

2014年 夏季講座 教材

論語特講

講師 || 安在淳

目 次

제1주 논어 읽기의 유의점	1
제2주 논어의 學問觀.....	1
제3주 仁, 利仁, 安人.....	8
제4주 논어의 均자.....	15
제5주 공자의 맞춤형 교육(因材施教)	19
제6주 논어의 中庸觀(時中).....	25
제7주 논어의 不귀觀(義利觀).....	25
제8주 논어의 政치觀.....	29
※ 별첨논문 “調和와 均衡’에 대한 儒家的 解明”	34

제1주 논어 읽기의 유의점

1. 논어로 논어 읽기, 다음으로 기타 경전과 비교해 읽기
2. 논어는 이웃한 문장과의 맥락을 잘 살펴야 한다

제2주 논어의 學問觀

〈學而1章의 음미〉

子曰 學而時習之 不亦說乎 有朋自遠方來 不亦樂乎 人不知而
不愠 不亦君子乎

〈學의 의미〉

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(學而1朱注)

〈學의 방법〉

1. 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(學而)

① 子曰 見賢思齊焉 見不賢而內自省也(里仁)

2. 子曰 君子不重則不威 學則不固. 主忠信. 無友不如己者 過
則勿憚改(學而)

① 子曰 已矣乎 吾未見能見其過而內自訟者也(公冶長)

② 子曰 加我數年 五十以學易 可以無大過矣(述而)

劉驛君 見元城劉忠定公 自言 嘗讀他論 加作假 五十作卒 蓋加假 聲相近而誤讀 卒與五十 字相似而誤分也 愚按 此章之言 史記 作假我數年 若是我於易則彬彬矣 加正作假 而無五十字 蓋是時 孔子年已幾七十矣 五十字誤 無疑也(朱注)

③ 子曰 德之不修 學之不講 聞義不能徙 不善不能改 是吾憂也(述而)

④ 象者 言乎象者也 爻者 言乎變者也 吉凶者 言乎其失得也 悔吝者 言乎其小疵也 无咎者 善補過也(『周易』 繫辭上)

⑤ 蘧伯玉 使人於孔子 孔子與之坐而問焉曰 夫子何爲 對曰 夫子欲寡其過而未能也 使者出 子曰使乎使乎(憲問)

⑥ 子曰 過而不改 是謂過矣(衛靈公)

⑦ 子曰 三人行 必有我師焉 擇其善者而從之 其不善者而改之(述而)

⑧ 無友不如己者의 의미

〈學의 내용〉

1. 明明德·新民과 中庸首章, 論語首章,

그리고 忠信·忠恕 → 仁

2. 哀公 問弟子 孰爲好學 孔子對曰 有顏回者好學 不遷怒 不貳過 不幸短命死矣 今也則亡 未聞好學者也(雍也)

3. 子曰 弟子入則孝 出則弟 謹而信 汎愛衆 而親仁 行有餘力 則以學文(學而)

※ 子以四教 文行忠信(述而)

4. 子夏曰 賢賢易色 事父母 能竭其力 事君 能致其身 與朋友交 言而有信 雖曰未學 吾必謂之學矣(學而)

〈學의 목적〉

君子(仁人君子의 추구) → ‘仁’ 과 ‘君子’ 항목 참조

〈진정한 學의 태도〉

1. 子曰 溫故而知新 可以爲師矣(爲政)

2. 子曰 學而不思則罔 思而不學則殆(爲政)

① 誠之者擇善而固執之者也 博學之 審問之 慎思之 明辨之
篤行之 有弗學 學之 弗能 弗措也 有弗問 問之 弗知 弗措也
有弗思 思之 弗得 弗措也 有 弗辨 辨之 弗明 弗措也 有弗行
行之 弗篤 弗措也 人一能之 己百之 人十能之 己千之 果能此
道矣 雖愚必明 雖柔必強(『中庸』 20장)

→ 格物·致知·誠

3. 子曰 攻乎異端 斯害也已(爲政)

4. 子曰 君子 食無求飽 居無求安 敏於事而慎於言 就有道而
正焉 可謂好學也已(學而)

5. 子曰 士於道 而恥惡衣惡食者 未足與議也(里仁)

程子曰 志於道而心役乎外 何足與議也(朱注)

6. 子曰 賢哉 回也 一簞食 一瓢飲 在陋巷 人不堪其憂 回也
不改其樂 賢哉 回也(雍也)

7. 子曰 回也 其心 三月不違仁 其餘則日月至焉而已矣(雍也)

8. 子曰 吾未見好德如好色者也(子罕)

〈‘時習’의 의미…恒時, 自強不息…몸에 배게 하는 진정한 學習〉

1. 習 鳥數飛也 學之不已 如鳥數飛也…謝氏曰 時習者 無時
而不習 坐如尸 坐時習也 立如齊 立時習也(學而1朱注)

2. 葉公 問孔子於子路 子路不對 子曰 女奚不曰 其爲人也 發
憤忘食 樂以忘憂 不知老之將至云爾(述而)

3. 子在川上曰 逝者如斯夫 不舍晝夜(子罕)

天地之化 往者過 來者續 無一息之停 乃道體之本然也 然 其可指而易
見者 莫如川流 故 於此 發以示人 欲學者時時省察 而無毫髮之間斷也(朱
注)

※自強不息의 의미; 程子曰 此道體也 天運而不已 日往則月來 寒往則暑來 水流而不息 物生而不窮 皆與道爲體 運乎晝夜未嘗已也 是以 君子法之 自強不息 及其至也 純亦不已焉(朱注 같은 곳)→周易의 구조(乾괘).

4. 子曰 默而識之 學而不厭 誨人不倦 何有於我哉(述而)

① 子曰 若聖與仁 則吾豈敢 抑爲之不厭 誨人不倦 則可謂云爾已矣 公西華曰 正唯弟子不能學也(述而)

② 曾子曰 士不可以不弘毅 任重而道遠 仁以爲己任 不亦重乎 死而後已 不亦遠乎(泰伯)

③ 君子 無終食之間違仁 造次 必於是 顛沛 必於是(里仁)

④ 子曰 志於道 據於德 依於仁 游於藝(述而)

⑤ 子曰 回之爲人也 擇乎中庸 得一善則拳拳服膺而弗失之矣 (『中庸』 8장)

⑥ 擇善固執(『中庸』 20장)

〈‘悅樂’의 의미〉

1. 說 喜意也 旣學而又時時習之 則所學者熟而中心喜說 其進

自不能已矣…程子曰 以善及人 而信從者衆 故可樂 又曰 說 在心 樂 主發散 在外(學而1朱注)

2. 孟子曰 萬物皆備於我矣 反身而誠 樂莫大焉 強恕而行 求仁莫近焉(『孟子』 盡心上)

誠實也 言反諸身而所備之理 皆如惡惡臭 好好色之實然 則其行之不待勉強而無不利矣 其爲樂 孰大於是(朱注)

〈군자의 의미〉(→‘군자’ 항목에서 다시 다루기)

愠含怒意 君子成德之名 尹氏曰 學在己 知不知 在人 何愠之有 程子曰 雖樂於及人 不見是而無悶 乃所謂君子 愚謂及人而樂者 順而易 不知而不愠者 逆而難 故 惟成德者能之 然德之所以成 亦由學之正 習之熟 說之深而不已焉耳 ○ 程子曰 樂 由說而後得 非樂 不足以語君子(學而1朱注)

※ ‘人不知’ 의 해석

- ① 子曰 不患人之不己知 患不知人也(學而)
- ② 子曰 不患無位 患所以立 不患莫己知 求爲可知也(里仁)
- ③ 子曰 不患人之不己知 患其不能也(憲問)
- ④ 子曰 君子病無能焉 不病人之不己知也(衛靈公)

제3주 [仁, 利仁, 安人]

〈仁의 기본성격〉

1. 顏淵問仁 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 顏淵曰 請問其目 子曰 非禮勿視 非禮勿
聽 非禮勿言 非禮勿動 顏淵曰 回雖不敏 請事斯語矣(顏淵)

① 禮者天理之節文也(朱注)

① 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 不以禮節之 亦不可行也(學而)

② 子曰 興於詩 立於禮 成於樂(泰伯)

③ 林放問 禮之本 子曰 大哉問 禮 與其奢也 寧儉 喪 與其
易也 寧戚(八佾)

④ 子夏問曰 巧笑倩兮 美目盼兮 素以爲絢兮 何謂也 子曰
繪事後素 曰 禮後乎 子曰 起予者 商也 始可與言詩已矣(八佾)

⑤ 子曰 恭而無禮則勞 慎而無禮則蕙 勇而無禮則亂 直而無
禮則絞(泰伯)

蕙 畏懼貌 絞 急切也 無禮則無節文 故 有四者之弊(朱注)

2. 樊遲問知 子曰 務民之義 敬鬼神而遠之 可謂知矣 問仁 曰 仁者 先難而後獲 可謂仁矣(雍也) ↔ 克己復禮
3. 子曰 仁遠乎哉 我欲仁 斯仁至矣(述而) ↔ 爲仁由己
4. 樊遲問仁 子曰 愛人(顏淵)
5. 仁者人也(『中庸』 20장)

〈仁의 방법〉

1. 仲弓問仁 子曰 出門如見大賓 使民如承大祭 己所不欲 勿施於人 在邦無怨 在家無怨 仲弓曰 雍雖不敏 請事斯語矣(顏淵)

① 子曰 參乎 吾道 一以貫之 曾子曰唯 子出 門人問曰 何謂也 曾子曰 夫子之道 忠恕而已矣(里仁)

② 子貢曰 如有博施於民而能濟衆 何如 可謂仁乎 子曰 何事於仁 必也聖乎 堯舜 其猶病諸 夫仁者 己欲立而立人 己欲達而達人 能近取譬 可謂仁之方也已(雍也)

③ 君子有諸己而後求諸人 無諸己而後非諸人 所藏乎身 不恕而能喻諸人者未之有也(『大學章句』 傳9章)

④ 忠恕 違道不遠 施諸己而不願 亦勿施於人 君子之道四 丘未能一焉 所求乎子 以事父 未能也 所求乎臣 以事君 未能也 所求乎弟 以事兄 未能也 所求乎朋友 先施之 未能也 庸德之行 庸言之謹 有所不足 不敢不勉 有餘 不敢盡 言顧行 行顧言 君子 胡不慥慥爾(『中庸』 13장)

— 詩云 邦畿千里 惟民所止 詩云 緡蠻黃鳥 止于丘隅 子曰 於止 知其所止 可以人而不如鳥乎 詩云 穆穆文王 於緡熙敬止 爲人君 止於仁 爲人臣 止於敬 爲人子 止於孝 爲人父 止於慈 與國人交 止於信(『大學章句』 傳3章)

— 天下之達道五 所以行之者三 曰君臣也 父子也 夫婦也 昆弟也 朋友之交也 五者 天下之達道也 知仁勇三者 天下之達德也 所以行之者 一也(『中庸』 20장)

— 后稷教民稼穡 樹藝五穀 五穀熟而民人育 人之有道也 飽食煖衣 逸居而無教 則近於禽獸 聖人有憂之 使契爲司徒 教以人倫 父子有親 君臣有義 夫婦有別 長幼有序 朋友有信 放勳曰 勞之來之 匡之直之 輔之翼之 使自得之 又從而振德之 聖人之憂民如此而暇耕乎(『孟子』 滕文公上)

2. 司馬牛問仁 子曰 仁者 其言也訥 曰其言也訥 斯謂之仁矣
乎 子曰 爲之難 言之得無訥乎(顏淵)

① 子曰 君子 欲訥於言而敏於行(里仁)

② 或曰 雍也 仁而不佞 子曰 焉用佞 禦人以口給 屢憎於人
不知其仁 焉用佞(公冶長)

③ 子曰 剛毅木訥 近仁(子路)

程子曰 木者 質樸 訥者 遲鈍 四者 質之近乎仁者也 楊氏曰
剛毅則不屈於物欲 木訥則不至於外馳 故 近仁(朱注)

〈仁의 시작〉

1. 有子曰 其爲人也 孝弟 而好犯上者 鮮矣 不好犯上 而好作
亂者 未之有也

君子務本 本立而道生 孝弟也者 其爲仁之本與(學而)

2. 子曰 巧言令色 鮮矣仁(學而)

3. 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(學而)(既出)

〈仁의 외연: 義, 知〉

1. 子曰 惟仁者 能好人 能惡人(里仁)

2. 子曰 苟志於仁矣 無惡也(里仁)

3. 子曰 我未見好仁者 惡不仁者 好仁者 無以尚之 惡不仁者 其爲仁矣 不使不仁者 加乎其身 有能一日用其力於仁矣乎 我未見力不足者 蓋有之矣 我未之見也(里仁)

※ 或曰 以德報怨何如 子曰 何以報德 以直報怨 以德報德(憲問)

於其所怨者 愛憎取舍 一以至公而無私 所謂直也 於其所德者 則必以德報之 不可忘也(朱注)

