

退溪思想과 正義**

金 秉 圭*

• 目 次 •

- | | |
|------------------|---------------------|
| I. 儒敎의 理念과 正義 | 2. 西洋의 正義論과 退溪의 正義論 |
| II. 退溪思想과 正義 | III. 結 論 |
| 1. 退溪思想에 있어서의 正義 | |

I. 儒敎의 理念과 正義

유학은 공자에 의하여 성립한 당초부터 자기를 닦고 사람을 다스리는 도덕주의의 敎學이었다. 그리고 그 도덕은 「孝悌는 仁의 基本」이라고 하듯이, 가족주의의 도덕이며, 그것을 확대함으로써 수립한 국가사회질서의 이념은 결국 오륜을 질서의 원리로 하고 오상을 주요한 덕목으로 내걸고 仁君을 백성의 부모로서 모시는, 가족의 擬制로서의 국가사회가 되었던 것이다. 그러므로 거기에서는 가족 및 그 禮가 국가 및 그 질서의 基體임과 동시에 이념이기도 하다.

유학을 이해하기 위하여는 그것을 대성한 남송의 朱熹에 대한 연구가 있어야 한다. 주자의 학문은 광대하여 요약하여 말할 수는 어렵지만, 극히 간단하게 말하자면 다음과 같이 말할 수 있다. 그는 자기의 학문의 自得과정을 말하고 있다. 주자의 집 양쪽에는 좁은 방이 있었는데,

* 동아대학교 법학과 명예교수

** 동아대 石堂 傳統 文化研究院 「石堂論叢」 제10호, (1985) 게재논문

한가한 날은 그 안에서 默坐하여 독서하였으며, 왼쪽은 敬齋라 이름하고 오른쪽은 義齋라 이름하였다.

「周易을 읽고 두 가지 말을 얻은 것은, 敬以直內와 義以方外이며, 학문하는 큰 要領은 이와 바꿀 것이 없다고 여겼으나, 힘쓸 수 있는 방법을 알지 못하였다. 중용을 읽고 修道의 가르침을 논한 것을 보니, 반드시 戒愼恐懼를 시초로 삼아야만 持敬하는 근본을 얻으며, 또 대학을 읽고 明德의 차례를 논한 것을 보니 반드시 格物致知를 먼저 하여야만 明義의 단서를 얻을 수 있었다. 이미 본 두 가지의 공효는 一動一靜이 서로 用으로 되는 것이며, 또 周子の 太極의 논에 합쳐야만 천하의 理가 幽明鉅細와 遠近淺深이 일관하지 않는 것이 없다는 것을 알고 玩味하고 즐겨워서, 죽히 내가 종신토록 해도 싫지 않았으니, 또한 밖으로 사모할 겨를이 어찌 있었겠는가.」¹⁾

이에 의하면 주자는 먼저 위학의 요령을 가장 단적으로 나타낸 말로서 易의 坤의 文言傳에 나오는 「敬以直內, 義以方外」를 들고 있다. 그리고 이 敬義內外二端을 수양하는 공부를 나타내는 말로서, 중용의 「戒愼恐懼」와 대학의 「格物致知」를 들고 있다.

이리하여 주자는 易·中庸·大學·太極圖說이 함축하는 말의 정신을 종합함으로써 참된 학문을 체득했다고 하는데, 그 학문은 요컨대 「敬以直內, 義以方外」로서 어디까지나 직접으로 자기의 몸을 닦는 학문이다. 물론 자기를 닦음과 동시에 사람을 다스려 그리고 나아가 천하를 經綸하는 것이 유학일반의 목적이지만, 그 방법으로써 대학에서 말하듯이 먼저 자기를 닦는 것이 기본이며, 그것을 확충함으로써 점차로 齊家하고 治國하여 平天下할 수가 있는 것이다. 또한 모든 것의 기본인 수신

1) 熹嘗讀易, 而得其兩言, 曰, 敬以直內, 義以方外, 以爲, 爲學之要, 無以易此, 而未知其所以用力之方也, 及讀中庸, 見其所論脩道之教, 而必以戒愼恐懼爲始, 然後得夫所以持敬之本, 又讀大學見其所論明德之序, 而必以格物致知爲先, 然後得夫所以明義之端, 既而觀夫二者之功, 一動一靜, 交相爲用, 又有合乎周子太極之論, 然後又知天下之理, 幽明鉅細, 遠近淺深, 無不貫乎一者, 樂而玩之, 固足以終吾身而不厭, 又何暇夫外慕哉(朱子文集 卷78, 名堂室記).

에서도 그 방법으로서는 격물치지에 의하여 誠意를 기르고 성의에 의하여 마음을 바르게 하여 正心에 의하여 몸을 닦는다는 정연한 방법이 섰던 것이다.

퇴계는 선조에게 올린 聖學十圖筭에서 말한다. 「道는 넓고 넓으니 어디에서 착수할 것이며, 古訓은 천만 가지이니 어디에서 들어갈 것입니까. 성학에는 큰 단서가 있고, 心法에는 지극한 요령이 있습니다.」²⁾

이는 성왕이 되기 위한 공부에만 해당하는 것이 아니라, 학문을 하는 사람은 학문하는 단서와 요령을 알아야 함을 말하고 있는 것이다. 그리하여 白鹿洞規에서도 「規約의 窮理와 力行은 다 五倫에 근본하고 있다.」³⁾고 하고 있다. 그리하여 敎學의 목적은 「彝倫에 근본하여 이치를 궁구하고 행함에 힘써 心法の 절실하고 요긴한 곳을 얻는다.」⁴⁾고 하고 있다.

퇴계는 修己의 방법으로서 마음을 함양하는 「存心」의 공부를 강조하고 나아가 그것을 治人の 근본이라고 생각하고 있다. 따라서 그것은 먼저 자기의 덕을 닦고 나아가 국가에 이바지하려는데 있다.

「義」는 「正義」의 유교적인 고전적인 용어로 볼 수 있다. 사물에 있어서 그 宜를 얻는 것이 義이므로, 그러한 義는 正義라 할 수 있다고 宇野哲人은 말한다.⁵⁾ 義는 인간의 내면적 본성에 뿌리를 두면서 현실사회에서 구현되는 것이다. 「敬以直內, 義以方外」는 「敬으로써 안을 곧게 하고 義로써 밖을 方正하게 하는 것」이다. 따라서 敬이 인간의 내면적

2) 道之浩浩何處下手, 古訓千萬何所從入, 聖學有大端心法有至要(退溪先生文集 卷7, 進聖學十圖筭).

3) 規之窮理力行, 皆本於五倫(退溪先生文集 卷7, 白鹿洞規後敍).

4) 本之彝倫而窮理力行, 以求得夫心法切要處(同上).

5) 宇野哲人, 支那哲學の研究, (東京: 大同館書店, 1924), 214면. 明治時代이후에 義 대신으로 正義라는 말이 일반적으로 사용되게 되었다고 한다. (「正義」라는 말의 사용법과 그 意義에 대하여 森本哲郎, あひまいな言葉, (東京: 有紀書房, 1957), 146~148면과 恒藤恭, 「正義の本質について」, 哲學と法學, (東京: 岩波書店, 1969), 159면 이하참조. 옛날에 正義란 말이 不無하나 이는 「義를 바르게 함」이다. 예컨대 正義而爲, 謂之行(荀子, 正名篇), 蓋仁人者, 知正義而已(栗谷先生全集 권 20, 聖學輯要 <2> 제2, 제4장).

수양원리라면, 義는 현실 속의 행동원리라 할 수 있다. 이에 대하여 율곡은 말한다. 「君子는 敬으로써 안을 곧게 하고 義로써 밖을 方正하게 하는 것이나, 敬과 義가 서게 되면 德이 고립하지 않는다. 정지는 말하기를 “君子는 敬을 주로 하여 그 안을 곧게 하고 義를 지켜서 그 밖을 方正하게 한다. 敬이 서면 안이 곧게 되고 義가 나타나 밖이 方正하게 되는 것인데, 義가 밖에 나타난다는 것은 밖에 있다는 것이 아니다. 敬과 義가 서있으면 그 덕이 성할 것이요, 또 덕이 고립되지 않는 것이다”고 하였다.⁶⁾

이를 더욱더 상세하게 풀이하면 다음과 같다. 「묻기를, “敬으로써 안을 곧게 하고, 義로써 밖을 方正하게 한다는 것은 무엇입니까”하니, 朱子가 말하기를 “말로만 이렇게 하였는데, 모름지기 스스로가 공부해가면 이러한 것을 볼수 있다. 敬으로써 안을 곧게 한다는 것은 조금도 사사로운 뜻이 없고 가슴 속에 洞然하며, 위로도 통하고 아래로도 통하는 표리가 한결같은 것이요, 義로써 밖을 方正히 한다는 것은 바른 곳을 보면 이렇게 결정하고, 바르지 않은 곳을 보면 그렇지 않게 결정하여, 截然히 方正하게 하여 반드시 스스로 공부해 나가는 것이다.”⁷⁾

세상 만물에는 모두 반드시 이치가 있으며, 그 이치에 합하도록 처리하는 것이 義인 것이다.⁸⁾ 따라서 理가 객관적 존재근거라면 義는 인격적 행위규범으로 생각할 수 있다. 理를 알기 위하여 敬과 義로써 할 것이 요청되어 있는 것이다.

中庸에서 「義는 마땅함이다」고 하여 注에 「宜라는 것은 사리를 분별함에 각각 마땅한 것이다」고 하고 있다.⁹⁾ 순자가 「義는 각각 그 마땅

6) 君子, 敬以直內, 義以方外, 敬義立而德不孤, 程子曰, 君子主敬以直其內, 守義以方其外, 敬立而內直, 義形而外方, 義形於外, 非在外也, 敬義既立, 其德盛矣, 德不孤也(栗谷先生全集 권21, 聖學輯要 <3>, 제2, 제8장).

7) 問敬以直內, 義以方外, 朱子曰說只恁地說, 須自去下工夫, 方見得是如此, 敬以直內, 是無纖毫私意, 胸中洞然, 徹上徹下, 表裏如一, 義以方外, 是見得是處, 決定恁地, 不是處, 決定不恁地, 截然方方正正, 須是自將去做工夫(동상).

8) 在物爲理, 處物爲義(朱子, 近思錄 권1, 15).

9) 義者, 宜也(中庸). (注) 宜者, 分別事理, 各有所宜也.

함을 얻음을 말한다」¹⁰⁾고 한 것도 같은 뜻이다.

敬에 의한 主體의 卽自的·修己的인 것에서 義가 개재하면서 외부적으로 마땅함을 얻어 對他的 場에서 그것은 마땅한 행위로서 인정받게 되고, 거기에 공자가 말하려는 「德」이 실현되는 것이다.

義는 마땅함이어서 사람에게 따라서, 일에 따라서, 때에 따라서, 곳에 따라서 마땅하게 처리한다는 것이다. 공자는 「君子가 천하에 주로 좇는 것도 없고 즐기지 않는 것도 없어서 오직 義에 좇아서 행할 뿐이다」고 하였다.¹¹⁾ 이는 義가 모든 시비의 판단기준이 된다는 것을 뜻하고 있다. 義에 합치하면 행하여도 좋지만, 그렇지 않으면 행하여서는 안된다. 따라서 모든 것은 오직 義에 좇아 해야 한다. 「利를 보면 義를 생각하라」¹²⁾고 하고, 「얻는 것을 보면 義를 생각한다」¹³⁾는 것은, 무엇을 얻으려고 할 때에는 반드시 義에 맞도록 해야 한다는 것을 말하여, 그 취사선택의 표준이 되게 하고 있는 것이다.

「君子는 義에 밝다」¹⁴⁾고 하고, 「君子는 義로써 바탕을 삼는다」¹⁵⁾고 하고, 「君子는 義를 최상으로 삼는다」¹⁶⁾고 함을 보면, 君子는 義를 환히 알아야 하고, 義를 바탕으로 하고, 그것을 최고의 원칙으로 삼아야 함을 알 수 있다.

그러나 義는 仁과 서로 합하여 일체가 되어야 그 도덕가치를 보존할 수가 있다. 공자가 仁을 말하고 義를 말하였으나 인의를 連稱하지 않았는데, 맹자에 이르러 인의가 連用하게 되었으나, 仁義二字는 孔子가 아울러 중시한 것이었다. 이때 仁은 보편적 원리요, 義는 개별적 응용이다.¹⁷⁾ 仁과 義의 관계는 仁은 고유의 천성을 가리키고 義는 누적의 공

10) 義謂各得其宜(荀子, 強國篇).

11) 子曰, 君子之於天下也, 無適也, 無莫也, 義之與比(論語, 里仁篇).

12) 見利思義(論語, 憲問篇).

13) 見得思義(論語, 季氏篇).

14) 君子, 喻於義(論語, 里仁篇).

15) 君子, 義以爲質(論語, 衛靈公篇).

16) 君子, 義以爲上(論語, 陽貨篇).

17) 張其昀(華岡校友會譯), 공자학설의 현대적의의(서울 : 형설출판사, 1981), 95

부를 가리킨다. 仁은 義를 떼어놓지 않으며 義는 또한 항상 仁에 뿌리를 두어야 한다. 仁이 義에 맞지 않으면 仁이 될 수 없고, 義도 仁을 함유하지 않으면 참된 義라고 할 수가 없다. 주역에서도 「사람의 道를 세워 仁과 義라고 한다」¹⁸⁾고 하고 있다. 맹자가 「仁은 사람의 편안한 집이요, 義는 사람의 바른 길이다」¹⁹⁾고 한 것도, 仁이 바탕이 되고, 사람의 욕심이 邪曲함이 없는 바른 길을 걸어가야 함을 말하고 있다. 그리하여 이어서 「편안한 집을 비우고 살지 아니하며, 바른 길을 버리고 행하지 아니하니 슬프다」²⁰⁾고 한다.

仁은 공자 이전에는 그 뜻이 좁았는데, 공자에 이르러 그 뜻이 확대되어 모든 미덕을 거의 다 포괄하는 것이 되고, 인간의 최고의 원칙이 된 것이다. 그리하여, 「군자는 밥 먹는 동안이라도 仁에 어김이 없는 것이니, 급한때라도 반드시 이렇게 하고, 역경에 있어서도 반드시 이렇게 하는 것이다」²¹⁾고 한다. 仁은 여러 덕목중의 하나일 뿐만 아니라 仁은 여러 덕목의 합체라 할 수 있다.

仁은 최고선이며 따라서 善 그 자체라고 할 수 있는데, 그러면 공자는 善이란 어떤 것이라고 생각하였을까. 善 따라서 仁의 내용은 무엇일까. 공자는 仁을 묻는데 대답하기를 「사람을 사랑함이다」²²⁾고 하였다. 이 말과 증옹이 전하는 孔子의 말 「仁이란 사람이니, 아버이를 아버지로 받드는 것이 큰 것이다」²³⁾와 합하여 고찰하여 보아야 할 것이다. 「仁者 人也」라 함은 仁의 의미를 人이라는 같은 발언의 다른 문자로써 나타낸 중국고대의 훈고의 하나의 예인데, 이는 공자의 이른 바 仁의 본질을 잘 나타내고 있다 할 것이다. 요컨대 仁이란 「인간다움」이라는 것이며, 누구라도 최초로 경험하는 친애의 情은 親子의 애정이며, 이를

면.

