

東洋倫理의 根本原理

崔 丞 灝

《目 次》	
I. 緒 論	1) 即自의 忠信과 對人的 忠信
II. 本 論	2) 義理의 다음(心)
1. 道와 그 實現	3) 感情調和로서의 禮
2. 仁의 定義	4. 絜矩之道와 實踐理性
3. 言行과 禮	III. 結 論

I. 序 論

東洋의 教育論을 人間의 本性에 대한 相異한 見解와 結付시켜 말한다면 다음 두 가지로 나눌 수 있을 것이다. 하나는 本性이 善한 것이지만 後天的으로 生活을 營爲함으로 해서 惡해지는 것이니 存心養性을 하여야 한다는 立場이요, 다른 하나는 人間의 本性이 惡한 것이므로 後天的으로 禮와 制度로써 行爲를 制禦하고 教導해야 한다는 立場이다. 이 說들의 共通點은 現實의 生活을 營爲해 나가는데 있어서의 行爲의 問題, 즉 올바른 人間生活을 위하여 어떻게 行爲하여야 하는가 하는 問題라고 하겠다. 혼자만이 世上을 산다면 “어떻게 行爲하여야 할 것인가” 할 때의 “어떻게” 하는 標準은 必要가 없을 것이다. 그러나 사실 人間은 社會를 떠나서 살 수 없으며 서로의 關係속에서 生活을 營爲해 나가지 않을 수 없다. 各 構成分子가 同等한 權利를 가지고 關係를 이루는 한 相對方의 生活에 妨害를 주지 않고 서로의 利益을 保障하지 않을 수 없으니 이때 要請되는 것이 人倫道德이다.

人間은 叡智界와 感性界를 넘나들며 사는 存在이기는 하지만 日常生活에 있어서는 自己의 主觀과 感性的 傾向에 依存하게 된다. 이 때 主觀的 意志과 私私로운 感情을 制約하는 것은 첫 째는 神(意志의 天), 둘째로 道德(先覺者의 德目), 세 째로 物質, 네 째로 制度和 組織等이라고 할 수가 있겠다. 이 네 가지에 의해서 制約되고 規制될 경우 行爲主體者는 自律的으로 意志方向을 調節한 것이 아니라, 他者가 곧 他律的으로 意志方向을 規制하는 것이다. 그런데 사실상 現實社會는 複雜多端하고 自由奔忙하기 때문에 既存의 德目이 있다고 하더라도 때(時)와 場所와 對象에 따라 다르게 적용되는 경우가 허다하다.

新儒學에서는 올바른 人間生活을 營爲하기 위하여 普遍妥當한 當爲性을 天理와 人性

의合一, 즉 天人合一의 原理로써 求하려고 하였다. 그 때문에 秩序있는 社會, 을 바른 個人의 行動舉止를 向導하기 위하여 어떠한 原理와 規範이 마련되었다 하더라도, 天人合一의 原理가 否定되었다면 그러한 道德原理는 欺瞞의 術策에 지나지 않는 것으로 이해하였다. 비록 行爲의 對象이 다르고 경우가 다르다고 하더라도 그 主體의 行爲者는 變함이 없을 것이므로 主體의 行爲者에서 그 原理를 찾으려고 하였으며 그러한 가운데의 하나가 孔子의 仁이다. 東洋倫理의 根本의 原理로서 絜矩之道도 이와 같은 思考를 反映한 것으로 볼 수 있을 것이다. 따라서 行爲者의 純粹感情으로서의 尺度인 「己所不欲 勿施於人」의 推己及人하는 絜矩之道를 一般人들에게 周知시킬 必要가 있다고 본다.

II. 本 論

1. 道와 그 實現

孔子는 스스로 「아침에 道를 들으면 저녁에 죽어도 좋다」¹⁾라고 말하여 探究의 態度와 好學의 神精을 드러낸 바 있다. 그렇다면 이 道란 무엇을 뜻하는 것일까? 萬若에 道の 意義가 밝혀진다면 儒敎倫理의 內容이 밝혀질 것이고, 나아가서는 道를 實現케 할 儒敎의 形式이 提示될 것이다.

論語에 「道에 뜻을 두되 物質的으로 貧寒한 生活을 하는 것을 부끄럽게 여기는 사람과는 相議하지 않겠다」²⁾고 한 바가 있는데 이를 미루어 본다면 道는 物質的으로 豐足한 生活을 하기 위한 手段은 아니라고 할 것이다. 朱子가 말한 바의 「道는 人倫日用之間에 마땅히 行하여야 할 것」³⁾ 즉 우리의 日常生活에 있어서 사람으로서 지켜야 할 原理였다. 그러므로 그러한 道는 人道라고 할 수 있다. 이런 點에서 孔子의 道는 世界原理 또는 宇宙의 本體, 즉 無爲自然의 原理를 의미하는 老子의 道와는 그 意趣를 달리 하는 것이라고 하겠다.

儒敎의 宗主人 孔子는 스스로를 가리켜 「옛 사람의 言行을 傳하는데 不過하고 創作하지 아니하며 믿어서 옛 것을 좋아한다」⁴⁾고 하였고, 다시 「나는 다시 꿈에 周公을 보지 못하도다」⁵⁾ 「文王이 이미 죽었고 文(禮·樂·制度)이 이에 있지 아니하냐」⁶⁾고 한 바가 있다. 그리고 孟子가 孔子를 評하여 「伯夷는 聖人 가운데서 맑은 것만, 伊川은 聖人 가운데서 責任을 지는 것만, 柳下惠는 聖人 가운데서 和合하는 것만을 본받았으며 孔子는 聖人 가운데서 時宜에 맞는 者이다. 그렇기 때문에 孔子는 이 세 사람의 뛰어난 點을 集大成한 것이다. 集大成이란 것을 音樂에 비유한다면 마치 여러가지 樂器의 소리를 모

1) 「子曰 朝聞道 夕死 可矣」(論語 里仁).

2) 「子曰 士志於道 而恥惡衣惡食 未足與議也」(上全).

3) 「道則人倫日用之間 所當行者 是也」(論語集註).

4) 「子曰 述而不作 信而好古」(論語 述而).

5) 「吾不復夢見周公」(上全).

6) 「文王既沒 文不在茲乎」(論語 子罕)

아서 調和했다』⁷⁾고 하였고, 中庸에서는 「仲尼는 堯舜을 祖宗으로 이어받고 文王과 武王을 法度로 삼아 지켰다」⁸⁾고 한 바가 있는데 이것을 綜合해서 計較한다면 孔子가 指向하는 理想은 堯·舜·文·武·周公의 人道를 實行하는데 있었음을 斟酌할 수가 있다. 孔子가 말한 仁이란 것도 莫然하게 「人倫日用的 道라고만 하기보다 차라리 唐·虞 三代의 日常生活에 있어서의 外的인 倫理的 德目과 制度(禮樂)를 主體的 立場에서 말한 것이라고 할 수 있다. 孟子는 孔子의 仁에 義를 더 보태어서 仁義로써 人道를 表現하기도 하였다. 어떻게 道의 觀念은 「道路」의 의미를 가지는 것이 事實이므로 人道라는 말은 「마땅한 길을 쫓는다.」或은 「사람의 마땅한 길을 간다」는 뜻이 된다고 하겠다. 이에 反해서 道德이라 할 때의 「德」은 「얻는 것」⁹⁾ 「몸에 얻는 것」¹⁰⁾ 「道를 行하여서 마음에 얻는 것」¹¹⁾ 곧 體驗한다. 修得한다는 뜻이다. 그러므로 이것(人道)을 行爲者 自身이 修得할 경우는 「德」이라 하고 이것(人道)을 對他的으로 行爲할 경우는 「道」라고 할 수 있다. 事實上으로 「道」와 「德」의 二者는 別個의 存在가 아니라 儒敎의 核心인 仁 또는 仁義로써 보아야 할 것이며, 보다 구체적으로는 人道를 修得하는 것이 德이요, 仁義로써 行爲하는 것이 곧 道라고 하는 것이 妥當하리라.

