

諸子百家 思想으로 구성해 본
현대사회의 德論과 修養論

정 재 현

서강대학교

주제분류 중국철학, 윤리학

주제어 덕론, 수양론, 관계론, 다원론, 내면적 마음, 상대주의, 제자백가사상

요약문 이 글의 목적은 고대 중국의 제자백가사상을 이론적 자원으로 해서 현대인의 삶에 적용 가능한 다원론적이고 관계론적인 덕론과 수양론을 제시하는 것이다. 관계론적이고 다원론적인 덕론이란 덕성이 단순히 개인의 신비로운 내면적 마음의 성질이 아니라, 타인이나 환경과의 관계에서 성립하는 성향이고, 또한 단순히 윤리적인 것일 뿐만 아니라 지적, 영적, 육체적, 시민적 덕성을 포괄한다는 것이다. 이러한 관계론적이고 다원론적인 덕론이 가지는 수양론에의 함축은 덕성의 배양에 있어서 세 가지 점이 부각되는 것이다. 첫째, 지성의 역할이 강조되고, 둘째, 덕성은 절대적이고 객관적인 기준이 있는 것이 아니라, 상황에 따라 달라지는 상대주의적인 것이고, 셋째 덕성은 축적되어서 견고한 마음의 성질이 아니라 부단히 활동해야지 유지되는 것이라는 점이다. 이러한 덕론과 수양론은 기존의 이론과는 달리, 덕성의 주관성으로 말미암아 빛어지는 신비로움이나 절대성을 어느 정도 해소하는 효과가 있다.

접수일 : 2018년 1월 31일

심사완료일 : 2018년 3월 2일

게재확정일 : 2018년 3월 2일

생명연구 제48집 2018년 5월
 Studies on Life and Culture
 Vol. 48, May 2018, pp. 11~40
<https://doi.org/10.17924/solc.2018.48.11>

諸子百家 思想으로 구성해 본 현대사회의 德論과 修養論*¹⁾

정재현
 서강대학교

I. 서론: 왜 덕론과 수양론인가?

이 글의 목적은 고대 중국의 제자백가 사상을 이론적 자원으로 해서, 현대인의 삶에 적용 가능한 다원론적이고 관계론적인 덕론과 수양론을 제시하는 것이다. 이것은 특별히 포스트 모던시대와 현대 첨단 AI 시대에 걸 맞는 덕론과 수양론을 위한 시론적 역할을 할 것이다. 그런데, 이 첨단 정보시대에 왜 다시 따분한 덕론과 수양론인가? 덕성이나 수양은 대체로 ‘공통의 善’ (common good)을 함축하기에 자유주의를 신봉하는 현대에는 적합하지 않은 이념으로 치부되어 왔다. 자유주의 시대의 이념은 그 (정부를 포함해서)가 누구이던 타

* 이 글은 2017년 11월 25일 연세대학교에서 열린 제3회 한·중인문학 포럼에서 발표한 글을 수정한 것임.

인을 가르친다고 하는 시도 자체가 해롭다는 생각을 포함하고 있기 때문이다. 이 때문에 개인의 자유와 평등을 강조하는 근대 이래로 덕성이나 수양은 위계질서를 강조하는 봉건시대의 이념처럼 생각되었다.¹⁾ 19세기말 20세기 초반 서구의 자유주의 사조가 동아시아에 도입된 이래로, 이 지역과 서구에서 오랫동안 유교가 봉건시대의 이념으로 간주된 데에는 이런 원인이 있었다.²⁾ 그 결과 동아시아의 근대화 과정에서 유교적 도덕교육은 유예되고 그 자리를 서구의 시민 교육이 대체되었다. 그러나 최근의 홍콩과 서구에서 주목을 받는 유교 민주주의에 대한 논의는 인간 덕성의 교육이 단순히 전통에 대한 교육뿐만이 아니라, 오히려 민주주의 제도를 잘 운영하는 데 있어서도 필요한 교육이라는 주장으로 승화되었다. 유교적 도덕교육은 그저 하나의 선택적인 전통에 대한 교육 차원에서가 아니라, 그 이념의 실현에 있어서 한계에 빠진 현대 민주주의 제도를 개선할 수 있는 묘책으로 제안되었다.³⁾ 전통적 사유가 현대사회와 연관을 가질 수 있다는 이런 생각에 조금이라도 동조할 수 있다면, 나아가 기술과 제도의 발달로 더 편리하고 향락적인 생활⁴⁾이 가능해진 현대나 미래 세계에

1) 모종삼은 근대 서구사회의 특징을 평등성 (對列格局, co-ordination)으로 규정하며, 동아시아가 받아들여야 할 현대화의 가장 본질적 가치로 언급한다. 또한 그는 동아시아 전통사회를 封建이라고 하는 것은 정확한 표현이라기보다는 일종의 은유적 표현이고, 이때의 봉건의 의미는 ‘ 위계질서에 입각한 구체제’를 가리킨다고 하였다. 牟宗三, 『政道與治道』, 牟宗三先生全集 vol. 10, 臺北: 聯合, 民國92, 新 판서, 25-26쪽.

2) 李明揮, 『중국 현대 신유학의 자아전환』, 최대우·이경환 옮김, 전남대출판부, 2013, 135-186쪽.

3) Joseph Chan, *Confucian Perfectionism: A Political Philosophy for Modern Times*, Princeton, 2014; Stephen C. Angle, *Contemporary Confucian Political Philosophy*, Malden, 2012 등의 논의를 말한다.

4) AI 시대의 인간은 더욱 쉽게 생리적이고 쾌락적인 욕구를 충족시킬 것이다.

서 어떻게든 자율적 인간으로 가기 위한 훈련의 필요성이 제기되는 것이 자연스럽다면, 전통적 덕론이나 수양론에 주목을 하는 것은 자연스러운 일일 것이다.

특별히 우리가 이 글에서 제자백가사상가들에게 주목하는 것은 이들이 그 어느 시기보다 다원화된 시기를 살았고, 가장 불확실한 시대를 살았으며, 그런 불확실성의 시대를 효과적으로 헤쳐 나가기 위해서는 개별적 인간에게 다양한 능력이 필요함을 역설하였기 때문이다. 이런 다양한 능력을 중심으로 우리는 포괄적인 덕론과 수양론을 구성해볼 수 있으며, 이것은 그 때에 못지않게 다원화되고, 불확실한 미래를 살아가는 우리들에게 좋은 자산이 되리라고 확신한다.

이러한 목적을 위해 구성되는 덕론과 수양론은 먼저 기존의 덕성 개념을 확장함으로써 이루어진 것이다. 이런 확장은 제자백가의 사상은 물론이고, 현대 덕윤리의 이론들로부터의 자극을 받아 가능해졌다. 동서를 막론하고, 종래에 덕성이란 “인간의 탁월성 즉 우리를 인간으로 탁월하게 만드는 성질”⁵⁾로 정의되어졌고, 그러한 성질을 주로 개인의 마음의 성질 (qualities) 혹은 그 성향 (disposition)⁶⁾과 연결시켰다. 이런 마음의 성질이나 성향은 서구의 근대시기에 출현한 ‘내부 실체로서의 마음’ (mind as an inner substance) 개념⁷⁾에 의거해서 종종 극단적으로 신비화되고, 私的化 되었다. 즉, 개인의 마음의 성질로서의 덕성은 오직 그 마음의 소유자에게만 접근 가능한 것으로 여겨졌고, 따라서 타인에게는 신비로

5) Robert C. Roberts and W. Jay Wood, *Intellectual Virtues*, New York: Oxford University Press, 2007, p. 65.

