

『맹자』의 ‘방심’(放心)과 『메논』의 ‘다이달로스’로 본 ‘심(心)-영혼(psyche)’의 구조 고찰*

이 원 진

[국문초록]

『맹자』와 『메논』은 각각 동서양을 대표하는 교육지침서다. 본고는 이 동서양의 교육고전이 학습자의 지적여정을 꽤 유사한 방식으로 다루고 있는 점이 흥미로워 시도한 분석의 결과다. 알팍한 지식으로 무장해 패권이나 얻으려던 당대의 논객들에게 맹자와 소크라테스는 진정한 앎(또는 덕)에 이르는 길, 그렇게 해서 진정한 삶을 사는 길을 제시하고자 한다. 이 가르침은 대화로 진행되고, 그 과정에서 배우는 자들은 동일한 감정적 난관에 부딪힌다. 메논은 처음에는 다 안다는 듯한 지적 만용과 조금증을 보이다가, 자신의 무지가 드러나자 화를 내고 공격성을 띠며, 마지막에는 아무것도 알 수 없다는 불가지론에 빠진다. 이런 증상을 보이기는 제선왕이나 양혜왕도 마찬가지다. 그런 상대자와 함께 맹자와 소크라테스는 마냥 바뀌는 것 안에서도 절대로 바뀌지 않는 영원한 것을 찾아 나선다. 여기서 맹자와 소크라테스는 둘 다 심(心) 또는

* 국민대학교 문화교차학과 강사

주제어: 메논의 역설, 맹자, 상기설, 공동탐구, 구방심, 학과 사
Meno's paradox, Mencius, anamnesis, syzetesai, finding of the lost mind, learning and thinking

영혼(psyche)의 문제를 다룬다. 맹자는 공자가 말한 허령하고 들락날락 하는 심을 생각(思)을 통해 붙들어 매는 '구방삼'을 거론한다. 소크라테스는 상기에 의한 가정, 그리고 그 가정에 의한 이성적 추론을 통해 다이달로스처럼 도망가려는 영혼을 붙들어 매는 공동탐구의 문제를 다룬다. 그리고 그 정착점은 성선(性善) 또는 선한 것을 향한 욕망이다. 마냥 바뀌는 것 속에서 절대로 바뀌지 않는 것을 찾아 공고히 정착한 이 지적 탐구자들은 거꾸로 이제 바뀌지 않는 것을 바탕으로 다시 마냥 바뀌는 것을 새롭게 배우려 든다. 공자와 맹자에게서 이 작업은 사(思)와 학(學)의 병진작업이다. 소크라테스에게 이 작업은 상기와 공동탐구의 과정이다. 두 축으로 진행되는 이들의 지적여정은 절대 끝나는 법이 없다. 그것이 『맹자』와 『메논』이 시사하는 공통점이다.

1. 들어가며

『맹자』와 『메논』은 각각 동서양을 대표하는 교육서의 고전이다. 두 책의 주제는 '참된 삶에 이르는 학자의 길'이며 이를 마치 한편의 연극처럼 등장인물간 대화를 통해 드라마틱하게 펼쳐낸다. 비록 지역은 달랐지만 대화를 주도하는 소크라테스(기원전 470~399)와 맹자(孟子, 기원전 372~289, 추정)는 비슷한 시대를 살았으며—저자인 플라톤(기원전 427~347)과 비교하면 사실상 동시대이다—단순히 패권을 획득하려는 당대의 알팍한 지식인에게 진지한 삶에 이르는 탐구의 과정을 모범적으로 제시하고 있다는 점에서 같은 문제의식을 공유하고 있다. 특히 『메논』에서는 소크라테스와 메논과의 논박(elenchus) 뿐 아니라 상기설을 뒷받침하기 위해 도입된 소크라테스와 (메논의) 노예 간에 이루어지는 질의응답의 과정이 인상적인데, 질문자가 답을 먼저 말하지 않고 오직 질문만을 통해 상대방으로 하여금 삶에 이르게끔 유도하는 이 대화법은 '소크라테스적 방법'(Socratic Method)라고 불리는 산파술의 압권이다. 맹자 역시 당대의

참주였던 제선왕이나 양혜왕 등에게 풍부한 비유를 통해 인정(仁政)에 이르는 길을 스스로 유비추론할 수 있도록 유도하고 있다. 본고에서는 두 고전의 이런 주제적·구성적 유사성을 바탕으로¹⁾, 첫째 참된 앎에 이르는 길에서 대화의 방법이 필수적이라는 점, 둘째 그 과정에서 학자들이 부딪히는 공통적인 감정상의 난관이 도사리고 있다는 점, 셋째, 두 스승이 그 난관을 극복해 어떻게 참된 앎에 이르는 길을 이끌고 있는가를 살펴보는 데 집중할 것이다.²⁾

이를 위해 2장에서는 먼저 메논과 양혜왕 또는 제선왕이 그 과정에서 보이는 심리적 또는 감정적 장애를 삼단계로 나눠 공통점을 찾을 것이다. 그들은 처음 대화를 시작할 때 조급증과 지적 만용을 보인다. 메논은 덕이 무엇인지를 알지도 못한 채, 덕을 어떻게 획득할 수 있는지를 먼저 묻고 제선왕은 리(利)가 뭔지를 알기도 전에 어떻게 리를 확보할 수 있는지 묻는다. 이들이 부딪히는 두 번째 단계는 당혹이다. 지적 만용을 부리던 메논과 양혜왕은 소크라테스와 맹자에 의해 이 질문이 저지되고 이어지는 질문 공세에 자신의 무지와 환부가 드러나자 노골적으로 불쾌감을 드러내며 질문을 회피하거나 공격성을 보인다. 메논은 소크라테스를 남을 감

1) 메논과 맹자를 비교한 논문은 Marthe Chandler (2003), "Meno and Mencius: Two Philosophical Dramas", *Philosophy East and West* 53:3가 있지만 이 논문은 맹자의 사단이 도덕정감을 강조한데 비해, 플라톤은 욕망을 극복한 이성의 중요성을 강조했다고 두 철학자를 반대편에 배치시키고 있다(pp. 367-368). 본고는 이에 반대로, 플라톤의 선을 향한 욕망이 맹자의 사단과 같으며, 아리스토텔레스편에 선 플라톤의 주지주의 논쟁은 플라톤의 욕망(감정)론을 배제한 논의라는 것을 밝힐 것이다.

2) 참된 앎이 왜 중요한가에 대해서는 『메논』의 소크라테스의 설명이 자세하다. "아무도 나쁜 것을 원하지 않네. 그런 사람이기를 원하지 않는 한은 말일세. 나쁜 것들을 욕구하고 획득한다는 것이 불쌍한 게 아니고 무엇이겠나? 방금 자네는 사람으로서의 훌륭함(덕)은 좋은 것들을 원함이며 할 수 있음이라고 말하지 않았나? 누군가가 다른 사람보다 정녕 더 낫다면 '할 수 있다는 점'에서일 것이라는 건 명백하네. 사람으로서의 덕은 곧 좋은 것을 획득하는 능력인 것 같으니(78a-c)." 결국 가장 좋은 것을 획득할 수 있는 능력이 행복이라고 할 때 가장 좋은 것은 참된 앎이다. 좋은 것을 계속 붙잡아둘 수 있는 것은 참된 앎밖에 없기 때문이다.

전시키는 전기가오리라고 비난하고, 양혜왕은 얼굴빛을 바꾸며 화제를 돌린다. 마지막으로 부딪히는 난관은 회의주의 또는 불가지론(不可知論)이다. 이는 ‘메논의 역설’(Meno’s paradox)이라고 불리는 유명한 주장인데, ‘내가 어떤 것을 이미 알고 있다면 더 이상 탐구할 필요가 없고, 만약 모르고 있다면 설령 찾는다 한들 그것이 내가 찾고자 했던 것인지를 알아볼 수 없다.’는 명제다. 소크라테스는 이를 ‘논쟁하기를 좋아하는 사람’의 논변이라고 비판하고 이를 반박하기 위해 상기설을 들고 나온다. 맹자에서는 이런 논변을 하는 사람을 ‘자포자기’(自暴自棄)라고 부르며 사단(四端)을 통한 ‘성선(性善)을 강조한다.³⁾

이어 3장에서는 본격적으로 소크라테스와 맹자가 제시하는 앎에 이르는 방법을 다룰 것이다. 이는 앎을 추구하는 사람 즉 학자(學者)가 앞선 난관을 통해 비로소 견제 되는 참된 여정이다. 앞의 난관과 달리, 이 과정은 단계적으로 이뤄지는 게 아니다. 모든 학습은 동시적으로 그리고 상호적으로 이뤄진다. 첫째, 아는 사람은 단순히 어떤 것을 욕망하는 게 아니라, 가장 좋은 것 즉 선(善)을 욕망한다. 플라톤의 전 저작을 거쳐서 선을 향한 욕망은 여러번 강조되나, 『메논』에서는 특별히 그를 증명하는 구절이 길고 구체적이다. 이를 맹자는 성선(性善) 또는 ‘가욕지위선’(可欲之謂善)이라고 했다. 둘째는 상기설이다. 소크라테스에 따르면 영혼은 불멸이기 때문에 우리는 누구에게 가르침을 받는 게 아니라, 우리가 원래 알았던 것을 다시 일깨워서 안다. 플라톤을 이를 ‘상기’(anamnesis, recollection)라고 한다. 맹자는 사람에겐 누구나 알 수 있는 능력이 있는데, 다만 ‘생각하지 않음’(不思)이 그 능력을 막는다고 한다. 맹자는 놓아버린 마음 즉 ‘방심’(放心)을 되찾는 방법은 오로지 ‘사(思)에 있음을 강조한다. 그럼에도 소크라테스는 앎이 선천적인 것은 아니라고 한다. 상기하면 될 뿐인데도

3) 맹자는 사단(四端)의 마음을 “나에게 본래 있는 것”(我固有之)이고 “사람이면 누구에게나 있는 것”(人皆有之)이며 “하늘이 나에게 부여한 것”(天之所與我者)라 하여, 내재성·보편성·절대성을 강조했다.