書經의 堯典에서는 所謂 先王의 道로서 五典·五品·五敎를 들고 있다. 이것을 鄭玄과 馬融은 父義·母慈·兄友·弟恭·子孝¹²⁾로 解釋하였고 孟子는 이것을 五倫(父子有親·君臣有義·夫婦有別·長幼有序·朋友有信)으로 풀이하였다. 또 舜임금은 夔를 典樂으로 任命하여 冑子에게 四德(直而溫·寬而栗·剛而無虐·簡而無傲)¹³⁾을 가르친 바 있었다. 이와 같은 例는 다음과 같은 典籍에서도 찾아 볼 수가 있다. 皋陶謨에서는 五典과 九德(寬而栗·柔而立·愿而恭·亂而敬·擾而毅·自而溫·剛而塞·彊而義)를 洪範의 九疇에서는 三德(正直·剛克·柔克)을, 또 周禮의 師氏職에서는 三德(至德·敏德·孝德)과 三行(孝行·友行·順行)을, 保氏職에서는 六藝(五禮·六樂·五射·五馭·六書·九數)와 六儀(祭祀之容·賓客之容·朝廷之容·喪紀之容·軍旅之容·車馬之容)을, 司徒職에서는 六德(仁·知·勇·聖·義·忠·和)과 六行(孝·友·睦·婣·任·恤) 그리고 六藝(樂·禮·射·御·書·數)를 들고 있는 것이다.

지금까지 살펴본 것은 몇몇의 中國古典을 通하여 唐虞三代의 社會制度와 거기에 따른 倫理의 德目이었다. 오늘을 사는 우리는 흔히 社會의 物情에 어두운 사람을 中國古代 太平盛代의 理想鄉인 堯舜時代의 사람같다고 한다. 唐虞之代도 하나의 國家社會일진데 上下의 階級이 없을 리 없고 그 社會秩序를 維持하기 위한 制度와 德目도 있었을 것이

7) 「伯夷聖之清也 伊尹聖之任者也 柳下惠 聖之和者也 孔子聖之時也 孔子之謂集大成 集大成也者 金聲玉振之也(萬章 下).

8) 「仲尼 祖述堯舜 憲章文武」(中庸 聖論).

9) 「德者 得也」(禮記 樂記).

10) 「德也者 得於身也」(上全, 鄉飲酒義).

11) 「德則行道 而有得於心者也」(論語 述而篇 朱子集註).

12) (左傳 文公十八年 太史克)

13) 書經 舜典.

다. 堯·舜·禹·湯·文·武가 聖人으로서 推載받았다고 하더라도 그 當時의 支配階級에 있었던 것은 事實이다. 그럼에도 그들은 地位를 固守하기 위하여 被支配者들에게 行爲를 規制하는 諸德目을 强要하지 않았기 때문에 百姓들의 呼應을 받을 수 있었고 그 후로도 否定的 方向으로 흘러가지 않았던 것이다. 無知蒙昧한 百姓들이 「눈먼 말이 위랑 소리를 듣고 따라가는 格」으로 一言半句의 反對도 없이 支配者들이 賦課하는 諸行爲規範을 묵묵히 順從한 것 만으로 泰平時代라고 하지는 않았을 것이라고 본다.

2. 仁의 定義

仁은 孔子의 大道이며 儒敎倫理에 있어서의 理想的 道德이다. 孔子는 「道에 뜻을 세워야 하고, 德을 굳게 지켜야 하고, 仁에 依支해야 하며 <나아가> 六藝(禮·樂·射·御·書·數)를 玩味하여 <事物의 道理에 通達하면 内外가 兼全하여 本心을 잃지 않아야> 한다」¹⁴⁾고 하였다. 그럼에도 論語 全篇을 通하여 仁의 概念을 定義하지는 않았다. 따라서 仁의 意味를 正確히 究明해 보고자 하면 經典과 後儒들의 解釋을 參考하여야 할 것이다. 우선 中庸에

「仁은 사람이다. 아버지를 親密하게 함이 크다」¹⁵⁾

고 하였는데 이것을 鄭玄은 「人이란 사람이 짝한 사람을 도움과 같이 人意로써 서로 安否를 묻는 말로 이른다」¹⁶⁾라고 解釋하였다. 여기서 人偶라는 말은 社會生活에 있어서는 반드시 두 사람 以上이 접촉하면서 살아 나간다는 뜻을 가진 말이다. 곧 너와 나라는 相對가 있고난 後에야 仁愛의 情이 있을 수 있다는 것이다. 그래서 孔子는 「사람을 사랑한다」¹⁷⁾라고 하였고, 孟子도 「仁이란 사람을 사랑하는 것이다」¹⁸⁾ 「어진 사람은 사랑하지 않음이 없다」¹⁹⁾고 하였으며 荀子 亦是도 「仁은 사랑이다」²⁰⁾ 「仁이란 사람을 사랑하는 것이다」²¹⁾고 하였으며 法家思想家인 韓非子 亦是도 「仁이란 그 마음속으로 欣然히 사람을 사랑함을 이른다」²²⁾고 하였던 것이다. 그러므로 仁이란 사람을 사랑하는 것이라고 定義할 수 있겠다. 그러나 仁은 사랑의 本性이요 理이지 行爲 그 自體는 아니다. 그 때문에 이러한 理를 自覺하고 實行하게 될 때 人間의 行爲는 主體的 道德行爲로서 成立된다.

그러면 中庸의 「親親爲大」와 「愛人」은 어떤 關係로 보아야 할 것인가? 「親親」도 「愛人」도 사랑의 情임에는 同一하나 「親」字와 「人」字에 强勢를 두어 번역 한다면 「親親」의 사랑은 家族的 사랑이요, 「愛人」은 一般社會人에 대한 사랑이라고 볼 수 있을 것 같다.

14) 「子曰 志於道 據於德 依於仁 游於藝」(論語述而)

15) 「仁人也 親親爲大」(中庸)

16) 「人也 讀如 相人偶之人 以人意相存問之言」

17) 「愛人」(論語 顏淵)

18) 「仁者 愛人」(孟子·離婁下篇)

19) 「仁者 無不愛」(孟子·盡心下篇)

20) 「仁 愛也」(大略 篇)

21) 「仁者愛人」(議兵 篇)

22) 「仁者謂其中心欣然愛人」(解老篇)

그런 點에서 이러한 말들은 우리들의 日常生活에 있어서 가장 가까운 家族에서의 사랑을 體驗하고 實證한 然後에 社會의 一般人에게까지 미치게 한다는 뜻으로 받아들일 수 있겠다. 「愛人」이란 面側에서 본다면 家族에 對한 사랑과 社會人에 對한 사랑은 等差의 사랑이라고 말할 수는 없는 것이다. 孔子가 「아버이에게 孝하고 兄에게 恭敬하는 것이 仁의 根本이다」²³⁾고 한 것이나 孟子가

「나의 어른을 恭敬해서 남의 집의 어른에게까지 미치고 나의 어린이를 사랑해서 남의 집의 어린이에게까지 미치게 한다」²⁴⁾

「仁의 誠實은 어버이를 섬김이다」²⁵⁾

고 한 것도 앞에서 말한 바와 같이 「親親」과 「愛人」을 區別한 別愛는 아니다. 人間本質이 仁이라면 거기에서 發顯하는 親愛의 情에 等差가 있을리 없는 것이다. 그러한 親愛의 情이 먼저 發露되고 길러지는 家庭은 어릴 때부터의 體驗과 實證을 慣習化하여 훌륭한 社會人으로 成長시킬 수 있다.