18) 立人之道，曰仁曰義(周易，說卦傳).

19) 仁，人之安宅也，義，人之正路也(孟子，離婁上).

20) 曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉(同上).

21) 君子，無終食之間，違仁，造次必於是，顛沛必於是(論語，里仁篇).

22) 愛人(論語，顏淵篇).

23) 仁者，人也，親親爲大(中庸).

발휘하는 것이 인간답게 살아가기 위하여 중요하다고 하는 것이다. 거기에서 출발해서 그것을 철저히 하면 결국 「사람을 사랑하는 것」, 즉 「인간을 사랑하는 것」이 될 것이다. 이렇게 보면 공자가 최고선으로 한 仁은 결국 인간다움의 완전발휘이며, 그리고 인간이 가장 인간답게 사는 것은 사람을 사랑하며 살아가는 것이 된다.

요컨대 공자는 인간은 인간이기 때문에 가장 인간답게 살아야 한다고 생각한 것이다. 그리하여 가장 인간답게 사는 것은 사람을 사랑하며 사는 것이라고 한다. 따라서 공자의 가르침은 신의 사랑이 아니고 사람의 사랑이며, 신의 복음을 말하는 것이 아니라 사람의 사람다운 道를 말한 것이다.

仁은 보편적 원리이므로 그 원리는 실천되어야 한다. 義가 仁의 실천인 것이다. 仁과 義의 양자는 서로 보충되어 이루어 어느 하나도 빠지면 안된다.

義자는 我에서 나왔다고 한다. 古音 역시 我로 읽는다. 그러므로 「仁으로 남을 편안히 하고, 義로 나를 바르게 한다」는 말이 있다. 義는 나에게 있으니, 이로 말미암아 그것을 행한다. 義로 나를 바르게 하는 행사, 행위는 자연 반드시 밖으로 표현되어 남들이 다 같이 아는 바가 되어야 한다. 仁은 안에 치우쳐 있고, 義는 밖에 치우쳐 있다는 것이 원래 古義이다. 공자는 본디 仁內義外를 주장하지 않았으나, 義가 반드시 밖의 행사로 표현되어야 함은 또한 분명하다. 「군자가 베풀하는 것은 그 義를 행하는 것이다」²⁴⁾고 한 것은 그것을 말한다. 베풀하는 것은 유가가 수기치인을 도덕주의적 교학으로 삼고 있는 데서 나오는 것이나, 그것은 義를 행하기 위한 것이다. 군자가 베풀을 하여 마땅함이 이루어지도록 한다는 것인즉, 거기에 義가, 따라서 정의가 행하여지는 것이다. 仁이라는 최고선은 어디까지나 이상이기 때문에, 그 구체적 顯現으로서의 「인간다움」은 단순히 도달되어버린 既成의 존재로서 있는 것이 아니고, 이상을 지향한 합목적적인 행위의 형성과정에 있는 것이

24) 君子之任也, 行其義也(論語, 微子篇).

다. 거기에 합목적적인 행위를 하기 위하여 의거하여야 할 보편타당한 가치인식의 기준이 있어야 하는데, 그것이 義라 할 수 있을 것이다. 공자가 「정치란 바른 것이니, 당신이 통솔하기를 바른 것으로써 하면 누가 감히 바르지 않을 것인가」²⁵⁾고 하듯이, 그때 정치는 바르게 될 것이요, 정의는 실현된다 할 것이다.

「자로가 말하기를 “衛나라의 임금의 선생님을 기다려서 政事를 하려고 하는데, 선생님께서 장차 어느 것을 먼저 하시겠습니까.” 공자가 말씀하시기를 “반드시 명분을 바르게 할 것이다.” 자로가 말하기를 “이에 있음이라. 선생님의 우원하심이여. 어찌 그 바르게 하시겠습니까.” 공자가 말씀하시기를 “비속하다 由여, 군자는 그 알지 못하는 바에는 대개 비어 있는 것같이 하는 것이다. 명분이 바르지 아니하면 말이 순하지 않고, 말이 순하지 아니하면 일을 이룸이 없고, 일을 이루지 못하면 禮와 樂이 흥하지 못하고, 禮와 樂이 흥하지 못하면 형벌이 맞지 아니하고, 형벌이 맞지 아니하면 백성이 손과 발을 둘 바가 없게 된다.”」²⁶⁾

그 때 衛나라 公室의 사정은 아버지는 아버지답지 못하고 아들은 아들답지 못하였는데, 그것을 대상으로 하여 공자와 자로가 위와 같이 문답하였던 것이다. 공자는 자로에게 정치의 근간이 명분을 바로잡는데 있고, 그래야 백성이 안심하고 살 수 있다고 하였다. 백성들과 상관없는 명분론이 아닌, 백성들을 소중하게 생각한 명분론이다. 민생이 도탄에 빠진 원인을 사회질서의 문란에 있다고 생각하고서의 명분론이다. 철인정치가 공자는 「명분을 바로할 것이다」고 대답한 것인데, 이것은 철인정치일반의 기초로서의 사회질서의 시정인 것이다.

공자는 「말에는 사실이 있고, 행위에는 법식이 있다. 따라서 생전에는 그 뜻을 빼앗을 수 없고, 사후에도 그 명분을 빼앗을 수 없다」²⁷⁾고

25) 政者, 正也, 子帥師以正, 孰敢不正(論語, 顏淵篇).

26) 子路曰, 衛君待子而爲政, 子將奚先, 子曰, 必也正名乎, 子路曰, 有是哉, 子之迂也, 奚其正, 子曰, 野哉, 由也, 君子於其所不知, 蓋闕如也, 名不正則言不順, 言不順則事不成, 事不成則禮樂不興, 禮樂不興則形罰不中, 刑罰不中則民無所措手足(論語, 子路篇).

하였다. 이것은 「말의 개념에는 이에 상응하는 사실이 있어야하며, 행위를 하는 데는, 고래로 정해진 방식이 있어야 한다」라는 뜻이며, 유교에서는 「말의 개념이 바르게 사실에 상응한다」는 것은 소위 「正名」이며, 명분이 선 바른 말이라 함을 의미한다. 그리고 「행위의 古來로 정해진 방식」이라 함은 대의명분의 방식일 것이다.²⁷⁾

명분이라고 하면 대의명분이라하여 인류의 가장 중요한 義와 불가분으로 연결되어 있음을 우리는 여기에서도 발견할 수 있다. 명분이 질서를 뜻하고 있음은 상술하였거니와, 義는 사람에게 있어야 할 보편타당한 가치인식의 기준이라 할 수 있을 것이다.

생각컨대 공자의 정치사상의 출발점은 「正名」이었는데, 사회질서가 어지러워 그것을 바로잡기 위한 것이었다. 「必也正名乎」란 그런 뜻이 있다. 齊나라 景公이 공자에게 정치를 묻자, 공자가 대답하기를 「임금은 임금답게 하고, 신하는 신하답게 하고, 아버지는 아버지답게 하고, 자식은 자식답게 하라」²⁸⁾고 하였다. 공자의 뜻을 추측한다면, 君臣父子가 각자 자기의 명분을 생각하고 義를 고려하고, 각자가 자기의 사회적 지위를 지켜 그 소임을 다한다면 사회는 질서정연히 움직일 것이며 백성은 안심하여 살아갈 수 있을 것이라 함을 말하고 있는 듯하다. 각자가 명분을 생각하고 義를 지켜나간다는 것을 중요시하지 않을 수 없다. 義를 고찰하면서 아울러 명분을 바르게 하는 정명론을 말하지 않으면 안 되는 소이가 여기에 있다.

27) 言有物, 而行有格也, 是以生則不可奪志, 死則不可奪名(禮記, 緇衣篇).

28) 木村英一, 中國哲學の探究(東京: 創文社, 1981), 246면.

29) 君君, 臣臣, 父父, 子子(論語, 顏淵篇).

II. 退溪思想과 正義

1. 退溪思想에 있어서의 正義

(1) 義

퇴계는 「義라는 것은 마음을 절제하는 것이다」³⁰⁾고 한다. 율곡도 이와 비슷한 말을 한다. 즉 「義라는 것은 사람의 마음을 재제하는 것이다」³¹⁾ 율곡은 또한 「義는 마음의 재제이다……義로써 일을 재제하면 일이 마땅해진다」³²⁾고 한다. 율곡은 또한 주자의 말을 인용하고 있다. 즉 「義라는 것은 마음을 재제하는 것이고 일의 마땅한 것이다……義는 곧 결단하고 분별하는 도리이다」³³⁾

퇴계는 「무엇을 義라 하겠습니까. 모든 처사를 宜當하게 하는 것입니 다」라고 하여 義를 풀이하고, 辭職疏를 올렸던 것이다. 그는 이어서 말한다. 「그렇다면 어리석음을 숨기고 자리를 훔치는 것을 옳다 하겠습니까. 병들고 쓰지 못할 몸으로 건성으로 녹을 먹는 것을 옳다 하겠습니까. 잘못된 줄 알면서 무모하게 나서서 벼슬하는 것을 옳다 하겠습니까. 허튼 이름으로 세상을 속이는 것을 옳다 하겠습니까. 그런 줄 알면서 무모하게 나서서 벼슬하는 것을 옳다 하겠습니까. 직책을 수행하지도 않으면서 물러나지 않는 것을 옳다 하겠습니까. 이상의 다섯 가지 옳지 못한 경우에 처해 있으면서도 조정에 나아가 선다면 신하된 道義로 보아 어떠하겠습니까. 그러므로 신은 오직 義라고 하는 한 글자를

30) 義者, 心之制(退溪先生文集 권25, 答鄭子中講目).

31) 義子, 人心之裁制(栗谷先生全集 권21, 聖學輯要 <3>, 제2, 제7장).

32) 義者, 心之裁制……以義制事則事得其宜(栗谷先生全集 권24, 聖學輯要 <6>, 제4, 제1장).

33) 義者, 心之制, 事之宜……義則是箇斷制裁割底道理(栗谷先生全集 권20, 聖學輯要 <2>, 제2, 제4장).

說文解字注에 의하면 「儀」는 본디 「義」였으며, 仁義의 「義」는 「誼」였다고 한다. 鄭玄注에 「今時所謂義爲誼, 是謂義故威儀字, 誼爲古文仁義字」라고 하고, 董仲舒가 「正其誼不謀其利」라고 한 것을 보면 義는 儀의 原子이며, 오늘날 우리가 쓰는 仁義의 「義」자는 본디 誼자였다고 한다.

실천하고자 감히 벼슬자리에 나아가지 아니하는 것입니다. 그러나 사람들은 반대로 소명을 받고 지체하는 것은 義에 부당하다고 책망을 하나, 이것도 역시 신이 배운 바와는 다릅니다. 이름을 구하는 자는 반드시 이득을 위하고, 세상을 깔보는 자는 반드시 挾勢하는 바가 있는 법입니다.……오직 망령되게 옛날의 義의 뜻에 기대고자 한다는 비난은 신도 달게 받는 바입니다. 그러하오나 어리석고 비천한 자가 옛날의 義를 본받아 행동하지 않는다면, 그는 더욱 잘못되고 아래로 떨어질 것이니, 신인들 어찌 그러한 名教를 피할수 있겠습니까.」³⁴⁾

퇴계는 여기에서 義가 아닌 것을 다섯 가지 지적하고 있다. 즉 ① 어리석음을 숨기고 자리를 훔치는 것(諱愚竊位), ② 병들고 쓰지 못할 몸으로 건성으로 녹을 먹는 것(病廢尸祿), ③ 허튼 이름으로 세상을 속이는 것(虛名欺世), ④ 잘못된 줄 알면서 무모하게 나서서 벼슬하는 것(知非冒進), ⑤ 직책을 수행하지도 않으면서 물러나지 않는 것(不職不退)이다. 퇴계는 義자를 여러번 되풀이하여 義를 강조하여 「일의 마땅함」(事之宜)을 얻기 위한 노력을 부르짖고 있다.

퇴계는 한갓 사직소를 올리면서도 義를 내세우고 있다. 그는 자기가 病廢尸祿할 것을 두려워하여 사직하려고 하면서 義를 장황하게 들먹여 나아가 義가 아니면서 벼슬에 있는 경우를 열거하고 있다. 그리하여 관직에 있는 者가 그 「마땅함」을 잃지 않기 위하여는 어떻게 해야 할 것인가를 나타내고 있다.

그는 여기에서 「옛날의 義의 뜻에 기댄다」(託古義之義)고 하고, 「옛날의 義를 본받는다」(師古義)란 말을 하고 있으며, 「사람들은 반대로 소명을 받고 지체하는 것은 義에 부당하다고 책망을 하나, 이것도 역시

34) 何謂義，事之宜也，然則諱愚竊位可謂宜乎，病廢尸祿可謂宜乎，虛名欺世可謂宜乎，知非冒進可謂宜乎，不職不退可謂宜乎，持此五不宜以立本朝，其於爲臣之義何如也，故臣之不致進，祇欲成就一義字而已，人反以義不當稽命責之，亦異乎臣之所聞矣，求名者必爲利，傲世者必有挾，……惟妄託古義之義，臣所甘心焉，雖然，愚下之人，不師古義以行事，行益趨於汙下矣，則臣何以避是名哉。(退溪先生文集 권 6, 戊午辭職疏).

신이 배운 바와는 다릅니다」고 말하고 있는데, 퇴계야말로 義의 정통을 이어받고 있다고 자부하고 있었던 것이다.

「義를 보고 하지 않음은 용기가 없는 것이다」³⁵⁾고 공자가 말했듯이 참된 勇者의 태도가 어떤것이어야 함을 알 수 있다. 맹자가 말한 「義는 사람의 바른 길이다」³⁶⁾라는 것과 함께, 또한 「천지의 害를 제거하는 것을 義라고 한다」³⁷⁾라는 예기의 말은 더욱더 퇴계의 사직소에서 언급한 「古義之義」를 뒷받침해 줄 것이다. 맹자는 「부끄러워하고 미워하는 마음은 義의 시초이다」³⁸⁾하고 「부끄러워하고 미워하는 마음이 義이다」³⁹⁾라는 뜻에서도 벼슬에 나아가는 사람에 있어서 과렴치한 일이 있어서 안된다는 것을 깨닫게 해준다 할 것이다.

(2) 西銘과 理一分殊

퇴계는 西銘에 注를 달아 말한다. 「龜山楊氏가 말했습니다. “西銘에서 말한 바 理가 하나이고 分이 다르다고 한 것으로 다음 것을 알 수 있다. 즉 理가 하나이므로 仁이 있게 되고 모든 分이 다르므로 義가 있게 됨을 알 수가 있다.”⁴⁰⁾

이리하여 義를 이해하기 위하여 우리는 서명을 고찰할 필요가 있다. 西銘圖中 上圖에 나오는 것만 보기로 한다.

