

『孟子』 「浩然之氣 章」의 텍스트언어학적 접근

이석규
(경원대학교)

1. 서론

인간에게 언어가 얼마나 소중한가, 절대적인 위치를 차지하는가는, 보통의 인간이 일상생활 속에서 하루에 약 10만 단어를 사용한다는¹⁾ 사실을 강조하지 않아도 누구나 충분히 인식하고 있는 사실이다. 인간은 언어를 통하여 서로 교제하고 협동하며 문화를 창조한다. 이를테면 인간은 언어를 통하여 삶을 영위하고 있는 셈이다.

언어는 아주 혼한 일상의 언어부터 고도의 문화적 언어에 이르기까지 천변만화의 다양한 모습과 형태로 발현된다. 그러므로 인간의 언어사용은 일상생활을 평범하게 영위해 나가는 문제에서부터 사람과 사람 사이의 이해, 협조, 설득, 감화, 감동, 기쁨, 재미, 위안, 문제해결, 문화창조에 이르기까지, 그리고 진리에 대한 근본적인 깨달음에 이르기까지 그 원인과 결과가 바로 이 언어사용의 산물이라고 할 수 있는 것이다. 개인뿐만 아니라 국가나 사회도 바로 이 언어에 의하여 움직이고 통제되며 창조적으로 방향을 잡아 나가는 것이다. 그러므로 최현배(1937) 선생도 “한 겨레의 문화 창조의 활동은 그 말로써 들

【Keywords】 a text linguistic approach, macro-structure, cognitive mechanisms, symbolic structure, imperturbable mind, benevolence-righteousness, wisdom

- 1) 개인적으로 대화를 할 때 시간당 평균 4, 5천 단어를 사용하며 라디오나 TV 아나운서들은 평균 8, 9천 단어를 쓴다고 한다. 그리하여 하루종일 라디오를 듣고 TV를 시청하며 독서를 하는 등 일상생활을 영위한다면 하루 평균 10만 단어를 소화한다는 이야기가 된다. 더구나 특수한 직업에 있는 사람들은 이보다 훨씬 더 많은 말들을 사용하고 있다(김진우, 1985, p.9 참조).

어가며, 그 말로써 하여가며, 그 말로써 남기나니: 사람의 생각을 소리로 나타낸 것을 말이라고 하느니라.”라고 하였다.

그런데 인간에게 이처럼 중요한 언어문제에 관한 동양과 서양의 접근 방식은 상당히 다르게 나타나고 있다. 서양에서는 그들의 기질과 사고경향에 부합하는 분석적 방법으로 언어문제에 접근하였다. 그리하여 문장 이하의 언어 구성성분에 대한 전반적인 체계와 구조 그리고 그것을 이루는 규칙과 원리를 규명하는데 노력을 경주하여 왔다.

한편 동양적 관점에서는 언어는 성장함에 따라 저절로 습득되는 것이므로 언어자체를 분석하는 문제는 거의 관심을 가지지 않았다고 할 수 있다. 그보다는 주로 ‘언어 사용’의 문제에 관심을 가졌는데, 그나마 서양의 그것과 접근 방식이 사뭇 대조적이라고 할 수 있다.

이 논문은 동양의 가장 중요한 고전 중에 하나인 『孟子』에서 「浩然之氣章」²⁾을 발췌하여 텍스트 언어학적인 방법론으로 분석을 시도함으로써, 텍스트 수용에 관한 이론적 검증 및 문제점을 발견하고자 하며 또한 그에 대한 실질적인 이해에 도움이 되고자 한다. 또한 이 과정에서 동양철학의 연구자들이 많은 관심을 갖고있는 부분, 곧 浩然之氣 章의 내용을 천착하는 기회로 삼고자 하며 또한 동양적 언어관에 관하여서도 개관하는 기회로 삼고자 한다. 아울러 동양적 언어관이 21세기 언어 연구의 방향에 어떠한 영향을 미칠 수 있는 지에 관하여서도 이 기회를 빌어 살펴보고자 한다.

2. 텍스트 수용 이론의 적용

언어학 연구는 소쉬르(Saussure 1916) 이래 지난 한 세기 동안 눈부신 발전

2) “孟子”는 梁惠王章句 上으로부터 盡心章句 下까지 모두 14개의 章句로 되어 있는데 본고에서 다루려는 부분은 騰文公章句 上의 일부로서 이 부분에 대한 명칭이 따로 있는 것은 아니지만 맹자의 浩然之氣에 관한 논의가 나오는 부분으로 유명하다. 그런 연유로 특히 이 부분을 속칭 浩然之氣 章이라고 하기도 한다. 여기서는 이 텍스트를 지칭하는 데 있어서 편의상 그냥 [浩然之氣 章]이란 명칭을 사용하고자 한다.

을 이루었다. 종래의 어원에 관한 탐구를 넘어서 언어 연구의 방법론과 관점의 다면화를 바탕으로, 문장이하의 단위들을 분석하여 문법과 규칙, 그리고 언어의 각 단위에 관한 구조와 원리를 밝히고 체계화 하였다. 그러나 텍스트의 기술에 관해서는 관심을 갖지 않았다. 오히려 대부분의 언어학자들은 언어학을 언어체계와 언어사용에서의 언어적 특성에 관한 문제, 즉 ‘문법’에 국한해야 한다는 견해가 지배적이었다.

그러나 모든 분야에서 텍스트 및 언어사용 문제에 관한 관심이 없었던 것은 아니다. 연설 등 공적인 커뮤니케이션의 문체적 형식을 통하여 설득하는 문제에 접근한 고전 수사학을 비롯하여 문체론³⁾ 및 문예학⁴⁾ 등에서도 꾸준히 텍스트 문제를 추구해온 셈이다. 이들은 문학 등 텍스트 범주의 제한이 있기는 하지만, 아무튼 텍스트 언어학의 선구임에는 틀림없다.

이와는 달리 화용론, 화행이론 등은 언어를 실제의 ‘언어행위’라는 관점에서 ‘언어 사용’의 연구에 접근하고 있다.⁵⁾ 이 밖에도 담화 분석이론 등을 포함한 모든 노력이 바탕이 되어 텍스트언어학적 연구가 체계를 잡기 시작하였다.

텍스트언어학은 체계중심의 추상문법인 언어학과는 달리 맥락 중심이다. 추상문법은 언어를 하나의 체계, 즉 전체의 인지적 작업의 자료가 되는 언어 단위들의 집합체로 본다. 그러나 실제로 언어의 내용들은 이처럼 잠재적 상태에서 식별되는 것이 아니다. 잠재성을 지닌 채 갈무리되어 있다가 통화과정의

- 3) 현대적 문체론은 대체로 언어의 문장을 사용하는 주체로서의 화자의 태도가 언어행위에 어떻게 반영될 수 있는가를 분석하였다는 점에서 표현성 연구와 개인적 문학어의 특성 연구로 대별된다.
- 4) 문예학은 발생의 기원에 관하여는 논외로 한다할지라도 문학적 텍스트의 구조와 기능 및 효과에 특별히 초점을 맞추으로써 텍스트언어학과는 구별하고 있다. 그러나 그 또한 텍스트의 한 분야이므로 연구방법론에서 서로 간의 방법론 개발 등 상호간의 협조와 노력을 통하여 근본적인 여러 가지의 문제 해결에 있어서 바람직한 발전을 이룰 수 있을 것으로 보인다.
- 5) 이들은 문장 속의 명제를, 언어를 사용하는 주체로서의 화자의 태도가 언어행위에 어떻게 반영될 수 있는가를 ‘언어학적 분석 방법’으로 접근하였다. 그것은 언어의 특성 규명 외에도 언어사용의 문제에 접근하였다는 점에서 상당한 공헌이 인정되지만 그렇다고 해서 언어사용의 문제를 본격적으로 다룬 것도 아니고 또한 근본적인 해결 방안을 제시하고 있는 것도 아니다.

구체적 맥락 속에서 비로소 명시적 의미를 드러내게 되는 것이다. 텍스트 언어학은 특히 이러한 점에 유의한다. 따라서 텍스트 언어학은 문장 이상의 언어 단위 곧 텍스트를 연구 대상으로 하고 있다는 점, 언어를 잠재적 체계라고 보지 않고 현실이라고 하는 시간 속에서 실현되고 있는(시간성 또는 실현성) 역동적인 활동으로 인식하고, 그런 전제에서 텍스트의 생산과 수용의 문제를 해결하려 하는 점이 가장 뚜렷한 특징이라고 할 수 있다.

보그란데/ 드레슬러(1981)에서는 의도성(intentionality)과 용인성(acceptability), 정보성(informativity), 상황성(situationality), 텍스트상호성(intertextuality), 응집성(coherence), 응결성(cohesion) 등 일곱 가지의 텍스트성을 제시한 바 있다. 이 일곱 가지 텍스트성은 어느 하나도 텍스트를 생산 수용하는 과정에서 중요하지 않은 것이 없다.⁶⁾ 따라서 이들 일곱 가지의 텍스트성을 구체적으로 천착하고 그것들의 연관성 및 모든 텍스트성의 종합적 효과를 추구하고 고찰하는 것이야말로 텍스트의 생산과 수용, 그리고 그것을 통하여 일어나는 의사소통의 모든 근본적인 문제를 해결하는 최선의 방법 중에 하나라고 할 수 있는 것이다. 물론 텍스트 연구 목적에 따라 어떤 텍스트성의 관점만을 집중적으로 추구할 수도 있다.

또한 가지 텍스트 언어학적 접근의 중요한 측면이 진행과정에서의 접근인데, 보그랑드/ 드레슬러(1981)에서는 텍스트를 절차적 접근이란 관점에서 다음과 같은 ‘텍스트 산출모형’을 제시하고 있다.⁷⁾

- ① 계획하기: 목표설정과 텍스트 종류선택 단계
- ② 착상: 수사학의 “착상(invention)”, “생각 찾기”에 해당, 텍스트의 주제, 내용의 내적 형태
- ③ 전개: 내용을 기억장치에 내적으로 조작하여 배열한다.
- ④ 표현: 정신적 표상에 적합한 언어 표현을 찾는다.
- ⑤ 문법적 종합: 찾은 표현들이 문법에 맞게 선형으로 연결되어 표층텍스트에

6) 특히 보그란데(1981)에서는 이들 일곱 가지 텍스트성 중에서 하나라도 구비되어 있지 않으면 텍스트로 성립할 수 없다고까지 주장하고 있다.

7) 보그란데(1981, pp.58~65) 하이네만(1991, 백설자 역), pp.114-115 참조.

배열된다.

이상 다섯 단계는 선형으로 차례차례 진행되는 것이 아니라 동시에 작용하지만 각 단계의 활성화 정도는 일정하지 않다. “텍스트 수용” 모형은 위의 중요 처리단계와 비슷하게 반대방향으로 진행된다. ①문법 분석 ②개념 불러내기 ③ 압축하여 중점 인식하기 ④생각 되불러내기 ⑤계획 되불러내기의 순이다.

여기에서 ①문법 분석은 응결성(cohesion)을 수용하는 단계이고 ②, ③, ④, ⑤는 응집성(coherence), 의도성(intentionality)과 관련하여 용인하는 단계이다.