伊川の 學統을 이은 朱子は 仁義禮智의 傳統的인 德目을 規定지을 적에 「仁者愛之理心之德也」²⁶⁾라고 함으로써 새로운 概念인 「理」字를 使用하였다. 여기서 愛는 七情(喜怒哀樂愛惡欲)中の 하나이다. 發顯된 情에는 善·不善(惡)·正·不正이 있다고 하더라도 그 情의 發用處인 仁의 性에 親疏(親愛와 愛人의 差別愛)가 있다고 한다면 잘못이라고 생각된다. 그러면 「仁之德」이란 무엇인가? 朱子は 仁說에서

「天地가 萬物을 낳게 함은 마음(心)이다. 그래서 人物이 태어남에 各各 그 天地의 마음(心)을 받아 마음(心)이 되었으므로 마음의 德이라 한다. 비록 그 마음(心)이 <모든 것>을 總攝貫通한다고 하더라도, 한마디로 全體의 뜻을 통괄하여 말한다면 仁일 뿐이다」²⁷⁾

「天地에 있어서는 곧 한없이 萬物을 낳는 마음이고 사람에 있어서는 곧 溫和하게 사람을 사랑하고 萬物을 利롭게 하는 마음이니 四德이요 四端인 것이다」²⁸⁾

라고 한 것은 人間이 仁이 自然의 四德(元亨利貞)을 體得함을 意味한다. 그러므로 德의 起源은 自然(天地)에 있지만 이 德을 發顯하기 위해서는 後天的 修養, 즉 存心養性에 매였다고 한다. 그래서 朱子は 「天即理」「理即性」이라 하였고 이 性의 顯現이 곧 마음의 德이라고 보았던 것이다.

惻隱·羞惡·辭讓·是非는 情이요, 仁·義·禮·智는 性이며 마음(心)은 性과 情을 統轄하는 것이며 端은 端緒이다. 그 情의 發顯으로 因하여서 性의 本然을 見得할 수 있다. 마치 物(存在)이 속에 있으나 端緒는 밖에서 나타나는 것과 같다.」²⁹⁾

23) 「孝弟也者 仁之本與」(論語 學而篇)

24) 「老吾老以及人之老 幼吾幼以及人之幼」(孟子, 梁惠王上篇)

25) 「仁之實 事親是也」(孟子 離婁上篇)

26) 論語 學而篇「孝弟也者 其爲仁之本與」의 註.

27) 「天地以生物爲心者也 而人物之生 又各得夫天地之心 以爲心者也 故語心之德 雖其總攝貫通無所不備然一言以蔽之 則仁而已」(文集 六十七)

28) 「在天地則塊然生物之心 在人則溫然愛人利物之心 包四德貫四端者也」(上全)

29) 「惻隱羞惡辭讓是非 情也 仁義禮智 性也 心統性情者也 端緒也 因其情之發 而性之本然 可得而見 猶有物在中而緒見於外也」(孟子, 公孫丑上篇註)

朱子에 의하면 仁·義·禮·智는 性이요, 이 性은 天(太極·理)에서 稟受한 것이므로 純粹至善하다. 四端은 性의 發動한 情이요, 七情은 兼氣한 것이므로 氣의 偏正·清濁으로 因하여 善·惡·正·不正이 있다. 四端은 性의 端緒이며 純粹至善한 仁·義·禮·智의 性이 惻隱·羞惡·辭讓·是非의 端緒(情)로서 나타난 것이다. 그러므로 수양은 이 端緒를 잡아 그 源頭에 遡及하여 純粹하고 完全한 性을 회복하는 방향으로 나아가야 하는데 이것을 擴充이라 하며 性의 本體에 復歸한다는 뜻으로 다시 復性·復初라고도 한다.

仁의 概念을 大略 整理한다면 善行의 代名詞이요, 衆善의 宗主라고 할 수 있겠다. 그러나 이 말은 아직도 너무 抽象的이기 때문에 仁의 本質과 特徵을 把握하기에는 어려움이 있다.

孔子는 儒敎의 大法으로서 修己治人을 말하고 있다. 論語에

「〈子路〉가 君子를 물으니 孔子가 “내 몸을 닦되 恭敬으로써 할지니라.” 〈子路〉가 또 물기를 “이와 같을 따름입니까”고 하니 孔子가 “내 몸을 닦아서 百姓을 平安하게 할지니라” 〈子路〉가 “이와 같을 따름입니까”고 하니 孔子가 “내 몸을 닦아서 百姓을 平安케 함은 堯·舜도 오히려 어려워 하던 일이다”라고 하시니라」³⁰⁾

고 말한 것을 본다면 仁은 修己와 治人의 道와 相通한다는 것을 斟酌할 수가 있다. 곧 가까운 데서부터 먼 곳까지 미치게 하고 안(內)에서부터 바깥에 까지 이르게 한다는 것이다. 다시 말하자면 바깥(外)으로 넘쳐난다는 것인데 所謂「刑于寡妻 至于兄弟 以御家邦」라는 말처럼 德化가 가까운 데서부터 먼 곳에 까지 미치게 充實通徹한다는 것이다.

孟子가

「君子의 本性은 仁·義·禮·智가 마음속에 뿌리박고 있어서 그 빛이 潤澤하게 얼굴 위에 나타나고 등 위에 흐르며 몸에 배풀어져서 말을 하지 않아도 몸이 깨닫게 된다.」³¹⁾

고 했을 때 「君子所性 仁義禮智根於心」은 修己한 本然의 德을 가르친 것이고 「其生色也 晬然見於面 盎於背 施於四體」는 充實通徹한 德化의 境地를 잘 表現한 것이라고 하겠다. 孔子도 亦是

「德(仁·義·禮·智)을 닦지 아니 함과 배운 것을 講習하지 아니함과 義를 듣고 能히 옮기지 못하며 善하지 않음을 能히 고치지 못함이 나의 근심이니라」³²⁾

라고 말함으로써, 修己의 德을 涵養하여 實踐에 옮겨야 한다고 主張하였다. 더 具體적으로 說明하면 修己의 德은 自己自身の 善行만이 아니고 治人의 根本이라고 보아야 한

30) 「子路問君子 子曰修己以敬 曰如斯而已乎 曰修己以安人 曰如斯而已乎 曰修己以安百姓 修己以安百姓 堯舜其猶病諸」(論語 憲問篇)

31) 「君子所性 仁義禮智根於心 其生色也 晬然見於面 盎於背 施於四體 四體不言而喻」(孟子·盡心上篇)

32) 「子曰 德之不修 學而不講 聞義不能徙 不善不能改 是吾憂也」(論語 述而篇)

다는 것이다. 그리하여 다음과 같이 말한다.

「子貢이 孔子에게 물기를 “萬若 百姓에게 널리 베풀어서 能히 救濟한다면 可히 仁이라고 할 수 있습니까?”고 하니 孔子가 答하기를 “어찌 仁을 삼으리오 반드시 聖인이로다”」³³⁾

治人의 功은 博施濟衆이요, 博施濟衆은 仁의 至極한 功効요 聖의 경지(境地)이다. 그렇다면 仁의 惠澤은 단지 人類에게만 限定할 것이 아니라 一切萬物에 遍滿되어야 할 것이다. 널리 萬物을 사랑해야 한다는 것은 墨子의 兼愛思想에서 엿볼 수도 있다. 그러나 本論에서는 非儒敎의 觀點을 且置하고 儒敎學統의 仁觀을 考察하고자 하는 뜻에서 宋儒의 仁의 概念을 于先 다루려 한다.

