creative commons
COMMONS DEED

저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:

저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.

비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.

변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 이용허락규약(Legal Code)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

Disclaimer

dCollection

교육학박사학위논문

儒家 倫理思想의 權論 연구

-朱熹, 伊藤仁齋, 戴震을 중심으로-

2023년 2월

서울대학교 대학원

윤리교육과

황 인 석

儒家 倫理思想의 權論 연구

-朱熹, 伊藤仁齋, 戴震을 중심으로-

지도교수 김 병 환

이 논문을 교육학박사 학위논문으로 제출함

2022년 11월

서울대학교 대학원

윤리교육과

황 인 석

황인석의 박사 학위논문을 인준함

2023년 2월

위 원 장 _____ ㊞

부위원장 _____ ㊞

위　　원 _____ ㊞

위　　원 _____ ㊞

위　　원 _____ ㊞

【국문초록】

본고는 유가 윤리 사상의 권론을 통시적으로 고찰함으로써, 도덕규범의 현실적 적용에 관한 유가 사상가들의 복합적인 문제 설정과 응답을 재구성하고자 하였다. 기존의 연구는 유가 윤리 사상 권론의 문제 설정을 도덕규범과 임기응변적 조치 간의 관계, 즉 경권론으로 획일화하는 경향이 있다. 그러나 기존 연구에서 주된 분석 대상이었던 주희의 권론에서 나아가 이에 비판적인 이토 진사이와 대진의 권론까지 분석의 범위를 확장해 볼 때, 이러한 경향은 재고될 필요가 있다. 권론의 복합적인 문제 설정과 응답은 윤리학과 도덕 교육의 시의성 있는 주제와 접속할 수 있다는 측면에서, 유가 윤리 사상의 현재적 가치를 재확인하는 의의가 있다.

어원적으로 볼 때, 『논어』와 『맹자』에 등장하는 권은 “저울질”을 의미한다. 권론은 『논어』와 『맹자』에 등장하는 권의 용례에 대한 주석과 해설의 형식으로 개진되었다. 이 용례들은 권론의 시초적 문제 설정이자, 후대에 권론이 분기하게 되는 중요한 계기이기도 하다. 『논어』에서 권은 예(禮)의 창조적 변형을 기획할 수 있는 역량을 의미한다. 『맹자』에서 권은 『논어』의 연장선에서 시중(時中)의 역량과 연계된다. 동시에, 본격적으로 권이 도덕규범 간의 충돌 문제와 연계되면서 그 논점이 확장되었다.

도덕규범의 현실적 적용 국면에서, 주희의 권론은 도덕규범 간의 충돌을 주요한 문제로 설정한다. 진량과의 논변에서 드러나듯이, 주희의 권론은 그의 동기주의적 윤리관에 기반해있다. 이에 따라, 주희의 권론은 한대 유가와 정이의 권론을 체계적으로 종합하여, 도덕적 편의주의와 결과주의를 권의 이름으로 옹호하는 세태를 비판한다. 또한 상위의 도덕적 목적에 따라 특정한 도덕규범을 위배하는 권의 행사를 제한적으로 인정한다. 주희가 권 행사의 상황·자격 요건을 엄격하게 설정하는 이유는 그 때문이다. 주희는 리기론의 기본적인 입장을 통해서는 도덕규범 간의 충돌을 해명할 수 없다는 난점을 인식하고 권은 리가 실현되는 특수한 양

상이라고 설명한다. 주희는 권과 시중을 동일시하지만, 평상시와 비상시의 구분을 전제로 하는 주희의 권론은 시중의 문제 설정과 부합하지 않는 난점이 있다. 또한 권의 행사 자격을 엄격하게 설정함으로써 도덕적 재량권을 적극적으로 옹호할 수 없다는 난점 또한 있다.

이토 진사이와 대진은 공통적으로 주자학의 도덕형이상학을 부정하고 실제적 인간관계 그리고 그들의 자연스러운 욕망과 감정을 중시한다. 이토 진사이와 대진의 권론 또한 이러한 사상적 기획의 연장선에 있다. 이들의 권론에서 권은 임기응변이 아니라 도덕 실천의 일반적인 원칙으로 재해석된다. 도덕규범의 현실적 적용 국면에서, 이토 진사이의 권론은 본성적 동일성으로 환원되지 않는 타자의 존재를 주요한 문제로 설정한다. 현상의 다원성에 주목하면서, 이토 진사이는 타자의 구체적인 처지를 고려해 시의적절하게 도덕규범의 적용 방식을 변용해야 한다고 말한다. 대진의 권론은 도덕규범의 권위적이고 강제적인 적용과정에서 인간의 자연스러운 욕망과 감정이 경시되는 사태를 주요한 문제로 설정한다. 대진은 외재적 규범인 예를 학습하고 실천함으로써 욕망을 사회적으로 조화롭게 충족할 수 있다고 말한다. 나아가 주자학을 권을 행하지 못하는 사상이라고 비판한다.

주희, 이토 진사이, 대진의 권론은 주요한 문제 설정과 그에 따른 권의 위상을 기준으로 큰 틀에서 분류된다. 나아가 권론들의 상호 비교를 통해 각각의 특징이 명확히 드러난다. 이를 통해 유가 윤리 사상 권론의 종합적인 구도를 제시할 수 있다. 권론이 다루는 문제는 도덕규범의 현실적 적용에 관한 복합적인 문제들이며 이러한 문제 상황은 유가 윤리 사상에 국한되지 않는 윤리학과 도덕 교육의 보편적인 문제이다. 그러나 현행 도덕과 교육과정에서 유가 윤리 사상의 권론은 언급되지 않고 있다. 도덕과 교육과정에 권론의 논의가 도입된다면 도덕 실천의 현실적인 곤경에 대한 이해와 탐구의 지평을 넓힐 수 있다. 또한 유가 윤리 사상 서술에 권론의 논의가 도입된다면, 유가 윤리 사상의 실천 지향적 면모를 부각할 수 있다. 이러한 방향은 도덕교육과 인성교육의 근본적인 목표와도 부합한다.

주요어 : 주희(朱熹), 이토 진사이(伊藤仁齋), 대진(戴震), 권(權), 시중(時中)
학 번 : 2018-33023

목 차

I. 서론 ····· 1

1. 문제 제기 ····· 1

2. 선행연구 검토 ····· 4

3. 연구 방법 및 구성 ····· 12

II. 權論의 주석학적 배경 ····· 17

1. 權의 어원적 분석 ····· 17

1.1. 權의 동사적 용례 ····· 17

1.2. 權의 명사적 용례 ····· 21

2. 『論語』의 權 ····· 24

2.1. 「子罕」29장의 權: 禮의 창조적 적용 ····· 24

2.2. 「子路」18장: 도덕규범 간의 충돌 문제의 원형 ····· 31

3. 『孟子』의 權 ····· 39

3.1. 「公孫丑 上」7과 「離婁 上」17장의 權: 도덕규범 간의 충돌 문제의 전면화 ····· 39

3.2. 「盡心 上」26장의 權: 權과 時中의 문제 상황 ····· 50

III. 朱熹의 權論 ····· 56

1. 朱熹 權論의 형성 배경 ····· 56

1.1. 경과 권의 구별: 漢代 儒家의 “反經合道”론 ····· 56

1.2. 권과 경의 동일시: 程頤의 “權只是經”론 ····· 62

2. 朱熹의 權論의 주요 논점 ····· 70

2.1. 동기주의적 권론: 權에 관한 陳亮과의 논쟁 ····· 70

2.2. “反經合道”론과 “權只是經”론의 종합 ····· 76

2.3. 權 행사의 상황 및 자격 요건 ····· 85

2.4. 權 행사의 유형 ····· 90
2.5. 理氣論과 權論의 관계 ····· 97
3. 朱熹 權論의 난점 ····· 104
3.1. 權과 時中의 동일시 ····· 104
3.2. 權 행사의 엄격한 자격 요건 ····· 110

IV. 朱子學에 대한 비판적 權論 ····· 117

1. 이토 진사이의 權論 ····· 117
1.1. 타자에 대한 고려로서 權 ····· 117
1.2. 學問의 과제로서 權 ····· 126
1.3. 中과 權의 관계 ····· 134
1.4. 權과 天下公共의 道 ····· 138
2. 대진의 權論 ····· 145
2.1. 대진의 윤리 사상에서 權論의 위상 ····· 145
2.2. 禮에 의한 心知의 저울질 역량 ····· 149
2.3. 주자학 비판의 權論 : 執理無權 ····· 157

V. 權論의 도덕교육적 함의 ····· 168

1. 유가 윤리 사상 權論의 종합적 구도 ····· 168
1.1. 유가 윤리 사상 權論의 분류 ····· 168
1.2. 주희와 이토 진사이의 권론 비교 ····· 173
1.3. 주희와 대진의 권론 비교 ····· 177
2. 도덕과 교육과정에서 權論의 활용 ····· 184
2.1. 도덕규범의 현실적 적용과 權論의 문제 ····· 184
2.2. 유가 윤리 사상 서술에서 權論의 도입 ····· 190

VI. 결론 ····· 194

참고문헌 ····· 202
부록 ····· 215
Abstract ····· 236

표 목 차

표 1 유가 윤리 사상 권론의 종합적 구도 ····· 173
표 2 주희와 이토 진사이의 권론 비교 ····· 177
표 3 주희와 대진의 권론 비교 ····· 184

I. 서론

1. 문제 제기

‘권론(權論)’은 ‘성론(性論)’과 ‘이기론(理氣論)’ 등의 범주와 마찬가지로 기본적으로 ‘권(權)’에 관한 논변’을 의미한다. 권은 『논어』와 『맹자』에 등장하는 용례와 이를 대상으로 한 후대 사상가들의 논변을 통해 유가 윤리 사상의 중요 개념이 되었다. 어원적으로 권은 구체적인 측정 도구를 가리키는 글자였으며, 여기에서 ‘저울질’이라는 의미가 파생되었다. 이 의미를 바탕으로 유가 사상가들은 특정한 양상의 도덕적 판단을[1] 묘사하는 데 권 개념을 활용했다. 특히, 한대(漢代) 이후 유가 사상가들은 권론을 통해 도덕규범의 현실적 적용과 관계된 문제들을 논해왔다.

어떠한 도덕규범도 그것의 현실적 적용과 관계된 세부 사항을 완벽히 지시하지 않는다. 따라서 행위자에게는 자신을 둘러싼 개별적 상황을 면밀하게 고려하고 이에 기반해 시의적절한 도덕적 처신을 해야 할 과제가 부여된다. 유가 사상가들은 권론을 통해 행위자가 이 과정에서 직면하는 난점이 무엇인지, 이러한 난점을 어떠한 역량과 방법을 통해 해소할 수 있는지 논해왔다. 이러한 측면에서 권론의 관심은 주로 도덕규범의 정당성을 탐구해왔던 윤리학의 일반적인 관심과는 구별된다. 윤리학은 인간의 도덕적 실천에 관계된 문제를 탐구하지만, 그중에서도 윤리학이 우선 문제 삼는 것은 어떠한 행위를 도덕적으로 선한 행위로 만드는 요건에

1) 도덕적 판단에 관한 인지과학의 연구 성과에 따르면 인간의 도덕 판단은 ‘추론 체제(reasoning system)’와 ‘직관 체제(intuitive system)’의 두 기제로 구성되어 있다. 직관 체제에 따른 도덕 판단은 무의식적이고 자동적이며 즉각적인 실천을 담당하는 반면에 추론 체제에 따른 도덕 판단은 의식적이고 통제적이고 이성적인 실천을 담당한다. 여기에서 도덕적 판단은 도덕적 추론과 도덕적 직관을 포괄하는 의미로 쓴 것이다. ‘저울질’이라는 권의 원형적인 의미를 고려할 때, 권론은 도덕적 추론에 관계된 논변이라고 볼 수 있지만 그 구체적인 내용을 보면 도덕적 직관 또한 중요하게 고려하고 있기 때문이다. 특히, 맹자는 도덕적 직관의 전형적인 사례를 권으로 규정한다. 추론 체제와 직관 체제의 구별과 그 각각의 특징에 관한 대표적인 설명으로는 다음을 참조. Haidt, J.(2001), “The Emotional Dog and Its Rational Tail : A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment“, *Psychological Review,* 108(4), p. 808.

관한 것이다. 다시 말해, 윤리학은 가치 이론으로서 도덕적 판단의 대상이 무엇인지를 논하며, 의무 이론으로서 어떤 행위가 우리의 도덕적 의무 혹은 책임이 될 수 있는지를 논한다. 요컨대 윤리학은 철학적 방법론을 통해 도덕규범의 정당성을 탐구한다.[2] 그러나 유가 사상가들은 도덕규범의 정당성을 해명하는 것만으로 도덕규범의 현실적 적용에 관한 문제가 해소되지 않는다는 사실에 주목해왔다. 권론의 전개 양상은 유가 사상가들이 이 문제에 깊이 관심을 가졌으며 다양한 관점에서 응답해왔음을 잘 보여준다.

이러한 측면에서, 권론의 문제 설정은 현대 윤리학에서 아리스토텔레스의 '실천적 지혜(phronesis)'가 재조명되는 맥락과 상통한다. 현대 서양철학의 대표적인 이론을 아리스토텔레스 윤리학과 연관해 해석한 던(J. Dunne)에 따르면, 현대에 아리스토텔레스의 윤리학의 '실천적 지혜'가 주목받는 이유는 인간의 실제적 행위의 영역을 기법적(technical) 합리성으로 포괄하려는 경향을 반성하게 하는 철학적 계기를 제공하기 때문이다.[3] 아리스토텔레스는 덕(arete)은 곧 앎(episteme)이라고 주장한 플라톤의 관점을 비판하면서, 실제적 행위의 독자적 지위를 확보하고자 했다. 그에 따르면 '실천적 지혜'란 실천의 영역에서 무엇이 좋은 것인지를 헤아려서 적절한 판단을 도출하는 능력을 가리킨다. 하지만 아리스토텔레스는 인간을 위한 좋음이란 불변의 진리와 같이 고정되어있지 않고 가변성을 가진다고 강조한다. 따라서 실천적 지혜란 개별적인 상황에서 '숙고(bouleusis)'를 통해 최선의 좋음을 발견하는 능력이기도 하다. 잘 알려져 있듯이, 아리스토텔레스는 이 최선의 좋음을 '중용(mesótēs)', 즉 과도함으로 인한 악덕과 부족함으로 인한 악덕 사이의 중간을 취하는 실천이라고 말한다.

실천적 지혜를 발휘하여 중용의 원리에 따라 살아가는 것은 도덕적 삶의 영속적 과제이다. 아리스토텔레스가 예를 들고 있듯이, 화를 내는 일

---

2) 윤리학의 학문적 성격에 관한 개괄로는 다음을 참조. Gill, Michael(2022), 김신 역, 『도덕·윤리 : 이론과 실제』, 파주 : 교육과학사, pp. 17-22.

3) Dunne, Joseph(1993), *Back to the Rough Ground: Practical Judgement and the Lure of Technique*, Notre Dame : University of Notre Dame Press, pp. 1-7.

이나 돈을 주거나 써 버리는 일은 누구나 할 수 있는 일인 반면에, “마땅히 주어야 할 사람에게, 마땅한 만큼, 마땅한 때에, 마땅한 목적을 위해, 그리고 마땅한 방식으로 그렇게 하는 것”[4]은 누구나 할 수 있는 일이 아니며, 따라서 고귀한 일이기 때문이다. 위에서 인용한 아리스토텔레스의 경구는 권론의 기저에 있는 문제 설정과 같다. 따라서 권론을 재조명하고 분석하는 작업은 단순히 유가 윤리 사상 내부의 한 논점을 충실히 복원하는 것을 넘어서, 윤리학과 도덕 교육의 시의성 있는 문제와 접속한다는 의의가 있다.[5]

그렇다면 도덕규범의 현실적 적용 국면에서 행위자는 어떠한 난점에 직면하게 되는가? 먼저 서로 다른 도덕규범이 충돌하는 경우가 있다. 한 상황에서 모순된 두 가지 이상의 도덕적 요구가 충돌할 때, 행위자는 상황에 대한 총체적인 고려를 바탕으로 도덕규범 간의 우선순위를 판단해야 한다. 또한 구체적인 시공간의 조건이나 개개의 인간이 처한 특수한 처지에 따라 도덕규범의 적용에 특별한 변용이 요청되기도 하고, 심지어는 기존의 도덕규범을 적용하는 것이 무의미해지기도 한다. 기존의 도덕규범이 포괄하지 못하는 새로운 문제 상황이 출현하는 것이 대표적인 예로, 최근의 생명·기술 윤리와 같은 현대 응용 윤리 영역에서 이러한 문제가 발생하는 것은 일반적이다. 도덕규범의 권위적이고 강제적인 적용 과정에서 인간성의 중요한 특질들, 대표적으로 욕망과 감정이 경시되고 억압받는다는 난점 또한 있다. 이러한 상황에서 행위자는 자신의 욕망과 감정을 사회적으로 바람직한 방식으로 표출하고 실현할 수 있는 도덕적 삶의 형태를 모색할 것이다. 권론이 다루는 문제는 이와 같은 도덕 실천의 보편적이고 영속적인 문제이다.[6]

---

4) 아리스토텔레스, 이창우 외 역(2006), 『니코마코스 윤리학』, 서울 : 이제이북스, p. 75. 1109 a28-29.

5) 도덕과는 윤리학적 접근을 중심으로, “내면의 도덕성을 성찰함과 동시에 자신의 삶 속에서 실천하는 과정을 추구하는 시간과 공간을 제공하는 교과”라고 밝히고 있다. 따라서 도덕 실천의 보편적인 난점에 주목하고 있는 유가 윤리 사상의 권론이 갖는 도덕 교육적 함의는 그 자체로 충분하다고 평가할 수 있다. 교육부(2015), 『교육부 고시 제 2015-74호 도덕과 교육과정』, p. 3.

6) 개념적으로 보자면, 권뿐만 아니라 애초 『논어(論語)』에서부터 그 용례가 보이는 ‘중용(中庸)’ 혹은 ‘시중(時中)’을 비롯한 일련의 ‘중(中)’에 관련한 논의들, 『예기(禮記)』 중의 ‘경례(經禮, 불변의 기본 예법)’와 ‘곡례(曲禮, 현실에서 경례의 구체적인 실

권론에 관한 기존 연구는 이를 불변하는 유가적 도덕규범 즉, 경(經)과 임기응변적 조치, 즉 권(權)의 관계를 규정하는 논변으로 평가하는 경향이 있다. 기존 연구에서 주된 분석 대상이었던 주희의 권론에 한정한다면 이러한 평가는 타당하다고 볼 수 있다. 하지만 권론 분석의 시계열을 확장해보면 그 한계는 분명히 드러난다. 대표적으로, 주희를 비판하면서 대안적인 권론을 입안했던 이토 진사이(伊藤仁齋)와 대진(戴震)은 권을 경의 상대 개념으로 파악하기를 명시적으로 거부하거나, 경과의 관계성을 배제한 채로 권을 논하기 때문이다. 이들에게 권은 임기응변적 조치가 아니라 도덕 판단의 일반적인 원칙에 해당한다. 이처럼 유가 윤리 사상의 권론이 '경권론(經權論)'으로 일원화되지 않는 이유는 앞서 언급했던 바와 같이 도덕규범의 현실적 적용과 관계된 문제가 다양하다는 근본적인 사태에서 유래한다. 본고는 이와 같은 문제의식 하에서 권론 분석의 시계를 통시적으로 확장함으로써, 도덕규범의 현실적 적용에 관한 유가적 문제 설정과 응답의 복합적인 면모를 재조명하고자 한다. 또한 기존 연구에서는 사상가들의 철학적·윤리학적 근본 입장과 권론의 내적 연관성이 충분히 해명되지 못하고 있으며, 이에 대한 평가적 분석을 경유하지 않는 경향이 있는바, 본고는 이를 극복한 대안적인 분석을 수행하고자 한다.

2. 선행연구 검토

이와 같은 목적을 염두에 두고 유가 윤리 사상의 권론에 관한 선행연구를 검토해보면, 앞서 지적한 일정한 경향을 확인할 수 있다. 구체적인 연구를 일별하기에 앞서, 권론은 근간에 들어서야 독립적이고 구체적인 연구 대상으로 취급되었다는 사실을 지적할 필요가 있다. 전근대 유가

천 방안)'에 관한 논의들은 모두 그 근간에 도덕규범의 현실적 적용에 관한 문제를 중심에 놓고 있다. 구체적인 개념으로 국한하지 않는다면, 공자는 누차 시의적절한 도덕적 처신을 인격적 탁월성의 궁극적 경지로 제시하고 있고 이후의 고전 유학 텍스트 또한 일관적으로 '시중(時中)의 성인[聖]'으로 공자를 칭송한다. 결국, 유가 윤리 사상의 근간에는 도덕규범의 현실적 적용에 관한 문제가 놓여 있다고 할 수 있다.

지성계는 유가 사상의 중요 입론을 리기(理氣)·심성(心性)과 같은 형이상학·철학적 주제와 경학(經學)·경세(經世)와 같은 경전과 제도에 관계된 주제로 구분해 논해왔는데, 권론은 이들 중 어디에 배속시키기에도 어려운 연구 대상이었기 때문이다. 권론은 우주·인간에 대한 본질적인 규정을 시도하는 논의가 아닐뿐더러 구체적인 제도나 경전에 의해 성립하는 논의 또한 아니다.[7] 전근대 지성계의 동향을 언급한 이유는, 리기·심성·경세와 같은 전통적 구분 방식이 현대 연구자들에게도 영향을 미쳐 유가 사상 연구의 기본적인 구도로 성립해있기 때문이다.[8] 따라서 이러한 범주에 입각한 연구들에서, 권론에 대한 분석은 부재하거나 주변적인 위상을 차지할 뿐이다.

권론을 주제로 삼은 현대 연구에서 가장 앞서는 것은 '범주사(範疇史)' 혹은 '개념사(槪念史)' 연구를 들 수 있다. 중국 사상의 중요 개념들은 사상가에 의해 수시로 발명되기보다 고경(古經)에 유래를 두고 그것이 변용 및 재해석되면서 복합적인 의미의 층위를 축적해나간 특성을 가진다.[9] 따라서 권 개념 또한 이러한 개념들의 변천사를 다루는 범주사 연구를 통해 분석되어왔다.[10] 유가 윤리 사상의 권론을 경권론과 동일시하

---

7) 이는 권론이 유학 경전에 근거를 두지 않고 있다는 의미가 아니라, 권론만을 독립적으로 다루는 경전이 존재하지 않는다는 의미이다. 또한 권론이 정치·제도적 영역에서 전혀 등장하지 않았다는 의미가 아니다. 권론은 정치·제도적 영역에서 문제 해결의 방법론으로 자주 등장하기 때문이다. 역사적으로 다양한 국면에서 권론이 활용된 방식을 보여주는 예시로 다음을 참조할 수 있다. 김준태, 「권도론(權道論) 연구-최명길의 '주화(主和)'를 중심으로」, 『양명학』, 44, pp. 99-127; 정병설, 「정도와 권도, 고전소설의 윤리 논쟁적 성격과 서사적 의미」, 『관악어문학연구』, 20, pp. 355-390; 도현철, 「권근의 불교비판과 권도 중시의 출처관」, 『한국사상사학』, 19, pp. 61-89.

8) 강경현은 한국의 주자학 연구 성과를 망라한 글에서, '근대-철학'적 관점에 근거한 연구 중 가장 정형화된 접근방식으로 "주자학의 사유를 '리기론, 심성론, 수양론'으로 나누어 분석하는 것"이라고 지적한다. 강경현(2018), 「한국 주자학연구의 두 시선」, 『한국학연구』, 49, p. 20.

9) 이정우는 동북아 전통 사회의 개념사와 서구 사회의 개념사를 비교하면서, 이러한 특성을 시간의 누적을 통한 "의미론적 증폭" 혹은 "해석학적 두께"로 명명한다. 권뿐만 아니라 도(道), 성(性), 리(理), 정(情), 덕(德), 중(中) 등의 전통 개념 또한 같은 이러한 특성을 공유하고 있다고 볼 수 있다. 이정우(2011), 『전통, 근대, 탈근대』, 서울: 그린비, p. 66.

10) 권 개념을 범주사 연구의 한 항목으로 다루고 있는 연구로는 대표적으로 다음과 같다. 張立文(1995), 『中國哲學范疇發展史-人道篇』, 北京 : 中國人民大學出版社; 葛榮晋(1987), 『中國哲學范疇史』, 哈爾濱 : 黑龍江人民出版社.

는 경향은 범주사 연구에서부터 일반적이다.[11] 범주사 연구는 본고가 시도하고 있는 권론에 대한 통시적인 분석을 앞서 수행하였다. 그러나 범주사 연구는 경권 관계에 관한 사상가들의 입장을 분석하는 것에 집중하므로 이러한 문제 설정에 입각하지 않은 사상가들의 권론을 다루기 어렵다는 난점이 있다. 또한 범주사 연구는 그 연구 방법상의 입장 때문에 권론을 권에 관한 언술에 한정해 분석하므로, 사상가들의 철학적·윤리적 기본 입장과 권론의 내적 연관관계를 밝히기에는 논의가 소략하다는 한계 또한 있다.

범주사 연구와 마찬가지로 다수의 권론 연구는 경권론의 문제 설정을 바탕으로 권론의 역사적 전개 양상과 그 논변 구조를 연구했다. 류칠노는 한대 유가의 "반경합도(反經合道)"설과 송대 정이천의 "권즉경(權卽經)"설을 중심으로, 경과 권의 상호보완과 상호 조화 문제를 논했다.[12] 오종일은 경권의 문제를 일상성[常]과 변칙성[變], 본래성과 현실성의 범주로 다루면서, 충서(忠恕)에 관한 논의를 경과 권의 관점에서 분석했다.[13] 박재주는 유가의 경권론을 원리나 규범인 경에 따라 시비를 판단하고, 권을 사용해서 상황에 따른 융통성을 모색하여 최종적으로는 개인과 사회의 이익인 선(善)을 추구한다고 분석하였다.[14]

시대적으로 볼 때, 본고는 한대 이후 유가의 권론을 직접적인 분석 대상으로 한다. 하지만 주희와 그 이후의 유가 사상가들은 『논어』와 『맹자』에 등장하는 권을 주석하고 해설하는 방식으로 특유의 권론을 개진한다. 또한 『논어』와 『맹자』의 권은 그 이전에 형성된 원형적인 의미에 기반하고 있으므로 이를 주석학적 배경으로 다루고 있다.

이 점을 전제하고 춘추전국시대 사상가들의 권론에 관한 근간의 논의

---

11) 장립문(張立文)은 다음과 같이 말한다. "경(經)은 상규성(常規性), 원칙성, 일반성 등의 의미를, 권(權)은 변동성, 융통성(靈活性), 특수성 등의 의미를 지닌다." 張立文, 위의 책, pp. 710-711. 이택후 또한 다음과 같은 대목에서 마찬가지의 인식을 보여준다. "경과 권은 공자학이 해결해야 할 중요한 문제이다. 나는 그것을 '원칙성'과 '융통성'으로 번역하는 것이 가장 적절하다고 생각한다." 이택후, 임옥균 역(2006), 『논어금독: 오늘의 눈으로 논어를 읽는다』, 서울 : 북로드, p. 451.

12) 류칠노(1991), 「유가의 權道에 관한 연구」, 『동서철학연구』, 8, pp. 35-70.

13) 오종일(2001), 「유학사상의 經과 權」, 『동양철학연구』, 24, pp. 115-133.

14) 박재주(2007), 「유가윤리에서의 도덕적 딜레마 해결방식으로서의 경(經)→권(權)=선(善)」, 『윤리연구』, 64, 한국윤리학회, pp. 157-189.

를 살펴보면, 이들의 권론은 한대 이후 경권론의 문제 설정과는 차별화되는 것으로 보인다. 대표적으로, 반키어베르헨(Griet Vankeerberghen)은 춘추전국 시대에서 한대(漢代)에 이르는 권론을 종합적으로 분석하여 도덕적 맥락에서 활용되는 권의 용례를 적어도 세 가지 맥락에서 구분해 분석할 수 있다는 점을 밝혔다.[15] 카린 디폿(Carine Defoort)은 '권(權)' 개념이 등장하는 대목에 국한하지 않고 신체의 각 부분 혹은 전체를 한쪽에 배치하는 일련의 저울질 은유가 맹자 이전 전국시대 사상가들 사이에 광범위하게 유행했다는 점을 논한다.[16] 이들 연구는 맹자의 권론이 그 이전 시기의 저울질 은유를 나름의 방식으로 전유한 수사적 논증 방식이라는 것을 보여준다. 주보춘(Zhou Boqun)은 분석의 초점을 "기계적 은유(mechanical metaphors)"에 맞추어, 춘추 전국 시대 중국 사상가들이 애초 기계 장치의 명칭이나 작동 방식을 의미했던 다양한 개념들을 도덕 판단과 추론의 재료로 활용하는 양상을 분석한다.[17]

유학 사상사 전반을 볼 때, 권론에 관한 가장 방대한 논의를 남긴 사상가는 주희이다. 그러므로, 주희의 권론을 대상으로 하는 연구는 권론 연구의 중요한 축을 형성하고 있다. 주희의 권론에 관한 연구로 가장 선행하는 것은 위정통(韋政通)이다.[18] 그는 경권론을 도덕적 표준(standard)과 임기응변(expedient)의 관계를 다루는 논변으로 규정하고, 주희가 해결하고자 한 문제를 세 가지 질문으로 정식화했다. 첫째, 어떤 사람이 권을 실행에 옮길 수 있는가? 둘째, 어떤 상황에서 권을 실행할 수 있는가? 셋째, 어떤 사건들이 권을 행사하는 것으로 간주될 수 있는가? 또한 그는 주희의 권론이 갖는 현재적 의의를 제시했다. 주희의 경권론은 현대 윤리의 중심적인 문제들에 관계하고 있으며, 따라서 그의

15) Vankeerberghen, G.(2005). Choosing Balance: Weighing (quan) as a Metaphor for Action in Early Chinese Texts. *Early China*, 30, pp. 47 - 89.
16) Defoort, Carine(2015), "Heavy and Light Body Parts: The Weighing Metaphor in Early Chinese Dialogues", *Early China*, 38, pp. 55 - 77.
17) Zhou, B.(2019). Mechanical Metaphors in Early Chinese Thought. Ph.D. dissertation, The University of Chicago.
18) Wei Cheng-T'ung(1986), "Chu Hsi on the Standard and the Expedient" in Wing-Tsit Chan ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, Honolulu : University of Hawaii.

이론을 재검토하여 현대의 새로운 경험과 지식에 비추어 개선하고 재구성하는 과제가 남아있다는 것이다. 주희의 경권론에 관한 위정통의 논지는 이후 연구자들에게 하나의 이정표가 되었다고 볼 수 있다.

성현창은 주희의 권론에 관한 종합적인 분석을 수행했다. 성현창은 태극(太極), 리(理), 기(氣), 천(天), 심(心), 성(性), 정(情) 등 기존에 주자학 연구의 주요 분석 대상이 되어왔던 개념이 주자학의 규범 윤리적인 성격을 대표하는 것에 비해, 권은 주자학이 실천 윤리성, 유연성, 비 규범성 등을 갖춘 상황 윤리적 요소를 갖추고 있음을 보여주는 중요한 개념이라고 평가한다.[19] 결론적으로 성현창은 주희의 권론을 서구 규범 윤리 전통의 경직성을 비판하며 최고선인 사랑의 원리에 입각한 유연성을 발휘할 것을 강조했던 조셉 플레쳐(J. Fletcher)의 상황 윤리 테제에 비견될 수 있는 담론으로 소환하고, 그런 맥락에서 주자학적 윤리 사상의 현대적 재해석 가능성을 발견한다.

그러나 성현창은 주자학의 상황 윤리적 성격에 주목한 나머지, 익히 알려진 주자학의 중심 입론으로부터 권론이 연역적으로 도출될 수 있다는 측면에 주의를 기울이지 않는다. 이 점은 주희의 권론을 적실하게 평가하는 문제에 있어 핵심적이다. 주희는 누차 권은 리의 특수한 운용 방식이라는 점을 밝히고 있다. 이는 주희의 철학적 기본 입장과 권론이 연계되어 있음을 보여준다. 따라서 주희가 권론을 통해 기존의 규범 윤리적인 입장으로부터 얼마나 멀어졌는지를 묻기 이전에, 그의 권론에 반영된 규범 윤리적인 관심에도 주목할 필요가 있다.

또한, 악천뢰(岳天雷)는 주희의 경권론이 한대의 “반경합도(反經合道)”론과 북송대의 “권지시경(權只是經)”론을 종합하려는 이론적 시도였음을 논하고, 도(道)나 리(理), 그리고 중(中)과 의(義)의 철학적 개념을 어떻게 권론에 포괄시키고 있는지를 논한다.[20] 악천뢰는 주희의 권론이 혁신적이고 포괄적이며 구조적이라고 평가하지만, 동시에 경과 권의 시공간적 적용 범위를 구분하는 점, 경과 권의 주종(主從) 관계를 설정하는 점

19) 成賢昌(2002), 『朱熹の倫理思想-「權」說を中心として一』 , 와세다대학교 박사학위 논문. pp. 5-10.
20) 岳天雷(2013), 「朱熹論「權」」, 『中國文化硏究所學報』, 56. pp. 169-185.

으로 인해 권의 정치적·도덕적 의의를 격하시켰을 뿐만 아니라, 청대의 대진(戴震)이 비판하는 요지와 같이 이론적 융통성과 활력을 잃고 정치적 도그마로 활용된 측면이 있다고 평가한다.

주희 권론의 논변 구조를 분석하는 작업을 바탕으로, 그 이론적 난점에 대해 논하고 있는 것으로써, 박성규의 연구가 있다.[21] 박성규는 주희의 경권론이 당시의 삼강오상의 사회윤리를 유지하려는 절박한 심정에서 성립하고 있다고 주장한다. 이 때문에 권은 비상시에만 행할 수 있고, 성인만이 행할 수 있다는 결론에 이르게 되었다고 본다. 하지만 이와 같은 주장은 『논어』와 『맹자』의 권에 관한 진술들과 합치되지 않을 뿐 아니라, 사실상 보통 사람들이 권을 행사하는 것을 불가능하게 만든다는 점에서 모순된다고 본다. 주희의 권론의 궁극적인 문제의식과, 이에 따라 도출되는 난점에 관한 박성규의 분석은 권에 관한 주희의 발화 전반을 종합할 때 내릴 수 있는 타당한 결론이라고 본다. 그러나 박성규의 분석 또한 주희의 권론이 리기론을 비롯한 그의 철학적 핵심 주제들과 어떻게 연관되는지를 논하고 있지는 않다.

다음으로, 주자학의 권론에서 교육학적 함의를 도출하고 있는 연구를 살펴보자. 이홍우는 주희의 경권론이 '격물치지(格物致知)' 그리고 '함양궁리(涵養窮理)'와 같은 철학적 요지와 그 본질을 공유한다고 보고 이는 "그 관심을 윤리학 분야에서 확인한 것에 지나지 않는다"[22]고 평가한다. 그리고 그 도덕교육론적 의의를 A. C. Graham이 일찍이 제시한 바 있는[23], 도덕성을 설명하는 두 가지의 모형인 '자발성 모형'과 '합리성 모

---

21) 박성규(2017), 「주자의 경권론(經權論)」, 『철학탐구』, 48, 중앙대학교 중앙철학연구소, pp. 67-90. 비록 본격적인 연구의 형태는 아니지만, 이택후는 『논어』「자한」 29장에 관한 해설을 통해, 주자학을 포함한 송명 시기의 경권론을 비판한다. "송명 시대의 이학자들은 성리의 원칙을 공론하느라 생활의 권변(權變)을 몰랐으며, 교조를 사수하느라 융통을 몰라, 진부하고 무능하여 일을 이루기에 부족한 사람이 많았다. 반면에 음모가와 정치가들은 도리어 권변을 중시하고 융통성을 말하며 이해(利害)만을 물을 뿐 원칙을 돌아보지 않아 하지 못하는 짓이 없었는데도, 항상 승기를 잡고 사업을 창립하여 공이 후세에 드리웠다." 이택후, 임옥균 역(2006), 앞의 책, p. 451.

22) 이홍우(2014), 『성리학의 교육이론』, 파주: 교육과학사, p. 257.

23) A. C. Graham(1986), "What Was New in the Ch'eng-Chu Theory of Human Nature?" in Wing-Tsit Chan ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, University of Hawaii, 1986. pp. 138-157.

형'의 구분을 통해 확인한다. 그에 따르면, 주희의 경권론은 "도덕 교육이 도덕적 행동을 규정하는 행위이며 도덕교육의 '결과'에 비추어보지 않고는 도덕적 행위 그 자체가 규정될 수 없는 것으로 간주"되는 '자발성 모형'을 충실히 구현하고 있다.[24] '합리성 모형'은 존 듀이(John Dewey)로 대표되는 미국 교육학, 그리고 이를 무비판적으로 수용한 한국 교육학과 도덕 교육론의 대표적인 병폐로 지적된다. 따라서 이홍우는 '자발성 모형'에 근간해 있다고 평가되는 주희의 경권론을 그러한 경향과 반대되는 대안적 입론으로 소환한다.

차미란과 박상철은 이홍우의 논점을 보다 확장하여 도덕교육론의 구체적인 논점과 주희의 경권론을 접속시켰다. 박상철은 주자학의 심성론과 경권론이 평행적인 관계를 형성하고 있다고 분석한다.[25] 경과 권은 각각 성(性)과 정(情)의 윤리학적 대응 개념이라는 것이다. 박상철은 성은 표현 이전[未發]의 표준으로 절대적으로 선하지만, 정은 표현 이후[已發]의 사태로써 구체적인 상황에서 그 선악이 판가름 되기 때문에, 경권론의 사유 구조와 동형적이라고 본다. 그러나 앞서 언급했던 바와 같이 주희는 권을 리의 특수한 운용 방식이라고 규정하고 있기에, 성정(性情) 혹은 미발·이발 구도를 경권(經權)과 등치시키는 해석에는 동의하지 않는다.

차미란은 현대 도덕 교육론이 봉착한 딜레마를 해결할 수 있는 이론적 방향과 방법을 주자학의 경권론이 제시하고 있다고 주장한다.[26] 현대 도덕교육론의 딜레마란 도덕적 원리의 보편성과 현실적 상황의 특수성, 또는 자율적 판단력의 발달과 관례적 덕목의 실천 사이의 딜레마이다. 박상철의 앞선 분석과 마찬가지로, 차미란은 주자학의 경권론을 미발의 표준과 그 실천적 표현이라는 심성론의 원리를 윤리학에서 구현한 것으로

---

24) 이에 반해, 합리성 모형은 "도덕 교육의 실행 이전에 도덕적이라고 말할 수 있는 행동이 규정되어 있고 도덕 교육은 그와 같이 사전에 규정된 도덕적 행동을 유발하는 데에 목적을 두는" 것이다. 주희의 권론을 다루는 대목에서 보다 심도있게 논해야 겠지만, 이러한 규정을 염두에 둔다면 주희의 권론이 '합리성 모형'과 완전히 결별하고 있는지는 의문스럽다. 이홍우(2014), 위의 책, p. 261.

25) 박상철(2011), 「경권론(經權論)의 메타프락시스적 의미」, 『도덕교육연구』, 22(2), 한국도덕교육학회, pp. 73-97

26) 차미란(2009), 「유학의 경권론(經權論)과 현대 도덕교육의 방향」, 『도덕교육연구』, 20(2), 한국도덕교육학회, pp. 199-229.

평가한다. 또한 주희의 경권론에서 도덕적 원리와 현실적 상황은 딜레마를 형성하지 않고 층위를 달리하는 방식으로 통합을 이룬다고 평가한다. 차미란의 연구는 주자학의 경권론을 현대 도덕교육론의 다양한 사조와 접속시키고 있다는 점에서 의미가 있지만, 주자학의 심성론과 경권론을 아우르는 '중층의 통합'이 가리키는 의미가 무엇인지 명확하게 서술되고 있지 않다는 점을 지적할 수 있다.

마지막으로, 주희의 권론과 함께 본고의 분석 대상이자 주자학에 비판적인 이토 진사이와 대진의 권론에 관한 연구를 살펴보자. 주희의 권론에 비해 이들의 권론에 관한 연구는 상대적으로 적을뿐더러 개괄적인 해설 이상에 국한된다. 이는 권론의 문제 설정을 경권론으로 일원화해왔던 경향과 무관하지 않다. 이러한 경향 하에서 유가 윤리 사상의 권론은 주희에 이르러 종합되는 것으로 인식된다. 따라서 이후의 권론은 그것의 변주이거나 주변적인 것으로 취급되기 때문이다.

이토 진사이의 권론에 관해서, 토야마 아츠시(遠山 敦)는 중(中)과 권(權)을 일치시키는 주희 권론과 달리, 이토 진사이가 중에서 권의 도덕 판단으로 이행해가는 위계를 설정했음을 논했다.[27] 카사이 키요시(笠井 淸)는 『어맹자의』「권」의 서술을 중심으로 이토 진사이의 권론에 관해 개괄적으로 논하고, 그것이 주자학의 경권론을 비판하는데 초점을 맞추고 있음을 밝혔다.[28]

대진의 권론에 관한 연구로는 다음을 들 수 있다. 하시모토 타카마츠(橋本高勝)는 한대(漢代)에서 송대(宋代)에 걸쳐 경과 권의 의미가 미묘하게 변화한 양상을 살펴보고 나서 대진의 권론이 갖는 사상사적 위상과 그 주자학 비판 논지를 밝히고 있다.[29] 왕명병(王明兵)은 대진 권론의 반리학적 성격에 초점을 맞추어 그 방법론과 전개 방식, 그리고 그 함의를 논한다.[30] 장청강(張淸江)은 대진의 권론과 서양 덕윤리 사상과의 유

27) 遠山 敦(1992), 「伊藤仁齋における「中」と「權」」, 『フォーラム』, 10, 跡見學園女子大學文化學會, pp. 36-46
28) 笠井 淸(1981), 「仁齋における「權」について」, 『淑德大學硏究紀要』, 15, 淑德大學, pp. 19-32
29) 橋本高勝(1989), 「戴震の經權觀とその思想史的位置」, 『京都産業大學論集 : 人文科學系列』, 16, 京都産業大學, pp. 1-31.

사성을 탐사하고 있다.[31] 이토 진사이와 대진의 권론에 관한 연구들은 공통적으로 내부적인 논변 구조를 충실히 복원해내는데 주력한 나머지 이들의 권론을 평가적 차원에서 분석으로 나아가지 못한다는 한계가 있다. 이들 연구가 이토 진사이와 대진 권론의 반주자학적이고 대안적인 성격에 초점을 맞추고 있는 것은 이 때문이다. 하지만 본고는 이들의 권론이 그것이 취하는 명시적으로 입장에도 불구하고, 도덕규범의 현실적 적용과 관계된 문제에서 주희의 권론과 문제 설정과 응답을 달리하는 논변임을 밝힐 것이다.

3. 연구 방법 및 구성

유가 윤리 사상의 권론은 그 형성기에 해당하는 『논어』와 『맹자』의 권에 대한 주석과 해설의 방식으로 전개되어왔다고 볼 수 있다. 구체적으로 살펴보면, 주희 권론의 요지는 『논어』「자한」29장의 "미가여권(未可與權)"에 대한 『주자어류』의 토론을 통해 확인할 수 있다. 이토 진사이와 대진의 경우 또한 마찬가지이다. 이토 진사이는 『논어』와 『맹자』에 출현하는 주요 개념들의 진의를 밝히는 것을 목적으로 하는 『어맹자의(語孟字義)』「권」에서 가장 집약적인 권론을 개진하고 있다. 유사한 문제의식 하에서, 대진은 『맹자자의소증(孟子字義疏證)』의 마지막 조의 논의를 권에 할애하고 있다. 따라서 본고는 이 텍스트들을 주요한 분석 대상으로 삼는다. 물론 주희, 이토 진사이, 대진 모두 앞서 제시한 대목 이외에서도 권을 주제로 한 논변을 개진하고 있으므로, 이들의 권론을 포괄적으로 재구성하기 위해서는 이들의 저작 전반으로 검토의 범위를 확장할 필요가 있다.

이처럼 유가 사상가들의 권론이 큰 틀에서 경전 주석학의 관심에서 성립하고 있으므로, 본고의 분석은 이에 관한 이론적 전제에 입각해 있다.

---

30) 王明兵(2012), 「戴震反理學的'實學'方法論与其'權'論取向」, 『求是學刊』, 36(9), pp. 149-154

31) 張淸江(2012), 「戴震權觀念解-以《孟字字義疏證》爲中心」, 『中山大學硏究生學刊: 社會科學版』, 中山大學, pp. 20-29.

홀츠(Barry Holtz)는 이른바 '성서적 해석(biblical interpretation)'의 행위와 과정에 관한 연구를 통해 구약 성서 주석의 축적을 "문화적 종교적 긴장과 불연속성"[32]에 대한 반응으로 규정했다. 즉, 사상가들은 경전과 이에 부여된 전통적 권위가 위협받는 상황에서 이에 대한 반응으로 경전에 대한 재해석을 시도하기 위해 주석을 활용했다. 유학 경전의 해석사 또한 "문화적 종교적 긴장과 불연속성"에 대한 일련의 반응으로 해석할 수 있다. 이에 따라 주희의 권론은 유가 내부의 공리주의적, 상대주의적 논변이 유가적 도덕규범의 가치를 위협하는 상황을 극복하기 위해 개진된 논변이라는 측면에 주목한다. 또한 이토 진사이와 대진의 권론은 주자학의 형이상학을 근거로 정초된 전통 사회 윤리의 현실적 폐단과 한계가 분명해진 상황에서 그 대안을 모색하는 논변이라는 측면에 주목한다.

경전 주석학의 입장에서 경전적 텍스트에 대한 '표준적' 독해 혹은 '일반적' 독해는 불가능한 것으로 상정된다. 이미 주석학의 대상이 된 경전을 그 주석사와 별개로 독해하는 일은 애초에 가능하지 않기 때문이다.[33] 경전과 주석의 관계는 상호 제약적이라고 할 수 있다. 주석은 경전의 원문에 등장하는 주제와 무관하게 쓰일 수 없으며 교차적으로 독해하는 주석에 따라 경전의 원문은 새로운 맥락과 의미를 부여받는다. 이 상호 제약적 관계를 구체화하면, 사상가는 주석의 과정에서 적어도 세 층위의 대화를 의식하고 있다고 이해할 수 있다. 첫째, 경전과의 대화, 둘째, 경전에 대한 이전 주석사와의 대화, 그리고 셋째, 독자와의 대화가 그것이다.[34] 권론의 재구성은 이와 같은 다층의 대화를 재구성하는 것과 같다. 사상가들의 권론은 『논어』와 『맹자』의 원의를 복원한다는 목적을 내세우고 있지만, 그것은 『논어』와 『맹자』가 제시한 주제와 남

32) Holtz, Barry W. *Back to the Sources : Reading the Classic Jewish Texts*, Summit books, 1984, p. 179.

33) 필립 아이반호(Philip J. Ivanhoe)는 『논어』 번역을 통해 이와 같은 문제에 대해 자세히 논했다. Philip J. Ivanhoe(2002), "Whose Confucius? Which Analects?" in Van Norden, Bryan, *Confucius and the Analects : new essays*, Oxford University press.

34) Henderson, John B(1991), *Scripture, canon, and commentary : a comparison of Confucian and western exegesis*, Princeton, N.J. : Princeton University Press, pp. 3-10.

겨놓은 문제들에 대한 나름의 응답에 해당한다. 따라서 본고에서는 권론의 출발점에 해당하는 『논어』와 『맹자』의 권을 예비적 고찰로 다루지만, 그 목적은 이들의 원의를 밝히는 것이 아니라 이후 사상가들의 권론에서 문제시되는 구체적인 논점들을 확인하는 것에 있다.

또한 본고는 문헌 연구에 있어 다음과 같은 방법을 택하고 있다. 첫째, 통시적 고찰의 방법이다. 선행연구 검토를 통해서 확인했듯이, 기존 연구들은 대부분 주희 권론의 문제 설정에 따라 경권론으로 권론의 문제 설정을 일원화하는 경향이 있다. 이와 달리 본고는 통시적인 관점에서 『논어』와 『맹자』에서 유래한 유가 윤리 사상의 권론을 누적적인 논변으로 취급한다. 이를 통해 유가 윤리 사상 권론의 연속과 단절 양상 모두에 주목한다. 또한 시대적 변천에 따른 유가 윤리 사상 권론의 복합적인 문제 설정과 응답을 드러내고자 한다.

둘째, 고증학적 이해(philological understanding)의 방법이다.[35] 유가 윤리 사상의 권론은 핵심 개념어인 '권(權)'의 원형적인 의미로부터 형성되었으므로 그 원의를 밝히기 위한 어원적 고찰이 필수적이다. 이러한 작업을 선행함으로써 권의 원형적인 의미가 변용되는 과정을 통해 유가 윤리 사상의 권론이 전개되어왔음을 확인할 수 있다. 셋째, 맥락적 이해(contextual understanding)의 방법이다. 텍스트를 둘러싸고 있는 의미론적 '공백'을 복원하기 위해서는 텍스트가 속한 정치·경제적 맥락, 사회·제도적 맥락, 종교·사상적 맥락, 생활·문화사적 맥락을 고려할 필요가 있다. 유가 윤리 사상의 권론에 대한 선행연구들은 주자학적 권론의 문제 설정을 그 이전과 이후 시대에까지 일률적으로 적용하는 경향이 있다. 이러한 경향을 극복하고 유가 윤리 사상의 권론을 해당 시대와 사상가가 속한 맥락에 부합하게 재구성하기 위해 본격적인 논의에 앞서 예비적 고찰을 수행한다.

넷째, 평가적 이해(evaluative understanding)의 방법이다. 본고의 관심은 단순히 주희, 이토 진사이, 대진의 권론을 사실적인 차원에서 복원하

35) 이하의 문헌 연구 방법론은 이승환이 제시한 문헌 연구 방법론의 5단계를 원용한 것이다. 이승환(2005), 「고증과 의리의 해석학적 융합을 위한 시론」, 『동양철학의 세계』, 서울 : 예문서원.

는 것에 머무르지 않는다. 이들 논변의 논리적 정합성과 그 주장의 타당성을 평가하는 것을 목표로 한다. 과거의 사상에 대한 현대적 선입견에서 벗어나 공정하고 객관적인 평가를 수행하기 위해서 이러한 작업은 필수적이다. 다수의 선행연구는 평가적 차원의 검토 없이 권론의 현재적, 비판적 의의를 도출하는 경향이 있다. 이러한 경향을 극복하기 위해 주희, 이토 진사이, 대진의 권론에 관한 평가적 분석을 수행한다. 다섯째, 해석학적 이해(hermeneutical understanding)의 방법이다. 과거 사상가의 논변을 소환하여 현재의 문제에 대한 이해의 지평을 넓힐 수 있는 함의를 발견하려는 것이 이 방법의 주요한 목적이다. 유가 윤리 사상의 권론이 다루는 문제는 도덕규범의 현실적 적용과 관계된 문제로, 이는 현대 윤리학과 도덕 교육의 측면에서도 시의성 있는 문제이다. 이와 같은 문제의식을 바탕으로, 본고는 주희, 이토 진사이, 대진의 권론을 재구성하고 평가한 결과를 바탕으로 이 논변의 현대 윤리학적 의의와 도덕 교육적 활용 방안을 모색할 것이다.

이제까지 논한 경전 주석학과 문헌 연구 방법에 따라 본문에서는 다음과 같은 순서로 논의를 진행한다. Ⅱ장에서는 예비적 고찰로써 권의 어원을 살펴보고 이어 『논어』와 『맹자』에 등장하는 권에 대해 논의한다. 저울질한다는 권의 원형적인 의미는 『논어』와 『맹자』에서 도덕적 추론을 묘사하는 용어로 사용되기 시작했는데, 이는 후대 사상가들에게 추가적인 해명을 요구하는 중요한 문제를 남겼다. Ⅲ장에서는 주자학의 권론을 재구성한다. 먼저, 한대 유가와 정이가 논한 경권론의 대표적인 두 입장의 형성과 전개를 살펴본다. 이어 권을 둘러싸고 벌어진 주희와 진량의 논쟁을 분석하는 과정을 통해 주자학 경권론의 근본적인 문제의식을 파악한다. 또한 경권론의 대표적인 두 입장을 종합해내는 주자학 경권론의 구조를 살피고, 권의 실행요건을 제한하는 논변과 함께 리기론의 내적 논리를 통해 경권론의 철학적 위상을 분석한다. 마지막으로 주자학 경권론의 난점에 대해 살펴본다. Ⅳ장에서는 주자학의 권론을 비판한 이토 진사이와 대진의 권론을 논한다. 이들의 권론은 고유한 주자학 비판의 논지와 연장선에 있다. 마지막으로 Ⅴ장에서는 권론의 도덕교육

적 함의를 논한다. 유가 윤리 사상의 권론은 도덕규범의 현실적 적용 국면에서 기존의 도덕 규범을 고수하는 것만으로 해소되지 않는 문제 상황에 초점을 맞춘다. 그렇지만, 현행 도덕과 교육과정에서는 이 문제가 전면화되고 있지 않은 측면이 있다. 유가 윤리 사상의 권론을 현대적으로 재구성하여 교육함으로써 이와 같은 미비점을 보완할 수 있다는 점을 논할 것이다.

II. 權論의 주석학적 배경

권은 『논어』와 『맹자』에 등장하는 개념으로, 유가 사상가들의 권론은 이에 대한 주석사의 형태로 개진되어왔다고 볼 수 있다. 그러나 후대 주석사의 영향력을 배제하고 『논어』와 『맹자』의 용례를 살펴보면, 독립적인 논변을 구성할 수 있을 만큼 그 서술이 구체적이라고 볼 수는 없다. 『논어』와 『맹자』에 등장하는 권의 용례가 후대 사상가들에게 남긴 것은 권에 관한 일관되고 확정된 입장이라기보다, 권이 다루는 도덕적 문제 상황과 이에 관련된 논점이라고 할 수 있다. 후대 유가 사상가들의 권론은 『논어』와 『맹자』에서 구체적으로 해명되지 못한 논점에 관해 고유의 입장을 바탕으로 주석 및 해설하는 방식으로 개진되고 있다. 그러므로 이 장에서는 권론의 주석학적 배경으로서 『논어』와 『맹자』에 등장하는 권의 시초적 문제 설정을 알아보고자 한다. 이에 앞서, 『논어』와 『맹자』에서 쓰이고 있는 권의 원형적인 의미 즉, '저울질'이라는 의미가 어떻게 성립했는지 알아보기 위해서 권에 관한 어원적 분석을 수행할 것이다.

1. 權의 어원적 분석

1.1. 權의 동사적 용례

언어 사용의 일상적인 양태와 마찬가지로 사상가들은 백지와 같은 상태에서 개념을 활용하지 않는다. 이 대전제는 춘추전국시대 사상가들이 권 개념을 활용하는 국면에도 그대로 적용된다. 구체적인 측정 도구 또는 측정 행위를 가리키던 권의 원형적 이미지가 확장 및 변형되면서 춘추전국시대에 이르기까지 광범위하게 활용되었고, 당대의 유가 사상가들 또한 이러한 기존의 의미 맥락 속에서 권 개념을 활용하고 있기 때문이다. 따라서 권 개념에 관한 당대의 의미 맥락이 형성되어 온 과정을 확인하는 일은 필수적이다. 따라서 예비적 고찰의 일부로써, 춘추전국시대 권 개념에 대한 어원적 분석을 수행한다.

역대로 주석가들이 지적하고 있듯이, 어원상 권은 구체적인 측정 도구를 가리킨다. 이를 뒷받침하는 것은 동한(東漢)의 하안(何晏)과 정현(鄭玄)의 주석이다. 하안은 권을 '저울'로, 정현은 "대저울의 균형을 맞추기 위한 금속(균형추)"로 주석한다.[36] 그중에서도 정현의 해석은 이후 주석가들과 현대 번역자들에 의해 널리 받아들여지고 있다.[37] 춘추전국시대를 아우른 용례 안에서 권은 동사적인 의미로 '측정하는' 행위 일반을 가리키고, 명사적인 의미로 '지렛대', '힘(권력)', '무게' 등을 의미한다. 이로 미루어 보건대, 문헌 용례들의 중심에는 구체적인 측정 도구였던 저울의 심상이 자리 잡고 있다.[38]

하지만 이것으로 권의 어원에 관한 문제를 확정할 수 있는 것은 아니다. 권이 본디 "저울"을 가리키는 글자였는지, 아니면 그보다 더 선행하는 의미에서 "저울"이라는 의미가 파생되었는지 확실히 알기 어렵기 때문이다. 대표적으로, 『설문해자(說文解字)』는 권을 노란 꽃이 달린 나무의 일종으로 해석한다.[39] 이는 권을 노란 꽃으로 해석한 『이아(爾雅)』의 해석에서 유래한 것으로 보인다.[40] 권의 어원을 노란 꽃으로 해석하는 것은 『시경(詩經)』에 등장하는 권의 용례인 '권여(權輿)'를 주석가들이 전통적으로 '시작' 혹은 '시작하다'라고 풀이하는 것과 연관된다. 『대대예기(大戴禮記)』의 "온갖 풀이 싹트다[百草權輿]"[41]와 같은 구절에서처럼 '권여(權輿)'를 초목이 피어나는 모양으로 이해하는 데에서 '시

---

36) 『論語集解』「堯曰」(鄭玄 注), 權, 稱也; 『禮記』「月令」(鄭玄 注), 稱錘, 曰, 權. 대저울은 일반적으로 무게를 측정하고자 하는 물체를 접시 위에 올려놓고, 무게추의 위치를 옮겨 수평을 맞추어 무게를 측정하는 저울을 가리킨다. 현대 중국어에서는 이를 '竹秤' 혹은 '杆秤'로 표현한다.

37) 니덤(Joseph Needham)은 '권'의 기본적인 의미가 대저울의 균형추이며, 이 의미가 점차 확장되어 처음에는 대저울 전체를 가리키는 것으로, 나중에는 무게를 재는 행위 일체를 나타나게 되었다고 설명한다. Needham, Joseph(1954), *Science and civilisation in China*, Cambridge University Press, p. 22. 류존인(柳存仁)은 권을 대저울과 균형추, 두 가지로 번역한다. 柳存仁(1999), 「說權及儒之行權義」, 『中國文哲研究通訊』, 9(1), 台灣: 中央研究院中國文哲研究所, pp. 127 - 147.

38) 측정 도구의 원형적인 이미지로부터 어떤 과정과 단계를 거쳐 위에서 언급한 의미들이 파생되어 나갔는지를 추론하는 것은 본고의 목적을 벗어나기에, 여기에서 추가로 분석하지 않는다.

39) 『說文解字』卷7, 權, 黃華木.

40) 『爾雅』「釋草」, 權, 黃華; 「釋木」, 權, 黃英.

41) 『大戴禮記』「誥志」, 於時冰泮發蟄, 百草權輿, 瑞雉無釋.

작’이라는 의미가 파생되었다고 보기 때문이다.[42] 그러나 구체적인 초목으로서 권과 본고의 분석 대상인 저울 혹은 저울질로서 권과의 어원적 관련성을 알아볼 수 있는 용례는 확인되지 않는다.

‘저울질’이라는 의미로 사용된 권의 용례는 출토 문헌에서는 ‘수호지진간(睡虎地秦簡)’에 등장한다.[43] 「위리지도(爲吏之道)」에는 다음과 같은 구절이 등장한다.

> 관리에게 다섯 가지의 잘못이 있음에 (…) 첫째, 친근한 사람이라 하여 조사를 하지 않고 비호하는 것으로서, 친근한 사람을 조사하지 않으면 수많은 원망이 몰려들게 된다. 둘째, 타인을 부리는 방법을 모르는 것으로서, 타인을 부리는 방법을 모르면 저울질하듯이[權衡] 이익을 얻을 수밖에 없다.[44]

인용문 앞뒤의 전반적인 맥락을 고려했을 때, 여기에서 “저울질하듯이 이익을 얻는다”라는 것은 법이 규정하는 만큼의 이익만을 얻을 수 있다는 의미로 보인다. 권이 저울을 의미하는 ‘형(衡)’과 결합하여 사용되는 용례는 이하의 분석에서도 찾아볼 수 있다.

전승문헌에서 권이 ‘저울질’이라는 의미로 사용된 용례는 『서경(書經)』에서 처음으로 등장한다. 바람직한 형벌 행사에 관해 논하는 「여형(呂刑)」 중의 한 대목이다.

> 상형에 해당하더라도 가볍게 하는 것이 적합하다면 하형을 쓰고, 하형에 해당하더라도 무겁게 하는 것이 적합하다면 상형을 써야한다. 형벌을 가볍고 무겁게 하는 데에는 저울질[權]이 있어야 한다. 형벌은 시대에 따라 가볍기도 하고 무겁

---

42) 『시경』에 등장하는 ‘권여(權輿)’의 의미와 그 어원적 유래에 관한 연구로는 다음을 참조. 李婷婷(2017), 「“權輿”探源釋疑及新解」, 『安康學院學報』, 29(4), 河南大學文學院, pp. 55-57.

43) 수호지진간에는 ‘저울질’의 의미라고 볼 수 없는 권의 용례 또한 등장한다. 하지만 이는 편집자가 지적하고 있듯이 서까래를 의미하는 ‘연(椽)’으로 고쳐 읽는 것이 문맥에 부합한다. 수호지진묘죽간정리소조(睡虎地秦墓竹簡整理小組), 윤재석 역(2010), 『수호지진묘죽간 역주』, 서울 : 소명출판, pp. 481-484.

44) 『睡虎地秦簡』「爲吏之道」, 吏有五失 (…) 一曰不察所親, 不察所親則怨數至. 二曰不智(知)所使, 不智(知)所使則以權衡求利. 번역은 수호지진묘죽간정리소조(睡虎地秦墓竹簡整理小組), 윤재석 역(2010), 앞의 책, p. 509를 참조하였다.

기도 한 것이나, 바르지 못한 자를 바르게 하는 것이니 질서있고 올바르게 집행해야 한다.[45]

인용문은 구체적인 범죄의 심각성과 형벌의 정도가 일치해야 한다고 조언한다. 권은 그 과정에서 형벌의 "가벼움[經]"과 "무거움[重]"을 결정할 때 동반해야 할 판단으로 제시되고 있다. 예시문의 상황을 일반적인 사법 절차로 풀어서 이해할 때, 여기에서 권은 범죄의 종류에 대한 일차적 판단을 내린 뒤 구체적인 상황을 참작하여 처벌의 수위를 '조절하는' 이차적 판단임을 알 수 있다. 주목할 점은 여기에 등장하는 권이 인간의 내면적 결단·선택 행위에 관한 은유로 쓰였다는 것이다. 인용문은 측정 행위라는 물리적 이미지를 활용해, 법률적 맥락에서 행해지는 인간의 내면적 결단·선택 행위를 가리키고 있다.

그리고 '저울질'한다는 권의 동사적 의미에 법률적 맥락이 아니라 도덕적 맥락을 도입할 때, 이하에서 살펴볼 유가 사상가들의 주도적인 권 개념 용례와 상통하게 된다. 춘추전국시대 문헌 중에서는 동사적 의미로 사용되지만, 도덕 판단의 맥락에 국한할 수 없는 권의 용례 또한 찾을 수 있다. 『묵가』의 다음과 같은 용례가 대표적이다.

구체적인 형태가 있는 것[體]의 경중을 재는 것을 일컬어 '저울질[權]'이라고 한다.[46]

이 용례는 『서경』에서처럼 법률적 맥락으로도, 유가 사상가들의 경우처럼 도덕 판단의 맥락으로도 한정할 수 없다. 권은 도덕적 정당성의 문제를 떠나, 다만 사물의 경중을 측정한다는 광범위한 맥락을 지칭하고 있다. 하지만 춘추전국시대 유가 문헌에 한정할 때, 동사적 의미의 권은 모두 도덕 판단의 맥락을 함축하고 있다.

---

45) 『書經』 「呂刑」, 上刑適輕下服, 下刑適重上服. 輕重諸罰有權, 刑罰世輕世重, 惟齊非齊, 有倫有要.
46) 『墨子』 「大取」, 於所體之中, 而權輕重之謂權.

1.2. 權의 명사적 용례

비록 『논어』와 『맹자』에 등장하는 권의 용례에는 해당하지 않지만, 권의 명사적 용례 또한 확인할 필요가 있다. 검토 범위를 한대(漢代)까지 확장해보면 권의 명사적 용례는 동사적 용례보다 훨씬 빈번하게 확인되기 때문이다. 또한, 권의 동사적 의미와 명사적 의미가 무관하지 않다는 점을 알 수 있기 때문이다. 명사적 의미로 활용될 때, 권은 대표적으로 군주나 국가의 '힘'을 가리킨다.[47] 『순자』에 등장하는 권의 일부 용례가 여기에 해당한다. 「왕패(王霸)」에서 "땅이 비록 넓다 할지라도 권력[權]은 반드시 가볍다"[48]라는 구절과, 「의병(議兵)」에서 "영토를 얻으면 권력[權]은 더욱 무거워진다"[49]라는 구절, 그리고 같은 편에서 "권력[權]이 한 사람에게서 나오면 강하고 두 사람에게서 나오면 약하다"[50]라는 구절이 대표적이다.[51] 『사기』에서 이러한 용례를 다수 확인할 수 있다. 권은 홀로 쓰이거나, '세력[勢]'나 '이익[利]'와 함께 쓰여 이러한 의미를 나타낸다.[52] 힘으로서의 권은 결코 가볍지[經] 않은 것으로 규정되거나,[53] 때로는 황제보다 무거운[重] 것으로 규정되기도 한다.[54] 그리고 권은 "독점[專]", "찬탈[擅]"과 같은 동사와 어울려 그 배타적 속성을 암시하기도 한다.[55]

---

47) '권력(權力)', '권능(權能)'과 같은 일상적 어휘를 통해서 보듯이, 오늘날 권은 주로 이와 같은 명사적 의미로 활용된다.

48) 『荀子』「王霸」, 地雖廣, 權必輕.

49) 『荀子』「議兵」, 得地而權彌重.

50) 『荀子』「議兵」, 權出一者强, 權出二者弱.

51) 『순자』의 권 개념 활용에 관한 보다 자세한 논의로는 다음을 참조할 수 있다. 고은강(2012), 「권(權)에 관한 일고찰(一考察) -선진철학(先秦哲學)을 중심으로」, 『동아시아문화연구』, 52, 한양대학교 동아시아문화연구소, pp. 316-323.

52) 『史記』「秦始皇本紀」, 天下之事無小大皆決於上, 上至以衡石量書, 日夜有呈, 不中呈不得休息. 貪於權勢至如此, 未可爲求僊藥; 「鄭世家」, 太史公曰, 語有之, 以權利合者, 權利盡而交疏. 이와 같은 용례는 『荀子』에도 보인다. 『荀子』「非十二子」, 無禮義, 而唯權勢之嗜者也; 「勸學」, 是故權利不能傾也, 群衆不能移也, 天下不能蕩也.

53) 『史記』「律書」, 夏桀, 殷紂手搏豺狼, 足追四馬, 勇非微也 ; 百戰克勝, 諸侯慴服, 權非輕也.

54) 『史記』「李斯列傳」, 高聞其文書相往來, 未得其審, 故未敢以聞, 且丞相居外, 權重於陛下.

55) 『史記』「孝文本紀」, 夫以呂太后之嚴, 立諸呂爲三王, 擅權專制, 然而太尉以一節入北軍, 一呼士皆左袒, 爲劉氏, 叛諸呂, 卒以滅之. 此乃天授, 非人力也.

중국 고대 문헌 해석 과정에서는 매우 일반적인 상황이지만, 권의 명사적 활용과 동사적 활용을 분명하게 확정하기 곤란한 용례도 있다. 『논어』의 아래와 같은 용례가 대표적이다.

(1) 도량형을 신중하게 다루고, 법도를 심의하고, 폐지한 관서를 개수하였으므로 사방의 정사가 잘 시행되었다.
(2) 물자를 신중하게 측정하고, 법도를 심의하고, 폐지한 관서를 개수하였으므로 사방의 정사가 잘 시행되었다.[56]

(1)은 원문의 권을 명사로 보아 "권량(權量)" 전체를 도량형으로 번역한 것으로, 다수의 번역은 이와 같은 문법 구조에 따르고 있다. 하지만 (2)와 같이 '권'을 "측정한다"는 의미의 동사로 보고 원문을 해석해도 큰 문제는 없다.

실재하는 측정 도구인 권이 인간의 결단·선택 행위를 비유적으로 나타내는 동사적 의미를 지니게 된 것을 어원의 일차적 변용이라고 본다면, 이차적으로 권이 '힘'이라는 명사적 의미를 갖게 된 연원에 대해서는 몇 가지 가설이 상존한다. 먼저 어원학적인 설명으로, 권이 발음상 『시경』에 보이는 '권(鬈)'과 같았기 때문에 "아름답고 강력한"이라는 '권(鬈)'의 뜻을 그대로 갖게 되었다는 것이다.[57] 당대 문헌에서 음차를 통해 한 단어의 뜻이 다른 단어로 전치되는 것은 일반적인 현상으로 일일이 그 예를 다 들 수 없을 정도로 많지만, 이 어원학적 설명의 타당성 여부를 실증할 수 있는 추가적인 전거는 보이지 않는다. 다음으로, 『묵경(墨經)』의 앞선 용례에서처럼 권이 일종의 "지렛대"와 유사한 기계적 작용을 하는 것에서 유래했다는 가설이다. 바로 그 결정적인 지점에 위치하기 때문에 사물의 균형을 잡거나 무거운 물건을 들어 올릴 수 있는 지렛대로부터, 국가에서 가장 높은 위치를 차지하고 있다는 것으로 인해 생겨나는 힘을 유추해냈다는 설명이다.[58] 이 설명은 명사적 권의 구체적인 뉘

56) 『論語』「堯曰」, 謹權量, 審法度, 修廢官, 四方之政行焉.
57) 『詩經』「齊風·盧令」, 盧重環, 其人美且鬈. 『毛詩正義』의 해설에서 이와 같은 설이 제시된다. 『毛詩正義』卷5, 鬈讀當爲權. 權, 勇壯也.
58) 錢寶琮(1965), 「墨經力學今釋」, 『科學史集刊』, 8, pp. 67-68.

앙스로 볼 때 설득력이 있다. 지렛대에서 받침점의 위치가 가변적이고 또 그에 따라 작용력 또한 천차만별인 것처럼, 정치 권력의 향배 또한 유동적이며, 개인의 외형적·명시적 지위와 실제의 권능에는 차이가 있을 수 있다는 맥락을 내포하기 때문이다.

유사한 견지에서, 『한비자』에 등장하는 권의 용례는 동사적 용법에서 명사적 용법으로 확장된 권의 의미를 확인하기에 적절하다.[59] 한비자는 '저울질'의 의미로 권 개념을 활용한다. 이때 '저울질'은 국가의 규범이라는 함의를 갖는다. 이러한 맥락에서 권은 저울 혹은 저울대라는 의미를 가진 '형(衡)'과 결합하여 쓰인다. "천하 사람들로 하여금 모두 법규에 맞추어 지혜와 능력을 다 짜내게 하고 규범[權衡]에 따라 능력을 다 발휘하게 한다면 그것을 가지고 움직일 때 승리하고 안정을 취할 때 편안할 것이다."[60] 한비자가 권에 대해 강조하는 중요한 사항은 이를 신하가 아니라 군주가 직접 행사해야 한다는 것이다. 한비자는 군주가 반드시 살펴보아야 할 여섯 가지 기미[六微] 중 첫 번째로, 이 '저울질'이 차용되어 신하에게 있는 것을 거론한다.[61] 이어지는 설명에서 권은 '세(勢)'와 결합되어 군주가 행사해야 하는 권력 일반을 의미하게 된다.

> 군주의 권세는 남에게 빌려줄 수 없다. 군주가 자신이 갖고 있는 권세 중 하나라도 잃으면 신하는 그것을 백배로 휘두른다. 신하가 권세를 빌리면 그 세력[力]이 강해지고, 세력이 강해지면 조정 안팎이 그를 위해 일하게 되고, 안팎이 그를 위해 일하게 되면 군주의 이목이 가려지게 된다.[62]

이 대목은 규범적 맥락을 지닌 '저울질'이 어떻게 '권력'이라는 명사적 의미로 확장되어 활용되었는지 잘 보여준다. 한비자의 '저울질'은 명확한 기준을 가지고 행해져야 할 통치 행위의 일환이다. 그러므로 이 저울질

---

59) 『한비자』의 권 개념 활용에 관해서는 고은강의 논의를 주로 참조한 것이다. 고은강(2012), 앞의 논문, pp. 312-316.
60) 『韓非子』「安危」, 使天下皆極智能於儀表, 盡力於權衡以動, 則勝以靜則安.
61) 『韓非子』「內儲說 下」, 六微, 一曰, 權借在下.
62) 『韓非子』「內儲說 下」, 權勢不可以借人, 上失其一, 臣以爲百. 故臣得借則力多, 力多則內外爲用, 內外爲用則人主壅.

은 군주에게 있어 권위적이고 독점적이어야 한다. 한비자는 신하가 군주로부터 위임받지 않은 '권력'을 사사로이 전횡할 때, 통치 질서는 내부로부터 무너지게 된다고 경고한다. 이와 같은 논리로, 한비자에게 '저울질'할 수 있는 역량이란 곧 군주의 '권력' 일반을 가리키게 되는 것이다.

이상의 분석을 종합하면, 권의 어원적 의미를 '저울'로 확정하기는 어렵지만, 춘추전국시대 문헌 안에서 관찰되는 권의 다양한 용례의 바탕에는 '저울'이라는 의미가 있다는 점을 알 수 있다. 또한 권은 춘추전국시대 사상가들의 공통적인 술어였다는 점 또한 확인할 수 있다.

2. 『論語』의 權

2.1. 「子罕」29장의 權: 禮의 창조적 적용

『논어』에서 권 개념이 등장하는 구절은 「자한」29장, 「미자」8장 그리고 「요왈」1장이다. 그중에서도, 후대 사상사에서 권에 관한 주석과 해설의 대상으로 주로 인용되었던 것은 「자한」29장이다. 그러므로 여기에서는 「자한」29장의 논의를 중심으로 『논어』에서 권이 어떤 맥락에서 논의되고 있는지, 나아가 그 논의가 유가 윤리 사상에 어떤 문제를 제기하는지 살펴볼 것이다. 『논어』의 여타 문제들과 마찬가지로, 권이 제기하는 문제 또한 텍스트 내부에서 완벽히 해소되지 않은 채 논쟁적으로 남아있으며, 이는 후대 유가 사상가들이 권에 관한 논의가 지속된 원인이었다. 이는 이하에서 살펴볼 『맹자』의 권에 관해서도 마찬가지이다. 『논어』「자한」29장은 다음과 같다.

> 선생님께서 말씀하셨다. "남과 함께 배울 수는 있어도 함께 도에 나아갈 수는 없으며, 함께 도에 나아갈 수는 있어도 함께 설 수는 없으며, 함께 설 수는 있어도 함께 권을 할 수는 없다."[63]

후대 주석사의 영향력을 배제하고, 이 구절을 독해할 때 권의 해석과 관

63) 『論語』「子罕」29, 子曰, 可與共學. 未可與適道, 可與適道, 未可與立, 可與立, 未可與權.

련해서 고려할 필요가 있는 사항은 크게 두 가지이다. 첫째, 이 구절에 등장하는 네 가지 일 즉, “배움[學], 도(道), 서는 일[立], 권”은 어떤 관계를 형성하는가? 둘째, 이 구절에서 권은 어떠한 실천을 가리키는가? 물론 두 가지 사항은 서로 무관하지 않다.

박성규의 문제 제기에 따르면, 「자한」29장에 관한 역대 주석들은 공통적으로 배움[學]과 도(道), 서는 일[立], 권의 위계적 관계를 설정하고 있다.[64] 그러므로 이러한 주석들에서 권은 학문의 최고 단계에 해당하는 것으로 해석된다. “함께 ~ 할 수 없는”으로 해석되는 “미가여(未可與)” 구문이 이와 같은 해석에 정당성을 부여하는 결정적인 근거가 된다. 하지만 이런 해석을 따르지 않고, 네 가지 일 모두가 위계를 나눌 수 없는 배움의 중요 국면이라고 해석하는 것도 불가능하지는 않다. 특히, 『논어』에서 배움[學]과 도(道)에 부여하는 위상을 고려할 때, 네 가지 일들이 명확한 위계를 갖는다는 해석에 의문을 제기할 여지 또한 충분하다.

공자는 배움을 좋아하는 일[好學]을 자신이 가진 가장 탁월한 역량으로 자부한다. “열 집이 사는 작은 마을에도 반드시 나만큼 충신(忠信)한 자가 있겠지만, 나만큼 배움을 좋아하지는 못할 것이다.”[65] 공자는 제자 중에서 호학(好學)을 실천한 이로 안회(顔回)만을 인정한다. “안회는 배움을 좋아하여 노여움을 옮기지 않고 허물을 거듭 범하지 않더니, 불행하게도 목숨이 짧아 죽었습니다. 지금은 없으니, 배움을 좋아한다는 자를 듣지 못하였습니다.”[66] 또한 도를 추구하는 일이 호학의 중요한 지표로 제시되기도 한다. “군자는 먹을 때에 배부르기를 구함이 없으며, 거처에 편안하기를 구함이 없으며, 일에 민첩하고 말에 삼가며, 도가 있는 자에

64) 박성규(2016), 「『논어』의 ‘권(權)’ 개념 - 「자한편」 ‘미가여권(未可與權)’ 장을 중심으로」, 『철학사상』, 61, 철학사상연구소, p. 141. 박성규는 이와 같은 역대 주석이 『논어』의 원의에 부합하지 않는다고 보고, 「자한」 29장은 배움[學]과 도(道), 서는 일[立], 권은 학문의 단계적 경지를 의미하는 것이 아니라, 인간이 살아가면서 서로 가치관을 달리하고[道], 정치적 지위를 획득하고[立]. 재량권을 발휘하는[權] 양상이 모두 다를 수밖에 없다는 것을 말하는 구절로 독해한다. 그러므로 권은 성인만이 행할 수 있는 특별한 역량이 아니라 일반인 또한 일상적으로 행하는 정상참작 행위의 일환이라고 주장한다.

65) 『論語』「公冶長」28, 子曰, 十室之邑, 必有忠信如丘者焉, 不如丘之好學也.

66) 『論語』「雍也」3, 哀公問, 弟子孰爲好學. 孔子對曰, 有顔回者好學, 不遷怒, 不貳過. 不幸短命死矣. 今也則亡, 未聞好學者也.

게 나아가 자기 자신을 바르게 한다면 배움을 좋아한다고 이를 수 있다."[67] 도의 경우에는, "아침에 도를 들으면, 저녁에 죽어도 좋다"[68]고 말했을 만큼 배움의 최종 목표라는 점을 분명히 한다.

서는 일[立]과 권의 관계 또한 그 맥락이 확실치 않다. 김영민에 의하면, 『논어』에서 립(立)은 전래하는 예를 실천할 수 있는 역량을 의미한다고 볼 수 있다.[69] "시에서 일으키며, 예에서 서며, 악에서 완성한다."[70] "명을 알지 못하면 군자가 될 수 없다. 예를 알지 못하면 설 수[立] 없다. 말을 알지 못하면 사람을 알 수 없다."[71] 이와 같은 진술 등을 종합해보면 립(立)은 전래하는 예를 확고한 도덕적 규범으로 내면화하여 확고히 준수한다는 의미를 내포하고 있다. 그렇다면 권이란 도덕적 규범을 준수하는 차원을 넘어선, 적어도 그것과 같지 않은 도덕적 실천을 의미한다고 보아야 할 것이다. 이처럼, 권을 논하는 후대 사상가들은 『논어』의 진술 그 자체만으로는 확정적이지 않은 네 가지 일 각각의 의미와 관계에 대한 자신의 견해를 밝힐 필요가 있었다.

이를 바탕으로 「자한」29에 등장하는 권의 의미를 추론할 수 있다. 앞서 살펴본 바와 같이, 권에는 기본적으로 '저울질' 한다는 의미가 있다. 권 이전의 일인 '립(立)'이 도덕규범으로서 예를 준수한다는 의미에 해당하는 것이라면, 공자는 권으로 예를 '저울질'한다는 의미를 담고자 했다고 생각할 수 있다. 예를 저울질한다는 것은 기계적으로 예를 묵수하는 것이 아니라 상황적 요인에 따라서, 즉 상황을 저울질하여 기존의 예를 창조적으로 변형해 적용하는 것을 뜻한다. 권을 이러한 도덕적 실천으로 볼 수 있는 근거는 우선 『논어』에 제시된 권의 다른 용례에서 찾을 수

---

67) 『論語』「學而」14, 子曰, 君子食無求飽, 居無求安, 敏於事而愼於言, 就有道而正焉, 可謂好學也已.

68) 『論語』「里仁」8, 子曰, 朝聞道, 夕死可矣.

69) 김영민(2021), 『중국정치사상사』, 서울 : 사회평론아카데미, p. 141. 물론 『논어』에 등장하는 립(立)의 용례 전부가 예의 문제와 관련되어있는 것은 아니다. 앞서 박성규가 지적했듯이, 립은 "어떤 지위에 서는 것"을 의미하기도 한다. "지위가 없음을 근심하지 말라. 그 자리에 설[立] 능력을 근심하라" (『論語』「里仁」14, 子曰, 不患無位, 患所以立.)

70) 『論語』「泰伯」8, 子曰, 興於詩, 立於禮, 成於樂.

71) 『論語』「堯曰」3, 子曰, 不知命, 無以爲君子也. 不知禮, 無以立也. 不知言, 無以知人也.

있다. 「미자」8장의 권은 정치적 진퇴에 관한 시의적절한 처신을 가리킨다.

> 일민(逸民)으로서는 백이와 숙제와 우중과 이일과 주장과 유하혜와 소련을 들 수 있다. (…) [공자께서] 우중과 이일을 평하여 말씀하시었다. "세상을 피해 숨어 살면서 세상일을 논하지 않았고 몸이 깨끗함에 들어맞았고 물러남이 권에 들어맞았다. 나는 이들과 달라서 반드시 가(可)하다고 생각하는 것도 없고, 반드시 불가(不可)하다고 생각하는 것도 없다."[72]

여기에서 권은 우중과 이일을 평하는 대목에서 사용되고 있지만, 예의 주체적인 적용이라는 맥락에서 보자면 "[고정적으로] 가(可)하다고 생각하는 것도 없고, 반드시 불가(不可)하다고 생각하는 것도 없다"는 공자의 진술은 이 대목에서 권의 함의에 가깝다고 볼 수 있다.

도덕규범으로서 예의 적용과 관련해서 공자는 예의 엄격한 준수만큼이나 예의 변화 가능성을 긍정하는 다양한 진술을 남기고 있다. 「미자」8장의 마지막 문장과 유사한 맥락에서, 공자는 도덕 실천에 관한 교조주의적 태도와 분명히 거리를 두는 모습을 보여준다.

