

醫統에 관한 研究 (三部)

- 禮章論을 中心으로 -

安鍾沄*

目 次	
緒論	(3) 禮의 現代的 意義
本論	① 自律的 禮論
II. 孝·忠·烈·禮·義·仁으로서의 醫統	② 他律的 禮論
4. 禮로서의 醫統	③ 禮와 法
(1) 文化的 行爲規範으로서의 禮論	④ 未來指向的 禮論
(2) 禮論의 文獻的 考察	三部 結論

緒 論

醫統을 論하는 자리에서 왜 '禮'가 깊이 탐구되어야 하는가? 여러 차례 引用된 바 있는 龜山의 遺書 가운데

『大病出於無道 小病出於無道,
 得其有道 則大病勿藥自效 小病勿藥自效,
 至氣今至四月來 禮章
 醫統
 忘其父者無道, 忘其君者無道, 忘其師者無道. ……………』¹⁾

* 公州大學校 名譽教授 哲學博士

1) 典經 : 행록, 제5장 38절 94~95面

이라 明示되어 있어 醫統을 연구하자면 ‘禮’를 빼 놓을 수 없도록 되어 있다. 특히 ‘禮章’이라 하였으므로 ‘章’字는 ‘글장’ ‘법장’ ‘도장장’ ‘밝을장’ ‘나타날장’ 등의 뜻이 있어, ‘禮에 관한 글을 두루 밝혀 나타냄’을 의미한다.

그러므로 ‘禮章’을 통해서 醫統을 연구하자면 深度 깊은 專門的 知식을 필요로 하게 되어 있다. 우선 緒論에서 그 윤곽을 밝히자면 ‘禮’와 밀접한 관계에 있는 ‘倫理’와 ‘道德’과는 어떻게 구별되는가? 구별할 수 없는 同義概念인가? 아니면 두 概念을 결합한 複合概念인가?부터 알아야 하겠다.

이뿐 아니라, 西洋에서는 어떻게 사용되고 있는가? 우리 東洋에서도 ‘禮’가 追加文字에 따라 다양하게 의미가 달라지는데 그 集約的 定義는 어떻게 내려야 하는가?

‘禮’ 한 字를 學術的으로 연구하기 위해서는 많은 노력이 소요된다.

먼저 倫理와 道德과 禮의 관계부터 규명해야하나 倫理와 道德에 관해서는 앞서 大巡思想論叢 第一輯에 拙稿 「世界化時代와 相生倫理의 要請」을 論하는 자리에서 詳說 끝에 「倫理는 人間들이 서로 有益하게 살기 위하여 지키고 가야 할 마음의 길(精神的 道路)」이라 하였고 「道德은 가야 할 길을 갈 수 있는 나의 힘(主體的 能力)」이라 하였다.

物理的 比유로 말하면

「倫理는 例를 들어 서울에서 부산 등 각 地方으로 통하는 길 道路요」

「道德은 각종 車輛을 走行토록 하기 위한 車들의 기름탱크에 저장된 油類이다。」라 하였다.²⁾

大衆들의 日常生活에 있어서나 專門學者들까지 倫理와 道德은 너무 밀접하여 同義概念처럼 混用하고 있다. 그러나 學問的으로 분석하면 「道路와 車가 保有하고 있는 油類」만큼의 異質概念임을 알았다.

이 두 概念을 禮와 비교하여 고찰하기로 한다. 그러나 비교를 위해서는 먼저 ‘禮’에 대한 定義를 내려야 되는 바, 禮의 정의는 간단한 문제가 아님을 대부분의 漢韓大字典에서도 ‘예례’ ‘예물례’ ‘책이름예’라 할만큼 ‘禮’라는 漢字는 한글로도 ‘예’ 혹은 ‘례’라 통용되어 있어 달리 또 어떤 말로 대

2) 大巡思想學術院 編著：大巡思想論叢 제1집

安鍾沄 論文 「世界化時代와 相生倫理의 要請」 本論 2章 (1)절 東西倫理論의 比較研究. 180~188面 參照

신 표현할 길이 없는 듯 하다. 이 點 古典 문헌을 근거로 한 구체적 연구는 本論 禮의 문헌적 考察에서 詳說하기로 하고, 筆者의 現代的 定義로는 「禮는 價値行爲 規範」이요 一名 「文化的 行爲 規範」이다.

이 點 또한 節을 바꾸어 풀이하기로 한다.

이제 倫理와 禮를 비교하면 倫理가 人間關係속에서 서로 지키고 가야 할 精神道路라면 物理世界에서 서울과 부산 가는 길이 開通되어야 車가 가듯, 精神世界에도 보이지는 않지만 父子間 師弟間등에도 지키고 가야 할 길이 이미 있다는 점에서 規範이며, 그 규범을 지키는 者만이 價値行爲者로 인정 받아 「禮義바른 사람」으로 評價된다. 따라서 禮는 倫理와 같은 내용인 듯 하나 차이점은 禮는 「마땅히 가야 할 길을 알고 있는 것에 그치지 않고 가는 것」에 핵심이 있어 倫理 이상의 實踐性이 요청되는 概念이다.

다음 道德과 禮를 비교할 때 이미 道德은 「倫理를 實踐할 수 있는 能力을 갖추」인 점에서 「禮」와 더욱 밀접하여 三達德하면 「智·仁·勇」이요, 五大德으로서의 五常은 「仁·義·禮·智·信」을 보아도 禮는 道德의 범주에 해당하여 「禮義 倫理」라 말하는 경우는 없고 「禮義 道德」을 자연스럽게 결합하여 사용한다.

그러나 엄격히 따지자면 「禮 곧 道德」, 「禮 = 道德」이 될 수는 없다. 왜냐 하면 禮의 핵심은 行爲規範에 있고 道德의 핵심은 實踐能力에 있으므로, 兩者를 物理的 비유로 한다면 建築工事に 있어서 禮는 建築하고자 하는 建物の 總設計圖라면 道德은 그 建物 준공에 所要되는 總資材라 하겠다.

또한 道德은 行爲하는 當事者의 主體性의 문제이고, 禮는 行爲가 끼치는 社會性의 문제로서 社會的 妥當性 與否를 評價받을 것을 항상 고려해야 한다.

그러므로 三者의 關係를 정리한다면 倫理와 道德이 결합할 때 理想的 禮가 실현된다고 하겠다.

倫理 + 道德 = 禮

그래서 人類歷史이래 孔子만큼 人間教育에 있어서 禮의 소중함을 力說한 사람이 없는 것도 이 때문이며, 孔子는 生前에 오늘날 學者들처럼 「이것은 倫理에, 저것은 道德에 해당한다」고 分析 教育한 바 없이 「禮」로서 統一된

人間教育에 철저를 期했다.