6) 이것을 품성 (character)으로 표현할 수도 있겠다.

7) 데카르트의 心身 二元論에 의거한 마음개념을 가리킨다.

운 것으로 치부되었다. 하지만 사실 마음의 성질이나 성향으로서의 덕성은 객관적으로 보았을 때, 특정 상황에서의 개별 행위자의 행동에 기반해서 그 개별 행위자에게 부과된 성질이고, 또한 그것은 하나의 행동이 아니라, 그 행위자의 지속적인 행위나 판단에 대한 타인의 긍정적 평가로부터 구성된 것이라 생각해 볼 수 있다. 물론 덕성이라는 것이 완벽히 외적 상황으로 환원될 수 있음을 주장하는 것은 아니다. 다만 나는 지나친 덕성의 내면화가 가진 위험을 지적하기 위한 시도로 덕성의 이런 외화, 관계화를 시도할 뿐이다. 여하간 이런 심적 성향의 관계론적 이해의 관점에서 볼 때, 덕성은 단순히 내적인 것이 아니고, 행위자, 상대방, 사회적 및 비사회적 환경으로 구성이 되고,⁸⁾ 또한 그 덕성의 종류도 단순히 윤리적인 것만이 아니고, 지성적, 육체적, 영적, 시민적 덕성들로 확대해서 말할 수 있게 된다.⁹⁾ 그리하여 이처럼 외재적 상황을 적절히 운용하는 능력을 덕성으로 본다면, 우리가 주목하는 제자백가들의 사유를 통해서 우리는 현대인에게도 적용 가능한 덕론과 수양론을 구성해 낼 수 있을 것이다.

8) 석봉래는 기존의 지속적이고, 안정적이고 통합적인 품성의 특성에 기반한 유교 덕윤리를 최근 사회 심리학의 발견들을 기초로 해서 상황과 환경에 의해 영향을 받는 “덕의 연장화된 도덕 심리학” (an embodied moral psychology of virtue) 으로 해석해낸다. cf. Bongrae Seok, *Embodied Moral Psychology and Confucian Philosophy*, Lanha: Lexington Books, 2013, p. 143.

9) 작젠프스키 (Linda Trinkaus Zagzebski)도 덕성 개념의 확장을 통해 다양한 덕성을 말할 수 있다고 말하고 있다. 그녀의 확장된 덕성 개념에 따르면, 덕성이란 “심층적이고 지속적인, 한 사람의 획득된 탁월성인데, 특정한 바람직한 목표를 산출하려는 특징적 동기부여와 그 목표를 실현하는 데 있어서 믿을만한 성공을 포함한다” Linda Trinkaus Zagzebski, *Virtues of the Mind*, New York: Cambridge University Press, 1996, p. 137.

II. 관계론적, 다원론적 덕론

우리가 강조하는 다원론적 덕론이란 덕성에는 단순히 도덕적 덕성만이 아니고, 지성적, 영적, 시민적, 육체적 덕성¹⁰⁾과 같은 다양한 덕성이 있다는 입장이다.¹¹⁾ 이러한 다원론적 덕론은 최근의 서구에서의 관계론적 혹은 외재주의적 덕론에 의해 지지된다. 먼저 관계론적 덕론은 덕성이 단순히 한 개별자의 마음의 안정된 속성이나 안정된 성향이 아니라, 행위자, 관계된 사람 및 주변 환경을 포함하는 관계와 같다는 것이다. 예컨대, 덕성이란 행위자의 단항적 속성이 아니라 행위자와 환경 간의 다항적 관계라는 것이다. 사실 서구에서 덕성은 오랫동안 마음의 안정된 성질 내지 성향을 가리키는 것이었다. 특별히 고대의 아리스토텔레스는 덕성을 지성적인 것과 성품적인 (윤리적인 것)으로 나누면서 이것들을 영혼의 이성적 부분과 욕구적 부분에 각각 대응시켰다.¹²⁾ 그러나 최근의 외재주의적 혹은 관계론적 덕성 해석은 덕성을 개인의 내적 심리상태로부터 바깥으로 더 확장시키는 입장을 취한다. 이것은 아마도 최근의 심리철학에서 마음을 두뇌나, 피부 바깥으로 확장시키는, 즉 ‘확장된 마음’ 내지 ‘연장된 마음’으로 번역되는 ‘the extended mind’¹³⁾의 개념이 크게 주목을 끌

10) 덕성은 주로 우리의 마음의 품성과 관련이 있는데, 육체적 근력을 가리키는 육체적 덕성은 마음과 직접적으로 연관을 갖지 않기에, 다른 덕성들과는 조금 다른 위상을 갖는다고 말할 수 있다.

11) 이런 점에서 서양의 “arete”를 도덕적 덕을 상기시키는 ‘덕성’ (virtue)으로 보다는 ‘탁월성’ (excellence)으로 번역하는 것이 좋다는 의견도 있다.

12) Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Trans. by David Ross, New York: Oxford University Press, 1925, pp. 24-27.

13) Cf. Andy Clark and David J Chalmers, “The Extended Mind”, *Analysis*, p. 1998.

게 된 상황과 무관하지 않을 것이다. 최근 이 방면에서 연관된 작업을 수행하는 알파노 (Mark Alfano)는 덕성이란 “한 개별 행위자의 단향적 속성이라기보다는 행위자, 사회적 배경, 비사회적 환경사이의 삼향적 관계”¹⁴⁾로 보아야 한다고 하였다. 이런 관점에서 그는 덕성의 성향 (disposition)을 가정법 문장을 사용하여 분석한다. 그에 의하면, 성향은 일반적으로 대체로 다음과 같이 분석될 수 있다.

(단순-가정법 분석) o라는 대상은 C라는 조건에서 A라는 행동을 하는 성향을 갖는다는 것은 대상 o가 C인 경우에 A의 행위를 할 것이라는 것을 말한다.

(S-SCA) object o is disposed to activity A in condition C if and only if o would A if C were the case.

(여기서 A는 성향의 표출, C는 자극 조건을 가리킨다) 예컨대 옥씨콘틴 (OxyContin)이 진통제의 속성을 갖는다는 것은 그것을 인간이 섭취하면 고통을 감소시키는 성향을 갖는다는 것을 의미한다.

(A: characteristic manifestation of the disposition; C: its stimulus conditions) ex. OxyContin is disposed to relieve pain when ingested by a human.¹⁵⁾

이러한 기본적인 분석은 성향 표출의 조건에 아직 방해조건

14) Mark Alfano, "What are the bearer's of virtue?" in *Advances in Experimental Moral Psychology*, ed Hagop Sarkissian and Jennifer Cole Wright, New York: Bloomsbury Publishing, 2015, p. 74.