한편 반 다이크는 문구조와 문연속구조를 미시구조(mikrostruktur)로, 추상적, 이론적 구조로서 총괄적 의미구조를 거시구조(makrostruktur)로 구분하였다. 반 다이크(1980, p.74-76) 이에 따르면 모든 텍스트는 문연속으로 기술되기 때문에 문연속의 선적 연관성(미시구조 상에서)을 만족시키는 동시에, 총괄적 연관성(거시구조 상에서)을 만족시켜야 한다는 것이다. 또한 텍스트가 가진 ‘비언어학적’인 자질의 전형적인 예로서, 이야기나 논증이 지닌 초구조(superstruktur)를 제시한다. 이러한 초구조는 텍스트에 언어로 표현되지만, 구조 자체는 좁은 의미에서 볼 때 언어적 또는 언어학적 성질의 것이 아니어서 그림에 의해서도 나타낼 수 있다고 보았다.⁸⁾

한편 텍스트 언어학과는 별도로 하나의 텍스트를 통한 커뮤니케이션의 효율성 및 유효성을 제고하기 위한 방안으로 독서론적 접근도 있다. 이 분야는 주로 텍스트 수용에 관한 부분에 한정되어 있기는 하다. 모티머J 아들러(민병

8) 반 다이크(1980:208)에서는 텍스트 유형을 표시해주는 총괄적 구조인 초구조를 텍스트의 형식(form)으로, 거시구조를 텍스트의 내용(inhalt)으로 보고, 동일한 사건도 커뮤니케이션 맥락에 따라 다양한 텍스트 형식으로 나타낼 수 있다고 했다. 또한 초구조는 텍스트 유형을 표시해 주는 총괄적 구조로서, 문법적 바탕에 근거하고 있지 않다는 점에서 초문법적이며, 언어공동체 화자들이 대부분 초구조를 형성하는 인지적 규칙/ 절차나 범주체계를 알고 있고 또 사용한다는 점에서 경험론적이며, 텍스트의 유형이 문화적으로 대개 규정되어 있다는 점에서 관습적인 성격을 띄고 있다고 하겠다. 반 다이크의 미시구조는 보그란테/ 드레슬러의 응결성의p념에 응집성의 미시구조를 포함하는 개념으로 쓰이고 있다.

덕 역(1994))에서는, 쓰기, 말하기와는 달리 읽기, 듣기는 완전히 수동적이라고 생각하는 사람이 적지 않은데, 실은 이 또한 적극적인 활동이라는 점을 강조하면서 엑스선과 같이 투시할 수 있는 눈으로 글의 구조를 파악해야 하며, 그 책의 통일성을 명확히 알아야 한다고 주장하고 있다. 이 과정에서 반드시 필요한 것은 날카로운 관찰력, 틀림없는 기억력, 풍부한 상상력, 그리고 분석과 사고에 의해 단련된 지성, 이러한 모든 것이 요구되지만 특히 중요한 것은 아날로지(유추, 추론)라고 주장한다.

그런데 이처럼 여러 가지 관점에서 텍스트 수용의 이론이 제기되고 있으나 결국 텍스트 수용자가 텍스트의 정보와 생산자의 의도를 발견할 수 있는 유일한 단서는 텍스트에 나타나 있는 언어의 연쇄뿐이다. 수용자는 그것이 표현하고 있는 의미를 수집함으로써 텍스트전체의 의미를 구축해 나가지 않으면 안 된다. 그리고 텍스트 전체의 통일성, 일관성, 강조성 등의 측면에서 내용 및 조직의 적절성을 판단하며 수용행위를 하게 되는 것이다. 이때에 선행지식, 세계지식을 동원하여 내적인 맥락과 연결을 시도하게 되는데, 이에 관하여 김혜정(2002)에서는 반 다이크의 텍스트의 구조이론을 원용해서 다음과 같은 가설을 세우고 있다.

텍스트 외적 세계란 텍스트 내적 세계에서 의미해석에 공조하기 위해 독자에 의해 수의적으로 동원되는 ‘관념적 자원’으로서, 지식의 성격을 지닌다. 이러한 텍스트외적 지식은 다시 맥락(context)과 가치(value)에 관한 것으로 대별된다. 지식의 형태로 존재하는 텍스트 외적 세계는 세계지식(상식), 배경지식, 스키마(개념의 망구조) 등으로 불릴 수 있으며, 텍스트 상호성(intertextuality)을 기반으로 하는 관념적 텍스트 혹은 텍스트의 다발로 제시된다고 하면서 다음과 같이 요약 정리하고 있다.⁹⁾

9) 김혜정(2002, pp.44~50)에서는 “비관적 읽기의 인지구조”를, 텍스트의 인지 과정에 관여하는 대상으로 텍스트 내적 세계와 텍스트 외적 세계의 범주로 구분하고, 텍스트 내적 세계는 텍스트의 의미체계로서 문장과 문연속에 대한 응집성과 텍스트 유형에 대한 인지를 바탕으로 형성되는 것으로 본다. 또 하나의 범주는 텍스트 외적 세계로서 맥락의미의 체계를 형성하게 되며, 개별 텍스트가 궁극적으로 말하고자하는 필자의 숨겨진 의도와 사회 문화적 맥락에서의 생성동기 및 목적 등에 대한 탐

텍스트의 내재적 세계	미시구조 차원	문장의 통사구조 및 수사적 표현 방식에 대한 인지
	거시구조 차원	주제 및 의미의 지시적 흐름에 대한 인지
텍스트 외적 세계	초구조 차원	구조의 유형 및 관계(기능) 인지
	맥락적 차원	텍스트상호성을 지닌 맥락의 인지
	가치적 지식 차원	가치관, 사회적 윤리 규범에 대한 인지

또한 김혜정(2002, p.157~163)에서는 ‘구성주의적 의미구성 과정의 8단계 인지모형’을 다음과 같이 제시하고 있다.

<구성주의적 의미구성의 8단계>

의미1 → 의미구조1 → 실현체로서의 텍스트 → 가상체로서의 텍스트2 → 의
<생산자>...(기호화).....<음성실현체>.....(음성조합).....

미구조2 → 의미2 → 의미3 → 재생산체로서의 텍스트3
(해호화).....(창조화).....<수용자>

- ① 의미1: 생산자가 의도한 텍스트 궁극적 목적으로 수용자에 의해 가정될 수는 있으나 확인될 수는 없다.
- ② 의미구조1: 생산자의 아이디어로 기호로 기호화되기 전의 생산자의 머리 속 적에 짜여지는 의미의 구조체(생산자의 거시구조도 포함)
- ③ 실현체로서의 텍스트: 표현된 발화체, 곧 텍스트
- ④ 가상체로서의 텍스트2: 감각기관에 의해 경험적으로 지각된 상태
- ⑤ 의미구조2: 수용자가 텍스트의 응결성과 응집성을 통하여 텍스트의 심층적 의미구조를 재구성한 텍스트의 개요(수용자의 거시구조 포함)
- ⑥ 의미2: 수용자의 텍스트 목적 및 텍스트 생산자의 아이디어에 대한 추론적·비판적 이해
- ⑦ 의미3: 의미2+ 텍스트 외적의미로서 사회문화적 맥락의미+ 수용자의 가치

구를 가능하게 하는 관련 배경지식, 스키마, 가치관 등으로 구성되어 있는데, 이러한 텍스트의 외적 세계에서 회상되는 의미체계는 텍스트상호성을 띠며, 텍스트 외적 세계에 대한 인지 범주가 넓을수록 독자는 텍스트의 의미를 더욱 풍부하게 해석할 수 있다고 한다.

판단의 결과

- ⑧ 재생산체로서의 텍스트3: 수용자의 인지체계 내의 대안적·창조적·보완적·문제해결 과정적 텍스트

이러한 이론의 모델은 모두 텍스트를 수용하는 문제에 있어서 흠잡을 데 없는 이론을 제공해 주고 있다. 다만 본고에서는 주로 ‘孟子’의 ‘浩然之氣’ 章의 의미내용을 천착하는 것이 목적이므로 주로 반 다이크의 구조이론을 중심으로 접근하려 한다. 단지 이 글에서 다루는 텍스트가 번역문이고 논문의 목적과 직접적인 관계가 적은 미시구조와 초구조 문제는 덮어두고 거시구조 부분을 집중적으로 분석하되 그 과정에서 위에서 언급한 텍스트 내적 외적 세계의 각 차원에 따른, 예컨대 맥락, 세계지식, 가치, 등의 작용과 이를 통한 유추 등 인지과정 전반을 살피는 방향으로 논지를 전개하고자 하는 것이다. 그리고 그것은 김혜정(2002)에서 제시한 구성주의적 의미구성 단계 중 [의미구조2, 의미2, 의미3, 재생산체로서의 텍스트3]의 분석과 겹치는 것이며 보그란테(1981)에서 제시한 텍스트성 중에 응집성, 정보성, 의도성, 용인성, 상황성, 텍스트상호성과 관련되는 부분이다.

이제 먼저 浩然之氣 章을 거시구조를 ‘거시구조 1~거시구조 5’의 5단계로 분석하고자 한다.

3. 浩然之氣 章의 구조분석

3.1. 텍스트 전문

- s1 公孫丑가 물었다. “선생님께서 齊나라의 卿相의 자리에 오르시어 道를 행할 수 있게 되신다면, 비록 이로 말미암아 패업을 이루거나 왕업을 이룬다 해도 이상하지 않을 것입니다. 이와 같다면 마음이 동요되지 않을까요? 아니면 그렇지 않습니까?”
- s2 맹자께서 말씀하셨다. “아니다. 나는 40세가 되었으니 마음이 동요되지 아니한다.”
- s3 “그렇다면 선생님께서 孟賁보다 크게 뛰어나십니다.”

s4 “그것은 어렵지 않은 것이다. 告子도 나보다 먼저 마음이 동요되지 아니 하였다.”

s5 “마음이 동요되지 않는데 방법이 있습니까?”

s6 “있다.

p1 北宮黝가 용기를 기른 방법은, 피부가 찢려도 움직이지 아니하며 눈이 찢려도 피하지 않았다. 털끝만큼이라도 남에게 꺾이면 시장이나 조정에서 종아리를 맞는 것처럼 여겼으므로 褐寬博에게도 (모욕을) 받지 않고 또한 萬乘의 임금에게도 (모욕을) 받지 않으며, 萬乘의 임금을 찌르는 것을 褐夫를 찌르는 것처럼 보아서 제후를 두려워함이 없으며 (자기를) 험담하는 소리가 들리면 반드시 보복하는 것이었다.

p2 孟施舍가 용기를 기른 방법은, ‘이기지 못하는 것을 이기는 것처럼 보는 것이니, 적을 헤아린 뒤에 진격하며 이길 것을 고려한 다음에 會戰한다면 이는 (적의) 삼군을 두려워 하는 자이다. 내 어찌 필승만을 할 수 있겠는가? 두려워하지 않을 수 있을 뿐이다.’라고 말하는 것이었다.