그러나 現代에 와서 三概念을 분석 연구하는 까닭은 倫理 道德 禮義가 道具 개발 手段價値 치중의 文化 추세로 실종위기에 處하여, 人間本質價値 개발교육도 深度 깊고 專門的 學問의 體制를 갖춰야 하기 때문이다.

그러므로 理想的 人間教育이 되기 위해서는 三者 三合的 均衡을 調和있게 실시하는 일이다. 實例를 든다면 幼年期 가정에서의 人間教育의 경우, 幼兒 本人과 父母와는 어떤 관계인가 눈 뜨게 하는 一寸的 自覺을 시키는 倫理教育을 통하여, 父母의 고마움을 느끼게 하는 心性을 싹틔우는 道德教育과 父母를 소중하게 恭敬하는 禮義 禮節教育으로 無理없이 自然스럽게 이루어지는 것 곧 三者 三合的 人間教育이라 하겠다.

이것이 바로 甌山의 醫統으로서의 ‘禮章論’이 될 것이다.

이제 禮章을 論하는 자리에서 禮와 有關한 概念을 高찰하기로 한다. 즉 ‘禮’字 아래 追加되는 文字에 따라 禮의 의미가 어떻게 달라지는가 알아 보기로 한다.

- 禮意 : 禮義를 표하는 마음
- 禮義 : 禮節과 義理. 사람이 行해야 할 道德
- 禮誼 : 마땅히 지켜야 할 도리
- 禮儀 : 禮節과 몸가짐. 예절과 儀容
- 禮節 : 禮儀의 節次. 禮儀凡節
- 禮法 : 禮儀나 몸가짐의 法度. 法則으로 定한 禮³⁾

이상은 筆者의 主觀的 견해를 떠나서 漢字辭典 國어사전등에 풀이된 내용을 소개하였으나 한결같이 ‘禮’의 本質문제는 解明되지 못했다.

한가지 관심을 갖게 하는 것은 우리 語文生活에서 많이 사용되는 ‘예의’라는 어휘의 경우, 한글로 표기했을 때 禮意인가 禮義 또는 禮誼, 禮儀인지 뜻을 분간할 수 없다는 사실로 보아도, 이미 우리 國字化된 漢字를 기피하

3) 李相殷 監修 : 漢韓大字典, 民衆書林 刊 1982
 위 字典과 각종 國어사전을 참고로 하였으나 의미내용이 大同小異하였다.

려는 한글 專用시책은 民族文化 學術文化 발전에 크게 위배됨을 깨닫게 된다.

緒論 끝에 더욱 자세히 說하기로 한다.

이제 英語로 ‘禮’와 ‘禮義’등을 알아 보기로 한다.

禮 : Politeness 즉 鄭重한 태도, 品位가 高尚함, 教養있는 言動, 優雅함등의 뜻으로 ‘禮’를 표현하고 있다.

禮義 : moral code, courtesy and justice (鄭重하고 正義로움)

禮儀 : courtesy and manners, moral manners (鄭重한 몸가짐)

禮誼 : rule of moral (마땅히 지켜야 할 道理)

禮意 : respect (敬意를 表하는 마음)

한글로 ‘예의’라 表記했을 때보다 차라리 英語로 표현한 것이 월등히 意味를 분간하는데 도움이 크다.

‘禮’라는 한 글자 즉 하나의 概念을 구체적으로 분석하여 表意文字로 추가 설명하려 한다면 禮義·禮儀·禮誼·禮意등 同音異意 語彙로 해서 概念自體가 判異하여 진다. 우리 일상생활에서 가장 혼돈하는 어휘는 ‘禮義’와 ‘禮儀’이다. 기록으로 명시하지 않고 언어로 ‘예의’라 말한다면 듣는 사람들이 ‘禮義’인가 ‘禮儀’인가 혼돈 끝에 착각을 할 우려가 있게 마련이다.

이미 우리말과 英語로 구별 해설한 바와 같이, ‘禮義’는 「鄭重하고 正義로운 內心を 갖은 상태」를 뜻하고, ‘禮儀’는 「鄭重한 몸가짐」을 뜻하여, 外貌가 鄭重함을 의미하는 外的 禮節을 말할 때 ‘義’가 아닌 ‘儀’字를 사용한다. ‘義’字는 정신적 正義心이 핵심됨에 문제가 되지 않지만 ‘禮儀’의 ‘儀’字는 ‘人’字와 ‘義’字가 결합하여 이루어진 ‘거동 의’ 즉 동작(動作)의, 몸 가질 의, 법(法) 의, 본보기 의, 짝 의(배우자), 본뜰 의, 짝지을 의, 마땅할 의등을 가졌다. ‘儀’字의 여러 뜻의 공통된 의미는 ‘人’字가 추가 되므로써 人作性이 특색을 이루고 있다. ‘人’변이 빠진 ‘義’字는 ‘바른 마음’ ‘옳은 마음’ ‘당당한 마음’을 나타낼 ‘義’字인 것이다. ‘바른 마음’ ‘옳은 마음’ ‘당당한 마음’은 自發的 心性인 것이며 他者를 모방하거나 의식하거나 비교하여 개선하는

마음도 아니다.

그러므로 '禮儀'는 道德的 主體者 自身の 心性問題를 관여하는 것이 아니라 社會內 存在로서 수 많은 공동체의 一員으로 他人들에게 추호도 害함이 없이 有益한 處身할 것이며 品位를 높여 갈 것이 근본 정신이다.

漢字를 모르고 한글만 專用하는 사람들에게 '禮義'와 '禮儀'를 누가 구별할 것이며 '예의바르다'라 할 때 누가 '義'와 '儀'를 단정적으로 설명할 수 있겠는가?

언제나 글을 쓸 때마다 講義 또는 講演을 할 경우 韓民族은 二千數百年 이래 漢字를 수입 國字化하여 活用, 語文生活을 익히고 발전하였기 때문에 절대로 한글 專用이 不可能한 民族임을 한 편의 論文을 作成하는데 무수하게 痛感하게 된다. 한글 專用者들은 전연 한글만으로도 불편을 느끼지 않는다고 하고 있으나, 불편의 습관으로 忘覺이 日常化 된 때문이다. 그것은 魚類가 각자 水中에서, 길짐승이 그들 生存하는 方法대로 살아 가면서 불편을 느끼지 않는 것과 같은 原理이다. 陸海空間을 크게 발달한 많은 도구들을 자유롭게 活用 왕래하는 고급 人間들의 文化生活을, 각종의 動物들 魚類들의 나뉠대로 本能的 불편 없다는 生存象을 비교할 때 그 비교들의 天眞만층을 실감하게 될 것이다.

