

유가 윤리적 실천 원칙으로서 愆에 대한 변명

금희경
(서울대 철학과 대학원)

본고는 '愆' 개념의 해석을 중심으로 유가 윤리의 특징 및 한계를 규명하고자 한다. 유가 철학의 전통이라는 것도 여러 시대의 다양한 맥락을 포괄하므로 '愆' 개념에 대한 단일한 이해가 존재하는 것은 아니다. 그러나 고전이라 인정되는 텍스트와 그에 대한 대표적 주석의 존재를 근거로 유가 철학의 특징을 말할 수 있고 타 전통과의 비교를 통해 이를 판명하게 제시할 수 있다. 따라서 본고에서는 우선 주희가 체계화한 이래 유가 철학의 고전으로 인정되어 온 四書 속에서 '愆' 개념을 규명하고, 나아가 이에 대한 유가 철학 내의 이해를 특징짓기 위하여 주희의 해석과 이를 정면으로 비판한 정약용의 해석을 비교하며, 끝으로 최근 서양 학자들의 '愆' 개념 해석에서 지적된 '황금률'의 문제가 앞서 특징지운 바 유가 윤리의 입장에서 어떻게 변호될 수 있으며 그런 변호의 한계가 무엇인지를 검토할 것이다.

1. 四書 속에서 '愆' 개념의 해명

『논어』에서의 '愆'는 남들과의 관계 맺음을 규정하는 개념으로서 보편적이고 요약적인 도덕적 실천의 방법이다. 『논어』에서 수 차례 등장하는 '전체를 요약하는 하나'라는 모티브를 고려할 때 '愆'가 공자의 가르침 속에서 지니는 요약적인 위치는 주목할만하다.¹⁾

1) 공자는 자신의 도를 '하나로 꿰뚫는다'고 말하고([논어 04:15] 子曰 參乎 吾道

인용1) 자공이 “평생 실천할 만한 한마디 말이 있습니까?”라고 여쭙자 공자가 말씀하셨다. “그건 恕이겠지. 자기가 욕구하지 않는 바를 남에게도 베풀어 행하지 말아라.”²⁾

인용2) 중궁이 仁을 여쭙자 공자가 말씀하셨다. “문을 나설 때는 마치 큰 손님을 본 듯이 하고, 백성을 부릴 때는 마치 큰 제사를 받들 듯이 하라. 자기가 원하지 않는 바를 남에게 베풀어 행하지 말라. [그리하면] 나라 안에나 집 안에나 원망이 없을 것이다.”³⁾

인용3) “대개 仁이라는 것은 자기가 사회적 지위를 확보하고자 하면 남도 지위를 확보하게 해주고 자기가 지위를 올라가고자 하면 남도 지위를 올라가게 하는 것이다. 가까이에서 취하여 비유할 수 있는 것이 仁을 실천하는 방법이다.”⁴⁾

‘恕’ 개념이 언급된 전거는 위의 셋 뿐이지만 이것만으로도 이 개념이 소극적으로는 ‘자기가 욕구하지 않는 바를 남에게 행하지 않는 것’, 적극적으로는 ‘자기가 욕구하는 바에 근거해서 남을 대접하는 것’으로 규정되며 ‘仁’이라는 덕의 실현 방법이라는 정보가 제공된 셈이다. 특히 인용2)와 3)에서도 仁의 논의 맥락을 恕의 언급으로 볼 수 있는 이유는 『논어』에서 仁이 언급된 대개의 문맥에서 仁은 단일하게 정의되지 않고 질문자의 개별적 상황에 알맞은 여러 가지보다 구체적인 덕목으로 해석되므로 해석에 쓰인 보다 구체적인 덕목이

一以貫之. 曾子曰 唯. [논어 15:02] 子曰 賜也, 女以予爲多學而識之者與? 對曰 然, 非與? 曰 非也, 予一以貫之.), 또 ‘문을 넓게 배우되 예로써 요약하라’고 하여([논어 06:25/12:15] 子曰 君子博學於文, 約之以禮, 亦可以弗畔矣夫.) 요약적인 하나를 지향하는 입장을 표명한 것으로 기록되어 전한다. 뿐만 아니라 삼백 편에 달하는 시의 취지를 한 마디로 요약해 보이는([논어 02:02] 子曰 詩三百, 一言以蔽之, 曰 思無邪.) 예도 나온다.

- 2) [논어 15:23] 子貢問曰 有一言而可以終身行之者乎? 子曰 其恕乎! 己所不欲, 勿施於人.
- 3) [논어 12:02] 仲弓問仁. 子曰: 「出門如見大賓, 使民如承大祭. 己所不欲, 勿施於人. 在邦無怨, 在家無怨」
- 4) [논어 06:28] 子貢曰 如有博施於民而能濟衆, 何如? 可謂仁乎? 子曰 何事於仁, 必也聖乎! 堯舜其猶病諸! 夫仁者, 己欲立而立人, 己欲達而達人. 能近取譬, 可謂仁之方也已.

바로 仁이라는 역(逆)의 성립은 허용되지 않기 때문이다.⁵⁾ 仁은 구체적인 여러 덕목들을 내포하는 전체이거나 그 덕목들이 도달해야 할 목표이거나 혹은 그것들을 도덕적으로 성립시키는 근거로서 이해되는 상위의 덕이다.⁶⁾

『대학』과 『중용』에서 ‘愆’의 맥락은 『논어』의 愆가 ‘남을 다스림’이라는 목적 하에 남들과 관계 맺는 상황에 적용된 것이다. ‘남에게 어떤 것을 요구하기에 앞서 그것을 자기에게 요구한다’는 것은 일견 나에게서 남으로 미루는 愆의 방향을 전도시키고 있는 듯이 보이지만, 이것은 ‘남에게 그[스스로 덕을 지니고 행동하기를 요구하는] 것을 행한다면 그[스스로 덕을 지니고 행동하기를 요구하는]것은 나도 원하는 것이다’로 형식화해볼 때 ‘愆’의 소극적 규정과 對偶 관계이므로 외연이 같다.

