韓國心理學會誌 : 社會 및 性格
Korean Journal of Social and Personality Psychology
2007, Vol. 21, No. 4, 21～53

동아시아 집단주의와 유학 사상 : 그 관련성의 심리학적 탐색

조 긍 호*
서강대학교

본고에서는 현대 사회심리학에서 전개된 문화비교연구의 결과를 기초로, 서구와는 다른 동아시아인의 심성과 행동의 집단주의적 특징을 살펴보고, 그 사상적 연원을 동아시아 유학 사상에서 찾아보려 하였다. 개인중심적 인간관과 독립적 자기관을 가지고 있는 서구 개인주의 사회와는 달리, 동아시아 집단주의 사회에서는 관계중심적 인간관과 상호의존적 자기관을 가지고 있다. 그 결과, 주의의 초점, 통제 대상, 시·공간적 변이가능성의 차원에서 독립성·자율성, 자기 주장, 안정성을 강조하는 개인주의 사회와는 달리, 집단주의 사회에서는 연계성·조화성, 자기 억제, 가변성을 강조하게 되고, 그에 따른 인지·정서·동기의 제반 심성과 행동의 측면에서 개인주의 사회와는 다른 특징을 보이게 된다. 동아시아 집단주의 사회의 이러한 특징의 배경에는 유학 사상이 놓여 있다. 즉 사회적 관계체, 능동적 주체자, 무한한 가능체로 인간을 파악하여, 자기 완성뿐만 아니라 타인에의 관심과 배려 및 사회적 책무의 자임과 완수에서 이상적 인간형(군자·성인)의 특징을 구하는 유학 사상의 입장에서 집단주의의 제반 특징이 도출된다. 또한 유학의 군자론·성인론, 사단칠정론 및 인심도심설에서는 동아시아 집단주의 사회의 전형적인 사회인지, 정서 및 동기의 특징과 일치되는 논점들이 도출된다. 이러한 맥락에서 보면, 동아시아 집단주의의 사상적 연원은 바로 유학의 전통에서 찾을 수 있음이 분명한 것이다.

주제어 : 집단주의 - 개인주의, 인간관(관계중심적 - 개인중심적), 자기관(상호의존적 - 독립적), 문화차 개관의 기본틀, 유학사상의 인간관, 군자론·성인론, 사단칠정론, 인심도심설

중국·대만·홍콩·싱가포르와 같은 중화계를 비롯한 한국과 일본의 동아시아 사회는, 북미와 오세아니아 및 북서 유럽의 개인주의 사회와는 달리, 강한 집단주의의 특징을 간직하고 있는 사회로 알려져 있다(Hofstede, 1980, 1991). 동아시아인들은 대체로 서구인과는 달리 스스로를 자기와 타인 사이의 연계 속에서 파악하고, 개인의 목표보다는 소속 집단의 목표를 우선시키며, 사회행위의 원동력을 사회적 규범과 의무 및 책임감에서 찾고, 내집단과 조화로운 관계를 유지하는 것이 개인에게 불리할지라도 그러한 관계를 유지하려 하는 것과 같은 특징을 보인다(Triandis, 1995). 이와 같이 동아시아 사회에서는 개체적 존재인 자기 자신보다는 같은 집단에 소속된 내집단원에 대한 배려와 책임, 그들과 조화로운 관계를 형성하고 유지하는 일 및 자신에게 부과된 사회적 규범과 의무에 더 큰 관심을 기울이고 중요시하는 집단주의적인 행동 양식을 높이 평가하는 것이다.

* 교신저자 : 조긍호, (121-742) 서울 마포구 신수동 서강대학교 심리학과, 전화 : 02) 705-8560,
E-mail: ghcho@sogang.ac.kr

www.kci.go.kr

이렇게 집단주의 문화가 발달한 동아시아 지역 국가들의 가장 커다란 공통점은 유학 사상의 배경을 가지고 있다는 사실이다. 중국은 유학 사상의 발상지로서, "한(漢, B.C. 202～A.D. 220)대 이후로 역대의 왕조들은 모두 유가 학설을 치국의 지도 사상으로 삼았으며……유가 사상은 사회생활에 지배적으로 작용하여……그 영향은 심지어 중화 민족의 심리 구조와 민족 성격을 형성하기에까지 이르렀다"(孔繁, 1994, p.17). 11세기에 들어서 본격적으로 유학 사상을 받아들이기 시작한 한국은 조선(朝鮮, 1932～1910) 왕조 이래 "온 동아시아 가운데서도 가장 유교적인 국가"로서, "홍콩이나 일본보다 더한 것은 말할 것도 없고, 심지어 대만이나 중국 자체보다 더욱 유교적"(고병익, 1996, p.280)인 국가이다. 일본은 유학 사상의 뿌리가 상대적으로 깊지 않은 나라이지만, 도쿠가와 막부의 에도(江戶, 1603～1867) 시대에 "봉건적 지배층에 대한 계급적 정당성을 뒷받침하고, 상위자에 대한 충성심을 이끌어내기 위한 이데올로기"로 유학 사상을 널리 펴기 시작한 이래, 메이지 유신(明治維新, 1868) 이후 "천황에 대한 충성심을 보장하기 위해 사회 전체에 대한 정당성을 부여하는 역할"(조경욱, 2000, p.219)을 유교가 떠맡음으로써, 주도적인 사회 이념으로 떠올라 오늘에 이르고 있다.

이렇게 유학 사상은 동아시아 국가의 거의 전체 역사(중국의 경우) 또는 근세의 역사(한국과 일본의 경우)를 지배해 온 국가 경영의 지도 이념이었다. 아편전쟁(1840～1842) 이후 서세동점의 여파로 유학배척론이 강하게 대두되기도 하였으나, 곧 현대신유가나 동도서기론 같은 유학개신론이 힘을 발휘하게 되었다. 그리하여 유학 사상은 현재에도 이들 동아시아 사회인의 "문화 전통과 의식 구조의 중추"(이광세, 1998, p.63)가 되어 "마음의 유교적 습성들"(the Confucian habits of the heart; Tu, Wei-Ming, 1996, p.343)을 형성하고 있는 것이다.[1)]

한 가지 예로, 한국인 가운데 유교를 자기의 종교로 지목한 사람은 0.5%에 지나지 않으나, 그들은 일상생활의

1) 이렇게 동아시아 사회에 유학의 전통이 강하게 된 데에는 고대 동아시아 사회, 특히 동아시아 문화 발달의 원천이 되어온 고대 중국의 생태적 조건이라는 배경이 놓여 있다. Nisbett (2003)은 서구인(개인주의자)과 동아시아인(집단주의자)의 제반 심리 과정과 그 내용에서 드러나는 차이의 근원은, 고대 그리스와 중국의 생태적 조건과 사회 조직 및 관습의 차이에서 비롯하는 철학적 배경의 차이에서 찾아볼 수 있다는 이론을 제시하고 있다. 그에 따르면, 고대 그리스는 높은 산으로 막힌 좁은 해안가에서 중앙집권화하지 못한 도시국가가 발달되어, 도시 사이의 이주와 교역이 활발했으며, 따라서 시장과 정치 집회에서 벌어지는 대립과 논쟁이 삶의 중요한 부분이었다. 그러나 고대 중국은 넓고 비옥한 평원에서 중앙집권화・위계화한 사회가 형성되어, 사람들이 한 지역에 몇 세대 동안 정착하면서 농경에 힘썼으므로, 이웃과 협동과 조화를 추구하는 일이 삶의 중요한 부분이었다.
따라서 그리스인들은 나와 나 아닌 것, 인간과 자연, 하나의 사물과 다른 사물을 엄격히 구별하여 범주화하고, 저마다 지니는 일관되고 불변하는 본질(essence)을 추상화하여, 그들을 지배하는 법칙을 찾아내려 노력하게 되었다. 그 결과, 맥락과 분리된 독립적인 대상이 주의의 초점으로 부각되어, 그리스인들은 이러한 분리된 대상의 안정적 불변적 속성을 인식하는 데 힘을 쏟았으며, 결국 범주화(categorization), 논리 규칙에 따른 갈등 해결, 그리고 분석적 사고(analytical thinking)의 양식이 발달하게 되었다는 것이다. 한편 중국인들은 각 개체로서는 존재 의미가 없고, 모든 것은 연관적인 맥락 속에 존재한다고 생각했으므로, 항상 변화하는 상황 속에서 상호 연관된 역할과 의무 같은 규범을 파악하여, 공동생활의 조화와 질서를 이루려 노력하게 되었다. 따라서 그들에게는 분리되고 고립된 대상이 아니라 그들이 놓여 있는 전체 장(field)이 주의의 초점으로 부각되어, 전체 맥락 속에서 역동적으로 변화하는 가소성(可塑性)을 파악하여 통일성을 이루어내는 데 힘을 쏟았으며, 결국 관계의 유사성과 중도(中道, Middle Way)의 인식, 변증법에 의한 갈등의 해결, 그리고 총체적 사고(holistic thinking)의 양식이 발달하게 되었다는 것이다.
이러한 배경에서 지속적으로 고대 그리스 철학의 영향을 받아온 서구인들은, 사회는 상호 분리되고 독립적인 개인들을 기본 단위로 하여 구성되는 복수적인 집합에 지나지 않는다고 보아, 집단보다 개인을 중시하는 개인주의 경향을 띠게 되었다. 그리하여 사회의 이해는 결국 그 구성 요소인 개인의 이해를 통해서 가능하다고 보았고, 개인이 이루어낸 안정적이고 불변하는 독특한 내적 속성(성격・능력・기호・태도・욕구・감정・의도 등)이 개인의 행위와 사회 운용의 원천이라는 개인중심적 인간관을 가지게 되었으며, 스스로를 타인과 분리된 독립적이고 자율적 존재로 인식하게 되었다는 것이다. 이와는 대조적으로, 오랜 시대에 걸쳐 거듭 고대 중국 철학의 영향을 받아온 동아시아인들은, 상호 연관된 사람들 사이의 관계 또는 그러한 관계의 원형인 가족과 같은 일차집단을 기본 단위로 구성되는 사회는 그 자체가 하나의 유기체라고 보아, 개인보다 그들이 놓여 있는 장으로서 집단을 중시하는 집단주의 경향을 띠게 되었다. 따라서 그러한 관계 속에서 드러나는 각자의 역할과 의무 및 집단 규범이 개인의 행위와 사회 운용의 원천이라는 관계중심적 인간관을 가지게 되었으며, 스스로를 제반 관계의 연쇄망(network) 속에서 타인들과 연계되어 있는 존재로 인식하게 되었다는 것이다.
결국 개체로서 존재하는 개인을 그들이 소속되어 있는 맥락인 집단과 사회보다 우선시하는 서구 개인주의는 상호 평등하고 독립적이며 자율적인 존재인 개인이 갖는 천부적인 자유와 권리 그리고 보편적인 이성을 중시하는 '자유주의' 이념에서 그 절정을 맞는다. 곧 현대 개인주의의 이념적 배경은 자유주의 사상이다. 이와는 달리, 개체로서 존재하는 개인보다 그들로 구성된 집단(가족・친구・교회・향우회・동창회・회사의 소속부서 들)을 우선시하는 동아시아 집단주의는, 사람들 사이의 관계를 중시하고 이러한 관계를 맺는 타인에 대한 관심과 배려, 사회적인 책임과 도덕성을 앞세우는 유학의 체계에서 그 사상적 배경을 찾아볼 수 있는 것이다.

www.kci.go.kr

기본 실천과 일상적 관행에서는 일정한 정도 이상으로 유교적 행동과 태도 및 습관을 보여, 전체 한국인의 91.7%가 "그 신념이나 행동으로 보아 유교도"(고병익, 1996, p.294)라고 볼 수 있어, 현대 "한국인의 절대 다수가 유교의 실천 성원"(윤이흠 · 박무익 · 허남린, 1985, p.370)인 실정이다. 또한 Bond를 중심으로 한 일군의 연구자들에 따르면, 중국 · 홍콩 · 대만 · 일본 · 한국 같은 동아시아 국가의 대학생들은 미국 · 영국 · 캐나다 · 독일 · 스웨덴 같은 서구의 대학생들과는 반대로 강한 "유교적 역동성"(Confucian dynamism)의 가치를 보유하고 있는 것으로 드러나고 있는데(Chinese Culture Connection, 1987), 이러한 사실은 중국과 일본에서도 한국과 마찬가지로 유교적 실행이 보편적 삶의 양식이 되어 있을 가능성이 높음을 시사하는 것이다.

이러한 맥락에서 보면, 현대 한국 · 중국 · 일본 같은 동아시아 사회의 사람들이 보이는 집단주의적인 심성 및 행동 특징의 배후에는 그 공통된 문화 배경으로 유학 사상이 놓여 있다고 추론해 볼 수 있다.[2] 지금까지 이러한 추론을 검증하려는 많은 연구들이 이어져 왔다. 그러나 유교 문화가 동아시아 사회에 끼친 영향에 관한 기존의 연구들에서는 대체로 동아시아인, 특히 현대 한국인의 부정적 행동 특징에 주목하고, 이들이 유교 문화의 영향에서 나온 것이라고 주장한다. 예를 들면, 개인의 자유보다 권위를 앞세우는 자아 말살, 가부장적인 가족중심주의, 계층의식, 관존민비, 권위 존중, 체면 중시, 과거지향성(윤태림, 1969, 1970), 눈치 보기, 의존심, 명분 존중, 상하의 구별, 감정과 의욕의 억제, 추리력과 창조력의 결여(차재호, 1994), 사대주의, 당쟁의 격화, 기술 천시, 허명을 숭상하는 상명(尙名)주의(현상윤, 1949) 같은 행동 특징들이 모두 유교 문화의 영향 때문에 나온 특징들이라는 것이다.

동아시아인, 특히 한국인들의 부정적 측면에 초점을 맞추고 있는 점도 문제이지만, 이러한 분석이 안고 있는 더욱 심각한 문제점은 유학의 어떤 측면이 구체적으로 현재의 어떤 행동을 낳게 되었는지에 관한 논의가 거의 없다는 사실이다. 기존의 연구들이 이러한 문제점을 안고 있는 데에는 몇 가지 원인이 있다고 볼 수 있다. 첫째는 유교 문화가 동아시아인에게 끼친 영향을 분석하기 위한 일관되는 기본틀이 없이, 논자 나름대로 유학 경전의 이 구절, 저 구절을 이런 저런 행동 특징과 단순히 연결지어 해석하려 했다는 점이다. 둘째는 현대 동아시아인의 행동과 심성의 특징에 대한 실증적 자료를 수집함이 없이, 대부분 근거도 희박한 일상적인 편견에 입각하여 분석이 이루어지고 있다는 점이다. 그리고 셋째는 인간 심성과 행동에 관한 유학적 이론 체계에 대한 철저한 탐색이 없이, 상식적인 수준에서 논의가 전개되고 있다는 점이다.

이러한 배경에서 본고에서는 "동아시아 집단주의의 배경은 유학 사상"이라는 사실을 현대 동아시아인의 행동

2) 길희성, 1998, p.3; 이광세, 1998, pp.64-93; Tu, Wei-Ming, 1985, 1996 : 물론 동아시아의 전통 사상은 유학 사상 말고도 도교와 불교를 비롯한 다양한 체계가 있고, 따라서 동아시아 집단주의의 사상적 배경을 유학의 체계에서만 찾을 수는 없을 것이다. 사실 이들 사상 체계 사이에는 차이점도 많지만, 서양의 철학적 종교적 사상 체계와 대비해 보면, 유사한 점이 더 많다고 볼 수 있다. "이 세 체계는 모두 조화와 총체주의(holism) 및 모든 것이 모든 다른 것들에 미치는 상호 영향에 대한 관심을 공유하고 있는 것이다"(Nisbett, 2003, p.17). 즉 도교와 불교, 그리고 유학 사상은 우주에 존재하는 모든 것은 모든 다른 것들과 상호 연관되어 영향을 주고받기 때문에, 각 개별자로서가 아니라 총체적으로 인식되어야 하며, 상호 연관된 관계망 속에서 조화를 유지하는 일이 모든 삼라만상의 궁극적인 존재 의의라고 본다. 이러한 동아시아 전통 사상들은 또한 인간을 포함한 모든 것은 고정 불변하는 존재가 아니라, 상호 관계 속에서 항상 변전하는 가소적인 존재이며, 이러한 변화 과정 속에 삼라만상의 진정한 본 모습이 담겨 있다고 본다. 이렇게 도교 · 불교 · 유학 같은 동아시아의 전통 사상들은 총체적인 상호 관계 속에서 조화를 추구하고, 역동적인 가소성을 강조한다는 공통점이 있는 것이다.
이 중에서 도교는 인간과 자연 사이의 연관성과 조화 및 상호 역동적으로 영향을 주고받는 관계를 강조한다. 이 체계는 인간이 자연의 일부라고 보아, 인간보다 자연을 더 강조하는 경향을 띤다(諸橋轍次, 1982/2001; 陳鼓應, 1994/1996; Nisbett, 2003). 불교는 생로병사(生老病死) 같은 모든 인간적 괴로움[苦]의 근거를 인간 존재와 모든 다른 것들 사이의 시 · 공간적인 연계 속에서 찾아[十二緣起論], 현상을 고정 불변하는 것으로 보는 미망(迷妄)에 얽매이지[執] 말고, 항상 변전하고 순환하는[輪廻] 진리[諸行無常]를 인식할 것[見性]을 강조하는 인식론 또는 수행론의 체계이다(윤호균, 1999; 諸橋轍次, 1982/ 2001). 곧 불교는 인간과 그를 얽매는 모든 다른 것들 사이의 상호 역동 관계 속에 놓여 있는 현실세계에서 벗어날 것을 강조함으로써, 어찌 보면 현실을 무시하는 경향을 띤다. 이와는 대조적으로, 유학은 사람과 사람 사이의 상호 연계성과 역동성을 중시하며, 사람 사이의 관계[人倫]에서 조화를 도모할 것을 강조한다. 곧 유학은 인간관계와 인간 집단 속에서 이루어지는 조화를 강조하고, 현실세계를 중시하는 경향을 띤다((諸橋轍次, 1982/2001; 조긍호, 2003a; 陳鼓應, 1994/1996). 이러한 맥락에서 보면, 동아시아의 세 전통 사상 가운데 유학 사상이 현대 심리학에서 밝혀진 집단주의의 특징과 가장 가까운 체계라고 볼 수 있는 것이다.

www.kci.go.kr

특징에 관한 실증적인 자료와 유학 경전[3]에서 도출되는 인간관과 인간 심성에 관한 이론 체계를 바탕으로 하여 논리적으로 천착해 보려 하였다. 본고에서는 현대 문화비교심리학에서 동아시아인과 서구인의 행동과 심성의 특징을 비교·개관하기 위한 개념틀과 유학 경전에서 도출되는 인간관을 본고 전체를 꿰뚫는 기본적인 틀거리로 삼고, 문화비교심리학에서 밝혀진 현대 동아시아인의 지(인지)·정(정서)·의(동기) 세 측면의 행동 특징에 관한 실증적인 자료와 유학 경전에서 추출해 낸 인지·정서·동기 등 인간 심성에 관한 이론 체계를 대비하여, 양자 사이에 꽉 짜인 논리적인 정합성이 있는지를 확인해 보는 방식으로 논의를 진행하였다.

문화차 개관의 기본틀

문화에 대한 심리학적 연구에서 가장 시급히 해결해야 할 문제는 서로 비교할 수 있는 전형적인 소수의 유형으로 다양한 문화들을 분류하는 일이다. 이것이 바로 문화간 비교를 통해 문화와 인간 심리 및 행동 사이의 관계를 추론해 내는 기본적인 전거가 될 것이기 때문이다. 이러한 맥락에서 문화들 사이의 차이를 비교하기 위한 다양한 체계가 제시되었는데, 그 가운데서 가장 대표적인 것은 Hofstede(1980)가 66개국(53개 문화 집단)에 걸친 광범위한 비교 연구를 통해 제시한 개인주의(individualism)-집단주의(collectivism)의 분류 체계이다.

이후 문화비교심리학자들은 개인주의-집단주의의 체계가 문화차를 가장 잘 드러낼 것으로 보고 주목하였다. 최근의 문화비교연구에서 이 분류 체계에 관심이 집중된 데에는 다음과 같은 배경이 놓여 있다(Kagitcibasi, 1997, pp.8-10) : 우선 이 분류 체계가 "전 세계에 걸친 다양한 문화들 사이에 사회 행동의 차이를 가져오는 가장 중요한 차원"(Triandis, 1988, p.60)으로서, 문화차를 설명하는 보편 원칙이 될 수 있을 것이라는 기대를 낳았다는 점이다(Greenfield, 2000, p.231; Kagitcibasi & Berry, 1989, pp.515-520). 다음으로 이 분류 체계를 통해 개인주의와 경제 발전 사이에 밀접한 관계를 설정함으로써(Hofstede, 1980, pp.165-169; Hofstede, 1991/1995, pp.116-119), 사회 현상(예 : 경제 발전)을 심리적 특징(예 : 성취동기, 근대화성향, 개인주의성향)으로 설명하려는 사회과학자들의 오랜 관심사를 부추길 수 있었다는 점이다. 또한 이 체계가 Tönnies(1887/1957)의 이익사회(Gesellschaft)-공동사회(Gemeinschaft)의 분류 체계 같이 전통적으로 사회과학자들에게 익숙하거나 상식적인 분류 체계와 공통점이 있다는 사실도 지적할 수 있다. 그리고 이 분류 체계가 하나의 설명 수단으로서 단순성과 포괄성을 가지고 있어서, 과학 이론에 요구되는 "절약의 법칙"에 잘 부합하였다는 점도 1980년대 이후 연구자들의 관심을 끌어모을 수 있었던 요인이었다고 볼 수 있다. 이러한 배경에서 개인주의-집단주의의 분류 체계는 "이 이후……많은 문화 및 문화비교 연구들을 촉진하여"(Oyserman, Coon, & Kemmelmeier, 2002, p.3), "1980년대는 문화비교 연구에서 개인주의-집단주의의 시대"(Kagitcibasi, 1994, p.52)를 이루었으며, 이러한 경향은 "앞으로도 활발하게 지속될 것으로 기대된다"(Kagitcibasi, 1997, p.39).