곧 文化와 文化生活에 있어서도 무한계한 계층이 있게 마련인 것이며 語文 文化生活도 어찌 表意文字 文化圈 表音文字 文化圈의 單用文字生活上 落後性을 是認하지 않을 수 있겠는가?

우리의 主題인 '禮'에 있어서도 具體的인 項目인 '禮義'와 '禮儀'를 분간할 수 없도록 '예의'라 固定한다면 語文政策은 民族文化를 엄청나게 后退함이 아닐 수 없다.

甌山이 醫統을 遺訓으로 남기는 자리에서 無道한 世相을 개탄하고 '禮章'이라 言明으로 일단 정리했다.

이 뜻은 世相이 타락하고 황폐화되는 것을 바로 잡기 위해서는 生活相 全般에 걸쳐 禮가 바로 서야 함을 강조한 것이다. 모든 犯罪 大小의 惡行들이 無禮에서 싹이 트므로 有禮가 個人과 社會의 淨化의 正道이기에

『大病出於無道 小病出於無道』
 『得其有道 則大病勿藥自效 小病勿藥自效』

라 하고 ‘有道’를 明示하였으며 ‘道’가 綜合的인 ‘禮’의 실천임을 깨우쳐 준다.

이처럼 ‘禮’ 한 字의 의미 내용이 방대하기에 ‘禮’에 관한한 文章 글 전체 속에 禮가 表明되어 있다는 것으로 ‘禮章’이라 하였다.

禮가 것처럼 소중한 人間됨의 길이요, 人間社會의 타락과 乖戾를 구원하는 길임을 강조한 大哲人은 孔子임을 學界에서 먼저 인정하게 될 것이다.

그래서 문헌을 통하여 禮의 근본을 연구하기 위해서 孔子의 言明을 참작하지 않을 수 없다.

禮를 연구한다 하여 古典的 禮論에 치중하면 保守的 禮, 過去指向的 禮論이 되어 현재 이후 未來의 人類를 현명하게 바로잡을 수 없을 것이다.

이제 古典을 통하여 禮의 뿌리를 탐구하고 현대 우리 상황에서 非理와 非行의 원인과 未然의 길을 모색하기로 한다.

甌山은 大病으로 乖戾할 人類의 구원처방이라 할 醫統을 결코 멀지 않고 禮章 곧 ‘禮’이라 하였으므로 儒學的 범주내에서 재구성하기에 힘을 기울이지 않기로 한다.

언제나 새로운 品位 높은 文化人의 像을 自主적으로 自立하는 禮人像을 제시하여 熏탁한 世相을 바로잡을 主役이 되는데 도움이 될 글을 바란다.

本 論

4. 禮로서의 醫統

이미 緒論에서 ‘禮’는 「倫理와 道德을 結合한 複合概念」이라 하였고, 현대적으로는 「價値行爲 規範」 또는 「文化的 行爲 規範」이라 定義내린 바 있다.

따라서 相生의 道로서의 甌山思想에 있어서 ‘道’는 곧 ‘倫理’요 ‘相生’하자면 倫理를 실천할 수 있는 힘을 人生 各者 갖추는 道德的 主體者가 되어야

하겠으니, 「相生의 道」는 「禮」한 字로 集約된다고 하겠다. 즉 禮義바르게 言行하는 것이 서로가(相) 잘 살아가는(生) 길(道)인 것이다.

病든 者를 고치는 것이 醫業이요 모든 사람이 길이 잘 살도록 하는 것이 醫術의 目的이라면 禮가 相生之道인 이상 「禮 곧 醫統」이 된다. 그래서 甌山은 人間世相의 病勢를 論하는 자리에서

大病 小病이 모두 無道에서 나오고

有道를 얻으면 大·小病이 모두 自然스럽게 나아진다.

모두 禮章속에 들어 있다.

라 하였고, 그 「道」는 相生之道를 이룸이요 그것은 倫理와 道德을 結合한 禮의 總論 즉 「禮章」이라 하였다.

이제 禮에 관한 종합적 研究에 들어가기로 한다.

(1) 文化的 行爲規範으로서의 禮論

禮를 「人間 行爲의 規範」이라고 하면 추상적 定義가 되겠지만 구체적으로 분류하면 그것은 우선 強制規範으로서의 他律的 規範인 法律과, 自律的 規範으로서의 禮節이 있다.

兩者를 量的으로 볼 때 前者는 最小限의 規範이요, 后者는 最大限의 規範 이라는데서 前者의 強制性, 后者의 自律性이 수반하게 됨을 알 수 있다. 즉 法律의 경우 人間共同體가 유지되기 위해서 각자가 마땅히 지켜야 할 규범 가운데 불가피한 최소한의 약속마저 지키지 않는다면 사회가 크나큰 혼란을 초래한다고 판단될 때 부득이 物理的 制裁로써 그러한 行爲를 規制한다.

그러나 禮의 경우는 法律的 規範이 일일이 관여할 수 없는 大小全規範이 이에 속한다. 禮가 強制規範일 수 없는 것은 人間社會에 크게 害롭지 않는 群小 非行 모두를 物理的 制裁로 위협한다면 人權을 보호할 目的으로 制定된 規範이 오히려 人權을 지나치게 구속하고 침해하는 逆理現象을 노출시키기 때문에 自律에 一任할 수밖에 없는 것이다. 따라서 自律的 規範으로서의 禮는 그 任意性에 의하여 東西洋이라고 하는 空間的 사정과 古今이라고

하는 時間的 變化에 따라서 다양하게 전개되지 않을 수 없다. 이것을 禮의 「時中性」이라고 표현하기도 한다.

人權과 社會 발전이라는 측면에서 보면 強制規範으로서의 法律은 감소해야 하며 自律規範으로서의 禮는 증가할수록 바람직스러우나, 현대사회는 반대로 立法은 날로 증가하고 禮節은 축소되어 가며 禮節 云云하면 舊時代 人間 취급하고 있음은 背理現實이요, 禮의 참 뜻이 흐려져 가고 있기 때문이라 하겠다.

禮에 대한 간략하고 평이한 定義는 「값진 行爲」, 「高級스런 行爲」, 「文化的 行爲規範」이라 하여 大過 없을 것이다.