> 군자는 천하의 일에 대하여 반드시 그래야 한다는 것[適]도 없고, 반드시 그렇게 하지 말아야 한다는 것[莫]도 없다. 항상 의(義)에 비추어 판단할 따름이다.[73]

> 선생님께서는 네 가지 태도를 근절하셨다. "편견, 기필함, 고루함, 아집이 그것이다."[74]

이러한 진술을 종합해 볼 때, 공자는 자신이 처한 상황의 합당함[義]을 기준으로 어떠한 방식으로 예를 적용할 것인지에 관해 주체적으로 판단하고 실천했다고 볼 수 있다. 비록 권이라는 표현을 사용하고 있지 않지

---

72) 『論語』「微子」8, 逸民, 伯夷, 叔齊, 虞仲, 夷逸, 朱張, 柳下惠, 少連. (…) 謂虞仲, 夷逸, 隱居放言. 身中淸, 廢中權. 我則異於是, 無可無不可.
73) 『論語』「里仁」10, 子曰, 君子之於天下也, 無適也, 無莫也, 義之與比.
74) 『論語』「子罕」4, 子絶四, 毋意, 毋必, 毋固, 毋我.

만 이와 같은 태도가 바로 『논어』의 권을 상술하고 있다고 볼 수 있다.

오히려 『논어』를 근거로 하여 뒷받침하기 어려운 주장은 예는 영원불변의 형이상학적 가치를 담지하고 있으며 정해진 예를 따르는 것이 가장 바람직한 도덕적 실천이라는 것이다. 공자는 예를 주나라의 통치 질서에 전거를 둔 역사적 행위 양식으로 인식하고 있다. "주나라의 [예는] 하나라와 상나라 두 대를 귀감으로 한 것이니, 문채가 성대하다. 나는 주나라의 [예를] 따르겠다."[75] 또한 『논어』는 예의 준수에 있어서 진정으로 중요한 사항은 외적인 형식을 갖추는 것이 아니라, 인간 간의 화합을 달성하는 것이라고 말하고 있으며[76], 이러한 도덕적·인격적 성취를 전제하지 않은 예의 실행은 무의미하다고 강조한다. "예라고 말하는 것, 예라고 말하는 것이 구슬과 비단을 말하는 것이겠느냐. 악이라고 하는 것, 악이라고 하는 것이 종과 북을 말하는 것이겠느냐."[77]

예의 창조적 변용과 관련해서, 「자한」3장의 진술은 그 구체적인 판단 기준을 제시하고 있다는 점에서 주목할 필요가 있다.

> 공자께서 말씀하셨다. "삼베 관을 쓰는 것이 예이다. 그런데 요즘은 실로 짠 관을 쓴다. 이는 검소한 것이니 나는 다수의 사람들을 따르겠다. 당 아래에서 절하는 것이 예이다. 그런데 요즘은 당 위에서 절을 한다. 이는 교만한 일이니 비록 다수의 사람들과 어긋난다고 하더라도 나는 당 아래에서 절을 하겠다.[78]

이 구절에서 제시된 기준은 세 가지이다.[79] 우선, 전래하는 예를 따르는 것이 기본이다. 특별한 경우가 아닌 한, 삼베 관을 쓰는 것 혹은 당 위에서 절을 하는 것처럼 정해진 예를 따라야 한다. 그러나 다수의 사람들이

75) 『論語』「八佾」14, 子曰, 周監於二代, 郁郁乎文哉. 吾從周.
76) 유자가 말하였다. "예의 운용은 화합을 귀하게 여기니, 선왕의 도는 이것을 아름답게 여겨서 작은 일이고 큰 일이고 이것을 따랐다." (『論語』「學而」12, 有子曰, 禮之用, 和爲貴. 先王之道斯爲美, 小大由之.)
77) 『論語』「陽貨」11, 子曰, 禮云禮云, 玉帛云乎哉. 樂云樂云, 鐘鼓云乎哉.
78) 『論語』「子罕」3, 子曰, 麻冕, 禮也. 今也純, 儉. 吾從衆. 拜下, 禮也. 今拜乎上, 泰也. 雖違衆, 吾從下.
79) 이 대목에 관한 분석은 김영민과 박성규의 연구를 참조한 것이다. 김영민(2021), 위의 책, p. 142; 박성규(2016), 위의 논문, p. 153.

기존의 예를 변용하는 경우 자신 또한 그러한 변용에 따르는 것을 고려해 볼 수 있다. 하지만 이 경우 예의 변용이 긍정적인 결과를 초래하는 것과 부정적인 결과를 초래하는 경우로 나누어 보아야 한다. 기존의 예보다 검소한 예라면 새로운 예를 따를 수 있지만, 교만함을 불러일으키는 예라면 기존의 예를 고수하면서 변용을 거부할 수 있다. 공자의 '저울질', 즉 권은 이처럼 주체적인 판단에 따라 예의 변용을 기획할 수 있는 역량을 가리킨다.

그런데 『논어』를 통해 도덕적 전범을 찾고자 하는 유가 사상가들에게 있어 여전히 의문스러운 점은, 공자가 구체적으로 어떤 역량을 바탕으로 권을 행할 수 있는지 밝히고 있지 않다는 것이다. 「자한」3장은 다만 하나의 예일뿐, 도덕규범의 창조적 변용을 고려해야 하는 모든 경우에 적용될 수 있는 일반적인 원칙을 제공하는 것은 아니다. 「자한」29장의 논의가 배움[學]으로부터 시작했듯이, 『논어』는 전반에서 배움에 의한 인격의 변화와 덕의 내면화 과정을 묘사하고 있다. 따라서 공자는 배움에 의해 인간이 점진적으로 수양된 인격을 갖추게 되면 권이라는 시의적절한 도덕적 처신이 가능해짐을 기대했다고 추론할 수 있을 것이다. 예의 실천은 그 자체로 인격의 조화를 달성하기 위한 수양의 일환이라고 말하는 다음 구절을 그 근거로 들 수 있다.

> 공자께서 말씀하셨다. 공손하되 예가 없으면 수고롭고, 삼가되 예가 없으면 두렵고, 용맹하되 예가 없으면 난을 일으키고, 강직하되 예가 없으면 박절하다.[80]

하지만 권을 주체적으로 행할 수 있게 만드는 배움의 구체적인 내용과 그 과정에 대해서 이 이상의 응답을 『논어』 안에서 찾기란 어렵다. 일상에서 권을 행사할 수 있기 위해서 배우는 자들은 구체적으로 어떤 노력을 기울여야 하는가? 이 문제는 후대 유가 사상가들의 권론에서 중요한 쟁점으로 등장하게 된다.

마지막으로, 당시의 시대상에 비추어 『논어』의 권에 관해 한층 근원

80) 『論語』「泰伯」, 子曰, 恭而無禮則勞, 愼而無禮則葸, 勇而無禮則亂, 直而無禮則絞. 君子篤於親, 則民興於仁, 故舊不遺, 則民不偸.

적인 문제를 검토할 필요가 있다. 왜 공자는 예를 준수하는 것보다 이를 창조적이고 주체적으로 변용할 수 있는 역량에 더 높은 도덕적 가치를 부여했는가? 이 문제에 관해, 김영민은 당대 사회에서 예의 위상이 변화했다는 데에서 그 이유를 찾는다.[81] 주나라 지배층의 행위 양식에 해당했던 예는 중흥기에 사회적 도덕규범으로 "당연성(taken-for-granted nature)"를 갖고 있었지만, 공자가 활동했던 시기는 주나라의 권위가 힘을 잃어가고 있었던 시기와 겹치기 때문에 구성원들에게 예의 절대적인 권위만을 강조할 수 없게 되었다. 공자는 이 문제에 대한 해법으로 예를 외면적인 행위 양식에서 내면의 도덕적·인격적 경지를 표현하는 덕의 일종으로 재해석하고, 기존의 예를 바꾸거나 새로운 예를 창조하는 방식으로 예치(禮治)의 이상이 여전히 실현 가능한 정치적 대안임을 주장했다는 것이다. 마이클 잉(Michael D. K. Ing)은 주나라의 공고한 신분 질서가 붕괴하여 공자를 비롯한 사(士) 계급의 현실 정치 참여가 활발해진 정황에 주목한다.[82] 그 대표격인 유가는 정치 참여를 통한 사회변혁의 열망을 실현하려는 이상을 추구하는 과정에서 자신들의 도덕적 이상 즉, 도(道)를 관철하는 것이 곤란하다는 딜레마에 직면하게 된다. 부도덕한 군주에게 봉사해야 하는 경우나, 사회 개혁을 위해 전통적인 도덕규범을 위배해야 하는 경우가 이에 해당한다. 권은 이 딜레마 상황 속에서 자신의 인격적 진실성(integrity)을 유지하는 것과 예외적인 조치를 실행하는 것 사이의 균형을 달성하는 역량으로 이해되었다고 말한다. 이와 같은 입장들은 모두 기존의 도덕적 권위가 무너진 아노미(anomie) 상태에서 권이 높은 도덕적 위상을 부여받았다는 점을 지적하고 있다. 그렇다면 전래하는 도덕규범이 여전히 공고한 권위를 유지하고 있는 사회에서는 권의 의의와 위상이 『논어』와는 다르게 규정될 수도 있음을 추론할 수 있다. 이러한 측면은 이후에 분석하게 될 주희의 권론에서 중요하게 고려해야 할 사항이다.

---

81) 김영민(2021), 위의 책, p. 144.

82) Michael, D. K. Ing(2017), *The Vulnerability of Integrity in Early Confucian Thought*, Oxford: Oxford University Press, pp. 37-38.

2.2. 「子路」18장: 도덕규범 간의 충돌 문제의 원형

「자한」29장의 권 개념을 통해 공자는 상황 맥락에 따른 예의 창조적 적용을 중시했음을 살펴보았다. 어떤 상황에서도 시의적절한 처신을 할 수 있는 공자의 역량은 후에 『중용』과 『맹자』 등에서 '시중(時中)'의 역량으로 상찬되었다. 그러나 「자한」29장의 문제 상황은 후대 사상사에서, 특히 이하에 서술할 『맹자』의 권이 다루는 문제 상황과는 차이가 있다는 점에 주목할 필요가 있다. 이제까지 공자가 권을 행한 대목으로 논의한 상황에는 도덕규범 간의 충돌이 드러나지 않기 때문이다. 만약 권의 문제가 상황 맥락에 따라 기존의 도덕규범을 변용할 수 있는 역량에 국한된다면, 유가 사상사에서 권은 그처럼 첨예한 논점이 되지 않았을 것이다. 도덕규범의 현실적 적용에 관한 문제에서 도덕규범 간의 충돌 문제는 결정적인 난점에 해당하며, 따라서 후대 사상가들의 권론에서 중요한 논점으로 취급된다.

이와 같은 문제의식에 따라 『논어』 전반으로 검토의 범위를 넓히면, 비록 권 개념이 활용되고 있지 않지만 도덕규범이 충돌하는 국면을 찾을 수 있다. 「자로」18장의 이른바 직궁(直躬)의 일화가 대표적이다. 여기에서는 먼저 유가 윤리 사상에서 왜 도덕규범 간의 충돌, 즉 도덕적 딜레마 문제가 중요하게 대두되는지 논할 것이다. 다음으로, 「자한」18장에 제시된 공자의 응답을 통해, 이 일화가 유가 윤리 사상에서 제기된 도덕규범 간의 충돌 문제의 원형에 해당한다는 점과 그 해소 방식에 대해서 살펴볼 것이다. 다음으로 이 일화가 춘추전국시대 문헌에서 재론되는 양상을 검토함으로써 도덕규범 간의 충돌 문제에 관한 유가 외적인 응답을 살펴볼 것이다.

도덕규범 간의 충돌 문제란, 한 상황에서 서로 다른 도덕적 요구가 충돌하는 경우로 도덕적 딜레마로 불리기도 한다.[83] 그러므로 도덕적 딜레마가 성립하기 위해서는 최소한 두 가지의 전제조건이 있어야 한다. 한 도덕 체계에서 바람직하다고 여겨지는 가치가 복수이어야 하며, 이 가치

83) Mason, H. E(1996), *Moral dilemmas and moral theory*, New York : Oxford University Press, p. 36.

들 사이에 선험적인 위계가 성립하지 않아야 한다. 도덕적 딜레마 상황이 덕 윤리(virtue) 전통에서 첨예한 문제가 되는 것은 이 때문이다. 덕은 인간에게 내면화된 자질임과 동시에, 도덕적으로 바람직한 행동을 지시하는 역할을 한다. 인간은 특정한 상황에서 그 행동을 그대로 따름으로써 옳은 선택을 할 수 있다. 이런 상황에서는 도덕적 딜레마가 발생할 여지가 없다. 하지만 어떤 상황에서는 내면화된 덕이 하나의 상황에 대해 다른 판정을 내리게 된다. 예를 들면, 동일한 상황에서 이쪽 선택은 정의롭지만 불경스럽고, 다른 쪽의 선택은 부정의하지만 경건하다. 그런 상황에서 우리는 두 가지 덕 혹은 규범의 요구를 동시에 만족시킬 수 없다는 곤경에 처하게 된다. 도덕적 딜레마는 이런 상황에서 대두된다.[84]

도덕적 딜레마 문제는 서양 윤리 사상의 형성기부터 첨예한 문제로 등장했다. 『프로타고라스』에서 소크라테스는 프로타고라스에게 덕이 가르쳐질 수 있는 것인지를 묻는다. 강성훈에 따르면 이는 “우리가 어려서부터 배운 도덕적 준칙들이 상충할 때도 일관적으로 올바른 판단을 내리는 능력이 가르쳐질 수 있는가 하는 질문”[85]이다. 도덕적 실천은 특정한 상황에서 요구되는 행동을 할 수 있도록 이를 철저하게 내면화하는 일과 동일시되곤 한다. 하지만, 소크라테스가 보기에 이는 도덕적 문제라고 볼 수 없을 만큼 낮은 수준의 문제이다. 인간에게 진정으로 어려운 도덕적 과제란 바람직한 덕이 서로 상충하는 상황에서 어떠한 선택을 해야 하는지 아는 것이기 때문이다. 그러기 위해서, 덕은 규범의 단순한 집합이 아니라, 유기적인 체계를 가진 통일체여야 한다. 소크라테스는 『프로타고라스』에서 다음과 같이 말한다.

---

84) 『국가』에서 플라톤이 예를 들고 있듯이, 친구가 정신적으로 온전치 못한 상황에서 맡겨둔 무기를 돌려달라고 요청할 때, 돌려주는 것이 정의로운 일이라고 판정할 수 없다. “제 말씀은 이를테면 이런 겁니다. 가령 어떤 사람이 멀쩡했을 때의 친구한테서 무기를 받았다가(맡았다가), 나중에 그 친구가 미친 상태로 와서 그것을 돌려주기를 요구한다면, 그런 걸 돌려주어서도 안 되거니와, 그런 것을 되돌려 주는 사람이 그리고 더 나아가 그와 같은 상태에 있는 사람에게 진실을 죄다 말해주려고 드는 사람이 올바른 것은 결코 아니라고 누구나 말할 것이라는 겁니다.” 플라톤, 박종현 역(2005), 『국가(政體)』, 파주 : 서광사, p. 63.

85) 강성훈(2013), 「덕의 가르침 가능성과 덕의 단일성」, 『서양고전학연구』, 50, 한국서양고전학회, p. 62.

제 생각에 질문은 다음과 같은 것이었지요. 지혜와 분별과 용기와 정의와 경건, 이들은 하나의 것에 대한 다섯 개의 이름인지, 아니면 어떤 고유한 본성의 것이 그 이름들 각각의 근저에 있어서, 각각이 자기 자신의 기능을 가지며, 그것들 가운데 어떤 것도 다른 어떤 것과 같은 종류의 것이 아닌 것인지요?[86]

물론 소크라테스 입장은 전자에 가깝다. 도덕적 행위자인 개인은 통일체로서 덕을 내면화하고 일관적인 기준에 따라 이를 적용하여 어떠한 상황에서도 도덕적으로 올바른 판단을 내릴 수 있어야 한다. 소크라테스가 덕은 모두 '앎(episteme)'이라는 점을 입증하려고 하는 것 또한 이와 연관이 깊다. 윤리학적 맥락에서 이는 '덕의 통일성(the unity of virtue)' 문제로 논의되어왔다.

유가 윤리 사상을 현대적으로 재조명하려는 시도에서, 서양의 덕 윤리와의 친연적 관계가 광범위하게 탐구되었다.[87] 『논어』에서 공자는 인(仁), 의(義), 지(智), 효(孝), 신(信), 충(忠), 서(恕)와 같은 복수의 도덕적 가치가 인간성을 이루는 핵심적인 덕임을 강조하고, 이를 자신의 내면에 함양하기를 요구하며, 이들 간의 밀접한 상호 연관성을 논한다. 공자는 이 과정 전체를 '학(學)'이라고 일컬으며, '배움을 좋아한다[好學]'는 점이 자신을 가장 특별하게 만드는 요인임을 선언한다. 유가 윤리와 덕 윤리학의 구체적인 관계에 관해서는 보다 심도있는 탐구가 필요하겠지만, 왜 유가 윤리에서 또한 도덕적 딜레마의 문제가 첨예한 논점으로 등장하게 되는지 확인하기에는 충분하다. 『논어』 또한 위계를 설정하지 않는 복수의 도덕적 가치를 상정하고 있으며, 이에 따라 서로 다른 도덕적 요구가 충돌하는 딜레마 상황에 봉착하게 되기 때문이다. 물론, 『논어』에서 제시되는 모든 덕이 동일한 위상을 가졌다고 볼 수는 없을 것이다. 공자는 인과 예가 다른 덕의 존립 근거가 된다는 점에서 인간의 내면에서도 중추적인 위상을 차지하는 덕에 해당한다고 보기 때문이다. 다음과 같은 언급을 예시로 들 수 있을 것이다.

---

86) 플라톤, 강성훈 역(2021), 『프로타고라스』, 파주 : 아카넷, p. 107.

87) 대표적으로 다음의 논의를 참조할 수 있다. Angle, Stephen C, Slote, Michael A(2013), *Virtue ethics and Confucianism*, New York : Routledge, Taylor & Francis.

선생님께서 말씀하셨다. “사람이면서 인하지 않으면 예는 무슨 소용이며, 사람이면서 인하지 않으면 악은 무슨 소용이겠는가?”[88]

안연이 인(仁)에 관해 묻자, 선생님께서 말씀하셨다. “자기 자신을 이기고서 예(禮)로 돌아가는 것이 인을 하는 것이니, 하루라도 자기 자신을 이기고서 예로 돌아가면 천하가 모두 인으로 돌아갈 것이다. 인을 하는 것이 자기에게 달린 것이지 남에게 달린 것이겠는가.” 안연이 말했다. “그 구체적인 항목을 묻습니다.” 선생님께서 말씀하셨다. “예가 아니면 보지 말며, 예가 아니면 듣지 말며, 예가 아니면 말하지 말며, 예가 아니면 움직이지 말아야 한다.”[89]

이를 근거로 보면, 공자 또한 소크라테스와 마찬가지로 일정 수준에서, 덕의 통일성을 긍정하고 있음을 알 수 있다. 그러나 인과 예의 중추적인 위상이 무슨 근거로 도출되는지가 명확하지 않을뿐더러, 현실에서 총체적 유덕자가 도덕적 딜레마 상황을 어떻게 해소해나가는지가 구체적으로 서술되고 있지는 않다. 다른 문제들과 마찬가지로, 『논어』에서 확인할 수 있는 것은 이와 관련한 매우 함축적이고 선언적인 진술뿐이다.

이제까지 살펴본 도덕적 딜레마의 성격을 고려할 때, 『논어』「자로」18장은 『논어』에서 도덕규범의 충돌 문제를 다루고 있는 원형적인 대목으로 읽을 수 있다.

섭공이 공자에게 말했다. “우리 고을에 직궁이라는 자가 있는데, 그의 부친이 양을 훔치자 아들이 이를 증언했습니다.” 공자께서 말했다. “우리 고을의 곧은 자는 이와 다릅니다. 아버지는 자식을 위해 숨겨주고, 자식은 아버지를 위해 숨겨주지요. 곧음[直][90]이란 이 안에 있는 것입니다.”[91]

---

88) 『論語』「八佾」, 子曰, 人而不仁, 如禮何. 人而不仁, 如樂何.

89) 『論語』「顔淵」, 顔淵問仁. 子曰, 克己復禮爲仁. 一日克己復禮, 天下歸仁焉. 爲仁由己, 而由人乎哉. 顔淵曰, 請問其目. 子曰, 非禮勿視, 非禮勿聽, 非禮勿言, 非禮勿動.

90) 이 대목에서 ‘직(直)’은 일반적으로 ‘정직’이라고 번역된다. 하지만 『논어』등장하는 ‘직(直)’의 여러 용례를 두루 살펴볼 때, 이를 현대적 견지의 ‘정직’과 동일시할 수 있는지에 관한 논점이 아직 상존하고 있으며, 이 일화의 의의를 파악하는데 결정적인 것이 ‘직(直)’의 의미를 확정하는데 있다는 것을 염두에 두어, “곧음”이라고 중립적으로 번역하였다. ‘솔직(率直)’, ‘정직(正直)’. ‘충직(忠直)’ 등, 공자의 ‘직(直)’이 일정한

직궁의 일화에는 사법 체계를 유지하는 일과 가족 구성원 간의 친밀감으로부터 유래한 자연스러운 정감을 지켜나가는 일이 충돌하고 있다고 볼 수 있다. 물론, “곧음[直]”에 관한 공자의 답변은, 절도 행위가 사회적으로 용납될 수 없는 일이라는 것을 부정하려는 것이 아니다. 사법 체계에 관한 『논어』의 언명을 충분히 고려할 때, 이 답변에서 공자의 진의는 가족 구성원 간의 기본적인 정감을 파괴하는 것을 강제하는 사법 체계가 궁극적으로는 존속할 수 없다는 점을 지적하는 데에 있다고 볼 수 있다.[92] 따라서 공자는 표면적으로 효를 선택하고 공적 가치를 방기한 것으로 보이지만, 실제로는 효와 공적 가치를 동시에 충족시킬 수 있는 선택을 한 것이다.[93]

그런데 여기에서 유념해야 할 점은, 공자가 이러한 상황을 도덕규범들이 충돌하는 심각한 국면으로 여기지 않는다는 점이다. 공자가 섭공의 말을 되받아 재정의한 “곧음(直)”의 구체적인 실천으로서 “아버지는 자식을 위해 숨겨주고, 자식은 아버지를 위해 숨겨주는” 행위에는 도덕적 딜레마가 성립하기 위한 가장 중요한 요건인 ‘모순적인 도덕적 요구의 충돌’이 드러나지 않는다. 아버지와 자식 모두에게 있어, 혈연으로 이어진 가족 구성원 간에서라면 자연스럽게 발출되는 정감에 따라 진솔하게

공통성을 가지면서 상이한 세 가지 개념으로 이해할 수 있음을 논한 연구로 다음을 참조. 김시천(2019), 「『논어(論語)』의 ‘직(直)’ -‘직궁(直躬)’ 이야기와 정의(justice)의 딜레마?」, 『유교사상문화연구』, 77, 한국유교학회.

91) 『論語』「子路」, 葉公語孔子曰, 吾黨有直躬者, 其父攘羊, 而子證之. 孔子曰, 吾黨之直者異於是. 父爲子隱, 子爲父隱, 直在其中矣.

92) 김병환 교수는 직궁의 일화에 담긴 이러한 의도를 지적하면서, 유가가 애초 법보다 가족간의 질서를 중시했기 때문에 유교 사회에서 법치가 안착되지 않았다는 식의 비판은 적절하지 않음을 밝히고 있다. 김병환(2017), 『동양윤리사상 강의』, 서울 : 새문사, p. 45.

93) 김영민은 공자의 사유에서 어떻게 효와 공적 가치가 서로 조화를 이룰 수 있는지 논한 바 있다. 공자는 대규모 친족 집단에서 기능한 효를 소규모 가족의 맥락에서 강조하는 재해석을 시도했다. 따라서 공자가 재해석한 효는 통치자와 국가의 정치 질서를 위협하거나 서로 긴장 관계를 형성하지 않는다. 공자는 국가의 법을 통해서가 아니라 예를 통해 정치 질서를 확보할 수 있다고 주장하며, 친족은 예를 학습하고 실천할 수 있는 최소 단위이다. 따라서 공자의 비전 속에서 효는 공적 가치와 위배되지 않는다는 것이다. 김영민(2022), 「『논어』「자로」18장의 역사적 재해석: 제국 형성기의 동학을 중심으로」, 『유학연구』, 57, 충남대학교 유학연구소.

행동하는 것 이외에 공자가 염두에 두고 있는 다른 선택지는 없다. 그러므로 적어도 공자의 관점에서, 효의 실천이 국가의 사법 질서 유지에 대치된다거나 악영향을 미칠 수 있다는 인식은 보이지 않는다. 그러나, 역대 주석사를 비롯해 오늘날에 이르기까지 그 예를 일일이 거론할 수 없을 정도로 직궁의 일화는 가족적 윤리인 효[孝]와 사회적 윤리인 정의[義]가 충돌하는 상황으로 해석되어, 이 두 가치의 관계와 위상을 둘러싼 풍부한 토론의 재료가 되었다.[94]

공자의 응답은 이 딜레마 상황에 관한 유가적 해법이다. 하지만 전국시대 복수의 텍스트에서 재소환되는 이 일화는 유가적 해법에 의문을 표시하고 그 나름의 대안을 제시하는 데로 나아간다는 공통점이 있다. 여기에서는 대표적으로 한비자와 장자의 응답을 통해, 이 일화가 도덕규범 간의 충돌이라는 문제 설정을 공유하고 있다는 점을 확인하고자 한다. 먼저, 한비자는 직궁의 일화에 보이는 공자의 응답이 가족적 정감에 기반한 개인의 덕을 옹호하는 편파적인 입장으로, 매우 심대한 국가적 손해로 귀결될 것이라고 비판한다.

> 초나라에 직궁이 있었는데, 아비가 양을 훔치자 관리에게 고발했다. 재상은 죽이라고 했는데, 군주에겐 충직하지만 아비를 배신한 것이라 여기고 판결해 사형한 것이다. 이를 통해 보면, 군주에게 정직한 신하는 아비에겐 포악한 자식이다. 노나라 사람이 군주를 따라 전쟁에 나가 세 번의 전투에서 세 번을 도망쳤다. 공자가 그 이유를 묻자 대답하길, “내게 늙은 아비가 있는데 내가 죽으면 봉양할 사람이 없다”고 했다. 공자가 효자라 여겨 그를 천거했다. 이를 통해 보면, 아비에게 효자는 군주에게는 배반하는 신하가 된다.

94) 근간에 마이클 센델 또한 중국에서 직궁의 일화를 거론한 적이 있다. 흥미로운 점은 센델이 이를 언급한 이유는 존 스튜어트 밀의 『자유론』과의 대조를 통해 개인의 자유 추구 대 효와 가족 우선이라는 동서양 전통의 가치관 차이에 관한 토론을 유도하기 위함이었지만, 중국인 학생들은 이를 효와 사회 정의의 문제로 전치시켜 토론의 방향을 바꾸었다는 점이다. 센델의 인상에 남은 학생들의 아래와 같은 의견에 드러나듯이, 직궁의 일화를 효와 사회 정의 간의 딜레마로 이해하는 것은 일종의 문화적 전통으로 공유되는 관점임을 알 수 있다. “어떤 학생들은, 가족에 대한 충성심을 정의 혹은 진실을 말할 의무 위에 놓는 것은 잘못이라고 생각했다. 잘못된 일을 숨기거나 혹은 범인-심지어 자신의 아버지라 하더라도-이 법망을 빠져나가게 하는 것이 어떻게 옳을 수 있는가?” 마이클 샌델 외, 김선욱 외 역(2018), 『마이클 샌델, 중국을 만나다』, 서울 : 와이즈베리, p. 338.

그래서 재상이 [아비의 죄를 고발한 직궁을] 처형하자 초 나라에서는 흉악한 범죄가 윗사람에게 보고되지 않게 되었고, 공자가 [전투에서 도망친 사람에게] 상을 주자 노의 백성은 쉽게 항복하고 달아나게 되었다. 위아래의 이해관계가 이처럼 다른데, 군자가 보통 사람들의 행태까지 다 용인하면서 사직의 복을 이루려 하는 것은 기대할 수 없는 것이다.[95]

한비자는 직궁의 일화에 아버지에게 불리한 증언을 한 자식을 처형한 상황을 추가한다. 이는 공자식 해법의 정치적 귀결을 보여주기 위한 서사적 장치라고 볼 수 있다. 한비자는 아버지의 죄를 고발한 자를 처벌하면 누구라도 가족의 범죄를 보고하지 않게 될 것이며, 그로 인해 국가의 사법 체계는 붕괴할 것이라고 예견한다. 한비자의 비판 논지는 직궁의 일화와 함께 제시된 노나라의 일화를 통해서 더욱 분명해진다. 만약, 효를 실천했다는 이유로 도망병에게 상을 준다면, 군대의 전쟁 수행 능력은 현저히 저하되고 말 것이라고 예견한다. 이는 「오두」편에서 개진되고 있는 유가 비판 논지와 일맥상통한다. 한비자는 유가가 문화적 교양에 불과한 덕을 내세워 모범을 무질서하게 만듦으로써 사회와 국가를 혼란에 빠뜨린다고 비판하는 것이다.

한비자는 이 딜레마 상황을 해소하는 권한을 개인의 내면에 부여하지 않는다. 덕행의 정당성을 평가할 수 있는 외부의 객관적인 표준을 세우는 것만이 혈연관계에 편파적인 덕행으로 인해 사회적 비효율과 손해를 끼치는 일을 방지할 수 있다고 보기 때문이다. 우리가 잘 알고 있듯이, 한비자에게 그 기준이란 인용문에서 “사직의 복”으로 표현된 ‘부국강병(富國强兵)’이다. 한비자에게 “곧음[直]”이란 혈연관계에서 유래하는 정감을 진솔하게 표현하는 것과는 관계가 없다. 명확한 시스템[法]에 근간한 군주의 권력 행사를 보장하기 위해서, 범죄 사실을 비롯한 국가의 모든 정보는 군주에게 있는 그대로 보고되어야 한다. 이것이 한비자의 “곧음

95) 『韓非子』「五蠹」, 楚之有直躬, 其父竊羊而謁之吏. 令尹曰殺之, 以爲直於君而曲於父, 報而罪之. 以是觀之, 夫君之直臣, 父之暴子也. 魯人從君戰, 三戰三北, 仲尼問其故, 對曰吾有老父, 身死莫之養也. 仲尼以爲孝, 擧而上之. 以是觀之, 夫父之孝子, 君之背臣也. 故令尹誅而楚姦不上聞, 仲尼賞而魯民易降北. 上下之利若是其異也, 而人主兼擧匹夫之行, 而求致社稷之福, 必不幾矣.

[直]"이다.

장자 또한 유가 비판 논지가 집약되어있는 「도척」에서 직궁의 일화를 거론한다는 점에서 한비자와 공통적이다. 장자는 유가가 구체적인 상황 맥락을 도외시하고 개별적인 덕이 지시하는 행위를 고수한 나머지 결과적으로 비극적인 상황에 이르는 예 중의 하나로 직궁의 일화를 언급한다.

> 그러므로 소인이 되지 말고 돌아가 자기의 천성을 따르며 군자가 되지 말고 자연의 도리에 따라야 한다. 일의 잘잘못을 따지지 말고 천극(天極)에 상응하며 사방을 두루 비추어 보고 시간의 흐름과 함께 사라지기도 생겨나기도 한다 (…) 비간의 가슴이 찢겨지고 오자서의 눈이 도려내진 것은 충(忠)[에만 사로잡혔기] 때문에 얻은 화이다. 직궁이 아버지의 도둑질을 증언하고 미생이 물에 빠져 죽은 것은 신(信)[에만 사로잡혔기] 때문에 얻은 우환이다. 포자가 선 채 말라 죽고 신자가 까닭을 말하지도 않고 죽은 것은 청렴 때문에 얻은 해이다. 공자가 어머니의 임종을 못보고 광자가 평생 아버지를 만나지 못한 것은 의(義) 때문에 얻은 과실이다. (…) 선비된 자가 자기 말을 옳다고 고집하고 그 행동이 반드시 이러해야 한다고 집착하여 이런 재앙을 겪었고 이런 우환을 만나게 되었다.[96]

장자는 기본적으로 유가에서 숭상하는 덕이 특정한 시공간에 국한된 문화적 표현형일 뿐, 인간과 자연의 본성과는 무관하다고 본다. 『장자』의 한 편명이기도 한 '말발굽[馬蹄]'의 이미지가 이러한 장자의 견해를 비유적으로 잘 보여준다. 인용문에 등장하는 네 가지의 예시를 통해, 장자는 이러한 반자연적인 덕을 고수하는 일이 개인적으로도 비극일 뿐만 아니라 유가에서 강조하는 도덕과도 배치된다는 점을 보여주려고 한다. 직궁의 일화는 미생의 일화와 함께 '신(信)'에 사로잡힌 어리석은 일로 묘사된다. 이 두 일화를 "우환"이라고 규정하고 있는 것으로부터, 장자 또한 공자와 마찬가지로 아버지의 도둑질을 증언하는 것이 그리 바람직하지

96) 『莊子』「盜跖」, 故曰, 無爲小人, 反殉而天, 無爲君子, 從天之理. 若枉若直, 相而天極, 面觀四方, 與時消息. (…) 比干剖心, 子胥抉眼, 忠之禍也. 直躬證父, 尾生溺死, 信之患也. 鮑子立乾, 申子不自理, 廉之害也. 孔子不見母, 匡子不見父, 義之失也. (…) 以爲士者正其言, 必其行, 故服其殃, 離其患也.

않은 사태라는 것에 동의한다는 것을 알 수 있다. 하지만 덕의 성격을 규정하는 데에서부터 현격한 차이가 있기에, 이 문제에 관한 장자의 해법은 공자와 다르다.

가족적 덕에 기반해 유덕한 사회 공동체를 형성하려는 공자의 기획과 달리, 장자는 이러한 우화적 비극의 원인을 덕이 가리키는 "그 행동이 반드시 이러해야 한다고 집착"하기 때문이라고 진단한다. '신(信)' 뿐만 아니라 '충(忠)', '청렴[廉]', '의(義)'에 있어서도 마찬가지이다. 앞서 논한 덕의 통일성 문제의 관점에서 보자면, 개인의 내면에 이들 덕이 유기적으로 형성되어 있더라도 현실에서는 그것이 적용되어야 할 구체적인 상황과 맥락에 충실해야 할 뿐이다. 따라서 장자는 덕에 관한 주관적인 확신에 따를 것이 아니라, "자기의 천성" 그리고 "자연의 도리에 따를 것"을 주문한다.

직궁의 일화에 대한 공자와 한비자 그리고 장자의 응답을 검토하고 나서 얻을 수 있는 교훈은, 유가 경전에서 제시되고 있는 도덕적 딜레마의 해소 방식은 가능한 응답의 한 유형일 뿐, 문제에 대한 최종적인 해결책이 아니라는 점이다. 공자와 한비자와 장자는 나름의 설득력 있는 근거를 바탕으로 이 문제를 해소하는 다른 방식이 있음을 보여준다.[97]

3. 『孟子』의 權

3.1. 「公孫丑 上」7과 「離婁 上」17장의 權: 도덕규범 간의 충돌 문제의 전면화

『맹자』에서 권이 등장하는 구절은「양혜왕 상」7장, 「이루 상」17장, 「진심 상」26장이다. 여기에서는 『논어』에서 권 개념과 직접적으로 연결되지 않았던 도덕 규범의 충돌이 권 개념을 통해 전면화되는 「공손추 상」7장과 「이루 상」17장을 중심으로 『맹자』에서 권 개념을 통해 다루고 있는 문제가 무엇인지, 그리고 『논어』와 마찬가지로

97) 도덕규범 간의 충돌에 관한 본고의 분석은 이에 대한 유가적 응답을 대상으로 하지만, 다른 사상 전통의 입장에서 이 문제에 대한 응답의 차별화 된 양상을 재구성하는 추가적인 연구의 필요성이 이 지점에서 도출된다.

『맹자』에서 여전히 해소되지 않고 남아있는 문제가 무엇인지 살펴보고자 한다.

『맹자』의 권에 관한 기존의 연구에서 중요한 쟁점 중 하나는 권의 세 가지 용례를 동일한 유형의 도덕적 추론으로 볼 수 있는지에 관한 것이다. 이 문제에 관한 대표적인 응답을 살펴보면, 칙센트미하이(Mark Csikszentmihaly)는 『맹자』의 권에 관한 논변을 전국시대에 제기된 '덕의 통일성 문제(the unity of virtues)'에 관한 응답에 해당한다고 말한다.[98] 그는 맹자가 유가 외부의 다양한 비판에 직면해, 효과적으로 유가적 덕을 옹호하기 위해 "물질적 덕(material virtue)" 논변을 펼쳤다고 주장한다. 맹자는 덕을 측정 및 지각 가능한 것으로 묘사하여 덕 개념의 모호성과 추상성에 기인한 비판에 응답하려 했다는 것이다. 행위자는 덕 간의 경중을 물질적으로, 즉 객관적으로 파악하여 상황과 맥락에 적절한 도덕적 실천을 할 수 있다고 상정된다. 그는 이러한 구도가 『맹자』에 등장하는 권의 세 가지 용례에 모두 적용될 수 있다고 본다.[99]

주보춘(Zhou Boqun)은 칙센트미하이의 해석에 반대하면서, 맹자의 권은 저울질의 각기 다른 유형에 따라 구분되는 복수의 도덕적 추론을 포괄한다고 주장한다.[100] 그리고 이는 행위자의 도덕성 발달 단계와 밀접한 연관을 갖는다고 주장한다. 특히 그는 「양혜왕 상」7장의 권과 「이

98) 칙센트미하이의 논의는 다음을 참조. Csikszentmihalyi, Mark.(2004), *Material virtue : ethics and the body in early China*, Boston : Brill, pp. 113-127.

99) 그러나 본고는 칙센트미하이의 "물질적 덕(material virtue)" 가설에 유보적이다. 그는 치밀한 출토문헌 연구를 통해, 맹자가 당대의 의약학, 관상학(physiognomy) 논의에 힘입어 이러한 가설을 구성할 수 있었다고 본다. 하지만 이 "물질적 덕" 가설은 큰 틀에서 이른바 중국 고대 사상의 '전체론(holistic)' 가설과 같은 관심을 공유하고 있다고 볼 수 있다. 중국 고대 사상에서는 서구 철학이 상정하는 마음과 몸의 이원론이 전제되지 않으며 이 둘이 혼연한 일체로 파악된다는 관념은 그레이엄(A. C. Graham) 이래 널리 유포된 관념이었다. 하지만 근간에는 이러한 관념이 그 자체로 중국 고대 사상을 향한 일종의 '오리엔탈리즘'에 입각해 있는 것일 수 있다는 반론이 제기되었다. 본고는 이들 반론을 충분히 설득력 있는 것으로 파악하며, 맹자에 개진되고 있는 마음[心] 이론 전반을 "물질적 덕" 가설에 입각한 것으로 파악하는데 무리가 따른다고 본다. 중국 고대 사상에 대한 '전체론' 신화의 형성 과정과 이에 대한 반론으로는 대표적으로 다음을 참조. 에드워드 슬링거랜드, 김동환 역(2020), 『고대 중국의 마음과 몸』, 파주 : 고반, pp. 57-112

100) 주보춘의 논의는 다음을 참조. Zhou, Boqun(2019), "Mechanical Metaphors in Early Chinese Thought", Ph.D. dissertation, University of Chicago, pp. 101-118

루 상」17장의 권 즉, ‘저울질’이 다른 목적을 가진 도덕적 추론이라고 본다. 「양혜왕 상」7장의 권이 인정(仁政)이라는 도덕성과 권력 지향이라는 세속적 욕망 사이의 저울질을 상정하지만, 「이루 상」17장의 권은 예와 인이라는 도덕성 간의 저울질을 상정하고 있기 때문이다. 그의 분석은 왜 이후의 유가 사상사에서 권의 문제가 거론될 때, 「양혜왕 상」7장이 본격적으로 논의되는 일이 드문지 짐작할 수 있게 한다. 보편적인 도덕 원칙이 충돌하는 국면에서 어떻게 처신할 것인가를 논하는 한대 이후의 권론과 문제 설정 면에서 상통하는 것은 「이루 상」17장의 문제 상황이기 때문이다. 「이루 상」17장에서는 도덕규범 간의 충돌이 선명하게 나타난다.

하지만 「양혜왕 상」7장에서 또한 측은지심의 실현과 국가적 예식의 절차 간의 충돌이 논변의 중요한 요소로 활용되고 있음을 고려할 때, 「양혜왕 상」7장과 「이루 상」17장의 권을 철저히 구별하는 주보춘의 해석에 전적으로 동의하기는 어렵다. 그보다는 맹자가 권에 관해 명시적으로 내린 규정이 「양혜왕 상」7장에 제시된, 마음의 경중을 ‘저울질’한다는 것으로 유일하다는 사실에 충실할 필요가 있다. 본고는 두 연구의 입장을 참고하여, 권에 관해 맹자가 내린 유일한 규정을 따르면서도, 권의 다양한 용례를 포괄할 수 있다고 생각한다. 맹자는 권에 ‘저울질’한다는 원형적인 의미가 있음을 의식하고 있으며, 도덕규범의 현실적 적용 과정에서 수행하는 특정한 양상의 판단을 묘사하기 위해 이 개념을 활용한다. 이러한 도덕적 판단을 촉발하는 가장 중요한 요인은 상황이라는 변수이다. 따라서 『맹자』의 권을 통해 도덕규범의 현실적 적용 과정에서 상황의 문제가 고려되는 복합적인 양상을 확인할 수 있다.

앞서 언급한 바와 같이, 맹자는 「양혜왕 상」7장에서 ‘저울질[權]’이라는 권의 원형적인 의미를 왕에게 상기시킨다. 맹자는 다른 어떤 것보다도 마음 사이의 저울질을 수행하여 그 경중을 파악하는 것이 중요하다고 말한다.

> 고대의 성현이 보통 사람에 비해 크게 뛰어난 점은 다른 것이 아닙니다. 바로 자기가 하는 행동을 미루어 타인에게로 잘 확대해나갔다고 하는 데에 있는 것입

니다. 지금 임금님의 차마 하지 못하는 은혜의 마음이 금수에게까지 미쳤음에도 불구하고 그 치세의 공이 백성에게 미치지 않는 것은 유독 무슨 까닭이겠나이까? 저울질[權]을 하고 나서야 경중을 알며, 재어본 뒤에 장단을 알 수 있습니다. 사물이 다 그러하지만, 그중에도 마음이 유독 심하니, 왕은 청컨대 이것을 헤아리소서.[101]

『맹자』「양혜왕」편은 전반적으로 맹자가 제 선왕에게 인정(仁政)의 실행을 촉구하고 그 정당성을 설파하는 대화들로 구성되어 있다. 인용문은 '흔종(釁鍾)의 예'[102]와 관련된 제선왕의 일화를 통해, 맹자가 제선왕에게도 본래적으로 마음의 선한 경향성이 있다는 점을 확인시키는 문답의 중간 결론에 해당한다. 맹자는 왕이 진정으로 인한 마음을 가지고 있다고 인정한다. 그러나 제나라에 여전히 인정이 실행되고 있지 않은 이유가 무엇인지 스스로 반성해보게 한다. 권은 그 반성의 구체적인 방법에 해당한다.

「양혜왕 상」7장은 측은지심(惻隱之心), 즉 동정심과 그것의 확장이라는 주제를 중심으로 논의되어왔지만, 앞서 검토한 도덕적 딜레마의 전형적인 구도를 상기해보면, 「양혜왕 상」7장에서도 도덕적 딜레마가 등장하고 있다는 점을 확인할 수 있다.[103] 흔종의 예를 치르기 위한 희생 제물로 소가 벌벌 떨며 끌려가는 모습을 왕은 차마 볼 수 없었다. 그렇다고 해서 희생 제물인 소를 풀어준다면, 흔종의 예를 치러낼 수 없을 것이다.[104] 이 대목에서는 무고한 생명이 희생되려는 것을 보고 나서 유발

101) 『孟子』「梁惠王 上」7, 古之人所以大過人者, 無他焉, 善推其所爲而已矣. 今恩足以及禽獸, 而功不至於百姓者, 獨何與. 權然後知輕重, 度然後知長短. 物皆然心爲甚, 王請度之.

102) '흔종'은 국가에 중요한 기물이 만들어졌을 때, 희생(犧牲) 제물을 통해 얻은 동물의 피를 기물에 발라 액운을 막으려는 의식을 가리킨다.

103) 「양혜왕 상」7장을 도덕적 딜레마와 그 해결 방식에 초점을 맞추어 해석하고 있는 연구는 다음과 같다. 장원태(2021), 「딜레마 해결의 관점에서 바라본 곡속장」, 『태동고전연구』, 47, 태동고전연구소; Angle, Stepen C. (2009), *Sagehood : the contemporary significance of neo-Confucian philosophy,* Oxford : Oxford University Press, pp. 98-100.

104) 『孟子』「梁惠王 上」7, 曰, 臣聞之胡齕曰, 王坐於堂上, 有牽牛而過堂下者, 王見之, 曰. 牛何之. 對曰, 將以釁鐘. 王曰, 舍之. 吾不忍其觳觫. 若無罪而就死地. 對曰, 然則廢釁鐘與. 曰, 何可廢也, 以羊易之. 不識有諸. 曰, 有之.

된 동정심을 실현하는 일과 국가적 의례를 치르는 일이 충돌한다. 하지만 맹자가 평가하기에, 이 충돌 상황에서 제 선왕은 한 가지 도덕적 요구를 실현하기 위해 다른 도덕적 요구를 방기하지 않았다. 제 선왕은 희생 제물을 소에서 양으로 바꾸는 선택을 함으로써 소에게 느낀 동정심을 실천으로 옮겼을 뿐만 아니라 흔종의 예 또한 치를 수 있었기 때문이다.

흔종의 예와 관련된 「양혜왕 상」7장의 도덕적 딜레마는 맹자가 권을 통해 제 선왕에게 어떠한 도덕적 고려를 요구하고 있는지 파악할 수 있게 한다. 맹자는 제 선왕이 소를 보고 동정심을 느꼈다는 것으로 미루어 보아 무고한 백성에게도 동정심을 느낄 수 있는 인간이라는 점을 확인한다. 하지만 실제 정치에서는 앞선 일화에서처럼 동정심을 실천으로 옮기는 인정(仁政)에 실패하고 있다는 점을 동시에 지적한다. 맹자가 보기에 이는 마음의 저울질, 즉 권을 충실하게 행하지 못했기 때문이다. 구체적으로 말하자면, 앞선 일화와 달리 제 선왕은 무고한 생명에 대한 동정심과 다른 어떤 마음을 더 중요하게 취급한 것이다. 맹자는 제 선왕의 정치적 야심을 지목한다. 그러므로 여기에서 저울질 즉, 권은 인정의 기초이자 약자를 가련하게 여기는 도덕적 마음[惻隱之心]과[105] 천하를 정복하고자 하는 정치적 야심 간에 실행되어야 한다는 점을 알 수 있다. 이어지는 다음과 같은 맹자의 언급을 참조할 수 있다. “그렇다면 왕께서 품은 큰 욕망[大欲]을 알 수 있겠습니다. 토지를 개척하며 진나라와 초나라에게 조회를 받아 중원의 한 가운데에 임하여 사방의 오랑캐들을 제압하고자 하시는 것입니다.”[106] 다시 강조하자면, 맹자의 의도는 왕이 인한 마음이 아닌 천하를 정복하고자 하는 마음을 더 무겁게[重] 즉, 중요하게 여겼기에 인정을 실행할 수 없었다는 것을 주지시키는 것에 있다. 물론, 이와 같은 욕망은 제선왕에게만 특별한 것이 아니라 당대의 전국 군주들에게 보편적인 욕망이었다.

---

105) ‘측은지심(惻隱之心)’의 용례 자체는 「양혜왕 상」6장의 이른바 ‘유자입정(孺子入井)’ 일화에서 처음 등장하지만 제물로 끌려가는 소를 보고 양으로 제물을 바꾸라고 말한 왕의 심리를 해석하는 맹자의 설명 또한 측은지심(惻隱之心)의 함의와 다르지 않다.

106) 『孟子』「梁惠王 上」, 然則王之所大欲可知已. 欲辟土地, 朝秦楚, 莅中國而撫四夷也.

도덕성과 세속적 욕망 사이의 저울질이라는 구도를 확인하고 나면, 이후 「양혜왕 하」편에서 이러한 저울질 구도가 누차 변주된다는 사실을 알 수 있다.[107] 마음의 상대적인 우위라는 의미에서, 경중(輕重)뿐만 아니라 대소(大小)와 다소(多少)를 망라하고 때로는 구체적인 술어가 제시되지 않는 대목도 있다. 하지만 도덕성과 세속적 욕망 사이에서 도덕성이 상대적 우위를 점해야만 인정이 실현될 수 있음을 촉구한다는 측면에서는 「양혜왕 상」7장의 저울질과 유사한 맥락이라고 볼 수 있다.

그러나 「양혜왕 상」7장에서 수행되는 저울질, 즉 권은 한대 이후 유가 권론의 주요 관심사와는 구별되는 측면이 있다. 맹자가 여기에서 요구하는 도덕적 판단에는 현실의 특수한 상황이라는 요인이 개입될 여지가 없기 때문이다. 인정(仁政)만이 전국시대의 정치적 혼란상을 극복할 수 있는 유일한 대안이라는 맹자의 기획을 고려할 때, 인한 마음과 세속적 욕망 사이의 저울질은 어떠한 상황에서도 후자에 대한 전자의 비교우위로 귀결되어야 할 도덕적 추론이다. 물론, 맹자는 군주가 인한 마음을 견지하고 일체의 정치적 야망을 소멸시켜야 한다고 주장하는 것은 아니다. 맹자의 요지는 오직 인정(仁政)에 의해서만 군주의 정치적 야망이 가리키는 목표 즉, 천하의 통일 또한 성공적으로 달성될 수 있다는 것이다.

정치적 영역에 한정하지 않는다면, 도덕성과 세속적 욕망 사이의 저울질에도 상황적 요인이 고려된다는 점을 「고자 하」1장에서 개진되는 문답을 통해 알 수 있다.

---

107) 「양혜왕 하」1장에서는 군주가 홀로 즐거움을 누리는[獨樂] 행위가 백성들과 함께 즐거움을 누리는 행위[與民同樂]과 비교된다. 맹자는 전자보다 후자가 더 큰 즐거움을 줄 수 있는 행위라고 평가함과 동시에, 이것이 고대 성인이 누렸던 즐거움과 오늘날의 군주가 누리는 즐거움이 갖는 차이라고 말한다. 인정의 실현을 위해 바람직한 것으로 여겨지는 행위는 물론 '여민동락'이다. 「양혜왕 하」3장에서는 '큰 용기[大勇]'와 '작은 용기[小勇]'의 대비가 제시된다. 혈기에 이끌려 호전성을 드러내는 것은 한 사람을 대적할 수 있는 '작은 용기'로 규정되며, 죄 있는 자를 벌하고, 죄 없는 자를 보호하는 것을 자신의 도덕적 책임으로 삼았던 무왕의 행적은 천하의 모든 백성을 위한 '큰 용기'로 규정된다. 통치자를 인정으로 이끄는 쪽은 물론 '큰 용기'이다. 「양혜왕 하」5장에서는 물욕[好貨]과 성욕[好色]을 대상으로 다소(多少)의 비교가 구성된다. 왕이 물욕과 성욕을 추구한다고 하더라도, 그것이 왕 자신만을 위한 것이 아닌 백성과 그 즐거움을 함께하고자 하는 욕망으로 발현될 수 있다면, 그러한 욕망은 인정(仁政)에 문제가 되지 않는다는 것이다.

임나라 사람이 옥려자에게 물었다. “예와 음식 중에 어느 것이 더 중요한가?” 옥려자가 대답하였다. “예가 중요하다.” 그러자 다시 물었다. “여자[色]와 예 중에서는 어느 것이 더 중요한가?” “예가 중요하다.” “예에 따라 먹으면 굶어 죽고, 예에 따르지 않고 먹으면 음식을 얻을 수 있더라도 반드시 예를 따라야 하는가? 친영[108]을 하면 아내를 얻지 못하고 친영을 하지 않으면 아내를 얻을 수 있더라도 반드시 친영을 해야 하는가?”

옥려자가 대답하지 못하고 다음 날 추나라에 가서 맹자께 아뢰자, 맹자께서 말씀하셨다. “이런 문제에 답하는 것에 무슨 어려움이 있겠는가? 밑바닥의 동일한 기준을 정해놓지 않고 윗 꼭대기의 높이만을 다투려고 한다면 한 치 되는 나무를 고층의 누각보다 더 높게 세울 수 있다.[109] 쇠가 깃털보다 무겁다는 것은 어찌 한 갈고리의 쇠와 한 수레의 깃털을 말함이겠는가? 음식을 취하는 것이 무거운(중요한) 경우와 예를 따르는 것이 가벼운(덜 중요한) 경우를 놓고 비교한다면, 어찌 음식만 무거울(중요할) 뿐만이겠으며, 여자를 만나는 것이 무거운(중요한) 경우와 예를 따르는 것이 가벼운(덜 중요한) 경우를 놓고 비교한다면, 어찌 여자를 만나는 것만 무거울(중요할) 뿐이겠는가. 그대는 돌아가서, ‘형의 팔을 비틀고 음식을 빼앗으면 음식을 먹을 수 있고, 형의 팔을 비틀지 않으면 음식을 먹을 수 없다면 그대는 비틀겠는가? 동쪽 집의 담장을 뛰어넘어 동네 처자를 억지로 끌고 오면 아내를 얻고, 끌어오지 않으면 아내를 얻을 수 없다면 그대는 끌어오겠는가?’ 이렇게 물어보라.”[110]

---

108) 고대 중국의 혼례는 이른바 육례(六禮), 즉 납채(納采)·문명(問名)·납길(納吉)·납징(納徵)·청기(請期)· 친영(親迎)의 여섯 단계로 진행된다. 친영은 신랑측이 신부측으로 가서 신부를 직접 영접하여 신랑집으로 데려오는 예식으로서 육례의 마지막 단계에 해당한다.

109) 예를 들어 나무를 고층의 누각보다 더 높은 언덕에서 세우는 경우를 생각해보자. 나무의 끝과 누각의 꼭대기를 비교해본다면 나무의 끝이 더 높다고 말할 수 있지만 이를 통해서 나무의 높이가 누각보다 더 높은 결론을 내리는 것은 상식적이지 않을 것이다.

110) 『孟子』「告子 下」, 任人有問屋廬子曰, 禮與食, 孰重. 曰, 禮重. 色與禮, 孰重. 曰, 禮重. 曰, 以禮食則飢而死, 不以禮食則得食, 必以禮乎. 親迎則不得妻, 不親迎則得妻, 必親迎乎. 屋廬子不能對. 明日之鄒, 以告孟子. 孟子曰, 於答是也, 何有. 不揣其本而齊其末, 方寸之木, 可使高於岑樓. 金重於羽者, 豈謂一鉤金與一輿羽之謂哉. 取食之重者, 與禮之輕者, 而比之, 奚翅食重. 取色之重者, 與禮之輕者, 而比之, 奚翅色重. 往應之曰, 紾兄之臂, 而奪之食則得食, 不紾則不得食, 則將紾之乎. 踰東家牆而摟其處子則得妻, 不摟則不得妻, 則將摟之乎.

이 장의 문답은 크게 두 국면으로 나누어 볼 수 있다. 옥려자에 대한 질문자의 문제 제기로 구성되는 전반부와 옥려자가 맹자를 찾아간 이후의 후반부이다. 전반부의 첫 번째 질문, 즉 예의 도덕성과 식색의 욕망 사이의 비교에서 옥려자는 자신있게 전자를 선택하지만 이어지는 질문자의 문제 제기에 제대로 답변할 방법을 찾지 못한다. 두 번째 질문에는 비교의 성격을 전환하는 요소가 도입되고 있다는 점을 옥려자가 파악하지 못했기 때문이다. 첫 번째 질문에 의한 비교가 도덕성과 욕망이라는 구별되는 범주 자체의 비교라면, 두 번째 질문에는 특수하고 구체적인 상황이라는 요인이 추가되어 있다.

하지만 맹자는 앞선 이 논점 전환을 정확하게 파악한다. 그리고 질문자의 두 번째 질문에 교묘하고 부당한 측면이 있다고 지적한다. 질문자는 도덕성과 욕망의 대비에서 도덕성의 비교 우위를 부정하기 위해 매우 극단적인 상황을 도입하고 있다고 보기 때문이다. 나무와 고층 누각의 높이, 그리고 쇠와 깃털의 무게를 대상으로 맹자가 든 물리적 측정의 예시는 이 점을 지적하고 있다. 서로 다른 범주의 가치를 비교하기 위해 마땅히 전제되어야 할 최소한의 기준을, 질문자는 극단적인 상황을 가정하는 식으로 무시한다는 것이다. 그러므로 맹자가 보기에, 질문자의 두 번째 문제 제기는 욕망을 충족시켜야 할 필요성이 매우 크고 예를 따르는 것의 필요성은 상대적으로 낮아진 특수한 상황을 근거로 도덕성과 욕망이라는 범주의 일반적인 경중을 논하려는 그릇된 시도이다.

이처럼 「고자 하」1장의 문답에서는 도덕 실천에서 상황의 요인이 도입되고 있다. 하지만 여기에서 현실의 특수한 상황이 고려되는 양상은 이어서 분석할 「이루 상」17장에 등장하는 권의 문제 설정과는 분명한 차이가 있다. 「고자 하」1장의 문답의 최종적인 요지는, 매우 특수한 상황적 요인을 제외하면 불구하고 인간은 세속적 욕망의 추구를 제한해서라도 도덕성[禮]의 최소 기준을 충족하며 살아간다는 것이다. 다시 말하면, 이 대목의 도덕적 추론에서도 여전히 상황적 특수성이 아니라 세속적 욕망과 비교한 도덕성의 우월한 가치가 고려해야 할 가장 중요한 요인으로 제시된다.

그러나 「이루 상」17장의 저울질[權]은 비교의 성격과 그 귀결의 측면에서 이제까지 논한 도덕적 판단과는 차별화된다.

> 순우곤이 “남녀간에 주고받기를 직접 하지 않는 것이 예입니까?”하고 묻자, 맹자께서 “예이다.”하고 대답하셨다.
>
> “형수가 우물에 빠지면 손으로써 구하여야 합니까?”하고 묻자, 대답하시기를 “형수가 물에 빠졌는데도 구하지 않는다면 이는 승냥이이니, 남녀 간에 주고받기를 직접 하지 않음은 예이고, 형수가 물에 빠졌으면 손으로써 구함은 권(權)이다”라고 하셨다.[111]

마음 사이의 경중을 비교하는 것이 권이라는 규정을 이 대목에 적용해본다면, 그 비교 대상은 모두 도덕성과 관련이 있다. 물에 빠진 사람을 구하기 위해 손을 내밀려는 마음과 남녀간에 주고받기를 직접 하지 않아야 한다는 예를 지키려는 마음, 그 어떤 것도 세속적 욕망의 범주에 들어가지 않기 때문이다. 맹자의 관점에서는 남녀간의 신체접촉을 금하는 예법만큼이나, 위험에 빠진 인간을 구조하는 것 또한 또한 중요한 도덕 실천이다.[112] 맹자가 이러한 상황에서 구조행위에 나서지 않는 사람들을 짐승과 같은 존재로 비난하는 데에서 이를 확인할 수 있다.[113] 요컨대, 애초 여기에서 비교 대상이 되는 두 마음은 본래 우열을 논할 수 없는 도덕성의 일종이다. 맹자는 인의예지(仁義禮智) 사덕(四德)을 각각 언급하거나 한 덕과 한 덕의 관계를 논하기도 하지만, 이들 간의 일반적인 비교 우위를 논한 적이 없기 때문이다.[114] 그러므로 「이루 상」17장은 도

---

111) 『孟子』「離婁 上」17, 淳于髡曰, 男女授受不親,禮與. 孟子曰, 禮也. 曰, 嫂溺則援之以手乎. 曰, 嫂溺不援,是豺狼也. 男女授受不親, 禮也. 嫂溺援之以手者, 權也.

112) 형수가 물에 빠져 긴급히 구조해야 하는 이 상황은 「공손추 상」6장에서 맹자가 인간에게 사단(四端)의 마음이, 그중에서도 인(仁)의 씨앗[端]인 측은지심(惻隱之心)이 있다는 것을 보여주기 위한 일종의 사고 실험인 이른바 ‘유자입정(孺子入井)’의 일화를 상기시키는 측면이 있다. 행위자는 급박한 상황에서 다른 생각을 떠올릴 겨를 없이[怵惕] 위험에 빠진 인간을 구조할 것임을 어렵지 않게 예측할 수 있으며, 맹자는 여기에서 인간이라면 누구나 갖고 있는 도덕성의 근원을 발견하기 때문이다.

113) 『孟子』「公孫丑 上」17, 由是觀之, 無惻隱之心, 非人也. 無羞惡之心, 非人也. 無辭讓之心, 非人也. 無是非之心, 非人也.

114) 「공손추 상」6장에서 비유하듯이, 사단의 마음은 인간의 몸에서 두 팔과 다리[四體]와 같다. 『孟子』「公孫丑 上」6, 惻隱之心, 仁之端也. 羞惡之心, 義之端也. 辭讓之

덕규범의 현실적 적용 국면에서 서로 다른 도덕규범이 충돌하는 전형적인 예시이다.

반키어베르헨(Griet Vankeerberghen)은 춘추전국시대 권의 용례 분석을 통해, 도덕적 판단을 묘사하기 위해 활용되는 권의 유형을 분석한 바 있다. 그의 분석에 따르면, 「이루 상」17장의 권은 『맹자』에 등장하는 여타의 권, 특히 「양혜왕 상」7장과는 세부적으로 다음과 같은 측면에서 차별화된다.[115] 첫째, 「이루 상」17장의 권은 행위자의 즉각적인 결단을 촉구하는 면모가 두드러진다. 이는 상황적 요인이 개입되지 않은 「양혜왕 상」7장의 저울질, 그 목적이 도덕 행위자의 가치관을 정립하는 것에 있는 것에 반해, 「이루 상」17장의 권은 긴급 구조 상황을 신속하게 해소해야 할 목적으로 실행되기 때문이다. 그러므로 이는 도덕적 판단 중에서도 도덕적 숙고라기보다는 도덕적 직관에 가깝다. 둘째, 「양혜왕 상」7장의 권에서 도덕적 실패는 권을 행하지 못하는 것 자체로 규정되는 것에 반해, 「이루 상」17장에서 도덕적 실패는 상황적 특수성을 고려하지 못하고 기존의 도덕규범에 구속되는 것으로 규정된다. 셋째, 「양혜왕 상」7장에서 권을 실행한 결과는 세속적 욕망에 대비한 도덕성의 일반적인 비교 우위로 귀결되는 반면에, 「이루 상」17장의 권을 실행한 결과는 한쪽 가치의 일시적인 비교 우위로 귀결된다. 「이루 상」17장의 상황에서는 생명을 보호해야 한다는 가치가 예를 준수해야 한다는 가치에 앞서는 '저울질'이 수행되었지만, 이 '저울질'이 예를 준수해야 한다는 도덕규범의 위상을 낮추는 것은 아니다. 상황의 급박한 필요에 따라 특정한 도덕규범을 따르지 못하는 경우가 있었을 뿐, 두 도덕규범은 동등한 가치를 지닌다는 사실에는 변함이 없다.

「이루 상」17장에 제시된 도덕적 딜레마의 양상을 고려할 때, 『맹자』에서 유사한 양상의 도덕적 딜레마가 제시되고 있는 대목을 예시로 들 수 있다. 비록 맹자는 이들 대목에서 권을 직접 언급하지는 않지만,

---

心, 禮之端也. 是非之心, 智之端也. 人之有是四端也, 猶其有四體也.

115) Vankeerberghen, Griet(2005), "Choosing Balance: Weighing (quan) as a Metaphor for Action in Early Chinese Texts", *Early China*, 30, UK: Cambridge University Press, pp. 75-76.

주희를 비롯한 유가 사상가들은 이 구절을 성인이 권을 행사한 예시로 논한다.

먼저 「이루 상」26장에서는 순임금이 부모의 허락을 받지 않고 결혼을 한 일화가 제시된다.[116] 여기에서 충돌하고 있는 도덕규범은 부모의 허락을 받고 결혼을 해야 한다는 것과 후사를 잇는 것이 효를 실천하는 가장 중요한 일이라는 것이다. 순임금은 후자의 규범을 실현하는 과정에서 전자의 규범을 지키지 못하게 되었다. 순임금의 계모는 그를 죽이려고 모의했을 정도였기 때문에 결혼 허락을 받을 수 없는 상황이었다.

다음으로 「양혜왕 하」8장에서는 탕왕과 무왕이 걸왕과 주왕을 주벌(誅伐)한 역사적 사례가 제시된다.[117] 여기에서 충돌하고 있는 도덕규범은 신하는 임금에 충성해야 한다는 것과 폭정으로 백성들을 도탄에 빠뜨려서는 안 된다는 것이다. 맹자는 걸왕과 주왕의 정치가 인과 의의 도덕적 가치를 완전히 상실한 상황이었다고 평가하며, 이미 이들은 왕의 자격을 상실한 필부(匹夫)라고 규정한다. 그럼으로써 신하였던 탕왕과 무왕이 그의 군주를 주벌(誅伐)한 일을 긍정한다.

이제까지의 논의를 통해 『맹자』에서 권을 통해 도덕규범 간의 충돌 문제가 어떤 식으로 제기되는지 확인할 수 있다. 하지만 『논어』의 권과 마찬가지로, 『맹자』의 권에 관한 논의 안에서 여전히 해명되지 못한 문제 또한 분명히 있다. 「이루 상」17장의 권을 행사하는 국면에서 맹자는 어떠한 망설임이나 고민의 흔적도 드러내지 않는다. 성인이 처한 곤경에 관해서도 마찬가지이다. 하지만 맹자는 마음의 경중을 '저울질'할 수 있고, 또 해야 한다고 말하는 것 외에 그 구체적인 방법에 대해 논의하지 않는다. 과연 행위자는 어떤 역량에 의해 이와 같은 도덕규범 간의 충돌 상황을 아무런 거리낌 없이 해소할 수 있는가? 이는 후대의 유가 사상가들의 권론에서 주요한 논점으로 등장하게 될 수밖에 없는 문제였다.

---

116) 『孟子』「離婁 上」26, 孟子曰, 不孝有三, 無後爲大. 舜不告而娶, 爲無後也, 君子以爲猶告也.

117) 『孟子』「公孫丑 下」8, 齊宣王問曰, 湯放桀, 武王伐紂,有諸. 孟子對曰, 於傳有之. 曰, 臣弑其君可乎. 曰, 賊仁者謂之賊, 賊義者謂之殘, 殘賊之人謂之一夫. 聞誅一夫紂矣, 未聞弑君也.

또한 특정한 도덕규범의 가치를 실현하기 위해 다른 도덕규범의 실행을 유보하거나 심지어 위배하는 일을 정당화할 수 있는 구체적인 기준에 관해서도 맹자는 더 이상의 논의를 개진하지 않는다. 「이루 상」17장에 제시된 상황은 분명 도덕규범들이 충돌하는 전형적인 구도를 따르고 있지만, 이 상황에서 손을 써서 사람을 구해야 한다는 결론에 이르는 것이 논쟁적 사안이라고 보기는 어렵다.[118] 그렇다면 「이루 상」17장의 권을 근거로 도덕적 필요를 위해서라면 다른 도덕규범의 실행을 유보하거나 위배하는 일이 정당화된다고 보아도 좋은가? 그렇지 않다면 여기에는 특정한 제한이 부과되어야 하는가? 후대의 유가 사상가들은 맹자의 논의를 근간으로 이와 같은 질문에 응답해야 할 과제가 있었다.

3.2. 「盡心 上」26장의 權: 權과 時中의 문제 상황

『맹자』에 등장하는 권의 마지막 용례는 「진심 상」26장에 등장한다. 하지만 후대의 주석사에서 이 대목에 관한 논점은 앞서 검토한 「양혜왕 상」7과 「이루 상」17장에 등장하는 권의 논점과 차별화되는 측면이 있다. 그 이유는 맹자가 「진심 상」26장에서 권을 통해 다루고 있는 문제 상황이 앞서 검토한 문제 상황과 같지 않기 때문이다. 「만장 하」26장에서, 권은 맹자는 양주와 묵가를 비판하는 맥락에서 등장한다.

> 맹자께서 말씀하셨다. “양주는 위아(爲我)를 주장하였으니, 한 털을 뽑아서 천하를 이롭게 하더라도 하지 않았다. 묵가는 겸애를 주장하였으니, 정수리를 갈아 발꿈치에 이르더라도 천하를 이롭게 하면 하였다. 자막은 중간을 잡았으니, 중간을 잡는 것이 [도에] 가까우나 중간을 잡고 저울질함[權]이 없는 것은 한쪽을 잡는 것과 같다. 한쪽만을 잡는 것을 미워하는 까닭은 도를 해치기 때문이니, 하나를 들고 백 가지를 폐하는 것이다.”[119]

---

118) 하이트(J. Haidt)로 대표되는 현대 도덕 심리학자들의 연구 또한, 곤경에 처한 사람을 도와주고 이유 없이 남을 해치지 않는 것은 인류 문화에 공통된 도덕적 주제라고 지적하고 있다. Haidt, J., Joseph, C.(2004), “Intuitive Ethics: How Innately Prepared Intuitions Generate Culturally Variable Virtues”, *Daedalus*, 133(4), pp. 55-66.

119) 『孟子』「萬章 下」26, 孟子曰, 楊子取爲我, 拔一毛而利天下, 不爲也. 墨子兼愛, 摩

맹자는 양주를 자신의 삶만을 소중히 여겨야 한다고 주장하는 사상가로, 묵가를 천하의 안녕을 위해 자신의 삶을 희생해야 한다고 주장하는 사상가로 규정한다. 양주와 묵가의 입장을 충실히 고려할 때 이러한 평가를 온전히 수긍하기는 어렵지만, 맹자는 이와 같은 취지로 양주와 묵가를 비판한다. 이 대목에서 특징적인 것은 “중간을 잡고 있다”고 평가되는 자막(子莫)의 존재이다. 자막은 양주와 묵가의 입장 사이에서 일종의 무비판적·기계적 중립을 고수하는 인물이다. 맹자는 이것이 비록 양극단의 입장을 고집하는 태도보다는 낫다고 볼 수 있지만, 마찬가지로 저울질 즉, 권의 고려가 없기에 양주와 묵가와 크게 나은 것은 아니라고 평가한다. 그렇다면 양주와 묵가의 주장 사이에서 수행해야 할 바람직한 저울질의 양상은 어떠한 것일까? 이 문제에 답하기 전에 분명히 해야 할 것은, 맹자가 삶을 소중히 여기는 일과 천하를 위한 이타적인 삶의 가치를 부정하지 않았다는 점이다. 맹자는 삶[生]을 보존해 나가는 일 또한 의(義)와 마찬가지로 자신이 원하는 바라고 말한다. 다만, 의를 원하는 것이 더 심대하기에, 이 둘을 동시에 취할 수 없다면 구차한 삶이나 환란을 감수하고서라도 의를 택하겠다고 말한다.[120] 또한 맹자는 선천적인 동정심을 확충(擴充)하여 궁극적으로 ‘인민(仁民)’과 ‘애물(愛物)’이라는 도덕적 고려를 실행해야 한다고 말한 바 있다.[121]

맹자는 다만 두 이론의 극단적이고 편파적인 측면을 비판하려는 것이다. 「등문공 하」9장을 통해, 맹자의 비판 요지를 확인할 수 있다. 양주는 개인적인 삶[生]의 가치를 다른 무엇보다 우선함으로써 인간을 정치적 삶으로부터 도피하게 하고[無君], 묵가는 친소를 가리지 않는 이타주의만을 관철하려다 가족적 정감의 필연성을 도외시 한다[無父]는 것이

頂放踵利天下, 爲之. 子莫執中, 執中爲近之, 執中無權, 猶執一也. 所惡執一者, 爲其賊道也, 擧一而廢百也.

120) 『孟子』 「告子 上」10, 孟子曰, 魚, 我所欲也, 熊掌, 亦我所欲也, 二者不可得兼, 舍魚而取熊掌者也. 生亦我所欲也, 義亦我所欲也, 二者不可得兼, 舍生而取義者也. 生亦我所欲, 所欲有甚於生者, 故不爲苟得也. 死亦我所惡, 所惡有甚於死者, 故患有所不辟也.

121) 『孟子』 「盡心 上」46, 孟子曰, 君子之於物也, 愛之而弗仁, 於民也, 仁之而弗親. 親親而仁民, 仁民而愛物.

다.[122] 이를 통해 볼 때, 「진심 상」26장에서 맹자가 요청하는 권은 특정한 도덕규범을 고수하기보다 현실의 구체적인 정황을 고려하여 도덕규범 적용의 유연성을 확보하려는 태도이다. 앞서 인용한 「진심 상」26장의 마지막 구절, "하나를 들고 백 가지를 폐한다"라는 언급은 이와 같은 맥락에서 이해되어야 할 것이다. 반대로, 자막의 무비판적·기계적 중립은 상황 맥락을 고려하지 않고 단순히 두 입장을 절충하려는 태도라고 추론할 수 있다. 만약 이와 같은 태도를 고수한다면, 비록 그것이 절충의 형태를 취하고 있더라도 현실의 특수성을 고려하지 않고 있다는 점에서 양극단의 입장과 다르지 않다.

맹자가 비판하는 양주와 묵가, 자막의 태도와 '시중(時中)'의 역량을 지닌 공자의 태도는 확연히 대비된다. 「만장 하」10장에서 공자는 현실의 구체적인 정황에 따라 다양한 도덕적 가치를 시의적절하게 실현해내는 도덕적 인격으로 찬양된다.

> 맹자께서 말씀하셨다. "(…) 빨리 떠나야 할 때라면 빨리 떠나며, 오래 머물러야 할 때라면 오래 머물려, 은둔해야 할 때라면 은둔하며, 벼슬해야 할 때라면 벼슬한 것은 공자이시다."
>
> 맹자께서 말씀하셨다. "백이는 성(聖)의 순수함[淸]을 구현한 자이고, 이윤은 성의 책임감[自任]을 구현한 자이고, 유하혜(柳下惠)는 성의 온화함[和]을 구현한 자이고, 공자는 성의 시중(時中)을 구현한 자이다."[123]

맹자가 인정하고 있듯이, 백이, 이윤, 유하혜는 일반인의 기준을 뛰어넘는 도덕적 행위자이다. 하지만 이들은 가장 탁월한 도덕적 행위자인 공자에 미치지는 못하는데, '성(聖)'이 가리키는 덕의 한 측면을 충실히 구현하고 있을지라도 공자와 같이 시의적절하게 상황의 요구에 부응하는 시중의 역량을 갖추지는 못했기 때문이다. 공자는 시중의 역량을 통해

---

122) 『孟子』 「滕文公 下」9, 天下之言, 不歸楊, 則歸墨. 楊氏爲我, 是無君也. 墨氏兼愛, 是無父也.

123) 『孟子』 「萬章 下」10, 孟子曰, (…) 可以速而速, 可以久而久, 可以處而處, 可以仕而仕, 孔子也. 孟子曰, 伯夷, 聖之淸者也. 伊尹, 聖之任者也. 柳下惠, 聖之和者也. 孔子, 聖之時者也.

그 상황에 가장 적합한 도덕적 처신을 해낸다. 「만장 하」10장의 결론에서 공자는 “집대성자[集大成也者]”로 예찬되는데,[124] 그 의미는 「만장 상」7의 연속적인 맥락으로 보자면 순수함[淸]과 책임감[自任], 온화함[和]의 덕 모두를 시의적절하게 종합해낸다[大成]는 차원으로 이해할 수 있을 것이다.

시중(時中)의 성(聖)인 공자를 찬양하는 것은 그 편명이 가리키듯이, 『중용(中庸)』의 주요 주제이기도 하다. 유캄포(Yu Kam-por)의 분석에 따르면, 『논어』와 『맹자』에 등장하는 ‘중도(中道)’ 혹은 ‘중행(中行)’ 또한 중용과 그 함의를 공유하는 유사 개념이다.[125] 맹자는 중도(中道)를 언급한 공자의 말을 인용하면서 다음과 같은 부연 설명을 제시한다.

> 맹자께서 말씀하셨다. “‘중도(中道)의 인물을 얻어 함께하지 못한다면 반드시 광자(狂者)나 견자(獧者)와 함께할 것이다. 광자는 진취적이요 견자는 하지 않는 바가 있다.’ 하셨으니, 공자께서 어찌 중도의 인물을 얻기를 원하지 않으셨겠는가! 다만 그와 같은 사람을 얻을 수 없어서 다음 단계를 생각하신 것이다.”[126]

맹자는 공자가 광자나 견자의 장점을 긍정했다고 할지라도, 도덕적 인격의 최고 단계는 중도 즉, 시중의 역량을 발휘하는 것이라고 확인한다. 「만장 하」10장에서 묘사한 공자의 인격과 마찬가지로, 공자는 진취적인 태도와 절제적인 태도 중 어느 하나를 고수하는 것이 아니라 현실의 맥락에 적합한 도덕적 처신을 해낸다. 다양한 도덕적 가치를 아우를 수 있는 시중의 역량으로 인해 최고의 도덕적 인격으로 묘사되는 것은 공자뿐만이 아니다. 『중용』에서는 「진심 상」26장과 유사한 구도 하에, 순임금을 탁월한 지혜를 가진 인격으로 묘사한다.

---

124) 『孟子』 「萬章 下」10, 孔子之謂集大成, 集大成也者, 金聲而玉振之也.

125) Yu, kam-por, “the handling of multiple values in confucian ethics” in Ivanhoe, Philip J. edit.(2010), *Taking Confucian ethics seriously*, Albany : State University of New York Press, pp. 29-32.

126) 『孟子』 「盡心 下」37, 孟子曰, 孔子不得中道而與之, 必也狂獧乎. 狂者進取, 獧者有所不爲也, 孔子豈不欲中道哉. 不可必得. 故思其次也. 『논어』를 인용한 대목에서, 현행본에서는 ‘중도(中道)’가 아닌 ‘중행(中行)’을 사용하고 있다.

공자께서 말씀하셨다. “순임금은 아마도 큰 지혜로움을 지닌 분일 것이로다. 순임금은 묻기를 좋아하고 일상의 쉬운 말을 살피기 좋아하되 다른 사람의 나쁜 말은 덮어주고 좋은 말은 드러내주며, 양극단을 고려하여 백성들에게 그 중(中)을 적용하였으니, 이것이 바로 그 분께서 순임금이 되신 이유일 것이다.”127)

양주와 묵가의 극단적인 논변을 비판하고 이 둘 사이의 저울질을 주문했던 맹자의 논지와 마찬가지로, 순임금 또한 양극단의 견해를 고수하지 않고 상황 맥락에 따라 모든 가치를 고려한 중(中)을 백성에게 적용한다. 그러나 『중용』에는 「진심 상」26장에서 찾을 수 없는 요소 또한 있다. 순임금은 극단을 아우르는 중(中)을 찾아 나가는 과정에서 타인의 의견을 편견 없이 청취하는 방법을 중시한다는 점이다. 인용문의 전후 맥락을 고려할 때 여기에서 말하는 양극단은 사람들의 다양한 의견 중의 양극단을 의미하는 것으로 볼 수 있다.

이와 같은 분석을 통해, 「진심 상」26장의 권은 현실의 구체적인 정황을 고려하여 도덕규범 적용의 유연성을 확보하려는 태도, 즉 시중의 역량을 가리킨다고 이해할 수 있다. 앞선 논의에서 살펴보았듯이, 이는 「자한」29장에 등장한 권의 함의와 유사하다. 그러나 이러한 「진심 상」26장의 권과 앞서 분석한 「공손추 상」7장과 「이루 상」17장의 권에서 맹자가 다루는 문제가 일원적이라고 보기는 어렵다. 큰 틀에서 볼 때, 『맹자』에서 등장하는 모든 권의 용례는 상황 맥락에 따른 시의적절한 도덕 판단과 실천을 요구한다는 점에서 유사하다고 말할 수 있다. 그러나 「진심 상」26장의 권에서는 도덕규범 간의 충돌이 문제시되지 않는다는 점에서 구분된다. “은둔해야 할 때라면 은둔하며, 벼슬해야 할 때라면 벼슬하는 것”과 같이 행위자를 둘러싼 다양한 맥락을 고려하여 적합한 도덕적 처신에 나서는 것이 시중의 문제 상황이지만, 여기에서는 도덕규범들 사이의 충돌 문제가 전면적으로 제기되지 않는다. 그러므로 특정한 도덕적 요구를 충족시키기 위해 다른 도덕적 요구의 실현을 보류하는 문제 또한 제기되지 않는다. 후대 유가 사상가들의 권론에서는 시

127) 『禮記』「中庸」, 子曰, 舜其大知也與. 舜好問而好察邇言, 隱惡而揚善, 執其兩端, 用其中於民, 其斯以爲舜乎.

중과 권을 같은 양상의 도덕적 고려로 보는 견해가 일반적이지만, 이에 대한 의문과 반론 또한 제기된 이유는 여기에 있다.

III. 朱熹의 權論

한대 이후와 주희에 이르기까지, 유가 사상가들의 권론은 주로 영원불변하는 도덕규범인 경(經)과 임기응변적 도덕 실천인 권의 관계를 논한다. 이 문제 설정에 입각한 주희의 권론을 '경권론(經權論)'으로 명명할 수 있을 것이다. 도덕규범의 현실적 적용하는 국면에서, 주희는 도덕규범의 간의 충돌을 가장 중요한 문제로 파악한다. 이에 대한 해법으로 주희는 자신의 원칙주의적·동기주의적 관심에 입각하여 경의 준수를 우선시하고 권의 행사를 보완적인 수단으로 취급하는 권론을 개진한다. 이하의 논의에서는 먼저, 주희의 권론에 사상적 자원을 제공한 한대 유학과 정이(程頤)의 권론을 살펴본다. 다음으로 주희 권론의 요지를 그의 문제의식에 기반해 분석한다. 마지막으로는 주희의 권론이 내포하고 있는 난점에 대해 지적할 것이다.

1. 朱熹 權論의 형성 배경

1.1. 경과 권의 구별: 漢代 儒家의 "反經合道"론

주희의 권론은 한대 유가에 와서 정식화된 권에 대한 해설인 이른바 "반경합도(反經合道)"론과 정이가 이를 비판하고 내세운 "권지시경(權只是經)"론을 종합한 것으로 서술되는 경향이 일반적이다. 이는 주희가 누차 이 두 이론에 대한 논평과 더불어 자신의 권론을 개진하고 있다는 문헌적 근거에 따른 것이다. 여기에서는 한대 유학의 "반경합도"론과 정이의 "권지시경"론에 대한 주희의 비평적 관점과 별개로, 한대 유가와 정이의 권론의 고유한 문제의식과 그 특색을 확인하고자 한다. 이와 같은 분석을 통해, 한대 유가와 정이의 권론에 이미 주희 권론의 중요 논점이 선취되고 있다는 점을 확인할 수 있다.