4. 樊遲問仁 子曰 愛人 問知 子曰 知人 樊遲未達 子曰 舉直錯諸枉 能使枉者直 樊遲退 見子夏曰 鄉也 吾見於夫子而問知 子曰 舉直錯諸枉 能使枉者直 何謂也 子夏曰 富哉 言乎 舜有天下 選於衆 舉皐陶 不仁者 遠矣 湯有天下 選於衆 舉伊尹 不仁者 遠矣(顏淵)

〈利仁과 安仁〉: 主客分離에서 主客合一 · 物我一如로

1. 子曰 不仁者 不可以久處約 不可以長處樂 仁者 安仁 知者 利仁(里仁)

約 窮困也 利 猶貪也 蓋深知篤好而必欲得之也 不仁之人 失其本心 久約必濫 久樂必淫 惟仁者 則安其仁而無適不然 知者則利於仁而不易所守 蓋雖深淺之不同 然 皆非外物所能奪矣 ○ 謝氏曰 仁者 心無內外遠近精粗之間 非有所存而自不亡 非有所理而自不亂 如目視而耳聽 手持而足行也 知者 謂之有所見則可 謂之有所得則未可 有所存 斯不亡 有所理 斯不亂 未能無意也 安仁則一 利仁則二 安仁者 非顏閔以上去聖人爲不遠 不知此味也 諸子雖有卓越之才 謂之見道不惑則可 然 未免於利之也(朱注)

2. 子曰 知者樂水 仁者樂山 知者動 仁者靜 知者樂 仁者壽(雍也)

3. “子曰 志於道 據於德 依於仁 游於藝” (述而)에서 ‘游’ 의 의미

4. 從心所欲不踰矩(爲政)

5. 或生而知之 或學而知之 或困而知之 及其知之 一也 或安而行之 或利而行之 或勉強 而行之 及其成功 一也(『中庸』 20장)

6. 誠者 天之道也 誠之者 人之道也 誠者 不勉而中 不思而得
從容中道 聖人也 誠之者 擇善而固執之者也(『中庸』 20장)

※逸의 미학

〈仁의 궁극적 목적→平天下[修己治人, 修己以安百姓]〉

子貢曰 如有博施於民而能濟衆 何如 可謂仁乎 子曰 何事於仁
必也聖乎 堯舜 其猶病諸 夫仁者 己欲立而立人 己欲達而達人
能近取譬 可謂仁之方也已(雍也)

※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(憲
問)

제4주 논어의 군자

※ “君臨在上 子愛下民” 에서 ‘有德者’ 로

〈계급적 의미의 군자〉 몇 예문

1. 子謂子產 有君子之道四焉 其行己也恭 其事上也敬 其養民也惠 其使民也義(公冶長)

2. 君子 篤於親 則民興於仁 故舊不遺 則民不偷(泰伯)

3. 季康子問政於孔子曰 如殺無道 以就有道 何如 孔子對曰子爲政焉用殺 子欲善而民善矣 君子之德風 小人之德草 草上之風必偃(顏淵)

4. 周公謂魯公曰 君子不施其親 不使大臣怨乎不以 故舊無大故 則不棄也 無求備於一人(微子)

*親親, 任賢, 敬故, 用才

〈有德者로서의 군자〉

1. 주체적 자유인

① 人不知而不愠 不亦君子乎(學而)

② 子曰 不患人之不己知 患不知人也(學而)

③ 子曰 君子病無能焉 不病人之不己知也(衛靈公)

④ 子曰 君子 食無求飽 居無求安 敏於事而慎於言 就有道而正焉 可謂好學也已(學而)

⑤ 子曰 君子 坦蕩蕩 小人 長戚戚(述而)

⑥ 司馬牛 問君子 子曰 君子 不憂不懼 曰不憂不懼 斯謂之君子矣乎 子曰 內省不疚 夫何憂何懼(顏淵)

⑦ 衛靈公 問陳於孔子 孔子對曰 俎豆之事 則嘗聞之矣 軍旅之事 未之學也 明日遂行 在陳絕糧 從者病 莫能興 子路慍見曰 君子亦有窮乎 子曰 君子固窮 小人窮斯濫矣(衛靈公)

2. 好學의 仁人

① 君子務本 本立而道生 孝弟也者 其爲仁之本與(學而)

② 君子去仁 惡乎成名 君子 無終食之間違仁 造次 必於是 顛沛 必於是(里仁)

- ③ 子曰 君子 欲訥於言而敏於行(里仁)
- ④ 子曰 君子成人之美 不成人之惡 小人 反是(顏淵)
- ⑤ 子曰 君子求諸己 小人求諸人(衛靈公)
- ⑥ 孔子曰 君子有三戒 少之時 血氣未定 戒之在色 及其壯也 血氣方剛 戒之在鬪 及其老也 血氣既衰 戒之在得(季氏)
- ⑦ 孔子曰 君子 有三畏 畏天命 畏大人 畏聖人之言 小人不知天命而不畏也 狎大人 侮聖人之言(季氏)
- ⑧ 孔子曰 君子 有九思 視思明 聽思聰 色思溫 貌思恭 言思忠 事思敬 疑思問 忿思難 見得思義(季氏)
- ⑨ 子貢曰 君子之過也 如日月之食焉 過也 人皆見之 更也 人皆仰之(子張)

3. 보편적 교양인; 다양성의 존중과 조화; 中庸(時中)

- ① 君子不器(爲政)
- ② 子曰 君子 周而不比 小人 比而不周(爲政)
- ③ 子曰 君子之於天下也 無適也 無莫也 義之與比(里仁)
- ④ 子曰 質勝文則野 文勝質則史 文質彬彬然後君子(雍也)
- ⑤ 子曰 君子博學於文 約之以禮 亦可以弗畔矣夫(雍也)

- ⑥ 子曰 君子 和而不同 小人 同而不和(子路)
- ⑦ 子曰 君子泰而不驕 小人驕而不泰(子路)
- ⑧ 君子哉 蘧伯玉 邦有道則仕 邦無道則可卷而懷之(衛靈公)
- ⑨ 子曰 君子矜而不爭 群而不黨(衛靈公)

4. ‘治國’ ‘平天下’ 의 지향

- ① 子謂子夏曰 女爲君子儒 無爲小人儒(雍也)
 - ② 曾子曰 可以託六尺之孤 可以寄百里之命 臨大節而不可奪也 君子人與 君子人也(泰伯)
 - ③ 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 (憲問)
- ※ 子貢曰 如有博施於民而能濟衆 何如 可謂仁乎 子曰 何事於仁 必也聖乎 堯舜 其猶病諸 夫仁者 己欲立而立人 己欲達而達人 能近取譬 可謂仁之方也已(雍也)

제5주 공자의 맞춤형 교육[因材施教]

제자와의 문답 자체가 因材施教이다. 몇 가지 예를 들어본다.

〈 孝 〉

1. 孟懿子問孝 子曰 無違 樊遲御 子告之曰 孟孫 問孝於我 我對曰 無違 樊遲曰 何謂也 子曰 生事之以禮 死葬之以禮 祭之以禮(爲政)

2. 孟武伯問孝 子曰 父母 唯其疾之憂(爲政)

3. 子游問孝 子曰 今之孝者 是謂能養 至於犬馬 皆能有養 不敬 何以別乎(爲政)

4. 子夏問孝 子曰 色難 有事 弟子服其勞 有酒食 先生饌 曾是以爲孝乎(爲政)

① 孝弟也者 其爲仁之本與(學而)

② 子曰 父在 觀其志 父沒 觀其行 三年 無改於父之道 可謂孝矣(學而)

③ 宰我問三年之喪 期已久矣 君子三年不爲禮 禮必壞 三年不爲樂 樂必崩 舊穀旣沒 新穀旣升 鑽燧改火 期可已矣 子曰 食夫稻 衣夫錦 於女安乎 曰安 女安則爲之 夫君子之居喪 食旨不甘 聞樂不樂 居處不安 故不爲也 今女安則爲之 宰我出 子曰 予之不仁也 子生三年然後 免於父母之懷 夫三年之喪 天下之通喪也 予也有三年之愛於其父母乎(陽貨)

④ 子曰 武王周公 其達孝矣乎 夫孝者 善繼人之志 善述人之事者也(『中庸』 19장)

〈子路〉공자와 9살 차

1. 子曰 道不行 乘桴 浮于海 從我者 其由與 子路聞之喜 子曰 由也 好勇過我 無所取材(公冶長)

※子欲居九夷 或曰陋 如之何 子曰 君子居之 何陋之有(子罕)

2. 子路 有聞 未之能行 唯恐有聞(公冶長)

3. 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 赤也惑 敢問 子曰 求也退

故進之 由也 兼人故退之(先進)

4. 子曰 由也女聞六言六蔽矣乎 對曰未也 居 吾語女 好仁不好學 其蔽也愚 好知不好學 其蔽也蕩 好信不好學 其蔽也賊 好直不好學 其蔽也絞 好勇不好學 其蔽也亂 好剛不好學其蔽也狂 (陽貨)

愚若可陷可罔之類 蕩謂窮高極廣而無所止 賊謂傷害於物(朱注)

5. 子路曰 君子尚勇乎 子曰 君子義以爲上 君子有勇而無義爲亂 小人有勇而無義爲盜

〈子貢〉공자와 31세 차

1. 子貢問君子 子曰 先行其言 而後從之(爲政)

2. 子貢曰 我不欲人之加諸我也 吾亦欲無加諸人 子曰 賜也 非爾所及也(公冶長)

※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(衛靈公)

3. 子貢 欲去告朔之餼羊 子曰 賜也 爾愛其羊 我愛其禮(八佾)

① 子貢曰 有美玉於斯 韞匱而藏諸 求善賈而沽諸 子曰 沽之哉 沽之哉 我待賈者也(子罕)

② 子曰 回也其庶乎屢空 賜不受命而貨殖焉 億則屢中(先進)

4. 子貢曰 貧而無諂 富而無驕 何如 子曰 可也 未若貧而樂富而好禮者也 子貢曰 詩云 如切如磋 如琢如磨 其斯之謂與 子曰 賜也 始可與言詩已矣 告諸往而知來者(學而)

※子曰 貧而無怨難 富而無驕易(憲問)

5. 子貢問曰 賜也 何如 子曰 女器也 曰何器也 曰瑚璉也(公冶長3)

※ 子謂子賤 君子哉 若人 魯無君子者 斯焉取斯(公冶長2)

6. 子謂子貢曰 女與回也 孰愈 對曰 賜也何敢望回 回也 聞一以知十 賜也 聞一以知二 子曰 弗如也 吾與女 弗如也(公冶長)

7. 子貢問爲仁 子曰 工欲善其事 必先利其器 居是邦也 事其大夫之賢者 友其士之仁者(衛靈公)

夫子嘗謂子貢悅不若己者 故 以是告之(朱注)

〈子夏(공자와44세차)와 子張(공자와48세차)〉

1. 子夏問曰 巧笑倩兮 美目盼兮 素以爲絢兮 何謂也 子曰 繪事後素 曰 禮後乎 子曰 起予者 商也 始可與言詩已矣(八佾)

2. 子謂子夏曰 女爲君子儒 無爲小人儒(雍也)

3. 子夏爲莒父宰 問政 子曰 無欲速 無見小利 欲速則不達 見小利則大事不成(子路)

程子曰 子張問政 子曰 居之無倦 行之以忠 子夏問政 子曰 無欲速 無欲速 無見小利 子張 常過高而未仁 子夏之病 常在近小 故 名以切己之事告之(朱注)

4. 子張問政 子曰 居之無倦 行之以忠(顏淵)

5. 子貢問師與商也 孰賢 子曰 師也過 商也 不及 曰然則師愈與 子曰 過猶不及(先進)

子張 才高意廣而好爲苟難 故 常過中 子夏篤信謹守而規模狹隘 故 常不及(朱注)

6. 子夏之門人 問交於子張 子張曰 子夏云何 對曰 子夏曰 可者 與之 其不可者 拒之 子張曰 異乎吾所聞 君子尊賢而容衆

嘉善而矜不能 我之大賢與 於人 何所不容 我之不賢與 人將拒我 如之何其拒人也(子張) ↔ “無友不如己者”

愚案: 師는 褊, 故曰容衆. 商은 寬, 故曰拒之.