「乾은 父라 일컫고, 坤은 母라 일컫는다. 子인 나는 홀로 외롭게 混然히 그 가운데에 처하고 있다. 그러므로 천지의 氣가 충만하여 막힌 것이 바로 나의 몸이요, 천지의 뜻이 氣를 이끄는 것이 바로 나의 性이다. 백성은 나의 동포요, 만물은 나와 더불어 공존하는 것들이다. 대군은 나의 부모인 천지의 종자요, 나라의 대신들은 그 종자를 돕는 家相

35) 見義不爲, 無勇也(論語, 爲政篇).

36) 義, 人之正路也(孟子, 離婁上).

37) 除去天地之害, 謂之義(禮記, 禮運篇).

38) 羞惡之心, 義之端也(孟子, 公孫丑上).

39) 羞惡之心, 義也(孟子, 告子上).

40) 龜山楊氏曰, 西銘, 理一而分殊, 知其理一所以爲仁, 知其分殊所以爲義(退溪先生文集 권7, 西銘).

이다. 나이 많은 사람을 높이는 것은 어른으로 모시는 까닭이요, 외롭고 약한 자를 자애하는 것은 어린이를 어린이로서 사랑하는 까닭이다. 성인은 천지와 덕을 합일하는 사람이요, 현인은 여러 사람 중에서 뛰어난 사람이다. 무릇 천하에 있는 노쇠하고 병폐한 사람이나, 아버지를 잃거나 자식이 없어 외로운 자들이나 홀아비나 과부들은 모두가 다 나의 형제이면서 심한 고생 속에 빠져 호소할 데 없는 자이다.⁴¹⁾

퇴계는 이상을 上一截로 갈라서 이것은 오로지 理一分殊의 구별을 밝힌 것이라 하였다. 「우측 銘은 橫渠張子가 지은 것으로 처음에는 訂頑이라 이름지었는데, 그것을 정자가 西銘이라고 고쳤으며, 林隱程氏가 이 그림을 만들었다」⁴²⁾고 퇴계는 말한다.

퇴계가 인용한 주자의 西銘解說은 다음과 같다.

「西銘은 정자가 理一分殊를 밝힌 것이라고 하였다. 대개 乾으로써 父를 삼고 坤으로써 母를 삼는 것은 生을 가지는 종류로서 그렇지 않는 것이 없다. 이것이 소위 理一이다. 그러나 人·物의 生이 血脈을 가지는 족속들은 각각 그 아버지를 어버이로 하고, 그 자식을 자식으로 하는 것이니, 그 分이 또 어찌 다르지 않겠는가. 一統이면서 萬殊이니 비록 천하를 한 집으로 하고 중국을 한 사람으로 해도 겸애의 폐에 이르지 않는 것이요, 萬殊이면 一貫이니, 비록 親疎가 情이 다르고 귀천이 등급이 다르더라도 다만 위하는 私에 흐려지지 않는다. 이것이 西銘의 큰 뜻이다. 그 親親의 厚함을 미루어 大無我的 公으로서 부모를 섬기는 誠으로 인하여 하늘을 섬기는 도를 밝힌 것을 보면 어디를 가나 分에서서 理一을 미루는 것이 아님이 없다」⁴³⁾

41) 乾稱父坤稱母，予茲藐焉，乃混然中處，故天地之塞吾其體，天地之帥吾其性，民吾同胞物吾與也，大君者吾父母宗子，其大臣宗子之家相也，尊高年所以長其長，慈孤弱所以幼其幼，聖其合德，賢其秀也，凡天下疲癯殘疾惻獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也(退溪先生文集，권7，西銘).

42) 右銘，橫渠張子所作，初名訂頑程子改之爲西銘，林隱程氏作此圖(동상).

43) 朱子曰西銘，程子以爲明理一而分殊，蓋以乾爲父坤爲母，有生之類無物不然，所謂理一也，而人物之生血脈之屬，名親其親各子其子，則其分亦安得而不殊哉，一統而萬殊則雖天下一家中國一人，而不流於兼愛之弊，萬殊而一貫則雖親疎異情貴

퇴계는 또한 龜山楊氏의 말을 인용하고 있다.

「西銘은 理가 하나이면서 分이 다르다. 理가 하나임을 알기 때문에 仁이 되는 것이요, 分이 다르다는 것을 알기 때문에 義가 되는 것이다. 이것은 마치 맹자가 “아버이를 친한 다음에 백성을 사랑하고, 백성을 사랑한 다음에 物을 사랑한다”고 한 것과 같다. 그 分이 같지 아니하므로 그 베푸는 바가 차등이 없을 수 없다.»⁴⁴⁾

퇴계가 인용한 雙峯饒氏의 말에 의하면, 「西銘의 앞 1절은 사람이 천지의 아들됨을 밝혔고 뒤 1절은 사람이 천지를 섬김에 있어 마치 아들이 부모를 섬기듯 해야 함을 말한것이다」고 한다.⁴⁵⁾

이와 같이 사람은 자기가 천지의 아들임을 먼저 알아야 하고, 다음에는 천지를 섬겨야 함을 알 수 있다. 그것을 철저히 하면 깨달음이 있을 것인데, 그것이 天命을 아는 것이다. 공자가 「五十에 천명을 알았다」⁴⁶⁾고 한 것과 같다. 「천명은 곧 천도가 流行하여 사물을 헤아리는 것이니 사물의 당연한 緣故이다. 이것을 알면, 아는 것이 그 정밀함을 極하여 疑惑되지 않는 것은 죽히 말할 것이 못된다」⁴⁷⁾고 原注에서 말하고 있다.

이러한 경지는 바로 西銘의 다음과 같은 표현이 될 것이다. 즉 「造化의 기미를 알아야 바로 하늘의 할 바를 잘 알 것이며, 神을 窮究해야 바로 하늘의 뜻을 잘 이을 것이다.»⁴⁸⁾ 공자의 「知天命」은 西銘에서는 「성인은 천지와 덕을 합일한다」⁴⁹⁾고 표현되어 있다. 그리고 太極圖說

賤異等，而不措於爲我之私，此西銘之大旨也，觀其推親親之厚，以大無我之公，因事親之誠，以明事天之道，蓋無適而非所謂分立而推理一也(동상)

44) 龜山楊氏曰，西銘理一而分殊，知其理一，所以爲仁，知其分殊，所以爲義，猶孟子言，親親而仁民，仁民而愛物，其方不同，故所施不能無差等耳(동상).

45) 西銘前一節，明人爲天地之子，後一節，言人事天地，當如子之事父母也(동상).

46) 五十而知天命(論語，爲政篇).

47) 天命，卽天道之流行，而賦於物者，乃事物所以當然之故也，知此則知極其精，而不惑，又不足言矣.

48) 知化則善述其事，窮神則善繼其志(退溪先生文集 권7, 西銘).

49) 聖其合德(동상)

에 서 찾는다면 「성인은 천지와 그 덕을 합일한다」⁵⁰⁾고 하는 것이 될 것이다. 그렇게 하기 위한 길은 퇴계가 「理를 窮究하고 性을 다하고, 나아가 天命에 이르는 것」이 되며, 또한 그것은 「이른바 神을 窮究하고 造化를 아는 것이 德을 높이는 것이 됩니다」⁵¹⁾라고 한 것이라고 할 것이다.

이렇게 될 때, 퇴계는 「天人合一」의 경지에 이른다고 하고 있다. 즉 「덕행이 천지의 윤리에서 벗어나지 않을 것이며, 또한 천인합일의 오묘한 도리를 터득하게 될 것입니다」⁵²⁾

주자는 처음에는 사람과 금수는 仁에 있어서 다르다고 생각했던 것이나, 나중에 같다고 하는 것을 깨달았던 것이다. 「내가 전날 함부로 말하기를 仁이라는 한 글자는 바로 사람이 사람이 되는 까닭이며, 금수와 다른 까닭이다 라고 하였었는데, 선생께서는 그렇다고 하지 않으셨습니다. 제가 선생의 말씀에 따라 그것을 생각하여 그 說을 얻었기에 감히 다시 곁에서 바른 것을 구합니다. 제가 가만히 생각해 보니 천지가 낳은 物은 한 근원을 근본으로 하는 것이어서 사람과 금수 초목이 태어남에 있어서 이 理를 갖추지 않음이 없으므로 그 一體의 가운데에는 털끝만 큼의 모자라고 남음이 없고, 그 一氣의 운용에는 잠시의 쉽도 없으니 말하자면 仁이라는 것입니다. 다만 氣에는 淸과 濁이 있으므로 받음에는 偏과 正이 있는 것입니다. 생각컨대 사람은 그것의 바름을 얻었기 때문에 그 근본을 알고, 이 理를 갖추어, 그것을 보존하여 그가 仁이 된다는 것을 압니다. 物은 그것의 한쪽만을 얻었으므로 비록 이 理를 갖추었으나 스스로 알지 못하여 그것이 仁이 됨을 알지 못합니다」⁵³⁾

50) 聖人與天地合其德(退溪先生文集 권7, 太極圖說).

51) 窮盡性, 而至於命, 所謂 窮神知化, 德之盛者也(동상).

52) 德行不外乎彝倫, 而天人合一之妙, 斯得矣(退溪先生文集 권7, 進聖學十圖筭).

53) 熹昨妄謂仁之一字, 乃人之所以爲人而異乎禽獸者, 先生不以爲然, 熹因以先生之言, 思之而得其說, 敢復求正於左右, 熹竊謂, 天地生物, 本乎一源, 人與禽獸草木之生, 莫不具有此理, 其一體之中, 卽無絲毫欠剩, 其一其之運亦無頃刻停息, 所謂仁也, 但氣有淸濁, 故稟有偏正, 惟人得其正, 故能知其本具此理, 而存之而見其爲仁, 物得其偏, 故雖具此理, 而不自知, 而無以見其爲仁(日本刻版李退溪全集

퇴계는 「사람과 物이 태어남에 있어 그 음양이 갖추어진 氣를 얻은 자는 사람이 되고, 음양의 한쪽만의 氣를 얻은 것은 物이 된다」⁵⁴⁾고 말한다.

주자는 理一分殊에 대하여 延平答問에서 상세하게 설명하고 있다.

「그러므로 仁이 仁이 되는 것은 사람과 物이 같지 않을 수 없으나, 仁이 仁이 됨을 알아서 그것을 보존하는 것은 사람과 物이 다르지 않을 수 없습니다. 그러므로 伊川先生께서 이미 “理一分殊”라고 말씀하셨으며, 龜山先生께서도 “그 理一을 알면 그 分殊를 안다”는 말씀이 있었습니다.……또 伊川先生의 말씀을 자세히 살펴서 그것을 추측하여 가만히 생각하니 “理一而分殊”이 한 구절은 理의 본래의 모습이 이와 같다는 것입니다. 모두 性分の 속에 있어서 아직 퍼지지 않았을 때에 보아 합해서 그것을 말하면 이 理가 아닌 것이 없지만 그 속에 하나의 物이라도 해당되지 않음이 없으면 바로 많은 차별이 나타나게 되는 것이라, 비록 흩어져 다른 것들이 서로 섞여 엉클어져서 그 모습을 이름지을 수 없다 하더라도 섬세한 사이에서 같고 다른 것이 다 나타나니 말하자면 “理一而分殊”라는 것입니다.»⁵⁵⁾

延平答問에는 理一分殊를 다음과 같이 풀이한 곳도 있다. 「보니 어록 중에 “仁은 구별이 없는 것이며 物과 바탕을 함께 한다”는 한 구절이 있는데, 이는 西銘의 뜻을 이해할 수 있었던 것입니다. 관찰한 방법과 조리가 매우 바르니 마땅히 이것을 궁구하고 넓혀서 그것을 구해야 할 것입니다. 그러나 요컨대 一視同仁의 氣象을 이해하여야만, 도리어 어렵지 않을 것입니다. 반드시 分殊를 理會하여야 할 것이니, 털끝만한 것

上, 延平答問, 446면).

54) 人物之生也, 其得陰陽之正氣者, 爲人, 得陰陽之偏氣者, 爲物(退溪先生文集 권 8, 論人物之殊).

55) 然則仁之爲, 人與物, 不得不同, 知仁之爲仁而存之, 人與物不得不異, 故伊川夫子, 旣言理一分殊, 而龜山又有知其理一, 又詳伊川之語, 推測之竊謂, 理一而分殊, 此一句, 言理之本然如此, 全在性分之内, 本體未發時看, 合而言之, 則莫非此理, 然其中無一物之不該, 便自有許多差別, 雖散殊錯糅, 不可名狀, 而纖微之間, 同異畢顯, 所謂理一分殊也(日本刻版 李退溪全集上, 延平答問, 446면).

이라도 잃어서는 아니될 것입니다. 이것이 진실로 유자의 기상입니다.
」⁵⁶⁾

그리고 理一分殊와 仁義의 관계를 다음과 같이 말하고 있다.

「그 理一을 알기 때문에 仁이 되는 것이요, 그 分殊임을 알기 때문에 義가 되는 것입니다. 이 두 구절은 바로 發用되는 곳에서 본체를 포섭하여 말하는 것입니다. ……대저 仁이라는 글자는 바로 천지가 流動하는 기틀이며 그것은 조화롭고 순수한 것을 포용하고 길고 출렁거리는 것을 함양하니 모습을 이름지을 수 없으므로, 다만 그것을 仁이라고 할 것입니다. 그 속에 자연히 이루어진 조리를 자세히 살펴보면 각각 일정한 바탕삼는 곳이 있으니, 이것이 義인 것입니다. 단지 두 글자(仁·義)가 人道를 이미 다 포괄하고 있으니 義는 진실로 仁의 바깥으로 벗어날 수 없고, 仁도 義의 안에서 떠날 수는 없는 것입니다. 그러므로 “理一分殊”는 바로 본연의 仁義인 것입니다.」⁵⁷⁾

여기에서 「理一을 알기 때문에 仁이 되는 것이요, 分殊임을 알기 때문에 義가 된다.」(知其理一, 所以爲仁, 知其分殊, 所以爲義)는 것은, 前述한 龜山楊氏의 「그 理一임을 알기 때문에 仁이 되는 것이요, 그 分殊임을 알기 때문에 義가 된다.」란 말을 인용한 것임을 알 수 있다.⁵⁸⁾

理一分殊說은 요컨대 理는 우주만물의 기본원리이어서 그것은 하나인데, 자연현상이나 인간사에 있어서는 각각 分이 달라서 많다는 것이다. 그런데 이 많은 것은 하나로 말미암아 생기고 그 하나는 많은 것으로 말미암아 이루게 되는데, 이것이 理一分殊라는 것이다. 이리하여 사람

56) 所云見語錄中, 有仁者渾然與物同體一句, 卽認得西銘意旨, 所見路脈甚正, 宜以是推廣求之, 然要見一視同仁氣象, 却不難, 須是理會分殊, 雖毫髮不可失, 方是儒者氣象(日本刻版 李退溪全集 上, 延平答問, 439면).

57) 知其理一, 所以爲仁, 知其分殊, 所以爲義, 此二句, 乃是於發用處, 該攝本體而言, ……大抵仁字, 正是天理流動之機, 以其包容和粹, 涵育融漾, 不可名貌, 故特謂之仁, 其中自然文理密察, 各有定體處便是義, 只此二字, 包括人道已盡, 義固不能出乎仁之外, 仁亦不離乎義之內也, 然則理一分殊者, 乃是本然之仁義(日本刻版 李退溪全集 上, 延平答問, 446~447면).