한대 이후 유가 사상가들의 권론은 경과 권의 관계를 규정하는 방식으로 전개된다.[128] 폴 골딘(Paul R. Goldin)의 분석에 따르면, 유가적 도덕규범을 불변의 진리로 파악하는 경향은 『순자』를 필두로 보편화되며,

이 경향은 한대 이후 국가의 통치 이데올로기로 유가 경전과 사상의 독존적 지위가 확립되어 나가는 과정과 밀접하게 결부되어 있다.[129] 한나라의 건국 초기 유학자인 육가(陸賈)의 『신어(新語)』를 통해, 한대에 이르러 유가적 도덕규범이 불변적 진리로 인식되는 양상을 볼 수 있다.

> 덕이 박한 사람은 자리가 위태로워지며, 도를 버린 사람은 몸을 망치게 됩니다. 만세토록 바뀌지 않는 법은 예나 지금이나 그 근본 기강이 같습니다.[130]

> 세상 사람들은 『시경』·『서경』을 배우지도, 인의를 지키지도, 성인의 도를 존중하지도, 경전과 육예의 심오함을 궁구하지도 않으면서 검증이 되지 않은 얘기들을 논합니다. (…) 일이 법도에 맞게 생겨나는 것이 아니라든지, 도가 천지에 근본을 두고 있지 않다는 등의 설은 입으로 말은 할 수 있되 실천하여선 안 되고, 귀로 들을 수는 있되 전파해서는 안 되고, 갖고 놀 수는 있되 크게 이용해서 안 됩니다.[131]

육가는 유가적 도덕규범이 자연의 운행원리에 기반하고 있으며, 그러므로 영원불변하는 진리라고 설파한다. 이러한 인식을 바탕으로, 경과 권의 대비가 시초적으로 나타나는 대목은 『한시외전』에 보인다. 『한시외전』은 맹자와 고자(高子)의 대화를 통해[132] 경과 권 각각의 의미와 관계를 다음과 같이 규정한다.

> 무릇 도는 둘이어서, 변하지 않는 것을 경(經)이라 하고 변통할 수 있는 것을

---

128) 한대 유가의 권론을 중점적으로 논하는 연구는 다음을 참조. 오석원(1997), 「유가의 (儒家) 상도와 (常道) 권도에 (權道) 관한 연구」, 『동양학』, 27(1), 단국대학교 동양학연구원, pp. 271-307; 이석주(2011), 「한유(漢儒)와 정이의 반경론(反經論)」, 『한국사상과 문화』, 58, 한국사상문화학회, pp. 517-532.

129) Goldin, Paul R.(2005), "The Theme of the Primacy of the Situation in Classical Chinese Philosophy and Rhetoric", *Asia major*, 18(2). pp. 24-25.

130) 『新語』「述事」, 德薄者位危, 去道者身亡, 萬世不易法, 古今同紀綱.

131) 『新語』「懷慮」, 夫世人不學詩書, 行仁義, 聖人之道, 極經藝之深, 乃論不驗之語 (…) 故事不生於法度, 道不本於天地, 可言而不可行也, 可聽而不可傳也, 可□翫而不可大用也. '□'는 현행본 원문에서 식별할 수 없는 글자를 표시한 것이다.

132) 맹자와 성(性)을 중심 논제로 토론했던 고자(告子)와는 별개의 인물이다. 대부분의 『한시외전』 주석서에서는 고자(高子)를 맹자의 제자로 보고 있다.

권이라 한다. 상도(常道)를 간직하면서 변통의 권도 잘 운용해야 현자가 될 수 있는 것이다. 위나라 의공의 딸은 행동이 효에 맞고 사려는 성인(聖人)과 맞았으니, 권을 쓴다 한들 어떻겠느냐?[133]

인용문은 부모님의 뜻에 반해 혼처를 결정하려 한 위나라 의공의 딸이 어떻게 『시경』에 수록될 수 있었는가에 대한 맹자의 답변이다. 『맹자』「이루 상」17장에서 예와 권을 논했던 맹자의 문제 설정에서 예가 경으로 교체된 것이 한대 이후의 권론이라는 식의 평가는 이와 같은 대목에 근거한 것으로 보인다.[134] 그러나『한시외전』에 실린 일화의 역사적 실체를 확인할 방법이 없다는 문헌학적 문제를 포함해, 시중의 역량을 논하는 대목에서 확인했듯이 맹자가 예를 경과 같이 변할 수 없는 도덕적 진리로 인식했다고 확정하기는 어렵다. 따라서 예와 권의 문제 설정을 곧 경과 권의 문제로 동치시키는 해석에 전적으로 동의하기는 어렵다.

여기에서 경은 “변하지 않는[常]” 도덕규범의 의미로, 권은 경을 그대로 따를 수 없는 상황에서 발휘해야 할 “변통[變]”으로 제시되고 있다. 이하에서 논의될 한대 유가의 권론 뿐만 아니라 주희의 권론에 이르기까지, 이러한 경과 권의 규정은 일관적이다. 따라서 ‘경권(經權)’의 범주 성립 이후의 유가 사상의 권론은 주로 규범과 임기응변적 조치 간의 관계, 임기응변적 조치를 실행할 수 있는 역량과 자격, 그리고 임기응변적 조치의 필연성을 도출하는 논변으로 성립하게 된다. 그러나 한대 이후의 유가 사상가들은 권에 ‘저울’ 혹은 ‘저울질’이라는 원형적인 의미가 있다는 것을 모두 의식하고 있지만, 저울질하는 행위 자체를 은유적 수사 장치로 적극적으로 활용하는 경우는 찾기 어렵다.[135]

---

133) 『韓詩外傳』卷2, 夫道二, 常之謂經, 變之謂權, 懷其常道, 而挾其變權, 乃得爲賢. 夫衛女, 行中孝, 慮中聖, 權如之何.

134) 오석원(1997), 위의 논문, p. 294.

135) 반키어베르헨(Griet Vankeerberghen)은 이와 같은 한대 이후 권론의 특징을 지적하면서, 권론 자체가 그 복합적인 함의를 잃고 획일화되었다고 평가하지만, 사상의 역동성은 그 주제의 다양성만으로 평가할 수 있는 것은 아니기에 이러한 평가에 동의하지는 않는다. Vankeerberghen, Griet(2005), “Choosing Balance: Weighing (quan) as a Metaphor for Action in Early Chinese Texts”, *Early China*, 30, UK:

한대 유가의 권론을 대표하는 명제는 다음과 같은 『춘추공양전』의 논평에 등장한다. 이 명제는 이후에 논할 정이와 주희의 비판을 통해 더욱 잘 알려지게 되었다.

> 권이란 무엇인가? 권이란 경(經)에 위배되는 것이지만, 결국에는 좋은 결과를 불러오는 것을 말한다.[136]

인용문은 환공(桓公) 11년에 기록된 재중의 일화를 해설하는 대목이다. 재중은 정나라의 권신이었는데, 송나라 일족이 그를 납치해 원래 태자였던 홀(忽)을 쫓아내고 공자 돌(突)을 임금으로 세우라고 협박했다. 재중은 송나라의 요구를 들어주지 않으면 태자 홀도 죽게 되고 나라도 멸망하게 될 테지만, 요구를 들어준다면 태자의 목숨을 살릴 수 있을 뿐만 아니라 나라도 존속시킬 수 있다고 여겼다. 이에 귀국한 뒤에 돌을 영접하여 군주로 삼고 홀을 위나라로 망명시켰다. 신하가 군주를 축출한 이 일화에 관해, 『춘추공양전』은 재중을 "권을 아는[知權]" 현명한 자라고 평가한다.[137] 이 논평은 한대 "반경합도"론의 단초가 되었다. 여기에는 그 두 가지 특징이 드러난다. 첫째, 권은 그 행위의 성격상 경을 위반하는 것이다. 둘째, 권은 경을 위반하는 것이지만 결과적으로 좋은 조치이다. 『춘추공양전』에서 권의 행사를 정당화하는 이유는 후자 때문이다.

정이와 주희가 한대 유가의 권론을 비판하는 맥락 또한 후자에 집중된다. 즉, 이러한 권론은 자신의 이익을 위해서라면 도덕 원칙을 무시해도 좋다는 무분별한 결과주의와 편의주의를 옹호하게 된다는 것이다. 『춘추공양전』의 권론을 이 인용문에 한정해서 평가한다면, 다시 말해 재중의 일화만으로 평가한다면 정이와 주희의 비판은 타당하고 볼 수 있다. 하지만 인용문에 바로 이어지는 아래와 같은 언급은 『춘추공양전』의 권론 또한 무분별한 결과주의를 경계하는 도덕적 제약을 부과하고 있음을 알 수 있게 한다.

Cambridge University Press, p. 87.

136) 『春秋公羊傳』「桓公 十一年」, 權者何, 權者反於經, 然後有善者也.

137) 『春秋公羊傳』「桓公 十一年」, 何賢乎祭仲, 以爲知權也.

권을 실행함에는, 군주를 죽이고 나라를 망하게 하는 것을 제외하고는 못 할 것이 없다. 그렇지만 권을 행하는데도 도가 있으니, 자기가 손해를 보면서 권을 행하거나 다른 사람에게 해를 끼치지 않으면서 권을 행한다. 남을 죽이고 자기가 살려고 하거나, 남을 망하게 하고 자기는 살아남기 위해 [권을 쓰는 것이라면], 군자는 하지 않을 것이다.[138]

여기에서는 우선, 재중의 행위가 궁극적으로는 군주를 살리고 나라를 존속시키려고 하는 도덕적 의도에서 비롯된 것임을 확인한다. 그리고 제시하는 권을 행하는 도의 요지는 그것이 자신의 이익이 아닌 공적인 이익에 입각한 행위여야만 한다는 것이다. 그리고 그 과정에서 타인의 이익, 목숨, 존망을 수단으로 삼아서는 안 된다는 것 또한 강조한다. 이처럼 『춘추공양전』의 맥락을 종합적으로 고려할 때, 이 대목의 권론을 자신의 이익을 극대화하기 위해 수단 방법을 가리지 않는 권모술수(權謀術數)의 논변으로만 치부할 수는 없다.

일견 경에 위반되는 행위일지라도 좋은 결과를 불러오는 행위가 권이라는 논리는 『춘추공양전』의 해당 대목을 해설하는 동중서(董仲舒)에게도 계승되고 있다.

앞에서는 굽히지만 뒤에서는 의로운 것이 곧 권에 맞는 것이다.[139]

여기에서 “굽히는 것[枉]”은 『춘추공양전』의 “경에 위배되는 것[反於經]”을 가리킨다. 그리고 “의(義)”는 『춘추공양전』의 “좋은 결과[有善]”에 해당한다. 동중서가 ‘선(善)’을 ‘의(義)’로 바꾸어 말한 것은 『춘추공양전』의 권론과 마찬가지로 권의 행사에 도덕적 제약을 부과하기 때문이다. 아래와 같은 언급을 통해 그 의도를 구체적으로 확인할 수 있다.

권은 변통하는 것이다. 그러나 결국은 경을 받드는 것으로 돌아갈 뿐이다.[140]

---

138) 『春秋公羊傳』「桓公 十一年」, 權之所設, 舍死亡無所設. 行權有道, 自貶損以行權, 不害人以行. 殺人以自生, 亡人以自存, 君子不爲也.
139) 『春秋繁露』「竹林」, 前枉而後義者, 謂之中權.

> 권은 비록 경에 위배되지만, 또한 필연적으로 그렇게 할 수 있는 영역에 있으니, 그렇게 할 수 있는 영역에 있지 않다면, 비록 자신이 죽게 되더라도 끝내 하지 않는다.[141]

동중서는 『춘추공양전』의 권론에서 더 나아가 권의 행사 목적이 경을 준수하는 것에 있다고 말한다. 그러므로 동중서의 권론에서도 권모술수의 이론적 정당화라는 혐의를 찾아내기는 어렵다. 또한 권론에 한정하지 않는다면, 동중서는 "옳은 바를 바르게 행하되 이익을 도모하지 말고, 도리를 밝히되 결과를 계산하지 말라"[142]는 언급으로 알려질 정도로 이른바 '의리(義利)' 구별에서 엄격한 관점을 취했던 사상가이기도 하다. 두 번째 인용문을 통해서는 권의 행사가 단순히 개인의 자유로운 선택에 달린 것이 아니라 특정한 상황에서 경의 실현을 위한 "필연적인[必]" 도덕적 실천으로 제시되고 있다는 점을 알 수 있다. 하지만 동중서에게서 그 필연성의 근거가 무엇인지에 관한 더 이상의 구체적인 논의는 들을 수는 없다. 동중서는 『춘추번로』의 같은 곳에서 자신의 권론이 『논어』의 "큰 덕이 한계를 넘지 않으면 작은 덕은 출입하여도 괜찮다"[143]는 언급에 기반하고 있다고 밝힌다. 이처럼 동중서는 자신의 권론이 공자 이래의 유학적 권론의 종지를 밝히고 있다고 확신한다.

한대 유가의 권론 전체를 "반경합도"론으로 포괄할 수 있는 것은 아니다. 동시대의 "반경합도"론에 대한 비판적 반응임을 확인할 수는 없지만, 정현(鄭玄)은 '반경(反經)'을 '반경(返經)' 즉, "경으로 돌아가다"라고 해석함으로써 "반경합도"론과 거리를 두었다.[144] 그는 『논어』「자한」29장의 "미가여권(未可與權)"을 다음과 같이 해설한다.

---

140) 『春秋繁露』「玉英」, 權譎也, 尙歸之以奉鉅經耳.
141) 『春秋繁露』「玉英」, 夫權雖反經, 亦必在可以然之域. 不在可以然之域, 故雖死亡, 終弗爲也,
142) 『漢書』「董仲舒傳」, 正其誼不謀其利, 明其道不計其功.
143) 『論語』「子張」, 子夏曰, 大德不踰閑, 小德出入可也.
144) 정현의 권론에 관해서는 다음을 참조. 이석주, 위의 논문, pp. 507-508.

훌륭한 공덕을 쌓은 사람이라도 반드시 권에 능한 것은 아니다. 권을 잘 알고 있는 사람일지라도 경으로 돌아가서 의에 부합한다는 것은 무엇보다 더욱 알기가 어려운 것이다.145)

‘반(反)’을 “위반하다”의 의미에서 ‘반(返)’ 즉, “되돌아가다”의 의미로 전환시킨 후, 정현은 권이 의(義)와 부합해야 한다는 전제조건을 붙인다. 권은 경으로 귀결되는 조치라고 해석할 수 있는 이유는 이 전제조건 때문이다. 즉, 권은 궁극적으로 경의 실현을 위한 일시적인 수단일 뿐이라는 것이 정현의 요지이다. 정현의 ‘반경(反經)’ 해석은 주희에게 계승된다. 『맹자』「진심 하」37장에 등장하는 ‘반경(反經)’에 대해 주희는 다음과 같이 주석한다. “반(反)이란 돌아간다는 뜻이다. 경이란 일정한 것으로써 만세에 바꿀 수 없는 상도(常道)이다.”146)

한대 유가의 권론에 관한 이제까지 논의를 정리해보자면, “반경합도”론에 관한 정이와 주희의 비판 논지와는 달리, 이들의 권론은 무분별한 결과주의로 권이 이해될 수 있는 여지를 차단하는 도덕적 전제조건을 분명히 부과하고 있다. 또한 정현의 ‘반경(返經)’ 해석은 이어서 논의할 정이의 “권지시경”론의 문제의식을 선취하고 있다. 그러므로 한대 유가의 권론에 대한 정이와 주희의 평가는 공정하지 못한 측면이 있다고 할 수 있다. 하지만 정이와 주희 권론의 문제의식을 충실히 재구성함으로써 이들이 왜 한대 유가의 권론을 부정적으로 평가할 수밖에 없었는지 파악할 수 있다.

1.2. 권과 경의 동일시: 程頤의 “權只是經”론

권과 경을 동일시하는 정이의 “권지시경”론은 한대 유가의 “반경합도”론과 함께 주희의 권론에서 중요하게 논의된다.147) 주희는 정이의 “권지

145) “能立德立功者, 或時未必能之權. 能知權者, 返於經, 合於義, 尤難知也.” 金谷治(1978), 『唐抄本鄭氏注論語集成』, 平凡社, pp. 274-275.
146) 『孟子集註』「盡心章句 下」, 反, 復也. 經, 常也, 萬世不易之常道也.
147) 한대 유가의 권론과 함께 정이의 권론을 논한 연구는 다음과 같다. 岳天雷(2013), 「理學權說析論-以程頤、朱熹、高拱爲中心」, 『中原文化研究』, 1(1), 河南省社會科

시경”론이 갖는 한계를 분명히 지적하지만, 그 이론의 핵심 요소들을 자신의 권론에 도입한다. 이 유사성의 원인을 정이가 주창한 ‘도학(道學)’의 일원이라는, 주희의 강한 소속감과 정체성에서 찾을 수도 있을 것이다.[148] 그러나 근본적으로는 정이의 권론을 추동한 문제의식이 주희에게로 계승된다는 점에서 찾아야 할 것이다. 여기에서는 정이의 권론을 분석함으로써 그 문제의식과 요지를 살펴보도록 하겠다.

정이는 아래와 같이 권에 관한 동시대의 입장을 비판한다. 이러한 비판 논지는 그의 권론 전체에 걸쳐 일관적이다.

> 세상 학자들은 권의 의미를 알지도 못하면서 이치상 허용되지 않는 일에 대하여 ‘일단 권을 따르자’라고 말하는데, 이는 권을 변칙과 기만의 술수로 여기는 것일 따름이다.[149]

앞서 살펴보았듯이, 한대 유가의 권론에는 무분별한 결과주의와 도덕적 편의주의를 경계하는 제한 조건이 부과되어 있다. 그러므로, 정이의 비판이 『춘추공양전』과 동중서의 권론을 대상으로 하는 것이라면, 이는 부당한 비판이라고 지적할 수 있다. 그러나 그보다 후대 학자들의 권론 중에는 변칙과 기만의 수단으로 권을 내세우는 경우를 찾아볼 수 있다.[150]

學院. pp. 61-70; 정종모(2018), 「정이천의 권도(權道) 개념과 유학의 시대 적응」, 『유학연구』, 43, 충남대학교 유학연구소, pp. 141-164.; 이석주, 위의 논문, pp. 532-545.

148) 호이트 틸만(Hoyt Cleveland Tillman)은 송대 유학을 지칭하는 다양한 용어들에 대한 일종의 메타 비평(meta-criticism)을 수행한 바 있다. ‘리학(理學)’, ‘신유학(新儒學)’, ‘정주학(程朱學)’, ‘송학(宋學)’과 같은 용어가 그 대상이 되는데, 틸만은 리학이 남송 말기 이래의 좁은 의미를 가리키는데 쓰였다는 점과, 신유학이 정의가 아주 불명확한 용어라는 점과, 송학이 도학을 포괄하는 송대 유학을 가리키는 광범위한 개념이라는 점, 그리고 일반적인 철학사의 인식과 달리 정주학(程朱學)이 도학의 범위보다 좁다는 점을 지적한다. 틸만의 분석에 따라, 여기에서 ‘도학(道學)’은 정이의 후학으로 자신의 정체성을 파악하는 한편, 이후에 논할 왕안석, 소식의 학문과 자신들을 차별화시키는 특별한 문화 전통과 학술 공동체(fellowship)를 형성하고자 하는 송대 유학자들을 지칭한다. 호이트 틸만, 김병환 역(2010),『주희의 사유세계』, 파주 : 교육과학사, p. 13.

149)『二程粹言』卷1, 世之學者, 未嘗知權之義, 於理所不可, 則曰姑從權, 是以權爲變詐之術而已也.

150) 이하의 논의는 오석원의 연구을 참조한 것이다. 오석원(1997), 앞의 논문, p. 29.

예를 들어 북제(北齊)의 『유자신론』은 “권은 경에 위배되지만 도에 부합하는 것이요, 의(義)에 위반한 뒤에 선이 있는 것이다.”[151]라고 말하며, 당(唐)의 이현(李賢)은 “비록 정도에 어긋나지만 일에 성공한 것을 권이라 이른다.”[152]고까지 말한다. 이는 분명 『춘추공양전』과 동중서의 권론과는 상이한 것이다. 이들의 권론은 어떠한 수단을 쓰더라도 결과만 좋으면 무관하다는 입장을 변호하는 것에 불과하기 때문이다. 당(唐)의 육지(陸贄)는 이들의 권론이 당시의 정치적 혼란상을 부추긴 사상이었다고 지적한다. “도를 위배하는 것을 권으로 여기고, 술수에 맡긴 것을 지혜로 여기니 (…) 역대로 난이 일어나고 간사함이 이어진 것은 이 잘못에서 연유한 것이다.”[153] 따라서 정이의 비판은 도덕적 타락을 결과주의적으로 정당화하려는 위와 같은 권론을 대상으로 할 경우에만 유효하다고 평가할 수 있다.

권과 경을 동일시하는 “권지시경”론 또한 한대 유가의 권론을 비판하는 맥락에서 나온 것이다. 해당 발화는 주희에 의해 『논어집주』「자한」29장에 인용되어있다.

> 한유들은 경을 위배하여 도에 부합하는 것을 권이라고 여겼다. 그러므로 권변(權變), 권술(權術)이니 하는 논의가 있었는데, 이는 모두 옳지 못하다. “권은 다만 경일 뿐[權只是經]”이니, 한나라 이래로 누구도 권의 뜻을 안 사람이 없었다.[154]

인용문에서 정이는 “권변(權變)”, “권술(權術)”을 비판하는데, 이는 앞선 인용문에서 권을 “변칙과 기만의 술수”로 쓰는 세태를 비판한 것과 상통한다. 정이의 한대 유가 권론 비판에 관해서는 도학의 일원인 장식(張栻)의 언급을 참조할 수 있다. 장식은 한대 유가의 권론이 등장한 이후 그

---

151) 『劉子新論』「明權」, 權者, 反於經而合於道, 反於義而後有善.
152) 『後漢書』卷28, 於正道雖違逆而事有成功者, 謂之權.
153) 『陸宣公翰苑集』卷16, 以反道爲權, 轉任數爲智 (…) 歷代之所以多喪而長姦邪, 由此誤也.
154) 『論語集註』「子罕」, 漢儒以反經合道爲權, 故有權變權術之論, 皆非也. 權只是經也. 自漢以下, 無人識權字.

해악을 다 거론할 수 없다면서, 자신의 이익을 위해 군신부자(君臣父子)의 대륜(大倫)을 팽개치면서도 권이라고 포장하는 사태가 일어나고 있다고 비판한다.[155] 이를 참고해보면, 정이는 한대 유가의 "반경합도"론이 일종의 자기기만을 조장한다고 비판한다는 점을 알 수 있다.

한대 유가로부터 일관된 경과 권의 규정을 상기해본다면, 정이의 "권지시경"론에 관해서는 추가적인 설명이 필요해 보인다. 불변하는 도덕규범과 임기응변을 동일시하는 정이의 논지는 어떻게 성립할 수 있는가? 정이는 경과 마찬가지로 권 또한 의(義) 즉, 도덕적 정당성에 입각한 실천이기에 권은 경과 다르지 않은 것이라고 말한다. 다음의 발화를 통해, 정이는 권의 고전적인 정의를 상기시키면서, 권에 대한 자신의 규정을 압축적으로 해설하고 있다.

> 일을 논하는 데에는 모름지기 권을 써야 한다. 고금에 권 자를 대부분 잘못 쓰니, 권이라고 말하는 것이 모두 속임수나 권모술수이다. 이는 권이 단지 경이 미치지 못하는 것임을 모르는 것이다. 경중을 헤아려 의에 합당하게 하여, 의에 합치되면 곧 경이다. 요즘 사람들은 권은 경이 아니라고 말하지만, 권은 곧 경이다. 권은 저울추이니 경중을 저울질한다. 공자께서 말하기를, "더불어 설 수는 있어도 더불어 권을 행할 수는 없다"라고 하였다.[156]

경과 권의 도덕 실천에 관해서 정이가 주목하는 것은 그 행위의 궁극적인 의도와 목적이다. 현실에서 경과 권을 써야 할 국면은 분명 구별되지만, 행위의 의도와 목적상에서 볼 때 경과 권은 모두 의에 부합한다. 그러므로 경과 권은 행위의 의도와 목적상에서 구별되지 않는다.[157] 정이는 『논어』「자한」29장의 권 또한 이와 같은 맥락으로 해설한다.

---

155) 『孟子說』 卷4, 此論一行而後世竊權之名以自利, 甚至於君臣父子之大倫蕩棄而不顧. 曰, 吾用權也, 不亦悲夫.

156) 『二程遺書』 卷18, 論事須著用權, 古今多錯用權字. 纔說權便是變詐或權術, 不知權只是經所不及者. 權量輕重, 使之合義, 纔合義便是經也. 今人說權不是經便是經也. 權只是稱錘稱量輕重. 孔子曰, 可與立未可與權.

157) 여기에서 행위의 의도와 목적의 차원에 한정됨을 특별히 강조하는 이유는 구체적인 행위의 차원에서 권은 특정한 도덕규범을 위배하거나 그 실현을 보류하는 실천이라는 사실 또한 분명하기 때문이다. 이는 주희가 정이의 권론을 전적으로 옹호하지 않는 이유이기도 하다.

함께 배운다는 것은 구할 바를 [아는 것이요] 함께 도에 나아간다는 것은 갈 곳을 아는 것이다. 함께 선다는 것은 의지를 독실하게 하여 굳게 붙들고 변치 않는 것이다. 권은 [저울이라는 뜻의] 권형의 권과 같으니, 사물을 재어보아 그 경중을 아는 것이다. 사람은 저울질을 하지 않고 그 경중을 알 수 없다. [그러나] 성인은 저울질을 하지 않고도 경중을 알 수 있다. 성인은 [그 자신이] 저울이기 때문이다.[158]

정이는 「자한」29장의 “함께 선다[可與立]”를 경을 지키는 것으로 해석한다. 또한 인용문에서 정이는 권의 역량에 관해 일반인과 성인에 구별을 두고 있다. 정이는 모든 상황에서 의(義)의 향방을 파악하여 권을 자유롭게 행할 수 있는 역량을 성인에 한정하기도 한다.[159] 정이는 『맹자』를 비롯한 유학 경전에서 등장하는 다양한 권의 예시 또한 의를 따르는 도덕 실천이라는 점 또한 확인한다. 일례로, 앞서 살펴본 정현의 해설처럼 정이는 『맹자』에 등장하는 “군자반경(君子反經)”에서 ‘반(反)’의 의미를 ‘되돌아가다’로 해석함으로써 “권지시경”론의 정당성을 확인하려 한다.[160] 다시 말하자면, 행위의 의도와 목적상에서 경과 권은 애초에 다른 것이 아니다. 이것이 정이가 “권지시경”론을 주장하는 핵심적인 이유이다.

앞서 살펴본 「자한」29장 해석에서 확인할 수 있듯이, 정이의 “권지시경”론에서 경은 권과 다르지 않지만, 권이 경을 고수하는 것보다 고차원의 도덕적 실천이라는 점 또한 분명하다. 행위자를 둘러싼 상황이 시시각각 변화하고, 정해진 도덕규범을 준수하는 것만으로는 의(義)에 부합할 수 없다는 점을 정이 또한 인정하기 때문이다. 이 지점에서 정이의

158) 『二程外書』卷6, 可與共學所以求之也, 可與適道知其所往也, 可與立者篤志固執而不變也. 權與權衡之權同, 稱物而知其輕重者也. 人無權衡則不能知輕重. 聖人則不以權衡而知輕重矣, 聖人則是權衡也. 이 진술은 주희가 『논어집주(論語集註)』「자한」29장에 다소 수정된 형식으로 인용하고 있다. 인용문의 번역 또한 『논어집주』를 참조하였다. 『논어집주』의 수정된 인용문은 다음과 같다. 『論語集註』「子罕」, 可與共學, 知所以求之也. 可與適道, 知所往也. 可與立者, 篤志固執而不變也. 權, 稱錘也, 所以稱物而知輕重者也. 可與權. 謂能權輕重. 使合義也.

159) 『二程遺書』卷18, 伯夷知守常理, 而不知聖人之變故隘.

160) 『二程粹言』卷15, 孟子之言反經, 中在其間.

권론은 일회의 임기응변을 설명하기 위한 논변이 아니라, 매 상황에서 최선의 도덕적 실천을 도출해낼 수 있는 역량에 관한 논변이 된다. 정이가 권을 '중용(中庸)' 혹은 '시중(時中)'과 결부시켜 논하는 것은 이 때문이다.

> 『춘추』는 무엇으로 기준을 삼는가? '중용(中庸)'만 한 것이 없다. '중용(中庸)'을 알고자 한다면 권만 한 것이 없으니, 모름지기 때에 맞게 하여야 중(中)이 된다. 만약 손발에 굳은 살이 박히도록 돌아다니는 것과 문을 닫고 밖으로 나가지 않는 것, 이 두 가지 사이에서 중을 취한다면 그것은 중이 아니다. 만약 손발에 굳은 살이 박히도록 돌아다녀야 하는 경우라면 그 안에서 중을 행하고, 문을 닫고 밖으로 나가지 않아야 하는 경우라면 그 안에서 중을 행해야 한다. 권이라는 말은 저울추라는 뜻이다. 무슨 물건으로 저울추를 삼는가? 의(義)이다. 그러나 단지 의를 말할 뿐이고, 의 이상은 말하기 어려우니, 사람들이 스스로 보는 것을 어떻게 하는가에 달려있다.[161]

권을 실행하기 위해서는 행위의 적시성, 즉 중을 인식할 수 있어야 한다. 그러나 중을 아는 것은 결코 간단한 일이 아니다. 중의 맥락 또한 상황에 따라서 수시로 변하기 때문이다. 정이는 이러한 중의 유동성을 알지 못하고 상황에 대한 이분법적이고 기계적인 중립만을 추구하는 태도를 『맹자』「진심 상」26장에 등장하는 자막의 중과 같다고 평가한다.

> 자막이 중을 잡은 것은 자막이 양주와 묵적의 과불급을 보고, 드디어 과불급 두 가지 사이에서 중간을 잡은 것이니, 자신의 이마를 갈아 발꿈치에 이르더라도 천하 사람들을 이롭게 해야 할 때가 있고, 털 하나를 뽑아서 천하 사람들을 이롭게 하더라도 하지 않아야 할 때가 있는 것을 알지 못한 것이다. 중을 잡고서 통변하지 않으면 하나를 잡은 것과 다름이 없다.[162]

---

161) 『二程遺書』卷15, 春秋以何爲準, 無如中庸. 欲知中庸, 無如權, 須是時而爲中. 若以手足胼胝, 閉戶不出二者之間取中, 便不是中. 若當手足胼胝, 則於此爲中, 當閉戶不出, 則於此爲中. 權之爲言, 秤錘之義也. 何物爲權義也. 然也只是說得到義, 義以上更難說, 在人自看如何.

162) 『二程遺書』卷18, 若子莫執中, 却是子莫見楊墨過不及, 遂於過不及二者之間執之, 却不知有當摩頂放踵利天下時, 有當拔一毛利天下不爲時. 執中而不通變. 與執一無異.

그렇다면 권을 행하기 위한 전제조건이라고 할 수 있는 중을 알기 위해서는 어떠한 역량이 요구되는가? 정이는 사물 전체의 이치를 파악하게 되면 그 모든 계기 안에 각각의 중이 있음을 자연스럽게 알게 된다고 본다.[163] 중을 파악하는 것이 사물의 이치를 파악하는 일과 직결되므로, 이는 결국 도덕 수양의 과제와 권의 과제가 구분되지 않는다는 것을 함축하게 된다. 중을 알기란 매우 어렵다는 것을 설명하기 위해 정이는 다음과 같은 예시를 든다.

> '중(中)' 자는 가장 알기 어려우니, 모름지기 묵묵히 이해하여 마음으로 통해야 한다. 한번 말해보자면, 하나의 대청은 중앙이 중이 되고, 한 집안은 대청의 가운데가 중이 아니라 당이 중이 되며, 한 나라를 말하자면 당이 중이 아니라 나라 한가운데가 중이 되니, 이러한 유형을 미루어보면 그 의미를 알 수 있다. 만일 초겨울이라면 얇은 가죽옷이 중이 되지만, 한겨울에 초겨울의 얇은 가죽옷을 입는다면 중이 아니다. 또한 세 번 자기 집 문 앞을 지나가면서도 들어가지 않는 것은 우 임금과 직의 세상에서는 중이 되지만, [안회처럼] 누추한 마을에 사는 일과 같은 것은 그 시대에는 중이 아니다. 혹자가 말하였다. "남녀가 직접 물건을 주고받지 않는 것들이 모두 그러합니까?" 선생이 말하였다. "그러하다. 남녀가 직접 물건을 주고받지 않은 것이 중이지만 상례와 제례에서는 그렇지 않다."[164]

정이의 권론에서 권을 중용과 시중의 개념과 결부시키는 것으로부터, 권론에는 이전까지 문제가 되지 않았던 새로운 차원의 문제들이 도입되게 된다. 먼저, 권은 행위자의 주관적인 판단이 아니라 도학의 핵심 개념인 리(理)를 체현하는 문제와 직결되게 된다. 중용과 시중이 주요 주제로 등장하는 『중용』은 송대 이후 유가 형이상학의 근본 경전으로 취급되

---

163) 『二程遺書』卷17, 子莫執中, 欲執此二者之中, 不知怎麽執得, 識得則事事物物上皆天然, 有箇中在那上, 不待人安排也. 安排著則不中矣.

164) 『二程遺書』卷18, 中字最難識, 須是默識心通. 且試言, 一廳則中央爲中, 一家則廳中非中, 而堂爲中, 言一國則堂非中, 而國之中爲中, 推此類可見矣. 且如初寒時則薄裘爲中如在盛寒而用初寒之裘則非中也. 更如三過其門不入在禹稷之世爲中若居陋巷則不中矣. 居陋巷在顔子之時爲中若三過其門不入則非中也. 或曰, 男女不授受之類皆. 然曰, 是也. 男女不授受中也. 在喪祭則不如此矣.

는 텍스트이다. 특히 정이 이래로, 도학자들은 천(天), 성(性), 도(道)와 같은 개념뿐만 아니라 중용과 시중에 관한 논의 또한 형이상학적 차원에서 정당화하려고 한다. 이를테면, 중(中)의 맥락이 상황에 따라 변하는 이유는 사태[事]에 따른 리의 다양성 때문이다.[165] 정이가 강조하는 리일분수(理一分殊)의 관념에 따라, 리는 궁극적으로 불변하는 하나의 리로 수렴되지만, 개별적인 사태에는 그에 부합하는 하나의 리가 있다고 상정된다.

> 천하의 일은 고정된 리가 없다. 나아가지 않으면 후퇴하고, 후퇴하지 않으면 나아간다. 상황[時]이 극에 달하면 도에도 한계가 있으므로 이치상 마땅히 변화해야 한다. 오직 성인만이 변화에 통달하여 한계가 없으니, 극단에 이르지 않게 한다. 요순은 상황[時]에 적합하게 처신하신 분들이시다.[166]

요순과 공자, 유가의 대표적인 성인들은 고대부터 시중(時中)의 성인으로 추앙받아 왔지만, 이를 도학의 핵심 개념인 리(理)의 체현으로 규정하는 것은 정이의 권론에서 유래한다. 이와 더불어, 형이상학적 위상을 부여받게 된 권의 실행 자격을 제한하는 문제가 등장하게 된다. 권을 실행하기 위해서는 행위자가 해당 국면의 중을 정확히 인식해야 하며, 중을 정확히 인식하기 위해서는 해당 사태의 리 또한 정확히 인식해야 한다. 인용문에서도 명시하고 있지만, 정이를 비롯한 도학자들은 이러한 역량을 성인에 한정시킨다. 리의 체현은 마음[心]의 역량에 달려있는데, 어떠한 사사로운 욕망에 물들지 않고 공평한 마음의 역량을 발휘할 수 있는 자는 성인이라는 이상적 인격뿐이기 때문이다.

앞서 언급했지만, 주희는 정이의 "권지시경"론에 명시적으로 불만을 표시하기도 하며, 때로는 "반경합도"의 타당성을 논하기도 한다. 하지만 이제까지 살펴보았던 정이 권론의 특징적인 문제 설정, 즉 행위의 동기

---

165) 구스모토 마사쓰구는 정이가 '사리(事理)'에 대한 개별적인 탐구를 중시하는 이유를 권에 관한 그의 입장과 연관시킨다. 구스모토 마사쓰구(2005), 김병화·이혜경 역, 『송명유학사상사』, 서울 : 예문서원, pp. 159-161.

166) 『二程粹言』 卷5, 天下之事, 無一定之理, 不進則退, 不退則進. 時極道窮, 理當必變, 惟聖人爲能通其變於未窮, 使其不至於極. 堯舜, 時也.

를 중시하는 경권론의 수립, 권에 관한 철학적 해명, 그리고 권을 실행할 수 있는 자격의 한정과 같은 논지는 그대로 주희의 권론에 계승되고 있다. 그러므로 주희의 권론은 주자학의 다른 중요 철학적 요소들과 마찬가지로 정이가 남긴 사상적 유산을 보다 정합적으로 논하려는 시도라고 평가할 수 있을 것이다.

2. 朱熹의 權論의 주요 논점

2.1. 동기주의적 권론: 權에 관한 陳亮과의 논쟁

권의 문제는 주희와 진량이 벌인 유명한 논쟁의 중요 주제이기도 했다. 주희와 진량의 논쟁에 관해 다각도의 분석을 수행한 틸만에 따르면, 주희는 진량과 권의 문제를 둘러싸고 논쟁할 때보다 『주자어류』에서 학생들과 토론할 때 논조가 부드러운 편이었다.[167] 따라서 주희는 진량과의 논전에서 권에 관한 자신의 문제의식을 첨예하고 분명하게 드러냈다고 볼 수 있다. 여기에서는 이 논전을 고찰함으로써, 주희의 근본적인 윤리적 입장이라고 할 수 있는 동기주의가 그의 권론에도 관철되고 있다는 점을 확인하고, 그 현실적 의의에 관한 중요한 사항을 지적하고자 한다.

진량은 주희를 비롯한 도학의 일원들이 도덕성과 현실적 성취, 왕도(王道)와 패도(霸道), 그리고 천리(天理)와 인욕 사이의 철저한 이분법을 적용하기 때문에 현실적 문제를 해결하는[事功] 학문으로써 유학의 본령을 실현하고 있지 못한다고 생각한다. 진량이 효종 황제에게 진언한 내용을 통해 이러한 인식을 확인할 수 있다.

> 고난과 변고가 발생한 이 시점에서 와서 서생들의 지혜라는 것은 이론적으로는 어떠해야 한다는 것만을 알 뿐, 현실적 문제를 해결하는[事功]는 것이 무엇인

167) 호이트 틸만, 김병환 역(2010),『주희의 사유세계』, 파주 : 교육과학사, p. 231. 주희와 진량의 논전 중에서 권(權)의 문제에 관한 보다 구체적인 틸만의 분석으로는 다음을 참조. 호이트 틸만, 앞의 책, pp. 219-233; 호이트 틸만, 김병환 외 역(2017),『공리주의 유가』, 파주 : 교육과학사. pp. 235-268.

지를 전혀 이해하지 못하고 있습니다. 또 그들은 절의를 마땅히 지켜야 한다는 것만 알 뿐, 형세를 어떻게 이용해야 하는가에 대해서는 알지 못합니다. 그들은 과거의 문장과 법도에 어긋나지 않게 순응하고 있을 뿐 어느 누구도 그것을 벗어나 현재의 난국을 타개할 수 있는 능력을 가진 자가 없습니다.[168]

이와 같은 진량의 인식은 도에 관해 주희와 구별되는 입장을 전제하고 있다. 진량은 도를 인간세에 내재적이며 시대 상황에 상대적인 것으로 인식한다. 이는 진량의 인간중심적이고 현세지향적인 관점을 강화하게 된다.[169] 진량은 인간만이 도를 넓힐 수 있으며, 도가 인간을 넓힐 수 있는 것이 아니라는 공자의 발화를[170] 그 근거로 내세운다. 또한 역사적 영웅의 위업을 통해 인간의 행위가 도의 향방에 영향을 미칠 수 있다는 것을 증명할 수 있다고 본다. 진량의 입장에서 각 시대에 인간이 해결해야 할 문제는 다르다. 그러므로 도를 실현하는 일 또한 이 문제를 성공적으로 해소할 수 있는가에 달려있다.[171] 따라서 진량은 도에 관한 내재적이고 상대적인 입장으로부터 결과주의적 혹은 공리주의적 윤리를 옹호하게 된다.

도덕과 정치의 문제에 관해, 주희의 입장은 진량과 대척적이다. 주희는 결과주의를 옹호하는 진량의 윤리관을 도덕적 편의주의로 규정하며, 이는 도덕적 옳음[義]과 이익[利]를 구분하지 않는 것이라고 비판한다. 주희는 도덕적 시비는 행위의 결과가 아니라 행위의 배후에 있는 의도에 의해서 결정되어야 한다는 동기주의적 윤리관을 견지한다. 진량의 경우와 마찬가지로, 주희의 동기주의적 윤리관 또한 도에 관한 특정한 전제에 입각해 있다. 주희는 인간의 실천 그리고 현실의 변화와 관계없이 절대불변하는 도가 선험적으로 존재한다고 본다. 도덕규범은 바로 이러한 도에서 유래하는 것으로, 도와 마찬가지로 선험적이며 영속적인 성격을 갖는다. 따라서 인간세에 도를 실현하는 일이란 형이상의 차원에서 정당

168) 『陳亮集』卷1, 至於艱難變故之際, 書生之智, 知議論之當正, 而不知事功之爲何物, 知節義之當守, 而不知形勢之爲何用. 宛轉於文法之中, 而無一人能自拔者.
169) 호이트 틸만, 김병환 외 역(2017), 위의 책, p. 278.
170) 『論語』「衛靈公」, 子曰, 人能弘道, 非道弘人.
171) 손영식(2013), 『이성과 현실』, 울산 : 울산대학교출판부, p. 451.

화되는 도, 즉 리가 자신의 본성에 잠재되어 있음을 확인하고[性卽理], 이를 도덕적이고 정치적으로 현실화하려는 노력과 같다. 주희의 입장은 역사철학의 관점에서, 삼대(三代)의 이상적인 정치가 끝난 이후의 정치는 모두 인욕(人欲)에 근거한 부도덕한 정치였다는 평가로 이어진다. 물론, 주희는 도덕적으로 바르지 못한 의도에 입각한 행위도 결과적인 성취에 이를 때가 있다는 것을 인정한다. 진량이 예시로 드는 한당(漢唐) 군주의 현실적 성취가 그 대표적인 예시이다. 하지만 그러한 성취는 다만 시기적 조건에 부합해 우연히 도에 합치한 것일 뿐[暗合],[172] 도덕적으로 이상적인 정치는 아니라고 평가절하한다.

도가 시대적 문제와 그에 대응하는 인간의 실천에 따라 변화할 수 있다고 보는 진량의 윤리관이 의(義)의 선험성과 절대성을 인정하지 않게 되는 것은 필연적이다. 이 때문에, 주희는 진량의 윤리관은 의(義)의 가치를 낮추고 임기응변의 중요성만을 옹호한다고 본다. 아래와 같은 진술이 대표적이다.

> 작년 「십론(十論)」의 대의는 물에 빠진 자를 구하려는 뜻이 너무 커서 [남녀 간에] 직접 접촉해서는 안 된다는 원칙이 지켜지지 못하였습니다. 후인들이 삼강오상(三綱五常)의 정도(正道)를 아직 모를 때 이 주장을 듣게 된다면 그 폐해는 이루 다 할 수 없을 것이니, 명석한 그대는 돌이켜 생각해주기를 바랍니다.[173]

여기에서 주희는 『맹자』 「이루 상」 17장의 구도를 활용해 진량의 논지를 비판하고 있다. 진량은 권의 행사를 중시한 나머지 경을 준수하는 일의 가치를 소홀히 한다는 것이다. 물론 주희 또한 위급한 상황에서 임기

---

172) “후대의 이른바 영웅들은 이러한 [심법(心法)에 관계된] 공부는 해본 적이 없고, 다만 이익을 탐하는 욕구의 장에서 머리를 들이 내밀며 싸웠을 뿐이다. 그 바탕이 아름다운 자는 곧 [천리와] 암합(暗合)하는 바가 있어 그만큼은 설 바가 있었다. 그러나 어떤 이는 우연이 들어맞고 어떤 이는 우연히 안 맞았으나 선을 다하지 못했다는 점에서는 동일하다.”(『朱熹集』卷36, 後來所謂英雄, 則未嘗有此功, 夫但在利欲場中, 頭出頭沒. 其資美者乃能有所暗合, 而隨其分數之多少以有所立, 然其或中或否不能盡善則一而已.)

173) 『朱熹集』卷36, 去年十論大意, 亦恐援溺之意太房, 無以存不親授之防, 卒後生輩求知三綱五常之正道, 遽閔此說, 其害將有不可勝稼者, 須明者之反之也. 호이트 틸만, 김병환 외 역(2017), 위의 책, p. 278의 번역을 토대로 다소 수정하였다.

응변을 실행해야 하는 경우가 있다는 것을 인정한다. 하지만 여기에서 알 수 있듯이, 도덕적 원칙 자체를 상황에 따라 변통할 수 있다고 보지는 않는다. 주희는 권에 관해서, 중대한 문제에 봉착했을 때 우선 반드시 도덕적 원칙에 충실해야 하며 상황적 특수성에 따라 일을 처리해야 하더라도 매우 신중하고 조심스럽게 처신해야 한다는 입장을 견지한다.[174]

주희는 진량의 윤리관이 당대의 유학자들에게 미칠 악영향을 심히 우려한다. 주희의 우려는 진량과의 교류가 지속될수록 증폭되었다. 이에 따라 주희의 비판 또한 첨예해진다. 주희는 진량이 자신을 방문했을 당시 권에 관해 토론했던 일을 언급하면서 다음과 같이 말한다.

> [진량의 입장에 따르자면] 무릇 의(義)는 활물(活物)이라, 권은 저울추요 의는 저울의 눈금이며, 의는 권을 사용하는 방식이 된다. 지금 그가 말한 대로라면, 권은 물에 빠진 형수를 구하기 위해 손을 뻗는 의가 된다. 이 경우 의는 남녀 사이에서는 신체적 접촉이 있어서는 안 된다는 예로 국한된다. 그러나 이 문제를 그에게 이런 방식으로 제기하는 것보다 다음과 같은 질문을 하는 것이 좋을 것이다. "그렇다면 의가 시간과 상황에 따라서 의미를 달리한다는 것인가?"라는 질문에 그는 "분명히 그렇다!"고 대답할 것이다.[175]

여기에서 비교되고 있는 권과 의에 관해서, 주희는 일단 둘의 위계를 분명히 한다. 권은 의보다 상대적으로 낮은 차원에 있다. 권은 특수한 상황에서 의에 부합하기 위해 사용되는 임기응변적인 조치이기 때문이다. 그러므로 권을 의와 동일시 할 수는 없다. 그 자체로 의가 될 수 있는 것은 남녀 사이에 신체적 접촉을 금하는 도덕적 원칙, 즉 예(禮)뿐이다. 주희는 진량이 도덕규범의 보편성과 영원성을 도외시하고, 도리어 옳음[義]이 시간과 상황에 따라서 달라진다는 위험한 주장을 한다고 비판하는 것이다. 주희의 입장에서, 이는 자의적으로 도덕규범을 해석하는 편의주의일 뿐이다. 이 대목에서 상기할 필요가 있는 사항은, 권을 명분으로 무분

174) 호이트 틸만, 김병환 외 역(2017), 위의 책, p. 220.

175) 『朱子語類』卷137, 蓋義是活物, 權是稱錘. 義是稱星, 義所以用權. 今似它說, 卻是以權爲嫂溺援之之義, 以義爲授受不親之禮, 但不如此. 問義便有隨時底意思. 曰固是. 호이트 틸만, 김병환 외 역(2017), 위의 책, p. 236의 번역을 토대로 다소 수정하였다.

별한 결과주의와 도덕적 편의주의를 옹호하는 동시대의 의론을 비판하는 정이의 사상적 과제가 진량을 비판하는 주희로 계승되고 있다는 점이다.

이처럼, 주희는 의와 도의 초월성과 절대성을 옹호하고 행위자의 동기가 이에 부합해야 한다는 것을 중시한다. 따라서 주희는 권의 정당성을 판별하는 중요한 기준 또한 행위의 결과가 아니라 행위의 동기에서 찾는다. 이는 주희가 관숙과 채숙 형제를 사형에 처한 주공의 경우와 형제를 살해하고 황제의 자리를 취한 당 태종의 경우를 비교한 대목에서 잘 드러난다. 주공이 형제를 사형에 처한 것은 그들이 반란을 도모하고 사직에 반대한 죄인이었기 때문이다. 따라서 신하인 주공은 사직을 보호하기 위해 어쩔 수 없이 이들을 죽일 수밖에 없었다. 도덕적인 동기에 입각한 주공의 행위는 권을 행사한 것으로 인정될 수 있다. 하지만 당 태종은 다만 천하의 패권을 얻기 위해 형제를 주살한 것이다. 그의 동기는 도덕적으로 타락한 것이기 때문에, 이 사례를 권을 행사한 것으로 인정할 수는 없다는 것이 그 요지이다.[176]

진량과의 논쟁을 통해 드러나는 권에 관한 주희의 근본적인 전제는 다음과 같다. 첫째, 동기주의적 윤리관은 권 행사의 정당성을 판단하는 데에 있어 최우선 사항으로 전제되어 있다는 점이다. 둘째, 절대적이고 불변하는 도덕규범과 원칙은 상황에 따른 임기응변보다 도덕적으로 우선시된다는 점이다. 이하에서 분석할 주희 권론의 주요 논점은 모두 이와 같은 전제에 충실하다.

주희와 진량의 윤리관 차이를 명확히 한 이상, 좀 더 심층적인 문제로 나아갈 수 있다. 주희는 왜 진량의 결과주의적이고 공리주의적인 윤리관을 받아들일 수 없었는가? 여기에 주희가 동기주의적인 윤리관을 가지고 있었기 때문이라고 답하는 것은 동어반복에 불과할 것이다. 주희와 진량의 논쟁을 당대의 관점에서 포괄적으로 논평하는 글로 자주 인용되는 진부량(陳傅良)의 논평은 양자의 입론을 효과적으로 요약하는 동시에 이 문제에 관해 중요한 실마리를 제공한다.[177]

---

176) 『朱子語類』卷37, 且如周公誅管蔡, 與唐太宗殺建成元吉, 其推刃於同氣者雖同, 而所以殺之者則異. 蓋管蔡與商之遺民謀危王室, 此是得罪於天下, 得罪於宗廟, 蓋不得不誅之也. 若太宗, 則分明是爭天下. 故周公可以謂之權, 而太宗不可謂之權.

"공이 완성된 곳에 바로 덕이 있고, 일이 이뤄진 곳에 바로 리가 있다"는 것이 진량의 설입니다. 만일 그렇다면 삼대 성현들은 헛되이 노력한 셈이 될 것입니다. "공은 때마침 이뤄진 것이니 어떻게 덕이 있겠고, 일은 우연히 이뤄진 것이니 어떻게 반드시 리가 있겠는가?"는 주희의 설입니다. 만일 그렇다면 한 고조와 당 태종은 도적과 그다지 차이가 없게 될 것입니다. 삼대 성현들이 헛되어 노력했다고 여긴다면 사람의 힘이 독단적으로 운용될 수 있을 것입니다. 한편 한 고조와 당 태종이 도적과 그다지 차이가 없다고 여긴다면, 천명을 구차하게라도 얻을 수 있게 됩니다. 사람의 힘이 독단적으로 운용될 수 있다고 말한다면, 그 폐단은 위로는 전전긍긍하고 두려워하는 군주가 없게 된다는 점입니다. 천명을 구차하게라도 얻을 수 있다고 말한다면, 그 폐단은 아래로는 야심을 품는 신하가 있게 된다는 점입니다. 두 군자의 입론은 '교만한 군주'나 '반란을 일으키려는 신하'의 처지를 면하지 못하므로 저는 타당치 않다고 생각합니다.[178]

"공이 완성된 곳에 덕이 있고, 일이 이뤄진 곳에 바로 리가 있다"는 것은 진량의 결과주의적이고 공리주의적인 입장을 나타낸다. 그의 표현대로 진량은 행위의 결과로 도덕적 시비를 판단할 수 있다는 입장을 취한다. 그에 반해, 주희는 덕과 리로 상징되는 도덕적 동기가 행위의 결과와 별개로 취급되어야 한다는 입장을 견지한다. 이러한 구도는 이제까지 확인한 바와 같다. 하지만 후반부에 집중할 때, 진부량이 궁극적으로 논하려는 것은 두 논변이 갖는 차별적인 정치적 함의이다. 진부량은 주희와 진량의 논변이 군권과 신권의 길항이라는 동시대의 첨예한 정치 철학적 논점을 대변하고 있다고 본다. 만약 진량에 입장에 따른다면, 군주는 절대적인 도덕규범에 의한 견제 없이 자의적으로 정치를 이끌어나갈 수 있는 근거를 확보하게 된다. 진량의 정치 철학에서는 일의 성패가 치세의 선악을 결정하게 되기 때문이다. 반대로 주희에 입장에 따르면, 정치는

177) 이하의 논의와 인용문의 번역은 여영시에 기초하고 있다. 여영시, 이원석 역(2015), 『주희의 역사세계-상』, 파주 : 글항아리, pp. 59-65.

178) 『止齋集』卷36, 功到成處便是有德, 事到濟處便是有理, 此老兄之說也. 如此則三代聖賢枉作功. 夫功有適成, 何必有德, 事有偶濟, 何必有理, 此朱丈之說也. 如此則漢祖唐宗賢於盜賊不遠. 以三代聖賢枉作工夫, 則是人力可以獨運, 以漢祖唐宗賢於盜賊不遠, 則是天命可以苟得謂人力, 可以獨運, 其弊上無兢畏之君, 謂天命可以苟得, 其弊下有覬覦之臣, 二君子立論, 不免於爲驕君亂臣之地, 竊所未安也.

군주의 자의에 따라 운용될 수 없다. 한 고조와 당 태종을 도적과 유사한 수준으로 평가절하면서까지 초월적인 천명의 질서가 있음을 주장한 이유는 여기에 있다. 주희는 현실적 권력의 우위에 있는 절대적인 도덕규범의 구속력을 강조한다. 여기에는 군주의 자의적인 통치 행위를 견제하고 도덕적 권위에 입각한 사대부와 신권의 위상을 높이려고 하는 주희의 정치적 기획이 반영되어 있다고 볼 수 있다. 진부량은 두 입장 중 어느 한쪽을 옹호하지 않는다. 진량의 입장은 “전전긍긍하고 두려워하는 군주가 없게 된다는” 폐단이 있는 반면에, 주희의 입장은 “야심을 품는 신하가 있게 된다는” 폐단이 있기 때문이다. 즉, 진부량이 보기에 진량의 입장은 군권의 위상을 지나치게 높이고 있고, 반대로 주희의 입장은 신권의 위상을 지나치게 높이고 있다. 두 입장은 군권과 신권의 문제에서 한쪽으로 치우친 극단이라는 평가이다.

진량과의 논쟁을 통해 표출된 권에 관한 입장을 통해 주희 권론의 전반적인 성격을 파악할 수 있다. 주희의 권론은 도덕규범의 현실적 적용 문제에서 유가적 도덕규범의 영원불변성을 옹호하는 것을 가장 중시하면서도 상황의 요인으로 인한 임기응변적 조치의 필요성을 제한적으로 인정하는 논변이다. 이는 정치적인 차원에서 볼 때, 현실 권력에 대한 강력한 도덕적 구속력으로 작용한다. 후술하겠지만, 주희는 같은 맥락에서 권이 실행될 수 있는 상황 조건을 제한하고, 그 실행 자격 또한 성인이라는 이상적 인격에 한정한다.

2.2. “反經合道”론과 “權只是經”론의 종합

한대 유가의 “반경합도”론과 이를 비판하는 맥락에서 제시된 정이의 “권지시경”론은 주희의 당대까지 권에 관한 유력한 해석으로 대립하고 있었다. 만약 이 두 이론이 어떠한 절충점도 찾지 못하고 대립하는 상황이 지속되었더라면, 유가 윤리 사상의 권론은 체계적인 윤리 사상으로 성립하기 어려웠을 것이다. 한대 이후에 개진된 경권론이 도덕규범의 현실적 적용 국면에서 임기응변적 조치의 정당성과 그 위상을 해명하려는

논변임을 고려할 때, “반경합도”론과 “권지시경”론은 표면적으로 양립하기 힘든 입장이기 때문이다.[179] 주희는 두 이론 각각의 의의와 한계를 동시에 지적하면서도, 이를 종합할 수 있는 새로운 해석을 제시한다. 이 과정에서 핵심적으로 대두되는 문제는 도덕규범 간의 충돌이다. 이하의 서술을 통해 그 종합의 양상을 파악하고자 한다.

주희는 『논어집주』「자한」29장의 주석에서 정이의 해설을 인용하면서 한유의 “반경합도”론을 비판한다.[180] 하지만 이 주석 안에서도 “권지시경”론만을 전적으로 옹호하는 것은 아니다. 권과 경에는 구별이 있어야 함을 상기시키는 다음 진술은 “반경합도”론의 요지에 부합하기 때문이다. “그러나 『맹자』에 ‘형수가 물에 빠지면 손을 써서 구한다’라는 뜻으로 미루어보면 권과 경에는 마땅히 구별이 있어야 한다.”[181] 주희가 「자한」29장의 권에 대한 최종적인 견해라고 볼 수 있는 『논어집주』의 주석에서조차 “권지시경”론과 “반경합도”론 사이에서 명확하게 한 입장을 채택하지 않은 이유는 두 이론 각각의 의의와 한계를 명확히 인식하고 있었기 때문이다. 먼저 “권지시경”론의 경우를 보자. 주희는 “권지시경”론의 의의에 대해 다음과 같이 설명한다.

> 이천 선생께서는, 한대 유자들이 오로지 ‘경에 반하는 것이 권’이라고 한 것만 보고, 후세에 아무 거리낌 없이 일을 벌일 자들이 권을 핑계로 자기합리화를 할까 염려하여 그런 주장을 한 것이다.[182]

“반경합도”론에서는 더 시급하고 중요한 도덕규범의 요구를 관철할 필

---

179) 두 이론의 요지를 단적으로 비교하자면, “반경합도”는 권이 “경을 위배하는 것[反經]”임을 확인하는 데 반해, “권지시경”은 권이 “경을 위배하는 것”이 아니라고 주장하기 때문이다.

180) 주희는 “반경합도”가 『논어』의 장절 구분에 대한 오독으로 인해 나온 것이라는 견해를 피력하기도 한다. 즉 바로 아래 구절의 “편기반의(偏其反而)”와 “미가여권(未可與權)”을 한 장(章)으로 연결하여 읽었기 때문이라는 것이다. 『論語集註』「子罕」, 愚按, 先儒誤以此章, 連下文偏其反, 而爲一章, 故有反經合道之說. 程子非之, 是矣.

181) 『論語集註』「子罕」, 然以孟子嫂溺援之以手之義推之, 則權與經亦當有辨.

182) 『朱子語類』卷37, 伊川見漢儒只管言反經是權, 恐後世無忌憚者皆得借權以自飾, 因有此論耳.

요가 있을 때 특정한 도덕규범을 위배하거나 그 실현을 보류하는 권의 행사를 정당한 것으로 본다. 하지만 정이는 “반경합도”론이 자기합리화[自飾]의 구실로 활용되는 것을 염려해 권과 경의 본질적인 차이를 두지 않는 “권지시경”을 내세우게 되었다는 설명이다. 자기합리화는 자신의 이익을 극대화하려는 실제 목적을 감추고 도덕적인 명분을 내세우는 행위라고 할 수 있다. 이를 볼 때, 주희의 논평은 정이가 “권지시경”론을 주창한 본래 취지에 부합한다. 그렇지만, 앞서 논했듯이 “권지시경”론은 도덕규범 간의 충돌 상황에서 권을 행사할 때 특정한 도덕규범을 위배한다는 엄연한 사실을 설명하지 못하는 문제가 있다. 주희는 이러한 문제에 대해 다음과 같이 답하면서 “권지시경”론의 의의를 보충 설명한다.

> 경과 권에 대해 묻자, 선생이 대답하였다. “권이란 그 상황에 이르면 도리에 따라 마땅히 그처럼 해야만 하는 것이니, 비록 경과는 다르더라도 실제로는 역시 경이다. 예컨대 겨울에 비단옷 입고 불을 가까이함은 경인데, 갑자기 날씨가 따뜻해지면 부채를 부치고 바람을 쐬어야 하니, 이것이 권이다. ‘권은 단지 경이다[權只是經]’란 이천(伊川) 선생의 말뜻 역시 이와 같다.”183)

주희는 “권지시경”론을 권 행사의 궁극적인 목적에 초점을 맞춘 설명으로 본다. 주희가 들고 있는 예시는 이러한 측면을 설명하고 있다. 겨울에라도 날씨가 따뜻해지면 옷을 두껍게 입고 불을 가까이한다는 일반 원칙을 고수하기보다 임기응변을 발휘해 능동적으로 건강을 유지해야 한다. 그렇게 해서 건강을 유지하게 된다면 임기응변 또한 “도리에 따라 마땅히” 해야 할 일을 했다는 측면에서 정당하다. 오히려 이러한 경우에는 일반 원칙을 고수하는 것이 “도리에 따라 마땅히” 해야 할 일을 하지 못하는 결과로 이어지게 된다. 그러므로 경과 권이 목적상에서 다른 것이 아니라는 정이의 주장 또한 타당하다는 것이다. 이상과 같은 주희의 설명을 고려할 때, “비록 경과는 다르더라도 실제로는 역시 경이다”라는

183) 『朱子語類』卷37, 問經權. 曰, 權者, 乃是到這地頭, 道理合當恁地做, 故雖異於經, 而實亦經也. 且如冬月便合著綿向火, 此是經. 忽然一日煖, 則亦須使扇, 當風坐, 此便是權. 伊川謂權只是經, 意亦如此.

일견 모순적인 진술이 성립하는 이유를 알 수 있다. 앞의 경이 도덕규범 간의 충돌 상황에서 권의 행사 과정에서 위배되는 도덕규범을 가리킨다면, 뒤의 경은 권의 행사를 통해 궁극적으로 실현되는 도덕규범을 가리킨다.

그러나 주희는 "권지시경"론만으로 경과 권의 관계를 해명할 수 없다고 본다. "권지시경"론은 정이의 본래 의도와 달리 경과 권을 구분하지 않음으로써, 도리어 어떠한 권의 행사도 경을 준수하는 것이라는 논리로 오용될 가능성이 존재한다고 보기 때문이다. 주희는 『논어』「자한」29장에 대한 해설을 통해 경과 권에 구별이 있음을 분명히 한다. 이는 "가여립(可與立)"이 경을 지키는 것이며, "가여권(可與權)"을 권을 행사하는 것으로 본 정이의 해석을 계승한 것이다.

> 어떤 이가 "'가여립(可與立)'은 『예기』에서 말하는 '형수와 시숙 간에는 서로 왕래하고 방문하지 않는다'와 같으며 '가여권(可與權)'은 『맹자』에서 말하는 '형수가 물에 빠지면 손으로 건져 살린다'는 것과 같습니까?"라고 묻자, "그렇다."라고 대답하였다.[184]

주희는 "가여립(可與立)"의 뜻을 묻는 다른 이의 질문에, "선다는 것은 정당한 도리를 분명하게 파악하여 사물에 미혹되지 않는 것"[185]이라고 대답한 바 있다. 인용문의 맥락과 이 대답을 고려할 때, 주희가 "가여립(可與立)"을 경을 준수하는 것으로 해석했음을 알 수 있다. 주희는 또한 "가여립(可與立)" 즉, 경을 준수하는 것보다 "가여권(可與權)" 즉, 권의 행사를 한 차원 높은 경지로 보는 종래의 해석도 수용한다.[186] 하지만 "권지시경"론은 경과 권의 분별을 나타내지 못한다는 문제의식은 일관적이다.

---

184) 『朱子語類』卷37, 或問, 可與立, 是如嫂叔不通問. 可與權, 是嫂溺援之以手. 曰, 然.
185) 『朱子語類』卷37, 問, 可與立, 如何是立. 曰. 立是見得那正當底道理分明了, 不爲事物所遷惑.
186) 『朱子語類』卷37, 問可與適道章. 曰, 這箇只說世人可與共學底, 未必便可與適道. 可與適道底, 未必便可與立. 可與立底, 未必便可與權. 學時, 須便教可適道. 適道, 便更教立去. 立, 便須教權去.

경과 권의 구별에 관해 묻자, 선생이 다음과 같이 대답하였다. “경과 권은 모름지기 그것들의 한 가운데에 여전히 영역 구별이 있어야 한다. 만약 이천 선생과 같이 말한다면 영역 구별이 없게 된다. ‘권은 경이다.’라는 정자(程子)의 주장은 사람들이 경을 벗어날까 염려한 말이지만, 그와 같이 하나로 뒤섞여버리면, 경과 권이 모두 모호하여 이해할 수 없게 된다.”[187]

한대 유자들처럼 권을 ‘경에 어긋나지만 도에 합치된다[反經合道]’라고 여기면 경과 권은 완전히 상반되니, 이를 이천 선생께서 비판한 점은 옳다. 그러나 이천 선생처럼 ‘권은 실제로 경에 어긋난 적이 없다’라고 말하면, 권과 경은 도리어 하나가 되어 거의 분별이 없어지고마니, 그렇게 되면 안 된다.[188]

주희는 진량과의 논쟁을 거치면서 “권지시경”론이 갖는 이러한 한계에 대해 자각하게 되었다.[189] 도덕적 편의주의는 결국 이해타산에 따라 도덕적 원칙을 변통하는 무분별한 결과주의로 귀결된다는 점을 인식한 것이다.[190] 주희는 “반경합도”론의 의의가 이제까지 살펴본 “권지시경”론의 한계를 보완하는 데에 있다고 평가한다. 즉, “반경합도”론은 경과 권의 분별을 명료하게 한다. 주희는 “이천 선생의 말대로라면, 권이라는 글자는 쓸모가 없어질 것이다”[191]라고 논평한다. 주희의 입장에서 경과 권의 분별이란 도덕 실천에서 경의 준수를 우선시하고, 그것이 불가피할 경우, 대표적으로 도덕규범이 충돌하는 상황에서 권의 행사를 고려해야 한다는 의미이다.

이는 도덕규범이 충돌하는 상황이라고 해도 유가적 도덕규범의 총체인 경을 위배하게 되는 권의 행사를 제한적으로, 그리고 조심스럽게 용인하

187) 『朱子語類』卷37, 問經權之別. 曰, 經與權, 須還他中央有箇界分. 如程先生說, 則無界分矣. 程先生權卽經之說, 其意蓋恐人離了經, 然一滾來滾去, 則經與權都鶻突沒理會了.
188) 『朱子語類』卷37, 漢儒謂權者, 反經合道, 卻是權與經全然相反. 伊川非之, 是矣. 然卻又曰其實未嘗反經, 權與經又卻是一箇, 略無分別. 恐如此又不得.
189) 호이트 틸만, 김병환 역(2010), 앞의 책, p. 233.
190) 주희는 다분히 진량을 의식하면서 다음과 같이 말한다. “영가(永嘉)의 학문이 오로지 이해타산으로 나아가 여기에서(도덕적 원칙주의에서) 벗어날까 우려된다.” (『朱子語類』卷37, 永嘉學問專去利害上計較, 恐出此.)
191) 『朱子語類』卷37, 若如伊川說, 便用廢了那權字始得.

고자 하는 의도가 반영된 것이다. “반경합도”론을 전적으로 옹호할 수 없는 이유 또한 “권지시경”론의 의의와 상통한다. 권이 경을 위배하는 도덕적 실천이라는 점만을 강조한다면, 자기합리화와 도덕적 편의주의의 수단으로 권이 악용될 소지가 있다. 다음과 같은 언급이 대표적이다. “한대 유자들의 ‘반경합도’론은 곧 경과 권 두 글자를 분별할 수 있게 한다. 그러나 그들이 권을 말하는 방식은 곧 ‘경에 반하는 것’을 의미하여 [자신의 의도를] 가장하고 속이게 되는데 이것은 옳지 못하다.”[192]

주희는 이와 같은 문제의식을 바탕으로 “권지시경”론과 “반경합도”론의 종합을 시도한다. 주희는 경과 권의 도덕적 실천을 포괄할 수 있는 상위의 도덕 원리로 ‘도(道)’ 혹은 ‘의(義)’를 제시하고 “권지시경”론을 “반경합도”론 중의 ‘합도(合道)’를 나타내는 것으로 해석함으로써 두 이론 사이의 긴장을 해소한다. 이는 기본적으로 “반경합도”론의 구도를 따르면서 그 한계를 “권지시경”론으로 보완하려는 입장이다. 주희는 “반경합도”론에서 ‘반경’은 권을 행사하는 실제 과정에 해당하는 것이며, ‘합도’는 그 최종적인 목적과 결과에 해당하는 것으로 본다. 이는 권 행사의 목적과 결과에만 초점을 맞추는 “권지시경”론 보다는 “반경합도”론이 권 행사의 총체를 설명하기에 더욱 적합하다고 평가한 것이다. 의와 도라는 상위의 차원에서 경과 권을 종합하는 주희의 논리는 다음의 진술에서 드러난다.

> ‘의(義)’ 자는 함의가 커서 그 자체로 경과 권을 포함하며 그 자체로 경과 권의 분기점이다. 만약 일이 이처럼 처리되어야 하고 일정한 원칙이 이와 같다면, 이는 진실로 경이다. 만약 일이 이처럼 처리되어야 하면, 또한 의리상 마땅히 일정한 법칙을 지켜야 한다. 만약 일이 이처럼 처리되어야 하지만 일정한 법칙으로 이렇게 처리해야 한다는 것을 바꾸어야 하는 경우라면, 이는 진실로 권이다. 만약 그렇게 된다면 역시 의리상 마땅히 변통해야 할 것이다.[193]

---

192) 『朱子語類』卷37, 漢儒反經合道之說, 卻說得經權兩字分曉. 但他說權, 遂謂反了經, 一向流於變詐, 則非矣.

193) 『朱子語類』卷37, 義字大, 自包得經與權, 自在經與權過接處. 如事合當如此區處, 是常法如此, 固是經. 若合當如此, 亦是義當守其常. 事合當如此區處, 卻變了常法恁地區處, 固是權. 若合當恁地, 亦是義當通其變.

주희가 보기에, 인간은 현실에서 두 가지 양상의 도덕적 문제 상황에 봉착한다. 기존의 도덕규범을 관철함으로써 해소할 수 있는 단순한 도덕적 문제 상황이 첫 번째로, 이 문제 상황에서는 경을 사용해야 한다. 그러나 이러한 방식으로 해소할 수 없는 복잡한 문제 상황에서는 도덕적 임기응변, 즉 권의 행사가 필요하다. 구체적인 도덕 실천의 차원에서 경과 권은 분명히 구별된다. 하지만 경과 권 모두 그 상황에서의 도덕적 마땅함, 즉 의에 부합하는 실천이기 때문에 그 궁극적인 목적과 결과의 차원에서는 다르지 않다. 주희가 당대에 유행하던 『문중자(文中子)』의 권론을 비판하는 이유는 이 종합의 논리와 관계가 깊다.

> 정보(正甫)가 "[文中子(王通의 자)가] '권과 의(義)가 거행되어야 황극이 서는 것이다.'라고 말했을 때 권과 의는 유사한 것 같습니다."라고 하자, 선생께서 다음과 같이 말하였다. "의는 경과 권을 총괄할 수 있지만, 권과 나란히 비교할 수는 없다. 의리상 경을 지켜야 하면 경을 지키고 의리상 권을 써야 하면 권을 쓰니, 이것이 의가 경과 권을 총괄할 수 있다고 말하는 이유이다. 만약 권과 의를 함께 거론할 수 있다면 이 두 글자를 경과 비교하는 격이니, 응당 '경과 권이 거행되어야'라고 해야 옳다. (…) 모름지기 경과 권을 분별해야 할 경우에는 그 자체로 두 사물이 되지만, 권에 부합하는 경우에는 자연히 경과 다를 것이 없으니 ["권지시경"]이라고 말하는 것 또한 괜찮다."194)

주희는 "권과 의가 거행되어야" 한다는 『문중자』의 표현을 "권과 경이 거행되어야"로 바꾸어야 옳다고 말한다. 앞서 확인했듯이, 주희는 도를 경과 권을 포괄하는 상위의 도덕 원리로 취급하고 있기 때문이다. 여기에서 권과 의를 동일한 차원에서 놓고 비교할 수는 없다고 말하는 이유 또한 분명하다. 주희는 이러한 해석이 어떠한 권의 행사라도 의가 될 수 있다는 논리로 전화할 가능성을 우려하기 때문이다. 경과 권 모두 행위

194) 『朱子語類』卷37, 正甫謂, 權義擧而皇極立, 權義只相似. 曰, 義可以總括得經權, 不可將來對權. 義當守經, 則守經. 義當用權, 則用權, 所以謂義可以總括得經權. 若可權義並言, 如以兩字對一字, 當云經權擧乃可 (…) 須是分別經權自是兩物. 到得合於權, 便自與經無異, 如此說乃可.

자의 도덕적인 의도가 전제되어야 한다는 주희 권론의 동기주의적 입장이 『문중자』를 비판하는 국면에서도 드러나고 있음을 알 수 있다. 인용문의 마지막 문장으로부터, 주희가 "반경합도"의 경과 "권지시경"의 경의 지칭 대상이 다르다고 보았음을 알 수 있다. "반경합도"의 경은 권의 행사 과정에서 불가피하게 위배된 도덕규범을 가리키지만, "권지시경"의 경은 이미 그 안에 경과 권을 포괄하는 상위의 도덕 원리, 즉 의 혹은 도를 가리킨다.[195] 아래의 진술을 통해 주희가 경의 두 차원을 의식적으로 구분하고 있음을 확인할 수 있다.[196]

> 『춘추공양전』에서 '경에 어긋나지만 도에 합치된다[反經合道]'는 것을 권이라고 하였으나, 이천 선생께서는 그것을 잘못됐다고 하셨다. 하지만 공평하게 보면 **'경에는 어긋난다[反經]'**는 표현 역시 그르지 않다. 가령 군신과 형제는 **천지의 영원한 경**으로서 변경할 수 없다. 그런데 탕왕(湯王)과 무왕(武王)이 각각 걸왕(桀王)과 주왕(紂王)을 처형한 일은 신하가 임금을 시해한 것이고, 주공(周公)이 관숙과 채숙을 처형한 일은 동생이 형을 살해한 것이니, 어찌 **'경에 어긋남[反經]'**이 아니겠는가? 다만 때가 그런 상황이라면 도리에 따라 마땅히 그렇게 했어야 하니, 비록 **'경에는 어긋나나'** 도리어 도리에는 맞다. 다만 **경에 어긋나더라도** 동시에 도리에 맞지 않으면 안 된다. 만약 도리에 맞았다면 **경에 무슨 해가 되겠는가**?" 또 다음과 같이 말하였다. "권에 부합한다는 것은 경이 그 가운데에 있다는 뜻이다."[197] **(강조는 필자)**

여기에서 주희가 권 행사의 사례로 드는 역사적 일화에는 모두 도덕규범 간의 충돌이 발생하고 있다. 강조한 대목에서 경의 용례를 보면, 경은 "경에 위배된다[反經]"로 총 네 번, 그리고 이 경의 영원불변성을 나타내

---

195) 성현창은 "반경합도"의 경을 협의의 경, 그리고 "권지시경"의 경을 광의의 경으로 규정한다. 성현창(2009), 「다시 생각해 보는 주자학」, 『유교사상연구』, 36, 한국유교학회, pp. 8-18.

196) 이하의 분석은 박성규의 분석을 참조한 것이다. 박성규(2017), 「주자의 경권론(經權論)」, 『철학탐구』, 48, 중앙대학교 중앙철학연구소, pp. 73-74.

197) 『朱子語類』卷37, 或問經與權之義. 曰, 公羊以反經合道爲權, 伊川以爲非. 若平看, 反經亦未爲不是. 且如君臣兄弟, 是天地之常經, 不可易者. 湯武之誅桀紂, 卻是以臣弑君. 周公之誅管蔡, 卻是以弟殺兄, 豈不是反經.但時節到這裏, 道理當恁地做, 雖然反經, 卻自合道理. 但反經而不合道理, 則不可. 若合道理, 亦何害於經乎. 又曰, 合於權, 便是經在其中.

기 위해 한 번, 그리고 마지막으로 권의 행사가 도리(道理)에 부합하게 된 국면을 가리키기 위해 한 번 거론된다. 주희는 경의 마지막 용례와 나머지를 구분한다. 앞 대목에서 다섯 차례 언급된 경은 권의 행사 과정에서 불가피하게 위배된 도덕규범을 가리킨다. 이는 탕·무가 걸·주를 처형한 일에서는 '신하는 임금에 충성해야 한다'는 도덕규범일 것이며, 주공이 관·채를 처형한 일에서는 '형제간에는 우애가 있어야 한다'는 도덕규범일 것이다. 이에 반해, 경의 마지막 용례는 애초 권을 행사하려 했던 목적이자, 권의 실행 결과 지켜지게 된 도덕규범을 의미한다. 이 경우, 탕·무가 걸·주를 처형한 일에서는 '폭군을 제거하여 백성들을 구해야 한다'는 도덕규범일 것이며, 주공이 관·채를 처형한 일에서는 '반역 죄인들을 처벌하여 국가의 질서를 바로 세워야 한다'는 도덕규범일 것이다. 두 일화에서 공통적으로 권은 해당 상황에서 전자의 경을 위배해서라도 후자의 경을 지켜야 한다는 도덕 판단으로 귀결된다. 이처럼 주희는 "반경합도"론을 중심으로 "권지시경"의 의의를 부연하는 방식으로 두 이론을 종합한다.

경권 관계에 대한 최종 견해로, 주희는 양시(楊時)의 "권은 경이 미치지 못하는 영역이다[權者經之所不及]"라는 표현을 인용한다.

> 이천 선생께서 '권은 단지 경일 뿐이다[權只是經]'라고 한 말은 미진한 것 같다. 귀산(龜山) 양시(楊時)가 '권은 경이 미치지 못하는 영역이다[權者經之所不及]'라고 한 말이 도리어 좋다. 경이란 다만 대법을 보존한 정당한 도리이나, 미묘하고 복잡한 부분은 본디 경이 완전히 포괄할 수 없다. 이른바 권이란 미묘하고 복잡하여 그 합당함을 곡진히 표출함으로써 경이 미처 따라가지 못한 부분을 완성할 따름이다.198)

주희는 양시의 명제가 경과 권의 엄격한 구분에 충실하면서도 도덕 실천으로서 둘의 상호보완적인 관계를 잘 설명한다고 본다. 경은 영원불변한 도덕규범으로 가장 우선시해야 한다. 그러나 현실의 모든 상황을 경의

198) 『朱子語類』卷37, 伊川說, 權只是經, 恐也未盡. 嘗記龜山云, 權者, 經之所不及. 這說卻好. 蓋經者只是存得箇大法, 正當底道理而已. 蓋精微曲折處, 固非經之所能盡也. 所謂權者, 於精微曲折處曲盡其宜, 以濟經之所不及耳.

일반 원칙으로 포괄할 수 있는 것은 아니다. 권은 일반 원칙을 관철하는 것으로 해소될 수 없는 “미묘하고 복잡한” 현실의 특수한 상황에서도 도덕 원리에 충실할 수 있도록 하는 보완적 수단이다. 경과 권을 이처럼 규정한 이상, 주희의 권론에는 해명해야 할 문제가 뒤따르게 된다. 경이 적용되어야 하는 일반적인 상황과 권을 행사해야 할 특수한 상황은 어떻게 구별되는가? 그리고 행위자는 어떤 역량을 통해 이 상황을 구별해내고 권을 행사할 수 있는가? 이후의 분석은 이 문제와 관련한 것이다.

2.3. 權 행사의 상황 및 자격 요건

“반경합도”론과 “권지시경”론의 종합을 통해, 주희는 경의 절대적이고 영원한 가치가 권의 행사라는 명분으로 침해되는 상황을 방지하고자 한다.[199] 주희의 권론에서 권을 행사할 수 있는 요건을 매우 엄격하게 규정하는 것 또한 그 문제의식의 연장선에 있다고 볼 수 있다. 주희는 권 행사의 상황 요건과 자격 요건을 규정한다. 우선, 주희는 경과 권을 실행해야 할 상황 요건을 분명히 구분한다. 평상시에는 경을 쓰고, 권을 쓰는 상황은 비상시에 한정된다는 것이다. 다음과 같은 진술이 대표적이다. “경은 결국 평상시[常]에 쓰는 것이고 권은 비상시[變]에 쓰는 것이다.”[200] 아래와 같은 진술도 권 행사의 상황 요건을 제한한다.

> 경은 만세에 걸쳐 변치 않게 행할 수 있는 도이며 권은 부득이할 때 사용하는 수단이다. 그러므로 대개 쓸 수 없는 때가 많다.[201]

---

199) 다음과 같은 진술 또한 같은 문제의식을 담고 있는 것으로 참고할 수 있다. “옛 성현들이 일에 임해 상황을 고려할 경우는, 일반적으로 국가의 대사에 관계된 일로, 죽고 사는 일이나 존망이 달린 일에 한정되었다. [그런 일에는] 오롯이 경에 따라 처신할 수 없을 때가 있기에, 그 경중을 저울질하여 처신해야 할 필요가 있었다. 오늘날에는 일마다 권을 써서, 오로지 상황만을 고려한다.” (『朱子語類』卷13, 古人臨事所以要回互時, 是一般國家大事, 係死生存亡之際, 有不可直情徑行處, 便要權其輕重而行之. 今則事事用此, 一向回互.)

200) 『朱子語類』卷37, 然經畢竟是常, 權畢竟是變.

201) 『朱子語類』卷37, 經是萬世常行之道, 權是不得已而用之, 大概不可用時多

경은 평상시[常]에 쓰는 도이고 권은 비상시[變]에 쓰는 도이니, 도는 전체를 포괄하는 것으로 경과 권을 관통한다.202)

경은 일상적인 이치이고, 권은 경이 통하지 못할 때가 되어야 권을 쓸 수 있다. 그러나 어떠한 상황에 처해서는 여전히 상리(常理)에 속한다.203)

주희가 “권지시경”론의 의의를 논하는 대목에서 확인했듯이, 권의 행사 또한 그 목적의 측면에서 본다면 도 혹은 의에 부합하는 실천이다. 그러므로 주희는 평상시와 비상시로 경과 권의 상황 요건을 구분하면서도 “도는 전체를 포괄하는 것으로 경과 권을 관통한다”고 말하거나, 권 또한 “여전히 상리(常理)에 속한다”고 말하는 것이다. 주희는 다른 대목에서 “평상시[常]는 마치 바람이 온화하고 햇살이 따사로운 것과 같아 원래 좋은 것이지만, 비상시[變]는 갑작스러운 뇌우와 강렬한 바람 같은 것이다”204)라고 예를 들기도 한다. 이어 다음과 같이 덧붙인다. “만일 갑작스러운 뇌우와 강렬한 바람이 없다면 모두 메말라 버릴 것이지만, [그렇다고 해서 비상시[變]를] 평상시[常]라고 여겨서는 안 된다.”205) 이를 종합하여 평가하자면, 평상시와 비상시를 구분하는 주희의 의도는 권이란 경이 적용될 수 없을 때 불가피하게 쓸 수밖에 없는 것임을, 그리고 권을 쓸 수 있는 국면은 드물다는 것을 주지시키는 것에 있다. 아래와 같은 진술이 대표적이다.