Hofstede(1991/1995, p.87, 표 3-1)의 자료에 따르면, 대만(17점)·한국(18점)·싱가포르(20점)·홍콩(25점)·일본(46점) 같은 동아시아 지역 국가들은 매우 집단주의 쪽에 치우쳐 있다.[4] 이 자료에서 개인주의의 극단에 있는 나라들은 미국(91점)·호주(90점)·영국(89점)·캐나다(80점)·네덜란드(80점)·이탈리아(76점)·벨기에(75점)·덴마크(71점)·프랑스(71점) 같은 북미와 북유럽의 서구 국가들이다. 이 자료에서 보듯이, 한국을 비롯한 일본과 중국(대만·홍콩·싱가포르 같은 중화계 포함)을 포괄하는 동아시아 사회는 전형적인 집단주의 문화권에 속하고

3) 유학의 체계에는 선진(先秦)유학, 한당(漢唐)유학, 송명(宋明)대의 신유학, 청(淸)대의 고증학적 유학 및 현대신유학 등 다양한 체계가 있으나, 본고에서는 이 가운데서 유학의 원류인 공자·맹자·순자 같은 선진유학자와 선진유학 사상에 대한 주희(朱熹)의 새로운 체계, 특히 퇴계·율곡 같은 조선조 성리학자의 저술에 기대어 유학자들이 제시하는 인지·정서·동기의 이론 체계를 탐색해 보고자 한다.

4) 이 분석에서 개인주의-집단주의 점수의 분포 범위는 0~100점으로, 점수가 높을수록 개인주의가 강하고, 점수가 낮을수록 집단주의가 강함을 나타내며, 이론적으로 기대되는 평균치는 50점이다. 따라서 50점 미만은 집단주의, 50점 이상은 개인주의 사회를 나타낸다. 이 자료에 중국은 포함되어 있지 않으나, Triandis(1995, pp.90-91)에 따르면 중국은 동아시아 지역의 어떤 나라보다도 집단주의의 경향이 강한 나라이다. 또 이 자료에서 대만·홍콩·싱가포르 같은 중화계 국가들이 모두 집단주의의 경향이 강하다는 사실도 중국이 강한 집단주의 사회임을 시사하고 있다.

www.kci.go.kr

있으므로, 동아시아인의 심성과 행동에는 집단주의 문화의 특징이 매우 강하게 드러나고 있을 것으로 추정할 수 있다. 그리하여 지금까지의 문화비교연구들에서는 개인주의 문화의 대표로 미국・캐나다・호주인을 잡고, 집단주의 문화의 대표로 중국・일본・한국인을 잡아,[5] 이 두 지역인의 행동과 심성의 특징을 대조・분석하는 연구들이 주류를 이루었던 것이다(Kagitcibasi, 1997; Oyserman et al., 2002; Triandis, 1995).

집단주의 사회에서는 사회 구성의 기본 단위를 사람들 사이의 관계와 이러한 관계의 원형인 가족과 같은 일차 집단이라고 보기 때문에, 인간 일반과 자기 자신을 이러한 관계 속의 존재로 받아들여, 이러한 관계나 집단을 떠나서는 인간의 존재 의의를 찾을 수 없다고 생각한다. 그러므로 집단주의 사회에서는 "관계중심적 인간관"과 함께 "상호의존적 자기관" 또는 "관계적 자기관"이 지배적인 인간관과 자기관으로 떠오른다. 이와는 대조적으로, 개인주의 사회에서는 사회 구성의 기본 단위를 독립적이고 자기완비적인 개인 존재에서 찾기 때문에, 인간 일반과 자기 자신을 타인과 명확하게 구별되는 개별적인 존재로 받아들여, 이러한 자기를 드러내고 자기 독특성을 실현하는 데에서 삶의 의의를 찾을 수 있다고 본다. 그러므로 개인주의 사회에서는 "개인중심적 인간관"과 함께 "독립적 자기관" 또는 "분리적 자기관"이 지배적인 인간관과 자기관으로 떠오른다.

집단주의와 개인주의 사회에서 지배적인 인간관과 자기관의 이러한 차이는 행위 원동력의 소재, 행위 주체인 자기를 드러내는 양식 및 자기의 상황 간 또는 시계열에 따른 변이가능성과 같은 세 차원에서 근본적인 차이를 낳는다. 곧 문화 유형에 따른 인간관과 자기관의 특징적인 차이는 이 세 차원의 강조점의 차이로 수렴해서 이해할 수 있는데,[6] 말하자면 이 세 차원은 인간의 존재 양식에 대한 세 가지 핵심적인 인식의 양식을 반영하는 것이다.

행위원동력의 소재 차원은 개인으로서 자기가 타인과 어떤 관계에 있으며, 어떤 독특성을 보유하고 있느냐 하는 사회성의 문제와 직결된다. 이에 따라 모든 행위의 원동력을 스스로에게 완비하고 있는 개인 존재에 주의를 기울이게 되는지(개인주의), 아니면 행위 원천의 출처가 되는 상황 조건이나 다른 사람과 맺는 관계에 주의를 기울이게 되는지(집단주의) 하는 점이 달라지게 된다.

행위 주체인 자기를 드러내야 하느냐 아니면 감추어야 하느냐 하는 자기 표현의 양식 차원은 인간 활동의 지향처의 문제와 직결된다. 이에 따라 스스로의 활동을 통해 환경 세계를 나에게 맞추어 변화시키고, 결과적으로 이러한 과정에서 적극적으로 자기를 드러내는 것이 바람직한지(개인주의), 아니면 자신을 환경이나 타인과 맺는 관계에 맞추어 변화시켜, 결과적으로 자신 속으로 침잠하는 것이 바람직한지(집단주의) 하는 점이 달라지게 된다.

시・공간적인 변이가능성의 차원은 개인 존재의 안정성의 문제와 직결된다. 이에 따라 개인 존재를 고정적이고 안정적인 특성을 지닌 실체적 존재로 파악하는지(개인주의), 아니면 상황이나 타인과 맺는 관계의 변화에 따라 달라지는 과정적 존재로 파악하는지(집단주의) 하는 점이 달라지게 된다.

이러한 인간 존재의 사회성(행위원동력의 소재)・활동성(자기 표현의 양식)・안정성(시・공간적 변화가능성)의 문제는 지금까지 인간의 문제를 다루는 많은 이론들이 추구해 왔던 핵심적인 주제들이었던 것이다.

행위원동력의 소재

이 차원은 사회 행위의 근본적인 추진력이 사회관계에서 나타나는 역할・의무・기대・규범과 같은 관계적 속

5) 한・중・일 삼국을 집단주의라는 하나의 유목으로 묶는다고 해서 이들 삼국 사이에 아무런 차이가 없다는 사실을 의미하는 것은 아니다. 이들은 "집단주의"와 "유교적 역동성"의 가치를 공유하고 있지만, "남성성-여성성"과 "불확실성 회피" 차원에서는 서로 커다란 차이를 보이고 있다(Hofstede, 1980, 1991/1995). 그리고 이들 삼국은 유교의 토착화 과정에서도 특유의 차이를 보이고 있다. 예를 들면, 중국(한 무제 이후)과 한국(고려 광종 이후)에서는 과거제가 실시되어 국가 경영의 관료층이 유학자로 충원되었지만, 일본은 그러한 역사가 없다. 따라서 삼국 사이에 유학이라는 공통의 배경이 놓여 있다고 해도, 그 발전 과정은 서로 다를 수밖에 없었던 것이다. 다만 현재의 시점을 기준으로 할 때 이들 삼국의 근세사에는 유학이라는 공통의 역사가 놓여 있을 뿐만 아니라, 이들 삼국은 서구 개인주의 사회와 비교하여 강한 집단주의적인 특징을 보인다는 공통점을 보인다는 사실에서 이러한 문화비교연구의 배경을 찾아볼 수 있는 것이다. 이 문제와 동일 국가 내의 집단 간(예 : 세대 간, 교육 수준 간) 문화성향의 차이에 관해서는 졸저(조긍호, 2007, 6장) 참조.

6) 필자는 졸고(조긍호, 1993, 1996, 1997, 1999a, 2000, 2003, 2006, 2007)에서 집단주의-개인주의 문화차를 이러한 세 차원의 강조점의 차이를 통해 정리할 수 있음을 입증하고 있다.

www.kci.go.kr

성에서 나오는 것인지, 아니면 개인이 독특하게 가지고 있는 성격 · 능력 · 가치 · 욕구 · 감정 따위의 내적 속성에서 나오는 것인지에 관한 문제이다. 이는 행위자들 사이의 관계와 상호의존성이 주의의 초점인지, 아니면 독립적인 개체로서 지닌 개별성이 주의의 초점인지 하는 "주의 지향처"에 대한 인식의 차이를 드러낸다.

이러한 행위원동력의 소재 차원은 사회적 실체이면서 동시에 개별적 실체이기도 한 인간 존재의 이중성을 드러내는 차원으로서, 인간의 사회적 존재 특성을 중시하는지(집단주의), 아니면 개별적 존재 특성을 중시하는지(개인주의) 하는 주의 초점의 차이를 드러내는 것이다. 사실 이 두 가지 중 어느 것을 중시하느냐 하는 문제는 인류 역사에서 끊임없이 부침되어 온 중심적 주제였다(Allport, 1968; Dülmen, 1997/2005; Fiske, Kitayama, Markus, & Nisbett, 1998; Greenfield, 2000; Kagitcibasi, 1997; Kim, 1995; Laurent, 1993/2001; Lukes, 1973; Nisbett, 2003; Triandis, 1995). 사회성을 중시하느냐, 아니면 개별성을 중시하느냐에 따라 사회 체제나 사회 구조에 근본적인 차이를 보이게 되는 것이며(Nisbett, 2003, pp.29-39; Ross & Nisbett, 1991, pp.177-200), 이는 바로 집단주의와 개인주의의 근본적인 차이를 드러내는 차원인 것이다.

관계중심적 인간관이 지배적인 집단주의 사회에서는 인간을 기본적으로 타인과 연계되어 있는 관계 속의 존재로 보기 때문에, 사회 행위의 원동력을 관계 속에 내포된 역할과 규범, 그리고 타인에 대한 관심과 배려에서 찾는다. 따라서 이 사회에서는 이러한 개인 외적 관계와 상황의 특성 또는 관계를 맺고 있는 타인이 주의의 초점으로 떠오른다. 그리하여 이러한 관계 속에서 조화를 추구하는 일이 사회 행위의 근본적인 목표라는 관점을 갖게 되고, 결과적으로 사람들 사이의 연계성과 조화성의 추구를 강조하게 된다(연계성 · 조화성 강조)

이와는 달리, 개인중심적 인간관이 지배적인 개인주의 사회에서는 독립적이고 자기완비적인 개인이 가진 성격 · 능력 · 동기 · 정서 · 태도 · 가치 같은 내적 속성에서 사회 행위의 원동력을 찾는다. 따라서 이 사회에서는 행위원동력의 출처인 개인과 그가 지닌 내적 속성이 주의의 초점으로 떠오른다. 그리하여 개인의 자율성과 독특성을 신장하는 일이 사회행위의 근본적인 목표라는 관점을 갖게 되고, 결과적으로 자율성과 독특성의 추구를 강조하게 된다(자율성 · 독특성 강조).

자기 표현의 양식

자기를 드러내는 양식의 차이는 인간의 활동성이 자기 내부로 침잠하는 것이 바람직한지, 아니면 자기 외부로 발산되는 것이 바람직한지에 대한 인식의 차이를 드러낸다. 이 차원은 통제의 대상을 무엇으로 잡느냐 하는 데 대한 관점의 차이에서 비롯하는 것으로 볼 수 있다. 상황이나 타인과 맺는 관계가 모든 일의 중심이 되면, 자기 자신이 활동의 지향처로 부각되어 자기 내부로 침잠하게 된다. 따라서 자기와 타인 또는 상황 조건의 요구나 목표 사이에 불일치가 있게 되면, 변화시켜야 할 통제의 대상을 자신에게서 찾게 된다. 곧 자기를 억제하고 변화시켜서 상황 조건의 요구에 맞추려 하는 것이다. 이와는 대조적으로, 자기 자신이 모든 일의 중심이 되면, 자기 밖의 상황 조건이나 다른 사람이 활동의 지향처로 부각되어, 자기 외부로 발양하게 된다. 따라서 자기와 타인 또는 상황 조건의 요구나 목표 사이에 불일치가 있게 되면, 변화시켜야 할 통제의 대상을 자기 이외의 상황 조건이나 타인에게서 찾게 된다. 곧 자기 밖의 것을 변화시켜서 자기에게 맞추려 하는 것이다(Markus & Kitayama, 1991a, pp. 228-229).

이렇게 자기를 드러내는 양식의 차원은 인간 활동성의 지향처에 대한 인식의 차이를 드러내는 것이다. Jung (1923/1971) 이후 사람의 성격 유형을 분류하는 대표적인 체계가 되어 온 "내향성"(introversion)과 "외향성"(extroversion)의 차원은 바로 이러한 능동성과 활동성의 지향처의 차이를 문제 삼아 온 것이다. Jung은 사람들이 가지고 있는 삶에 대한 일반적 태도를 외향과 내향의 두 상반되는 지향성으로 나누어 개념화한다. 여기서 "외향성은 바깥 세계에 대하여 관심을 갖는 삶의 태도를 가리키고, 반대로 내향성은 자신의 내부 세계(사고 · 감정 · 경험 등)에 몰두하는 삶의 태도를 가리킨다"(민경환, 2002, p.68). 곧 "외향성은 개인의 주의가 외부 세계로 지향되어 있고, 내향성은 자신의 내부로 지향되어 있다"(McAdams, 2001, p.309). 이러한 성격 유형의 외향성-내향성의 분류 체계는 Eysenck, Rotter를 비롯한 많은 성격심리학자의 이론 및 현대의 "오대 요인 모형"(Big Five model) 들에 계속 이어져(홍숙기, 2004, pp.190-192;

www.kci.go.kr

Hall & Lindzey, 1978/1987, pp.154-159; McAdams, 2001, pp.368-311), 전반적으로 인간의 외계 적응 양식의 체계인 성격의 개인차를 분석하는 가장 기본적이고도 상식적인 틀 가운데 하나로 받아들여지고 있다.[7]

관계중심적 인간관이 지배적인 집단주의 사회에서는 개인적인 욕구나 목표의 추구는 사회관계에서 갈등을 일으키고 조화를 해치게 되기 쉬우므로, 가능하면 자신의 내적 욕구나 목표를 통제하고, 자기를 억제하여 양보하고 협동할 것을 강조한다. 또한 이 사회에서는 가능하면 자기를 드러내지 않고 집단 속에 은폐시키는 것이 집단의 조화를 유지하는 방편이라 여겨, 자연스럽게 받아들인다(자기 억제 강조).

이와는 대조적으로, 개인중심적 인간관이 지배적인 개인주의 사회에서는 자기의 내적 욕구나 목표의 추구는 인간의 자연스러운 권리라고 받아들여, 자기의 이익과 목표 및 욕구를 추구하기 위해 환경이나 타인을 나에게 맞도록 통제하는 것이 당연하다고 여긴다. 그리하여 이 사회에서는 자기의 독특성을 드러내는 적극적인 자기 주장과, 비록 그것이 집단의 조화를 해치게 될지라도 솔직하게 자기의 욕구나 목표 및 감정을 드러내는 자기 표현을 강조하게 된다(자기 주장 강조).

변이가능성

인간 존재와 행위의 변화가능성 차원은 사회 속에 존재하는 행위자인 개인이 시간(과거・현재・미래의 시계열)과 공간(다양한 관계와 상황)의 측면에서 열린 존재인지, 아니면 고정된 존재인지에 대한 인식의 차이를 드러낸다. 곧 인간이 삶의 과정에서 처하게 되는 상황과 관계가 달라지는 데 따라 변화할 수 있는 과정적인 존재인지, 아니면 불변적이고 안정적인 속성을 가진 실체적인 존재인지 하는 문제에 대한 인식의 차이를 드러내는 것이다.

변화가능성의 측면에서 인간 존재를 가변적이라고 보느냐 아니면 불변적으로 보느냐 하는 생각도 뿌리가 아주 깊어서, 성격 이론들을 이 차원에서 대비해 볼 수도 있다. 이러한 가변성-불변성의 차원은 "개인의 기본 성격 구조가 시간에 따라 상당한 정도로 변화될 수 있는가 하는 문제이다. 한 걸음 더 나아가 성격 진보 또는 성격 발달에 있어서 기본 변화는 꼭 필요한 요소인가? 아니면 우리가 타인에게서 관찰할 수 있는 표면적 변화란 기본적 성격 구조는 변화하지 않고 영향 받지 않은 채 나타나는 행동의 변화에 불과한 것인가?……이 가정에 대해서는 이론가들 사이에 많은 차이가 있어서, 그들 이론의 강조점이 각각 다르게"(Hjelle & Ziegler, 1981/1983, p.35) 되는 것이다. 예를 들면, Erikson의 이론은 시간상에서 인간의 부단한 변화가능성을 전제하고 있지만, Freud의 이론은 유아기에 경험되어 내재된 성격의 기본 구조가 일생을 통해 불변이라고 본다는 점에 두 이론의 근본적인 차이가 있는 것이다.[8]

관계중심적 인간관이 지배적인 집단주의 사회에서는 사회의 안정은 그 구성 요소인 관계의 안정을 바탕으로 삼는다고 본다. 이 사회에서는 다양한 상황과 관계에 따른 역할의 변이에 맞추어 스스로의 행위를 적합하게 조정하는 데에서 안정이 이루어질 수 있다고 전제함으로써, 결국 상황에 따른 인간 심성(성격・능력 등)의 변이가능성을 인정하고 강조한다. 또한 집단주의 사회에서는 인간의 성격과 능력도 상황과 시간에 따라 변화할 수 있다고 보아, 자기의 단점을 수용하여 개선하는 일이 사회관계의 조화를 이루고 발전을 도모할 수 있는 일이라 간주하여 중히 여긴다(가변성・단점 개선 강조).

이와는 대조적으로, 개인중심적 인간관이 지배적인 개

7) Hall과 Lindzey(1978/1987)는 "융의 성격 이론은 현대 사상에서 가장 괄목할 만한 업적 중의 하나가 되고 있다. 융 사상의 독창성과 대담성은 최근의 과학사에서 그 유례를 찾기 어려우며, 프로이트(Freud)를 제외한 그 누구도 융이 '인간의 영혼'이라 부르고자 한 것을 들여다 보는 개념적 창을 보다 더 많이 열지는 못했다"(p.159)고 진술하여, 외향성-내향성에 관한 융의 이론 체계를 높이 평가하고 있다. 이렇게 융의 이론은 "심리학자들이 받아들이기 힘들어 하는 것과는 대조적으로, 심리학 밖에서는 그의 영향력이 상당"(홍숙기, 2004, p.192)한 것이 사실이다. 융에 대한 이러한 호의적인 평가들은 능동성과 활동 지향성의 차원이 인간 이해를 위한 핵심 차원 가운데 하나임을 단적으로 드러내는 것이라 볼 수 있다.

8) Hjelle와 Ziegler(1981/1983)에 따르면, Freud(pp.35-36, 83) 이외에 강한 불변론의 관점을 보유하고 있는 학자는 Adler(pp.130-131)와 Murray(p.211)를 들 수 있고, Erikson(pp.35, 170-171) 이외에 강한 가변론의 관점을 피력하고 있는 학자는 Skinner(p.257), Bandura(pp.302-303), Kelly(pp.394-395), Maslow(pp.431-432), Rogers(pp.475-476)를 들 수 있으며, Allport(pp.351-352)는 이 문제에 관해 중간적인 입장을 제시하고 있는 것으로 분석할 수 있다. 동・서 문화를 이 차원에서 대비하는 관점의 문제점에 관해서는 졸저(조긍호, 2003, pp.479-480, 주 1) 참조.

www.kci.go.kr

표 1. 문화 유형에 따른 인간 이해 양식과 강조점의 차이

차 원	집단주의 (관계중심적 인간관)	개인주의 (개인중심적 인간관)
사회행위의 원동력과 목표 (주의의 초점)	연계성 · 조화성 강조	자율성 · 독특성 강조
자기 표현의 양식 (통제의 대상)	자기 억제 강조	자기 주장 강조
심성(성격 · 능력)의 변이가능성 (시 · 공간적 변화가능성)	가변성 · 단점 개선 강조	안정성 · 장점 확충 강조

인주의 사회에서는 사회의 안정은 그 구성 요소인 개인의 안정을 바탕으로 한다고 본다. 따라서 각 개인은 지속적이고 일관되는 안정성을 가졌다고 보아, 상황과 관계가 달라지는 데 따른 변이를 받아들이지 않으며, 이러한 변이 또는 비일관성은 개인에게 심각한 위협이 된다고 여긴다. 또한 이 사회에서는 자기 단점의 수용과 개선보다는 본래부터 자기에게 갖추어져 있는 장점을 찾아내어 이를 확충하는 일에 관심을 쏟아, 이를 자기 향상의 방안으로 중시한다(안정성 · 장점 확충 강조).

문화차 개관의 틀 대비

문화 유형에 따른 인간 이해 양식의 차이에서 도출되는 이러한 세 차원 강조점의 차이는 각 사회에서 중시하고 추구하는 문화적 명제(cultural imperative)가 된다. 곧 사람들 사이의 관계를 사회 구성의 궁극적 단위로 보는 집단주의 사회에서는 연계성과 조화성의 추구, 자기 억제, 상황가변성의 추구와 자기 단점의 개선이 문화적인 명제가 된다. 이와는 대조적으로, 자기완비적이고 독립적으로 존재하는 개체를 사회 구성의 궁극적 단위로 보는 개인주의 사회에서는 자율성과 독특성의 추구, 자기 주장, 안정성의 추구와 자기 장점의 확충이 문화적인 명제가 되는 것이다. 사회구성주의(social constructionism)의 입장에 따르면, 이러한 문화적 명제는 곧바로 인지 · 동기 · 정서와 같은 인간의 제반 심리적 경향으로 조형된다(Gergen & Davis, 1985; Markus & Kitayama, 1991a, b, 1994a, b; Nisbett, 2003; Sedikides & Brewer, 2001).

