된 주체의 노력으로 일탈은 시정되고 그 경우도 줄어 결국은 의도하지 않아도 절도에 맞는 종심(從心)의 상태에 이르게 되는 것이다. 인간이기에 누구나 실수할 수 있지만 꾸준한 노력으로 이를 승화시킬 수 있다는 것이다. 퇴계와 율곡의 논리는 분명 다르지만 이들은 모두 인간의 한계를 이상 속에서 조화시켜 자연스러운 존재의 성숙을 추구하는 것이라고 할 수 있다. 이는 선진유학부터 송학까지 이어진 긴 인간론 전통을 계승한 것이기도 하다.

Ⅲ. 욕망의 원인과 발현 양태

1. 선진유학에서의 욕망의 작용 : 폐(蔽)와 사(思)

유의해야 할 것은 공맹순이 한결같이 예(禮) 혹은 천(天)에 대비시켜 인간의 욕망을 논의하고 있기는 하지만 욕망 그 자체를 부정한 것이 아니라 욕망이 예(禮) 혹은 천(天)과 하나되지 못하고 자신만의 욕망으로 그치는 것을 부정하였을 뿐이라는 것이다. 공자는 ‘도덕적인 사회에서 못 사는 것은 부도덕한 사회에서 잘 사는 것처럼 문제가 있다’²⁶⁾고 보았고, ‘가능하다면 천한 일이라도 해서 부자가 되고 싶지만 뜻대로 되지 않는다면 하고 싶은 일을 하겠다’고 하였다. 다만 이를 기필할 수 없으므로 보다 높은 만족을 주는 높은 가치의 일을 하려고 할 뿐이다.²⁷⁾

공자는 이러한 사적인 욕망 충족의 원인에 대해 분명한 언급을 한 적이 없다. 그러나 “곤경에 처해서도 (제 길을 걸어야 함을) 배우지 않는다[困而不學]”거나 스스로 ‘어찌할까?’ ‘어찌할까?’하고 걱정하지 않는 사람은 어찌할 수 없다²⁸⁾고 하는 부분에서 인간으로서의 자각 없이 현재의 삶에 매몰을 지적하고 있다고 할 수 있을 것 같다.

是理氣二物 或先或後 相對爲兩岐 各自出來矣, 人心豈非二本乎? 情雖萬般 夫孰非發於理乎? / … 非若互發之說 或理發或氣發 而大本不一也. … 無先後 無離合 不可謂互發也.

26) 『논어』, 『태백8』 13 : 邦有道 貧且賤焉 恥也, 邦無道 富且貴焉 恥也.

27) 『논어』, 『술이7』 11 : 曰 富而可求也 雖執鞭之士 吾亦爲之, 如不可求 從吾所好.

28) 『논어』, 『위령공15』 15 : 子曰, “不曰‘如之何如之何’者 吾末如之何也已矣.”

순자는 근본적으로 인간의 본성이 악(惡)하다고 선언하였지만, 사실 그 논리를 잘 따져보면 그 악의 원인으로 인간이 큰 이치를 보지 못하고 부분에 매몰(蔽於一曲)되기 때문이라고 하고 있음을 발견할 수 있다.²⁹⁾ 이 두 언설이 서로 모순이나 아니냐의 문제는 있겠으나 인간의 완성을 추구하는 순자의 전 구도로 볼 때 이 둘은 인간의 현실적 한계 혹은 경향성에 대한 인정과 그 실제 내용에 대한 규정으로 보는 것이 타당할 것 같다. 즉 인간은 자각하지 못한 상태에서라면 부분에 갇힐 수밖에 없다는 것으로 해석될 수 있을 것이다.

맹자의 설명 역시 같지는 않지만 대체로 비슷하다. 그는 인간의 욕망을 감각의 한계에 두고 그 극복의 열쇠를 마음의 반성적 지각에 둔다. 그러므로 사고할 줄 모르고 관능에 매몰되는 것(不思而蔽於物)을 문제로 지적한다.³⁰⁾ 양자 모두 인간의 존재성 자체에 한계가 있다는 것과 그 한계에 매몰됨, 즉 폐(蔽)를 말한다는 공통점이 있는 것이다.

그리고 이러한 매몰이 가능한 것은 인간이 제대로 된 판단을 하지 못하기 때문이라는 생각도 공통적이다. 맹자는

물고기 요리도 먹고 싶고 곰발바닥 요리도 먹고 싶지만 둘 다 할 수 없다면 물고기를 버리고 곰발바닥 요리를 택하는 것처럼, 삶도 내가 바라는 바이고 의로움도 내가 바라는 바지만 둘 다 할 수 없다면 삶을 버리고 의로움을 택하는 것이다.³¹⁾

라고 하고 있다. 모든 것에는 등급이 있으며 상위 가치의 것은 하위 가치에 비해 높은 만족감을 준다. 그러므로 낮은 가치의 것으로 상위의 가치를 대체하는 것은 어리석은 일인데 이를 인간이 모르기 때문이라고 본 것이다. 이는 공자가 ‘사람들이 음식은 먹을 줄 알지만 맛을 아는 경우는 드물다’³²⁾라고 하거나 ‘사람의 길이란 잠깐이라도 떨어질 수 없는 것이니, 떨어질 수 있다면 길이 아니라’³³⁾라고 한 말과 상통한다.

맹자와 상반된 주장을 한 것으로 알려진 순자도

사람이 타고난 것(性)은 악하다. 그 착한 것은 고쳐서 그런 것(偽)이다. 이제 사람의 성(性)이 나면서부터 이익을 추구함이 있는데 이를 그대로 따르기 때문에 다툼이 생기고 사양할 줄 아는 것이 사라지는 것이다. … 그러므로 법사(法師)가 교화하고 예의로 인도한 뒤에야 사양할 줄 아는 데서 나오고 문리에 부합하여 …³⁴⁾

29) 『순자』, 『해폐』: 凡人之患 蔽於一曲 而闇於大理. … 豈不蔽於一曲而失正求也哉!

30) 『맹자』, 『고자 상』15: “鈞是人也 或從其大體 或從其小體 何也?” 曰, “耳目之官 不思而蔽於物 物交物 則引之而已矣, 心之官則思 思則得之 不思則不得也…”

31) 『맹자』, 『고자 상』10.

32) 『중용』, 4장: 人莫不飲食也 鮮能知味也.

33) 『중용』, 1장: 道也者 不可須臾離也 可離 非道也.