58) 주자는 조금 앞에서 「而龜山又有知其理, 知其分殊之說」이라고 말하고 있다.

과 物은 다르고(人物分殊), 임금과 신하는 다르고(君臣分殊), 어른과 어린이는 다르고(長幼分殊), 성인은 천지와 덕을 합일한 사람이며 현인은 여러 사람 중에서 뛰어난 사람이기 때문에 聖賢은 다르고(聖賢分殊), 貴한 사람은 踐한 사람과 달라(貴賤分殊), 分은 다르지만 그 기본 원리는 하나로 「理歸于一」인 것이다.

義와의 관련에서 볼 때, 「그 分殊임을 알기 때문에 義가 된다」는 것은 핵심이 되는 표현이라 할 것이다. 이것은 또한 오늘날의 정의 내지 사회적 정의를 고찰함에 있어서도 그 중요성을 잃지 않을 것이다.

(3) 分

分殊라 하고 때로는 「分の 다름」(分之殊)을 말하기도 한다. 주자의 말을 들어본다.

「하늘이 物을 만들어 내었는데, 血氣와 知覺이 있는 것이 있으니 人獸가 이러한 것이다. 혈기와 지각이 없으며 다만 生氣가 있는 것이 있으니 초목이 이러한 것이다. 생기는 이미 끊어져 버렸으며 다만 形氣와 臭味만 있는 것이 있으니 枯槁가 이러한 것이다. 이것들은 비록 그 分은 다르다 하더라도 그 理는 항상 같지 않는 적이 없다. 다만 그 分이 다를 것 같으면, 그 理도 여기에 있는 것은 달라지지 않을 수 없다. 그러므로 사람은 가장 신령한 존재가 되어 五常의 性이 갖추어 있고 금수는 어리석어서 갖추어 없으며, 초목과 枯槁는 다시 그 지각도 아울러 함께 없어 다만 그것이 이 物이 되는 이치는 갖추지 않는 적이 없는 것이다.⁵⁹⁾

이제는 分이란 무엇인가 함을 고찰하여야 할 것이다. 먼저 순자의 「群居和一之道」를 논할 것이다.

59) 天之生物，有有血氣知覺者，人獸是也，有無血氣知覺，而但有生氣者，草木是也，有生氣已絕，而但有形質臭味者，枯槁是也，是雖其分之殊，而其理則未嘗不同，但以其分之殊，則其理之在是者，不能不異，故人爲最靈，而備有五常之性，禽獸則昏而不能備，草木枯槁，則又并與其知覺者而亡焉，但其所以爲是物之理，則未嘗不具耳(日本刻版 李退溪全集 上, 朱子書節要 권16, 331면),

「귀하게 천자가 되고 풍부하기로는 온 세상을 차지한다는 것은 사람들의 감정으로서는 다 같이 바라는 바이다. 그러하니 사람들의 욕심을 따르면 곧 권세는 다 받아들여질 수가 없고, 물건은 충분할 수가 없을 것이다. 그러므로 옛 임금의 생각한 끝에 이를 위하여 예의를 제정함으로써 이에 분별을 마련하여(分之), 귀천의 등급과 장유의 차별과, 지자와 우자, 능력있는 사람과 능력없는 사람의 分을 있게 하여, 모두 사람들로 하여금 그들의 일을 맡게 함으로써 각기 마땅함을 얻게(各得其宜)하였다. 그런 뒤에야 祿으로 받는 곡식이 많고 적고 두텁고 얇은 균형이 있게 된 것이다. 이것이 곧 여러 사람이 모여 살면서 하나로 조화되는 도리(群居和一之道)인 것이다。」⁶⁰⁾

순자에 의하면 사람에 따라 分을 만들어 분별을 있게 하니 각자가 그 마땅함을 얻어(各得其宜) 群居하면서도 하나로 조화되는 도리가 행하여진다는 것이다. 나아가 순자는 다음과 같이 말한다.

「그러므로 어진 사람이 윗자리에 있으면 곧 농군은 힘써 밭을 갈고, 상인은 잘 살피어 재물을 늘이고, 여러 공인들은 기술로써 기계를 활용하고, 사대부 이상 제후에 이르기까지는 모두가 仁厚함과 지능으로써 그들의 관직을 다한다. 이것을 말하여 지극한 공평함이라 한다. 그러므로 어떤 사람은 온 세상을 녹으로 받아도 스스로 많다고 여기지 않고, 어떤 사람은 문관리자나客舍지기·문지기·야경군이 되어도 스스로 녹이 적다고 여기지 않는다. 그리하여 “잘라서 가지런히 하고 굽히어 따르게 하여, 같지 않으면서도 하나로 된다”고 하였는데, 이것을 일컬어 인륜이라 하는 것이다。」⁶¹⁾

60) 夫貴爲天子，富有天下，是人情之所同欲也，然則從人之欲，則執不能容，物不能贍，故先王案，爲之制禮義以分之，有貴賤之等，長幼之差，知愚能不能之分，皆使人載其事，而各得其宜，然後使繫祿多少厚薄之稱，是夫群居和一之道(荀子，榮辱篇)。

61) 故仁人在上，則農以力盡田，賈以察盡財，百工以巧盡械器，士大夫以上，至於公侯，莫不以仁厚知能盡官職，夫是之謂至平，故或祿天下而不自以爲多，或監門，御旅，抱關，擊柝，而不自以爲寡，故曰斬而齊，枉而順，不同而一，夫是之謂人倫(동상)

仁人이 위에 있어 잘해 가면 모든 직업을 가진 사람들이 각기 그들의 일을 다하게 되는데, 그것이 지극한 公平 즉 「至平」인 것이라 한다. 이리하여 「같지 않으면서도 하나로 된다」(不同而一)는 경지에 이르게 되고, 그것이 바로 인륜이라고 한다는 것이다.

순자에 의하면 「사람은 나면서 여럿이 모여 살지 않을 수가 없다. 여럿이 모여 살면서도 分이 없으면 곧 다투게 된다」⁶²⁾고 하고 「사람은 모여 살 수 있는데…… 사람은 어떻게하여 모여 살 수 있는가. 그것은 分이 있기 때문이다. 그 分은 어떻게 해서 행해질 수 있는가. 그것은 義가 있기 때문이다. 그러므로 義로써 분별지우면 화합하게 된다」⁶³⁾고 한다.

순자에 의하면 사람들이 사회생활을 할 수 있는 것은, 사람들이 자기들의 分, 즉 신분을 지켜 각자가 자기 분수를 알면서 살아갈 줄을 알기 때문이라고 한다. 그리고 또한 신분의 分은 義에 입각해야 하며, 따라서 올바른 정치란 義, 즉 정의에 입각한 올바른 신분의 구별을 통하여 가능하다는 것이다. 순자는 또한 「임금이란 모여 잘 살도록 해주는 사람이다. 모여 사는 길이 합당하면 곧 만물도 모두 그 마땅함을 얻는다」⁶⁴⁾고 말한다. 순자는 「사람의 사람된 특색은……그 변별이 있기 때문이다. ……그러므로 사람으로서의 도리에는 변별이 없는 것은 없다. 변별 가운데 가장 큰 것은 分이다」⁶⁵⁾라고 하였는데, 사람은 다른 동물과 달라 변별력이 있어 사람다움을 지켜오고 있지만, 그중 가장 큰 것이 分, 즉 분수를 알고 分限을 지키는데 있다고 한 것이다.

尸子是 分을 명확히 설명한다. 「천지가 만물을 낳았고, 성인이 이것을 裁制하였다. 사물을 제제하여 分을 만들었고, 일을 이룩하여 官을 세웠다. 君臣父子, 上下長幼, 貴賤親疎가 모두 그 分을 얻으면 治라 하

62) 人生不能無群, 群而無分則爭(荀子, 王制篇).

63) 人能群, ……人何以能群, 曰, 分, 分何以能行, 曰, 義, 故義以分則和(동상).

64) 君者善群也, 群道當, 則萬物皆得其宜(동상).

65) 人之所以爲人者, ……以其有辨也, ……故人道莫不有辨, 辨莫大於分(荀子, 非相篇).

고, 사랑함이 分을 얻으면 仁이라 하고, 베품이 分을 얻으면 義라 하고 생각함이 分을 얻으면 智라 하고, 행동이 分을 얻으면 適이라 하고, 말이 分을 얻으면 信이라하니, 모두 그 分을 얻은 뒤에야 사람이 되는 것이다.⁶⁶⁾

分은 分限, 分際, 職分이나 身分등 여러 가지 뜻으로 사용되는데,⁶⁷⁾ 그 글자의 뜻에서 유추할 때 「나눠 받는 몫」이란 것이 分의 근본적인 개념이란 생각이 든다.⁶⁸⁾ 만일 이렇게 본다면, 尸子が 말한 「君臣父子, 上下長幼, 貴賤親疎, 皆得其分曰治」는 군신부자 등이 모두 그 나눠 받는 몫을 얻게 되면 잘 다스려지게 된다는 뜻이 될 것이다. 따라서 결국 「得其分」이나 「得分」은 각자가 나눠 받는 몫을 얻는 것이요, 우리가 흔히 말하는 「應分」의 행동을 하며 대우를 받는 것이라고 볼 수 있을 것이다.

그리고 尸子是 「베품이 分을 얻으면 義라 한다」(施得分曰義)고 하여 義를 정의하고 있는 셈이다. 이는 음미할만한 말이라고 생각된다. 應分하여 베푸는 것이 될 것이다. 현대의 소위 사회적 정의의 어감이 짙다 할 것이다.

율곡은 聖學輯要에서 정자의 말을 인용하고 있다.

「上下의 分이 분명하여야만 백성들의 뜻이 정하여지고, 백성들의 뜻이 정하여져야만 다스림을 말할 수 있는데, 만약 백성들의 뜻이 정하여지지 아니하면 천하를 얻어 다스릴 수 없다. 옛날에는 공경대부 이하가 모두 그 지위가 각각 그 덕에 맞아서 충신토록 그 자리에 있으면서 자

66) 天地生萬物, 聖人裁之, 裁物以制分, 便事以立官, 君臣父子, 上下長幼, 貴賤親疎, 皆得其分曰治, 愛得分曰仁, 施得分曰義, 慮得分曰智, 動得分曰適, 言得分曰信, 皆得其分而後爲成人(尸子, 分篇).

67) 分은 어떤 때는 境界를 뜻한다. 各守其分(淮南子, 本經訓)에서와 같다. 職分을 말하기도 한다. 男有分(禮記, 禮運篇)에서와 같다. 分은 分際를 뜻할 때도 있다. 分, 分際也(正字通)라고 하고 있다. 身分을 뜻하기도 한다. 分均的不偏(管子, 王制)에서와 같다.

68) 「分은 물질적으로 한 사람에게 분배받게 되는 몫이라 할 수도 있다」고 琴章泰 교수는 말한다(琴章泰, 한국유교의 재조명, 전망사, 1982, 33면).

기의 分을 얻었다.……그러므로 군자는 상하를 분별하여 각각 그 分에 합당하도록 하여 백성들의 뜻을 안정케 한다.»⁶⁹⁾

여기에서도 「그 分을 얻는다」(得其分也)와 「그 分에 합당하다」(當其分)는 말이 나오는데, 전술한 바와 같이 나눠 받는 몫을 얻는 것이요, 應分한 處遇를 받는다는 것으로 풀이할 수 있을 것이다. 근사록에서의 「明道先生이 말씀하기를 “천지가 만물을 생하되 각각 저대로의 족하지 않는 이치가 없다. 그러므로 사람들은 천하의 君臣父子 兄弟夫婦가 다 소의 分을 다하지 않는 점이 없는가를 항상 생각한다.»⁷⁰⁾의 「分」도 그런 뜻으로 해석할 수 있을 것이다.

퇴계는 「職分」란 말을 주자를 인용하여 쓰고 있는 경우가 있다. 즉 「한 물건도 이 다섯가지(五行)를 갖추지 않은 것은 없으나, 다만 그 가운데 많고 적은 分數가 있을 뿐이다.»⁷¹⁾

퇴계는 「分數」이란 말을 쓰고 있는 경우도 있다. 「사람의 자식된 직분으로 당연히 해야 할바가 무궁무진 하운데, 어찌 내가 아버지 섬김을 충분히 했으니, 다른 걱정은 없을 것이라 말할 수 있겠습니까. 또한 오늘 전하께서 아버지 섬기심은 義를 따라 은혜를 높이고 變으로써 常에 處하시는 것입니다.»⁷²⁾

戊辰六條疏 중 여기에 인용한 부분은 分을 義와 결부시키고 있으며, 分이 義가 될 수 있는 길을 밝히고 있다. 그것도 疏의 형식으로 임금에

69) 上下之分, 明然後, 民志有定, 民志定, 然後可以言治, 民志不定, 天下不可得而治也, 古之時, 公卿大夫而下, 位各稱其德, 終身居之, 得其分也. ……君子……分辨上下, 使各當其分, 以定民之心志也(栗谷先生全集 권25, 聖學輯要 <7>, 제4, 제9장).

70) 明道先生曰, 天地生物名無不足之理, 常思天下君臣父子兄弟夫婦有多少不盡分處(近思錄 권1, 道體類).

71) 舉一物無不具此五者, 但其間有多少分數耳(退溪先生文集 권38, 答趙起伯大學問目).

퇴계는 또한 「亦不多爭分數」라고 말한다(退溪先生文集 권19, 答黃仲學論 白鹿洞規集解).

72) 人子職分之所當爲者, 無窮無盡, 豈可謂吾之事親已足而無他處哉, 又今日殿下之事親, 所謂以義隆恩以變而處常(退溪先生文集 권6, 戊辰六條疏).

대하여 구체적으로 그것을 지적하고 있는 점에서 주목할만 하다.

(4) 義利之辨

私利를 버리고 公義에 충실하는 것이 유교의 교학에서 가장 중요시하는 것이다. 공자의 살신성인, 정명론과 춘추대의의 정신이 바로 그것이다. 義를 지키고 행하는 것이 生命인 것이다.

맹자는 義를 더욱 역설했다. 그리하여 맹자 첫머리에 나오는 것이 重義輕利의 사상이다.

「맹자가 梁나라의 惠王을 찾아보니, 王이 말씀하시기를 “선생이 千里를 멀다하지 않고 오셨으니 장차 내 나라를 이롭게 함이 있겠습니까.” 맹자가 대답하기를 “왕께서 하필 利 만을 말씀하십니까. 역시 仁과 義가 있을 뿐입니다.”」⁷³⁾

퇴계는 어떻게 하면 義에 합당하는 행위를 할 수 있을가를 항상 염두에 두고 생활하였다. 이 義理之行을 위하여 퇴계는 去就問題에 고민했다. 그리하여 임금의 소명을 받았음에도 불구하고 거듭되는 상소로 은퇴의 청원을 하여, 의리존중의 정신을 나타내었던 것이다.