이러한 맥락에서 본고에서는 두 문화권에서 드러나는 이러한 세 차원 강조점의 차이를 기본틀로 하여, 집단주의와 개인주의 사회에 살고 있는 사람들의 특징적인 인지 · 정서 · 동기의 차이를 개관해 보기로 하겠다. 지금까지 분명해졌듯이, 이 세 차원은 인간의 존재 양식에 대한 세 가지 핵심적인 차원의 인식, 곧 개인으로서 자기는 타인과 어떠한 관계에 있느냐(사회성), 자기를 감추어야 하느냐 아니면 드러내야 하느냐(활동성), 그리고 자기는 변화하는 것이냐 아니면 고정된 것이냐(변화가능성)를 나타내는 것이라 볼 수 있다. 그러므로 집단주의와 개인주의 문화권에서 드러나는 여러 가지 심성과 행동의 차이를 이 세 차원의 인식 및 강조점의 차이로 수렴하여 이해하고자 하는 본고에서의 문화차 개관의 기본틀은 그 자체 타당한 논리적인 정합성을 가지고 있다 할 수 있을 것이다. 이러한 문화차 개관의 기본틀을 정리하면, 표 1과 같다.

집단주의-개인주의 사회인의 심성과 행동의 특징

앞에서 논의하였듯이, 집단주의-개인주의의 분류 체계는 전 세계에 걸친 다양한 문화 사이의 사회행동의 차이를 가져오는 가장 중요한 체계로서, 문화차 설명의 보편 원칙이 될 수 있을 것이라는 기대를 유발함으로써, 1980년대 이후 문화비교연구를 유도하고 촉진하여 왔다. 이러한 연구들은 지(인지) · 정(정서) · 의(동기) 같은 인간 심성과 행동의 다양한 측면에서 나타나는 두 문화권의 차이를 주로 한국 · 중국 · 일본(집단주의 문화)과 미국 · 캐나다(개인주의 문화)의 대학생 및 성인들이 같은 측정 척도와 상황에 대해 반응하는 차이를 비교 · 검토하는 작업으로 이루어졌다. 여기에서는 이러한 연구의 결과들을 표 1에서 제시된 바와 같은 두 문화권에서 나타나는 세 차원의 강조점의 차이를 기본틀로 삼아 정리해

www.kci.go.kr

보기로 하겠다.[9]

주의의 초점 : 연계성 · 조화성 강조　자율성 · 독특성 강조

행위원동력의 소재 차원은 사회 행위의 근본적인 추진력이 사회관계 속의 역할 · 의무 · 기대 · 규범 같은 관계적 속성에서 나오는 것인지, 아니면 개인이 독특하게 가지고 있는 성격 · 능력 · 가치 · 욕구 · 감정 같은 내적 속성에서 나오는 것인지의 문제이다. 이는 행위자들 사이의 관계와 상호의존성이 주의의 초점인지, 아니면 독립적인 개체로서 가지는 개별성이 주의의 초점인지 하는 주의의 지향처에 대한 인식의 차이를 드러낸다. 관계중심적 인간관을 가지고 있는 집단주의 사회에서는 인간을 기본적으로 타인과 연계되어 있는 존재로 보므로, 사회행위의 원동력을 관계 속의 역할과 타인에 대한 관심 및 배려에서 찾게 되고, 결과적으로 조화로운 관계의 추구가 사회행위의 근본적인 목표라는 입장을 가짐으로써, 대인간의 연계성과 조화성의 추구를 강조하게 된다. 반면에, 개인중심적 인간관을 가지고 있는 개인주의 사회에서는 독립적인 개인의 내적 속성에서 사회행위의 원동력을 찾게 되고, 따라서 개인의 자율성과 독특성의 추구를 사회행위의 근본적인 목표라고 보아 강조하게 되는 것이다.

대인평가

이러한 주의의 초점 차이로 인해 두 문화에서 강조하는 사회화의 내용이 달라지고, 따라서 대인평가에서 중시하는 특성이 달라지게 된다. 집단주의 사회에서는 "내가 누구인가?"의 학습(집단 내에서의 위치 확인 및 내집단원과의 동일성 추구)에 사회화의 강조점이 주어지고, 결과적으로 내집단원과 맺는 조화로운 관계의 형성이 긍정적 자기평가의 통로가 된다. 따라서 이들은 관계적 조화추구적 특성(친절성 · 타인에의 배려 · 상냥함 · 겸손성 · 관대함 등)을 함양하려 노력하고, 대인평가 장면에서 이러한 특성을 높이 평가하게 된다.

이에 비해, 개인주의 사회에서는 "내가 무엇을 할 수 있나?"의 학습(능력 확인 및 독특성 추구)에 사회화의 강조점이 주어지고, 결과적으로 개인적 소유(능력 · 업적 등)의 증진이 긍정적 자기평가의 근거가 된다. 그러므로 이들은 자기의 고유한 능력과 독특한 장점을 확인하고 발전시키기 위해 노력할 뿐만 아니라, 또 이를 적극적으로 드러낼 수 있는 특성(외향성 · 적극성 · 지도력 · 다변)을 대인평가 과정에서 높이 평가하게 되는 것이다(Bond & Hwang, 1986; Fiske et al., 1998; Heine & Lehmam, 1997; Kitayama, Markus, Matsumoto, & Norasakkunkit, 1997; Rhee, Uleman, Lee, & Roman, 1995; Triandis, 1995).

귀인

집단주의 사회에서는 개인의 내적 성향보다는 외적 상황적 요인과의 관련성에 중심을 두고 인간을 파악하여, 이러한 관계 속에 내포된 역할과 사회적 압력을 행위의 원동력으로 봄으로써, 행동의 원인을 개인의 내적 성향보다는 상황적 요인에서 찾는 상황주의 편향(situationalist bias)이 특징적인 귀인 양식으로 드러나게 된다. 이와는 반대로, 개인주의 사회에서는 사람을 상황유리적인 독립적 존재로 파악하며, 내적 안정적 성향의 보유자로 본다. 따라서 이러한 독립적인 개인의 속성(성향)을 행위의 원동력으로 보게 됨으로써, 행동의 원인을 상황적 요인보다는 개인의 내적 속성에서 찾는 성향주의 편향(dispositionalist bias)이 특징적인 귀인 양식으로 드러나게 되는 것이다(Fiske et al., 1998; Markus & Kitayama, 1991a; Morris & Peng, 1994; Nisbett, 2003; Nisbett, Peng, Choi, & Norenzayan, 2001).

정서

집단주의 사회에서는 타인에 대한 배려와 관계의 조화 달성에 도움이 되는 정서가 사회적으로 높은 평가를 받고, 결과적으로 집단주의자들은 이러한 정서에 민감하게 된다. 따라서 집단주의 사회에서는 사람들 사이의 관계를 이어주는 동정 · 공감 · 수치심 등 타인을 일차적인 참조대상으로 하는 통합적 정서(integrating emotion)가 권장되고, 또 많이 경험된다. 이에 비해, 개인주의 사회에서는 개인의 자율성과 독특성의 추구에 도움이 되는 정서가 높은 평가를 받고, 결과적으로 개인주의자들은 이러한 정서에 민감하게 된다. 따라서 개인주의 사회에서는 개인간의 분화와 독립을 촉진하는 자부심 · 행복감 · 분노 등 개인

9) 두 문화권의 인지 · 정서 · 동기의 세 차원 강조점의 차이에 관한 자세한 사항은 졸저(조긍호, 2003, 3 · 4 · 5장; 2007, 3 · 4 · 5장) 참조.

www.kci.go.kr

의 내적 속성을 일차적인 참조대상으로 하는 분화적 정서(differentiating emotion)가 권장되고 또 많이 경험되는 것이다(Markus & Kitayama, 1991a, 1994b; Matsumoto, 1989).

동기

집단주의 사회에서는 "개인을 타인과 밀접하게 이끌고, 개인과 사회 환경 사이의 공동체감을 촉진시키는 행동을 산출"(Geen, 1995, p.249)하는 일체성(communion)의 동기가 중시된다. 이러한 일체성의 동기들은 개인보다 타인이나 집단에의 관심을 우선시키며 집단에의 소속을 지향하는 동기로서, 이러한 범주에는 소속・존경・모방・친밀・사회적 용인 추구의 동기들이 포함된다. 이에 비해, 개인주의 사회에서는 "개인을 직접적인 공동체로부터 분리하고, 사회 환경 내의 타인과는 독립적으로 또는 타인의 희생을 통해서라도 개인적 이득을 확보하려는 행동과 관련"(Geen, 1995, p.249)된 주도성(agency)의 동기가 중시된다. 이러한 주도성의 동기들은 개인을 타인이나 집단보다 우선시키며 개인의 자율성과 독립성을 추구하는 동기로서, 이러한 범주에는 자율・극복・지배・자기 과시・독립 추구의 동기들이 포함된다(Geen, 1995; Markus & Kitayama, 1991a; Wiggins, 1992).

통제 대상 : 자기 억제 강조 자기 주장 강조

자기를 드러내는 양식의 차이는 인간의 능동성이 자기 내부로 침잠하는 것이 바람직한지, 아니면 자기 외부로 발산되는 것이 바람직한지 하는 데 대한 인식의 차이를 드러낸다. 이 차원은 통제의 대상을 무엇으로 잡느냐 하는 입장의 차이에서 비롯되는 것으로 볼 수 있다. 상황이나 타인과의 관계가 모든 일의 중심이 되면, 자기 자신이 활동의 지향처가 되어, 통제의 대상을 스스로에게서 찾게 될 것이다. 이에 비해, 자기가 모든 일의 중심이 되면, 자기 밖의 상황 조건이나 다른 사람이 활동의 지향처가 되어, 통제의 대상을 상황 조건이나 타인에게서 찾게 될 것이다. 그리하여 관계중심적 인간관을 가진 집단주의 사회에서는 개인적인 욕구나 목표의 추구는 사회관계에서 갈등을 야기하고 조화를 해치게 되기 쉬우므로, 가능하면 내적 욕구나 목표를 통제하고 자기를 억제하여, 양보하고 협동할 것을 강조한다. 이와는 반대로, 개인중심적 인간관을 가진 개인주의 사회에서는 자기의 내적 욕구나 목표의 추구는 인간의 자연스러운 권리이므로, 이를 위해 외부 환경이나 타인을 나에게 맞도록 통제하는 것이 당연하다고 보고, 자기의 독특성을 드러내는 적극적인 자기 주장과 솔직한 자기 표현을 강조하게 된다.

대인평가

자기 표현의 강조점에 대한 이러한 차이는 대인간 갈등 장면에서 이를 해결하는 양식의 차이를 통해 드러난다. 집단주의 사회에서는 갈등 장면에서 양보와 중재를 통해 해결하기를 좋아하며, 갈등에 직면하기보다는 이를 회피하는 책략을 선호하는 반면, 개인주의 사회에서는 이에 직면하여 경쟁과 대결을 통해 이를 해결하기를 좋아한다(Nisbett, 2003; Peng & Nisbett, 1999; Triandis, 1989). 선호하는 갈등 해결 양식의 이러한 차이는 두 문화권에서 중요한 것으로 추구하는 특성의 차이로 이어진다. 즉, 집단주의 사회에서는 대인관계의 조화를 이룰 수 있는 양보・협동・겸손・내향성을 중시하고, 개인주의 사회에서는 개인적인 독특성과 수월성을 드러내는 적극성・솔직성・경쟁・외향성을 중시하게 되는 것이다(Barnlund, 1975).

귀인

성취 결과에 대한 원인 추론 과정에서 집단주의자들은 자기 성공에 대해서는 운이나 타인의 도움 같은 외적 요인, 자기 실패에 대해서는 능력이나 노력 부족 같은 내적 요인에 귀인하는 겸양 편향(modesty bias)이 두드러진다. 이에 비해, 개인주의자들은 자기 성공에 대해서는 능력의 우수함 같은 내적 요인에 귀인하고, 자기 실패에 대해서는 운이 나쁨 같은 외적 요인에 귀인하는 자기고양 편향(ego-enhancing bias)이 두드러진다(Davis & Stephan, 1980; Fiske et al., 1998; Heine & Lehman, 1997; Markus & Kitayama, 1991a).

정서

정서 상태를 드러내는 표출 규칙(display rule)은 사회적 맥락 내에서 정서의 표현을 조절하고 규제하기 위한 것이다(Ekman, 1982). 집단주의 사회에서는 동정이나 공감 같은 타인중심적 정서의 표현은 권장하지만, 자부심이

www.kci.go.kr

나 분노와 같은 자아중심적 정서의 표현은 적극적으로 억제한다. 이에 비해, 개인주의 사회에서는 정서 표현은 솔직성과 진실성의 반영이라고 보아, 분노나 자부심 등도 거리낌 없이 표현할 것을 권장한다. 더구나 이 사회에서는 정서 표현의 억제는 심리적 부적응을 유발하게 된다고 보고, 분노 같은 부정적 정서도 대인간 조정에 유익한 결과를 가져온다고 인식하여, 적극적으로 표출한다(Markus & Kitayama, 1991a, 1994b; Matsumoto, 1989, 2000).

동기

집단주의 사회에서는 타인에의 민감성, 상황의 필요와 요구에의 적응 및 자기 억제와 조절의 노력을 통해 개인적 역량이 체험되므로, 통제란 결국 상호의존성과 연계성을 실현하기 위하여 개인적 욕구와 목표 및 사적 감정 등 내적 속성을 억제하는 것을 의미하게 된다. 따라서 이 사회에서는 이러한 자기 억제와 상황 적응성 및 대인관계에서의 조화의 유지가 자존심의 근거가 되므로, 결과적으로 내적 욕구 통제의 동기가 강하게 된다. 이에 비해, 개인주의 사회에서는 자기의 내적 욕구・감정 및 능력의 표출과 사회적 압력에 대한 저항의 노력을 통해 개인적 역량이 체험되므로, 통제란 결국 개별성과 자율성을 성취하기 위하여 사회 상황이나 외적 제약을 변화시키는 것을 의미하게 된다. 따라서 이 사회에서는 독특성・수월성・자기 표현의 유능성 및 외적 제약으로부터의 자유로움이 자존심의 근거가 되므로, 결과적으로 외적 환경 통제의 동기가 강하게 된다(Markus & Kitayama, 1991a; Rothbaum, Weisz, & Snyder, 1982 ; Weisz, Rothbaum, & Blackburn, 1984).

심성 및 행위의 변이가능성 : 가변성 강조　안정성 강조

인간 심성(성격・능력 등) 및 행위의 변이가능성 차원은 개인이 사회 속의 행위자로서 시(과거・현재・미래의 시계열)・공간(다양한 관계와 상황)적으로 열려있는 존재인지, 아니면 고정된 존재인지에 대한 인식의 차이를 드러낸다. 곧 시간과 상황에 따른 인간의 변화가능성에 대한 인식의 차이를 드러내는 것이다. 관계중심적 인간관을 가진 집단주의 사회에서는 사회의 안정은 그 구성 요소인 관계의 안정에 근거한다고 보게 되고, 결국 다양한 상황과 관계에 따른 역할의 변이에 맞추어 스스로의 행위를 적합하게 조정하는 데에서 안정이 이루어질 수 있다고 전제하므로, 인간 존재의 상황에 따른 변이가능성을 인정하고 강조한다. 그러나 개인중심적 인간관을 가지고 있는 개인주의 사회에서는 사회의 안정은 그 구성 요소인 개인의 안정에 기초하고 있다고 보게 되고, 따라서 각 개인은 지속적이고 일관되는 안정성을 가지고 있다고 보아, 상황과 관계에 따른 변이를 받아들이지 않으며, 이러한 변이 또는 비일관성은 개인에게 심각한 위협이 되는 것으로 간주한다.

대인평가

집단주의자들은 개인주의자들보다 사람의 성격이 시간과 상황에 따라 변화될 수 있다는 가변성에 대한 신념이 강하며, 인간의 행동은 순전히 성격 같은 내적 특성에 의해서만 촉발되는 것이 아니라, 상황과의 상호작용에 의해 촉발된다고 보는 경향이 강하다(Norenzayan, Choi, & Nisbett, 2002). 따라서 집단주의자들은 스스로가 정적 특성(예 : 예의바르다)과 부적 특성(예 : 무례하다)을 공유하고 있다고 보는 "바넘 효과"(Barnum effect)가 개인주의자들보다 더 크다(Choi & Choi, 2002). 그 결과, 개인주의자들(미국인)은 자기개념을 구성하는 특성 가운데 정적 특성이 부적 특성보다 4～5배 많아 주로 정적 특성으로 스스로를 인식하지만, 집단주의자들(한국인・중국인・일본인)은 두 특성의 비율이 같거나 또는 부적 특성의 비율이 높아서, 집단주의 사회에서 부적 특성을 용인하는 경향이 높음을 보여주고 있다(Bond & Cheung, 1983; Stigler, Smith, & Mao, 1985).

귀인

집단주의 사회에서는 상황의 다양성에 비추어 스스로의 행위를 적합하게 조정하는 가변성을 강조하므로, 성취 장면에서도 비교적 고정적이고 안정적인 요인인 능력보다는 상황가변적인 노력을 중시하게 되어, 성취 결과를 능력보다는 노력에 귀인하는 경향이 강하다. 이에 비해, 개인주의 사회에서는 개인의 지속적이고 안정적인 속성이 모든 행위의 원동력이라고 봄으로써, 상황의 변이에 따라 달라지지 않는 고정적이고 안정적인 능력을 상황가변적인 노력보다 중시하게 되어, 성취 결과를 능력에 귀인하는 경향이 강하다(Mizokawa & Ryckman, 1990;

www.kci.go.kr

Stevenson & Stigler, 1992).

정서

집단주의 사회에서는 연계성의 확립이 문화적 명제로서 타인에 대한 배려와 조화의 유지를 강조하게 되고, 결과적으로 자기 억제와 자기의 부적 측면의 발견 및 이의 개선을 위해 노력하게 된다. 그 결과, 긍정적인 자기상이나 긍정적인 감정보다는 자기의 부적 특성이나 부적 감정에 더 민감하고, 또 이의 경험에 대해 더 수용적이다. 즉, 집단주의자들은 수치・슬픔・애처로움・안타까움 같은 부적 감정의 경험 빈도가 상대적으로 높고, 이를 바람직한 일로 받아들이는 경향이 강하다. 이에 비해, 개인주의 사회에서는 독립성과 독특성의 확립이 문화적 명제이기 때문에, 적극적인 자기 주장과 자기 현시를 정당한 것으로 받아들인다. 그 결과, 긍정적인 자기상과 긍정적 감정의 추구를 지향하게 된다. 곧 개인주의자들은 자부심・행복감・기쁨・유쾌함 같은 긍정적 정서에 민감하고, 이의 경험 빈도도 높으며, 이러한 긍정적 정서는 바람직하게 받아들이나, 부정적 정서에 대한 수용도는 아주 낮은 편이다(차경호, 1995; Diener, Suh, Smith, & Shao, 1995; Kitayama & Markus, 1991a, 1994b; Suh & Diener, 1995).

동기

집단주의 사회에서는 상황에 따른 심성 및 행위의 가변성을 인정하고 강조하기 때문에, 개인의 내적 특성과 행위의 불일치 또는 사회 행위의 상황간 불일치는 문제로 부각되지 않고, 따라서 이 사회에서는 일관성 추구의 동기가 별로 작용하지 않게 된다. 이에 비해, 개인주의 사회에서는 개인의 행위를 안정된 내적 속성의 발현이라 보므로, 내적 속성과 행위의 불일치 또는 상황간 불일치는 개인의 정체감에 심한 혼란을 야기하게 되고, 결과적으로 일관성 추구의 동기가 강해진다(Fiske et al., 1998; Heine & Lehman, 1997; Markus & Kitayama, 1991; Nisbett et al., 2001).

유학 사상과 집단주의 문화의 특징

동아시아인의 삶의 기반이 되어 온 유학 사상은 인간 존재의 사회적・도덕적 특성[人性論]을 전제로 하여, 이러한 존재 특성을 가지는 인간이 지향해야 할 이상적 상태[君子論・聖人論]를 정립한 다음, 이러한 이상적 인간이 영위하는 사회생활의 양상[道德實踐論・禮論]과 이러한 이상적 상태에 도달하기 위해 개인적으로 해야 할 일[修養論]을 정립하려 한 이론 체계라고 정리할 수 있다(조긍호, 1998, 1999b, 2003, 2006, 2007). 이러한 네 체계 가운데 유학 사상의 기초는 역시 인성론이다(김충렬, 1982, pp.170, 172-175; 馮友蘭, 1948/1977, pp.105-107; Needham, 1969/1986, Vol. Ⅱ, pp.21-29). 유학의 인성론은 도덕적 바탕[仁義禮智]을 인간이 본래부터 갖추고 있다는 인간 존재의 사회성・도덕성을 근거로 삼는다는 점에 그 특징이 있으며, 뒤이은 군자론(성인론)・도덕실천론(예론)・수양론에서 인간관계의 사회성이 강조되는 배경에는 이러한 인성론의 특징이 그대로 자리 잡고 있는 것이다. 여기에서 바로 유학 사상이 동아시아 집단주의의 사상적 바탕이 되는 근거가 나온다.

어떻게 보면, 유학 사상의 핵심은 바로 “인간의 존재 확대”라고 요약할 수 있다. 유학자들은 인간이 인간된 까닭에 관한 관점[人性論]을 통해 존재 확대의 가능성을 따져 보고, 존재 확대의 이상적 모형[君子論・聖人論]을 제시함으로써 존재 확대를 삶의 목표로 설정한 다음, 존재 확대를 이루기 위한 방법[修養論]과 그 실제적인 양태[道德實踐論・禮論]를 제시하고 있는 것이다.