※師也辟(先進)

※子張問仁於孔子 孔子曰 能行五子於天下 爲仁矣 請問之 曰 恭寬信敏惠 恭則不侮寬則得衆 信則人任焉 敏則有功 惠則足以使人(陽貨)

五者之目 蓋因子張所不足而言耳(朱注)

〈공자의 기본적 교육관〉

1. 子曰 自行束脩以上 吾未嘗無誨焉(述而)
2. 子曰 不憤不啓 不悱不發 舉一隅 不以三隅反 則不復也(述而)
3. 子曰 善人 教民七年 亦可以卽戎矣(子路)
4. 子曰 以不教民戰 是謂棄之(子路)
5. 子曰 有教無類(衛靈公)

제6주 논어의 중용관[時中]

※제4주 군자-4.보편적 교양인(중용)

※제5주 因材施教 자체가 ‘中’ 을 추구하기 위한 교육

※별첨논문: 「調和와 均衡」 에 대한 儒家的 解明」

제7주 논어의 부귀관[義利觀]

〈군자는 가난해야 할까?〉

1. 子曰 富與貴 是人之所欲也 不以其道得之 不處也 貧與賤 是人之所惡也 不以其道得之 不去也(里仁)

① 子曰 君子 食無求飽 居無求安 敏於事而慎於言 就有道而正焉 可謂好學也已(學而)

② 子曰 士於道 而恥惡衣惡食者 未足與議也(里仁)

2. 子華使於齊 冉子爲其母請粟 子曰 與之釜 請益 曰與之庾 冉子與之粟五秉 子曰 赤之適齊也 乘肥馬 衣輕裘 吾聞之也 君

子周急 不繼富 原思爲之宰 與之粟九百 辭 子曰 毋 以與爾隣
里鄉黨乎(雍也)

※中庸(時中)

※釜=6斗4升, 庾=16斗, 秉=16斛. ∴5秉=80斛=800斗=50庾

3. 季氏富於周公 而求也爲之聚斂而附益之 子曰 非吾徒也 小子
鳴鼓而攻之 可也(先進) → 冉有

4. 憲問恥 子曰 邦有道穀 邦無道穀 恥也(憲問)→ 原憲(原思)

5. 子曰 篤信好學 守死善道 危邦不入 亂邦不居 天下有道則
見 無道則隱 邦有道 貧且賤焉 恥也 邦無道 富且貴焉 恥也(泰
伯)

6. 子曰 富而可求也 雖執鞭之士 吾亦爲之 如不可求 從吾所
好(述而)

〈先富後教〉

子適衛 冉有僕 子曰 庶矣哉 冉有曰 既庶矣 又何加焉 曰富之
曰既富矣 又何加焉 曰教之(子路)

※養生喪死 無憾 王道之始也 五畝之宅 樹之以桑 五十者可以

衣帛矣 鷄豚狗彘之畜 無失其時 七十者可以食肉矣 百畝之田
勿奪其時 數口之家可以無飢矣 謹庠序之教 申之以孝悌之義 頒
白者不負戴於道路矣 七十者衣帛食肉 黎民 不飢不寒 然而不王
者未之有也(梁惠王上)

〈공자에게서 富貴와 ‘利’는 항상 義와 연결 된다〉

1. 子曰 飯疏食飲水 曲肱而枕之 樂亦在其中矣 不義而富且貴
於我如浮雲(述而)

2. 子曰 放於利而行 多怨(里仁)

3. 子曰 君子 喻於義 小人 喻於利(里仁)

4. 子 罕言利與命與仁(子罕)

5. 子路問成人 子曰 若臧武仲之知 公綽之不欲 卞莊子之勇
冉求之藝 文之以禮樂 亦可以爲成人矣 曰今之成人者 何必然
見利思義 見危授命 久要 不忘平生之言 亦可以爲成人矣(憲問)

6. 孔子曰 君子 有九思 視思明 聽思聰 色思溫 貌思恭 言思
忠 事思敬 疑思問 忿思難 見得思義(季氏)

① 孟獻子曰 畜馬乘 不察於鷄豚 伐冰之家 不畜牛羊 百乘之家 不畜聚斂之臣 與其有聚斂之臣 寧有盜臣 此謂國不以利爲利 以義爲利也。長國家而務財用者 必自小人矣 彼爲善之 小人之使爲國家 菑害 竝至 雖有善者 亦無 如之何矣 此謂國 不以利爲利 以義爲利也(『大學章句』傳10章)

② 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 王曰何以利吾國 大夫曰何以利吾家 士庶人曰何以利吾身 上下交征利 而國危矣 萬乘之國 殺其君者 必千乘之家 千乘之國 弑其君者 必百乘之家 萬取千焉 千取百焉 不爲不多矣 苟爲後義而先利 不奪 不饜 未有仁而遺其親者也 未有義而後其君者也 王 亦曰仁義而已矣 何必曰利(梁惠王上)

※義理의 화신인 關羽가 財神으로 추앙받는 이유

제8주 논어의 정치관

〈正名〉

1. 齊景公問政於孔子 孔子對曰 君君臣臣父父子子 公曰 善哉
信如君不君 臣不臣 父不父 子不子 雖有粟 吾得而食諸(顏淵)

c.f.) 田釐子(乞)→田成子(常)→[田襄子(盤)→田庄子(白)→[田太公
(和)]]

c.f.) 齊景公→[悼公→簡公→平公]→宣公→康公

齊景公(?~B.C.582). 齊康公19년(B.C.386)에 제후의 자리는
田和에게로. 실질적으로는 景公 사후 齊나라는 田氏의 나라
(『史記』 「田敬仲完世家」 참조)

2. 子路3章

13-03-01 子路曰衛君 待子而爲政 子將奚先

衛君 謂出公輒也 是時 魯哀公之十年 孔子自楚反乎衛

13-03-02 子曰 必也正名乎

是時 出公 不父其父而禰其祖 名實紊矣 故 孔子以正名爲先

謝氏曰 正名 雖爲衛君而言 然 爲政之道 皆當以此爲先

13-03-03 子路曰 有是哉 子之迂也 奚其正

迂 謂遠於事情 言非今日之急務也

13-03-04 子曰 野哉 由也 君子於其所不知 蓋闕如也

野 謂鄙俗 責其不能闕疑而率爾妄對也

13-03-05 名不正 則言不順 言不順 則事不成

楊氏曰 名不當其實 則言不順 言不順 則無以考實而事不成

c.f.)言不順則事不成者 凡成事者 內言而行 因衆而成 而義者衆之所以與共之者也。今雖以言而不以順 則衆心胸畔 不助之矣 故事不成(皆川愿, 『論語釋解』)

13-03-06 事不成 則禮樂不興 禮樂不興 則刑罰不中 刑罰不中 則民無所措手足

范氏曰 事得其序之謂禮 物得其和之謂樂 事不成 則無序而不和 故 禮樂不興 禮樂不興 則施之政事 皆失其道 故 刑罰不中

13-03-07 故君子名之 必可言也 言之必可行也 君子於其言 無所苟而已矣

程子曰 名實相須 一事苟 則其餘皆苟矣 ○ 胡氏曰 衛世子蒯聵恥其母南子之淫亂 欲殺之 不果而出奔 靈公欲立公子郢 郢辭 公卒 夫人立之 又辭 乃立蒯聵之子輒 以拒蒯聵 夫蒯聵 欲殺母 得罪於父 而輒 據國以拒父 皆無父之人也 其不可有國也明矣

夫子爲政 而以正名爲先 必將具其事之本末 告諸天王 請于方伯 命公子郢而立之 則人倫正 天理得 名正言順而事成矣 夫子告之 之詳如此 而子路終不喻也 故 事輒不去 卒死其難 徒知食焉不 避其難之爲義 而不知食輒之食爲非義也

※孔子曰 天下有道 則禮樂征伐 自天子出 天下無道 則禮樂征 伐 自諸侯出 自諸侯出 蓋十世希不失矣 自大夫出 五世希不失 矣 陪臣執國命 三世希不失矣 天下有道 則政不在大夫 天下有 道 則庶人不議(季氏)

※子曰 不在其位 不謀其政(泰伯)

〈德治〉

1. 子曰 爲政以德 譬如北辰 居其所 而衆星 共之(爲政)
2. 子曰 道之以政 齊之以刑 民免而無恥 道之以德 齊之以禮 有恥且格(爲政)
3. 季康子問政於孔子曰 如殺無道 以就有道 何如 孔子對曰子 爲政焉用殺 子欲善而民善矣 君子之德風 小人之德草 草上之風 必偃(顏淵)

〈신뢰의 정치〉

子貢問政 子曰 足食 足兵 民信之矣 子貢曰 必不得已而去 於斯三者 何先 曰去兵 子貢曰 必不得已而去 於斯二者 何先 曰去食 自古皆有死 民無信不立(顏淵)

〈政은 正이다〉

1. 季康子 問政於孔子 孔子對曰 政者正也 子帥以正 孰敢不正(顏淵)

2. 子曰 誦詩三百 授之以政不達 使於四方 不能專對 雖多亦奚以爲(子路)

程子曰 窮經將以致用也(朱注)

※子曰 詩三百 一言以蔽之 曰思無邪(爲政)

3. 哀公問曰 何爲則民服 孔子對曰 舉直錯諸枉 則民服 舉枉錯諸直 則民不服(爲政)

4. 子曰 其身正 不令而行 其身不正 雖令不從(子路)

〈위정자가 유의할 점〉

※子張問於孔子曰何如 斯可以從政矣 子曰 尊五美 屏四惡 斯可以從政矣 子張曰 何謂五美 子曰 君子惠而不費 勞而不怨 欲而不貪 泰而不驕 威而不猛 子張曰 何謂惠而不費 子曰 因民之所利而利之 斯不亦惠而不費乎 擇可勞而勞之 又誰怨 欲仁而得仁 又焉貪 君子 無衆寡 無小大 無敢慢 斯不亦泰而不驕乎 君子 正其衣冠 尊其瞻視 儼然人望而畏之 斯不亦威而不猛乎 子張曰 何謂四惡 子曰 不教而殺 謂之虐 不戒視成 謂之暴 慢令致期 謂之賊 猶之與人也 出納之吝 謂之有司(堯曰)

虐 謂殘酷不仁 暴 謂卒遽無漸 致期 刻期也 賊者 切害之意 緩於前而急於後 以誤其民而必刑之 是賊害之也 猶之猶言均之也 均之以物與人 而於其出納之際 乃或吝而不果 則是有司之事 而非爲政之體 所與雖多 人亦不懷其惠矣 項羽使人 有功當封 刻印刑 忍弗能予 卒以取敗 亦其驗也 ○尹氏曰 告問政者多矣 未有如此之備者也 故 記之 以繼帝王之治 則夫子之爲政 可知也(朱注)

주제별로 읽는 논어
제6주 ‘논어의 중용관’ 별첨논문

‘調和와 均衡’에 대한 儒家的 解明

안재순(강원대학교 교수)

1. 들머리
2. ‘知者’의 思惟와 ‘仁者’적 사유
3. 儒家의 基本志向; 調和와 均衡
4. ‘中’을 통한 ‘調和와 均衡’의 추구
5. ‘調和와 均衡’의 실현 조건; noblesse oblige
6. 儒家의 ‘調和와 均衡’관념의 현대적 의미
7. 마무리

1. 들머리

2001년 9월 11일. T.V. 화면에는 드라마틱한 장면이 펼쳐졌다. 거대한 세계무역센터 쌍둥이 건물에 차례로 비행기가 돌진하여 충돌하고, 얼마 후 건물은 뽀얀 먼지를 뿜으며 순식간에 내려앉았다. 영화의 한 장면 같은, 그러나 너무나 충격적인 현실이었다. 뒤이어 이 사고는 우연한 것이 아니라, 이슬람세계에 의한 의도된 테러라는 소식이 전해졌다. 헌팅턴의 ‘문명의 충돌’이 연상되는, 이른바 9.11 테러였다. T.V.를 통해 실시간으로 이 사건을 보면서, 세계는 정말 좁아졌다는 것을 실감했다. 마음만 먹으면, 지구 반대편에서 일어나는 모든 사건을 실시간으로 안방에 앉아서 볼 수 있을 만큼 통신이 발달했다. 이제는 전쟁도 T.V. 중계를 하는 판이다.

그러나 이러한 매체는 일방적 전달의 기능을 갖고 있을 뿐임에 비해, 최근 인터넷의 발달은 실시간으로 양방향 교류를 가능하게 함으로써, 세계는 이웃처럼 더욱 좁아졌다. 지구촌 시대가 열린 것이다. 앞으로 정보산업은 더욱 발달할 것이고, 이는 고전적인 국경의 개념을 무의미하게 만들 것이다. 말하자면, 지구촌의 시대는 개방성과 신속성이라는 특징을 가진다. 한편, 이 개방성은 필연적으로 더욱 많은 다양성을 접할 기회를 제공하고, 다양성은 그만큼 더 많은 갈등과 대립을 불러오며, 신속성으로 인하여 어느 한 곳의 갈등과 대립은 급속하게 세계의 문제로 될 가능성이 크다. 작금의 세계적 상황을 보면, 이스라엘과 팔레스타인의 해묵은 분쟁으로부터 최근의 7.7 런던테러에 이르기 까지, 기독교문명권과 이슬람 문명권사이에는 크고 작은 충돌이 많다. 같은 문명권이라 하더라도 국가간의 모순이 있고, 하나의 국가라 해도 지역. 계층간의 갈등이 있다. 지구촌의 특징인 이 개방성.신속성.다양성은, 우리가 어떻게 하느냐에 따라, 갈등의 모습을 다양하게 만들 수도 있고, 또 갈등이 해결된 평화로운 사회를 만들 수도

있다. 평화로운 지구촌, 天下一家를 이루기 위해 우리는 어떻게 해야 할 것인가?