인용4) “한 집안이 인하면 한 나라가 인한 분위기를 일으키고 한 나라가 양보하면 한 나라가 양보하는 분위기를 일으킨다. 한 사람이 (도에서)어그러지는 바를 탐하면 한 나라에 난리가 난다. 그 기틀이 이와 같으니 이것을 일러 한 마디가 일을 움직이고 한 사람이 나라를 평정한다고 한다. 이런 까닭에 군자는 자기에게 그것(善·德)이 있을 후에 남에게서 그것을 구하고 자기에게 그것(不善·不德)이 없을 후에 남에게서 그것을 비난한다. 자기 몸에 간직한 바를 愆하지 않고서 남에게서 그것을 일깨울 수 있는 사람은

-
- 5) 부모에 대한 사랑과 배려(孝) 및 연장자에 대한 공손함(弟)이 仁의 근본이다. ([논어 01:02] … 孝弟也者, 其爲仁之本與.) [仁은] 거처에 공손하고 일 처리하는데 경건하며 남들과 함께 일하는데 충실한 것이다. ([논어 13.19] 樊遲問仁. 子曰 居處恭, 執事敬, 與人忠.) 사욕을 이기고 예를 실천하는 것이 仁이다. ([논어 12.01] 顏淵問仁. 子曰 克己復禮爲仁.), 仁을 지닌 자는 말에 신중하다. ([논어 12.03] 司馬牛問仁. 子曰 仁者其言也訥.) [仁은] 남을 사랑하는 것이다. ([논어 12.22] 樊遲問仁. 子曰 愛人.) 仁한 자는 반드시 용감하지만, 용감한 자가 반드시 仁한 것은 아니다. ([논어 14.05] 子曰 …仁者必有勇, 勇者不必有仁.)
- 6) 이런 독해를 지지하는 예로서 현대의 연구자인 Tu Wei-ming도 仁개념을 이해하는 가장 좋은 방법은 유교 사회의 가치 체계에서 최상위의 가치, 즉 유교 사회에서 조화시키는 기능을 하는 모든 다른 도덕적 개념들을 덕으로서 의미 있게 성립하게끔 하는 근원적이고 총괄적인 개념으로 이해하는 것이라고 주장한 것을 들 수 있다. (Tu pp. 6, 9).

아직 없었다.”⁷⁾

인용5) 군자는 사람으로써 사람을 다스리고 [무질서와 악이] 고쳐지면 그만둔다. 충서는 도에서 거리가 멀지 않다. 자기에게 베풀어 행하는데 원하지 않으면 남에게도 베풀어 행하지 말라. 군자의 도가 네 가지인데, 나[공자]는 그 중 하나에도 아직 능숙하지 않다. 자식에게 요구하는 바로써 부모를 섬기는 것에 아직 능숙하지 않고, 신하에게 요구하는 바로써 군주를 섬기는 것에 아직 능숙하지 않고, 손아래 사람에게 요구하는 바로써 손윗사람을 섬기는 것에 아직 능숙하지 않고 벗들에게 요구하는 바로써 먼저 베풀어 행하는 것에 아직 능숙하지 않다...⁸⁾

『대학』에서의 愆의 개념은 ‘직각자로 모서리를 채는 방법(絜矩之道)’, 즉 자신이 바름의 기준이 되어 남을 바로잡는 방법과 통한다. 그런데 철구지도의 핵심은 직각자로 모서리를 짤 때 먼저 제대로 직각을 갖춘 자를 구하는 것이 중요하듯이, 내가 아무렇게나 남의 기준이 될 수 있는 것이 아니라 나 자신도 보편적인 바름의 기준을 갖추어야 한다는 데 있다. 따라서 愆해서 도덕적으로 정당하게 되는 것이 아니라 도덕적으로 정당한 것을 愆해야 도덕적으로 정당하게 되는 셈이다. 이처럼 직각자와 직각을 분리하여 생각하게 하는 직각자의 비유 때문에 愆하는 행위보다 무엇을 愆할 것인가가 더 중요하다는 주희의 해석과 愆가 도덕성을 보장하지 않으므로 알맹이 빠진 형식이라는 비판이 어느 정도 설득력을 발휘한다. 그보다는 부모와 자식, 군주와 신하, 형과 아우, 벗들과 같은 사회 속에서 형성되는 타인과의 필연적인 관계들을 어떻게 하면 이상적으로 맺을 것인가라는 문제를 놓고 그 대답을 그런 ‘역할 관계’에 대한 나의 자연스런 욕구에서 찾는 것에 ‘愆’ 개념의 핵심이 있다고 보인다.

7) [대학 9] … 一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓；一人貪戾，一國作亂；其機如此。此謂一言僨事，一人定國。是故君子有諸己而后求諸人，無諸己而后非諸人。所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也。

8) [중용 13] 子曰 … 故君子以人治人，改而止。忠恕違道不遠。施諸己而不願，亦勿施於人。君子之道四，丘未能一焉：所求乎子，以事父未能也；所求乎臣，以事君未能也；所求乎弟，以事兄未能也；所求乎朋友，先施之未能也 …

인용6) 모든 것이 내 안에 갖추어져있다. 따라서 나를 반성하여 진실하게 하면 즐거울 것이고, [내 안에 있는 진실을, 혹은 나의 즐거움을] 恕하는데 힘써 실천하면 仁을 구하는 데 가까울 것이다.⁹⁾