動物科에 속해 있는 人間은 움직이지 않을 수 없고, 말하고 움직이는 것이 옳고 착하며 有益한가를 다루는 것이 禮論이라면 禮는 文化的 行爲規範이라 정의하는 것이 가장 적절할 것이다.

우리는 지금까지 文化라고 하면 物質文化 精神文化的 두 종류만 있는 것으로 알아 왔다. 그래서 物質文化는 衣·食·住生活을 향상시키는 道具文化로서 有形文化요, 精神文化는 人間의 精神世界를 확대 발전시키는 人間性 陶冶와 人間 本質 內面世界를 고상하고 참되며 거룩하게 함양하는 主體文化로서 無形文化가 있을 뿐이라고 알아 왔으나 第三文化로서 有形이면서 主體 價値를 높이는 行爲文化的 소증함을 알아야 하겠다. 言語와 行爲는 보이지 않는 人間의 精神 또는 人間性的 外的 表現이므로 有形화된 內面世界의 表出로서 그 人格性과 人間됨의 公開인 것이다. 一舉 一動 一言 半句 모두가 그 사람의 品位를 나타내는 証標라는 사실을 알 때 每事에 慎重을 기하지 않을 수 없으며 本人뿐 아니라 他人들에게 끼치는 양향이 어떠한가 깊은 配慮가 있어야 한다. 精神과 人間性이 外部로 나타나지 않은 상태에서는 自身만의 문제로 국한되며 他者에게 어떠한 영향도 주지 않지만, 그것이 對外的으로 표현되어 善한 波及효과를 가져 오면 善人으로 優待받을 것이요, 반대의 경우 惡영향을 끼치면 惡人이라는 지탄을 피할 수 없을 것이니 本人을 위해서나 他人들을 위해서도 各者 言行的 品位문제 즉 禮節문제는 人間社會가 존속하는 한 重大事가 아닐 수 없다. 品位 높은 言行을 禮節 바른 言行이라 하며 社會構成員 모두가 禮節이 바르다면 高次元의 人間社會라 하고

善隣社會 또는 高級文化人社會라 하겠다. 반대의 경우는 低質社會, 不美로움이 범람하는 社會, 野蠻人社會라 할 것이니 아무리 衣食住文化가 高級스럽다 하여도 그것은 反道德的 향락 퇴폐문화사회라 할 것이다. 그러므로 禮가 高級文化의 기준이 된다고 하겠다.

이 사실을 모르고 사치스런 衣食住生活로 文化人然하는 現代風潮의 漂流者들은 文化의 참된 뜻이 어디에 있는지조차 모르고 文化人을 자처하는 無識한 反文化人임을 규탄하지 않을 수 없다.

官職이나 社會的 地位가 높고 財産이 많은 계층들일수록 無禮하고 방자한 者들이 많음을 볼 때 人間 以下の 俗物이라 멸시하여 마땅하다.

無禮한 者들, 오만 무도한 者들, 黃金萬能主義者들, 사치 향락 퇴폐族들, 이들이 바로 우리社會를 病들게 하는 毒素들이다.

健全한 無病社會가 건설되자면 이들을 退治하는 것이 지름길에 進入함이 될 것이다. 無禮로부터 시작되는 社會의 毒素的 存在들은 正義社會의 敵이요 全人類가 憎惡(증오)해야 할 人類의 敵이라 確信하는 새로운 人間評價觀이 定着되어야 높은 人類文化社會가 到來할 것이다.

甌山이 말한 人尊時代가 到來할 것이다.

(2) 禮의 文獻的 考察

이제 禮를 가장 숭상했던 孔子의 사상을 中心으로 고찰하기로 한다.

먼저 '禮'를 文字 구조면에서 보면 '示'와 '豊'이 합해서 이루어졌다. 說文을 통해서 알아보면 '示'는 神을 섬기는 일(神事也)이라 하였고 '豊'은 '曲'과 '豆'로 구성된바, '曲'은 「그릇에 물건을 담아둔 모양을 본 딴 것」(象器曲受物之形也)이라 하였고 '豆'는 「옛날 祭需(食肉)를 담은 그릇인 祭器」(古食肉器也)라 하였다. 이들 三字가 합한 禮는 「밝는 것, 履行하는 것, 實行하는 것이며, 神에게 福이 오도록 祭物을 차려 놓고 섬기는 것」(履也, 所以事神致福也)이라 하였다. 禮의 기원은 原始 農耕社會에서 天地神明께 豊盛한 祭需를 차려놓고 우선 풍년들고 백성 모두 安過太平하기를 기원하던 祭祀의 행사에서 연유하였음을 알 수 있다. 그러나 文化의 발달과 사회제도의 변천에 따라 禮도 軌를 같이 하여 다음과 같은 三期의 과정을 거쳤다고 胡適교수는

말하였다.

『禮의 사상은 대략 三期과정을 거쳤으니, 제1기는 禮의 의의가 宗教的 行事を 치루는 것이었고, 제2기는 전통적으로 전래되던 일체 습관 풍속 규범이었으며 제3기는 合理的이고 모범적인 行爲規範을 지키는 시기이다. 禮는 이처럼 때에 따라 개선되고 변화되는 것이요 옛 풍습이나 규범에 얽매는 것이 아니다.』⁴⁾

그러면 제3기에 해당하는 合理的 行爲규범으로서의 禮로의 改革을 이룩한 계기적 人物은 누구인가?

바로 孔子이다. 孔子 이전까지만 하여도 禮는 '天道'에 의거하고 '奉禮'는 '畏天' 행사로 생각되던 것이 孔子에 의해서 禮의 기초는 인간의 自覺心 혹은 價値意識에서 찾았고 그것을 '義'를 실현하며 나아가 '仁'에 도달하는 이론체계가 확립되었다.⁵⁾

이처럼 '禮'는 孔子에 의해서 人本行爲規範으로서 학문적 가치가 정립되었을 뿐 아니라 기실 孔子學의 基本이기에 「孔子學의 開始」 「孔子學說의 始點」이라 불리우기도 한다.⁶⁾

孔子가 얼마나 '禮'를 소중하게 생각하였는가 하는 것은 論語 가운데 45장에 걸쳐 75字가 나오는 것을 보아도 알 수 있고 '仁' 바로 다음으로 숭상한 德目임이 통계적으로 입증된다.⁷⁾

이뿐 아니라 孔子가 제자들에게 「仁」을 知的 水準에 따라 해설할 때 首弟子 顏淵에게만은 '克己復禮'라 하였고, 더 구체적으로 實踐項目을 물었을 때,

『禮가 아니면 보지도 말고, 禮가 아니면 듣지도 말며, 禮가 아니면 말하지도 말고, 禮가 아니면 움직이지도 말아라』⁸⁾

-
- 4) 『禮의 觀念 凡經過三個時期：第一，最初的本義是宗教的儀節；第二，禮是一切風俗習慣所承認的規距；第三，禮是合義理可以做行爲模範的規距；可以隨時改良變換，不限於舊俗古禮』 胡適 著：「中國古代哲學史」第五篇
- 5) 勞思光 著：「中國哲學史」一卷 第二章 孔子的學說 58面 參照
- 6) 上揭書：57面 參照
- 7) 葉經柱 著：「孔子的道德哲學」69面 參照 「仁」은 論語에 109回 나온다.
- 8) 『子曰……非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動』(論語：顏淵)

라고 禮를 강조한 것을 보아도 「仁」에 도달하는 마지막 관문임을 알 수 있다.