왜 선천적인 것은 아니라고 할까. 그 상기가 공동탐구의 과정을 거쳐서 일어나기 때문이다. 여기서 ‘참된 믿음’(aletheia doxa)과 ‘참된 앎’(aletheia episteme)의 구분이 중요해진다. 상기는 참된 믿음을 주지만 공동탐구는 그 믿음에 원인을 규명함으로써 참된 앎으로 단단하게 묶어주는 역할을 한다. 소크라테스의 공동탐구는 공자에서 ‘학(學) 또는 ‘호학(好學)–배우기를 즐겨함–이라고 할 수 있을 텐데, 이 기능은 맹자에서는 사(思)를 이어 사단 중의 하나인 ‘지(智)의 형태로 분명하게 드러난다고 할 수 있다. 결국 소크라테스는 인간으로서의 훌륭함은 바로 아는 것이며 이 참된 앎은 상기와 공동탐구로 병진해야 함을 역설한 것이다. 공맹과 주자를 이어 성리학을 간명하게 정리한 조선의 유학자 퇴계 이황도 『성학십도』에서 ‘학(學)과 사(思)의 병진(竝進)⁴⁾이 중요하다고 강조하고 있다.⁵⁾

4) 『退溪先生文集』卷7, 「筓」, “孔子曰 學而不思則罔 思而不學則殆 學也者 習其事而眞踐履之謂也 蓋聖門之學 不求諸心 則昏而無得 故必思以通其微 不習其事 則危而不安 故必學以踐其實 思與學 交相發而互相益也 伏願聖明深燭此理 奮然用力於二者之功.”(공자는 “배우고 생각하지 아니하면 얻는 것이 없고 생각하고 배우지 않으면 위태롭다”고 했습니다. 배운다는 것은 그 일을 익혀 참으로 실천하는 뜻입니다. 대개 성인의 학문은 마음에 구하지 않으면 어두워져 얻는 것이 없으므로 반드시 생각하여 그 미묘한 이치에 통해야 합니다. 일을 익히지 아니하면 위태롭고 불안하므로 반드시 배워서 그 알찬 것을 실천해야 합니다. 생각과 배움은 서로 발명하고 서로 도와줍니다. 바라옵건대 임금께서는 배움과 생각이라는 두 가지 공부에 힘쓰십시오.)

5) 맹자 공자를 계승했는지에 대해 학계에서 아직 논란이 많기에 공자를 맹자와 직접 비교하는 데 대한 설명이 필요하다. 순자가 공자를 계승했다고 보는 입장에서 공자가 學과 思, 양자의 병진을 주장했다면 맹자는 思를 중심으로, 순자는 學을 중심으로 논의를 전개하므로 공맹을 같게 놓는 게 적절치 않다고 보기 때문이다. 그러나 필자는 퇴계의 입장에서 서서 공자의 學·思 병진과 맹자의 思가 같은 맥락에 있다는 관점에서 본고를 서술해가려고 한다. 필자는 <각주 4>에서 퇴계가 공자의 말을 재인용하기 바로 이전에 맹자를 인용했다는 데서 퇴계가 공맹을 연속선상에서 보았다 가정하고 그 입장을 지지하려고 한다. 『退溪先生文集』卷7, 「筓」, “竊嘗聞之 孟子之言曰 心之官則思 思則得之 不思則不得也 箕子之爲武王陳洪範也 又曰 思曰睿 睿作聖 夫心具於方寸 而至虛至靈 理著於圖書 而至顯至實 以至虛至靈之心 求至顯至實之理 宜無有不得者.” (제가 듣자오니, 맹자가 말하기를 “마음이 맡은 일

플라톤의 저작이 한 주제를 향해 집중력 있게 파고드는 논박(elenchus)의 방식을 취하고 있다면, 맹자의 저작은 유비의 방식을 취하고 있기 때문에 소크라테스와 메논처럼 맹자의 대화상대자를 제선왕에만 국한해서 분석하기는 어렵고 그렇게 하는 것은 맹자의 함의를 많은 부분에서 놓칠 수 있다. 때문에 본고에서는 맹자의 인물과 화법에 대한 분석을 제선왕과의 대화보다 넓은 범위에서 때로는 맹자가 염두에 두고 있던 공자의 어록까지도 끌고루 취하는 방법을 택할 것이다.

2. 학자(學者)가 극복하는 지적 난관

2.1. 첫 번째 단계: 지적 만용

“소크라테스님, 선생님께서는 사람으로서의 훌륭함(덕)이 가르쳐질 수 있는 것인지 제게 말씀해주실 수 있겠습니까? 또는 가르쳐질 수는 없고 수련을 통해서 얻어지는 것입니까. 아니면 수련을 통해 얻어지는 것도 아니고 배우게 되는 것도 아니고 사람들에게 선천적

은 생각이다. 생각하면 얻고 생각하지 않으면 얻지 못한다”고 하였고, 기자가 무용을 위해 흥범을 진술할 때도 “생각의 덕은 사려의 밝음이니 사려에 밝으면 진리에 통달한 성인이 된다”고 하였습니다. 대저 마음은 방촌에 갇혀져 있지만 매우 ‘텅 비고 신령한’ 것이고, 진리는 도서에 나타나 있지만 매우 ‘뚜렷하고 알찬’ 것입니다. 매우 텅 비고 신령한 마음으로 매우 뚜렷하고 알찬 진리를 구한다면 얻지 못할 까닭이 없을 것입니다.) 또 퇴계는 『성학십도』 제8도 『심학도』에서 공자의 ‘七十而從心’과 맹자의 ‘四十不動心’을 일직선상에 있는 것으로 서술하였다는 점, “안연은 잘못이 있자 금방 그것을 알아차리고 고쳤다는 것은 맹자의 구방심과 같은 종류의 것”(惟是顏子 纔差失 便能知之 纔知之 便不復萌作 亦爲求放心之類也)에서 볼 때 적어도 퇴계는 공맹을 연속선상에서 파악했다고 얘기할 수 있을 것이다. 『논어』에서 심(心)은 모두 6번 나온다. 퇴계는 그중 가장 중심이 되는 공자의 두 개의 심론을 맹자와 연결시킨 것이다. 『論語』, 『爲政』, “七十而從心所欲不踰矩”: 「雍也」, 5, “子曰回也 其心三月不違仁 其餘則日月至焉而已矣.”

으로 생기게 되는 겁니까?"⁶⁾

메논편을 시작하는 첫 대화는 메논의 질문으로 시작된다. 그에 대해 소크라테스는 "자네 고장 사람들은 누군가가 뭘 물으면, 마치 당연히 알고 있는 사람들처럼, 겁 없이 당당하게 대답하는 버릇이 있네. 그러나 나는 그게 가르쳐질 수 있는 것인지 아는 것에는 한참 미치지 못하는 터여서, 훌륭한(덕) 그 자체가 도대체 무엇인지조차도 전혀 모른다오"라고 답한다. 그는 그것은 마치 메논이 누구인지를 알기 전에는 그가 잘생겼는지 부유한지 좋은 가문 출신인지를 알 수 없는 것과 같다고 얘기한다. 메논은 여기에 대고 '당대에 웅변술을 가르치던 유명한 소피스트였던 고르기아스에게 들은 말을 알지 못하냐고 묻는다. 거창한 말로 치장하려 하지만 자기의 말은 아니다. 이에 소크라테스는 "그는 여기에 있지도 않으니 만약 고르기아스의 말에 찬성한다면 그대 자신의 입으로 덕의 의미를 말해 주게."라고 부탁한다. 메논은 성급하므로 덕이 무엇인가 하는 입씨름으로 시간을 보낼만큼 한가하지 않다고 생각해, 덕은 가르칠 수 있나 하는 더 시급한 문제에 대한 해답을 얻고자 한 것이다.⁷⁾ 메논은 덕이 무엇인가 하는 소크라테스의 질문에 맨 처음에는 '남자로서의 훌륭한은 나랏일을 능히 처리함이요, 여자로서의 훌륭한은 집안일을 잘 처리함이요, 자유민과 노예의 훌륭한은 각기 다르게 있는 것이어서, 우리 각자는 각각의 구실

6) 『메논』 70a, 이하 메논과 플라톤의 저작을 인용할 때는 플라톤의 저작을 인용할 때 반드시 표기해야 하는 '스테파누스쪽 수(Stephanus pages)를 따른다.