34) 『순자』, 『성악』

라고 하고 있다. 여기에 ‘사람들의 문제가 한 귀퉁이에 가려 큰 이치에 어두운 데 있다’는 말을 더하고 보면, 이들이 모두 인간의 반성적 사고능력을 통한 올바른 판단의 가능성을 신뢰하고 있다는 것과 욕망에 대한 종속을 바로 이 능력에 대한 제대로 된 자각이나 발현부족에 두고 있음을 알 수 있다. 이들이 모두 타고난 욕망에 순응하기 보다는 보다 고양된 더 큰 삶을 지향하라는 점에서 별 차이가 없는 것이다.

공자나 맹자, 순자에 이르는 선진유학에 있어서 인간이란 현실적인 한계가 있는 존재이지만 동시에 스스로를 고양시킬 수도 있는 존재이며, 인간의 욕망이란 부정할 것이 아니라 바르게 이끌어 승화시켜야 할 내 모습의 하나일 뿐이었다고 하겠다. 인간의 욕구 혹은 욕망, 감정 등등의 것은 부정하거나 초월할 대상이 아니라 그 의미를 알고 제대로 실현시켜야 할 것들일 뿐인 것이다.

공자는 ‘사람들이 음식은 먹을 줄 알지만 맛을 아는 경우는 드물다’고 하면서 ‘사람의 길이란 잠깐이라도 떨어질 수 없는 것이니, 떨어질 수 있다면 길이 아니라’고 하였다. 현실 자체에서 그 깊이를 알고 승화, 실현시킬 수 있어야 한다는 것이다. 그러므로 노인을 편안케 하고 어린이를 품어줄 수 있는 것³⁵⁾이다.

맹자는 일찍이 이런 말을 한 적이 있다.

의지(意志)는 기(氣)의 장수(將帥)요, 기(氣)는 몸에 꼭 차 있는 것이니, 의지(意志)가 가장 먼저 이고, 기(氣)는 그 다음이다. 그러므로 말하기를 ‘그 의지(意志)를 잘 잡고도 또 그 기(氣)를 함부로 하지 말라.’고 한 것이다.³⁶⁾

인간의 신체(氣)와 의지 사이의 관계를 정리한 이 언급에 이어지는 것이 바로 유명한 호연지기(浩然之氣)를 어떻게 기를 것인가 하는(養氣) 것이다. 인간의 의식이 중요하고 욕망에 대한 통제도 중요하지만 그것이 무조건적인 억압의 형태로 나타나서는 안 된다는 것을 보여주는 언설이다. 이런 의미에서 『중용』의 다음과 같은 구절은 선진시대 유가의 인간이해를 단적으로 정리하고 있다고 할 수 있을 것이다.

희노애락(喜怒哀樂)이 아직 드러나지 않은 상태를 중(中)이라고 하고, 드러나 모두 절도에 맞는 것을 화(和)라고 한다.

다만 높은 가치, 높은 만족도는 그것을 실현하는 길도 어렵다는 한계가 있기 때문에 공자나 맹자나 스스로를 포기하는 사람들도 있다는 것을 분명히 인정한다.³⁷⁾ 특히 이러한

35) 『논어』, 『공야장5』, 25 : 老者 安之, 朋友 信之, 少者 懷之.

36) 『맹자』, 『공손추 상』, 2 : 夫志 氣之帥也, 氣 體之充也; 夫志至焉 氣次焉. 故曰 持其志 無暴其氣.

37) 『논어』, 『계씨16』 9 : 困而不學 民斯爲下矣. / 『맹자』, 『이루 상』 4 : 孟子曰, “自暴者 不可與有言也, 自棄者 不可與有爲也. 言非禮義 謂之自暴也, 吾身不能居仁由義 謂之自棄也.”

성취가 스스로의 만족감에 근거한다는 점에서 스스로를 포기한 사람들에게는 어떠한 유인(誘因)도 있을 수 없음 역시 인정한다.³⁸⁾ 순자가 사람들의 본성이 바로 이러한 ‘스스로를 포기’하는 근거가 된다고 보고 이를 교정하여야 한다고 한 것은, 이런 의미에서 분명 의미 있는 일일 것이다. 그가 지향하는 대인, 지인, 성인 등이 모두 자연스러운 자기표현과 도덕적인 삶과의 완전한 합일을 이룬 존재라는 점에서 보면 더더욱 그렇다. 그러나 그 역시 스스로를 포기한 사람에 대한 뚜렷한 대책을 제시하고 있는 것은 없다는 점에서 유가로서의 한계는 똑같이 가지고 있다고 할 것이다. 후일 그의 제자들이 외재적인 강제성을 띠는 법가(法家) 사상을 전개한 것도 바로 이런 유가적 한계에 대한 새로운 돌파구를 추구한 결과일 수도 있다는 생각을 해보게 된다.

2. 송명리학에서의 욕망의 작용 : 자사용지(自私用智)와 기질의 구(拘)와 폐(蔽)

유가의 기본 교리는 인간의 주체적 자각과 자기완성에 있다. 이러한 욕망의 발동원인에 대한 규정은 인간의 본질에 대한 확신과 결단에 부수되어 존재한다. 따라서 이에 대한 분명한 논리가 따로 존재하는 경우는 드물다. 더더구나 선진유학의 논의가 분명한 상황에서 특별한 논의가 따로 존재할 필요는 없다는 경향도 있다. 맹자학을 계승했다는 상산학이나 상산학과는 연계가 두드러진 양명학의 논의에 선진의 사상을 참조할 필요가 있는 것도 이 때문이다.

하지만 송대의 학문에는 분명 선진의 논리를 보다 진전시킨 부분들이 존재한다. 정명도는 『식인편』에서 인간의 욕망을 사람의 혈맥이 잘 돌지 않아 병이 드는 것에 비교한 적이 있고³⁹⁾ 『정성서』에서는 ‘자신의 사사로움을 추구하고[自私]’ ‘이를 위해 도구적인 이성을 사용하는 문제[用智]’를 지적한 바 있다.⁴⁰⁾ 이는 맹자나 순자의 논리를 보다 구체화한 것으로 볼 수 있다. 특히 ‘만물과 똑 트인 심정으로 하나되어 공정하게 되어야[廓然大公]한다’는 점에서 부분에 매몰되지 말라는 맹자나 순자의 논리와 만난다.

정명도의 동생인 정이천은 그의 유명한 『안자소호하학론』에서 맹자와 『중용』의 논리를 조합하여 인간의 감정이 욕망을 추동하는 과정과 그 조절을 통한 중(中)과 화(和)의 성취를 논하고 있다.⁴¹⁾ 여기서 이천은 특히 자기 완성을 이루기 위한 사(思)와 그 사(思)의 단계를 넘어 자연스러움에 이른 성인의 경지를 논함으로써 이를 공자의 종심(從心)으로 최종 귀결시키고 있다. 이는 선진 유학의 성과를 그대로 소화하고자 하는 노력을 보여주는 것이라고 하겠다.