유학 사상에서 제시하는 인간의 존재 확대의 길은 타인에 대한 관심을 가지고 그들을 배려하여, 자기 자신 뿐만 아니라 다른 사람들도 군자와 성인의 경지에 이르도록 도와줌으로써, 인간이 추구해야 할 도(道) 속에서 다른 사람과 자신의 일체화를 이루는 일이다. 이렇게 타인에 대한 관심과 배려를 인간 삶의 기본적 동인으로 삼는 유학 사상은 역사적으로 이를 기본 철학으로 삼고 살아왔던 동아시아 사회에 집단주의적인 삶의 양식이 꽃피게 한 사상적 배경이었다. 이러한 맥락에서 보면, 앞에서 살펴본 현대 집단주의 사회의 지배적인 인간관과 자기관, 그리고 이로부터 도출되는 세 차원의 강조점(연계성과 조화성, 자기 억제, 가변성과 자기 개선)은 바로 그 역사적 배경인 유학 사상에서 도출되는 인간관 및 유학 사상에서 도출되는 인간 심성에 대한 이론 체계와 밀접한 논리적 연관성을 가지고 있을 것임이 분명한 사실이다.

www.kci.go.kr

유학 사상의 인간관과 집단주의적 특징

유학자들이 이렇게 인간의 존재 확대를 부르짖게 되는 근거는 그들의 인간 파악의 기본틀에 놓여 있다. 유학, 특히 그 원형이 되는 선진유학(先秦儒學) 경전 전체를 꿰뚫고 있는 인간 파악의 기본 입장은 대체로 세 가지 정도로 요약해 볼 수 있다.[10] 곧 유학 사상에서는 인간을 무한한 가능체(可能體), 사회적 관계체(關係體), 그리고 능동적 주체자(主體者)로 파악하고 있다. 말하자면, 인간은 개체로서 지닌 존재 가치를 뛰어 넘어, 사회에 대한 책임을 스스로가 짊어지고 실천해야 하는 존재[社會的 關係體]로서, 능동적 주체적으로[能動的 主體者] 존재 확대를 이루어낼 수 있는 가능성[可能體]을 보유하고 있다는 것이다.

유학자들이 인간을 이러한 세 가지 관점에서 파악하고 있다는 사실은 유학의 창시자인 공자의 ≪논어(論語)≫ 첫 머리인 <학이편(學而篇)> 1장[11]에 제시되어 있는 삼호(三乎)에 관한 언급에서 잘 드러난다.

> 공자께서 말씀하셨다 : 배우고 그것을 항상 익히면, 또한 기쁘지 아니 하겠는가? 벗이 있어 먼 곳으로부터 찾아오면, 또한 즐겁지 아니 하겠는가? 남이 알아주지 않는다고 하더라도 노여워하지 않는다면, 또한 군자답지 아니 하겠는가?

여기서 1호(學而時習之 不亦說乎)는 무한한 가능체(배움을 통해 군자와 성인까지도 될 수 있는 존재)인 인간 존재의 특성을, 2호(有朋自遠方來 不亦樂乎)는 사회적 관계체(다른 사람과 맺은 관계 속에서 다른 사람들과 함께 어울리면서 살아가야 하는 존재)인 인간 존재의 특성을, 그리고 3호(人不知而不慍 不亦君子乎)는 능동적 주체자(자기가 모든 일의 주체로서, 스스로에게서 모든 원인을 찾고, 스스로가 모든 책임을 져야 하는 존재)인 인간 존재의 특성을 드러내고 있는 것이다.

사회적 관계체로의 존재 인식과 주의의 초점

사회적 관계체 : ≪논어≫에서 공자는 자기 사상의 핵심인 인(仁)을 "무릇 인이란 자기가 서고자 하면 남을 먼저 세워주고, 자기가 이루고자 하면 남이 먼저 이루게 해주는 일"(論語, 雍也 28)이라거나, "자기가 하고자 하지 않는 것을 남에게 베풀지 않는 일"(顔淵 2; 衛靈公 23), 또는 "남을 사랑하는 일"(顔淵 22)이라 제시하여, 타인에 대한 관심과 배려가 인의 핵심이라 보고 있다. 이러한 사실은 공자가 인간의 사회성을 인간 존재의 중핵으로 규정하고 있음을 드러내는 것이다.

인간의 사회적 존재 특성에 대해 공자가 무엇보다도 강조하고 있다는 사실은 그의 정명론(正名論)에서도 확인된다. 그는 사회관계 속에서 각자에게 부여된 역할을 충실히 수행하는 일이 사회 질서와 조화 유지의 핵심이라고 보았다. 곧 "군주는 군주의 역할을 다하고, 신하는 신하의 역할을 다하며, 부모는 부모의 역할을 다하고, 자식은 자식의 역할을 다하는 것"(顔淵 11)이 사회에 질서와 조화를 가져오는 정사의 근본이기 때문에, 자기에게 정사를 맡겨 준다면 반드시 이름을 바로 잡는 일[正名 : 각자에게 주어진 역할을 충실히 수행하도록 하는 일]부터 하겠다(子路 3)고 공자는 진술하고 있는 것이다.

이러한 공자의 입장은 ≪맹자(孟子)≫와 ≪순자(荀子)≫ 같은 초창기 유학자들의 저술에 그대로 이어지고 있다. 맹자는 인간이 선천적 인지 능력[良知]과 선천적 도덕행위 능력[良能]을 구비하고 있다고 보고 있는데, 이러한 사실은 누구나 어려서부터 배우지 않고도 자기 어버이를 사랑할 줄 알고, 자기 형을 공경할 줄 안다는 사실에서 드러난다(孟子, 盡心上 15).[12] 맹자는 "인(仁)의 핵심은 어버이를 모시는 것이고, 의(義)의 핵심은 형을 따르는 것이며, 지(智)의 핵심은 이 두 가지를 깨달아 이를 버리지 않는 것이고, 예(禮)의 핵심은 이 두 가지를 조절하고 아름답게 꾸미는 것"(離婁上 27)이라고 본다. 이렇게 맹자는 인간 행위의 당위적 규범인 인의예지의 핵심을 바로 친친(親親)과 경장(敬長) 같은 인간관계에서 구하고 있는 것이다.

이렇게 보면, 맹자는 인간의 존재 의의를 사람과 사람 사이의 관계에서 찾고 있는 것이라 볼 수 있다. 곧 부자・군신・부부・장유・붕우 사이의 관계에서 인간의 존재 특성이 부각되는 것이므로, 개별적인 존재에게서는 인간

10) 이의 자세한 내용은 졸저(조긍호, 2006, pp.297-320; 2007, 2장) 참조.

11) 이는 朱熹의 ≪論語集註≫의 편차에 따른 ≪論語≫의 <學而篇> 1장을 가리킨다. 이하 ≪論語≫의 인용은 이 예에 따른다.

12) 이는 朱熹의 ≪孟子集註≫의 편차에 따른 ≪孟子≫의 <盡心上篇> 15장을 가리킨다. 이하 ≪孟子≫의 인용은 이 예에 따른다.

www.kci.go.kr

의 존재 의의를 찾을 수 없다는 것이 맹자의 입장이다. 부자・군신・부부・장유・붕우 사이의 관계에서 각각 친(親)・의(義)・별(別)・서(序)・신(信)이 있도록 하는 것이 바로 사람이 지켜야 할 다섯 가지 도리[五倫]인데, "사람이 편안히 살고 가르침이 없으면 금수같이 될 수밖에 없으므로, 성인이 이를 걱정하여 이 다섯 가지 사람의 도리를 가르치게 하였다"(滕文公上 4)는 지적은 이러한 입장을 단적으로 드러내는 것이다.

순자도 인간의 사회성을 강조하며, 따라서 사회관계가 인간의 존재 특성을 규정하는 것으로 파악하고 있다. 곧 사람은 상호 독립적이고 분리된 존재로서가 아니라, 사회관계에 의해 본질적으로 연관을 맺고 있는 상호의존적인 존재라고 파악하고 있는 것이다. 이를 순자는 "군신・부자・형제・부부의 관계는 처음이자 마지막이고, 마지막이자 처음으로서, 천지와 더불어 이치를 같이 하고, 만세를 통하여 영구히 지속되는 것으로, 무릇 이를 일러 '위대한 근본'[大本]이라 한다"(荀子, 王制 19-20)[13]고 표현하고 있는데, 이는 군신・부자・형제・부부 같은 사회관계의 보편성을 지적한 것으로서, 이러한 사람들 사이의 관계가 사회의 가장 궁극적인 단위임을 표현하는 것이라 볼 수 있다.

이렇게 유학자들은 인간 존재의 기본 특성을 사람과 사람 사이의 관계라는 사회성에서 찾고 있다. 곧 사회적 관계체로 인간의 존재 특성을 규정하는 것이 유학 사상에서 도출되는 인간 파악의 가장 기본적인 입장이다. 말하자면, 인간이 본유하고 있는 도덕적 기초[仁義禮智]는 바로 이러한 인간 존재의 사회성으로부터 연유하는 것이라는 관점이 유학 사상의 핵심인 것이다.

타인 및 관계의 중시 : 유학 사상에서 사회적 관계체로 인간을 파악하는 입장은 사회 구성의 기본 단위를 사람들 사이의 관계에서 찾는 입장에서 나오는 것이다. 이러한 입장에서는 모든 사회행위는 관계 속에 내포된 질서와 조화를 목표로 하게 되고, 이러한 질서와 조화는 관계 속에 본유적으로 갖추어져 있는 역할의 쌍무적인 수행을 통해 달성된다고 본다. 따라서 유학 사상에서는 사회행위의 원동력을 사회관계 속의 역할과 의무 등에서 찾는 태도가 나오게 되며, 결과적으로 이러한 역할과 의무의 근거인 관계 당사자들 사이의 연계성이나 그들에 대한 관심과 배려를 강조하게 된다. 이러한 점은 사회행위의 원동력과 목표(주의의 초점) 차원에서 자율성을 강조하는 개인주의 문화와는 달리, 사람들 사이의 연계성과 조화성을 강조하는 집단주의 문화의 입장과 같은 것이다.

능동적 주체자로의 존재 인식과 통제 대상

능동적 주체자 : 유학자들의 인간 파악의 입장 중 두 번째 특징은 도덕 주체인 인간의 능동성과 주체성의 강조라고 볼 수 있다. 그들은 도덕의 근거를 인간의 주체적 인식에서 구하고, 도덕적 책임을 스스로에게서 찾음으로써 이러한 입장을 표출하고 있다. 공자는 "인의 실천은 전적으로 자신에게 달린 일이지, 남에게 달린 것이 아니다"(論語, 顔淵 1) 라고 하여, 이러한 입장을 드러내고 있다. 곧 군자는 스스로가 도덕 주체라는 사실을 확고히 인식하고 있기 때문에, "남에게 모든 책임을 돌리는 소인과는 달리, 모든 일의 책임을 자기 자신에게서 찾으려 한다"(衛靈公 20). 따라서 군자는 "남이 알아주지 않는다고 해도 성내지 않는데"(學而 1), 이는 그 원인을 바로 자기의 무능함에서 찾기 때문이다(里仁 14).

이러한 인간의 능동성과 주체성의 근거를 맹자는 인의예지 같은 도덕의 뿌리가 인간에게 본유적으로 내재하고 있다는 사실에서 구하고 있다(孟子, 公孫丑上 6). 맹자는 인간이 본래 갖추고 있는 선단(善端)을 잃지 않고 그대로 간직[存心]하기 위해서는 우선 스스로가 도덕 주체라는 사실을 확실하게 인식하여, 이를 확충하여야 한다(公孫丑上 6)고 보고 있는데, 이러한 도의 주체적 인식과 확충을 위해서는 "모든 일의 책임을 스스로에게 돌이켜 찾아야 한다"[反求諸己](離婁上 4)는 것이다. 곧 "만물의 이치는 모두 나에게 구비되어 있으므로"(盡心上 4) 내가 모든 일의 주체이고, 따라서 모든 일이 나로부터 비롯되는 것이기에, 능동적 주체자인 자기에게서 모든 책임과 근거를 찾아야 한다는 것이 바로 맹자의 주장인 것이다.

순자도 인간을 능동적이고 주체적인 존재로 파악하고 있다. 그에 의하면, 사람은 천지와 직분을 달리 하는 존재로서, 스스로의 능동적이고 주체적인 노력(荀子, 天論 21-23)에 의해 천지에 질서를 부여하고 만물을 부림으로써,

13) 이는 富山房本 漢文大系 卷十五 ≪荀子集解≫의 <王制篇> pp.19-20을 기리킨다. 이하 ≪荀子≫의 인용은 이 예에 따른다.

www.kci.go.kr

천지의 화육에 동참할 수 있는 존재이다(禮論 24-25). 바로 여기에 "도(道)는 하늘의 도도 아니고, 땅의 도도 아니며, 사람으로서 행해야 할 바로서, 군자가 따르는 것"(儒效 9-10)이라는 인도론(人道論)이 나오게 되는 근거가 있다. 이러한 생각은 능동적 주체적으로 스스로를 규정하는 존재로 인간을 파악하는 입장을 명백히 드러내는 것이다.

이러한 인간의 능동성과 주체성은 인간의 사회성과 도덕성에 대한 인식을 바탕으로 하는 것이다. 곧 스스로에게 본유적으로 모든 도덕성의 근거가 갖추어져 있으므로, 이를 잃지 말고 잘 간직하고[存心] 길러서[養性・養心], 일상생활에서 실천하도록 하는 일이 능동적 주체적인 삶의 자세라는 점이 유학 사상의 기본 입장인 것이다. 따라서 능동적 주체자로 인간을 파악하는 관점은 사회적 관계체로 인간을 보는 조망에서 연역되어 나오는 입장이라 할 수 있을 것이다.

자기 통제의 중시 : 유학 사상에서 능동적 주체자로 인간을 파악하는 입장은 모든 도덕적 기초가 사람에게 본유적으로 갖추어져 있다는 인식으로부터 연유되는 것이다. 이러한 입장에서는 모든 사회 행위의 원인과 결과를 도덕 주체인 자신의 내부로 귀환하여, 자기 속에 침잠할 것을 강조하게 된다. 곧 스스로가 능동적 주체적인 행위 원천이므로, 통제의 대상은 바로 자기 자신이라고 보게 되고, 따라서 모든 결과의 책임을 스스로가 떠맡고, 또 갈등 유발 상황에서 자기 주장 대신 자기를 억제하는 태도를 중시하게 된다. 이러한 점은 통제 대상(자기 표현의 양식)의 차원에서 적극적인 자기 주장을 강조하는 개인주의 문화와는 달리, 자기 억제를 강조하는 집단주의의 문화의 입장과 같은 것이다.

무한한 가능체로의 존재 인식과 행위 가변성

무한한 가능체 : 유학 사상만큼 교육의 중요성을 인식하고, 이를 강조한 사상체계도 드물 것이다. 이는 선진유학으로부터 내려오는 유학의 전통이라고 볼 수 있는데, 이렇게 유학자들은 인간 존재를 완비된 속성의 집합체, 곧 고정적인 실체로서가 아니라, 교육이라는 후천적인 노력을 통해 변화할 수 있는 무한한 가소성을 지닌 과정적 존재로 개념화한다. 공자는 스스로를 "배우기를 좋아하는 사람"[好學](論語, 公冶長 27) 및 "가르치기를 게을리 하지 않는 사람"[誨人不倦](述而 33)이라고 하여, 가르치고 배우는 일을 중시하고 있다. 배우고 가르치는 일, 그리고 배운 내용을 강구하고 실천함으로써 자기를 개선하는 일은 공자와 그 제자들이 자기를 성찰하는 핵심 내용이었다(學而 4; 述而 2, 3). 공자는 가르침을 베풀면 누구나 착하게 된다고 보고 사람을 가리지 않아(衛靈公 38), 예의를 갖추고 찾아오는 사람에게는 누구에게나 가르침을 베풀었던 것이다(述而 7).

공자는 스스로를 호학(好學)이라고 자평하였지만(公冶長 27), 제자 중에서는 안회(顔回)만이 "배우기를 좋아하는 사람"이라고 하면서, 호학의 조건 가운데 하나로 "같은 잘못을 두 번 저지르지 않는 일"[不貳過]을 들고 있다(雍也 2). 그는 "잘못을 하고도 고치지 않는 것이 바로 잘못"(衛靈公 29)이라고 보고, "잘못이 있으면, 고치기를 꺼리지 말아야 한다"(學而 8; 子罕 24)고 강조한다. 이렇게 자기를 성찰하여 잘못을 고침으로써 항상 자기 개선을 이루려 노력하는 자세(里仁 17), 이것이 ≪논어≫에서 도출되는 또 다른 대인평가의 기준으로, 이는 인간을 무한한 가능체로 인식하는 공자의 입장을 잘 드러내는 것이다.

이러한 공자의 입장은 맹자와 순자에게 그대로 이어지고 있다. 맹자에 따르면, 인간은 스스로를 반성하고 자각할 수 있는 능력을 갖추고 있으며, 배우지 않고도 인의를 알 수 있고, 배우지 않고도 인의를 행할 수 있는 양지(良知)・양능(良能)을 구비하고 있으므로(孟子, 盡心上 15), 스스로에게 갖추어져 있는 선단을 깨달아 이를 넓혀서 채우면, "누구나 다 요・순같이 될 수 있는"(告子下 2) 가능성을 갖추고 있는 존재인 것이다.

순자도 인간을 무한한 가능성을 지닌 존재로 파악한다는 점에서는 공자와 마찬가지이다. 이러한 사실은 성위지분(性僞之分)과 성위지합(性僞之合)의 인성론과 이에 바탕을 두고 있는 그의 수양론으로부터 쉽게 추론해 낼 수 있다. 곧 사람은 인식 능력[知]과 도덕적 행위 능력[能]을 본유적으로 갖추고 있는 존재로서(荀子, 正名篇 3), 이러한 본유적 능력을 발휘하여 도의 최고 규범인 예를 배우고 익혀 일상생활에서 실행함으로써, 이상적 인간형인 성인의 상태에 도달할 수 있는 존재라는 것이다(榮辱 31-32; 性惡 2-3, 13-14). 이는 ≪순자≫ 전 편에서 산견되는 인성론과 수양론의 핵심인데, 인간을 과거나 현재에 의해서만 규정되는 것이 아니라 무한한 미래의 가능성에 따라

www.kci.go.kr

규정되는 가소적인 존재로 파악하는 순자의 입장을 분명히 드러내는 것이다.

이상에서 드러나듯이, 유학 사상에서는 인간에게 본유적으로 갖추어져 있는 반성적 사유 능력과 도덕적 행위 능력을 능동적 주체적으로 발휘하여, 도덕성과 사회성이라는 인간 존재의 특성을 일상생활에서 실현하고 이루어 낼 수 있는 무한한 가능성을 가진 존재로 인간을 파악하고 있다. 이렇게 보면, 가능체적 존재로 인간을 파악하는 입장도 인간 존재의 사회성과 도덕성을 근저로 하여 나오게 되는 관점이라 볼 수 있을 것이다.

자기 개선의 중시 : 유학 사상에서 무한한 가능체로 인간을 파악하는 입장은 사람이 본유적으로 도덕적 인식과 행위의 능력을 가지고 있는 존재라는 시각에서 나오는 것이다. 이는 관계에 따른 역할의 연쇄망 속에서 상대방과 맺는 관계가 달라짐에 따라 변화하는 역할을 충분히 인식하여 수행할 수 있는 인간의 가소성에 대한 믿음의 근거가 된다. 뿐만 아니라, 이는 자기 잘못을 찾아 적극적으로 고침으로써 자기 개선을 이룰 수 있는 존재라는 가소성에 대한 믿음의 근거이기도 하다. 따라서 이러한 가능체로 인간을 파악하는 관점으로부터는 인간의 가변성에 대한 강조와 자기 개선을 위한 노력을 중시하는 태도가 나오게 된다. 이러한 점은 인간의 심성과 행위의 변이가능성 차원에서 일관적인 안정성을 강조하는 개인주의 문화와는 달리, 상황에 따른 가변성을 강조하는 집단주의 문화의 입장과 같은 것이다.

유학적 심성 이해와 집단주의적 특징

위에서 유학 사상에 드러나 있는 인간 파악의 세 가지 기본 입장과 앞에서 제시된 집단주의-개인주의 문화차를 개관하기 위한 비교틀 표 1을 연결지어 논의하였다. 이러한 논의에서 문화차 개관의 세 차원 비교틀(주의 초점, 통제 대상, 변화가능성) 중 집단주의 사회에서의 강조점(연계성과 조화성, 자기 억제, 가변성과 자기 개선)은 각각 사회적 관계체, 능동적 주체자, 그리고 가능체로 인간을 보는 유학 사상의 입장과 일맥상통하는 차원들임이 분명해졌다. 이제 여기서는 표 1의 비교틀에 따라 대인평가와 귀인, 정서, 동기 같은 인간 심성과 행동의 제반 측면에서 나타나는 집단주의-개인주의 문화차를 대비하여 제시한 데에 이어, 유학의 경전들에서 개념화하고 있는 대인평가와 귀인, 정서, 동기에 관한 논의를 개략적으로 정리하여, 이것이 개인주의보다 집단주의 문화의 특징과 상응한다는 사실을 밝힘으로써, 동아시아 집단주의의 유학 사상적 배경의 또 다른 일단을 확인해 보기로 하겠다.