7) 플라톤의 전 저작에 걸쳐서 소크라테스가 대화상대자에게 당부하는 가장 강력한 원칙 중의 하나는 자기가 믿는 바를 말해야 한다는 것이다. 다수결이나 남의 의견을 전달하는 게 아닌 자기의 생각 말이다. 『국가』 1권(346a) 트라시마코스에게 '자신의 생각과 어긋나게 답해서는 안된다'고 하고 『고르기아스』(500b)에서도 칼리클레스에게 농담하거나 생각과 반대로 얘기하지 말고 진지하게 논의에 참여할 것을 요구한다. 이종환은 『크리티아스』(49c-d), 『프로타고라스』(331c)에서도 대화 상대자에게 믿는 바대로 말할 것을 강조하는 소크라테스를 발견할 수 있다고 말한다(이종환(2004), 『엘렌코스과 메논편의 결론』, 『철학논구』 32, 서울대 철학과, pp. 159-160).

과 관련한 훌륭함이 있기 때문'이라고 답한다. 소크라테스는 이에 대해 "하나의 훌륭함을 찾다가, 한 떼의 훌륭함을 만났구먼"이라 비판하며 '훌륭함의 본질(ousia)이 무엇인지, 즉 이것에 온갖 종류의 많은 것이 있다 할지라도 이것 모두에 어디에서나 언제나 또는 남자나 여자나 노예나 자유민에게나 동일한 한 가지의 특성(eidos)이 있어서 그것으로 하여 사람들이 훌륭해지는 그것이 무엇인지'를 다시 묻는다.

이홍우는 메논의 이런 조급한 성향에 대해 『메논』뿐 아니라 『프로타고라스』에서도 당시 능력과 야심이 있는 아테네 청년에게 덕의 의미는 '사람을 다스리는 능력'이었고 이렇게 된 데는 그들의 포부가 정치 활동에서 이름을 날리는 것이었고, 소피스트들이 이런 청년의 욕구를 충족시켜주고 강화했기 때문이라고 분석한다.⁸⁾ 그는 메논이 내린 세 가지 덕에 대한 정의는 하나같이 '강자가 돼서 누구의 제지도 받지 않고 자신의 경륜을 펴며 다른 사람의 뒷자리에 군림해 세상의 부귀영화를 누리는 것'이라고 분석한다. 이런 메논의 생각은 『국가』1권에서 볼 수 있는 트라시마코스의 정의에 대한 생각, 『고르기아스』의 칼리클레스의 정치에 대한 생각 그리고 『프로타고라스』에서 프로타고라스의 생각의 배아적 형태라는 것이다. 『프로타고라스』편에서 히포크라테스는 새벽 동이 트기도 전에 숨을 헐떡이며 소크라테스를 찾아와서는 프로타고라스에게 자신을 제자로 천거해 주기를 바란다. 히포크라테스가 자신의 모든 재산은 물론 친구의 재산을 털어서라도 프로타고라스에게 배우고 싶어하는 것은 덕이나, 히포크라테스는 물론 프로타고라스조차 그 덕을 알지 못한다.

메논의 지적 만용은 그가 쉽게 단정한다는 데서 출발한다. 그는 고르기아스의 주장을 이어받아 덕을 나름대로 세 번씩이나 정의한다. 첫 번째 정의는 위에서 언급한대로 '남자는 남자마다, 여자는 여자마다 즉 각각 맡은 바 각각 자기 일을 잘 하는 것'이다. 둘째는 '사람을 다스리는 능력'

8) 이홍우(1984), 「덕은 지식인가: 프로타고라스와 메논의 고찰」, 『도덕교육연구』 2, 한국도덕교육학회, pp. 103-109.

셋째는 ‘멋진 것을 갖고 싶어하며 그것을 획득할 능력이 있는 것’이다.⁹⁾

그러나 소크라테스에 따르면 그것이 무엇인지도 모르면서 획득하려고 하는 것은 그것이 자기에게 해가 되는지 득이 되는지도 모르면서 탐하려는 것과 다름없다. 이 메논의 질문이 꼭 맹자의 첫 장과 아주 흡사하다. 양혜왕이 “장차 무엇으로 우리를 이롭게 할 수 있습니까?”라고 묻는 것과 같다. 그러나 맹자는 곧바로 “하필 리를 먼저 말씀하십시오. 인의가 있을 뿐입니다.”고 답한다.¹⁰⁾ 인의가 무엇인지 알기도 전에 그 이로움을 탐하려다 보면 서로 다투고 빼앗지 아니하고는 만족하지 않을 것이라는 뜻에서다. 의(義)가 무엇인지를 알면 리(利)는 당연히 따라올 것이다. 『메논』은 결국 덕이 무엇인지를 알지도 못하는 채로 그것을 어떻게 얻느냐고 물으려다 다시 원점으로 돌아오고 논의를 끝마친다. 그러나 소득은 있다. 훌륭한이 가르쳐질 수 없는 것, 그래서 누군가에게 배울 수 없다는 점을 얻었다.

여기서 소크라테스는 유독 ‘하나의 훌륭함(mia arete) 즉 ‘훌륭함의 동일성’(tauton)에 대해 강조함을 알 수 있다. 예를 들어 훌륭함은 여자에겐 가정을 잘 지키는 일이고 남자에겐 나라를 잘 지키는 일이라는 메논의 대답에 대해 ‘그것은 어디에서나 똑같은 특성을 지니는 것이 아닌가¹¹⁾라고 묻는다. 그는 또 사람으로서의 훌륭함에 온갖 종류의 많은 것들이 있다고 할지라도 이것들 모두는 적어도 동일한 한 가지의 어떤 특성을 지니고 있어서 이것으로 해서 그것들이 사람으로서의 훌륭함인 것이라며 “뭔가를 그때마다 산산조각 내는 사람들을 두고 농담하는 사람들이 말하듯 하나로 여럿을 만드는 짓을 그만두게. 그걸 전체로서 온전한 상태로 둔 채로 사람으로서의 훌륭함이 무엇인지 말하게나¹²⁾라고 반박한다. 하

9) 둘째와 셋째 정의는 각각 『메논』 73c, 77b 참조.

10) 『孟子』, 『梁惠王上』, “孟子見梁惠王 王曰亦將有利吾國乎 孟子對曰王 何必曰利 亦有仁義而已矣. 上下交征利 而國危矣. 苟爲後義而先利 不奪不黷.”

11) 『메논』 72d.

나의 전체로서의 덕이란 곧 그것으로 얻는 부수적 이익이 아닌 그 자체로 빛나는 것을 말한다. 온전히 하나인 이 덕은 누구에게나 좋음을 줘야 하기 때문에, 이 덕으로 인해 노예와 주인도, 여자도 남자도 행복해야 한다. 남을 군림한다거나 빈곤층의 희생을 바탕으로 부귀영화를 쥐는 것은 그렇기 때문에 온전한 덕이 아니다. 누군가는 나의 덕으로 인해 불행해지고 있기 때문이다. 맹자도 양혜왕에게 지금의 정치는 인정(仁政)이 아니기 때문에 이런 바탕으로 취해지는 리(利)는 모두를 다툼으로 몰아넣을 뿐이라고 경고하고 있는 것이다. 온전한 덕은 인의에 바탕한 덕이기 때문에 먼저 인의를 찾으라고 말하고 그 방향을 제시하고 있는 것이다. 소크라테스가 '그렇게 인심 좋게 여러 가지 종류의 많은 덕을 무더기로 쏟아 놓지 말고 덕이 덕인 까닭 한 가지만 말하라'고 하는 이유는 그것 때문이다.

2.2. 두 번째 단계: 당혹

메논이 정의한 덕이 모두 소크라테스에게 '하나의 덕'이 아니라는 이유로 기각되자, 메논은 당혹감에 빠진다. 덕에 대한 무지로 인해 '출구없음'을 뜻하는 아포리아(aporia)에 빠진 메논은 갑자기 비난의 화살을 소크라테스에게로 돌린다. 화가 난 것이다.

저는 선생님이 남을 당혹하게 만드는 분이라고 들었습니다. 제게 마술을 쓰고 꼼짝없이 주술에 걸려들게 하셔서 저를 당혹스러움으로 가득차게 만드셨으니까요. 저는 선생님이 저 바다의 시꾼가오리를 아주 닮은 것 같습니다. 시꾼가오리도 자기에게 접촉하는 모든 것을 언제나 마비되게 만드는데 선생님도 저를 그 꼴로 만드셨으니까요. 정말이지 제 혼도 입도 다 마비돼 이제 선생님께 아무것도 답해

12) 『메논』 77a.

드릴 게 없습니다. 저는 많은 사람들을 상대로 여러 차례 덕에 대해 말해왔고, 썩 잘해왔습니다만, 이제는 제가 그것이 무엇인지 도저히 말할 수 없습니다. 선생님은 아마도 다른 나라에서 이런 짓을 하신다면 마법사로 체포될 것입니다.¹³⁾

소크라테스에 따르면 이런 무지는 사실은 앞으로 향할 수 있는 절호의 기회다. 앞을 찾아가는 유익한 과정으로 고맙게 여겨야 하는데도 사람들은 그 앞에 놓인 한 치 앞의 길을 모르기 때문에 화를 낸다. 메논과 함께 있던 아니토스도 소크라테스에게 함부로 말을 하다간 언제든지 기소될 수 있으니 조심하라고 위협하는데 훗날인 399년 그는 소크라테스를 사형에 처하게 하는 주모자가 된다. 이 당혹감과 공격성은 『맹자』에서도 마찬가지다. 제선왕은 여러 차례 맹자의 질문에 말을 잊지 못하고 얼굴 빛이 달라지거나 공격성이 짙어진다.