『맹자』에서 ‘恕’가 유일하게 언급된 이 구절에서 주목할 점은 나를 미루어 남에게 미치는 것(恕)이 도덕적 가치(仁)를 획득할 수 있는 근거가 내 안에 이미 갖추어져 있는 어떤 ‘전체성(萬物)’에서 확보되며, 반성을 통해 내 안에 있는 것에 대해 숨김없이 진실할 때 내가 ‘즐거울(樂)’ 수 있다는 것이다. 개체 속에 전체성이 이미 들어와 있다는 생각은 곧바로 인간의 본성에 관한 논의와 연결된다. 여기서 전체성은 모든 사람에게 공통적으로 완전하게 갖추어져 있는 것으로서 맹자가 생각한 인간의 본성, 즉 인간에게만 의미 있게 통하는 가치, 예를 들어 맛좋음이나 보기에쁨, 듣기좋음 등 감각적인 기호 및 도덕적 성향들이다.¹⁰⁾ 또한 자신의 본성에 충실한 것이 고통스러운 운명이 아닌 즐거움이라는 생각에서 맹자가 감각적 욕구와 도덕적 욕구를 일관적인 것으로 보고 있음을 알 수 있다. 맹자가 통치자들에게 감각적 쾌락의 욕구를 ‘미루어 미치게 함(推及)’이 즐거움의 확장인 동시에 도덕적인 가치(仁)를 실현하는 정치(王道政治)라고 설득한 예들도 이 같은 독해를 지지한다.¹¹⁾

2. 恕에 대한 유가적 해석: 주희와 정약용

『논어』의 ‘一貫忠恕’에 대한 주희와 정약용의 해석은 이들 해석자의 사유 구도의 차이를 역동적으로 드러낸다는 점에서 주목할 만하다. 그러나 둘 다 儒家라는 자기 정체성을 가지고 전개한 사유이므로 나름대로 유가 철학의 정신을 담아낸 것이며,¹²⁾ 본고에서 주목하는

9) 『맹자 7a:04』 萬物皆備於我矣. 反身而誠, 樂莫大焉. 強恕而行, 求仁莫近焉.

10) 『맹자 6a:07』.

11) 『맹자 1a:04』 … 曰獨樂樂 與人樂樂孰樂 曰不若與人 曰與少樂樂 與衆樂樂孰樂 曰不若與衆. … 今王與百姓同樂則王矣.

바 역시 이들이 유가적 도덕 의식이 추구하는 바 당위성의 내적 근거와 외적 실천이라는 양면을 각각 드러내고 있다는 점이다.

2.1. 주희의 이원론적 해석: 도덕성의 근거와 체용 본말론

주희에 따르면, 유가 철학을 일관하는 실천의 방법은 자기 속마음을 숨김없이 진실하게 발휘해서(忠) 이를 남에게 미루는(恕) 것이다. 그의 해석에는 본체와 화용(體·用), 근본과 말단(本·末), 하나의 이치와 만가지 다른 것(理一分殊), 자기 안의 충실과 자기 밖으로의 확장이라는 이원적 도식이 전제되어 있기에, 충과恕도 그 도식에 맞게 대립될 수밖에 없다.

인용7) 자기 마음을 다함이 충이고, 자기를 미루어 남에게 미침이 서이다.¹³⁾

인용8) 하나가 충이고 그로써 꿰뚫음이 서이다.¹⁴⁾

인용9) 지극히 진실하여 숨 없는 것이 도의 본체이니 만가지 다른 것들이 하나의 뿌리인 근거이다. 만물이 각기 제자리를 얻는 것이 도의 화용이니 한 뿌리가 만가지 다른 것인 근거이다. … 충은 하늘의 도이고 서는 사람의 도이다. 충은 진실하여 거짓없음이고 서는 충을 실천하는 방법이다. 충이 본체·큰 근본이고 서가 화용·보편한 도이다.¹⁵⁾

인용10) 가까이 자신에서 그것을 취하는 것은 자기가 바라는

12) 주희는 도통론을 내세우며 선진 유학의 가르침인 정통적 도학(道學)의 전통이 한·당대의 공백기를 건너뛰어 송대의 정씨 형제와 그 제자인 자신에게 계승되었다고 주장한 바 있고, 주희의 성리학을 비판한 정약용도 공자의 가르침(洙泗之學)으로 돌아가자고 주장한 바 있다.

13) [중용장구 13] 盡己之心爲忠, 推己及人爲恕.

14) [주자어류 권27 p.670] 一者 忠也. 以貫之者 恕也.

15) [논어집주 4.15] 蓋至誠無息者, 道之體也, 萬殊之所以一本也; 萬物各得其所者, 道之用也, 一本之所以萬殊也. … 忠者天道, 恕者人道. 忠者無妄, 恕者所以行乎忠也. 忠者體, 恕者用, 大本達道也.

바를 다른 사람에게 비유하여 그가 바라는 바 역시 이와 같음을 알고, 그런 다음에 그 바라는 바를 미루어 남에게 이르게 하는 것이니, 곧 愆의 일이고 仁의 기술이다. 이것에 힘쓰면 그 인육의 사사로움을 이겨서 천리의 공공함을 온전히 할 것이다.¹⁶⁾

충과 서를 이원적으로 볼 때 문제되는 경우는 충 없는 서와 서 없는 충, 그리고 서도 충도 없는 경우이겠지만, 이 중 주희가 주목하는 문제는 충 없는 서, 즉 근본없는 말단이다. '먼저 충하고서야 愆가 제대로 된다'고 하여 愆의 도덕적 기초 및 전제조건으로서 충을 보거나, '愆는 충을 실현하는 방법'이라고 하여 愆가 추구하는 목표로서 충을 보거나, 또는 '愆의 완성태를 인간의 도인 仁으로 보고 충의 완성태를 하늘의 도인 誠으로 보는' 등 愆보다 충이 더 근원적인 것임을 강조하는데 많은 노력을 기울이고 있기 때문이다. 따라서 그의 해석은 '충이 갖추어져야 愆가 제대로 된다'는 데 집약된다. 그의 의도는 보편적 도덕의 기준을 담지하는 주체, 즉 진실한 자기가 확립되는 것이 모든 도덕적 실천에 선행해야 한다는 것이며, 자신을 기준으로 남을 배려하는 愆의 방법이 도덕적인 실천 준칙으로서 기능하기 위한 전제 조건을 확보하는 것이다. 즉, 愆의 기준 노릇을 하는 '자기'가 사악한 욕구가 아닌 선한 이치의 담지자여야 한다는 통찰이다.