이러한 문제의식에서 儒家의 ‘調和와 均衡’관념을 재음미해보는 것은 의미 있는 일이라 여겨진다.

2. ‘知者’적 사유와 ‘仁者’적 사유

문명충돌과 인종간의 갈등은 문명과 인종의 우열론에서 비롯한다. 서구에서 다윈의 진화론이 발표된 후, 마침 산업혁명으로 비약적인 발전을 한 유럽인은 자신감에 차서 이 생물학적인 진화론을 문명론에 적용시키기에 이른다. 인종학적으로는 흑인종→황인종→백인종으로 진화가 이루어지고, 문명 또한 유색인종의 문화.문명 보다는 백인종이 향유하는 문화가 훨씬 진보적이고 발전되었다는 것이다. 이른바 오리엔탈리즘이다. 그들은 이렇게 피차를 구분하고 우열을 가르는 사유에 익숙하다.

서구의 사유구조는 항상 인식 주체와 객체를 엄격하게 분리한다, 주체로서의 내가 객체로서의 物(他者)을 항상 의식하면서 긴장.대립 관계에 놓여 있다. 이런 物我의 관계는 相合의이기 보다는 我主物從이나, 아니면 物主我從이나를 강요한다. 유럽의 근대는 神主人從의 시대에서 인간 해방의 시대로 이행한 시기이다. 르네상스 시대의 예술작품을 보면, 종래 신 중심으로부터 인간을 클로즈 업 시키고 있음을 볼 수 있다. 그것도 인간의 신체적 아름다움을 강조함으로써, 욕망의 절대 긍정이라는 상징적 표현을 하고 있다.

일찍이 E. Fromm은 서양과 동양의 차이를 Having mode와 Being mode로 설명한 적이 있다.¹⁾ Having mode는 物我分離를, Being mode는 物我一如를 전제로 한다. 여기 아름다운 꽃이 있다. 서양의 시인은 그 꽃을 뽑아 손 위에 올려놓고(have), 이렇게 말한다. “내가 너를(物我分離)알 수 있다면, 신과 인간을 알 수 있을 텐데.” 이에 비해 동양의 시인은 아름다운 꽃 옆에 앉아 가만히 그 꽃을 들여다보고 있을 뿐이다. 그 꽃을 소유하지도 않고, 꽃과 나를 분리하지도 않으며, 나는 꽃과 하나가 된다. 물아일여의 意境! 그것이 동양적 사유형태이다.

흔히 서양문화를 해양문화, 중국문화를 대륙문화라고 한다. 다시 말하면, 물의 문화와 땅의 문화이다.²⁾ 헬레니즘이든 헤브라이즘이든 지중해라는 물을 중심으로 문화가 형성된 서양과는 달리 중국문화는 광활한 대륙에서 싹이 트고 자라왔다. 오행의 배치에서 토가 가장 중앙에 자리 잡고 있으며, 그 색깔인 황색은 천자의 색이다. 땅의 중국문화는 주체와 객체의 합일을 중시하고, 물의 서구문화는 주객분리의 특징이 있다.

물은 주체와 객체를 긴장.대립관계로 만든다. 내가 물에 들어가면 나는 물을 의식하지 않을 수 없다. 자칫하면 익사할지도 모르기 때문이다. 이처럼 물과 나는 둘로 나뉘어져 있다. 곧 주객분리의 관계이다. 그러나 땅은 내가 밟을 덮으면서 땅을 의식할 필요가 없다. 땅은 물과는 달리 나에게 편안함과 자유로움을 주기 때문이다. 땅과 나는 그저 하나이다. 곧 주객합일의 관계이다. 중국문화는 주객합일.물아일여를 특징으로 하는 땅의 문화이다. 유가나 도가나 그 점에서는 공통점을 지닌다. 유가의 仁이나 『노자』의 玄, 『장자』의 混沌이 모두 그 범주에 속한다. 여기서는 유가만을 논하기로 한다. 우선 仁에 관계되는 것을 살펴보자.

1) Erich Fromm, 『TO HAVE OR TO BE?』, Harper & Row, Publishers, Inc., 1976, N.Y., p.p.15~20

2) 안재순, 「도연명의 <음주5>에 대한 유가미학적 해명」, 『동아시아문화와 사상』제1호, 열화당, 1998. p.p.312~313

仁은 두 사람의 관계성을 의미하는 글자이다. 두 사람이 하나 됨을 상징한다. 둘이 만나 서로가 하나임을 느낄 때, 그것은 사랑이어서 즐거움과 편안함이 충만하다. 그러나 둘이 만나더라도 아직 서로가 서로에게 대상으로만 맴돌 때, 사랑의 확신은 서지 않고 불안함이 엄습한다. 평소에 관찮던 발을 다쳐 발이 자꾸만 의식될 때 그것이 바로 아픔이다. 하나 됨은 편안함이고, 분리됨은 아픔이다. 뇌의 명령과 하나가 되지 못하여 잘 움직일 수 없는 손발을 不仁하다고 표현하는 것으로부터, 우리는 그러한 사실을 잘 알 수 있다. 그런데, 여기서 중요한 것은 ‘하나됨’은 ‘분리됨’에 비해 가치론적 우위를 점하고 있다는 사실이다.

이를 좀 더 명확하게 하기 위해 “知者樂水 仁者樂山”³⁾이라는 『논어』의 한 구절을 음미해 보자. 仁은 둘의 하나 됨을 의미하고, 땅(산)은 주객일치의 특성을 갖고 있으며, 하나 됨이라는 면에서 仁과 산은 자연히 연결된다. 물의 속성은 분리됨이라 한 바 있거니와 ‘知’의 특성 또한 변별력 곧 분리됨을 의미한다. 변별성.분리됨이라는 면에서, ‘知’와 물은 자연히 연결된다. 따라서 “知者樂水 仁者樂山”의 언명은 ‘물을 좋아하는 知의 단계’ 곧 주객분리의 단계를 거쳐 최종적으로 주객합일의 仁의 단계에 이르러야 할 것을 암시하고 있다. 이처럼 중국 사상의 특성은 하나 됨을 추구하는 데 있다.

“仁者安仁 知者利仁”⁴⁾에서 ‘利仁’과 ‘安仁’의 단계도 이와 같다. ‘이인’이 아직 주객분리의 단계라면 ‘안인’은 주객합일의 단계인 것이다. 이에 대해 朱熹는 『논어집주』에서 이인과 안인의 차이를 잘 설명하고 있다. 즉, 안인의 경지는 일부러 간직하려 하지 않아도 저절로 없어지지 않고 일부러 다스리려고 하지 않아도 어지러워지지 않아서, 눈으로 보고, 귀로 듣고, 손으로 잡고, 발로 걷는 것처럼 자연스러운 것이지만, 이인의 경지는 본 것이 있다고 해서 소득이 있는 것은 아니다. 곧, 인을 간직하려는 마음이 있어야 없어지지 않게 되고, 다스리려는 바가 있어야 어지러워지지 않는다. 한마디로 이인의 단계에서는 의지가 대단히 중요하다. 이렇게 볼 때, 안인의 단계는 무의식의 단계에서 인과 하나가 되는 것이라면, 다시 말해서 인을 행하려는 의지와 인을 행하는 결과가 일치하여 하나의 상태로 되었다면, 이인의 단계는 인을 행하려는 의지를 갖고 힘써 행하여 인과 하나가 되는 것이다. 아직 의지와 행동은 하나의 상태가 아닌 것이다.

요컨대, ‘이인’은 인이 좋다는 걸 알고 내가(주체) 인을(객체) 행하고자 애쓰는 주객분리의 단계라면, ‘안인’은 내가 이미 인과 하나가 된 주객합일의 경지이다.⁵⁾

이처럼 知者는 주객분리의 분석적 사고를, 仁者는 주객합일의 종합적 사유구조를 가지고 있다. 유가는 주체와 객체, 物과 我를 합일시키려는 사유를 중시한다. 여기서 말하는 합일은 융합이고, 화합이다. 그러므로 주객일치.물아일치의 ‘仁者’적 사유구조는, 나와 타자의 관계를 항상 조화롭고 균형 있게 유지하도록 한다.

3. 儒家의 基本志向; 調和와 均衡

여기서 ‘調和와 均衡’이란 개념을 하나의 단어로 표현 한다면, 和諧 또는 和合이라는 말로

3)『論語』雍也23.

4)『論語』里仁2.

5)『論語』里仁2 朱子注, “謝氏曰: 仁者, 心無內外遠近精粗之間, 非有所存而自不亡, 非有所理而自不亂, 則目視而耳聽, 手持而足行也: 知者, 謂之有所見則可, 謂之有所得則未可. 有所存斯不亡, 有所理斯不亂, 未能無意也. 安仁則一, 利仁則二.”

대치할 수 있을 것이다. 和諧라는 말은 현재 우리에게 낯설지 모르나, 예부터 和解라는 말과는 별개의 용어로서 和合, 和睦이라는 의미로 쓰여 왔다. 본 논문에서는 ‘調和와 均衡’이란 개념을 사용할 때, 간단히 표현하기 위한 수단으로 和諧라는 단어를 사용하기로 한다. 역으로 말하면, 和諧에 대한 해설이 ‘調和와 均衡’개념을 이해하는데 더 도움이 될 것이다.

그러면, 和諧란 무엇일까? 和는 조화이다. 일찍이 晁嬰이 말한 것처럼, 和는 국(羹)을 끓이는 것과 같다. 온갖 종류의 재료를 알맞게 섞어 맛을 내는 국처럼⁶⁾, 和는 다양한 이질적 요소들이 조화로운 관계를 유지하는 것이다. 諧는 글자 그대로 모든 사람의 말이다. 모든 사람이 각기 제 말을 하더라도, 서로 어긋나지 않고 공통된 의견을 추출해 내는 것이 諧이다. 이처럼 和와 諧는 다양성을 전제로 하며, 그 다양성이 조화로운 통일을 유지하는 상태가 바로 和諧이다.

어느 사회나 집단이든 그 구성원들 사이에 대립과 모순이 없을 수는 없다. 문제는 어떻게 대립과 모순을 최소화하고, 모두가 만족하는 합의점을 찾을 수 있을 것인가 하는 점이다. 대립과 모순이 존재하는 가운데에도 전체적으로는 통일성이 깨지지 않는 것, 그것이 和諧이다. 따라서 大同을 위해 小異는 스스로를 절제할 수 있어야 하며, 그렇다고 同을 구하기 위해 異를 버려서는 안 된다. 和諧는 大同小異와 求同存異를 함께 받아들일 것을 요구한다.

이러한 和諧 관념을 내포하고 있는 것이 인이다. 다시 인에 대해 살펴보자. 인은 나와 너의 만남의 관계이다. 나와 너, 양자의 관계를 확대하면, 인은 自와 他, 內와 外, 天과 地가 서로 감응하고 소통하는 유기적인 관계성이다. 인은 이렇게 타자와의 관계성을 전제하기에 궁극적으로 타자와의 공존, 공영을 추구한다. 유가는 항상 타자와의 관계 속에서 개인의 삶을 생각하며, 인간은 이러한 관계를 조화롭고 올바르게 유지해야 한다고 생각한다. 그를 웅변하는 것이 『논어』顏淵篇 首章의 “克己復禮”이고 “爲仁由己而由人乎哉?”이다.

먼저 “克己復禮”를 보자. 예는 형식이고 제도이다. 우리 모두의 욕구와 관심을 조화롭게 충족시키기 위해서는, 역으로 개인의 욕구와 관심을 어느 정도 조절하지 않으면 안 되는데, 개인의 욕구와 관심을 조절하기 위해 마련된 형식과 제도가 바로 예이다. 만일 자기 절제력을 개인의 양심에만 맡겨 놓는다면, 구성원 사이에 모순과 대립이 생겨 끝내는 모두 자신의 욕구를 충족시키지 못하겠지만, 객관타당하고 적절한 조절장치가 있어서 그를 따른다면 구성원 모두의 욕구가 충족될 수 있을 것이다.⁷⁾ 이처럼 예는 자기절제에 의해 오히려 모두의 욕망이 달성되도록 한다. 주희가 말한 “禮者, 天理之節文.”⁸⁾이 바로 그런 뜻이다. 요약컨대, “예를 쓰는 것은 조화를 귀하게 여겨서이다”⁹⁾에서 보듯이, 예의 목적은 바로 和諧의 실현에 있고, “조화가 좋다는 걸 알고 맹목적으로 조화를 추구하면서, 예로써 그것을 조절하지 않는다면, 또한 행할 일이 못된다.”¹⁰⁾에서 보듯이, 和諧의 실현을 위해서는 조절이 필요하다. ‘극기’는 자기 조절이고, ‘복례’는 和諧의 회복이다. 그래서 나만의 욕구와 관심을 조절하여 우리의 세계=和諧의 세계를 건설하는 것이 克己復禮의 뜻이다. 그리고 그것이 다름 아닌 仁이다.