38) 『논어』, 『위령공15』 15 : 子曰, “不曰‘如之何如之何’者 吾末如之何也已矣.”

39) 정호, 『이정유서』권2상, 『식인편』

40) 정호, 『이정문집』권3, 명도문집, 서, 『답횡거선생정성서』

41) 정이, 『이정문집』권9, 이천문집, 잡저, 『안자소호하학론』

송학을 집대성했다는 주자의 논리 역시 이러한 전대의 성과를 계승한 것이다. 하지만 주자는 기존의 논의에 더해 인간의 욕망을 좀 더 세분한 것이 눈에 띈다. 주자는 『경연강의』나 『대학장구』 등에서 인간의 문제를 타고난 생리적 한계인 기품(氣稟)과 후천적으로 형성된 인욕(人欲)으로 나눈다. 이 둘 모두가 『중용장구서』에서 규정한 “형기(形氣)”의 문제인데, 인간인 이상 이러한 모습이 없을 수 없다는 점에서 이 자체가 문제가 되는 것은 아니다. 다만 이 기품이 본연의 밝은 지각인 명덕을 엷매고 가린다는 것이 문제이다. 주자는 이를 구(拘)와 폐(蔽)로 표현하였다.

이러한 모든 욕망의 발생은 기본적으로 인간으로서의 특수성에 근거한다는 점에서 똑 같고, 비록 인간으로서의 특수성에서 기원한다고 해도 그것이 사사로움으로 흐르지 않는다면 문제될 것이 없다는 점 역시 공통적인 견해다. 그러므로 주자는 단순히 “형기(形氣)”를 문제삼지 않고 ‘형기의 사사로움[形氣之私]’을 문제삼는다. 정명도가 말하는 ‘확연대공’의 대척점에 ‘자사용지’가 있는 것처럼 주자가 말하는 ‘성명지정(性命之正)’의 대척점에는 ‘형기지사’가 있는 것이다. 송학에서 문제가 되는 욕망은 존재론적인 근거를 가지기는 하지만 그것 자체가 문제가 되는 것이 아니라는 의미가 된다. 문제가 되는 시점이 가치적, 실천적인 부분, 즉 공정(公正)에 대한 사(私)인 것이다. 그러므로 실제로 송학에서 문제가 되는 욕망은 인간의 가치판단 혹은 행위의 실천에서 발생한다고 할 수 있다. 이는 또한 본연의 지각이 제대로 각성되지 못한 결과로 규정된다고 할 수도 있다.

3. 조선주자학에서의 욕망에 관한 논의

조선주자학의 욕망에 관한 논의는 너무도 유명한 사단칠정논쟁을 통해 알려져 있으므로 일일이 채언을 할 필요는 없을 것이다. 다만 조선주자학과 이전의 논의가 다른 것은 인간의 욕망 혹은 악(惡)의 발생 원인이 본격적으로 논의되었다는 것과 그 논의가 심도있게 진행되면서 조선주자학만의 특징이 형성되었다는 사실 정도는 거론할 필요가 있을 것 같다. 사칠논쟁에서 특히 주목할 것은 퇴계와 율곡의 논리일 것인데, 양자의 차이는 인간의 마음을 이원적으로 파악할 수 있느냐 하는 문제에 초점이 있다.

주자학에서 마음은 단일자이다. 이 단일자에는 그러나 형이상으로서의 측면과 형이하로서의 측면이 있다. 형이상이란 보편적 절대이고, 형이하는 단순히 재료일뿐이다. 그러므로 양자는 전혀 다른 범주이므로 하나의 존재라고 하더라도 항상 동조되는 것이 아니다. 그러므로 주자는 이를 형기의 사사로움과 성명의 바름으로 나누고 인심과 도심으로 명명했다.

퇴계는 이를 바탕으로 인간의 도덕적 감정과 일반 감정을 대상에 종속되느냐 아니냐를 가지고 구분하였다. 칠정은 맹자가 말한 소체(小體)로서 대상의 자극에 종속될 뿐이지만, 사단은 본래 가지고 있던 도덕성이 대상의 자극에 반응하여 일어나는 것으로 대체(大體)의 작용이라고 할 수 있다. 물론 사단이라고 해도 인간인 이상 완전한 것은 아니어서 언

제든지 칠정의 관능에 의해 변질될 수는 있다. 그러나 이는 항상 내 마음 속에서 발현하는 것으로서 결코 완전히 사라질 수도 없고 완전히 변질될 수도 없는 것이었다. 그러므로 주자는 이를 바탕으로 명덕을 밝힐 수 있다고 하였던 것이다.

율곡 역시 이러한 퇴계의 본체 발현은 긍정한다. 문제는 퇴계가 이 본체 외에 칠정에도 똑같은 존재 자격을 주고 있다고 보았다는 데 있다. 만약 소체인 칠정이 대체인 사단이 본연의 마음이 발현하는 것처럼 내면에 존재론적 근거, 즉 기질의 한계가 발현하는 것이라고 하면 이는 마음을 이원적으로 나눈 것이 되어 결코 완전한 자유, 즉 종심은 불가능하게 된다고 보았다. 율곡은 퇴계의 이원적 발현, 즉 호발을 비판하였다.

하지만 여기에는 율곡의 오해가 상당히 작용하고 있다. 일단 퇴계는 칠정이 완전히 기질의 한계에 따른 결과라고 본 적도 없고, 사단에 대비하여 둘을 대등한 자격으로 구분한 적도 없다. 다만 칠정이 현실의 인간을 담았다면 사단은 인간의 본연성이 발현한 것이라고 본 것뿐이다. 분명 인간에게는 이 양면이 존재한다고 느꼈고, 이 둘이 인간의 양면이라고 본 것이다. 그러면서도 이 둘 모두 존재의 원리는 동일하다고 보았다. 다만 형이상과 형이하가 엄연히 다르므로 기질의 왜곡 가능성도 분명 인정해야 한다고 본 것뿐이다.

반면 율곡은 인간의 일반적 감정 위에 도덕적 감정을 두어 칠정이 사단을 포함하는 구조를 형성하였다. 그는 인간의 일반적 감정이 고양되어 중절(中節)하게 된다면 그것이 바로 도덕적인 감정, 즉 인심의 도심으로의 승화라고 보았다. 율곡이 말하는 ‘기질의 교정[矯氣質]’은 바로 여기서 논해진다.