제선왕이 귀척 출신의 경에 대해 묻자 맹자가 대답하였다. '임금이 큰 허물이 있을 때 간하고 반복하여도 듣지 않으면 자리를 바꿉니다.' 왕이 발끈하며 얼굴빛을 바꾸자 맹자는 "왕은 이상하게 여기지 마소서. 왕께서 신에게 물어셨기에 바른 것으로 대답하지 않을 수 없었습니다."¹⁴⁾

맹자가 제선왕에게 일러 말하기를 "왕의 신하로서 자기의 아내와 자식을 친구에게 부탁하고 초나라에 가서 여행하던 자가 있어서, 돌아왔는데 자기의 처자가 동상을 입고 굶주렸으면 어떻게 하겠습니까?" 왕이 말하기를, "버릴 것입니다." 맹자가 말하기를 "옥관이 사를 잘 다스리지 못하면 어떻게 하겠습니까?" 왕이 말하기를 "파면시킬 것입니다." 맹자가 말하기를, "나라 안이 잘 다스려지지 못하면 어떻게

13) 『메논』 80a-b.

14) 『孟子』, 『萬章下』 9, "王曰請問貴戚之卿 曰君有大過則諫 反覆之而不聽 則易位 王勃然變乎色 曰王勿異也 王問臣 臣不敢不以正對."

하겠습니까.” 좌우를 돌아다보며 탄 일을 말하였다.¹⁵⁾

이런 맹자의 직설적인 대화법에 대해 불만을 가진 사람이 다수 있었음을 다음에서도 확인할 수 있다.

“바깥 사람들이 모두 선생님께서 변론하기를 좋아한다고 일컫는데 어찌 그리한지 감히 묻겠습니다.”고 공도자가 물었다. 맹자는 “내 어찌 변론을 좋아하겠는가. 부득이해서이다. 천하에서 사람이 산지 오래됐는데, 한번 다스려지고 한번 혼란했다. …… 양씨(楊氏)는 자기만을 위하니, 이는 임금을 무시하는 것이고, 묵씨(墨氏)는 사랑을 똑같이 하니 이는 아버지를 무시하는 것이다. 아버지를 무시하고 임금을 무시하는 것은 금수이다. 내가 이 때문에 두려워하여 선성의도를 보호하며 양목(楊墨)을 막으며 지나친 말들을 하거나 비뚤어진 말을 하는 자를 추방하여 나타나지 못하게 한다. …… 내 또한 인심을 바로잡아 비뚤어진 학설을 그치게 하며 잘못된 행실을 막으며 지나친 학설을 추방하여 세 성인을 계승하려 하는 것이니, 어찌 변론하는 것을 좋아하겠는가? 나는 부득이하다. 양목을 막을 것을 말할 수 있는 자는 성인의 문도이다.”¹⁶⁾

맹자의 ‘지언(知言)에 대한 부연설명이 두드러지게 드러나는 대목이다. 소크라테스의 대화법이 사람을 마비시키듯 맹자의 변론이 사람들을 불편하게 했음이 분명하다. 그러나 맹자는 이런 대화법이 비뚤어진 학설을 바로잡기 위한 부득이한 방편임을 말하고 있다. 당시 유세하던 양주와

15) 『孟子』, 『梁惠王下』 6, “孟子謂齊宣王曰王之臣 有託其妻子於其友而之楚遊者比其反也則凍餒其妻子則如之何王曰棄之 曰士師不能治士 則如之何王曰已之 曰四境之內不治 則如之何 王顧左右而言他.”

16) 『孟子』, 『滕文公下』 9, “公都子曰外人 皆稱夫子好辯 敢問何也 孟子曰子豈好辯哉 子不得已也 天下之生久矣 一治一亂 楊氏爲我 是無君也 墨氏 兼愛 是無父也 無父無君 是禽獸也 吾爲此懼 闕先聖之道 距楊墨 放淫辭 邪說者不得作 我亦欲正人心息邪說 距詖行 放淫辭 以承三聖者 豈好辯哉 子不得已也 能言距楊墨者 聖人之徒也.”

묵자의 이론은 마치 소크라테스 시대의 소피스트들처럼 당시 격동하는 대중의 심경에 큰 영향력을 미치고 있었다. 그러나 맹자는 제대로 된 말 즉 지언(知言)을 통해 양목을 막는 것을 사명으로 생각했다. 소크라테스는 역시 메논의 말에 대해 “내 자신이 해답을 갖고 있으면서 남들을 당혹하게 만드는 게 아니라, 어느 누구보다도 내 자신이 당혹해함으로써, 남들까지도 당혹하게 만들기 때문에 나는 가오리를 닳은 것은 아니네”라며 변호한다.

2.3. 세 번째 단계: ‘메논의 역설’

양주와 목적이 위아주의와 겹쳐지는 양 극단에 치우치는 것처럼 당시의 소피스트들에게 유행하던 극단에 선 하나의 주장, 그래서 서로 화해될 수 없다는 하나의 유명한 역설이 있었다. 당혹에 빠져있던 메논은 궁지에 몰리자 당시에 유행하던 궤변 하나를 내놓으면서 소크라테스를 반박한다.

메논: 소크라테스님, 그것이 무엇인지를 전혀 아시지 못하는 것을 무슨 방법으로 찾겠습니까? 실상 선생님께서 그것을 맞닥뜨린다 한들, 그것이 선생님께서 아시지 못했던 것이라는 걸 어떻게 아시게 되겠습니까?

소크라테스: 자네가 무슨 말을 하고자 하는지 내 알겠네. 메논. 자네가 늘어놓는 이 주장이 얼마나 논쟁적인 주장인줄 알고 있는가? 사람은 자기가 알고 있는 것도 또한 알지 못하는 것도 결국 찾을 수가 없다는 것이지. 왜냐하면 자기가 어쨌든 알고 있는 것은 찾으려 하지 않을 것이고 — 이미 알고 있는 터라 탐구의 필요성이 전혀 없으니까 — 또한 자기가 알지 못하고 있는 것도 찾으려 하지 않을 것이기 때문이라는 것이네. 자기가 찾을 것이 무엇인지를 알지 못하니까.¹⁷⁾

17) 『메논』 80d-e.

이 역설은 다음과 같이 정리된다.

- ① 내가 이미 알고 있는 것을 나는 찾을 필요가 없다.
- ② 내가 모르는 것은 설령 찾았다 하더라도 그것이 내가 알고자 한 것 인지 확신할 수 없다.
- ③ 그러므로 나는 알고 있는 것이나 모르는 것이나 찾을 수(탐구할 수) 없다.

소위 ‘메논의 역설’이라 불리는 이 역설은 결국 학습의 필요성을 부인하며 앎의 원초적 불가능성을 결론낸다.¹⁸⁾ 특히 ②는 불가지론(不可知論) 또는 회의론과 다름없다. 소크라테스는 이 주장은 훌륭하지 않고, 논쟁적인 주장일 뿐이라고 강조한다. - 소크라테스는 이 논쟁에 대해 영혼 불멸설과 상기설로 맞서는데, 이에 대해서는 다음 장 2절에서 구체적으로 검토할 것이다. - 『논어』에서도 비슷한 구절이 있다. 공자는 “배우고 생각하지 아니하면 얻는 것이 없고 생각하고 배우지 않으면 위태롭다”고 했다.¹⁹⁾ 배우고 생각하지 않는다는 것은 ②에 해당하며, 생각하고 배우지 않는다는 것은 ①에 해당한다. 그러므로 ①은 위험하고 ②는 멍청하다. 두 가지 주장을 경계하고 있는 것은 소크라테스나 공맹이나 마찬가지다. “나는 다 안다.”고 생각하는 것은 만용이며, “모르는 것은 더 이상 찾을 수 없다.”고 생각하는 것은 자포자기(自暴自棄)나 다름없다.²⁰⁾ 맹자는 이를

18) 철학사에서 일종의 관용어로 쓰이는 ‘메논의 역설’에 대해서는 전현상(2013), 『플라톤의 메논에서의 메논의 역설과 상기설』, 『지중해지역연구』 15:1, 부산외대 지중해지역원, p. 31의 설명이 자세하다.

19) 『論語』, 『爲政』 15. “子曰 學而不思則罔 思而不學則殆.”

20) Nivison은 “The Ways of Confucianism” 중 ‘the Paradox of Virtue’란 장에서 플라톤의 메논의 역설과 관련돼 동양에서도 노자의 도덕경을 비롯해 이 같은 덕의 역설이 있다고 밝힌다. 그러나 그는 동양에서 말하는 덕의 역설은 덕이 가르쳐질 수 있느냐 아닌가를 말한 메논의 역설보다는 의지박약 개념과 더 가깝다고 하면서, 스스로 덕을

두고 “스스로 자기를 해치는 사람은 함께 말할 수 없고 스스로 자기를 버리는 자는 함께 일할 수 없는 것이니, 말마다 예와 의가 그르다는 것을 스스로 해친다고 하고 내 몸이 인에 처하고 의를 행할 수 없다고 하는 것을 스스로 버린다고 이르느니라. 인한 것은 사람의 편안한 집이요 의는 사람의 올바른 길이니라. 편안한 집을 비워 두고 거처하지 아니하며 올바른 길을 내버려 두고 따라가지 않으니 슬프구나.”고 말했다.²¹⁾

3. 학자(學者)가 견게 되는 지적 여정

3.1. 선을 향한 욕망 또는 성선(性善)

2장에서는 학자가 훌륭한 삶, 즉 덕에 대한 앎을 추구한다고 했을 때 부딪히게 되는 심리적·감정적 난관들에 대해서 알아봤다. 동서양을 막론하고 사람이라면 다 공통된 이성을 갖고 있기에, 그 난관의 순서나 방법이 비슷하게 노정됐다. 하지만 그 난관은 없었으면 좋았을 그것이 아니라, 그 과정을 겪어야만 진정한 앎에 이르게 되기 때문에 오히려 필수 불가결하다고 말할 수 있다. 그렇다면 만용, 당혹, 역설 같은 세 단계를 지나 학자가 진정으로 이르게 되는 길은 무엇일까. 3장에서는 그 과정에서 필요한 개념이 무엇인지를 성선, 상기, 참된 믿음, 공동탐구 등 네 가지로 나눠서 검토해보겠다. 먼저 성선 또는 선을 향한 욕망이다.