15) *Ibid.*

이 표현되지 않는 단순한 것이다. 우리가 규범적 성향의 분석에 필요한 분류 즉, 논의하는 덕성이 ‘좀 더 완벽성을 요구하는 덕성’ (high-fidelity virtue)인지, 아니면 그렇지 않은 ‘충실도가 낮은 덕성’ (low-fidelity virtue)인지를 나누어 보고, ‘규범적 자극조건’ 및 ‘특징적 표출방식’을 좀 더 다듬어서, ‘잘 도와줌’ (helpfulness)과 ‘충성스러움’ (loyalty)이라는 덕성 개념의 성향 분석을 해보면 각각 다음과 같다. (참고는 ‘잘 도와줌’은 충실도가 낮은 덕성이고, ‘충성스러움’은 충실도가 높은 덕성이다)

잘 도와준다는 것은 그렇게 할 적절한 이유가 있을 때 (무엇보다도) 도와줄 약한 성향이 있다는 것이고, 충성스럽다는 것은 그렇게 할 충동이 있을 때 (무엇보다도) 배신하지 않을 강한 성향이 있다는 것이다.

To be helpful is to be weakly disposed to help (among other things) when there is adequate reason to do so, whereas to be loyal is to be strongly disposed not to betray (among other things) when there is a temptation to do so.¹⁶⁾

이러한 외재주의적 혹은 관계론적 덕론은 덕성이 무엇인지를 결정짓는데 있어서, 우리로 하여금 행위자의 마음의 속성은 물론이고, 행위자를 둘러싼 환경의 중요성을 돌아보게 한다. 이러한 통찰을 제자백가 사상가들에게 적용해보면, 우리는 흥미로운 사실을 발견할 수 있다. 유가를 제외한 제자백가 사상가들은 바로 개별자의 성질로서만 이해된 덕성을 비판했

16) *Ibid.* p. 77.

다고 볼 수 있다. 예컨대, 목가와 법가가 유가의 덕성을 비판할 때, 바로 이 점을 겨냥하고 있다.

기술이 있는 공인이나 기술이 없는 공인을 막론하고, 모두 이 다섯 가지 (도구)로 법도를 삼는다. 기술이 있는 사람은 이 법도에 따라 알맞게 할 수 있고, 기술이 없는 공인은 비록 이 법도에 따라 알맞게 할 수는 없지만 이것에 따라 일을 한다면 훨씬 더 잘 할 수 있을 것이다. 그러므로 여러 공인들이 일을 하는 데에는 모두 의거하는 법도가 있다.¹⁷⁾

나르는 용이 구름을 타고, 승천하는 뱀이 안개에서 노닌다. 그런데 구름과 안개가 겹치면, 그것들은 지렁이, 개미와 다름이 없다. 타던 것을 잃었기 때문이다. 현인들이 불초한 사람에게 굴복함은 권세가 하찮고, 지위가 낮기 때문이다. 불초한 사람이 현인을 굴복시킬 수 있음은 권세가 중하고 지위가 높기 때문이다.堯 같은 성인도 필부였을 때는 단 세 명도 다스릴 수 없었고,桀 같은 폭군은 천자가 되자 온 천하를 어지럽힐 수 있었다. 이로써 나는 권세와 지위는 의지할 만한 것이나, 현능과 지혜는 동경할 만한 것이 못됨을 알겠다. 쇠뇌가 약해도 화살이 높이 나는 것은 바람을 타기 때문이요, 스스로 불초해도 명령이 시행되는 것은 대중이 받쳐주기 때문이다. 요 임금의 일꾼이 머물 때에는 아무도 그의 말을 들어주지 않았으나, 왕이 되어 천하에 군림하자 명령은 내리자마자 행해졌고, 금령은 정하자마자 지켜졌다. 이로써 보건대, 현능과 지혜는 대중을 복종시키기엔 부족하고, 권세와 지위라야 현인도 굴복시킬 수 있다.¹⁸⁾

17) “無巧工 `不巧工，皆以此五者為法 巧者能中之，不巧者雖不能中，放依以從事，猶逾己。故百工從事，皆有法所度。”(『墨子』 「法儀」).

18) “慎子曰：「飛龍乘雲，騰蛇遊霧，雲罷霧霽，而龍蛇與螻蛄同矣，則失其所乘也。」

위의 구절에서 묵자와 한비자가 강조하는 것은 개별자의 성질 혹은 능력과 개별자가 자신의 능력을 발휘하기 위해서 사용하는 도구와 환경 간의 차이와 전자에 대한 후자의 선호성이다. 개인의 능력은 도구와 환경이 없이는 소정의 결과를 얻을 수 없다는 것이 그들이 유가의 덕성을 비판하는 요지였다. 유가의 입장에서는 여전히 그런 도구와 환경도 개인의 능력이 없으면 필요 없는 것이 아닌가 하고 말할 수 있겠지만, 그에 대한 묵자와 한비자의 무리들의 반론은 아마도 개인의 능력이란 주위의 여건이 갖추어져 있지 않으면 극도로 그 효용성이 떨어진다는 점을 말하고 있는 것이라 할 수 있다. 특별히 한비자는 이런 입장에 더해서 덕성을 갖춘 사람은 드물게 출현하기에 우리가 그런 덕성을 지닌 사람을 기다려서 나라가 다스리기보다는, 흔하게 주위에서 볼 수 있는 보통의 능력을 가진 군주들도 나라를 잘 다스릴 수 있게 만드는 정치제도의 환경을 만드는 것이 더 긴급하다고 보았던 것이다.¹⁹⁾ 하지만 법과 같은 제도는 결코 스스로 작동하지 않는다 (法不能獨立)²⁰⁾고 말했던 한비의 스승 순자의 통찰을 생각한다면 우리는 위의 글을 단순히 제도가 뒷받침되지 않은 현자의 정치냐 아니면 제도가 부실한 현자의 정치냐의 두 가지 선택지 중에서 무엇이 더 안전한 길인가를 선택하게 하는 글이라기

賢人而詘於不肖者，則權輕位卑也；不肖而能服於賢者，則權重位尊也。堯為匹夫不能治三人，而桀為天子能亂天下，吾以此知勢位之足恃，而賢智之不足慕也。夫弩弱而矢高者，激於風也；身不肖而令行者，得助於眾也。堯教於隸屬而民不聽，至於南面而王天下，令則行，禁則止。由此觀之，賢智未足以服眾，而勢位足以詘賢者也。” (『한비자』 「난세」).

19) 『한비자』 「난세」.

20) 『순자』 「군도」.

보다는, 환경과 무관한 개인의 능력이라는 것이 얼마나 무기력한지를 보여줌으로서 개인의 능력이란 결국 환경을 잘 다스리는 능력이외의 어떤 것도 아니란 것을 보여주는 글로 보아야 할 것이다.