주자가 지어 백록동서원에 게시한 白鹿洞規에 「그 義를 바르게 하고 그 利를 도모하지 않음」(正其義不謀其利)이란 말이 있다. 그런데 이 말은 董仲舒의 말로 漢書 董仲舒傳에 나온다. 이 말과 「利란 義의 和이다」(利者 義之和也一易, 繫辭)라는 말과 관련시켜 퇴계는 다음과 같이 풀이한다.

「利의 本으로부터 말하면 利者義之和란 말이 좋지 못할 것이 없다. 주역에서 利·不利를 말하고, 서경에서 利用을 말하는 것 따위가 그것이다. 사람이 利를 위한다는 점으로 말하면, 군자에 있어서는 마음에 위하는 바 있어(有所爲) 害가 되고, 衆人에 있어서는 私己·貪慾의 구덩이 되는 것으로서 천하의 惡이 모두 여기에서 생기는 것이다. ……대

73) 孟子, 見梁惠王, 王曰, 叟不遠千里而來, 亦將有以利吾國乎, 孟子對曰, 王何必曰利, 亦有仁義而已矣(孟子, 梁惠王上).

저 利로써 義의 和라고 하면, 利란 義 밖에 있지 않은 것으로서 義를 바르게 하면 利가 그 가운데 있는 것이다. 그런데 또 그 利를 도모하지 않는다(不謀其利)고 말하니, 또 마치 利가 義 밖에 있어 두 물건이 되어 이것을 위하면 저것을 위할 수 없는 것 같이 된다.……그러나 사실은 서로 저축되는 것이 아니다. 대개 利는 비록 義와 和함에 있기는 하지만, 필경은 義와 서로 對가 되어 消長勝負가 되는 것은 이 때문에 그런 것이 아니라 사람의 마음이 그렇게 시킨 것이다. 그러므로 君子의 마음은 비록 본래는 義를 바르게 하려고 했지만, 일에 임하여 혹 義에 한결같이 하지 못하고 조금 이쪽으로 기울어질 뜻이 있게 되는 수가 있으니, 이렇게 되면 이것은 위하는 바가 있어서(有所爲)하는 것으로서 그 마음이 이미 義와 배치되어 이른바 利란 저절로 義와 和한다는 그런 利는 되지 못한다. 이 까닭에 주자가 義之和로써 利字의 뜻을 풀이하고, 곧 위하는 바 있음(有所爲) 三字로써 이를 도모하는 害를 說破하였다.⁷⁴⁾

퇴계의 해석에 따르면 利란 「利는 義의 和이다」라는 말과 같이 본래 불선을 의미하는 것이 아니다. 만일 利를 義의 和로 풀이한다면 義와 利는 모순되지 않는다. 利의 善不善은 人心의 所爲라고 한다. 그러므로 군자의 마음이 본래 義를 바르게 하려고 하더라도 일에 임하여 義와 일치하지 않고 조금이라도 利를 향하는 뜻이 있다면, 그것은 「위하는 바가 있어」(有所爲)하는 것이며 그 마음은 이미 義와 배치된다는 것이다. 이리하여 행위의 도덕성은 「위하는 바」(所爲)가 있는가 없는가에 달려

74) 自利之本 而言之利者, 義之和, 非有不善, 如易言利不利, 書言利用之類是也, 自人之爲利而言之, 在君子, 則爲心有所爲之害, 在衆人, 則爲私己貪欲之坑塹, 天下之惡, 皆生於此……夫以利爲義之和, 則利不在義之外, 正義而利在其中矣, 乃復言不謀其利, 則又似利在義外, 爲二物有欲其爲此不爲彼之意, ……而其實非牴牾也, 蓋利雖在於義之和, 畢竟與義相對爲消長勝負者, 非利之故然, 人心使之然也, 故君子之心, 雖本欲正義 而臨事或不能一於義, 而少有意向於利, 則是乃有所爲而爲之, 其心已與義背馳, 而所謂利者, 非復自然義和之利矣, 所以朱子以義之和, 釋利字之義, 旋以有所爲三字, 說破謀利之害(退溪先生文集 권19, 答黃仲舉論白鹿洞規集解).

있다. 도덕적 행위는 利를 도모하지 않고 「위하는 바 없이」(無所爲) 오직 義에 따라 행하는 것이며, 이에 반하여 비도덕적 행위는 利를 도모하고 「위하는 바 있어」(有所爲) 행하는 것이다. 따라서 행위의 純粹性 유무가 행위의 도덕성을 변별하는 기준이 될 것이다. 오직 義를 위한 행위라야 도덕적 행위가 되는 것이며, 거기에 조금이라도 불순한 동기가 들어가면 도덕적 행위로 볼 수 없는 것이다. 「義를 바르게 한다」(正義)라는 말이 이 편지에는 두 번 나오는데, 이것이 모두 그러한 순수성, 즉 무소위를 의미하는 것으로 볼 수 있을 것이다. 그렇게 되어야만 「利者義之和也」의 참뜻에 알맞게 될 것이다.

여기에서 「私」를 어떻게 볼 것인가. 퇴계는 말한다.

「이 “利”자를 義和 속에 혼합해서 말한 것이라고 하면 옳으나 저 “私”자가 이미 좋지 못한 지경에 흐른 것을 말한 것이라고 하면 옳지 않다. 주자는 말하기를 “形氣는 자기의 體段에 속하니 이것은 사유의 물건이라, 道처럼 공공한 것이 아니므로 私라고 하는 것이다. 그러나 그렇다고 해서 곧 좋지 못한 것은 아니다”고 하였고, 眞西山은 말하기를 “私란 마치 내가 홀로 가지는 것이라고 말하는 것 같다”하였으니, 그러면 이 私자는 좋지 못한 데로 흐르는 것을 말함이 아닌 것이 명백하다.……내가 利자의 뜻은 그 근본을 따라서 말하면 다만 순리로 되고, 편하고 유익하다는 말에 불과하다. 군자는 일을 처리하되 義로써 하므로 언제나 순리로 이루어지고 便益되지 아니함이 없기 때문에 利란 義의 和라고 말하는 것이다. “天理를 따르면 利를 구하지 않아도 저절로 이롭지 않는 것이 없다”고 하는 것 같은 것이 이것이다. 만약 이를 人欲이라고 하면, 천리속에는 一毫도 이를 말할 수 없는 것인데, 어떻게 義의 和라고 말할 수 있겠는가.」⁷⁵⁾

75) 其謂此利字衰合說在意和之中，則是矣，謂彼私字已說出流於不好之地，則非也，朱子謂形氣屬自家體段上，便是私有底物不比道便公共，故謂之私也，亦未便是不好，眞西山，亦謂私猶言我之所獨耳，然則此私字不可謂流於不好之地明矣，……蓋利字之義循其本，而言只是順遂便益之名，君子之處事以義未嘗不順遂便益，故利者義之和如云，循天理，則不求利而自無不利者是也，若以利爲人欲，則天理中

일을 처리함에 있어서 義로써 하면 순리가 되며, 보편적으로 便益되기 때문에 利란 義의 和라고 하는 것이며, 私라고 하여 반드시 私邪가 아님을 명백히 하고 있다. 「위하는 바 있는」(有所爲)경우에 私邪가 될 수 있을 것이다.

2. 西洋의 正義論과 退溪의 正義論

(1) 西洋의 正義論

a. 正義概念의 多義性

正義는 고대 그리스 로마 이래 전통적으로 어떤 「德」 즉 인간의 일정한 선한 주관적 성정이라는 시각에서 고찰되는 것이 보통이었다. 무엇이 옳다든가 그르다든가 말할 때 그 술어의 주어로서 제일차적으로 문제되는 것은 인간의 일정한 의사, 심적 습성, 성향이며, 환언하면 정의론은 덕론으로서 다루어졌던 것이다.

정의에 대하여 곧잘 인용하는 고전적인 설명을 한 아리스토텔레스(Aristoteles)는 그의 시대의 일반적인 정의사상을 관찰하고 정의개념의 다의성을 지적하여 분석하였다.

정의에는 다음의 세가지의 의미가 있다. 첫째 법에 適合하는 것, 즉 법의 규정을 취지에 따라 충실히 준수하는 것이다. 이것은 광의에 있어서의 정의, 법적 정의에 해당한다.

둘째 「각자에게 그의 것을」(suum cuique, his own or his due to each person)이라는 定式으로 표현할 수 있는 것인데, 모든 사회관계와 제도의 구성을 제약하는 형식적 구성원리를 나타낸다. 이것은 협의의 부분적 정의라고 하는 것이다.

셋째 사회관계 또는 제도의 정당성을 판정하는 실질적인 가치규준으로서의 정의인데, 이것은 둘째에서 말한 정의의 형식적 요구에 내용을 담는, 실질적인 정당성원리이다. 그것은 먼저 각각의 역사적 사회에서의 지배적인 윤리사상·사회적 정치적 사상이지만, 현재의 실천에 지표

一毫著不得, 何云義之和耶(退溪先生文集 권19, 重答黃仲學).

를 줄 수 있는 객관적 타당성을 가진 실질적 정의가 문제된다.

정의론에 있어서 가장 영향을 많이 미친 것은 아리스토텔레스이기 때문에 다음에 그의 정의론에 대하여 그 개략을 말할 것이다. 그것은 「니코마코스 윤리학」(Ethica Nicomachea) 제5권에 진술되어 있다.

「부정한 사람이라고 생각되는 것에는 한쪽엔 “위법적인 사람”이 있고, 다른 쪽엔 과다를 탐내기 쉬운 “불균등한 사람”이 있는데, 따라서 “바른 사람”이라 함은 “준법적인 사람”과 “균등을 뜻하는 사람”이 됨은 명백할 것이다. 그렇다면 바르다는 것은 준법적이라 함과 균등적이라 함의 양의를 포괄하며, 부정이란 위법적이라 함과 불균등적이라 함의 양의를 포함한다」(1129a). 즉 정의에는 준법성을 요지로 하는 것과 과다한 이득을 탐내지 않는다는든가 혹은 일반적으로 말하여 사람들 사이에서의 이해의 배분·귀속에 관하여 과다 또는 과소에 치우치는 취급을 하지 않는다는 뜻에서의 균등을 원리로 하는 두 개가 있다. 전자가 광의에서의 정의이며, 후자가 협의에서의 또는 부분적인 정의이다.

준법이 광의에서의 정의라는 사상은 법과 도덕의 미분화의 관념에서 있다. 「법은……모든 덕과 악덕에 걸쳐 혹은 행위를 명하고 혹은 행위를 금하고 있다」(1129b). 이처럼 법에 적합함은 곧 「덕전반의 대타적 발동」이며, 모든 덕을 단지 자기에 관계하는 것 뿐만 아니라, 타인을 위하여 하는 정의는 「저녁별도 새벽별도」 이만큼은 찬양할 값어치가 없는 궁극적인 덕이라고 하고 있다(1129b, 1130a).

협의에서의 정의는 과다를 탐내지 않는 것, 또한 사람들의利害의得失에서 과다와 과소의 「中」 또는 균등을 얻게 하는 것이다. 협의의 정의는 두 개로 나누어진다. 하나는 배분적 정의인데, 공공생활에서 「명예라든가 재화라든가 기타 무릇 국가의 국민의 사이에 나누어지는 배분」에서(1130b) 각각의 사람의 가치에 따라 비례적으로 배분을 균등화하는 것, 즉 같은 자에겐 같은 것을, 같지 않는 자에겐 같지 않는 것을 배분하는 것이다. 또 하나는 整正的(匡正的이라든가 調整的·平均的 또는 均分的이라고도 한다) 정의인데, 병렬적 개인간의 상호교섭에서 당

사자의 가치, 인품 등의 인적 차이의 여하에 불구하고, 그들을 모두 같다고 보고, 오로지 利害의 得失 그 자체에서 과부족이 없게 조정하는 구실을 하거나 被害의 救正의 구실을 하는 것이다.

아리스토텔레스의 정의론에 대하여는 여러 비평이 가하여지고 있는 것도 사실이지만, 그의 정의론, 특히 협의의 정의의 이론은 후대에 결정적인 영향을 주었으며, 법철학을 위한 기초를 세웠다고도 할 수 있다.

키케로(Cicero)가 정의에 대하여 「각자에게 그의 것을 할당한다」(sum cuique tribuere)라는 규정을 하고, 또한 율피아누스(Ulpianus)가 유스티아누스(Justinianus)법전의 學說彙纂의 처음에 있는 유명한 법문에서 「정의라 함은 각자에게 그의 권리를 배분하는 恒常不斷의 의사이다」라는 정의를 내린 이래, 그들의 큰 권위와 결부하여 「각자에게 그의 것을」(sum cuique)은 정의의 대표적 정식처럼 통용되게 되었는데, 이것도 필경 아리스토텔레스의 협의의 정의의 총괄적 표현이라는 의의를 가진 말이다. 그것은 특히 배분적 정의의 표현으로서 알맞는 것이지만 동자격자로서 병존하는 개인간에서의 利害의 조절·균등화도 결국 각자에게 그가 받을 것을 귀속시키는데 불과하다. 아리스토텔레스도 정정적 정의에 의하여 利害가 균분되었을 때, 사람은 자기의 것 또는 자기의 分을 얻는 것이라 말하고 있다(1132a~33b). 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)도 정의일반에 대하여 논한 곳에서, 整正的 정의까지 염두에 두고 정의는 「각자에게 그의 것을 주는」 것에 있다고 말하고 있다(Summa Theologica, II.2.Q.58.Art.11).

협회의 정의의 두 개의 관계에 대하여 생각할 때 「각자에게 그의 것을」이라는 정식에 가장 적합한 배분적 정의가 정정적 정의의 기초를 이루며, 정의의 근원적 형식으로 생각할 수 있을 것이다. 그것은 정정적 정의는 병렬적인 동자격자간의 정의로서 관계자를 평등한 자격, 교환능력이 있는 것으로 규정하는 배분적 정의의 작용을 전제로 하고 있기 때문이다. 그러므로 「배분적 정의가 정의의 원형이다」⁷⁶⁾라고 라

드브루흐(Radbruch)는 말한다.

b. 各者에게 그의 것을

「각자에게 그의 것을」이라는 정식은 옛날부터 사회윤리적 제준칙 중에서 특히 정의의 준칙으로서 생각된 여러 준칙을 일반적으로 총괄하는 대표적인 정식으로 사용되고 왔으며 또한 오늘날에서도 타당한 정식으로 받아들여도 좋을 것이다.⁷⁷⁾ 자유와 평등의 갈등을 이론적으로 조정하고자 한 롤즈(Rawls)는 사회정의의 개념의 현대적 정립과정에 있어서 하나의 획기적인 전환을 이룩하였다고 높이 평가되고 있는데, 그가 표방하는 「공정으로서의 정의」(justice as fairness)는, 종래와는 달리 보다 더 명백히 공정한 한계를 규정하여 「각자에게 그의 것을」 배분하려고 한 것이라 할 수 있다.⁷⁸⁾

이리하여 「같은 자는 같이, 같지 않는 자는 같지 않게 다루어라」라는 정의의 정식도 결국 「각자에게 그의 것을」이라는 정식과 같은 취지라고 볼 수 있을 것이다. 여기에서 「각자에게 그의 것을」이라고 함은 결국 각종의 이익·불이익을 각자에 상응하도록 공정하게 배분하여 귀속시킨다는 것을 의미한다.