소크라테스는 메논이 내린 덕의 두 번째 정의 즉 ‘훌륭한 것에 기뻐하고

갖고 있음에도 이를 잊어버린 자를 자포자라고 지칭한 맹자를 거론한다. D.S. Nivison (1996), *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, La Salle, IL: Open Court, pp. 31-43.

21) 『孟子』, 『離婁上』 10. “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 吾身不能居仁由義 謂之自棄也 仁人之安宅也 義人之正路也 曠安宅而弗居 舍正路而不由 哀哉.”

그것을 획득할 수 있는 능력'에 대해 사람은 누구나 훌륭한 것에 기뻐한다고 반박한다. 요점은 그것이 노력해야 얻어지는 것이라는 점이 아니라 그것이 모든 인간에 적용되는 보편적인 속성이라는 점이다. 그는 “누군가가 나쁜 것이 나쁘다는 것을 알고 있으면서도 욕구하지는 않는다”면서 “나쁜 것들이 이롭게 해줄 것이라고 잘못 믿고서 나쁜 것을 욕구할 수는 있지만, 그것이 나쁜 것이 자신을 해롭게 할 것이라고 믿으면서도 나쁜 것을 욕구하는 자는 모르는 자이고, 불쌍하고 불운한 자”라고 말한다.²²⁾

이 문제는 ‘아무도 고의로 나쁜 짓을 하려고 하지는 않는다’는 소크라테스의 명제가 직접적으로 드러나는 부분이다. Gulley는 『프로타고라스』와 『고르기아스』에서 이런 논의가 더 풍부하게 드러난다고 주장한다.²³⁾ 이 명제는 실상 플라톤의 모든 저작에서 계속적으로 변주되며 반복될 만큼 중요한 주장이다. 아무도 고의로 나쁜 짓을 하려고 하지 않는다는 것은 다시 말하면 나쁜 짓을 하는 사람은 무지로 인해서 그렇게 한다는 것이다. 이 논의엔 그래서 만약 불의를 저지른 사람이 바로 알기만 하면 더 이상 그 불의는 없어질 것이란 믿음이 있다. 후에 아리스토텔레스는 사람은 누구나 알면서도 ‘아크라시아’(akrasia) – 무절제 내지는 의지박약 – 으로 인해 불의를 저지러 수 있다면서 소크라테스를 정면으로 반박한다. 이른바 플라톤과 아리스토텔레스 간의 ‘아크라시아’ 논쟁이다.²⁴⁾ 맹

22) 『메논』 77b-78a.

23) Norman Gulley (1965), “The Interpretation of ‘No One Does Wrong Willingly’ in Plato’s Dialogues”, *Phronesis* 10:1, pp. 82-83.; Terry Penner and C. J. Rowe (1994), “The Desire for Good: Is the “Meno” Inconsistent with the “Gorgias”?”, *Phronesis* 39:1, pp. 1-25. 페너와 로웨는 G.Santas의 주장과 달리, 고르기아스와 메논에서 주장한 선을 향한 욕망은 모순되지 않는다고 주장한다. David Wolfsdorf (2006), “Desire for Good in Meno 77B2-78B6”, *The Classical Quarterly* 56:1, pp. 77-92. Wolfsdorf는 이 논문에서 메논의 이 구절(77b-78b)을 마치 수학문제를 풀듯 재증명한다.

24) 이에 대한 논의로는 김남준(2010), 「아크라시아 가능성 논쟁 – 소크라테스와 아리스토텔레스를 중심으로」, 『철학논총』 62, 새한철학회, pp. 3-33; 김영균(2004), 「소크라테스의 아크라시아 부정과 주지주의」, 『철학연구』 64, 철학연구회, pp. 73-94;

자에겐 '성선(性善)에 해당하는 주장이다. 인간은 누구나 선한 본성을 갖고 있기 때문에 바로 알기만 한다면 악(惡)을 행할 수 없다. 다만 자칫 마음을 놓아버리면(放心) 자신이 갖고 있는 선한 본성을 간혹 잃은 것처럼 느끼기도 하지만, 그 마음은 우리가 생각하면(알면) 다시 찾을 수 있다는 점 때문에 성선의 본질은 그대로 유지된다. 그렇다면 소크라테스가 말하는 참된 앎과 맹자가 말하는 생각(思)이라는 것이 굉장히 중요해진다. 이것을 갖춰야만 우리는 불의를 행하지 않을 수 있고 훌륭한 삶, 즉 덕을 갖춘 인간으로서 삶을 영위할 수 있기 때문이다. 따라서 다음 절에서는 '사(思)와 '참된 앎'을 차례로 알아보기로 하자.

3.2. 상기 또는 사(思)

소크라테스는 메논의 불가지론에 대해 곧바로 영혼불멸설과 상기설로 맞대응한다. 소크라테스는 종교에 밝은 남녀들에게 들은 얘기라고 하면서 "인간의 혼은 불사하며 결코 소멸해버리는 일은 없기 때문에 삶을 최대한 경건하게 살아야만 한다."고 말한다.

따라서 혼은 불사하며 여러번 태어났고, 이승의 것과 저승의 것 모두 다 보았기 때문에 무엇이나 배우지 못한 것이 없다네. 그래서 덕에 대해서도 그 밖에 대해서도 혼이 역시 이전에 알고 있었던 것

정용환(2009), 『아크라시아 혹은 방심: 플라톤, 아리스토텔레스, 유가』, 『동서철학연구』 52, 동서철학연구, pp. 31-57 등이 있다. 특히 정용환은 아크라시아를 맹자의 방심으로 이해하지만, 필자는 3장 2절에서 맹자의 방심은 아리스토텔레스의 아크라시아라기보다는 소크라테스의 무지에 더 가까움을 밝힐 것이다. 논의를 조금 벗어나는 것이지만 조선유학사에서도 비슷한 논쟁이 있다. 퇴계의 『성학십도』 중 8도인 『심학도』에서는 율곡과 퇴계가 주고받은 방심에 대한 논쟁이 소개돼 있다. 퇴계는 '심은 원래부터 있었던 것이고, 먼저 있길래 우리가 그것을 놓칠 수도 찾을 수도 있다고 한 반면 율곡은 '심은 찾아야 비로소 있는 것이라고 주장한다. 퇴계는 소크라테스, 율곡은 아리스토텔레스의 입장에 각각 대비할 수 있다.

이기에, 상기할 수 있다는 것은 조금도 놀랄 일이 아닐세. 온 자연이 동족 관계에 있고, 혼은 모든 것을 배웠으므로 하나만이라도 상기하게 된—사람들이 이걸 배움(mathesis)이라고 일컫는데—이 사람이 다른 모든 것을 알아내는 걸 막을 것은 아무것도 없다네. 만약 누군가가 용감하고 탐구함에 있어 지치지만 않는다면 말일세. 탐구한다는 것과 배운다는 것은 결국 전적으로 상기함(anamnesis)이기 때문이네. 그러므로 우리는 이 논쟁적인 주장(메논의 역설)에 설득해서는 안되네. 이 주장은 우리를 게으르게 만들 것이며 나약한 사람에게 듣기는 반갑겠지만, 지금 말한 것은 사람들을 부지런하고 탐구적이게 만들기 때문일세.²⁵⁾

그들의 이야기에 따르면 영혼은 불멸하며 여러 삶을 거친다. 영혼은 이미 이 세상과 지하 세계에서 모든 것을 보았고 그것이 이미 알고 있지 않은 것은 아무것도 없다. 마치 『국가』에서 에르가 강을 따라 본 것과 비슷하다.²⁶⁾ 『맹자』에서 소크라테스의 상기는 구방심(求放心)과 직결된다.

25) 『메논』 81c-e.