이제 孔子의 사상을 중심으로 禮의 基本精神을 정리하기로 한다.

『孔子 말씀에 禮를 배우지 않으면 사람이라고 할 수 없다.』⁹⁾

『孔子 말씀에 禮를 모르면 世上에서 살아갈 수 없다.』¹⁰⁾

이것을 보면 禮를 모르는 사람 즉 無禮한 사람은 인간사회에 存立할 자격이 없음을 거듭 강조하였으니, 人間으로서 처세할 基本德目임을 알 수 있다. 그래서 어떠한 德일지라도 禮에 기초하지 않았다면 失德이 됨을 다음과 같이 말하였다.

『孔子 말씀하기를 공손하기만 하고 禮가 없으면 피곤하고, 慎重을 期하기만 하고 禮가 없으면 두려움에 빠지고, 용맹하기만 하고 禮가 없으면 난폭해지고, 끈은 마음씨에 禮가 없으면 조급한 사람이 된다.』¹¹⁾

‘恭敬’ ‘慎重’ 같은 善한 德도 禮로 조절하지 못하고 지나치면 一身을 비굴하게 자학하여 전전긍긍 몸둘바 모르는 奴隸道德이 되고, ‘勇猛’과 같은 활달한 進取的 快德도 禮節에 어긋나면 만용이 되어 난폭에 빠지며, 正直의 바탕이 되는 ‘直’도 禮에 어긋나면 性急해서 품위와 체통을 손상시킨다고 하였다. 이에 예거한 德目에 그치지 않고 모든 德이 禮에 기초하지 않고 中和되지 않으면 道德的 價値를 인정받지 못하여 人格 향상에 역행할 것이요 無禮한 者는 가정·국가·사회 正常化에 역기능자가 될 것이다.

그래서 禮記에도 다음과 같이 말하였다.

『仁義道德도 禮가 아니면 이루어지지 않고, 교육을 통해서 風俗을 바로 잡는데 있어서도 禮가 아니면 갖추어지지 않는다. 爭訟을 판가름하는데 있어서도 禮가 아니면 決斷을 내릴 수 없고, 君臣·上下·父子·兄弟도 禮가 아니면 各 身分上의 位階秩序가 定立되지 않는다. 스승을 섬겨 士

9) 『子曰不學禮，無以立』(季氏)

10) 『子曰不知禮，無以立也。』(堯曰)

11) 『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)

官의 길을 배우고 六禮를 익히는데 있어서도 禮가 아니면 師弟間에 親함이 없어지고 朝廷의 位階와 軍務를 다스리는 것, 官職에서 法을 집행하는 것도 禮가 아니면 위엄이 行하여지지 않는다. 神位를 모신 祠堂에 기도드리고 제사지낼 때와 귀신께 祭物을 바치는데 있어서도 禮가 아니면 정성스럽지 못하여 莊重하지도 못하다. 이 때문에 君子는 언제나 공경하고 邪念을 억제하고 禮를 밝힌다.』¹²⁾

또한 人間을 動物과 구별하는 기준이 禮에 있음을 다음과 같이 말하였다.

『앵무새가 능히 말을 하나 나는 새에 지나지 않고, 원숭이가 능히 말을 하나 짐승을 벗어날 수 없다. 이제 人間도 禮가 없다면 비록 말을 잘한다 해도 짐승의 마음과 다를 바 없지 않는가? 무릇 짐승들에게는 禮가 없기 때문에 父子가 암컷을 같이 한다. 그러므로 聖人은 禮를 만들어 사람들을 敎育시켜, 사람으로 하여금 禮가 있음으로써 自身이 짐승과 구별이 된다는 것을 깨닫게 한다.』¹³⁾

禮가 단순히 사회적 規範이므로 질서를 바로잡는다고 하면 그것은 他律的 規範인 法律과 명확히 한계가 들어나지 않는다. 그것이 自律的 規範인 점에서 高次的인 道德的 價値를 인정받는다면 禮의 근거는 行爲主體인 개인에게 있어야한다. 朱子는 物理學的 立場에서 「禮는 天理의 節文이요, 人事의 儀則」(四書集註)이라고 하여 悟性에 내재한 天理에서 禮의 근거를 찾았지만, 孔子는 그러한 形而上學的 이론체계 이전에 순수한 人間性 특히 人間의 心情에서 찾았다. 그것은 林放과의 문답에서 잘 나타났다.

『林放이 禮의 根本을 묻자 孔子 말씀하기를 크도다 그 물음이어! 禮는 사치스런 것보다는 차라리 儉素한 데 있고, 喪事時는 禮儀節次를 잘 이행하는 것보다 차라리 슬픔을 가누지 못하는 데 있다.』¹⁴⁾

고 설명하였다.

-
- 12) 『道德仁義, 非禮不成. 敎訓正俗, 非禮不備. 分爭辯訟, 非禮不決. 君臣上下父子兄弟, 非禮不定. 宦學事師, 非禮不親. 班朝治軍, 涖官行法, 非禮威嚴不行. 禱祠祭祀, 供給鬼神, 非禮不誠不莊. 是以君子恭敬撝節退讓以明禮. (曲禮 : 上)
- 13) 『鸚鵡能言, 不離飛鳥. 猩猩能言不離禽獸. 今人而無禮, 雖能言, 不亦禽獸之心乎. 夫禽獸無禮, 父子聚麀. 是故聖人作爲禮以敎人, 使人以有禮知自別於禽獸.』(曲禮上)
- 14) 『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.』(論語 : 八佾)

古수를 막론하고 禮儀凡節을 잘 지킨다고 해서 응성한 전시와 절차를 앞세우기 쉬우나 안으로 誠心이 결여되었다면 虛禮虛飾에 불과하므로 검소하더라도 眞情의 유로가 禮의 본질인 것이다. 그 실례로 喪禮의 경우 직업적 祭官처럼 心情的 표현없이 절차에만 태연한 것보다 애통해 하는 심정이 禮의 본질이 깃들었다는 것이다. 이 점을 다음 구절에서 재강조하였다.