유학적 사회인지론의 집단주의적 특징 : 군자론·성인론을 중심으로

지(인지)·정(정서)·의(동기) 삼분체계로 인간의 심리구성체를 파악하고, 이 가운데에서 이성 중심의 관점(인지우월론)에 따라 인간 심성을 이해하려는 고대 그리스 이래의 서구 철학의 전통과는 달리, 유학자들은 인간의 심리구성체를 덕·지·정·의 사분체계에 따라 파악하고, 이 중에서 덕성에 의해 나머지 심리구성체들이 통합되고 제어되어야 한다는 덕성우월론의 관점을 편다. 이렇게 덕성에 의해 나머지 심리구성체들이 통합되고 제어되는 상태에 이른 사람이 군자와 성인으로, 이들은 유학 사상에서 제시하는 이상적 인간상이다. 이러한 군자와 성인은 곧 유학의 체계를 삶의 근간으로 삼아 온 동아시아 집단주의 사회에서 그리는 이상적 인간상이 된다. 따라서 군자와 성인의 사람됨이 곧 유학 사상에서 제시하고 있는 대인평가와 귀인 양식의 전형이라고 볼 수 있으며, 결과적으로 유학 사상에서 도출되는 사회인지론은 곧 군자론과 성인론에서 그 바탕을 찾을 수 있는 것이다.[14)]

≪논어≫에서 공자는 군자의 모습을 자기를 닦아 인격적 완성을 이루는 수기이경(修己以敬), 인격적 완성을 바탕으로 다른 사람들과 인화를 도모하는 수기이안인(修己以安人) 및 인격적 완성을 이룬 다음 사회적 책무를 자임하는 수기이안백성(修己以安百姓)의 세 가지로 제시하고 있다(憲問 45). ≪맹자≫에서는 성인의 모습이 인격적 완성을 이루어 깨끗함을 견지하는 성지청(聖之淸), 인간관계에서 인화를 도모하는 성지화(聖之和) 및 사회적 책무를 자임하고 수행하는 성지임(聖之任)의 세 가지로 제시되고 있다(萬章下 1). ≪순자≫에서는 군자와 성인의 모습을 자기 수양, 일 또는 사물과 맺는 관계, 대인관계, 사회에 대한 책임의 네 측면에서 살피고 있다(君道 6-7). ≪대학(大學)≫에서는 도덕적 완성의 경지에 머무

14) 이의 자세한 내용은 졸저(조긍호, 2003, 6장; 2007, 3장) 참조.

www.kci.go.kr

르는 지어지선(止於至善), 주위 사람들을 친애하고 보살피는 친민(親民), 그리고 온 천하의 사람들로 하여금 스스로가 도덕 주체임을 밝게 깨닫게 하려는 명명덕(明明德)을 삼강령으로 제시하여 배움의 최고 목표로 삼음으로써, 이상적 인간을 세 측면에서 살피는 관점을 드러내고 있다(經).

여기서 수기이경, 성지청, 자기 수양과 일 또는 사물과 맺는 관계, 그리고 지어지선은 자기 수련을 통한 도덕적 개체의 자기 완성이라는 측면에서 나타나는 군자와 성인의 특징을 의미하는 것이다. 수기이안인, 성지화, 대인관계, 그리고 친민은 인간관계에서 인화를 꾀하는 측면에서 드러나는 군자와 성인의 특징을 말하는 것이다. 그리고 수기이안백성, 성지임, 사회에 대한 책임 및 명명덕은 사회적 책임의 자임과 완수라는 측면에서 나타나는 군자와 성인의 특징을 드러내는 것이다. 이렇게 유학 사상에서는 자기 수련을 통한 자기 완성, 대인관계의 인화 도모 및 사회적 책임의 자임과 완수라는 세 가지 측면에서 이상적 인간상을 그려내고 있다.

사회적 책무의 자임과 연계성 · 조화성 강조 : 수기를 통해 인격적 수양을 이룬 군자는 가족 · 친척 · 친구 같은 주위 사람들만 포용하고 그들과만 조화를 이루려 하는 것은 아니다. 군자는 사회적 존재인 인간의 존재 의의가 사회적 책무를 자임하여 이를 완수하는 데 있다고 보고, 온 천하의 사람들에게 인의의 도를 가르쳐서 그들로 하여금 인의의 길을 따르도록 이끄는 일, 그리하여 온 천하의 사람들을 편안하게 해주는 일을 자기에게 부여된 천명으로 알고, 이 일을 기꺼이 떠맡아 실행하려 한다. 공자는 이러한 군자의 특징을 "수기이안백성"(論語, 憲問 45)이라 표현하는데, 여기서의 백성은 온 천하의 사람이라는 의미이다. 곧 수기를 통해 도덕적 수양을 이룬 군자는 자기 수양[修己]과 주위 사람에 대한 배려[安人]에 머물지 않고, 사회 전체에 대해 관심을 가지고 모든 사람들을 도덕적 자각의 상태로 이끌어, 그들을 편안하게 해주는 특징을 갖는다[安百姓]고 공자는 보고 있다(公冶長 15; 顔淵 1, 16; 衛靈公 17; 子張 3 등). 말하자면, 자신이 모든 다른 사람들과 연계되어 있다는 의식과 책임감을 가지고, 그들과 조화로운 삶을 영위하는 것이 군자의 기본적인 특징인 것이다.

맹자는 이러한 특징을 "성지임"이라 부르는데, 그 전형은 이윤(伊尹)으로서, "그는 천하에 대한 무거운 짐을 스스로 지고자 함으로써"(孟子, 萬章上 7; 萬章下 1), 혼란한 사회를 구제하여, 함께 살고 있는 사람들을 보호하려는 군자의 책임을 스스로 떠맡고, 이를 완수하려는 태도를 굳게 지닌 사람이었다(公孫丑上 2; 公孫丑下 2; 萬章上 6, 7; 萬章下 1; 告子下 6; 盡心上 31; 盡心下 38). 순자도 군자와 성인은 예(禮)로써 위 · 아랫 사람을 잘 섬기거나 부리며, 그들과 경쟁하려 하지 않고, 오로지 자기의 사회적인 책임을 다하고 또 남들도 그들의 책임을 다하도록 도와주는 사람이라고 보아, 사회에 대한 책임을 떠맡고 이를 완수함으로써, 사람들 사이에 연계성과 조화성을 이루는 일을 군자의 중요한 특징으로 제시하였다(荀子, 君道 6-7). ≪대학≫에서는 이러한 군자의 특징을 "명명덕"(大學 經)이라고 하여, 자기가 깨달은 밝은 덕을 천하에 드러내어 밝힘으로써, 사람들이 함께 어울리고 연계되어 살고 있는 천하를 조화롭고 평화롭게 하는 일이 군자의 가장 큰 지향처라고 보고 있다.

이상에서 보듯이, 군자와 성인은 도덕적 인격을 이루어 주위 사람들을 편안하게 이끈 다음에, 이를 넓혀 온 천하의 사람들과 연계 의식을 가지고 그들을 편안하게 이끌어 주려는 사회적인 중책을 떠맡고, 이를 일상생활에서 실행하려는 삶의 태도를 지니고 살아가는 사람들이다. 이들은 다른 사람들과 강한 연계감을 지니고 살며, 그들과 삶의 과정에서 조화를 이루는 일을 중시하고, 이를 사회적인 책무로 자임하고 있는 것이다.

이렇게 군자와 성인의 사람됨의 핵심적 특징인 사회적 책무의 자임은 인간 존재를 "사회적 관계체"로 파악하여, 사람을 다른 사람들과 맺는 "연계성" 속에서 이해하고, 남들과의 사이에 "조화성"을 이룩하려는 삶의 태도에서 비롯되는 것이다. 군자와 성인은 인간의 존재 의의가 사람들 사이의 관계 속에서 드러나게 된다고 보아, 살아가는 과정에서 사회성을 강조하고 있다. 따라서 사람들은 항상 남들과 조화로운 연계성을 확보하고 이를 유지하는 삶을 살아야 하며, 이러한 과정에서 부과되는 사회적 책무를 회피하지 말고 수용하여야 한다고 유학자들은 주장하는 것이다. 이러한 맥락에서 보면, "사회적 책무의 자임과 완수"라는 군자의 특징은 동아시아 집단주의 사회인이 주의의 초점 차원에서 강조하는 "연계성"과 "조화성"을 유발함이 확실하며, 여기에서 동아시아 집단주의의 사상

www.kci.go.kr

적 배경에 유학의 체계가 놓여 있다는 하나의 논거를 확인할 수 있는 것이다.

대인관계의 인화와 자기 억제 강조 : 공자는 자기를 닦음으로써 삼가게 된[修己以敬] 다음에, 군자는 "다른 사람들을 편안하게 이끌어 준다"[修己以安人]고 보아(論語, 憲問 45), 일상생활에서 주위 사람들과 조화를 이루며 살아가는 자세를 중시하고 있다(爲政 14; 顔淵 5; 子路 23; 衛靈公 21; 陽貨 4, 24). 이렇게 공자는 도덕적 수양을 이룬 군자는 자기 수련에만 머물지 않고 주위 사람들과 조화롭고 편안한 관계를 맺음으로써, 그들을 도덕적 자각 상태로 이끄는 특징을 지닌다고 보고 있다.

맹자는 이러한 특징을 "인화를 도모한 성인"[聖之和]이라 보았는데(孟子, 萬章下 1), 그 전형은 유하혜(柳下惠)로서, 주위의 모든 사람을 인화로써 품어 안은 사람으로 제시되고 있다(公孫丑上 2; 萬章下 1; 告子下 6; 盡心上 22; 盡心下 15). 순자는 대인관계에서 널리 사람들을 포용함으로써 사람들을 의롭게 이끌고 혼란하지 않게 하여, 사람들 사이에 조화가 이루어지게 하는 것이 군자의 특징 가운데 하나라고 보고 있다(荀子, 君道 6-7). ≪대학≫에서는 이러한 군자의 특징을 "친민"(經)이라고 표현하여, 도덕적 완성을 이룬 뒤에 이를 주위 사람들에게 확대하고 베풂으로써, 그들과 조화를 이루어 사람들을 친애하는 일을 배움의 두 번째 목표로 삼고 있다. 이처럼 유학의 고전들에서는 공자의 "수기이안인"의 논의를 뒤이어, 대인관계에서 조화를 꾀하는 일을 군자와 성인의 또 하나의 특징으로 제시하고 있는 것이다.

군자와 성인이 이렇게 대인관계에서 조화를 이룰 수 있는 것은, 이들이 다른 사람과 맺는 관계에서 그들에 대한 관심을 가지고 그들을 우선 배려함으로써, 그들을 널리 포용하고 자기를 억제하기 때문이다. 공자는 인(仁)이란 "남을 사랑하는 일"(論語, 顔淵 22)이므로, "자기가 하고 싶지 않은 일을 남에게 베풀지 말고"(顔淵 2; 衛靈公 23), "자기가 서고자 하면 남을 먼저 세워주고, 자기가 이루고자 하면 남이 먼저 이루게 해주는"(雍也 28) 식으로 타인을 먼저 배려하고, 자기를 억제하는 일이 덕을 이루고 다른 사람과 조화를 꾀하는 지름길이라 보았다.

맹자에게는 이러한 다른 사람에 대한 관심과 배려 및 자기 억제가 자기를 미루어 다른 사람에게 미치게 하는 "추기급인"(推己及人)(孟子, 梁惠王上 7)과 다른 사람들과 즐거움과 괴로움을 함께 하는 "여민동지"(與民同之)(梁惠王下 4)의 태도로 드러난다. 순자는 타인에 대한 관심과 배려 및 자기 억제는 다른 사람을 너그럽게 포용하는 일로 드러난다는 "겸술론"(兼術論)을 제시하고 있다. 그에 따르면, 다른 사람을 널리 포용하는 겸술은 군자와 성인의 특징으로서, 군자와 성인은 "자기를 기준으로 하여 남을 헤아리기"(荀子, 非相 13) 때문에 자기를 억제하고, 노둔하거나 어리석거나 지식이 얕거나 순수하지 않은 사람을 포함하여 다른 사람을 두루 포용할 수 있다는 것이다(非相 17). 이렇게 "자기를 기준으로 하여 남을 헤아리는 일"을 ≪대학≫에서는 "혈구지도"(絜矩之道)(大學, 傳 10)라 하여, 대인관계에서 조화를 이루는 핵심으로 제시하고 있다. 이렇게 군자와 성인은 처지를 바꾸어서 남의 상태를 헤아려보는 "역지사지"(易地思之)의 태도로 다른 사람을 두루 포용함으로써, 타인에 대해 관심을 갖고 그들을 먼저 배려하여 자기를 억제하는 태도를 견지하고 있고, 그럼으로써 조화로운 대인관계를 맺을 수 있는 것이다.

이렇게 군자와 성인의 사람됨의 또 한 가지 특징인 조화로운 대인관계는 인간 존재를 "능동적 주체자"로 파악하여, 모든 도덕적 바탕이 사람에게 본래부터 갖추어 있다는 사실에 대한 주체적 인식에서 비롯되는 것이다. 군자와 성인은 다른 사람들도 자기 자신과 똑같은 도덕성과 욕구 및 기호와 감정을 가지고 있다는 사실을 잘 깨닫고 있기 때문에, 다른 사람들과의 관계에서 "자기를 억제"하고 남들을 먼저 배려할 수 있는 것이다. 이러한 맥락에서 보면, "조화로운 대인관계의 형성과 유지"라는 군자의 특징은 동아시아 집단주의 사회인이 통제 대상 차원에서 강조하는 "자기 억제"를 유발함이 명백하며, 여기에서 동아시아 집단주의의 사상적 배경에 유학의 체계가 놓여 있다는 또 하나의 논거를 확인해 볼 수 있는 것이다.

자기 수련과 가변성 · 자기 개선 강조 : 공자는 군자를 "자기를 닦음으로써 삼가게 된 사람"[修己以敬](論語, 憲問 45)이라 보아, 도덕적 가치의 자각과 이의 일상적 실천을 군자의 가장 중요한 특징으로 보고 있다. 이렇게 군자는 인의를 바탕으로 자기 수양을 이룬 사람이기 때문에, 자기에게 잘못이 있을 때 이를 고치기를 꺼리지 않으며(學而 8), 어진 사람을 보면 그와 같아지려 하고, 어질지

www.kci.go.kr

못한 사람을 보면 안으로 스스로를 반성하여 자기를 개선하려 한다(里仁 17). 군자가 이렇게 잘못을 고쳐 자기 개선을 할 수 있는 것은 모든 일의 책임을 도덕 주체인 자신에게서 찾기 때문이다(學而 16; 里仁 14; 憲問 32; 衛靈公 18, 20). 군자는 이렇게 항상 자기 잘못을 개선하고 모든 책임을 자기에게서 찾기 때문에, 정서적으로 안정되어 있으며(顔淵 4), 자기의 이기적 욕구를 억제할 수 있다(學而 14). 이와 같이 군자가 이루는 자기 수련의 핵심 특징을 공자는 인간의 가변성과 자기 개선에서 찾고 있는 것이다.

이상에서 보듯이, 공자가 말하는 군자의 첫 번째 특징인 "수기이경"은 자기 수련을 이루어 도덕적 자기 완성에 이르는 일을 말한다. 이러한 수기이경의 상태를 맹자는 "깨끗하게 자기를 지키고 완성한 성인"[聖之淸](孟子, 萬章下 1)이라 보았다. 맹자가 말하는 "성지청"의 전형은 백이(伯夷)로서, 그는 자기 수련을 통해 평생 도(道)의 실천을 깨끗하게 견지한 사람이어서(公孫丑上 2, 9; 離婁上 13; 萬章下 1; 告子下 6; 盡心上 22; 盡心下 15), 인에 머물고 의를 따름으로써(盡心上 15) 자기 완성을 이룬 성인으로 제시되고 있다. 순자는 자기 수련을 이룬 군자의 특징을 "자기 수양"과 "일 또는 사물과 맺는 관계"의 측면에서 살피고 있는데(荀子, 君道 6-7), 이러한 군자의 특징은 공자의 "수기이경"과 맹자의 "성지청"의 상태와 마찬가지로 자기 개선을 통한 도덕적 자기 완성에 있다. ≪대학≫에서 삼강령으로 제시하고 있는 대학의 도 가운데 지극한 선에 머무르는 "지어지선"(經)도 자기 개선과 자기 수련을 통한 도덕적 자기 완성의 상태를 말한다. 이러한 맥락에서 보면, 유학의 경전들에서 제시하는 군자와 성인의 기본 특징은 자기 수련을 통한 도덕적 자기 완성을 이루는 일이다.

이러한 자기 수련의 기본 전제는 도덕 주체인 자기에게 모든 도덕의 바탕이 본래부터 갖추어져 있다는 사실을 자각하는 데 있다(論語, 雍也 28; 顔淵 1; 孟子, 離婁下 14; 告子下 6; 荀子, 天論 28-29). 군자와 성인은 이렇게 도덕 주체라는 자각에 충실하기 때문에, 모든 일의 책임을 스스로에게서 찾으려 하는 반구저기(反求諸己)의 태도를 굳게 지니고 있다(論語, 學而 16; 里仁 14; 憲問 32; 衛靈公 18, 20; 孟子, 離婁上 4; 盡心上 4; 荀子, 法行 21-22.). 군자와 성인은 이렇게 책임의 자기 귀인 경향이 강하기 때문에, 자기에게 잘못한 일이 있을 때 이를 고침으로써 자기 개선을 이루기를 주저하지 않는다(論語, 學而 8; 里仁 17; 子張, 21; 孟子, 公孫丑上 9; 滕文公下 8; 荀子, 勸學 2).

이상에서 보듯이, 군자와 성인은 도덕의 근거가 자신에게 본유한다는 자각을 이루고, 이러한 바탕 위에서 모든 책임을 자기에게서 구함으로써, 항상 자기 잘못을 고치려 노력하는 태도를 굳게 지닌 사람들이다. 그들은 자기들이 해야 할 일과 해서는 안 될 일이 있음을 잘 분별하여(論語, 顔淵 1; 孟子, 離婁下 8; 盡心上 17, 44; 荀子, 天論 25), 실생활에서 도덕적 가치에 맞는 일처리를 할 수 있다(荀子, 解蔽 17). 그리하여 그들은 도덕 주체로서 자기가 해야 할 일은, 외적 상황적 조건에 따라 유발되거나 충족되는 이기적 생물적 정서나 욕구를 적극 억제하고, 그 대신 타인지향적이고 도덕적인 정서와 욕구는 굳게 간직하고 키워나가는 일이라고 보아, 이러한 자기 개선의 삶의 태도를 지향함으로써 도덕적 자기 완성을 이루려 하는 것이다.

이렇게 군자와 성인의 사람됨의 기본 특징인 자기 수련은 인간의 "무한한 가능성"에 대한 유학자들의 믿음을 그대로 반영하는 것이다. 이러한 자기 수련은 노력에 따른 인간의 가소성에 대한 신념을 바탕에 깔고 있다. 이러한 맥락에서 보면, "자기 수련을 통한 자기 완성"이라는 군자의 특징은 동아시아 집단주의 사회인이 인간의 변화가능성 차원에서 강조하는 "가변성"과 "자기 개선"을 유발함이 분명하며, 여기에서 유학의 체계가 동아시아 집단주의의 사상적 배경으로 작용하고 있다는 또 다른 논거를 확인해 볼 수 있는 것이다.

유학적 정서이론의 집단주의적 특징 : 사단칠정설을 중심으로

공자・맹자・순자 같은 선진유학자들은 대체로 인간의 정서는 바람직한 적응을 해치는 부정적인 영향을 끼치므로, 적극적인 수양을 통해 조절하고 통제해야 할 대상이라고 보고 있다. 그러나 이는 칠정(七情)(禮記, 禮運 301)[15]으로 대표되는 외부 사물에 의해 유발되는 자기중심적 정서의 경우이다. 이들도 타인을 참조 대상으로 하거나 도덕적 수양에 도움이 되는 정서는 억제되기보다는 권장되어야 한다고 본다.

15) 이는 王夢鷗 註譯(1969) ≪禮記今註今譯≫(臺北 : 臺灣商務印書舘)의 p.301을 가리킨다. 앞으로 ≪禮記≫의 인용은 이에 따른다.

www.kci.go.kr

맹자는 외부 사물에 의해 유발되는 정서 이외에 인간에게 본유적으로 내재한 착한 정서인 사단(四端)의 존재를 인정하고(孟子, 公孫丑上 6) 이의 적극적인 확충을 주장함으로써, 선진유학의 정서 이해에서 특이한 위치를 차지하고 있다. 이러한 사단은 곤경에 빠진 사람을 불쌍히 여기는 측은(惻隱), 자기와 남의 옳지 않음을 부끄러워하는 수오(羞惡), 남에게 양보하고 공경하는 사양(辭讓) 및 옳고 그름을 가리려는 시비(是非)와 같이 타인 또는 삶의 원칙(규범)과 맺는 관계를 조건으로 하는 사회적인 정서(정양은, 1970, pp.86-90; 한덕웅, 1994, pp.108-134, 221-222)라고 볼 수 있다.

칠정과 사단을 중심으로 한 선진유학자들의 이론체계에 따르면, 측은・수오・사양・시비의 사단은 타인 및 규범 중심적인 여러 정서 가운데 가장 대표적인 정서이다. 이들은 그 유발 조건이 모두 자기 내적인 도덕 수양 또는 타인의 복지나 규범에 대한 관심과 배려에 달려 있는 자율적인 정서들이다. 따라서 이들은 각자가 하기에 따라 그 유발 또는 충족의 여부가 달라지는 정서[在我者・在己者]들이므로, 언제나 권장되고 강조된다. 곧 도덕적 수양은 이러한 사단 정서의 확충으로 이해될 수 있다는 것이 유학 사상에서 도출되는 정서이론의 한 가지 특징인 것이다.

이와는 대조적으로, 칠정의 정서는 외적 조건에 의해 유발되는 타율적인 정서이다. 이들은 외적 조건과 자기 자신의 상태를 비추어 봄으로써 유발되는 자기중심적 정서들이다. 예를 들면, 외적 조건이 자기의 개인적 욕구나 기존 상태의 충족에 긍정적일 경우에는 “기쁨[喜]”의 정서가 유발되지만, 외적 조건이 자기의 개인적 욕구나 기존 상태의 충족에 부정적일 경우에는 “성냄[怒]”의 정서가 유발되는 것이다. 따라서 이들은 외적 조건에 의해 그 유발 또는 충족의 여부가 달려 있는 정서[在人者・在天者]들로서, 적극적으로 억제되고 조절되어야 한다는 점이 강조된다. 이러한 정서의 자유로운 표출은 대인관계와 사회의 조화를 해치게 되며, 또한 올바른 마음의 평정 상태를 해칠 가능성이 크기 때문이다. 이러한 자기중심적 정서의 억제와 조절을 강조하는 것이 유학사상에서 도출되는 정서이론의 또 다른 특징이다.

이러한 사단을 중심으로 하는 타인 및 규범 중심적 정서의 권장과 칠정을 중심으로 하는 자기중심적 정서의 억제는 유학적 수신의 핵심 과정 가운데 하나이다. 이러한 정서의 조절을 통해 개인적 욕구나 자기 집착으로부터 벗어나서, 사단이 정서 체험의 중심이 되는 정서의 승화와 자기 개선을 이룰 수 있고, 따라서 도덕적 완성의 경지[成德]에까지 나아갈 수 있다는 것이 유학적 수양론의 대지라고 볼 수 있다. 이러한 자기 수양을 통한 정서의 조절과 승화의 강조가 유학사상에서 도출되는 정서이론의 또 한 가지 특징인 것이다.