26) 상기설은 플라톤의 『파이돈』이나 『국가』에서도 중요한 주제 중 하나다. 『국가』 608d에서부터는 영혼의 불멸설이 등장한다. “자네는 우리의 혼이 죽지 않으며 결코 파멸하지 않는다는 걸 몰랐는가?” 그 이후 614b-621b에서 ‘에르’라는 한 용감한 남자의 이야기를 시작하는데, 이는 상기설을 주장하기 위해서다.” 이곳에서 전체 우주와 지구를 관통해서 기동처럼 뻗어있는 끈은 빛을 위에서 내려다볼 수 있게 되는데, 그 빛의 중간에서 그 띠(desmos)의 끝들이 하늘로부터 뻗어 있는 것을 보았네. —이 빛이 천구를 매어주는데 마치 삼단 노의 전함의 아래쪽을 두르는 밧줄처럼 전체 회전을 함께 매어주는 것이기 때문이라군— 이 끝에서는 아난케(ananke, 필연) 여신의 방추가 연결돼 있어서, 이에 의해 모든 회전이 그 운동을 하게 되네. 에르는 망각의 평야에서 냇물을 마시는 것을 제지당해 이 이야기가 소실되지 않고 보존되었다고 전하네.” 이렇게 에르는 저 세계를 본다. 그리고 상기한다. 레테의 강의를 마시지 않았기 때문이다. 그는 필연의 여신 아난케가 묶고 있는 끈을 봤다. 그래서 에르는 단순히 믿는 자가 아니라 아는 자이다. 이 논의에 따르면 망각은 맹자에게서 방심과 같다. 이에 대해서는 이상인(2007), 『플라톤의 ‘메논의 논변’과 상기론』, 『대동철학』 40, 대동철학회, pp. 153-187. 또 R. E. Allen (1959), “Anamnesis in Plato’s “Meno and Phaedo””, *The Review of Metaphysics* 13:1, pp. 165-174에서 Allen은 그동안

맹자는 공자의 말을 빌려 “붙잡으면 보존되고 놓아두면 없어지면서, 나가고 들어오는 것에 일정한 때가 없어서 그 방향을 알 수 없는 것이 오직 마음을 두고 한 말이다.”²⁷⁾며 “마음이 맡은 일은 생각이다. 생각하면 얻고 생각하지 않으면 얻지 못한다”고 했다. 마음이 맡은 일이 생각이라면, 생각만 하면 얻을 수 있는데 사람들이 생각하지 않는다는 것이다. 맹자는 또 “오직 현명한 사람만이 이 마음을 갖고 있는 것이 아니라 사람들이 모두 갖고 있지만 현명한 사람만이 잃어버리지 않을 수 있다”며 “학문하는 길은 다른 것이 없다. 자기가 놓아버린 마음을 찾는 것일 따름”이라고 강조했다.²⁸⁾ 이로서 결론을 내리면 학문하는 길은 마음을 찾는 것인데, 마음을 찾는 것은 생각하는 데 있다.

플라톤이 상기론으로 맞서고자 하는 ‘비뚤어진 말’은 바로 메논의 역설에서 주장한 불가지론 또는 회의론이다. 앞서 우리는 “내가 모르는 것은 설령 찾았다 하더라도 그것이 내가 알고자 한 것인지 확신할 수 없다.”라고 생각하는 것을 불가지론이라 규정했다. 공자가 말한 바 “배우고 생각하지 아니하면 얻는 것이 없다”는 것이 그에 해당한다. 플라톤에게서처럼 우리의 영혼이 불사하면서 끝나는가 하면 다시 태어나듯이, 맹자의 심도 결코 소멸해버리는 일이 없다. 그러나 우리가 그 심이 없어졌다고 착각하게 되면, 안타까울 따름이다.

3.3. 참된 앎과 참된 믿음 그리고 제선왕의 흔증

상기설을 꺼내든 후 소크라테스가 메논의 몸종과 함께 펼쳐가는 대화는

철학사에서 상기는 중요한 의미를 지니지 않은 것으로 무시돼 왔지만 플라톤 철학에서 가장 중요한 위치를 점하고 있다고 주장한다.

27) 『孟子』, 『告子上』 8. “孔子曰操則存 舍則亡 出入無時 莫知其鄉 惟心之謂與.”

28) 『孟子』, 『告子上』 15. “心之官則思 思則得之 不思則不得也.”: 『告子上』 10, “非獨賢者有是心也 人皆有之 賢者 能勿喪耳.”: “學問之道 無也 求其放心而已矣.”

그야말로 교육법의 백미다. 단 한번도 교육받은 적이 없는 노예는 자명하지만 결코 한달음에 풀 수 없는 기하학 문제를 오로지 소크라테스의 질문에 의거해 풀게 된다. 소크라테스는 질문밖에 하지 않는다. 이 노예 소년 안에 이 기하학 명제에 대한 참된 믿음은 분명 존재한다.²⁹⁾ 하지만 이 믿음은 아직 꿈에서 일깨워진 것 같은 설익은 상태다. 그런 상황에서 누군가 그에게 이 명제에 대해 질문한다면 마침내 누구 못지않게 정확히 그것에 대한 지식을 갖게 될 것이다. 그러나 먼저 여기서 아직 해소되지 않은 의문이 있다. 분명 소크라테스는 '덕은 선천적인 것인가?'라는 메논의 질문에 "덕은 선천적인 것이 아니다."고 답한다. "만약에 훌륭한 사람들로 되는 것이 선천적이라면 천성이 훌륭한 젊은이를 알아보는 자들이 있을 것이고, 우리는 이들을 인수받아 성체에 보호해 둘 걸세. 아무도 타락시키지 못하도록 황금보다 소중히 봉인해 뒀다가, 적령기에 이르렀을 때 나라에 쓸모있는 사람들로 되도록 말일세."³⁰⁾라면서다. 그러나 소크라테스는 다른 구절에서 상기설을 언급하면서 "우리는 언젠가 배울 것을 다 배웠다"고 말한다. 선천적인 것이 아니라면서 배울 것은 이미 다 배웠다면 무엇이 맞는 것인가? 그 답이 '다이달로스의 상'에 있다.

우리의 마음은 맹자가 공자를 인용해 언급했듯 '출입무시(出入無時)하다. 소크라테스는 이렇게 시도 때도 없이 움직이는 심(心)을 움직이는 다이달로스의 조각상에 비유한다. 다이달로스는 만들지 못하는 게 없는 아테네 최고의 장인이었다. 소크라테스는 영혼을 그렇게 최고의 장인이 만든

29) J. T. Bedu-Addo (1983), "Sense-Experience and Recollection in Plato's Meno", *The American Journal of Philology* 104:3, pp. 228-229에서 Bedu-Addo는 소크라테스가 몸종과 모래바닥에 그림(diagram)을 그리면서 즉 시각을 사용해 대화한 것에 주목한다. 그는 아리스토텔레스와 달리, 플라톤이 일목요연한 책을 쓰지 않은 이유는 지식은 누구한테서 누구에게로 전달될 수 있는 성격의 것이 아니라, 자신이 직접 자기 안에서 꺼내야 하기 때문이라고 한다. 자기가 자기 안에서 지식을 상기하며 꺼낼 때 필수적으로 동원돼야 할 것이 감각능력이다. 맹자에게서는 소체(小體)이다.

30) 『메논』 89b.

작품에 비유한다. 그런데 그 조각상은 스스로 움직이기 때문에 매어두지 않게 되면 달아나 버리고 매어두면 곁에 머물러 있다.

참된 판단도 곁에 머물러 있는 동안은 훌륭한 것이며 온갖 좋은 일을 해내네. 하지만 이것은 좀처럼 오래 머무는 법이 없고 사람의 혼에서 달아나버리지. 누군가가 원인의 규명에 의해 매어두기 전까지는 이것들은 그다지 많은 가치가 없으니. 이게 상기일세. 하지만 이것이 일단 매이게 되면 이것은 앓들이 되고, 지속적인 것이 되고 값진 것이 되네.³¹⁾

참된 믿음과 참된 앓의 구분은 변하는 것 안에서 변하지 않는 동일성이 있다는 믿음 그리고 그 동일성에 대한 확인에 있다. 상기에 의한 지식은 처음엔 참된 믿음에 불과하다. 붙잡았다고 생각하지만 금세 달아나버리기 십상이다. 사실 배움이 가능하다거나 의미없지 않다고 말할 수 있는 이유는 우리의 혼이 우리 안에 이미 있는 것을 상기할 수 있기 때문이다. 그러나 배움이 지루하지 않을 수 있는 이유는 우리의 혼이 놓여있는 상황이 매순간 변화하고 있기 때문이다. 참된 앓은 한편으로는 이렇게 변하는 것 속에서 변하지 않는 것을 놓치지 않지만, 또 다른 한편으로는 변하지 않는 것에 얽매이지 않고, 늘 변하는 것을 배우려는 자세에 있다. 그때 비로소 앓을 붙들어 댈 수 있다. 여기서 참된 믿음과 참된 앓을 맹자의 제선왕의 혼종 설화와 비교해볼 필요가 있다.

“과인과 같은 자도 백성을 보호할 수 있습니까?” “가능합니다.”
 “무슨 이유로 나의 가능성을 아십니까?” 왕께서 당상에 앉아 계시는데, 소를 끌고 지나가는 자가 있었습니다. 왕께서 이를 보시고 소가 어디로 가는지 물으시자 대답하기를 “장차 종의 틈을 바르려고 합니다”고 하였습니다. 왕께서 “놓아주어라, 나는 그것이 별별 떨며 죄

31) 『메논』 97d-98a.