『孔子 말씀에 禮다 禮다 말하지만 玉과 비단을 말하는 줄 아는가? 音樂 音樂하면 鍾과 북을 말하는 줄 아는가?』¹⁵⁾

음악에 있어서 종과 북은 한낱 樂想을 표현하는 도구에 불과하듯, 아무리 玉과 비단으로 치장해도 그것은 禮를 표현하는 枝葉的 手段에 불과한 것을, 그것으로 禮의 위함을 과시한다면 本末의 顛倒이다. 그래서 禮記에도 다음과 같이 言明하였다.

『禮가 尊嚴한 것은 그 뜻이 존엄하기 때문이다. 그 뜻을 잃고 祭物의 數만 나열하는 것을 祝官이나 史官들이 하는 일이다. 그러므로 그 수는 얼마든지 나열할 수 있지만 그 뜻을 알기는 어렵다. 뜻을 알고 공경하여 지키는 것이 天子가 天下를 다스리는 길이다.』¹⁶⁾

전술한 林放과의 問禮 事例에서 喪事時 ‘其易’가 곧 ‘祝史之事’가 되는 것이다. 兩文을 비교 詳考할 때 앞의 ‘奢’는 뒤의 ‘陳其數’가 될 것이고, 앞의 ‘儉’과 ‘戚’은 뒤의 ‘其義’에 해당한다. 따라서 ‘失其義’하는 것을 ‘失禮之本’이 된다. 孔子가 林放의 ‘禮之本’의 물음에 ‘太哉問’이라 한 까닭은 당시 社會가 虛禮虛飾의 그늘 아래 禮의 大義가 빛을 잃어가고 있을 때 그것을 깨우칠 계기를 마련하였기 때문이다. 兩文을 통해서 孔子의 禮之本의 大義를 確認하여 보면 그것이 ‘奢’보다 ‘儉’에 있다고 한 것은 祝史(職業的 祭官)들이 아무리 수적으로 多量 祭物을 나열해 보아도 禮之本은 그곳에 없음을 깨우치고, 대조적으로 ‘儉’이라 했고 ‘戚’에 있다고 함으로써 物質이 아닌 心情에서 ‘其義’를 찾았음이다. 따라서 禮를 ‘節文’이라고 해서 規範이나 制度라

15) 『子曰禮云禮云, 玉帛云哉. 樂云樂云, 鍾鼓云哉』(論語: 陽貨)

16) 『禮之所尊, 尊其義也. 失其義, 陳其數, 祝史之事也. 故其數可陳也, 其義難知也. 知其義而敬守之, 天子之所以治天下也.』(禮記: 郊特性)

는 형식적 規制라고 생각한다면 역시 孔子의 정신에 위배되는 祝史들의 物質的 虛禮 못지 않는 精神的 虛禮가 됨을 알 수 있다. 그러나 心情 모두가 '禮自體'일 수는 없다. 그것은 禮를 이루는 바탕에 불과하다. 그 例證을 다음 子夏와의 문답을 통해서 엿볼 수 있다.

『子夏가 묻기를

「방긋 웃는 얼굴에 예쁜 보조개여!

아름다운 눈동자의 그윽한 눈빛이여!

白雪같은 바탕에 눈부신 무늬여!」

라는 詩經의 句節은 무엇을 뜻하는 것입니까?

孔子 말씀하기를 그림 그리는 일은 흰 바탕 이후에 있다는 말이다.

子夏 묻기를 그러면 禮가 뒷 일이라는 말씀입니까?

孔子 말씀하기를 商(子夏)은 내 뜻을 일깨웠구나. 너쫘 되면 詩를 談論 할 만 하구나.」¹⁷⁾

아무리 미소짓고 눈웃음쳐 애교를 떨어보아도 용모 바탕이 아름답지 못하면 보기가 민망스럽도록 어색하듯, 화려한 회화도 그것을 뒷받침 할 바탕 위에 그려지는 이치로 禮를 비유하였다.

孔子가 말하는 繪事는 '禮'요 '素'는 心情에 해당한다. 朱子는 禮의 바탕을 '忠信'에 두었다.¹⁸⁾

이 例話를 음미할 때 白紙만 있고 그림이 없다면 美術의 가치가 전연 들어나지 않으므로 自然 그대로의 상태이듯, 인간도 心情만 있고 外的으로 표현하지 않으면 無禮로 끝난다. 또한 禮의 본질인 간곡한 심정이 없이 형식적 예법을 이행하는 것은 화면 없는 상태에서 그림을 그리려는 격으로 비유한 것이다. 禮의 實踐과 本質의 관계를 적절하게 도파한 문답이라 하겠다.

그러면 어떤 心情이 '禮之本'인가 알아보기로 한다.

『孔子 말씀하기를 君子는 義로서 本質을 삼고 禮로써 行하며 겸손하게 나아가 信義로 뜻을 이룬다면 君子라 할만하다.』¹⁹⁾

17) 『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)

18) 『禮必以忠信爲質, 猶繪事粉素爲先』(四書集註)

19) 『子曰君子義以爲質, 禮以行之, 孫以出之, 信以成之, 君子哉.』(衛靈公)

『孔子 말씀하기를 仁은 人이니, 親族과 親하게 지냄을 제일 크다 하고, 義는 宜이니 어진 사람을 존경함을 제일 크다 한다.』²⁰⁾

‘義’로 마음의 바탕을 삼고, ‘禮’로 실천한다고 하였으니, 그 義가 무엇인가 알아야 禮의 本質을 파악할 수 있는바, 孔子는 ‘宜’라고 간명하게 표현하였다.

‘宜’는 ‘宜當한 것’ ‘當然한 것’을 말하는 것으로서, 슬플 때 슬퍼하며 즐거울 때 즐거워 하는 것이요, 슬플 때 즐거워 한다거나 즐거운 때 슬퍼한다면 精神異常者임을 면치 못하듯, 喜怒哀樂 是非判斷을 상황에 적중하게 표현하는 正常人의 정상심정을 말한다. 그래서 禮記에도 「禮가 높이 받드는 바는 그 義」라고 하였으니 이제 「禮」와 「義」가 얼마나 밀접한 관계에 있는가 알아 본다.