p4 孟施舍는 曾子와 유사하고

p5 北宮黝는 子夏와 유사하니, 이 두 사람의 용기에 대해서는 누가 더 나은지 모르겠거니와

p6 그러나 孟施舍의 지킴이 더 치밀하다(요약하다).

p7 옛날에 중자가 子襄에게 말하기를 ‘자네는 용기를 좋아하는가? 내 일찍이 선생님께서서 큰 용기에 대해서 들었다. ‘스스로 돌이켜 보아서 바르지 않으면 비록 褐寬博이라도 내 두려워하지 않겠는가? 스스로 돌이켜 보아서 바르면 비록 천만의 사람이라도 내 가서 대적할 것이다.’ 라고 하였다.

p8 孟施舍의 지킴은 氣이니 또한 曾子の 지킴의 치밀한(요약한) 것만 못하다.”

s7 “감히 묻겠습니다. 선생님의 不動心과 告子の 부동심을 들을 수 있겠습니까?”

s8

p1 “고자는 말하기를, ‘말에서 납득이 되지 아니하면 마음에서 구하려하지 말며, 마음에서 납득되지 아니하면 몸에서 구하려고 하지 말라.’고 하였는데,

p2 마음에서 납득되지 아니하면 몸에서 구하지 말라 한 것은 可하지만, 말에서 납득이 되지 아니하면 마음에서 구하지 말라는 것은 不可하다.

p3 대저 志는 氣를 거느리는 장수이고 氣는 몸에 가득 차 있으며, 대저 志는 至上이고 氣는 그 다음이다.

p4 그러므로 ‘그 志를 간직하면서도 그 氣를 난폭하게 하지 않는다.’고 한 것이다.”

s9 “이미 志는 至상이고 氣는 그 다음이라고 하시고 또 그 志를 간직하면서도 그 氣를 난폭하게 하지 않는다고 하신 것은 무슨 뜻입니까?”

s10 “志가 한결같으면 氣를 움직이고 氣가 한결같으면 志를 움직이는 것이니, 지금 넘어지거나 달리는 것은 氣의 작용이나, 도리어 그 마음을 움직이는 것이다.”

s11 “감히 묻겠습니다. 선생님께서는 어디에 장점이 있습니까?”

s12 “나는 말을 알며(知言) 나는 나의 浩然之氣를 잘 기른다.”

s13 “감히 묻겠습니다. 무엇을 浩然之氣라고 합니까?”

s14

p1 “말하기가 어렵다.

p2 그 氣의 양상은 지극히 크고 지극히 굳세니, 곧게 하는 것으로 길러서 해침이 없으면 하늘과 땅 사이에 딱 차게 된다.

p3 그 氣의 양상은 義와 道에 배합되는 것이니, 이것이 없으면 쭈그러든다.

p4 이 浩然之氣는 義가 축적하여 만들어지는 것이니 (하나의) 의가 갑자기 엄습하여 취하는 것이 아니다.

p4 행한 것이 마음에 만족스럽지 아니함이 있으면 쭈그러든다.

p5 그러므로 내가 일찍이 ‘告子는 애당초 義를 알지 못한다고 말한 것이니, 이는 義를 바깥에 있는 것으로 여기기 때문이다.

p6 반드시 (호연지기를 기르는 것을) 일삼으면서 효과를 미리 기대하지 말며, (역지로) 助長하지도 말아야 한다. (그리하여) 宋나라 사람처럼 하지 말아야 한다.

p7 송나라 사람 중에 곡식의 싹이 자라지 않음을 안타까이 여겨 뽑아 놓은 자가 있었는데 비실거리며 돌아와 자기 집사람에게 말하기를, ‘오늘은 피곤하다. 나는 곡식의 싹을 도와서 자라게 하였다.’고 하자, 그 아들이 달려가서 보니 곡식의 싹은 말라 있었다.

p8 천하에는 곡식의 싹을 도와서 자라게 하지 않은 자가 적다.

p9 유익함이 없다고 생각해서 내버려두는 자는 곡식의 싹에 김을 매지 아니하는 자이고, 도와서 자라게 하는 자는 곡식의 싹을 뽑는 자이니, 이는 비단 유익함이 없을 뿐만 아니라 또한 해치는 것이다.

s15 “무엇을 知言이라 합니까?”

s16

- p1 “비뚤어진 말(諛辭)에서 그 가리워진 바를 알며,
- p2 방탕한 말(淫辭)에서 그 빠져 있는 바를 알며,
- p3 사악한 말(邪辭)에서 그 이탈된 바를 알며,
- p4 회피하는 말(遁辭)에서 그 곤궁한 바를 아는 것이니,
- p5 그 마음에서 생겨나 그 政治에 해를 끼치며,
- p6 그 정치에서 발로되어 그 일에 해를 끼치나니
- p7 聖인이 다시 나오셔도 반드시 내 말을 따를 것이다.

s17

- p1 “宰我와 子貢은 말을 잘하였고,
- p2 冉牛 · 閔子 · 顏淵은 德行을 잘 하였는데,
- p3 공자께서는 이를 겸하셨으되 ‘나는 辭命에 있어서는 능하지 못하다 하셨으니,
- p4 그렇다면 선생님께서는 이미 聖인이십니까?”

s18

- p1 “아아! 이 무슨 말인가.
- p2 옛날에 子貢이 孔子에게 묻기를 ‘선생님께서 聖인이십니까?’ 하자 孔子께서 ‘聖인의 일은 내가 능하지 못하지만 나는 배우기를 싫어하지 아니하고 가르치기를 게을리 하지 아니한다.’ 하시니,
- p3 子貢이 말하기를, ‘배우기 싫어하지 아니함은 지혜로운 것(智)이고 가르치기를 게을리 하지 아니함은 어진 것인(仁)이니, 어질고 또한 지혜로우시니 선생님께서는 이미 성인이십니다.’ 하였다.
- p4 聖인은 孔子께서도 자처하지 아니하시니 이 무슨 말인가?”

s19

- p1 “전에 제가 들으니 ‘子夏 · 子游 · 子張은 모두 聖인의 한 부분만을 가지고 있었고, 冉牛 · 閔子 · 顏淵은 전체를 갖추고 있으나 미약하다.’ 하였습니다.
- p2 감히 선생님께서 희망하시는 바를 묻겠습니다.”

s20 “이 문제는 잠시 놓아두어라.”

s21 “伯夷와 伊尹은 어떠합니까?”

s22

p1 “道가 같지 아니하니,

p2 제대로 된 임금의 아니면 섬기지 아니하며, 제대로 된 백성은 부리지 아니하고 (세상이) 다스려지면 나아가고 어지러워지면 물러가는 것은 伯夷이고,

p3 ‘누구를 섬긴들 군주가 아니며 누구를 부린들 백성인 아닌가.’ 하여, 다스려진 세상에서도 나아가고 혼란한 세상에서도 나아가는 것은 伊尹이며,

p4 벼슬할 만하면 벼슬하고 그만 들만하면 그만두며, 오래 머무를 만하면 오래 머물고, 빨리 떠날 만하면 빨리 떠나는 것은 孔子이다.

p5 모두 옛 聖人이시니

p6 나는 아직 그것을 행할 수 없지만 원하는 것똥자를 배우는 것이다.”

s23 “伯夷와 伊尹이 孔子에 대해서 이와 같이 동등하십니까?”

s24 “아니다. 生民이 있는 이래로 孔子같은 분은 있지 않다.”

s25 “그렇다면 같은 점이 있습니까?”

s26 “있다. 百里 되는 땅을 얻어서 임금 노릇을 하면 모두 제후들에게 조화 받고 천하를 소유할 수 있거니와, 하나의 의롭지 아니한 일을 하고, 한 사람의 죄 없는 자를 죽이면 천하를 얻는다 하더라도 모두 하지 않을 것이니, 이것이 같은 점이다.

s27 “감히 다른 점을 묻겠습니다.”

s28

p1 “宰我와 子貢과 有若은 지혜로워서 죽히 그 지혜로 聖人을 알아 볼 수 있으니,

p2 (인격이 다소) 낮더라도 자기가 좋아하는 사람에게 아첨하는 데에 이르는 아니한다.

p3 宰我是 말하기를, ‘나의 방법을 가지고 선생님을 관찰한다면, 堯舜보다 현명한 정도가 훨씬 나오시다.’ 고 하였고,

p4 子貢은 말하기를, ‘그 禮를 보면 그 정치 수준을 알 수 있고, 그 음악을 들으면 그 덕을 알 수 있는 것이니, 百世가 지난 뒤에 百世의 왕들의 등치를 매겨보더라도 여길 수 있는 사람이 없으니, (그 禮와 樂의 기준으로 정치 수준과 덕을 살펴본다면) 生民이 있는 이래로 선생님 같은 분은 있지 않았다.’ 고 하였으며,

p5 有若이 말하기를, ‘어찌 오직 백성(사람)뿐이겠는가? 달리는 짐승 중의 麒麟, 나는 새 중의 鳳凰, 언덕 중의 泰山, 고인 물 중에 黃河나 바다와 같은 것이다. 일반 백성 중의 성인도 이와 같은 것으로 종류 중에서 빼어나고, 그 모여있는 무리에서 높이 솟아났으니 生民이 있는 이래로 孔子보다 더 훌륭한 사람은 계시지 않았다.’고 하였다.”

3.2. 구조분석

본문은 漢文으로 되어 있으며, 따라서 현대 언어학의 문장의 개념에 맞아 떨어지지 않는다. 따라서 번역자에 따라서 문장(s)의 수가 달라질 수 있으므로 문장단위로 나누는 것은 무의미하다. 더구나 텍스트 언어학의 기본 관념이 문장을 넘어서, 문연속의 문법적, 의미적 관계를 추구하는 것임을 감안하여, 여기서는 대화 중 한사람의 한 번 말하는 범위를 ‘s’로 나타냈다. 이미 알고 있는 바와 같이 이 텍스트는 대화체로 되어 있으며, 제자인 公孫丑가 스승인 孟子에게 질문하는 부분과, 제자의 질문에 대하여 스승인 孟子가 대답하는 부분으로 이루어진 대화체 형식의 텍스트이다. 물론 화제의 선택권은 제자인 公孫丑가 쥐고있고, 제자에 의해서 선택된 화제를 스승인 孟子가 설명 또는 논증하는 형식을 취하고 있다. 따라서 질문은 비교적 짧고 대답은 상대적으로 긴 것이 많으며, 특히 대답 중에는 구체적 설명을 위하여 여러 개의 명제가 나타나는 경우도 있다. 이 경우 하나의 ‘s’ 안에 여러 개의 명제 ‘p’가 나타나는 것으로 처리하여 p1, p2, p3 ...로 표시하였다. 이것은 순전히 거시구조화하는 과정을 나타내는 편의를 위한 것이다.

텍스트의 거시구조는 배열된 여러 명제에 거시규칙을 적용함으로써 얻을 수 있다. 반 다이크는 4가지 규칙을 제시하고 있는데 그것은 다음과 같다.¹⁰⁾

1. 생략(auslassen)

10) 반다이크(1980, 79-84)에서 제시하고 있는 규칙인데, 한 문장이나 한 사람의 대화 단위(s)에 하나의 규칙만 적용되는 것이 아니라 대부분 두 가지 이상의 규칙이 동시에 적용되는 경우가 많다.