宋의 程明道는

「仁者는 天地萬物을 一體로 본다」³⁴⁾

「仁者는 渾然히 萬物과 同體다」³⁵⁾

고 하여 天地萬物 一體의 仁을 말하고 있다. 그 뿐만 아니라 氣論者인 張橫渠도

「天地生育의 報恩과 人物共存의 道를 다하여 天地의 德과 一致하기를 理想하는 天地萬物 一體觀을 主張하고 있다.」³⁶⁾

고 하였고 程朱學說의 反對派인 王陽明도

「聖人의 마음은 天地萬物을 一體로 본다」³⁷⁾

고 말함으로써 天地萬物一體의 仁을 主張하고 있다. 萬物을 生生發展하게 하는 것은 宇宙의 精神 곧 仁이요 自然(天地)의 德이다. 그러므로 自然(天地)의 精神을 體得하기 위해서 修己한 그 德을 萬物에게 베풀어야 한다. 이와 같은 萬物一體의 仁을 主張한 것은 비단 宋儒만이 아니라 漢儒의 董中舒의 「仁으로써 天地의 致知를 理解하고 있다」³⁸⁾란 말에서도 찾아 볼 수 있다.

孔子의 仁說은 人道를 主一로 하고 있으나 漢宋의 儒學者는 仁을 天에 直接的으로 關係시켜서 說明하지는 않았지만

「天이 무슨 말을 하리오 四季(春夏秋冬)가 運行되며 萬物이 하늘의 은혜를 받아 생겨났지만 하늘(天)은 아무 말도 없지 않느냐」³⁹⁾

33) 「子貢曰 如有博施於民而能濟衆 何如 可謂仁乎 子曰 何事於仁 必也聖乎」(論語 雍也篇)

34) 「仁者 以天地萬物爲一體」(程氏遺書 卷二)

35) 「仁者 渾然與物同體」(識仁篇)

36) (西銘)

37) 「夫聖人之心 以天地萬物爲一體」(王陽明 全書 卷二篇 顧東橋書)

38) 「仁之美者在於天 天仁也 天覆育萬物 既化而生之 有養而成之 事功無已 終而復始 凡舉歸之以奉人 察於天之意 無極之仁也 人之受命於天也 取仁於天而仁也」(春秋繁露 王道通三篇)

39) 「子曰 天何言哉 四時行焉 百物生焉 天何言哉」(論語 陽貨篇)

「크도다 堯의 임금 되심이어, 巍巍하다. 아직 하늘(天)의 크심이 오직 堯임금이 準則하시니 蕩蕩하다. 百姓이 能히 이룰 수 없다.」⁴⁰⁾

라고 함으로써 人間 亦是도 天德을 稟受받은 存在임을 밝히고 있다. 宋儒들이 天의 仁을 말하기 以前에도 中庸에서 「能盡物之性 則可以贊天地之化育」이라고 한 말과 孟子의 「萬物皆備於我矣」⁴¹⁾라고 한 말이 있음을 보아 多種多稱한 天의 概念을 倫理的으로 解釋하여 人道の 仁으로 대치한 일을 아무도 不可하다고는 하지 못할 것이다.

3. 言行과 禮

論語에서 들고 있는 忠·孝·信·義의 倫理德目은 바람직한 人門行爲의 内容이다. 그리고 禮는 善한 行動舉止로써 나(己)와 너(人) 사이의 感情을 調和롭게 하는 것으로 볼 수 있다. 言行이 善하다 惡하다고 판단할 때 善과 惡의 概念은 不變하는 意味를 가진 말이지만 그 内容은 狀況에 適合해야 하므로 固定된 普遍的 形式은 없을 것 같다. 孔子가 그의 弟子인 子路和 公西華의 孝에 대한 答에서 「各己의 性格에 따라 指導한 것」⁴²⁾을 想到한다면 時·空·對象에 即應한 根本的 理法이 可能하다고 보아야 할 것이다.

(1) 即自的 忠信과 對人的 忠信

忠은 中과 心을 合한 會意文字이다. 中庸에서 「誠者는 天의 道이고 忠誠스러워지려는 것은 사람의 道이다」⁴³⁾라고 한 바와 같이 人性은 天理를 稟受받았기 때문에 그 마음의 깊숙한 속에 天道인 誠을 품고 있다. 그러나 生之한 後에는 私私로운 感情과 부질없는 慾心으로 天道의 誠을 잃어버리기가 십상이다. 그 때문에 朱子는 人間の 本來的 自我로 되돌리려고 「忠者는 盡己之心하여 無少爲妄이니 以其必於此而本焉이라, 故로 仁道の 體이다」라고 하였다. 忠은 即自的 道德内容에만 그치는 것이 아니고 對人關係에도 適用되는 概念이다. 即 「臣事君以忠」⁴⁴⁾의 忠은 아랫 사람이 윗 사람에게 奉公한다는 뜻이지만 「上思利民 忠也」⁴⁵⁾의 忠은 윗 사람이 아랫 사람을 利롭게 생각하는 것을 말한다. 그러므로 忠이란 概念은 地位의 上下를 超越한 純粹한 人間關係의 誠實性을 意味하며 구대어 말하자면 忠의 對象은 윗 사람도 아니고 아랫 사람도 아닌 上下를 抱括한 國家社會에 誠實(忠實)하게 良心껏 奉仕하는 마음이라고 하겠다.

忠은 單獨으로 쓰이기도 하지만 信이란 말을 덧붙여 忠信이라고 자주 쓰이기도 한다. 孔子가

40) 「子曰 大哉 堯之爲君也 巍巍乎 唯天 爲大 唯堯則之 蕩蕩乎民無能名焉」(論語 泰伯篇)

41) 「孟子曰 萬物皆備於我矣」(孟子 盡心 上篇)

42) 「子路問聞斯行諸 子曰有父兄在 如之何其聞斯行之 冉有問聞斯行諸 子曰聞斯行之 公西華曰由也問聞斯行諸 子曰有父兄在 求也問聞斯行諸 子曰聞斯行之」(論語 先進篇)

43) 「誠者 天之道 誠之者 人之道」(中庸)

44) (論語 八佾篇)

45) (左氏 春秋 桓六)

東洋倫理의 根本原理

「忠信을 주로 하며 나만 같지 못한 사람을 벗하지 말라」⁴⁶⁾

「나는 날로 三省하노니 남을 위하여 酬酌함에 誠實하지 못하였는가 朋友와 더불어 사귄데 미쁘지 못하였는가 <先生>의 傳함에 熟習 못하였는가」⁴⁷⁾

라고 한 말에서 보면 忠은 自己의 마음을 어느 한 곳에 專一하여 誠實하게 對하는 것이고 나아가서 對人關係에 있어서는 言行이 一致되고 信實함을 意味한다. 德을 德되게 하려면 于先 即自的 修己로써 德性을 涵養하여 對人關係의 行爲에까지 擴充하여 誠實과 信實이 배풀어져야 한다. 그 때에야 비로소 참다운 德行이 되는 것이다. 이와 같은 뜻으로 孔子는

「윗 사람이 믿음(信)을 좋아하면 百姓이 敢히 情을 쓰지 않을 수 없다.」⁴⁸⁾

라고 하였다. 說文의 「信 誠也」 즉 사람(人)의 말(言)에는 誠實함이 있어야 한다는 뜻이다. 그러나 이것은 對人關係에 있어서의 誠愛를 말한 것이지만 即自的 경우는

「무릇 事爲는 미리 定해지던 이루어지고 미리 定해지지 않으면 失廢한다. 말이 미리 定해지면 쓰러지지 아니하고 일이 미리 定해지던 困頓치 않게 되며 行함이 미리 定해지면 悔恨될 바가 없고 道가 미리 定해지면 窮하지 않게 된다.」⁴⁹⁾

라고 한 바와 같이 어떤 일을 함에 있어서 먼저 「先立乎誠」 즉 誠實에 바탕하여 空虛하지 않고 自信을 가져야 指導者에게 被指導者가 따른다는 뜻이다. 또 對人關係에서의 信은 수레의 運行的 명예에 比喩하여 說明한다.