없이 사지로 가는 것을 차마 볼 수 없다.” 하시니 대답하기를 “그러면 혼종을 폐지하오리까?” 하자 “어찌 그러겠는가? 양으로 바꾸라.” 하셨다고 하니 “이런 일이 있었습니까?” “있었습니다.” “이 마음이 죽히 왕도를 실행할 수 있는 근거가 됩니다. 신은 본래부터 왕이 차마 그렇게 하지 못한 것을 알고 있습니다……” 왕이 기뻐하며 말하였다. “시경에 이르기를 ‘타인이 갖고 있는 마음을 내가 헤아린다’ 하였으니, 선생을 두고 말한 것입니다. 대저 내가 행하고 돌이켜 그 이유를 구하였으나 내 마음을 납득하지 못하였는데, 선생께서 말씀 해주시니, 내 마음에 시원함이 있습니다.”³²⁾

여기서 제선왕은 자기에게 불인인지심(不忍人之心)이 있다는 것을 발견해준 맹자에게 고마움을 토로한다. 제선왕의 혼 안에는 소를 차마 죽이지 못하는 마음이 있다. 그 혼은 내 앞에서 덜덜 떠는 동물을 보고서도 그것을 죽이는 것은 못할 것이라는 참된 믿음을 갖고 있다. 그러나 이는 참된 믿음에 그쳤기 때문에 자신이 행하고도 그 마음이 어떤지 알 수 없어서 납득할 수 없었다고 말한다. 맹자는 제선왕이 이로부터 출발해 참된 앎을 가질 수 있도록 도와준다. 제선왕의 일화를 상기시켜 그로부터 참된 믿음의 의미를 간파해내도록 하고 그것을 유비추론해, 백성들을 향해서도不忍人之心을 확장해나갈 수 있도록, 원인에 의한 규명을 통해 참된 앎을 도출해내려고 한다. 제선왕의 상황은 매번 혼종과 같지 않다. 그래서 다이달로스의 상처럼不忍人之心이 도망가버리기 쉽다. 맹자는 뒤이어 “이 마음을 들어서 저쪽으로 더해감을 말한 것이다. 은혜를 미루어 가면 죽히 사해를 보존할 수 있고 은혜를 미루지 못하면 처자도 보호할 수 없다. 저울질을 한 뒤에야 가볍고 무거운 것을 알며, 재어본 뒤에

32) 『孟子』, 『梁惠王上』 7. “曰若寡人者 可以保民乎哉 曰可 曰何由 知吾可也 曰王坐於堂上 有牽牛而過堂下者 王見之 曰牛何之 對曰將以饗鍾 王曰舍之 吾不忍其觳觫若無罪而就死地 對曰然則廢饗鍾與 曰何可廢也 以羊易之 曰有之 曰是心足以王矣 臣固知王之不忍也 …… 王說曰詩云他人有心 予忖度之 夫子之謂也 夫我乃行之 反而求之 不得吾心 夫子言之 於我心 有戚戚焉.”

야 길고 짧을 것을 알 수 있다. 사물이 다 그러하거니와 마음이 더욱 그러하니 왕은 청컨대 이것을 헤아리소서³³⁾라고 언급하며 인정(人政)은 원인의 참된 규명을 통한 참된 앎을 통해 가능한 것을 역설하고 있다. 제선왕의 과제는 늘 변화하는 상황 속에서 제선왕의 변하지 않는 불인인 지심(또는 惻隱之心, 四端)을 동일하게 지켜내는 것이다. 맹자에 의하면 방법은 자신에게 있는 사단(四端)을 생각함(思)에 있다. 특히 사단 중의 시비를 가리는 知를 연결시킬 수 있을 것이다.³⁴⁾ 그렇다면 맹자에게서의 생각함과 소크라테스의 참된 앎은 같은 의미를 지닌다고 말할 수 있을 것이다.

3.4. 공동탐구 또는 호학(好學)

그러나 이는 역설적으로 끊임없이 배워야 하는 우리가 사는 세계, 우리의 존재를 강조한다. 우리가 어떤 대상을 알았다고 해도 그 대상은 매 순간 달라지고 있기 때문에 우리는 이것을 또 다시 배워가며 다시 알아야 한다. 앎은 흔히 상기하듯 언젠가 배웠던 것이고 알 수 있는 것이지만, 자꾸 달아나버리듯 새로워지는 세계 속에서 우리는 '무지자'를 자처하며 앎을 부지런히 챙겨야 한다. 그래서 그것은 박제된 무기력한 지식과는 다르다. 또 누군가가 가르쳐준다고 해도 소용이 없다. 그 상황 속에서 자신이 스스로 배워야 한다. 그래서 소크라테스의 대화에서는 스승도 제자도

33) 『孟子』, 『梁惠王上』 7. “加諸彼而已 故推恩 足以保四海 不推恩 無以保妻子 權然後知輕重 度然後 知長短 物皆然 心爲甚 王請度之.”

34) F. Perkins는 지와 사의 관계에 대해서 비교적 자세하게 논의한다. 그의 설명에 의하면 사(s)는 영어의 일반적인 thinking보다 넓은 의미를 갖고 있으며, 자각을 의미한다. 우리가 원래 알고 있는 것을 다시 상기하고 자각한다는 의미다. 그 자각으로 갖추게 되는 능력을 사단의 지(zhi)라고 한다. 맹자에 따르면 지는 앎과 연결되는데, 특히 인과 의를 아는 것과 연결된다. F. Perkins (2002), “Mencius, Emotion and Autonomy”, *Journal of Chinese Philosophy* 29, pp. 216-218(『孟子』, 『離婁上』 27, “仁之實事親 義之實從兄 是也 智之實 知斯二者 弗去是也”).

없다. 모두가 동등하다.

덕이라는 게 어차피 가르쳐질 수도 없고 자신은 '무지자'라서 가르칠 수 없다면 소크라테스는 왜 부지런히 사람들과 만나서 대화할까. 심지어 소피스테스처럼 보수도 받지 않고서 말이다. 그 대답은 소크라테스의 말 '공동탐구'(syzetesai)에서 찾을 수 있다. 소크라테스는 『메논』 곳곳에서 "자네 위해서도 나 자신을 위해서도 이런 것들을 말함에 있어서 조금인들 열의가 모자라는 일은 없도록 하세."³⁵⁾ "나 자신이 해답을 갖고 있으면서 남들을 당혹하게 만드는 게 아니라 어느 누구보다도 내 자신이 당혹해함으로써, 남들까지도 이처럼 당혹하게 만들기 때문일세. 나는 자네와 함께 도대체 그것이 무엇인지를 고찰도 하고 공동탐구도 하고 싶으니."³⁶⁾, "이 소년이 나와 함께 탐구하는 가운데 당혹스러움에서 벗어나 무엇이든 찾아내는지 지켜보게나."³⁷⁾라고 말하며 공동탐구를 권하고 있다. 그것은 논쟁적으로 이기기 위해 싸우는 게 아니라, 같이 탐구하는 과정이다. "똑똑하고 논쟁적이며 다투기 좋아하는 이들 가운데 한 사람에게 나는 이렇게 말하겠네. '당신이 할 일은 내 주장을 붙들고 논박하는 것이라오'라고 만약 나와 자네처럼 친구로서 대화하기를 바란다면 한결 더 대화적으로 대답해야 할 거야."³⁸⁾ 논쟁적으로 이기기 위한 소피스트들의 어법과 차별되는 이른바 '대화를 위한 논박의 기술'(elenchus)은 공동탐구를 가능하게 한다.³⁹⁾

다시 정리하자면 소크라테스는 '참된 의견'으로 내 혼에 꿈처럼 무의식 속에 내재돼 있는 것을 질문으로 일깨움으로써, 의식 세계의 '참된 앎'으로 바꿀 수 있다는 것을 말하고자 한다. 그래서 무지자들끼리 서로가 대상에

35) 『메논』 77a

36) 『메논』 80d.

37) 『메논』 84d.

38) 『메논』 75d.

39) 논쟁적(eristikos)이라는 말은 플라톤의 저작들에서 종종 사태의 진실이 아니라 논쟁에서의 승리만을 목표로 삼는 논증들을 부정적으로 묘사할 때 사용된다. 『메논』 75d, 『국가』 454a, 499a, 『파이돈』 91a, 『고르기아스』 457c 등.

대한 인식이 없음을 알면서도 포기하지 않고 질문으로 일깨우기 게을리 하지 않는 과정을 공동탐구라고 할 수 있다. 왜냐하면 우리는 각자가 모두 혼에 얽히 새겨져 있고, 일깨우면서 이를 상기시킬 수 있다는 것을 믿고 있기 때문이다.

다시 원점으로 돌아가 보자. 소크라테스와 메논은 덕이 무엇인가를 알 수 없다고 했다. 그러나 소크라테스와 메논이 둘 다 무지의 상태에 있기 때문에 훌륭한 것에 대한 참된 지식을 얻는다는 것은 불가능함에도 불구하고, 참된 믿음에 근거해서 그 공동탐구를 충분히 훌륭하게 수행할 수 있다는 것은 ‘가설’의 방법을 사용하기 때문이다.⁴⁰⁾ 『메논』에서 소크라테스의 ‘가설’이란 훌륭함이 뭔지를 아직 모르기 때문에 어쩔 수 없이 거쳐가는 과정의 일부인데, 사실 이 가설이 가장 중요하다. 소크라테스의 가설을 면밀히 봐야 할 필요가 있는 이유다. 소크라테스의 가설에 따르면 ‘사람으로서의 훌륭함은 좋은 것이고 아름다운 것이며 유익한 것이고 행복 그 자체’이다. 이를 등식으로 정리하면 다음과 같다. 훌륭함=좋은=아름다움=유익함=행복. 그리고 소크라테스는 이 모두를 지혜 즉 앎이라고 정의한다.⁴¹⁾

소크라테스는 마지막으로 참된 앎을 참된 의견과 구별하면서 영원히 곁에 있는 앎을 강조한다. 진짜 안다는 게 뭘까. 신적인 계시나 신탁에 의지하지 않은 앎, 그래서 우연히 또는 신들림이 아닌 상태, 즉 꿈에서

40) J. T. Bedu-Addo (1984), "Recollection and the argument 'from a hypothesis' in Plato's *Meno*", *The Journal of Hellenic Studies* 104, pp. 1-14에서 Bedu-Addo 여기서 다시 가설의 역할을 강조한다. 몇몇 학자들은 가설로 인해 플라톤과 메논이 참된 덕을 정의하는 노력을 포기했다고 지적하지만, 사실 가설은 메논을 참된 앎으로 이끌기 위한 플라톤적 예술화법이라는 것이다.