2. 선택(selektieren)
3. 일반화(generalisieren)
4. 구성 혹은 통합(konstruieren oder Integrieren)

거시구조는 의미적 함의(semantische implikation)의 원리를 만족시킨다는 전제 하에 미시구조 혹은 그 아래의 거시구조에 ‘거시규칙’을 적용함으로써 이루어진다. 이의 이해를 돕기 위해 간단히 부연을 하면, 위의 네 가지 규칙을 형식적으로 볼 때, 앞의 두 규칙은 삭제규칙이고 뒤의 두 규칙은 대체규칙이다. 그 중에 첫째 항목인 ‘생략’은 잉여적이며 핵심적이지 않은 정보는 제거될 수 있다는 것이다. 둘째 ‘선택’은 어느 정도의 정보량이 생략된다는 점과 이로 하여 맥락에 직접 관계되는 명제간의 관계는 더욱 강조되거나 명백하게 드러나게 된다. 셋째로 ‘일반화’는 어떤 명제를 더욱 간결하고 전체적 맥락을 분명히 하기 위하여 새로운 명제로 대체함으로써 핵심적 명제 또는 핵심정보를 삭제할 수 있다는 것이며, 넷째 보다 보편적이고 총괄적인 개념으로 구성화 내지 통합화할 수 있다는 것이다. 이들은 모두 선형으로 된 미시구조(응결성 또는 응집성)의 내용을 보다 간결하게 내부구조를 체계화하기 위한 방편으로서의 규칙인 것이다. 따라서 <거시구조>는 텍스트 집합으로서의 동일한 총괄적 의미 형태라고 할 수 있다. 그리고 텍스트의 주제 혹은 대상(화제topic)을 거시구조의 개념으로서 명백히 할 수 있다. 그리고 이러한 주제는 일반적으로 텍스트 내부에서 명시적으로 언급되지는 않지만 명시적일 경우에는 이를 주제어 또는 주제문이라고 한다. 결론적으로 이러한 거시구조는 텍스트가 의미하는 바를 총괄적으로 나타내는 수단이라고 하겠다.

텍스트를 거시구조화하는 과정에서 거시 규칙이 적용되는 과정은 다음과 같다.

텍스트 → 거시규칙 적용 → 거시명제 ← 조건, 논평, 기타

이상의 거시규칙을 적용하여 텍스트 [孟子의 浩然之氣 章]의 거시구조로 만들면 다음과 같다.

3.2.1. 거시구조 1

텍스트문	거시규칙	거시명제
s1	→ 통합 →	不動心이 있으십니까?
s2	→ 선택, 통합	40살이니 不動心이 있다.****
s3	생략	
s4	생략	
s5	일반화	不動心을 기르는 방법이 있는가?
s6		있다.
p1	선택, 일반화, 통합	北宮黝- 어떤 경우에도 남에게 지지 않고 맞섰다
p2	선택, 일반화	孟施舍- 내면의 두려움을 극복하였다.
p3		曾子- 孟施舍와 유사
p4		子夏- 北宮黝와 유사
p5		孟施舍- 北宮黝보다 요약하다
p6	선택,	孔子- 마음이 바르지 않으면 褐寬博도 두렵고, 바르면 천만 사람도 두렵지 않다
p7	통합	孟施舍는 氣를 지킨 것이므로, 증자가 더욱 요약하다.
s7	선택	孟子的 不動心과 告子の 不動心の 비교
s8		
p1	통합	告子の 不動心- [말> 마음> 몸]을 지키는데서 온다
p2	통합	孟子的 不動心- [말≤마음> 몸]
p3	선택	志는 氣의 帥, 志는 至上이고 氣는 그 다음
p4		그러므로 志를 잘 간직하고 氣를 난폭하게 하지 않아야 한다.
s9	생략	
s10	선택	志는 氣를 움직이고 氣역시 志에 영향을 미치기 때문이다.
s11	선택	孟자의 不動心の 장점은?
s12	선택	말을 알고(知言) 나의 浩然之氣를 잘 기른다.

s13	선택	浩然之氣란?
s14		
p1	일반화	말로 표현하기가 어렵다.
p2	선택	지극히 크고 굳세다. 곧은 마음으로 길러 해침이 없으면 하늘과 땅 사이에 꼭 차게 된다.
p3		浩然之氣는 義와 道에 배합되는 것, 이것이 없으면 쭈그러든다. 이는 義의 축적이므로 갑자기 만들어지는 것이 아니다.
p4	선택	행함에 만족스럽지 아니함이 있으면 쭈그러든다.
p5	일반화	告子는 義를 마음 밖에 있는 것으로 여기므로 義를 알지 못한다.
p6	선택	노력하되 효과를 기대하거나 助長하지 말아야 한다.
p7	통합	곡식을 빨리 자라게 하려고 싹을 뽑은 송나라 사람의 예
p8	구성	송나라 사람 같지 않은 사람이 드물다.
p9	일반화	노력을 하지 않거나 조장하는 것은 浩然之氣를 기쁨에 유익한 것이 아니라 해로운 것이다.
s15		知言이란?
s16		
p1		비뚤어진 말(詖辭)에서 그 가리워진 바를 알며,
p2		방탕한 말(淫辭)에서 그 빠져 있는 바를 알며,
p3		사악한 말(邪辭)에서 그 이탈된 바를 알며,
p4		회피하는 말(遁辭)에서 그 곤궁한 바를 아는 것이니,
p5	구성	이런 마음에서 政治에 해를 끼침이 생기며,
p6	구성	그런 정치에서 일에 해를 끼치는일이 생긴다.
p7	선택	聖인이 다시 오셔도 내 말을 따를 것이다.
s17		
p1	생략	
p2	생략	
p3	생략	
p4	일반화 통합	孔子의 제자들보다는 오히려 孔子에 더 가까운 것 같으니 선생님은 이미 聖인이십니까?
s18		

p1	생략	
p2	생략	
p3	선택	子貢이 孔子에게 어질고(仁) 지혜로우시니(智) '聖人'이라고 하였으나.
p4	일반화 통합	孔子께서도 聖人임을 자처하지 않으셨다. 나(孟子)는 물론 聖인이 아니다.
s19		
p1	생략	
p2	통합	선생님은 공자의 제자에 비해 어느 정도의 분이 십니까?
s20	통합	그 문제는 덮어두자.
s21		伯夷와 伊尹은 어떠합니까?
s22		
p1		도가 같지 않다.
p2	일반화	伯夷는 임금과 된 백성이 제대로 되고 다스려지 면 나아가고 그렇지 않으면 물러가는 사람이다.
p3	일반화	伊尹은 군주와 백성이 어떻든 세상이 혼란하든 말든 나아기는 사람이다.
p4		孔子는 벼슬할 만하면 벼슬하고 그만 둘만하면 그만두며, 오래 머무를 만하면 오래 머물고, 빨리 떠날 만하면 빨리 떠나는 분이다.
p5		이분들은 모두 옛 聖人이시다.
p6	선택	나는 공자를 배우고 싶다.
s23	구성	伯夷와 伊尹은 孔子 동등하십니까?
s24		아니다. 生民이 있는 이래로 孔子가 가장 뛰어나시다.
s25	생략	
s26	일반화 구성	이분들의 같은 점은 의롭지 않게 임금이 되지 않 으며, 임금이 되면 천하를 제대로 다스릴 수 있다 는 점이다.
s27		다른 점은?
s28		
p1	구성	宰我와 子貢과 有若은 지혜로워서 聖人을 알아 볼 수 있으며

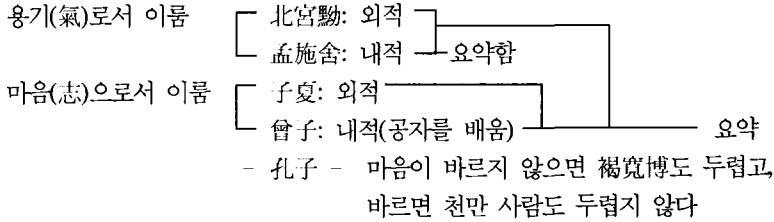
p2	구성	아침할 줄 모르는 사람들이다.
p3	구성	宰我是 孔子가 堯舜보다 훨씬 더 현명하다고 하였고,
p4	구성	子貢은 말하기를 그 禮와 樂를 기준으로 보면 어김없이 정확한 법인데 그로 보면 生民이 있는 이래로 孔子같은 분은 없다고 하였다.
p5	구성	有若은 일반 백성 중의 聖人은, 달리는 짐승 중의 麒麟, 나는 새 중의 鳳凰, 언덕 중의 泰山, 고인 물 중에 黃河와 같다. 生民이 있는 이래로 孔子보다 더 훌륭한 사람은 계시지 않았다.'고 하였다.

3.2.2. 거시구조 2

위에서는 원 텍스트에서 <거시구조 1>을 재구성하였다. 그런데 거시구조를 찾아내는 것은 비유컨대, 마치 커다란 나무에서 그 이파리를 일일이 헤집고 잔가지를 찾아내고 그 다음은 잔가지를 살피서 중간 가지를 찾아내고 다음은 보다 굵은 가지를 찾아내고 그리하여 마침내 원가지와 뿌리를 찾아내는 작업과 같은 것이다. 따라서 이러한 작업은 텍스트의 분량의 정도와 내부 구조의 복잡성과 층위에 따라 상당히 다를 수도 있다. 또한 그것을 추구하는 목적이 나 상황 그리고 사람에 따라서 달라질 수 있다. 왜냐하면 그것은 관점에 따라서 단계 설정과 치밀성의 정도가 달라질 수 있는 것이기 때문이다. 또한 가지 강조하고 싶은 것은 거시구조는 응집성, 곧 그 개념들의 망을 나타내는 것이므로 의미론적 접근이라는 점을 명심해야 한다. 그러므로 일반 수용자들이 텍스트를 접근하는 근본 목적은 바로 텍스트의 거시구조를 정확히 찾아내서 인지하는데 있다고 하겠다. 그리고 <거시구조 2>는 <거시구조 1>에 거시 규칙을 적용해서 얻을 수도 있지만 텍스트나 또는 미시구조에서 직접 얻을 수도 있는 것이다.

이와 같은 입장에서 <거시구조 2>부터는 거시규칙을 적용하는 일을 논의의 편의상 생략하고자 한다.

<不動心>



告자와 孟자의 不動心 비교

告子: [말> 마음> 몸]을 지키는 것
 孟子: [말<마음> 몸] ∴ 志를 지키는 것
 氣도 난폭하게 하지 않음

맹자의 부동심의 장점

知言과 浩然之氣
 浩然之氣: 의의 - 말로 표현하기 어렵다.
 속성 - 지극히 크고 강하다.
 義와 道배합되면 天地 사이에 딱 차고 義가 없으면 쭈그러든다. 告子는 義를 모르므로 그 不動心은 浩然之氣가 아니다.
 기르는 방법 - 항상 마음을 두고 노력하되 助長하지 말아야 한다.
 - 세상 사람들은 노력하지 않거나 助長한다.