예컨대 [『맹자』에서] ‘순 임금이 부모에 고하지 않고 아내를 얻은 일’이 어찌 괴이하고 그릇된 일이 아니겠는가? 그러나 맹자가 보기에 그때는 마땅히 그렇게 해야 했다. 만약 모든 사람들로 하여금 부모에 고하지 않고 아내를 얻게 한다면, 어찌 대륜을 어지럽히는 것이 아니겠는가? 따라서 늘 쓸 수는 없는 것이다.206)

---

202) 『朱子語類』 卷37, 經者, 道之常也. 權者, 道之變也. 道是箇統體, 貫乎經與權.
203) 『朱子語類』 卷37, 但經是可常之理, 權是礙著經行不得處, 方始用權. 然當那時卻是常理.
204) 『朱子語類』 卷37, 常如風和日暖, 固好, 變如迅雷烈風.
205) 『朱子語類』 卷37, 若無迅雷烈風, 則都旱了, 不可以爲常.
206) 『朱子語類』 卷37, 如舜不告而娶, 豈不是怪差事. 以孟子觀之, 那時合如此處.然使人人不告而娶, 豈不亂大倫. 所以不可常用.

경을 써야 하는 때와 마찬가지로 권 또한 마땅히 그래야만 할 상황에서 쓰는 것이지만, 주희가 보기에 이는 일상적인 상황이라고 볼 수 없다. 주희가 우려하는 것은 도덕규범의 충돌 국면에서 권을 행사함으로써, 삼강오상의 도덕 원칙인 경의 준수를 우선시해야 한다는 원칙이 무너지는 사태이다. 아래와 같은 진술도 같은 우려를 담고 있다.

> 경은 만세에 이어 변치 않게 행하는 도이고, 권은 어쩔 수 없이 쓰는 것으로서 반드시 의(義)에 부합해야 한다. 예컨대 탕왕(湯王)이 걸왕(桀王)을 내쫓고, 무왕(武王)이 주왕(紂王)를 정벌하고, 이윤(伊尹)이 태갑(太甲)을 내친 것이 권이다. 만약 시시때때로 쓴다면 어떤 세상이 되겠는가.[207]

경전과 역사서에는 역성혁명에 의한 정권교체의 일화가 등장한다. 하지만 모든 사람이 이를 본받아 군주를 교체하고 정권을 잡으려 한다면, 전국시대와 흡사한 파국이 펼쳐질 것이다. 주희는 이처럼 권 행사의 불가피성을 인정하면서도 그것이 현실적으로 실현될 수 있는 요건을 제한한다. 이는 주희가 도덕 실천에서 유가적 도덕규범을 준수하는 것을 다른 어떤 사항보다 중시했기 때문이다.

> 일에도 '경에 어긋나는' 시기가 있으니, 다만 모든 일마다 '경에 어긋나도' 된다고 여기면 안 되고, 또 '경에 어긋나면' 절대 안 된다고 여겨도 안 된다. 예컨대 임금은 명령하고 신하는 복종하며, 아버지는 자애롭고 자식은 효도하는 것이 경이니, 군신 부자가 모두 이렇게 할 수 있으면 물론 좋다. 그러나 일은 반드시 부득이한 부분이 있기 마련이고, 경을 행할 수 없을 때는 다만 경에 어긋날 수밖에 없는데, 그 경이 여전히 경을 벗어난 것은 아니니, 권보다 귀중한 이유이다.[208]

"경에 어긋날 수밖에 없는데, 그 경이 여전히 경을 벗어난 것은 아니다"

---

207) 『朱子語類』卷37, 經是萬世常行之道, 權是不得已而用之, 須是合義也. 如湯放桀, 武王伐紂, 伊尹放太甲, 此是權也. 若日日時時用之, 則成甚世界了.

208) 『朱子語類』卷37, 只是不可說事事要反經, 又不可說全不反經. 如君令臣從, 父慈子孝, 此經也. 若君臣父子皆如此, 固好. 然事有必不得已處, 經所行不得處, 也只得反經, 經依舊不離乎經耳, 所以貴乎權也.

라는 말은 주희의 입장에서 종합된 “반경합도”의 논리 구조를 따르고 있다. 특정한 도덕규범을 위배하는 권의 행사라고 해도, 그 목적은 결국 도덕규범을 보다 심층적이고 본질적인 차원에서 준수하려는 것과 다르지 않다. 이처럼, 권은 어디까지나 경이 미치지 못하는 국면에서 활용되는 보완적인 수단이라는 논리가 관철되고 있다.

권을 쓸 수 있는 자격을 성인(聖人)에 한정시키는 논변 또한 같은 문제의식 하에 있다. 이는 자격 요건에 해당한다. 권을 쓰기 위해서는 상황을 객관적으로 그리고 공적으로 판단할 수 있는 역량이 요청된다. 그리고 이 역량은 철저한 내면 수양을 통해서만 확립될 수 있다.

> 예컨대 누가 어떤 죄를 범했을 때 성품이 엄한 사람은 처형해야 한다고 여기고, 성품이 관대한 사람은 용서해야 한다고 여기는데, 의에 비추어볼 때 모두 합당하지 않다. 이런 일은 오직 정밀하게 헤아리고, 그 후에 한 치의 오차도 없도록 직접 살피는 데에 달려있다. 정밀하게 헤아리려면 평소에 마음의 본원을 함양해야 하니, 이 마음이 잡된 생각 없이 깨끗하고 순수하게 전일해야 저절로 헤아림이 정밀해진다. 이에 이천 선생께서 항상 ‘경(敬)으로써 안을 곧게 하고 의(義)로써 바깥을 방정하게 할 것이요, 의(義)로써 바탕을 삼으면 예(禮)로써 행하게 되는 것이다.’라고 하신 것이다.[209]

내면 수양의 목표는 마음을 일종의 맑은 거울[明鏡止水]과 같은 상태로 만드는 것이다. 이러한 마음은 사욕(私欲)이나 편견의 영향을 받지 않기 때문에, 사태를 해석하고 그에 부합하는 도덕적 판단을 할 수 있다. 주희가 여기에서 “경으로써 안을 곧게 하고 의로써 바깥을 방정하게 한다는”[210] 수양론의 유명한 지침을 거론한 것으로부터 알 수 있듯이, 권을 행사할 수 있는 역량을 확보하는 방법은 수양론 일반의 관심과 다르지 않다. 인간은 기질의 한계와 외물의 유혹을 극복하고 마음의 청정함을 유지해야 한다. 이와 같은 역량의 이상태는 물론 성인(聖人)이다. 그러므

---

209) 『朱子語類』 卷37, 此如有人犯一罪, 性之剛者以爲可誅, 性之寬者以爲可恕, 概之以義, 皆未是合宜. 此則全在權量之精審, 然後親審不差. 欲其權量精審, 是他平日涵養本原, 此心虛明純一, 自然權量精審. 伊川常云, 敬以直內, 則義以方外. 義以爲質, 則禮以行之.

210) 이는 애초 『주역』 곤괘(坤卦)의 「文言」의 구절에서 유래한 표현이다.

로 성인은 탁월한 권의 행위자로 상정된다. 주희는 권은 일반인의 역량으로 쓸 수 있는 것이 아니라, 성인의 역량으로만 가능한 일이라는 점을 강조한다.

> “권을 실행하기 위해서는 자격이 어때야 합니까?”라고 묻자, 다음과 같이 대답하였다. “대현(大賢) 이상이어야 한다.”[211]

> 권은 가장 쓰기 어려운 것이므로 성인께서도 드물게 언급하신 것이다. 본디 대현(大賢) 이상이 아니면, 이 도리는 이와 같아야 함을 통찰할 수 없다.[212]

> 그러나 모름지기 성인이라야 권을 행할 수 있으니, 안회(顔回)와 같은 현인이라도 감히 권을 논할 수 없다. ‘갈아도 닳지 않고, 물들여도 검어지지 않는다.’라곤 하지만, 요즘 사람은 갈면 곧 닳고 물들이면 곧 검어지니, 어떻게 권변을 논할 수 있겠는가? 이른바 ‘걸음마도 못 뗐는데 달리기부터 배우는’ 격이다.[213]

권의 가능성을 제한하는 정도로 보자면, 비상시라는 상황 요건보다 성인이라는 자격 요건이 그 제한의 정도가 크다고 할 수 있다. 일반인이라도 삼강오상의 법도를 준수할 수 없는 비상시에 처할 수는 있다. 하지만 인용문에서 말하듯이 대현(大賢), 그것도 공자가 인정한 유일한 제자인 안회조차 권을 논할 수 없다면, 일반인이 자신의 주체적인 판단으로 권을 쓸 수 있는 여지는 엄밀히 말해 차단된 것이나 마찬가지이다. 주희는 “만약 대성현이 아닌 일반인이 권을 쓰게 되면, 약간만 착오가 있어도 쉽게 잘못될 수 있다.”[214]고 경고한다. 그 이유는 물론, 성인과 달리 일반인들의 마음은 사욕에 의해 어두워져 사태를 객관적이고 공적으로 판단할 수 있는 역량이 부족하다고 보기 때문이다.

---

211) 『朱子語類』卷37, 問, 權, 地位如何. 曰, 大賢已上.
212) 『朱子語類』卷37, 權是最難用底物事, 故聖人亦罕言之. 自非大賢以上, 自見得這道理合是恁地, 了不得也.
213) 『朱子語類』卷37, 然須是聖人, 方可與權. 若以顔子之賢, 恐也不敢議此. 磨而不磷, 涅而不緇. 而今人才磨便磷, 才涅便緇, 如何更說權變. 所謂未學行, 先學走.
214) 『朱子語類』卷37, 若不是大聖賢用權, 少間出入, 便易得走作.

2.4. 權 행사의 유형

“반경합도”론을 중심으로 “권지시경”론의 의의를 보충하는 종합의 양상을 통해 확인했듯이, 주희는 도덕규범의 현실적 적용 국면에서 도덕규범의 간의 충돌 문제를 가장 핵심적인 문제로 상정한다. 이는 주희가 권의 행사로 평가한 일들의 사례를 통해 확인된다. 하지만 그 사례는 도덕규범 간의 충돌 문제에만 한정되지는 않는다. 여기에서는 주희가 권의 행사로 평가한 사례들과 그와 유사한 사례들을 유형화함으로써, 주희의 권론은 도덕규범의 현실적 적용에 관한 다양한 실천을 포괄한다는 점을 확인하고자 한다.

『논어』「자한」29장에 대한 『주자어류』의 토론에서 권의 예시로 자주 등장하고 있다는 점에서 알 수 있듯이, 주희가 권 행사의 대표적인 사례로 들고 있는 것은 『맹자』에 등장하는 네 가지 일이다. 박성규가 적절하게 지적하고 있듯이, 이 네 가지 일들은 각기 다른 사건이지만 도덕적 추론의 측면에서 유사한 구도를 따른다.[215] 먼저, 이 일들에서는 전형적인 도덕규범 간의 충돌이 드러난다.[216]

물론 이러한 충돌은 행위자가 봉착한 상황적 요인 때문에 야기된다. 「이루 상」17장에서는 형수가 물에 빠져 죽을 위기에 처해있다는 상황이, 「이루 상」26장에서는 부모가 자식을 죽이려고 할 정도로 파탄난 부자 관계라는 상황이, 「양혜왕 하」8장에서는 걸주(桀紂)의 학정으로 인해서 백성들이 매우 고통스러워하고 있다는 상황이, 「공손추 하」9장에서는 형인 관숙과 채숙이 반란을 일으켰다는 상황이 바로 두 가지 도덕적 의무를 동시에 실현될 수 없게 하는 요인이다. 주희는 이 상황에서 권이란 상위의 도덕적 목적에 부합하기 위해[合道] 특정한 도덕적 의무

215) 박성규(2017), 앞의 논문, p. 72.

216) 「이루 상」17장에서는 남녀는 물건을 주고받을 때 신체접촉을 해서는 안 된다는 예법과 물에 빠진 사람을 살려야 한다는 의무가 충돌한다. 「이루 상」26장에서는 부모의 허락을 얻고 결혼해야 한다는 예법과 효의 중요한 실천이 후사를 잇는 것이라는 의무가 충돌한다. 「양혜왕 하」8장에서는 신하는 임금에게 충성해야 한다는 덕목과 도탄에 빠진 백성을 구하는 것이 정치가의 덕목이라는 의무가 충돌한다. 「공손추 하」9장에서는 동생(관중)은 형(관숙과 채숙)을 공경해야 한다는 덕목과 죄인을 처벌하여 국법의 질서를 바로 세워야 한다는 의무가 충돌한다.

를 위배하는 것[反經]을 정당화하는 실천이라고 규정한다.

그러나 이 구도로 주희가 권의 행사로 평가하는 도덕 실천을 모두 포괄할 수 있는 것은 아니다. 먼저, 도덕규범 간의 충돌 상황에서 최선의 처신은 가능하다면 관계된 도덕규범을 동시에 실현시킬 수 있는 절묘한 균형을 찾는 것이다. 그러므로 권의 행사는 이러한 처신이 불가능할 경우 차선으로 선택하는 도덕 실천이라고 평가할 수 있다. 두 도덕적 의무를 동시에 실현한 절묘한 처신의 예는 『맹자』「만장 상」3장에서 찾아볼 수 있다. 순임금의 아우인 상은 형을 죽이려 했을 정도로 흉악한 인물이었다. 그런데 순임금은 즉위하고 나서 아우를 처형하지 않았을 뿐 아니라 그를 제후로 봉하여 지위와 부귀를 누리게 했다. 그러나 동시에 순임금은 따로 관리를 파견하여 상이 직접 정사를 돌보지 못하게끔 조치했다. 주희는 『맹자집주』에서 오역(吳棫)의 말을 인용하며 순임금의 이러한 행위를 공적의 의로써 사사로운 은혜를 폐하지 않고, 또한 사사로운 은혜로써 공적은 의를 해치지도 않은, “인의 지극함이자, 의의 극진함”이라고 평한다.[217] 상의 패륜 행위에도 원한을 드러내지 않고 제후로 봉하여 부귀롭게 한 것을 ‘인의 지극함’으로, 그렇지만 실질적으로 파견된 관리가 그 나라를 다스리게 하고 조세를 납부하게 하여 상의 직접적인 정치 참여를 제한한 점은 ‘의의 극진함’을 실현한 것으로 본 것이다.[218] 주희의 해석에 따르면 「만장 상」3장에서 성인의 사려 깊은 처신으로 인해 도덕규범 간의 충돌은 해소되고 관계된 도덕적 의무들은 모두 실현되었다.

주희가 「만장 상」3장과 유사한 방식으로 해석하는 대목은 앞서 분석한 바 있는 『논어』「자로」18장의 ‘직궁의 일화’이다. 주희는 부자가 서로를 숨겨주는 행위를 “천리(天理)와 인정(人情)의 지극함”이라고 평가한다.[219] 주희는 주석에서 사량좌(謝良佐)의 해설을 인용하는데, 여기에

---

217) 『孟子集註』「萬章章句 上」3, 吳氏曰, 言聖人不以公義廢私恩, 亦不以私恩害公義. 舜之於象, 仁之至, 義之盡也.

218) 『朱子語類』卷58, 或問, 仁之至, 義之盡, 是仁便包義, 何如. 曰, 自是兩義, 如舜封象於有庳, 不藏怒宿怨而富貴之, 是仁之至. 使吏治其國而納其貢稅, 是義之盡. 因擧明皇長枕大被, 欲爲仁而非仁云云.

219) 『論語集註』「子路」18, 父子相隱, 天理人情之至也.

서 사량좌는 『맹자』「진심 상」35장의 일화가 이 대목의 함의와 유사하다고 해석한다.

> 리를 따르는 것이 정직이니, 아버지가 자식을 위해 숨겨주지 않고, 자식이 아버지를 위해 숨겨주지 않는 것이 리에 따르는 것인가? 고수가 사람을 죽였다면 순은 몰래 고수를 업고 도망하여 바닷가로 살았을 것이다. 이때 부모를 사랑하는 마음이 무엇보다 앞서니, 정직하냐 정직하지 않느냐를 어느 겨를에 따지겠는가.[220]

주희는 기본적으로 사량좌의 해석을 수용하면서 이들의 행위를 리와 인정의 가치 모두를 실현한 행위로 평가한다. 법질서 수호와 가족적 정감 간의 대립이라는 후대의 논점은 주희에게 문제시되지 않는다. 주희는 「진심 상」35장에 대한 토론을 통해 성인의 마음에서는 법와 리가 서로 어긋나지 않는다는 입장을 피력한다.[221] 그러므로 주희의 관점에서 「자로」18장과 「진심 상」35장은 성인이 탁월한 역량을 발휘하여 도덕규범 간의 충돌을 해소하고 연관된 도덕적 의무를 충실히 수행한 사례이다. 물론 주희가 이 대목을 성인이 권을 행사한 사례라고 지목한 것은 아니다. 그러나 권 행사의 전형적인 사례가 앞서 논한 도덕규범 간의 충돌이라는 점을 염두에 둘 때, 이에 관한 최선의 해법은 모든 도덕적 의무를 실현할 수 있는 절묘한 처신을 모색하는 것이라고 볼 수 있다.

다음으로 주희는 상황의 변화와 인지상정에 따른 예법의 유연한 적용, 즉 '곡례(曲禮)'의 문제를 권과 유사한 도덕 실천으로 평가한다. 주희는 도덕적 문제 상황에는 일상시와 비상시가 있다고 말한 것과 유사하게, 예법의 적용에도 일상시와 비상시의 구분이 있다고 말한다. "예에는 경(經)이 있고, 변(變)이 있다. 경이라는 것은 일상시이며, 변이라는 것은 일상시의 변화이다. 선유들은 곡례(曲禮)로 변례(變禮)에 대처했으나, 모든 것을 변례로 보아서도 안 된다."[222] 주희가 여기에서 말한 경례(經禮)

220) 『論語集註』「子路」18, 順理爲直. 父不爲子隱, 子不爲父隱, 於理順邪. 瞽瞍殺人, 舜竊負而逃, 遵海濱而處. 當是時, 愛親之心勝, 其於直不直, 何暇計哉.
221) 『朱子語類』卷60, 法與理便卽是人心底. 亦須是合下有如此底心, 方能爲是權制.
222) 『朱子語類』卷85, 禮有經, 有變. 經者. 常也. 變者, 常之變也. 先儒以曲禮爲變禮, 看

와 곡례(曲禮) 혹은 변례(變禮) 사이의 충돌에 관해서는 다양한 사례를 찾아볼 수 있다. 아래에서 주희는 정례와 변례를 구별하며 시대와 변화에 따른 예법 적용의 변화를 인정한다.

> 공자는 아들인 백어에게 이혼한 어머니의 상을 치르도록 했다. 그렇지만 [자사는 아들인] 자상에게는 이혼한 어머니의 상을 치르도록 하지 않았다. 자식은 조상의 뜻을 계승하여 조상과 한 몸이 된다. 그러나 이혼한 어머니는 이미 조상에게 죄를 범하였으므로 조상의 사당에 들어올 수 없으니 이혼한 어머니의 상을 치르지 않는 것이 예이다. 공자의 시대에는 사람들이 [이혼한 어머니의] 상을 치렀기 때문에 백어와 자사에게 상을 치르도록 한 것이지만, 자상의 시대에는 사람들이 [이혼한 어머니의] 상을 치르지 않았기 때문에, 자상은 법을 따라서 상을 치르지 않은 것이다. 실제로는 자상의 경우가 정례이며 공자의 경우는 변례가 된다. 따라서 『예기』「단궁」에서 다음과 같이 말한 것이다. "도에 비추어 높여야 할 것은 따라서 높이시고, 도에 비추어 깎아내려야 할 것은 따라서 깎아내리셨다."[223]

주희는 이혼한 어머니의 상을 치르지 않는 것이 정례(正禮)라고 주장한다. 하지만 공자는 아들인 백어에게 이혼한 어머니의 상을 치르도록 했다. 주희는 공자의 예는 변례로 당대 사람들의 풍습에 따랐을 뿐이라고 설명한다. 이는 공자 또한 정례가 무엇인지 알고 있었지만, 동시대 사람들의 보편적인 인정에 따라서 예법을 가감할 줄 알았다고 해석한 것이다. 이처럼 곡례 혹은 변례의 행사가 용인되는 가장 중요한 이유는 시대의 변화와 자연스러운 인정의 향방이다.

주희가 변례의 문제를 중시하는 이유는 경전과 역사 해석의 문제에 한정되지 않는다. 송(宋)은 국가 차원에서 유가의 사상과 의례를 바탕으로 국가 구성원의 생활 윤리를 동일화하려고 노력했다. 하지만 무속과 불교 등이 점유하고 있었던 민간 풍속을 유교식으로 전환하는 과정은 순조롭지 않았다. 송대 말기에 와서야 이러한 정부의 노력이 실효를 거두게 된

來全以爲變禮, 亦不可.

223) 『朱子語類』卷87, 孔子令伯魚喪出母, 而子上不喪者, 蓋猶子繼祖, 與祖爲體. 出母旣得罪於祖, 則不得入祖廟, 不喪出母, 禮也. 孔子時人喪之, 故亦令伯魚子思喪之. 子上時人不喪之. 故子上守法. 亦不喪之. 其實子上是正禮, 孔子卻是變禮也. 故曰, 道隆則從而隆, 道汙則從而汙.

다.[224] 때문에, 기존의 민간 풍속을 유지하고 있는 부모 세대와 이를 유가의 예법으로 전환하고자 하는 자식 세대의 신념 차이로 인한 갈등이 발생하는 것은 당대에 보편적인 현상이었다. 곡례의 문제는 이처럼 주희 시의성 있는 도덕적 문제 상황에 대한 응답이었다. 다음의 문답은 그 일면을 보여준다.

> 묻기를. "부모가 돌아가시기 전에 승려와 도사를 쓰라는 유언을 남기셨다면 어찌해야 하겠습니까?"
>
> 선생께서 답하셨다. "매우 난처한 문제이다."
>
> 다시 묻기를, "부모의 유언을 따르지 않아도 되겠습니까?"
>
> 선생께서 답하셨다. "자식 된 사람의 마음에는 차마 어쩌지 못하는 바가 있다. 이러한 경우는 자세히 헤아려보아야 한다."[225]

이 상황에서 아들은 부모님의 뜻을 따르는 경우 유가적 예법에 따라 장례를 치를 수 없게 되며, 유가적 예법에 따라 장례를 치르게 되면 부모님의 유지를 받들지 못하게 된다. 주희의 관점에 따르면, 유가적 예법에 따라 장례를 치르는 것이 정례에 해당함은 분명하다. 하지만 이와 같은 상황에서는 인정(人情)에 따라 정례를 변용해 적용하는 것 또한 용인할 수 있다는 생각을 드러내고 있다. 이는 변례의 실행에 해당할 것이다. 경전과 역사에 등장하는 권 행사의 사례는 성인의 탁월한 도덕적 실천으로 묘사되지만, 변례의 실행은 보통 사람들의 일상적인 문제라는 측면에 주목할 필요가 있다. 주희는 성인의 권을 다른 대안이 없는 필연적이고 합리적인 도덕 실천이라고 본다. 하지만 일상에서 변례를 적용하는 일은 "매우 난처한 문제"이다. 주희가 스스로 밝히고 있듯이, 이러한 상황에서

---

224) 송대 중국 생활 윤리의 유교화 확립 과정에 관해서는 다음을 참조. 거자오광, 이등연 외 역(2015), 『중국사상사 : 7세기에서 19세기까지 중국의 지식과 사상』, 서울 : 일빛, pp. 431-475.

225) 『朱子語類』卷89, 或問, 親死遺囑敎用僧道, 則如何. 曰, 便是難處. 或曰, 也可以不用否. 曰, 人子之心有所不忍. 這事, 須子細商量. 이 예시와 관련된 분석은 위정통의 연구를 참조하였다. Wei Cheng t'ung, "Chu Hsi on the Standard and the Expedient" in Chan, Wing-tsit ed.(1986), *Chu Hsi and neo-confucianism*, Honolulu : University of Hawaii Press, pp. 265-267.

는 필연적이고 합리적인 하나의 도덕적 해답을 찾는 것은 불가능하다. 행위자는 자신을 둘러싼 요인을 종합적으로 고려하여 가능한 최선의 처신을 하기 위해 노력할 수 있을 뿐이다.

이제까지 살펴본 권 행사의 실례는 다양하지만, 모두 도덕적 원칙에 충실하다는 점에서는 공통적이다. 하지만 주희는 다분히 현실적인 필요에 따라 도덕 실천을 유예하는 것 또한 권 행사의 한 예시로 제시하기도 한다.

> 군자와 소인의 경우 군자는 등용해야 하고 소인은 내쳐야 한다. 그러나 소인이 쓰이고 있는데 갑자기 군자를 등용하려고 해도 안 된다. 그 뿌리가 이미 깊은데 그것을 제거하려 하면 도리어 해를 입는다. 이런 일은 상황적 요인을 참작하여 속도와 깊이를 헤아려야 한다.[226]

주희가 다른 대목에서 말하고 있듯이, "군자와 소인을 변별하여 군자라면 나아가게 하고 소인이라면 내치는 것이"[227] 정당한 도리, 즉 경이다. 하지만 현실 정치에서 이 원칙만을 고수한다면 아무런 성과도 없이 도리어 정적에 의해 자신이 해를 입을 가능성도 있다. 주희는 이런 상황에서는 현실적 타협을 하는 것 또한 권으로써 용인된다고 말하는 것이다. 이는 도학의 영수로서 평생 당쟁의 한 가운데에서 박해받았던 자전적인 경험과 무관하지 않을 것이다. 그러나 동시에 주희는 권을 빌미로 현실적 타협을 긍정하다가 경의 본질적 가치를 훼손하는 상황을 경계한다.

> 오늘날 사람들이 이를 이해하지 못하고, [권에만 의거하여] 도리어 소인이라고 모두 내칠 수 없다고들 말한다. 그러나 그들을 모두 방출해야 하니, 이처럼 하지 않으면 도리어 사람을 해치게 된다. 자고로 진정 이와 같은 방식으로 일을 처리하려 하는 자는 끝내 늘 행하는 도리를 그르다고 여길 것이니, 만약 군자와 소인

---

226) 『朱子語類』卷37, 如君子小人, 君子固當用, 小人固當去. 然方當小人進用時, 猝乍要用君子, 也未得. 當其深根固蒂時, 便要去他, 卽爲所害. 這裏須斟酌時宜, 便知箇緩急深淺, 始得.

227) 『朱子語類』卷37, 且如朝廷之上, 辨別君子小人, 君子則進之, 小人則去之, 此便是正當底道理.

이 항상 같이 나아간다면 되겠는가?[228]

현실적 타협에 대한 주희의 견해는 일견 명확하지 않아 보인다. 현실적 타협을 해야 할 상황과 도덕적 원칙을 관철해야 할 상황을 구별하는 기준이 무엇인지의 문제는 차치하고서라도, 도덕적 의무의 이행과 생존을 위한 현실적 타협 간에 무엇을 중시해야 한다는 것인지 모호하기 때문이다. 하지만 주희의 관점에서 이는 큰 문제가 되지 않는다. 오늘날의 일반적인 인식과 달리, 주희는 현실적 타협 또한 도덕적 목적에서 벗어나지 않는다고 생각했기 때문이다. 주희는 삶보다 의리가 중요하면 의리를 택하고 의리보다 삶이 중요하면 생을 택하는 것이 경중을 저울질하여[權] 중(中)을 취하는 것의 가장 시급한 일이라는 사량좌의 『맹자』「고자상」10장에 대한 논평[229]을 다음과 같이 비판한다.

> 나는 이렇게 생각한다. '의를 버리고 삶을 취한다'는 설은 마땅하지 않다. 소위 '생은 의보다 중요하다'는 것은 의리상 마땅히 살아야 하는 경우니, 의리상 마땅히 살아야 해서 산 것이라면, 어찌 의와 삶이 상대가 되어 경중이 될 수 있겠는가! 또한 비록 산다고 할지라도 무익하다. 이와 같다면 특정한 상황에서 경중을 저울질한다는 것[權]은 이해관계를 따지는 사사로운 것으로 뒤바뀔 것이다. 어찌 중을 취할 수 있다는 말인가?[230]

주희는 사량좌의 설이 의리와 삶을 비교 대상으로 상정하여 둘 간의 가치를 상대 비교하는 것을 저울질, 즉 권으로 보았다고 비판한다. 주희가 보기에 이는 도덕적 의무의 준수보다 생존의 가치를 앞세울 수 있는 그릇된 생각이다. 주희의 입장에서 권이란 도덕적 원칙[義]이라는 절대적인 기준을 바탕으로 삶과 죽음의 가치를 저울질하는 것이다. 그러므로 생존

---

228) 『朱子語類』卷37, 今人不去理會此, 卻說小人亦不可盡去, 須放他一路, 不爾, 反能害人. 自古固有以此而濟事者, 但終非可常行之理. 若是君子小人常常並進, 則豈可也.

229) 『上蔡語錄』卷2, 義重於生, 則舍生取義. 生重於義, 則當舍義取生. 最要臨時權輕重, 以取中.

230) 『朱熹集』卷51, 「答萬正淳」, 愚謂, 舍義取生之說未當. 所謂生重於義者, 義之所當生也. 義當生則生, 豈謂義與生相對而爲輕重哉. 且義而可舍, 則雖生無益矣. 如此, 則所爲臨時權輕重者, 將反變而爲計較利害之私矣, 尙安能取乎中乎.

을 위해 현실적 타협을 하더라도 이는 도덕적 원칙을 포기한 것이 아니라 다른 방식으로 도덕적 원칙을 실현한 것이 된다. 따라서 앞선 사례에서 도덕적 원칙의 준수와 현실적 타협은 모순에 처하지 않는다. “의리상 마땅히” 현실적 타협을 해야 할 필요가 있을 때 권을 행사하는 것은 도덕적 원칙과 배치되지 않기 때문이다.

『맹자』「양혜왕 하」15장에 관한 주희의 해석도 이와 같은 맥락에서 볼 수 있다. 이 대목에서 등문공은 소국인 자국의 처지에서 대국의 압력에 어떻게 대처해야 할지 묻는다. 맹자는 두 가지의 선택지를 제시한다. 국토를 할양하고 다른 땅에 터를 잡아 후일을 도모하는 것, 그렇지 않으면 죽음을 불사하고 국토를 수호하는 것이다. 주희는 “나라를 옮겨 보전하기를 도모하는 것은 권이며, 정도를 지키면서 죽음을 기다리는 것은 의(義)”라고 말하며 자신의 능력을 헤아려서 선택하는 것이 옳다고 말하고 있다.[231] 인용한 문장의 대구(對句)로만 보면 주희가 권과 의의 비교 혹은 선택을 상정하는 듯 보이지만, 전체적인 문맥을 확인하면 그렇지 않다. 주희는 나라를 옮기는 선택 또한 단순한 패퇴가 아니라 전쟁의 참상에서 백성들을 구하고자 하는 도덕적 실천의 일환이라고 해석하기 때문이다.

2.5. 理氣論과 權論의 관계

주희의 권론은 그의 철학적 입장을 대표하는 리기론과 무관하지 않다. 주희의 권론에서 경은 유가적 도덕규범을 의미한다. 주지하듯이, 주희는 도덕규범의 권위를 자연의 운행원리이자 인간의 본성이기도 한 리에서 찾는다. 그러므로 경을 준수하는 일은 곧 리와 본성을 따르는 일과 같다. 도덕규범의 현실적 적용 국면에서 경을 준수하는 것만으로 해소될 수 없는 문제 상황에서는 권을 행사해야 한다. 따라서 권은 해당 상황에서 가장 바람직한 도덕 실천으로 그 목적상에서 유가적 도덕규범의 총체 즉, 의 혹은 도에 부합한다. 이러한 입장을 근거로, 주희는 권을 행사하기 위

231) 『孟子集註』「梁惠王章句 上」15, 蓋遷國以圖存者, 權也. 守正而俟死者, 義也. 審己量力, 擇而處之可也.

해서는 평소 마음의 수양을 통해 상황을 객관적이고 공적으로 판단할 수 있는 역량을 확충하고 도덕규범의 당위성에 대해 투철하게 인식해야 한다고 말한다. 따라서 권을 행사할 수 있는 탁월한 인격이 되는 방법 또한 수양론 일반의 관심과 다르지 않다.

그러나 권의 행사가 요청되는 상황 그 자체는 리기론의 기본적인 입장에 따라 해명할 수 없는 측면이 분명히 있다. “임금은 명령하고 신하는 복종하며, 아버지는 자애롭고 자식은 효도하는 것”이 경이며, 이러한 상황에서 행위자는 자신에게 요구되는 사회적 역할 행동을 수행함으로써 도덕규범을 현실에 적용한다. 하지만 권의 행사가 요청되는 상황은 이러한 구도를 따르지 않는다. 대표적으로 도덕규범 간의 충돌이 문제시되는 상황에서 행위자는 복수의 역할 행동에 동시에 직면하며, 하나의 도덕규범을 따르는 것만으로는 이 문제 상황에 효과적으로 대처할 수 없기 때문이다. 여기에서는 권의 행사가 요청되는 상황을 리기론의 입장으로부터 어떻게 규정하고 있는지를 확인함으로써, 주희의 권론과 리기론의 이론적 접점을 파악하고자 한다.

문제의 구도를 분명히 하기 위해서, 주희의 리기론의 요지를 상기할 필요가 있다. 주희에 따르면, 사물의 질료적 요소는 기(氣)이지만, 그 사물의 존재 근거는 바로 리(理)이다. 따라서 논리적으로 리는 기에 앞선다.[232] 주희는 다음과 같이 말한다. “이 리가 없음에도 이 사물이 있는 일은 없다.”[233], “이 리가 없으면 비록 이 사물이 있어도 이 사물이 없음과 같다.”[234] 그렇다면 구체적으로 리란 무엇인가? 주희는 다음과 같이 리를 규정한다. “천하의 사물에 대해 말하자면, 반드시 각각이 그 ‘소이연(所以然)의 이유[故]’와 ‘소당연(所當然)의 법칙[則]’을 지닌다.”[235] 소이연(所以然)과 소당연(所當然)에 대해서는, 다음과 같은 예시를 통해 그

232) ‘논리적’이라는 한정을 덧붙인 이유는, ‘실제적’인 차원에서 우리는 기를 통해서만 리를 확인할 수 있기 때문이다. 이 문제는 유학자들 사이에서 ‘리기선후(理氣先後)’의 문제로 취급되어왔다. ‘리기선후’ 문제에 관한 주희의 입장은 다음의 참조. 김병환(2018), 『신유학 강의』, 서울 : 휴먼북스, pp. 299-301; 진래, 이종란 외 역(2002), 『주희의 철학』, 서울 : 예문서원, pp. 27-63.

233) 『朱子語類』卷64, 未有無此理而有此物也.

234) 『朱子語類』卷64, 無是理, 則雖有是物, 若無是物矣.

235) 『大學或問』, 至於天下之物, 則必各有所以然之故, 與其所當然之則, 所謂理也.

의미를 파악할 수 있다.

> 예를 들어 부모를 섬김에 있어 마땅히 효성스럽고, 형을 섬김에 있어 마땅히 아우의 도리를 지키는 것 등이 바로 소당연(所當然)의 법칙[則]이다. 그러나 부모를 섬김에 있어 어째서 반드시 효성스러워야 하고 형을 섬김에 있어 어째서 반드시 아우의 도리를 지켜야 하는가? 이것이 바로 소이연(所以然)의 이유[故]이다.[236]

이처럼, 리는 삼강오상의 도덕규범 자체[所當然]이자 그 근거이다[所以然]. 리의 규정 자체에 소당연이라고 하는 도덕적 맥락이 포함되어 있음을 고려할 때, 주희는 도덕규범을 포함한 세계의 모든 존재 즉, 사물을 리기의 범주로 해명하고자 하지만, 그 근본적인 관심은 도덕규범의 당위성과 그 근거를 확인하는 것에 있다고 평가할 수 있다.

리의 중요한 특징은, 사물의 개별적인 리가 독립적으로 존재하지 않는다는 것이다. 주희는 사물의 개별적인 리를 포괄하는 하나의 리가 존재하고 개별 사물의 리는 하나의 리에 속해있는 양태라는 입장을 견지한다. 애초 정이가 말한 '리일분수(理一分殊)'는 이러한 입장을 표현하는 것이다. 이는 개별 사물의 리와 세계 전체의 리를 불가분하게 관계시키는 철학적 입장이 투영된 것이다.[237] 개별 사물의 리와 세계 전체의 리는 그 근원에서 동질적인 것으로 설정된다. "만물이 모두 이 리를 지니고 모든 리들이 하나의 근원에서 나온다. 그러나 그것이 있는 위치가 다르면 그 리의 용(用)이 같지 않다."[238] 주희는 개별적인 리의 근원이 되는 리를 태극(太極) 혹은 천리(天理)라고 부른다. 주희는 만물이 이 천리(天理)의 유행(流行)이라고 말한다. "천리(天理)는 유행한다. 어디를 만져도 모두 천리(天理)이다. 더위가 가고 추위가 오고 강이 흐르고 산이 솟으며 부자간에 친(親)하며 군신 간에 의(義)가 있는 등 모두 이 리가 아닌 것이 없다."[239] 부자와 군신이라는 예를 든 것에서 볼 수 있듯이, 주희가

---

236) 『朱子語類』卷18, 如事親當孝, 事兄當弟之類, 便是當然之則. 然事親如何卻須要孝, 從兄如何卻須要弟, 此卽所以然之故.
237) 김영식(2005), 『주희의 자연철학』, 서울 : 예문서원, p. 45.
238) 『朱子語類』卷18, 萬物皆有此理, 理皆同出一原. 但所居之位不同, 則其理之用不一.

일리[理一]가 나누어진다[分殊]고 보았던 핵심적인 이유는 현실의 다양한 사회적 관계 양상에서 따라야 할 도덕규범을 하나의 원리로 포섭하고자 했기 때문이다.[240] 다음과 같은 발화를 참고할 수 있다. “리는 다만 하나이나, 도리가 같아도 그 직분은 같지 않다. 군신 간에는 군신의 리가 있고 부자 간에는 부자의 리가 있다.”[241]

또한 리의 다른 중요한 특징은, 하나의 사물에는 반드시 하나의 리가 있다는 것이다. 현실적 상황 또한 주희가 말하는 ‘물(物)’의 일종으로, 특정한 상황에서 행위자가 느껴야 할 바람직한 도덕 감정[四端]도 하나이며, 이에 따라 그가 준수해야 할 도덕규범 또한 하나이다. 그러므로 주희의 인간학에서 도덕 실천의 과제는 상황에 따라 바람직한 도덕 감정을 느끼고, 이를 바탕으로 사회적 관계에서 나의 역할과 위치를 인식하여 이에 부합하는 도덕규범을 준수하는 일이 된다. 주희는 다음과 같이 말한다. “처지와 지위가 같지 않으면 그 리의 용(用)은 하나가 아니다. 만약 군주라면 반드시 인(仁)해야 하고, 신하라면 반드시 경(敬) 해야 하고, 자식이라면 효성스러워야 하고, 아버지라면 자애로워야 한다.”[242] 『대학혹문』의 한 대목 또한 이러한 도덕 실천의 구도를 충실히 설명하고 있다.

> 이미 이 물이 있으면, 그것이 바로 이 물이 된 이유로서, 예외 없이 모두 그 각각에 마땅한 법칙이 있어 스스로는 [마땅한 법칙에 따라 행위하는 것을] 어찌할 수 없다. (…) [인의예지의 성은 그 자체로는] 혼연일체인 것으로서 마음속에 있지만, 바깥 사물의 종류에 따라 적절하게 느끼고 응답한다. 각각에 담당하는 분야

239) 『朱子語類』卷40, 天理流行, 觸處皆是. 暑往寒來, 川流山峙, 父子有親, 君臣有義之類, 無非這理.

240) 이는 애초 정이가 장재의 「서명(西銘)」을 보편윤리[仁]과 차등윤리[分]의 조화 문제를 다룬 글로 보고 이를 리일분수(理一分殊)의 관점에서 읽어야 한다고 주장했을 때부터 내재된 논점이었다. 「서명」을 중심으로 한 리일분수의 해석사에 관해서는 다음의 논문을 참조. 이승환(2018), 「리일분수(理一分殊) 담론의 사회・현실적 의미와 기능-성리학의 신분제 정당화 문제를 중심으로」, 『철학연구』, 57, 고려대학교 철학연구소, pp. 7-18.

241) 『朱子語類』卷6, 理只是這一箇, 道理則同, 其分不同. 君臣有君臣之理, 父子有父子之理.

242) 『朱子語類』卷18, 但所居之位不同, 則其理之用不一. 如爲君須仁, 爲臣須敬, 爲子須孝, 爲父須慈.

[攸主]가 있어 [사물의 종류에 따라 적절하게 느끼고 응답하는] 것을 어지럽히는 일은 불가능하다.[243] (…) 또한 다음으로 내 몸에 접촉하는 것으로 살펴보면, 군신·부자·부부·장유·붕우라는 불변의 인간관계가 있다. 이들에는 각각 모두 반드시 마땅한 법칙이 있고, 스스로는 [마땅한 법칙에 따라 행위하는 것을] 어찌할 수 없다. 이것이 이른바 리이다.[244]

이와 같은 리기론의 구도에 따르면, 도덕적 실패의 원인은 하나의 상황에 직면해 마땅한 도덕 감정과 역할 행동이 무엇인지 파악하지 못하기 때문이다. 물론 그 요인은 기질(氣質)에서 유래한다. 천리(天理)로부터 유래한 선한 본성은 이미 나 자신에게 갖추어져 있지만, 태생적인 한계와 사사로운 욕망[私欲]으로 인한 기질(氣質)의 혼탁이 본성의 온전한 실현을 가로막는다는 것은 주희가 도덕적 실패를 설명하는 일반적인 방식이다. 사사로운 욕망이 도덕 감정의 발출과 역할 행동의 측면에서 바람직한 인식을 가로막게 되기 때문에 인간은 리와 본성에 근거한 도덕적 실천에 이르지 못하게 된다.

그러나 기질에 의한 사욕의 문제가 아닌, 상황적 요인이 도덕적 실패의 원인이 되는 경우 또한 있다. 주희의 권론에서 주로 문제시되는, 도덕 규범 간의 충돌이 대표적이다. 이 상황에서 행위자는 한 시점에서 두 가지 이상의 역할 행동을 동시에 수행할 것을 요구받는다. 이는 인간이 한 가지의 역할, 앞선 인용문에 따르자면 “처지와 지위”를 갖는 것이 아니기 때문이다. 인간은 누군가의 부모인 동시에 누군가의 자식이기도 하며, 누군가의 친구인 동시에 누군가의 신하이기도 하다. 예를 들어 부모인 동시에 자식인 행위자가 한 상황에서 부모의 역할 행동과 자식의 역할 행동을 동시에 요구받게 되는 경우, 어떻게 바람직한 도덕적 처신을 할 수 있는가? 또한 처지와 지위에 따른 역할 행동의 수행 측면이 아니더라도, 한 상황에서 복수의 도덕적 의무가 상충하는 상황이 있을 수 있다.

---

243) 사물의 양상에 따라 인의 단서인 측은지심(惻隱之心), 의의 단서인 수오지심(羞惡之心), 예의 단서인 사양지심(辭讓之心), 지의 단서인 시비지심(是非之心)을 발출하는 일원적인 경로를 어지럽힐 수 없다는 것이다.

244) 『大學或問』, 旣有是物, 則其所以爲是物者, 莫不各有當然之則, 而自不容已. (…) 渾然在中, 隨感而應, 各有攸主, 而不可亂也. (…) 又次而及於身之所接, 則有君臣父子夫婦長幼朋友之常. 是皆必有當然之則, 而自不容已, 所謂理也.

만약 한 상황에서 인의 본성에서 유래한 측은지심(惻隱之心)과 예의 본성에서 유래한 사양지심(辭讓之心)을 동시에 느끼게 되는 경우를 생각해 보자. 이런 경우에 도덕적으로 바람직한 처신은 어떠해야 하는가?

하지만 앞서 개괄한 리의 특징에 의하면, 주희 권론의 문제 상황을 설명하는 데에는 적지 않은 난점이 따른다. 이제까지 논한 바와 같이, 권의 행사가 요청되는 상황은 사회적으로 바람직한 역할 행동 혹은 도덕규범이 서로 충돌하는 사태에 해당한다. 이를 주희의 언어로 바꾸어 말한다면, 리와 리가 충돌하는 사태라고 말할 수 있을 것이다. 그러나 주희는 모든 도덕규범이 천리(天理)의 유행과 마찬가지로 하나의 원리 아래에 포섭된다고 보았으며[理一分殊], 동시에 한 상황에 적합한 리는 하나뿐이라고 주장한다. 따라서 리의 일반적인 용법 안에서는 한 상황에서 복수의 리가 충돌하는 사태를 설명할 수 없게 된다. 물론 주희가 리의 충돌 혹은 대립을 상정하지 않는 이유는 리에 부여하는 지고한 도덕적 가치 때문이다.

그렇다면 주희는 리의 일반적인 용법을 통해 권론의 문제 상황을 만족스럽게 설명할 수 없다는 점을 인식하고 있었을까? 주희는 권을 해설하는 대목에서 "권은 도리 위에 그보다 더 중한 도리가 있는 것"[245]이라고 말한 바 있다. 또한 "사태에는 완급이 있고 리에는 대소(大小)가 있다. 이러한 경우는 모두 권으로 헤아려야 한다"라고 말한다.[246] 이는 최소한 주희가 권의 문제 상황은 리의 일반적인 용법만으로 설명하기 어려운 사태라는 점을 인식하고 있었음을 보여준다. 따라서 주희는 권의 행사가 요청되는 상황을 설명하기 위해 리가 실현되는 일반적인 양상과 특수한 양상을 구분하게 된다. 리에는 정(正)과 권(權)이 있다고 말하는 아래와 같은 대목이 대표적이다.

> 서거보가 물었다. "'격물궁리'라고 하는데, 그러나 리는 원래대로 해도 되고 이렇게 해도 된다는 것이 있지요?"
>
> 선생님께서 답하셨다. "꼭 그렇게 볼 필요는 없다. 리에는 정(正)이 있고 권(權)

245) 『朱子語類』 卷37, 權處是道理上面更有一重道理.
246) 『朱子語類』 卷37, 事有緩急, 理有小大, 這樣處皆須以權稱之.

이 있으며 가르치거나 배우는 자는 먼저 정(正)에 임해야 한다. 예를 들어 아내를 얻을 때는 반드시 자기 부모에게 고해야 하는 것은 배우는 사람이 정(正)으로 준수해야만 하는 것이다. 고하지 않고 아내를 얻는 것은 본래 좋지 않지만, 그 좋지 않은 상황에는 정(正)과는 다른 방식을 고려해야하는 것이다. 가령 군주를 섬긴다면 그 악을 고치게 하여 군주를 바른 길로 이끄는 것이 정리(正理)이다. (…) 공자가 '나라에 도가 없을 때는 행동은 바르게 하되 말은 겸손해야 해야 한다'라고 말하였듯이 춘추시대에도 그것이 [정리(正理)였음에] 틀림없다. 지금은 정리(正理)를 이해하지 않고 성인의 책에 '권'이라는 말이 있는 것을 보자마자, 거기서 굳게 준수해 흔들리지 않으려고 하지 않고, 머지않아 반드시 행동까지도 비굴하게 되어 버리는 것이다. 이러한 풍습은 절강학파에서 매우 번성하여 특히 염려하여야 한다.247)

주희는 『맹자』「만장 상」2장에 등장하는, 부모의 허락없이 결혼을 한 순임금의 행위를 권을 행사한 것으로 풀이한다. 여기에서는 이를 리의 정(正)이 아니라 권(權)이 실현된 것이라고 말한다. 주희의 설명에 따르면, 리의 정(正)은 경을 준수해야 하는 상황에 해당한다. 주희는 리의 정을 따를 수 없는 상황 즉, 리의 권은 곤란하고 좋지 못한 상황이지만, 그런 상황에 봉착한 때에는 합당한 도덕적 고려 즉, 권을 행해야 한다고 말한다. 인용문의 두 번째 예시는 권을 행사한다는 명분으로 도덕규범을 자의적으로 해석하고 적용하는 세태를 비판하기 위해 제시된 것이다. 여기에서 리의 정은 어떠한 상황에서도 군주의 잘못을 지적해야 하는 신하의 의무를 가리킨다. 주희는 사람들이 권을 빙자하여 이러한 신하의 의무를 방기하고 군주의 눈에 들고자 비굴한 행위까지도 서슴지 않는다고 비판한다.

리의 권에 관한 논의는 주희의 윤리 사상에서 도덕적 실패의 요인을 기의 측면에 국한하는 일반적인 시각에 중요한 문제를 제기한다. 도덕적 실패는 기질의 한계에 의한 사욕의 문제뿐만 아니라, 리 자체의 특수한

247) 『朱子語類』卷15, 居甫問, 格物窮理, 但理自有可以彼此者. 曰, 不必如此看, 理有正, 有權. 今學者且須理會正. 如娶妻必告父母, 學者所當守. 至於不告而娶, 自是不是, 到此處別理會. 如事君匡救其惡, 是正理. (…) 如孔子說, 危行言孫, 當春秋時亦自如此. 今不理會正當處, 纔見聖人書中有此語, 便要守定不移, 駸駸必至於行孫矣. 此等風俗, 浙江甚盛, 殊可慮.

실현 양상에서 행위자가 상황을 적절하게 판단하지 못하는 것에 의해서도 야기될 수 있다는 점을 알려주기 때문이다. 물론, 이는 주희가 리의 일반적인 실현 양상으로 설정한 철학적 요소로 인해 발생하는 부차적이고 특수한 문제에 해당한다. 리기론의 시각으로 볼 때, 주희의 권론은 도덕적 규범 간의 충돌, 즉 리와 리의 충돌을 리의 일반적인 실현 양상으로 설명할 수 없다는 사태에서 출발한다.

3. 朱熹 權論의 난점

3.1. 權과 時中의 동일시

주희가 권 행사의 상황 및 자격 요건을 설정하는 이유는 도덕규범의 지고한 가치가 권의 행사를 빌미로 침해되는 사태를 우려하기 때문이다. 그러나 이러한 주희의 논변은 권론의 다른 논점과 배치될 뿐만 아니라, 주희의 권론을 현대적인 윤리 사상으로 재조명하는 국면에서 적지 않은 난점이 되기도 한다.

진량과의 논전 그리고 제자들과의 토론을 통해 확립된 주희의 권론은 만년까지 일관적인 논지를 보인다. 특히, 권 행사의 상황·자격 요건에 관한 입장, 즉 경은 평상시에 권은 비상시에 행사해야 할 도덕 실천이라는 입장과 권은 성인만이 행사할 수 있다는 입장은 실천적인 측면에서 권론의 요지라고 할 수 있다. 주희는 1194년, 그가 65세에 올린 상소문에서도 이러한 입장을 견지한다.

> 천하의 일은 평상적인 것[常]과 변하는 것[變]이 있어서, 일에 대처하는 방법에는 경과 권이 있습니다. 임금과 신하, 부자간의 지위가 변하지 않는 것은 일정한 일이니, 임금이 명령하고 신하가 실행하며, 아버지가 전수하고 아들이 계승하는 것은 도의 경(經)입니다. 그런데 불행한 일이 발생하여 평상시 그대로일 수 없게 되면 변한 것이라고 하고, 그런 상황에 대처하는 방식은 온전히 경에서 나올 수는 없는데, 그것이 이른바 권입니다. 평상시에 경을 지켜야 하는 것에는 성현도 예외가 없고 보통 사람들 또한 가능한 일입니다. 그러나 비상시에 권으로 처신하는 일은 대성과 대현이라야 그 올바름을 잃지 않을 수 있으며, 보통 사람들은 여

기에 미치지 못합니다. 그래서 공자께서 말하기를 “함께 설 수는 있어도 함께 권을 행할 수는 없다”라고 하셨습니다. 이는 권을 행사하는 것이 그만큼 어렵다는 것을 말한 것입니다.[248]

이 상소문에서 나타나는 경과 권에 관한 규정, 권의 상황적·자격적 요건을 제한하는 논변, 『논어』「자한」29장에 관한 해석은 모두 앞서 분석했던 내용과 같다. 주희는 인용문의 마지막 문장을 통해 권론의 주요한 문제의식을 다시 한번 천명한다. 주희의 권론에서 중요한 사항은 “권을 행사하는 것이 그만큼 어렵다는 것”을 확인하는 것이다. 그러나 주희 권론의 이러한 문제의식으로 인해 그 세부적인 논지 간에 정합성을 문제 삼을 수밖에 없는 대목이 출현하게 된다. 권은 비상시에만 행사할 수 있다는 입장과 권과 시중의 문제를 동일한 것으로 해석하는 것이 대표적이다.

주희는 권과 시중의 문제를 동일한 것으로 해석하는 정이의 논지를 계승한다. “권은 시중(時中)이다. 중(中)에 들어맞지 않으면 권이 될 수 없다.”[249] 그리고 정이와 마찬가지로, 저울질이라는 권의 원형적인 의미로부터 권과 시중의 문제가 일치한다는 논지를 도출해낸다.[250]

---

248) 『朱熹集』卷46, 「甲寅行宮便殿奏箚一」, 天下之事有常有變, 而其所以處事之術有經有權. 君臣父子, 定位不易, 事之常也. 君令臣行, 父傳子繼, 道之經也. 事有不幸而至於不得盡如其常, 則謂之變, 而所以處之之術不得全出於經矣, 是則所謂權也. 當事之常而守其經, 雖聖賢不外乎此, 而衆人亦可能焉. 至於遭事之變而處之以權, 則唯大聖大賢爲能不失其正, 而非衆人之所及也. 故孔子曰, 可與立, 未可與權. 蓋言其難如此.

249) 『朱子語類』卷37, 又曰, 權是時中, 不中, 則無以爲權矣.

250) 주희의 제자인 진순 또한 주자학의 개념 사전이라고 할 수 있는 『북계자의』에서 권을 시중(時中) 혹은 중(中)으로 풀이하면서 권과 시중의 문제가 동일하다는 논지가 널리 알려지게 되었다. 진순의 풀이는 이하에서 서술할 주희의 논지를 충실히 계승하고 있다. “권은 때에 따라 적절히 조치하는 것이다. [『중용』에서] “군자는 상황에 맞게 처신한다[時中]”고 말했듯이, 時中이 곧 권이다.” (『北溪字義』「經權」, 權, 只是時措之宜. 君子而時中, 時中便是權); “묻기를, “권과 중은 어떤 차이가 있습니까?” 대답하기를, “중을 알고 난 뒤에 권을 행할 수 있고, 권을 통해서만이 중을 얻을 수 있다. 중이란 리의 당연히 그러해야 하는 바를 의미하는 것으로 지나침도 없고 모자람도 없는 상태이다. 권이란 사리를 헤아려 당연히 그러해야 하는 바를 얻어 지나침도 모자람도 없게 하는 것이다.” (『北溪字義』「經權」, 問權與中何別. 曰, 知中然後能權, 由權然後得中. 中者, 理所當然而無過不及者也. 權者, 所以度事理而取其當然, 無過不及者也.)

"권이란 곧 의(義)를 말합니까?"라고 묻자, "권은 의의 용(用)이다"라고 대답하였다. "중(中)이란 곧 시의적절[時措之宜]한 조치를 말합니까?"라고 묻자, "의로써 권을 행한 뒤에 중을 얻게 된다. 의는 저울과 비슷한데, 권은 저울에 달아 무게를 재는 것이고 중은 측정대상이 평형을 이루게 된 것이다."라고 대답하였다.[251]

주희는 여기에서 의(義)와 권(權) 그리고 중(中)의 관계를 측정의 비유를 활용해 설명한다. 의는 저울에 해당한다. 즉, 경과 권 모두 의라는 도덕적 표준에 부합하고자 하는 실천이다. 권은 저울질하는 행위를 나타낸다. 중은 저울질, 즉 권의 결과 도덕적 표준에 부합하게 된 상태를 나타낸다. 주희는 이 구도를 다소 보완한 측정의 비유를 다음과 같이 제시한다.

"권이 저울의 추라면 경은 저울대이겠습니까?"라고 묻자, 선생이 대답하였다. "이처럼 사물에 비유하면 쉽게 알기 어렵다." 잠시 후 말하였다. "저울이 평형을 이루어 조금이라도 더할 수 없는 것, 이것이 경이다. 그러다 사물이 더해지면 저울이 한쪽으로 올라가게 되는데, 이때 무게를 덜고 더하는 것이 권이다. 그 결과 예전처럼 다시 평형을 이루는 것이 바로 '합도(合道)'이다. 그러므로 '반경(反經)' 또한 모름지기 '합도(合道)'가 되는 것이다."[252]

이 비유에서는 저울질의 단계를 세분하고 있을 뿐 아니라 "반경합도"의 구도와 비교하기 때문에 주희의 권론에서 전제하고 있는 저울질의 이미지를 구체적으로 파악할 수 있게 한다. 주희에 의하면 경이란 저울이 평형을 이루어 상황의 저울질 즉, 권의 개입이 필요치 않은 경우이다. 그러나 저울대에 사물이 더해져 저울의 한쪽이 올라가거나 내려가는 경우 즉, 경을 준수하는 것만으로 해소할 수 없는 도덕적 문제 상황에 직면하면 무게를 덜고 더해 저울의 평형을 맞추듯이 권을 행사하여 특수한 상황에 대처해야 한다고 말한다. 이러한 저울질 과정을 거쳐 저울이 평형

251) 『朱子語類』卷37, 權便是義否, 曰, 權是用那義底. 問, 中便是時措之宜否, 曰, 以義權之, 而後得中. 義似稱, 權是將這稱去稱量, 中是物得其平處.
252) 『朱子語類』卷37, 稱得平, 不可增加些子, 是經, 到得物重衡昂, 移退是權, 依舊得平, 便是合道, 故反經亦須合道也.

을 이루게 되는 단계가 “반경합도”에서 “합도”에 해당한다. 앞선 측정의 비유에서 중은 측정대상이 평형을 이룬 상태였으므로, 주희는 중을 “반경합도”에서 “합도”의 국면과 유사한 것으로 이해했음을 알 수 있다.

하지만 시중 혹은 중의 문제[253]를 “반경합도”론에 기반한 주희의 권론과 접속시키는 일은 비유적으로는 달성되었을지라도 논리적으로는 난점이 있다. 주희 자신이 설명하듯이 시중이나 중은 매 순간 시의적절한 도덕적 처신을 모색하는 역량을 가리키지만, 주희는 평상시에는 경을 준수하고 비상시에만 권을 쓸 수 있다고 일관적으로 주장하고 있기 때문이다. 종합해서 말하자면, 시중의 문제에서 평상시와 비상시의 구분은 무의미하다. 그러므로 권과 시중의 논의를 밀접하게 관계시킬수록 평상시와 비상시를 철저히 구분하여 경과 권을 사용해야 한다는 주희의 권론에서 볼 때 논리적 난점은 더욱 배가된다.[254]

이러한 모순이 발생하는 이유는 기본적으로 경과 권의 엄격한 구별을 전제한 채로 주희의 권론이 성립하고 있기 때문이다. 시공간적 맥락과 무관한 절대적이고 영원한 도덕규범 즉, 경과 시중은 애초 성격을 달리하는 개념이다. 나아가, 경전에 등장하는 권의 용례들, 특히 『맹자』에 등장하는 권의 용례들을 일원화하기 때문이다. Ⅱ장에서 보았듯이, 『맹자』「이루 상」17장의 권은 도덕 규범 간의 충돌과 그 해소라는 맥락에

253) 주희는 권론에서 시중과 중을 매 순간 도덕적으로 시의적절한 처신을 모색한다는 의미에서 특별한 구별 없이 쓰고 있다. 하지만 주희의 여타 논변에서, 특히 『중용』의 해석과 관계된 논변에서 둘은 구별되는 개념이다. 주희는 기본적으로 중을 미발(未發)에서의 치우치지 않음으로, 시중을 이발(已發)에서의 치우치지 않음으로 본다. “중(中)에 있음은 아직 움직이지[動] 않을 때의 적합한 곳이고 시중(時中)은 시중은 이미 움직일 때의 적합한 곳이다.”(『朱子語類』卷62, 在中者, 未動時恰好處, 時中者, 已動時恰好處.) 그러므로, 미발의 함양을 바탕으로 이발의 구체적인 현실에서 탁월한 도덕적 역량을 발휘할 수 있다는 수양론의 일반적인 입장에 따라 시중의 역량은 중에 기반한다. 다음과 같은 언급이 전형적이다. “만약 중을 추궁해 보면, 희로애락(喜怒哀樂)의 미발의 중에서 비롯하여 시중의 중이 된다. 미발의 중은 체이고 시중의 중은 용이다.”(『朱子語類』卷62, 若推其中, 則自喜怒哀樂未發之中, 而爲時中之中未發之中是體, 時中之中是用.)

254) 주희의 권론을 이와 같은 측면에서 비판하는 것은 명대의 고공(高拱)이다. 고공은 권을 상황에 임해서 정확하게 저울질하여 합당한 결론을 얻은 행위를 지칭한다고 규정한다. 이는 시중의 측면에 초점을 맞추어 권을 규정한 것이다. 그러므로 평상시와 비상시를 나누어 각각 경과 권을 배속시키는 주희의 권론에 비판적이다. 고공의 권론에 대해서는 조기빈의 연구를 참조. 趙紀彬(1991), 『困知二錄』, 北京 : 中華書局, pp. 282-302.

서 논의되지만, 「진심 상」26장의 권은 매 상황에서의 시의적절한 처신, 즉 시중의 맥락에서 논의된다. 주희는 이와 같은 맥락의 차이에 유념하지 않았던 것으로 보인다. 다음과 같은 문답이 이 논점을 다루고 있다.

> 문(們)이 물었다. "[『맹자』의] '자막(子莫)이 중(中)을 잡았다.'라고 한 데에 정자(程子)은 '경은 곧 권이다'라고 해설하였는데, 그렇다면 '권'자는 바다처럼 너무 넓은 의미를 가지게 됩니다. 이를테면 '시의적절한 조치[時措之宜]'라고 하는 것은 일마다 자연스러운 중이 있으니, 그렇다면 일마다 권을 쓴다는 말과 같습니다. 하지만 맹자가 형수가 물에 빠졌을 때는 손으로 구해야 한다고 말할 때의 '권'자는 모름지기 분별이 있습니다." 이에 선생께서 다음과 같이 말하였다. "'집중무권(執中無權)'의 '권'자는 조금 가벼워 이처럼 말해도 괜찮다. 하지만 형수가 물에 빠졌을 때는 손으로 구해야 한다고 말할 때의 '권'자는 무거우니 또한 깊고 얕음이 있는 것이다.[255]

제자는 「이루 상」17장의 권과 「진심 상」26장의 권을 같은 의미를 가진 개념으로 보았을 때, 권에 관한 스승의 기본 입장과 배치된다는 점을 적절하게 지적하고 있다. 시중을 권이라고 본다면 매 상황에서 권을 써야 한다는 결론에 이르게 되는데, 이는 경의 준수를 우선해야 한다는 주희의 입장과 배치될 뿐 아니라 「이루 상」17장의 맥락과도 어긋난다. 이 질문에 대해 주희는 구체적인 답변을 제시하지 않은 채, 권의 두 용례 사이에 무겁고 가벼움 혹은 깊고 얕음의 차이가 있다고 말할 뿐이다. 이는 주희가 『맹자』에 등장하는 권의 용례들을 기본적으로 유사 개념으로 인식하고 있었음을 보여준다.

이러한 문제는 시중이 주요 주제로 논의되는 『중용』에 대한 논의와 결부되었을 때 그 난점이 더욱 부각된다. 주지하듯이, 주희는 '중용(中庸)'의 용을 평상(平常)으로 해석한다. 다시 말해서, 공자를 비롯한 성인의 모든 처신은 영원하고 변함이 없는 일상적인 도덕 실천 즉, 평상에 입각해 있다.[256] 하지만 이와 같은 해석은 권론에서 평상과 비상을 첨예

---

255) 『朱子語類』卷37, 們問, 子莫執中, 程子之解經便是權, 則權字又似海說. 如云, 時措之宜, 事事皆有自然之中, 則似事事皆用權. 以孟子嫂溺援之以手言之, 則權字須有別. 曰, 執中無權, 這權字稍輕, 可以如此說. 嫂溺援之以手之權, 這權字卻又重, 亦有深淺也.

하게 구분했던 입장과 다시 배치된다. 아래와 같은 문답이 이 논점을 다루고 있다.

> 도의 상과 변통에 대해서 물었다. 『중용혹문』을 거론하며 어떤 이가 물었다. "상을 지킨다는 것은 그 자체로 옳습니다. 그러나 지키지 못할 경우에는 변통이 되니, 일정함을 확고하게 지킬 수는 없습니다. 변통이 리에 부합하여 분명하게 이처럼 행한다면 여전히 상입니까?" 또한 물었다. "일전에 경과 권에 관해서 설명하실 때, '평상이란 다만 하나의 평상이며, 변화란 다만 하나의 변화이다'라고 말하셨는데, 『중용혹문』에서는 '요순의 선양과 탕무의 정벌에 이르기까지 그 변화가 무궁하지만 또한 어느 곳에서든지 평상이 아님이 없다'라고 언급하신 것처럼 또한 이 모두가 평상이라고 하시니, 어째서입니까? 선생님께서 답하셨다. "이는 그가 부득이한 국면에 도달하여 변화를 취했다고 한 것이다. 변화가 옳음을 취하면 여전히 평상이지만, 여전히 하나의 변화이다.257)

질문자는 평상에 관한 주희의 설명이 권론과 『중용』 해석에서 일관적이지 않다는 점을 지적한다. 그중에서도 문제가 되는 사항은 요순의 선양과 탕무의 정벌과 같은 정치적 격변에 대한 평가이다. 권론에서 이는 경을 준수하는 것만으로 대처할 수 없는 예외적인 사태, 즉 비상시로 규정되지만 『중용혹문』에서는 이 모든 사태를 평상으로 규정하는 것이다. 주희는 질문자의 문제 제기에 응답하기 위해 평상을 두 가지 측면에서 나누어 보아야 한다고 말한다. 이와 유사한 문제를 다루고 있는 문답을 참고하면, 평상은 일의 측면과 처신의 측면으로 나누어 볼 수 있다. 일의 측면에서 보자면, 요순의 선양과 탕무의 방벌같은 정치적 격변은 평상이라고 볼 수 없다. 그러나 처신의 측면에서 보자면, 이는 상황에 합당한 조치이므로 일상적인 일, 즉 평상이 되는 것이다.258) 종합하자면,

---

256) 『中庸或問』, 唯其平常, 故可常而不可易, 若驚世駭俗之事, 則可暫而不得爲常矣.

257) 『朱子語類』卷62, 問道之常變. 擧中庸或問說曰, 守常底固是是. 然到守不得處只著變, 而硬守定則不得. 至變得來合理, 斷然著如此做, 依舊是常. 又問, 前日說經權云, 常自是著還他一箇常, 變自是著還他一箇變. 如或問擧, 堯舜之禪授, 湯武之放伐, 其變無窮, 無適而非常, 卻又皆以爲平常, 是如何. 曰, 是他到不得已處, 只得變. 變得是, 仍舊是平常, 然依舊著存一箇變.

258) 『朱子語類』卷62, 問, 中庸之庸. 平常也. 所謂平常者, 事理當然而無詭異也. 或問言, 旣曰當然, 則自君臣父子日用之常, 以至堯舜之禪授, 湯武之放伐, 無適而非平常矣. 竊謂

권론에서는 일의 측면에서 『중용』에서는 처신의 측면에서 평상을 말한 것이라고 해명하는 것이다. 그러나 이와 같은 특별한 해명을 부가해야만 하는 이유는, 주로 도덕규범 간의 충돌을 중심으로 평상과 비상의 구별을 전제하는 주희 권론의 문제 설정과 모든 상황에서 시의적절한 도덕적 처신을 주문하는 시중의 문제 설정이 다르기 때문이다.

3.2. 權 행사의 엄격한 자격 요건

권 행사의 자격 요건을 성인에 국한시킨 점 또한 난점이 적지 않다.[259] 주희가 이러한 입장을 견지하는 이유는 유가적 도덕규범, 즉 경을 준수하는 것을 도덕 실천에서 최우선 과제로 여기기 때문이라는 점을 살펴보았다. 즉, 도덕규범 간의 충돌 상황이라고 할지라도 이를 위배할 수 있는 여지를 최대한 축소하려고 했기 때문이다. 하지만 이러한 입장은 『맹자』「이루 상」17장에 제시된 바와 같은 상황을 설명하기 어렵다. "형수가 물에 빠졌을 때 손으로 건지는 행위"는 맹자의 말처럼 인간이라면 누구라도 직관적으로 선택할 수 있고, 해야만 하는 행위이다. 주희의 입장에 따르자면, 성인이 아닌 일반인이 이와 같은 상황에서 형수를 손으로 구조한다고 해도 정당한 권의 행사로 옹호할 수 없을 것이다.[260] 물론, 주희가 권을 일반인도 행할 수 있는 일상적인 임기응변으로 논하는 대목을 찾아볼 수 없는 것은 아니다.

> 예컨대 '겨울에는 따뜻한 물을 마시고, 여름에는 냉수를 마시는 것'이 경이다. 때로 이렇게 하기 어려운 상황이 되어 겨울에 냉수를 마시고 여름에 따뜻한 물을

堯舜禪授, 湯武放伐, 皆聖人非常之變, 而謂之平常, 何也. 曰, 堯舜禪授, 湯武放伐, 雖事異常, 然皆是合當如此, 便只是常事. 如伊川說經權字, 合權處, 卽便是經.

259) 하시모토 타카카츠(橋本高勝)는 이러한 측면에서 주자학의 원리주의·원칙주의의 특징을 찾을 수 있다고 지적한다. 橋本高勝(1989), 「戴震の經權觀とその思想史的位置」, 『京都産業大學論集:人文科學系列』, 16, 京都産業大學. pp. 89-137.

260) 박성규는 유사한 견지에서 다음과 같이 지적한다. "어떤 상황에 부딪혀 마땅히 어떤 타당한 결정을 내려야만 하는 상황은 성인만 부딪히는 것은 아닐 것이다. 그런 때를 당하여 보통 사람이 합당하고 옳은 결정을 내릴 경우, 그것이 권이 아니면 무엇이 되는 것일까?" 박성규(2017), 위의 논문, p. 85.

마셔야 하는데, 이것이 권이다. 여기서 앞서 나온 내용처럼 하는 것이 경이지만 경은 늘 사용할 수 있는 이치이고, 권은 경이 통하지 못할 때가 되어야 권을 쓸 수 있다.[261]

부인께서 그 지아비를 돕고 자식들을 이루어준 것들에 대해서는 노군의 행장에 자세하게 나오는데, 항상 하는 일과 같은 것들이다. 그 작은 아들을 보내서 둘째 큰아버지의 후사를 잇게 한 것이나 또 그 아들에게 후사로 간 집의 재가한 어미의 상복을 입게 하였으니, 상황의 변화에 따라 일을 처리하여서 그 권을 잃지 않았으니, 당시의 사대부도 매우 어려워하고 당혹스럽게 여기는 것이었다.[262]

주희는 위와 같이 일상적인 일을 예로 들어 권을 설명하기도 하고, 성인이 아닌 일반인의 임기응변적 처신을 권을 행사한 것으로 보고 긍정하기도 한다. 이런 실천을 성인만이 행할 수 있다고 보는 것은 상식적이지 않을 것이다. 이처럼 주희의 권론에서는 권의 실행 자격에 관련해 두 가지 설명 방식이 있다고 볼 수 있다. 지극히 오묘하고 난해하기 때문에 성인만이 실행할 수 있는 권, 그리고 일상적인 임기응변이기 때문에 누구라도 실행할 수 있는 권이 바로 그것이다. 이렇게 모순적인 주희의 두 설명 방식을 일관적으로 볼 수 있는 방법이 없는 것은 아니다. 주희는 성인의 탁월한 역량을 묘사하기 위해 일상적인 임기응변을 예시로 들었다고 보는 것이다. 다시 말해, 주희는 사태의 리에 관한 완벽한 인식 능력을 가진 성인에게는 매우 미묘한 상황 판단 또한 때에 따라 “겨울에 냉수를 마시고 여름에 따뜻한 물을 마시는” 것처럼 평이한 일임을 말한 것이다. 인용문에 이어지는 예시가 ‘순임금이 부모에 고하지 않고 아내를 얻은 일’이라는 점 또한 이 추론을 뒷받침한다. 주희는 다음과 같이 결론 내린다.

---

261) 『朱子語類』卷37, 冬日則飮湯, 夏日則飮水, 此是經也. 有時行不得處, 冬日須飮水, 夏日則飮湯, 此是權也. 此又依前是經. 但經是可常之理, 權是礙著經行不得處, 方始用權.

262) 『朱熹集』卷90, 「安人王氏墓表」, 夫人之所以相其夫而成其子者, 盧君狀之詳矣, 然猶事之常也. 至其出少子以後仲父, 旣又使之服其所後嫁母之喪, 則處變事而不失其權, 有當世士大夫之所甚難而深愧焉者.

맹자가 보기에 이 역시 상리(常理)이나, 늘 쓸 수는 없는 것이다. 만약 모든 사람에게 부모에 고하지 않고 아내를 얻도록 한다면, 대륜이 모두 무너질 것이다. 탕왕과 무왕의 일로 미루어 생각해보라.263)

이 대목에서도, 주희는 권을 명분으로 삼아 도덕규범을 위배하는 일이 일상적으로 벌어지는 현상을 경계한다. 그러나 주희의 의도를 충분히 파악하더라도, 앞선 논의와 유사한 의문을 제기할 수 있을 것이다. 만약 일반인이 순임금과 같은 상황에서, 즉 부모에게 고하면 아내를 얻을 수 없고, 부모에게 고하지 않으면 아내를 얻을 수 있는 상황에서 순임금과 같은 선택을 했다면 그는 정당한 권을 행사했다고 볼 수 없는 것일까? 만약 그렇다면 같은 상황에서 같은 선택을 한 순임금과 일반인의 차이는 무엇인가? 주희는 이러한 문제에 직접적으로 응답하지 않는다. 만약 권의 실행 자격을 성인에 한정하는 입장을 견지한다면, 일반인이 행할 수 있는 도덕적 실천이란 어떠한 상황에서도 경을 고수하는 것 외에 없다는 결론에 이르게 된다. 권을 행사하는 것은 일반인에게 고려 대상이 될 수 없기 때문이다. 유사한 맥락에서 주희는 다음과 같이 말하기도 한다. “이른바 경은 보통 사람들이나 학생들이 모두 능히 따를 수 있는 것이다. 그런데 권의 경우는 성현이 아니면 행할 수 없는 것이다.”264)

권의 행사 자격을 성인에 한정한 주희 권론의 난점을 해소하려는 시도도 있다. 대표적으로 성현창은 주희의 주장이 모순적이지 않을 뿐만 아니라, 오히려 권을 행사할 수 있는 일반인의 역량을 긍정하고 있는 측면이 있다고 본다. 성현창에 따르면, “의식의 집중에 의해 스스로도 자각하지 못하는 마음의 본래적 가능성을 열어가는” 거경 수양을 통해, 일반인은 “일순간에 성인과 동일한 마음의 경지를 만들어낸다.” 다시 말해, 리의 구체적인 사항을 이해하는 격물(格物)이 충분하지 않아도 경(敬)으로써 성현과 동일한 수준의 도덕적 역량을 발휘할 수 있다는 것을 거경 수양론의 요지로 해석하는 것이다.265) 물론, 주희가 “평소에 마음의 본원을

263) 『朱子語類』卷37, 然以孟子觀之, 卻也是常理 .只是不可常用 .如人人不告而娶, 大倫都亂了. 因推說湯武事.
264) 『朱子語類』卷37, 所謂經, 衆人與學者皆能循之. 至於權, 則非聖賢不能行也.
265) 성현창(2002), 「朱熹の倫理思想-「權」說を中心として一」, 와세다대학교 대학원

함양[平日涵養本原]"하는 거경 수양을 권을 정밀하게 하는 방법으로 제시했음은 앞선 논의를 통해 확인한 바 있다. 거경 수양을 통해 일반인이 성인과 동일한 마음의 경지를 만들 수 있다는 주장은 다음과 같은 구절에 근거를 두고 있다.

> 성인의 마음은 안팎이 모두 밝아서 조금이라도 가린 바 없으므로 광명이 끊임없이 빛나고 스스로 경으로 임한다면, 그치는 것마다 지극한 선이 아님이 없다.[266]

인용문과 유사한 논지로 주희는, "성인의 마음은 혼연한 일리(一理)여서 널리 응대하고 어떤 경우에나 합당하지만 응용하는 방법이 같지는 않다"[267]라고 말한다. 경은 동정(動靜)의 국면을 관통하는, 성인의 마음을 상태를 형용하는 핵심적인 속성이다. 하지만 이를 근거로, 주희가 일반인 또한 성인과 같은 마음의 역량을 발휘할 수 있다고 추론하는 것은 무리이다. 주희를 비롯한 송대 유학자들이 성인이 되려는 학문[聖學]을 표방하고 있음은 분명한 사실이다. 하지만 주희가 성인의 대표격인 공자를 묘사하는 『논어집주』의 행간에 유념하면, 성학의 이념과 달리 주희가 실제적으로는 일반인과 성인 사이의 넘어설 수 없는 간극을 설정해두고 있음을 알 수 있기 때문이다.

주희는 공자가 자신을 나면서부터 아는 자[生而知之]임을 명백히 부정한 구절을 액면 그대로 받아들이지 않고,[268] 성인은 선천적인 요인에 의해 지고한 도덕적 역량을 발휘하는 자라고 주장한다. "성인이 모르는 것은 사물의 이름 따위뿐이다. 의리의 본원조차 성인께서 배운 뒤에 아는 것이라고는 생각되지 않는다."[269] 주희가 나면서부터 아는 것과 배운 뒤에 아는 것[學而知之]에 위계적 차등을 두는 이유를 아래와 같은 주석을

박사학위논문, p. 67.

266) 『朱熹集』卷7, 唯聖人之心, 表裏洞然, 無有一毫之蔽, 故連續光明, 自無不敬, 而所止者, 莫非至善.

267) 『論語集註』「里仁」, 聖人之心, 渾然一理, 而泛應曲當, 用各不同.

268) 『論語』「述而」, 子曰, 我非生而知之者, 好古,敏以求之者也.

269) 『論語或問』, 然所未知者, 不過指夫名器事物之間, 非以爲義理之本原, 亦待學而後知也.

통해 알 수 있다.

내 생각에, 성인은 나면서부터 알고 편안히 실천하는 분[生知安行]이므로 물론 조금씩 쌓아 나가는 단계가 필요 없지만, 마음속으로 이미 그런 경지에 이르렀다고 스스로 간주한 적이 없다. 성인이 일상생활에서 반드시 홀로 진보한 경지를 깨달았더라도 다른 사람은 미처 알지 못한 경우가 있었을 것이다. 따라서 근사한 이름을 스스로 붙임으로써, 학생이 그것을 모범으로 삼아 스스로 노력하기를 바랐을 뿐이다. 마음속으로 성인임을 자처하면서도 일부러 그처럼 겸손해한 것은 아니다. 이하에 나오는 모든 겸손한 말의 의미 역시 다 이와 같다.270)

이를 요약하자면, 성인은 도덕적으로 처신하기 위해 노력하는 존재가 아니다. 주희의 해석에 따르면, 공자가 자기 자신이 나면서부터 아는 자임을 부정하는 이유는 노력해야만 하는 존재인 일반인을 권면하기 위한 것일 뿐이다. 따라서 엄밀히 말하자면 주희에게는 공자의 "나면서부터 안다[生知]"라는 자질 자체가 중요한 것은 아니다. 공자는 선천적인 자질을 가지고 모든 일에서 "편안히 실천[安行]"하는 존재라는 점이 더욱 중요하다. 공자는 도덕적으로 처신하기 위해 노력하거나 이를 매사에 의식하는 존재가 아니다. '서(恕)'와 관련된 아래의 주석은 편안히 실천하는 성인과 노력하는 자공(子貢)의 인격을 비교하고 있다.

자공이 "저는 남이 저에게 행하기를 원하지 않는 일에 대해, 저 또한 남에게 행하기를 원하지 않습니다"라고 하였으니, 이는 인자(仁者)의 일이어서 힘써 노력하지 않아도 되는 것이다. 그러므로 공자께서 자공이 미칠 바가 아니라고 하신 것이다.271)

자공은 서를 결심하고 이를 실천하기 위해서 힘써 노력한다[勉强]는 점에서 공자의 인격과는 같지 않다. 심지어 주희는 공자가 '호학(好學)'하

270) 『論語集註』「爲政」, 愚謂聖人生知安行, 固無積累之漸, 然其心未嘗自謂已至此也. 是其日用之間, 必有獨覺其進而人不及知者. 故因其近似以自名, 欲學者以是爲則而自勉, 非心實自聖而姑爲是退託也. 後凡言謙辭之屬, 意皆放此.

271) 『論語集註』「公冶長」, 子貢言我所不欲人加於我之事, 我亦不欲以此加之於人, 此仁者之事, 不待勉强, 故夫子以爲非子貢所及.

는 제자로 유일하게 인정했던 안연(顔淵)마저 이러한 측면에서 공자에 비교될 수는 없다고 평가한다. 안연이 공자의 탁월함을 찬미하는 대목에 인용된 양시의 주석을 통해 그러한 견해를 드러낸다.

> 마음먹기만 하면 되는 '선'의 경지부터 '확충하여 위대함'에 이르는 경지까지는, 노력을 쌓으면 된다. 그러나 '위대하게 교화하는' 경지는, 노력한다고 도달할 바가 아니다. 이것이 바로 안자가 한 단계 못 미치는 까닭이다.[272]

이처럼, 어떠한 인간이 도덕적 실천에 철저하더라도, 이를 의식하며 노력한다면, 아무런 고려 없이 완벽한 도덕적 처신을 보이는 성인인 공자와 같을 수는 없다. 다시 말해, 나면서부터 알고 편안히 실천하는[生知安行] 경지는 학습이나 주체적인 노력을 통해 도달할 수 있는 차원이 아니다. 이것이 주희가 공자를 비롯한 성인이 나면서부터 아는 자임을 강조한 이유이다. 일견 이러한 구도는 일반인을 '성인이 되려는 학문[聖學]'에 참여시킬 동기를 저해하는 것처럼 보인다. 하지만 주희는 성인의 선천적이고 완벽한, 어떤 의미에서는 초월적인 실존을 묘사함으로써, 역설적으로 모든 인간이 처한 실존적 한계를 자각시키려 한다. 동시에 한순간도 중단할 수 없는 도덕 수양의 필요성을 도출해내려 한다.