IV. 욕망의 도덕적 승화와 “경(敬)”

1. 입지(立志)와 욕망의 조절

“기(己)”로 말하든 “소체(小體)” 혹은 “성(性)”으로 말하든 공통적인 것은, 이러한 것들이 결국은 인간의 개체로서의 한계에서 근원한다는 것이다. 유가의 주체가 인간의 현실과 그 현실의 승화인 한 본질 혹은 절대와의 합일을 추구한다고 하더라도 논의의 시작점은 상대적이고 특수하며 제한된 개체성일 수밖에 없다. 유가의 수양은 이러한 개체로서의 한계를 고양시켜 본질과의 합일을 추구한다.

공자는 사람이 생래적으로 ‘곧다[直]’고 본다. 현실에서 접하는 수많은 왜곡은 마치 교통신호를 지키지 않아도 멀쩡한 것과 같이 요행히 사고를 면한 것뿐이라고 본다. 생래적인 곧음은 하늘에서 온 것이다. 하늘이란 결국 자기 내면의 본질과 같으므로 인간은 본래적으로 가진 절대적 도덕성의 다른 이름이기도 하다.⁴²⁾ 인간은 바로 이 도덕성을 실현할 수 있고, 실현 해야 할 자이다. 도덕성 자체가 인간을 실현시키는 것은 아니다. 이 도덕

성은 존재의 본질이므로 인간의 행위는 원래 도덕성 그 자체여야 한다. 그러나 개체로서의 현실이 이를 왜곡시키고 있다. 그러므로 이 왜곡의 극복이 문제가 된다.

이 점에서 앞서 살펴본 안자에 대한 공자의 답, 즉 ‘예가 아니면, 보지도 듣지도 구하지도 행하지도 말라’는 말이 새삼 의미를 가진다. 인간은 본질적으로 도덕적이다. 그러므로 스스로의 삶에서 주체가 된다면 부도덕할 이유가 없다. 현실적인 한계라고 해도 본질 자체를 부정할 수는 없기 때문이다. 그러므로 각성된 인간은 현실의 한계를 본질의 입장, 즉 주체로서 조절하고 통제할 수 있다. 그러므로 예를 기준으로 행위를 결정할 수 있는 것이다.

하지만 현실의 인간은 그렇지 못하다. 그러므로 각성된 인간의 행위를 목표로 의도적인 노력을 경주하여 그 한계를 돌파하지 않을 수 없다. 극기란 바로 이 한계를 돌파하려는 의지적인 노력을 지칭하고 예는 기준이자 목표지점에 해당한다.

이러한 주체적 행위는 외부적 자극이 아닌 내면적 각성에 근거한다. 그러므로 스스로 ‘어찌할까?’ ‘어찌할까?’하고 걱정하지 않는 사람은 공자라도 어찌할 수 없다고 하였고, 스스로 자신의 한계를 짓고 그 속에 안주하려는 제자를 나무라기도 하였다. 개인차는 있지만 노력하면 본래의 모습을 회복할 수 있으며, 이에겐 시간적인 선후는 문제되지 않는다. 요컨대 스스로 하려고 하느냐 하는 것만 문제되는 것이다. 그러므로 “인(仁)이 멀리 있겠는가? 내가 인(仁)하려고 하다면, 이 인(仁)이 이를 것이다.⁴³⁾”라고 하기도 하였고, “누군들 문으로 나가지 않고 밖으로 나갈 수 있겠는가? 어째서 이 길(道)로는 가려 않는지...”⁴⁴⁾라고 하기도 하였다.

맹자의 입장도 크게 보면 공자와 다를 것이 없다. 그 역시 ‘마음의 역할은 생각하는 것이고, 생각하면 알 수 있다’고 하였다. 하지만 그는 공자와는 달리 보다 구체적인 실천방안을 여럿 제시하기도 하였다. 그의 실천방안 중에서 후대에 특히 주목을 받은 것이 바로 양기(養氣)이다. 그는 인간의 도덕적 행위에 의해 본질적이고 도덕적인 생명력이 배양된다고 보았다. 그는 이 생명력이 항상 발현되지만 제대로 기르지를 않고 바로 소진시켜버림으로써 없는 듯이 보일뿐이라고 한다.⁴⁵⁾ 생명력이란 생리적인 욕구를 수반하므로 꼭 도덕적인 것만은 아니지만 그 역시 본질의 실현이라는 점에서 본다면 이를 어떻게 조절하느냐가 문제가 되지 이를 제거하려고 들어서는 안 된다고 할 수 있다. 그러므로 도덕적 본질을 바라보며 그렇게 되려고 하는 인간의 의지와 생리적인 욕구를 수반하지만 본래

42) 공자의 天이 단순히 내재적인 도덕성에 불과한 것인가 하는 점은 논의의 여지가 있다. 외재적인 절대성을 포함하지 않는 순수 내재만이 아니라는 주장이 있고, 분명 맹자의 논의와는 다른 면이 여러 곳에서 보이기 때문이다. 이 절에서는 인간의 수양만을 대상으로 하므로 이에 대한 문제는 논의에 포함시키지 않는다.

43) 『논어』, 『술이7』 29 : 仁遠乎哉? 我欲仁 斯仁 至矣.

44) 『논어』, 『옹야6』 15 : 誰能出不由戶, 何莫由斯道也.

45) 이에 관해서는 흔히 〈牛山章〉으로 불리는 『맹자』, 『고자 상』, 〈제8장〉을 참조할 것.

한 뿌리에서 나온 생명력이 서로를 완성시킬 수 있도록 해야 한다고 하였다. ‘잊어버리지도 말고 조장하지도 말라’⁴⁶⁾는 말이나 ‘기(氣)를 함부로 하지 말라’는 말은 이런 맥락에서 나왔다.

인간의 한계를 인간의 본모습이라고 보는 순자 역시 생리적 욕구를 수반하는 인간의 한계를 마음으로 조절할 것을 주장한다. 그는 사람의 마음이 길(道)을 알 수 있으며, 선입견을 버리고 한결같이 하여 외부자극에 흔들리지 않을 수 있다면 본질과 현실 욕망 사이의 갈등은 없어질 것이라고 하여 이를 ‘크게 맑고 밝은 상태[大清明]’라고 한다. 맹자와 같이 마음으로 기(氣)를 조절하는 방안을 가지고 있는 것이다. 다만 맹자가 양자의 조화에 초점을 맞추는 반면 순자는 성(性)의 인위적 교정(矯正)에 무게를 두어 외적 자극의 극복을 강조한다는 차이가 있다.