知言

- 편벽된 말에서 가리운 바,
- 방탕한 말에서 빠져 있는 바,
- 부정한 말에서 괴리된 바,
- 도피하는 말에서 논리가 궁함을 아는 것-말을 잘 알아들어 잘 못 판단하지 않으므로 不動心을 지킬 수 있다.

맹자와 공자의 위대함

맹자: 智와 仁을 갖춘 孔子께서도 聖人을 자처하지 않으셨다.
 자신에 대한 평가는 회피

공자의 훌륭함

공자의 제자들과 맹자에 대한 비교 질문- 공자는 지와 인을 갖춘 분.
 맹자에 대한 스스로의 평가: 대답을 회피.

伯夷, 伊尹, 孔子의 비교

伯夷: 흑백을 분명히 가리고 옳은 쪽에만 참여

伊尹: 흑백을 가리지 않고 무조건 참여

孔子: 진퇴와 머물음을 순리에 따름

- 나는 공자를 배우고 싶다

공통점: 불의와 불인으로 정권을 잡지는 않는다

다른 점: 지혜와 인품을 갖춘 宰我, 子貢, 有若에 의하면 공자는 堯舜보다 훨씬 나은 태산이나 하해 같은 분으로 生民이 있는 이래 孔子보다 더 훌륭하신 분은 없다.

3.2.3. 거시구조 3

1. 不動心

(1) 용기(氣)를 기르는 방법

(2) 마음(志)을 기르는 방법이 있는데 孔子의 ‘마음을 바로 함’으로써 이루는 것이 최선이다.

① 맹자의 부동심은 知言과 浩然之氣로 이루어진다

㉞ 浩然之氣는 의를 축적함으로써 이루어짐(義)으로써.

㉟ 知言은 말을 잘 알아들어 잘못 판단하지 않음(智)으로써.

2. 不動心을 이룬 사람

(1) 孔子

智와 仁을 갖춘 聖人 孔子

進退와 머물음을 오직 順理에 따르는 분

堯舜보다 훨씬 뛰어나시고 伯夷, 伊尹과도 비교할 수 없는 生民이 있는 이래 가장 뛰어난 분

(2) 孟子- 공자를 배우는 사람

3.2.4. 거시구조 4

不動心은 浩然之氣와 知言으로 완전히 이룰 수 있다.

3.2.5. 거시구조 5

不動心 또는 浩然之氣

이상에서 거시구조를 만들어 가는 과정을 [거시구조 1~거시구조 5]로 나타내 보였는데 이를 통하여 알 수 있는 것은 첫째 거시구조는 글의 길이와 종류에 따라서, 그리고 수용자의 의도나 목적에 따라서 하나에서 여러 개의 거시구조를 만들어 낼 수 있다. 따라서 위의 [거시구조 1~5]는 임의로 만든 것이며, [1~2] 또는 [1~10]까지 얼마든지 다르게 만들 수 있다. 둘째 거시구조는 텍스트의 내용을 드러내는 것이 목적이므로 표현은 다를 수도 있다. 몇 단계의 거시구조를 만드느냐에 따라서 달라질 뿐인 것이다. 셋째 위의 거시구조는 거의 텍스트 내적 세계만을 토대로 하여 만든 것이지만, 텍스트 외적 세계의 여러 차원의 인지 기재를 통하여 창의적인 거시구조를 만들 수 있으며, 특히 시 텍스트나 함의 및 상징성이 강한 텍스트는 이중 삼중의 상징구조를 상정할 수도 있다는 것이다.

4. 텍스트의 창의적 의미 해석

2장에서 보그란데, 반 다이크, 김혜정 등의 텍스트 수용 모형으로 제시된 이론과 상응하는 동양적 이론은 없는 것 같다. 다만 ‘行間’을 읽으라든가 讀書百遍義自見이라고 해서 깊이 음미하면서 곱씹어 읽으면 저절로 그 의미가 드러난다고만 했다. 그 밖에도 多商量的의 중요성이나, 궁리(窮理)를 거듭할 것을 강조하는 말이 있기는 하다. 이러한 말들이 시사하는 바는 사안과 상황에 따라서 달라지는 텍스트의 의미를 수용하는 방법론에 관한 이론을 분석적으로 제시하고 있지는 않지만, 모든 것을 종합적 통합적으로 보는 동양적 사고 속에서 깊은 의미를 담고있는 텍스트를 수용하는데 있어서 핵심과 본질을 꿰뚫고 근본적인 방법을 가르치고 있음일 것이라는 안될 것이다.

문연속 또는 말의 연쇄로 표현된 텍스트 내면에 함축된 의미를 이해하고 꿰뚫어 보는 데는 맥락과 텍스트 안팎의 상황성 텍스트상호성적인 여러 요인들을 살피는 것이 중요하다. 그리고 그와 관련되는 세계지식, 선행지식 및 정보를 바탕으로 유추 또는 추론을 통하여 재구성하는 능력과 그것을 실행하는 노력이 중요하다. 이런 의미에서 텍스트를 수용하는 일은 하나의 창조라고 할

수 있는 것이다. 문학 평론이나 감상을 또 하나의 창조라고 하는 견해와 상통하는 말이다.

A. 孟子의 浩然之氣 章의 앞부분(s1~s6)에서는 不動心에 관한 맹자의 가르침을 만나게 된다.

(1) 제자 公孫丑가 不動心을 기르는 방법을 묻자 北宮黝, 孟施舍, 子夏, 曾子 네 사람의 不動心을 기르는 방법을 제시한다. 여기서 北宮黝와 孟施舍를 예로 든 것은 그들이 부동심을 갖추었기 때문이라기보다는 公孫丑가 ‘孟奔’을 이야기하므로 公孫丑의 지식 수준에 알맞은 사람, 孟奔과 비슷한 종류의 사람으로부터 이야기를 전개해 나간 것으로 보인다.

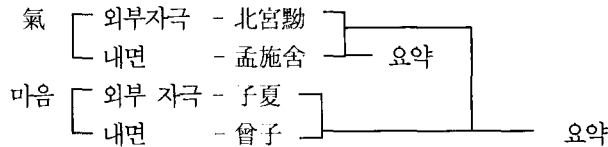
* 텍스트 외적 세계 즉, 텍스트상호성을 지닌 맥락 가치관, 사회적 윤리규범에 대한 인식이 있어서 맹자는 北宮黝나 孟施舍를 인의로서 부동심을 이룬 사람으로는 보지 않는데, 부동심을 기른 사람의 예로 들고 있다.

(2) s5~s6에서 확인할 수 있는 근거 맥락은 北宮黝와 孟施舍는 대단히 용기가 있는 사람들로서 누가 더 나은 용기를 가지고 있는지 모른다는 것과, 그러나 孟施舍의 지킴이 요약하다(守約)는 것이다. 다음에는 子夏와 曾子를 등장시켜, 子夏는 北宮黝와, 曾子は 孟施舍와 유사하다고 하였으며, 마지막으로 曾子와 孟施舍를 비교하면 曾子가 더욱 요약하다고 한 점, 그리고 그 까닭은 孟施舍의 지킴이 氣이기 때문이라는 점이다. 여기서 참고해야 할 것은 曾子の 不動心은 孔子를 배운 것으로 공자는 ‘마음을 바로 함으로써 不動心을 이룰 것’을 가르치고 있다.

(3) 이상의 사실을 염두에 두면 다음과 같은 사실을 일반화 할 수 있다. ㉠ 北宮黝와 孟施舍는 孟奔처럼 ‘氣’를 지킴으로써 不動心에 이르는 경우이고, ㉡ 子夏와 曾子は ‘마음’을 지키는 사람들이다. ㉢ 北宮黝와 子夏는 외부의 자극에 대하여 지키는 경우이고 ㉣ 孟施舍와 曾子は 내면을 지키는 사람들이다. 그런데 北宮黝보다는 孟施舍가, 孟施舍보다는 曾子가 더 요약하다(守約)고 한다. 여기서 ‘요약하다(守約)’는 것은 不動心기르는 올바른 요체에 더욱 접근해 있음을 의미한다. 이상의 내용을 다시 정리하면 “외부 자극에 대한 반응

보다는 내면을 다스림이, 氣를 지킴보다는 마음을 다스림이 不動心을 기르는 바른 길이다.” 공자의 가르침은 바로 그러한 근거가 된다.

이것을 그림으로 나타내면 다음과 같다. 곧



이것을 요약하면 다음과 같다.

<외부의 자극에 반응하는 것보다는 내면을 다스림이, 기를 지킴보다는 마음을 다스림이 부동심을 기르는 요체이다.>

* (2)에서 (3)을 생각해내는 것은 텍스트 내적 세계, 즉 주제 및 의미의 지시적 흐름의 인지를 바탕으로 거시구조규칙인 생략, 선택, 일반화, 구성, 통합 등의 방법이 동시에 작용하고 있다. 말의 연쇄에서 만나는 표면적, 구체적 사안(2)에서 추상적 원리(3)를 발견하고 있다.

B. (1) 浩然之氣 章 다음 부분(s7~s10)은 告子和 孟子的 不動心을 비교하고 있는 부분이다. 告子는 不動心을 지키는 방법으로 ‘㉠말에서 납득이 되지 아니하면 마음에서 구하려하지 말며, ㉡마음에서 납득되지 아니하면 몸에서 구하려고 하지 말라’고 한다. 孟子는 ㉡은 맞지만 ㉠은 불가하다고 한다.

(2) ㉠이 수용이 되기 위해서는 첫째, 마음의 모든 흐름을 말로 표현할 수 있어야 한다. 그래서 “말= 마음”이거나 “말>마음”이 성립되어야 한다. 만약에 그렇지 못하다면 ㉠의 주장은 틀린다. 그런데도 告子는 ㉠을 주장한다. 그렇다면 ㉡을 주장하는 근거는 무엇일까? 그것은 말에서 납득이 되지 않는 것은 더 이상 생각하지 않음으로써 不動心을 이루려는 것이다. 告子의 이러한 생각은 사람의 마음에는 원래 義가 없고 義는 밖으로부터 들어온다는 이론(告子章句 上, 및 호연지기장 s14, p5 참조)에 연원한다. 따라서 마음은 별로 중

요한 것도 믿을 것도 못된다는 것이다. 그러나 孟子에게 있어서 말은 마음을 전부 표현할 수도 없고 또 잘못 표현할 수도 있는 것이어서 “말<마음”, 곧 말은 마음의 극히 작은 일부를 나타낼 수 있을 뿐이다. 따라서 ㉠이 잘못되었음을 준열히 지적한다. 왜냐하면 그것은 뒤에 맹자가 주장하는 “知言” 곧 ‘부족한 말’로써 ‘말한 사람의 마음과 말속에 숨겨진 진실’을 안다는 생각과도 상충되는 것이기 때문이다.