사실 서양의 관계론적 덕론은 제자백가 이전시기에 보이는 덕론과도 호응하는 바가 있다. 서양의 저명한 중국학자 니비슨(David S. Nivison)은 갑골문에 나타난 德이라는 글자의 의미를 분석함에 있어서, 다른 갑골문의 글자들뿐만이 아니고, 후에 이루어진 청동기의 명문 그리고 『사기』, 『상서』 등의 책을 이용하였다.²¹⁾ 그에 의하면 商·周 시대의 자료에 표현된 덕성은 두 가지 행위에서 드러난다고 한다. 첫째는 군사적 영역에서의 덕스러운 행위이고, 둘째는 조상신에 제사지낼 때의 덕스러운 행위이다. 니비슨이 생각하기에 이 두 가지 행위는 덕성이 원래 행위자의 특정한 행위로부터 유래하였고, 그 특정한 행위란 자기희생과 자기 절제를 보여주는 행위를 가리킨다고 하였다. 즉 덕성이란 희생과 절제를 통해 다른 사람에게 감사함을 느끼게 하는 능력이라는 것이다. 예컨대 A라는 사람이 (B라는 사람하고의 관계에서) 덕성을 가진다고 말하는 것은 A가 B에게 무엇인가를 해 주었고, B는 그 결과 A에게 감사함의 빛의 감정을 느낀다는 것이며, 그 결과 A가 어려울 때 그를 기꺼이 도와주려 한다는 것이다. 우리는 이를 A는 B에게 감사의 신용을 가졌다²²⁾라고 표시할 수 있다. 이렇게 본다면 A의 덕성은 A의 성향이 아니라, A의 행위에서 기인한 B

21) David S. Nivison, *The Ways of Confucianism*, La Salle: Open Court, 1996, pp. 17-30.

22) A has *de* with B = A has done something for B, and B consequently feels a debt of gratitude to A. = A has gratitude credit with B. (*ibid.*, p. 25.)

의 성향으로 해석될 수가 있다. 좀 더 정확하게 말하면 A의 덕성은 B에 대한 A의 영향력일 것이다. 중국 고대의 덕성은 이런 의미에서 개별자의 신비로운 내적 성질을 가리키지 않는다. 그것은 다른 사람과의 특별한 관계에서 나오는 영향력을 의미한다.

덕성의 관계성은 심지어 유가에서도 발견된다. 중국학자는 아니지만 영미권의 철학자 핑가렛 (Herbert Fingarette)도 공자의 仁의 덕성의 분석에서 동일한 통찰 즉 덕성의 외재주의적 해석의 모습을 드러낸다. 핑가렛은 공자의 仁이 결코 서구의 내적 심리상태와 같이 행위자에게만 접근 가능한 私的 상태를 가리키는 것이 아니고, 다른 사람에 의해 확인될 수 있는 상태라고 한다. 즉, 공자에게 중요한 것은 신비한 내적 상태가 아니라, 어디까지나 행위와 공적 환경이라는 것이다.²³⁾ 물론 우리는 공자에게서 보이는 덕성의 내면성의 측면을 핑가렛이라도 완전히 무시할 수는 없었을 것이라고 생각한다. 단지 그가 부인하는 것은 私的 內密性을 강조하는 극단적 내면주의 뿐이다.

오랫동안 유교 문화권에서 덕성의 내면성을 주창한 것으로 간주되는 유가의 대표적 저서 『맹자』에서도 그 어느 책보다도 덕성의 중요성과 사람들 간의 덕성의 차이를 강조하는 구절이 많이 발견된다. 특별히 성왕 舜에 대해 “순은 仁義로부터 행한 것이지, 仁義를 행한 것이 아니다”²⁴⁾라고 말함으로써 덕성의 내면성을 강조하였고, 또 다른 곳에서는 유교의 성인과 패자들이 가진 덕성을 구별하면서, “요순은 (덕성을)

23) Herbert Fingarette, *Confucius- The Secular as Sacred*, New York: Harper & Row, Publishers, 1972, p. 40.

24) “由仁義行，非行仁義也” 『맹자』 「이루하」

본성으로 하였고, 탕무는 그것을 체득했고, 오패는 그것을 가지고 있는 것으로 가장했다”²⁵⁾고 말하였다. 이것은 틀림없이 덕성이 구체적 행동에 있는 것이 아니라, 행위자의 의도와 의지에 있음을 말해준다고 할 수 있다. 그런데, 이 구절 다음에 나오는 『맹자』의 구절이 매우 흥미롭다. 맹자는 “오랫동안 덕성이 있음을 가장하고서 원래의 상태로 돌아가지 않는다면 그가 정말로 덕성을 가지고 있지 않음을 어찌 알 수 있겠는가”²⁶⁾라고 하는데, 이것은 오랫동안 덕성이 있는 것처럼 가장하는 것이 실제 덕성이 있는 것과 차이가 없음을 말하는 것처럼 보인다. 주자는 이런 해석을 거부하고, 다시 덕성의 내재성을 강조한다. 그에 따르면, 이 구절은 죽을 때까지 거짓으로 살아 스스로 참으로 (내면적 덕성을) 가지지 못함을 알지 못한 것을 의미한다고 보았다.²⁷⁾ 둘 다 가능한 해석이지만, 사실 맹자가 오랫동안 정치적 패자의 야망을 가진 제후들에게 그런 패자의 야망이 마음 속 깊은 곳에 있다 하더라도 왕도정치를 하는 것에는 아무 문제가 없는 것처럼 말하고 있음을 기억한다면, 우리는 적어도 애초에 내면적 동기가 불순 하더라도 나중에 덕스런 행위를 하는 것을 맹자가 용인했다고 해석할 수 있다.²⁸⁾ 이러한 정황은 위의 구절에 대한 전자의 해석입장, 즉 맹자는 덕스런 행위를 하는 것과 (내면적) 덕성이 있는 행위가 커다란 질적 차이가 없다라고 보았다는 해석도 불가능한 것이 아님을 알 수 있다.

25) “堯舜，性之也；湯武，身之也；五霸，假之也” 『맹자』 「진심상」

26) “久假而不歸，惡知其非有也” 『맹자』 「진심상」.

27) “言竊其名以終身，而不自知其非真有” 주희, 『맹자집주』, 「진심상」.

28) Cf. David S. Nivison, *The Ways of Confucianism*, La Salle: Open Court, 1996, pp. 106-108

물론 여기에서 시도되는 이런 외재적이고 관계론적 덕론은 자칫하면 덕성을 부인하는 방식으로 이해될 수 있다. 흔히들 덕성은 외재적 행위의 총합으로 완전히 환원되지 않는 것으로 정의된다. 왜냐하면 외재적 행위의 총합은 덕성의 소유로 인한 결과물이지만 왜 그 사람이 그런 외재적 행위를 했는지를 설명해주지 못한다고 보기 때문이다. 즉 동일한 상황에서 왜 어떤 사람은 ‘약속을 잘 지키고’ ‘충성스러운’ 반면 다른 사람은 그렇지 못한 것일까라고 물어보면, 외재론적이나 관계론적 덕성은 단지 그러한 상황 하에서 그러한 행위가 벌어질 가능성이 있다는 것을 인과적으로 보여주는 하지만, 왜 그런 상황이 벌어진 것인지를 이유를 적절히 설명하지는 못한다. 기존의 덕성론에서는 이러한 현상을, 전자의 사람에게서 후자의 사람이 결여하고 있는 특정한 성향이 있기 때문이라고 간단히 설명할 수 있다. 그런데 외재론적이고 관계론적 덕론은 이러한 성향을 부인하기에 이것은 자칫 근대 윤리학이 밟은 경로, 즉 행위자의 (내면적) 덕성을 부정하고, 개별 행위에 주목하는 의무론이나 공리주의와 같은 규범윤리학, 행위 윤리학으로 가는 노선을 다시 밟을 우려가 있다. 이것은 마치 가능태와 현실태의 개념으로 사물을 설명한 아리스토텔레스적 세계관으로부터 세계를 오직 개체적 입자들의 외재적이고 양적인 관계의 세계관으로 전환했던 데에서 근대 과학이 가능했던 상황과 비견될 수 있다.²⁹⁾ 공리주의나 의무론과 같은 규범윤리학이 주도적인 상황에서 덕론을 윤리학의 영역으로 다시 끌어들이는 나의 입장이 덕론을 부정했던 근대의 논