「사람으로서 믿음(信)이 없으면 그 可함을 알지 못한다. 큰 수레의 수레채마구니(輓)가 없고 작은 수레의 명예(輓)가 없으면 그 어찌 갈 수 있겠는가」⁵⁰⁾

즉 牛馬와 수레를 連結하는 명예가 있어야 땅을 굴러가는 것과 같이 社會生活에서 各己의 言行에 誠實하고 信實함이 있어야 서로가 믿고 秩序있게 살 수가 있다는 것이다.

(2) 義理의 心

孔子는 論語·學而篇에서 「남과의 約束은 義理에 가까우면 言約을 實行한다」⁵¹⁾고 말함으로써 믿음(信)에는 誠愛의 感情面만 있는 것이 아니고 知的 義理가 必要하다는 점을 밝혔다. 孔子의 弟子인 有子도 「信近於義」라고 하였는데 이말은 即自的 立場의 信實은 誠愛의 情이 理性的⁵²⁾으로 宜當⁵³⁾ 해야 비로소 實踐으로 옮겨질 수 있다는 것이다. 그리고 子張이 孔子에게 德을 높이며 迷惑을 分辨하는 方法을 물었을 때 孔子는

46) 「子曰 主忠臣 母友不如己者」(論語 子罕篇)

47) 「曾子曰 吾日三省吾身 爲人謀而不忠乎 與朋友交而不信乎 傳不習乎」(論語 學而篇)

48) 「上好信則百姓莫敢不用情」(論語 子路篇)

49) 「凡事 豫則立 不豫則廢 言前定則不貽 事前定則不困 行前定則不疚 道前定則不窮」(中庸)

50) 「子曰人而無信 不知其可也 大車無輓 小車無輓 其何以行之哉」(論語 爲政篇)

51) 「有子曰 信近於義 言可復也」(論語 學而篇)

52) 「義理也」(文體明辯 義)

53) 「義 宜也」(釋名 釋言語)(書經 康誥「用其義刑義殺」의 注)(朱子の 注)

「忠誠과 믿음(信)을主張하며 義理에 옮김이 德을 높임이니라. 사랑하는 이는 살았으면 하고 미워하는 이는 죽었으면 하니 이미 그러한 바램이 迷惑이다.」⁵⁴⁾

라고 答하였는데 여기서 「主忠信」은 即自的 立場이요, 「徙義」는 對人的 立場이다. 즉 主體者의 中心의 誠과 言行之 一致가 對外⁵⁵⁾의 人事에 옮겨졌을 때에 義理라고 할 수 있다. 그러므로 一般人들은 그 處事가 마땅하다 또는 適宜하다고 한다. 그래서 孟子는 「言行之 必以義로 配하였으니 仁者는 體也요, 義者는 用也」라고 하여 仁和 義를 합하여 仁義라고 하였다.

日常生活에 있어서의 人間事는 萬人이 承認할 수 있는 公正하고 宜當한 理性的 判斷으로 普遍妥當한 原理로서 處理해야 한다. 그러므로 義理의 根源은 理性이요, 義理의 目的은 公正이요, 義理의 行爲는 宜當이다. 다시 말하면 根源의 面은 義理이고, 目的의 面은 正義라고 하고, 行爲의 面은 義務라고 할 수 있다.⁵⁶⁾ 곧 德論으로서 說明하자면 忠과 信은 自己로서만 그치는 것이 아니고 義理의 心으로써 對人關係에 있어서 自己의 展開이요, 다시 自己에게로 回歸하게 되는 德의 實理이다.

(3) 感情調和로서의 禮

禮는 社會의 位階秩序를 維持하기 위한 制度이며 個人的 對人關係에 있어서는 相對方의 感情을 調和하는 形式이다. 孔子는 魯나라 大夫인 季孫이 勢道가 있다고 하여 天子인 禮樂인 八佾舞로 즐기는 것을 禮度에 벗어난 것이니 참아 볼 수 없다고 하였다.

「孔子가 季孫氏를 일러 八佾로 마당(庭)에서 춤추게 하니 이것을 可히 참는다면 무엇을 可히 못참겠는가」⁵⁷⁾

「管仲은 禮를 안니까 <孔子가 말하기를> 諸侯가 나무를 심어 門을 가리우는 것인데 大夫인 管仲도 樹塞門하며, 諸侯가 兩君主의 和親의 反玷을 쓰는 것인데 管仲도 亦是 反玷을 쓰니, 管仲이 禮를 안다면 누구가 禮를 모르리오」⁵⁸⁾

勿論 禮 그 自體는 外形의이고 形式的이지만 即自的인 忠·信·孝·敬의 德性이 含蓄되어야 비로소 對人關係에 있어서 相對方의 感情을 調和하고 圓滿해 질 수 있다. 孔子와 子夏의 問答에서

「子夏가 “‘사랑스럽고 아름다운 웃음에 입언저리가 어여쁘며 아름다운 눈은 黑白이 分明하도록 흰 것으로써 彩色한다’고 하는 것은 무엇을 이릅니까” 하니 孔子가 “그림 그리는 일은 흰(白) 바탕의 뒤(後)다”고 하니, 子夏가 “禮가 뒤입니까”고 하니 孔子가 “나를 일으키는(意思를 啓發) 者는 子夏다”고 하였다.」⁵⁹⁾

54) 「子張 問崇德辨惑 子曰主忠信 徙義崇德也 愛之 欲其生 惡之 欲其死 既欲其生 又欲其死 是惑也 (論語 顏淵篇)」

55) 「義外也」(孟子 告子上篇)

56) 東洋思想事典, p. 42 參照.

57) 「孔子謂季氏 八佾舞於庭 是可忍也 孰不可忍也」(論語 八佾篇)

58) 「然則管仲 知禮乎 曰邦君 樹塞門 管氏亦樹塞門 邦君 爲而君之好 有反玷 管仲亦有反玷 管仲而 知禮 孰不知禮」(論語 八佾篇)

59) 「子夏問曰 巧笑倩兮 美目 盼兮 素以爲絢 何謂乎 子曰繪事後素 曰禮後乎 子曰起豫者 商也」(上全)

東洋倫理의 根本原理

이 말은 입모습이 고워야 웃음이 아름답고 눈瞳子の 黑白이 分明해야 눈웃음이 아름다운 것과 같이 人間의 德性(忠信)이 아름다워야 그의 行動舉止도 節度에 맞아 착하게 보인다는 것이다. 그리고 魯나라의 林放이 禮의 根本을 孔子에게 물으니

「偉대한 물음이다. 禮는 奢侈하는 것보다 차라리 儉素함ियो 喪事는 그 다스림보다 차라리 슬퍼하는 것이다.」⁶⁰⁾

고 하였는데 禮는 自己의 分數에 맞게 하여야 남의 感情을 調和할 수 있다는 것이다. 禮를 차리는데는 그 사람의 分數와 形勢를 절충·조화시키는 것이 무엇보다 중요하다. 즉 冠婚喪祭의 禮度의 경우, 形勢가 넉넉한데도 不拘하고 지나치게 儉素해서 남의 빈축을 사거나 反對로 困境한 形勢인데도 分類에 넘치게 奢侈스러워서 지탄을 받아서도 안 되는 것이다. 禮儀는 그의 分數와 形勢에 걸맞아야 하고 盛大하고 豪華로운 形式보다는 內容에 根本한 本人의 마음가짐(忠信)이 가장 重要하다.

禮의 目的을 達成하기 위하여 그 運用의 要諦를 有子는 다음과 같이 말한다.