『孔子 말씀하기를 君子는 義를 가장 숭상하는 바, 君子로서 용맹하기만 하고 義가 없으면 난폭하게 된다. 小人이 용맹하기만 하고 義가 없으면 도적질을 하게 된다.』²¹⁾

이미 밝힌 바 있는 泰伯篇의 「勇猛하고 無禮하면 亂暴해진다」는 말과 비교하면 ‘無禮’와 ‘無義’의 결과는 꼭 같은 ‘亂’을 초래한다는 사실이다.

그러면 衛靈公篇에 나오는 「君子는 義로써 質을 삼고 禮로써 行한다」는 말들을 종합할 때 ‘禮’와 ‘義’는 一體兩面의 表裏關係라 하겠고, 禮는 義의 外的 표현이요 義는 禮의 本質임을 확인하게 되었다.²²⁾

그래서 우리의 일상생활상 「禮」와 「義」는 불가분의 관계가 있기 때문에 ‘禮義’라 결합하여 한 어휘로 사용하고 있으며 특별히 ‘禮儀’라 할 때는 規範的인 면을 강조할 경우에 쓰여진다.

다음 이러한 ‘義로운’ 人格者의 禮義바른 행위란 어떤 것인가 알아 본다.

20) 『子曰仁者人也, 親親爲大. 義者宜也, 尊賢爲大』(中庸 : 20章)

21) 『子曰義以爲上. 君子有勇而無義, 爲亂. 小人有勇而無義, 爲盜.』(陽貨)

22) 이점에 관해서는 中國學者와 見解를 같이 한다. 張定字 著 : 「中國 道德思想積義」, 109面 參照 『禮之所本爲義理, 故禮與義有互爲表裏的關係. 禮是外表現義是內在的.……』

『孔子 말씀에 禮는 理요 樂은 節이다. 君子는 理가 없으면 動할 수 없고 節이 없으면 作할 수 없다.』²³⁾

‘禮’를 ‘理’로 표현한바 ‘理’의 개념은 내용이 무한하게 풀이 된다. 즉 思惟의 세계에 적용하면 ‘合理性’이 될 것이고, 現象 物理世界에 적용하면 ‘事理’, 宇宙와 人生을 일관하는 東洋 형이상학적 표현은 ‘天理’, 行爲의 가치론적 측면에서는 ‘當爲性’ ‘正當性’이 될 것이다.

따라서 禮義바른 行爲를 정의하면 「自身이 처한 상황의 事理로 보아 마땅한 것을 合理的 판단으로 추진하는 正當한 行爲」라 하겠다. 이와 같이 禮는 마땅한 ‘義’와 ‘理’가 함께 함으로써 ‘禮’ 本然의 使命을 다하는 것이다.

이와 반대로 無禮한 行爲는 無理이기 때문에, 不合理하고, 自身이 처한 상황의 事理에 逆行하며, 누구도 원치 않고, 있어서도 안 될 행동이라 하겠다. 이것은 벌써 犯罪가 되며 그 범죄자는 모든 이에게 無益한 公害人生이라 하겠다.

이 때문에 孔子는 「君子는 無理 不動」이라 하였고 首弟子 顏淵에게 仁의 實踐을 위해서는 禮가 아니면 보지도 듣지도 말하지도 움직이지도 말라고 가르쳤던 것이다.

禮를 떠나면 그 순간 人間된 자격을 상실하기 때문이다.

이제 우리가 人間이 되기 위한 실천은 禮에 있음을 알았고, 倫理 道德교육은 禮에 있음을 재인식한 이상 禮에 대한 연구가 新倫理學의 개척이라 해도 과언이 아님을 수긍하게 될 것이다.

(3) 禮의 現代的 意義

① 自律的 禮論

以上 문헌을 통해서 禮가 아무리 사회적 規範이라 해도 그것은 正常의 人間の 正常心理에 근거한 外的 行爲의 양식임을 알았다.

만일 인간이 社會生活을 하면서 그 사회가 요청하는 행위를 自主적으로 판단내리지 못한다면 他動物이나 곤충과 하등 다를 바 없으니, 人間이 사회

23) 『子曰禮也者理也. 樂也者節也. 君子無理不動, 無節不作.』 (禮記 : 仲尼燕居)

적 존재로 自覺하는 그 心理는 명백히 인간만의 高級思惟作用이며 인간의 優越性이므로 그것을 이름하여 ‘人間性’이라 하겠다. 그 인간성의 外的 表現의 行爲는 高級行爲일 것이요, 타동물의 行動(action)과 구별되는 價値를 인정받는 行爲(conduct)가 되는 것이며 이러한 價値行爲를 道德的 行爲라 하고 이것이 人間 特有的의 文化的 行爲가 됨을 本 禮章 一節에서 밝혔다.

精神的 物質的 文化 모두 인간의 高級思惟能力의 소산인 바, 움직이는 生命體로서의 人間이 움직임에 있어서 제1차적 高級思惟에 의한 行爲를 든다면 무엇일까?

그것은 ‘自覺的 行爲’라 할 것이며 自身이 어디에 處해 있는가 存在位置를 발견함으로부터 시작할 것인 만큼 그 곳이 社會임을 깨다를 때 社會的 존재로서의 自覺에서, 제2차적으로 ‘나’와 ‘社會’와는 어떠한 유대관계이며 어떻게 살아 가는 것이 ‘나와 社會’에 有益하고 좋은 行爲가 될 것인가의 思慮와 판단에서 行하게 될 것이다.

여기 최초로 價値문제가 제기되며, 나의 存在價値를 높이고 나로 해서 社會까지 有益하게 좋은 行爲를 했다면 그것은 高級思惟로 이루어진 文化的 行爲요, 그것이 곧 「禮로써 行」하는(禮以行之) 禮義바른 行實이다.

다음 最高의 綜合文化는 인간의 綜合的 價値觀에서 이루어져야 할 것이다.

物質文化는 肉體·精神 二重構造體로서의 인간이 肉體的 욕구충족을 위한 道具文化요 精神文化는 人文·社會科學 宗教藝術을 막론하고 精神的 욕구충족을 위한 手段文化이고 볼 때, 이러한 道具와 手段을 어떻게 善用하여 目的的 主體者 人間을 보다 값진 存在로 格上시킬 것인가 主體價値·綜合價値 문제가 전개된다.

이러한 價値科學이 倫理 道德學인바 그것이 禮論 禮學의 擴大科學임을 생각할 때 禮의 價値論的 탐구는 인간의 基本文化로부터 最高綜合文化의 영역까지 포섭하게 된다.