한 걸음 더 나아가 告子の 不動心은 ‘듣고 아는 것’ 곧 ‘외부로부터 들어오는 것(말)’을 그대로 받아들이고 더 이상 생각하지 않음으로써 이루어지는 것이다.(이는 氣를 지키는 北宮黝와 孟施舍의 不動心에도 미치지 못한다.) 한편 맹자에게 있어서 ‘마음(志)은 말보다 근본적이다. 또한 마음은 말뿐 아니라 氣에 대해서도 우선한다. 그것을 뒷받침하는 근거가 s3, s4이다. 즉 志가 장수고 氣가 그 다음이어서 먼저 志를 잘 간직하고 그리고 기를 다스리며 또한 말도 조심해야 한다는 입장이다. 결론적으로 孟子의 不動心은 ‘마음’을 지키고 다스림으로써 얻어진다는 것이다.

告子 - 말(외부)
孟子 - 마음(내면)

* (1)은 s7~s10의 내용이고 (2)는 (1) 내재적 세계, 곧 주제 및 의미의 문맥을 통한 추론과 텍스트 외재적 세계인 세계지식, 텍스트상호성을 지닌 孟子와 告子에 관한 지식맥락과 가치관에 대한 인지를 바탕으로 추론한 내용이다. 내용의 핵심 주제는 (2)에 제시된 바와 같이 외부로부터 오는 자극, 곧 말을 마음보다 중시하는 告子の 부동심은 문제가 있는 것이고 내면의 마음을 지키므로써 오는 孟子 不動心이 옳다는 것이다.

C. 다음의 화제는 不動心을 기르는 바에 관하여 맹자가 제시한 浩然之氣와 知言을 설명하는 과정이다. 그 중에 먼저 호연지기에 관한 부분(s13~s14)을 생각해보자.

(1) 孟子는 먼저 浩然之氣의 개념 또는 意義를 말로 표현하기가 어렵다고 전제한다. 그것은 일찍이 老子가 진리는 말로 표현할 수 없다고 한 말씀¹¹⁾과 같은 맥락이다. 노자뿐 아니라 부처나 공자도 많은 가르침을 말씀으로 베풀었지만 근본적 진리는 말로써 가르칠 수 없다고 해서 말의 한계성을 지적한 바 있다. 근본적이고 절대적인 진리에 비하여, 말은 상대적이고 주변적일 수밖에 없기 때문이다.

(2) 아무튼 孟子는 浩然之氣의 말로 표현하기가 어렵다고만 말할 뿐 그 개념에 대한 설명은 하지 않는다. 단지 浩然之氣의 속성을 설명하는 것으로 대신하고 있다. 속성은 크고 굳세다. 잘 기르면 하늘과 땅 사이에 꼭 찬다. 그리고 가장 중요한 힌트는 浩然之氣는 ‘義와 道’에 짝이 되는 것이다.

(3) 浩然之氣는 義 없이는 쭈그러들며, 義를 어찌다 한두 번 행하는 것으로도 길러지지 않는다. 수없이 많은 義를 계속해서 꾸준히 쌓아야(集義) 길러진다. 게다가 성과를 미리 기대하는 것조차 안 된다. 의를 쌓는 일은 아니기 때문이다. 그러므로 일부러 助長해서도 안되고 義를 쌓는 일을 게을리 해서도 안 된다(誠). 의를 쌓는 일은 마음을 닦는 일이다. 따라서 이러한 모든 것은 마음(志)의 작용이다. 요컨대 마음을 다스림으로써 浩然之氣를 기를 수 있다는 것이 맹자의 지론이다. 그런데 告子是 義란 마음의 밖에 있는 것이라고 했다(告子章句 上 참조) 그것은 義가 무엇인지, 그리고 마음이 무엇인지 모르는 데서 나온 말이다. 따라서 告子の 不動心, 告子の 氣는 浩然之氣가 아니라는 것이다.

(4) 이상의 텍스트에 나타난 자료와 맥락을 통해서 알 수 있는 것은 浩然之

11) 道可道非常道: 도라는 것은 어떤 것을 도라고 말로 표현할 수 있다면 그것은 진실한 도가 될 수 없다는 것.(道德經 1장)는 말과 상통한다. 말이란 마치 달을 가리키는 손가락과 같고 강을 건너는 배와 같아서, 진리로 들어가는 징검다리 역할을 할 뿐이지 진리 자체는 아니며, 또한 진리에 도달하게 하는 매체도 되지 못한다. 즉, 진리를 깨닫기 위해서는 손가락이 지시하는 하늘을 바라보아야 하고, 물을 건넌 다음에는 배를 버리고 걸어가야 하는데, 손가락만 바라보거나 배를 짊어지고 가려는 것과 같다는 것이다. 그래서 근본적인 진리는 말로 하지 않고 그냥 깨우치게 했던 것과 같은 것이다. 이를테면 莚華微笑, 以心傳心, 教外別傳, 心心相印, 또는 不立文字 등은 이러한 경지를 표현하는 말들이다.

氣는 말로는 정확히 표현할 수는 없지만, 아주 엄청난 것으로 義롭고 바른 마음을 지키고 다스림으로써만 기를 수 있는 ‘바르고 큰 기운’임을 알 수 있다. 진실로 의로움, 바름, 떳떳함이 마음에 가득 차면 우주에 가득한 근원적 기운과 완전히 하나가 됨을 느끼게 되고, 따라서 어떤 경우에도 마음의 흔들림이 없는 잔잔하고 따뜻한 마음의 상태가 된다. 그것은 인간을 인간답게, 가장 훌륭하게, 인간세계와 우주의 원리인 질서와 조화를 속에 살아가게 하는 道의 또 다른 이름이라는 것을 이해할 수 있다. 浩然之氣가 義와의 배합으로 이루어지는 것이라면 불교의 그것은 빈 마음을 키우고 그것과 하나가 되는 것이며 기독교의 그것은 믿음을 무한히 키우고 그것과 하나가 되는 것으로 상통한다고 할 수 있는 것이다. 다만 그것을 지칭하는 명칭이 다를 뿐이다.¹²⁾

(5) 요컨대, 浩然之氣는 위대한 것으로 그것을 기르는 일은 不動心을 이루는 최선의 길이라는 것을 알 수가 있는 것이다.

참고로 한마디 첨가하고 싶은 것은 이처럼 말은 진리를 나타내는 데 별 소용이 없음을 설파했던 옛 성현들의 말씀을 살피면서 그런 가운데 송나라 사람의 예 하나만 보더라도 얼마나 적절하고 정확한 비유를 통하여 제자들을 가르쳤던 가하는 사실과 아울러 그 지혜와 예리한 비유 드리고 말씀씨에 놀라지 않을 수 없다. 또한 짝을 뽑는 우를 범하는 예를 보면서 그 어리석음에 대하여 우스움을 금할 길이 없지만, <不動心을 기르는 데 있어서 짝을 뽑는 우를 금하지 않는 사람이 거의 없다>는 말씀을 통하여 웃기를 여미고 크게 우리를 반성하게 하는 바가 정말로 웅변으로 제시되고 있다는 점을 알 수 있다.

* (1)은 浩然之氣의 의의를 말하지 않고 지나친 사실과 그 이유에 대한 동양 언어적 관점에서의 추론이다.(2)는 浩然之氣의 속성,(3)은 浩然之氣를 기르는 방법을 제시하고 있다. (3)에서는 맥락에 따라 부분적으로 텍스트상호성에 의한 추론적 의미 해석을 하고 있다. (4)에서는 특히 텍스트 외적 세계, 곧

12) 浩然之氣는 불교의 眞如 또는 眞我, 儒敎의 性理, 道敎의 性命雙修에 나타나는 이른바 元神의 개념(柳華陽의 [慧命經], 呂洞賓의 [太乙金華宗志] 참조) 그리고 기독교의 聖靈(워치만 니(1974)의 영적 사람들)과의 비교도 가능하다고 본다.

텍스트 상호성과 관계되는 맥락, 세계지식, 그리고 가치관, 윤리관, 세계관 등의 복합적 맥락에 따라 인지 내용을 창의적으로 재구성하고 있다. 마지막으로 (5)는 이 부분의 주제를 추론한 것이다.

D. s15~s16은 知言을 이야기의 한 부분이다.

- (1) p1. 비뚤어진 말(詖辭)에서 (사적인 이해에) 가리운 바를 알며,
- p2. 방탕한 말(淫辭)에서 (음침한 생각에) 빠져 있는 바를 알며,
- p3. 사악한 말(邪辭)에서 (진실에서 멀리) 이탈된 바를 알며,
- p4. 회피하는 말(遁辭)에서 (논리가) 궁한 바를 아는 것이니,

(2) 知言에서 예로 든 것은 4 가지의 잘못된 말을 들을 줄 아는 것을 제시하고 있다. 知言이란 원래 ‘들을 줄 안다’는 뜻이라기보다는 ‘말을 안다’는 뜻인데, 내용을 보면 ‘들을 줄 안다’는 의미로 쓰였음을 알 수 있다. 이를 보면 孟子처럼 논리적이고 치밀하며 적절하고 정확한 말을 잘하는 분들 역시 말하기보다는 듣기가 중요함을 강하게 인식하고 있었던 것으로 보인다. 원래 동양적 언어관은 말하는 것보다도 듣는 것을 중요시하고 있다는 방중이라고 할 수 있다.

여기서 ‘듣는다’는 것, 곧 ‘말을 안다’는 것은 p1~p4에서 보듯이, 하나는 표면적 말을 통해 화자의 (의도와 속셈을 포함한) 마음을 안다는 것이요, 들은 말속에 숨어 있는 진실을 안다는 것이다. 이처럼 어떤 사람들의 말을 듣고 그 속셈과 사안의 진실을 파악할 수 있다면 결코 잘못 판단하는 일은(論語의 “四十而不惑” 참조) 없을 것이다. 그것은 한마디로 ‘智’라고 할 수 있으니 浩然之氣의 ‘義(仁)와 知言의 ‘智’, 우리는 이러한 말로 미루어 孟子가 義(仁)와 智를 아울러 갖춘 위대한 분이라는 사실을 알 수 있게 된다. 따라서 사실과 진실을 정확히 파악하고서 정치를 잘못할 수 없으며, 정치를 잘하면서 일을 그르칠 수는 없는 것이니 그 다음 말은 저절로 수궁이 간다고 하겠다.