「禮의 運用에는 和氣로움이 貴重하니 先王의 道가 이(和)로써 아름답다. 작고 큼이 이르 말 미암는다. <예로는> 行하지 못할바가 있다. 和氣만 알아 和하고 禮로써 節制하지 아니하면 또 可히 行하지 못한다.」⁶¹⁾

이 말은 禮가 位階秩序와 個人的 行動舉止等を 위하여 實로 嚴格한 것이지만 그 作用(運用)은 急迫하지 않고 어디까지나 自然스럽게 和氣가 併行되어야 한다는 것이다. 勿論 禮는 即自의 忠信에 根本하여 對人과 交通될 때는 和氣로워야 하고 自他共存의 調和인 人倫의 世界를 이룩할 수 있어야 한다. 「禮之用 和爲貴」의 和는 一方的 指示나 命令으로서 人倫의 世界를 秩序잡으려는 것이 아니라 對等한 立場의 둘 以上이 있을 때의 調和(和氣)로움을 意味하는 概念인 것이다.

東洋의 辨證論理는 西洋의 辨證論理와는 달리 서로 對待의 立場을 取하고 있다. 人倫世界의 禮도 나와 너 곧 行爲의 個別的 主體者와 相對의 個別的 主體者와의 嚴格한 區別을 認定하면서 너와 나의 和諧가 實現되는 것이 禮의 德이다. 有子가 말한 바와 같이 「調和만 알고 禮度를 모른다면 禮일 수 없고 秩序를 維持할 수 없다.」 진정한 禮란 行爲의 主體者의 人格과 相對의 人格을 十分 設定하여 統一을 期하는 것이라고 하겠다. 또한 行爲의 主體者는 忠誠·信實·恭敬으로써 相對方을 對해야 하지만 禮로써 이를 調節해야 한다.

「恭遜하고 禮가 없으면 수고스럽기만 하고, 삼가하고 禮가 없으면 두렵고, 勇猛하고 禮가 없으면 어지럽고, 正直하고 禮가 없으면 急切하다.」⁶²⁾

60) 「子曰 大哉問 禮與其奢也 寧儉 喪與其易也 寧戚」(上全)

61) 「有子曰 禮之用和爲貴 先王之道斯爲美 小大由之 有所不行 知和而和 不以禮之 亦不可行也」(論語學而篇)

62) 「子曰 恭而無禮則勞 慎而無禮則戇 勇而無禮則亂 直而無禮則絞」(論語 泰伯篇)

人間行爲에 있어서 過・不及・不偏・不倚한 것이 「允執厥中」이라고 中庸에서 말하였듯이 人間行爲의 德目도 그 活用面에 있어서 때(時)와 場所(空) 그리고 나와 相對와의 新疎의 關係를 고려하여 調和롭게 해야 한다. 가령 살기 어려운 사람이 여러 사람이 雲集하여 살고 있는 셋집에서 中夜에 當喪했을 경우에 「慎終追遠」⁶³⁾ 하는 것이 子息의 道理라고 해서 形式에 치우쳐 呼哭과 落淚를 해야 하겠는가? 事情이 이럴 경우는 남에게 妨害되지 않게 슬픔으로써 哀悼하는 것만이라도 足할 것이고 또 어제 처음 만난 親舊를 知己之友 처럼 지나치게 반겨하는 것도 程度에 넘는 일일 것이다. 그러므로 人間의 行爲에 있어서 참된 禮는 過・不足이 없는 中庸의 道일 것이다.

(4) 絜矩之道와 實踐理性

絜矩之道는 治者가 率先垂範하고 國民이 이를 잘 따라서 均衡과 調和위에서 天下가 平和롭게 된다는 治國・平天下의 要道를 말한 것이다.⁶⁴⁾ 그러나 이 絜矩之道는 治者와 被治者의 關係에서 뿐만 아니라 一般人 相互間의 格率로서도 適用된다.

「윗 사람에게서 싫다고 느껴진 것으로 아랫 사람을 부리지 말 일이요, 아랫 사람에게 싫다고 느껴진 것으로 윗 사람을 섬기지 말 일이요, 앞 사람에게서 싫다고 느껴진 것으로 뒤 사람에게 먼저 하지 말 일이요, 뒤 사람에게서 싫다고 느껴진 것으로 앞사람을 따르지 말 일이요, 오른쪽 사람에게서 싫다고 느껴진 것으로 왼쪽 사람에게 건너지 말 일이요, 왼쪽 사람에게서 싫다고 느껴진 것으로 오른쪽 사람에게 건너지 말 일이니 이런 것을 絜矩之道라고 말한다.」⁶⁵⁾

그러므로 이와 같은 絜矩之道에 따르면 地位高下와 老少를 莫論하고 對人關係에 있어서 相對方의 마음을 忖度하여 行爲하여야 한다. 人類가 점점 巧猾해지면 律令으로 모든 行爲를 規制할 수 없고, 또한 “衣食이 足해야 禮節을 갖춘다”는 셈으로 人口密度가 높으면 높을수록 生存競爭으로 말미암아 人倫道德이 頽廢하여져 傳統的 德目이 施行될 수가 있다.

儒敎思想의 核心이자, 孔子思想을 代表하는 概念인 仁은 自然(天地)의 理요, 實行面으로는 自然의 德인 天道이다. 또한 그것은 人間에게는 全德이며 實行面으로는 人道이다. 그러므로 孔子가 曾子에게 傳한 「一以貫之하는 吾道」⁶⁶⁾를 曾子は 다름아닌 「忠恕」⁶⁷⁾로 받아 들였던 것이다. 그리고 子貢에게

「子貢이 물기를 “한(一) 말로써 終身도록 行해야 할 것이 있습니까?” 孔子가 말하기를 “忠恕하는 것이다. 내(己)가 싫은 것은 남(人)에게 베풀지 말 것 이니라”」⁶⁸⁾

63) (論語・學而篇)

64) 所謂平天下 在怡其國者 上老老而民興孝 上長長而民興弟 上恤孤而民不倍 是以君子有絜矩之道也(大學)

65) 「所惡於上 毋以使下 所惡於下 毋以事上 所惡於前 毋以先後 所惡於後 毋以從前 所惡於右 毋以交於左 所惡於左 毋以交右 此之謂絜矩之道也(上全)」

66) 67) 「子曰參乎 吾道一以貫之 曾子曰唯 子曰門人問曰何謂也 曾子曰夫子之道 忠恕而已(論語里仁篇)」

68) 「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・衛靈篇)」

라고 했을 때 「恕」와 曾子가 自覺한 「忠恕」는 한결(一)같은 行爲의 尺度라고 할 수 있는 普遍的 立法의 原理이다.

이미 忠은 朱子의 「盡己之心」을 빌려서 「誠實」이라고 말하였으나 「恕」는 한 마디로 「推己度人」 즉 自己를 가늠하여 남을 헤아린다는 世俗의인 容恕의 뜻만은 아닌 것 같다. 앞의 孔子의 말 以外에도 論語에

「내가 남이 나에게 加하기를 願하지 않는 것은 나도 亦是 남에게 加하고 싶지 않다」⁶⁹⁾
「忠恕가 道에서 떨어질지 멀지 않다. 自己에게 배풀어지기를 願하지 않는 것은 亦是 남에게 도 배풀지 말 일이다.」⁷⁰⁾

라고 한 바 있다. 여기서 「勿施於人」과 「欲無加諸人」과 같은 것은 行爲의 消極的 面的 忠恕라고 할 수 있겠다. 그와는 反對로

「아들에게 바라는 것으로써 아버지를 섬기고 아랫 사람에게 바라는 것으로써 윗 사람을 섬기고 아우(年下者)에게 바라는 것으로써 兄(年上者)을 받들고 벗(朋友)에게 바라는 것을 먼저 배풀어라」⁷¹⁾
「仁한 사람은 自己가 서고자 함에 남(人)을 서게 하며 自己가 通達(德이 갖추어진 사람이 되고 行하여 되지 않음이 없음) 하고자 함에 남(人)을 通達케 한다. 能히 가까운 데서 取하여 비유하면 可히 仁의 方法이니라.」⁷²⁾

라는 文章에서 보이는 「先施人」과 「立人」·「達人」은 「絜矩之道」의 行爲의 積極的 面을 말한 것이다. 忠恕의 消極的인 面이나 積極的인 面이나 間에 絜矩之道를 實踐하는데 있어서는 主體者의 格物致知(理性的 判斷)와 誠意正心(本來的 自我)이 따르기 마련이다. 萬若 主體者의 感性的 同情으로 絜矩之道가 實踐되었다면 그것은 仁道를 그르쳐서 萬人에 承認받을 수 없는 普遍的 立法의 格率이 될 것이다.