이처럼 선진시대 유가의 논리는 한결같이 인간의 이성으로 자신의 현실적 한계나 욕망을 조절할 수 있다고 보고 있으며, 그 궁극을 본질과의 완전한 합일 혹은 욕망과 당위의 자연스러운 조화로 본다는 공통점이 있다. 공자의 ‘마음이 하고자 하는 것을 따라도 법도를 넘지 않았다’는 말은 바로 이런 궁극을 보여주는 것이고, ‘마음이란 생각하는 것이다. 생각하면 알 수 있다’면서 ‘먼저 그 대체를 세우라’는 말은 인간의 주체를 자각시키는 말이라고 할 수 있다. 마음을 다스려 욕망을 교정함으로써 인간으로서의 모습을 보인대(人性起僞)는 순자의 입장은 이러한 노력의 가치를 단적으로 시사하는 것이라고 할 수 있다.

2. 경(敬)과 성의(誠意)의 갈림

유학이 불교에 대한 안티테제로서 형이상학화한 송명대라고 해서 이러한 선진 유학의 범주를 벗어나는 것은 아니다. 다만 보다 정교하고 체계적인 이론 배경과 보다 구체적인 방법론을 제시하고자 하는 것뿐이었다. 이러한 송명대의 논의, 특히 수양의 방법에 관한 논의에서 중심이 되는 것은 “경(敬)”의 수양법이다. 경(敬)은 고대부터 다양한 방식으로 언급된 적이 있기는 하지만 말 그대로 “경건함”이라는 의미일 뿐, 특별히 수양의 방법이라는 측면에서 주자학에서 말하는 것과 같은 용례로 등장한 적은 별로 없었다.⁴⁷⁾

하지만 『논어』에는 군자에 대해 묻는 자로의 말에 “경(敬)으로 스스로를 닦는다[脩己以敬]”는 공자의 답변이 보이고 있고, “경(敬)에 있으면서 간(簡)을 행한다”(仲雍)거나 “군자는 경(敬)하여 잃어버림이 없고 남을 공경하면서도 예의가 있다”(卜商)는 등의 말이 보이고 있다. 특히 안자에게 준 ‘예가 아니면 보지도 듣지도 구하지도 행하지도 말라’는 말은 경(敬)과 예(禮)의 연관성을 고려할 때 송대의 논의와 매우 밀접한 관련을 가진다고 할 수 있다.⁴⁸⁾

46) 『맹자』, 『공손추 상』 2.

47) 이에 관해서는 주자의 강력한 비판자였던 육상산의 다음과 같은 언급이 시사하는 바가 클 것 같다.

원래 수양의 원칙으로 송대 초기에 논의된 개념은 “정(靜)”이었다. 북송시대 다섯 철학자의 수위를 차지하는 주렴계가 강조한 것도 이 “정(靜)”이었고, 정명도 정이천 형제 역시 정좌(靜坐)와 연결하여 이 개념을 중시하였다. 그러나 이 “정(靜)”이 불가나 도가의 정좌와 구별되어야 한다는 의미에서 정이천은 “경(敬)”으로 바꾸었고, 이후 주자에게 이어져 주자학의 대강령이 되었다.⁴⁹⁾

주자학에서의 경(敬)은 이전의 여러 경(敬)에 대한 정의를 통합하여 “흩어진 마음을 거두어 늘 깨어있음[收斂而常惺惺]”, “마음을 하나로 하여 이랬다저랬다 하지 않음[主一無適]”, “몸가짐을 가지런히 하고 마음을 엄숙하게 가짐[整齊嚴肅]”의 세 가지로 정리되는데, 퇴계 이황은 특히 세 번째의 “몸가짐을 가지런히 하고 마음을 엄숙하게 가짐”을 중시하였다. 그에 의하면 주자학에서의 경(敬)은 마음이 움직이기 전에 대비하고 준비하는 함양(涵養)과 움직인 마음을 돌이켜 살피는 성찰(省察)의 둘로 나뉘고, 성찰은 다시 좋은 마음을 지키고 잘못된 마음을 교정하는 존양(存養)과 극치(克治)의 둘로 갈라진다. 주어진 상황에서 어떻게 하는 것이 옳은가를 고민하는 격물치지에 선행되어야 하는 것이 바로 이 경(敬)이고, 실천에 앞서 자신의 마음을 참되게 하는 것에 선행되어야 하는 것도 바로 이 경(敬)이다. 그러므로 경(敬)은 앎과 실천, 마음의 움직임과 고요함을 꿰는 것이자 대상에 종속되지 않은 참된 주체의 모습이라고 할 수 있다.

이런 주자학의 경(敬)에 대해 비판적인 입장을 견지하면서 자신의 도덕적인 본모습을 먼저 세우고 이를 기준으로 실천하고 반성하는 것이 육상산의 “선립기대체”, “선지후행”의 입장이라면, 양명학은 자신의 타고난 도덕지의 완전 실현을 주장한다. 앎과 실천이 하나여야 한다는 입장에서 보면 상산학이나 양명학은 같다. 도덕적인 본마음을 말하는 것도 같다. 양명학은 마음의 본모습이 선악의 상대적인 세계에 있지 않는 절대선임을 분명히 한 상태에서 미세한 갈림의 순간(幾)에 도덕지인 양지(良知)로 판단하여 선을 보존하고 욕망을 제거하는 “존천리거인욕(存天理去人欲)”의 방법을 주장하는데, 이는 “선립기대체”, “변지(辨志)”, “선지후행”으로 이어지는 상산학과 매우 유사하다. 일반적으로 양자의 학문이 “육왕심학”으로 일컬어지는 까닭일 것이다.

이러한 육왕학의 수양법은 엄밀히 비교하자면 주자학의 성의(誠意)에 해당한다. 주자는 수양의 단계를 ‘격물-성의-정심’ 순으로 큰 틀을 정리하고, 다시 개개의 일상에서 ‘성의’의 실천을 통한 자각 역시 인정하여 지행이 병진한다는 주장을 제시하였다. 주자의 이 기준으로 볼 때 육왕학의 수양은 격물을 뺀 성의에 한정되므로 도문학이 없는 존덕성 위주의 학문이라고 평가된다. 반면 양명 등의 입장에서 볼 때 이는 유학의 위기지학이 가지는 기본적인 출발점 자체를 부정한 것이 된다. 즉 성의로부터 시작되어야 할 것을 격물의

48) 정이천의 『四勿箴』이 바로 이런 관계를 잘 보여주는 실례라고 하겠다.

49) 일련의 상황전개에 대해서는 퇴계의 『抄醫閭先生集(附白沙陽明抄後. 復書其末)』(『退溪集』권41, 雜著)를 참조할 것.

다음에 둠으로써 전통적인 논의를 부정한 것으로 받아들여진다.⁵⁰⁾ 왕양명이 주자가 『대학』에 「격물치지보망장」을 둔 것을 극구 비난한 것도 바로 이런 수양의 맥락에서 이루어진 것이었다.