다음으로 “爲仁由己”를 보자. “由己”는 “律己” 곧 自律이고, 自由이다. 스스로를 調律하는

6) 『左傳』昭公21年, “公曰: ‘唯据與我和夫?’ 晏子對曰: ‘据亦同也, 焉得爲和?’ 公曰: ‘和與同異乎?’ 對曰: ‘異. 和如羹焉: 水火醯醢鹽梅以烹魚肉, 燂之以薪, 宰夫和之, 齊之以味, 濟其不及, 以泄其過, 君子食之, 以平其心.’”

7) 『荀子』禮論篇, “故人苟生之爲見, 若者必死; 苟利之爲見, 若者必害; 苟怠惰偷懦之爲安, 若者必危; 苟情說之爲樂, 若者必滅. 故人一之於禮義, 則兩得之矣; 一之於情性, 則兩喪之矣.”

8) 『論語』學而12, 朱熹注

9) 『論語』學而12, “禮之用, 和爲貴.”

10) 『論語』學而12, “知和而和, 不以禮節之, 亦不可行也.”

것이다. 이는 “敬以直內”와 통한다. 따라서 “爲仁由己”는 “仁(和諧)은 敬을 통해서 실천됨”을 의미한다. 敬은 타자에 대한 존경의 의미를 가지면서, 동시에 자기를 제어하고 조절하는 이성의 작용이다. 자유가 방종과 다른 까닭이 여기에 있다. 타자에 대한 존경은 결과적으로 평등을 보장한다. 타자가 나와 같다는 것을 전제함으로써 “자기가 바라지 않는 바는 남에게 베풀지 않는다”.¹¹⁾ 아니 더 적극적으로는 “내가 서고자 하면 남을 세워주고, 내가 도달하고자하면 남을 도달하게 해준다.”¹²⁾ 이른바 愬이다. 이 愬는 나의 욕망과 타인의 욕망을 동일한 가치 위에 놓고¹³⁾, 동일한 기준에 의해 처리한다.¹⁴⁾ 그렇기 때문에 이 愬를 통해 나와 타자의 공존·공영이 실현된다.

이처럼, 仁 즉 和諧는 타자에 대한 존경과 평등에 입각한 愬의 실천으로 성취될 수 있다. 제자인 冉雍이 인에 대해 물었을 때, 공자가 “문 밖을 나서서는 중요한 손님을 맞는 듯이 하고, 백성을 부릴 때는 큰 제사를 받들 듯이 하라. 자기가 바라지 않는 것은 남에게 베풀지 말라.”¹⁵⁾고 대답한 것은 그런 이유에서이다. 前者 곧 “出門如見大賓, 使民如承大祭”는 敬이고, 後者 곧 “己所不欲, 勿施於人.”은 愬인 까닭이다.¹⁶⁾ 이처럼 仁은 敬愬, 달리 말하면 忠愬에 의해 실현된다. 충서의 道는 和諧에 이르는 길이다.

유가는 이렇게 和諧를 겨냥한다. 和諧는 유가의 궁극적 목표이다. 여기서 우리는 “興於詩, 立於禮, 成於樂”¹⁷⁾의 단계에 주목할 필요가 있다. 시란 일차적으로 우리의 정감을 언어적으로 형상화한 것이라는 그 특색이 있다. 興도 ‘感興’ 곧 ‘感情的興起’이다. 예란, 우리 모두의 욕구와 관심을 조화롭게 충족시키기 위해 역으로 각 개인의 욕구와 관심을 조절하는 데 그 특색이 있다. 따라서 예의 실천을 위해서는 나를 비우고자 하는 이성적인 노력이 요구된다. 악의 특성은 조화로움에 있다. 음악은 우리에게 감성적인 아름다움과 만족을 주지만, 그토록 아름다운 화음을 창출해내기 위해 각 악기는 자신의 음을 절제하는 과정을 거친다. 和의 樂은 이성적 절제의 禮를 통해 완성되는 것이다. 우리는 유교를 말할 때 흔히 禮樂을 말한다. 예악은 결국 예를 통한 악의 추구, 말하자면 이성적 조절을 통한 和諧의 추구를 의미한다. 여기서 ‘興於詩’는 감성의 단계를, ‘立於禮’는 이성의 단계를, ‘成於樂’은 이성과 감성이 조화를 이룬 단계를 가리킨다. 和諧는 이성과 감성이 조화를 이룬 세계이다. 그리고 그 단계가 우리가 완성해야 할 세계이다.

이 점은 『중용』에서 더욱 분명히 드러난다. 『중용』첫머리에 나오는 “喜怒哀樂之未發謂之中, 發而皆中節謂之和…和也者天下之達道”를 보자. 여기에서 ‘發而皆中節謂之和’가 ‘興於詩’ ‘立於禮’ ‘成於樂’의 모든 단계에 해당되는 말이다. ‘發’은 감성의 발현이고, ‘節’은 이성에 의한 조절이며, ‘中’은 ‘그 감성과 이성이 적절하게 들어맞음’을 의미한다. 바로 그것이 和諧이다. “和也者天下之達道”로부터, 우리는 ‘和諧의 세계는 인류가 성취해야 할 목표’라는 것을 알게

11) 『論語』顏淵2, “己所不欲勿施於人”

12) 『論語』雍也30, “己欲立而立人, 己欲達而達人.”

13) 이 때의 욕망은, 말할 필요도 없이, 나와 타인에게 공통되는 욕망임을 전제로 한다. 만일 ‘己欲’을 나만의 욕망으로만 본다면, 내가 술을 마시기를 좋아한다고 해서 술을 싫어하는 타인에게 술을 강권하는 것도 愬일 것인가라는 의문이 제기될 수 있다. 타인이 술을 싫어하면, 내가 그 입장이 되어 그와 같은 마음(愬)이 되어보는 거다. 내가 술을 싫어할 때 상대방이 강권하면, 그것은 곤혹스런 일이다. 내가 술을 마시기를 바란다고 해서 상대방에게 술을 권하는 것이 아니라, 상대방의 마음을 먼저 헤아리고, 내가 그 입장에서 상대방에게 강권하지 않는 것이 오히려 愬이다.

14) 문병도, 「유교와 민주주의」, 『東洋哲學研究』제43집, 동양철학연구회, 2005.8, 326~333쪽 참조

15) 『論語』顏淵2, “出門如見大賓, 使民如承大祭; 己所不欲, 勿施於人.”

16) 『論語』顏淵2, 朱熹注, “敬以持己(解出門使民二句), 愬以及物(解不欲勿施二句).”

17) 『論語』泰伯8

된다.

4. ‘中’을 통한 ‘調和와 均衡’의 추구

이미 앞에서 말한 것처럼, 우리 모두의 和諧를 위해서는 나만의 욕구와 관심을 조절하는 것이 필요하다. 어떤 기준으로 조율하는가? “中”이 그 기준이다. 무엇이 中인가? “不偏 . 不倚”¹⁸⁾한 것이다. “不偏”은 원의 중심점처럼 모든 것과 調和를 이루는 상태이고, “不倚”는 平衡을 이루는 저울처럼 균형을 찾는 점이다. 바로 이 ‘조화’와 ‘균형’을 추구하는 것이 中의 관념이다. 여기서 원의 중심과 같은 ‘조화’는 최고의 기준이며, ‘균형’은 최적의 논리이다. 최고의 기준만 고집하고 최적의 논리를 망각하면 시의적절하지 못하고, 최적의 논리만을 찾고 최고의 기준을 도외시하면 너무 상황에 영합하기 쉽다. 『맹자』의 다음 말을 보자.

①남녀가 손을 맞잡고 친하지 않은 것이 예이며, 형수가 물에 빠졌을 때 손으로 건져주는 것은 權이다. 형수가 물에 빠졌는데도 구하지 않으면, 이는 승냥이나 이리이다.¹⁹⁾

②중도를 행한다고 하면서 권도가 없다면 하나만을 붙드는 것과 같다. 하나만 붙드는 것을 싫어하는 것은, 그렇게 하면 도를 해치게 되고, 하나만 얻고 백은 잃어버리기 때문이다.²⁰⁾

①에서 최고의 기준은 생명을 살리는 일이다. 아무리 남녀가 유별하더라도 형수가 물에 빠졌을 때 최적의 행위는 형수의 생명을 살리는 일이다. 만일 규범에 얽매어 권도를 발휘하지 않으면 생명이라는 최고의 기준을 잃게 된다. 그래서 ①과 ②에서 권도의 중요성을 강조하고 있다. 그러나 權道 곧 최적의 논리만을 쫓다보면 자칫 최고의 기준을 망각하기 쉽다. 다음의 글을 보자.

자공이 물었다. “①동네 사람 모두가 그를 좋아한다면 어떻습니까?” 공자가 말했다. “아직 안된다.” “②동네사람 모두가 싫어하면 어떻습니까?” 공자가 말했다. “역시 안 된다. 동네 사람 가운데 ③좋은 사람이 그를 좋아하고, 나쁜 사람이 그를 싫어하는 것만 못하다.”²¹⁾

공자가 말했다. “①모두가 그를 싫어하더라도 ②반드시 잘 살펴야 하며, ③모두가 그를 좋아하더라도 ④반드시 잘 살펴야 한다.”²²⁾

여기서 ④이 감성에 치우친 여론이다. 여기에 찬동하면 최적이고 민주적인 것 같지만 아니다. 그것은 부화뇌동일 수 있다. 예컨대, 부모에게 꾸중을 듣고 가출한 10명의 학생이 있다고

18) 『中庸』首章, 朱熹注, “中者, 不偏不倚, 無過不及之名.”

19) 『孟子』離婁上17, “男女授受不親, 禮也; 嫂溺援之以手, 權也. 嫂溺不救, 是豺狼也.”

20) 『孟子』盡心上26, “執中無權, 猶執一也. 所惡執一者, 爲其賊道也, 舉一而廢百也.”

21) 『論語』子路24, “子貢問曰: ‘鄉人皆好之, 何如?’ 子曰: ‘未可也.’ ‘鄉人皆惡之, 何如?’ 子曰: ‘未可也. 不如鄉人之善者好之, 其不善者惡之.’

22) 『論語』衛靈公28, “子曰: ‘衆惡之, 必察焉; 衆好之, 必察焉.’

하자. 그 중 어느 하나가 차라리 죽어버리자고 말하자 7명이 찬동하고 1명이 반대했다. 나머지 하나인 나는 누구의 의견을 따라야 할까? 형식논리로 보면 7명의 의견을 따르는 것이 민주적인 것 같지만, 이는 최고의 가치인 생명을 버리는 일이다. 마찬가지로 대중을 선동해서 죄 없는 사람을 죽일 수도 있다. 따라서 ㉠처럼 반드시 살피서, 소수라도 착한 사람이 좋아하고 나쁜 사람이 싫어하는 최고의 기준을 찾아야 한다. 최적의 논리를 추구할 때는 반드시 최고의 기준을 고려해야 한다.

이렇게 최고의 기준에 맞추어, 상황에 따라 과.불급을 조절해서 최적의 상태를 찾는 것이 中이다.

五倫의 경우도 이런 관점에서 만들어진 것이다. 父子有親의 親은 당연히 “父慈子孝”이지만, 부모의 慈는 언제나 過하고, 子女의 孝는 不及하기 쉽다. 그래서 “지나친 것은 억제하고, 모자란 것은 북돋아(過者抑之, 不及者扶之.)”주어서 “無過不及”하기 위해 孝를 강조한다. 만일 부모가 부모답지 못할 때는 당연히 慈를 강조한다. 부모로부터 버림받아 고아로 큰 어느 자녀에게 효만을 강조한다면, 부모의 정욕 때문에 우연히 생겨났을 뿐인 그 자녀²³⁾에게는 억울할 수도 있다. 그것은 형평에 어긋나고, 그래서 “中”이 아니다. 孝에는 당연히 慈가 전제된다. 삼년상도, 태어나서 3년이 되어서야 비로소 부모 품을 벗어날 수 있기에 그 부모의 사랑에 보답하기 위한 것이다. 그럼에도 『논어』의 첫머리에서 “孝가 仁을 행하는 근본”²⁴⁾이라고 말함으로써, 행간의 뜻을 놓치는 자에게는 오해의 빌미를, 악용하는 자에게는 봉건윤리의 근거를 제공한다. 공자가 그렇게 말한 이유는 중용을 실현하기 위한 것이었다. 일반적으로는 부모의 사랑은 언제나 넘치고, 자식의 효성은 상대적으로 부족하기에, 넘치는 것은 억제하고 모자란 것은 북돋아주기 위해 孝를 말했을 따름이다. 부모가 자식을 낳고 애지중지 적어도 3년간 애써 돌보고 난 뒤에야 그 자식이 홀로 설 수 있기에, 그에 보답하기 위해 3년 상의 기간을 정한 것이거늘, 부모의 그 사랑을 모르는 자식은 3년 상이 길게 느껴진다. 그래서 어느 날 幸我는 공자에게 3년 상을 꼭 치러야 하느냐고 묻는다. 자기는 3년 만에 부모 품을 벗어나고서도, 마지막 가시는 부모를 제 품에 3년 간 모시는 것을 힘겨워 한다.²⁵⁾ 이렇게 자식이 부모를 사랑하고 생각하는 일은 언제나 부모가 자식을 사랑하는 일에 못 미친다. 그래서 孝를 강조하는 외형적 모습이 나타난다.