정이의 논점을 계승하여 주희는 인간의 실존적 한계를 기질(氣質)로 파악한다. 그리고 기질의 요소가 개입된 인간의 현실적 본성을 그것이 배제된 이상적 본성인 '본연지성(本然之性)'과 대비한 것이 '기질지성(氣質之性)'이다. 기질은 인간의 도덕적 실패와 타락의 원인으로 제시된다. "기질지성에는 본디 좋은 것과 좋지 못한 것의 차이가 있다. 그러나 처음 상태를 말하면, 사람의 본성은 서로 멀지 않다."[273] 기질의 관점에서 보자면, 공자와 같은 성인은 태어날 때부터 완전한 기를 부여받은 존재이다.

---

272) 『論語集註』「子罕」, 自可欲之謂善, 充而至於大, 力行之積也. 大而化之, 則非力行所及矣. 此顔子所以未達一間也.

273) 『論語集註』「陽貨」, 氣質之性, 固有美惡之不同矣. 然以其初而言, 則皆不甚相遠也.

'가장 지혜로운 사람'과 '나면서부터 아는 사람'의 자질은 기가 청명하고 순수하며 한 점의 탁함도 없기 때문에, 나면서부터 알고 편안히 실천하며 학문을 하지 않아도 그것이 가능하다. 요임금이나 순임금이 그러하다. 다음은 '나면서부터 아는 사람'에 버금가는 사람으로 학문을 해야만 비로소 알고 행해야만 비로소 도달한다. 그 다음은 품부받은 자질이 치우친데다 막혀 있기 때문에 맹렬히 공부하지 않으면 안 된다.'남이 한 번 하면 나는 백번 하고 남이 열 번 하면 나는 천 번 하여야'만 비로소 '나면서부터 아는 사람'에 버금갈 수 있다.274)

기질의 실존을 벗어날 수 없는 인간에게 "나면서부터 알고 편안히 실천한다[生知安行]"는 경지는 허락되지 않는다. 학문에 각고의 노력을 기울인다고 해도, 성인의 경지에 "버금갈 수 있을 뿐" 성인이 될 수 있는 것은 아니다. 이처럼 주희는 성인이 되려는 학문[聖學]이라는 송대 유학의 이상을 성인의 이상적 실존을 목표로 기질의 변화를 시도하는 학문에 중단없이 매진해야 한다는 이념적 선언으로 재해석한다. 기질의 실존이라는 피할 수 없는 한계 때문에 하늘이 부여한 도덕적 본성과 인간의 현실적 삶에는 현격한 간극이 있을 수밖에 없다. 이는 주희의 윤리 사상에서 인간 실존의 근원적 문제에 해당한다.

이상의 논의에 고려할 때, 주희의 권론에서 거경의 수양을 경유해 일반인이 성인의 경지와 마찬가지로 자유롭게 권을 쓸 수 있다고 해석하는 것은 다소 무리라고 할 수 있다. 주희의 권론에서 그보다 더 직접적이고 분명하게 드러나는 문제의식은 권에 대한 경의 우위를 강조하면서 자의적인 권의 행사 가능성을 제한하려는 것이다. 도덕적 임기응변을 명분으로 도덕적 편의주의와 이기주의를 정당화하는 세태가 단지 주희의 시대에 국한되지 않는 보편적인 문제 상황임을 염두에 둘 때, 주희의 권론에서 두드러지는 이와 같은 문제의식을 수긍할 수 없는 것은 아니다. 하지만 주희의 권론을 통해서는 우리의 일상적인 도덕적 임기응변과 재량권을 효과적으로 설명할 수 없을 뿐만 아니라 적극적인 실천적 가치를 부여할 수 없다는 난점은 상존해있다고 할 수 있다.

---

274) 『朱子語類』卷4, 上知生知之資, 是氣淸明純粹, 而無一毫昏濁, 所以生知安行, 不待學而能, 如堯舜是也. 其次則亞於生知, 必學而後知, 必行而後至. 又其次者, 資稟旣偏, 又有所蔽, 須是痛加工夫, 人一己百, 人十己千, 然後方能及亞於生知者.

IV. 朱子學에 대한 비판적 權論

17~18세기에 이르러, 동아시아 유학 사상은 주자학의 공고한 권위에 도전하는 공통적인 흐름을 형성한다. 이들은 큰 틀에서 선험적이고 초월적인 리(理)에 기반한 도덕 형이상학을 부정하고 현실의 구체적인 인간관계 그리고 그들의 욕망과 감정에 근간한 윤리 사상을 입안한다. 주자학적 권론에 비판적인 이토 진사이와 대진의 권론 또한 이러한 사상적 기획의 연장선에 있다. 도덕규범의 현실적 적용 국면에서, 이토 진사이는 궁극의 원리나 본성적 동일성으로 환원되지 않는 현상의 다원성에 주목한다. 이에 따라 권은 인간의 일상적인 과제이며 학문의 관건이라고 말한다. 대진은 도덕규범의 권위적이고 강제적인 적용과정에서 인간의 기본적이고 자연스러운 욕망이 경시되는 사태를 문제시한다. 따라서 권은 욕망의 상호 충족을 위한 지성의 역량으로 제시된다.

1. 이토 진사이의 權論

1.1. 타자에 대한 고려로서 權

이토 진사이의 권론은 『어맹자의(語孟字義)』 중 「권(權)」에 집약되어 있으며, 여타 진술을 통해 그 구체적인 맥락을 보충할 수 있다. 먼저, 『어맹자의』의 저술 목적과 구성을 살펴봄으로써 그의 권론 또한 주자학 비판이라는 사상적 기획의 일환이라는 점을 확인하고자 한다.[275] 다음으로 진사이가 타자의 처지를 고려하는 도덕 실천으로 권과 함께 서(恕)를 제시하고 있다는 점을 살펴볼 것이다.

진사이는 『논어』를 “가장 지극한, 우주 제일의 책”으로 『맹자』를 “『논어』에 버금가는 책으로 공자의 가르침을 잘 밝힌” 책으로 평가한다.[276] 또한 『동자문(童子問)』의 첫 문답에서 밝히고 있는 바와 같이,

275) 이토 진사이의 생애와 학문적 관심, 그리고 『어맹자의』의 구성과 그 저술의 사상사적 의의에 관해서는 Tucker의 『어맹자의』 영역본, 그 서설을 참조하였다. Tucker, John Allen(1998), *Itō Jinsai's Gomō jigi and the philosophical definition of early modern Japan*, Leiden ; Boston : Brill, pp. 1-64.

진사이에게 『논어』와 『맹자』는 “천하의 이치를 모두 포함하고 있어 모자란 것이 없으며, 온갖 전적을 다 모아 빠뜨린 것이 없는”[277] 학문의 정도이다. 진사이가 경전 독서에서 일관적으로 강조하는 것은 ‘어맥(語脈)’과 ‘혈맥(血脈)’을 파악하는 일이다. ‘어맥’과 ‘혈맥’은 『논어』와 『맹자』에 들어있는 공자와 맹자에 의해 대표되는 유학의 종지이자 본의(本意)라는 의미이다. 이를 파악하기 위해서는 다른 주소(注疏)에 의지하지 않고 공자와 맹자의 진정한 의도를 독해할 필요가 있다.[278] 하지만 초학자들이 기존의 주소(注疏)에 의지할 수밖에 없는 이유는 기본적인 개념에서부터 수많은 해석의 갈래와 만나기 때문이다.

그러므로 진사이에게는 『논어』와 『맹자』에 등장하는 주요한 개념어의 본의를 파악하는 일이 중요한 문제로 등장한다. 애초 『논어고의』와 『맹자고의』의 부록으로 기획된 『어맹자의』에 진사이의 주요한 철학적 입장이 드러나는 것은 이 때문이다. 진사이는 서문에서 『어맹자의』의 저술 목적을 다음과 같이 밝힌다.

> 자의(字義)는 학문하는 것에 놓고 보면 확실히 사소한 문제다. 하지만 그 의미에서 한 번 실수를 저지르면 피해가 적지 않다. 그저 하나하나 『논어』와 『맹자』에 근거를 두고 생각과 말의 맥락에 합치한 뒤에야 옳다고 판단할 수 있다. 함부로 생각하고 원뜻을 왜곡해 되는대로 끼워 맞추며 사사로운 의견을 섞어서는 안 된다.[279]

---

276) 『童子問』 上5장, 故論語一書質爲最上至極宇宙第一書, 而孔子之聖, 所以爲生民以來未嘗有而賢於堯舜遠者, 以此也而孟子之書, 又亞論語, 而發明孔子之旨者也. 이하 『동자문』의 번역은 주로 다음을 참조하되, 필요에 따라 수정하였다. 최경열(2013), 『동자문』, 서울 : 그린비.

277) 『童子問』 上1, 孔孟之直指, 見於論孟二書者, 炳如丹靑, 包含天下之理而無缺, 會萃百家之典而不遺.

278) 진사이의 이러한 학문적 관심에 따라 그의 사상은 ‘고의학(古義學)’이라고 불린다. 진사이의 고의학적 방법에 관한 개괄적 설명은 다음을 참조. 이기원(2020), 「이토 진사이의 고의학적 방법과 『맹자』 독해 －천하공공의 도와 왕도적 실천」, 『인문과학』, 78, 성균관대학교 인문학연구원, pp. 119-125.

279) 『語孟字義』 「語孟字義序」, 夫字義之於學問固小矣. 然而一失其義, 則爲害不細. 只當一一本之於語孟, 能合其意思語脈, 而後方可, 不可妄意遷就, 以雜己之私見. 이하 『어맹자의』의 번역은 주로 다음을 참조하되, 필요에 따라 수정하였다. 최경열(2017), 『어맹자의』, 서울 : 그린비.

자의에 관한 정확한 이해에서 출발해 그 의미를 『논어』와 『맹자』의 원문을 통해 확인하는 과정은 곧 바람직한 학문의 과정을 의미한다. 진사이는 "사사로운 의견"을 섞어 『논어』와 『맹자』의 진의를 왜곡하는 학문으로 주자학을 지목한다. 그러므로 진사이의 고의학은 『논어』와 『맹자』의 진의를 확인하려는 작업임과 동시에 당대에 권위적이었던 주자학의 『논어』와 『맹자』 해석을 넘어서려는 작업이기도 하다.

이러한 주자학 비판의 문제의식과 『어맹자의』의 구성을 고려할 때, 진사이가 진순(陳淳)의 『북계자의(北溪字義)』를 염두에 두고 있는 것은 분명해 보인다.[280] 그 항목 중에는 『어맹자의』와 공통된 조목이 다수 보이기 때문이다. 또한 진사이는 『어맹자의』 안에서 직간접적으로 많은 대목에서 『북계자의』를 인용하고 있기 때문이다. 『어맹자의』의 「권」에서 또한 마찬가지이다. 진사이는 『북계자의』의 「경권(經權)」에 요약되어있는 주희의 권론을 의식하고 있다. 그리고 자신의 고유한 문제의식에 근거해 이를 비판한다. 이하에서는 『어맹자의』 「권」의 요지를 중심으로 진사이의 권론을 재구성하고자 한다.

『어맹자의』의 다른 항목과 마찬가지로, 「권」의 첫 조목은 해당 개념어의 어원과 핵심적인 의의를 서술한다. 진사이는 권의 어원에 관해, 『논어집주』 「자한」 29장에 인용되어있는 정이의 규정을 따른다. 권은 사물의 경중을 파악하기 위해 사용하는 저울이라는 것이다. 하지만 진사이는 이 어원적 의미를 통해 주희와 상반된 권론을 개진한다. 주희의 권론은 권의 행사에 엄격한 상황·자격 요건을 설정한다. 하지만 진사이는 권의 행사에 어떠한 요건도 설정하지 않는다. 권은 도덕규범의 현실적 적용이 필요한 모든 국면에서 행해야 한다고 말한다.

> 시대에는 옛날과 지금이 있고, 땅에는 도시와 시골이 있으며, 집에는 가난한 집과 부유한 집이 있으며, 사람에게는 귀하고 천함이 있다. 일의 많은 종류와 끝없는 갈래, 물건의 크기와 수량은 헤아릴 수 없어 그 모습을 형용하고 이름 붙일 수

280) 『어맹자의』와 『북계자의』의 연관성에 관한 상세한 논의로는 다음을 참조. 笠井清(1981), 「仁齋における「權」について」, 『淑德大學研究紀要』, 淑德大學, 15, pp. 21-23.

없다. 권으로 이것을 통제하지 않으면 어떻게 합당함을 얻어 도에 부합할 수 있겠는가.[281]

권(權)의 일상성과 보편성을 강조하는 진사이는 사물의 배후에 놓인 형이상학적 원리가 아니라 이들의 다원성과 변화하는 현상 그 자체에 주목한다. 인간이 처한 역사적·사회적 조건이 모두 다르고 개별자 또한 고유한 특성이 있기에, 정해진 규범을 고수하는 것만으로는 도덕적 문제 상황에 효과적으로 대응할 수 없다는 것이 요지이다. 진사이는 권의 일상성과 보편성을 설명하기 위해 병법(兵法)의 비유를 사용한다. 전쟁에서 승기를 잡기 위해서는 정공법[正]에 구애받지 않아야 한다. 전황을 구성하는 복합적인 요인들, 예를 들면 형세나 지형지물에 따라 그에 합당한 병법을 구사해야 한다. 유능한 장수는 "기이한 방법[奇]을 정공법[正]으로 삼고 정공법을 기이한 방법으로 삼아 변화를 마음대로 부려야지 한 가지 규칙에 구속되면 안 된다."[282] 마찬가지로, 도덕 실천 또한 시공간적 조건, 그리고 인간의 구체적인 처지를 고려해 항상 조정되어야 한다. 그리고 이러한 도덕적 판단은 모든 행위자에게 요구된다.

진사의 권론은 그의 주자학 비판 논지와 밀접하게 연관되어 있다. 진사이는 주자학적 리가 '만물을 낳고 낳으며 끊임없이 변화하는[生生化化]'[283] 세계의 근본 원리가 될 수 없다고 말한다. 오행과 음양의 운행원리이자 궁극적으로는 태극으로 수렴되는 주자학적 리로는 매 순간 움직이고 변화하는 세계를 설명할 수 없다고 보기 때문이다. 따라서 일원적인 리를 통해 모든 사물의 원리를 규명하려고 하는 주자학의 논리는 타당하지 않다고 비판한다. 그 대안으로, 진사이는 세계가 원초적인 기, 즉 일원지기(一元之氣)로 이루어졌다고 본다. 개별 존재는 일원지기의 다양한 양태이다. 진사이는 아래와 같이 리를 존재의 근원으로 보는 송대 유학의 관념을 비판한다.

---

281) 『語孟字義』「權」, 夫時有古今, 地有都鄙, 家有貧富, 人有貴賤. 事之干條萬緒, 物之大小多寡紛紛藉藉, 不可名狀, 無權以制之, 何以能得其當而合于道.

282) 『語孟字義』「權」, 以奇爲正, 以正爲奇, 出入變化, 不可拘以一律.

283) 『주역』「계사전 상」1장에 등장하는 구절인 "낳고 낳는 것을 역이라 한다[生生之謂易]"는 말을 가리키는 표현이다.

만물은 오행에 근본을 두고 오행은 음양에 근본을 둔다. 여기서 음양이 되는 근본을 다시 추구하면 반드시 리로 귀결될 수밖에 없다. 이는 상식 수준에서 도달할 수밖에 없고 주장하지 않을 수 없는 것이며 송나라 유학자들이 '무극이태극(無極而太極)'와 같은 논의를 하는 까닭이다. (…) 송나라 유학자들이 말하는, 리가 있은 다음에 기가 있다는 말과 천지가 있기 이전에 기는 없으며 필경 먼저 이 리가 있었다는 등의 설은 모두 억지 견해일 뿐, 사족이자 머리 위에 또 머리를 얹는 것이라, 진실한 인식이 아니다.[284]

사물의 개별적인 속성을 포착하여 이를 리 즉, '조리(條理)'라고 명명할 수 있지만, 이것이 일원지기에 앞서 세계를 규정하는 원리라고 보는 것은 도착적이라는 것이 비판의 요지이다.[285] 진사이는 주자학적 리가 천지를 죽은 것[死物]으로 취급한다고 비판한다. 반대로 성인은 세계[天地]를 생물[活物]로 본다고 말한다.[286] 진사이가 상정하는 천지는 일원지기가 변화하며 끊임없이 생성을 반복하는 세계이다. 이 변화와 생성을 사전에 규정하는 일률적인 원리는 존재하지 않는다. 이러한 세계관에서 권의 행사는 도덕 판단의 핵심으로, '역(易)'의 원리와 일치하는 것으로 파악된다.

무릇 음양이 생겨 자라고 쇠퇴하는 것은 변화에 일정 방향이 없고 진퇴에 항상성이 없어 하나만 잡고 지키기가 어렵지. 그렇기에 『논어』에, "함께 설 수는 있어도 함께 권을 행할 수는 없다"라고 하였고, 『맹자』에, "가운데를 잡고도 권이 없으면 한 가지를 고집하는 것과 같다"라고 하였으니 이 또한 모두 『역』의 이치가 아닌 것이 없는 게야.[287]

---

284) 『語孟字義』「天道」, 夫萬物本乎五行, 五行本乎陰陽而再求夫所以爲陰陽之本焉, 不能不必歸之於理. 此常識之所以必至於此不能不生意見, 而宋儒之所以有無極太極之論也. (…) 大凡宋儒所謂有理而後有氣及未有天地之先, 畢竟先有此理等說皆臆度之見而盡蛇添足頭上安頭, 非實見得者也.

285) 『語孟字義』「天道」, 故知天地之間, 只是此一元氣而已矣. 可見非有理而後生斯氣, 所謂理者, 反是氣中之條理而已.

286) 『童子問』中67, 聖人以天地爲活物, 異端以天地爲死物, 此處一差, 千里之繆.

287) 『童子問』下5, 夫陰陽之消長, 變逕無方, 進退無恆, 難執一守. 故論語曰, 可與共立. 未可與權. 孟子曰, 執中無權, 猶執一也. 亦皆莫非易之理也.

이처럼 주희와 진사이는 고유한 철학적 입장에 따라 권의 의의와 위상을 달리 규정한다. 주희의 권론에서 권은 경을 보완하는 도덕 판단이다. 하지만 진사이의 권론에서 권은 도덕 판단의 일반적인 원칙에 해당한다. 나아가 권을 실천하기 위한 방법론에서 두 사상가의 권론은 결정적으로 분기한다. 진사이는 인간관계의 근본적인 곤경을 직시하고 이를 해소하기 위한 실제적인 덕행의 중요성을 강조한다. 앞서 논한 바와 같이, 주자학적 수양론에 따르면 인격 수양의 궁극적인 목표는 나의 마음[心]과 리를 일치시키는 것이다[心與理一].[288] 사물의 원리에 대한 투철한 이해[格物窮理]를 통해 이와 같은 경지에 도달하게 되면 어떠한 상황에서도 시의적절한 도덕적 처신을 할 수 있게 된다고 상정된다. 성인은 이러한 경지에 도달한 도덕적 이상이다. 하지만 진사이는 사물의 원리를 이해하는 일과 권을 비롯한 도덕적 문제 상황에 대처하는 일은 무관하다고 본다. 진사이의 입장에서, 사물과 자연의 이치 즉, 천도(天道)와 인간관계의 이치, 인도(仁道)는 분명히 구별되기 때문이다.

> 『주역』「설괘전(說卦傳)」에, "하늘의 도를 세워 음과 양이라 하였고, 땅의 도를 세워 강과 유라 했으며, 인간의 도를 세워 인과 의라 하였다"라고 명확하게 말했다. 이 세 가지를 섞어 하나로 만들어서는 안 된다. 음양을 인도라 할 수 없는 것은 인의를 천도라 할 수 없는 것과 같다. 만약 이 도라는 글자를 내력과 근원으로 본다면 이는 음양을 인도로 보는 것이다. 무릇 성인은 소위 도를 모두 인도를 가지고 말했다. 천도에 대해서는 공자께서 드물게 말씀하신 문제여서 자공도 들을 수 없었다고 말했던 것이다. 그러니 자공이 들을 수 없었던 것도 당연하다.[289]

'천인합일(天人合一)'의 이상을 추구하는 주자학은 존재와 당위의 문제를

---

288) 『朱子語類』 卷20, 惟學之久, 則心與理一, 而周流泛應, 無不曲當矣.

289) 『語孟字義』「道」, 說卦明說, 立天之道, 曰陰與賜, 立地之道, 曰柔與剛, 立人之道, 曰仁與義, 不可混而一之其不可以陰陽爲人之道, 猶不可以仁義爲天之道也. 猶以此道字爲來歷根原, 則是以陰陽爲人之道也. 凡聖人所謂道者, 皆以人道而言之, 至於天道, 則夫子之所罕言而子貢之所以爲不可得而聞也. 其不可也必矣.

엄격히 구별하지 않는다. 이는 주자학적 리의 핵심적인 규정인 소이연(所以然)과 소당연(所當然)을 일치시키는 논리를 통해 알 수 있다. 인간은 이미 도덕적 맥락을 전제한 자연의 운행원리 즉, 리를 본성[性]으로 구비하고 있기에 도덕적 인격이 될 가능성이 충분하다고 상정된다. 따라서 인간의 도덕 실천은 곧 사물과 자연의 원리를 이해하고 이에 충실히 따르는 삶이기도 하다. 하지만 진사이는 이러한 내재-초월적 구도를 따르지 않는다. 그리고 『논어』와 『맹자』에서 성인이 말하고 있는 도는 모두 인도의 차원을 가리키는 것이었다고 강조한다. 미나모토 료엔(源了円)이 지적하듯이, 이는 윤리적 차원에서 존재와 당위를 구별해서 보려는 문제의식이 드러난 것이다.[290] 진사이는 도덕의 문제 상황과 그 해법은 인도의 독자적인 차원에서, 다시 말해 철저히 인간관계와 사회의 차원에서 해명되어야 한다고 본다.

진사이는 인간관계와 사회의 현실을 낙관적으로 보지 않는다. 인간은 대개 자신의 호오와 감정에 집중하느라 다른 사람의 호오와 감정을 헤아리지 못한다. 인간의 근원적인 이기심은 서로에 대한 무관심을 낳고, 그 사이에서 불인(不仁)과 불의(不義)라는 도덕적 문제 상황이 출현하는 것은 필연적이다.

> 대개 사람들은 자기가 좋아하고 싫어하는 것은 아주 명확히 알면서도 남이 좋아하고 싫어하는 것에 대해서는 막연하게 파악하고 정밀하게 살필 줄 모른다. 남과 나 사이의 간격은 늘 멀리 떨어져 아주 과하게 미워하는가 하면 대하는데 절도가 없을 정도이기도 해, 친척과 친구의 괴로움 보기를 진나라 사람이 멀리 떨어진 월나라 사람의 살찌고 야윈 모습 보듯 멍하니 가엾게 여길 줄 모른다. 심하게 불인(不仁)하고 불의(不義)한 지경에 이르지 않은 사람이 드물다.[291]

진사이가 인도의 독자적인 영역에서 발견하고 있는 것은 무엇보다도 '타

290) 미나모토 료엔, 박규태 외 역(2000), 『도쿠가와 시대의 철학사상』, 서울 : 예문서원, p. 75.

291) 『語孟字義』「忠恕」, 夫人知己之所好惡甚明, 而於人之好惡, 泛然不知察焉. 故人與我每隔阻胡越, 或甚過惡之, 或應之無節, 見親戚知舊之艱苦, 猶秦人視越人之肥瘠, 茫乎不知憐焉. 其不至於不仁不義之甚者幾希.

자'의 존재이다.[292] 타자란 자기 자신과 동일시 할 수 없는 이질적인 존재이지만 서로 관계를 맺고 어울려야 할 대상이라고 규정할 수 있다. 따라서 자기중심적인 관념과 규칙을 통해 타자를 이해하는 것은 불가능하다. 진사이는 주자학을 '잔인각박(殘忍刻薄)'한 학문이라고 비판하는데, 가라타니 고진(柄谷行人)에 따르면 이는 본성적 차원의 동일성이란 이념을 근거로 도덕 실천에서 타자와 관계해야 하는 곤경을 직시하기보다 내면적 성찰을 통해 그와 같은 문제를 소거하는 주자학의 특징을 지적한 것이다.[293] 유사한 견지에서, 다지리 유이치로(田尻祐一郎)는 주자학에서 학문의 이상을 가장 압축적으로 구현한 것으로 중시되는 『대학장구』의 팔조목은 타자성을 배제한 도덕 실천의 구도를 전형적으로 보여준다고 말한다.[294] 주희의 경전 재배치 작업을 통해, 『대학장구』는 격물(格物)을 통해 치국(治國)과 평천하(平天下)로 나아갈 수 있다는 이상을 제시하는 경전으로 재탄생했다. 격물은 결국 사물의 리가 나 자신의 본성에 잠재되어 있음을 확인하는 탐구를 가리킨다. 주자학은 이와 같은 탐구를 통해 타자와의 소통 또한 달성될 수 있다고 전망한다. 타자 또한 나와 같은 본성 즉, 본연지성(本然之性)을 갖고 있다고 상정하기 때문이다.

주자학이 본연지성의 이념을 통해 인간의 본래적인 동일성을 긍정하는 것에 반해, 진사이는 인간이 근원에서 개별적이라고 본다. 진사이는 공자가 "본성[性]은 서로 비슷하지만 학습[習]으로 인해 서로 멀어진다"[295]는 구절을 본성을 논한 영원한 근본이라고 평가한다. 또한 공자와 맹자는 모두 기질을 가지고 성을 말했지, 본연의 성을 별개로 상정하지 않았다고 주장한다. "매실의 성질[性]이 시고, 감의 성질은 달고, 어떤 약은 성질이 따뜻하고 어떤 약은 성질이 차가운"[296] 것처럼, 서로 차별화되는 기질의 성을 가진 인간들이 서로 교제하는 현장에서는 조화보다 갈등이

---

292) '타자'의 문제를 중심으로 진사이의 윤리 사상을 논하고 있는 연구로는 다음과 같다. 가라타니 고진, 이경훈 역(2002), 「이토 진사이론」, 『유머로서의 유물론』, 서울 : 문화과학사; 田尻祐一郎(2005), 「他者の發見-伊藤仁齋の思想」, 『민족문화논총』, 31, 영남대학교 민족문화연구소.

293) 가라타니 고진, 위의 책, p. 250.

294) 田尻祐一郎(2005), 위의 논문, p. 226.

295) 『論語』「陽貨」2, 性相近也, 習相遠也.

296) 『語孟字義』「性」, 猶言梅子性酸, 柿子性話, 某藥性溫, 某藥性寒也.

일반적이다.

> 무릇 일식과 월식이 생기고, 오성(五星)이 거꾸로 운행하기도 하며, 사계절이 운행 순서가 잘못되기도 하며, 가뭄과 홍수가 일어나는 걸 보면 천지라도 잘못이 없을 수는 없다. 하물며 사람은 어떻겠는가. 성인 또한 사람일 따름이다. 여기에 다시 무슨 의문이 있을 수 있겠느냐. 목석이나 물건처럼 고정되어 변하지 않으면 죽은 물건일 뿐이니 요컨대 귀하게 될 수 없는 것이다.[297]

주자학에서 성인은 리를 완벽히 체현한 존재로, 관계에 있어서 어떠한 갈등의 여지도 만들지 않으며, 매 순간 완벽한 도덕적 처신을 하는 존재이다. 하지만 진사이는 성인이라고 해도 구체적인 교제의 현장에서 잘못을 피할 수 없다고 말한다. 인간관계에서의 문제는 개인의 탁월한 인격과 관계없이, 고유한 개성을 지닌 인간들이 교제한다는 상황 자체에 내재해 있는 문제이기 때문이다. 진사이는 이러한 인간관계의 곤경을 극복하고 소통에 이르기 위해 타자의 사정에 민감하게 반응하고 이를 자신의 사정과 같이 받아들이려는 태도가 필요하다고 말한다. 진사이는 이러한 도덕적 실천이 바로 공자가 말한 서(恕)의 진의라고 말한다.

주희는 충서(忠恕)를 "자기 자신을 다하는 것이 충(忠)이며, 자기를 미루어 타인에게 나아가는 것이 서(恕)"[298]라고 해설한다. 이 해설에 반대하면서, 진사이는 "자신의 마음을 남김없이 다 쓰는 것을 충이라 하고, 남의 마음을 헤아리고 생각하는 것[忖度]을 서라고 한다"[299]고 규정한다. 주희의 충서 해석에 따르면 나의 본성을 투철하게 인식하고 현실화시키는 것에 의해 도덕과 인간관계의 문제는 자연스럽게 해소되게 된다. 하지만 진사이는 충서의 재해석을 통해 타자의 처지와 마음을 있는 그대로 헤아리려는 노력 없이 이 문제가 해소되지 않는다는 점을 강조한다. 이는 자신의 관점에서 타자를 이해하려는 것이 아니라 타자의 입장에서 타

297) 『論語古義』「述而」30, 夫日月薄, 五星逆行, 四時失序, 旱乾水溢, 則雖天地不能無過, 況人乎. 聖人亦人焉耳. 其何疑. 倘若木石器物, 一定不變焉, 則死物耳. 要不足貴焉. 故知道者不貴無過, 而貴能改焉.
298) 『中庸章句』, 盡己之心爲忠, 推己及人爲恕.
299) 『語孟字義』「忠恕」, 竭盡己之心爲忠, 付度人之心爲恕.

자를 이해하려고 노력하는 것이다.[300] 진사이는 구체적인 인간관계에서 타자의 존재를 포용하는 것이 인(仁)에 도달하는 방법이라고 말한다.

> 성인의 도는 오직 사람을 대하고 일에 접촉하는 것을 힘쓸 일로 보지, 확실히 마음을 지키고 경을 유지하는 일을 할 일로 여기지 않는다. 인의(仁義)는 분명 도의 본체다. 충서 공부 역시 인의를 근본으로 하지 않을 수 없다. 하지만 사람을 대하고 일에 접촉하는 문제에서는 반드시 충서를 핵심으로 해야 한다. 스스로 존심양성(存心養性) 하는 일은 인의에 달려 있지만 남을 대하는 일은 충서에 달려 있다. 충이 확립되고 서가 실행되면 마음이 넓어지고 도가 실천되어 인에 도달할 수 있다.[301]

타자의 입장에 서서 그를 위한 실제적인 도덕적 행동에 나서야 한다는 서(恕)의 태도는 진사이의 '극기복례(克己復禮)' 해석에도 관철되어 있다. 진사이는 "자기를 이긴다는 것[克己]은 자기를 버리고 다른 사람을 따른다는 것으로 자기가 있지 않음을 말하는 것"[302]이라고 설명한다. 물론 여기에서 타인을 따른다는 것은 그에 대한 절대적인 추종을 의미하지 않는다. 자기 중심성이라는 인간의 근본적인 한계를 경계하고 타자의 고유성을 수용하는 태도를 의미한다. 결코 동일성으로 환원될 수 없는 타자의 존재에 대한 인식, 그리고 이들의 처지와 마음을 헤아려 그에 부합하는 도덕적 실천에 나서야 한다는 서(恕)의 문제의식은 권의 일상성을 논하는 문제의식과 일치한다.

1.2. 學問의 과제로서 權

---

300) 이기원(2021), 「고의학에서 보는 도덕과 그 권역 – 이토 진사이의 『논어고의』를 중심으로」, 『日本思想』, 41, 한국일본사상사학회, p. 307.

301) 『語孟字義』「忠恕」, 聖人之道, 專以待人接物爲務, 而不居然以守心持敬爲事, 仁義固道之本體, 雖忠恕之功, 亦不能不以仁義爲本, 然至於待人接物, 必以忠恕爲要. 蓋存養在仁義, 待人在忠恕. 苟忠立恕行, 則心弘道行, 可以至於仁.

302) 『論語古義』「顔淵」1, 克己者, 猶舍己從人之意, 言不有己也. 이하 『논어고의』의 번역은 다음을 참조하되, 필요에 따라 수정하였다. 최경열(2016), 『논어고의』, 서울 : 그린비.

인간의 일상적인 도덕 실천에서 권의 행사가 필수적이라는 점은 진사이의 학문론에서 더욱 구체화된다. 진사이는 『어맹자의』「권」에서 학문(學問)의 핵심이 권이며, 배우는 자들은 권에 힘써야 한다고 말한다. 그 연장선에서, 성인만이 권을 쓸 수 있다고 말한 주희의 권론을 비판한다.

> 선유(先儒)는 권이란 모름지기 이치에 밝고 의에 정밀해야 권을 쓸 수 있다고 했는데 그렇다면 '이치에 밝고 의에 정밀한 경지에' 도달하지 못하면 놔두고 쓰지 못한다는 것인가. 의사가 노나라의 명의 편작이나 한나라의 창공이 아니면 전부 옛날 처방만 따르고 가감은 용납하지 않겠다고 하는 것과 무엇이 다른가. 이것이 어떻게 학문을 귀하게 여기는 것이겠는가.[303]

앞선 논의에서 살펴본 바와 같이, 성인만이 권을 행사할 수 있다는 논변은 주희의 고유한 철학적 입장으로부터 도출된다. 권은 리에 대한 완벽한 인식을 통해서만 행해질 수 있으며, 자신의 마음과 리가 일치하는 도덕적 인격은 성인에게만 허락된 것이므로, 성인만이 권을 행사할 수 있다는 결론에 이르게 되는 것이다. 하지만 앞서 살펴보았듯이 진사이는 주자학의 철학적 입장과는 다른 구도를 취하고 있다. 이 구도에서, 인간 본성과 도덕, 그리고 결정적으로 학문의 의미는 재규정된다. 권은 인간이라면 누구나 행할 수 있고, 또 행해야 한다는 진사이의 논변 또한 이러한 철학적 입장에 기반하고 있다.

주희는 권의 실행에 인격적 제한을 부과하는 자신의 입장을 『논어』「자한」29장에 관한 해석으로 뒷받침한다. 『논어고의』에서 진사이는 주희의 이 해석을 수정한다. '미가여권(未可與權)'에서 "함께 ~ 하지 못한다"라는 구문을 자격을 제한하는 의미로 해석하지 않고 "일이 어렵다"라는 뜻으로 해석한다.[304] 이를 바탕으로 『어맹자의』「권」에서는 '미가여권(未可與權)'의 함의가 권을 행사하는 것이 "사람을 어렵게 한다"라는

303) 『語孟字義』「權」, 先儒以謂權須是理明義精, 方可用權. 若然, 則未到理明義精之極, 便將置而不用歟. 何以異夫謂醫非盧扁倉公, 唯全因古方, 不容加減, 奚以貴學問爲.
304) 『論語古義』「子罕」29, 可與者, 許其人之辭. 未可與者, 難其事之者.

것에 있다고 본다. 그러나 이것이 권을 쓸 수 없다는 것을 의미하는 것은 아니라고 덧붙인다. “사람을 어렵게 하는” 것인 만큼, 학문의 핵심이며, “권을 사용하지 않을 수 없다는 점을 더욱 잘 알 수 있다”라는 역설적인 해석을 제시하는 것이다.[305]

주자학에서 배움[學]은 자신의 본성적 잠재성을 이해하고, 온전히 실현하는 일로 여겨진다. 따라서 학문은 기질의 한계를 극복하고 자신이 태어난 본래의 상태로 돌아가는 것을[復其初] 뜻한다.[306] 이처럼 주자학에서 본연지성의 도덕적 완전성은 학문을 가능케 하는 근본 전제에 해당한다. 하지만『어맹자의』에서는 역으로 인간 본성의 한계로 인해 학문의 필요성이 도출된다고 말한다.

> 인간의 성(性)은 유한하고 천하의 덕은 무궁하다. 유한한 인간의 성으로 무한한 천하의 덕을 다 알아 터득하려 하면 학문을 통하지 않고서는 천하제일의 총명을 가졌어도 할 수가 없다. 그러므로 이 세상에서는 학문의 공보다 귀한 게 없으며 또 학문의 유익보다 큰 게 없다. (…) 학문을 그만두고 오로지 내 성을 따르기만 하면 남의 성을 모두 발휘하거나 천지가 만물을 낳아 키우는 일을 도와줄 수 없을 뿐만 아니라 나의 성이라도 역시 모두 발휘할 수 없다.[307]

인간의 성이 유한하다고 말할 때, 그 성은 인의예지(仁義禮智)를 가리키지 않는다. 진사이는 기질의 성만을 인정하므로, 성이 유한하다는 것은 인간이 기질의 한계를 갖고 있음을 의미한다. 진사이에 의하면, 인의예지는 “도덕을 지칭하는 말이지 성을 가리키는 말이 아니다.”[308] 진사이의 관념에서 도와 덕, 그리고 도덕은 서로 통용되는 개념임을 고려하면,[309]

---

305) 『語孟字義』「權」, 蓋難其人也. 非謂不可用權也, 難其人, 益見其不可不用也. 蓋示學問之至要, 而學者之不可不勉也.

306) 학문에 대한 주희의 입장은 『논어집주』「학이」1장의 해설에서 가장 압축적으로 표현된다. 『論語集註』「學而」1, 學之爲言效也. 人性皆善, 而覺有先後, 後覺者必效先覺之所爲, 乃可以明善而復其初也.

307) 『語孟字義』「學」, 蓋人之性有限而天下之德無窮, 欲以有限之性而盡無窮之德, 苟不由學問, 則雖以天下之聰明不能. 故天下莫貴乎學問之功, 又莫大於學問之益 (…) 若欲廢學問而專循我性焉, 則不翅不能盡人物之性, 而贊天地之化育必也雖我性, 亦不能盡矣.

308) 『語孟字義』「仁義禮智」, 仁義禮智四者, 皆道德之名, 而非性之名.

309) “도·덕이라는 두 글자 역시 서로 아주 가까운 관계다. 도는 변화를 가지고 말했고,

“무궁한 덕”은 인의예지를 가리킨다는 점을 알 수 있다. 이를 상술하자면, 학문이란 인간의 유한한 기질을 극복하고 인의예지를 실현하려는 노력이다. “오로지 내 성을 따르기만 한다”라는 표현으로 비판하고 있는 것은 앞서 요약한 주자학의 학문론이다. 왜 진사이는 주자학에서 학문의 출발점이었던 인의예지를 학문의 최종 목표로 전환하는가? 이는 ‘성즉리(性卽理)’의 믿음에 기초한 주자학의 학문론이 실제적인 덕행을 부차적인 문제로 취급한다고 보기 때문이다. 인성이 선하다는 믿음에만 의지하여 경전을 통해 의리를 인식하거나 나의 마음을 청정하게 유지하는 과정을 학문으로 규정한다면, 구체적인 인간관계에서의 덕행은 학문과 멀어지게 된다. 진사이는 학문의 관념성이 심화될수록 그 실천성이 퇴색된다고 생각한다.

> 옛날에는 도덕이 융성했고 의론은 평이했다. 그러므로 자기를 수양하고 남을 다스리는 데 오로지 효제충신(孝弟忠信)만을 말했지, 고원하고 미묘한 설명은 존재한 적이 없었다. 성인이 세상을 떠난 뒤 도덕이 쇠퇴하기 시작했고 도덕이 쇠퇴하면서 의론이 고원해지기 시작했다. 도덕이 더욱 쇠퇴하게 되자 의론이 더욱 높아지면서 도덕과 거리가 더욱 벌어졌다. 사람들은 고상해진 의론을 기뻐할 줄만 알았지 실제로는 도덕과 거리가 더욱 멀어진 것은 몰랐다. 불교와 도가의 설, 후대 유가의 학문이 바로 이렇다. 천지의 도는 사람들 사이에 존재한다고 하겠다. 사람의 도는 효제충신보다 절실한 것이 없다. 그러므로 효제충신으로 인간의 도를 다할 수 있는 것이다.[310]

진사이는 이러한 세태를 비판하며 다음과 같이 말한다. “성인은 도덕 수양을 학문으로 삼았으며, 지금 사람들이 도덕은 도덕으로, 학문은 학문으로 [별개로] 하는 것과는 같지 않았음을 알 수 있다.”[311] 요컨대, 진사이

덕은 마음속에 보존되는 것을 가지고 말했다. 도에는 스스로 인도한다는 의미가 있고 덕에는 사물을 구제한다는 뜻이 있다.” 『語孟字義』「德」, 道德二字, 亦甚相近, 道以流行言德以所存言, 道有所自導, 德有所濟.

310) 『論語古義』「學而」4, 古者道德盛, 而議論平, 故其修己治人之間, 專言孝弟忠信, 而未嘗有高遠微妙之說也. 聖人旣沒, 道德始衰, 道德始衰, 而議論始高, 及乎其愈衰也, 則議論愈高, 而去道德愈益甚矣. 人唯知悅議論之高, 而不知其實去道德益遠也. 佛老之說, 後儒之學, 是已. 蓋天地之道, 存于人, 人之道莫切於孝弟忠信, 故孝弟忠信, 足以盡人道矣.

는 주자학의 학문론을 이루는 주요 개념을 재규정하면서 학문의 과제는 '효제충신'이라는 일상적인 덕행을 실천하는 것에 있다는 것을 보이려 한다. 이와 같은 진사이의 학문론은 『논어고의』「총론」에서 더욱 명확하게 제시되고 있다.

> 세상이 존숭하는 것이 둘 있다. 도(道)란 무엇인가. 인의(仁義)가 그것이다. 교(敎)란 무엇인가. 학문이 그것이다. (…) 도는 우주에 충만하고 고금을 통해 어느 곳이건 있지 않은 곳이 없고 언제라도 그렇지 않은 때가 없으므로 완전하다. 하지만 사람들이 스스로 선으로 가도록 할 수는 없다. 이 때문에 인간이 항상 지켜야 할 도리를 분명히 하고 인의를 외치며 『시경』·『서경』·『예기』·『악경』을 가르쳐 사람들이 성인이 되고 현인이 될 수 있도록 하여 만세토록 태평한 세상을 열 수 있게 하였으니 모두 교의 효과이다.[312]

불완전한 인간의 본성과 궁극의 목표인 인의의 도덕, 그리고 이 간극을 해소하려는 부단한 노력 즉, 학문이라는 세 항목은 진사이의 학문론을 구성하는 핵심 요소이다. 여기에서 도는 완전하지만 "사람들이 스스로 선으로 가도록 할 수는 없다"라고 말한 대목에 유의할 필요가 있다. 이는 진사이가 성선(性善)을 신뢰하지 않는다는 인상을 주기 때문이다. 그러나 진사이 또한 도덕적 실천을 할 수 있는 근본적인 역량이 본성의 차원에 있다는 것을 인정한다. 진사이는 "인간이 태어나면서 갖는 자질은 수만 가지로 달라도, 예나 지금이나 성인이건 어리석은 사람이건 선을 선으로 여기고 악을 미워하는 것은 똑같다"[313]는 것을 맹자가 말한 성선의 진의라고 말한다. 기질의 본성 안에는 이렇듯 선을 인식하고 함께 실천할 수 있는 공통 역량이 있다. 문제는 기질의 본성 안에는 선의 실현

---

311) 『語孟字義』「學」, 聖人以修道德爲學問, 而非若今人之以道德爲道德, 以學問爲學問也.

312) 『論語古義』「論語古義總論」, 蓋天下所尊者二, 曰道, 曰敎. 道者何, 仁義是也. 敎者何, 學問是也. (…) 道者充滿于宇宙, 貫徹于古今, 無處不在, 無時不然, 至矣. 然不能使人自能趨于善. 故聖人立仁義, 明五常. 裁成輔相之而所以使人得爲聖爲賢, 而能開天下之太平者, 皆敎之功也.

313) 『語孟字義』「性」, 蓋以人之生質, 雖有萬不同, 然其善善惡惡, 則無古今無聖愚一也.

을 방해하는 요인 또한 상존한다는 데에 있다. 앞서 언급한 타자의 문제는 이 지점에서 다시금 중요하게 등장한다. 기질은 개체에게 개성을 부여하고 차별화하는 요인이다. 그렇기에 인간은 타자를 온전히 이해할 수 없고, 나아가 이기적이고 편협한 생각에 사로잡히기가 쉽다.

> 자신의 생각을 옳다고 여겨 타인의 말에는 귀를 기울이지 않으며 도가 있는 사람에게 나아가 자신의 행동을 바로잡지 않는다면 시비 판단과 취사가 제대로 이루어지지 않아 일생을 잘못하는 사람이 많을 것이다.[314]

도는 사람들이 스스로 선으로 향하도록 보장하지 않는다고 말한 것은 이러한 소통의 곤경을 함축한다. 인성이 유한하다고 말한 것의 함의 또한 이와 다르지 않다. 이는 각기 다른 기질을 가진 인간이 처한 실존적 문제 상황이다. 진사이는 다음과 같이 말한다. “남이란 나와는 형체가 다르고 기가 달라 그가 병에 괴로워하고 부스럼에 가려워한들 모두 나와 상관이 없는데, 하물며 사람이 사물과는 유가 다르고 형태가 다르니 어떻게 서로 관계할 수가 있겠느냐.”[315] 그렇다면 어떤 학문이 이 실존적 문제 상황을 극복할 수 있는가? 바람직한 학문이란 타인의 생각에 귀를 기울이며 도덕적 표준을 기준으로 자신의 행동을 바로잡으려는 실천에 기반한 학문이다. 이 지점에서 타자의 입장에서 타자를 이해하려는 노력인 서(恕)는 학문에 임하는 태도로써 다시금 강조된다.

> 학문에는 본체가 있고 수행이 있다. 본체는 인의예지가 이것이다. 수행은 충신경서(忠信敬恕)와 같은 종류가 이것이다. 인의예지는 천하에 모두 통용되는 도다. 때문에 본체라고 한다. 성인은 배우는 사람이 본체를 따라 행동하도록 했다. 수행을 기다린 다음에 본체가 존재하는 게 아니다. 충신경서는 힘써 실천하는 핵심이다. 사람이 구체적으로 공부해야 한다는 측면에서 이름지은 것으로 본연의 덕이 아니기 때문에 수행이라 했다.[316]

---

314) 『論語古義』「學而」12, 苟師心自用, 不就有道人而正焉, 則是非取捨無所涇渭, 殆誤其一生者多矣.

315) 『童子問』, 夫人之與我, 異體殊氣, 其疾痛痒癢, 皆不相關, 況人之與物異類殊形, 何相干涉.

“충신경서(忠信敬恕)”는 모두 학문에 임하는 바람직한 태도를 가리킨다.[317] 진사이는 서뿐만 아니라 ‘충신’과 ‘경’에도 타자의 입장을 우선 고려한다는 함의가 내포되어 있다고 말한다. “남의 일을 할 때 자기 일을 하는 것처럼 하고 남의 일을 도모할 때 자기 일을 도모하듯 해 털끝만큼도 다하지 않는 게 없음”[318]을 충이라고 하며, 신에는 “사람과 기약을 하고 실제로 이행한다는 의미”[319]가 있다. 경에 관해서, 진사이는 이 말의 용례가 모두 자신이 아닌 존재를 존경하고 높이고 떠받든다는 맥락에서 쓰였지, 주자학에서처럼 내면 수양의 맥락에서 쓰이지 않았다고 주장한다.[320] 이처럼 학문의 바람직한 태도로 제시된 ‘충신경서’에는 모두 타자의 입장을 그 자체로 헤아리는 도덕적 판단에 임해야 한다는 권의 맥락이 전제되어 있음을 알 수 있다.

진사이는 예를 지키는 일 또한 학문에서 중요하다고 말한다. 이는 도덕적 표준으로 자신의 행동을 바로잡으려는 실천에 해당한다. 인간의 마음은 예를 준수함으로써 선을 좋아하고 악을 미워하는 도덕적 지향성을 유지할 수 있다. 진사이는 마음을 안정시켜[正心] 어떠한 사태에도 사사로움 없이 대처할 수 있다는 주자학적 수양론에 반대한다. 마음 또한 기질의 일종이기 때문에, 끊임없이 유동하는 성질을 지닌다고 보기 때문이다.[321] 진사이는 다음과 같이 말한다. “성인과 현자가 사람을 뽑을 때 오

316) 『語孟字義』「忠信」, 學有本體有修爲. 本體者, 仁義禮智, 是也修爲者, 忠信敬恕之類是也. 蓋仁義禮智, 天下之達道, 故謂之本體聖人教學者, 由此而行之, 非待修爲而後有也. 忠信敬恕, 力行之要就人用功夫上立名, 非本然之德, 故謂之修爲.

317) 진사이는 일상에서의 도덕 실천이라는 의미로 ‘효제충신(孝弟忠信)’을 자주 거론하는데, 세부적으로 보자면 효제와 충신은 구분된다. “효제는 실덕(實德)이고, 충신은 실심(實心)이다.”(『論語古義』「子路」20, 孝弟實德也. 忠信實心也.) 즉, 효제가 구체적인 덕행을 가리킨다면 충신은 이 덕행의 근간이 되는 태도에 해당한다.

318) 『語孟字義』「忠信」, 夫做人之事, 如做己之事, 謀人之事, 如謀己之事, 無一毫不盡方是忠

319) 『語孟字義』「忠信」, 信字, 有與人期約, 而踐其實之意.

320) 『語孟字義』「敬」, 敬者, 尊崇奉持之謂. 按古經書或說敬天, 或說敬鬼神., 或說敬君, 或說敬親, 或說敬兄, 或說敬人, 或說敬事, 皆尊崇奉持之意, 無一謂無事徒守敬字者.

321) 이와 같은 맥락에서 진사이가 비판하는 것은 ‘명경지수(明鏡止水)’를 마음의 이상태로 보는 관점이다. “맹자는 마음을 논할 때 늘 흐르는 물과 싹을 가지고 비유했지, ‘명경지수(明鏡止水)’로 비유한 적이 없다. 어째서인가. 생물을 가지고 생물을 비유할 수는 있어도 죽은 물건으로 생물을 비유할 수는 없기 때문이다. 주자가 마음을 설명

로지 선을 좋아하고 배우기를 좋아한다는 점을 칭찬하지, 마음이 머물러 있으냐, 머물러 있지 않느냐를 물은 적은 없다."[322] 따라서 인간은 마음 그 자체를 도덕적 표준으로 삼을 수 없다. 그 역할을 담당하는 것은 예이다. 진사이는 『논어』에서 "예로 선다[立於禮]"는 구절에서 예를 다음과 같이 규정한다. "예는 인간이 지나친 행위로 넘어가는 것을 막아 주는 제방으로 인간의 마음과 뜻을 안정시킬 수 있다. 그러므로 설 수 있는 것이다."[323]

그러나 진사이가 예를 어떠한 수정과 변화도 용인되지 않는 절대적인 도덕규범으로 보는 것은 아니다. 상황적 특수성에 부합하도록 예를 적용하는 것은 예의 준수에서 가장 중요한 사항이기 때문이다.

> 예를 알기 어렵다는 것은 절차나 꾸밈새, 의례에 쓰이는 기물의 치수, 혹은 많은 조문이나 법식을 알기 어려운 데 있는 게 아니라 전적으로 상황에 맞게 참작하고, 더하거나 덜어 때에 맞게 행동하는가에 있다. 어째서인가. 고례(古禮)는 대부분 현재에 맞지 않는다. 그리고 속례(俗禮) 역시 온전히 사용할 수 없다. (…) 그러므로 성인이 말한 "예를 안다"라는 것은 의례에 쓰이는 기물의 이름이나 치수를 상세히 아는 데 있는 게 아니라 예의 근본 원리를 알아 상황에 맞게 더하거나 덜어내는 데 있다.[324]

전래하는 예의 세칙을 고집하는 것이 아니라, 예의 근본 원리를 상황 맥락에 맞는 구체적 행위로 드러내야 한다는 것이 요지이다. 이 지점에서 진사이는 예의 준수에 권의 문제를 결부시키고 있음을 알 수 있다. 같은 맥락에서, 진사이는「이루 상」17장에서 논의된 예와 권의 관계를 경과 권의 관계로 치환했던 한대 이후 유학자들의 논의가 맹자의 진의를 파악

할 때 쓴 '허령불매(虛靈不昧)' 네 글자도 불교의 선과 관련된 책에서 나온 말로 명경지수의 논리와 똑같다." (『語孟字義』「心」, 孟子之論心, 每以流水萌蘗爲比, 而未嘗以明鏡止水爲譬, 何者. 可以生物比生物. 而不可以死物嗡生物也. 虛靈不味四字, 亦出於禪書, 卽明鏡止水之理.)

322) 『論語古義』「述而」13, 故聖賢之取人也, 專稱其好善好學, 而未嘗聞心之住不住也.

323) 『論語古義』「泰伯」9, 禮, 人之隄防, 足以定其心志, 故可以立.

324) 『語孟字義』「仁義禮智」, 蓋禮之難知, 不在於節文度繁縟難識, 而專在於斟酌損益時措之宜, 何則. 古禮多不宜於今, 俗禮亦不可全用. 漢禮多不通於本國, 而俗禮本無意義. (…) 故聖人之所謂知禮者, 不在識名物度數之詳, 而在知禮之理而能損益之也.

하지 못했다고 비판한다. 진정으로 “예를 안다”라는 차원에 이미 권을 행할 수 있다는 측면이 포함되어 있으므로 규범[經]과 임기응변[權]이라는 구도로 예와 권의 관계를 설명할 수 없다는 것이다.

> 지금 맹자의 뜻을 상세히 생각해보니 권 자는 예 자와 상대가 되어야지 경 자와 상대가 되어서는 안 된다. 예는 때에 따라 가감할 수 있는 것이고, 경은 오랜 시간이 지나도 바뀌지 않는 것이다. 그러므로 맹자가 권을 예와 상대해 말한 적은 있어도 경 자와 상대해 말한 적이 없었던 것은 바로 이런 이유 때문이다.[325]

진사이는 「이루 상」17에서 맹자가 예와 권을 함께 언급한 것은 예의 운용에 권이라는 상황 맥락적 고려가 함축되어 있음을 순우곤에게 상기시키려고 했기 때문이라고 해석한다. 이어서 진사이는 “권은 경이 미치지 못하는 부분을 보충한다”[326]라는 견해 또한 반박한다. 이와 같은 해석 또한 “반경합도”설과 마찬가지로 권과 경이 서로 대척적인 관계에 있다는 점을 전제하기 때문이다. 진사이는 일관적으로 정이의 “권지시경”을 옹호한다. “권이 경이고 경이 권이다. 권은 항상 경 안에 있으며 경과 분리되지 않는다.”[327] 진사이는 앞선 견해를, “권을 실행해 경을 보충한다”고 바꾸어 말하면 타당하다고 덧붙인다.[328] 예와 경에 관한 이러한 규정 또한 권론의 핵심적인 논지에서 연역적으로 도출된다. 권은 일상적인 도덕 실천이며, 권을 행사하는 데에는 특별한 요건이 필요하지 않다는 입장 하에서, 권이 ‘도덕규범을 위배[反經]’함으로써 성립한다는 규정에 동의할 수 없는 것이다.

1.3. 中과 權의 관계

진사이는 주희가 『중용장구』에서 중을 “지나침이나 모자람이 없는

---

325) 『語孟字義』「權」, 今詳孟子之意, 權字當以禮字對, 不可以經字對. 蓋禮可因時而損益, 經歷萬古而不易, 故孟子以權與禮相對, 而未嘗以經字相對, 正爲此也.
326) 『北溪字義』「權」, 權只是濟經之所不及者也.
327) 『語孟字義』「權」, 權卽是經, 經翦是權, 權每在經之中, 不與經相離矣.
328) 『語孟字義』「權」, 唯當謂權以濟經, 若謂濟經之所不及.

것” 그리고 “한 편으로 쏠리지 않고 기대지 않는 것”이라고 규정한 것을 비판한다. 그리고 중은 그 자체로는 사물의 양극단 사이의 기계적인 중립 혹은 평형을 가리킬 따름이라고 해석한다.

> 중(中)이라는 글자에 대해 종전 모든 유학자들은 깊은 사고가 결여되, 혹 “지나침이나 모자람이 없는 것”을 중(中)이라 하고 혹 “한 편으로 쏠리지 않고 기대지 않는 것”을 중(中)이라 했는데 모두 합당하지 않다. 무릇 중(中)이라 함은 두 끝을 전제하고 말하는 것으로, 강유(剛柔)와 대소(大小), 후박(厚薄), 심천(深淺) 그 둘 사이의 중간을 중(中)이라고 한다. [『중용』에서] “양 끝을 잡아 그 중간을 백성에게 썼다”라고 말한 것이 그 예다.[329]

진사이는 “지나침이나 모자람이 없는 것” 그리고 “한 편으로 쏠리지 않고 기대지 않는 것”이 궁극의 윤리적 가치라는 점 자체를 부정하지 않는다. 다만 중이라는 가치가 진정으로 실현되기 위해서는 권이라는 상황 맥락적 고려가 반드시 동반되어야 한다는 점을 강조하려는 것이다. 중에 권의 상황적 고려가 동반되면 비로소 중용(中庸) 혹은 시중(時中)이라고 말할 수 있다. 이와 같은 논변은 진사이가 권의 주요한 문제를 상황 맥락에 따른 도덕규범 적용의 시의적절성을 확보하는 것으로 설정하고 있었다는 점을 알려준다. 이는 도덕규범 간의 충돌을 권의 주요한 문제 상황으로 파악했던 주희의 권론과 차별화되는 측면이다.

> 정자의 말대로라면 중이라는 글자 하나만으로도 자족할 수 있어 다시 권을 사용할 필요가 없다. 권을 쓰지 않고 그것 자체로 된다면 맹자는 “중을 잡는다”라고만 말했어야지 꼭 권을 다시 말할 필요가 없었을 것이다. 단지 시중(時中)이라 말해도 역시 자연스럽게 권이 거기에 있다. ‘시(時)’라는 말을 없애버리고 ‘중(中)’이라고 하나만 말해서는 안 된다. 배우는 사람은 반드시 ‘권(權)’자와 ‘시(時)’자, ‘중용(中庸)’과 ‘양단(兩端)’ 등의 글자를 투철하게 인식해야 한다. 그러려니 하고 대충 이해해서는 안 된다.[330]

---

329) 『中庸發揮』「綱領」, 中字之義, 從前諸儒, 多欠深考, 或以無過不及爲中, 或以不偏不倚爲中, 皆未爲當. 蓋中者, 就兩端而言, 剛柔大小厚薄淺深, 其兩間之中謂之中. 所謂執其兩端, 用其中於民, 是也.

이 대목에서는 '시중(時中)'의 경우만을 구체적으로 논하고 있지만 '중용(中庸)'에 대해서도 그 요지는 유사하다. 진사이는 "지나침이나 모자람이 없다"는 규정은 중(中)이 아니라 중용(中庸)에 적용될 수 있다고 말한다. 중용(中庸) 또한 시중(時中)과 마찬가지로 중에 권의 상황맥락적 고려가 실행된 경지를 의미한다. 그래서 권이 개입되지 않은 중에는 폐단이 뒤따르게 되지만, 중용(中庸)은 "평소에 늘 실행할 수 있는 도"가 된다.[331] 정리하자면, 진사이는 중이라는 기계적 중립 혹은 평형에 권을 적용하여 중용(中庸) 혹은 시중(時中)의 경지에 도달해야 한다고 해석한다.

위의 인용문을 통해, 진사이가 중과 권을 구분하는 데에는 경전해석의 일관성을 확보하고자 하는 의도가 있음을 확인할 수 있다. 중에 궁극의 윤리적 가치를 부여한다면 『맹자』「진심 상」26장의 "중을 잡고 권이 없는 것은 하나를 고집하는 것과 같다"를 매끄럽게 해석할 수 없다고 보는 것이다. 맹자는 이 구절에서 자막의 경우를 예로 들면서 중과 권에 차별적인 가치를 부여하고 있다. 하지만 중에 대한 주자학의 규정에 충실하자면 이와 같은 맹자의 의도와 부합하기 어려운 측면이 있다.[332] 따라서 진사이는 중을 사태의 양극단을 파악하여 여기에 기계적인 중립 혹은 평형을 적용하는 단계로, 권을 이러한 기계적 중립 혹은 평형에 구애받지 않는 상황적 고려를 적용하는 단계로 구분하여 윤리적 가치로써 그 위상을 분명히 구분하는 해석을 제시한 것이다.

하지만 이러한 진사이의 규정 또한 경전해석의 일관성 문제를 완전히 해소하고 있다고 볼 수는 없다. 『맹자』「진심 상」26장의 "중을 잡고

---

330) 『中庸發揮』「綱領」, 若程子之說, 則一中字自足矣, 不待更用權, 若不用權而自可矣., 則孟子唯當曰執中. 必不可復說權, 但謂時中則, 亦自有權存焉. 若去時者, 單曰中, 則不可. 學者要認權字, 時字, 及中庸兩端等字意透徹, 不可泛泛理解.

331) 『中庸發揮』「綱領」, 所謂無過不及者, 亦非不可訓中也, 然在用權得其當之後, 不可以無過不及, 便爲中也.

332) 물론 주희 또한 이와 같은 해석상의 난점을 의식하고 있기 때문에, 이 대목에 관한 주석에서 중을 궁극의 윤리적 가치로 규정하는 『중용장구』의 해석을 따르지 않고 진사이의 중 해석과 유사한 견지에서 다음과 같이 풀이한다. "중을 잡고 권이 없는 것은 일정한 중에 교착되어 변화를 알지 못하니, 이 또한 한쪽을 잡는 것일 뿐이다." (『孟子集註』「盡心章句 上」26, 執中而無權, 則膠於一定之中而不知變, 是亦執一而已矣.)

권이 없는 것은 하나를 고집하는 것과 같다"는 구절에서는 중에 대비한 권의 가치적 우위를 설정하는 것이 타당할 수 있다. 하지만 다른 경전까지 고려의 범위를 넓히면 중을 궁극의 윤리적 가치로 설정하는 대목을 발견할 수 있기 때문이다. 일례로, 진사이가 『중용발휘』「강령」에서 직접 인용하고 있듯이, 『논어』에서는 요임금과 순임금의 선양을 설명하면서, "아, 순아, 하늘의 역수(曆數)가 네 몸에 있으니 진실로 그 중을 잡아라. 온 세상이 곤궁하면 하늘의 녹이 영원히 끊어질 것이다"라고 말하고, 다시 "순임금 또한 이 말씀으로 우에게 명해 주셨다"[333]고 한다. 여기에서 중은 삼대의 이상적인 통치를 가리키는 궁극의 윤리적·정치적 강령이라고 보아야 할 것이다. 진사이 또한 이 용례를 의식한다. 따라서 진사이는 성인의 중과 배우는 자의 중을 구분하는 것으로 이 괴리를 해소하려고 한다.

> 어떤 사람이 물었다. "요임금은 진실로 그 중을 잡았고, 순임금은 백성들에게 그 중을 썼으며, 탕 임금은 중을 세웠습니다. 중이란 성인이 위대하게 실천한 것이라 분명 말을 용납하지 않습니다. 그런데 맹자께서 "중만 잡고 권이 없는 것은 하나를 고집하는 것과 같다"라고 말씀하신 것은 어째서입니까?"
>
> 대답하였다. "성인이 중을 말하면 권을 말하지 않아도 권은 자연히 그 가운데 있다. 배우는 사람이 단지 중이 귀한 줄만 알고 권으로 대처하지 않으면 자막이 될 뿐이다. 후세에는 오로지 중만 말하고 권을 쓸 줄 모른다. 이는 잘못이다."[334]

이처럼 성인의 중과 배우는 자의 중을 구분하는 기준 또한 권의 행사 여부에 있다. 성인이 직접 언급한 중은 이미 권의 행사가 전제된 중을 가리키는 것으로 앞선 진사이의 규정을 따르자면 중용(中庸)이나 시중(時中)과 유사한 경지를 가리키는 것이다. 하지만 『맹자』「진심 상」26장과 같이 성인이 아닌 보통의 인간에 대해 중을 논하는 경우에는 권의 행

---

333) 『論語』「堯曰」1, 堯曰, 咨. 爾舜. 天之曆數在爾躬. 允執其中. 四海困窮, 天祿永終.
334) 『中庸發揮』6, 或曰, 堯允執其中, 舜用其中於民, 湯建中, 蓋中者, 聖人之大用固不容言, 而孟子言執中而無權猶執乎一, 何也. 曰, 聖人言中, 則不言權, 而權自在其中矣. 若學者, 徒知貴中, 而無權以處之, 則子莫焉耳矣. 後世專言中, 而不知用權者, 過矣. 『중용발휘』의 번역은 다음을 참조하되, 필요에 따라 수정하였다. 최경열(2017), 『대학정본·중용발휘』, 서울 : 그린비.

사를 요청하는 맥락에서 이를 사용하고 있다는 것이다. 같은 맥락에서, 진사이는 중을 실현하는 것에만 관심을 기울이고 권을 사용하는 것에 소홀한 예로 맹자가 말한 자막을 들고, 오늘날의 배우는 자 또한 자막과 다르지 않은 처지에 놓여 있다고 지적한다.[335]

1.4. 權과 天下公共의 道

주희의 권론에서 성인이 권을 행사한 대표적인 예시로 든 것은 탕무(湯武)의 방벌(放伐)을 비롯한 정치적 결단이다. 하지만 주희의 목적은 권을 통해 역성혁명과 같은 격변을 적극적으로 옹호하기 위한 것이 아니다. 권의 행사는 특수한 상황·자격 요건을 충족해야 하므로, 이러한 정치적 격변 또한 일상적인 사태일 수 없으며, 정치적 금기에 해당하는 것임을 강조하기 위한 것이다. 하지만 진사이는 이러한 주자학의 논지를 비판하면서, 이와 같은 일은 권을 행사한 경우가 아니라 도를 따른 것이라고 구별한다.

> 선유는 또, "예를 들어 탕임금과 무왕이 걸주를 무력으로 쳐 정벌한 것과 이윤이 태갑을 추방한 일이 권이다"라고 했다. 이 말도 깊이 생각하지 않은 것이다. 이윤이 태갑을 추방한 일 같은 것은 확실히 권이다. 탕임금과 무왕이 걸주를 무력으로 쳐 정벌한 일 같은 경우는 도라고 할 수는 있어도 권이라고 할 수는 없다. 왜 그런가. 권이란 한 사람이 할 수 있는 것이지 천하 사람이 공공으로 하는 게 아니다. 도라는 것은 천하 사람이 공공으로 할 수 있는 것이지 한 사람의 사사로운 감정으로 하는 게 아니다. 그러므로 천하를 위해 잔인한 사람을 제거하는 것을 인(仁)이라고 하고 천하를 위해 적(賊)을 없애는 것을 의(義)라 하는 것이다.[336]

---

335) "후세의 유학자들은 반드시 한 학파의 핵심 가르침을 세워 학문의 기준으로 삼았다. 사람들 역시 간결하게 핵심을 잘 드러낸다고 하면서 이것이 얼마나 심하게 도를 해치는지 몰랐다. 이런 행동 역시 하나만 고집하는 종류라 하겠다."(『孟子古義』「盡心 上」26, 後世儒子, 必立一家宗旨, 以爲學問準則. 人亦以爲簡徑直裁, 而不知賊道之甚, 此亦執一之類也.)

336) 『語孟字義』「權」, 先儒又謂, 如湯武放伐, 伊尹放太甲, 是權. 此亦不深考耳. 若伊尹之放太甲, 固是權, 如湯武之放伐, 可謂之道, 不可謂之權. 何哉. 權者, 一人之所能, 而非天下之公共道者, 天下之公共, 而非一人之私情. 故爲天下除殘, 謂之仁, 爲天下去賊,

이 대목은 진사이의 사상에서 개인 도덕과 정치의 영역이 분리되는 양상이 드러나는 곳으로 주목받아왔다. 대표적으로 마루야마 마사오는 일본 정치사상의 근대적 이행을 상징하는 '도덕과 정치 영역의 분리'가 오규 소라이에 이르러 완성되었고, 이토 진사이는 그 중간 단계에 해당한다고 평가한다.[337] 여기에서 진사이는 분명 개인의 판단에 의한 도덕적 실천인 권과 천하 사람들의 공통된 의지의 발현인 도를 구분해서 논하고 있다. 하지만 이는 곧 권이 '천하 공공의 도'를 실현하는 일과 무관하다는 것을 뜻하지 않는다. 또한 도덕이 정치와 무관함을 뜻하는 것도 아니다. 고희탁에 따르면, 진사이는 이 논변을 통해 정치와 개인의 도덕을 동일시하는 주자학의 논리를 극복하고 "정치 그 자체의 고유한 윤리를 그 활동의 공공적 귀결"에서 발견하고자 한 것이다.[338]

앞서 살펴본 것처럼, 진사이의 권론은 본성적 동일성으로 환원될 수 없는 타자의 존재를 전제로 한다. 권은 타자의 고유한 처지를 고려하는 유연한 도덕적 실천을 의미한다. 천도와 구별되는 인도의 독자적인 차원에서 도는 이러한 타자들 간의 원활한 소통과 교제를 의미한다. 따라서 주자학의 구도와 달리 인도는 천리(天理)라는 초월적인 차원에 의해 매개되지 않는다. 진사이는 사회 구성원 다수의 의사가 합치되는 곳이 바로 도의 자리라고 말하는데, 이는 현실적인 인간관계 속에서 도의 가장 중요한 요건으로 공공성과 대중성을 거론하는 것이다. 진사이는 『맹자고의』에서 다음과 같이 말한다. "도는 천하 공공의 것이며 사람들이 마음속으로 똑같이 인정하는 것으로, 많은 사람의 마음이 수렴되는 곳이 도가 존재하는 곳이다."[339] 많은 사람의 마음을 수렴해나가기 위해서는

謂之義.

337) 마루야마 마사오, 김석근 역(1995), 『일본정치사상사연구』, 서울 : 통나무, pp. 170-171. 고희탁은 이러한 마루야마 마사오의 해석을 비판한다. 마루야마 마사오는 진사이의 왕도론과 방벌론등에 드러나는 민본주의의 급진적인 성격을 정당하게 평가하고 있지 않다고 보기 때문이다. 고희탁(2015), 「마루야마 마사오의 일본근세정치사상사연구와 서구중심주의의 굴레」, 『일본연구논총』, 41, 현대일본학회, p. 10.

338) 고희탁(2009), 『일본 근세의 공공적 삶과 윤리 : 주자학 수용 이후』, 서울 : 논형, p. 86.

339) 『孟子古義』「梁惠王 下」8, 道也者, 天下之公共, 人心之所同然, 衆心之所歸, 道之所存也.

초월적인 이념이나 권위적인 도덕규범에 의지하는 것이 아니라, 타자의 마음을 자신의 마음으로 삼으려는 서의 태도가 요구된다. 진사이에게 있어 서란 곧 도덕적 실천에서 타자에 입장에 대한 고려를 중시하는 권과 같다는 점을 논한 바 있다. 따라서 서와 권에는 이미 '천하 공공의 도'가 전제되어 있다고 말할 수 있다. 다시 말해, '천하 공공의 도'는 진사이의 권론을 정치론의 맥락에서 확인한 것에 해당한다.

진사이의 정치론은 민의 위상과 위정자의 책무를 규정하는 방식에서 그 이전의 유학적 정치론, 특히 주자학의 정치론과 크게 차별화된다. 민은 정치적 실천의 주체로서 위정자들에게 자신의 의지를 표출하고, 위정자들은 이들의 공통된 의지 즉, 도를 현실 정치를 통해 실현해야 할 책무를 갖는다. 진사이는 『맹자』의 왕도론을 통해 이러한 정치론을 도출해낸다. 또한 『맹자』에서 성선(性善)의 형이상학적 함의에만 주목하는 경향을 다음과 같이 비판한다. "맹자를 해석할 때 왕도 위주로 하지 않고 오직 성선만 외치는 사람들은 맹자를 잘 읽은 사람이 아니다."[340] 이처럼 진사이는 『맹자』의 중심 주제가 제도론과 정치론에 있다고 말한다. 그렇다면 왕도의 요체는 무엇인가? 그것은 '경세제민(經世濟民)'의 이상을 실질적으로 구현하는 것으로, 백성의 삶을 윤택하게 만드는 것이다. 진사이는 『맹자』의 다양한 구절을 인용하면서 왕도의 구체적인 강령을 제시한다.

> 백성들이 바라는 것을 함께 모아 주고 미워하는 것을 행하지 않으며, 자기가 서고자 하면 남을 먼저 세워 주고 자기가 통달하고자 하면 남을 먼저 통달하게 해주지. 자기가 여색을 좋아하면 이 마음을 미뤄 나가 백성에게까지 미치고 자기가 재물을 좋아하면 이 마음을 미루어나가 백성에게까지 미치지. 그 마음이 얼마나 공평하고 얼마나 관대하고 인자한가.[341]

통치자가 백성의 요구에 응답해야 하며, 자신의 호오를 백성에까지 미루

340) 『孟子古義』「離婁 上」1, 其解孟子, 不以王道爲主, 而專倡性善之說者, 不善讀孟子者也.

341) 『童子問』中16, 民之所欲, 與之聚之, 所惡勿施, 己欲立而立人, 己欲達而達人. 己好色, 則推斯心以及民, 己好貨, 則推斯心以及民, 其心何等公平, 何等寬仁.

어나가야 한다는 언명은 맹자로부터 강조되어온 유가적 민본 정치의 핵심으로, 이는 치국평천하(治國平天下)의 과제를 학문의 최종 목적으로 삼는 주자학에서도 중요하게 여겨진다. 하지만 진사이는 주자학의 왕도론이 겉으로는 민생을 중시한다고 말하면서도, 실제에서는 권의 문제에서와 마찬가지로 오직 심법(心法)에만 관심을 기울인다고 비판한다.[342] 이 대목에서 진사이는 다시 맹자를 인용하면서, "홀로 자신의 몸만을 선하게 하는 것[獨善其身]"은 성인의 본심이 아니라고 강조한다. 중요한 것은 백성들의 생활을 윤택하게 만들 수 있는 실제적인 이익을 제공하는 것이다. 인용문의 "바라는 것을 함께 모아 주고 미워하는 것을 행하지 않는다"라는 구절에 관해, 『맹자고의』에서는 다음과 같이 해설한다. "백성의 마음을 얻는 방법은 그들을 위해 이익을 만들어 주고 해를 없애는 데 있다. 백성들이 원하고 바라는 바를 그들을 위해 모아 주고 싫어하고 싫어하는 것을 베풀지 않을 뿐이다."[343] 진사이는 이것이 성인이 행한 인정(仁政)의 실제라고 말한다. 맹자뿐만 아니라 공자 또한 인(仁)을 말할 때 내면의 충실[忠]과 청결[淸]에 그치는 것이 아니라 "이익과 은택이 다른 사람에게 미치는 공적"을 중시했음을 상기시킨다.[344]

만약 위정자들이 경세제민의 책무를 도외시한다면, 그는 자신의 지위를 유지할 수 없게 될 것이라고 경고한다. 이 지점에서 진사이는 이제까지 교화의 대상이나 순종적인 피치자로만 간주되었던 백성[民]을 정치적

342) 진사이는 『동자문』에서 주희의 구체적인 정치적 발언을 통해 이러한 경향을 지목한다. 주희가 효종의 부름을 받았을 때, 어떤 이는 임금이 『대학』의 '정심(正心)·성의(誠意)'와 같은 마음 수양의 진언을 좋아하지 않을 것이기 때문에 경계하는 것이 좋을 것이라고 조언했다. 하지만 주희는 "내 평생의 학문은 정심성의에 있을 뿐인데 어떻게 말을 빙빙 돌려 우리 임금을 속일 수 있겠느냐"며 이 조언을 받아들이지 않는다. 진사이는 이 일화에 관해 다음과 같이 비판한다. "[마음 수양에 대한 진언은] 공부하는 사람에겐 옳겠지만 임금에게 얘기할 것은 아니지. 공부하는 사람이라면 확실히 이것으로 스스로를 수양하겠지만, 임금은 마땅히 백성들과 좋아하고 미워하는 것을 함께하는 것을 근본으로 삼아야 하는 것이야. 임금이 정심성의만 알 뿐 백성들과 호오를 함께 할 수 없다면 나라를 다스리는 법에 무슨 보탬이 되겠느냐."(『童子問』中17, 在學者則可, 非所以告于人君也. 如學者, 固不可不以此自修, 在人君, 則當以與民同好惡爲本, 其徒知正心誠意, 而不能與民同好惡, 於治道何益.)

343) 『孟子古義』「離婁 上」9, 得民心之道, 在於爲之興利除害. 其所願欲者興聚之, 所厭惡者勿施而已, 是所謂仁也.

344) 『童子問』上16, 子文不爲身謀告人以忠, 文子能潔其身而去, 皆足可觀焉. 然無利澤及物之功, 此其所以止於忠與淸也.

주체로 설정하고, 정치권력의 존립을 좌우할 수 있는 위상을 부여한다.[345] 『맹자』의 '여민동락(與民同樂)'을 해설하는 대목에서 그 요지를 볼 수 있다.

> 임금된 사람은 백성과 함께 즐거워해야 한다. 그렇지 못하면 그 즐거움을 누리지 못하는 아랫사람은 반드시 위의 임금을 비난하는 마음을 갖게 된다. 아랫사람이 윗사람을 비난하는 일이 잘못이긴 하지만 윗사람이 아랫사람과 함께 즐거워하지 않는 것은 가장 잘못된 일이다. 그러므로 백성과 함께 즐거워하지 않으면 임금도 그 즐거움을 영원히 누릴 수 없다.[346]

위정자가 "백성들과 함께 즐거워하는" 면모를 보여야 한다는 점은 단순한 권고가 아니다. 만약 위정자가 자신만의 즐거움을 추구하여 백성들의 호오를 돌보지 않는다면, 정치 체제는 백성들의 반발로 인해 결국에는 유지될 수 없으리라고 전망하기 때문이다. 백성들은 정치에 대한 자신의 의견과 감정을 표출할 수 있는 주체적 존재이다. "임금도 그 즐거움을 영원히 누릴 수 없다"라는 마지막 진술은 경세제민의 정치를 실행하지 않는 현실 권력에 대한 엄중한 경고이다.[347]

백성을 정치의 주체로 호명하는 논변은 도의 실천에 신분적 차별을 상정하지 않은 도덕적 주체화의 논변을 전제로 한다. 진사이는 『어맹자의』에서 인도의 문제를 현실적인 인간관계에 한정하면서, "도는 길이다. 사람들이 왕래하는 곳을 말한다"라고 규정한 바 있다. 그리고 다음과 같

---

345) 고희탁(2012), 「에도시대 '민'의 정치적 각성과 그 역설」, 『日本思想』, 22, 한국일본사상사학회, pp. 51-57.

346) 『孟子古義』「梁惠王 下」4, 言爲人之君子, 當與民同樂, 若不然, 則下之不得其樂者, 必有非其君上之心, 下之非上雖非, 然而上之不與不同樂, 最非也. 故不與民同樂, 則君亦不得永享其樂也.

347) 이러한 경고는 당대의 사무라이 체제에 대한 비판을 내포하고 있는 것으로 보인다. 진사이는 치도의 요점에 대해 "문이 무를 이기면 나라의 운세는 잘 닦이고, 무가 문을 이기면 나라의 명운은 줄어든다"(『童子問』中31, 文勝其武, 則國祚修, 武勝其文, 則國脈蹙.)고 답한다. 무가 문을 이긴 정치의 대표적인 사례로 지목되는 것은 도요토미 히데요시의 정치이다. 진사이는 정복 전쟁에서 성과를 거두었지만 단명한 이 정권을 "불인(不仁)의 재앙"이라고 평가절하한다. 『童子問』中30, 本朝弱柴氏, 雄武英略, 過絶古今, 戰勝攻取, 風動草靡, 前無勁敵, 其宜子孫繁衍, 保數百年宗社, 而纔一再傳而亡, 嚮氣焰赫赫者, 何在哉. 吁, 不仁之禍.

이 그 왕래의 주체를 모든 인간으로 상정한다.

> 이른바 큰길이라는 것은 신분이 높은 사람이나 낮은 사람이나, 어른이나 아이나 모두 통행할 수 있는 곳이다. (…) 위로는 왕공과 대인에서 아래로 장사꾼·말몰이·지위 낮은 자·병자·장님까지 모두 이 길을 가지 않는 사람이 없다. 왕공과 대인만 다닐 수 있고 백성이 다닐 수 없다면 길이 아니다. 현명한 사람, 지식인만 다닐 수 있고 어리석은 사람, 못난 사람은 다닐 수 없다면 도가 아니다.[348]

모든 인간이 도덕적 본성을 갖추고 있다고 말하는 주자학 또한 이념적인 차원에서 보자면 동등한 도덕적 주체가 될 가능성을 인정한다. 하지만 실질적인 차원에서 보자면, 천리(天理)에 대한 투철한 인식에 이르기 위해서 경전에 읽을 수 있는 지적 역량이 필수적으로 요구되며, 이 때문에 현실적으로 그 가능성은 사대부에 한정되게 된다. 그러므로 주희는 이러한 지적 역량이 없는 백성이 온전한 도덕적 주체가 될 수 있다고 기대하지 않는다. 주희는 다음과 같이 말한다. “백성에게 이 리의 당연함을 따르게 할 수는 있으나, 그들에게 그렇게 해야 하는 까닭[所以然]은 알려줄 수 없다”[349] 이는 백성은 도덕적 교화의 대상이 될 수는 있어도 스스로 도덕적 이치를 탐구하고 이를 다른 사람에게 전해줄 수 있는 주체가 될 수는 없다는 점을 의미한다. 하지만 앞서 살펴보았듯이, 진사이는 천리에 대한 지적 이해는 도덕 실천의 문제와 무관하다고 본다. 진사이가 가장 선호하는 인(仁)에 관한 규정은 『논어』에서 공자가 번지의 질문에 대답하는 과정에서 제시한 “사람을 사랑하는 것”[350]이다. 이를 상술하면, “어버이를 사랑하는 것에서부터 채워 나가 친구, 마을 사람, 관계가 소원한 사람에게까지 사랑하는 마음이 두루 미쳐 이르지 않는 곳이 없어 해치고 피해를 끼치려는 마음이 털끝만큼도 없는 것”[351]을 가리킨다. 이러

---

348) 『語孟字義』「道」, 所謂大路者, 貴賤尊卑之所通行 (…) 上自王公大人, 下至於販夫馬卒跛奚瞽者, 皆莫不由此而行. 唯王公大人得行, 而匹夫匹婦不得行, 則非道. 賢知者得行, 而愚不尙者才皐才行, 則非道.

349) 『論語集註』「泰伯」8, 民可使之由於是理之當然, 而不能使之知其所以然也.

350) 『論語』「顔淵」12, 樊遲問仁. 子曰, 愛人.

351) 『童子問』中6, 自親親充之, 而至朋友鄕黨, 所識疎薄之人, 慈愛之心, 周遍泱洽, 無所不底, 而無一毫殘忍 忮害之念者.

한 인륜·일상의 도를 실천하는 데에는 특별한 지적 역량이 요구되지 않는다. 모든 인간은 “선을 좋아하고, 악을 미워한다[好善惡惡]”는 지극히 상식적인 판단력을 선천적으로 구비하고 있으므로, 이 역량을 바탕으로 다양한 인간관계에서 타자를 향한 사랑, 즉 효제충신(孝弟忠信)을 실천하여 온전한 도덕 주체가 될 수 있다.