2.2. 정약용의 일원적 해석: 도덕의 실천성

정약용은 주희가 愆의 근거로서 강조한 충을 부사로 처리하여 愆 하나만을 仁의 실천 방법으로 보았다. 그의 해석에 따르면 공자의 하나로 꿰뚫는 도는 나의 마음과 같이 남의 마음을 헤아리는(愆) 것이고, 마음을 치우치지 않도록(中心) 하는 충은 서를 실천하는 방법이다. 이로써 하나를 충, 꿰뚫음을 愆로 두어 충을 실천하는 방법을 愆라고 한 주희의 해석은 본말이 뒤집힌 것이라는 비판론이 세워진 셈이다. 정약용의 해석에서 문제로 주목받는 상황은 충 없는 愆보다 愆

16) [논어집주 6.28] 近取諸身，以己所欲譬之他人，知其所欲亦猶是也。然後推其所欲以及於人，則恕之事而仁之術也。於此勉焉，則有以勝其人欲之私，而全其天理之公矣。

없는 충이고, 이런 충의 허위성을 부정하며 愆의 실천성에 집중하는 그의 방식이 충을 원칙이 아닌 한갓 부사, 즉 태도에 대한 부연으로 치부하는 것이다.

인용11) 하나는 서이다. … 서를 실천하는데 충으로써 행하므로 공자는 서만을 말하였으나 증자는 이를 연결하여 충서를 말한 것이다. 주례 소에서 ‘마음을 치우치지 않게 함이 충이고 마음을 같게 함이 서이다’라고 했다. 마음을 치우치지 않게 하여 사람을 섬기는 것을 충이라 하고, 남의 마음을 내 마음처럼 헤아리는 것을 서라고 한다. … 충서는 곧 서이다. 본래 반드시 둘로 나누지 않아도 된다. 하나로써 꿰뚫는 것은 서이고 서를 실천하는 방법은 충이다¹⁷⁾.

충은 서에 선행하는 어떤 원칙일 수 없으며, 도덕적 행위는 오직 서에 있다는 주장에서 정약용이 노리는 바 주희적 해석의 폐단은 자신의 내면적 본성을 밝히느라 행동하지 못하고 마는, 행동보다 앎을 앞세우는(先知後行) 철학의 행동성 결여라는 문제점이다. 선의 기준이 무엇인지를 자신의 내면에서 밝혀 아는데 평생을 보내다가 결국 그 기준을 행동으로 실천하지 못하고 말면 이것은 마음속에서 일어나는 한갓 공상일 뿐 현실적인 도덕이 아니라는 것이다¹⁸⁾. 이 점에 게 있어서 정약용의 관점은 주희의 지식 강조적 입장을 비판하여 행위하는 것이 곧 앎이라고(知行合一) 주장한 육왕학의 입장과 유사하다고 볼 수 있다. 도덕의 핵심은 마음속의 어느 깊은 구석에 완전하

17) [『논어고금주』 里仁, p.158] 一者 愆也. … 行愆以忠. 故孔子單言愆 而曾子連言忠愆也. 周禮疎云 中心謂忠, 如心謂愆. 蓋中心事人謂之忠, 忖他心如我心謂之愆也. … 忠愆即愆 本不必分而二之. 一以貫之者 愆也. 所以行愆者 忠也 …

18) 사람으로써 사람을 섬긴 이후에 충이라는 이름이 있게 되는 것이니 자기자신에게는 충이 없는 것이다. 비록 자신에게 다아려고 하여도 착수할 길이 없다. 요즘 사람들은 ‘우리의 도는 충을 먼저하고 서를 그 후에 하는 것’으로 인식하니 이는 매우 잘못된 것이다. 바야흐로 충을 실행할 때에 서는 이미 그 오래전에 있는 것이다. (『논어고금주』 이인 p.160) … 以人事人, 而後有忠之名. 獨我無忠, 雖欲先自盡己, 無以着手. 今人皆認吾道爲先忠而後愆, 失之遠矣. 方其忠時, 愆已久矣.

게 갖추어진 알맹이에 있지 않고 행위로 드러난 것에 있다는 정약용의 전제는 유가적 인간의 덕성이자 서로써 추구하는 목표인 仁에 대한 관계 중심적 해석에서 드러난다.