長幼有序도 幼者가 長者에게 무조건 양보하고 복종하는 것이 아니다. 노인과 젊은이가 외나 무다리에서 만났다고 하자. 노인은 힘이 부족하고, 젊은이는 힘이 넘친다. 당연히 “力之過者”인 젊은이가 오던 길을 되돌아가고, “力之不及者”인 노인을 먼저 건너도록 한다. 만일 그 때 노인은 건강하고, 젊은이가 다친 상태라면 어떻게 할까? 이 때도 장자우선을 고집할까? 이 때는 “力之不及者”가 노인이 아니라 젊은이다. 젊은이가 우선이다. 이처럼 오류는, 和諧(調和)라는 최고기준을 실현하기 위한 최적의 행위(=衡平)를 하도록 고안된 호혜적 윤리의식이다.

이렇게 和諧는 과.불급을 조절함으로써 이루어진다. 앞에서 우리는 和는 國(羹)을 끓이는 것과 같다고 했다. 국을 맛있게 끓이려면, 온갖 종류의 재료를 알맞게 섞어야 한다. 조금 모자란 재료는 좀 더 보충하고(濟其不及), 지나치게 많은 것은 덜어내면서(以泄其過)맛을 조절해야 한다.²⁶⁾ 공자가 일관되게 추구한 것은 바로 이런 것이었다. 다음의 말을 보자.

23) 王充, 『論衡』物勢篇, “夫婦合氣, 非當時欲得生子, 情欲動而合, 合而生子矣.”

24) 『論語』學而2, “孝弟也者, 其爲仁之本與.”

25) 『論語』陽貨21, “幸我問: ‘三年之喪, 期已久矣. 君子三年不爲禮, 禮必壞; 三年不爲樂, 樂必崩. 舊穀既沒, 新穀既升, 鑽燧改火, 期可已矣.’ 子曰: ‘食夫稻, 衣夫錦, 於女安乎?’ 曰: ‘安.’ ‘女安, 則爲之! 君子之居喪, 食旨不甘, 聞樂不樂, 居處不安, 故不爲也. 今女安, 則爲之!’ 幸我出. 子曰: ‘予之不仁也! 子生三年, 然後免於父母之懷. 夫三年之喪, 天下之通喪也, 予也有三年之愛於其父母乎!’”

(a)자공이 물었다. “자장과 자하 가운데 누가 더 낫습니까?” 공자가 말했다. “자장은 너무 지나치고, 자하는 조금 못 미친다.” 자공이 말했다. “그렇다면 자장이 더 나은 겁니까?” 공자가 말했다. “지나친 것이나 못 미친 것이나 똑 같다.”²⁷⁾

(b)자로가 물었다. “알면 바로 행해야 합니까?” 공자가 말했다. “부형이 계시는데, 어떻게 바로 행할 수 있을까?” 염유가 물었다. “알면 바로 행해야 합니까?” 공자가 말했다. “알면 바로 실행하라!” 공서화가 물었다. “자로가 ‘알면 바로 행해야 합니까?’라고 물었을 때 선생님께서는 ‘부형이 계신다’고 하였고, 염유가 ‘알면 바로 행해야 합니까?’라고 물었을 때 선생님께서는 ‘알면 바로 실행하라’고 하셨습니다. 저는 혼란스러워 감히 여쭙습니다.” 공자가 말했다. “염유는 좀 못 미치는 점이 있어서 앞으로 나가도록 격려한 것이고, 자로는 지나친 점이 있어서 억제시킨 것이다.”²⁸⁾

(a)에서처럼, 中을 벗어난 과.불급은 바람직하지 않다. 그래서 (b)에서처럼 “過者抑之, 不及者扶之.”하여 中을 유지하도록 한다.

이러한 점은 『논어』전편을 통해 일관되게 나타난다. 예컨대 <위정편>하나만 보더라도 “君子不器(12장)” “君子周而不比, 小人比而不周.(14장)” “學而不思則罔, 事而不學則殆.(15장)” “攻乎異端, 斯害也已.(16장)”가 연이어 나오면서 過.不及이 없는 和諧를 겨냥한다. 이를 좀 더 분석하면, 12장이 총론이고, 14.15장은 그 내용이며, 16장은 결론이다. 그릇(器)이란 한 물건을 담는데 쓰인다. 간장종지에 국을 담아 먹을 수 없고, 접시에 식초를 담아둘 수 없듯이, 그릇은 어느 한 곳에 편중되어 있음을 상징한다.²⁹⁾ 따라서 ‘不器’란 어느 한쪽으로 치우치지 않음을 의미하며, 그를 다시 설명하면 14장의 ‘周而不比’이다. 무엇이 ‘周而不比’인가? 그에 대한 구체적인 예가 15장이다. 學과 思 어느 한 쪽에 치우치지 말고 균형을 유지하라는 것이다. 學은 객관의 세계를 받아들이는 것이고, 思는 나의 주제적 思考이다. 내가 주제적으로 생각해 보지도 않고 객관의 세계를 받아들이기만 하면 내 것은 없고, 반대로 객관의 세계를 무시하고 나 혼자서만 생각하고 판단하면 독단적이어서 위태롭다. 그러므로 어느 한 쪽만을 고집하고 다른 쪽을 살피지 않으면 균형을 깨뜨리게 되어 해로울 뿐이다. 그것이 결론으로서의 16장의 내용이다. 16장에 대해서는 역대 주석가 들의 견해가 일치하지 않으나, <위정편>의 이 체계를 볼 때, 異端은 <子罕篇>9장의 “我叩其兩端而竭焉”, 『中庸』의 “舜執其兩端, 用其中於民.”에서처럼 兩端이다. 中이 아닌 양끝, 말하자면 어느 한 쪽에 치우친 것을 말한다. 이렇게 보면, 攻은 專治(專攻)라고 보아도 좋고, 공격이라고 보아도 좋을 것이다. 어느 쪽이든 결국 “攻乎異端”은 “어느 한 쪽만을 고집하여 균형을 깨트린다”는 뜻이다.

그밖에 “禮, 與其奢也, 寧儉; 喪, 與其易也, 寧戚.”³⁰⁾에서의 ‘奢’와 ‘儉’, ‘易’와 ‘戚’을 비롯하여, ‘和’와 ‘同’,³¹⁾ ‘驕’와 ‘泰’,³²⁾ ‘肆’와 ‘蕩’, ‘廉’과 ‘忿戾’, ‘直’과 ‘詐’,³³⁾ ‘惠’와 ‘費’.

26) 『左傳』昭公21年, “和如羹焉: 水火醯醢鹽梅以烹魚肉, 燂之以薪, 宰夫和之, 齊之以味, 濟其不及, 以泄其過.”

27) 『論語』先進16. “子貢問: ‘師與商也孰賢?’ 子曰: ‘師也過, 商也不及.’ 曰: ‘然則師愈與?’ 子曰: ‘過猶不及.’”

28) 『論語』先進22. “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. 赤也惑, 敢問.’ 子曰:]求也退, 故進之; 由也兼人, 故退之.’”

29) 『論語』爲政12, 朱熹注, “器者, 各適其用, 而不能相通…”

30) 『論語』八佾4.

‘勞’와 ‘怨’, ‘欲’과 ‘貪’, ‘威’와 ‘猛’³⁴⁾등은 모두 공자가 제자들에게 ‘過’와 ‘不及’의 잘못을 깨우치기 위한 것이다.³⁵⁾ 어느 한 쪽 끝으로 치우치지 말라는 것이다.

그런데, 과·불급을 조절할 때, 다시 말해서 최고 기준을 실현하기 위해 최적의 논리를 찾고 판단하는 과정에서, 판단자의 어떤 사심이나 선입견도 개입되어서는 안 된다. 다음의 글은 그를 잘 설명해준다.

공자가 말했다. “나에게 지식이 있느냐? 없다. 어느 시골 사람이 내게 어떤 문제를 물어 왔다. 나는 하나도 아는 게 없어 머리가 텅 빈 것 같았다. 그러나 나는 이 문제의 正反 양방면을 잘 살펴 끝내 알게 되었다.”³⁶⁾

여기서 “나는 하나도 아는 게 없어 머리가 텅 빈 것 같았다(空空如)”는 것은 정말 무식하다는 말이 아니라, 사물 판단을 위한 어떤 선입견도 가지고 있지 않다는 의미이다. 공자가 ‘叩其兩端’해서 中을 끌어내는 것은 바로 어떤 사심이나 선입견도 개입되지 않는 ‘空空如’를 통해서이다.

이렇게 和諧에 이르는 길은 中이고, 中은 ‘空空如’를 통해서 실현된다. 이 ‘空空如’한 마음 가짐이야말로 和諧에 이르는 첩경이다.

5. ‘調和와 均衡’의 실현 조건: noblesse oblige

앞에서 말했듯이 和諧는 大同小異와 求同存異를 함께 받아들일 것을 요구한다. 나와 다를 것을 그대로 인정하면서 나와 너의 공통성을 찾아내는 이 求同存異의 방법은, 서로 같은 점은 사랑하고, 다른 점은 존중해주는 태도에서 비롯된다. 그것은 곧 타자에 대한 배려이고, 논어적인 의미에서는 충서이다. 여기에서 중요한 것은 가진 자가 덜 가진 자를 배려하는 일이다. 힘을 가진 자는 힘을 덜 가진 자에게, 돈을 가진 자는 돈을 덜 가진 자에게 먼저 다가가서 그들을 진심으로 배려해야 한다. 왜냐하면, 일반적으로 “가난하면서 원망하지 않기란 어렵지만, 부자이면서 교만하지 않는 것은 비교적 쉽기”³⁷⁾ 때문이다. 그래서 가진 자는 말 한마디 행동 하나에도 근신하지 않으면 안 된다. 무심코 던진 돌에 개구리는 생명을 잃을 수도 있기 때문이다. 항상 덜 가진 자의 입장을 배려해야 한다.

화해가 실현되는 사회를 위해 공자나 맹자가 강조했던 것은, 바로 가진 자 곧 당시의 통치 계층을 겨냥한 克己였다. 공자의 “적음을 걱정하지 말고, 고르지 못함을 걱정하라.”³⁸⁾, 『대학』

31) 『論語』子路23, “君子和而不同, 小人同而不和”

32) 『論語』子路26, “君子泰而不驕, 小人驕而不泰” 그리고 『論語』堯曰2, “君子…泰而不驕”

33) 『論語』陽貨16, “子曰: ‘古者民有三疾, 今也或是之亡也. 古之狂也肆, 今之狂也蕩; 古之矜也廉, 今之矜也忿戾; 古之愚也直, 今之愚也詐而已矣.’”

34) 『論語』堯曰2, “君子惠而不費, 勞而不怨, 欲而不貪, 泰而不驕, 威而不猛.”

35) 程石泉, 『論語讀本』上海古籍出版社, 2005. p.26 참조

36) 『論語』子罕7, “子曰: ‘吾有知乎哉? 無知也. 有鄙夫問於我, 空空如也. 我叩其兩端而竭焉.’ *참고1; 朱熹는 ‘空空如’한 것이 鄙夫라고 해석하나, 茶山の 《論語古今註》와 요즈음의 대륙 논어해석본은 我(孔子)가 空空如한 것으로 본다. ‘叩其兩端’을 고려하면 후자의 해석이 합리적이다. *참고2; 朱熹의 해석-“其告人, 雖於至愚, 不敢不盡耳.”, 茶山の 해석-“鄙夫所問, 必淺近, 然我空空無所知, 難於答.”

37) 『論語』憲問10, “貧而無怨, 難; 富而無驕, 易.”

38) 『論語』季氏1, “不患寡而患不均”

의 “나라를 다스리는 자는 자신에게 이익이 되는 것을 이롭다고 여겨서는 안 되고, 의를 이롭다고 여겨야 한다.”³⁹⁾, 그리고 맹자가 仁義를 이익보다 우선으로 해야 한다고 한 것⁴⁰⁾ 등이 모두 그런 것이다. 덜 가진 자를 설득하기 위해서는 가진 자의 덕(德)과 모범이 필요한데, 그것이 이른바 ‘노블리스 오블리제(noblesse oblige)’이다. 다음은 모두 ‘노블리스 오블리제’를 강조하는 말들이다.