41) Gerasimos Santas는 플라톤에게서 선은 항상 이득을 가져다주고, 악은 항상 해악을 끼친다는 것은 당연한 가정이라고 얘기한다. 그래서 플라톤을 읽을 때 선과 악, 이득과 해악, 정의와 부정이란 쌍을 같이 이해하는 게 중요하다고 지적한다. G. Santas (1999), *Arguments of the Philosophers: Socrates*, London: Routledge and Kegan Paul, pp. 183-184.

겐 상태에서도 우리가 앎을 유지할 수 있는 것은 오로지 참된 앎을 가질 때 뿐이다. 그것이 다이달로스처럼 달아나는 조각상(心)을 우리가 옆에 붙잡아둘 수 있는 앎이다.

공자와 소크라테스가 하고픈 말은 우리가 ‘생이지지(生而知之)이기 때문에 ‘학이지지(學而知之)일 수 있고, ‘학이지지(學而知之)하기 때문에 우리의 ‘생이지지(生而知之)가 빛난다는 것이다. 우리의 영혼은 불멸이어서 언젠가 배운 것을 상기할 뿐이라는 소크라테스의 첫 번째 명제와 선천적으로 타고나는 사람은 없다는 두 번째 명제는 서로 모순되는 언명이 아니라, 오히려 생이지지 따로, 학이지지 따로, 곤이지지 따로인 사람은 애초에 없다는 얘기로 봐야 하지 않을까. 이는 배움에 좌절해야 할 사람이 따로 없다는 희망과, 배우기를 게을리해야 하는 사람도 없다는 경각심을 모두 일깨운 말이다. 그래서 소크라테스는 우리의 영혼은 불멸이어서 죽을 때까지 배워야 한다는 것을 강조한다. “그러니까 훌륭한 사냥꾼은 계속 추적을 하셔야지 포기하셔서서는 안됩니다.”⁴²⁾ “모든 배움을 선뜻 맛보려 하고 배우는 일에 반기며 접근하고 또한 만족해 할 줄 모르는 사람, 이 사람을 우리가 지혜를 사랑하는 사람이라 말하는 게 옳지 않겠는가?”⁴³⁾, 이는 공자의 호학(好學) 다시 말하면 “묵묵히 진리를 탐구하며 배우기를 싫어하지 아니하고 가르치기를 게을리하지 아니하노라”⁴⁴⁾란 말로 돌아간다.

42) 『라케스』 194b.

43) 『국가』 475c.

44) 『論語』, 『述而』, 2. “子曰默而識之 學而不厭 誨人不倦 何有於我哉.”

4. 나가는 글: 학(學)과 사(思)의 병진(並進)

본고는 소크라테스와 맹자가 당시의 명망있는 오피니언 리더들과 대화를 나누는 과정에서 대화상대자가 겪게 되는 감정적 난관과 그것을 극복하며 진리에 이르는 과정을 들여다보려고 했다. 특히 참된 덕이 무엇인가에 대한 앎을 추구하는 대화편인 『메논』과 성학(聖學)을 추구하는 『맹자』가 갖고 있는 공통구조를 알아보려고 했다.

이 과정에서 참된 앎을 갖는 여정에서 학습자들이 겪는 방향의 단계를 비교하고, 맹자와 소크라테스가 보여주는 상기설과 생각(思)하는 마음의 기능에 관한 설, 그리고 다이달로스의 상/구방심으로 비유한 참된 의견/참된 앎과 제선왕의 혼종설화의 공통점을 논했다. 물론 소크라테스는 가장 대표적인 논박(elenchus)를 쓰는 반면 맹자는 비유를 많이 들었다. 그러나 어떤 논법이던 간에 사람의 덕(홀름함) 그리고 지식에 이르는 과정은 같다고 여겨졌다. 또 이 과정에서 나타나는 동서양 고전 간의 놀라운 개념상의 유사성을 보이는 게 본고의 목적이었다. 『메논』에서 소크라테스는 덕은 상기라고 주장하면서도(81d), 이 덕은 타고나는 것이 아니며(89b) 가르쳐질 수 없다고 한다(82a). 타고난다면 그 타고난 사람을 온실 속에 잘 보관해야 할 것이며 가르쳐질 수 없는 이유는 그것의 교사가 있었던 적이 없는 까닭이다. 맹자도 역시 성선을 강조하면서 우리 안의 인의예지(仁義禮智)의 단서(四端)가 있다고 얘기한다. 그러나 그것을 곧잘 잊어버리기 때문에 항상 생각해야 한다고 강조한다. 그렇다면 학(學)과 사(思)라는 두 개의 축이 항상 동시에 상정되어야 하는 것이다. 서로가 교차하지 않는다면 진짜 앎이 있을 수 없는 것이다. 소크라테스에 있어서 상기와 가정에 의한 공동탐구는 공맹에 있어서의 학과 사의 병행이다.

참고문헌

【자 료】

『論語』, 『孟子』, 『退溪先生文集』.

퇴계 이황(2008), 이광호 옮김, 『성학십도』, 서울: 홍익출판사.

플라톤(2010), 박종현 역주, 『프로타고라스, 라케스, 메논』, 서울: 서광사.

Nivison, David S. (1996), *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*.
Ed. by Bryan Van Norden. La Salle, IL: Open Court.

Santas G. (1999), *Arguments of the Philosophers: Socrates*, London: Routledge and Kegan Paul.

Plato (1999), *Meno in The Collected Dialogues*, New Jersey: Princeton Univ. Press.

【논 저】

김남준(2010), 「아크라시아 가능성 논쟁 - 소크라테스와 아리스토텔레스를 중심으로」, 『철학논총』 62, 새한철학회.

김영균(2004), 「소크라테스의 아크라시아 부정과 주지주의」, 『철학연구』 64, 철학연구회.

이상인(2007), 「플라톤의 '메논의 논변'과 상기론」, 『대동철학』 40, 대동철학회.

이종환(2004), 「엘렌코스과 메논편의 결론」, 『철학논구』 32, 서울대 철학과.

이흥우(1984), 「덕은 지식인가: 프로타고라스와 메논의 고찰」, 『도덕교육연구』 2, 한국도덕교육학회.

전현상(2013), 「플라톤의 메논에서의 메논의 역설과 상기설」, 『지중해지역연구』 15:1, 부산외대 지중해지역원.

정용환(2011), 「맹자의 도덕 감정론에서 부끄러움의 의미」, 『철학논총』 66, 새한철학회.

_____(2009), 「아크라시아 혹은 방심: 플라톤, 아리스토텔레스, 유가」, 『동서철학연구』 52, 동서철학연구.

Allen, R. E. (1959), "Anamnesis in Plato's "Meno and Phaedo", *The Review of*

Metaphysics, 13:1.

Bedu-Addo, J. T. (1984), "Recollection and the argument 'from a hypothesis' in Plato's Meno", *The Journal of Hellenic Studies*, 104.

_____ (1983), "Sense-Experience and Recollection in Plato's Meno", *The American Journal of Philology*, 104:3.

Chandler, Marthe (2003), "Meno and Mencius: Two Philosophical Dramas", *Philosophy East and West*, 53:3.

Gulley, Norman (1965), "The Interpretation of 'No One Does Wrong Willingly' in Plato's Dialogues", *Phronesis*, 10:1.

Perkins, F. (2002), "Mencius, Emotion and Autonomy", *Journal of Chinese Philosophy*, 29.

Penner, Terry and Rowe, C. J. (1994), "The Desire for Good: Is the "Meno" Inconsistent with the "Gorgias"?", *Phronesis* 39:1.

Wolfsdorf, David (2006), "Desire for Good in Meno 77B2-78B6", *The Classical Quarterly* 56:1.

원고 접수일: 2015년 6월 30일

심사 완료일: 2015년 7월 12일

게재 확정일: 2015년 7월 30일

ABSTRACT

A Comparative Study of Socratic Psyche and the
Heart-Mind of Mencius

- an Examination on *Meno* and *Mencius*

Lee, Wonjean*

This paper will adopt the experimental comparative approach in dealing with the intellectual itinerary in two different canons, *Mencius* and *Meno*. Socrates and Mencius were willing to suggest to contemporary intellectuals who intended to obtain a shallow or superficial knowledge in order to win, the real way of obtaining authentic knowledge (or virtues) and authentic lives. Their teachings take on the form of dialogues, and in the meanwhile their interlocutor comes across some intellectual barriers.

Mencius and Socrates together suggest that we seek, amongst the ever changing things, the eternal things that never change. Mencius mentions the finding of the lost mind through *sa* (thinking). Socrates uses the metaphor of the statue of Daedalos, which is apt to run away, to describe Psyche. Now that Mencius and Socrates and their colleagues have established what the eternal things that never change are amongst the ever changing things, they try to seek it again, in the other way around, by seeking what the ever-changing things are and newly learning about them. For Mencius, it is the collaboration of *sa* (thinking) and *hak* (learning). For Socrates, this means the process of recollection and collective inquiry.

* Department of X Cultural Studies, Kookmin University