이처럼 「각자에게 그의 것을」은 정의관념의 보편적인 요소이지만, 그러나 그것만으로서 전혀 실질내용이 없는 형식적인 원리에 불과하다. 그것은 말하자면 사회관계를 처리할 때의 틀에 지나지 않는다. 「각자에

76) G. Radbruch, Rechtsphilosophie, (Stuttgart : K.F. Koehler Verlag, 1973), sizz.

77) 加藤新平, 法哲學概論(東京 : 有斐閣, 1976), 448~449면.

78) John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1971), p.60.

롤즈는 정의를 두 개의 원칙으로 표현한다. ① 모든 사람은 다른 사람의 유사한 자유와 상충되지 않는 한도내에서 가장 광범위한 자유에 대한 동등한 권리를 갖는다. ② 사회적·경제적 불평등은 다음 2가지 조건을 충족할 수 있도록 조정되어야 한다. (가) 불평등은 최소 수혜자에게 최대한의 이익을 보장하여야 한다. (나) 불평등의 근원이 되는 직위와 직무는 모든 사람에게 균등하게 공개되어야 한다.

게 그의 것을」이라는 정의의 원리의 형식성은 많은 사람이 지적했지만 특히 켈젠(Kelsen)의 말처럼 그것은 「공허한 토톨로지(tautology)」로서 동어를 반복한 것에 불과한 것일까.⁷⁹⁾ 정의의 이 형식적인 원리는 노예제나 카스트의 제도도 카버할 수 있는 것이어서, 주인과 노예는 불평등하므로 다른 법적 취급을 받아야 하며, 四姓은 각각 다르니까 다른 취급을 받아야 한다는 결과가 나온다는 것이다.

그러나 「각자에게 그의 것을」은 그 근저에 있어서 자아가 타아의 승인을 기다려야만 가능하며, 인간이 서로 인격성을 승인한다는 것을 전제로 하고 있어, 자타의 인격성의 평등하고도 완전한 승인, 인격자의 자율의 권리의 승인이라는 정의의 이상내용까지도 잠재적으로 함의하고 있다 할 것이다.

그러나 「각자에게 그의 것을」은 확실히 그 형식성은 부인할 수 없을 것이다. 그렇다면, 이 원칙은 아무런 의의도 없는 것일까. 우리는 이 정의의 형식 그 자체가 이미 하나의 사회적 의의를 가지고 있다는 것을 알아야 할 것이다. 그것은 정의가 무한의 개성적 차이를 가진 각 개인 및 그 생활관계에, 다소간의 유형화를 하여, 그리고 유형적으로 같은 것에 대하여는 같은利害를 귀속시킨다는 방법에서 복잡하게利害가 엮갈려 있는 사회생활에 일정한 틀을 주어 어느 정도 단속적인 질서를 제공한다는 것이다. 피타고라스(Pythagoras)가 정방형이 정의의 상징이라고 하였듯이, 정의는 모가 난 구조인데, 이 구조에 의하여 사회에 형태가 주어지는 것이다. 그 뿐만 아니라 그것은 공동생활에서의 여러 권력의 자의의 방지, 자유의 보장이라는 견지에서도 그 의의를 평가할 수 있을 것이다. 「각자에게 그의 것을」이라든가 「같은 자는 같이, 같지 않은 자는 같지 않게」라고 하는 것은 인간의 정상적인 이성, 정상적인 도덕감정의 당연의 요청이라 할 수 있을 것이다.

79) H. Kelsen, What is Justice? (Berkeley : University of California Press, 1957), p.13.

(2) 西洋의 正義論과 退溪의 正義論

전술한 것처럼 서양에서도 옛날에는 정의론이 덕론으로서 다루어졌다. 아리스토텔레스는 그리스에서의 법·도덕미분의 사상을 배경으로 하여 광의에서의 정의는 저녁별도 새벽별도 이만큼 歎賞할만한 것이 못되는 「궁극적인 의미에서의 덕」이라고 했던 것이다.

정의는 그리스 사람의 소위 dikaiosyne(영어의 righteousness에 해당한다), 즉 정의의 덕의 의미로 풀이된다. 그러나 정의의 다의성에 주의한다면, 정의는 또한 dike(대개 justice에 해당한다)도 의미하고 있다. dikaiosyne가 주체적인 정의, 즉 소위 윤리적 덕의 하나로서의 정의인데 대하여, dike는 객체적으로 성립하는 정의, 환언하면 정의라고 부를 수 있는 질서라든가 이성이나 원리를 의미하고 있다.

정의하고 불리는 덕은 正(dikaion)을 바라게 하고 正의 실천으로 재촉하는 주체적인 기능태이다. 거기에서는 「正」이란 무엇인가에 대한 인식이 예상된다. 정의의 덕은 사려(실천적인 지성의 탁월) 그 자체는 아닐지라도 사려없이 성립할 수 없는데, 마치 사려가 없는 용감이 저돌적인 용기에 지나지 않듯이, 사려가 따르지 않는 정의는 실은 맹목적인 정의감의 경향성에 불과한 것이다. 바른 인간의 육성은 일면 正으로 나아가려는 用意의 확실함의 육성임과 동시에 他面 正이란 무엇인가라는 至難한 문제에 대한 지성의 깊이를 요구하고 있다.

아리스토텔레스는 「니코마코스 윤리학」 제 6권에서 「사려란 갖가지 선에 관해서의 도리를 수반한 참된 행위가능상태(1140b)라고 말하고 있다. 또한 「사려없이 엄밀한 의미에서의 선한 사람일 수는 없으며 또 윤리적 탁월성, 즉 덕 없이도 사려있는 사람일 수 없다」(1144b)고 하고 있다.

이것은 증용의 「넌리 배우며, 살펴서 물으며, 삼가서 생각하며, 분명하게 辨別하며, 독실하게 행할 것이다」⁸⁰⁾라는 구절을 연상하게 한다. 이것은 성실하게 하는 조목으로 든 것이다.

80) 博學之, 審問之, 慎思之, 明辨之, 篤行之(中庸).

아리스토텔레스가 말한 것이나 중용이 진술하고 있는 것은 거의 비슷하다고 할 수 있을 것 같다.

퇴계는 어떻게 말하고 있을까. 그는 戊辰六條疏에서 말한다. 「생각(思)은 무엇이겠습니까. 마음에서 구하여 徵驗으로써 얻음을 말합니다. 능히 마음에서 徵驗하여 이치를 밝게 辨別할 수 있고, 선악의 機微나 의리·시비의 판단을 정밀히 하고 조금도 차질이 없게 하고자 한다면, 비로소 이른바 危微의 까닭이나 精一의 법이 바로 이런 것이었음을 진실로 알아 의심하지 않게 될 것입니다.」⁸¹⁾

여기에서는 사려의 중요함을 상세히 논하고 있음을 볼 수 있다. 「네가지(즉 博學·審問·慎思·明辨)는 致知의 조목이며 이 네가지 중에서도 慎思가 가장 중요합니다.」⁸²⁾고 말하고 있는 것이 주목된다.

仁은 최고선으로서 실천적인 가치의 이상인데, 가치는 존재가 아니고, 이상을 기준으로 하여본 존재의 위치지우기이다. 그리하여 仁이라는 실천적인 가치의 이상을 구조적으로 파악하려고 할 경우, 仁은 인식된 제존재라는 소재와 그것들은 仁을 중심으로 하여 위치지우는, 보편타당한 합목적 질서라는 형식과의 결합으로서 볼 수 있다. 즉 인식된 제존재에 즉하여, 그것들의 선악을 판정하는 보편타당한 가치인식의 기준이 거기에 있어야 한다. 그것이 仁, 즉 선의 인식이 성립하기 위한 형식인데, 그것이 義라고 생각된다. 대체로 인식의 입장에서 본 선의 형식은 당연히 실천이성의 합목적 합리성이어야 할 것이다. 좋은 물론 단순한 지적인 이론으로서 성립전개하는 것이 아니고, 생활 속에서 합리적 처리를 추구함으로써만 성립전개하는 합목적적 합리성이다. 오늘날 소위 정의라는 말은 아마 이와 같은 실천이성의 합리성에 해당할 것인데, 논어에서는 「義」자가 그것일 것이다. 「군자가 천하에 주로 좇는 것도 없고 즐기지 않는 것도 없어서 오직 義에 좇아서 행할 뿐이다.」⁸³⁾

81) 思者何也, 求諸心而有驗有得之謂也, 能驗於心, 而明辨其理, 欲善惡之幾, 義利是非之判, 無不研精, 無少差謬, 則所謂危微之故, 精一之法, 可以眞知其如此, 而無疑矣(退溪先生文集 권6, 戊辰六條疏).

82) 四者致知之目也, 而四者之中, 慎思爲尤重(동상).

라고 하는 것처럼 자각성이 높은 군자가 如何한 경우에도 항상 합치하려고 하는 것이 義라고 한다면, 義는 보편타당한 선자각의 형식임에 틀림없다 할 것이다.

아리스토텔레스는 「정의는 궁극적인 의미에서의 덕을 가르치는 것이 된다. 다만 그것은 무조건적으로 그러한 것이 아니고, “대타적인 관계에서만” 그런 것이다」(1129b)고 말한다. 「他人의 관계에서 볼 때는 정의이며 이러한 관련을 떠나서 단지 이러한 “상태”로서는 하나의 덕인 것이다」(1130a)라고 하는 말에서 정의와 덕의 관계를 알 수 있다. 아리스토텔레스에 있어서는 선이 인간의 덕인 것이다.

仁과 義의 관계에서 仁 즉 선의 인식의 성립형식이 義이며, 仁 즉 좋은 단순히 이론으로서 성립발전하는 것이 아니라 생활의 속에서 합리적 처리를 추구하여야 한다고 전술하였거니와, 그것은 아리스토텔레스가 대타적 관계에서만 정의가 된다고 한 것과 부합한다 할 것이다.

정의론은 洋의 동서를 막론하고 덕론으로 다루어진 것을 알 수 있지만, 그러나 오늘날 정의가 문제로 될 때에는 이러한 덕으로서의 정의가 아니고, 사회적 행동 내지 사회질서구성의 객관적인 規準으로서의 정의가 생각되는 것이 보통이다. 옛날에 비하면 말하자면 정의로운 의사나 심적 습성에 의하여 지향되는 내용이 객관화되고, 이 객관적인 면에 먼저 초점을 맞추려고 하듯이 시각이 전환되어 있는 것이다.

정의의 이름으로 불리는 가치 내지 준칙은 넓은 의미에서의 윤리적인 가치(윤리적 선)내지 준칙의 일부분이며, 어떤 특수한 카테고리를 이루고 있다. 그것은 결국 각종의 이해의 사회적인 配分·歸屬의 公正이라고 할 수 있으리라. 정의는 모든 사회제도라든가 사회관계의 면에서 작용하는 것이며, 특히 이익·불이익, 가치·반가치의 배분·귀속이 문제일 때, 正義·不正義가 거론된다.

정의를 이처럼 이익·불이익, 가치·반가치의 배분귀속에 관련하는 것이라고 한다면, 정의의 준칙은 전술한 바와 같이 「각자에게 그의 것

83) 君子之於天下也, 無適也, 無莫也, 義之與比(論語, 里仁篇).

을」에 의하여 적절히 표현된다 할 것이다.

전술한 바와 같이 尸子는 「배품이 分을 얻은 것이 義라 한다」⁸⁴⁾는 말은, 키케로가 정의에 대하여 「각자에게 그의 것을 할당한다」(suum cuique tribuere)와 똑같은 말이라 할 것이다. 分이란 전술한 바와 같이 「나눠 받은 그의 몫」이요, 따라서 「그의 것」이 된다. 아리스토텔레스도 「전체가 절반이 되었을 때 “자기의 것을 얻었다”고 말한다」(1132a)라고 하여 「자기의 것」을 말하고 있는데, 이때 정의가 실현되는 것이다.

「각자에게 그의 것을」을 영어로 표현하는 말, his own or his due to each person에서, due란 낱말만 본다면 그것은 필경 「마땅한 것, 일 것이며, 「그의 마땅한 것」은 應分の 것, 分이 될 것이다.⁸⁵⁾

「蔡氏는 말하기를 “中이라는 것은 천하 사람의 누구에게나 다 있는 것이다.……禮와 義라는 것은 中을 세우는 것인데, 義는 마음의 裁制이요, 禮는 理의 節文이다. 義로써 일을 裁制하면 일이 마땅해지고(以義制事則事得其宜), 禮로써 마음을 절제하면 마음이 바르게 되어 안팎의 덕이 합하여 中道가 서게 된다.」⁸⁶⁾

아리스토텔레스는 「균등이란…… 많음과 적음과의 中인 것이다. 正(dikaion)이라는 명칭의 유래도 여기에 있다」(1132a)고 니코마코스 윤리학에서 말하고 있는데, 이 말은 정의에 대하여 말하는 것으로, 정의는 中이어야 하고, 또한 그것은 正이다 라고 하는 것이, 상술한 바와 같이 율곡이 인용한 말과 비슷하다 함을 알 수 있다.

아리스토텔레스에 있어서 협의에서의 정의는, 過多를 탐내지 않은 것, 또는 사람들의 利害의 得失에서 과다와 과소의 「中」 또는 균등을

84) 施得分曰義(尸子, 分篇)

85) 영어에서 give(a man) his due는 당연한 대우를 한다. 그 진가를 인정해 주다 라는 뜻이 있다. 바로 이 다음에 나오는 말 「事得其宜」와 비슷하다.

86) 蔡氏曰, 中者, 天下之所同有也,……而禮義者, 所以建中者也, 義者, 心之裁制, 禮者, 理之節文, 以義制事則事得其宜, 以禮制心則心得其正, 內外, 合德而中道立矣(栗谷先生全集 卷24, 聖學輯要<六>, 第4, 第1章).

연게 하는 것이다. 그 뿐만 아니라 덕은 일반적으로 「中」, 과다와 과소의 중간, 中庸에서 얻는다고 하고 있다.

아리스토텔레스는 「德은 情念과 행위에 관련되는 것이지만 이것들에 있어서 초과 및 부족은 지나친데 반해서 “中”은 찬양되고 올바름을 얻을 수 있으며……덕이란 그 때문에 어떤 中庸이라고도 할 수 있는 것이다」(1106b)라고 하고 있다.

中庸에 공자의 말을 인용한 다음과 같은 구절이 있다.

「舜임금은 큰 지혜이시다. 舜임금이 문기를 좋아하시고 가까운 말을 살피는 것을 좋아하시되 악한 것을 숨기시고 착한 것을 선양하시며, 그 두 끝을 잡으시어 그 중간을 백성에게 쓰시었다. 이것이 순임금이 되신 까닭이다.」⁸⁷⁾

여기에서 「두 끝」(兩端)에 대하여 주자의 注는 「두 끝이란 것은 여러 의논이 같지 아니한 극치를 이룸이다. 대개 모든 물건이 다 두 끝이 있으니, 작고, 크고, 두텁고, 얇은 것의 類와 같으니, 착한 것 중에서 또 그 두 끝을 잡아서 헤아려서 中을 취한 연후에 쓰면, 그 가리는 것이 자세하고 행하는 것이 지극할 것이다……이것을 알면 지나치고 미치지 못함이 없어서 道가 행하는 것이다」⁸⁸⁾고 말하고 있다.