모든 인간이 동등한 도덕적 주체가 될 수 있다는 점은 ‘천하공공(天下公共)의 도’라는 공공성의 정치가 작동할 수 있게 하는 전제이다. 백성은 도덕적 주체로서 선과 악에 대한 호오를 스스로 판단할 수 있다. 그러므로 올바른 정치가 무엇인지에 관한 판단 또한 스스로 내릴 수 있다. 역으로, 악정(惡政)에 관한 판단 또한 스스로 내릴 수 있다. 이때 백성은 정치적 저항의 주체로 거듭나게 된다.

> 당시에 가령 탕임금과 무왕이 걸주를 무력으로 쳐 정벌하지 않았고 그런데 그들이 자신의 악을 고치지 않았다면 반드시 또 탕임금이나 무왕 같은 사람이 나타나 그들을 처벌했을 것이며, 윗자리에 그런 사람이 없었다면 반드시 아래에 그런 사람이 있었을 것이며, 한 사람이 할 수 없었다면 천하 사람들이 할 수 있었을 것이다. (…) 탕임금과 무왕이 자신들의 사사로운 감정에 구애받지 않고 천하 사람들이 똑같이 그렇게 해야 한다고 생각했던 것을 따를 수 있었기 때문에 도라고 하는 것이다.[352]

진사이가 보기에, 방벌(放伐)을 통한 정치 교체의 진정한 주체는 탕임금과 무왕이라는 영웅적 인물이 아니다. 걸주의 정치를 악정이라고 규정한 다수 백성의 의지와 판단이 그 주체이다. 따라서 걸주의 정치가 지속되었다면, 탕임금과 무왕이 아닌 누군가에 의해서라도 그와 같은 정치 교체는 일어날 수밖에 없었을 것이라고 말한다. 이 지점에서, 탕 임금과 무왕이라는 역사적 성인은 백성의 일반 의지를 대리하는 존재로 여겨진다. 더 나아가, 진사이는 백성들이 정치 교체의 주역이 될 수 있다는 급진적인 견해를 피력하기에 이른다. “한 사람이 할 수 없었다면 천하 사람들

352) 『語孟字義』「權」, 當時藉令湯武不放伐桀紂, 然其惡未悛焉, 則必又有若湯武者誅之, 不在上則必在下, 一人不能之, 則天下能之. (…) 唯湯武不拘己之私情, 而能從天下之所同然, 故謂道.

이 할 수 있었을 것"이라고 말하는 대목에서 이를 확인할 수 있다. 이는 암시적인 차원에서 제시되고 있으며, 진사이 또한 이와 같은 견해를 다른 어떤 대목에서도 적극적으로 상술하고 있지 않다. 하지만 엄연한 정치 주체로 백성의 위상을 전환하는 진사이의 의도는 분명하다. 그 이전까지의 유학 전통에서 왕도 정치의 실현과 민의의 수렴은 수사적인 차원 이상으로 현실화한 경우를 찾아보기 어렵다. 세습적 지배 질서가 사상, 제도, 사회적 관습의 차원에서 공고하게 정당화되고, 백성이 정치 엘리트가 될 수 있는 길이 사실상 차단된 현실에서 이와 같은 이상은 정치적 구호에 머무를 뿐이었다. 그러나 진사이는 도덕적 주체성에 근간한 정치적 주체성을 모든 인간에게 부여하고자 했다. 그럼으로써 당대의 위정자들에게 국가와 정치의 본래 목적이 민의의 실현에 있음을 상기시키고, 이와 같은 목적에 국가와 정치가 부응하지 못하는 경우, 현실 권력의 교체는 필연적 사건이 될 것이라고 경고한다. 이는 위정자와 백성 양쪽 모두의 정치적 각성을 요구한 것이다.

2. 대진의 權論

2.1. 대진의 윤리 사상에서 權論의 위상

대진은 자신의 주저인 『맹자자의소증(孟子字義疏證)』의 하권(下卷) 마지막 항목을 권에 할애한다. 그러나 주희의 권론을 비판하면서 대안적 권론을 입안하려는 의도가 분명한 이토 진사이의 경우와 달리, 대진의 권론에서 그와 같은 목적성은 드러나지 않는다. 그보다 대진의 권론은 『맹자자의소증』의 이전 논의를 통해 개진해왔던 철학적 기획의 연장선에 있다. 권은 『맹자자의소증』 말미에 등장하기 이전에 대진의 어떤 저작에서도 상술된 바가 없는 개념이기도 하다.[353] 따라서 대진의 권론을 그 문제 설정과 응답의 측면에서 재구성하기 위해서는, 『맹자자의소증』을 중심으로 개진되는 대진의 철학적 기획과 권론의 관계를 먼저 살

353) 『맹자자의소증』과 함께 대진의 주요 저작 중 하나인 『원선(原善)』에 한 차례 권의 용례가 등장하지만, 이하에 서술할 권 개념의 일반적인 규정과 그 함의가 같다. "변화에 부합하는 것을 이름하여 권이라 한다"(『原善』卷上, 名其合變, 謂之權.)

펴볼 필요가 있다. 대진은 권 개념의 고전적 의미를 바탕으로 아래와 같은 규정을 제시한다.

> 권은 가벼움과 무거움을 구별하는 기준이다. 이것은 무겁고 저것은 가벼워 영원히 바뀌지 않는 것은 일정함[常]으로, 일정하면 곧 그 영원히 바뀌지 않는 무거움과 가벼움을 뚜렷이 함께 보게 된다. 그러나 무거운 것이 경우에 따라서 가볍게 되고 가벼운 것이 경우에 따라서 무겁게 되는 것은 변화[變]로, 변화하면 곧 지혜를 다하여 일의 실정을 정확하게 분별하고 살필 수 없어, 충분히 그것을 알지 못하게 된다.[354]

대진은 권, 즉 저울질이 필요한 이유를 '변화[變]'에서 찾고 있다. '일의 실정[事情]'이 변화하면 그 경중 또한 변화하므로 이를 포착할 수 있는 지성의 역량이 요구된다. 그리고 이러한 역량은 일정함[常]을 파악할 수 있는 역량보다 한 차원 높은 경지이다. 일의 실정이 변화한다는 것은 자연과 인간의 측면으로 나누어 볼 수 있다. 먼저 자연의 측면에서 보면, 서로 다른 시공간의 조건에서는 상이한 자연현상을 관찰할 수 있다는 의미이다. 다음으로 인간의 측면에서 보면, 모든 이들의 처지가 다르므로 도덕규범의 적용 또한 일률적일 수 없다는 의미이다. 대진은 다음과 같이 기일원론(氣一元論)의 관점에서 자연과 인간 현상의 변화와 다양성이라는 관념을 도출해낸다.[355] "천지에서는 곧 기가 변화하여 널리 퍼지고 생겨나고 생겨나는 것이 쉬지 않는데, 이것을 천도(天道)라고 한다. 사람과 사물에서는 곧 생겨나고 생겨나는 모든 일들이 또한 기의 변화와 같이 그칠 수가 없는데, 이것을 인도(人道)라고 한다."[356]

이와 같은 관념을 통해, 대진은 주자학적인 '일리(一理)' 관념을 부정하

---

354) 『孟子字義疏證』「權」, 權, 所以別輕重也. 凡此重彼輕, 千古不易者, 常也. 常則顯然共見其千古不易之重輕, 而重者於是乎輕, 輕者於是乎重, 變也. 變則非智之盡, 能辨察事情而準, 不足以知之.

355) 기일원론에 근거한 대진의 우주론과 인성론에 관한 연구로는 다음을 참조. 홍성민(2001), 「대진 (戴震)의 고증학적 기일원론 (氣一元論)」, 『중국철학』, 8, 중국철학회, pp. 246-257.

356) 『孟子字義疏證』「道」, 在天地, 則氣化流行, 生生不息, 是謂道. 在人物, 則凡生生所有事, 亦如氣化之不可已, 是謂道.

고 이를 개별 사물의 원리라는 의미에서 ‘분리(分理)’와 ‘조리(條理)’ 관념으로 대체한다. 진사이의 경우와 마찬가지로, 대진의 분리 그리고 조리 개념은 현상의 다양성만큼 자연과 인간의 리 또한 상세하고 세밀하게 나누어져 있음을 함축한다. 대진에게 앞서 언급한 “일의 실정을 정확하게 분별하고 살피는” 권이란 바로 사태에 적합한 분리와 조리를 파악하여 처신하는 것과 같다. 따라서 권이란 도덕 판단의 일반적인 원칙에 해당한다. 이러한 측면에서 대진의 권론은 권을 예외적인 상황에서의 도덕 판단으로 규정했던 주희와 구별되지만, 권의 일상성을 설파했던 진사이와 공통적이다.

반대로, 대진에게 권을 행하지 못하는 것은 사물의 고유한 속성을 파악하고 이에 따라 대처하지 못하는 것을 의미한다. 그러한 사태를 대진은 다음과 같이 묘사한다. “육지에서 생겨난 것은 물에 들어가면 죽고, 물에서 생겨난 것은 물을 떠나면 죽으며, 남쪽에서 생겨난 것은 더위에 익숙하여 추위를 참지 못하고, 북쪽에서 생겨난 것은 추위에 익숙하여 더위를 참지 못한다. 이것이 의지해서 자라는 조건을 저것이 받게 되면 생존을 해치게 된다.”[357] 이는 인간의 도덕적 삶에 대한 비유이다. 서로 다른 특성을 가진 생물들이 그것과 부합하지 못한 조건에서 삶을 영위할 수 없듯이, 인간의 고유한 본성과 각각의 처지에 어긋난 도덕규범을 강제하는 것은 곧 그의 생존을 위협하는 일과 마찬가지임을 지적하는 것이다.

이러한 측면에서 대진이 일관적으로 비판하는 것은 리와 기를 이원화시킨 세계관과 본성론을 전제로 한 주자학적 윤리 사상이다. 대진은 주자학이 천리(天理)와 인욕(人欲)의 이분법을 바탕으로 전자를 숭상하고 후자를 폄훼한다고 비판한다. 이러한 윤리 사상은 인간의 자연스러운 본성, 즉 욕망[欲]과 감정[情]을 정당한 도덕적 고려의 대상으로 취급하지 않고 억압하게 된다. 대진이 보기에, 다분히 불교적 본체론에 입각한 이원론적 세계관과 본성론은 추상적인 리를 순수한 본성[本然之性]이라고 추앙하고 몸을 가진 인간의 구체적인 삶을 욕망의 충동으로[氣質之性]

357) 『孟子字義疏證』「道」, 然而生於陸者, 入水而死, 生於水者, 離水而死, 生於南者, 習於溫而不耐寒, 生於北者, 習於寒而不耐溫. 此資之以爲養者, 彼受之以害生.

격하하는 인식을 전제한다. 그러나 대진은 주자학에서 말하는 순수한 본성이란 다만 개인의 의견[私見]에 불과하며, 진정 실제적인 것은 인간의 일상적인 삶[人倫日用] 뿐이라고 주장한다.[358] 대진은 주자학의 윤리 사상이 현실적인 차원에서 사회 구성원들의 자연스럽고 기본적인 욕망을 경시하는 폐단을 야기한다고 본다.

대진은 『예기』「악기」의 구도에 근거해 유학이 본래 천리와 인욕 간의 대립을 전제하지 않았다는 증거를 찾아낸다. "혈기(血氣)와 심지(心知)의 본성"이라는 표현[359]을 근거로, 인간의 본성은 혈기와 심지로 구성되어 있다고 본다. 대진이 말하는 혈기는 구체적으로 호흡과 혈액의 순환을 가리킨다.[360] 심지는 혈기에서 파생되는 것으로써, 혈기가 일차적으로 외부 사물을 수용하여 호오의 반응을 일으키면 심지는 이에 대해 숙고하는 역할을 한다.[361] 인간의 도덕적 성취는 심지의 원활한 작용에 달려 있다. 하지만 주자학의 인간학적 전제와 달리 대진은 인간의 마음에 본래적으로 리가 갖춰져 있다는 식으로 생각하지 않았다. 리는 내 마음에 있는 것이 아니라 구체적인 일의 실정[事情]에 달려 있기에, 기준이 되는 리를 내 마음에 수용하는 일이 필연적으로 선행되어야 한다. 대진이 수양론적 측면에서 '도문학(道問學)' 즉, "도덕적 지식의 추구"를 누차 강조하는 이유는 이 때문이다. 대진은 맹자의 '성선(性善)' 또한 마음의 본체가 선하다는 의미하는 것이 아니라 배움을 통해 반드시 선으로 나아가는 인간의 자질을 의미한다고 본다.[362]

주자학을 비판하면서 입안된 대진의 윤리 사상에서 인간의 욕망과 감정은 도덕적 삶의 최종 근거로 파악된다. 대진은 혈기와 심지로 구성된

358) 대진에게 '인도(人道)'는 인간의 일상적인 삶과 실천으로 규정된다. 『孟子字義疏證』「道」, 人道, 人倫日用身之所行皆是也.

359) 『禮記』「樂記」, 夫民有血氣心知之性, 而無哀樂喜怒之常, 應感起物而動, 然後心術形焉.

360) 『孟子字義疏證』「序言」, 以動物言, 呼吸通天氣, 飮食通地氣, 皆循經脈散布, 周溉一身, 血氣之所循流轉不阻者, 亦於其理也.

361) 대진의 철학에서 혈기와 심지의 규정에 관해서는 다음의 연구를 주로 참고하였다. 정빈나(2022), 『대진(戴震)의 기철학적 지식론 연구』, 성균관대학교 박사학위논문, pp. 91-97.

362) 『孟子字義疏證』「才」, 言才則性見, 言性則才見, 才於性無所增損故也. 人之性善, 故才亦美.

인간의 본성과 마찬가지로, 유가적 도덕규범 또한 인간의 일상생활 그리고 자연스러운 욕망을 바탕으로 형성된 것임을 강조한다. “옛 성현들이 인의예지라고 부른 것은 이른바 욕망의 바깥에서 구한 것이 아니며, 혈기와 심지의 본성과 동떨어진 것도 아니다.”[363] 대진의 권과 관련해서 중요한 사항은, 인간의 욕망과 감정 또한 기의 소산이므로 자연과 마찬가지로 다양한 요인에 의해 변화하기를 그치지 않는다는 점이다. 따라서 이 변화의 양상을 정확히 파악하는 역량이 요청된다. 또한 개개인의 욕망과 감정이 조화롭게 실현되도록 조절하는 역량 또한 요청된다. 인간의 도덕적 삶에서 일상적인 권의 행사가 필요한 이유는 여기에 있다.

이상의 논의를 종합할 때, 대진의 권론은 그의 윤리 사상의 실천적 귀결에 해당한다고 평가할 수 있다. 도덕규범의 현실적 적용 국면에서 대진이 가장 문제시하는 사항은 주자학적 윤리 사상에 기반한 도덕 실천이 인간의 자연스러운 욕망과 감정을 배격하고 추상적이고 일률적인 도덕규범을 강제한다는 측면이다. 대진은 이에 대한 대안으로 개별 사물의 고유성과 다양성을 상징하는 분리와 조리에 대한 명확한 인식을 주문한다. 또한 인간의 자연스러운 욕망을 사회 안에서 조화롭게 실현할 수 있는 도덕적 판단을 요청한다.

2.2. 禮에 의한 心知의 저울질 역량

앞선 논의를 전제하면 대진의 권론, 그 주요 논점을 두 가지로 나누어 볼 수 있다. 먼저 대진은 인간의 욕망과 감정을 조화롭게 충족시키기 위해 본성인 심지(心知)의 역량을 발휘해야 한다고 말한다. 이는 인간이 처한 구체적인 실정에 적합한 예를 따르는 것으로 귀결되는데, 대진의 권은 이와 같은 도덕 실천을 가리킨다. 다음으로, 대진은 주자학을 권을 행할 수 없는 사상으로 지목하고, 그 사회적·윤리적 폐혜를 비판한다. 여기에서는 전자에 해당하는 심지의 저울질 역량에 관한 논변을 보다 구체적으로 검토할 것이다.

---

363) 『孟子字義疏證』「性」, 古賢聖所謂仁義禮智, 不求於所謂欲之外, 不離乎血氣心知.

대진은 저작 전체에 걸쳐 '자연(自然)'에서 '필연(必然)'으로 돌아가는 것이 인간의 윤리적 과제라고 말한다. 인간에 있어 자연은 대표적으로 혈기와 심지의 본성을 가리킨다. 필연은 이 현상들이 불변하는 개별 사태의 법칙인 리(理)를 얻은 것을 가리킨다.[364] 그러므로 자연을 완성하여 필연으로 돌아가야 하는 것이 인간의 윤리적 과제라는 대진의 주장을 상술하면, 인간의 본성적 역량을 바탕으로 구체적인 사물과 사건에 맞는 리(理)를 획득해나가야 한다는 말과 같다. 대진의 권론은 이 윤리적 과제를 달성하는 방법론에 해당한다. 대진은 궁극적 도달점인 필연이 자연과 별개가 아니며, 자연을 완성함으로써 필연에 도달할 수 있다는 점을 다음과 같이 강조한다.

> 선(善)은 필연이고 본성[性]은 자연이다. 필연으로 돌아가는 것이 그 자연을 완수하는 것이다. 이것을 일러 자연의 지극한 법칙이라고 하는데, 하늘과 땅, 사람과 생물의 도가 여기에서 다한다. 천도에 대해서는 나누어 말하지 않지만, 사람과 생물에 대해서는 나누어 말해야 비로소 밝아진다.[365]

이처럼 자연과 필연을 일원화하는 수양론적 구도를 제시하는 이유는, 천리(天理)와 인욕(人欲)을 엄격히 분리하는 이원적 구도 하에서 인욕(人欲)을 막아 천리(天理)를 보존하는 것을[存天理遏人欲] 목표로 삼는 주자학적 수양론을 극복하고자 하기 때문이다. 하지만 인간에 대해서는 자연과 필연을 나누어 보아야 한다고 언급한 인용문의 마지막 문장에서 볼 수 있듯이, 대진은 둘의 질적인 차이 또한 확인한다. 자연이 완수되어 필연으로 이행하기 위해서는 인간의 특별한 노력이 필요하다. 다음과 같은 언급이 대표적이다. "만약 자연에 내맡겨 잘못된 데로 흘러가면, 도리어 그 자연을 상하게 한 것이지 자연이 아니다."[366] 이는 자연의 상태에서 인간은 리를 완벽하게 파악하지 못한다는 실존적 한계를 갖고 있음을 함축한다.[367]

---

364) 『孟子字義疏證』「理」, 實體實事, 罔非自然, 而歸於必然, 天地人物, 事爲之理得矣.
365) 『孟子字義疏證』「道」, 善其必然也, 性其自然也. 歸於必然, 適完其自然, 此之謂自然之極致, 天地人物之道於是乎盡. 在天道不分言, 而在人物, 分言之始明.
366) 『孟子字義疏證』「理」, 若任其自然而流於失, 轉喪其自然, 而非自然也.

앞서 보았듯이, 대진은 리를 분리(分理)와 조리(條理)라고 규정한다. 세계에 지각 가능한 형태로 존재한다고 말할 수 있는 것은 끊임없이 일음일양(一陰一陽)의 운동을 하는 기(氣)뿐이다.[368] 대진에 따르면, 이 존재를 다른 존재와 구별할 수 있도록 하는 속성, 즉 본질이 바로 그 존재의 리이다.[369] 따라서 모든 사물의 리는 개별적인 것으로, 이들을 포괄할 수 있는 하나의 리[一理]는 존재하지 않는다고 본다. 인간의 본성 또한 기(氣)의 범주에서 벗어나 있지 않다. 혈기는 인간의 신체적 특징을 가리키며, 심지 또한 혈기와 별개의 것이 아니라 혈기에서 파생되는 정신적 역량을 가리키기 때문이다. 그중에서도 사물의 리를 파악하는 역할은 심지가 담당한다.

만약 심지가 제 역할을 다한다면 자연에서 필연으로 이행하는 인간의 과제는 원활하게 달성될 것이다. 하지만 인간에게는 심지가 본연의 역할을 하는 것을 가로막는 요인이 존재한다. 대진은 그 요인을 '사사로움[私]'과 '가려짐[蔽]'으로 지목한다.[370] 사사로움과 가려짐의 두 요인은 대진이 지목하는 도덕적 악의 근원이기도 하다.[371] 구체적으로 보자면, 사사로움은 자신의 욕구만을 추구하는 것으로 혈기에 기인하고, 가려짐은 심지의 능력이 계발되지 않아서 발생하는 것으로 심지에 기인한다.[372] 이 중 리의 인식을 방해하는 것으로 더욱 큰 문제가 되는 요인은 심지의 가려짐이다. 왜냐하면 심지는 일차적인 반응에 가까운 신체의 욕구와 감정에 대하여 그 적절성을 판단하는 역할을 하기 때문이다.[373] 아래에서

---

367) 만약 이와 같은 구도는 수양론이 성립하기 위한 기본 전제에 해당한다. 수양론은 인간의 태생적인 현실에서 이상적인 도덕적 행위자로 이행할 수 있는 조건을 묻는 논의이기 때문이다.

368) 『孟子字義疏證』「理」, 天地間百物生生, 無非推本陰陽.

369) 『孟子字義疏證』「理」, 理者, 察之而幾微必區以別之名也, 是故謂之分理.

370) 『孟子字義疏證』「權」, 人之患, 有私有蔽.

371) 『孟子字義疏證』「理」, 天下古今之人, 其大患, 私與蔽二端而已.

372) 『孟子字義疏證』「理」, 私生於欲之失, 蔽生於知之失. 欲生於血氣, 知生於心. 因私而咎欲, 因欲而咎血氣. 因蔽而咎知, 因知而咎心.

373) 대진은 측은, 사양, 수오, 시비의 사단(四端) 또한 심지의 판단을 거치고 나서야 인의예지를 실현할 수 있게 된다고 말한다. 『孟子字義疏證』「性」, 然人之心知, 於人倫日用, 隨在而知惻隱, 知羞惡, 知恭敬辭讓, 知是非, 端緖可擧, 此之謂性善. 於其知惻隱, 則擴而充之, 仁無不盡. 於其知羞惡, 則擴而充之, 義無不盡. 於其知恭敬辭讓, 則擴而充之, 禮無不盡. 於其知是非, 則擴而充之, 智無不盡. 仁義禮智, 懿德之目也.

대진은 욕구와 감정에서 출발하는 인간의 인식이 어떻게 도덕적인 판단으로 이행될 수 있는지 설명하고 있다.

> 사람이 태어난 후에 욕구[欲]가 있고 감정[情]이 있고 지(知)가 있다. 세 가지는 혈기와 심지의 자연이다. 욕구에 주어지는 것은 소리·색·냄새·맛인데, 이로 인해서 사랑하거나 꺼림이 있게 되고, 감정에서 발현되는 것은 기쁨·노여움·슬픔·즐거움인데 이로 인해서 근심하거나 쾌적함이 있게 된다. 그러고 지(知)에서 분별되는 것은 아름답거나 추함, 옳거나 그름인데, 이로 인해서 좋아하거나 싫어함이 있게 된다.374)

여기에서 제시되고 있는 욕구[欲], 감정[情], 지(知)의 세 항목은 혈기와 심지의 자연, 즉 고유한 역할이라고 볼 수 있다. 외부의 대상이 인체의 감관인 귀, 눈, 코, 입에 접촉하면 “사랑하거나 꺼림[愛畏]”이라는 일차적인 반응이 나타난다. 욕구란 사랑하는 것을 취하려 하고 싫어하는 것을 멀리하려는 일관된 경향성이라고 할 수 있다. 감정은 욕구에서 파생되는 반응으로, 인간은 취하려 하는 대상에게서 기쁨과 즐거움을 느끼고 멀리하려는 대상에게서 노여움과 슬픔을 느낀다. 이는 크게 근심하는 감정과 쾌적한 감정으로 나눌 수 있다. 지의 역할은 이 욕구와 감정의 적절성을 판단하는 것이다. 그 적절성은 미적 판단(아름답거나 추함), 도덕적 판단(옳거나 그름)의 맥락을 포괄한다. 인간적 노력 혹은 반성적 판단은 지의 고유한 역량이다. 욕구나 감정의 반응은 대상과의 접촉에 의한 일차적인 반응으로써 주체적인 개입의 여지가 없기 때문이다. 혈기와 심지에 관한 기본적인 규정을 상기할 때, 욕구와 감정이 혈기에 관련된 것이라면, 지는 심지에 달려 있음을 알 수 있다. 그러므로 혈기의 욕구와 감정에 대해서 그 적절성을 판단하여 도덕적 판단으로 이끄는 것은 심지의 고유한 역할임을 알 수 있다.

대진의 권은 이러한 심지의 역량을 가리킨다. “인간의 일상생활에서, 성인이 천하의 정(情)에 통달하고 천하의 욕(欲)을 완수하면서, 그것들에

374) 『孟子字義疏證』「才」, 人生而後有欲, 有情, 有知, 三者, 血氣心知之自然也. 給於欲者, 聲色臭味也, 而因有愛畏, 發乎情者, 喜怒哀樂也, 而因有慘舒, 辨於知者, 美醜是非也, 而因有好惡.

권을 행하여 분리(分理)에 어긋나지 않는 것을 리라고 한다."[375] 대진에 의하면, 일리(一理)에만 집착하여 사물에 고유한 리를 파악하지 못하는 행태가 바로 권을 행하지 못하는 것이다. 심지의 밝음은 곧 사물들의 분리(分理)를 있는 그대로 파악할 수 있는 역량을 가리킨다. 이러한 권은 성인만이 할 수 있는 특별한 실천이 아니라 모든 인간의 일상적인 과제이다. 오히려 분리를 인식하는 역량이 선천적인 도덕 본성에 의지하는 것이 아니라 후천적인 학습에 의지하고 있으므로 성인이라고 할지라도 이 과제와 무관한 것은 아니다. 대진은 다음과 같이 말한다. "사물을 맞아들이게 되면 성인이 담당하더라도 깊이 고려하지 않으면 그 실상을 다 파악하지 못한다. 시비와 선악은 쉽게 결정되지 않는다."[376]

분리를 인식하는 심지의 역량이 저울질, 즉 권이라는 규정을 염두에 둘 때, 대진은 『맹자자의소증』「권」의 논의가 개진되기 이전에 이미 다른 설명 방식을 통해 이러한 심지의 역량을 누차 묘사해왔음을 알 수 있다.[377] 먼저 임금과 신하의 비유가 이에 해당한다. 대진은 혈기에 속해 있는 감관의 기능을 신하로, 심지의 기능을 임금으로 비유한다. 감관은 마음의 명령을 받지만, 마음은 누구도 강제할 수 없다는 것이 이 비유가 말하고자 하는 바이다. 감관의 욕구와 그 반응에 대하여, 심지는 가부의 판단을 내린다.[378] 다음으로 맹자의 '사(思)' 개념을 이 역량을 묘사하는 데 동원된다. 감관은 생각할 수 없지만, 심지는 생각할 수 있다. 따라서 인간이 진지하게 생각하여[思] 심지의 활동에 장애가 없다면 미추와 시비를 성인과 같은 기준으로 분별하는 신명의 경지에 이를 수 있다고 설명한다.[379] 심지의 역량에 관한 세 가지 표현은 모두 심지의 기능을 욕구와 감정의 일차적인 반응에 대하여 따져보고 반성하는 것으로 규정한

375) 『孟子字義疏證』「權」, 人倫日用, 聖人以通天下之情, 遂天下之欲, 權之而分理不爽, 是謂理.
376) 『原善』卷下, 事物來乎前, 雖以聖人當之不審察, 無以盡其實也, 是非善惡未易決也
377) 이러한 측면을 지적한 것은 김한나이다. 김한나(2018), 「대진 철학의 리(理)」, 서울대학교 대학원 철학과 석사학위논문, p. 32.
378) 『孟子字義疏證』「理」, 耳鼻口之官, 臣道也. 心之官, 君道也. 臣效其能而君正其可否. 理義非他, 可否之而當, 是謂理義. 然又非心出一意以可否之也, 若心出一意以可否之, 何異强制之乎.
379) 『孟子字義疏證』「權」, 主施者斷, 主受者聽, 故孟子曰, 耳目之官不思, 心之官則思. 是思者, 心之能也. 精爽有蔽隔而不能通之時, 及其無蔽隔無弗通, 乃以神明稱之.

다. 다시 강조하자면, 욕구와 감정의 일차적인 반응은 대상에 접하는 순간 산출된다. 심지는 그 반응의 적합성을 일정한 기준에 의해 판단하는 역할을 한다. 이 과정을 거쳐 욕구와 감정의 일차적인 반응은 비로소 아름답고 추한 것[美醜], 옳고 그른[是非] 것으로 판명된다.

위에서 살펴본 권의 규정에 따르자면 그 기준이 되어야 할 것은 리 즉, 분리(分理)이다. 하지만 대진은 다분히 주자학의 수양론을 의식하면서 분리(分理)가 일의 실정에 있는 것이지, 사람의 마음에 갖추어진 것이 아니라고 역설한다.[380] 따라서 내면 수양만으로 심지의 판단 기준을 획득하는 것은 불가능하다. 대진은 마음의 저울질[權]이 리에 부합하는지 판정하기 위해서는 내 마음의 바깥에 객관적으로 존재하는 리를 받아들이는 일이 선행되어야 한다는 점을 강조한다. 대진은 이를 음식을 섭취해 신체 즉 혈기를 건강하게 만드는 것에 비유한다. 학문을 통해 심지의 기능을 신장시킬 수 있다는 것이다.

> 음식을 섭취함으로써 혈기를 영위할 수 있다. 그것은 섭취하는 기와 몸의 기가 천지(天地)에 근원하는 것으로 동질의 것이기 때문이다. 그러므로 섭취하는 기는 비록 밖에 있지만 혈기가 되어 몸 안에 보태지는 것이다. 원래 기가 없는데도 밖의 기를 받아서 그것으로 안을 보낼 수는 없는 것이다. 학문이 덕성에 대하여도 마찬가지다. 자기가 가지고 있는 덕성이 있고 학문을 통해서 옛 성현의 덕성에 통하는 것이다. 이것은 옛 성현의 덕성을 섭취함으로써 자신의 덕성을 보태는 것이다.[381]

여기에 제시된 음식물 섭취의 비유를 통해 심지의 역량에 관한 대진의 두 가지 논점을 포착할 수 있다. 물론 이는 대진이 리와 심지의 역량에 대해서 이제까지 강조해온 사항과 별개의 것이 아니다. 먼저, 심지를 기르는 과정은 내면 바깥의 표준을 습득해가는 과정이다. 음식물은 나의

---

380) 『孟子字義疏證』「理」, 以意見爲理, 自宋以來莫敢致斥者, 謂理在人心故也. 今曰理在事情.

381) 『孟子字義疏證』「性」, 夫資於飮食, 能爲身之營衛血氣者, 所資以養者之氣, 與其身本受之氣, 原於天地非二也. 故所資雖在外, 能化爲血氣以益其內, 未有內無本受之氣, 與外相得而徒資焉者也. 問學之於德性亦然. 有己之德性, 而問學以通乎古賢聖之德性, 是資於古賢聖所言德性埤益己之德性也.

바깥에 있는 대상이다. 신체는 이를 섭취하여 생존의 자원으로 삼는다. 심지를 탁월하게 만들기 위해서도 나의 주관성과는 무관한 외부의 표준, 즉 리를 학습하는 것이 필수적이다. 다음으로, 심지가 자신의 역량을 증대시켜 나갈 수 있는 근본 동력은 내부에 있다. 내면 바깥의 표준을 습득할 수 있는 이유는 그것을 원하고 욕망하는 자질이 전제되어 있기 때문이다. 음식이 신체를 기를 수 있는 이유는 그것이 갖는 기의 동질성 때문이다. 심지 또한 마찬가지이다. 심지가 리를 학습할 수 있는 이유는 그것이 본래 리와 동질적이기 때문이다. 심지는 도덕을 원하고 욕망하는 성질을 가졌다.[382]

도덕 실천의 차원에서 심지를 길러 저울질[權]의 역량을 증진하는 과정은 인간이 예를 학습해나가는 과정과 같다. 대진은 『맹자자의소증』 「권」 이전에 이미 예를 기준으로 모든 일의 도덕적 표준을 찾아가는 과정을 저울질[權衡]에 비유한 바 있다.[383] 마찬가지로, 대진은 아래와 같이 예를 사물의 조리(條理)로 규정한다.

> 예는 하늘과 땅의 조리(條理)이다. 이러한 조리의 지극함을 말하자면, 하늘을 이해한 사람만이 이러한 규칙을 잘 알 수 있다. 즉 의례와 예식, 척도와 규약은 성인이 하늘과 땅 사이에서 감지한 규칙이다. 따라서 성인들은 반드시 이러한 규칙을 다가올 만대의 기준으로 제정한다. 예는 천하 모든 사람의 감정을 다스리기 위해 설립된 것으로, 어떤 때에는 지나친 경우를 제재하기도 하고 어떤 경우에는 기준에 미달하는 사람들을 독려하기도 한다.[384]

---

382) 대진은 맹자를 인용하며 자신의 견해를 뒷받침한다. 입이 맛있는 음식을 기뻐하는 것처럼 마음은 본래 리(理)와 의(義)를 기뻐하는 성질을 가졌다는 것이다. 『孟子字義疏證』 「理」, 孟子言, 口之於味也, 有同耆焉. 耳之於聲也, 有同聽焉. 目之於色也, 有同美焉. 至於心獨無所同然乎, 明理義之悅心, 猶味之悅口, 聲之悅耳, 色之悅目之爲性. 味也, 聲也, 色也在物, 而接於我之血氣. 理義在事, 而接於我之心知. 血氣心知,有自具之能. 口能辨味, 耳能辨聲, 目能辨色, 心能辨夫理義. 味與聲色, 在物不在我, 接於我之血氣, 能辨之而悅之. 其悅者, 必其尤美者也. 理義在事情之條分縷析, 接於我之心知, 能辨之而悅之. 其悅者, 必其至是者也.

383) “인간관계와 일상생활에 나아가, 그 정미한 극치를 궁구하여 인(仁)이라고 말하고 의(義)라고 말하고 예(禮)라고 말하는데, 세 가지를 합하여 천하의 일을 판단하는 것은 저울로 가볍고 무거움을 재는 것과 같아서, 인에 대하여 유감된 것이 없고 예와 의에 대하여 허물을 짓지 않으면 도가 다하게 된다.” (『孟子字義疏證』 「仁義禮智」, 就人倫日用, 究其精微之極致, 曰仁, 曰義, 曰禮, 合三者以斷天下之事, 如權衡之於輕重, 於仁無憾, 於禮義不愆, 而道盡矣.)

대진에게 예란 성인이 하늘과 땅 사이에서 감지한 규칙으로 만대의 기준으로 신뢰할 수 있는 불변의 리이다. 즉, 예에 관한 지식은 절대적이고 불변한다.[385] 그러므로 대진이 리의 개별성과 다양성을 옹호한다고 해서 도덕적 상대주의까지 옹호하는 것은 아니다. 인간이 먹고 마시는 일을 포함한 모든 일은 예에 부합한다면 사사로움의 한계에 빠지지 않을 수 있다. 다시 말하면, 자신의 욕망과 사회 구성원들의 욕망은 조화롭게 충족될 수 있다. 성인들이 보통 사람들을 위해 제정한 예의 가르침은 경전에 보존되어 있다. 이러한 생각의 근저에는 도덕적 진리가 주자학에서 주장하는 바와 같이 선험적인 마음의 본체에 있지 않으며 상고시대에 이미 역사적으로 제도화된 것이라는 인식이 있다.[386] 따라서 대진은 심지를 기르는 구체적인 방법으로 개별적인 사태의 리 혹은 예에 대한 누적적인 학습을 제시한다.

> 그러니 듣고 보는 것은 넓히지 않을 수 없지만, 마음이 밝아질 수 있게 힘써야 한다. 한 가지 일을 분명하게 이해하여[豁然] 남김이 없게 하고 다시 한 가지 일을 또 이와 같이 하길 오래도록 하면, 심지의 밝음이 성스러움과 지혜로움에 나아갈 것이니, 비록 아직 배우지 않은 일일지라도 어찌 그 지혜가 모자랄 수 있겠는가![387]

개별적인 사태에서 리를 확인하는 과정이 누적되면 심지의 능력이 길러져 경험하지 않은 사태에서도 탁월한 도덕적 판단 능력을 발휘할 수 있다. 예의 측면에서 말하자면, 개별 사태에서 예에 부합하는 판단을 내리는 연습을 지속하면 어떠한 상황에서도 예와 근접한 판단을 내릴 수 있게 된다. 이 방법은 일견 주희가 제안한 격물(格物)의 과정과 유사해 보

---

384) 『孟子字義疏證』「仁義禮智」, 禮者, 天地之條理也, 言乎條理之極, 非知天不足以盡之. 卽儀文度數, 亦聖人見於天地之條理, 定之以爲天下萬世法. 禮之設所以治天下之情, 或裁其過, 或勉其不及.

385) 『孟子字義疏證』「權」, 禮者, 至當不易之則.

386) 카이윙 초우, 양휘웅 역(2013), 『예교주의』, 서울 : Monograph. p. 321.

387) 『孟子字義疏證』「權」, 然聞見不可不廣, 而務在能明於心. 一事豁然, 使無餘蘊, 更一事而亦如是, 久之, 心知之明, 進於聖智, 雖未學之事, 豈足以窮其智哉.

인다. 여기에서 대진이 '활연(豁然)'이라는 용어를 쓰고 있는 것으로부터도 주희의 격물론을 다분히 의식하고 있다고 추론할 수 있을 것이다. 하지만 대진은 리일(理一)의 관념을 부정하므로, 구체적인 사물의 탐구를 통해 궁극적인 이치를 한순간에 깨닫는 경지[豁然貫通]에 이를 수 있다고 보지 않는다는 점에서 다르다. 즉, 주희의 구도에 빗대어 말하자면 대진은 끊임없는 격물의 과정만을 인정할 뿐이다.

도덕규범의 현실적 적용 국면에서, 대진의 권론은 인간의 자연스러운 욕망을 사회 안에서 조화롭게 충족시키기 위해 마음 외부의 객관적인 표준[禮]을 요청하고 마음은 이 표준을 준수해야 한다고 주장한다. 성인이 아닌 인간이 타고난 심지의 역량을 통해서 예를 깨달을 수 있다고 보는 대진은 분명 도덕성에 대한 주체적인 관점을 견지하고 있다. 하지만 그 도덕성의 궁극적인 근거는 전래하는 유학 경전에 근간한 성인의 예이다. 만약 도덕성의 내용에 관해 사람들 사이에 의견의 불일치가 생겨낼 때 최종적인 판정의 권위는 경전에 있다. 따라서 대진이 주자학의 근본 전제를 비판한다고 할지라도, 그 결과로 옹호하고자 하는 도덕규범의 체계는 주희가 옹호하는 도덕규범의 체계와 크게 다르지 않다고 볼 수 있다.[388] 대진의 주자학 비판 논지를 고려하더라도 그의 윤리 사상과 권론이 가진 혁신성과 근대성을 과장하는 것에 주의할 필요가 있는 이유는 이 때문이다.

2.3. 주자학 비판의 權論 : 執理無權

388) 이러한 맥락에서 이규성은 대진의 철학을 개량주의로 평가하고 다음과 같이 말한다. "대진은 정주(程朱)의 전통을 공격했다는 의미에서만 혁명적이다. 그는 사변의 오류에서 떠나 구체적 객관에 돌아갔다는 의미에서만 과학적 정신의 구현자이다. 그는 수동성을 부정했다는 의미에서만 행동가이다. 그는 실천의 유용성을 강조했다는 의미에서만 실용주의자이다. 그는 인간의 자연적 본성이 자기실현의 기초라는 의미에서만 실재론자이다. 그러나 그는 혁명적이 아니다. 왜냐하면 유가적 전통의 기본적인 정신적 가치를 신뢰하기 때문이다. 그는 과학 옹호자도 아니다. 왜냐하면 자연현상에 대한 순수한 지적 이해를 원한 것이 아니기 때문이다. 그는 행동가도 아니다. 왜냐하면 전통적 가치에 대한 지적 이해를 강조하기 때문이다. 그는 실용주의자도 실재론자도 아니다. 왜냐하면 가치의 절대성과 그 유기적 통일을 강조하는 관념론적인 방향에로 귀결되기 때문이다." 이규성(1982), 「주자의 한계를 통해 본 대진의 비판적 철학」, 『동아문화』, 20, 서울대학교 동아문화연구소.

앞서 논한 것처럼, 대진은 권을 다양한 사태의 원리이자 규범인 분리(分理) 즉, 예를 인식하고 적용하는 심지의 역량이라고 규정한다. 하지만 대진이 왜 이와 같은 권론을 제시하고 있는지를 이 규정만으로 파악하는 데에는 한계가 있다. 애초에 이 규정은 이러한 저울질[權]이 불가능한 주자학의 사회적·윤리적 폐단에 대한 대진의 생각과 결부되어 있기 때문이다. 여기에서는 대진의 권론에 드러나 있는 주자학 비판 논지를 구체적으로 살펴보고, 인간의 자연스러운 욕망을 도덕적 고려의 핵심 요소로 설정하는 논변을 검토하겠다.

대진은 『맹자자의소증』「권」의 구체적인 물음으로 들어가기 전에[389] 주자학을 "리를 잡고 권을 행하지 못하는" 사상이라고 비판한다. 여기에는 『맹자자의소증』 전반에 걸쳐 전개된 주자학 비판의 요지가 제시되고 있다.

> 옛날이나 지금이나 기개가 엄하고 성정이 바르며 악을 싫어하기를 원수처럼 하는 사람들이 적지 않은데, 그 옳은 바를 옳다고 하고 그 그른 바를 그르다고 하고, 뚜렷하게 함께 보는 무거움과 가벼움을 고집하지만, 실제로는 때로 그것들에 저울질[權]을 행하여 무거운 것이 경우에 따라서 가벼워지고 가벼운 것이 경우에 따라서 무거워진다는 것을 알지 못한다. 그 옳고 그름과 가볍고 무거움에 일단 착오가 있게 되면, 천하가 그 화를 입어 구할 수 없게 된다. 어찌 인욕(人欲)이 그것을 가리는 것이겠는가? 스스로 믿는 리는 리가 아니다. 그렇다면 맹자가 "중(中)을 잡고 저울질[權]을 행하지 않는다"고 말한 것에, 후세 유학자들에 이르러서 또한 "리를 잡고 권을 행하지 않는다"는 것 하나를 더한 것이다.[390]

---

389) 대진은 『맹자자의소증』「권」를 통해 세 가지 물음을 던지고 이에 대해 스스로 답하고 있다. 첫 번째는 『논어』의 "일이관지(一以貫之)"구절 등을 해석하면서 제시한 리일분수(理一分殊)의 문제이다. 두 번째는 『논어』의 "극기복례(克己復禮)" 해석에 관한 문제이다. 세 번째는 이 책의 최종 결론에 해당하는 것으로써, 송나라 이래 유학자들의 사상을 비판하는 궁극적인 이유에 관한 문제이다.

390) 『孟子字義疏證』「權」, 古今不乏嚴氣正性, 疾惡如讎之人, 是其所是, 非其所非. 執顯然共見之重輕, 實不知有時權之而重者於是乎輕, 輕者於是乎重. 其是非輕重一誤, 天下受其禍而不可救. 豈人欲蔽之也哉. 自信之理非理也. 然則孟子言執中無權, 至後儒又增一執理無權者矣.

먼저 대진은 주자학의 리가 자연과 인간을 포괄하는 고정불변의 진리가 아니라 “스스로 믿는 리” 즉, 사견(私見)에 불과하다고 비판한다. 주자학은 이 사견의 진리성을 믿어 의심치 않는다. 나아가 현실에 이 이념이 구현된 상태야말로 완벽한 도덕적 질서라고 강변한다. 대진은 이 과정에서 인간의 자연스러운 욕망[欲]의 실현이 부정당하는 것을 문제시한다. 주자학은 인간의 욕망을 천리(天理)의 실현을 방해하는 요인으로 본다. 따라서 인간의 욕망과 이에 관계된 심리적 사실들, 즉 감각과 감정 등은 배제할수록 바람직한 것으로 취급된다. 대진은 이와 같은 윤리 사상이 사회적 약자의 요청을 무시하고. 자연스러운 욕망과 감정이 발현을 억압하게 된다며 다음과 같이 말한다. “사람이 굶주림과 추위에 내지르는 부르짖음과 남녀가 서로 없어서 슬퍼하고 원망하는 것으로부터 죽음에 이르러 삶을 바라는 것에 이르기까지가 모두 인욕(人欲)이라는 것을 알면서도, 감정과 욕구의 느낌을 모두 끊은 것만을 헛되이 지적하여 천리의 본연(本然)이 마음에 보존된 것이라고 한다.”[391] 주자학 비판에 초점을 맞춘 대진의 권론은 이 문제의식에서 출발한다. 즉, 대진은 개개인의 내면에서 구성되어 종국에는 세계 전체의 원리로 격상되는 주자학적 리의 주관성을 해체하고 인간의 자연스러운 욕망을 상호 충족시킬 수 있는 도덕 실천의 방법론을 제시하고자 한다.

자신의 주관적 견해를 리라고 믿어 의심치 않고 여기에 집착하며, 그 결과 사람들의 욕망을 고려하지 않는 주자학의 폐단은 대진의 리일분수(理一分殊) 비판에서 전형적으로 드러난다. 앞서 대진이 일리(一理) 관념을 비판하고 있다는 점을 살펴본 바 있다. 이 비판이 철학적 측면에 초점을 맞추고 있다면, 아래의 문제 제기에서는 리일분수(理一分殊)가 함축하는 윤리적 문제를 본격적으로 부각하고 있다.

물음: 송나라의 유학자들도 또한 사물에 나아가 리를 구할 줄 알았다. 다만 먼저 불가에 들어가 불교에서 말한 신식(神識)을 리로 바꾸어 불렀다. 그래서 그들은 리를 ‘마치 별도의 사물이 있는 것’처럼 보아서 다만 ‘사물의 리’라고 말하지

391) 『孟子字義疏證』「權」, 雖視人之饑寒號呼, 男女哀怨, 以至垂死冀生, 無非人欲, 空指一絶情欲之感者爲天理之本然, 存之於心。

않고 “리가 사물에 흩어져 있다”고 말했다. 사물의 리는 반드시 사물에 나아가 지극히 미세한 것을 가르고 분석한 이후에야 리가 얻어지는 것이다. 그런데 그들은 리가 사물에 흩어져 있으므로 이에 마음을 고요하게 하여 리를 구한다고 해서 “근본은 하나인데 만 가지로 다르다”고 하고 “놓으면 육합에 가득 차고, 모아 들이면 물러가 은밀한 곳에 감추어진다”고 말한다. 이것은 실로 불가의 이른바 “두루 드러나면 모두 법계에 갖추어져 있고, 수습하면 한 티끌 속에 있다”라는 말을 좇은 것이다.

그들은 이미 마음을 고요하게 하여 리를 얻은 것을 그 본체의 하나를 얻은 것으로 여겼기 때문에, 욕구가 없는 것을 리라고 말한다고 스스로 믿어서 비록, 의견이 편벽된 것도 또한 리에서 나오고 욕구에서 나오지 않았다고 말했다. 그리고 리를 다만 ‘마치 별도의 사물이 있는 것’처럼 여기면 하나의 리로 여기지 않으면 안 되고, 일마다 반드시 리가 있다면 일에 따라 똑같지 않으므로, 또 “마음이 뭇 이치를 갖추고 있어서 만 가지 일에 응한다”고 했다. 마음에 갖추고 있다가 내놓는다고 하면, 의견이 아니라면 진실로 이것에 해당시킬 것이 없을 것이다. 하물며 뭇 이치가 모두 마음에 갖추어져 있다면, 하나의 일이 오면 마음이 하나의 리를 내어 그것에 응하고, 하나의 일을 바꾸면 또한 반드시 하나의 리를 바꾸어 그것에 응해서 백·천·만·억에 이르러도 끝을 알 수 없을 것이다. 마음이 리를 다 갖추고 있다면 마땅히 그 수를 헤아릴 수 있어야 하는데, ‘하나’라는 말로는 다 표시할 수 없으므로 반드시 또 다른 설명이 있어야만 했다. 그러므로 그들은 “리일분수”라는 말을 한다.[392]

이 문제 제기를 통해서 알 수 있는 첫 번째 사항은, 대진이 일리(一理)와 무욕(無欲)에 바탕하고 있는 사상으로 지목하는 대상은 주자학뿐만이 아니라는 점이다. “불교에서 말한 신식(神識)을 리로” 바꾼 사상이 주자학이라고 밝히고 있듯이, 대진은 불교와 주자학을 근본에서 같은 철학적

392) 『孟子字義疏證』「權」, 問, 宋儒亦知就事物求理也, 特因先入於釋氏, 轉其所指爲神識者 以指理, 故視理如有物焉, 不徒曰事物之理, 而曰理散在事物. 事物之理, 必就事物剖析至微而後理得. 理散在事物, 於是冥心求理, 謂一本萬殊, 謂放之則彌六合, 卷之則退藏於密, 實從釋氏所云偏見俱該法界, 收攝在一微塵者比類得之. 旣冥心求理, 以爲得其體之一矣. 故自信無欲則謂之理, 雖意見之偏, 亦曰出於理不出於欲. 徒以理爲如有物焉, 則不以爲一理而不可. 而事必有理, 隨事不同, 故又言心具衆理, 應萬事. 心具之而出之, 非意見固無可以當此者耳. 況衆理畢具於心, 則一事之來, 心出一理應之. 易一事焉, 又必易一理應之. 至百千萬億, 莫知紀極. 心旣畢具, 宜可指數. 其爲一, 爲不勝指數, 必又有說, 故云理一分殊.

전제를 공유하는 사상이라고 평가한다.[393] 양명학 또한 마찬가지라고 본다. 일리(一理)의 소재를 마음 자체에서 찾는 양명학이나, 본성에서 찾는 주자학이나 분리(分理)만을 인정하는 대진의 입장에서는 두 사상을 통틀어 비판할 수 있게 되는 것이다. 다음으로, 대진은 이들 사상이 초월적인 리와 내면의 주관성을 일치시킴으로써, 인간의 욕망을 정당한 도덕적 고려의 대상에서 제외하게 되었다고 지적한다. 리일분수(理一分殊)가 가리키는 내재-초월 구도에서 리를 인식하는 방법은 개인의 내면에 집중하는 것이다. 욕망은 이 내면 수양 과정에서 장애물로 여겨진다. 따라서 욕망은 어디까지나 힘써 제거하고 부정해야 할 요인으로만 문제시된다.

분리(分理)의 존재론을 지지하는 대진의 입장에서, 리일분수(理一分殊) 관념에 기반한 온갖 수사는 불교적인, 특히 개체와 전체를 일치시키는 화엄종의 관념에 충실한 진술에 불과한 것으로 여겨진다. 그러므로 "마음이 모든 이치를 갖추고 있어서 만 가지 일에 응한다"는 식의 내재초월 구도는 부정된다. 그렇다면 주자학에서는 왜 마음이 갖추고 있는 일리(一理)의 관념에 집착하는 것일까? 대진은 여기에 권력자가 자신에게 유리한 입장을 불변의 진리로 정당화하려는 의도가 숨어 있다고 생각한다.

> 지위가 높은 사람은 리의 이름으로 지위가 낮은 사람에게 요구하고, 어른은 리의 이름으로 어린 사람에게 요구하고, 귀한 사람은 리의 이름으로 천한 사람에게 요구하여 비록 자기들이 잘못되어도 리에 따른 것이라고 우겨댄다. 지위가 낮은 사람, 어린 사람, 천한 사람이 리를 가지고 대항하면 설령 그것이 타당하다 해도 리에 어긋난다고 책망한다.[394]

통치 이데올로기가 된 주자학에서 리는 철학적 개념의 의미 이상의 가치

---

393) 대진은 불교뿐만 아니라 노장(老莊)의 사상 또한 이러한 전제 위에서 성립하고 있다고 보면서 다음과 같이 말한다. "노담, 장주, 고자, 석씨는 [자신의 본성이] 천지와 동등하다고 생각한다. 그래서 자신을 지키는 데에 스스로 만족하여 오로지 정욕을 제거하고 성을 해치지 않도록 힘쓴다. 그리하여 학문에 의한 충족을 필수로 여기지 않는다." (『孟子私淑錄』卷3, 老聃莊周告子釋氏, 得之以性皆同其神, 天地等量, 是以守己自足, 主於去情欲以勿害之, 不必問學以充之.)

394) 『孟子字義疏證』「權」, 尊者以理責卑, 長者以理責幼, 貴者以理責賤, 雖失, 謂之順. 卑者, 幼者, 賤者以理爭之, 雖得, 謂之逆.

를 갖게 되었다. 리를 판정하고, 해석할 수 있는 권위는 곧 정치적이고 도덕적인 권위와 동일시되었다. 여전히 관학으로서 주자학의 권위가 공고했던 대진의 시대에도 이러한 경향은 여전했다. 대진은 이들이 리를 강변하는 국면에서 자신의 의견이 사사로운 욕망[私欲]에서 나오지 않았다는 점만을 근거로 내세운다고 지적한다.[395] 이는 내심 자신의 우월한 권력관계를 확인하고 그로 인해 보장받고 있는 기득권을 지키려는 세속적인 욕망에 따라 리를 수단으로 삼고 있기 때문이다. 주자학에서 내면의 리를 밝히기 위해서는 경전 학습을 할 수 있는 탁월한 지적 능력이 뒷받침되어야 한다. 하지만 대진은 당대의 풍조 속에서 진리에 접근할 아무런 역량도 갖추지 못한 자들 또한 리를 이용해 자신의 주관적인 견해를 정당화하려는 모습을 포착한다. 대진은 이 또한 내면 수양을 통해 리를 파악할 수 있다는 입장에 예정된 폐단이라고 생각한다.

> 시비를 분별하지 못하고 제멋대로 행동하는 아주 어리석은 자라도 어떤 일을 하거나 다른 사람을 책망할 때는 모두 리를 들먹이지 않는 경우가 없다. 이는 송나라 이후로부터 시작되어 습속이 이루어진 것이니, 리를 마치 어떤 사물이 있어서 하늘로부터 마음 안에서 갖추어진 것처럼 여긴다. 그리고는 자기 마음속의 의견을 그 리에 해당시킨다. (…) 아! 이런 식으로 사태를 주재하고 이런 식으로 타인을 주관하는 것이 사실은 리가 아니라는 것을 그 누가 말해줄 것인가?[396]

대진에게 마음은 선험적인 리를 갖추고 있는 형이상학적 장소가 아니다. 앞서 살펴보았듯이, 윤리적인 맥락에서 보자면 마음은 다양한 사태에서 찾을 수 있는 규범적 원리 즉, 예(禮)를 학습할 수 있는 공간이다. 또한 분리(分理)는 나의 주관 외부에 존재하는 것이며, 도덕규범에 해당하는 예 또한 마찬가지이다. 그렇다면 이 외부적 규범의 권위는 어디에서부터 유래하는가? 도덕 주체가 그 진위를 판단할 수 있는 기준은 무엇인가?

---

395) "'리가 마음에 머문다'고 생각하고 '욕구에서 나오지 않으면 리에서 나온다'고 생각하는 사람은 자기의 의견을 리로 삼아 천하에 화를 끼치는 사람이다."(『孟子字義疏證』「權」, 凡以爲理宅於心, 不出於欲則出於理者, 未有不以意見爲理而禍天下者也.)

396) 『孟子字義疏證』「理」, 今雖至愚之人, 悖戾恣睢, 其處斷一事, 責詰一人, 莫不輒曰理者, 自宋以來始相習成俗, 則以理爲如有物焉, 得於天而具于心, 因以心之意見當之也(…) 嗚呼, 其孰謂以此制事, 以此制人之非理哉.

대진의 철학적 입장을 고려했을 때, 태극(太極)과 천(天)이라는 형이상학적 원리가 그 답이 될 수는 없다. 또한 다양한 도덕적 규범이 그 나름의 가치를 갖고 공존할 수 있다는 도덕 상대주의와 같은 입장을 옹호하는 것도 아니다. 대진은 적어도 윤리적인 맥락에서 인간은 모두가 동의할 수 있는 공통의 규범적 기준을 가질 수 있다고 본다. 대진은 그 기원을 형이상학적 원리가 아니라 인간의 자연스러운 욕망에서 찾는다. 이러한 논리는 모든 사회 구성원이 합의할 수 있는 것이 리(理)라는 대진의 독특한 규정으로부터 출발한다.

> (사람들의) 마음이 한결같이 그렇다고 인정해야만 비로소 리라고 할 수 있으며 의(義)라고 할 수 있다. 요컨대 아직 한결같이 그렇다고 인정하는 시점에 이르지 못했을 때에, 어느 특정인의 의견만 있다면 리도 아니고 의도 아니다. 한 사람이 그렇다고 생각하고, 이에 천하와 만세의 모든 사람들이 "이것은 바꿀 수 없는 진리"라고 하면서 동의한다면 이것이 바로 한결같이 그렇다고 인정하는 것이다.[397]

"천하 만세의 모든 사람들이" 바꿀 수 없는 진리라고 동의하는 것이 리라는 규정은 주자학적 리의 주관성을 비판한 데에서 유래한 것이다. 미조구찌 유조가 지적한 대로, 이러한 리의 재규정은 앞서 도덕적 악의 근원으로 지목되었던 사사로움[私]을 규정하는 방식에서도 현저한 차이를 만든다.[398] 주자학에서 사사로움은 인욕(人欲)의 유혹을 극복하지 못해 천리(天理)의 본연(本然)으로부터 멀어진 것을 가리킨다. 대진에게 사사로움이란 개인과 천하 사이의 상호관계에서 타인의 욕망을 부정하고 자신의 욕망만을 추구하는 것을 가리킨다.[399] 만일 타인의 욕망을 인정하

397) 『孟子字義疏證』「理」, 心之所同然始謂之理, 謂之義. 則未至于同然, 存乎其人之意見, 非理也, 非義也. 凡一人以爲然, 天下萬世皆曰是不可易也, 此之謂同然.

398) 미조구찌 유조, 김용천 역(2007), 『중국 전근대 사상의 굴절과 전개』, 고양 : 동과서, p. 407.

399) 미조구치 유조는 같은 맥락에서 주희의 윤리 사상에서 개인과 천하의 관계가 「대학」의 '팔조목(八條目)'의 구도에서처럼 '종적'으로 관통되는 것에 비해 대진의 윤리 사상에서는 그 관계가 횡적으로 관통되고 있다고 지적한다. 미조구찌 유조, 앞의 책, p. 408.

면서 이를 자신의 욕망과 조화롭게 달성할 수 있다면, 욕망은 도덕과 배치되는 것이 아니다. 오히려 도덕은 인간의 욕망으로부터 도출된다. 대진은 인(仁)을 "한 사람의 욕망이 천하의 욕망과 관통하는 것"[400]이라고 규정하면서 다음과 같이 말한다. "자기의 욕망을 이루고 동시에 남의 욕망까지 이뤄주려고 생각한다면, 인(仁)은 헤아릴 수 없을 만큼 넉넉하게 될 것이다. 자기의 욕망만을 즐기고 남의 욕망을 잊어버린다면 그것은 사(私)이며 불인(不仁)이다."[401]

현대적인 견지에서, 욕망의 사사로움에 관한 대진의 입장에 의문을 제기할 수 있다. 천하의 모든 사람들이 합의할 수 있는 것이 리라는 대진의 생각에는 사람들의 욕망이 동일한 지평에 있다는 전제가 있다. 대진에 따르면, "한 사람의 욕망은 천하 사람들이 모두 욕망하는 것"[402]이다. 하지만 우리는 개개인의 욕망이 상이하다는 전제에 익숙하다. 예를 들면, 어떤 이들에게는 사회적 위신이 또 다른 이들에게는 경제적 풍요가 누군가에게는 지적 성취가 욕망의 중요한 대상이 될 수 있다. 대진은 욕망의 다양성을 고려하지 않거나 그렇지 않다면 윤리적 규범의 보편성을 정초하기 위해 이를 의도적으로 무시하고 있는 것처럼 보인다.[403] 대진이 저작 전체에서 인간의 욕망으로 무엇을 상정하고 있는지 확인하면 이와 같은 사항이 큰 문제가 되지 않으리라는 것을 알 수 있다.

> 송대의 유학자들은 확실하게 리와 욕구를 나누어 둘로 해서, 자기를 다스리는 데 욕구에서 나오지 않은 것을 리로 하고, 사람을 다스리는 데 또한 반드시 욕구에서 나오지 않은 것을 리로 한다. 그리고 백성의 모든 굶주림과 추위, 슬픔과 원망, 먹고 마시는 것과 남녀관계 같은 일상적인 감정의 복잡한 느낌을 모두 가벼운 것들로 본다. 그 가벼운 것들을 경시하고, 오히려 "나는 천리(天理)를 중시하

400) 『原善』卷下, 人之有欲也, 通天下之欲, 仁也.
401) 『原善』卷下, 遂己之欲, 亦思遂人之欲, 而仁不可勝用矣. 快己之欲, 忘人之欲, 則私而不仁
402) 『孟子字義疏證』「理」, 一人之欲, 天下人之所同欲也.
403) 이토 타카유키(伊東貴之)는 대진이 만인의 욕망을 동질적인 것으로 간주하였고 그러므로 욕망들 간의 갈등과 조절의 과정을 상정하지 않았다고 평가한다. 이러한 점을 근거로 그는 대진에게서 근대적 사상의 계기를 찾아볼 수 없다고 생각한다. 미조구찌 유조 외, 동국대 동양사연구실 역(2001), 「중국 근세 사상사에서 동일성과 차별성」, 『중국의 예치시스템』, 수원 : 청계, p. 219.

고, 공의(公義)를 중시한다"고 하는데, 말은 비록 아름다우나, 사람들을 다스리는 데 쓰면, 곧 그 사람들에게 화를 입히게 된다.[404]

대진이 말하는 인간의 욕망은 생존을 위해 필수적이고 자연스러운 욕망을 가리킨다. 그래서 모든 인간이 동등한 욕망을 갖는다고 주장한다. 인간이라면 누구나 굶주림과 추위를 싫어하며 슬픔과 원망을 피하려고 하고 먹고 마시는 것과 성적으로 친밀한 관계를 즐겁게 여긴다. 대진은 모든 인간이 이러한 욕망을 공유하기 때문에 이타적인 행위를 할 수 있다고 설명한다.[405] 욕망의 다양성을 긍정하는 현대적 관념에서 볼 때도 이러한 기본적인 욕망에 한해서는 모든 이들과 공유하는 측면이 있다는 것을 인정할 수 있을 것이다. 이 지점에서 대진이 왜 리와 욕망의 이분법을 줄곧 비판하고 있는지가 분명해진다. 욕망을 경시하고 리를 쫓는 도덕 실천은 사회 구성원의 생존과 필요를 무시하는 정치로 귀결된다. 대진이 인간의 욕망과 괴리되지 않은 윤리 사상을 수립하는데 몰두했던 이유는, 정치적 차원에서 초월적이고 주관적인 이념의 실현만을 추구하는 경향을 극복하고 보통 사람의 실재적인 삶에 관심을 기울여야 한다고 생각했기 때문이다.

이처럼 대진의 윤리 사상에서 도덕은 타인의 욕망에 공감하지 못하면 성립할 수 없고 공감은 욕망이 없으면 성립할 수 없다. 그렇다면 욕망에 기초한 윤리 사상에서 도덕적 실패의 가능성은 어디에 있는가? 사사로움과 '불인(不仁)'의 규정에서 보았듯이 개체가 타자에게 무감각해서 공감에 실패하거나, 자신의 욕망을 극대화함으로써 타인의 욕망을 해치는 것

404) 『孟子字義疏證』「權」, 今旣截然分理欲爲二, 治己以不出於欲爲理, 治人亦必以不出於欲爲理, 擧凡民之饑寒愁怨, 飮食男女, 常情隱曲之感, 咸視爲人欲之甚輕者矣. 輕其所輕, 乃吾重天理也, 公義也. 言雖美, 而用之治人, 則禍其人.

405) 측은지심(惻隱之心)의 발현을 해석하는 대목에서도 이러한 생각을 볼 수 있다. "사람은 자기가 살기를 바라고 죽기를 두려워할 줄 알기 때문에 갓난아기가 우물에 빠질 것 같은 위기를 보고서 갑자기 울컥 두려워하는 것이고, 갓난아기가 죽을 것 같은 상황을 보고서 슬퍼하고 가슴 아파하는 것이다. 만일 살기를 바라고 죽기를 두려워하는 마음이 없다면, 어떻게 울컥 두려워하고 슬퍼하며 가슴 아파하는 마음이 있겠는가? 여기에서 미루어보면, 수오(羞惡)와 사양(辭讓)과 시비(是非)의 마음도 모두 그러한 것이라 하겠다." (『孟子字義疏證』「性」, 己知懷生而畏死, 故怵惕於孺子之危, 惻隱於孺子之死, 使無懷生畏死之心, 又焉有怵惕側隱之心, 推之羞惡, 辭讓, 是非亦然.)

에 의해 도덕적 질서가 파괴될 수 있다. 대진은 이를 욕망의 치우침[欲之失]이라고 말한다.[406] 자연에서 필연으로 이행하는 것이 윤리적 삶의 궁극적인 과제였던 것처럼, 인간의 욕망은 도덕적 원칙에 따라 조절되어야만 사회 전체의 차원에서 조화를 이룰 수 있다. 분리(分理)를 인식하는 심지의 역량을 저울질[權]로 묘사했던 논의에서 확인했듯이, 대진에게 있어 신뢰할 수 있는 도덕적 원칙은 예이다. 아래에서 볼 수 있듯이, 대진은 예를 통해 욕망의 상호 소통과 조화를 이루는 것이 도덕 실천의 관건이라고 생각한다.

> 나의 실정으로 다른 사람의 실정을 헤아려 본다면 이치가 분명히 이해될 것이다. 천리(天理)란 자연(自然)의 분리(分理)를 말하는 것이다. 자연의 분리(分理)라는 것은 나의 실정을 가지고 다른 사람의 실정을 헤아려 공평함을 얻지 않음이 없는 것이다. (…) 정말로 저 미약한자, 소수자, 우둔한 자, 겁많은 자와 병든 자, 노약자, 가족 없는 이들의 신세를 자신에게 비추어 그 실정에 대해 상상해보라. 그 사람들이 어찌 나와 다르겠는가! 하지만 호오(好惡)의 감정이 형성되고 나면, 자기의 호오(好惡)만 이루려고 할 뿐 다른 사람의 호오(好惡)에 대해서는 잊어버리거나 종종 다른 사람을 해쳐서 자기 욕망만 만족시키려 한다.[407]

대진의 권이란 나와 동일한 욕망을 가진 인간에 대한 공감에 기반한 도덕적 고려라고 할 수 있다.[408] 성인은 공감 능력을 바탕으로 모든 사람이 합의할 수 있는 호혜적인 도덕규범 즉, 예를 창안해냈다. 이것이 자연(自然)의 분리(分理)이다. 인간은 성인의 의도를 본받아 나의 실정 즉, 살고자 하는 나의 욕망을 충족시키고자 할 때 나와 다르지 않은 욕망을 가진 사람들을 고려해야 한다. 정치권력자라면, 사회적 약자에 대한 공감이 필수적이다. 이들의 욕망 또한 권력자인 나와 다르지 않다는 데에 진

406) 『孟子字義疏證』「才」, 欲之失爲私, 私則貪邪隨之矣. 不私, 則其欲皆仁也, 皆禮義也.

407) 『孟子字義疏證』「理」, 以我絜之人, 則理明. 天理云者, 言乎自然之分理也. 自然之分理, 以我之情絜人之情, 而无不得其平是也 (…) 誠以弱寡愚怯與夫疾病老幼孤獨, 反躬而思其情. 人豈異於我. 好惡旣形, 遂己之好惡, 忘人之好惡, 往往賊人以逞欲.

408) 대진의 윤리 사상을 욕망에 기초한 공감 윤리로 해석하는 연구로는 다음을 참조. 홍성민(2010), 「공감의 윤리와 욕망의 소통」, 『철학연구』, 41, 고려대학교 철학연구소, p. 63.

심으로 공감한다면, 그들의 욕망을 충족시키려는 정치가 행해질 것이다. 물론 인간이 언제나 이러한 공감에 이르게 되는 것은 아니다. 호오(好惡)의 가치판단이 지닌 자기중심적인 성향을 무시할 수 없기 때문이다. 욕망과 공감에 기반한 대진의 윤리 사상에서 경전을 통한 예의 학습이 무엇보다 중시되는 이유는 여기에 있다.

대진의 권론에서 주자학을 비판하는 대표적인 표현이었던 “집리무권(執理無權)”에는 이상의 논의와 같은 맥락이 함축되어 있다. 주자학은 자신의 견해에 불과한 리를 형이상학적 진리로 만들어 여기에 어떠한 의문도 제기할 수 없게 한다. 이들은 리의 권위를 이용해서 자신의 기득권을 정당화하기 때문에 여기에 더욱 집착하게 된다[執理]. 이러한 윤리 사상과 정치가 영향력을 행사할수록 인간들의 기본적인 삶의 조건이나 욕망, 감정 등의 실제적인 차원은 고려되지 않는다. 결국 이들의 윤리와 정치는 공감에 기반한 욕망의 상호 소통과 조화와는 무관하다[無權]. 대진의 권론은 인간의 근원적인 욕망을 바탕으로 내재적인 지평에서 윤리를 정초하려는 권론의 새로운 문제 설정에 해당한다.

V. 權論의 도덕교육적 함의

이 장에서는 주희, 이토 진사이, 대진의 권론의 주요한 문제 설정과 응답에 관한 이제까지의 분석을 바탕으로, 유가 윤리 사상 권론의 도덕 교육적 함의를 논하고자 한다. 먼저, 유가 윤리 사상의 권론을 도덕규범의 현실적 적용에 관한 복합적인 문제 설정과 응답을 포괄하는 논변으로 해석하는 종합적 구도를 제시하고자 한다. 이를 위해, 사상가들의 권론을 그 주된 문제 설정을 기준으로 큰 틀에서 분류한다. 나아가 주희의 권론과 이토 진사이, 대진의 권론을 각각 비교하면서 이들의 문제 설정과 응답이 구체적으로 분기하는 양상을 확인할 것이다. 다음으로, 도덕과 교육 과정에서 유가 윤리 사상의 권론을 활용하기 위해 검토해야 할 문제들을 논한다. 끝으로, 현행 유가 윤리 사상 서술에서 권론을 포함해야 할 필요성과 함께 그 방안에 대해 논한다.

1. 유가 윤리 사상 權論의 종합적 구도

1.1. 유가 윤리 사상 權論의 분류

유가 윤리 사상의 권론은 권의 의미와 위상, 그리고 그 윤리적 함의에 관한 사상가들의 논변이다. 본고에서 분석한 권론의 사상사적 전개를 간명하게 제시하자면, 『논어』와 『맹자』의 권 개념에서 제기된 문제를 해명하려는 한대 이후의 시도들은 주희에 의해 일차적으로 종합되었다. 그러나 주희의 권론과 윤리 사상을 비판하는 이토 진사이와 대진의 권론을 통해 유가 윤리 사상 권론의 문제 설정은 확장되었다. 이처럼 유가 윤리 사상의 권론은 그 문제 설정에서 차별화되며 이에 따라 그 응답 또한 상이하므로, 이를 단순히 일원화하기는 어렵다. 선행연구 분석단계에서 확인했듯이, 유가 윤리 사상의 권론 전체를 경권론의 문제 설정으로 일원화하는 것이 대표적이다.

그러나 도덕 교육적 맥락에서 유가 사상가들의 권론을 효과적으로 학습하고 활용하기 위해서는 주희의 권론뿐만 아니라 이토 진사이와 대진

의 권론을 포함한 유가 윤리 사상의 권론을 명확한 구도 하에 분류하여 제시할 필요가 있다. 여기에서는 유가 윤리 사상의 권론을 그것이 중점을 두고 있는 문제 설정, 그리고 이에 따른 권의 위상에 따라 큰 틀에서 분류하고자 한다.

이를 위해서는 같은 시도를 한 주석가들의 선행 논의를 참고할 필요가 있다. 청대 황식삼(黃式三)은 『논어후안(論語後案)』에서 권을 보편적인 도덕 실천 원칙으로 보는 경우와 예외적인 도덕 실천 원칙으로 보는 경우가 있다고 지적한다. 그리고 이러한 분기는 특히 『맹자』에 등장하는 권의 세 가지 용례가 지닌 의미 차이 때문에 발생한다고 말한다.

> 경전 안에서 권을 말하는 대목에는 두 가지 의미가 있다. 맹자가 (「양혜왕 상」 7장에서) "권을 행한 후에야 경중을 알 수 있다"라고 한 대목과 (「진심 상」 26장에서) "중을 잡고 권을 행하지 않는다"라고 한 대목에서 권은 일상과 변화를 포괄하는 개념이다. 맹자가 (「이루 상」 17장에서) "형수가 물에 빠지면 손을 써서 구해야 한다"라고 했을 때는 권을 경과 대립시켜 말한 것이다. 이는 권을 (『논어』 「자한」 29장에서) "서는 것[立]"과 대립시킨 것이요, 또한 일의 변화를 저울질한다는 의미에서 말한 것이다.[409]

이와 같은 황식삼의 견해는 권론의 주석학적 배경을 논한 Ⅱ장의 요지와 상통한다. 황식삼은 『맹자』「이루 상」17장 뿐만 아니라 『논어』「자한」29장의 권 또한 예외적인 도덕 실천 원칙을 가리키는 것으로 본다. 예외적인 도덕 실천의 원칙으로 권을 해석할 때, 즉 황식삼의 표현에 따르면 "권과 경을 대립시켜 말할 때" 권의 주된 문제 상황은 주희의 권론에서 중점적으로 검토한 도덕규범 간의 충돌이다. 황식삼은 다음과 같이 규정한다. "권이란 양쪽의 옳음이 서로 병존할 수 없을 때, 자세히 고려하여 상대적으로 중요한 옳음을 취하는 것이다."[410] 이에 반해, 보편적인

---

409) 『論語後案』, 經傳言權有二義. 孟子言權然後知輕重, 言執中無權, 此權賅常變言也. 言嫂溺援手, 以權對經言也. 此以權對立, 亦以權衡事變而言. 이하의 논의는 정수덕(程樹德)의 『논어집석』에 수록된 것을 참고한 것이다. 程樹德(1990), 『論語集釋』, 北京 : 中華書局, pp. 626-629.

410) 『論語後案』, 權則審度於兩是不並存之時, 而取其至重者也.

도덕 실천의 원칙으로 권을 해석할 때, 즉 황식삼의 표현에 따르면 “일상과 변화를 포함하는” 권의 주된 문제 상황은 도덕 실천의 시의성과 적시성을 확보하는 것이다. 다시 말하면, 어떠한 도덕규범을 적용할 것인가에 관해서는 이론의 여지가 없는 상황에서 그 적용의 정도와 방식을 결정하는 문제에 해당한다. 황식삼의 논의는 이제까지 논한 유가 사상가들의 권론을 배타적인 논변으로 취급하기보다, 그것이 주로 다루는 문제 상황에 따라 분류하는 유용한 구도를 제공한다.

원대 진천상(陳天祥) 또한 『사서변의(四書辨疑)』에서 황식삼과 비교해 볼 수 있는 권론의 분류를 제시한다. 진천상은 권의 원형적인 의미를 통해 한유가 말한 “반경합도”론과 정이 이후의 사상가들이 주장한 “권지시경”론을 모두 유추해 낼 수 있다고 본다. 진천상이 보기에, “반경합도”론은 도덕규범 간의 충돌 상황에서 예외적인 도덕 실천을 요청하는 논변이며, “권지시경”론은 도덕 실천의 시의성과 적시성을 확보하기 위해 모든 상황에서 실행해야 할 도덕적 고려에 관한 논변이다. 그러나 황식삼과 달리 진천상은 도덕 실천의 시의성과 적시성을 확보하는 문제 안에 도덕규범 간의 충돌 문제가 포함되어 있다고 말한다는 점에서 차이가 있다.

> 성인이 권을 논하는 것은 저울추가 왕래하고 운행하는 것을 형상화한 것으로, 활발하여 정해진 것이 없어 본래 변화에 응대하는 적절함을 뜻하는 것이다. 변화에 응대하는 적절함 안에는 “반경합도”의 뜻이 그 안에 들어있는 것이다. 일에는 경중이 같지 않음이 있기 때문에, 저울질에도 깊고 얕음의 차이가 있는 것이다. 무릇 보통의 경우에는 그 일 각각에 따라 가부를 저울질하여 적절함에 부합해야 하고 이것을 일러 경이라고 한다. 만약 일상적이지 않은 일에 처할 때는 안과 바깥의 구별이 있어서 안으로는 바름을 지키고 바깥으로는 경을 위배하여 그 후에 사물을 구제하는 공을 이룰 수 있게 되니 어찌 일률적으로 논할 수 있겠는가?411)

411) 『四書辨疑』, 聖人說權, 象其稱錘之行運往來, 活無定體, 本取應變適宜爲義. 應變適宜, 便有反經合道之意在其中矣. 惟其事有輕重不同, 權則亦有淺深之異, 凡於尋常用處, 各隨其事, 稱量可否, 務要合宜, 謂此爲經. 似猶有說若遇非常之事, 則有內外之分, 內則守正, 外須反經, 然後能成濟物之功, 豈可一槩通論哉.

진천상은 저울질의 “깊고 얕음의 차이”라는 표현으로 “반경합도”론과 “권지시경”론의 문제 상황을 구분하고자 한다. Ⅲ장에서 살펴본 바와 같이, 권론의 해석사에서 이 두 이론은 서로 충돌했지만 진천상이 보기에 이 두 이론은 권이 주로 다루는 문제 상황에 따라 구분되는 것일 뿐이다. 따라서 “권지시경”론을 주장하면서 “반경합도”론의 타당성을 비판한 사상가들의 논변은 권의 복합적인 문제 설정을 고려하지 않은 반응이라고 평가한다. 앞서 살펴본 것처럼, “반경합도”론을 비판하는 요지는 이 이론이 도덕적 편의주의와 상대주의를 정당화하는 명분으로 쓰일 수 있다는 것이었다. 하지만 진천상은 이는 “반경합도”론 자체의 문제가 아니라 이론을 악용하는 사람의 문제일 따름이라고 지적한다. 진천상은 다음과 같이 말한다. “권의 이름을 빌려 자신의 이익을 추구하는 것은 그 죄가 이름을 도둑질한 사람에게 있는 것이니 그 죄를 선유에게 뒤집어씌우는 것은 이치에 맞지 않는 논의이다.”[412]

주희는 “반경합도”론을 중심으로 “권지시경”론의 맥락을 보충하는 식으로 두 이론의 종합을 시도했음을 앞서 살펴보았다. 이 과정에서 주희는 “권지시경”론의 한계를 지적하기도 했다. 하지만 진천상의 논의를 참고할 때, 주희의 비판은 “권지시경”론의 자체적인 한계에 기인하기보다 도덕규범 간의 충돌 문제에 중점을 두는 주희 권론의 문제 설정 자체에 기인한다고 평가할 수 있다. 즉, 주희의 입장에서는 예외적인 도덕 실천인 권을 일반적인 도덕 실천의 원칙인 경과 동일시하는 “권지시경”론의 입장에 동의할 수 없는 것이다.

반대로, 이토 진사이와 대진의 권론이 주희의 권론과 분기되는 이유 또한 이들의 권론이 주로 도덕 실천의 시의성과 적시성을 확보하는 것을 주요한 문제로 삼고 있다는 데에서 찾을 수 있다. 이는 이토 진사이와 대진의 권론 모두에서 『맹자』「이루 상」17장의 일화와 역성혁명과 같은 정치적 격변 등, 주희의 권론에서 가장 첨예한 논점으로 등장했던 문제 상황들이 중시되지 않거나 권을 행사한 경우로 해석되지 않는 것에서 알 수 있다. 이들의 권론은 주로 『맹자』「양혜왕 상」7장이나 「진심

412) 『四書辨疑』, 夫竊權之名, 以自利其罪, 在於竊者, 歸罪先儒, 非通論也.

상」 26장의 권에 대한 해석과 관계되어 있다. 그리고 Ⅱ장에서부터 논했듯이 이들 용례는 도덕규범 간의 충돌보다 도덕 실천의 시의성과 적시성, 즉 시중(時中)의 문제를 다루기에 더 적합하다.

물론, 근본적인 차원에서 권론의 주요한 문제 상황이 분기하는 이유는 이들의 상이한 철학적 입장 때문이다. 주희는 리일분수의 관념을 토대로 한 상황에는 그에 적합한 하나의 리가 있다고 상정한다. 그리고 한 상황의 리를 따르는 것은 경을 준수하는 것과 동일시된다. 따라서 도덕규범 간의 충돌, 즉 리와 리가 충돌하는 상황은 특별히 예외적인 상황으로 취급될 수밖에 없다. 주희의 권론에서 도덕규범 간의 충돌이 주된 문제 설정으로 등장하는 것은 이 때문이다. 반면, 이토 진사이와 대진은 공통적으로 리일분수의 관념을 부정하면서 분리(分理) 혹은 조리(條里)의 관념을 내세운다. 이는 현상의 변화와 다양성을 포괄하는 배후의 원리를 상정하지 않는 철학적 입장이다. 따라서 이들은 도덕규범의 적용 또한 현상의 변화와 다양성에 부합해야 한다는 문제 설정으로 나아가게 된다. 이토 진사이와 대진의 권론에서 도덕규범 적용의 시의성과 적시성, 즉 시중이 주요한 문제 설정으로 대두되는 것은 이 때문이다.

주희의 권론은 권과 시중의 문제를 동일시한다. 이는 도덕규범 간의 충돌 문제와 시중의 문제를 포괄하려는 시도라고 할 수 있다. 하지만 Ⅲ장 3절의 논의에서 확인했듯이 이러한 시도는 성공적이라고 평가하기 어렵다. 주희는 도덕규범 간의 충돌 상황에서 임기응변적 조치의 실행을 제한적으로 허용하기 위해 권은 비상시에만 쓸 수 있다는 전제를 도입한다. 하지만 이는 모든 상황에서 시의적절한 도덕 실천을 해야 한다는 시중의 문제 설정과 상충한다. 이러한 측면을 고려할 때, 유가 사상가들의 권론은 이들의 주요한 문제 설정을 중심으로 크게 두 갈래로 분류할 수 있다. 주희의 권론은 도덕규범의 현실적 적용에 관한 문제 중에서도 도덕규범 간의 충돌 문제에 중점을 두는 권론이다. 이에 반해 이토 진사이와 대진의 권론은 그 중에서도 도덕규범 적용의 시의성과 적시성을 확보하는 문제에 중점을 두는 권론이다. 주희의 권론에서 권은 도덕 실천의 예외적이고 보완적인 원칙으로 상정된다. 행위자는 도덕규범 간의 충돌

상황에서 사려깊은 판단을 통해 어떠한 도덕규범의 적용을 우선할 것인지 선택해야 한다. 반면에 이토 진사이와 대진의 권론에서 권은 도덕 실천의 일반적 원칙으로 상정된다. 행위자는 도덕규범의 현실적 적용이 필요한 모든 상황에서 그 특수성과 다양성을 고려하여 처신할 것을 요구받는다. 앞서 살펴보았던 황식삼의 권론 분류에 따라, 유가 윤리 사상의 권론이 취급했던 이 두 가지 문제를 일원화하지 않고 각각의 문제에서 권의 의의와 위상이 달리 규정된다는 것을 그대로 인정하면, 도덕 교육적 맥락에서 유가 윤리 사상 권론을 일목요연하게 제시할 수 있는 구도를 설정할 수 있다. 아래의 표는 이상의 논의를 정리한 것이다.