29) cf. Bryan W. Van Norden, *Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto*, New York: Columbia University Press, 2017, pp. 62-64.

거를 다시 사용하고, 그래서 덕론을 해체하는 수순으로 가는 것처럼 보이는 것은 일종의 아이러니이다.

사실 나는 성향을 통한 덕성의 설명방식이 간단하게 덕성의 행사가 이루어지는 상황을 설명하는 이점이 있음을 부인하지는 않는다. 덕성의 설명은 단순히 행위자의 외적 행위와 환경적 요인의 자극으로만 설명되지 않는 것도 분명한 사실이다. 다시 말해, 덕성을 말함에 있어서 행위자의 주체적 역할을 강조함은 아무리 강조해도 지나치지 않다. 그럼에도 내가 외재론적이고, 관계론적 접근방식을 통해 덕론을 강조하는 것은 이것이 궁극적으로 덕성에 대한 좀 더 정확한 이해에로 우리를 이끌 수 있다고 보기 때문이다. 어디까지나 오직 내재론적 접근을 통해서만 덕론을 이해해야 한다고 믿는 입장에 대한 안티테제로서 이것을 주장할 뿐이다. 나는 단순히 동아시아 덕론을 해체하고, 이것을 상황논리로 대체하려는 것이 아니다. 옳고 그름의 문제는 여전히 주체적 덕성의 요소를 종합하여 결정되어진다고 생각한다. 나는 나의 접근 방식이 “구체적 사상을 통하여 그것들 뒷면에 감추어져 있는 근본 정신과 근본목적을 발견하는 것”³⁰⁾이라고 말하는 서복관 등의 입장과 같은 연장선상에 있는 것이라고 믿는다.

30) 徐復觀著, 蕭欣義編 『徐復觀文錄選粹』, 110-111쪽, 李明揮, 『중국 현대 신유학의 자아전환』, 최대우·이경환 옮김, 전남대출판부, 2013, 160-61쪽에서 재인용.

Ⅲ. 관계론적, 다원론적 수양론

앞서 말한 다원론적, 관계론적 덕론으로부터 현대사회에 적용할 수 있는 수양론의 특징으로 세 가지를 제시해 볼 수 있다. 첫째는 지성의 역할을 강조하는 것이다. 둘째는 각자는 자기의 상황에 걸 맞는 덕성을 계발하면 된다는 것이다. 일종의 상대주의적 관점이다. 셋째는 어떤 목표지점을 설정하고 그것에 도달하기 위해서 모든 것을 유예하면서 노력하는 것이 아니고, 그저 그 노력하는 상황에 충실하고, 그 상태를 계속 즐기면서 유지하는 것이다. 차례대로 이에 대해 설명하려 한다.

먼저, 첫 번째로 개인 행위자의 강한 내적 성질이나 성향보다 그 행위자와 환경과의 관계를 강조하는 수양론은 결국 행위자의 정치적 참여, 사회적 참여, 禮의 수행과 같은 다양한 층위에서 벌어지는 행위들에 주목하게 될 것이고, 이러한 행위들을 더욱 더 잘 수행하기 위해서 필요한 일들을 강조하게 될 것이다. 전통 동아시아 전통에서는 내성과 외왕, 수신과 평천하의 이상이 별개의 것이 아니고, 상호 연결된다는 주장으로 덕성의 이런 측면이 강조되었다. 흥미로운 것은 외왕을 통한 내성의 이해, 혹은 평천하를 통한 수신에 의한 이해의 과정에서 기존의 동아시아 수양론에서 강조되지 않았던 지성적 덕성이 강조되는 것이다. 사실 윤리적 덕성을 강조한 것으로 알려진 공자도 자신과 자신의 수제자, 안회가 가지는 장점을 好學 즉 지성적 덕성³¹⁾으로 표현함으로써, 흔히들 생각과는 달

31) 『논어』 「공야장」; 「옹야」; 「선진」 참조. 好學을 지성적 특성으로 보는 이유는 호학의 의미가 ‘열려 있음’ ‘편견이 없음’의 의미라고 보기 때문이다. 이러한 ‘열려 있음’의 의미는 서구의 덕윤리 논의에서 윤리적 덕성이라기보다는 지성

리, 유가에 있어서도 지성적 덕성이 필수적임을 보여주었지만,³²⁾ 전체적으로 동아시아권에서는 지성의 사용보다는 관습과 자연적 감정에의 호소가 도덕적 행위로의 동기부여를 위해 많이 언급된 것이 사실이다. 아마도 동아시아 전통에서는 덕성에 대한 지적 이해보다는 덕성의 실천을 강조하였기에 이는 불가피한 일이었을 것이다. 하지만 여기서 우리가 말하는 것은, 관계적 덕성의 개념에 비추어 볼 때, 아무래도 덕성이 외부의 존재들과 연관을 갖게 되다 보니, 그런 외재적 상황에 대한 인지의 필요성도 더욱 강조되어야 할 것이라는 점이다. 목가가 “의로움은 이익을 주는 것”³³⁾이라고 하고, 모든 윤리적 덕성을 그 대상을 이롭게 하는 것으로 정의 했을 때,³⁴⁾ 또 양주가 목표(所爲)와 수단(所以爲)의 분별을 통해 목표와 수단이 전도되는 현실을 비판하였을 때³⁵⁾, 목가와 양주학파는 유가학파와는 달리 바로 지성적 덕성의 중요성을 무엇보다도 강조하였음이 분명하다. 맹자와 순자의 유가들이 공자보다도 훨씬 더 지성의 역할에 주목하게 된 것은 바로 이런 목가와 양주학파의 영향 하에서 였다.

사실 지성적 덕성이 무엇보다도 중요한 것은 육체적 덕성의 경우에도 해당될 수 있다. 우리는 육체적 덕성을 이루는

적 덕성으로 많이 이야기 되어져 왔다. 물론 호학을 ‘화를 남에게 옮기지 않고, 잘못을 다시 범하지 않았다’ (不遷怒, 不貳過)로 보았을 때는, 윤리적 덕성의 특징을 가지고 있다.