東洋의 典型的 道德原理는 「自己에게 배풀어지기를 願하지 않는 것은 남에게 배풀지 말라」와 「자기가 서고자 함에 남을 서게 하며 自己가 通達하고자 함에 남을 通達케 한다」의 두 命題이다. 이 두 命題를 便宜上 「自己가 願하지 않는 것」 그리고 「自己가 願하는 것」으로 要略하여 說明하겠다. 主體的 行爲의 尺度로서 이 原理가 倫理的 世界에 要請한 것은 어떠한 條件을 前提한 것 즉 假言的 命法이 아닐 것이다. 萬若에 道德原理가 假言的命法으로 理解되는 것이라면 仁은 利害打算의 모든 歸結을 연후에 실제로 實現되어야 하므로 實行이 不可能할 지도 모른다. 이를 實行하기 위해서는 行爲하는 主體者의 意識이 利害關係를 超越하여 本來的 自我的 純粹한 一念인 「忠」 곧 「忠誠」(盡己之心)에 徹底하지 않으면 안된다. 그런 점에서 Kant의 實踐理性 즉 純粹意志에 該當할 것 같다. 그의 道德理論을 빌린다면 “道德法則의 意識化(das Bewusstsein des Grund-

69) 「我不欲人之加諸我也 我亦欲無加諸人」(論語 公治長 篇)

70) 「忠恕違道不遠 施諸己而不願 亦勿施於人」(中庸)

71) 「所求乎子以事父 所求乎臣以事君 所求乎弟以事兄 所求乎朋友先施人」(中庸)

72) 「夫仁者 己欲立而立人 己欲達而達人 能近譬 可謂仁之也已」(論語 雍也)

gesetzes), 곧 法則의 自己意識 및 自覺에 따라 모든 愛着을 排除한 理性의 自發性인 것이다. Kant는 純粹實踐理性의 根本法則(Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft)을 곧

「너의 意志의 格率이 언제나 同時に 普遍的 立法의 原理로 妥當하게 行爲하라」⁷³⁾

고 하였다. 가령 “사람은 어떤 것을 해야 한다고 要求했을 때는 그것을 할 수 있다”고 하는 이 命題는 假言的 命題이다. 이 命題를 仔細히 檢討하여 보면 「萬若에 무엇 무엇 이면」의 「무엇」은 어떤 사실을 전제한 것임을 알 수 있고 그 때문에 여기서 要求되는 意志는 絶對的인 것이 아니라 어떤 條件을 節提하여 規定되는 것이다. 그런 고로 「사람이라던 忠·孝·信·禮해야 한다」고 하는 東洋의 實踐倫理의 要求는 絶對일 수 없다는 말이 된다. 多幸히 「忠」이란 말로써 德目の 基盤을 다지고 있기는 하지만, 一般적으로 「臣事君以忠」의 概念으로만 풀이하는 경향이 농후하다. 그러나 이 「忠」의 참다운 뜻은 「中心」「誠」의 뜻으로서 「天道의 本性인 誠」 곧 이것이 Kant의 理體(理性體)이다. 그러므로 現象의 實質을 排除한 純粹理性이라고나 할까? 萬若에 先天的 「忠」을 否定한다면 傳統的 東洋倫理의 德目は 絶對일 수 없다.⁷⁴⁾

「아버지가 子息에게 慈愛로우면 子息은 아버지에게 孝道해야 한다」

「主權者가 國民을 사랑하면 國民은 主權者에게 忠해야 한다.」

等等은 蓋然的 制約으로서의 實踐的 規則에 不過하다. 前提條件이 履行되지 않는다면 孝·忠의 道를 行하지 않아도 된다는 말이 된다.⁷⁵⁾ 實踐理性의 命法은 「사람은 어떠한 方法으로도 絶對적으로 行爲하라」이다. 이 明瞭한 實踐理性의 命法 곧 道德律은 實質적으로 어떤 制約을 받지 않는 先天的인 것으로 定言的 命法이다. 우리가 道法則의 意識(das Bewusstsein des Grundgesetzes)을 純粹實踐理性의 事實로써 理解하였다면 이 法則이 意識되고 自覺되는 過程에서 感情이 생겨나게 된다. 그 感情은 法則의 對象化에 依한 것이 아니고 法則의 自己 意識化 및 自覺化에 따라 모든 愛着을 排除하고 意志의 純化過程인 法則에 대한 尊敬(純粹한 本來的 自我)心の 感情이다. 이것을 理性의 自發性에 依한 感情이라 볼 수 있을 것인데 그 때문에 法則의 自覺過程에 있어서의 尊敬의 感情은 모든 愛着을 抑壓하고 오로지 法則에 合致하여 法則 그것으로서의 格率에 따라 行爲하고자 하는 것이다.

人間의 當爲的 努力은 義務의 意識일 것이다. 義務이기 때문에 行爲하는 것이 아니라 義務로부터 行爲할 때 그 行爲의 道德性은 確保된다. 主體者의 内部에 있어서의 意志의 葛藤 곧 純粹實踐理性과 主觀的 原理의 格率과의 相克을 通하여 마침내는 主·客의 先

73) k. d. p. v. Original Originalausgabe. S. 54.

74) 「誠者 天之道也」(中庸)

75) 「自由意志を有する 存在者は 理體(理性體)それ自身である」(實踐理性批判 p. 107 譯述者 高井篤)

驗的 綜合統一에 依한 行爲의 發動이 可能하게 된다.⁷⁶⁾ 行爲者가 本來的 自我에 依해서 規定된 「盡己之心」이라는 忠(忠誠)의 作用은 理性的 自發性的 感情으로서 「己所不欲이면 勿施於人하라」와 「己欲立而立人하고 己欲達而達人하라」는 말로 나타난다. Kant 式으로 말한다면 「盡己之心」 곧 忠에 있어서의 「行爲의 主體的 原理」⁷⁷⁾는 그의 主觀性에 그치는 것이 아니고 客觀的 性格을 띠게 된다. 客觀的 性格을 띠고 있다는 것은 客觀的 法則(道德)이 主觀的인 格率을 規定하는 根據⁷⁸⁾임을 意味하는 것이다. 그러나 東洋倫理(孔子)의 形式은 行爲의 主體者가 格率과 客觀的 法則(道德律)을 分立시키지 않고 純粹한 自己(本來的 自我)의 마음가짐(忠·盡己之心)에 그 基盤을 두고 있다. 곧 天道인 誠(忠)에 透徹함으로써 愛着과 利害關係를 超越해서 對人關係에 妥當한 「推己度人」의 絜矩之道가 實踐되는 것이다.