공통적 문제 상황	주요 문제 상황	중심 사상가	권의 위상
도덕규범의 현실적 적용에 관한 문제 상황	도덕규범 간의 충돌 상황	주희의 권론	도덕 실천의 예외적·보완적 원칙
	도덕규범 적용의 시의성과 적시성 확보	이토 진사이와 대진의 권론	도덕 실천의 일반적 원칙

표 1 유가 윤리 사상 권론의 종합적 구도

1.2. 주희와 이토 진사이의 권론 비교

사상가들의 권론을 주요한 문제 상황에 따라 큰 틀에서 분류하는 작업에 이어, 여기에서는 권론 간의 비교를 통해 각각의 특징을 명확히 하고자 한다. 이토 진사이는 명시적으로 주희의 권론을, 그리고 대진은 그 근간인 주희의 윤리 사상을 비판한다. 따라서 이토 진사이와 대진의 권론을 각각 주희의 권론 및 윤리 사상과 비교함으로써 이들의 상이한 입장을 효과적으로 재구성할 수 있을 것이다.

이토 진사이의 권론은 『북계자의』에 제시된 주희의 권론을 직접적인 비판 대상으로 삼으면서 대안적인 권론 수립을 목적으로 한다. 이토 진사이의 권론은 분명 대다수의 논점에서 주희의 권론과 상반된 입장을 취

한다. 주희의 권론에서 “권지시경”론의 한계를 지적하면서 “반경합도”론을 중심으로 한대 이래의 권론을 종합하려고 하는 것과 달리, 이토 진사이는 시종일관 정이의 “권지시경”론을 지지한다. 주희의 권론에서 권 행사에 비상시와 성인이라는 상황 및 자격 요건을 제시하는 반면에, 이토 진사이는 권은 일상에서 누구라도 행해야 할 도덕 실천이라고 말한다. 이러한 대립적 요소에만 초점을 맞추면 이토 진사이의 권론은 주희의 권론에 대한 대안적 논변이라고 평가할 수 있다. 하지만 앞서 분류하였듯이 두 사상가의 권론은 문제 설정의 측면에서 구분되므로, 전적으로 배타적인 관계에 있다고 볼 수 없다.

앞서 분석한 바와 같이, 주희의 권론은 도덕규범 간의 충돌 문제에 중점을 두고 있다. 주희는 권의 문제 상황이 복수의 도덕규범이 충돌하는 경우 즉, 경과 경이 충돌하는 상황임을 인식하고 있다. 주희 권론의 특징적인 요소들은 이 문제 상황을 해소하기 위한 방법론이라고 할 수 있다. 이는 주희가 권의 문제를 토론할 때 가장 자주 거론하는 전거가 『맹자』「이루 상」17장이라는 것에서도 확인된다. 그에 반해, 진사이는 권론의 주요한 문제 상황을 도덕규범 적용의 시의적절성을 확보하는 것, 즉 시중(時中)의 문제로 이해하고 있다. 이에 따라, 진사이의 권론에서는 도덕규범 간의 충돌이나 권을 행하는 과정에서 도덕규범을 위배하는 것에 따른 첨예한 긴장이 드러나지 않는다. 이는 진사이가 「이루 상」17장을 한대에서부터 주희의 권론에 이르기까지 일반적인 해석 방식인 경과 권의 문제로 치환하는 해석을 부정하는 것을 통해 알 수 있다. 진사이는 「이루 상」17장을 형수의 목숨을 구하기 위해 예를 위배하는 상황으로 해석하지 않고, 긴급한 상황에 처해 예의 적용 방식을 가감하는 상황으로 해석한다. 이는 도덕규범 간의 충돌 문제를 중심으로 논의되어왔던 「이루 상」17장의 문제 상황을 시중의 문제로 전환한 것에 해당한다. 진사이는 이러한 논점 전환의 시도 이외에 어떤 곳에서도 「이루 상」17장의 권에 대해 논하지 않는다.

그렇다면 진사이는 권론의 중요한 문제 상황 중 하나가 도덕규범 간의 충돌이라는 것을 전혀 의식하지 못하고 있는 것일까? 이 의문에 대한 실

마리를 얻기 위해 주희가 『맹자』에서 성인이 권을 행한 예시로 자주 언급했던 다른 전거인 「이루 상」26장에 대한 진사이의 해설을 참고할 필요가 있다.

> 성인은 일에 대해 무게와 크기를 살펴, 일에 따라 알맞은 변화를 일으켜 대응하므로 어떤 일을 해도 도가 아닌 것이 없다. 혼인하는 도리는 인륜 가운데 중한 것이다. 그러므로 반드시 부모에게 알려 시작을 바르게 한다. 하지만 어느 때에 형편이 그럴 수 없으면 예를 폐기할지언정 차마 자식이 없도록 하지 못한다. 이 점이 순임금이 부모에게 알리지 않고 장가간 이유이며 군자가 부모에게 알린 것과 같다고 말한 이유이다. 예법에 얽매인 유학자들이나 상황에 굴종하는 선비들이 어떻게 헤아릴 수 있는 일이겠는가.413)

진사이는 여기에서 순임금이 부모의 허락을 얻지 않고 혼인한 것을 예를 폐기한 것이라고 말하고 있다. 이는 진사이 또한 주희와 마찬가지로 「이루 상」26장을 효를 실현하는 일과 예를 준수하는 일이 충돌하는 문제 상황임을 인식하고 있음을 보여준다. 이 일화에서 순임금의 처신을 해명하는 주희와 진사이의 논리 또한 크게 다르지 않다. 순임금의 처신은 특수한 상황에서 상위의 도덕적 목적을 위해 일시적으로 다른 도덕규범을 위배한 것, 즉 권으로 정당화된다.

도덕규범 간의 충돌을 해소하는 논리의 유사성에 더해, 주희와 진사이의 권론 모두 도덕규범 간의 충돌과 시중의 문제 상황을 구분하지 않는다는 점 또한 공통적이다. 앞서 주희의 권론은 권과 시중의 문제를 일원화하려고 했지만, 이는 난점에 봉착하고 있다는 점을 살펴보았다. 주희가 개인의 자의적인 판단으로 권을 행할 수 있는 여지를 축소하고자 설정했던 요건, 특히 평상시와 비상시를 구분하는 논리와 시중의 문제 상황이 원활하게 부합하지 않기 때문이다. 그렇다면, 시중의 문제 상황을 중심으로 한 진사이의 권론 또한 도덕규범 간의 충돌 문제를 포섭하는 데에서 난점에 봉착할 수 있다고 추론할 수 있다.

---

413) 『孟子古義』「離婁章句 上」26, 聖人之於事也, 審其輕重大小, 而天變萬化, 莫往而非道焉. 婚姻之道, 人倫之重者也. 故必告父母, 以正其始. 然有時而勢不能, 則寧廢其禮, 而不忍其無後. 此所以舜之不告而娶, 君子以爲猶告也. 豈拘儒曲士之所能窺測也哉.

진사이는 권이란 어떤 상황에서도, 배우는 자라면 누구나 행해야 할 도덕 실천이라고 말한다. 그러나 도덕규범의 충돌 문제에서 이러한 입장을 그대로 관철하기는 어렵다. 「이루 상」26장에 대한 해설에서 진사이가 말하고 있듯이, 권을 행하기 위해서는 “예법에 얽매인 유학자”가 되어서도 안 되며, 그렇다고 “상황에 굴종하는 선비”가 되어서도 안 된다. 진사이의 권론 전반은 “예법에 얽매인 유학자”가 되어선 안 된다는 데에 초점을 맞추고 있다. 시중의 문제 상황이 요구하는 유연한 처신은 분명 이에 부합한다. 하지만 특히 도덕규범 간의 충돌 문제에서는 주희의 권론에서 강조되는 “상황에 굴종하는 선비”가 되지 않는 것 또한 여전히 중요하다. 권을 명분으로 출현할 수 있는 도덕적 편의주의와 무분별한 결과주의를 제어하기 위해서는 어떠한 전제조건을 설정해야 하는가? 오늘날의 관점에서 주희의 권론이 제시하는 해법에 동의할 수 없더라도, 그 문제 설정 자체는 여전히 유의미하다.

주희와 이토 진사이는 권론의 다양한 논점에 관해 상이한 입장을 드러낸다. 먼저 도덕규범 간의 충돌 상황에서 권의 행사를 제한적으로 용인하는 주희의 권론에서 권은 학문의 최종 목표로 설정된다. 이에 따라 성인이 아닌 배우는 자들에게 자유롭게 권을 행사할 수 있는 여지는 허용되지 않는다. 탁월한 권의 행위자가 되기 위해서는 도덕 판단의 공정성과 객관성이 확보되어야 하는데, 주희의 윤리 사상에서 이와 관련한 완전한 역량을 갖추고 있는 존재는 내면 수양의 이상태에 해당하는 성인에 한정되기 때문이다. 이에 반해 도덕규범 적용의 시의적절성 확보를 주로 문제시하는 이토 진사이의 권론에서 권은 학문적 진보의 핵심으로 제시된다. 이에 따라 권은 모든 행위자의 도덕적 과제가 된다. 본성적 동일성으로 환원되지 않는 타자에 대한 실제적인 덕행을 통해 학문과 도덕의 진보가 일어난다는 진사이의 입장에서 이는 필연적인 귀결에 해당한다.

진사이의 권론을 주희의 권론의 대안으로 평가하거나, 둘을 배타적인 논변으로 평가하는 것이 적절하지 않은 이유는 이상과 같은 이유 때문이다. 오히려 권의 주요한 문제 설정인 도덕규범 간의 충돌과 시중에 관한 유가 윤리 사상의 대표적인 응답으로 두 권론은 고유한 위상을 갖는다.

아래의 표는 주희와 이토 진사이의 권론을 주요한 논점에 따라 비교한 결과이다.

	학문과 권의 연관성	권 행사의 자격	권의 행사를 위한 도덕 수양의 방법
주희의 권론	학문의 최종 목표	성인(聖人)	내면 수양을 통한 도덕 판단의 공정성과 객관성 확보
이토 진사이의 권론	학문적 진보의 핵심	모든 행위자	타자를 향한 실제적인 도덕 실천

표 2 주희와 이토 진사이의 권론 비교

1.3. 주희와 대진의 권론 비교

이어 주희와 대진의 권론을 비교하고자 한다. 권론의 분류를 통해 확인했듯이, 대진의 권론 또한 이토 진사이의 권론과 마찬가지로 도덕규범 간의 충돌 문제보다는 시중의 문제에 초점을 맞추고 있다. 시중의 문제를 대하는 진사이와 대진의 권론에서 핵심적인 차이를 지적하자면, 진사이가 그 해결책으로 타자의 요구와 사정에 최대한의 관심을 기울이는 '서(恕)'의 맥락과 상통하는 권을 제시하는 반면, 대진은 외부의 객관적인 표준인 예를 내면화하여 욕망의 사사로움과 편향을 교정하는 권을 제시한다는 점이다. 대진의 권론에서는 「이루 상」17장의 권이 전혀 언급되지 않는다는 점에도 주목할 필요가 있다. 진사이의 권론에서와 마찬가지로, 이는 대진 또한 권론에서 도덕규범 간의 충돌 문제를 중요하게 고려하고 있지 않다는 방증이기 때문이다.

대진의 권론에서 직접적인 비판 대상은 주희의 권론이 아닌 그의 윤리사상 전반이다. 권론과 관련해서, 대진이 일관적으로 주자학을 비판하는 측면은 크게 두 가지로 집약된다. 첫째, 주자학은 리와 욕(欲)을 상호배타적인 것으로 취급함으로써 인간의 일상적인 감정과 욕망이 가진 윤리적 가치를 폄훼하는 금욕주의적인 윤리 사상이라는 측면이다. 둘째, 주자

학은 마음에 모든 리가 갖추어져 만사에 응할 수 있다고 주장하지만, 그 리는 다만 주관적인 의견과 구별되지 않는 것으로, 현존하는 권력관계를 공고히 하려는 교조주의적 기획에 불과하다는 측면이다. 대진은 이와 같은 비판 논지를 바탕으로 주자학을 고정된 이념에 얽매여 사태의 다양성을 인식하고 여기에 적절히 대응하지 못하는, 대진의 언어로 다시 말하자면 "리에 집착하여 권을 행하지 못하는[執理無權]" 사상으로 규정한다. 이 비판에 근거한 대진의 권론은 인간의 일상적이고 자연스러운 욕망을 충족시키는 것을 근본으로 하고, 이 과정에서 발생할 수 있는 욕망의 사사로움이나 치우침의 폐단을 사물의 분리(分理)와 동일시되는 예를 통해 저울질해야 한다는 것이 핵심이다.

여기에서는 이와 같은 대진의 주자학 비판이 과연 정당한지 재검토하는 과정을 통해 두 권론의 비교를 수행하고자 한다.[414] 이는 일차적으로 대진의 권론이 주자학의 윤리 사상과 어떤 관계에 있는지 분명하게 규정하기 위해서 필수적이다. 나아가, 앞서 요약한 대진의 주자학 비판 요지는 오늘날에도 주자학의 윤리 사상을 비판하는 국면에서 흔히 소환되는 사항이기도 하므로, 주자학의 윤리 사상에 대한 현대적 재평가를 위해서 요청된다. 이하에서는 먼저 금욕주의 비판의 측면을 살펴보고 난 이후 교조주의의 측면을 검토하겠다.

주자학적 리욕관을 묘사하기 위해, 대진은 『맹자자의소증』에서 다음과 같은 표현을 주로 사용한다. "리에서 나오지 않으면 욕망에서 나오며, 욕망에서 나오지 않으면 리에서 나온다."[415] 이 표현을 통해 전달하려는

414) 이 주제와 관련해서는 저미안 정(Zemian Zheng)이 먼저 논한 바 있다. 그는 대진의 주자학 비판 논지를 크게 금욕주의적 측면과 도덕적 직관주의의 측면으로 나누어 논한다. 금욕주의적 측면에서 대진의 주자학 비판이 부당한 측면이 있다는 것에 관해서는 이하의 서술과 그 논지를 공유한다. 하지만 그는 대진의 리 비판을 정치적 기획으로 취급하는 경향에 관해서는 그 윤리학적 의의를 간과하고 있다고 평가하면서 이를 도덕적 직관주의에 대한 비판으로 이해할 것을 제안한다. 하지만 대진의 자전적인 경험과 이하에서 서술할 주자학의 정치적 목표를 고려했을 때, 교조주의적 측면에서 대진의 비판을 재검토하는 데에는 여전히 충분한 의의가 있다고 할 수 있다. Zheng, Zemian(2015), "Dai Zhen's Criticism and Misunderstanding of Zhu Xi's Moral Theory", *Dao : a journal of comparative philosophy*, 14(3) Dordrecht: Springer Netherlands, pp. 433-449.

415) 『孟子字義疏證』「理」, 不出于理則出於欲, 不出於欲則出於理.

사항을 포함해서, 대진이 주자학적 리욕관을 이해하는 방식은 다음과 같다.[416] 도덕적 동기의 측면에서, 주자학은 리에서 비롯한 것과 욕망에서 비롯한 것을 상호배타적으로 취급하고 변별적인 가치를 부여한다. 다시 말하면 리에서 비롯한 것은 도덕적으로 선한 것으로, 욕망에서 비롯한 것은 도덕적으로 악한 것으로 평가한다. 대진은 "옳음에서 나오지 않으면 곧 그름에서 나오고, 그름에서 나오지 않으면 곧 옳음에서 나온다고 말할 수는 있어도"[417] 옳음과 그름에 리와 욕망을 각각 배속시키는 것, 특히 욕망을 악과 동일시하는 경향에는 반대한다.

하지만 욕망에 관한 주희의 입장을 살펴보면, 그 또한 대진과 유사한 맥락에서 인간의 욕망을 필수불가결한 것으로 인식한다. 또한 욕망 그 자체를 도덕적 악의 근원으로 취급하는 것이 아니라 도덕적 이성의 통제를 벗어난 욕망만을 문제시한다. 리와 욕망에 관한 주희의 언급 중에서 대진의 비판을 뒷받침하는 것을 찾을 수 없는 것은 아니다.[418] 하지만 주희는 기본적으로 인간의 도덕성과 욕망이 모두 천리라고 인정한다.[419] 배가 고프면 먹고 목이 마르면 마시는 것은 신체적 존재인 인간이 하늘에 순응하는 일이기 때문이다.[420] 그러나 천리와 달리 욕망은 다양한 요인에 의해 그 절도를 잃게 되기 쉬운데 그러한 국면에서 욕망은 비로소 도덕적 악의 근원이 된다고 본다. 먹고 마시는 것에서 무엇이 천리이고 무엇이 인욕(人欲)이냐고 묻는 제자의 질문에 "먹고 마시는 것은 천리이

---

416) 선진시대에서 대진에 이르기까지 유가 윤리 사상의 리욕관에 대한 사상사적인 고찰로는 다음을 참조. 장대년, 박영진 역(2012), 『중국윤리사상연구』, 서울 : 소명출판, pp. 218-232.

417) 『孟子字義疏證』「理」, 然則謂, 不出于正則出于邪, 不出于邪則出於正, 可也.

418) 대표적으로 다음과 같은 언급을 들 수 있다. "사람의 마음속에 천리가 있으면 인욕은 없어지게 되고, 인욕이 이기면 천리가 멸하는데, 천리와 인욕이 함께 혼란스럽게 섞인 적은 아직 없으므로, 배우는 사람은 모름지기 이 방면을 자세히 체인하고 성찰해야 한다."(『朱子語類』卷13, 人之一心, 天理存, 則人欲亡. 人欲勝, 則天理滅, 未有天理人欲夾雜者. 學者須要於此體認省察之.)

419) 『朱子語類』卷13, 天理人欲分數有多. 天理本多, 人欲便也是天理裏面做出來. 雖是人欲, 人欲中自有天理. 問, 莫是本來全是天理否. 曰, 人生都是天理, 人欲卻是後來沒巴鼻生底.

420) 『朱子語類』卷96, 問, 飢食渴飮, 冬裘夏葛, 何以謂之天職. 曰, 這是天教我如此. 飢便食, 渴便飮, 只得順他. 窮口腹之欲, 便不是. 蓋天只教我飢則食, 渴則飮, 何曾教我窮口腹之欲.

고, 보기에 좋고 맛있는 것을 요구하는 것은 인욕"이라고 답한 대목이 대표적이다.[421] 이처럼 대진이 규정하는 것처럼, 주희는 선과 악의 문제에서 도덕성과 욕망 간의 양자택일을 주장하지 않았다. 필수불가결하지만 도덕적 일탈 가능성이 있는 욕망에 대해 세심한 경계와 절제를 요구할 뿐이다.

도덕성과 욕망의 관계에 관한 주희의 인식을 가장 종합적으로 파악할 수 있는 곳은 도심(道心)과 인심(人心)의 관계를 논하는 대목이다. 「중용장구서」에서 주희는 도덕성과 욕망이 모두 마음[心]이 '지각(知覺)'하는 대상이라고 말한다.[422] 마음이 욕망을 지각할 때 그 마음은 인심이며, 마음이 도덕성을 지각할 때 그 마음은 도심이다.[423] 도덕적 일탈의 가능성이 인심에 있는 것은 분명하다. 그러나 도심과 마찬가지로 인심은 인간에게 없을 수 없는 마음이다.[424] 먹고 마시는 일이 바로 그러하듯이, 인심은 신체를 가진 인간의 자기 보존 욕망에서 비롯된 마음이기 때문이다. 이러한 욕망을 전혀 충족시키지 않는 인간은 생존할 수 없을 것이다. 따라서 도덕성을 논하는 것은 무의미해진다. 주희는 이러한 인심과 도심의 관계를 아래와 같이 규정한다.

> 만약 오로지 인심만을 사용하고 도심을 알지 못한다면, 진실로 방탕하고 사치스러운 [욕망의] 영역으로 들어가게 될 것이다. 반면 만약 단지 도심만을 지키고 인심을 물리쳐서 제거하려고 한다면, 이것은 성과 명을 둘로 나누는 것이어서 이른바 도심이라는 것도 공허하여 존재하지 않게 되어 마침내 불교나 도교의 학문에 흘러가게 될 것이니, 이것은 『상서』가 의미했던 것이 아니다.[425]

---

421) 『朱子語類』卷13, 問, 飮食之間, 孰爲天理, 孰爲人欲. 曰, 飮食者, 天理也. 要求美味, 人欲也.

422) 『中庸章句』「中庸章句序」, 心之虛靈知覺, 一而已矣, 而以爲有人心, 道心之異者, 則以其或生於形氣之私, 或原於性命之正, 而所以爲知覺者不同.

423) 주희는 다음과 같은 예시를 들면서 인심과 도심의 지각 대상이 욕망과 도덕성이라고 밝힌다. "사람의 마음은 단지 하나일 뿐이다. 그렇지만 배고플 때 먹을 것이나 목마를 때 마실 것을 지각하는 것이 인심이라면, 군주와 신하 사이의 관계나 아버지와 아들 사이의 관계를 지각하는 것은 도심이다." (『朱子語類』卷78, 人心亦只是一箇, 知覺從饑食渴飮, 便是人心, 知覺從君臣父子處, 便是道心.)

424) 『中庸章句』「中庸章句序」, 然人莫不有是形 故雖上智不能無人心 亦莫不有是性 故雖下愚不能無道心

425) 『朱子語類』卷62, 若專用人心而不知道心, 則固流入於放僻邪侈之域. 若只守道心, 而

「중용장구서」에서는 이와 같은 인심도심론의 결론으로 “도심으로 하여금 자신의 주인이 되도록 하고 인심이 매번 도심의 명령을 듣도록 하는”[426] 도덕적 실천을 주문한다. 이는 욕망을 도덕성의 통제하에 두는 것을 인간의 실존적 조건 아래에서 지속해야 할 도덕적 실천이라고 본 것이다. 주희는 도심만을 앞세우고 인심을 제거하려고 하는 시도를 불교나 도교의 학문으로 보고 비판한다. 이러한 논리는 대진이 주자학을 이단의 학문으로 비판하는 논리와 흡사하다는 점에서 주목할 필요가 있다. 대진이 인간의 기본적이고 자연스러운 욕망에 대한 전면적인 부정을 근거로 주자학을 비판하는 논리에 정당하지 못한 측면이 있다는 것을 보여주기 때문이다.

이상의 논의를 염두에 둘 때, 도덕성과 욕망의 관계에 대한 주자학과 대진의 견해차는 대진 자신이 주장한 만큼 크지 않다고 볼 수 있다. 대진의 권론에서 확인했듯이, 대진 또한 심지의 저울질[權]을 통해 상황에 따른 욕망의 적절성을 판단하는 것이 무엇보다 중요하다고 말한다는 측면에서 더욱 그러하다. 물론, 그렇다고 해서 대진의 권론과 윤리 사상이 가진 독창적인 면모가 퇴색되는 것은 아니다. 대진의 권론과 윤리 사상의 요지는 욕망을 경계하고 절제하는 것을 넘어서 욕망이 도덕성의 실질적인 기초가 되어야 한다는 것에 있기 때문이다. 주자학은 욕망의 필수불가결성을 인정하지만, 여기에 적극적인 도덕적 가치를 부여하지는 않는다. 모든 인간의 동질성을 욕망의 차원에서 확인하고 이를 상호 충족시키는 것을 도덕성의 제일 원칙으로 삼아야 한다고 주장한다는 점에서, 대진의 윤리 사상은 주자학과 차별화되는 측면이 분명히 있다.

다음으로, 대진은 주자학이 마음에 일리(一理)가 갖추어져 있어 만사에 응한다는 ‘리일분수(理一分殊)’ 관념에 집착하는 데에는 자신에게 유리한 입장을 불변의 진리로 정당화하려는 권력자의 의도가 숨어 있다고 생각

欲屛去人心, 則是判性命爲二物, 而所謂道心者, 空虛無有, 將流於釋老之學, 而非虞書之所指者.

426) 『中庸章句』「中庸章句序」, 必使道心常爲一身之主, 而人心每聽命焉, 則危者安, 微者著, 而動靜云爲自無過不及之差矣.

한다. 그러나 이들이 숭상하는 리란 애초에 사물의 실정과는 무관하며 관념성에 충실한 의견에 불과하다고 비판한다. 하지만 대진은 자신의 비판 논지와는 정반대로, 주희가 현실 권력을 비판하고 견제하려는 목적에서 리에 지고한 형이상학적 가치를 부여했다는 측면에 유념하지 않는다.

이러한 의도는 주희의 사서(四書) 체계 중에서도 추상적·형이상학적 성격이 두드러지는 『중용』 해석에 잘 드러난다.[427] 여영시의 분석에 따르면, 주희는 「중용장구서」의 도통론(道統論)을 통해 정치권력의 계승과 무관한 학문적 진리 즉, 도체(道體)의 전승 계보를 설파함으로써 현실의 정치권력은 이상적인 통치를 위해 학문적 권위를 가진 사대부들에게 의존해야 한다고 주장한다.[428] 현실적 힘의 논리와 거리를 두기 위해서, 그리고 권력 비판의 확고한 기준이 될 수 있기 위해서 리(理)는 절대적이고 유일한 위상을 가져야 한다. 주희의 이러한 정치철학적 기획은 아래와 같은 발화에 드러난다.

> 폐하께서는 제가 드리는 말씀이 제가 지어낸 것이 아니라 옛 성현의 말씀임을 아셔야 합니다. 그리고 그것은 성현이 지어낸 것이 아니라 천지의 규범과 표준과 같은 자연스러운 리(理)임을 아셔야 합니다. 비록 요, 순, 우, 탕, 문, 무, 주공, 공자와 같은 성인들이나 안회, 증자, 자사, 맹자와 같은 현인들도 그것을 어길 수 없습니다.[429]

성현이라는 권위적인 인물이 주장했다거나, 경전에 그렇게 서술되어 있다는 이유로 도덕적 원칙이 확립되는 것이라면, 그러한 도덕은 문화적 가치 이상의 권위를 부여받기 어려울 것이다. 이 때문에 주희는 리의 지고한 가치를 형이상학적 차원에서 정초하려고 한다. 주희는 『중용』이야말로 이와 같은 목적을 달성하기에 가장 적합한 경전이라고 본다. 사

---

427) 주희가 사서 체계 각각의 저작에 대해 부여한 성격에 관해서는 다음을 참조. Gardner, Daniel K.(1984), "Principle and Pedagogy: Chu Hsi and the Four Books." *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 44, pp. 57-81.

428) 여영시, 이원석 역, 『주희의 역사세계-상』, 글항아리, 2015, pp. 45-80.

429) 『朱熹集』卷11, 「壬午應詔封事」, 知臣之所言, 非臣所爲之說, 乃古先聖賢之說. 非聖賢爲之說, 乃天經地義, 自然之理. 雖以堯舜禹湯文武周孔之聖, 顔曾伋軻之賢, 而有所不能違也..

서(四書) 체계의 다른 저작과 달리 『중용』은 인간의 성(性)과 도(道)를 천(天)이라는 자연의 운행 원리와 직결시키는 논의가 서두에서부터 등장하고 있기 때문이다.[430]

물론 대진이 비판하는 것처럼, 주자학이 전제 권력의 횡포를 뒷받침하는 사상적 도구로 악용될 여지가 없는 것은 아니다. 정치적 권위가 학문적 권위를 잠식하고 그 최종적인 해석의 권한을 정치권력이 갖게 될 때, 주자학적인 리는 애초의 비판성을 상실하게 된다.[431] 하지만 그것은 관학화 된 주자학의 폐단이라고 볼 수는 있어도 주자학의 사상적 정체성 그 자체라고 평가할 수는 없다. 대진의 주자학 비판이 구분하지 않은 것은 이러한 측면이었다. 오히려, 주희와 대진은 유학이 현실 권력의 자의적이고 폭압적인 정치를 견제하고 피치자들의 삶의 조건을 개선할 수 있어야 한다는 이상을 공유하고 있다고 볼 수 있다.

물론 그 이상을 실현하는 방식에서 두 사상가 간에는 현저한 차이가 있다. 이는 주희와 대진의 권론이 갖는 정치적 함의에서 확인된다. 권에 관한 주희와 진량의 논쟁을 통해 확인했듯이, 주희는 인정(仁政)의 이상을 형이상학적 리의 차원으로 격상시켜 현실 권력을 구속하려고 한다. 주희가 경을 위배하는 권의 행사를 매우 제한적인 경우에서만 허용하고자 한 것에는 군주의 자의적인 통치 행위를 견제하려는 의도 또한 있다. 그에 반해, 대진의 권론은 주관적인 리에 대한 집착이 사회 구성원, 특히 사회적 약자의 욕망을 경시하는 정치의 근본 원인이라는 문제의식을 근간으로 한다. 따라서 대진은 인간의 현실적인 욕망에 최대한의 관심을 집중하는 논변을 통해 주희와 같은 이상을 실현하고자 한다. 모든 사회 구성원이 나와 같은 기본적인 욕망을 지닌 존재라는 것을 인정하고, 이들의 욕망을 상호 충족시킬 수 있는 방안을 모색하는 것이 권의 도덕적

---

430) 주희의 표현에 따르면, 『중용』은 '하학(下學)'을 말하는 부분은 적으며 '상달(上達)'을 말하는 부분은 많은 경전이기 때문에 가장 나중에 학습해야 할 경전이다. 『朱子語類』卷62, 中庸多說無形影. 如鬼神, 如天地參等類, 說得高, 說下學處少, 說上達處多, 若且理會文義, 則可矣.

431) 주자학의 관학화 과정과 결부된 보수화 경향에 대한 역사적 고찰로는 다음을 참조. Liu, James T. C.(1973), "How Did a Neo-Confucian School Become the State Orthodoxy?", Philosophy East and West, 23(4), Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 501-505.

이상에 근간한 정치이다. 아래의 표는 주희와 대진의 권론을 주요한 논점에 따라 비교한 결과이다.

	도덕적 삶에서 욕망의 의의	권론의 정치적 함의	권의 행사를 위한 도덕 수양의 방법
주희의 권론	경계와 단속의 대상	현실 권력을 구속하는 도덕적 권위 확보	내면 수양을 통한 도덕 판단의 공정성과 객관성 확보
대진의 권론	도덕성의 근원	모든 사회 구성원의 욕망을 상호 충족	외적 규범[禮]에 대한 누적적 학습을 통한 도덕적 처신

표 3 주희와 대진의 권론 비교

2. 도덕과 교육과정에서 權論의 활용

2.1. 도덕규범의 현실적 적용과 權論의 문제

여기에서는 유가 윤리 사상 권론을 도덕과 교육과정에서 활용할 수 있는 방안을 모색하고자 한다. 이를 위해서, 도덕과의 교과 목표가 도덕 실천의 문제로 귀결된다는 점을 '도덕함' 개념에 대한 분석을 통해서 살펴볼 것이다. 하지만 현행 도덕과 교육과정에서는 유가 윤리 사상의 권론에서 다루는 도덕규범의 현실적 적용에 관한 문제가 소홀히 다루어지고 있다는 점을 지적할 것이다. 이를 바탕으로, 유가 윤리 사상 권론의 문제 설정과 응답을 도덕과 교육과정의 내용 요소와 서술에 도입함으로써, 도덕 실천의 곤경에 관한 이해와 탐구의 지평을 확장할 수 있음을 확인할 것이다.

도덕과는 윤리학적 접근을 중심으로 "내면의 도덕성을 성찰함과 동시에 스스로의 삶 속에서 실천하는 과정을 추구하는" 시간과 공간을 제공하는 목적을 가진 교과이다.[432] 이 목표는 인간의 도덕적 실천에 관계된 문제를 탐구한다는 윤리학의 일반적인 목표와도 상통한다. 이처럼, 윤리

432) 교육부(2015), 『교육부 고시 제 2015-74호 도덕과 교육과정』, p. 3.

학과 도덕교육의 최종적인 관심 사항은 도덕 실천의 문제이다. 역으로, 윤리학이 인간의 도덕적 실천에 대해 철학적이고 논리적인 지침을 제시할 수 없다면, 그리고 도덕교육이 학생들의 실질적인 도덕 실천을 유발할 수 없다면 그 학문적·교육적 정당성을 의심받게 되리라는 점을 어렵지 않게 예상할 수 있다. 도덕 실천의 문제에 관한 도덕과의 관심은 현행 『2015 도덕과 교육과정』에서 처음으로 사용되기 시작한 '도덕함'에 함축되어 있다.[433] 도덕함의 구성 요소를 밝히고 있는 대목을 보자.

> 도덕과는 기본적으로 성실, 배려, 정의, 책임 등 21세기 한국인으로서 갖추고 있어야 하는 인성의 기본 요소를 핵심 가치로 설정하여 내면화하는 것을 일차적 목표로 삼는다. 이를 토대로 자신의 삶의 의미를 자율적으로 찾아갈 수 있는 도덕적 탐구 및 윤리적 성찰, 실천 과정으로 이어지는 '도덕함'의 능력을 길러 도덕적인 인간과 정의로운 시민으로 살아갈 수 있도록 돕는 것을 목표로 한다.[434]

이에 근거해, 김민재는 도덕함의 세 가지 구성 요소를 제시한다.[435] '도덕적 탐구'와 '윤리적 성찰', '실천'의 요소이다. '도덕적 탐구'란 학생들이 도덕적 민감성을 바탕으로 자신을 둘러싼 여러 도덕 현상들을 탐구하는 것을 가리킨다. '윤리적 성찰'이란 학생이 나와 관계된 도덕 현상들과 활발하게 상호 작용하고 있는 자신의 도덕성을 성찰하는 것을 가리킨다. 마지막으로 '실천'이란 일상생활에서 행하는 도덕적 실천들을 가리키는데, 이는 도덕적 탐구와 윤리적 성찰에 관계된 행위까지 포함하는 것으로 제시된다.

'도덕함'이라는 조어 자체도 도덕 실천의 중요성을 강조하는 맥락에서 구성된 것이며, 이는 다분히 동양 윤리 사상의 개념적 맥락에 속해있다.

---

433) 김민재의 설명에 따르면, 도덕함은 『2015 도덕과 교육과정』의 전반적인 성격을 규정하는 핵심 개념이다. "『2015 도덕과 교육과정』에서 발견되는 여섯 가지 도덕과 교과역량, 네 가지 핵심 가치, 일반화된 지식, 내용 요소, 기능 등은 모두 이 도덕함을 구현하기 위한 것"으로 제시되고 있기 때문이다. 김민재(2017), 「퇴계의 경의 관점에서 바라본 2015 도덕과 교육과정의 '도덕함': 『성학십도(聖學十圖)』를 중심으로」, 『퇴계학논집』, 20, 영남퇴계학연구원, p. 97.

434) 교육부(2015), 『교육부 고시 제 2015-74호 도덕과 교육과정』, p. 4.

435) 김민재(2017), 위의 논문, p. 102.

『2015 도덕과 교육과정』의 해설은 다음과 같다.

> 도덕함은 인간다운 삶을 위해 추구해야 하는 궁극적인 도리로서의 도(道)와 그것을 삶 속에서 구현하는 과정에서 요청되는 총체적 능력으로서의 덕(德)을 스스로의 삶 속에서 인식하고 실천하고자 하는 역동적인 과정을 가리키는 개념이다. 이 개념에서 강조하는 '함(doing)'은 자신을 둘러싼 도덕 현상과 규범 및 원리를 탐구하고 내면적으로 성찰하는 과정으로서의 함과 이를 구체적으로 실천하는 과정으로서의 함을 포함한다.

이처럼, 도덕함은 '도(道)'와 '덕(德)' 그리고 '함(doing)'의 결합어이다. 도와 덕에 부여하는 함의는 『도덕경(道德經)』 51장의 용법을 떠올리게 한다.[436] 최진석의 해설에 따르면, 이 구절에서 "도는 우주 만물의 존재 형식에 관한 범주이고, 덕은 그런 도가 구체적인 만물이나 세상사에서 작용을 하는 모습"[437]을 의미한다. '함(doing)'에는 앞서 언급했듯이 일상적인 도덕 실천과 내면적 성찰까지도 포함된다. 도덕과 교육과정에서 '도덕함' 개념을 활용하는 것에 관해, 그 개념적 명료성과 타당성에 의문을 제기하는 목소리 또한 여전한 것도 사실이지만,[438] 현행 교육과정에서 도덕 교육과 인성 교육의 최종 목표를 내면의 도덕성을 실제적인 도덕 실천으로 발현시키는 것으로 제시하고 있다는 점은 분명하다.

그렇다면 현행 교육과정에서는 도덕 실천의 곤경에 관해서 어떤 설명을 제시하고 있는가? 이와 관련된 내용 요소는 공통 교육과정인 「중학교 도덕」에서 '자신과의 관계' 영역에서 찾을 수 있다. 여기에서는 "우리는 왜 도덕적 행동을 하지 못하는가?"라는 문제를 제기하고, 먼저 무엇이 옳은 행동인지 알기 위해서 도덕적 필수 지식을 바탕으로 도덕적 사고를 할 수 있어야 한다는 점을 강조한다. 다음으로 도덕적 사고가 실

---

436) 『道德經』 51, 道生之, 德畜之. 物形之, 勢成之. 是以萬物, 莫不存道而貴德.

437) 최진석(2001), 『(노자의 목소리로 듣는) 도덕경』, 서울 : 조합공동체 소나무, p. 388.

438) 대표적으로 다음의 연구가 이와 같은 문제 제기를 중심으로 하고 있다. 장동익(2017), 「"도덕함"의 허구성」, 『도덕윤리과교육』, 57, 한국도덕윤리과교육학회; 정탁준(2017), 「2015 개정 도덕과 교육과정에 나타난 '도덕함'에 대한 비판적 고찰」, 『윤리연구』, 115, 한국윤리학회.

천으로 이어지지 않는 이유에 대해서 무관심, 이기심, 용기 부족을 제시한다. 마지막으로 자신이 아는 것을 행동으로 옮겨 도덕적으로 살아가고자 하는 도덕적 실천 의지를 확립할 것을 주문한다.

이 내용 요소 중, 유가 윤리 사상의 권론과 가장 큰 관련이 있는 사항은 도덕적 사고의 문제이다. 유가 윤리 사상의 권론은 권의 '저울질'이라는 원형적인 의미를 바탕으로, 도덕규범의 현실적 적용에 관한 문제를 다루는 도덕적 판단의 일종이기 때문이다. 그러나 중학교 도덕 교육과정에서 설명하고 있는 도덕적 사고는 이와 같은 문제 상황을 유의미하게 고려하지 않고 있다는 점을 지적할 수 있다. 도덕적 사고는 도덕 원리와 사실 판단을 근거로 구체적인 도덕 판단을 내리는 과정으로 규정된다. 이는 도덕 원리를 대전제로 하고 사실 판단을 소전제로 하여 도덕 판단으로 결론을 내리는 삼단 논법의 과정으로 규정되기도 한다. 교과서에 제시된 예시는 다음과 같다.

> [도덕 원리] : 다른 사람이 영화를 볼 때 방해해서는 안 된다.
> [사실 판단] : 극장에서 영화를 볼 때 휴대 전화를 사용하는 것은 다른 사람이 영화를 보는 것을 방해하는 일이다.
> [도덕 판단] : 극장에서 영화를 볼 때 휴대 전화를 사용해서는 안 된다.[439]

이와 같은 도덕적 추론에 실패하는 요인에 관해서는 도덕 원리와 사실 판단의 요인을 각각 지적한다. 정보의 타당성을 확인하는 과정을 거치지 않거나, 자신의 편견이나 오류에서 거리를 두지 못하면 객관적인 사실 판단에 실패할 수 있다. 어떤 도덕 원리를 모든 사람이 혹은 자기 자신이 받아들였을 때 나타날 수 있는 결과를 예상하여 도덕 원리의 적절성을 검토하는 '보편화 검사'를 충분히 거치지 않았을 때 그릇된 도덕 원리에 기반한 도덕 판단을 내릴 수 있다.

물론 이러한 문제는 학생들이 일상에서 실제로 경험할 수 있는 도덕 판단의 위험 요인이라고 할 수 있다. 하지만 이는 자기 자신의 비판적 사고력을 통해 극복할 수 있는 문제에 해당한다. 그러나 도덕 실천의 문

439) 정창우 외(2018), 『(중학교) 도덕1』, 서울 : 미래앤, p. 44.

제에서 행위자를 진정으로 곤경에 빠뜨리는 경우는 두 가지 이상의 도덕적 의무나 도덕규범 사이에 갈등과 충돌이 전개되는 상황이다. 유가 윤리 사상 권론, 특히 주희 권론의 주요 문제 설정 중 하나는 이를 해소하려는 것이었다.

서론에서도 언급했듯이, 이는 비단 유가 윤리의 내부적인 문제에 국한되지 않는다. 행위자는 단순히 하나의 도덕규범을 따르는 것만으로 이와 같은 문제 상황을 해소할 수 없다는 사실을 알게 된다. 문제 상황을 둘러싼 다양한 요인들을 고려하고 도덕 원리 간에 상대적인 우선순위를 설정해야 하기 때문이다. 대표적으로, 『맹자』「이루 17」장의 문제 상황을 삼단 논법으로 구성해 보면 다음과 같다.

[도덕 원리]
① 남녀 간에는 직접적인 신체접촉을 피해야 한다[禮]
② 위급한 처지에 놓인 사람을 구해야 한다[仁]
[사실 판단] : 형수가 물에 빠져 목숨을 잃을 위기에 처해있다.
[도덕 판단] : 손을 써서 형수를 구해야 한다.

맹자는 이와 같은 급박한 상황에서는 예의 실천을 잠시 보류하고 인의 도덕성을 실현해야만 한다고 판단하고 이를 권이라고 규정했다. 권론의 도덕적 판단에서 유념해야 할 사항은 그 도덕 판단이 언제나 상황에 의존적인 일시적 판단이라는 점이다. 만약 사실 판단, 즉 상황이 달라지면 이와 같은 도덕 원리 간의 상대적인 우선순위는 바뀔 수 있다. 후대 유가 사상가들 또한 상황을 '저울질'하여 도덕규범의 상대적인 우선순위를 정하는 유연한 도덕 판단, 즉 권이 필수적이라는 것에 공감했다. 그러므로, 도덕적 판단에 관한 현행 교육과정의 내용 요소에 권론의 논의를 도입한다면, 도덕 실천의 현실적인 곤경을 정확하게 직시하는 데 도움을 줄 것이다. 또한 현행 교육과정에서 밝히고 있는 바와 같이 합리적인 도덕 판단은 도덕 실천의 문제와 직결되므로, 이는 도덕 교육과 인성 교육의 근본적인 목표와도 부합한다.

물론, 현행 도덕과 교육과정에서도 도덕규범 간의 충돌 문제를 다루지

않는 것은 아니다. 「고등학교 생활과 윤리」에서는 도덕적 탐구의 특징 중 하나로 도덕적 딜레마를 활용한 도덕적 추론을 제시하고 있기 때문이다. 도덕적 딜레마는 현대의 실천 윤리 문제를 해결하기 위한 도덕적 탐구 방법론의 출발점으로 제시되고 있다. 그러나 권론의 문제의식과 비교해볼 때, 「고등학교 생활과 윤리」는 도덕적 딜레마를 복수의 도덕규범을 상정하는 윤리 사상의 근본적인 난점으로 설명하지 않고, 현대 사회의 과학 기술 발달로 인해 등장한 새로운 문제 상황으로 제시하는 경향이 있다.

> 현대 사회는 과학 기술의 급속한 발달과 더불어 사회 구조가 복잡해지고 다양해짐에 따라 많은 변화를 겪고 있다. 그 속에서 살아가는 현대인들은 물질적 풍요와 삶의 여유를 누리지만, 과거에는 나타나지 않았던 새로운 윤리 문제에 직면하기도 한다. 그렇다면 현대 사회에서 나타나는 새로운 윤리 문제는 어떤 특징을 가지고 있을까? (…) 예를 들면 '인간을 존중하라'와 같은 전통적인 윤리 규범을 토대로 배아 복제 문제를 검토할 때 배아를 인간으로 간주하고 복제를 반대하는 것이 옳은지, 아니면 배아는 인간이 아니므로 난치병 치료를 위해 복제를 허용하는 것이 옳은지 판단하기가 쉽지 않다.[440]

분명 현대 과학 기술의 발달로 인해 출현한 새로운 문제 상황은 전통 사회의 도덕규범을 일률적으로 적용하는 것만으로 해결이 어렵다. 「고등학교 생활과 윤리」에서 다루는 윤리적 딜레마는 전통 사회의 도덕규범과 과학 기술의 발달로 인해 도입되는 새로운 도덕 원리 간의 충돌 사례로 이해할 수 있을 것이다. 그러나 권론의 사상사적 전개가 보여주는 것처럼 도덕적 딜레마는 현대의 실천 윤리 문제에서만 중요하게 등장하는 것이 아니다. 이는 복수의 도덕규범 혹은 원리를 상정하는 윤리 이론이 처하는 근본적인 곤경에 해당한다. 현행 도덕과 교육과정의 서술은 도덕적 딜레마 문제에 직면해 합리적인 도덕 추론에 임해야 하는 문제를 현대의 특수한 문제로 인식하게 할 개연성이 있다. 따라서 권론의 문제 설정과 그 응답을 도덕과 교육과정에서 제시함으로써, 학생들은 도덕적 딜

440) 정창우 외(2018), 『(고등학교) 생활과 윤리』, 서울 : 미래앤, p. 12.

레마가 윤리 이론의 근본적인 곤경에 해당한다는 점과 이러한 상황에서 일상적으로 적극적인 도덕 추론에 임해야 한다는 점을 학습할 수 있을 것이다.

일례로, 김병환 교수는 현대 생명공학의 배아 연구에서 발생하는 도덕적 딜레마를 권론의 문제 설정을 통해 해명할 수 있다고 본다.[441] 배아 연구는 배아라는 잠재적 인간 생명을 파괴하는 행위가 될 수 있기에 윤리적인 논쟁을 불러일으킨다. 이 문제에 송대 권론의 '권은 곧 경이다[權只是經]'라는 규정을 적용해 볼 수 있을 것이다. 이는 표면적으로 도덕규범을 위반하는 듯 보이는 행위라도 궁극적인 옳음, 정당함, 선을 증진하는 경우에만 허용되기에 권은 경과 다르지 않다는 논리였다. 이를 배아 연구의 문제 상황에 적용해본다면, "현존하는 질병의 고통을 제거하고 생명을 구하는데 필요한 신경세포를 얻기 위해 배아를 연구하는 것은 '권'의 논리로 이해될 수 있다."[442] 배아 연구에는 잠재적 생명이 파괴되는 귀결을 피할 수는 없지만, 질병을 앓고 있는 사람의 생명을 구한다는 도덕적 의도가 분명하다면 이 연구를 전면적으로 금지할 수는 없다는 결론이 권론의 도덕적 추론을 통해 도출되는 것이다. 권론의 도덕적 추론을 적용해 살펴볼 수 있는 문제는 배아 연구에 한정되지 않을 것이다. 일상에서 마주하는 도덕적 딜레마에서부터 현대의 과학 기술 발전에 따라 대두되는 도덕적 딜레마까지, 권론은 광범위한 적용 가능성을 가진 도덕적 판단의 유용한 도구로써 도덕과 교육과정에서 활용될 수 있을 것이다.

2.2. 유가 윤리 사상 서술에서 權論의 도입

논의의 초점을 현행 교육과정 내에서 유가 윤리 사상의 서술에 맞추어 보자. 권론의 문제 설정과 응답은 이제까지 도덕과의 유가 윤리 사상 서술에서 포함되어 있지 않다. 도덕과의 어떤 내용 요소에서도 권론뿐만

441) 김병환 교수의 논의는 다음을 참조한 것이다. 김병환(2017), 『생명공학과 유가윤리사상』, 서울 : 새문사, pp. 101-106.
442) 김병환(2017), 위의 책, p. 103.

아니라 시중(時中)과 같은 인접 개념 또한 언급되고 있지 않다. 물론, 한정적인 교육과정 분량에서 유가 윤리 사상의 세부 요소를 모두 다룰 수 없다는 점 또한 분명하다. 하지만 이제까지 논의한 바와 같이, 도덕 실천에서 권을 발휘할 수 있는 것은 단순히 유가 윤리 사상의 지엽적인 요소가 아니라, 학문의 관건이자 인격 수양의 최고 경지에 해당한다. 따라서 상황 맥락에 따른 주체적이고 자율적인 도덕 실천의 역량은 이제까지 유가 윤리 사상 서술에서 강조되어온 심성·수양론의 맥락과 비교해서 결코 그 중요성이 덜하지 않은 사항이라고 할 수 있다.

현행 교육과정을 구체적으로 살펴보면, 「고등학교 생활과 윤리」에서는 현대의 윤리 문제를 풀어 갈 수 있는 접근법으로 동양 윤리와 서양 윤리를 나누어 제시하고 있다.[443] 동양 윤리 접근의 하위 항목인 유교 윤리적 접근으로 제시되고 있는 사항은 크게 두 가지이다. 첫째는 유교 윤리는 모든 인간이 공통적으로 선한 본성을 가지고 있다는 것을 신뢰하므로, 도덕 수양을 지속하면 누구나 도덕적으로 완성된 인간인 성인(聖人)이나 군자(君子)가 될 수 있다고 보는 측면이다. 둘째는 유교 윤리가 도덕적 공동체의 실현을 중시한다는 측면이다. 인간 사이의 관계성을 중시하는 유교 윤리는 사회 구성원의 기본적인 생활을 보장해 주려는 '대동사회(大同社會)'와 같은 이상 사회의 실현을 위해 노력하게 된다는 것이다. 이와 같은 논지를 근거로 해서 유교 윤리적 접근은 현대 사회의 도덕적 해이 현상을 극복하고, 인간성 상실의 문제를 해결하고, 지나친 개인주의의 문제를 해결하는 데 도움을 줄 수 있다고 서술되고 있다.[444]

만약 이 대목에서 권론의 취지를 도입한다면, 현대의 윤리 문제를 풀어 가는데 시사점을 제공할 수 있는 유가 윤리의 새로운 면모를 부각할 수 있을 것이다. 이하의 내용은 유가 윤리 사상의 내용 요소로 권론을 도입한 교과서 서술을 예시한 것이다.

> 유교 윤리는 도덕 실천이 언제나 현실의 구체적인 상황과 조건에 부합해야 함을 중시한다. 성인(聖人)이나 군자(君子)와 같은 유교 윤리의 이상적 인간상들은

443) 교육부(2015), 『교육부 고시 제 2015-74호 도덕과 교육과정』, p. 35.
444) 정창우 외(2018), 『(고등학교) 생활과 윤리』, 서울 : 미래앤, p. 20-23.

탁월한 도덕성을 바탕으로, 언제나 시의적절한 도덕적 처신을 하는 존재로 묘사된다. 대표적으로, '권(權)'과 '시중(時中)'과 같은 개념이 유가 윤리의 이러한 가르침을 강조한다.

유교 윤리는 기존의 도덕규범이 포괄하지 못하거나, 기존의 도덕규범을 고수하는 것만으로 해결하기 어려운 윤리 문제를 해결하는 데 도움을 줄 수 있다. 현대 사회는 과학 기술의 급속한 발달과 더불어, 과거에는 나타나지 않았던 새로운 윤리 문제에 직면하기도 한다. 이와 같은 문제에서는 전통적인 도덕규범이 구체적인 행위 지침을 제공하지 못하거나 복수의 도덕규범이 충돌하기 쉽다. 유교 윤리에서 강조하는 권과 시중의 도덕 판단을 현대적으로 되살린다면 이러한 문제 상황에서 발생하는 사회 문제를 해결하는 데 기여할 수 있다.

이상의 예시는 유가 윤리 사상 권론의 공통적인 문제 설정에 기반해 서술한 것이다. 여기에서 나아가 개별 사상가들의 권론으로 초점을 맞추면 한층 구체적인 도덕 교육적 함의를 도출할 수 있다. 먼저, 주희의 권론은 앞서 검토한 바와 같이 유가 윤리 사상 또한 복수의 도덕 가치 혹은 규범을 상정하는 윤리 사상으로서, 도덕규범 간의 충돌 문제에 유념했다는 사실을 알 수 있게 한다. 주희는 도덕적 동기주의와 원칙주의의 입장에 근거하여 도덕규범을 권위를 유지하면서도 상황적 특수성에 따른 임기응변적 도덕 실천을 옹호하는 도덕 판단의 방법론을 제시하였다. 다음으로, 이토 진사이의 권론은 본성적 동일성으로 환원되지 않는 윤리적 타자를 향한 구체적인 덕행에 초점을 맞춘다. 이는 다문화주의와 세계 시민주의 등 윤리적 타자에 대한 도덕 실천이 중요한 문제로 대두되는 시의적인 주제에 대한 유가 윤리적 응답으로 해석할 수 있다. 마지막으로 대진의 권론은 인간의 자연스러운 욕망과 감정을 도덕성의 기초로 중요시하며 이를 사회적으로 조화롭게 충족시키는 방법을 제안한다. 이는 도덕 교육적 맥락에서 볼 때, 도덕 이성과 감정, 그리고 지식에 관한 통합적인 교육을 설계할 수 있는 유가 윤리적 구도를 제안한다는 함의가 있다.

유가 윤리 사상의 일반적인 특징이라고 볼 수 있지만, 권론의 도입에 관해 유념해야 할 사항이 있다. 유가 윤리 사상은 현실의 구체적이고 특수한 상황에 대처하여 도덕 실천의 유연한 태도를 강조하는 것은 사실이

지만, 전래하는 도덕규범의 성립 근거와 권위에 대한 비판적인 검토에까지 이르지는 못했다는 점이다. 이는 물론 유가 윤리 사상에서 도덕규범의 근거를 문제 삼거나 합리적으로 정당화하려는 시도가 없었다는 것을 의미하는 것이 아니다. 하지만 언제나 그 방향은 유가적 도덕규범의 체계와 그것의 근거인 경전적 진리를 재차 확인하는 것으로 나아갔다. 이는 삼강오상(三綱五常)의 윤리를 준수하는 것 즉, 경(經)을 권보다 앞세웠던 주자학적 권론의 논지를 통해서도 알 수 있는 점이다. 주자학적 권론에 비판적인 사상가들 또한 이와 같은 사항에 대해서는 크게 다르지 않은 입장을 공유하고 있다. 이토 진사이는 도덕에 관한 고원한 논리에 심취하는 대신, '인륜(人倫)'과 '일용(日用)'의 상식적이고 일상적인 도덕규범을 준수해야 한다고 강조했다. 하지만 그 상식과 일상의 구체적인 내용은 '효제충신(孝弟忠信)'으로 이는 『논어』와 『맹자』의 경전적 진리성에 근간한 것이었다. 대진은 주자학에서 상대적으로 경시되었던 현실적 욕망에 기반한 도덕적인 공동체를 형성할 수 있다고 주장했다. 그러나 공동체의 질서와 조화를 유지하기 위해서는 유가적 사회 규범의 총체인 예(禮)를 모든 사회 구성원이 내면화해야 한다고 보았다. 따라서 전통적인 도덕규범의 성립 근거와 그 정당성을 비판적으로 성찰하는 것은 오늘날 유가 윤리 사상을 교육하는 이들에게 새롭게 부여된 과제라고 할 수 있을 것이다.

VI. 결론

본고는 주희, 이토 진사이, 대진의 권론을 통시적으로 분석함으로써 도덕규범의 현실적 적용에 관한 유가 윤리 사상의 복합적인 문제 설정과 응답을 재구성하였다. 그리고 유가 윤리 사상 권론의 도덕교육적 함의를 논하였다. 결론에서는 본고의 연구 결과와 의의를 확인하고 추가적인 연구과제를 제시하도록 하겠다.

유가 윤리 사상의 권론은 주로 『논어』와 『맹자』에 등장하는 권 개념에 대한 주석이나 해설의 형식으로 개진되어왔다. 『논어』와 『맹자』에 등장하는 권의 용례는 모두 '저울질'이라는 원형적인 의미가 있다. 『논어』와 『맹자』의 권에 관한 서술은 압축적이지만, 이 용례는 후대 사상가들에게 해결을 요구하는 도덕적 문제 상황과 이에 관한 논점을 제공했다. 후대 사상가들의 권론에서 논의 대상이 되었던 『논어』「자한」29장의 권은 상황 맥락에 따라 전래하는 예를 창조적으로 변용할 수 있는 역량을 의미한 것으로 보인다. 비록, 공자가 권의 예시로 지목하고 있지는 않지만 『논어』「자로」18장의 이른바 직궁의 일화는 후에 『맹자』에서 본격적으로 제시되는 도덕규범 간의 충돌의 전형이라는 점에서 후대 사상가의 관심을 모았다. 도덕규범 간의 충돌은 유가 윤리 사상뿐만 아니라 위계를 상정하지 않는 복수의 도덕규범을 상정하는 윤리 이론이 직면하는 보편적인 문제라고 할 수 있다.

도덕규범 간의 충돌이 권론의 주요한 문제 설정으로 등장하게 된 데에는 『맹자』「이루 상」17장에 등장하는 권의 용례가 결정적인 역할을 했다. 「양혜왕 상」7장의 권이 도덕성과 세속적 욕망 사이의 저울질을 요구하고 있는 반면에, 「이루 상」17장의 권은 도덕적 가치 간의 저울질을 요구하고 있기 때문이다. 맹자는 형수가 물에 빠진 것과 같은 긴급한 상황에서는 남녀 사이에 신체접촉을 하지 말아야 한다는 예법을 어기는 것을 감수해서라도 손을 써서 구해내는 도덕적 실천이 권이라고 말한다. 『맹자』에는 이와 같은 도덕규범 간의 충돌 상황이 다수 등장하고 있다. 그러나 『논어』와 마찬가지로, 『맹자』 또한 어떠한 마음의 역량

으로 이와 같은 도덕적 문제 상황에서 지혜롭게 처신할 수 있는지 구체적으로 논하지 않는다. 또한 특정한 도덕규범의 가치를 실현하기 위해 다른 도덕규범의 실행을 유보하거나 심지어 위배하는 일을 정당화할 수 있는 기준에 관해서도 맹자는 추가적인 논의를 진행하지 않는다. 이는 후대 사상가들의 권론에서 주요한 논점이 되었다. 「진심 상」26장의 권은 권을 시중(時中)의 문제와 결부시키는 논변의 중요한 근거가 되었다. 시중은 시의적절한 도덕적 처신을 의미한다는 점에서 권과 맥락이 부합하는 측면이 있지만, 도덕규범의 충돌이 전제되지 않는다는 점에서 앞선 용례와 구분되기도 한다. 이는 후대 사상가들이 권을 시중과 직결시키는 가운데, 이에 대한 비판 또한 상존한 이유이다.

한대 이후, 유가의 권론은 영원불변하는 도덕규범인 경과 임기응변인 권의 관계를 논하게 된다. 이에 따라, 주희 이전 시기에 형성된 경권론에 관한 주요 입장은 주희의 권론에 큰 영향을 미쳤다. 경권론에 관한 주요 입장은 한대 유학자들의 “반경합도”론과 북송대 정이의 “권지시경”론으로 대표된다. 한대 유학자들의 “반경합도”론은 권과 경의 대조에 초점을 맞춘다. 특정한 상황에서 도덕적 목적에 부합하기 위해서는 도덕규범을 위배해야 하는 경우가 있다는 것이다. 정이 이래 유가 사상가들은 “반경합도”론이 도덕적 편의주의와 무분별한 결과주의를 옹호하고 있다고 비판한다. 하지만 한대 유학자들의 권론은 이미 이러한 폐단을 방지하기 위한 엄격한 도덕적 전제조건을 설정하고 있다. 정이의 “권지시경”론은 권과 경을 동일시 한다. 정이는 경과 권 모두 옳음[義]에 합당하게 처신하려는 목적을 가진 도덕적 실천의 일환이라는 인식하에 경과 권을 동일시한다. 정이는 행위자를 둘러싼 상황이 시시각각 변하고 그에 따라 사태의 리 또한 다양하므로 고정된 도덕 실천만으로는 탁월한 도덕적 처신이 불가능하다고 본다. 이러한 맥락에서 정이는 권론을 시중(時中)의 역량과 직결시킨다. 매 상황에서 최선의 도덕적 처신에 임하려는 것이 권이라면 이는 시중의 문제 설정과 다르지 않다는 것이다. 정이 권론의 특징적인 문제 설정은 주희의 권론으로 계승된다.

도덕규범의 현실적 적용 국면에서, 주희의 권론은 도덕규범 간의 충돌

을 가장 중요한 문제로 설정한다. 주희는 동기주의적인 윤리관을 바탕으로 이 문제에 응답한다. 이는 권에 관한 진량과의 논전에서 가장 명확하게 드러난다. 진량은 결과주의적이고 공리주의적인 윤리관에서, 기존의 도덕규범에 구애받지 않고 상황적 필요에 따라 임시방편적 조치를 취하는 것이 권이라고 생각한다. 하지만 주희는 이러한 진량의 권론이 도덕규범의 보편성과 영원성을 무시하는 도덕적 편의주의에 불과하다고 비판한다. 도덕적 시비는 행위의 결과가 아니라 행위자의 의도에 의해 결정되어야 한다고 입장에서, 권의 정당성 또한 그 행위의 결과가 아니라 행위자의 의도에 의해 판가름 된다고 보기 때문이다. 주희가 권에 관해 이처럼 엄격한 잣대를 들이대는 이유는 무분별한 권의 행사가 권력의 자의적인 행사를 정당화하는 기제로 사용될 것을 염려하기 때문이기도 하다. 이처럼 주희의 권론은 도덕규범의 절대성과 영원성을 옹호하면서 권의 행사를 제한적으로 용인한다.

이러한 문제의식을 바탕으로, 주희는 “반경합도”론과 “권지시경”론을 종합하는 방식으로 자신의 권론을 구체화한다. 주희는 기본적으로 “반경합도”론의 입장을 옹호하면서 “권지시경”론의 논지를 부연하는 식으로 이 종합을 달성하려 한다. 정이의 입장에 따라 “권지시경”론만을 인정한다면 경과 권의 분별이 무색해지는 것을 피할 수 없기 때문이었다. 주희는 “반경합도”론이 권의 실제적인 행사 과정을, “권지시경”론이 권을 행사하는 최종적인 목적을 설명한 명제로 본다. 권의 실제적인 행사 과정에서 특정한 도덕규범을 위배하게 되는 것은 사실이다. 그러나 그 궁극적으로는 특정한 상황에서 궁극의 도덕적 목적에 부합하기 때문에 경과 다르지 않다는 것이다. 그렇지만 주희는 일관적으로 경과 권의 분별을 강조하면서 권은 다만 경이 적용되지 못하는 경우에만 쓸 수 있다고 말한다. 같은 문제의식 하에서 주희는 권의 실행 요건을 엄격하게 한정한다. 경은 일상적인 상황에서 적용되고, 권은 경이 적용될 수 없는 비상상황에서 적용된다는 것은 권 행사의 상황 요건을 규정한 것이다. 경은 일반인도 행할 수 있지만, 권은 성현이 아니면 쓸 수 없다는 것은 권 행사의 자격 요건을 규정한 것이다.

주희의 권론에서 권의 행사가 요청되는 상황은 리기론의 기본적인 입장으로 해명하기 어려운 측면이 있다. 복수의 도덕적 의무가 충돌하는 상황에서는 권의 행사가 요청된다. 하지만 주희는 일관적으로 모든 사물의 리를 포괄하는 하나의 리가 존재한다는 것과, 하나의 사태에는 하나의 리가 있다는 것을 리의 핵심적인 속성으로 거론한다. 그러므로 리기론의 기본적인 입장을 통해서는 복수의 리가 충돌하는 도덕규범 간의 충돌을 설명할 수 없게 된다. 따라서 주희는 권이란 리의 특수한 실현 양상이라고 규정한다.

그러나 권 행사의 상황과 자격 요건에 관한 주희의 논변은 권론의 기본적인 요지와 상충하는 측면이 있으며, 권론의 도덕 교육적 적용에도 난점으로 작용한다. 주희는 정이의 논지를 계승하여 권과 시중의 문제를 동일시하지만, 이는 평상시와 비상시를 나누어 경과 권을 적용해야 한다는 애초의 입장과 상충한다. 시중은 평상시와 비상시를 막론한 모든 상황에서 도덕적으로 시의적절하게 처신해야 함을 의미하기 때문이다. 주희가 권의 실행 자격을 성인에 한정하는 것은 자의적인 권의 행사로 인한 도덕적 편의주의를 우려하기 때문이다. 하지만 주희의 사상에서 성인이 갖는 지고한 위상을 고려할 때, 이는 인간의 일상적인 도덕적 재량과 임기응변을 권으로 설명하는데 난점으로 작용하는 측면이 있다.

17-18세기의 동아시아 유학 사상가들은 주자학의 공고한 권위와 현실적 폐단을 극복하려는 공통된 사상적 흐름을 형성한다. 이들은 주자학의 도덕 형이상학을 극복하고 인간의 자연스러운 욕망과 감정에 기반한 윤리 이론을 입안한다. 이토 진사이와 대진의 권론 또한 이러한 사상적 기획의 연장선에 있다. 하지만 이들의 권론에서 도덕규범 간의 충돌은 더 이상 중요하게 문제시되지 않는다.

이토 진사이의 권론은 사물의 배후에 놓인 형이상학적 원리가 아니라 이들의 시시각각 변화하는 현상 자체와 그 다원성에 주목하는 철학적 입장에 기반해있다. 도덕규범의 현실적 적용 국면에서, 인간이 처한 상황적 조건이 상이하고 개별자 또한 일원화되지 않는 고유한 특성이 있기에, 도덕규범의 일률적인 적용만으로는 탁월한 도덕적 처신을 할 수 없다.

따라서 이 모든 상황과 조건을 고려하는 권의 실행이 요청된다. 진사이는 권을 행사하기 위해 인간관계의 현실적인 곤경을 직시하고 이를 해소하기 위한 적극적인 도덕적 실천을 요청한다. 천도와 구분되는 인도의 독자적인 영역에서 진사이가 주목하는 것은 윤리적 '타자'의 존재이다. 인간은 개성적 존재이기 때문에 이들이 모여 사는 사회에는 갈등이 존재할 수밖에 없다. 권은 이러한 인간관계의 현실에서 타자의 처지와 마음을 헤아리려는 도덕적 실천으로 제시된다. 이 때문에 진사이의 권론에서 '서(恕)'는 권의 문제의식과 상통하게 된다. 자신의 관점에서 타자를 이해하려는 것이 아니라 타자의 입장에서 타자를 이해하려고 노력하는 것이 권과 서의 태도에 공통적이기 때문이다.

이와 같은 논지를 바탕으로, 진사이는 성인만이 권을 쓸 수 있다고 주장한 주희의 권론을 비판한다. 그와 반대로 학문적 진보의 핵심이 권이며 배우는 사람은 모두 권에 힘써야 한다고 말한다. 이러한 입장은 학문의 과정과 성격에 대한 재규정에서 유래한다. 진사이는 인의예지라는 덕을 성취하기 위해서는 구체적인 인간관계에서 덕행을 실천함으로써 본성적 한계를 극복해야 한다고 말한다. 이는 주자학의 학문론이 관념적 탐구에만 치중한 나머지 실제적인 덕행을 소홀히 여긴다는 문제의식에 기반한 것이다. 이러한 학문의 과정에서 중요한 것은 타인에게 관심을 기울이며 자신의 행동을 바로잡으려는 실천이다. 자신의 행동을 바로잡기 위한 도덕적 표준의 역할을 담당하는 것은 예이다. 그러나 진사이는 예를 어떠한 수정과 변화도 용인되지 않는 절대적인 도덕규범으로 보지 않는다. 예의 준수에서 가장 중요한 사항은 상황적 특수성에 따라 예의 표현 방식을 변용하는 것이라고 보기 때문이다. 이처럼 진사이는 예의 본의에 이미 권의 맥락이 포함되어 있다고 해석한다. 또한 진사이는 권과 천하공공의 도를 구분하면서, 정치적 격변을 권으로 해석하는 주희의 권론을 비판한다.

대진의 권론은 도덕규범의 강제적이고 권위적인 적용과정에서 인간의 자연스럽고 욕망과 감정의 실현이 경시되는 사태에 주목한다. 주자학적 윤리 사상과 이에 입각한 도덕 실천은 이와 관련한 대표적인 폐단으로

지목된다. 그 대안으로, 대진은 외재적 규범인 예에 대한 누적적 학습과 적용을 통해 인간의 욕망과 감정을 사회적으로 상호 충족할 수 있다고 말한다. 대진은 인간이 심지의 정신적 역량을 통해 후천적이고 귀납적으로 예에 관한 지식을 습득할 수 있다고 본다. 주자학적 일리(一理)의 관념을 비판하면서, 대진은 리를 각각의 사물의 속성이라는 의미에서 '조리(條理)'와 '분리(分理)'라고 규정한다. 이는 리를 초월적인 차원이 아니라 내재적인 차원에서 규정하려는 사상적 기획에 해당한다. 윤리적 차원에서 리는 예와 동일시된다. 따라서 인간의 윤리적 과제는 내면에 집중하는 것이 아니라 외재적 규범인 예를 자신의 인식 능력을 통해 습득해나가는 것으로 상정된다. 일차적으로 대진은 이러한 심지의 역량을 저울질[權]로 묘사한다. 따라서 대진의 권론은 그 윤리 사상의 실천적 귀결에 해당한다.

권에 관한 대진의 규정은 이러한 저울질[權]이 불가능한 주자학의 사회적·윤리적 폐단에 대한 그의 평가와 결부되어 있다. 대진은 주자학을 리에 집착하여 권을 행하지 못하는 사상이라고 비판한다. 그 이유는 먼저, 자신의 사견에 불과한 리의 진리성을 의심하지 않고 만인에게 강요하기 때문이다. 대진은 리를 자신의 우월한 권력관계를 영속시키기 위한 수단으로 활용하고 있는 당대의 세태를 지적한다. 리의 순수성을 주장하는 이들은 자신의 의견이 욕망으로부터 나오지 않았다는 것을 강조한다. 따라서 이러한 윤리 사상에서는 인간의 자연스러운 감정과 욕망을 경시하고 배척하게 된다. 하지만 대진은 인간의 욕망은 생존을 위해서 필수적이며 모든 이들에게 공통적이라고 보며, 이를 근거로 다른 이들의 욕망에 공감하는 것을 통해 도덕적 이타성을 발휘할 수 있다고 여긴다. 따라서 윤리적 고려의 핵심은 자신과 타인의 욕망을 조화롭게 달성하기 위한 도덕규범을 창출하고 습득하는 일이다. 이처럼 대진의 권은 사회 구성원 상호 간의 타협과 합의에 기반한 윤리와 정치를 의미한다.

도덕 교육적 맥락에서 유가 윤리 사상의 권론을 원활하게 학습하고 활용하기 위해서는 역대의 권론을 일정한 구도 하에 분류하고 종합할 필요가 있다. 권론의 주요한 문제 설정과 그에 따른 권의 위상을 기준으로

큰 틀에서 권론을 분류할 수 있다. 주희의 권론에서는 도덕규범 간의 충돌이 주로 문제시되며, 여기에서 권은 도덕 실천의 예외적이고 보완적인 원칙이 된다. 이에 반해, 이토 진사이와 대진의 권론에서는 도덕규범 적용의 시의성과 적시성 확보, 즉 시중이 주로 문제시되며, 여기에서 권은 도덕 실천의 일반적 원칙이 된다. 나아가 권론을 비교함으로써 각각의 특징을 명확히 할 수 있다. 진사이는 시중의 문제를 중심으로 권론을 재편하면서 주자학적 권론에 대한 대안적 논변을 자처하지만, 그 내부에는 도덕규범 간의 충돌에 대한 첨예한 문제의식이 부재하다. 따라서 주희와 진사이의 권론은 배타적인 관계를 형성하지 않으며, 문제 설정과 응답의 측면에서 고유한 위상을 갖는다. 대진의 권론은 주자학이 인간의 자연스러운 욕망을 도덕적 악으로 지목함과 동시에, 현실 권력의 자의적인 입장을 사상적으로 정당화한다는 비판에 근거하여 성립한다. 하지만 주자학의 원초적 입장을 검토해보면, 대진의 비판은 정당하지 않은 측면이 있다. 주자학은 대진과 마찬가지로 인간의 자연스러운 욕망이 필수불가결하다고 강조한다. 다만, 이에 대한 경계와 절제가 필요하다는 입장이기 때문이다. 또한 주자학의 관학화 과정과 결부된 보수화 경향을 제외하고 보면, 주자학은 현실 권력에 대한 견제와 비판을 목적으로 입안된 정치철학적 기획이기 때문이다.

현행 도덕과 교육과정에서는 도덕규범의 현실적 적용에 관한 문제를 도덕 실천의 곤경으로 중요하게 다루지 않는 경향이 있다. 도덕규범 간의 충돌 문제를 다루더라도, 이를 복수의 도덕규범을 상정하는 윤리 사상의 근본적인 난점으로 설명하지 않고, 현대 사회의 과학 기술 발달로 인해 등장한 새로운 문제 상황으로 제시하는 경향이 있다. 그러므로 도덕적 추론에 관한 현행 교육과정의 내용 요소에 권론의 논의를 도입한다면, 도덕 실천의 현실적인 곤경을 정확하게 직시하는 데 기여할 것이다. 이는 도덕 교육과 인성 교육의 근본적인 목표와도 부합하는 방향이다. 일상에서 마주하는 도덕규범 간의 충돌부터 현대의 과학 기술 발전에 따라 대두되는 도덕적 딜레마까지, 권론은 광범위한 적용 가능성을 가진 도덕적 추론의 유용한 도구로써 도덕과 교육과정에서 활용될 수 있다.

현행 도덕과 교육과정의 유가 윤리 사상 서술에서, 유가 윤리 사상의 권론은 시중과 같은 인접 개념을 포함해 어떠한 대목에서도 언급되지 않는다. 그러나 권의 행사를 학문의 관건이자 도덕적 인격의 최고 경지로 논했던 유가 사상가들의 논지를 고려할 때, 이는 기존의 유가 윤리 사상 서술에서 핵심적인 요소인 심성·수양론에 비교해서 그 중요성이 낮다고 볼 수 없는 사상 요소이다. 권론은 유가 윤리 사상의 실천 지향적 면모를 재조명할 수 있는 사상 요소임과 동시에, 현대의 윤리 문제를 풀어가는데 시사점을 제공할 수 있는 유가 윤리의 현대적 면모를 부각할 수 있는 중요한 사상 요소이다.

본고는 이제까지 유가 윤리 사상의 권론을 주희의 권론과 이에 비판적인 이토 진사이와 대진의 권론을 중심으로 분석함으로써, 경권론으로 일원화되는 경향이 있었던 권론의 복합적인 문제 설정과 응답을 재구성하였다. 또한 사상가들의 권론을 그 철학적·윤리적 기본 입장으로부터 연역적으로 파악하였다. 또한 평가적인 관점에서 논변의 내부적인 난점과 한계에도 주목했다. 마지막으로 권론의 도덕교육적 함의와 활용방안을 논하였다.

권론의 내부에서 보자면, 본고는 주희의 권론과 이에 비판적인 권론이라는 구도하에 주희, 이토 진사이, 대진의 권론을 분석하는 것에 집중했다. 그 과정에서 이러한 구도하에 포섭되지 않는 유가 사상가들의 권론, 대표적으로 순자(荀子), 유종원(柳宗元), 고공(高拱), 초순(焦循) 등의 권론에 대해서는 다루지 못했다는 한계가 있다. 유가 윤리 사상 권론의 전체상을 탐구하기 위해서는 이 사상가들의 권론에 관한 후속 연구가 필요하다. 또한 권론의 현대적 적용이라는 측면에서 보자면, 본고는 현대 사회의 윤리적 문제 상황, 대표적으로 생명·의료 윤리, 다문화 사회 윤리, 성 윤리 등의 문제 상황을 권론의 언어와 논리로 어떻게 해명할 수 있는지 구체적으로 논의하는 데까지 나아가지 못하였다. 이러한 사항에 관해서는 개별적인 추가 연구를 통해 보완하고자 한다.

참 고 문 헌

1. 원전 : 주석서 및 번역서

十三經注疏整理委員會 整理(1998), 『十三經注疏』, 北京 : 北京大學出版社.

楊伯峻(1990), 『春秋左傳注』, 北京 : 中華書局.

_____(1990), 『論語譯注』, 北京 : 中華書局.

_____(2015), 『孟子譯注』, 北京 : 中華書局.

朱謙之(1991), 『老子校釋』, 北京 : 中華書局.

王先謙(1987), 『莊子集解』, 上海 : 上海書店.

陳鼓應(1989), 『莊子今註今譯』, 臺北 : 臺灣商務印書館.

孫詒讓(2001), 『墨子閒詁』, 北京 : 中華書局.

戴望(1990), 『管子校正』, 臺北 : 世界書局.

王先謙(1988), 『荀子集解』, 北京 : 中華書局.

王先愼(2003), 『韓非子集解』, 北京 : 中華書局.

陳奇猷(1990), 『呂氏春秋校釋』, 上海 : 學林出版社.

高誘(1989), 『淮南子』, 上海 : 上海古籍出版社.

陸賈(1989), 『新語』, 臺北 : 世界書局.

司馬遷(2013), 『史記』, 北京 : 中華書局.

班固(1983), 『漢書』, 北京 : 中華書局.

韓嬰(1985), 『韓詩外傳』, 北京 : 中華書局.

董仲舒(1991), 『春秋繁露』, 北京 : 中華書局.

王安石(1988), 『臨川集』, 臺北 : 世界書局.

蘇軾(1989), 『蘇東坡全集』, 臺北 : 世界書局.

____(1989), 『東坡易傳』, 上海 : 上海古籍出版社.

程顥·程頤(2004), 『二程集』, 北京 : 中華書局.

范曄(1965), 『後漢書』, 北京 : 中華書局.

周敦頤(1985), 『周濂溪集』, 北京 : 中華書局.

朱熹(1983), 『四書章句集注』, 北京 : 中華書局.
____(1986), 『朱子語類』, 北京 : 中華書局.
____(2002), 『朱子全書』, 上海 : 上海古籍出版社.
戴震(1968), 『孟子字義疏證』, 臺北 : 臺灣商務印書館.
____(2009), 『戴震集』, 上海 : 上海古籍出版社.
程樹德(1990), 『論語集釋』, 北京 : 中華書局.

*이외 원전은 文淵閣四庫全書 電子版을 참고함.

권정안 외(2000), 『通書解』, 수원 : 청계.
김경희(2014), 『장자 : 사유의 보폭을 넓히는 새로운 장자 읽기』, 서울 : 이학사.
김근(2012), 『여씨춘추』, 파주 : 글항아리.
김원중(2010), 『사기 본기·열전·서·표』, 서울 : 민음사.
_____(2013), 『한비자』, 파주 : 글항아리.
박성규(2011), 『논어집주』, 서울 : 소나무.
박영진(2020), 『맹자자의소증』, 고양 : 학고방.
성백효(2017), 『맹자집주』, 파주 : 한국인문고전연구소.
신동준(2014), 『묵자 : 겸애와 비공을 통해 이상사회를 추구한 사상가』, 고양 : 인간사랑.
신정근(2006), 『춘추-역사해석학』, 서울 : 태학사.
안동림(2016), 『莊子』, 서울 : 현암사.
염정삼(2012), 『묵경』, 파주 : 한길사.
이광호(2018), 『大學·中庸集註』, 서울 : 전통문화연구회.
이석명(2010), 『회남자』, 서울 : 소명.
이석명 외(2021), 『역주 관자 1·2』, 서울 : 전통문화연구회.
이운구(2006), 『순자』, 파주 : 한길사.
임동석(2000), 『한시외전』, 서울 : 예문서원.
장현근(2011), 『신어』, 서울 : 지식을만드는지식.

정태현(2018), 『論語集註 상·하』, 서울 : 전통문화연구회.
최경열(2013), 『동자문』, 서울 : 그린비.
_____(2016), 『논어고의』, 서울 : 그린비.
_____(2016), 『맹자고의』, 서울 : 그린비.
_____(2017), 『대학정본·중용발휘』, 서울 : 그린비.
_____(2017), 『어맹자의』, 서울 : 그린비.
최석기(2018), 『二程全書 1·2·3』, 서울 : 전통문화연구회.
최진석(2001), 『(노자의 목소리로 듣는) 도덕경』, 서울 : 조합공동체 소나무.
허호구(2021), 『현토완역 춘추좌씨전 상·중·하』, 서울 : 전통문화연구회.
Hutton, Eric L. trans.(2014) *Xunzi : The Complete Text*, Princeton : Princeton University Press.
Tucker, John Allen(1998), *Itō Jinsai's Gomō jigi and the philosophical definition of early modern Japan*, Leiden ; Boston : Brill.
Rickett, Allyn trans. (1985), *Guanzi : Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China*, Princeton : Princeton University Press.

2. 연구서

[국내서]

강성훈(2008), 「소크라테스의 용기와 지혜의 동일성 논증과 프로타고라스의 반론」, 『철학연구』, 82, 철학연구회.
_____(2013), 「덕의 가르침 가능성과 덕의 단일성」, 『서양고전학연구』, 50, 한국서양고전학회.
고은강(2012), 「권(權)에 관한 일고찰(一考察) -선진철학(先秦哲學)을 중심으로」, 『동아시아문화연구』, 52, 한양대학교 동아시아문화연구소.
고희탁(2009), 『일본 근세의 공공적 삶과 윤리 : 주자학 수용 이후』, 서

울 : 논형.
_____(2012), 「에도시대 '민'의 정치적 각성과 그 역설」, 『日本思想』, 22, 한국일본사상사학회.
_____(2015), 「마루야마 마사오의 일본근세정치사상사연구와 서구중심주의의 굴레」, 『일본연구논총』, 41, 현대일본학회.
곽신환(2005), 「김시습의 經權과 隱顯론」, 『한중철학』, 9, 한중철학회.
김경수(2008), 『출토문헌을 통해서 본 중국 고대 사상 : 마왕퇴 한묘 백서와 곽점 초묘 죽간을 중심으로』, 서울 : 심산.
김민재(2017), 「퇴계의 경의 관점에서 바라본 2015 도덕과 교육과정의 '도덕함': 『성학십도(聖學十圖)』를 중심으로」, 『퇴계학논집』, 20, 영남퇴계학연구원.
김병환(2017), 『동양윤리사상 강의』, 서울 : 새문사.
_____(2017), 『생명공학과 유가윤리사상』, 서울 : 새문사.
_____(2018), 『신유학 강의』, 서울 : 휴먼북스.
김시천(2019), 「『논어(論語)』의 '직(直)' -'직궁(直躬)' 이야기와 정의(justice)의 딜레마?」, 『유교사상문화연구』, 77, 한국유교학회.
김영민(2021), 『중국정치사상사』, 서울 : 사회평론아카데미.
_____(2022), 「『논어』 「자로」 18장의 역사적 재해석: 제국 형성기의 동학을 중심으로」, 『유학연구』, 57, 충남대학교 유학연구소.
김영식(2005), 『주희의 자연철학』, 서울 : 예문서원.
김준태(2016), 「권도론(權道論) 연구」, 『양명학』, 44, 한국양명학회.
김한나(2015), 「대진의 예(禮) 개념 탐구」, 『철학논구』, 42, 서울대학교 철학과.
_____(2018), 「대진 철학의 리(理)」, 서울대학교 대학원 철학과 석사학위논문.
도현철(2002), 「권근의 불교비판과 권도 중시의 출처관」, 『한국사상사학』, 19, 한국사상사학회.
류칠로(1991), 「유가의 權道에 관한 연구」, 『동서철학연구』, 8, 한국동서철학회.