32) 유교 전통에서는 흔히 참된 仁은 知를 포함한다고 한다. 이것은 유교전통에서 仁이 최상의 통합적 덕성이기 때문이기도 하지만, 모든 덕성이 서로 연결되어 있다는 ‘덕성의 단일성’ (the unity of virtue)의 개념도 발견할 수 있기 때문이다.

33) “義, 利也” 『목자』 「경상」.

34) 『목자』 「경상」 「경설상」에 보이는 忠, 孝의 정의를 보라.

35) “身者所為也, 天下者所以為也....則不知所為矣” 『여씨춘추』 「심위」.

일에 대해 흔히 의지의 투철함이나 의욕의 왕성함과 같은 것, 즉 포기하지 않고 끈질기게 지속하는 것의 중요성을 말한다. 그러나 내가 보기에 육체적 덕성도 의지나 의욕보다는 (육체에 대한) 우리의 정확한 인식을 통해 그 수양의 계기와 지속의 계기가 계속적으로 주어질 수 있다. 즉 육체적 덕성의 지속도 바로 지식에 의해 더 잘 추동되는 것이다. 또한 육체적 덕성은 의지나 의욕과 같은 (마음의) 윤리적 성질보다는 몸의 상태 혹은 몸의 느낌 즉 氣에 의해 더 잘 유지될 수 있다. 이러한 점은 五官이나 心보다는 氣에 주목하라³⁶⁾고 말한 장자에게서나 윤리적인 心을 무엇보다도 강조하였지만 또 별도로 氣의 배양도 강조한³⁷⁾ 맹자를 통해 어느 정도 표현되었다. 육체적 덕성의 이러한 특성들은 주로 마음의 성향으로 해석되는 지성적 덕성이나 윤리적 덕성이 육체적 덕성과는 서로 차이가 나는 부분이 있음을 알게 해 준다.

수양론의 두 번째 특성은 다원론적 수양론이라 할 수 있다. 우리는 흔히 수양론을 통해 도달한 덕성의 상태가 객관적으로 높고 낮음의 정도를 가늠할 수 있는 것이라 생각한다. 예컨대, 육체적 능력, 즉 육체적 덕성의 정도는 각종 기구를 통해 측정될 수 있는 것과 같이³⁸⁾, 윤리적 덕성이나 지성의 덕성도 객관적이고, 절대적으로 그 정도를 측정할 수 있는 것이

36) “「若一志，无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」(『장자』「인간세」)

37) “「告子曰：『不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。』不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可。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。』」”(『맹자』「공손추상」)

38) 나는 사실 개인적으로는 육체적 덕성의 경우에도 그것이 우리가 칭찬해야 하는 것이라면, 선천적으로 타고난 육체적 역량보다는 노력을 통해 가지게 되는 육체적 역량에 강조점이 주어져야 하고, 따라서 이런 의미에서는 타인과의 비교를 통한 우열평가가 불가능하다고 생각한다.

라 생각한다. 동아시아 전통에서 덕성의 차이에 따라 관직을 수여해야 한다고 보는 현능정치 (meritocracy)의 성행이 이러한 점을 잘 보여준다. 그러나 덕성이 상황을 포함하는 것이라면, 즉 개인의 자질이 환경을 포함하는 것이라면, 우리는 상황과 처지의 다양성 때문에 하나의 기준에서 다양한 개인들의 덕성들이 판단되어질 수 없음을 알 수 있다. 개인은 결코 환경과 별도로 존재하는 것이 아니기에, 앞서의 『한비자』에서 그려낸 환경을 벗어나서 개인을 강조한 유가의 입장이라는 것은 실제의 유가의 입장이 아닌 허구적인 것이라고 할 수 있다. 실제로 유가는 결코 환경을 벗어난 개인을 상정하지 않을 것이기 때문이다. 이러한 사실이 현대에 적용 가능한 수양론에 주는 함축은 우리는 상황에 따라 다양한 덕성을 발휘할 수 있고, 따라서 상황이 다른 개인에게 일괄적으로 어느 것이 더 바람직하고, 혹은 어느 것이 더 우세하거나 상위의 덕성이라고 추천할 수 없게 된다는 것이다.³⁹⁾ 『장자』 「소요유」에 대한 곽상의 獨化論적인, 즉 상대주의적 해석이 보여주듯이 대붕과 산비둘기는 각각의 처지에서 최고의 행복을 느낄 수 있으며, 따라서 그들이 그들 나름의 최고 행복을 느끼는 한에 있어서 그들 간의 행복의 크기도, 그런 행복을 가능하게 하는 덕성의 크기도 비교될 수 없다.⁴⁰⁾ 이것은 덕성에 대한 일종의

39) 이 말은 상황이 유사한 경우에는 덕성의 바람직한 실현이나 그렇지 못함을 말할 수 있고, 따라서 객관적 평가도 가능하다는 것이다. 예컨대, 환경이 나쁜 개인과 환경이 좋은 개인에 대해 일괄된 덕성의 기준을 적용할 수는 없지만, 똑 같이 환경이 불우한 두 사람에 대해서는 누가 참된 덕성을 계발했는지에 대한 평가가 가능하며, 따라서 그런 덕성을 계발하지 못한 사람에 대해 비난할 수도 있게 된다는 것이다.

40) 『장자』 「소요유」. 물론 이러한 상대주의 해석이 장자가 구분한 大知와 小知의 구분을 부정하게 하지는 않는다. 모든 것이 나름으로 옳다고 믿는 大知와는 달리 小知는 자신의 입장만이 옳다고 주장할 것이다.

상대주의적 해석을 의미하는데, 이것이 상대주의적 입장이라고 하더라도, 내가 주목하는 것은 이것이 우리로 하여금 가치 허무주의로 이끄는 부정적 의미의 상대주의가 아니라, 신비주의나 절대주의로부터 우리를 해방시키는 긍정적 상대주의라는 것이다.⁴¹⁾

수양론의 세 번째 특성은 덕성 수련의 목표와 덕성 수련의 과정이 따로 분리되지 않는다는 것이다. 공자는 자신이 말하는 仁의 상태란 오랜 시간 배워야 하는 것이기도 하지만 또한 그저 결심만 하면 가능한 것이기도 하다고 하였다. 앞서 말하였듯이 덕성의 상태란 이미 완성되면 손상될 수 없는 것이 아니라 손상되기가 힘든 안정된 속성이라기보다는 특정한 순간에 그런 행위를 하고 있음을 가리키는 것이기에, 덕성을 손상시키는 일은 그리 힘들지 않는 일일 수 있다. 우리는 덕성의 상태에 가기 위해 오랜 시간을 요구하지 않는다. 결심에 의해 바로 그런 상태에 도달할 수 있고, 결심에 의해 그런 상태를 지속할 수 있고, 결심에 의해 그런 상태를 무너뜨릴 수 있다. 이는 다시 말해서 그런 결심이 무너지는 순간, 우리는 바로 그 덕성을 잃어버린다는 역설적 사실을 말하는 것이다. 덕성이란 그 적절한 순간에 행위 하지 않으면 존재할 수 없는 것이다. 공자가 “안회는 3개월 동안 그 마음이 仁에 어긋나지 않았고, 나머지는 하루 혹은 한 달만 그러했을 뿐이다라고 말하였다”⁴²⁾고 했을 때나, 맹자가 “잡으면 있고, 놓으면 없어진다”⁴³⁾고 할 때, 그들은 바로 덕성의 이런 순간성, 상황성

41) 물론 긍정적 상대주의가 부정적 상대주의로 전용될 여지는 늘 있다. 그것을 막을 장치는 없으며, 그저 우리의 깨어 있는 정신만이 우리로 하여금 그런 전용에 빠지지 않게 할 것이다.