(3) 다만 “p7, 聖인이 다시 나오셔도 반드시 내 말을 따를 것이다.”에 대하여 많은 후인들이 공자 같으면 이러한 말을 하지 않았을 것이다. 혹은 맹자가

聖人에 이르지 못하고 亞聖에 머물고 만 것은 이러한 말 때문이다. 하는 등 말을 아끼지 않았다는 데 대한 비판적인 견해가 있다. 과거 겸손과 관인후덕을 최고의 덕목으로 여기는 儒學을 공부하는 사람들의 입장에서는 孟子的 한계를 드러내준 대목으로 생각하기 쉽다. p7은 확실히 자신을 성인과 같은 위치에 놓으려는 의도적 自高의식의 표출로 볼 수도 때문이다. 그러나 말을 알아듣도록 설명하고자하는 의지는 맹자는 물론 현대를 살아가는 사람들 특히 교육자나 지도자의 입장에서는 너무나도 뚜렷하다. 맹자는 교육자로서 제자에게 知言의 중요성을 강조하고 싶었고 따라서 인간 중에 최고 권위의 사람들, 즉 聖人조차 따를 것이라고 확인함으로써 知言의 중요성을 설파하고 있다고 볼 수 있는 것이다. 그것은 오늘날 우리가 예수나 석가의 말을 인용하면 그것으로서 다른 이의가 없이 말이 끝나게되는 현실에서도 확인 할 수 있는 것이다. 다시 말하면 맹자가 겸손하지 못하기 때문에, 또는 自高意識에서 이러한 표현을 했을 것이라는 해석보다는 오히려 제자를 믿게 하려는 충정으로 보는 것이 맹자의 인격과 사람됨을 정확히 파악하는 것이라고 할 수 있을 것이다. 맹자는 浩然之氣와 知言을 통하여 이미 不動心을 이룬 사람인데 별 것 아닌데서 自高意識을 나타내기 위해서 그런 말을 했으리라고 보는 것은 이치에 맞지 않기 때문이다.

* (1)은 제시된 ‘知言’에 대한 분명한 이해를 위하여 ()에 추론내용 첨가한 것이다. (2)는 동양적 언어관에서 듣는 것의 중요성에 대하여, 그리고 텍스트 상호성에 의한 공자의 이른바 ‘不惑’과의 추론에 의한 맥락적 연계로서 창의적 수용, 그리고 나아가서 知言의 근원이 바로 智’에서 연유한 것이며, 호연지기의 仁義와 함께 연계함으로써 한 걸음 더 나아가서 창의적으로 수용하고 있다. 知言 곧 不惑의 智를 이루면 정치를 바로 할 수 있고 일을 그르치지 않게 되며 결국 부동심을 이루게 된다. 또한 浩然之氣의 仁義를 함께 닦음으로써 최선의 不動心을 이루고 있음도 알 수 있다. (3)은 p7의 수용 방향에 관한 것을, 내재적 세계에 속하는 의미의 지시적 흐름에 대한 정확한 인지를 통하여 부동심을 지닌 孟子가 自高意識에 의한 말을 할 리가 없다는 것, 그리고 외재적 세계의 텍스트상호성과 관련된 맥락에서 제자들에게 보다 이

해를 분명히 하기 위해, 말을 아낀 것이 아니라 知言의 중요성을 강조한 말씀이었다는 점을 추론하고 있다.

* 이제까지 C와 D에서 浩然之氣와 知言을 상고하였거니와, 이 두 가지를 다시 다음과 같이 종합하고자 한다.

浩然之氣는 앞에서 언급한 바와 같이 정직(直), 의리(義) 그리고 道와의 배합으로 이루어지는 것이므로 당연히 仁義를 바탕으로 하며, 知言은 말을 듣고 그 숨어 있는 모든 뜻과 정황과 원리를 파악하는 혜안이므로 智를 바탕으로 하고 있다고 하겠다. 그러므로 孟子는 仁과 智로서 마음을 지키고 다스려서 최선의 不動心을 이루었다고 결론지을 수가 있는 것이다.

E. (1) s17~s28은 첫째 孟子는 어느 정도 성취한 분인가, 둘째 공자는 얼마나 위대한 분인가 에 관한 이야기이다. s17, p4에서 “그렇다면(然則)”은, 문맥상으로 볼 때 “浩然之氣와 知言을 성취했다면”의 뜻으로 p3에서 孔子가 스스로 辭命에 능하지 못하다고 한 것과 비교하여 孟子가 孔子에 못지 않다는 생각에서 선생님께서는 聖인이시냐고 묻는 장면이다. 孟子가 부정을 하자 그 다음에는 공자의 제자들과 비교한다. 孟子는 대답을 회피한다.(s19~20) 그 이유는 자신의 성취를 제자 앞에서 말하는 것이 적절하지 않다는 점과, (혹시)공자의 제자들과 비교되는 것이 불만족하기 때문일 수도 있다.

(2) s21~s28에서는 伯夷, 伊尹 등 중국 고대의 聖人이라고 부르는 분들과의 孔子를 비교하고 있다. 이것은 浩然之氣 章에서 맹자가 말하려는 不動心과는 직접관계가 없는 것으로, 수양을 하고 마음을 닦는 제자로서 최고의 경지가 어떤 것인가 하는 궁금증을 해결하는 의미, 그리고 그들이 숭배하는 공자의 위대한 점을 확인하는 부분이다. 공자의 위대한 점은 ㉠s18, p3에서 子貢의 말을 인용하여 智와 仁을 갖춘 분, ㉡s22, p4에서 進退와 毋忸름을 오직 順理에 따르는 분, 그밖에도 이 章에선 언급된 것은 s6, p7에서 曾子의 말을 인용하여 바른 마음을 지킴으로써 不動心을 이룬다는 부분 등이다. 그러나 儒家뿐 아니라 중국 사회를 통틀어 공자를 최고의 스승이요 성인으로 믿는 입장

이기 때문에 또 다시 공자의 훌륭한 점을 들 필요는 없다. 다만 공자의 제자들(宰我, 子貢, 有若)의 말을 인용하여 인류 역사상 가장 위대한 분이라는 것, 孟子 역시 s22, p5에서 공자를 배우고 싶다는 점을 분명히하고 있다.

* (1)孟子는 대답을 회피하는 이유는 문맥과 문맥에 나타난 맹자의 인품 그리고 세상지식에 의한 추리이다. (2)는 공자의 위대함을 직접 설명하지 않고 공자의 제자들의 말을 인용하는 것은 그 시대 가까이에서 직접 모셨던 제자들의 입을 통함으로써 보다 신빙성을 더하려는 의도와 가급적이면 말을 아끼려고 하는 맹자의 의도가 있다는 추리의 결과이다. 맹자가 단 한마디 강조한 것은 아무도 아니고 오직 공자만을 배우고 싶다고 해서 공자의 위대성을 높이고 다른 사람들은 마음에 두고 있지 않음을 은연중에 느끼게 해준다. 물론 이 모든 것이 텍스트 내적 외적 세계 지식에 의한 추리이다.

5. 맹자 언어관

여기서 맹자의 언어관이라고 한 것은 물론 호연지기 장에 나타난 언어 사용의 태도 및 언어에 관한 인식을 의미한다. 그것이 맹자 전체의 언어관을 대표할 수 있느냐와 더구나 동양의 언어관을 대변할 수 있느냐 하는 데 있어서 문제가 있는 것은 사실이다. 그러나 호연지기 장 나타난 언어에 관한 태도 및 인식의 경향성은 경전 등에 나타난 동양적 언어관과 본질적인 면에서 궤를 같이한다고 할 수 있을 것이다.

첫째, 호연지기 장에 나타난 ‘맹자의 말에 관한 인식’은 고자와 맹자의 不動心을 비교 설명하는 장면에서 잘 나타나 있다.

告子は 不動心을 지키는 방법으로 ‘말에서 남득이 되지 아니하면 마음에 서 구하려하지 말라고 하는데, 그것은 사람의 마음에는 원래 義가 없고, 어찌 다 생긴다 해도 밖으로부터 들어오는 것이므로 마음은 별로 중요한 것도 믿을 것도 못된다는 입장이다. 그러나 孟子에게 있어서 말은 마음을 전부 표현할 수도 없고 또 잘못 표현할 수도 있는 것이다. 따라서 “말<마음”, 곧 말은 마

음의 극히 작은 일부를 나타낼 수 있을 뿐이므로 말에서 납득이 가지 않는 일은 매우 많고 따라서 마땅히 마음에서 구해야 한다는 입장이다. 맹자는 마음을 가장 중요한 것으로 보고 다음이 氣이며, '말'에 대해서는 언급을 하지 않고 있으나 氣 다음의 존재로 인식하고 있음을 알 수 있다.

貉稽(맥계)가 맹자에게 자신이 사람들에게 크게 말(비난)을 듣고 있다는 하소연을 하는데 대하여, 맹자는 전혀 상심할 것이 못된다고 하면서 공자도 수많은 비판을 받았지만 명성을 잃지 않았음을 강조한다. 여기에서도 말의 가치를 별로 인정하지 않는 그의 언어관을 엿볼 수가 있는 것이다. 말에는 걸치레나 수식이 많고, 진실성이 없는 말이 대부분이며 정작 중요한 진리에 관하여서는 표현하지 못한다고 보는 것이다. 이처럼 맹자는 말의 가치를 별로 인정하지는 않았고 반드시 말 뒤에 숨어있는 마음의 중요성을 중시했다.

둘째, 맹자는 깊은 진리에 관한 부분은 말로 표현하지 않았다. 公孫丑가 浩然之氣를 물었을 때 말로 표현하기가 어렵다고만 말하고 있는 것이 그것이다. 앞장에서도 언급한 바 있거니와 깊은 진리는 절대적 가치를 지닌 것인데 비해 말은 상대적이고 주변적인 존재에 불과하기 때문이다(4 C.(1) 참조).

道徳經에 希言 自然이란 말이 있는데, 수식이 없는 말은 자연스럽다는 뜻이다. 老子는 들어도 들리지 않는 말을 '希'라고 했다. 그러므로 希言은 無言의 말이다. 무언의 말은 의미가 있지만 아직 소리로 나타나기 이전의 말이다. 의미만 있고 소리가 없는 말은 오직 자연만이 간직하고 있다. 자연은 말이 없고 사람은 말이 있다. 말이 없는 자연의 말 즉 수식이 없는 말은 오래가고 말이 있는 사람의 말, 즉 수식이 있는 사람의 말은 오래가지 못한다는 것이다. 그러하기 때문에 중요한 진리에 관하여서는 부처나 노자나 공맹에 이르러서도 말로 표현하지 않고 자연처럼 침묵함으로써 以心傳心, 心心相印을 깨우침의 최선의 길로 여겼던 언어관과 일맥상통한다고 할 수 있다.

셋째 맹자는 가장 중요한 덕목의 하나를 '知言'이라 하고 있는데, 그것은 말을 하는 것보다 듣는 것의 중요성을 나타내고 있는 부분이라고 할 수 있다. 말의 내용에서 '듣는 것의 중요성', '들을 줄 아는 것'의 의미를 강조하는 부분이다. 또한 동양적 언어관으로 볼 때 말을 아끼고, 말을 하기보다 듣는 것을

중요하게 여겼던 것을 알 수 있다.

넷째 s16, p7 “聖인이 다시 나오셔도 반드시 내 말을 따를 것이다.”라는 구절에 대하여, 이런 말을 하는 것이 맹자의 한계이며, 맹자가 성인이 되지 못하고 亞聖에 머문 근거라는 저간에 무성한 비판을 보면, 이 역시 孔孟을 공부하는 일반인들의 인식 속에도, 말을 신중히 삼가며 말보다는 행동이 앞서는 것을 중요시했던 동양적 언어관이 대로 남아있음을 보여주는 대목이다. 공자도 말을 잘하는 것보다는 늘변을 높게 평가하고 있으며 노자 또한 같은 생각을 하고 있었던 근거는 여기 저기 많이 발견된다. 공자의 [말은 성실하고 신의가 있으며 행동은 독실하고 경건하면 비록 야만의 나라라도 이루리라. 말이 불성실하고 믿음성이 없으며 행동이 경솔 천박하면 비록 작은 마을인들 뜻대로 될 리가 있겠느냐]라든가¹³⁾ [옛사람이 말을 삼갔음은 몸소 행함이 그에 미치지 못할까 두려워했기 때문이다. 경솔히 말하지 아니함은 실천이 뒤따르지 못할 것을 두려워하였기 때문이다.]¹⁴⁾ 등의 말씀은 이러한 맹자의 언어관을 잘 드러내준다.