주희에서 그랬듯이 정약용에서도, 그의 특수한 서 해석의 입장은 그의 특수한 仁 해석에 뿌리를 내리고 있다. 즉 愆가 내적 충실의 계기인 충을 배제한 채 다른 사람에 대한 확충적인 실천만으로도 도덕적 행위의 완전한 원칙일 수 있는 이유는 愆로써 실현되는 목표인 仁이 심적 덕성이나 원리가 아니라 구체적인 사람들의 관계맺음이기 때문이다.¹⁹⁾ 두 사람이 있어야 이들 사이에 사회적인 역할 관계가 생기고 이런 역할 관계 속에서 자기에게 기대되는 바 역할을 충실히 하는 것이 도덕적 가치이므로, 이것은 사람들의 관계 성립 이전에 한 개인의 내면에서 완성될 수 있는 심적인 속성일 수 없다. 물론 그도 '仁'과 '仁의 실천'을 개념상 구별하여 쓰는 이상 사람을 대하는 행위로부터 구별 가능한 '사람들의 관계가 이상적으로 유지되는 상태'를 생각할 수 있겠지만, 그런 상태가 행위 이전에 성립할 수 없다는 데는 변함이 없다. 그러나 이와 같이 사람들의 관계가 이상적으로 유지되는 상태를 만들기 위해서는 이 관계에 참여하는 사람 각자가 자신의 역할과 그 역할의 수행에서 요구되는 선악의 기준을 이해하는 과정, 즉 도덕적 행위자의 주체적 노력이 필요하다. 따라서 정약용식의 仁 해석을 따른다고 해도 愆의 원칙에 핵심적으로 개입하고 있는 도덕적 행위자로서의 자기의 개념을 무시할 수 있는 것은 아니다.²⁰⁾

19) 사람이 세상에 태어나자 그의 온갖 선한 일이나 온갖 악한 일이 모두 사람과 사람이 서로 접촉하는 데에서 일어난다. 사람과 사람이 서로 접촉할 때 각자 본분을 다한다면 이를 인이라고 한다. 인이란 두 사람이다. 아버를 섬기는데 효도하면 인이라 하는데 아들과 아버가 두 사람이다. 형을 섬기는데 공손하면 인이라 하는데 형과 아우가 두 사람이다. 아들을 기르는데 사랑하면 인이라 하는데 아버와 아들이 두 사람이다. 군주와 신하가 두 사람이고, 손윗 사람과 손아랫 사람이 두 사람이며 백성과 지도자가 두 사람이다. [『대학공의』, p.88] … 人生斯世 其萬善萬惡 皆起於人與人之相接。人與人之相接，而盡其本分 斯謂之仁。仁者二人也。事父孝仁，子與父二人也。事兄悌曰仁，弟與兄二人也。育子慈曰仁，父與子二人也。君臣二人也，夫婦二人也，長幼二人也，民牧二人也 …

20) 『대학』과 『중용』에서 말하는 충서의 의미를 자신을 수양하는(自修) 일에 한정

3. 恕에 관한 서구의 해석: 恕는 황금률인가?

니비슨은 恕가 행위의 정당함을 판단하는 기준으로 사용되는 것이 아니라 자기 자신 안에 이상적인 인간의 남을 배려하는 성격을 형성하고 길러내도록 자신을 이끄는 데 사용되므로, 도덕적 행위의 보편적 원칙이 아니라 개인의 덕성이며, 공동체 및 도덕의 가능하게 하는 근거로서 인간의 다른 인간에 대한 이상적인 태도에 대한 규정이라고 이해한다.²¹⁾ 인용1)을 핵심적인 전거로 삼고 있는 그의 해석에 따르면 충은 충실함(loyalty)으로서 자기보다 지위가 높거나 같은 상대에 대하여 자신에게 규칙을 적용하기를 엄격하게 하는 방법이고, 서는 널리 사랑함(benevolence)으로서 자기보다 지위가 낮거나 같은 상대에 대하여 그들에게 규칙을 적용하기를 너그럽고 탄력적이게 하는 방법이다. 여기서 충과 서는 각기 인간 관계를 규정하는 예와 규범을 시행하는데 있어서 내가 상대로부터 요구 당하는 위치에 있을 때 정확하게 적용하고 내가 상대에게 요구할 수 있는 위치일 때 인간적으로 느슨하게 적용하는 두 가지 양상으로 나뉘며, 동시에 禮의 적용이라는 공통적인 맥락과 나와 상대의 관계 속에서 내가 상대의 입장에(상상적으로) 서서 행동할 바를 아는 공통적인 동기부여에 의해 통일된다. 결과적으로 그의 해석에 따르면 충서는 이원적으로 연관되는

시키고 남을 다스리거나 일을 다스리는 의미가 아니라고 하는 그의 주장이 도덕적 행위자에 대한 그의 입장에 균형을 잡아주리라 생각된다. 『대학』 제9장을 해석하면서 정약용은 서의 두 가지 의미를 구별하여, 하나는 수신의 원칙인 ‘자신의 선을 미룸으로서의 서(推恕)’이고, 다른 하나는 治人 및 治事의 원칙인 ‘관용으로서의 서(容恕)’라고 했다(『대학공의』 鑰案 恕有二種. 一是推恕, 一是容恕. 其在古經止有推恕, 本無容恕. 朱子所言者 蓋容恕也. … 推恕者, 主於自修, 所以行己之善也. 容恕者, 主於治人, 所以寬人之惡也. 斯豈一樣之物乎 …). 전자는 사람 사이의 관계를 이상적으로 맺는 방법으로서, 이것은 자기가 원하는 바의 마음을 남들도 똑같이 가지고 있다는 것을 알아 남을 배려하는 동시에 내가 남들에게 요구하는 기준에 나 자신부터 맞추어 남을 섬기는 적극적인 선의 실천을 요구한다. 반면 후자는 나의 불완전함, 나의 악을 미루어 남의 잘못과 불완전함을 관대하게 참아주는 것으로, 사람 사이의 관계를 유지하는 것이긴 하지만 현실 타협·현상 유지적 성격이 강하므로 적극적인 선의 실천을 요구하지는 않는다.

21) David Nivison, *The Ways of Confucianism*, pp.75-76.

개념 쌍인 동시에 형식상 입장을 바꿔 생각함(reversibility)이라는 요소 때문에 황금률이라고 불리기는 하지만 내용상으로는 황금률과 같은 행동 원칙(rule)의 범주에 속하는 개념이 아니다.