42) 子曰：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣（『논어』「용야」）.

을 가리킨 것이 아닐까? 핑가렛도 이와 비슷한 맥락에서 덕성의 논리적 성격을 말하는데, 그에 따르면 덕성은 일련의 단계로 구성되지 않는 것이고, 곧 바로 성공을 함축하는 것이라고 했다. 예컨대, 결정하거나 목표로 삼는 것은 결정하거나 목표로 삼는 순간 이미 그 행위를 성취하였고, 따라서 이미 그 덕성의 상태에 도달한 것이다.⁴⁴⁾ 만약 모든 덕성이 이런 성격을 가진다면, 우리는 결국 덕성이란 오랜 시간 훈련을 통해 비로소 가능한 어떤 종착역의 상태가 아니라, 바로 그 훈련의 과정을 가리키는 것이기에, 덕성의 안정성이란 그 훈련과정의 지속적 유지 이외의 다른 것이 아님을 알아야 할 것이다. 그래서 덕성에서는 획득보다 지속이 더 중요한 것이라고 할 수 있다. 앞서 덕성의 가장이 오래되면 진짜 덕성과 구분되기 힘들다는 것도 바로 이런 점에서 이해될 수 있을 것이다.

물론 30년 이상 덕성을 쌓은 사람과 이제 막 덕성의 수련을 시작한 사람이 본질적으로 차이가 없다고 보는 견해는 상식적으로 쉽게 받아들일 수 없다. 오랜 시간을 통해 습관화된 혹은 내재화된 성질을 형성한 사람의 행동이 이제 막 도덕적 행위를 수행한 사람의 행동과 어떻게 본질적으로 차이가 없을까? 예컨대, 공자는 70세에 마음이 이끄는 대로 해도 법도

43) 操則存, 舍則亡 (『맹자』 「고자상」).

44) 물론 핑가렛은 덕성이 이런 측면만 있는 것이 아니고, 오랜 시간을 거쳐야 가능한 상태의 측면도 있다고 주장한다. 그것이 바로 덕성의 禮의 측면이다. Herbert Fingarette, *Confucius- The Secular as Sacred*, New York: Harper & Row, Publishers, 1972, pp. 1-17 참조. 덕성에 이러한 측면이 있다는 점을 부인하지 않으면서, 굳이 이 글에서 덕성의 순간적 측면에 주목하는 것은 뒤에 나오지만 이 글의 계기가 된 덕성의 신비화 경향이나 절대성의 경향을 될 수 있으면 완화시켜보려는 나의 의도 때문이다. 물론 덕성의 이런 순간성이 덕성을 신비롭게 할 수도 있으나, 내가 더욱 주목하는 것은 이런 순간성이 지닌 덕성의 簡易化이다.

에 어긋나지 않았다 (從心所欲不踰矩)고 했는데, 이것은 우리의 덕론과 수양론에 의해 어떻게 설명될 수 있을까? 아니 공자를 끌어들이지 않더라도 일반적으로 수양의 목표는 보다 자발적이고, 힘이 덜 드는 방식 (즉 無爲의 방식)으로 선을 행하게 만드는데 있는 것이라고 할 수 있는데, 이러한 생각이 잘못되었다는 것인가? 만약에 수양의 이런 목표 (즉 안정적 덕성의 상태)를 부정한다면, 이것은 혹시 덕성의 존재 자체를 의심하게 만들지 않을까? 또한 덕성이 그렇게 안정적인 상태가 아니라면, 수양은 왜 필요한 것일까? 이러한 의문들에 대한 나의 답변은 덕성은 기술과 달리 그 발휘에 있어서 숙련을 필요로 하지 않고, 또한 행사하지 않는 순간 사라진다는 것이다.⁴⁵⁾ 따라서 아무리 오랫동안 덕성 수련을 했다고, 새로운 상황에서 필요로 하는 덕스러운 행위는 이제 막 처음으로 덕성을 발휘하는 사람의 행위와 본질적으로 다르지 않다는 것이다. 孺子入井의 경우에 측은지심을 느끼고 어린 아이를 구하게 되는 행위의 과정은 그 행위자가 누구이건 (성인이나 보통 사람을 막론하고) 그 도덕적 행위의 가치에 있어서 본질적으로 어떤 차이가 없다. 즉, 성인은 좀 더 순수한 도덕적 의지의 소유자이고, 보통 사람은 그렇지 않기에 성인의 행위는 보통 사람의 행위와 근본적으로 다른 것이라고 주장할 수 없다. 유자입정의 경우에 측은지심을 느끼고 행동하는 것은 그 행위자가 누구인지를 막론하고 똑 같이 순수한 도덕적 의지에 의해 작동되었다고 보아야 한다. 성인은 보통 사람에 비해 좀 더 자발적이고, 또 좀 더 자연스럽게 (혹은 쉽게) 행

45) Linda Trinkaus Zagzebski, *Virtues of the Mind*, New York: Cambridge University Press, 1996, p. 107.

위한다고 할 수 없다. 도덕적 행위는 늘 어렵고, 늘 새롭게 행해지는 것이다. 그리하여 설사 오랫동안 도덕적 행위를 해 온 성인이라고 하더라도, 그 행위의 순간에 덕스러운 행위를 보여주지 않는다면 그 사람은 덕성이 부재하는 것이다. 덕성은 기술과는 달리 행사하지 않으면, 존재하지 않는 것이기 때문이다. 마치 철학이 활동을 통해 구축한 이론이 아니라, 그 활동자체인 것처럼.⁴⁶⁾ 따라서 우리가 오랫동안 덕스러운 행위를 한 이에 대한 존경은 그 사람의 그런 덕스런 행위를 해왔다는 행적에 대한 존경이지, 그 사람이 현재 가지고 있다고 믿는 덕성 상태에 대한 존경이 아니다. 오랫동안 덕성을 보여 온 사람이 앞으로도 그러리라고 보장할 수는 없다.

IV. 결론

현대인들에게 윤리적 덕성, 지성적 덕성, 영적 덕성, 시민 덕성, 나아가 육체적 덕성의 상태는 그런 덕성을 가지지 못한 사람들에게는 대단히 도달하기 힘든 경지로 비치어진다. 예컨대, 우리는 뛰어난 몸매와 체력을 가진 사람을 동경하고 그 사람과 자신의 육체적 상태를 비교하고 열등감에 빠진다. 아마도 과거에 그런 육체를 가지기 위한 몇 번의 실패한 시도가 있었다면 더욱 더 그러한 생각이 들 것이다. 저 사람은 어떻게 저런 몸매와 저런 육체적 능력을 가질 수 있었는지, 혹

46) 비유컨대 금연은 ‘흡연의 욕구를 참는 상태’ 이지, ‘흡연의 욕구를 없어진 상태’가 아니라고 할 수 있다. 어떤 사람이 금연에 성공했다는 것은 흡연의 욕구를 완전히 없애는데 성공했다는 것이 아니고, 흡연의 욕구를 끝까지 참았다는 것으로 볼 수 있다.