박상철(2003), 「禮敎의 內容으로서의 經禮와 曲禮 = Jing-li and Qu-li as the contents of moral education」, 서울대학교 대학원 교육학과 박사학위논문.
_____(2003), 「유학의 경권론에 비추어 본 초등학교 도덕교육의 성격」, 『초등교육연구』, 16(1), 한국초등교육학회.
_____(2011), 「경권론(經權論)의 메타프락시스적 의미」, 『도덕교육연구』, 22(2), 한국도덕교육학회.
박성규(2004), 「주자철학에서의 귀신론」, 서울대학교 대학원 철학과 박사학위논문.
_____(2016), 「『논어』의 '권(權)' 개념 - 「자한편」 '미가여권(未可與權)' 장을 중심으로」, 『철학사상』, 61, 철학사상연구소.
_____(2017), 「주자의 경권론(經權論)」, 『철학탐구』, 48, 중앙대학교 중앙철학연구소.
박재주(2007), 「상황윤리(狀況倫理)로서의 유가(儒家)의 중용윤리(中庸倫理)」, 『동서철학연구』, 43, 한국동서철학회.
_____(2007), 「유가윤리에서의 도덕적 딜레마 해결방식으로서의 경(經)→권(權)=선(善)」, 『윤리연구』, 64, 한국윤리학회.
백종석(2008), 「맹자철학에서 권도(權道)의 철학적 해석」, 『철학논집』, 16, 서강대학교 철학연구소.
성현창(2002), 「朱熹の倫理思想-「權」說を中心として一」, 와세다대학교 대학원 박사학위논문.
_____(2003), 「聖賢의 '氣象'으로서의 아리스토텔레스의 Phronesis」, 『동양철학』, 19, 한국동양철학회.
_____(2006), 「유교적 리더십 가능성을 위한 시론」, 『철학논총』, 44, 새한철학회.
_____(2009), 「다시 생각해 보는 주자학(朱子學)」, 『유교사상연구』, 36, 한국유교학회.
손영식(2013), 『이성과 현실』, 울산 : 울산대학교출판부.
오석원(1997), 「유가의 (儒家) 상도와 (常道) 권도에 (權道) 관한 연구」,

『동양학』, 27(1), 단국대학교 동양학연구원.
오종일(2001), 「유학사상의 ′ 경 (經) ′ 과 ′ 권 (權) ′」, 『동양철학연구』, 24, 동양철학연구회.
이규성(1982), 「주자의 한계를 통해 본 대진의 비판적 철학」, 『동아문화』, 20, 서울대학교 동아문화연구소.
이기원(2020), 「이토 진사이의 고의학적 방법과 『맹자』 독해 －천하공공의 도와 왕도적 실천」, 『인문과학』, 78, 성균관대학교 인문학연구원.
_____(2021), 「고의학에서 보는 도덕과 그 권역 － 이토 진사이의 『논어고의』를 중심으로」, 『日本思想』, 41, 한국일본사상사학회.
이석주(2011), 「유학의 원칙론과 가변상황의 역할론」, 『한국사상과 문화』, 59, 한국사상문화학회.
_____(2011), 「한유(漢儒)와 정이의 반경론(反經論)」, 『한국사상과 문화』, 58, 한국사상문화학회.
이승환(2005), 『동양철학의 세계』, 서울 : 예문서원.
_____(2018), 「리일분수(理一分殊) 담론의 사회・현실적 의미와 기능-성리학의 신분제 정당화 문제를 중심으로」, 『철학연구』, 57, 고려대학교 철학연구소.
이원석(2011), 「북송대(北宋代) 인성론 연구」, 서울대학교 대학원 철학과 박사학위논문.
이철승(2010), 「『논어』에 나타난 "권도(權道)"의 논리 구조와 의미 - 주희와 왕부지의 관점을 중심으로」, 『시대와 철학』, 21(3), 한국철학사상연구회.
이홍우(2014), 『성리학의 교육이론』, 파주 : 교육과학사.
임옥균(1995), 『戴震哲學에 나타난 朱子學的 思惟의 批判에 관한 硏究』, 성균관대학교 박사학위논문.
장동익(2017), 「"도덕함"의 허구성」, 『도덕윤리과교육』, 57, 한국도덕윤리과교육학회.
장원태(2005), 「전국시대 인성론의 형성과 전개 : 유가, 묵가, 법가를 중

심으로」, 서울대학교 대학원 철학과 박사학위논문.
_____(2021), 「딜레마 해결의 관점에서 바라본 곡속장」, 『태동고전연구』, 47, 태동고전연구소
정병설(1995), 「정도와 권도, 고전소설의 윤리 논쟁적 성격과 서사적 의미」, 『관악어문학연구』, 20, 서울대학교 국어국문학과.
정빈나(2014), 「18세기 동아시아와 "근대성"이라는 프리즘에 관하여 - 대진의 "리(理)" 해석과 "개별자" 개념의 부각에 관한 연구」, 『철학논집』, 서강대학교 철학연구소.
정용환(2012), 「맹자 권도론의 덕 윤리학적 함축」, 『동양철학연구』, 72, 동양철학연구회.
정원재(2001), 「지각설(知覺說)에 입각한 이이(李珥) 철학의 해석」, 서울대학교 대학원 철학과 박사학위논문.
정종모(2018), 「정이천의 권도(權道) 개념과 유학의 시대 적응」, 『유학연구』, 43, 충남대학교 유학연구소.
정창우 외(2018), 『(중학교) 도덕1』, 서울 : 미래앤.
_____(2018), 『(고등학교) 생활과 윤리』, 서울 : 미래앤.
정탁준(2017), 「2015 개정 도덕과 교육과정에 나타난 '도덕함'에 대한 비판적 고찰」, 『윤리연구』, 115, 한국윤리학회.
조남욱(2005), 「시중(時中)에 이르는 능력 함양론」, 『윤리교육연구』, 7, 한국윤리교육학회.
조윤경(2015), 「삼론교학에 나타난 "방편(方便)"의 의미 -"방편(方便)"과 "권(權)"의 비교 고찰을 중심으로」 , 『선문화연구』, 19, 한국불교선리연구원.
차미란(2009), 「유학의 경권론(經權論)과 현대 도덕교육의 방향」, 『도덕교육연구』, 20(2), 한국도덕교육학회.
함영대(2015), 「시례(時禮)와 권도(權道)에 대한 시각-『맹자』의 「남여수수불친예여장(男女授受不親禮與章)」에 대한 해석을 중심으로」, 『민족문화연구』, 69, 고려대학교 민족문화연구원.
홍성민(2001), 「대진 (戴震)의 고증학적 기일원론 (氣一元論)」, 『중국

철학』, 8, 중국철학회.
_____(2010), 「공감의 윤리와 욕망의 소통」, 『철학연구』, 41, 고려대학교 철학연구소.

[번역서]
가라타니 고진, 송태욱 역(1998), 『탐구 1』, 서울 : 새물결.
_____, 이경훈 역(2002), 『유머로서의 유물론』, 서울 : 문화과학사.
거자오광, 이등연 외 역(2015), 『중국사상사 : 7세기에서 19세기까지 중국의 지식과 사상』, 서울 : 일빛.
구스모토 마사쓰구(2005), 김병화·이혜경 역, 『송명유학사상사』, 서울 : 예문서원.
데이비드 S. 니비슨, 김민철 역(2006), 『유학의 갈림길』, 서울 : 철학과현실사.
디터 쿤, 육정임 역(2015), 『(하버드 중국사 송) 유교 원칙의 시대』, 서울 : 너머북스.
리처드 왓모어, 이우창 역(2020), 『지성사란 무엇인가?』, 파주 : 오월의봄.
마루야마 마사오, 김석근 역(1995), 『일본정치사상사연구』, 서울 : 통나무.
마이클 샌델 외, 김선욱 외 역(2018), 『마이클 샌델, 중국을 만나다』, 서울 : 와이즈베리.
미나모토 료엔, 박규태 외 역(2000), 『도쿠가와 시대의 철학사상』, 서울 : 예문서원.
미우라 구니오, 이승연 역(2003),『주자와 기, 그리고 몸』, 서울 : 예문서원.
미조구찌 유조 외, 동국대 동양사연구실 역(2001), 『중국의 예치시스템』, 수원 : 청계.
미조구찌 유조, 김용천 역(2007), 『중국 전근대 사상의 굴절과 전개』,

고양 : 동과서.
벤저민 앨먼, 양휘웅 역(2004), 『성리학에서 고증학으로』, 서울 : 예문서원.
수호지진묘죽간정리소조(睡虎地秦墓竹簡整理小組), 윤재석 역(2010), 『수호지진묘죽간 역주』, 서울 : 소명출판.
아리스토텔레스, 이창우 외 역(2006), 『니코마코스 윤리학』, 서울 : 이제이북스.
안네마리 피퍼, 진교훈 외 역(1999), 『현대 윤리학 입문』, 서울 : 철학과 현실사.
앤거스 그레이엄, 나성 역(2015), 『도의 논쟁자들: 중국 고대 철학 논쟁』, 서울 : 새물결.
에드워드 슬링거랜드, 김동환 역(2020), 『고대 중국의 마음과 몸』, 파주 : 고반.
여영시, 이원석 역(2015), 『주희의 역사세계-상』, 파주 : 글항아리.
이택후, 임옥균 역(2006), 『논어금독: 오늘의 눈으로 논어를 읽는다』, 서울 : 북로드.
장대년, 박영진 역(2012), 『중국윤리사상연구』, 서울 : 소명출판.
진래, 이종란 외 역(2002),『주희의 철학』, 서울 : 예문서원.
차이전펑, 김호 역(2015), 『다산의 사서학』, 서울 : 너머북스.
츠치다 겐지로, 성현창 역(2006), 『북송 도학사』, 서울 : 예문서원.
_____, 성현창 역(2013), 『유교를 아십니까』, 서울 : 그물.
카이윙 초우, 양휘웅 역(2013), 『예교주의』, 서울 : Monograph.
퀑 로이슌, 이장희 역(2017), 『맨얼굴의 맹자』, 서울 : 동과서.
플라톤, 강성훈 역(2021), 『프로타고라스』, 파주 : 아카넷.
_____, 박종현 역(2005), 『국가 (政體)』, 파주 : 서광사.
피터 K. 볼, 심의용 역(2008), 『중국 지식인들과 정체성』, 서울 : 북스토리.
필립 아이반호, 신정근 역(2008), 『유학, 우리 삶의 철학』, 서울 : 동아시아.

호이트 틸만, 김병환 역(2010), 『주희의 사유세계』, 파주 : 교육과학사.
_____, 김병환 외 역(2017), 『공리주의 유가』, 파주 : 교육과학사.
황준걸, 함영대 역(2016), 『이천 년 맹자를 읽다』, 서울 : 성균관대학교.

[해외서]
葛榮晋(1987), 『中國哲學范疇史』, 哈爾濱 : 黑龍江人民出版社.
郭沂(2001), 『郭店竹簡與先秦學術思想』, 上海 : 上海敎育出版社.
郭梨華(2008), 『出土文獻與先秦儒道哲學』, 臺北市 : 萬卷樓.
橋本高勝(1989), 「戴震の經權觀とその思想史的位置」, 『京都産業大學論集 : 人文科學系列』, 16, 京都産業大學.
金谷治(1978), 『唐抄本鄭氏注論語集成』, 平凡社.
笠井淸(1981), 「仁齋における「權」について」, 『淑德大學硏究紀要』, 15, 淑德大學.
余英時(2000), 『論戴震與章學城』, 北京 : 三聯書店.
李零(2002), 『郭店楚簡校讀記』, 北京 : 北京大學出版社.
李明輝(1993), 「朱子論惡的根源」, 『國際朱子學會議論文集』, 1, 臺北: 中央硏究院中國文哲硏究所籌備處
岳天雷(2013), 「朱熹論「權」」, 『中國文化硏究所學報』, 56, 香港中文大學中國文化硏究所.
岳天雷(2013), 「理學權說析論-以程頤、朱熹、高拱爲中心」, 『中原文化硏究』, 1(1), 河南省社會科學院
王明兵(2012), 「戴震反理學的'實學'方法論与其'權'論取向」,『求是學刊』, 39(6), 東北師范大學歷史文化學院.
柳存仁(1999), 「說權及儒之行權義」, 『中國文哲硏究通訊』, 9(1), 台灣: 中央硏究院中國文哲硏究所.
李婷婷(2017), 「"權輿"探源釋疑及新解」, 『安康學院學報』, 29(4), 河南大學文學院.
張立文(1995), 『中國哲學范疇發展史. 人道篇』, 北京 : 中國人民大學出版社.

張淸江(2012),「戴震權觀念解-以《孟字字義疏證》爲中心」,『中山大學硏究生學刊:社會科學版』, 35(1), 中山大學.
田尻祐一郎(2005), 「他者の發見-伊藤仁齋の思想」, 『민족문화논총』, 31, 영남대학교 민족문화연구소.
池田知久(2003), 『郭店楚簡儒敎硏究』, 東京 : 汲古書院.
趙紀彬(1991), 『困知二錄』, 北京 : 中華書局.
陳喬見(2019), 「孔子的「德行統一性」學說」, 『哲學與文化』, 46(10), 台灣: 哲學與文化月刊雜誌社.
錢寶琮(1965), 「墨經力學今釋」, 『科學史集刊』, 8.

Angle, Stephen C., Slote, Michael A.(2013), *Virtue ethics and Confucianism*, New York : Routledge, Taylor & Francis.
Angle, Stepen C. (2009), *Sagehood : the contemporary significance of neo-Confucian philosophy*, Oxford : Oxford University Press.
Chan, Wing-tsit, ed.(1986), *Chu Hsi and neo-confucianism*, Honolulu : University of Hawaii Press.
Cook, Scott (2000), "Consummate Artistry and Moral Virtuosity: The "Wu xing 五行" Essay and Its Aesthetic Implications", *Chinese literature, essays, articles, reviews*, 22.
Csikszentmihalyi, Mark.(2004), *Material virtue : ethics and the body in early China*, Boston : Brill.
Cua, A. S(1987), "Hsün Tzu and the Unity of Virtues", *Journal of Chinese philosophy*, 14(4), Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd.
Defoort, Carine(2001), "Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate", *Philosophy east & west*, 51(3), Honolulu: University of Hawaii Press.
Defoort, Carine(2015), "Heavy and Light Body Parts: The Weighing Metaphor in Early Chinese Dialogues", *Early China*, 38, UK:

Cambridge University Press.
Deutsch, Eliot, ed.(1991), *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives*, Honolulu: University of Hawaii Press.
Gardner, Daniel K.(1984), "Principle and Pedagogy: Chu Hsi and the Four Books." *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 44.
Goldin, Paul R.(2005), "The Theme of the Primacy of the Situation in Classical Chinese Philosophy and Rhetoric", *Asia major*, 18(2), Institute of History and Philology of the Academia Sinica.
Haidt, J.(2001), "The Emotional Dog and Its Rational Tail : A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment", *Psychological Review*, 108(4), American Psychological Association.
Haidt, J., Joseph, C.(2004), "Intuitive Ethics: How Innately Prepared Intuitions Generate Culturally Variable Virtues", *Daedalus*, 133(4).
Henderson, John B(1991), *Scripture, canon, and commentary : a comparison of Confucian and western exegesis*, Princeton, N.J. : Princeton University Press.
Hutton, Eric L(2016), *Dao companion to the philosophy of Xunzi*, Dordrecht : Springer.
Kai-Chiu, Ng ed.(2020), *Dao companion to Zhu Xi's Philosophy*, Dordrecht : Springer.
Lee, Sang-Im(1995), "The unity of the virtues in aristotle and confucius", Ph.D. dissertation, University of Hawai'i at Manoa.
Liu, James T. C.(1959), *Reform in Sung China : Wang An-shih (1021-1086) and his new policies*, Cambridge : Harvard Univ. Press.
Liu, James T. C.(1973), "How Did a Neo-Confucian School Become the State Orthodoxy?", *Philosophy East and West,* 23(4), Honolulu: University of Hawaii Press.

Mason, H. E(1996), *Moral dilemmas and moral theory*, New York : Oxford University Press.

Meyer, Dirk(2012), *Philosophy on bamboo : text and the production of meaning in early China*, Boston : Brill.

Michael, D. K. Ing(2017), *The Vulnerability of Integrity in Early Confucian Thought*, Oxford: Oxford University Press.

Needham, Joseph(1954), *Science and civilisation in China*, Cambridge University Press.

Ivanhoe, Philip J. edit.(2010), *Taking Confucian ethics seriously*, Albany : State University of New York Press

Vankeerberghen, Griet(2005), "Choosing Balance: Weighing (quan) as a Metaphor for Action in Early Chinese Texts", *Early Chin*a, 30, UK: Cambridge University Press.

Zheng, Zemian(2015), "Dai Zhen's Criticism and Misunderstanding of Zhu Xi's Moral Theory", *Dao : a journal of comparative philosophy*, 14(3), Dordrecht: Springer Netherlands.

Zhou, Boqun(2019), "Mechanical Metaphors in Early Chinese Thought", Ph.D. dissertation, University of Chicago.

부 록

『朱子語類』卷37, “可與共學”章의 번역

[1절]

“‘함께 배울 수 있다’는 말은 배움에 뜻을 둔다는 것이요, ‘함께 도에 나아갈 수 있다’는 말은 이미 길을 보았다는 것이요, ‘함께 설 수 있다’는 말은 제대로 설 바가 있다는 것이요, ‘함께 권을 행할 수 있다’는 말은 변화하는 사태에 맞닥뜨려 그 마땅함을 안다는 것이니, 이는 단지 대강을 이처럼 말한 것이다.”445)

[2절]

‘가여적도(可與適道)’장에 관해 묻자, 다음과 같이 대답하였다. “이는 그저 세상 사람들이 말하는 ‘함께 배울 수 있다’는 것이 곧장 ‘함께 도에 나아갈 수 있다’는 것을 의미하는 것은 아니며, ‘함께 도에 나아갈 수 있다’라는 것이 곧장 ‘함께 설 수 있다’는 것을 의미하는 것은 아니며, ‘함께 설 수 있다’라는 것이 곧장 ‘함께 권을 행할 수 있다’는 것을 의미하는 것은 아니라는 점을 설명한 것이다. 배울 때에는 모름지기 도에 들어맞게 해야 하고, 도에 들어맞았다면 똑바로 서서 갈 수 있어야 하고, 똑바로 섰다면 모름지기 권을 행할 수 있어야 한다는 것이다.”446)

[3절]

어떤 이가 “‘가여립(可與立)’은 『예기』에서 말하는 ‘형수와 시숙 간에는 서로 왕래하고 방문하지 않는다’와 같으며 ‘가여권(可與權)’은 『맹자』에서 말하는 ‘형수가 물에 빠지면 손으로 건져 살린다’는 것과 같습니까?”

---

445) 可與共學, 有志於此. 可與適道, 已看見路脈. 可與立, 能有所立. 可與權, 遭變事而知其宜, 此只是大綱如此說.

446) 問可與適道章. 曰, 這箇只說世人可與共學底, 未必便可與適道. 可與適道底, 未必便可與立. 可與立底, 未必便可與權. 學時, 須便教可適道. 適道, 便更教立去. 立, 便須教權去.

라고 묻자, “그렇다.”라고 대답하였다.447)

[4절]
“권을 실행하기 위해서는 자격이 어때야 합니까?”라고 묻자, 다음과 같이 대답하였다. “대현(大賢) 이상이어야 한다.”448)

[5절]
“권이란 무게를 달아서 자세하게 드러나도록 하는 것이다.”449)

[6절]
“권이란 곧 의(義)를 말합니까?”라고 묻자, “권은 의의 활용이다”라고 대답하였다. “중(中)이란 곧 시의(時宜)에 적절한 조치를 말합니까?”라고 묻자, “의로써 권을 행한 뒤에 중을 얻게 된다. 의는 저울과 비슷한데, 권은 저울에 달아 무게를 재는 것이고 중은 측정대상이 평형을 이루게 된 것이다.”라고 대답하였다.

[7절]
“경은 그 자체로 경이 되고, 권은 그 자체로 권이 된다. 다만 경이 행해질 수 없어 권을 쓰는 상황에 이르는 경우가 있으니, 이것은 권이 경에 합치하게 된 것이다. 예를 들자면 탕왕(湯王)이 걸왕(桀王)을 주벌하고 무왕(武王)이 주왕(紂王)을 주벌한 일, 이윤(伊尹)이 태갑(太甲)을 3년 동안 동궁(桐宮)으로 추방한 것과 주공(周公)이 형제들을 처형한 일, 형수가 물에 빠지면 손으로 구하는 일이다. 평상시[常]는 마치 바람이 온화하고 햇살이 따사로운 것과 같아 원래 좋은 것이지만, 비상시[變]는 갑작스러운 뇌우와 강렬한 바람 같은 것이다. 만일 갑작스러운 뇌우와 강렬한 바람이 없다면 모두 메말라 버릴 것이지만, [그렇다고 해서] 비상시[變]를 평상시[常]라고 여겨서는 안 된다.”450)

---

447) 或問, 可與立, 是如嫂叔不通問. 可與權, 是嫂溺援之以手. 曰, 然.
448) 問權, 地位如何. 曰, 大賢已上.
449) 權, 是稱量教子細著.

[8절]
소의구(蘇宜久)가 ‘가여권(可與權)’에 대해 묻자, 다음과 같이 대답하였다. “권과 경은 하나의 일이라고 말할 수 없다. 필경 권은 그 자체로 권이 되고 경은 그 자체로 경이 되는 것이다. 다만 한대 유자들이 말한 ‘권변(權變)’이나 ‘권술(權術)’의 의미는 아니다. 성인의 권이란 비록 경과는 다르지만, 그 권이라는 것 역시 어떤 상황에 직면하여 그에 부합하게 처리하여 비로소 좋은 행위가 되는 것이다.[451]”

[9절]
“‘가여립(可與立), 미가여권(未可與權)’ 역시 어쩔 수 없이 이러한 말을 한 것이다. 그러나 모름지기 성인이라야 권을 행할 수 있으니, 안회(顔回)와 같은 현인이라도 감히 권을 논할 수 없다. ‘갈아도 닳지 않고, 물들여도 검어지지 않는다.’라곤 하지만, 요즘 사람은 갈면 곧 닳고 물들이면 곧 검어지니, 어떻게 권변을 논할 수 있겠는가? 이른바 ‘걸음마도 못 뗐는데 달리기부터 배우는’ 격이다.”[452]

[10절]
선생이 이로 인해 다음과 같이 말씀하셨다. “‘가여립(可與立), 미가여권(未可與權)’에서 권은 도리 위에 그보다 더 중한 도리가 있는 것이다. 예컨대 군자와 소인의 경우 군자는 등용해야 하고 소인은 내쳐야 한다. 그러나 소인이 쓰이고 있는데 갑자기 군자를 등용하려고 해도 안 된다. 그 뿌리가 이미 깊은데 그것을 제거하려 하면 도리어 해를 입는다. 이런 일은 상황적 요인을 참작하여 속도와 깊이를 헤아려야 한다.”

---

450) 經自經, 權自權. 但經有不可行處, 而至於用權, 此權所以合經也. 如湯武事, 伊周事, 嫂溺則援事. 常如風和日暖, 固好. 變如迅雷烈風. 若無迅雷烈風, 則都旱了, 不可以爲常.

451) 蘇宜久問可與權. 曰, 權與經, 不可謂是一件物事. 畢竟權自是權, 經自是經. 但非漢儒所謂權變權術之說. 聖人之權, 雖異於經, 其權亦是事體到那時, 合恁地做, 方好.

452) 可與立, 未可與權, 亦是甚不得已, 方說此話. 然須是聖人, 方可與權. 若以顔子之賢, 恐也不敢議此. 磨而不磷, 涅而不緇. 而今人才磨便磷, 才涅便緇, 如何更說權變. 所謂未學行, 先學走也.

어떤 이가 다음과 같이 말하였다. “우리 조정의 인재가 한·당의 인재보다 많음에도 그 다스림의 효과가 미치지 못하는 이유는 한·당은 소인이라고 해서 무조건 공격하지 않았기 때문이요, 우리 조정은 소인이라면 내쳤기 때문이겠지요.” 이에 다음과 같이 대답하였다. “이와 같은 말은 이른바 ‘군자는 안에 있고 소인은 밖에 있다’라는 말과 같으니, 옛날 사람들이 곡해하여 제멋대로 이 같은 말을 하였으나, 무슨 논의인지 도통 모르겠다. 영가(永嘉)의 학문이 오로지 이해타산으로 나아가 여기에서 벗어날까 우려된다.”
또 다음과 같이 대답하였다. “‘마땅한 것을 바로 할 뿐 그 이익을 도모하지 않으며, 그 도를 밝힐 뿐 그 공을 계산하지 않는다’라는 말에서 ‘마땅한 것을 바로 할 뿐’이라는 것은 곧 이익이 그 안에 저절로 있게 된다는 것이요, ‘그 도를 밝힌다’라는 것은 곧 공이 그 안에 저절로 있게 된다는 것이다. 오로지 이해타산으로 나아간다면 반드시 이익이 있다거나 공이 있지는 않을 것이다.[453]

[11절]
숙중(叔重)이 다음과 같이 물었다. “정자(程子)에 따르면, 권은 저울추라는 뜻이다. 어떤 것을 저울추로 삼을 것인가? 의가 그것이다. 그러나 의를 말하는데 이르면 그 이상은 얘기하기가 더 어렵다. 사람들이 어떻게 보는지에 달려있기 때문이다.’라고 하였는데, 그 의의를 어떻게 파악해야 겠습니까?”
이에 다음과 같이 대답하였다. “예컨대 누가 어떤 죄를 범했을 때 성품이 엄한 사람은 처형해야 한다고 여기고, 성품이 관대한 사람은 용서해야 한다고 여기는데, 의에 비추어볼 때 모두 합당하지 않다. 이런 일은

453) 先生因說, 可與立, 未可與權, 權處是道理上面更有一重道理. 如君子小人, 君子固當用, 小人固當去. 然方當小人進用時, 猝乍要用君子, 也未得. 當其深根固蒂時, 便要去他, 卽爲所害. 這裏須斟酌時宜, 便知箇緩急深淺, 始得. 或言, 本朝人才過於漢唐, 而治效不及者, 緣漢唐不去攻小人, 本朝專要去小人, 所以如此. 曰, 如此說, 所謂‘內君子, 外小人, 古人且胡亂恁地說, 不知何等議論. 永嘉學問專去利害上計較, 恐出此. 又曰: 正其誼不謀其利, 明其道不計其功. 正其誼, 則利自在. 明其道, 則功自在. 專去計較利害, 定未必有利, 未必有功.

오직 정밀하게 헤아리고, 그 후에 한 치의 오차도 없도록 직접 살피는 데에 달려있다. 정밀하게 헤아리려면 평소에 마음의 본원을 함양해야 하니, 이 마음이 잡된 생각 없이 깨끗하고 순수하게 전일해야 저절로 헤아림이 정밀해진다. 이에 이천 선생께서 항상 '경(敬)으로써 안을 곧게 하고 의(義)로써 바깥을 방정하게 할 것이요, 의(義)로써 바탕을 삼으면 예(禮)로써 행하게 되는 것이다.'라고 하신 것이다."[454]

[12절]

경과 권의 구별에 관해 묻자, 선생이 다음과 같이 대답하였다. "경과 권은 모름지기 그것들의 한 가운데에 여전히 영역 구별이 있어야 한다. 만약 이천 선생과 같이 말한다면 영역 구별이 없게 된다. '권은 경이다.'라는 정자(程子)의 주장은 사람들이 경을 벗어날까 염려한 말이지만, 그와 같이 하나로 뒤섞여버리면, 경과 권이 모두 모호하여 이해할 수 없게 된다.

또 "권이 저울의 추라면 경은 저울대이겠습니까?"라고 묻자, 선생이 대답하였다. "이처럼 사물에 비유하면 쉽게 알기 어렵다." 잠시 후 말하였다. "저울이 평형을 이루어 조금이라도 더할 수 없는 것, 이것이 경이다. 그러다 사물이 더해지면 저울이 한쪽으로 올라가게 되는데, 이때 무게를 덜고 더하는 것이 권이다. 그 결과 예전처럼 다시 평형을 이루는 것이 바로 '합도(合道)'이다. 그러므로 '반경(反經)' 또한 모름지기 '합도(合道)'가 되는 것이다."[455]

[13절]

---

454) 叔重問, 程子云, 權者, 言稱錘之義也. 何物以爲權, 義是也. 然也只是說到義. 義以上更難說, 在人自看如何. 此意如何看. 曰, 此如有人犯一罪, 性之剛者以爲可誅, 性之寬者以爲可恕, 概之以義, 皆未是合宜. 此則全在權量之精審, 然後親審不差. 欲其權量精審, 是他平日涵養本原, 此心虛明純一, 自然權量精審. 伊川常云, 敬以直內, 則義以方外. 義以爲質, 則禮以行之.

455) 問經權之別. 曰, 經與權, 須還他中央有箇界分. 如程先生說, 則無界分矣. 程先生權卽經之說, 其意蓋恐人離了經, 然一滾來滾去, 則經與權都鶻突沒理會了. 又問, 權是稱錘也. 稱衡是經否. 曰, 這箇以物譬之, 難得親切. 久之, 曰, 稱得平, 不可增加些子, 是經. 到得物重衡昂, 移退是權, 依舊得平, 便是合道, 故反經亦須合道也.

경과 권에 대해 묻자, 선생이 대답하였다. “권이란 그 상황에 이르면 도리에 따라 마땅히 그처럼 해야만 하는 것이니, 비록 경과는 다르더라도 실제로는 역시 경이다. 예컨대 겨울에 비단옷 입고 불을 가까이함은 경인데, 갑자기 날씨가 따뜻해지면 부채를 부치고 바람을 쐬어야 하니, 이것이 권이다. ‘권은 단지 경이다[權只是經]’란 이천(伊川)선생의 말뜻 역시 이와 같다. 다만 경자를 매우 중요하게 설명하여 편중된 면이 있다. 한대 유자들의 ‘반경합도’론은 곧 경과 권 두 글자를 분별할 수 있게 한다. 그러나 그들이 권을 말하는 방식은 곧 ‘경에 반하는 것’을 의미하여 [자신의 의도를] 가장하고 속이게 되는데 이것은 옳지 못하다.”[456]

[14절]

용지(用之)가 다음과 같이 물었다. “‘권이란 경에 반하지만, 도(道)에 합치되는 것이다.’라는 말이 또한 좋은 것 같습니다.” 이에 선생이 대답하였다. “상식적으로 보자면, 그 설 또한 무방하다. 이천(伊川)선생께서는 ‘권이 곧 경이다’라는 입장이지만, 내 입장은 ‘경에 반하더라도 도에 부합하게 되면 곧 경이 된다.’라는 것이다. 가령 [탕·무가 자기 임금을] 정벌한 것을 [정당한 방법으로] 선위를 받는 것에 비하고 쫓아내거나 폐위시키는 것을 신하로서 섬기는 일에 비하면, 어찌 평상시의 일일 수 있겠느냐? 다만 결국은 정당한 것이었다.”[457]

[15절]

어떤 이가 다음과 같이 물었다. “이천(伊川)은 ‘권이 곧 경이다[權卽是經]’라고 하고, 한대 유자들은 ‘경에 반하지만, 도에 합치되는 것이다[反經合道]’라고 하였으니, 이 두 설은 어떠합니까?” 이에 선생이 대답하였다. “이천이 말한 권은 이 경우에는 이렇게 해야 함을 말하니, 이것이 곧

---

456) 問經權. 曰, 權者, 乃是到這地頭, 道理合當恁地做, 故雖異於經, 而實亦經也. 且如冬月便合著綿向火, 此是經. 忽然一日煖, 則亦須使扇, 當風坐, 此便是權. 伊川謂權只是經, 意亦如此. 但說經字太重, 若偏了. 漢儒反經合道之說, 卻說得經權兩字分曉. 但他說權, 遂謂反了經, 一向流於變詐, 則非矣.

457) 用之問, 權也者, 反經而合於道, 此語亦好. 曰, 若淺說, 亦不妨. 伊川以爲權便是經. 某以爲反經而合於道, 乃所以爲經. 如征伐視揖遜, 放廢視臣事, 豈得是常事, 但終是正也.

‘정리(正理)’이다. 모름지기 그의 의도를 이해해야 한다. 한대 유자들의 말 역시 모두 문제가 있는 것은 아니나, 그 의도가 도리어 두서가 없고 하나같이 도리에 맞지 않아 엉망이 되었다.” 또 다음과 같이 말하였다. “‘남녀 간에는 물건을 직접 주고받지 않는다.’라는 말은 평상시[常]에 경에 부합하는 일이다. ‘형수가 물에 빠지면 손으로 건지는 일’ 역시 도리에 부합하는 일이지만, 다만 평상시의 도리가 아닐 뿐이다. 비유컨대 겨울에 털옷을 입고 불을 가까이함은 상리(常理)이다. 갑자기 날씨가 따뜻해지면 홑옷을 입고 부채를 부쳐야 하지만, 평상시의 도리는 아니다. 『춘추공양전』에서 송나라가 제중을 붙잡아둔 일화를 두고 권이라고 말한 것 또한 괴이하다.” 또 다음과 같이 말하였다. “경은 이미 정해진 권이고, 권은 아직 정해지지 않은 경이다.”458)

[16절]

오백영(吳伯英)이 “이천 선생께서 ‘권이 곧 경이다[權卽是經]’라고 하셨으니, 어째서입니까?”라고 묻자, 선생이 다음과 같이 대답하였다. “나는 이 같은 말을 할 필요가 없다고 해왔다. 맹자가 분명히 말했지 않은가. ‘남녀가 직접 물건을 주고받지 않는 것은 예이고, 형수가 물에 빠졌을 때 손으로 구하는 것은 권이다’라고 말이다. 권과 경에 어찌 구별이 없겠는가. 이천 선생께서는, 한대 유자들이 오로지 ‘경에 반하는 것이 권’이라고 한 것만 보고, 후세에 아무 거리낌 없이 일을 벌일 자들이 권을 핑계로 자기합리화를 할까 염려하여 그런 주장을 한 것이다. 그러나 경은 결국 평상시[常]에 쓰는 것이고 권은 비상시[變]에 쓰는 것이다.” 다시 “저는 ‘의(義)’자로 권을 말하고 싶습니다. 어떠합니까?”라고 묻자, “의란 마땅하다는 뜻이니, 권이 진실로 마땅하다면 어찌 경만 마땅하지 않을 수 있겠는가?”459)

---

458) 或問, 伊川云, 權卽是經. 漢儒云, 反經合道. 其說如何. 曰, 伊川所說權, 是說這處合恁地做, 便是正理, 須是曉得他意. 漢儒語亦未十分有病, 但他意卻是橫說, 一向不合道理, 胡做了. 又曰, 男女授受不親, 是常經合恁地. 嫂溺, 援之以手, 亦是道理合恁地, 但不是每常底道理了. 譬如冬月衣裘附火, 是常理也. 忽然天氣做熱, 便須衣夾揮扇, 然便不是每常底常理了. 公羊就宋人執祭仲處, 說得權又怪異了. 又曰, 經是已定之權, 權是未定之經.

459) 吳伯英問, 伊川言權卽是經, 何也. 曰, 某常謂不必如此說. 孟子分明說男女授受不親,

[17절]

“경과 권은 같지 않은 것인데, 정자(程子)께서 ‘권이 곧 경이다[權卽是經]’라고 하셨습니다”라고 묻자, 선생이 다음과 같이 대답하였다. “진실로 같지 않다. 경은 만세에 걸쳐 변치 않게 행할 수 있는 도이며 권은 부득이할 때 사용하는 수단이다. 그러므로 대개 쓸 수 없는 때가 많다.” 또 다음과 같이 대답하였다. “권은 시중(時中)이다. 시중(時中)에 들어맞지 않으면 권이 될 수 없다.”460)

[18절]

어떤 이가 다음과 같이 물었다. “‘권이란 경에 반하지만, 도에 합치되는 것이다[反經合道]’라는 설을 정자(程子)께서 취하지 않고, ‘권을 말할 필요조차 없이, 권은 곧 경이다[權卽是經].’라고 하였으니, 어째서입니까?” 선생님께서 답했다. “나는 늘 정자(程子)께서 이런 말을 할 필요가 없는데 쓸데없는 말을 했다고 생각해왔다. 경은 평상시[常]에 쓰는 도이고 권은 비상시[變]에 쓰는 도이니, 도는 전체를 포괄하는 것으로 경과 권을 관통한다. 정자처럼 말하면 혼란스러워진다. 이른바 경은 보통 사람들이나 학생들이 모두 능히 따를 수 있는 것이다. 그런데 권의 경우는 성현이 아니면 행할 수 없는 것이다.”461)

[19절]

어떤 이가 책을 가지고 와서 경과 권에 관해 묻자, 선생께서 다음과 같이 말하였다. “정자(程子)께서 본디 ‘권은 곧 경이다[權卽經也]’라고 말씀하셨는데, 사람들이 반드시 자세히 보아야 하니, 특히 이 항목은 대단히

禮也. 嫂溺援之以手者, 權也. 權與經豈容無辨. 但是伊川見漢儒只管言反經是權, 恐後世無忌憚者皆得借權以自飾, 因有此論耳. 然經畢竟是常, 權畢竟是變. 又問, 某欲以義字言權, 如何. 曰, 義者, 宜也. 權固是宜, 經獨不宜乎.

460) 問經權不同, 而程子云, 權卽經也. 曰, 固是不同, 經是萬世常行之道, 權是不得已而用之, 大概不可用時多. 又曰, 權是時中, 不中, 則無以爲權矣.

461) 或問, 反經合道之說, 程先生不取, 乃云, 不必說權, 權卽是經, 如何. 曰, 某常以爲程先生不必如此說, 是多說了. 經者, 道之常也. 權者, 道之變也. 道是箇統體, 貫乎經與權. 如程先生之說, 則鶻突了. 所謂經, 衆人與學者皆能循之. 至於權, 則非聖賢不能行也.

자세히 보아야 한다. 경은 만세에 이어 변치 않게 행하는 도이고, 권은 어쩔 수 없이 쓰는 것으로서 반드시 의(義)에 부합해야 한다. 예컨대 탕왕(湯王)이 걸왕(桀王)을 내쫓고, 무왕(武王)이 주왕(紂王)를 정벌하고, 이윤(伊尹)이 태갑(太甲)을 내친 것이 권이다. 만약 시시때때로 쓴다면 어떤 세상이 되겠는가."

어떤 이가 "권은 중(中)입니까?"라고 묻자, 선생께서 다음과 같이 말하였다. "한때의 중이니, 중이 아니면 권이 될 수 없다. 순 임금, 우 임금 이후 6~700년이 되어서야 비로소 탕왕이 있었고, 탕왕 이후 6~700년이 지나서야 비로소 무왕이 있었다. 권은 이처럼 논하기 매우 어렵기에 [『논어』에서] '함께 설 바가 있더라도 함께 권을 행할 수는 없다'고 하였으니, 권을 논할 수 있으려면 그 경지가 매우 높아야 한다."462)

[20절]

어떤 이가 경과 권의 뜻에 대해 묻자, 선생께서 말하였다. "『춘추공양전』에서 '경에 어긋나지만 도에 합치된다[反經合道]'는 것을 권이라고 하였으나, 이천 선생께서는 그것을 잘못됐다고 하셨다. 하지만 공평하게 보면 '경에는 어긋난다[反經]'는 표현 역시 그르지 않다. 가령 군신과 형제는 천지의 영원한 경으로서 변경할 수 없다. 그런데 탕왕(湯王)과 무왕(武王)이 각각 걸왕(桀王)과 주왕(紂王)을 처형한 일은 신하가 임금을 시해한 것이고, 주공(周公)이 관숙과 채숙을 처형한 일은 동생이 형을 살해한 것이니, 어찌 '경에 어긋남[反經]'이 아니겠는가? 다만 때가 그런 상황이라면 도리에 따라 마땅히 그렇게 했어야 하니, 비록 '경에는 어긋나나' 도리어 도리에는 맞다. 다만 경에 어긋나더라도 동시에 도리에 맞지 않으면 안 된다. 만약 도리에 맞았다면 경에 무슨 해가 되겠는가?" 또 다음과 같이 말하였다. "권에 부합한다는 것은 경이 그 가운데에 있다는 뜻이다."

---

462) 或有書來問經權, 先生曰, 程子固曰, 權卽經也. 人須著子細看, 此項大段要子細. 經是萬世常行之道, 權是不得已而用之, 須是合義也. 如湯放桀, 武王伐紂, 伊尹放太甲, 此是權也. 若日日時時用之, 則成甚世界了. 或雲, 權莫是中否. 曰, 是此一時之中. 不中, 則無以爲權矣. 然舜禹之後六七百年方有湯, 湯之後又六七百年方有武王. 權也是難說. 故夫子曰, 可與立, 未可與權. 到得可與權時節, 也是地位太煞高了也.

정보(正甫)가 “[文中子(王通의 자)가] ‘권과 의(義)가 거행되어야 황극이 서는 것이다.’라고 말했을 때 권과 의는 유사한 것 같습니다.”라고 하자, 선생께서 다음과 같이 말하였다. “의는 경과 권을 총괄할 수 있지만, 권과 나란히 비교할 수는 없다. 의리상 경을 지켜야 하면 경을 지키고 의리상 권을 써야 하면 권을 쓰니, 이것이 의가 경과 권을 총괄할 수 있다고 말하는 이유이다. 만약 권과 의를 함께 거론할 수 있다면 이 두 글자를 경과 비교하는 격이니, 응당 ‘경과 권이 거행되어야’라고 해야 옳다. 이천 선생께서 ‘의만이 비교할 수 있는 것이 없다’라고 말한 것과 ‘권이란 바로 경이다’라고 말한 것에는 약간의 차이가 있다. 모름지기 경과 권을 분별해야 할 경우에는 그 자체로 두 사물이 되지만, 권에 부합하는 경우에는 자연히 경과 다를 것이 없으니 이와 같이 말하는 것 또한 괜찮다.”463)

[21절]

“‘함께 설 수 있다[可與立].’라고 했는데, 선다는 것[立]은 무엇을 의미합니까?”라고 묻자, 선생께서 “선다는 것은 이처럼 정당한 도리를 분명하게 파악하여 사물에 미혹되지 않는 것이다.”라고 하였다. 또 다음과 같이 물었다. “정자께서 말씀하신 ‘권은 단지 경일 뿐이다[權只是經].’라는 말에 대해서, 선생께서는 ‘『맹자』에서 형수가 물에 빠지면 손을 써서 구해야 한다는 것을 예로 들면, 권과 경에는 응당 분별이 있다’라고 하셨습니다. 그러나 경은 일정한 도리이고, 권 역시 사안에 따라 중(中)에 맞는 것인데, 중(中)에 맞게 된 후에는 경(經)과 다르지 않은 것 아닙니까?” 이에 선생께서 다음과 같이 말하였다. “경은 늘 행하는 도리이고, 권은 저 늘 행하는 도리가 통하지 않는 부분에서 부득이하게 변통하는 도리이

463) 或問經與權之義. 曰, 公羊以反經合道爲權, 伊川以爲非. 若平看, 反經亦未爲不是. 且如君臣兄弟, 是天地之常經, 不可易者. 湯武之誅桀紂, 卻是以臣弑君. 周公之誅管蔡, 卻是以弟殺兄, 豈不是反經. 但時節到這裏, 道理當恁地做, 雖然反經, 卻自合道理. 但反經而不合道理, 則不可. 若合道理, 亦何害於經乎. 又曰, 合於權, 便是經在其中. 正甫謂, 權義擧而皇極立, 權義只相似. 曰, 義可以總括得經權, 不可將來對權. 義當守經, 則守經. 義當用權, 則用權, 所以謂義可以總括得經權. 若可權義並言, 如以兩字對一字, 當云經權擧乃可. 伊川曰, 惟義無對. 伊川所謂權便是經, 亦少分別. 須是分別經權自是兩物. 到得合於權, 便自與經無異, 如此說乃可.

다. 권은 중을 얻으면 경과 다름이 없으나, 필경 권은 잠시만 용인될 뿐 늘 용인될 수는 없다. 요순이 선양하고 탕왕과 무왕이 주벌한 것이 이것이 권이니, 어찌 일상적으로 행할 수 있겠는가. 성인의 이러한 뜻을 보건데, 필경 사람들이 '권'자를 쓰지 못하게 한 것이다. 학자들은 모름지기 마땅히 먼저 바른 도리를 이해해야 한다. 또한 조정에 올라서는, 군자와 소인을 변별하여 군자라면 나아가게 하고 소인이라면 내쳐야 하니, 이것이 바로 정당한 도리이다. 오늘날 사람들이 이를 이해하지 못하고, [권에만 의거하여] 도리어 소인이라고 모두 내칠 수 없다고들 말한다. 그러나 그들을 모두 방출해야 하니, 이처럼 하지 않으면 도리어 사람을 해치게 된다. 자고로 진정 이와 같은 방식으로 일을 처리하려 하는 자는 끝내 늘 행하는 도리를 그르다고 여길 것이니, 만약 군자와 소인이 항상 같이 나아간다면 되겠는가?"464)

[22절]

아부(亞夫)가 '함께 설 수 있으나, 함께 권을 행할 수는 없다[可與立, 未可與權].'는 구절에 관해 묻자, 선생께서 다음과 같이 말하였다. "한대 유자들은 '경에 어긋나지만 도에 합치된다[反經合道]'를 권이라고 말했고 이천선생께서는 '권이란 경이 미치지 못하는 바[權是經所不及者]'라고 하셨다. 권과 경은 본디 각각의 의미를 지니고 있으나 권을 논하면서 경과 완전히 동떨어지는 것은 옳지 않다. 권은 평상시에 쓸 수 있는 것이 아니다. 가령 사람이 병이 들었을 때 열병이 든 사람은 응당 해열제[敘藥]를 먹어야 하고, 냉병이 든 사람은 열 내는 약을 복용해야 한다. 이것이 평상시의 이치이다. 그런데 때로는 열병에 도리어 열 내는 약을 써서 그 병을 떨쳐내야 할 경우가 있고, 또 냉병에 도리어 해열제를 써서 그 병

464) 問, 可與立, 如何是立. 曰, 立是見得那正當底道理分明了, 不爲事物所遷惑. 又問, 程子謂權只是經, 先生謂, 以孟子援嫂之事例之, 則權與經亦當有辨. 莫是經是一定之理, 權則是隨事以取中. 旣是中, 則與經不異否. 曰, 經是常行道理. 權則是那常理行不得處, 不得已而有所通變底道理. 權得其中, 固是與經不異, 畢竟權則可暫而不可常. 如堯舜揖遜, 湯武征誅, 此是權也, 豈可常行乎. 觀聖人此意, 畢竟是未許人用權字. 學者須當先理會這正底道理. 且如朝廷之上, 辨別君子小人, 君子則進之, 小人則去之, 此便是正當底道理. 今人不去理會此, 卻說小人亦不可盡去, 須放他一路, 不爾, 反能害人. 自古固有以此而濟事者, 但終非可常行之理. 若是君子小人常常並進, 則豈可也.

을 떨쳐내야 할 경우가 있다. 이 모두는 통상적인 일은 아니지만, 반드시 그런 처방을 써야만 옳다. 털끝만한 차이라도 발생하면 사람을 죽이는 데에 이르지만, 그런 처방을 하지 않으면 위태롭게 된다. 만약 처방한 것이 옳았다면 그렇게 하지 않으면 안 되는 것이며, 이러한 약물을 반드시 사용해야 하는 것이다. 이미 사용해야만 하는 것이라면 이 권은 곧 경이 되는 것이다. 대체로 한대 유자들의 권에 관한 논의는 경을 벗어난 사태에 대한 논의이고, 이천 선생께서 권에 대해 논한 것은 권이 곧 경 속에 들어있음을 말한 것이다. 예컨대 주공(周公)이 관숙(管叔)과 채숙(蔡叔)을 처형한 일과 당 태종이 이건성(李建成)과 이원길(李元吉)을 살해한 일은, 혈육에 칼을 들이민 점은 똑같지만 살해한 까닭은 다르다. 대개 관숙과 채숙이 상(商)의 유민과 함께 왕실 전복을 모의했으니, 천하에 죄를 짓고 종묘에 죄를 지은 만큼 처형하지 않을 수 없었다. 태종의 경우는 분명히 천하를 찬탈한 것이다. 따라서 주공의 경우는 권이라고 하겠으나, 태종의 경우는 권이라고 할 수 없다. 맹자는 말하기를, '이윤(伊尹)과 같은 뜻이 있으면 괜찮지만, 이윤과 같은 뜻이 없으면 찬탈이다.'라고 하였다. 따라서 이윤의 경우에는 권이라고 할 수 있으나, 다른 사람의 경우는 그럴 수 없다. 권은 가장 쓰기 어려운 것이므로 성인께서도 드물게 언급하신 것이다. 본디 대현(大賢) 이상이 아니면, 이 도리는 이와 같아야 함을 통찰할 수 없다."[465]

[23절]

경과 권 두 글자를 논한 것에 대해 선생께서 다음과 같이 말씀하셨다.

---

465) 亞夫問, 可與立, 未可與權. 曰, 漢儒謂反經合道爲權. 伊川說, 權是經所不及者. 權與經固是兩義, 然論權而全離乎經, 則不是. 蓋權是不常用底物事. 如人之病, 熱病者當服敍藥, 冷病者當服熱藥, 此是常理. 然有時有熱病, 卻用熱藥去發他病者. 亦有冷病, 卻用冷藥去發他病者, 此皆是不可常論者. 然須是下得是方可. 若有毫釐之差, 便至於殺人, 不是則劇. 然若用得是, 便是少他不得, 便是合用這箇物事. 旣是合用, 此權也, 所以爲經也. 大抵漢儒說權, 是離了箇經說. 伊川說權, 便道權只在經裏面. 且如周公誅管蔡, 與唐太宗殺建成元吉, 其推刃於同氣者雖同, 而所以殺之者則異. 蓋管蔡與商之遺民謀危王室, 此是得罪於天下, 得罪於宗廟, 蓋不得不誅之也. 若太宗, 則分明是爭天下. 故周公可以謂之權, 而太宗不可謂之權. 孟子曰, 有伊尹之志則可, 無伊尹之志則簒也. 故在伊尹可以謂之權, 而在他人則不可也. 權是最難用底物事, 故聖人亦罕言之. 自非大賢以上, 自見得這道理合是恁地, 了不得也.

“한대 유자들처럼 권을 ‘경에 어긋나지만 도에 합치된다[反經合道]’라고 여기면 경과 권은 완전히 상반되니, 이를 이천 선생께서 비판한 점은 옳다. 그러나 이천 선생처럼 ‘권은 실제로 경에 어긋난 적이 없다’라고 말하면, 권과 경은 도리어 하나가 되어 거의 분별이 없어지고 마니, 그렇게 되면 안 된다. 권은 본디 경과 떨어져 있는 것이 아니니, ‘함께 설 수 있으나, 함께 권을 행할 수는 없다[可與立 未可與權].’는 것과 ‘맹자’에서 형수가 물에 빠지면 손을 써서 구한다는 일을 보면 매우 미세한 차이이지만 마땅히 구별이 있다.”

문위(文蔚)가 “경은 평상시에 행할 수 있는 도리이고, 권은 변화에 대처하는 행위입니까?”라고 묻자, 선생께서 “대략적으로 말한다면 그렇다. 정자의 말 가운데서 한 가지의 같고 다름을 분별해야만 보다 정밀해질 것이다.”라고 하였다.

또 문위가 “권이란 경의 용(用)이니, 즉 저울에는 많은 저울눈이 있는데 일정하여 바뀌지 않습니다. 권은 [저울추로서] 저울눈들 사이를 오가며 사물의 무게를 측정하여 경중이 꼭 맞게 합니다. 이것이 바로 경의 용(用)인 것입니다.”라고 하자, 선생께서 다음과 같이 말하였다. “이 또한 같지 않다. 대략적으로 모두 옳은 듯하지만 논쟁의 여지는 있다. 이천 선생께서 또 ‘권이란 경이 미치지 못하는 바[權是經所不及者]’라고 한 말씀이 모든 것을 설명하고 있다. 경이 하나의 대강이라면 권은 미묘하고 복잡한 부분이다. 가령 군주는 인하고 신하는 충성스럽고 아버지는 자애롭고 자식은 효성스러운 것, 이것이 경으로서 변치 않는 도이다. 이것이 어떻게 변할 수 있겠는가. 그 사이에 마땅히 다할 수 없는 것에서 모름지기 권을 쓰는 것이다. 권은 아주 미묘하고 복잡하고 세밀한 부분이니, 이치를 아주 정밀하게 통찰한 자가 아니라면 이를 알 수 없다. ‘함께 설 수 있다[可與立]’라는 것은 함께 경을 행할 수 있다는 뜻이다. 그러나 ‘함께 권을 행할 수는 없다[未可與權]’라는 것은 경과 권 사이에 작은 분별이 있다는 것을 아는 것이다. 장자(莊子)도 ‘작은 변화가 있었을 뿐 그들의 큰 법도를 잃은 것은 아니다.’라고 하지 않았던가.”

어떤 이가 “장자(莊子)가 말한 의도는 또한 별개의 것인 듯합니다.”라고

하자, 선생께서 “그의 생각 또한 대략적으로 말하자면 이와 같다. 그러나 그가 큰 법도[大常]에 관해 얼마나 깊이 생각했는지는 알 수 없다.”라고 하였다.466)

[24절]

경과 권의 구별에 대해 여러 사람들의 설이 합치하지 않자, 선생께서 다음과 같이 말하였다. “만약 권은 권이고, 경은 경이어서 서로 상관이 없다고 한다면, 물론 옳지 않다. 그러나 일에는 권을 써야 할 때가 있고, 경은 권을 통해 시행되어야 할 때가 있으므로 권이 곧 경이라고 설명하면 권과 경은 전혀 분별이 없어지고 만다. 공자가 말한 ‘함께 설 수 있으나, 함께 권을 행할 수는 없다[可與立 未可與權]’라는 것과 맹자가 말한 ‘형수가 물에 빠졌을 때 손으로 건져내는 것’이라는 말을 보면, 권과 경은 차이가 있음에 틀림없다. 차이가 있더라도 권은 실제로 경의 범위를 벗어나지는 않는다. 여기서 문제되는 것은 털끝만한 차이로, 여러 공들이 마음으로 소홀히 하고 자세하기 들여다보지 않았기 때문이다. 이천 선생께서 ‘권은 단지 경일 뿐이다[權只是經]’라고 한 말은 미진한 것 같다. 귀산(龜山) 양시(楊時)가 ‘권은 경이 미치지 못하는 영역이다[權者經之所不及]’라고 한 말이 도리어 좋다. 경이란 다만 대법을 보존한 정당한 도리이나, 미묘하고 복잡한 부분은 본디 경이 완전히 포괄할 수 없다. 이른바 권이란 미묘하고 복잡하여 그 합당함을 곡진히 표출함으로써 경이 미처 따라가지 못한 부분을 완성할 따름이다. 『맹자집』에서 ‘中에서 귀한 것은 권이다’라는 것은 권이 바로 경의 긴요하고 오묘한 부분이라는 점을 말한 것이다. 한대 유자들이 말한 ‘경에 어긋나지만 도에 합치된다[反經合

466) 因論經權二字, 曰, 漢儒謂權者, 反經合道, 卻是權與經全然相反. 伊川非之, 是矣. 然卻又曰其實未嘗反經, 權與經又卻是一箇, 略無分別. 恐如此又不得. 權固不離於經, 看可與立, 未可與權, 及孟子嫂溺援之以手事, 毫釐之間, 亦當有辨. 文蔚曰, 經是常行之理, 權是適變處. 曰, 大綱說, 固是如此. 要就程子說中分別一箇異同, 須更精微. 文蔚曰, 權只是經之用. 且如稱衡有許多星兩, 一定而不可易. 權往來稱物, 使輕重恰好, 此便是經之用. 曰, 亦不相似. 大綱都是, 只爭些子. 伊川又云, 權是經所不及者. 此說方盡. 經只是一箇大綱, 權是那精微曲折處. 且如君仁臣忠, 父慈子孝, 此是經常之道, 如何動得. 其間有該不盡處, 須是用權. 權卽細密, 非見理大段精審, 不能識此. 可與立, 便是可與經, 卻未可與權, 此見經權毫釐之間分別處. 莊子曰, 小變而不失其大常. 或曰, 莊子意思又別. 曰, 他大概亦是如此, 但未知他將甚做大常.

道]'라는 주장은 그다지 병폐가 없다. 일에도 '경에 어긋나는' 시기가 있으니, 다만 모든 일마다 '경에 어긋나도' 된다고 여기면 안 되고, 또 '경에 어긋나면' 절대 안 된다고 여겨도 안 된다. 예컨대 임금은 명령하고 신하는 복종하며, 아버지는 자애롭고 자식은 효도하는 것이 경이니, 군신부자가 모두 이렇게 할 수 있으면 물론 좋다. 그러나 일은 반드시 부득이한 부분이 있기 마련이고, 경을 행할 수 없을 때는 다만 경에 어긋날 수밖에 없는데, 경이 여전히 경을 벗어난 것은 아니니, 권보다 귀중한 이유이다. 공자가 '함께 설 수 있으나, 함께 권을 행할 수는 없다[可與立未可與權]'라고 말했을 때 '서는 것[立]'이 곧 경이다. '함께 설 수 있다[可與立].'라는 것은 경을 수호하는 것으로 잡아서 설 바가 있는 것인데, 도리어 '함께 권을 행할 수는 없다[未可與權].'라고 하였다. 이로 본다면, 권은 경의 오묘하고 세밀한 부분이니, 도리에 정밀하고 투철하며 정통한 사람이 아니라면 권을 논할 수 없다."

또 다음과 같이 말하였다. "장자(莊子)가 '작은 변화가 있었을 뿐 그들의 큰 법도를 잃은 것은 아니다.'라고 하였으니, 이것이 바로 경과 권의 분별이다."

어떤 이가 "장자(莊子)가 말한 의도는 또한 별개의 것인 듯합니다."라고 하자, 선생께서 "그의 생각 또한 대략적으로 말하자면 이와 같다. 그러나 그가 큰 법도[大常]에 관해 얼마나 깊이 생각했는지는 알 수 없다."라고 하였다.

또 다음과 같이 말하였다. "사태에는 완급이 있고 리에는 대소가 있다. 이러한 경우는 모두 권으로 헤아려야 한다."

문(們)이 물었다. "[『맹자』의] '자막(子莫)이 중(中)을 잡았다.'라고 한 데에 정자(程子)은 '경은 곧 권이다'라고 해설하였는데, 그렇다면 '권'자는 바다처럼 너무 넓은 의미를 가지게 됩니다. 이를테면 '시의적절한 조치[時措之宜]'라고 하는 것은 일마다 자연스러운 중이 있으니, 그렇다면 일마다 권을 쓴다는 말과 같습니다. 하지만 맹자가 형수가 물에 빠졌을 때는 손으로 구해야 한다고 말할 때의 '권'자는 모름지기 분별이 있습니다." 이에 선생께서 다음과 같이 말하였다. "'집중무권(執中無權)'의 '권'

자는 조금 가벼워 이처럼 말해도 괜찮다. 하지만 형수가 물에 빠졌을 때는 손으로 구해야 한다고 말할 때의 '권'자는 무거우니 또한 깊고 얕음이 있는 것이다.

[25절]

"이천 선생께서 말씀하신 '권은 단지 경일 뿐이다[權只是經].'라는 말은 무슨 뜻입니까?"라고 묻자, 선생께서 다음과 같이 말하였다. "정자(程子)의 설은 의외로 애매하다. 한대 유자들이 권에 관한 말한 것은 오히려 저절로 파악이 된다. 이천 선생의 주장을 이해한 사람은 권 역시 상리(常理)임을 알지만, 이해하지 못한 사람은 경과 권을 도리어 혼동하게 된다. 내가 말한 것은 정자의 설과 다른 것이 아니니, 다만 정자의 학설과 나의 학설이 다른 점은 경은 경이고 권은 권이라는 것이다. 이를테면 '겨울에는 따듯한 물을 마시고 여름에는 찬물을 마신다'는 것이 이것이 경이다. 하늘이 기가 변하여 겨울에 찬물을 마시고 여름에 따듯한 물을 마셔야 하는 경우 이것이 권이다. 권은 경을 행하는 것이 불가능할 때 국한되는 경우에만 행할 수 있다. 그러나 이전처럼 하는 것이 상리(常理)이니 시시때때로 사용해서는 안 된다. 예컨대 [『맹자』에서] '순 임금이 부모에 고하지 않고 아내를 얻은 일'이 어찌 괴이하고 그릇된 일이 아니겠는가? 그러나 맹자가 보기에 그때는 마땅히 그렇게 해야 했다. 만약 모든 사람들로 하여금 부모에 고하지 않고 아내를 얻게 한다면, 어찌 대륜을 어지럽히는 것이 아니겠는가? 따라서 늘 쓸 수는 없는 것이다."467)

[26절]

경과 권에 관해 묻자, 선생께서 다음과 같이 말하였다. "예컨대 '겨울에는 따뜻한 물을 마시고, 여름에는 냉수를 마시는 것'이 경이다. 때로 이

467) 問, 伊川謂權只是經, 如何. 曰, 程子說得卻不活絡. 如漢儒之說權, 卻自曉然. 曉得程子說底, 得知權也是常理. 曉不得他說底, 經權卻鶻突了. 某之說, 非是異程子之說, 只是須與他分別, 經是經, 權是權. 且如冬日則飮湯, 夏日則飮水, 此是經也. 有時天之氣變, 則冬日須著飮水, 夏日須著飮湯, 此是權也. 權是礙著經行不得處, 方使用得, 然卻依前是常理, 只是不可數數用. 如舜不告而娶, 豈不是怪差事. 以孟子觀之, 那時合如此處. 然使人人不告而娶, 豈不亂大倫?所以不可常用.

렇게 하기 어려운 상황이 되어 겨울에 냉수를 마시고 여름에 따뜻한 물을 마셔야 하는데, 이것이 권이다. 여기서 앞서 나온 내용처럼 하는 것이 경이지만 경은 일상적인 이치이고, 권은 경이 통하지 못할 때가 되어야 권을 쓸 수 있다. 그러나 어떠한 상황에 처해서는 여전히 상리(常理)에 속한다. 예컨대 '순 임금이 부모에 고하지 않고 아내를 얻은 일'이 어찌 괴이한 일이 아니겠는가? 맹자가 보기에 이 역시 상리(常理)이나, 늘 쓸 수는 없는 것이다. 만약 모든 사람에게 부모에 고하지 않고 아내를 얻도록 한다면, 대륜이 모두 무너질 것이다. 탕왕과 무왕의 일로 미루어 생각해보라. 이천 선생이 '권은 단지 경이다[權卻是經].'라고 한 말이 도리어 유연성이 없어 융통성이 사라지게 된다. 나의 주장은 이천 선생의 말과 다르지 않지만 선생의 설과 확실히 구별해야 하니, 경은 경이고 권은 권이다. 이를테면 한대 유자들의 말들이 오히려 경과 권이 눈앞에 있는 것처럼 분명하다. 이천 선생의 주장을 이해한 사람은 권 역시 (常理)임을 알지만, 이해하지 못한 사람은 도리어 혼동하게 된다. 이를테면 『주역(周易)』 대과괘(大過卦)의 전(傳)에서 '도는 중(中) 아님이 없고, 늘 변치 않는다.'라고 말한 것은 성인에게는 작은 지나침은 있을 수 있으나 큰 지나침은 없다는 말이다. 나는 이처럼 말할 필요는 없다고 생각한다. 성인이 이미 큰 큰 지나침이 있다고 말했다면 다만 이런 일이 있는 것이니, 비록 '큰 지나침이라고 하더라도 변치 않는 이치'라고 말한 것을 바로 알 수 있는 것이다. [『춘추(春秋)』 성공(成公) 18년 조에] 진(晉)의 주포(州蒲)가 신하들에게 시해당한 고사[468]를 들어 말하자면, 예전에 나는 문정(文定, 호안국(胡安國)의 시호)의 해설을 이해하지 못하였다. 후에 그의 손자인 백봉(伯逢, 호대원(胡大原)의 자)에게 이에 관해 물어보았는데, 그는 이 대목에 대해 의견이 있었으나 [그 생각을] 말하는 것을 어려워했다. 이를테면 『춘추좌씨전(春秋左氏傳)』에서 좌씨(左氏)가 '진(晉)의

468) 진(晉) 여공(厲公)[州蒲]에게 총애받던 서동(胥童)이 여공을 부추겨 자신의 일파인 이양오(夷羊五), 장어교(長魚矯) 등과 함께 당시 권세가 극성하였던 삼극(三郤) 즉, 극기(郤錡), 극주(郤犨), 극지(郤至)를 제거하였다. 후에 장어교(長魚矯)가 여공에게 난서(欒書)와 순언(荀偃)[中行偃]까지 죽일 것을 청하였으나 거절당했다. 그러나 이에 두려움을 느낀 난서(欒書)와 중행언(中行偃)이 대부 정활(程滑)을 보내 여공을 시해하였다.(『春秋左氏傳』 成公 17·18년조; 『國語』「晉語」에 등장하는 사건이다.)

군주가 무도하다'라고 해설한 것[469], '여공(厲公)에게 진실로 죄가 있으니, 바로 폐하는 것이 가하다.'라고 한 것, '난서(欒書)와 중행언(中行偃)이 군주를 그 자리에서 바로 시해한 것은 옳지 않다.'라고 한 것에 있어서 결국 여공(厲公)에게 죄가 있기 때문에 [난서와 중행언의 행동에도 잘못이 있다고] 말하기가 어려웠던 것이다. 후에 이 뜻을 깨달은 바가 있었다."[470]

[27절]

"'함께 설 수 있으나, 함께 권을 행할 수는 없다[可與立 未可與權]'라는 구절에서 '권'자는 보면 두 종류가 있습니다. 이천(伊川) 선생께서는 '권은 단지 경일 뿐이다[權只是經].'이라고 말했는데, 대개 매일의 사사건건 경중을 헤아려 처리하는 것이 권이니, 권이면서 경과 떨어져 있지 않다는 것입니다. 만약 요순의 선양과 탕왕과 무왕의 축출과 주벌과 같은 일을 논하자면 이 또한 권이지만, '경에 어긋나지만 도에 합치된다[反經合道]'라고 말할 때의 권인 것 같습니다."라고 묻자, 선생께서 다음과 같이 말하였다. "두 용례의 권은 비슷하지만 작은 차이가 있을 뿐이다. 요순의 선양은 양보의 일종이며, 다른 사람에게 물 한 대야를 건네는 것 또한 양보의 일종이다. 탕왕과 무왕의 축출과 주벌은 일종의 다툼이고, 작은 땅을 가지고 싸우는 것 또한 다툼의 일종이다. 소강절의 시에서 '당우(唐虞)의 옥백에는 보랏빛 연광이요, 탕무(湯武)의 간과에는 풀빛이 무성해라'라고 말한 것처럼 크고 작음이 같지 않은 것이다. 소강절의 시에서

469) 『春秋左氏傳』 成公 18년, "晉弑其君州蒲" 대목에 대해 좌구명(左丘明)이 "신하라 칭하지 않은 것은 임금이 무도하기 때문이다[不稱臣 君無道]."라고 해석한 것을 가리킨다.

470) 問經權, 曰, '冬日則飮湯, 夏日則飮水, 此是經也. 有時行不得處, 冬日須飮水, 夏日則飮湯, 此是權也. 此又依前是經. 但經是可常之理, 權是礙著經行不得處, 方始用權. 然當那時卻是常理. 如舜不告而娶, 是箇怪差底事. 然以孟子觀之, 卻也是常理. 只是不可常用. 如人人不告而娶, 大倫都亂了. 因推說湯武事. 伊川說權卻是經, 卻說得死了, 不活. 如某說, 非是異伊川說, 卽是須爲他分別, 經是經, 權是權. 如漢儒反經之說, 卻經權曉然在眼前. 伊川說, 曉得底卻知得權也是常理, 曉不得底卻鶻突了. 如大過卦說, 道無不中, 無不常. 聖人有小過, 無大過. 某謂不須恁地說, 聖人旣說有大過, 直是有此事. 但云大過亦是常理, 則得. 因擧晉州蒲事, 云, 某舊不曉文定之意. 後以問其孫伯逢. 他言此處有意思, 但難說出. 如左氏分明有稱晉君無道之說. 厲公信有罪, 但廢之可也. 欒書中行偃直殺之則不是. 然畢竟厲公有罪, 故難說出. 後必有曉此意者.

‘요부는 시읊기를 좋아하는 사람이 아니다’가 바로 이와 같은 뜻을 표현한 것이다. 이천 선생께서 말한 경과 권은 경이 더 큰 것으로 권을 포함하니, 이런 설명은 좋다. 그러나 성인께서 ‘함께 설 수 있으나, 함께 권을 행할 수는 없다[可與立 未可與權].’이라고 말씀하신 것에 의하면, 경은 그 스스로 경이며 권은 그 스스로 권이다. 이천 선생의 말대로라면, 권이라는 글자는 쓸모가 없어질 것이다. 다만 권에 해당하더라도 여전히 경에서 벗어난 것이 아니니, 권은 다만 경의 변화일 뿐이다. 이는 마치, 겨울에는 불을 쬐어야 하지만 갑자기 날씨가 몹시 더워지면 당연히 부채를 부쳐야 하는 것과 같으니, 이것이 바로 ‘경에 어긋나는 것[反經]’이다. 지금은 공자의 설을 이해하고 또한 이천 선생의 설을 이해해야 비로소 알 수 있게 될 것이다. 만일 하나의 설이라고 여긴다면, 이는 마치 두 다리를 동시에 나란히 움직여 도리어 걸을 수 없는 것과 같다. 모름지기 [經과 權은] 두 다리와 같으며, 비록 그것이 각각 두 개의 다리이긴 하지만 본래부터 하나의 다리인 것이다.” 또 다음과 같이 말하였다. “만약 대성현이 아닌 일반인이 권을 쓰게 되면, 약간만 착오가 있어도 쉽게 잘못될 수 있다.”471)

[28절]

공보(恭父)가 ‘함께 설 수 있으나, 함께 권을 행할 수는 없다[可與立 未可與權].’에 대해 묻자, 선생께서 다음과 같이 말하였다. “‘함께 설 수 있다[可與立].’라는 말은 평상시[常]의 일에 대처할 수 있는 것이며, ‘함께 권을 행할 수 있다[可與權].’이란 비상시[變]의 일에 대처할 수 있는 것이다. 비록 비상시에 처하더라도 평상의 일로써 처리한다는 그 뜻은 『주역

471) 問, 可與立, 未可與權, 看來權字亦有兩樣. 伊川以權只是經, 蓋每日事事物物上稱量箇輕重處置, 此權也, 權而不離乎經也. 若論堯舜禪遜, 湯武放伐, 此又是大底權, 是所謂反經合道者也. 曰, 只一般, 但有小大之異耳. 如堯舜之禪遜是遜, 與人遜一盆水也是遜, 湯武放伐是爭, 爭一箇彈丸也是爭. 康節詩所謂‘唐虞玉帛煙光紫, 湯武干戈草色萋, 大小不同而已矣. 堯夫非是愛吟詩, 正此意也. 伊川說經權字, 將經做箇大底物事, 經卻包得那箇權, 此說本好. 只是據聖人說可與立, 未可與權, 須是還他是兩箇字, 經自是經, 權自是權. 若如伊川說, 便用廢了那權字始得. 只是雖是權, 依舊不離那經, 權只是經之變. 如冬日須向火, 忽然一日大熱, 須著使扇, 這便是反經. 今須是曉得孔子說, 又曉伊川之說, 方得. 若相把做一說, 如兩脚相併, 便行不得. 須還他是兩隻脚, 雖是兩隻, 依舊是脚. 又曰, 若不是大聖賢用權, 少間出入, 便易得走作.

(周易)』「계사전(繫辭傳)」에 '정(井)으로써 의(義)를 분별하고, 손(巽)으로써 권을 행한다'에 있다. 여기에서 말한 의와 권은 그 뜻이 서로 다르다. 한대 유자들은 권을 '경에 어긋나지만 도에 합치된다[反經合道].'라고 해설했는데, 이는 다만 『논어』에서 다음 장의 '편기반의(偏其反而)'까지를 이어지는 한 장으로 보았기 때문에 이 같은 설이 끊임없이 이어져 내려왔다. 또 역대의 주석 중에서 선유들의 설을 살펴보면 '편기반의(偏其反而)' 구절과 잇지 않은 경우가 없었다. 범순부[범조우(范祖禹)]의 해설과 소씨[소식(蘇軾)]의 설 만이 이와 같지 않아서 '당채지화(唐棣之華)'부터를 다른 한 장으로 구분하였다. 정자(程子)가 한대 유자들의 설을 틀렸다고 말한 것은 진실로 이와 같은 것이다. 요컨대 '경에 어긋나지만 도에 합치된다[反經合道]'는 말도 자세히 생각하면 통한다. (기록자의 주석: '권'자와 '경'자를 상대적으로 말한 것을 따라야 권을 말할 때 비상시[변]에 오히려 그렇게 하는 것이되니, '어긋난다[反]'고 해야 옳다.) 그러나 [권이] 비록 경에는 반대되지만 도에는 어그러지지 않으니, 경과는 같지 않지만 도라는 관점에서는 하나이다. 이를 통해 이천 선생의 설을 이해한다면, 단연코 경은 그 자체로 경이고 권 또한 경이며 한대 유자들의 '경에 어긋난다[反經]'의 설은 틀린 것이다. [이천 선생의] 이 설이 [경과 권에 대해] 알지 못한다고 할 수는 없다. 그러나 세밀하게 추론해 들어가면 그 말('반경합도'의 설) 또한 해가 없으니, 이 설 또한 알지 못한다고 말할 수는 없다. '의(義)' 자는 함의가 커서 그 자체로 경과 권을 포함하며 그 자체로 경과 권의 분기점이다. 만약 일이 이처럼 처리되어야 하고 일정한 원칙이 이와 같다면, 이는 진실로 경이다. 만약 일이 이처럼 처리되어야 하면, 또한 의리상 마땅히 일정한 법칙을 지켜야 한다. 만약 일이 이처럼 처리되어야 하지만 일정한 법칙으로 이렇게 처리해야 한다는 것을 바꾸어야 하는 경우라면, 이는 진실로 권이다. 만약 그렇게 된다면 역시 의리상 마땅히 변통해야 할 것이다. 문중자(文中子, 왕통(王通)의 자)가 말한 '권과 의가 거행되어야 황극이 세워진다'라는 말을 '경과 권이 거행되어야'라고 하면 문제가 없을 것이다. 지금 '권과 의가 거행된다'라고 하는 것에서 '의'자를 쓸 수 없다. 어째서인가? 도리어 의를 내세

워 권에 해당시켰기 때문이다. 경 그 자체가 의이며, 권 역시 의이며, '의(義)'자가 경과 권을 겸하여 사용되는 것을 알지 못하는 것이다. 만약 의를 경과 비교한다면, 이는 한 개의 보따리에 두 개의 사물을 담아 하나의 물건이 되도록 하는 것과 흡사하다."

행부(行夫)가 "경은 곧 권이라는 말씀인지요."라고 하자, 선생께서 다음과 같이 답하였다. "경이 곧 권이라는 말이 아니라 경은 그 자체로 경이요, 권은 그 자체로 권이라는 뜻이다. 다만 경에 어긋나지만 도에 부합하게 되는 것이 경을 위배하는 것은 아니라는 말이다. 이는 사람이 두 다리가 거의 같은 모양이지만, 왼쪽 다리는 그 자체로 왼쪽 다리이며, 오른쪽 다리 또한 그 자체로 오른쪽 다리여서 걷고자 할 때는 반드시 한쪽 다리가 앞서며 다른 쪽 다리가 뒤따라서 엇갈려가야만 비로소 걸을 수 있는 것과 같다. 왼쪽 다리를 오른쪽 다리라고 불러서도 안 되며, 오른쪽 다리를 왼쪽 다리라고 불러서도 안 된다. 『주역(周易)』「계사전(繫辭傳)」에서 이미 '정(井)으로써 의(義)를 분별한다.'라고 하였으며, 또 '정(井)은 그 자리에 있으면서 옮긴다.'라고 하였다. 우물[井]은 움직일 수 없는 사물이나, 그 안에 있는 물은 긷는 대로 따라 움직일 수 있다. 이는 도의 정체(正體)가 일정하게 정해져 있지만, 일에 따라 알맞게 처리하는 것이 부당한 일은 아닌 것과 같다. 이것이 '정(井)으로써 의(義)를 분별한다.'라고 하였으며, 또 '정(井)은 그 자리에 있으면서 옮긴다.'라고 말한 까닭이다."472)

---

472) 恭父問可與立, 未可與權. 曰, 可與立者, 能處置得常事. 可與權者, 卽能處置得變事. 雖是處變事, 而所謂處置常事, 意思只在井以辨義, 巽以行權. 此說義與權自不同. 漢儒有反經之說, 只緣將論語下文偏其反而誤作一章解, 故其說相承曼衍. 且看集義中諸儒之說, 莫不連下文. 獨是范純夫不如此說, 蘇氏亦不如此說, 自以唐棣之華爲下截. 程子所說漢儒之誤, 固是如此. 要之, 反經合道一句, 細思之亦通. (緣權字與經字對說. 纔說權, 便是變卻那箇, 須謂之反可也) 然雖是反那經, 卻不悖於道. 雖與經不同, 而其道一也. 因知道伊川之說, 斷然經自是經, 權亦是經, 漢儒反經之說不是. 此說不可不知. 然細與推考, 其言亦無害, 此說亦不可不知. 義字大, 自包得經與權, 自在經與權過接處. 如事合當如此區處, 是常法如此, 固是經. 若合當如此, 亦是義當守其常. 事合當如此區處, 卻變了常法恁地區處, 固是權. 若合當恁地, 亦是義當通其變. 文中子云, 權義擧而皇極立. 若云經·權擧, 則無害. 今云權義擧, 則義字下不得. 何故. 卻是將義來當權. 不知經自是義, 權亦是義, 義字兼經權而用之. 若以義對經, 恰似將一箇包兩物之物, 對著包一物之物. 行夫云, 經便是權. 曰, 不是說經便是權. 經自是經, 權自是權. 但是雖反經而能合道, 卻無背於經. 如人兩脚相似, 左脚自是左脚, 右脚自是右脚, 行時須一脚先, 一脚後, 相待而行, 方始行得. 不可將

Abstract

The Theories of *Quan* in Confucian Ethical Thought

- focusing on Zhu Xi, Ito Jinsai, Dai Zhen -

Hwang, Insok

Department of Ethics Education

The Graduate School

Seoul National University

This dissertation aims to systematize the Confucian thinkers' complex question and responses to the realistic application of moral norms by diachronically studying the theories of Quan(權) in Confucian ethical thought. The existing scholarship on Quan tends to simplify the confucian thinkers' questions on the theories of Quan as a correlation between moral norms and moral expediency, that is, the theories of Jingquan(經權). However, this trend needs to be reconsidered when expanding the scope of analysis from Zhu Xi's theories of Quan, which is the focus of the existing literature, to Ito Jinsai and Dai Zhen's theories of Quan. The theories of Quan, which require sophisticated questioning and response are meaningful because

---

左脚便喚做右脚, 右脚便喚做左脚. 繫辭旣說井以辨義, 又說井居其所而遷. 井是不可動底物事, 水卻可隨所汲而往. 如道之正體卻一定於此, 而隨事制宜, 自莫不當. 所以說井以辨義, 又云, 井居其所而遷.

they reaffirm the practicality of Confucian ethics, that is, they inform contemporary ethical decisions and moral education.

Etymologically, Quan in the *Analects* and the *Mencius* means "weighing". Confucian thinkers expounded the theories of Quan in the form of annotations and commentaries on the references to Quan in *Analects* and *Mencius*. These references were the beginnings of the theories of Quan, and also crucial triggers for the ramification of the theories of Quan in subsequent generations. In the *Analects*, Quan refers to the competence in creatively transforming Li(禮). In the *Mencius*, Meng Zi associates Quan with the competence in the mean (時中), As well as, the conflict between moral norms. As a result, Meng Zi expanded the theme of Quan.

On the Question of how moral norms can be practically applied, Zhu Xi's theories of Quan sets the conflict between moral norms as a major problem. As revealed in his argument with Chen Liang, Zhu Xi's theories of Quan is based on moral motivism. In turn, his theories of Quan systematically synthesizes the Han Dynasty Confucian thinkers' and Cheng Yi's theories of Quan, criticizing social convention that advocate reckless consequentialism in the name of Quan, and admitting the violation of specific moral norms for a higher moral purpose in exceptional circumstances. That's why Zhu Xi strictly defines who is eligible to exercise Quan and in what situation one can do so. He recognizes the difficulty in clarifying the conflict between moral norms through the his basic stance on the theories of Liqi(理氣), and explains that Quan is an unusual aspect of Li(理). Although Zhu Xi identifies Quan and the mean, his theories of Quan, which presupposes that normal and exceptional situations are distinct, does not conform to the question of the mean. Also, Zhu Xi's theories of Quan does not value daily moral judgement because of his

rigid requirements for exercise of Quan.

Ito Jinsai and Dai Zhen commonly deny Zhu Xi's metaphysics of morals and value actual relationships between humans and their natural desires and emotions. Their theories of Quan are also parts of this philosophical project. They reinterpret Quan as foundational principle of moral practice, not as an expedient. Concernign the practical application of moral norms, Ito Jinsai's theories of Quan set as a major problem the existence of the Other, who are not reduced to a common human nature. While paying attention to diverse situational context, Ito Jinsai insists that one should apply moral norms that are appropriate for the particular circumstances of the Other. Dai Zhen's theories of Quan set as a major problem the situation in which natural desires and emotions are neglected when compulsively applying moral norms. In turn, he criticizes that the doctrine of Zhu Xi is incapable of exercising Quan. Dai Zhen emphasizes that desires can be harmoniously and mutually satisfied by learning and practicing external Li(禮).

The theories of Quan(權) in Confucian ethical thought can be classified based on the Confucian thinkers' questioning and valuing of Quan, and their characteristics can be clearly distinguished through a mutual comparison. By presenting a comprehensive structure of the theories of Quan in Confucian ethical thought, we can provide an effective learning of the theories of Quan in the context of moral education. School curriculums of moral education treat narrowly the problems related to the practical application of moral norms. If the discussion of the theories of Quan is introduced here, students' understanding and exploration of the difficulty of moral practice can be expanded. This is also in line with the fundamental goal of moral education. In addition, if the theories of Quan is introduced in the

current Confucian ethical thought, which concentrates on the theories of heart-mind(心性) and self-cultivation(修養), they can highlight the practical aspect of Confucian ethical thought, which emphasize the flexibility of applying moral norms to a specific situation or context.

keywords : Zhu Xi, Ito Jinsai, Dai Zhen, Quan, the mean
Student Number **: 2018-33023**