선진유학에서는 사단과 같이 사회 상황에서 유발되는 타인 또는 규범 중심적인 정서는 적극적으로 추구하고 확충해야 하지만, 칠정과 같이 외부 사물과 맺는 관계에서 유발되어 개인의 이욕적인 욕구를 부추기는 정서는 적극적으로 조절하고 통제해야 한다고 보는 이중 기준으로 정서 문제에 접근해 왔다. 이렇게 사단을 확충하고 칠정을 조절하는 것이 바로 선진유학에서 제시하는 수양의 핵심이었다.

이러한 선진유학의 관점은 유학 사상의 핵심으로 후대까지 면면히 지속되어 왔다. 이는 불교 및 도교와 갖는 이론적 경합 속에서 형이상학적 철학 체계로 확립된 송대 이후의 신유학(新儒學)에도 그대로 이어져 왔으며, 이러한 신유학의 한 갈래인 주희(朱熹) 계통의 성리학(性理學)을 받아들인 조선조의 성리학 체계에서는 더욱 교조적으로 이러한 이중 기준에 의한 정서 이해에 집착했다고 볼 수 있다.

유학에서 정서이론을 체계화시킨 대표적인 학자들은 조선조의 성리학자들이었다. 이들이 약 300여 년 동안 지속한 사단과 칠정 사이의 관계에 관한 논쟁인 사칠논변(四七論辯)은 “16세기 중엽부터 논변의 형식으로 연구되기 시작하여 조선조 말(한 말)까지 계속된 탐구 성과”(윤사순, 1997, p.6)이다. 이는 탐구 기간의 장구함에서 뿐만 아니라, 당시 유학자들 거의 모두가 이 논변에 참여하였다는 점에서 조선조의 성리학을 대표하는 문제였다. 이러한 맥락에서 여기서는 조선조 성리학에서 전개된 정서 이해의 문제를 고찰해 봄으로써, 동아시아 집단주의 사회인에게서 특징적으로 나타나는 정서 행동들이 유학 사상을 배경으로 하여 나온 것임을 확인해 보고자 한다.[16]

16) 사실 조선조 성리학의 사칠논변에서는 사단순선론이나 칠정선악미정론에서 보듯이, 사단 칠정의 문제를 선악론과 연결지움으로써 이기론의 틀 속에서 파악하려 하였으며, 따라서

www.kci.go.kr

이를 심리학적 실증 연구의 토대로 삼기 어렵다는 비판이 있을 수 있다. 또한 사단 가운데 시비를 정서로 볼 수 있느냐 하는 점에는 문제가 있을 수 있다. 그러나 여기에서는 전통적으로 정서 체계라고 볼 수밖에 없는 칠정과 연결지어 이해해 왔다는 맥락에서 사단을 타인 및 규범 지향적인 사회적 정서의 핵심으로 보아(정양은, 1970; 한덕웅, 1994), 이기론의 철학적 논점에서는 떠나, 유학자들이 인간의 정서의 문제를 어떻게 개념화해 왔는지의 대략을 파악해 보려는 관점에서 사단칠정설을 유학적 정서이론의 기본축으로 이해하려 하였다. 본고에서 전개되고 있는 바와 같은 사단칠정론의 세 가지 근본적인 관점은 선진유학자들의 경전에서 전개되고 있는 정서이론과 맥을 같이하고 있다는 사실도 이러한 논점의 근거가 되고 있다. 이의 자세한 내용은 졸저(조긍호, 2003, 7장; 2007, 4장) 참조.

www.kci.go.kr

사단의 권장과 연계성・조화성의 강조 : 조선조의 성리학자들이 그토록 집요하게 사단・칠정을 해석하려 했던 의도는 "특히 사단이 선한 정인 점으로 짐작할 수 있듯이, 인간의 '착한 마음씨'[善性]를 믿는 데 있다. 이성에 해당하는 착한 본성이 우리에게 있음은 물론, 그것을 개발하여 실현하게 하려는 데 해석의 일차적인 목적이 있는 것이다.……착한 본성의 내재를 믿으면서, 그러한 본성에 의해 이상 정치나 인륜을 실현할 수 있다는 사고는 또한 유학 전래의 인존(人尊)과 인본(人本) 의식을 낳은 것이기도 하다. 그런 점에서 인존・인본 정신을 뒷받침하는 보다 근본적인 인간학에 속하는 것이 바로 사단 칠정 해석론이라고 해도 과언이 아닐 것이다"(윤사순, 1992, p.8).

퇴계와 율곡을 비롯한 조선 중기의 유학자들은 사단과 칠정의 유래와 양자 사이의 관계에 대해 서로 다른 의견을 내세워 격렬히 논쟁하였지만, 이들 모두 사단은 착하기만 한 정서, 곧 순선자(純善者)라고 본다는 점에는 일치하고 있다. 퇴계는 "사단은 마음 속에 간직하고 있는 인의예지의 성에서 나오지만, 칠정은 바깥 사물이 감각기관을 자극하여 나오는 것, 곧 외부 사물에 의해 유발되는 것"(退溪全書上, 書 答奇明彦 406)[17]이기 때문에, "사단은 모두 선하기만 한 것"(書 答奇明彦 406, 412)이라 보고 있다. 또한 율곡도 측은은 희(喜)・애(哀)・애(愛)・욕(欲)의 순선자, 수오는 노(怒)・오(惡)의 순선자, 사양은 구(懼)의 순선자, 그리고 시비는 이러한 칠정의 소당(所當)과 소부당(所不當)을 아는 순선자라고 보아, 같은 견해를 드러내고 있다(栗谷全書, 書 答成浩原 199).[18]

이렇게 사단은 타인을 대상으로 하거나(측은・사양) 또는 도덕적 규범과 원칙에 비추어서(수오・시비) 유발되는 정서로서, 사람이 본래부터 갖추고 있는 본성에서 나오는 순수하고 착하기만 한 것이기 때문에 적극 권장해야 한다는 주장이 성리학자들의 공통된 관점이다. 이렇게 타인 및 규범 중심의 사단은 "사회적 관계체"로 인간을 보는 관점에서 직접 도출되는 정서 가운데 가장 대표적인 것이다.

사회적 관계체로 인간을 보는 관점은 사회행위의 원동력을 사회관계 속의 역할 및 의무로 보고, 모든 사회행위의 목표를 사회관계의 질서와 조화의 추구에서 찾는 것으로, 사회행위의 원동력과 목표 차원에서 연계성과 조화성을 강조하는 집단주의 문화의 관점과 일맥상통하는 것이다. 유학의 체계에서 이상적 인간상으로 설정하고 있는 군자나 성인은 자기를 닦는 수기와 함께, 타인과 사회에 대한 관심을 가지고 이를 우선적으로 배려하는 특징을 가진 사람들이다. 따라서 이들의 주의는 자기 자신보다는 관계를 맺고 있는 타인이나 사회에 쏠려 있으며, 결과적으로 대인평가의 기준을 타인과 사회에 대한 관심과 배려에서 찾게 된다. 이러한 경향은 곧바로 "사단"과 "부끄러워함" 같이 타인과 규범을 참조 대상으로 하는 "타인중심적 정서"를 중시하고 권장하는 태도를 낳게 된다.

이렇게 유학 사상에서 사회적 관계체로 인간을 보는 관점에서는 행위원동력과 목표에 기초한 주의의 초점 차원 가운데 집단주의 문화의 특징(사회행위의 원동력=관계의 연쇄망에 따른 역할・의무; 사회행위의 목표=연계성・조화성; 주의의 초점=타인과 사회)과 일치되는 특징이 도출된다. 이와 같이 사회적 관계체로 인간을 파악하는 유학의 체계에서 도출되는 정서이론이 "타인・규범 중심적 정서의 함양"을 극히 강조하고 있다는 사실은, 이러한 논리 체계를 일상적 삶과 사상적 배경으로 삼아 온 동아시아 사회에 집단주의 문화가 형성되는 기반이 되어 왔음을 시사하는 것이다.

칠정의 억제와 자기 억제의 강조 : 조선조 성리학자들은 모두 칠정은 선악이 혼재해 있는 정서로서, 악으로 흐르기 쉬운 것이라고 본다는 점에서 일치된 견해를 보이고 있다. 퇴계는 "칠정은 외부 사물의 자극에 따라 발동"(退溪全書上, 書 答奇明彦 406)되는 정서로서, "선악이 정해지지 않은 것"(書 答奇明彦 406)이거나 "본래는 선하지만 악으로 흐르기 쉬운 것"(書 答奇明彦 412)이라 보고 있다. 칠정의 발동이 중도에 맞지 않아 그 이(理)를 잃게 되면, 악하게 된다는 것이다. 곧 인간이 악하게 되는 원천 가운데 하나가 칠정이 그 이치를 잃는 것에 있다고 퇴계는 본다.

율곡도 사단은 순선이지만, 칠정에는 선・악이 혼재해 있다고 본다. 그는 "사단은 오로지 착한 마음[道心]만을

17) 이는 成均館大學校 大東文化硏究院(1958)에서 영인판으로 펴낸 ≪退溪全書≫ 上卷 p.406의 書 중 答奇明彦을 가리킨다. 이하 退溪의 인용은 이 예에 따른다.

18) 이는 成均館大學校 大東文化硏究院(1958)에서 영인판으로 펴낸 ≪栗谷全書≫ p.199의 書 중 答成浩原을 가리킨다. 이하 栗谷의 인용은 이 예에 따른다.

www.kci.go.kr

가리켜 말하지만, 칠정은 이기적인 마음[人心]과 착한 마음을 합하여 말하는 것이다"(栗谷全書, 書 答成浩原 199)라고 하여, 이러한 견해를 표명하고 있다. 이렇게 선・악이 혼재해 있는 칠정이 악으로 흐르게 되는 것은, 희・노・애(哀)・구・애(愛)・오・욕을 마땅히 느껴야 할 때[所當]와 느끼지 말아야 할 때[所不當]를 분명히 구분하지 못하고 혼동하기 때문이다(書 答成浩原 199).

이렇게 성리학자들은 칠정이 사람을 악으로 흐르게 할 수 있는 가능성이 있기 때문에, 이는 될 수 있는 대로 억제되어야 한다고 본다. 이러한 칠정이 악으로 흐를 가능성이 높아지는 것은, 이것이 외부 대상에 의해 유발되는 타율적인 정서라는 점, 그리고 포부・기대・욕구 같은 자기의 현재 상태를 기준으로 하여 유발되는 자기중심적 정서이기 때문에 이기적 욕구와 결합될 가능성이 높아진다는 점 때문이다. 그러므로 이러한 자기중심적인 타율적 정서는 성덕(成德)을 향하는 과정에서 방해가 되거나 부정적인 영향을 미치므로, 철저히 통제하고 조절해야 한다는 것이 성리학자들의 공통된 견해인 것이다.

이렇게 타율적이고 자기중심적인 칠정을 통제하고 조절할 수 있는 것은, 개인이 덕성 주체로서 갖추고 있는 인간의 존재 의의를 충분히 자각하여, 일상생활에서 도덕 실천을 이룰 수 있는 능동적 주체성을 갖추고 있기 때문이다. 말하자면, "능동적 주체자"로서 인간은 스스로를 통제하고 억제할 수 있다는 점에서, "칠정"과 같은 "자기중심적 정서"를 통제하고 조절할 수 있는 가능성이 나오게 되는 것이다.

능동적 주체자로 인간을 보는 관점은 모든 도덕적 기초가 본유적으로 사람 속에 갖추어져 있어서, 모든 사회행위의 원인을 자기 내부로 귀환하여 자기 속에 침잠할 것을 강조하는 것으로, 자기 표현 양식의 차원에서 자기 억제를 강조하는 집단주의 문화의 관점과 통한다. 이러한 관점에서 보면, 모든 것이 도덕 주체인 자기 자신에게 달려 있다고 봄으로써, 항상 모든 일의 책임과 원인을 스스로에게 돌려서 찾게 된다. 그리고 사회와 대인관계에서 질서와 조화를 유지하는 것도 그 책임이 자기 자신에게 달려 있으므로, 통제해야 할 대상을 외부 환경 조건이 아니라 자기 자신에게서 찾게 되고, 결과적으로 항상 자기를 억제할 것을 강조한다. 이러한 자기 억제와 자기 통제를 중시하는 경향은 특히 정서의 측면에서 두드러진다. 곧 그 유발 조건이나 충족 조건이 외부 상황에 달려 있어서, 스스로의 도덕적 수양에 방해가 되는 칠정과 같은 "자기중심적 정서는 적극적으로 억제하고 조절"해야 한다고 유학 사상에서는 보는 것이다.

이와 같이 유학 사상에서 능동적 주체자로 인간을 보는 관점에서는 자기 표현의 양식에 기초한 통제 대상의 차원 가운데 집단주의 문화의 특징(자기 표현의 양식=자기 억제; 통제 대상=자기 자신)과 일치되는 특징이 도출된다. 이렇게 능동적 주체자로 인간을 파악하는 유학의 체계에서도 동아시아 사회에 집단주의 문화가 형성된 배경의 일단을 찾아볼 수 있는 것이다.

정서의 승화와 자기 개선 강조 : 칠정을 비롯한 여러 가지 자기중심적 정서를 억제하고, 사단을 비롯한 타인・규범 지향의 정서를 권장하는 것이 유학적 정서 이론의 핵심이다. 이러한 정서의 통제와 조절을 통해 자기 수양을 하고, 그럼으로써 자기 개선을 이룰 수 있게 된다. 성리학, 나아가서 유학의 근본 목적은 사람의 욕심을 버리고, 천리를 보존함으로써[遏人欲 存天理] 성인의 길을 배우는 데[聖學] 있다. 곧 이기적인 욕구에 물든 마음[人心]을 버리고, 천리를 간직한 마음[道心]을 지향해 나아가는 것이 사람의 도리라고 보는 이론 체계가 바로 성리학인 것이다. 여기서 사람의 욕심을 버리고, 천리를 보존하는 방법으로 제시되는 것이 바로 경 상태에 머무르는 거경(居敬)이다. 이는 "경(敬) 상태를 이루는 심적 조절 방법"(한덕웅, 1994, p.76)인데, 이러한 "경은 성학(聖學)의 처음이자 마지막이 되는 요체"(退溪全書上, 聖學十圖 敬齋箴 210; 栗谷全書, 聖學輯要 修己上 收斂章 431)라고 퇴계와 율곡은 보고 있다. "경은 마음의 주재로서, 온갖 일의 근본이 되는 것"(退溪全書上, 聖學十圖 大學經 203)이기 때문이다.

이러한 거경은 심적 자기 조절이 이루어지는 전 과정으로서, 인간에게 있어 정서의 조절과 통제는 거경을 통해 이루어진다는 것이 성리학자들의 생각이다. 유학의 기본 논지에 따르면, 거경 상태에서 이루어지는 이러한 정서의 조절과 통제는 "선악 미정"(退溪全書上, 書 答奇明彦 406)이거나 "본래는 선하지만 악으로 흐를 가능성이 있는"(書 答奇明彦 412) 칠정에 대한 조절과 통제가 된다. 곧 이는 인간의 삶에서 칠정의 작용을 억제하여 선한

www.kci.go.kr

방향으로 이끌어감으로써, 정서를 승화시키는 것을 의미한다. 정양은(1970, pp.86-90)은 이때 사회적 정인 사단의 역할이 중요하다고 보고 있다. 곧 인간관계에서 칠정이 발로되더라도, 사단의 발로가 강하게 되면 칠정이 자연히 약화될 것이라는 주장이다. 다시 말하면, 타인의 물리적인 존재에 반응[七情]하지 말고, 사회적 자극인 심적 속성에 반응[四端]하도록 하는 것이다. 이렇게 유학에서는 인간관계에서 언제나 칠정보다는 사단이 발로됨으로써 정서의 승화가 이루어지는 것을 중요시 하는데, 그 방법이 바로 거경인 것이다.

이렇게 거경을 통해서 칠정을 억제하고 사단의 발로를 강화함으로써 정서의 승화를 이루는 것, 이것이 바로 자기 수양과 자기 개선의 핵심이라는 입장이 유학, 특히 성리학자들의 주장이다. 이러한 관점은 사칠논변을 벌였던 모든 성리학자들의 공통적인 견해이다. 성리학자들이 "거경을 통한 정서의 승화"가 가능하다고 생각하는 것은 인간을 "무한한 가능체"로 파악하는 시각에서 직접 도출되는 것이다.

인간 존재를 무한한 가능체로 보는 관점은 관계에 따른 역할의 연쇄망 속에서 변화하는 역할을 충실히 수행할 수 있는 인간의 가소성을 강조하는 것으로, 행위의 변이가능성 차원에서 상황에 따른 가변성을 강조하는 집단주의 문화의 입장과 맥을 같이 하는 것이다. 이러한 관점에서 보면, 인간은 항상 자기를 돌아봄으로써 자기의 단점과 잘못을 찾아, 이를 고쳐 나가려는 자기 개선의 노력을 부단히 해야 하는 존재이다. 따라서 자기 성찰과 자기 개선이 대인평가의 중요한 기준으로 대두된다. 또한 사람은 부단한 자기 개선의 과정에서 "칠정과 같은 자기중심적 정서를 억제하고 통제하여, 사단과 같은 타인・규범 중심적 정서가 지배적인 정서가 되도록 노력"함으로써, 자기 개선을 통한 자기 향상이 이루어지도록 하여야 한다고 유학 사상에서는 본다.

이렇게 유학 사상에서 무한한 가능체로 인간을 보는 관점으로부터는 행위의 변이가능성 및 자기 향상의 방안 차원 가운데 집단주의 문화의 특징(상황에 따른 변이가능성=가변성; 자기 향상의 방안=자기 개선)과 일관되는 특징이 도출된다. 이와 같이 무한한 가능체로 인간을 파악하는 유학의 체계도 동아시아 사회에 집단주의 문화가 형성되도록 한 사상적 배경으로 작용하였던 것이다.

유학적 동기이론의 집단주의적 특징 : 인심도심설을 중심으로

선진유학자들의 동기론은 공통적으로 다음과 같은 세 가지 특징을 가지는 것으로 요약할 수 있다. 첫째, 사람은 생물적 동기, 감각 추구 동기, 이기적 동기, 사회적 동기, 도덕적 동기와 같은 다양한 동기들을 지니고 있는데, 이 가운데 도덕적 동기만이 사람이 스스로 통제할 수 있는 것이기 때문에, 인간의 가장 중핵적인 동기는 도덕적 동기이다. 둘째, 도덕적 동기 이외의 나머지 동기들의 충족 여부는 외적 조건에 의존될 뿐만 아니라, 이러한 동기의 충족으로 말미암는 쾌락은 사람으로 하여금 욕구의 바름을 잃게 하고 불선(不善)으로 이끄는 폐단이 있기 때문에, 이는 절제되거나 제어될 필요가 있다. 셋째, 도덕적 동기는 사람이 스스로 통제할 수 있는 가장 중핵적인 동기일 뿐만 아니라, 욕구 위계에서 가장 상위에 있는 동기이기 때문에, 나머지 동기들이 이에 의해 제어됨으로써 하위 동기들의 폐단으로부터 벗어나 동기의 승화가 이루어지는 것이 바람직하며, 이것이 바로 이상적 인간이 되는 길이다.

이러한 선진유학자들의 동기론은 성리학자들이 그대로 이어받고 있다. 그러나 성리학자들은 선진유학자들보다 생물적 이기적 동기들의 향악성(向惡性)을 더욱 강조함으로써, 도덕적 동기에 의한 이의 철저한 통제를 중시하는 엄격한 자세를 굳게 지니고 있었던 것으로 보인다. 성리학자들, 그 가운데서도 특히 조선조의 성리학자들이 제시하는 동기론의 핵심은 인심도심설(人心道心說)에 있었다고 볼 수 있다. 이러한 인심도심설의 요점은 도심의 권장과 함양, 인심의 억제와 통제, 그리고 거경을 통한 동기 승화의 세 가지이다.[19]

19) 인심도심설을 순수하게 동기이론이라고만 볼 수 있느냐에 대해서는 논란이 있을 수 있다. 특히 도심은 사단의 근거이고, 인심은 칠정의 근거가 된다는 점에서 인심도심설은 정서이론이라고 볼 수도 있을 것이다. 그러나, 본고에서 드러나듯이, 인심은 인욕(人慾)의 바탕으로서 이기적 생물적 욕구 추구의 근거이고, 도심은 사단 그 자체라기 보다는 사단과 같은 선을 향한 지향성, 곧 선에 대한 추구(도덕적 동기)의 근거로 볼 수 있다는 것이 퇴계와 율곡 같은 성리학자들의 기본 논점이다. 이러한 맥락에서 여기에서는 인심도심설을 유학적 동기이론의 기본축으로 이해하려 하였다. 본고에서 전개되는 인심도심설의 세 가지 근본 관점이 선진유학의 경전들에서 도출되는 동기(욕구)설과 같은 논리적 구조를 가지고 있다는 사실도 이러한 논점의 배경이 되고 있다. 이의 자

www.kci.go.kr

도심의 권장과 연계성・조화성 강조 : 인심도심설이 기대고 있는 제일의 논거는 인심은 사람의 생물적 특성에서 나오는 이기적 동기[形氣之私]의 근거이고, 도심은 사람의 본성에 뿌리를 두고 있는 바른 도덕적 동기[性命之正]의 근거로서, 이 두 가지는 성인과 어리석은 사람을 가릴 것 없이 사람이면 누구나 다 가지고 있는 것이라는 주장이다. 이러한 사실을 퇴계는 "인심은 욕구에 눈을 뜬 것이고, 도심은 의(義)와 리(理)에 눈을 뜬 것"(退溪全書上, 聖學十圖 心學圖說 208)이라고 하여, 인심은 생물적・이기적 동기의 근원이고, 도심은 도덕적 동기의 근원임을 주장하고 있다. 이러한 사실을 율곡은 "무릇 좋은 소리・색깔・냄새・맛에 대한 욕구를 인심이라 하고, 인의예지에 대한 지향을 도심이라 한다"(栗谷全書, 聖學輯要 修己上 窮理章 453)거나 "군주에게 충성하고 어버이에게 효도하는 것 같은 종류는 도심이고, 배고프면 먹기를 바라고 추우면 옷 입기를 바라는 것 같은 종류는 인심이다"(語錄上 757) 라는 등으로 똑같은 생각을 여러 곳에서 표현하고 있다.