정치란 바르게 하는 것이다. 그대가 바름으로써 이끈다면, 누가 감히 바르지 아니할까?⁴¹⁾

그대가 선하고자 하면, 백성들은 선하게 될 것이다. 군자의 덕은 바람이요, 소인의 덕은 풀이니, 풀 위로 바람이 불면 반드시 눕혀진다.⁴²⁾

자신이 바르면 명령이 없어도 일이 실행되지만, 자신이 바르지 못하면 비록 명령이 있더라도 따르지 않는다.⁴³⁾

행하고도 얻지 못했으면 내 자신을 돌이켜 볼일이다. 자신이 바르면 천하가 그에게 돌아가리라.⁴⁴⁾

사실 지도층이 법령이나 사회의 규범을 어기면서 일반 백성에게 그를 요구하면, 백성은 따르지 않는다. 뿐만 아니라, 사회 전반에는 ‘내가 하면 로맨스, 남이 하면 불륜’이라는 식의 도덕적 해이가 일어난다. 윗물이 맑아야 아랫물이 맑은 법이다.

『大學』의 ‘德本財末’도 사실은 지도층의 ‘노블리스 오블리제’를 강조하기 위한 것이었다. 인간의 삶은 정신과 물질이 조화를 이룰 때 비로소 바람직하다. 그래서 “덕을 바르게 하는 것과, 물질을 이롭게 쓰는 것과, 삶을 윤택하게 하는 것이 조화를 이루어야 한다.”⁴⁵⁾고 말한다. 정신과 물질의 和諧. 和는 中에 의해서 이루어진다. 中은 과.불급이 없게 해서 형평과 조화의 상태를 유지 하는 것이다. 지나친 것은 억제하고, 모자라는 것은 보충해주는 것이 그 방법이다. 보통 인간은 정신보다 물질에 더 관심과 욕구를 가진다. 그것이 정상이다. 왜냐하면 인간은 물질이 없으면 삶을 영위할 수 없기 때문이다. 때문에 삶의 영위에 필요한 최소한의 물질적 욕구는 충족되어야 한다. 맹자의 말처럼 일단 “산 이를 기르고 죽은 이를 보내는데 유감이 없어야 한다.”⁴⁶⁾ 그래서 흥범8조⁴⁷⁾에서도 제일 앞에 食과 貨를 두었고(一曰食, 二曰貨), 공자는 先富後教⁴⁸⁾를 말하고 있다. 그러나 인간은 富에만 치중하고, 教는 등한하기 쉽다. 더구나 지도층 인사들이 자신의 지위를 이용하여 부당하게 물질적 욕구만을 추구하면, 그 사회는 건

39) 『大學章句』傳10章, “國, 不以利爲利, 以義爲利.”

40) 『孟子』梁惠王上1, “王何必曰利? 亦有仁義而已矣.”

41) 『論語』顏淵17, “政者, 正也. 子帥以正, 孰敢不正?”

42) 『論語』顏淵19, “子欲善而民善之矣. 君子之德風, 小人之德草, 草上之風必偃.”

43) 『論語』子路6, “其身正, 不令而行; 其身不正, 雖令不從.”

44) 『孟子』離婁上4, “行有不得者皆反求諸己, 其身正而天下歸之.”

45) 『尚書』大禹謨, “正德利用厚生惟和”

46) 『孟子』梁惠王上3, “養生喪事無憾, 王道之始也.”

47) 『尚書』洪範 참조

48) 『論語』子路9, “子適衛, 冉有僕. 子曰: ‘庶矣哉!’ 冉有曰: ‘既庶矣, 又何加焉?’ 曰: ‘富之.’ 曰: ‘既富矣, 又何加焉?’ 曰: ‘教之.’”

강을 잃기 쉽다. 그래서 물질에 대한 ‘過’한 욕구와 관심을 억누르고, ‘不及’한 정신적 가치를 끌어올려, 정신과 물질을 조화롭게 하기 위해, ‘德本財末’을 강조한다. 덕본재말은 결코 물질을 경시하기 위한 관념이 아니라, 지도층의 ‘노블리스 오블리제’를 강조하기 위한 것이었다.

이러한 ‘노블리스 오블리제’는 개인 대 개인, 국가 대 개인 뿐만 아니라 국가 대 국가에서도 적용된다.

『맹자』를 보자. 맹자는 대국과 소국이 어울려 사는 방법을 ‘事大’와 ‘事小’로 설명했는데⁴⁹⁾, 맹자적 관점에서 사대.사소가 천하일가, 대동으로 가는 방법론이다. 이를 바탕으로 소.대국의 不均을 어느 정도 均으로 끌고 갈 수 있다. 여기서 중요한 것은 事小이다. 일반적으로 소국이 사대하는 것에는 익숙하지만, 대국이 소국을 섬기는 것에는 익숙하지 못하다. 그래서 맹자는 이렇게 강조한다. “진정한 대국이란 소국을 섬길 줄 알아야 하며, 仁者만이 그렇게 할 수 있다!”⁵⁰⁾ 인이란 맹자적 관점에서 ‘남의 고통을 참을 수 없는 마음(不忍人之心)’⁵¹⁾이다. 풀어서 말하자면, 仁은 ‘사물을 살리는 마음(生物之心)’⁵²⁾이며, ‘生意’⁵³⁾이다. 한마디로 ‘남을 살리기를 좋아하는 덕(好生之德)’이다. 대국이 소국에 대해 이러한 好生之德을 가질 때, 제국주의나 패권주의로 흐르지 않고, 공존공영.공생을 추구하는 대동의 세계에 이를 수 있다. 자신의 강대함을 뽐내지 않고, 소국을 살맛나게 해줄 수 있는 대국이라야 천하일가의 가장 곧 세계의 리더가 될 수 있는 것이다.⁵⁴⁾ 이것이 대국이 가져야 할 ‘노블리스 오블리제’이다.

6. 儒家的 ‘調和와 均衡’관념의 현대적 의미

이제 세계는 하나의 시.공간이다. 첨단과학기술과 인터넷의 발달은 지구를 한 마을로 만들었다. 정보화시대의 산물이다. 이 글을 시작하면서 말한 것처럼, 정보화시대의 지구촌은 개방성과 신속성, 그리고 다양성이라는 특징을 지니고 있다. 특히 개방성과 신속성은 경제의 측면에서 두드러진다. 경제는 더 이상 한 나라만의 문제로 국한되지 않고, 세계의 다른 나라와 톱니바퀴처럼 맞물려 동시에 돌아간다. 이른바 경제의 세계화이다. 자본을 핵심으로 하는 생산요소의 국가간 이동이 자유롭고, 한 나라의 경제 상황은 신속하게 다른 나라에 영향을 미친다. 문제는 경제의 세계화는 선진국의 주도로 진행될 수밖에 없다는 데 있다. 어느 한 쪽의 일방적인 주도는 필연적으로 상대방과의 충돌을 일으킨다.

경제는 이윤 추구가 목적이다. 그러나 어느 일방만의 이익이 되는 경제활동은 필연적으로 갈등을 일으키고, 장기적으로는 이익이 보장되기 어렵다. 그래서 유가에서는 利와 義의 조화를 추구한다.

『주역』에서는 利와 義의 관계를 “利者, 義之和.”라고 정의 한다.⁵⁵⁾ 義란 마땅함.알맞음(宜)을 얻은 상태를 말한다. 그러므로 “利者, 義之和.”란 “그 宜를 얻으면서 他物을 거스르지 않

49) 『孟子』梁惠王下3, “惟仁者, 爲能以大事小, 是故湯事葛, 文王事昆夷; 惟智者, 爲能以小事大, 大王事獯鬻, 句踐事吳.”

50) 『孟子』梁惠王下3, “惟仁者, 爲能以大事小.”

51) 『孟子』公孫丑上6, “人皆有不忍人之心…”

52) 『孟子』公孫丑上6, 朱熹注, “天地, 以生物爲心, 而所生之物, 因各得夫天地生物之心, 以爲心. 所以人皆有不忍人之心也.”

53) 『朱子語類』권6, 性理三.仁義禮智等名義

54) 『孟子』梁惠王下3, 朱熹注, “仁人之心, 寬洪惻怛, 而無計較大小疆弱之事, 故小國雖或不恭, 而吾所以字之之心, 自不能已.”

55) 『周易傳義大全』乾卦文言, “利者, 義之和.”

는 것이 利”라는 의미이다.⁵⁶⁾

맹자는 ‘偕樂’의 즐거움이 진정한 즐거움이고, 그것은 ‘獨樂’의 즐거움보다 지속적이라면 서⁵⁷⁾ ‘與民同樂’⁵⁸⁾을 주장한다.

이로부터 미루어볼 때, 진정한 이익이란 결국 ‘偕樂’의 즐거움이 갖는 공동의 이익이다. ‘獨樂’의 즐거움은 私利일 따름이다. 私利에 의한 ‘獨樂’의 즐거움은 언제나 다른 이의 즐거움을 해치고 얻는 경우가 많기 때문에, 그것은 오래 가지 못한다. 『大學』에서는 이렇게 말한다.

덕이 근본이고, 재물은 말단이다. 근본을 도외시하고 말단을 안으로 품는다면, 백성들은 서로 다투고 빼앗는 것만 일심게 된다. 이런 까닭에 재물을 취하면 백성은 떠나가고, 재물을 나누면 백성이 모여든다. 이런 까닭에 오는 말이 고와야 가는 말이 고우며, 부당하게 들어온 재물은 부당하게 나간다.⁵⁹⁾

수단과 방법을 가리지 않고, 남을 해치면서 얻은 이익은 끝내 영원하지 못한 법이다. ‘偕樂’의 즐거움을 얻기 위해서는 ‘德本財末’을 염두에 두지 않으면 안 되는 까닭이다.

그렇기 때문에, 경제의 세계화 속에서 반드시 고려해야 할 점은 선진국과 후진국의 조화로운 발전을 도모해야 한다는 점이다. 선진국 일방의 이익만을 추구하는 세계화는 분쟁을 일으키기 쉽다. 가진 자가 덜 가진 자를 배려해야 하는 까닭이 여기에 있다. 당시 제후 등 귀족들에 대해 “적음을 걱정하지 말고, 고르지 못함을 걱정하라.”⁶⁰⁾고 했던 말은 오늘날 자신의 이익만 추구하려는 강대국이나 기업들에게 되돌려줄 수 있는 메시지가기도 하다. 영원하고, 진정하게 즐길 수 있는 이익은 義와 조화된 공동의 이익이다.⁶¹⁾

지구가 한 마을이 되는 시대, 동.서양과 좌.우가 융합하는 시대에 절실히 필요한 것은 和諧의 리더십이다. 서로 다른 문화와 환경이 만나면서 많은 갈등을 빚어내기 때문이다. 예컨대, 세계화문화와 민족문화의 충돌, 민족문화의 전통성과 현대성의 충돌, 인터넷상의 영어와 비영어의 언어문화충돌, 다국적 회사에서의 근무 언어와 모국어의 충돌, 세계화의 세계윤리와 민족윤리의 충돌 등등…和合學이 제기되는 이유이기도 하다.⁶²⁾

앞에서 말했듯이 和諧의 특징은 ‘和而不同’⁶³⁾이다. 和而不同은 다양성을 전제하며, 이는 求同存異를 통해서 완성된다. 나와 다름을 그대로 인정하면서 나와 타자의 공통성을 찾아내는 이 求同存異의 방법은, 서로 같은 점은 사랑하고 다른 점은 존중해주는 태도에서 비롯된다. 다른 점을 존중해주는 태도는 나와 타자의 평등성을 인정함으로써 가능해진다. 이것이 惻이다. 이미 앞에서 말한 것처럼, 이 惻은 나의 욕망과 타자의 욕망을 동일한 가치 위에 놓고, 동일한 기준에 의해 처리한다. 그렇기 때문에 이 惻을 통해 나와 타자의 공존.공영.공생이 실현

56) 『周易傳義大全』乾卦文言注, “義者, 得宜之謂處. 得其宜不逆了物, 卽所謂利.”

57) 『孟子』梁惠王上2, “古之人與民偕樂, 故能樂也. …民欲與之偕亡, 雖有臺池鳥獸, 豈能獨樂哉?”

58) 『孟子』梁惠王下1 참조

59) 《大學章句》傳10章, “德者本也, 財者末也, 外本內末, 爭民施奪. 是故, 財取則民散, 財散則民取. 是故言悖而入者, 亦悖而出; 貨悖而入者, 亦悖而出.”

60) 『論語』季氏1, “不患寡而患不均”

61) 이런 점에서 일본주식회사의 아버지라고 불리는 涩沢栄一의 『論語と算盤』이나 『論語講義』는 우리에게 많은 시사점을 던져준다. 그 주제는 利와 義의 조화이기 때문이다.

62) 張立文, 「和合學與21世紀」, 『21世紀中國哲學走向』, 商務印書館, 2003, 北京. p.669. 張立文은 『和合學概論』(1996), 『和合與东亚意識』(2001), 『和合哲學論』(2004)을 잇달아 발표하면서 和合學의 필요성을 제기하는 동시에, 和合學의 이론화 작업을 하고 있다.