舜임금이 백성의 희망과 의향을 잘 듣고 좋은 점은 찬양하면서, 이것저것의 희망을 파악한 연후에 어느 쪽에도 치우치지 않는 공평하고 적절한 조치를 백성에게 베풀었다고 볼 수 있으리라. 따라서 여기에서의 「中」이란 「공평하고 適切妥當한 조치」를 의미한다. 中庸의 章句의 처음에 나오는 정자의 말은 「기울어지지 아니하는 것을 中이라 한다」(不偏之謂中)고 하고 있다. 中庸에서는 中庸이 무엇인가를 해설한 말은 없으나, 第二章에서 「君子 中庸」에 대하여 주자는 「중용이라는 것은 편벽되

87) 舜, 其大知也興, 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(中庸)

88) 兩端, 謂衆論不同之極致, 蓋凡物皆有兩端, 如小大厚薄之類, 於善之中, 又執其兩端, 而量度以取中, 然後用之, 則其擇之審, 而行之至矣, ……此知之所以無過不及, 而道之所以行也.

지 아니하고 의지하지 아니하며, 지나치고 미치지 못하는 것이 없고, 평하고 떳떳한 이치이니, 이에 천명이 마땅히 그러한 바로서 정밀하고 隱微한 것의 극치이니, 오직 군자라야 능히 체득한다」⁸⁹⁾고 注하고 있다. 또한 「군자의 중용은 군자로서 때에 따라 맞게 하는 것이다」⁹⁰⁾라고 하여 「時中」이란 말을 쓰고 있는데, 군자는 어떤 일이든 타이밍을 잃지 않는다고 말하고 있다. 이렇게 보면, 결국 중용이란 적절하고 타당하게 사물을 처리하는 일상생활의 常道라고 할 수 있을 것이다.

퇴계는 중용을 중시하여 다음과 같이 말한다.

「우리들의 性情과 形色 및 일상에 쓰이는 常倫과 같은 가까운 것으로부터 나아가서는 천지만물, 고금의 모든 사건이나 변천 등 허다한 데 이르기까지 至實한 이치와 지당한 법칙이 다 있는 법이니, 이것이 바로 천연으로 스스로 존재하는 중인 것입니다.」⁹¹⁾

퇴계는 바로 이 다음에 「그런 까닭으로 배움에 있어, 정말 넓게 하지 아니할 수 없고, 물음에 있어 정말 자세히 살피지 아니할 수 없고, 생각함에 있어 정말 삼가지 아니할 수 없고, 변별함에 있어 정말 밝게 하지 아니할 수 없습니다」⁹²⁾고 말하고 있다.

아리스토텔레스는 니코마코스 윤리학 제 6권의 맨처음에 말한다.

「……사람은 “中”을 선택해야 할 것이며, 초과라든지 부족이라든지 선택하지 말아야 할 것, 그리고 “中”이 “올바른 도리”라고 하는 것이다.」(1138b).

이 말은 퇴계가 말한 상술한 것과 같은 뜻이라 할 수 있을 것이다. 그리고 퇴계는 中이라는 도리를 알기 위하여는 박학·심문·신사·명변해야 한다고 말한다. 니코마코스 윤리학 제 6권은 지성적 덕에 대하여

89) 中庸道, 不偏不倚, 無過不及, 而平常之理, 乃天命所當然, 精微之極致也, 唯君子爲能體之.

90) 君子之中庸也, 君子而時中(中庸).

91) 自吾之性情形色, 日用彝倫之近, 以至於天地萬物, 古今事變之多, 莫不有至實之理, 至當之則在焉, 卽所謂天然自有之中也(退溪先生文集 권6, 戊辰六條疏).

92) 故學之不可以不博, 問之不可以不審, 思之不可以不慎, 辨之不可以不明(동상).

논하고 있는데, 지성적 덕을 위하여 배움·사려 등을 강조하고 있다. 이것 또한 퇴계의 상술한 바와 같다는 것을 알 수 있다.

도덕생활에서도 지성이 중요하다는 것을, 아리스토텔레스도 퇴계도 말하고 있는 것이다. 「아리스토텔레스가 윤리적 덕과 함께 이지적 덕을 말하는 것은 대단히 達見이라 해야 할 것이다. 따라서 善意나 純情은 불가결한 조목이기는 하지만 그것만으로 우리는 만족할 수가 없다. 지성을 닦고 도덕적 예지를 길러야 할 것이다」⁹³⁾고 한 철학자의 말은 그냥 그대로 퇴계에게도 해당한 말인 것이다.

유교에서는 「자기가 하고자 아니하는 바를 남에게 베풀지 말 것이다」(己所不欲 勿施於人)라는 말이 있다. 이 말과 관련하여 논하기로 한다. 18세기초에 토마지우스(Thomasius)는 광의에서의 자연법(사회윤리전체의 제원칙)의 안에서 특히 협의의 자연법을 논하고, 정의를 그 기본 원칙으로 하였는데, 그 정의의 원칙은 「자기가 바라지 아니한 것은 타인에게 하지 말라」라는 소위 황금률(golden rule)의 네거티브한 정식으로 표현된 것이다. 토마지우스는 이리하여 법·도덕 구별론을 주장한 것이었다. 황금률은 유명한 「山上의 垂訓」에서 말하는 「무엇이든지 남에게 대접을 받고자 하는대로 너희도 남을 대접하라」는 것이다.

토마지우스는 그때까지 보통 선하고 바른 행위의 원칙은 자연법의 이름밑에 총괄되어 있었지만, 그는 그 속에 honestum(성실)을 원리로 하는 도덕과 decorum(예절, 적의성)을 원리로 하는 정치(개인, 제신분층, 국가의 처세적·정치적 사려의 준칙)과 justum(정의)을 원리로 하는 義의 자연법을 나누었다.⁹⁴⁾ honestum은 타인에 대하여 그는 스스로 이렇게 處身해야 한다고 네가 바라는 것을, 너 자신 하라는 것이다. decorum은 네가 타인에게 이렇게 해주었으면 하고 바라는 것을 너도 타인에 대하여 하라는 것이다. 그런데 justum 즉 정의는 타인에 의하

93) 天野貞祐, “正しく働いて正しく生きる”, 신윤리강좌 제2권(東京 : 創文社, 1953), 176면.

94) Erik Wolf, *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, Tübingen, 1963, Kap.10, IX.

여 하게 될 것을 바라지 않는 것을 너도 타인에게 대하여 하지 말라라는 것이요, 타인에 대한 침해를 금지하여 사회의 존립과 질서, 행복증진을 위하여 불가결한 기저적 조건을 확보하기 위한 필수적 의무를 과하는 것이다. 이러한 법적 의무는 항상 대타관계에서 존재하며 또한 행위의 외부적 과정에 관련한다는 의미에서 외면적인 것이다.

「자공이 문기를 “한 마디 말로 중신토록 행할만한 것이 있습니까”하니, 공자가 말씀하시기를 “容恕이다. 내가 하고자 하지 않는 바를 사람에게 베풀지 말 일이다.”」⁹⁵⁾ 이것은 황금률의 네거티브한 형식으로 토마지우스가 정의의 원리로 삼은 것이다.

「어진 자는 자기가 서고자 하여 사람을 세우며, 자기가 달하고자 하여 사람을 달하게 한다」⁹⁶⁾라는 말은 최고선인 仁을 일컫고 있다.⁹⁷⁾

마태복음 7장 12절의 「山上의 수훈」 중 「무엇이든지 남에게 대접을 받고자 하는대로 너희도 남을 대접하라」는 성서의 말은 기술하였거니와, 마태복음 22장(35절~40절)은 다음과 같이 말한다.

「그 중 한 율법사가 예수를 시험하여 묻되, “선생님이여, 율법 중에 어느 계명이 크나이까”, 예수께서 가라사대 네 마음을 다하고 목숨을 다하고 뜻을 다하여 주 너의 하나님을 사랑하라 하셨으니, 이것이 크고 첫째 되는 계명이요, 둘째는 그와 같으니, 네 이웃을 네 몸과 같이 사랑하라.」

그리스도교와 유교는 물론 다르지만, 그리스도교에서도 첫째로 최대급의 「誠意」를 내걸고 있고, 다음에는 隣人愛를 말하고 있다.

유교에서도 대학의 6장은 뜻을 정성스럽게 한다는 「誠意」를 말하고 있으며, 仁이란 사랑이어서, 仁을 물으니까 孔子는 「愛人」(論語, 顏淵篇)이라고 말하고 있으며, 「仁者愛人」(孟子, 離婁下)이라고 하고 있는

95) 子貢, 問曰, 有一言而可以終身行之者乎, 子曰, 其恕乎, 己所不欲, 勿施於人(論語, 衛靈公篇).

96) 夫仁者, 己欲立而立人, 己欲達而達人(論語, 雍也篇).

97) 我不欲人之加諸我也, 吾亦欲無加諸人矣 仁이라하여, 恕인 施諸己而不願, 亦勿施於人보다 上位의 것으로 보고 있다. (論語, 公治長篇, 原注).

데, 그리스도교의 경우와 상통하다 할 것이다.

전술한 바와 같이 롤즈는 정의를 공정·공평으로 보았는데⁹⁸⁾, 이런 견지에서 보면 퇴계사상은 어떤가. 퇴계는 西銘考證講義에서 「稱物平施」에 대하여 말한다.

「易經 謙卦의 大象에 말하기를 “군자는 많은 것을 덜어 적은 것에 보탬으로써 사물의 균형을 살피 공평하게 베푼다”고 하였습니다.⁹⁹⁾

또한 이런 말도 하고 있다.

「백성들을 평등하게 사랑하여……백성들은 義를 지킬 것입니다.¹⁰⁰⁾ 또한 더 나아가 「스스로 새롭게 향상하고자 하는 백성들이 함께 大道에 나타날 것입니다.¹⁰¹⁾」고 말하고 있다. 「무릇 무사공평하면 어질고, 어질면 사랑하게 된다. 孝悌는 이것들을 用함이요, 愆는 이것들을 남에게 베푸는 것이며, 知覺한다는 것은 바로 이것들을 아는 것이다.¹⁰²⁾」고 말하고도 있다.

칸트(Kant)는 적법성과 도덕성을 구별한다. 도덕은 순수한 의무의식 그 자체를 동기로 하는 합규범적 행위를 요구함에 반하여, 법은 이와 같은 동기의 순결성을 요구하고 있지 않으며, 그 밖의 동기까지 허용하여 행위가 객관적으로 합규범적으로 형성되는 것만으로 일단 만족한다.

의리지변에서 이미 논하였듯이, 董仲舒의 「그 의를 바르게 하고 그 리를 도모하지 않음」(正其義不謀其利)을 풀이함에 있어서 마음에 「위하는 바 있는」(有所爲) 경우에도害가 되어 그 행위는 의로운 행위, 따라서 도덕적 행위가 될 수 없다고 하고, 「董仲舒의 이 말은 본래 군자의 心術의 情微한 곳을 가지고 말한 것이다.¹⁰³⁾」라고 하고 있듯이, 퇴계에

98) J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1973).

99) 易, 謙卦大象曰, 君子以裒多益寡, 稱物平施(退溪先生全集 권7, 西銘考證講義).

100) 平百姓……而民知義(退溪先生文集 권6, 戊辰六條疏).

101) 自新之民, 皆升于大猷(退溪先生文集 권6, 戊辰六條疏).

102) 蓋公則仁, 仁則愛, 孝悌其用也, 而恕其施, 知覺乃知之事(退溪先生文集 권7, 仁說).

계는 행위의 도덕성은 四德·五常에 있는 것이 아니라 이것을 실현하려는 행위의 동기(心術)에 있음을 알 수 있다. 따라서 군자의 마음은 본래는 의를 바르게 하려고 했지만, 의에 한결같이 못하고 조금이라도利 쪽에 기울어지면 위하는 바 있어, 의와 和할 수 없게 되어 그 행위의 도덕성을 인정할 수가 없게 되는 것이다.

칸트는 「실천이성비판」에서 다음과 같이 말하고 있다.

「……의지의 규정근거, 즉 법칙의 직접적인 표상이 제시되지 않으면 아니되며, 또한 의무로서의 이 법칙의 객관적으로 필연적인 遵奉이, 행위의 동기로서 제시되지 않으면 아니되는 것은 물론 명백하다. 왜냐 하면 만일 그렇지 않다면 행위의 적법성은 실현될 것이나, 심술의 도덕성은 실현되지 않기 때문이다.」¹⁰⁴⁾

퇴계는 행위의 도덕성을 위하여는 동기의 순수성이 있어야 하며, 따라서 有所爲의 마음이 있으면 의로운 행위가 될 수 없다고 말하며, 따라서 단순히 도덕법칙에 외형적으로 적합하다는 것이 아니라 행위의 동기가 도덕법칙에 의하여 직접 규정된다는 것을 의미한다. 도덕적 행위는 유소위의 공리가 아니라 순수하게 의를 위한 행위라야 한다는 것이다. 이런 점에서 퇴계의 이론은 칸트의 도덕성의 이론에 가깝다고 할 수 있을 것이다.¹⁰⁵⁾

인간은 이성적 존재자로 규정되고 있으나 인간은 이성의 객관적 법칙에 반드시 따른다고는 할 수 없으므로, 강제라는 형식을 취하여 이성은 인간의 의지에 명령하지 않으면 안된다. 이리하여 그 당위는 모든 가언적 성격을 배제하고 정언적이어야 한다. 칸트에 있어서는 정언적 명법만이 도덕적 명법이며, 행위의 도덕성을 이끌어내는 필연적 실천윤리이

103) 董子此言, 本以君子心術精微處(退溪先生文集 권19, 答黃仲舉論白鹿洞規集解).

104) 深作守文譯, カント全集 제7권 「실천이성비판·ほか」(東京 : 理想社, 1965), 353면.

105) 韓明洙박사는 「퇴계는 칸트보다 2백년 앞서 도덕의 본질을 통하고 분명히 법칙윤리를 지향했다. 이것은 실로 놀라운 사건이라고 하지 않을 수 없다」고 말한다. (한명수, 퇴계의 교학사상, 경북인쇄소, 1979), 139면.

다. 그 유일한 명제는 「그것(格率)이 보편적 법칙이 될 것을, 그것에 의하여 네가 동시에, 바랄 수 있는 그러한 격률에 따라서만 행위하라」¹⁰⁶⁾는 것이다. 이것이 소위 「근본방식」인데, 그것은, 행위하기 위한 주관적 원칙, 즉 사람으로 하여금 행위로 이끌어가기 위한 의지의 방향 설정이 단지 자기의 주관적인 것으로 끝나지 않고, 모든 이성적 존재자에게 타당할 수 있는 행위의 바람직한 방향설정 내지 원칙이 될 것을, 스스로의 의지를 방향설정함과 동시에 바랄 수 있는, 그러한 의지의 방향 설정에 따라 행위하라는 것이다.