반면 아이반호는 끝까지 황금률의 일종으로 충·서 개념을 이해하고 있다. 그에 따르면 객관적인 규범을 철저히 따르는 데에는 남의 입장에 상상적으로 서 보는 과정이 불필요하므로 忠은 입장 바꿔보기(reversibility)의 형식에 의해 도출되는 원칙이 아니며, 이런 형식을 내포하는 황금률에 해당되는 것은 愆 뿐이다. 그는 황금률의 문제점을 기준이 되는 욕구의 주관성을 막지 못하는 경우와 정당화되지 않은 도덕적 선의 기준을 몰래 전제하는 경우의 두 가지로 지적하면서, 愆의 경우 그것이 도덕적 규범(禮)을 실천함에 있어서 요구되는 것이므로 주관적인 욕구의 무리한 확충과 같은 문제에 빠지지 않지만, 그런 도덕적 규범의 정당성에 대한 의심 없이 주어진 것으로 받아들여지고 있다는 점에서 기준을 전제하는 경우에 해당시킨다.

이들의 해석이 보이는 공통적 특징은 예의 실천을 중심 축으로 충·서가 하나로 엮히는 구조를 갖는다는 점이다. 아이반호가 주목하는 바의 예 개념이 명시하는 바는 완전히 외부적이고 기계적인 법(law)과 완전히 내적이고 주관적인 감정 및 욕구의 사이에 禮(ritual)와 그것이 구현하는 정신으로서의 도덕(morality)이 위치한다는 것이다.²²⁾ 외부에서 강요된 법칙과 상벌에 의해 행동하는 타율성에 맞선 개인적 자아(individual self)의 내적 자율성의 개념을 도덕적 행위의 구성에 필연적으로 전제하는 서구의 윤리학에서 자율적 주체의 의식이 분명하지 않은 사고에서의 도덕성 논의가 문제되는 것도 당연하다. 따라서 이들 서구 해석자가 황금률의 문제점들을 지적하면서 공자의 황금률에서 특이하게도 이런 문제들을 극복할 수 있는 몇 가지 장치들이 구비되어 있음을 발견하는 맥락에서 禮에 의한 객관적 행위와 주관적 태도의 결합, 그리고 禮가 누리는 불가침의 권위는 막대한 중요성을 지니게 된다.

22) 禮의 객관성을 강조하면서 이것과 도덕을 연관시키는 발상은 핑가레트가 주장한 바 공자 시대에는 도덕적 주체로서 개인의 도덕적 본성에 대한 개념이 아직 형성되어있지 않았다는 인식에서 비롯된 것으로 보인다.

‘남들이 나에게 행하기를 내가 원하는 바’에서 나의 ‘바램, 욕구’가 도덕성 혹은 자율적 이성과 무관한 동물적인 불가피성이나 억제되어야 할 감정적인 것으로 설정하고 있기 때문에 황금률이 도덕적 원칙으로 서기 어렵다는 문제점들이 지적되어왔고, 또 ‘이성’이 덧붙여서 도덕적인 방향을 잡는 기준 노릇을 하게 하는 시도(the golden rule rationalized)가 있어왔다. 따라서 서구의 중국학자들이 惻隱을 황금률의 비판 틀에 맞춰 변호하려는 해석이 가지는 문제점은 선진 유가의 욕구와 자기 개념에 대한 이해의 부족에서 비롯된 것으로 보인다. 그러나 앞서 논의한 바 四書 속의 용례나 전통적인 유가 내의 해석에 따르면 忠·恕 개념은 보편적 권위와 객관성의 근거로서 禮에 기대어 있다는 점에 초점을 두고있지 않다. 오히려 나의 삶이 남들과 분리되거나 그들을 짓밟고 선 채로 영위될 수 없는 상호적인 것임을 전제로, 각자에게 가장 직접적으로 발견되는 기본적인 욕구들, 즉 반드시 도덕적이라 할 수도 없는 식욕이나 출세욕, 명예욕 등 사회적 재화에 대한 욕구와 도덕적 성격을 담는 인간 관계 속에서의 사랑 받거나 존중받고자 하는 욕구들이 누구나 가지고 있는 것임을 앞으로써 남을 배려하는 방법을 요구하는 것으로 보인다. 맹자는 나의 즐거움이 극대화되려면 남들과 함께 즐거워야 한다는 주장을 통해 남들의 고통 속에서 혼자 즐거울 수 있는 고립된 자아는 없다는 통찰을 보여준다. 대학과 중용에서 통치자에게 규범과 법을 엄격하게 시행하기에 앞서 자신부터 제대로 규범이 요구하는 태도 즉 덕을 지닐 것을 강조함으로써 사람이 사람을 지배하는데서 나오는 지배자의 권위에 대한 도전, 즉 ‘너나 잘해’라는 비판의 가능성을 우려한다. 이것을 두고 개명된 이기주의(enlightened egoism)이며 도덕적이 아니라고 비판한다거나, 혹은 주희처럼 이에 대한 대답으로 도덕적 본성의 공유와 각성의 가능성에 대한 전제를 가지고 도덕적인 마음만을 발휘하라고 요구하는 것은 유가적 자기에 대한 오해이다.