63) 『論語』子路23, “君子和而不同, 小人同而不和”

된다. 문화의 충돌을 피하는 방법은 바로 이 “같은 점은 사랑하고, 다른 점은 존중”해주는 和諧의 정신을 실현하는 일이다. 다음의 글은 이런 점을 잘 강조하고 있는 것으로 여겨진다.

문화적인 요소는 새로운 세기에 더욱 중요한 역할을 할 것이다. 서로 다른 민족의 언어는 각기 서로 다르지만, 마음의 정서는 서로 같다. 서로 다른 민족의 문화는 각양각색이지만, 합리적인 내용은 대체로 서로 같으며, 모두 인류에 의해 전승되어 온 것이다. 각 민족의 문명은 모두 인류지혜의 성과이며, 인류가 진보하는데 공헌을 했으므로, 마땅히 피차 존중해야 한다. 인류가 무지와 편견 때문에 일으킨 충돌은, 때로는 이익 때문에 일으킨 충돌보다 더 무섭다. 우리는 평등과 포용의 정신으로 쌍방의 공통점을 찾도록 노력해서, 광범한 문명의 대화와 심층적인 문화교류를 할 것을 주장한다.⁶⁴⁾

위 글에서 보듯이 문화를 우열로 논할 수는 없다. 문화에는 보편적인 것과 특수한 것이 존재할 뿐이며, 각 문화는 나름대로의 합리성을 가지고 있다. 중요한 것은 모든 문화는 인간지혜의 결정물이라는 점이다. 문화의 공통성은 인간이다. 인간에게는 그가 어떤 인종이든 공통되는 보편적인 가치가 있다. 인간의 공통성은 무엇일까? 맹자는 그것을 ‘理義’라고 한다. 신발을 만드는 사람이 발의 치수를 모르고 신을 만들더라도, 삼태기를 만들지 않고 신을 만드는 것은, 모든 사람의 발이 공통적인 모습을 하고 있기 때문이고, 훌륭한 요리사는 모든 사람의 공통적인 입맛에 맞는 요리를 하는 사람이며, 훌륭한 음악가는 모든 사람의 귀에 공통적인 즐거움을 주는 사람이다. 이렇게 사람의 몸에 공통적인 요소가 있듯이, 사람의 마음에도 공통적인 요소가 있는데, 그것이 바로 ‘理義’이다.⁶⁵⁾ 맹자가 여기서 말하는 ‘理義’는 인류의 보편적인 가치로서의 선한 본성이다. 性善은 ‘不忍人之心’에 기초하며, 바로 앞에서 말했듯이, 그것은 ‘生意’이며 ‘好生之德’이다. 달리 말하면 ‘好生惡死之理’이다. 결국 文化란, 이 ‘好生惡死之理’라는 내용물을 담기 위해, 각자 자신이 사는 환경과 조건에 맞도록 만들어 놓은 그릇이다. 담은 내용물은 같더라도, 그릇은 환경과 조건에 따라 다를 수밖에 없다. 음식문화가 다르고, 의복문화가 다르고, 주거문화가 다르다. 예컨대, 같은 돼지고기라도 중국인에게는 주식이지만, 모슬렘에게는 금기이다. 먹고, 입고, 사는 것이 나와 다르다고 해서, 그들을 내 기준으로 평가할 수는 없다. 그들이 자신의 ‘好生惡死之理’를 간직하기 위해서는 그럴 수밖에 없는 필연의 이유가 있었고, 그것이 문화로 정착된 것이기 때문이다. 나와 다른은 다를 수밖에 없는 까닭이 있다. 같은 점은 사랑하고, 다른 점은 존중해주는 것이야말로 다양성이 존재하는 방법이고, 和諧를 이루는 길이다.

和諧의 리더십은 한 나라 안에서도 절실하다. 어느 사회이든 모순이 없을 수는 없다. 그러나 인터넷으로 연결되는 정보화 사회에서, 모순을 해결한답시고 권력이 정보를 독점하고 제왕적 지도력을 행사할 수는 없다. 하나의 이데올로기로 여론을 통일하기도 어렵다. 사회는 갈수록 다양화되고 전문화 되어간다. 그 속에서 다양한 이해 갈등을 조정하고 통합하는 것이야말로

64) 傅治平, 『和谐社会导论』人民出版社, 2005, 北京. p.287, “文化因素将在新的世纪里发挥更加重要的作用。不同民族的语言各不相同, 而心灵情感是相同的。不同民族的文化千姿百态, 其合理内核往往是相同的, 总能为人类所传承。各民族的文明都是人类智慧的成果, 对人类进步做出了贡献, 应该彼此尊重。人类因无知或偏见引起的冲突, 有时比因利益引起的冲突更可怕。我们主张以平等和包容的精神, 努力寻找双方的共同点, 开展广泛的文明对话和深入的文化交流” (温家宝, 2003. 12. 10. 하버드 대학 강연)

65) 『孟子』告子上7, “…故曰: 口之於味也, 有同嗜焉; 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? 心之所同然者何也? 謂理也, 義也。”

로 오늘날 절실히 요구되는 리더십이다. 옛날에는 이해갈등을 조정하고 통합하기 위해 예를 고안했는데⁶⁶⁾, 오늘날 필요한 것은 그러한 예 정신에 입각한 법치의 확립이다. 예의 실현을 위해서는 자기조절이 필요하듯이⁶⁷⁾, 법치는 공평한 법 집행이 전제되어야 인민으로부터 신뢰를 얻을 수 있다. “有錢無罪, 無錢有罪”. 혹은 “有權無罪, 無權有罪”식의 법 집행이 되어서는 안 된다. 국민들로부터 신뢰를 얻지 못하면, 그 리더십은 지탱하기 어렵다.⁶⁸⁾

이것은 국제사회에서도 마찬가지이다. 국가간의 갈등과 대립을 조정하고 평화를 유지하기 위해서는, 그를 해결하기 위한 조정장치가 필요하다. 그러나 아무리 목적이 좋은 제도가 갖추어져 있더라도, 그 제도를 운영하는 사람의 의식이 올바르지 않으면, 그 제도는 아무 의미가 없다. 현재 U.N.같은 국제기구가 있지만, 각 국 특히 강대국의 이해관계에 얽혀 세계의 분쟁을 평화적으로 해결하는데 제대로 기여하지 못하고 있다. 대국이 자신의 이익에만 집착해 패권주의로 흐르는 경향이 강하기 때문이다. 和諧는 相生의 원리이다. 공존.공영의 원리이다. 대국이 화해의 리더십을 발휘할 때 평화에 한 걸음 더 나아갈 수 있다. “진정한 대국이란 소국을 섬길 줄 알아야 하며, 仁者만이 그렇게 할 수 있다!”⁶⁹⁾는 맹자의 메시지는 세계화 시대에 더욱 유효하다.

인터넷시대는 개방성과 신속성을 특징으로 한다. 통치계층의 德과 業이 정당하지 못하면서 법을 집행하면 저항을 받기 쉬우며, 그 저항의 여론은 급속히 퍼진다. ‘노블리스 오블리제’가 요구되는 까닭이 여기에 있다.

7. 마무리

이상으로 살펴본 바와 같이 유가사상의 특징은 ‘조화와 균형’ 곧 和諧에 있다. 그러나 이 和諧思想은 유가에만 국한된 것은 아니고, 중국적 사유의 특징이다. 서구의 사유가 분석적인 것과는 달리, 중국적 사유는 종합적이다. 서구의 문화는 我와 物을 분리시키는 물의 문화이고, 중국문화는 物과 我를 분리시킬 필요가 없는 땅의 문화이다. 그래서 서구인은 피차를 구분하고 우열을 가르는 사유에 익숙하며, 이러한 思考는 늘 대립과 갈등을 야기한다. 이에 비해 중국적 사고는 피차를 구분하지 않고, 더불어 있음을 중시한다. 和諧思想이 생겨날 수 있는 사유구조이다. 이러한 사고는 고대중국이 국가주의 보다는 천하주의를 표방하고, 유.불.도 삼교가 종교전쟁 없이 공존해온 데서도 잘 드러난다. 이것은 한자문화권에 속하는 한국이나 일본도 마찬가지이다. 역사적으로 이슬람권과 기독교권이 충돌해온 것과는 다르다. 이런 점에서 헌팅턴이 예측하는 중국문명권과 기타문명권의 충돌은 설득력이 적어 보인다.

유가적 화해사상은 中사상에서 그 특징이 드러난다. 中은 조화와 균형을 추구하며, 이는 과.불급을 조절함으로써 성취된다. 여기서 요구되는 것이 약자에 대한 강자의 배려와 솔선수범, 이른바 ‘noblesse oblige’이다. 이것은 지구촌 시대의 국가간에서도 필수적이다. 선진국의 주도로 이루어지는 경제의 세계화는 자칫 어느 일방만의 이익추구가 되기 쉽고, 그럴 경우 저항을 받게 되어 和諧가 깨지기 때문이다. 인터넷 시대의 특징은 개방성과 신속성에 있기 때문에, 한 번 저항을 받으면, 그 저항의 여론은 급속히 곳곳으로 퍼진다.

66) 『論語』學而12, “禮之用, 和爲貴.”

67) 『論語』學而12, “…知和而和, 不以禮節之, 亦不可行也.”

68) 『論語』顏淵7, “子貢問政…民無信不立”

69) 『孟子』梁惠王下3, “惟仁者, 爲能以大事小,”

저항과 갈등을 최소화하고, 和諧를 실현하기 위해서는 같은 점은 사랑하고, 다른 점은 존중해줄 수 있어야 한다. 이것은 평등성에 기반 한다. 평등이란 자유가 특정인에게만 있는 것이 아니라 누구에게나 있다는 것을 의미한다. 이렇게 자유롭고 평등한 개인들이 각자의 최대 이익을 위해서 합의를 도출하는 구조가 예의 구조이고 惻의 원리이다.

왜냐하면 “己所不欲, 勿施於人”⁷⁰⁾과 “己欲立而立人, 己欲達而達人”⁷¹⁾은 나와 타인의 입장을 동등하게 고려하는 평등성의 원리이기 때문이다. 그리고 나와 타인의 행복이 충돌되지 않을 경우는 말할 것도 없고, 서로 충돌할 경우 우리 모두의 이익을 최대화하기 위해 각 개인의 욕구와 관심을 조절하는 것이 예이기 때문이다.

어느 사회나 사회구성원 간의 이해 갈등이 없을 수는 없다. 한 나라 안의 지역.계층 간 갈등, 빈부 격차 등으로부터, 민족과 민족, 국가와 국가, 문명과 문명의 갈등에 이르기 까지, 그 갈등 양상도 다양하다. 더구나 개방성과 신속성을 특징으로 하는 현대의 인터넷 시대는 한 지역의 갈등을 순식간에 전 세계적인 문제로 비화시킬 수 있다. 이 점에서 유가의 화해사상 곧 ‘조화와 균형’ 관념을 재음미하고, 새롭게 조명해 보는 일은 가치 있는 일이다. 아니, 더 나아가 새로운 평화 사회를 건설하는 데 적극적으로 기여할 일이다.

〈참고 문헌〉

- 『左傳』, 『尚書』, 『周易傳義大全』, 『論語集註』, 『大學章句』, 『中庸章句』, 『孟子集註』
 『荀子』, 『論衡』, 『朱子語類』, 『論語古今注』
 金忠烈 . 孔繁 외, 『孔子思想和 21세기』, 東亞日報社, 1994, 서울
 안재순, 「도연명의 〈음주5〉에 대한 유가 미학적 해명」, 『동아시아문화와 사상』제1호, 열화당, 1998, 서울
 문병도, 「유교와 민주주의」, 『東洋哲學研究』제43집, 동양철학연구회, 2005.8, 서울
 Erich Fromm, 『TO HAVE OR TO BE ?』, Harper & Row, Publishers, Inc., 1976, N.Y.
 後藤康男, 『東洋思想と新しい世紀』, 有斐閣, 1999, 東京
 洪沢栄一, 『論語と算盤』, 国書刊行會, 平成13年(5刷), 東京
 洪沢栄一, 『論語講義』, 講談社學術文庫(186~192), 2002(24刷), 東京
 李泽厚, 『论语今读』, 安徽文艺出版社, 1998, 合肥
 田广请, 『和谐论』, 中国华侨出版社, 1998, 北京
 李振纲 . 方国根, 『和合之境』, 华东师范大学出版社, 2001, 上海
 張立文, 『和合学概论』, 首都师范大学出版社, 1996, 北京
 張立文, 『和合与东亚意识』, 华东师范大学出版社, 2001, 上海
 張立文, 「和合学与21世纪」, 『21世纪中国哲学走向』, 商務印書館, 2003, 北京
 張立文, 『和合哲学论』, 人民出版社, 2004, 北京
 傅治平, 『和谐社会导论』, 人民出版社, 2005, 北京
 程石泉, 『论语读训』, 上海古籍出版社, 2005, 上海

70) 『論語』顏淵2

71) 『論語』雍也30