주자학의 입장에서 보면 ‘입지 - 격물 - 성의 - 정심’ 등의 단계가 설정되고 현실 속에서의 행위에 따른 자각을 더하여 지행이 병진하는 구조가 완성되며 그 전체를 경(敬)으로 일관한다. 하지만 양명학이나 상산학에서 볼 때 이는 자신의 본질에 대한 자각을 결여한 상태에서 설정된 쓸데없는 과정일 뿐이다. 재미있는 것은 이들의 주장이 이렇게 다른 수양구조를 제시하고 있음에도 불구하고 인간의 욕망에 대한 규정에서는 동일하다는 것이다. 즉 인간인 이상 욕망이 없을 수 없고 이 자체가 악은 아니라는 것이다. 이 욕망을 자신의 도덕적 본성에 따라 발휘되는 마음과 일치시키거나 종속시켜야 한다는 점에서도 동일하다. 문제는 욕망 자체에 종속되어 심지어 남을 해치기까지 하려는 마음을 어떻게 조절할 것인가에 대한 방법론적인 차이일 뿐이다.

주자학에서는 이 욕망이 기(氣)에 의해 선천적으로 주어져있으므로 이 욕망의 조절이 어떤 성과를 낼 수 있는지에 대한 입장이 다양하다. 양명학이나 상산학에서는 욕망이 본래 마음이 현실화 하는 과정에서 나타나는 왜곡일 뿐이므로 본래 마음이 제대로 서있다면 이런 현상이 일어난다고 해도 결국은 스스로 소멸할 수밖에 없다는 맹자의 논리를 그대로 견지한다. 하지만 인간의 욕망 역시 선천적으로 주어진 개체적 한계로 보는 주자학의 견해는 다르다. 일단 기(氣)가 주어져있고 인간이 이 기(氣)로 구성되어 있으므로 욕망이 비록 본질적인 것이 아니라 결국 소멸될 수밖에 없다고 하더라도 욕망 자체의 출현은 계속되는 상황이므로 결코 종식될 수 있는 일이 아니다. 또한 후천적으로 인간은 이러한 욕망과 사회적 환경이 상승작용을 하므로 단순히 심리적인 동요의 제거만으로 문제를 해결할 수도 없다고 본다. 주희가 『대학장구』에서 ‘기품의 구속’ ‘인욕의 가림’이라고 한 것이 이것이다.

3. 기질의 변화와 천인합일

본체인 이(理)는 보편자이고 원인자이며 당위이지만 그렇기 때문에 특수자인 기(氣) 자체를 직접 조절할 수 없다. 조절은 이 이(理)의 현실체인 도심(道心)을 중심으로 기(氣)가 왜곡되지 않도록 미연에 방지하거나 발생한 기(氣)의 일탈을 교정하는 방식으로 진행되는 데 이를 ‘기질(氣質)의 교정(矯正)’이라고 한다. 이 ‘기질(氣質)의 교정(矯正)’은 ‘인심(人心)이 항상 도심(道心)의 명령을 듣도록 한다’는 말로 요약된다.

퇴계는 이를 인심의 도심에 대한 종속, 교정의 자연스러워짐 정도로 해석하는 반면 율

50) 왕수인, 『전습록』中, 130조목, 『答顧東橋書』: 若誠意之說 自是聖門教人用功第一義, 但近世學者 乃作第二義看. 故稍與提掇緊要出來 非鄙人所能特倡也.

곡은 인심과 도심의 하나됨, 지나치거나 모자람의 없음, 즉 본래 조화로운 마음의 발현으로 해석한다. 퇴계가 교정의 자연스러움으로 해석하는 것은 애초 기(氣)가 이(理)와는 구별되면서도 실제 존재를 구성하는 재료이므로 기(氣) 자체의 영역이 가지는 특수성을 완전히 부정할 수 없다고 보기 때문이다. 반면 율곡은 이(理)와 기(氣)의 구분 자체가 왜곡된 현상을 놓고 이루어진 것이며 본래의 모습은 이러한 구분이 의미 없는 단일한 근원의 발현이라고 본다. 그러므로 퇴계는 자연스러운 교정을 가능케 하는 경(敬)을 강조하였고, 율곡은 경(敬)이전의 본질, 즉 성(誠)을 강조한다.

퇴계의 경(敬)은 인간의 본질을 드러내는 수단이자 주체이고 궁극적인 상태이다.⁵¹⁾ 반면 율곡에게 있어 경(敬)은 인간이 하는 것이며 성(誠)을 실현하는 수단이다.⁵²⁾ 그러므로 율곡의 철학에서는 인간의 의지를 강조한다.⁵³⁾ 퇴계의 철학이 인간의 일상적인 모습을 기준으로 그 교정과 자연스러움을 강조한다면 율곡의 철학은 인간의 본질과 그 본질을 향한 인간의 노력, 그리고 본질과의 하나됨을 강조한다고 할 수 있다. 퇴계의 수양이 경(敬)에 초점을 맞추고 있다면 율곡의 수양은 성의(誠意)에 초점을 맞추고 있다고 하겠다.⁵⁴⁾

하지만 이는 수양의 극점을 놓고 하는 구분일 뿐, 현실적인 수양법은 퇴계든 율곡이든 결국 경(敬) 하나라고 할 수 있다.⁵⁵⁾ 이점이 조선주자학에서 욕망을 대하는 기본적인 태도라고 하겠다. 조선주자학은 이러한 측면에서 호흡에서 정좌에 이르는 구체적인 수양방법, 독서와 실천에 관한 대강령, 일상 속에서의 실현 방법 등에 이르기까지 다양하고 구체적인 방향에 대한 논의를 개발하였고, 이를 교육과 연결시켜 왔다.

퇴계의 『성학십도』와 율곡의 『격몽요결』 등은 이전 시기 『소학』, 『근사록』을 중심으로 한 논의를 심화, 발전시키고 있고, 여러 경로로 진행된 교화는 이러한 유교적 인간관을 사회문화 전반으로 확대시켰다. 『대학』에서 시작하여 『중용』으로 끝나는 주자의 독서법이 지켜지고, 단계에 맞는 학습목표가 설정되어 제자의 학업성취도에 맞춰 스승이 직접 전수하는 방식이 보편화되었다. 이는 주체의 자각을 강조하면서도 보다 객관화되고 일반화된 교육과 실천을 지향했던 주자학의 특징을 반영한 것이라고 할 수 있다.