4. 愼의 유가적 이해에 대한 옹호: 황금률의 문제는 서에도 그대로 문제되는가

황금률의 문제는 네 가지로 지적된다. 우선 이 법칙의 적용대상인 타자(others)의 범위가 확정되어있지 않다는 점은 황금률의 원칙을 특정한 집단 윤리에 국한시킬 위험이 있으며 또한 계급 차별적인 사회에서도 성립하게 만든다. 예를 들어 고대에는 ‘미개인’ 혹은 ‘오랑캐’로 표현되는, 문화적 타자나 패전국민인 노예를 사람이라는 통칭하에 분류되지도 않았던 반면, 불교 전통을 위시로 현대 윤리학에서는 인간뿐만 아니라 고통을 느낄 수 있는 모든 존재자들까지 도덕적 행위의 대상으로 본다. 이런 막대한 시대적·문화적 차이를 통하여 황금률의 원칙이 유효성을 유지해 온 데에는 이런 비규정성의 역할이 크다. 따라서 ‘타자’에 대한 비규정성은 한편으로는 이 원칙의 보편성을 확보해주지만, 다른 한편으로는 이 원칙을 구체적인 상황 속에서 직접 적용될 수 없고 언제나 그때 그때의 상황에 맞는 해석을 요구하는 것, 도덕적 행위의 성립을 위해 언제나 상황적 지식을 요구하는 것, 즉 알맹이가 빠진 형식으로 만든다. 둘째로 황금률은 자신의 기호와 욕구를 기준으로 하므로 주관성의 개입을 피할 수 없다는 비판이 있다. 주관적 욕구가 특히 문제가 되는 상황은 욕구되는 대상이 희소하여 경쟁적 관계가 생기는 경우와 한 사람의 욕구가 충족되는 데에 다른 사람의 고통이 초래되는 딜레마의 경우이다. 예를 들어 경쟁률 10 : 1인 취직시험에서 내가 직장을 얻으면 탈락한 아홉 명의 욕구는 꺾을 수밖에 없는데, 이때 내가 합격하고 싶은 마음을 미루어 남을 합격하게 해주는 것은 도덕적 행위이기에 앞서 경쟁의 원리를 이해하지 못한 어리석음이자 나에게 대한 불의이다. 게다가 쇠고기를 좋아하는 한국인이 자신의 마음을 남에게 미루어 종교적인 이유로 소의 식육을 거부하는 인도인에게 쇠고기를 강권하는 경우나 자신의 생존 욕구를 미루어 출혈로 인해 생명이 위태로운데도 종교적인 이유로 수혈을 거부하는 사람에게 수혈을 강권하는 경우 등 황금률로는 문화간의 가치의 차이를 극복할 수 없다. 셋째로

황금률은 도덕성과 상관없는 개개인의 자기 이익 추구를 토대로 하므로, 도덕적 행위의 원칙이라기보다는 신중함(prudence)의 원칙이 아니냐는 의심을 받는다. 우리가 단순히 남에게 친절하게 대하는 행위를 도덕적이라 보지 않는다는 사실은 그 행위가 오직 자신이 친절하게 대접받고 싶다는 동기에서 나온 것임을 알게 되었을 때 순전히 도덕적인 것은 아니었다고 판단하게 되기 때문이다. 끝으로 황금률은 쌍방 합의적인 행위의 비도덕성을 규제할 수 없다. 예를 들어 뇌물 수수에서 주는 자가 자신의 부정한 재물을 탐하는 마음을 미루어 상대방에게 부정한 재물을 주었을 때 받는 자도 똑같은 마음을 가지고 있어서 일이 성사되는 경우, 그리고 안락사(euthenasia) 시술사가 고통보다는 죽음을 택하겠다는 자신의 마음을 미루어 남을 해아리고 여기에 응하는 환자도 같은 마음을 가지고 있는 경우, 비록 이들 행위가 쌍방의 욕구를 갈등 없이 충족시키고 있기는 하지만, 제3자가 도덕적으로 용납할 수 없으므로 이를 무사통과시키는 원칙은 도덕적 행위의 원칙으로서 너무 허술하다.

4.1. '欲求' 개념의 유가적 이해에 근거한 恕의 변호

선진 유가의 텍스트에서 忠恕는 나의 삶이 남들과 분리된 채로 영위될 수 없는 상호적인 것임을 전제로 한다. 이런 전제 위에 忠恕는 각자에게 가장 직접적으로 발견되는 기본적인 욕구들, 즉 반드시 도덕적이라 할 수도 없는 식욕이나 출세욕, 명예욕 등 사회적 재화에 대한 욕구와 도덕적 성격을 담는 인간 관계 속에서의 사랑받거나 존중받고자 하는 욕구들이 누구나 가지고 있는 것임을 앎으로써 남을 배려하는 방법으로서 제시되어 있다. 이것은 통치자가 자신의 욕구에 충실함을 모두에게 확충시킬 때 좋은 정치를 이룰 수 있고, 또 나의 즐거움이 극대화되려면 남들과 함께 즐거워야 한다는 주장하는 맹자에서 가장 분명히 드러난다. 자기만 욕구를 충족시키고 남을 돌보지 않으면 결국 남들의 불만으로 인해 자신의 욕구 충족도 제대로 되지 않는다는 그의 주장은 두 가지 해석의 가능성을 열어둔다. 우선 내가 나의 즐거움을 최대한 오래 지키기 위해서 남들도 적당히 즐겁게 해

주는 것이 신상에 좋다는 치밀한 계산을 하라고 이해될 수도 있고, 아니면 남들이 즐거운 모습을 보는 것이 나에게도 즐거움이 되고 남들의 고통을 보는 것이 나에게도 고통이 된다는 인간에 대한 근원적인 동정심을 이야기한 것으로 이해될 수도 있는 것이다.