Kant의 實踐的 法則이란 理性的 存在者 一般의 意志를 規定하는 原理이며, 客觀的으로 모든 사람의 意志를 規定하는 意志規定의 原理이기도 하다. 그 때문에 實踐的 法則은 客觀的 法則이기도 한 것이다. 거기에 반하여 感性的(主觀的·經驗的)인 것이 意志를 規定하는 경우, 그 原理는 主觀的 原理 즉 格率에 不過하다. 普遍妥當한 實踐的 法則(根本法則)이 格率에 있어서의 實質인 實踐原理를 排除하고 意志가 意志를 規定하는 것을 純粹한 立法의 形式이라고 한다. 다시 말하면 純粹實踐理性은 自己立法에 依해서 意志가 純粹意志 或은 意志의 自由에 依한 立法形式인 것이다. 곧 人間이 理性的 存在인 까닭에 主觀的 行爲의 原理가 行爲하는 主體者 以外の 그 어떤 것에도 干涉받지 않고 스스로가 時間·空間·對象에 妥當한 普遍的 立法에 依해서 行爲하므로 人間主體의 實踐原理 및 行爲自體는 社會化할 것을 要請하고 있는 것이다. 東洋의 道德論의 原理와 內容도의 道德原理와 差가가지로 볼 수 있다. 우리의 倫理는 忠(盡己之心·誠)의 即自的 涵養으로써 對人關係에 있어서의 推己及人의 「己所不欲이면 勿施於人하라」는 意志規定으로 具體적으로 絜矩之道를 社會全般에 展開시키려 한다. 뿐만 아니라 孔子는 또

「中心의 誠과 仁을 主로 하여 義理에 옮김이 德을 崇尚하는 것이다.」⁷⁹⁾

고 하였는데 忠과 信은 行爲主體者의 即自的 涵養이었지만 義(義理)는 對他的인 것, 즉 對人關係에 該當하는 것이다. 그러므로 主體者의 意志 및 行爲가 社會化할 것을 要請하고 있음을 엿볼 수 있다.

感性界와 理性界에 사는 人間을 理性的 存在者라고 規定하고 있지만 人間行爲의 主觀的 原理와 理性的 客觀的 法則과의 分裂을 일으킬 수도 있다. 理性이 完全하게 人間의 意志를 規定할 수 없기 때문에 當爲(sollen)를 要請하는 것이고 神的 意志가 아닌 人

76) 朱喜と王陽明, 高橋進著, pp. 296~297.

77) 主觀(一個人)의 意志를 規定するに足る原理は皆格率と呼ばれうるのである(實踐理性批判, 譯述者 高井篤, p. 5)

78) 實踐的 法則は 客觀的にて 且 普遍妥當的 なる 法則である(上全, p. 13)

79) 「子曰 主忠信徒義崇德」(論語·顔淵篇)

間의 意志가 理性의 客觀的 法則에 꼭 따라야 하기 때문에 理性은 無限(Nötigung)性을 띤 形式으로 人間의 意志에 命令한다. 그래서 無限的 存在者이고 最高叡智者인 聖人 곧 先覺者가 一般人에게 倫理道德을 꼭 지키도록 勸勵한다.

孔子가

「聖人을 얻어 보지 못하거든 君子(先覺者)를 얻어 보면 하다 君子(善人·先覺者)를 얻어 보지 못하거든 恒心이 있는 者를 얻어 봄이 可하다.」⁸⁰⁾

라고 말한 바와 같이 「聖人」은 神的 意志를 가진 者이며 君子는 善惡是非를 區別하여 意識의으로 善行하는 者이며 「有恒者」는 良心을 한결같이 지녀서 人道에 벗어난 行爲를 하지 않으려고 絜矩之道로써 生活의 尺度로 삼는 사람을 말한다. 그러므로 이 純粹之道는 궁극적으로 「仁에 나아가는 方法」⁸¹⁾이 된다고 할 수 있겠다.

Ⅲ. 結 論

나와 너가 더불어 사는 社會에 있어서 交通의 媒介體는 言行이다. 우리가 어떤 事物을 知覺할 때는 반드시 그것에 對하여 好·惡의 感情이 생겨나게 마련이며 그것에 따라서 慾求하고 排斥하는 意志作用이 생겨나게 된다. 이 知·情·意의 세 가지 作用은 우리의 意識에 있어서 언제나 協同하고 있다.

倫理와 道德은 社會共同體라는 意識에서 產出된 것이다. 하기와 社會의 制度와 法律도 共同體의 意識에서 樹立된 것은 事實이지만 倫理와 道德은 한층 더 높은 人間本位의 共同體 意識이다. 儒敎倫理인 忠·孝·信·禮의 德目도 亦是 社會共同體의 秩序維持를 위하여 버리로서 設定된 것이다.

人間의 行爲는 行爲主體者와 行爲의 客體 곧 對象(對人)과의 交涉에서 成立되며 이때 主體者의 意志作用에 善·惡이라는 倫理的 價値가 부여된다. 社會生活에 있어서의 行爲는 受容의 客體보다도 行爲主體者의 意識自體가 앞서야 한다. 行爲主體者가 自身을 誠實(忠)하게 自愛(仁)함과 같이 對象의 事物에도 誠實한 感情으로서 對해야 한다. 하물며 對人關係라면 相對方의 人格을 尊重해야 하고 그렇게 할 때 비로소 人格 對 人格의 원만한 交際가 이루어진다. 信은 事前에 理知的 判斷으로서 自信을 갖는 것이요, 忠은 行爲主體者가 한 곳(一般의 事物)에 專一하여 誠實하게 對하는 것이다. 그러므로 忠과 信을 連繼한 忠信은 對人關係에 있어서 言行이 一致되는 信實함이라 할 것이다.

忠誠과 信實이 即自的 立場이라고 한다면 義理(義)는 對人的 立場이다. 即自的 中心

80) 「子曰 聖人 吾不得而見之矣 得見君子斯可矣 子曰善人不得而見之矣 得見有恒者 斯可矣」(論語 述而篇)

81) 「仁者 己欲立而達人 己欲達而達人 能近取譬 可謂仁之方也」(論語 雍也篇)

82) 「喜怒哀樂之未發 謂之中 發而皆中節 謂之和」(中庸)

의 誠과 自信이 公正하고 正義로운 行爲로 發展한다면 人和로운 社會·秩序있는 社會가 이룩될 것이다.

人間의 善한 感情에 依해서 行爲한다고 하더라도 거기에는 節度가 있어야 한다. 中庸에 「喜·怒·哀·樂이 아직 發顯되지 않는 것을 中이라 하고 發顯하여 모두 節度에 맞는 것을 和라 한다」⁸²⁾는 말이 있다. 感情은 事物(人)과 接하여 그것을 知覺할 때 나오는 것이다. 行爲主體者의 處地(形勢)·때(時)·場所·對象 그리고 境遇를 思慮·推量하여 過·不及이 없이 的中한 行爲라야 相對方의 感情을 調和하게 되니 이것이 禮道이다.

생각해 보면, 이제까지 言及한 誠實과 信實 그리고 禮節 등은 感性的 面일 따름이다. 그런데 中庸의 「喜怒哀樂之未發 謂之中」은 喜怒哀樂의 感情이 發顯되지 않는 狀態를 말하는 것이다. 그러므로 不偏不倚한 中의 狀態는 人間의 本性을 말한 것이라 하겠다. 感情을 發出케 하는 所從來는 勿論 性이라고 하더라도 그 性은 現象된 것이아니기 때문에 感覺될 수도 없고 日常生活에서 存在조차도 느끼지 못할 것이다. 그럼에도 不拘하고 人間本性을 人間行爲의 尺度로 삼는다는 것은 어린이에게 어머니의 懷속을 說明하는 것과 마찬가지이다. 그러므로 宜當한 行爲의 尺度는 感性的인 面에서부터 導出해야 한다고 본다. 孔子의 「己所不欲 勿施於人」의 「不欲」과 「己欲立而立人 己欲達而達人」의 「欲」은 行爲主體者가 主觀的인 客觀的인 間에 主觀的 原理에 不過하다. 이 主觀的 原理에 先天的 智의 性(良知)에 依해서 他者에 干涉받지 않고 實質的 實踐原理를 排除하고 意志가 意志를 規定하여 自己立法에 依해서 行爲하게 하는 것이 孔子의 仁道요 東洋倫理의 根本原理인 것이다.