이 가운데에서 "도심은 순전히 천리(天理)일 뿐이어서, 이에는 선만 있고 악은 없지만, 인심에는 천리도 있고 인욕(人欲)도 있어서, 이에는 선도 있고 악도 있다"(栗谷全書, 說 人心道心圖說 282)는 것이 이들의 생각이다. 이렇게 도심이 순수한 선[純善]인 까닭은 도심이 곧 인성(人性)의 중핵인 사단이기 때문이다(退溪全書上, 書 答李宏仲問目 816; 書 答李平叔 849; 栗谷全書, 書 答成浩原 199; 說 人心道心圖說 283). 따라서 선악 혼재 상태인 인심[생물적・이기적 동기]보다 순선 상태인 도심[도덕적 동기]이 중핵적인 인간의 동기 상태가 되어야 한다는 것이 조선조 성리학자들의 관점이었는데, 이 점은 선진유학자들의 견해와 동일한 것이다.

이렇게 성리학자들의 관점에서 도심은 곧 순선(純善)인 사단과 같은 것이다. 퇴계는 "도심은 마음의 본체를 가지고 말하여 시종(始終)과 유무(有無)를 관통하는 것이고, 사단은 마음의 단서를 가지고 말하여 마음이 발현되는 데에 나아가 그 단서를 가지고 말한 것이다"(退溪全書上, 書 答李平叔 849)라고 하여, 사회적 존재인 다른 사람을 대상으로 도심이 발하여 나타난 정(情)이 곧 사단임을 지적하고 있다. 앞에서 보았듯이, 사단은 대인관계에서 다른 사람을 지향 대상으로 하여 나타나는 사회적 정서이다. 그러므로 도심은 사회관계에서 다른 사람을 목표 대상으로 하여 나타나는 동기와 정서의 본체가 되는 마음 상태라고 볼 수 있다. 율곡은 "도심은 군주에게 충성하고자 하고, 어버이에게 효도하고자 하는 종류의 마음"(栗谷全書, 語錄 757)이라고 하여, 이러한 사실을 직접 표현하고 있다.

이렇게 보면, 도덕적 동기가 인간의 가장 중핵적인 동기이고, 그 근원인 도심이 실생활에서 함양되고 권장되어야 할 마음의 본체라는 인심도심설의 주장은 인간을 "사회적 관계체"로 파악하는 유학자들의 견해에서 직접 도출되는 것이라 할 수 있다. 도덕적 동기는 타인에 대한 관심과 배려를 가지고 그들의 안녕에 이바지하려는 행동의 근거가 되는 타인 지향의 동기이다. 따라서 이러한 동기 상태를 간직하게 되면, 일상생활에서 언제나 타인과 연계되어 있는 자신을 인식하고, 그들과 조화로운 관계를 유지하려는 태도로 살아가게 될 것이다. 이러한 맥락에서 보면, "도덕적 동기와 그 근거인 도심의 권장"이라는 유학적 동기이론의 제일의 특징은 동아시아 집단주의 사회인이 일상생활에서 타인과 맺는 "연계성"의 인식과 "조화성"의 유지를 위해 힘을 쏟도록 유도하게 될 것임이 분명하며, 여기에서도 동아시아 집단주의의 배경에 유학의 체계가 놓여 있다는 논거를 확인할 수 있는 것이다.

인심의 통제와 자기 억제의 강조 : 인심도심설에 따르면, 인심이란 사람의 생물적 특징[形氣]에서 나오는 이기적인 욕구의 근원이다. 이를 퇴계는 "인심은 욕구에 눈을 뜬 것"(退溪全書上, 書 答僑姪問目 897)이라거나, "인심이란 사람 욕구[人欲]의 근본이고, 인욕(人欲)이란 인심이 흘러내린 것"(書 答僑姪問目 897) 또는 "인심이란 말은 이미 도심과 상대해서 성립되는 것으로, 자기 몸의 이기적 측면에 속하는 것"(書 答李平叔 849)이라고 하여, 인심이 생물적・이기적 동기의 근원임을 확실히 하고 있다.

이렇게 인심은 생물적・이기적 동기의 근원으로서, 이를 추구하게 되면 여러 가지 폐단에 빠지게 되므로, 이를 억제하고 도덕적 동기의 근원인 도심을 보존하도록 하여야 한다는 것이 인심도심설의 주장이다. "사람이 착하지

세한 내용은 졸저(조긍호, 2003, 8장; 2007, 5장) 참조.

www.kci.go.kr

못하게 되는 것은 욕구의 꾀임을 받게 되기 때문인데, 욕구의 꾀임에 빠졌음에도 이를 알지 못하면 천리(天理)[도덕적 동기와 도덕성의 근거]가 모두 없어져도 돌아올 줄 모르거나"(栗谷全書, 聖學輯要 修己中 矯氣質章 467), 그 본심을 잃어서……뜻을 빼앗기는(聖學輯要 修己中 養氣章 469) 지경에 빠지고 마는 것이다.

이런 까닭에 인심을 억제하고 도심을 보존해야 하는데, 퇴계는 이를 "대체로 마음을 다잡는 공부[心學]의 방법은 비록 많지만, 그 요점을 종합해서 말하면, 사람의 욕구를 억제하고[遏人欲] 천리를 보존하는[存天理] 두 가지에 불과하다. 여기서 욕구를 억제하는 일은 인심의 측면에 속하는 것이고, 천리를 보존하는 일은 도심에 속하는 것이라 할 수 있다"(退溪全書上, 書 答李平叔 849)고 표현하여, 유명한 알인욕(遏人欲)・존천리(存天理)의 이론(聖學十圖 心學圖說 208)을 제시하고 있다. 율곡도 "평상시에 엄숙하게 삼가 자신을 지켜서, 생각이 떠오를 때마다 그것이 어디에서 연유하고 있는지를 잘 살펴야 한다. 그래서 만일 그것이 생물적・이기적 욕구[人心]에서 발동되었음을 알게 되면, 힘을 다하여 이를 이기고 다스려서 이것이 자라나지 않도록 해야 한다. 그런데 만일 그것이 인의예지[道心]에서 발동되었음을 알게 되면, 한결같이 이를 간직하고 지켜서 변하거나 옮겨가지 않도록 해야 한다"(栗谷全書, 聖學輯要 修己上 窮理章 453)라고 하여, 똑같은 견해를 피력하고 있다. 이러한 관점을 그는 "대체로 인심은 마구 자라나도록 해서는 안 되며, 이를 절제하고 단속하는 일을 중히 여겨야 하고, 도심은 마땅히 간직하고 길러내야 하며, 이를 미루어 나가고 넓히는 일을 아름답게 여겨야 한다"(語錄上 758)라고 표현하고 있기도 하다.

이렇게 인심이란 인간의 생물적 존재 특성에 기초한 이기적 욕구의 근원이어서, 이러한 욕구의 꾀임을 받게 되면, 도심[天理]이 모두 없어져도 돌아올 줄 모르고 불선을 저지르게 되거나(栗谷全書, 聖學輯要 修己中 矯氣質章 467), 뜻을 빼앗기게 되는(聖學輯要 修己中 養氣章 469) 폐단에 빠진다고 성리학자들은 본다. 그런 까닭에 생물적・이기적 욕구의 근원인 이러한 인심은 철저히 억제하여야 한다[遏人欲]는 것이 성리학자들의 주장인데, 이 점도 선진유학자들의 관점과 동일한 것이다.

이렇게 생물적・이기적 욕구를 통제하고 조절할 수 있는 것은, 사람은 성덕을 지향하는 삶의 과정에서 모든 도덕성의 원천이 스스로에게 갖추어져 있다는 사실을 인식하여, 스스로에게서 모든 일의 책임을 찾는 능동적 주체성을 갖추고 있는 덕성 주체이기 때문에 가능한 것이다. 곧 도덕적 완성을 통해 지극한 선의 상태에 도달하는 것이 덕성 주체인 스스로의 책임이듯이, 생물적・이기적 욕구에 휘둘려 불선해지는 것도 역시 개인의 책임이므로, 능동적 주체적으로 이러한 욕구를 억제하고 통제할 수 있게 되는 것이다. 이렇게 보면, 인간을 "능동적 주체자"로 파악하는 유학 사상의 관점으로부터 "이기적・생물적 욕구의 억제"를 통한 성덕의 지향이라는 동아시아 집단주의의 특징이 직접 도출되고 있는 것이다.

동기의 승화와 자기 개선의 강조 : 성리학자들은 생물적・이기적 욕구의 근원인 인심의 폐단에서 벗어나는 일은 단순히 이를 억제하거나(退溪全書上, 聖學十圖 心學圖說 208; 書 答李平叔 849) 절제하는 일(栗谷全書, 聖學輯要 修己上 窮理章 453; 語錄上 758)에만 머물러서는 안 되고, 도심으로 이를 제어함으로써 도심에 의한 주재가 이루어지도록 해야 한다고 주장한다. 퇴계는 "인심이란 도심과 상대해서 성립되는 것으로 사람 몸의 이기적 측면에 속한 것이어서, 이렇게 인심은 이미 이기적인 한 방향에 떨어져 있는 것이기 때문에, 다만 도심으로부터 명령을 들어서 도심과 하나가 되도록 해야 한다"(退溪全書上, 書 答李平叔 849)라는 말로 이러한 논점을 전개하고 있다. 율곡은 "마음을 다스리는 사람은 어떤 생각이 발동될 때에, 이것이 도심임을 알게 되면 이를 넓혀서 채워야 한다. 그러나 이것이 인심임을 알게 되면 정밀하게 잘 살펴서 반드시 도심을 가지고 이를 제어함으로써, 인심이 항상 도심의 명령을 따르도록 해야 한다. 이렇게 되면 인심도 또한 도심이 될 것이다"(栗谷全書, 說 人心道心圖說 282-283)라고 하여, 이러한 주장을 좀 더 적극적으로 피력하고 있다. 율곡은 한 걸음 더 나아가 이렇게 인심이 도심에 의해 제어되어 도심과 하나가 되면, "이(理)와 의(義)[도덕적 동기]가 항상 보존되고, 물욕(物欲)[생물적・이기적 동기]가 뒤로 물러날 것이니, 이로써 만사를 응대하면, 중도[中]에 맞지 않는 일이 없게 될 것"(聖學輯要 修己上 窮理章 453)이라 주장하고 있다.

이렇게 도심에 의한 인심의 제어가 이루어져서 인심 또한 도심이 될 수 있는 것은 인심과 도심이 서로 다른 두

www.kci.go.kr

마음이 아니기 때문이다. 퇴계는 이를 “인심은 욕구에 눈을 뜬 것이고……도심은 의리(義理)에 눈을 뜬 것이지만, 이는 두 가지 종류의 마음이 있다는 말은 아니다”(退溪全書上, 聖學十圖 心學圖說 208)라고 표현하고 있다. 이렇게 인심과 도심은 선악 혼재이냐 아니면 순선이냐 하는 정도에서의 차이를 나타낼 뿐이어서(栗谷全書, 說 人心道心圖說 282), 순선인 도심 상태로의 승화가 가능한 것이다.

성리학자들이 이렇게 사람의 욕심을 제어하고[遏人欲] 천리를 보존함으로써[存天理] 동기의 승화를 이루는 방법으로 제시하는 것이 경 상태에 머무르는 거경이다. ≪중용장구(中庸章句)≫ 서(序)에 붙인 ≪서경(書經)≫ <대우모편(大禹謨篇)>의 해설에서 주희는 이를 “정밀하게 살피고, 마음을 한결같이 하는 일”[精一]에서 찾고 있는데, 이러한 정일(精一)이 곧 거경의 상태에 해당되는 것이다(윤사순, 1997, pp.267-271). 말하자면, 거경은 인심을 제어하고 도심을 보존하는 구체적인 방법인 것이다.

이러한 “경은 마음의 주재로서, 온갖 일의 근본이 되는 것”(退溪全書上, 聖學十圖 大學經 203; 聖學十圖 心學圖說 208; 退溪全書下, 言行錄一 論持敬 796)이어서, “경은 성인이 되고자 하는 학문[聖學 : 유학 전체를 가리킴]의 처음이자 마지막이 되는 요체”(退溪全書上, 聖學十圖 敬退溪齋箴 210; 聖學十圖 大學經 203; 栗谷全書, 聖學輯要 修己上 收斂章 431) 라는 데에 퇴계와 율곡의 생각이 일치하고 있다. 이러한 거경은 성학(聖學)의 또 하나의 방법으로 사물의 이치를 깊이 탐구하는 궁리(窮理)의 근본이 되기 때문에(退溪全書上, 疏戊辰六條疏 185-186; 栗谷全書, 聖學輯要 修己上 收斂章 431; 聖學輯要 修己上 收斂章 433-434) 성학의 처음이자 마지막이 된다는 것이다(退溪全書上, 聖學十圖 大學經 203; 栗谷全書, 聖學輯要 修己上 收斂章 431).

이렇게 퇴계와 율곡은 거경의 기능을 유학적 수양론의 핵심의 위치에 올려 놓고 있다. 한 마디로 경 상태는 주의 분산 없는 주의 집중의 인지적 기능(김성태, 1989, pp.160-181)과 함께 실생활에서 도에 합치하는 목표를 선택하고 이에 적합한 행동을 활성화하는 동기적 기능(한덕웅, 1994, pp.91-96)도 지니는, 심적 자기 조절의 전체 과정에 해당한다고 볼 수 있다. 거경의 기능을 이렇게 심적 자기 조절이라 보면, 경이 생물적 이기적 동기[人心]를 제어하고 도덕적 동기[道心]를 발양시키는 기능을 한다는 사실은 쉽게 이해된다. 율곡은 “경 상태에서는 안으로 욕구가 싹트지 않고, 밖으로 사물의 유혹이 들어오지 못한다.……경은 사람의 욕구를 대적하는 방도로서, 사람이 항상 경 상태에 있게 되면, 천리가 스스로 밝아지고 사람의 욕구는 위로 떠오르지 못하게 되는 것이다”(栗谷全書, 聖學輯要 修己中 正心章 476)라고 진술하여 이러한 입장을 드러내고 있다.

이렇게 경에 의해 생물적・이기적 욕구를 제어할 수 있기 때문에 “악을 버리고 선을 따르는 일은 역시 경을 위주로 하는 일[主敬]과 도에 대한 올바른 이해[明理]에 달려 있을 수밖에 없는 것이다”(退溪全書上, 書 答金而精 684). 이렇게 욕구 통제의 기능을 통해 “경은 온갖 사악함을 다 이기게 되므로”(栗谷全書, 聖學輯要 修己中 正心章 476), 거경은 곧 동기 승화의 직접적인 방도가 된다는 것이 바로 조선조 성리학자들의 입장이었던 것이다.

이상에서 보았듯이, 사람은 거경을 통해 생물적 이기적 욕구의 근원인 인심을 제어하고 도덕적 동기의 근원인 도심을 확충함으로써, 인심이 도심의 명령을 따라 도심의 상태로 변모되는(退溪全書上, 書 答李平叔 849; 栗谷全書, 書 答成浩原 192; 說 人心道心圖說 282-283) 동기의 승화를 이룰 수 있는 존재이며, 이러한 동기의 승화가 곧 자기 수양과 자기 개선의 기초라는 것이 유학, 특히 성리학자들의 핵심 주장이다. 이렇게 유학자들이 거경을 통해 “인심이 도심으로 변화됨으로써 동기의 승화”가 이루어질 수 있다고 생각하는 입장은, 인간을 항상 “자기 개선”을 지향하는 과정 속의 존재, 곧 “무한한 가능체”로 파악하는 관점에서 직접 도출된다. 이러한 추론도 상황에 따른 인간의 가변성과 자기 개선을 강조하는 동아시아 집단주의의 배경에 유학 사상이 자리 잡고 있다는 사실을 확인해 주는 또 다른 논거가 되고 있는 것이다.

동아시아 집단주의의 배경 : 유학 사상

지금까지 한국・중국・일본 등 동아시아 유교권 국가들에 집단주의 문화가 생성된 배경에는 유학 사상이 놓여 있음을 살펴보았다. 이들 국가에서는 근세까지도 유학 사상이 국가 경영의 최고 이념으로 선양되어 온 공통점이 있다. 물론 일본의 경우는 한국 및 중국과 사정이 조금 다르기는 했지만, 최고 권력자 집단이 유교 장려책을 썼다

www.kci.go.kr

는 점은 공통적인 것이다. 이들 동아시아 국가들에서 유학은 과거의 전통만은 아니다. 유학 사상은 현재도 동아시아인들의 생각과 행동 및 가치관의 중추가 되고 있다. 동아시아인들의 삶을 지배하고 있는 이러한 "마음의 유교적 습성들"(Tu, Wei-Ming, 1996, p.343)은 이들의 현재의 삶을 지배하고 있는 현실의 체계인 것이다.

유학은 인간이 도덕적 사회적 존재라는 사실을 기반으로 하여[人性論], 이러한 인간이 도달할 수 있는 이상적 상태[君子論・聖人論]를 정립한 다음, 이러한 이상적 인간이 되는 길[修養論]과 이러한 이상적 인간의 사회적 삶의 모습[道德實踐論・禮論]을 제시하고 있는 이론 체계이다. 이러한 유학 사상의 정수는 인성론과 그 이상적 지향처로서의 성인론・군자론에 있다. 이렇게 보면, 유학은 인간의 존재론적 특성을 기반으로 하여, 그 이상적 모형인 성인과 군자로의 "인간 존재의 확대"를 지향하고 있는 사상 체계라고 볼 수 있을 것이다.

유학자들이 이렇게 인간의 존재 확대를 부르짖게 되는 논리적 근거는 그들의 인간 파악의 기본틀에 놓여 있다. 유학 경전 전체를 꿰뚫고 있는 인간 파악의 기본 입장은 대체로 세 가지 정도로 요약해 볼 수 있는데, 이는 인간을 사회적 관계체, 능동적 주체자, 그리고 무한한 가능체로서의 존재로 파악하고 있다는 것이다. 즉, 인간은 개체로서의 존재를 뛰어넘어 관계를 맺고 있는 타인과 그들로 이루어진 사회에 대한 책임을 스스로가 짊어지고 실천해야 하는 존재로써, 능동적 주체적으로 존재 확대를 이루어낼 수 있는 무한한 가능성을 보유하고 있다는 것이다.

이렇게 유학자들은 인간 존재의 기본 특성을 사람과 사람 사이의 관계라는 사회성에서 찾고 있다. 곧 사회적 관계체로 인간의 존재 특성을 규정하는 것이 유학 사상에서 도출되는 인간 파악의 가장 기본적인 입장이다. 말하자면, 인간이 갖추고 있는 도덕적 기초는 바로 이러한 인간 존재의 사회성으로부터 연유하는 것이라는 관점이 유학 사상의 핵심인 것이다.

유학 사상에서 강조하는 인간의 능동성과 주체성, 그리고 가변성과 가능성도 인간의 사회성과 도덕성에 대한 인식을 바탕으로 하는 것이다. 곧 스스로에게 본유적으로 모든 도덕성의 근거가 갖추어져 있으므로, 이를 잃지 말고 잘 간직하고 길러서 일상생활에서 실천하도록 하는 것이 능동적 주체적인 삶의 자세라는 것이 유학 사상의 기본 입장인 것이다. 따라서 능동적・주체적・가능체적 존재로서의 인간 파악의 관점은 사회적 관계체로 인간을 보는 조망에서 연역되어 나오는 입장이라 할 수 있을 것이다. 이렇게 유학 사상의 제반 특징의 배경에는 사회성을 강조한다는 사실이 놓여 있으며, 바로 이 점이 유학 사상의 전통을 가지고 있는 동아시아 사회에 집단주의 문화가 생성된 바탕인 것이다.

앞에서 사회행위의 원동력과 목표(주의의 초점), 자기표현의 양식(통제 대상) 및 인간 존재의 변이가능성(자기향상의 방안)의 세 차원에서 자율성과 독립성, 자기 주장, 안정성을 강조하는 개인주의 사회와는 달리, 집단주의 사회에서는 연계성과 조화성, 자기 억제, 가변성을 강조함을 살펴보았다. 이러한 세 차원은 위에서 제시된 유학 사상에서 도출되는 인간 파악의 세 입장과 관련이 깊다.