다섯째 s22, p3에 공자는 덕행과 말이 겹하여 뛰어난데도 스스로는 “나는 辭命에 있어서는 능하지 못하다.”고 하였는데, 이는 말을 잘하는 것보다는 오히려 늘변을 높게 평가하여, 진실성이 있으며 실천 가능한 것만을 말하고자 했던 동양의 언어관이 여기에서도 나타나 있다¹⁵⁾고 하겠다.

여섯째 s23~s28에서 “伯夷와 伊尹에 비하여 孔子의 성인됨을 평가해달라”는 요청을 받고 직접 대답하지 않고 공자의 제자, 宰我·子貢·有若의 말을 인용하는 것으로 대신하고 있는데 이 역시 말을 아끼는 맹자의 언어사용의 태도를 보여주는 장면이라고 하겠다.

별로 길지도 않은 浩然之氣 章에 여섯 군데나 ‘말’에 관한 언급이나 말을

13) 子張問 [行] 子曰 [言忠信 行篤敬 雖蠻貊之邦行矣 言不忠信 行不篤敬 雖州里行乎哉 立則見其參於前也 在輿則見倚於衛也 夫然後行] 子張書諸紳 - 孟子.

14) 孟子曰 {人之易其言也 無責耳矣}

子曰 古者言之不出 恥躬之不逮也 - 孟子

15) 子曰 以約失之者鮮矣

子曰 巧言令色而 鮮矣仁 - 論語.

사용하는 태도가 나타나 있는데, 이는 역시 ‘말’을 중시하고 있으며, 말 그 자체의 탐구나 분석에는 관심이 없고 ‘말의 사용’에 관심이 있었음을 보여준다. 또한 말을 어떻게 잘 사용하느냐보다는 말을 어떻게 사용하는 것이 바르냐, 어떻게 사용하는 것이 마음을 닦고 깨달음에 이를 수 있느냐는 점에 초점을 두고 있다.

그리고 말을 보는 시각은, 말은 완전한 존재도 아니고 만능의 것도 아니라는 것, 정작 중요한 진리 따위는 표현할 수도 없는 상대적인 존재라는 것, 말은 하는 것보다 듣는 것이 중요하며, 말을 삼가고 삼가서 진실한 것, 실행 가능한 것만 말해야 된다는 것, 따라서 말을 잘하는 것보다는 늘변이 낫다고 인식할 정도로 말을 조심하고 적게 해야한다는 것 등이다.

이밖에도 浩然之氣 章에는 나타나 있지 않지만, 공자가 정명주의(正名主義)¹⁶⁾를 주장함으로써 말 사용의 중요성을, 한비자는 言難編과 說難編에서 사람을 설득하는 방법론을 체계화하고 있다.

이를 통하여 동양적 언어관은 언어 자체를 대상으로 하는 탐구에는 관심이 없고 언어 사용에 관하여서만 깊은 인식을 갖고 있으며, 그것도 논쟁에서 이기는 것보다는 바르게 사용하는 것, 인간 사이에 좋은 관계를 이루도록 사용하는 것 치우쳐 있음을 알 수 있다.

6. 결론

이 논문은 텍스트언어학과 국어의 읽기 이론, 즉 보그란테의 텍스트성, 반다이크의 거시구조, 그리고 김혜정의 ‘구성주의적 의미구성 과정의 인지모형 등을 활용하여 孟子 [浩然之氣章]을 분석하였다.

여러 단계의 거시구조를 만들기 위하여 반다이크가 제시한 “생략, 선택, 일 반화 및 구성 혹은 통합” 등 거시구조규칙에 따랐으며, 그 결과 浩然之氣章의 거시구조 1~거시구조 5를 얻었다. 거시구조에 관한 몇 가지 실질적 견해

16) 名不正則言不順 言不順則事不成 - 論語.

를 제시하였는데, 그것은 첫째 텍스트의 유형이나 분석 목적에 따라서, 자의적으로 여러 단계의 거시구조를 만들 수 있다는 것, 둘째 거시구조는 텍스트 내적 세계만을 토대로 하여 만들 수도 있고, 외적 세계의 여러 차원의 인지 기재를 활용할 수도 있으며, 특히 함의 및 상징성이 강한 텍스트는 이중 삼중의 상징구조를 상정할 수도 있다는 것 등이다.

또한 浩然之氣章의 창의적 의미 해석을 위하여 텍스트 내적 세계의 여러 차원과 텍스트 외적 세계의 여러 차원의 인지 자료를 활용하여 다음의 의미 해석을 할 수 있었다.

그 내용은 부동심을 기르는 방법의 종류와 요체, 고자의 부동심의 문제점과 맹자의 부동심의 타당성, 그리고 이에 관한 구체적 근거 발견, 호연지기의 보다 정확한 의의와 속성, 그리고 호연지기를 기르는 방법과 유의사항을 체계적으로 확인하고, 특히 호연지기의 의의에 관한 텍스트상호성에 의한 의미 확대, 호연지기야말로 부동심을 기르는 최선의 방안이라는 것과 그 구체적 근거를 마련하였다. 또한, 知言의 추리적 의미, 곧 호연지기는 仁義, 지언은 智에 연원을 두고 있다는 사실을 발견하였으며, 따라서 浩然之氣와 知言을 기르는 것이 바로 仁義와 智를 수련함으로써 완전한 부동심을 이룰 수 있다는 사실 등을 확인하였다. 또한 공자의 위대함에 관한 논의의 방법 등을 살펴보았다.

마지막으로 맹자의 언어관을 호연지기 장에서 맹자의 언어관을 엿볼 수 있는 6장면을 분석하여 맹자의 언어관을 살폈다. 그것은 맹자는 말의 가치를 별로 인정하지는 않고 반드시 말 뒤에 숨어있는 마음의 중요성을 중시하고 있다는 것, 깊은 진리에 관한 부분은 말로 표현하지 않으며, 말을 하는 것보다 듣는 것의 중요성을 강조하고 있다는 점 등이다. 또한 말을 신중히 삼가며 말보다는 행동이 앞서는 것을 중요시하고 있으며, 달변보다 늘변을 높게 평가하고 말을 아끼는 것을 중요하게 여겼던 그의 언어관은 그대로 동양의 언어 사용에 관한 언어인식과 궤를 같이 하고 있음을 논의하였다.

이를 통하여 동양적 언어관은 언어 자체를 대상으로 하는 탐구에는 관심이 없고 언어 사용에 관하여서만 깊은 인식을 갖고 있으며, 그것도 논쟁에서 이기는 것보다는 바르게 사용하는 것, 인간 사이에 좋은 관계를 이루도록 사용

하는 것 치우쳐 있음을 알 수 있다.

세상이 발달해감에 따라 여러 매체 발전과 그에 따른 언어 활동이 더욱 활발하여지고 있지만 말이 인간을 행복으로 인도하고 있다고 보기가 어려운 현실이다. 이러한 때에 동양적 언어관을 천착함으로써 언어학 연구에 새로운 방향을 발견할 수 있을 것으로 믿는다.

인용문헌

고영근(1997), 『텍스트 이론』, 아르케.

丘仁換(1965), 『文體論的 批評考』, 東岳語文論集. 東岳語文論會.

권재일(1998), 『텍스트 언어학과 인문학의 발: 추상과 의미의 실제』, 박이정.

김진우(1985), 『언어』, 탑출판사.

김혜정(2002), 『텍스트 이해의 과정과 전략에 관한 연구』, 서울대학교 박사학위논문.

박갑수(1979), 『문체론의 이론과 실제』, 세운문화사.

박영목(1996), 『국어 이해론- 독서교육의 기저 이론』, 법인문화사.

반다이크(T. A. van Dijk)(1980)/정시호 역, 『텍스트학』(*Textwissenschaft Eine inter disziplinare Einfuhrung*, Tubingen: Niemeyer), 민음사.

반다이크(T. A. van Dijk)(1977), *Text and context*, London: Longman.

보그란테(R. Beaugrande) · 드레슬러(W. U. Dressler)(1981)/ 김태욱 · 이현호(공역)(1995), 『담화텍스트 언어학 입문』.

보그란테(R. Beaugrande)(1980), *Text, Discourse, and Process*, Norwood, N.J.: Ablex; London: Longman Publishing.

孟子

안병주(1970)의 譯解, 『孟子』, 현암사.

呂洞賓, 『太乙金華宗旨』, 이윤희 · 고성훈 공역, 여강출판사.

柳華陽, 『해명경』, 昔原台 역주, 서림문화사.

李基東(2003), 『孟子講說』, 성균관대학교 출판부.

워치맨(Watchman Nee)(1974), *The Spiritual man*, 정동섭 역, 『영적인 인간』, 생명의말씀사.

최현배(1937), 『우리말본』, 정음사.

- 츠베탄(Tzvetan Todorov)(1977), *Theories Du Symbole*, Editions du Seuil Paris, 이기우
옴김(1995), 『상징의 이론』, 한국문화사.
패트릭 하트웰(Patric Hartwell)(1982), *Open to Language*, 이을환 외(1985) 옴김, 경문사.
하이네만(Wolfgang Heineman)(1991), *Textlinguistik: eine Einfuhrung*/백설자 옴김
(2001), 『텍스트언어학』.

[Abstract]

A Text Linguistic Approach to the Chapter Hoyeonjigi of Mencius

Suk-kyu Lee
(Kyungwon University)

This thesis analyzes the Chapter “Hoyeonjigi(浩然之氣)” of Mencius(孟子), using text linguistics theory and reading theory of Korean. In this process the model of macro-structure #1~5 are presented, according to Vandijk’s rules of macro-structure; Auslassen, Selektieren, Generalisieren, Konstruieren oder Integrieren. As a result, this certifies; First, macro-structure could make arbitrarily a several steps of macro-structure by types of text or purpose of analysis. Second, macro-structure applies various cognitive mechanisms of outer world as well as inner world. Third, a text with profound symbolism could be figured as a two- or threefolded symbolic structure.

At the same time, macro-structure enables the clearer analysis of the content of the Chapter to verify the following; first, Hoyeinjigi itself is the best measure of developing “Imperturbable Mind(不動心)”.

Second, benevolence-righteousness(仁義) and wisdom(智) would be reached by cultivating Hoyeonjigi. Third, Mencius’ own view of language is well expressed in “Jieon(知言)”, which is not only a condition for Imperturbable Mind, but also the

Oriental view of language focused especially on listening in terms of language usage, not language analysis. This Mencius' view of language has a thread connection with that of Oriental's.