그리고 이 유일한 명법에서 모든 의무의 명법이 도출되어야 한다면, 의무의 보편적 명법은 「너의 행위의 격률이 너의 의지에 의하여, 마치 보편적 자연법칙이 될 수 있도록 행위하라」¹⁰⁷⁾는 것이 된다고 칸트는 말한다.

퇴계는 전술한 답서에서 「주자는 말하기를 이것은 맹자의 “하필 리만 말합니까. 법을 행하여 命을 기다린다”와 같은 뜻이라고 했다」¹⁰⁸⁾고 말하고 있다. 이리하여 「법을 행하여 命을 기다린다」라는 맹자의 말에 대한 고찰을 할 것이다.

「군자는 법을 행하여 命을 기다릴 따름이다」¹⁰⁹⁾에 대한 원주를 참고하여야 한다. 「법이란 하늘 이치의 당연한 것이니, 군자가 행하여 길흉과 화복이 計較하지 않는 것이 있으니, 비록 자연한데 이르지 못하였으나 이미 위한 바 있어(有所爲)한 것은 아니니, 이것이 성품에 돌이키는 일이다. 董仲舒의 이른바 그 의를 바르게 하고 그 利를 도모하지 아니하며(正其義不謀其利), 그 도를 밝히고 그 功을 計較하지 않는다(明其道不計其功)는 것이 바로 이 뜻이다. 정자가 말하기를 “움직이는 모양

106) 深作守文譯, “人倫の形而上學の基礎づけ”, カソト全集 제7권 「實踐理性批判・ほか」(東京:理想社, 1965), 63면.

107) 上掲書, 63면

108) 朱子謂此與孟子何必曰利, 行法俟命同義(退溪先生文集 卷19, 答黃仲舉論白鹿洞規集解).

109) 君子, 行法, 以俟命而已矣(孟子, 盡心下).

과 進退의 곡절이 예에 맞는 것은 盛한 덕의 지극함이요, 법을 행하여 命을 기다린다는 것은 아침에 도를 들으면 저녁에 죽더라도 可하다는 뜻이다”고 하였고, 呂氏는 말하기를 “법이 이로 인하여 서고, 命이 이로 인하여 나오는 것은 성인이다. 법을 행하여 命을 기다리는 것은 군자이다. 성인은 성품대로이고, 군자는 그 성품을 회복한 것이다”고 하였다.」¹¹⁰⁾

여기에서 「법이란 하늘 이치의 당연한 것」(法者, 天理之當然者也)이라고 하고 있는데, 이때의 「法者」는 칸트의 소위 「보편적 자연법칙」을 말한 것이요, 「법을 행하여 命을 기다린다」는 것은 칸트의 「너의 행위의 격률이 너의 의지에 의하여, 마치 보편적 자연법칙이 될 수 있도록 행위하라」라는 명법을 사람이 행하여 천명을 기다릴 것을 말하고 있는 것으로 생각된다. 비록 좋지 않은 결과가 나타나더라도, 군자는 「위하는 바 있는」(有所爲)것이 아니니까, 성품에 돌이킬 수밖에 없다고 하고 있다. 적어도 「위하는 바 없는」(無所爲)경우에 그 행위가 의로운 것은 잃지 않는다. 오직 「그 도를 밝히고 그 功을 計較하지 않는」(明其道不計其功) 것이어야 하는 순수함이 있어야 한다. 정자의 말처럼 「법을 행하여 命을 기다린다는 것은 아침에 도를 들으면 저녁에 죽더라도 可하다는 뜻」이어서, 이러한 공자의 말까지 인용하고 있는 것으로 미루어보면, 보편적 자연법칙에 따라 행위하는 것에 대한 신념 내지 희열이 엿보이기도 한다.

「子張이 덕을 높이고 의혹을 분별할 것을 물으니 공자가 말씀하시기를 “忠과 信을 주로 하여 의에 옹기는 것이 덕을 높이는 것이다.”」¹¹¹⁾

여기에서는 덕을 높이는 길이 충신을 주로하여 의에 옹기는 것이라고

110) 法者, 天理之當然者也, 君子行之, 而吉凶禍福, 有所不計, 蓋雖未至於自然而已, 非有所爲而爲矣, 此, 反之之事, 董子所謂正其義不謀其利, 明其道不計其功, 正此意也, 程子曰, 動容周旋, 中禮者, 盛德之至, 行法以俟命者, 朝聞道夕死可矣之意也, 呂氏曰, 法由此立, 命由此出, 聖人也, 行法以俟命, 君子也, 聖人性之, 君子, 所以復其性也(孟子, 盡心下, 原注).

111) 子張, 問崇德辨惑, 子, 曰, 主忠信, 徙義, 崇德也(論語, 顏淵篇).

하고 있다. 忠은 정성을 다하는 것이요, 「자기를 다하는 것」(盡己)이어서, 나의 마음을 專一하게 하여 다른 일에 움직이지 않고 오직 언행일치의 정성을 다하는 것이 忠信이라 할 수 있을 것이다. 그리고 義란 전술한 바와 같이 일의 마땅함이라고 한다면, 충신스러운 주체의 행위에 의하여 일의 마땅함을 얻어, 여기에 주체의 즉자적·수기적 입장에서부터 대타의 장으로 주체가 열리게 되는 것이, 主忠信徙義의 뜻이라 할 것이다.¹¹²⁾ 더 나아가 이처럼 즉자적인 것으로부터 대타적으로 전화함으로써 「德」이 실현될 것이요, 거기에 「崇德」의 회열 내지 자부가 일어날 것이다. 여기에 또한 「行法俟命」의 높은 경지를 엿볼 수 있을 것으로 생각된다.

그런데 우리는 보다 근본적인 고찰을 해야 할 것이다. 「각자에게 그의 것을」이라고 하는 것이 정의관념의 보편적 요소라고 하지만, 그러나 그것만으로서 전혀 실질내용이 없는 형식적인 원리에 불과한 것이다. 그것은 말하자면 사회관계를 처리하는 태두리나 뼈대에 지나지 않는다. 어떤 사람들이나 사회관계가 같은 것, 또는 같지 않는 것으로 평가되며 그러한 각자에 대하여 실제의 취급은 어찌해야 할 것인가에 대하여는 그것은 그 해답을 줄 수가 없다. 이리하여 여기에 피와 살을 넣고, 인간의 행위나 제도의 정·부정의 실질적 판단기준을 주는 것은 무엇인가라고 하는 문제를 제기하지 않을 수 없다. 그것은 첫째는 각각의 시대와 사회에서의 지배적인 도덕관념, 사회이상 내지 가치체계라고 할 수 있지만, 우리는 더욱 더 나아가 각각의 시대와 장소에 따른 상대적인 가치기준을 초월하여, 그것에 대하여도 正否의 판단을 할 수 있는, 말하자면 실질적 정의의 궁극적 기준을 생각하지 않을 수 없다.

이러한 궁극적인 윤리가치에 대한 고찰에 대하여는 크게 나누어 두 개의 입장이 있다. 하나는 가치주관주의의 입장인데, 그것은 궁극적 가치기준은 각 평가주체의 情意 또는 양심의 선택이나 신앙등에 맡길 수밖에 없다는 것이다. 다른 하나는 가치객관주의의 입장인데, 객관적으

112) 高橋進, 朱熹と王陽明(東京: 圖書刊行會, 1977), 272면.

로 타당하는 가치규준을 생각할 수 있다고 한다.

객관주의의 가장 전형적인 것은 전통적인 자연법론인데, 그것은 존재의 목적론적인 기본구조라든가 인간의 본성에 따라 보편타당한 어떤 윤리적 가치규준이 정해져 있다고 한다. 실천이성의 아프리오리한 법칙으로서의 정언명법을 기초로 하여 이성법의 체계를 전개한 칸트도 이와 같은 선상에 있다고 할 수 있다.¹¹³⁾

그러면 맹자의 「行法俟命」은 보편적 자연법을 행하여 천명을 기다린다는 것이나, 그것은 퇴계의 이른바 「理를 궁구하고 性を 다하고, 나아가 천명에 이르는 것」¹¹⁴⁾의 하나의 실천이 될 것이다. 이때 「덕행이 천지의 윤리에서 벗어나지 않을 것이며, 또한 천인합일의 오묘한 도리를 터득하게 된다」¹¹⁵⁾

이리하여 우리는 퇴계의 정의관은 가치객관주의라고 할 수 있다고 보는 것이다. 「行法俟命」이란 이러한 근원적 의의가 있다 할 것이다.

Ⅲ. 結 論

우리는 퇴계사상과 정의의 문제를 유교의 전체적인 관점에서 뿐만 아니라, 그 속에서의 퇴계의 학설을 고찰함으로써 그것을 논하였다.

정의는 이해, 가치·반가치의 배분귀속에 관한 것으로 볼 수 있고, 정의의 준칙은 「각자에게 그의 것을」에 의하여 표현된다고 볼 수 있으며, 이는 서양의 경우에는 보다 명백한 것이나, 유교의 경우는 그만큼은 아니지만 「分」의 개념으로 풀이할 수 있으며, 퇴계에 있어서도 심오한 이론을 가지고 있었다는 것을 밝혔다.

「각자에게 그의 것을」이라는 것은 형식적인 정의의 보편적인 원리에

113) 加藤新平, 前掲書, 464~466면.

114) 窮盡性, 而至於命(退溪先生文集 권7, 太極圖說).

115) 德行不外乎彝倫, 而天人合一之妙, 斯得矣(退溪先生文集 권7, 進聖學十圖割).

불과하기 때문에 우리는 실질적인 정의의 문제를 제기하게 된다.

실질적 정의에 대하여 막스 베버(Max Weber)의 언급이 있기에 여기에 인용하여 서양과 동양에서의 그 비교를 해보기로 한다. 베버는 말한다.

「이러한 이상(井田制를 가리킴)에는 사회적인 안녕유지를 목적으로 하는 소유권분배를 최대한 평등하게 하려는 것을 식량정책의 입장에서 특히 즐겼던……것이다. 형식적인 법률이 아니고 실질적인 정의가, 이 영역에서도 家産制의 이상이었던 것이다. 그러므로 소유권도 이득도 한편으로는 실천적 합목적성의, 다른 면에 있어서는 민중의 생업에 대한 사회윤리적인 보호의 문제였으며, 서양근세에 있어서 형식적인 법률과 실질적인 정의의 대립관계에서 일어난 것처럼, 자연법적으로 개인주의적인 사회윤리의 문제는 아니었다.」¹¹⁶⁾

베버가 말하는 것은 중국에서는 정전제의 이상이 있어, 그것이 실질적인 정의를 실현함에 있어서, 그 합목적성과 생업보호를 위하여 잘 조화가 되었었지만, 서양근세에서는 형식적인 법률과 실질적인 정의는 대립관계에 있었는데, 그것은 서양에서는 자연법적으로 개인주의적 사회윤리가 지배한 탓이라는 것이다.

막스 베버가 말하는 「실질적 정의」는 우리가 위에서 말한 궁극적 윤리 가치기준으로서의 실질적 정의와는 다르다는 것을 깨달아야 할 것이다. 그가 말하는 「실질적 정의」는 오히려 西銘에서 「무릇 천하에 있는 노쇠하고 병폐한 사람이나, 아버지를 잃거나 자식이 없어 외로운 자들이나 홀아비나 과부들은 모두가 다 나의 형제이면서 심한 고생 속에 빠져 말조차 못하고 고난을 겪고 있는 것이다. 이에 그들을 보양함은 바로 천자로서 하늘을 輔翼하는 것이다」¹¹⁷⁾라고 한 것의 실질적인 면을 고찰한 것이라 볼 수 있을 것이다.

116) 李敦寧譯, “儒教와 佛教”, 세계의 대사상 12 막스 베버(휘문출판사, 1979), 485면.

117) 凡天下疲癯殘疾惛獨鰥寡, 皆吾兄弟之顛連, 而無告者也, 干時保之, 子之翼也 (退溪先生文集 권7, 西銘).

동양에서는 정의를 논함에 있어서도 형식적으로 「각자에게 그의 것을」에서 그치는 것이 아니라 항상 表裏一體하여 仁을 말하고, 최고선과의 관계에서 논하여, 궁극적인 윤리가치 아래서 정의를 다루었던 것을 주목할만 하다 할 것이다.

그러나 한편 퇴계의 정의사상을 논함에 있어 우리는 그것이 서양의 위대한 학자들의 사상과 상통함을 발견할 수 있는 것은 크나큰 기쁨이 아닐 수 없다. 위인은 時·處를 초월하여 魂膽相照하는 것으로 보인다.

퇴계는 「退溪」라는 시에서 「몸은 은퇴하여 어리석은 분에 편안하다」(身退安愚分)하여 자기의 분을 지키고 벼슬을 버리고 은퇴한 것이 「事之宜」를 얻은 것으로 생각하였다. 퇴계는 또한 「過吉先生閨」라는 시에서 「大義不可撓」라 하여 길재의 깨끗한 심경을 표현하고 있는데, 의를 지키는 어려움을 말하고 있다.

공자가 「의를 보고 행하지 못하는 것은 용기가 없는 것이다」¹¹⁸⁾고 하였듯이 의로운 행위를 하기 위하여는 용기가 필요하다.

그 뿐만 아니라, 사회전체의 선을 증진시키기 위하여 때에 따라서는 죽음의 위험도 무릅써야 한다. 「大義不可撓」는 그런 경우일 것이다. 더욱 나아가서는 생명도 바쳐야 할 것이다. 공자는 말씀하였다. 「뜻 있는 선비와 어진 사람은 삶을 구하여 어진 것을 해하는 일이 없으며, 그 몸을 죽여서 어진 것을 이루는 것이다」¹¹⁹⁾ 이에 대한 注에, 정자의 말을 인용하여 「모름지기 실제로 삶이 의보다 중하지 아니한 것을 보면 삶이 죽는 것보다 편안치 못하다」¹²⁰⁾고 하고 있다. 이처럼 의를 중시하고 있는 것이다. 살신성인의 자세는 참다운 정의의 자세라 할 수 있을 것이다. 仁이 최고선이라면, 의는 실천이성의 합리성이라 할 것이다. 義以方外의 뜻도 여기에 있다고 생각된다.

정의의 실현을 위하여는 제도는 법률의 개혁도 중요하지만, 그보다 더 앞서는 것이 있다. 퇴계는 말한다.

118) 見義不爲，無勇也(論語，爲政篇).

119) 志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁(論語，衛靈公篇).

120) 須是實見得，生不重於義，生不安於死也.

「민생의 일상생활에 몇몇한 윤리의 교화에 행하는 것이 본이요, 남의 법제를 따르고 문물의 겉치레나 하고 현행의 것을 옛것으로 고치어 모방하고 비교하는 것을末입니다.」¹²¹⁾

몇몇한 윤리의 교화가 본이며, 그것은 결국 정의의 덕을 형성하게 하며, 실천이성의 합리성을 얻게 하고, 더욱 나아가 최고선인 仁에 도달하여야 할 것이다.

121) …而行乎民生日用彝倫之教者，本也，追蹤乎法制，襲美乎文物，革今師古，依倣比較者，末也(退溪先生文集 권6, 戊辰六條疏).