사회적 관계체로 인간을 보는 입장은 사회행위의 원동력을 사회관계 속의 역할 및 의무로 보고, 모든 사회행위의 목표를 사회관계의 질서와 조화의 추구에서 찾는 것으로, 사회행위의 원동력과 목표 차원에서 연계성과 조화성을 강조하는 집단주의 문화의 입장과 같다. 이러한 입장에서 보면, 군자나 성인은 자기를 닦는 수기와 함께, 타인과 사회에 대한 관심을 가지고 이를 우선적으로 배려하는 특징을 가진 사람들이다. 따라서 이들의 주의는 자기 자신보다는 관계를 맺고 있는 타인이나 사회에 쏠려 있으며, 결과적으로 대인평가의 기준을 타인과 사회에 대한 관심과 배려에서 찾게 된다. 이러한 경향은 곧바로 사단과 부끄러워함 같은 타인과 규범을 참조 대상으로 하는 타인중심적 정서를 중시하고 권장하는 입장을 낳게 된다. 또한 사회를 배려하는 경향은 다양한 동기들 중에서 그 충족 조건이 스스로의 도덕적 수양에 달려 있으며, 자신보다 타인과 사회에 지향하는 도덕적 동기를 중시하고 권장하는 경향으로 이어진다. 이렇게 유학 사상에서 사회적 관계체로 인간을 보는 입장에서는 행위원동력과 목표에 기초한 주의의 초점 차원 중 집단주의 문화의 특징(사회행위의 원동력=관계의 연쇄망에 따른 역할・의무・책임; 사회행위의 목표=연계성・조화성; 주의의 초점=타인과 사회)과 일치되는 특징이 도출된다. 이와 같이 사회적 관계체로 인간을 파악하는 유학의 체계는 이를 사상적 배경으로 삼아 온 동아시아 사회에 집단주의 문화가 형성되는 기반이 되어 왔던 것이다.

www.kci.go.kr

능동적 주체자로 인간을 보는 입장은 모든 도덕적 기초가 본유적으로 사람 속에 갖추어져 있으므로, 모든 사회 행위의 원인을 자기 내부로 귀환하여 자기 속에 침잠할 것을 강조하는 것으로, 자기 표현 양식의 차원에서 자기 억제를 강조하는 집단주의 문화의 입장과 통한다. 이러한 입장에서 보면, 모든 것이 도덕 주체인 자기 자신에게 달려 있다고 봄으로써, 항상 모든 일의 책임과 원인을 스스로에게 돌려서 찾게 된다. 그리고 사회와 대인관계에서 질서와 조화를 유지하는 책임도 자기 자신에게 달려 있으므로, 항상 자기를 억제하고, 통제해야 할 대상을 외부 환경 조건이 아니라 자기 자신에게서 찾으며, 결과적으로 항상 자기를 억제할 것을 강조한다. 이러한 자기 억제와 자기 통제를 중시하는 경향은 특히 정서와 동기의 측면에서 두드러진다. 곧 그 유발 조건이나 충족 조건이 외부 상황에 달려 있어서, 스스로의 도덕적 수양에 방해가 되는 칠정과 같은 자기중심적 정서나 생물적・이기적 욕구는 적극적으로 억제하고 조절해야 한다고 유학 사상에서는 본다. 이와 같이 유학 사상에서 능동적 주체자로 인간을 보는 입장에서는 자기 표현의 양식에 기초한 통제 대상의 차원 중 집단주의 문화의 특징(자기 표현의 양식=자기 억제; 통제 대상=자기 자신)과 일치되는 특징이 도출된다. 이렇게 능동적 주체자로 인간을 파악하는 유학의 체계에서도 동아시아 사회에 집단주의 문화가 형성된 배경의 일단을 찾아볼 수 있는 것이다.

마지막으로, 무한한 가능체로 인간을 보는 입장은 관계에 따른 역할의 연쇄망 속에서 관계가 달라짐에 따라 변화하는 역할을 충실히 수행할 수 있는 인간의 가소성을 강조하는 것으로, 인간의 심성과 행위의 변이가능성 차원에서 상황에 따른 가변성을 강조하는 집단주의 문화의 입장과 맥을 같이 하는 것이다. 이러한 입장에서 보면, 인간은 항상 자기를 돌아봄으로써 자기의 단점과 잘못을 찾아 이를 고쳐 나가려는 자기 개선의 노력을 부단히 해야 하는 존재이다. 따라서 자기 성찰과 자기 개선이 대인평가의 중요한 기준으로 대두된다. 또한 사람은 부단한 자기 개선의 과정에서 칠정과 같은 자기중심적 정서와 생물적・이기적 동기를 억제하고 통제하여, 사단과 같은 타인・규범 중심적 정서와 도덕적 동기가 지배적인 정서와 동기가 되도록 노력함으로써, 자기 개선을 통한 자기 향상이 이루어지도록 하여야 한다고 유학 사상에서는 본다. 이렇게 유학 사상에서 무한한 가능체로 인간을 보는 입장으로부터는 행위의 변이가능성 및 자기 향상의 방안 차원 중 집단주의 문화의 특징(상황에 따른 변이가능성=가변성; 자기 향상의 방안=자기 개선)과 일관되는 특징이 도출된다. 이와 같이 무한한 가능체로 인간을 파악하는 유학의 체계도 동아시아 사회에 집단주의 문화가 형성되도록 한 사상적 배경으로 작용하여 왔던 것이다.

지금까지 보아 왔듯이, 집단주의 문화에서 특징적인 세 차원의 강조점과 유학 사상에서 도출되는 인간 파악의 세 입장은 서로 상응되고 있다. 뿐만 아니라, 유학 사상에서 도출되는 대인평가・귀인・정서・동기의 이론 체계는 집단주의 문화의 특징적인 대인평가・귀인・정서・동기의 내용과 일치되는 것으로 드러나고 있다. 이러한 사실들은 모두 유학 사상이 동아시아 지역에 집단주의 문화가 형성되도록 하는 배경이 되어 왔음을 드러내고 있는 것이다.

참 고 문 헌

유학 경전 관련 자료

大東文化硏究院 影印 (1958). 栗谷全書. 서울 : 成均館大學校.

大東文化硏究院 影印 (1958). 退溪全書(上・下). 서울 : 成均館大學校.

民族文化推進會 編 (1976). 국역 퇴계집(수정판). 서울 : 경인문화사.

民族文化推進會 編 (1997). 국역 율곡집(중판). 서울 : 솔.

楊倞 (818). 荀子注(服部宇之吉編, 漢文大系, 卷十五. 東京 : 富山房, 1972.).

王夢鷗 註譯 (1969). 禮記今註今譯. 臺北 : 臺灣商務印書館.

王先謙 (1891). 荀子集解(服部宇之吉編, 漢文大系, 卷十五. 東京 : 富山房, 1972.).

朱熹 (1177). 論語集註(京城書籍組合編, 原本備旨 論語集註. 서울 : 太山文化社, 1984.).

朱熹 (1177). 孟子集註(京城書籍組合編, 原本備旨 孟子集註. 서울 : 太山文化社, 1984.).

朱熹 (1177). 大學集註(京城書籍組合編, 原本備旨 大學・中庸. 서울 : 太山文化社, 1984.).

www.kci.go.kr

朱熹 (1177). 中庸集註(京城書籍組合編, 原本備旨 大學・中庸. 서울 : 太山文化社, 1984.).

심리학 및 기타 관련 자료

고병익 (1996). 동아시아사의 전통과 변용. 서울 : 문학과 지성사.

孔 繁 (1994). 유학의 역사적 지위와 미래가치. 동아일보사 편, 공자사상과 21세기(pp.195-220). 서울 : 동아일보사.

길희성 (1998). 철학과 철학사 : 해석학적 동양철학의 길. 한국철학회 1998년도 춘계 학술 발표회 주제 논문.

김성태 (1989). 경과주의(증보판). 서울 : 고려대학교 출판부.

김충렬 (1982). 동양 인성론의 서설. 한국동양철학회 편, 동양철학의 본체론과 인성론(pp.169-184). 서울 : 연세대학교 출판부.

민경환 (2002). 성격심리학. 서울 : 법문사.

윤사순 (1992). 머리말 : 민족과 사상. 민족과 사상 연구회 편, 사단칠정론(pp.5-9). 서울 : 서광사.

윤사순 (1997). 한국 유학 사상사론. 서울 : 예문서원.

윤이흠, 박무익, 허남린 (1985). 종교인구조사의 방법론 개발과 한국인의 종교성향. 장병길 교수 은퇴기념논총 발간위원회 편, 한국 종교의 이해(pp.343-371). 서울 : 집문당.

윤태림 (1969). 한국인의 성격. 서울 : 현대교육총서 출판사.

윤태림 (1970). 한국인. 서울 : 현암사.

윤호균 (1999). 불교의 연기론과 상담. 최상진, 윤호균, 한덕웅, 조긍호, 이수원, 동양심리학 : 서구심리학에 대한 대안 모색(pp.327-375). 서울 : 지식산업사.

이광세 (1998). 동양과 서양 : 두 지평선의 융합. 서울 : 길.

정양은 (1970). 감정론의 비교연구 : 사회적 감정을 중심으로. 한국심리학회지, 1(3), 77-90.

諸橋轍次 (1982). 孔子・老子・釋迦 : 三聖會談. 東京 : 講談社(심우성 역. 공자・노자・석가. 서울 : 동아시아, 2001.).

조경욱 (2000). 일본 사회의 "이에"(家) 의식에 나타난 효와 조상 숭배. 동양사회사상, 3, 211-236.

조긍호 (1993). 대인평가의 문화간 차이 : 대인평가 이원모형의 확대 시론. 한국심리학회지 : 사회, 7(1), 124-149.

조긍호 (1996). 문화유형과 타인이해 양상의 차이. 한국심리학회지 : 일반, 15(1), 104-139.

조긍호 (1997). 문화유형과 정서의 차이 : 한국인의 정서 이해를 위한 시론. 심리과학(서울대학교 심리과학연구소), 6(2), 1-43.

조긍호 (1998). 유학심리학 : 맹자・순자 편. 서울 : 나남출판.

조긍호 (1999a). 문화유형에 따른 동기의 차이. 한국심리학회지 : 사회 및 성격, 13(2), 233-273.

조긍호 (1999b). 선진유학에서 도출되는 심리학의 문제. 최상진, 윤호균, 한덕웅, 조긍호, 이수원, 동양심리학 : 서구심리학에 대한 대안 모색(pp.31-161). 서울 : 지식산업사.

조긍호 (2000). 문화유형과 동기의 차이 : 한국인의 동기 이해를 위한 시론. 한국심리학회지 : 사회 및 성격, 14(2), 83-122.

조긍호 (2003). 한국인 이해의 개념틀. 서울 : 나남출판.

조긍호 (2006). 이상적 인간형론의 동・서 비교 : 새로운 심리학의 가능성 탐색 I. 서울 : 지식산업사.

조긍호 (2007). 동아시아 집단주의의 유학사상적 배경 : 심리학적 접근. 서울 : 지식산업사.

陳鼓應 (1994). 易傳與道家思想. 臺北 : 商務印書館(최진석, 김갑수, 이석명 역. 주역 : 유학의 사상인가, 도가의 사상인가. 서울 : 예문서원, 1996.).

차경호 (1995). 한국, 일본 및 미국 대학생들의 삶의 질의 비교. 한국심리학회 편, 삶의 질의 심리학(pp.113-144). 서울 : 한국심리학회.

차재호(1994). 문화설계의 심리학. 서울 : 서울대학교 출판부.

馮友蘭 (1948). *A short history of Chinese philosophy*. 臺北 : 雙葉書店(정인재 역. 중 국철학사. 서울 : 형설출판사, 1977.).

한덕웅 (1994). 퇴계심리학. 서울 : 성균관대학교 출판부.

현상윤 (1949). 조선유학사. 서울 : 민중서관.

홍숙기 (2004). 성격심리 상(수정판). 서울 : 박영사.

Allport, G. W. (1968). The historical background of modern

www.kci.go.kr

social psychology. In G. Lindzey & E. Aronson (Eds.), *The handbook of social psychology*(2nd ed., Vol.1, pp.1-80). Reading, MA : Addison-Wesley.

Barnlund, D. C. (1975). *Public and private self in Japan and the United States.* Tokyo, Japan : Simul Press.

Bond, M. H., & Cheung, T. S. (1983). College students' spontaneous self-concepts : The effect of culture among respondents in Hong Kong, Japan, and the United States. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, *14*, 153-171.

Bond, M. H., & Hwang, K. K. (1986). The social psychology of Chinese people. In M. H. Bond(Ed.), *The psychology of Chinese people*(pp.213-266). New York : Oxford University Press.

Chinese Culture Connection (1987). Chinese values and the search for culture-free dimensions of culture. *Journal of Cross-Cultural Psychology, 18*, 143-164.

Choi, I., & Choi, Y. (2002). Culture and self-concept flexibility. *Personality and Social Psychology Bulletin, 28*, 1508-1517.

Davis, M. H., & Stephan, W. G. (1989). Attributions for exam performance. *Journal of Applied Social Psychology, 10,* 235-248.

Diener, E., Suh, E., Smith, H., & Shao, L. (1995). National and cultural difference in reported subjective well-being : Why do they occur? *Social Indicators Research*, *34*, 7-32.

Dülmen, R. V. (1997). *Die Entdeckung des Individuums 1500-1800*. Frankfurt am Main : Fischer Taschenbuch Verlag(최윤영 역. 개인의 발견 : 어떻게 개인을 찾아가는가, 1500-1800. 서울 : 현실문화연구, 2005.).

Ekman, P. (1982). *Emotions in the human face*(2nd ed.). Cambridge, UK : Cambridge University Press.

Fiske, A. P., Kitayama, S., Markus, H. R., & Nisbett, R. E. (1998). The cultural matrix of social psychology. In D. T. Gillbert, S. T. Fiske, & G. Lindzey(Eds.), *The handbook of social psychology*(4th ed., Vol.2, pp.915-981). Boston, MA : McGraw-Hill.

Geen, R. G. (1995). *Human motivation : A social psychological approach*. Pacific Grove, CA : Brooks/Cole.

Gergen, K. J., & Davis, K. E. (Eds.). (1985). *The social construction of the person.* New York : Springer.

Greenfield, P. M. (2000). Three approaches to the psychology of culture : Where do they come from? Where can they go? *Asian Journal of Social Psychology 3*, 223-240.

Hall, C. S., & Lindzey, G. (1978). *Theories of personality* (3rd ed.). New York : Wiley(이상로, 이관용 역. 성격의 이론. 서울 : 중앙적성출판부, 1987.).

Heine, S. J., & Lehman, D. R. (1997). The cultural construction of self-enhancement : An examination of group-serving biases. *Journal of Personality and Social Psychology, 72,* 1268-1283.

Hjelle, L. A., & Ziegler, D. J. (1981). *Personality theories : Basic assumption, research, and applications*(2nd ed.). New York : MaGraw-Hill(이훈구 역. 성격심리학. 서울 : 법문사, 1983.).

Hofstede, G. (1980). *Culture's consequences : International differences in work-related values.* Beverly Hills, CA : Sage.

Hofstede, G. (1991). *Cultures and organizations : Software of the mind.* London : McGraw-Hill(차재호, 나은영 역. 세계의 문화와 조직. 서울 : 학지사, 1995.).

Jung, C. G. (1923/1971). Psychological types. In Read et al.(Eds.), *The collected works of C. G. Jung* (Vol.6, pp.1-495). Princeton, NJ : Princeton University Press.

Kagitcibasi, C. (1994). A critical appraisal of individualism and collectivism : Toward a new formulation. In U. Kim, H. C. Triandis, C. Kagitcibasi, S. C. Choi, & G. Yoon(Eds.), *Individualism and collectivism : Theory, method, and applications*(pp.52-65). Thousand Oaks, CA : Sage.

Kagitcibasi, C. (1997). Individualism and collectivism. In J. W. Berry, M. H. Segall, & C. Kagitcibasi (Eds.), *Handbook of cross-cultural psychology*(2nd ed., Vol.3, pp.1-49). Boston, MA : Allyn & Bacon.

Kagitcibasi, C., & Berry, J. W. (1989). Cross-cultural

www.kci.go.kr

psychology : Current research and trends. *Annual Review of Psychology*, *40*, 493-531.

Kim, U. (1995). *Individualism and collectivism : A psychological, cultural and ecological analysis*. Nordic Institute of Asian Studies (NIAS) Report Series, No.21. Copenhagen, Denmark : NIAS Books.

Kitayama, S., Markus, H. R., Matsumoto, H., & Norasakkunkit, V. (1997). Individual and collective processes of self-esteem management : Self-enhancement in the United States and self-criticism in Japan. *Journal of Personality and Social Psychology, 72,* 1245-1267.

Laurent, A. (1993). *Historie de l'individualisme*. Paris : Presses Universitaires de France(김용민 역. 개인주의의 역사. 서울 : 한길사, 2001.).

Lukes, S. (1973). *Individualism*. New York : Harper & Row.

Markus, H. R., & Kitayama, S. (1991a). Culture and the self : Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review, 98*, 224-253.

Markus, H. R., & Kitayama, S. (1991b). Cultural variation in the self-concept. In J. Strauss & G. R. Goethals (Eds.), *The self : Interdisciplinary approaches*(pp. 18-48). New York : Springer.

Markus, H. R., & Kitayama, S. (1994a). A collective fear of the collective : Implications for selves and theories of selves. *Personality and Social Psychology Bulletin, 20*, 568-579.

Markus, H. R., & Kitayama, S. (1994b). The cultural construction of self and emotion : Implications for social behavior. In S. Kitayama & H. R. Markus (Eds.), *Emotion and culture : Empirical investigations of mutual influence* (pp.89-130). Washington, DC : American Psychological Association.

Matsumoto, D. (1989). Cultural influence on the perception of emotion. *Journal of Cross-Cultural Psychology, 20,* 92-105.

Matsumoto, D. (2000). *Culture and psychology : People around the world*(2nd ed.). Belmont, CA : Wadsworth.

McAdams, D. P. (2001). *The person : An integrated introduction to personlity psychology*(3rd ed.). Orlando, FL : Harcourt College Publishers.

Mizokawa, D. T., & Ryckman, D. B. (1990). Attributions of academic success and failure : A comparison of six Asian-American ethnic groups. *Journal of Cross-Cultural Psychology, 21*, 434-451.

Morris, M. W., & Peng, K. (1994). Culture and cause : American and Chinese attributions for social and physical events. *Journal of Personality and Social Psychology, 67*, 949-971.

Needham, J. (1969). *Science and civilization in China*(3 Vols.). Cambridge, UK : Cambridge University Press(이석호, 이철주, 임정대 역. 중국의 과학과 문명. 서울 : 을유문화사, 1986.).

Nisbett, R. E. (2003). *The geography of thought : How Asians and Westerners think differently and why.* New York : Free Press.

Nisbett, R. E., Peng, K., Choi, I., & Norenzayan, A. (2001). Culture and systems of thought : Holistic vs. analytic cognition. *Psychological Review, 108*, 291-310.

Norenzayan, A, Choi, I., & Nisbett, R. E. (2002). Cultural similarities and differences in social inference : Evidence from behavioral predictions and lay theories of behavior. *Personality and Social Psychology Bulletin, 28,* 109-120.

Oyserman, D., Coon, H. M., & Kemmelmeier, M. (2002). Rethinking individualism and collectivism : Evaluation of theoretical assumptions and meta-analyses. *Psychological Bulletin, 128,* 3-72.

Peng, K., & Nisbett, R. E. (1999). Culture, dialectics and reasoning about contradition. *American Psychologist, 54,* 741-754.

Rhee, E., Uleman, J. S., Lee, H. K., & Roman, R. J. (1995). Spontaneous self-descriptions and ethnic identities in individualistic and collectivisitic cultures. *Journal of Personality and Social Psychology, 69*, 142-152.

www.kci.go.kr

Ross, L., & Nisbett, R. E. (1991). *The person and the situation : Perspectives of social psychology*. New York : McGraw-Hill.

Rothbaum, F., Weisz, J. R., & Snyder, S. S. (1982). Changing the world and changing the self : A two-process model of perceived control. *Journal of Personality and Social Psychology*, *42,* 5-37.

Sedikides, C., & Brewer, M. B. (Eds.) (2001). *Individual self, relational self, collective self*. Philadelphia, PA : Psychology Press.

Stevenson, H. W., & Stigler, J. W. (1992). *The learning gap*. New York : Summit Books.

Stigler, J. W., Smith, S., & Mao, L. (1985). The self-perception of competence by Chinese children. *Child Development*, *56*, 1259-1270.

Suh, E., & Diener, E. (1995). Subjective well-being : Issue for cross-cultural research. 한국심리학회 편, 삶의 질의 심리학(pp.147-165). 서울 : 한국심리학회.

Tönnies, F. (1887/1957). *Community and society*(C. P. Loomis, Trans.). East Lansing, MI : Michigan State University Press.

Triandis, H. C. (1988). Collectivism versus individualism : A reconceptualization of a basic concept of cross-cultural psychology. In G. K. Verma & C. Bagley (Eds.), *Cross-cultural studies of personality, attitudes and cognition*(pp.60-95). London : Macmillan.

Triandis, H. C. (1989). The self and social behavior in differing cultural contexts. *Psychological Review, 96*, 506-520.

Triandis, H. C. (1995). *Individualism and collectivism.* Boulder, CO : Westview.

Tu, Wei-Ming (1985). Selfhood and otherness in Confucian thought. In A. J. Marsella, G. A. DeVos, & F. L. K. Hsu(Eds.), *Culture and self : Asian and Western perspective*(pp.231-251). New York : Tavistock.

Tu, Wei-Ming (1996). *Confucian tradition in East Asian modernity*. Cambridge, MA : Harvard University Press.

Weisz, J. R., Rothbaum, F. M., & Blackburn, T. C. (1984). Standing out and standing in : The psychology of control in America and Japan. *American Psychologist*, *39,* 955-969.

Wiggins, J. S. (1992). Agency and communion as conceptual coordinates for the understanding and measurement of interpersonal behavior. In W. M. Grove & D. Cicchetti(Eds.), *Thinking clearly about psychology*(pp.89-113). Minneapolis, MN : University of Minnesota Press.

www.kci.go.kr

韓國心理學會誌: 社會 및 性格
Korean Journal of Social and Personality Psychology
2007, Vol. 21, No. 4, 21~53

The Confucian Origin of the East Asian Collectivism

Geung-Ho Cho

Sogang University

Compared with the individualistic culture of Western countries (e.g. America, Canada, Australia, Britain, France, Germany, and Netherlands etc.), East Asian countries (e.g. Korea, Japan, China, Taiwan, Hong Kong, and Singapore etc.) have the collectivistic culture. People in these two cultures have different psychological and behavioral tendencies. In individualistic culture, they place high values on the independence and autonomy, frank expression of private feelings and needs, and stable consistency between personal dispositions and behaviors. On the other hand, in collectivistic culture they strive to achieve interdependence and harmony with others, to control the private feelings and needs, and to change themselves in accordance with their situations and relations with others. On the background of these differences, there lie different views of human being in general and the self-construal. That is, those living in the individualistic culture have individual-centered view of human being and independent (and separate) self-construal; in contrast with this, those in the collectivistic culture have relation-centered view of human being and interdependent (and holistic) self-construal. In this paper, the author tried to explicate the origins of these cultural differences in the traditional systems of thought in the Western and East Asian societies, and their theories of ideal person derived from these systems. From these review, it was found that the origin of Western individualism lies in the ideocentric liberalism, and that of East Asian collectivism lies in the strong tradition of Confucianism.

Keywords: **Individualism-Collectivism; View of Human Being(Individual-centered vs. Relation-centered); Self-construal(Independent vs. Interdependent); Liberalism-Confucianism**

원고접수 : 2007년 9월 11일
심사통과 : 2007년 10월 22일

www.kci.go.kr