하지만 이러한 노력도 조선 후기로 가면서 점차 퇴색되고 말았는데, 그 원인이 묘하게

51) 이황, 『퇴계집』 권7, 筭, 「進聖學十圖筭并圖」, 「第4大學圖」: 敬者 一心之主宰 而萬事之本根也. …蓋此心既立 由是格物致知 以盡事物之理 則所謂尊德性而道問學, 由是誠意正心 以修其身 則所謂先立其大者 而小者不能奪. 由是齊家治國 以及乎天下 則所謂修己以安百姓 篤恭而天下平 是皆未始一日而離乎敬也.

52) 이이, 『율곡전서』(습유) 권6, 雜著3, 「四子立言不同疑二首」: …由是觀之, 誠者 敬之原也 敬者 反乎誠之功也.

53) 이이, 『율곡전서』 권9, 書1, 「答成浩原」 壬申: 知其氣之用事 精察而趨乎正理 則人心聽命於道心也, 不能精察而惟其所向 則情勝慾熾 而人心愈危 道心愈微矣. 精察與否 皆是意之所爲.

54) 이이, 『율곡전서』 권9, 書1, 「答成浩原」 壬申: …故自修 莫先於誠意.

55) 『조선왕조실록』이나 여러 유학자들의 문집에 담긴 경연 관련 기록을 보면 학과나 시대에 관계없이 왕에게 일괄적으로 충고하는 것이 敬으로 수양하라는 것이다. 이는 조선 유학에서 모든 수양 논의가 주자학답게 敬으로 모이고 전개되었음을 보여주는 것이라고 하겠다.

도 주자학이 성립되던 시기, 주자에 대한 가장 예리한 비판론자였던 육상산의 주장과 상응하고 있다. 사회가 발전하고 일반인의 의식이 깨어나면서 교육체제는 자리잡혀갔지만, 객관적이고 단계적인 방법론이라는 것이 가져올 주체적 각성의 희석이라는 문제는 오히려 두드러졌던 것이다. 이로써 도학으로서의 주자학이 가지는 특징은 점차 빛을 잃게 되었다.

V. 결론: 유가 욕망 조절론의 의의와 과제

이상에서 유가에서 욕망이라는 문제를 시대적으로 어떻게 다루어왔으며 우리나라 유학, 특히 퇴율의 조선주자학에서는 이 문제를 어떻게 접근했는지를 살펴보았다. 대체로 유학에서 욕망이란 인정할 수밖에 없는 인간의 한계라고 본다. 하지만 이 한계는 보편의 실현에 부수되는 반면(反面)이기도 하다. 그러므로 인간에게 욕망이란 없을 수 없는 한계이기는 하지만 그렇다고 이것이 주체를 소외시키는 존재성의 한 부분일 수는 없다. 즉 인간이 욕망에 종속되지만 한다고 볼 수는 없는 것이다. 이는 스스로의 노력으로 조절할 수 있다. 그리고 그 조절은 자신의 욕망과 사회적 규범과의 완전한 소통, 즉 진정한 자유를 지향한다.

유가에서는 이러한 완전한 자유를 실현하기 위한 다양한 논의와 방법이 검토되어 왔다. 철학적인 차이는 이 목적에 대한 상반된 견해가 아니라 방법론적인 차이에 근거한다. 그러므로 모든 유학의 논리는 궁극적으로 동일한 지향성을 가진다. 그리고 이 중 어느 이론이나 방법이 논리적, 효율적이라고 하는 것은 그다지 의미가 없다. 왜냐하면 이 모든 문제를 접근하는 주체가 ‘사회’나 ‘우리’가 아니라 ‘나’이기 때문에, 이 모든 이론이 논리적 필연성이나 정당성이 아닌 오로지 주체의 필요성에 따라서만 선택되고 실천되었기 때문이다. 즉 논리에 앞서 주체의 자각이 선행되고, 논의 전개가 논리적 필연이 아닌 주체적 체험에 근거한 것이 많았던 것이다.

‘위기지학’이라거나 ‘도학’이라는 말이 존재하는 것도 이 때문이며, 공자가 사람에 따라 다르게 답변하고 맹자가 자포자기의 문제를 지적하며 순자가 성(性)이 악하다고 한 것 등도 바로 이 때문이다. 송학이 일어난 것도 바로 이런 주체의 자각이 없는 학풍이 횡행했기 때문이고, 퇴계와 율곡이 학문의 시작을 ‘입지(立志)’로부터 논하고 있는 것도 이 때문이다. 요컨대 유학은 스스로의 자각과 결단을 전제로 자신의 본모습을 회복시켜 자신의 주변과 조화하고자 하는 사상인 것이다.

여기에는 이 모든 행위의 주체가 ‘나’라는 자각이 전제되어 있는 것이다. 욕망에 대한 판단과 조절의 논의 역시 이에 근거한다. 그러므로 이론적 전개가 아닌 ‘자신’의 특성에 맞춰 이를 취사할 수도 있고 스스로 개발할 수도 있다고 하겠다. 『소학』을 수양의 기초로 삼아 글씨가 아닌 실천의 터전으로 선택한 한훤당 김굉필 등의 도학자들이나 경박한

몸가짐을 경계하기 위해 스스로의 몸에 방울을 달았다는 남명 조식의 일화 등은 이에 대한 좋은 실례가 될 수 있을 것이다. 일찍이 퇴계는 정좌법에 대해 묻는 제자의 질문에 다음과 같이 답한 바가 있다.

대개 능히 몸과 마음을 수렴하여 ‘제장정제’(齊莊整齊)할 수 있으면 때로 반좌하여도 비록 위좌의 엄숙함만 같지는 못해도 자체로 의리에 해가 되는 것은 아닙니다. 그러므로 통틀어 정좌(正坐)니 단좌(端坐)니 할 수 있고 행할 수 있는 것입니다.⁵⁶⁾

물론 이러한 수양이 지향해야 할 목표와 원리의 정당성과 진실성을 밝히는 것만은 수양의 성과와 적절함을 보증하기 위해서라도 필요할 것이다. 하지만 이를 객관적으로 검증하는 것은 2,000년이 넘는 논의와 그 속에 담긴 절실한 자기 체험을 낱알이 주체적으로 검증해야 한다는 점에서 불가능하다.⁵⁷⁾ 최근의 서구의 학문성과를 응용하고, 나름의 과학적 방법론을 세운다고 해도 이 모두가 오로지 논리에만 근거하여 판단하는 것이므로 욕망에 대한 정의나 조절이 가지는 주체적인 측면은 배제될 수밖에 없다는 문제가 존재한다. 설령 실제 통계치를 반영하여 과학적 교육모델을 세운다고 해도 이것이 주체적 각성을 가져올 수도 없을 뿐만 아니라 서로 다른 개인들이라는 점에서 실제 현장 경험에 부합할 수 없다고 하겠다. 과거 불교나 육왕심학이 주체간의 소통을 전제로 한 교육을 주장한 것이 바로 이런 맥락에서였다.