시 저것은 나에게서는 애초부터 불가능한 것이 아니었는지 자괴감에 빠지기도 할 것이다. 혹시나 해서, 그 사람에게 무엇인가 특별한 비법이 있었나 직접 물어보기도 하고, 살펴보기도 하지만 그저 어디에서나 들어보았을 평범한 상식만 비결로 확인될 뿐이다. 많이 움직이고, 적게 먹고, 좋은 것들을 먹고 등등. 그러나 어떻게 따로 운동할 시간을 내고, 그것도 지속적으로 하고, 또 어떻게 왕성한 식욕을 참고, 먹고 싶은 것을 자제할 수 있는지... 늘 시간에 쫓기고, 식욕을 참지 못하는 보통의 우리들은 그저 한숨만 나올 뿐이다. 똑 같이 어떻게 해야 할 줄은 아는데, 어떻게 저 사람에게는 그것을 실천에 옮기는 것이 가능한데, 나는 가능하지 않은 것인지 알 수가 없다. 그리하여, 아 저 사람은 애초에 그 의지와 실천력이 남다른 사람이고, 따라서 나와는 다른 세계에 속한 것으로 이해를 하려 한다. 아마도 저렇게 할 수 있는 것은 선천적인 것 때문일 것이겠지, 아마도 저 사람의 유전자는 나와는 다른 특별한 것이겠지라는 생각도 들 것이다. 초인적인 의지와 실천력을 가진 저 사람은 저런 상태가 영원히 계속될 것 같고, 나는 그저 이렇게 살다 죽을 것 같다. 제선왕이 맹자가 仁政을 권할 때, 자신은 仁政에 어울리는 사람이 아니라고 자신 없었을 때의 심정이 이와 같은 것이 아니었을까? 너무나 이상적이고 당연하게 진행되는 맹자의 논리에 제후들은 그저 맹자를 그들과는 다른 세계의 사람으로 치부했으리라. 아무리 맹자가 자포자기하지 말라고 역설을 하였어도....

이 글을 통해 외재론적 혹은 관계론적이거나 다원론적 덕론과 수양론을 제기하게 된 계기는 바로 이런 육체적 덕성의 경우에서 보이는 보통 사람들의 느낌과 좌절감이 윤리적 덕

성이나 지성적 덕성의 경우에서도 똑 같이 나타나며, 나아가 이러한 좌절감이 정당한 것이 아닐지도 모른다는 생각이 들어서이다. 이것은 혹시나 덕성과 수양에 대한 잘못된 관점 때문에 나타난 현상이 아닐까? 혹시 덕성은 많은 덕성의 스승들이 종종 강조해온 것처럼 누구에게나 실제로 가능한 것인데, 혹은 우리는 그저 다른 덕성에 관심을 두었을 뿐이기에 특정한 덕성의 경우에 그런 상태에 자연스럽게 도달하지 못했을 뿐인데, 우리는 덕성에 대한 잘못된 선입견 때문에 이렇게 덕성의 획득을 어려운 것으로만 바라보아온 것은 아닐까? 여기서 덕성에 대한 잘못된 관념은 덕성을 신비한 것, 우리가 도달할 수 없는 것으로 보는 것이고, 이것은 덕성을 지나치게 내재화 했기에 불가피하게 우리가 가지게 된 덕성 개념이었다. 현대 심리철학에서의 ‘확장된 마음’의 개념에 영향을 받아 출현한 관계론적이고 다원론적인 덕성 개념은 우리에게 덕성이란 신비한 내적 성질, 안정된 내적 성질이 아니라, 언제든지 무너질 수 있는 취약한 토대를 지닌 것, 또 그것은 그저 덕스러운 행위를 함으로써 유지되는 것이지, 그 행위가 멈춰지면 바로 유지되지 않게 되는, 그리하여 잠시의 쉽도 허용하지 않는 성격의 것임을 알려준다.

참고문헌

『논어』

『맹자』

『墨子』

『순자』

『여씨춘추』

『장자』

『한비자』

牟宗三, 『政道與治道』, 牟宗三先生全集 vol. 10, 臺北: 聯合, 民國 92.

李明揮, 『중국 현대 신유학의 자아전환』, 최대우·이경환 옮김, 전남대출판부, 2013.

Alfano, Mark, “What are the bearer’s of virtue?” in *Advances in Experimental Moral Psychology*, ed Hagop Sarkissian and Jennifer Cole Wright, New York: Bloomsbury Publishing, 2015.

Angle, Stephen C., *Contemporary Confucian Political Philosophy*, Malden, 2012.

Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Trans. by David Ross, New York: Oxford University Press, 1925.

Chan, Joseph, *Confucian Perfectionism: A Political Philosophy for Modern Times*, Princeton, 2014.

Clark, Andy and David J Chalmers, “The Extended Mind” ,

Analysis, 1998.

Fingarette, Herbert, *Confucius- The Secular as Sacred*, New York: Harper & Row, Publishers, 1972.

Nivison, David S., *The Ways of Confucianism*, La Salle: Open Court, 1996.

Roberts, Robert C. and W. Jay Wood, *Intellectual Virtues*, New York: Oxford University Press, 2007.

Seok, Bongrae, *Embodied Moral Psychology and Confucian Philosophy*, Lanha: Lexington Books, 2013.

Van Norden, Bryan W., *Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto*, New York: Columbia University Press, 2017.

Zagzebski, Linda Trinkaus, *Virtues of the Mind*, New York: Cambridge University Press, 1996.

On the Theory of Virtue and Self-Cultivation in Modern Society Constructed from the Thought of One Hundred Schools of Thought

Chong, Chaehyun
(Sogang University)

The purpose of this article is to present the pluralistic and relational theory of virtue and self-cultivation applicable to contemporary world using the theoretical resources of ancient Chinese philosophers. The Relational and pluralistic theory of virtue says that virtue is not merely the quality of the mysterious internal mind of the individual, rather the disposition to be established in relation to others or the environment and that virtue is not only ethical but also encompasses intellectual, spiritual, physical, and civic virtues etc.. The implication of this relational and pluralistic virtue on the theory of self-cultivation is that three points can be highlighted in the cultivation of virtue: First, the role of intellect is emphasized. Second, virtue is not absolute and objective. It is relativistic, depending on the situation. Third, virtue is not an accumulated and solid quality of mind, but its

presence is maintained only through its exercise. Unlike the existing theories, this conceptions of virtue and self-cultivation have the effect of resolving the mysteriousness and the absolutism formed by the subjectivity of virtue to some extent.

Subject : Chinese Philosophy, Ethics

Key words : Theory of Virtue, Theory of Self-Cultivation,
Relationalism, Pluralism, Internal Mind,
Relativism, One Hundred Schools of Thought