뿐만 아니라 『대학』과 『중용』에서 통치자에게 규범과 법을 엄격하게 시행하기에 앞서 자신부터 제대로 규범이 요구하는 태도 즉 덕을 지닐 것을 강조한 것에 대해서 역시 이런 두 가지 해석 가능성이 있다. 우선 자신의 지배권을 더 오래 유지하기 위해서는 사람이 사람을 지배하는데서 나오는 지배자의 권위에 대한 도전, 즉 ‘너나 잘해’라는 비판의 가능성을 원천적으로 봉쇄하기 위해 자신의 도덕적 수준을 비판받지 않을 정도로 상승시켜야 한다는 이해가 가능할 것이다. 또 자기가 어떤 기준을 남에게 적용하여 어떤 역할을 요구하면서 자신은 자기에겐 마찬가지로 요구되는 역할을 하지 않을 때 자신의 비행의 대상이 된 사람이 받는 불쾌함이나 고통을 보면 자신도 즐거울 수 없다는 인간에 대한 동정적 태도로 이해할 수도 있다. 후자의 경우 자기가 남들과의 관계에서 아무런 요구가 없기만 하면 스스로도 아무런 의무를 지지 않을 것이라는 결론이 나올 수 없는 이유는 자신의 요구는 없앨 수 있다하더라도 남들의 요구는 세상에 엄연히 있으며, 이때의 자기는 자기의 즐거움을 유일한 관심사로 두고 있는 것이 아니라 언제나 주위 사람들의 즐거움을 바라보고 있는 위치에 있기 때문이다.

선진 유학에서뿐만 아니라 주희에서도 욕구가 도덕성과 분리되고 대립되어 있는 것일 수 없다. 정주학의 기본 명제인 ‘마음은 성품과 감정을 포괄한다(心統性情)’에서 보는 바, 마음의 작용은 그 본체로서 본성의 발현이 아닌 바가 없다. 본연지성과 기질지성의 구분도 서로 이질적인 두 요소의 대결을 말하는 것이 아니라 전자가 본체이고 후자가 그 본체가 드러난 현상-발현이므로, 하나의 존재로 파악되어야 한다. 즉 기질지성은 선할 수도 악할 수도 있는 것으로, 본연지성을 잘 반영할 때 선하고 그렇지 않을 때 상황 속에서 우연히 맞거나 맞지 않음으로써 악에 빠질 것인가 다양한 층차의 혼탁함을 내포한 선이 될 것인가가 결정된다. 따라서 기질지성의 발현으로서 욕구도 본

래 주어져있는 도덕적 본성을 떠나 독립적인 발생 근거를 가지고 있는 것일 수 없다. 또한 정주학의 체용론적 형이상학을 비판하는 정약용도 사람의 고유한 본성은 선을 좋아하고 악을 미워하는 경향이라고 함으로써 그런 인간의 고유한 마음씀이 도덕적 정서와 별개로 성립하지 않는다는 입장이다. 그의 인물성이론과 인심도심자송설에 따르면 사람의 마음속에서는 끊임없는 선악의 갈등이 전개되며, 이것은 인간이 동물과 달리 하늘의 뜻에 감응하는 마음을 지니고 있기 때문이다. 그러나 인간 고유의 도덕적 경향성이 그 자체로 선한 것도 아니며, 그런 경향성은 좋아하고 싫어하는 마음이라는 점에서 여타 욕망하는 마음들과 그 자체로 다른 것일 수 없다. 그 마음이 발휘되어 어떤 결과를 지향하는가, 혹은 그 마음을 발동할 때 동원된 의지적 결단력이 무엇을 지향하는가에 따라 선·악이 결정된다. 따라서 정약용의 철학 속에서 그것이 생리적인 것이든 인륜에 관계된 것이든, 모든 욕구는 도덕적 선·악이 결정되어있지 않은 것이다.

이런 유가 철학적 입장들과 비교해볼 때, 서구 철학의 욕구에 대한 전제가 잘 드러난다. 서구의 근대적 사유에서는 인간의 고유한 본성이라는 이성은 감정 및 욕구와 분리되어 이들을 조절하고 지배하는 구조를 벗어날 수 없다. 인간의 자유는 피할 수 없는 동물적 생존 욕구와 의도하지 않아도 저절로 솟구쳐 나오는 감정들을 구속할 수 있는 힘, 즉 자율적 이성에 있기 때문이다. 이런 전통 속에서 '이성적인 욕구'는 인간이 본연의 모습일 때의 욕구라고 볼 수 있는 것이 아니라 욕구가 이성의 지배를 받아 절제되어 발휘된 경우를 가리키게 된다. 그렇기 때문에 욕구는 언제나 주관적이어서 보편화될 때 엉뚱한 해악을 가져올 수 있는 것으로 논의된다. 또한 이성을 거론하기 전에 마음이 움직이는 바로서의 욕구와 감정은 서구의 사유 전통 속에서 동물적 본능에서 나오는 생리적 욕구, 이성의 지배를 받을 때에야 인간의 조건으로 긍정될 수 있는 것으로 이해된다.

여기서 유가적 욕·구의 개념을 전제로 한 惻 隱 원칙의 변호가 서구에서 '이성'이나 '도덕적 직관' 등 외부로부터 도덕의 기준을 받아들임으로써 황금률을 도덕적 행동원칙으로 살려내려는 시도와 어떻게 다를 것인가라는 질문이 제기된다.

참고 문헌

- 『논어집주』 성백효 역주, 전통문화연구회, 1990.
- 『대학·중용집주』 성백효 역주, 전통문화연구회, 1991.
- 『국역 여유당 전서-경집 I·대학·중용』 정약용 지, 호남학연구소 편, 전남대학교 출판부, 1986.
- 『주자어류』 제2-3책, 黎靖德 편, 중화서국, 1983.
- Fingarette, Herbert, *Confucius - the Secular as Sacred*, New York, NY: Harper&Row, 1972.
- Ivanhoe, Philip J., *Ethics in the Confucian Tradition: the thought of Mencius and Wang Yang-ming*, Atlanta, GE: Scholars Press, 1990.
- , “Reweaving the “one thread” of the Analects,” *Philosophy East & West*, vol.40, no.1 (January 1990) Hawaii: University of Hawaii Press, 1990, pp.17-33.
- Nivison, David S., *The Ways of Confucianism: investigations in Chinese Philosophy*, Chicago, IL: Open Court, 1996.
- Tu Wei-ming, *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Tradition*, Berkeley: Asian Humanities Press, 1979.