주자학에서는 이러한 문제를 과정의 체계화를 통해 해결하려고 하였다. 독서의 순서를 정하고 연령별 학습 목표치를 설정하며, 스승과 제자 간의 상호소통을 통하여 단계적인 체험과 심화가 이어질 수 있도록 배려하였다.⁵⁸⁾ 하지만 주체의 각성과 자율적 실천이라는 부분만큼은 어디까지나 개인의 자각에 의존하기 때문에, 이에 대한 구체적인 방안이 제시된 적은 없다. 퇴계와 율곡이 강조한 입지(立志)는 외재적인 주입이나 환경 설정으로 이루어질 수 있는 것이 아닌 것이다.

56) 이황, 『퇴계집』 권28, 書, 「答金惇叔(丁巳)」: 蓋能收斂身心 齊莊整齊 則有時盤坐 雖不如危坐之嚴肅 自不害義理. 故可以通謂之正坐端坐而可行也.

57) 이런 검증의 불가능함은 하나의 방법을 궁극까지 실천해보지 않고는 그 성패를 말할 수 없다는 점과 둘 이상의 상반된 방법, 예컨대 심학적 방법과 도학적 방법을 병용할 수 없다는 점, 각각의 수양 성과가 주체에 의존하므로 객관적인 복제가 불가능하다는 점 등으로 설명될 수 있을 것이다.

58) 이러한 조선 유학의 노력, 즉 주체의 각성과 학습자의 학습 정도에 따른 단계 조절 및 개인적 성취에 대한 측정 노력은 사림과 도학자들의 『소학』 보급 노력과 조선 후기 서당 교육 등에서 단적으로 드러난다. 사림과 도학자들의 경우 기존의 事功派와 달리 주체적 각성과 일상에서의 실천을 중시하였고, 이를 대변하는 것이 『소학』의 실천이다. 이들은 『소학』의 완전한 실현을 전제로 다음 단계의 학습으로 나아가자 하였다. 한훤당으로부터 시작된 이 노력은 한 때 『소학』이 금서로 지정되는 등의 곡절이 있었지만, 조선후기까지 보여주기 위한 학문이 아닌 자신의 완성을 위한 실천 기반 마련이라는 측면에서 꾸준히 추구되었고, 이후의 과정 역시 이를 전제로 주자의 규범에 따라 단계별로 개인 성취에 맞춰 진행되었다. 조선후기 서당교육 역시 훈장과 학생이 1:1로 수업하고 측정하여 개인별로 단계를 나아가는 방향으로 진행되었다는 점에서 분명한 유사성을 갖는다.

객관적이고 과학적인 체계를 구축하는 서양의 학문 방법으로는 “주체의 자각”에 대한 담보는 물론 “본연적 합일”과 같은 이상을 제시할 수가 없다. 하지만 “주체”를 강조하는 도학의 시각 역시 교조적이지 않은 결과물을 제시하기 힘들다. 앞으로의 과제는 바로 이러한 문제의 극복에 초점이 놓여야 할 것이다. 얼마나 궁극적인 이상을 제시하는가 보다 얼마나 일반화할 수 있는 논의를 제시할 수 있는가, 어떻게 보다 더 현실에 밀착시킬 수 있는가를 강구해야 한다는 것이다. 이는 동서양의 학문이 지향해야 할 방법론적인 전회에 대한 요청이라고 하겠다.

참고문헌

- 『經書』, 古典文學研究院.(影印本)
『書經』, 保景文化社, 1984.
『荀子』(清抱經堂叢書本)
『二程遺書』(清抱經堂叢書本)
『二程文集』(清抱經堂叢書本)
鄭夢周, 『圃隱集』, (『한국문집총간』 5)
李 滉, 『增補 退溪全書』, 成均館大 大東文化研究院, 1997.
李 珥, 『栗谷全書』, 成均館大 大東文化研究院, 1992.
王守仁, 『王陽明全集』, 上海古籍出版社, 1992.
『조선왕조실록』(<http://sillok.history.go.kr/main/main.jsp>)

원고접수: 2009년 10월 21일 1차심사: 11월 15일 게재승인일: 12월 1일

연구자소개: 정도원

- ① 전공: 한국성리학(퇴계)/ 소속: 성균관대학교 동아시아학술원 유교문화연구소 책임연구원
 - ② 관심영역: 동양학 및 한국철학 일반
 - ③ 주요논저: 저서-유학과와 짧은만남(문사철, 2009), 논문-반계 유형원 실학의 철학적 기저(한국사상과 문화)/ 퇴계 수양론의 리 중심적 특성에 관한 소고(동양철학연구 31)/ 주류이동과 주류화회론에 대한 재검토(동양철학연구42)/ 퇴계 리철학의 주자학적 근거와 특징에 대하여 : 체용과 존리의 의미를 중심으로(한국사상사학24)/ 간재의 도학자적 역사의식과 경학(간재학논총9집)/ 퇴계 이황의 지행병진과 존체응용의 리더십(유교문화연구15집)
 - ④ E-mail: jdws01@korea.com
-

Abstract

A Study on Confucian Theory of Desire: Focus on Harmonizing Individual Desire with Intrinsic Ultimate

Jeong, Doweon

SungKyunKwan Univ

The meaning of “desire” in Confucianism is various. It means not only a physiological need or an animal instinct, but also human feelings or consciousness. Anyway, the desire had been discussed on a prerequisite for human beings, and the Goal of Confucianism is to unite real human beings with the Ultimate. Therefore, human nature and reality are the key point of Confucian desire theory.

What all of Confucianists are wary of is that not desire itself but selfish fulfillment. Because desire should be controlled, not terminated. Moreover, it is not the counterpart of Ultimate Principles and Rules, but the distortion of essential reality. Universality should be limited for realizing, so one’s reality is the limited universality. That is, desire is the other side of realizing Universality. Human being can recover the distortion by awakening. Desire without distortion is no more desire, it becomes the realization of Ultimate Principles and Rules.

Confucianism pursues harmony of real humanity with intrinsic Ultimate. Individual freedom can be harmonize with social norm in this vein. Pre-China Confucianists believed human being can controll selfish desire, Neo-Confucianists in Sung Dynasty asserted the practice of piety(敬) for ultimate unity. Chosun Confucianism accepted the precedents and tried to actualize and realize.

However, in spite of all these efforts, there exists intrinsic problem in that individual awakening is not to be compelled by others, and it cannot be public ownership. Thus, the education and enlightenment of people for awakening and self-control has intrinsic limits. It is a theme that today religion and education should be solve.

Keyword : desire, Ultimate Principles and Rules, self-control, unity, harmonize