여기에서 우리는 禮에 대한 새로운 인식을 해야 할 것은, 過去 社會가 제정한 規範을 답습하는데 뜻이 있는 것이 아니라 現代社會를 바로잡고 보다 밝은 未來를 건설할 行爲의 處方이 되어야 하겠다는 점이다. 우리의 通念으

로는 禮節을 잘 준수한다는 것은 전통적 因習을 墨守하는 것으로 생각하여 禮를 守舊的 人間型을 強要한 保守規範으로 誤認, 現代사회 발전의 저해요소로 혐오할는지 모른다. 그러나 이것은 참으로 禮에 대한 正反對의 時差的 誤判이며 이 原因은 禮를 自律的 主體判斷의 行爲規範임을 망각하고 他律的 규범으로 생각한데서 온 것이다.

이미 孔子도 禮는 時代와 함께 끝없이 변화되어야 할 것을 實証的으로 설명한 바 있다.

『殷禮는 夏禮를 이어 받았으나 그 長點을 취하고 短點을 버렸음을 알 수 있고 周禮는 殷禮를 이어받았으나 역시 取長捨短하였음을 알진대 앞으로 몇 百 朝廷이 지난들 이와 같이 改善하여 같것이 아니겠는가?』²⁴⁾

그러나 時代가 바뀐다고 해서 禮가 改善된다는 보장은 없다. 그 때마다 살아 가는 人類의 大勢가 善 惡 어느 편을 선호할 것인가의 선택의 自由가 左右할 것이기 때문이다. 그러나 잘못 변천하는 世俗이라 할지라도 다행히 孔子와 같은 道德的 主體者의 自主判斷이 크게 작용하고 호응한다면 改善되어 진다.

다음 글은 이런 점에서 注目되어야 한다.

『麻絲로 만든 冠을 쓰는 것이 전통적 예의인줄 알고 있지만, 오늘날은 絹絲冠을 쓰고 있으니 世上사람이 檢소하게 하기 위함이다. 나는 世俗을 좇겠다. 그러나 臣이 君에게 堂下에서 拜禮하는 것이 예의인데도 君이 사양한다고 해서 오늘날은 堂上에서 拜禮하는 것을 常禮로 알고 있으니 이것은 臣下로서 교만한 것이다. 그래서 나는 世俗을 逆行해서라도 堂下에서 拜禮하겠다.』²⁵⁾

以上으로 禮의 근거를 人間性的 自然스런 心情의 流露에서 찾았으며 그것이 固定不變하는 制約的 規範이 아니라 時宜에 適中을 期할 融通자재한 自律的 規範임을 알게 되었다. 또한 「禮義바른 人間」은 保守的 人間이 아니라

24) 『子曰殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也。』(論語：爲政)

25) 『子曰麻冕禮也。今也純，儉，吾從衆。拜下禮也，今拜乎上，泰也。雖違衆，吾從下。』(子罕)

自身の 品位를 높이고 그와 관계하는 많은 사람들에게 좋은 혜택을 베풀어 존경받는 高級스런 新 時代의 文化人像이라는 사실을 깨닫게 되었으며, 그것은 物質이나 精神的 道具科學 개발에 힘쓰는 것 못지 않게 人間自身과 社會문제에 高度의 思惟를 발휘하는 데서 可能함을 알게 되었다.

② 他律的 禮論

지금까지 禮는 高次的인 思惟能力으로서의 人間性의 自覺에 근거한 自主判斷의 所산임을 闡明하였으나 이와 반대로 行爲 主體의 自律性을 부정하면서 禮를 강조하는 學說을 대조적으로 고찰하기로 한다. 그 代表者는 荀子이다.

荀子는 人間의 性을 先天的 本能이라 보고, 后天的으로 배워서 또는 만들어서 이루어진 것이 아니라,²⁶⁾ 태어나면서 耳目의 욕망처럼 聲과 色을 좋아하는 것으로 보았다. 이러한 本能的 天性을 방임하면 淫亂이 발생하고 禮義 文理는 亡할 수밖에 없다는 것이다.²⁷⁾ 이런 결과를 초래하는 人間性이기에 惡하다고 규정하였다. 그러면 惡한 인간이 어떻게 禮를 제정하여 혼란을 방지하고 安定을 기할 수 있었던가에 대해서 다음과 같이 말하였다.

『禮는 어떻게 생기게 되었나?』

荀子 말하기를 사람은 태어나면서 欲心이 있게 마련이고, 欲心은 있고 얻지 못 하면 더욱 求하지 않을 수 없다. 求함이 限量이 없으면 서로 충족하려고 다투지 않을 수 없고, 다투다 보면 세상이 어지럽고 어지러우면 살기가 궁하여 진다.

先王은 이러한 亂世를 싫어 하여 禮義를 制定함으로써 分守를 조정, 사람의 욕심을 길들이고, 求하는 바를 적절히 공급하였다. 그래서 欲求도 궁하지 않게 물건을 공급하고 물건도 欲求하는 바에 딸리지(밀 돌지) 않게 충족시켜 이 두가지가 서로 의지하여 발전하도록 하였으니 이것이 禮가 발생하게 된 근원이다.』²⁸⁾

26) 『…凡性者, 天之就也, 不可學, 不可事……』(荀子: 性惡篇)

27) 『…生而有耳目之欲; 好聲色焉. 順是故淫亂生而禮義文理亡焉.』(上同)

28) 『禮起於何也. 曰人生而有欲, 欲而不得, 則不能無求, 求而無度量分界, 則不能不爭. 爭則亂, 亂則窮. 先王惡其亂也. 故制禮義以分之, 以養人之欲, 給人之求. 使欲必不窮於物, 物必不屈於欲, 兩者相持而長, 是禮之所起也.』(荀子: 禮論篇)

人間의 欲望은 無限하고 充足시킬 財貨는 有限하니 必然的으로 쟁탈과 혼란이 야기되고 쟁탈전이 지속할 때 財貨의 파괴로 궁핍은 加重할밖에 없다. 先王은 이 혼란을 방지하고자 禮義를 制定함으로써 無限한 욕구를 適正 規制하고 有限한 財貨를 適宜 分配하여 욕구도 충족시키고 재화의 궁핍도 방지하는 相乘效果를 거두고자 함이 禮의 起源이라 한다.

荀子は 철저한 性惡論者이기 때문에 人間性 속에서 禮義와 같은 文化的 行爲가 自主的으로 결단되기는 絶대로 기대할 수 없으며 반대 현상인 欲求 爭奪戰만 加熱된다고 보아, 그 調停者로서 내세운 人物이 先王 또는 聖人이었다.

그래서 先天的 本能으로서의 '性'과 先王 또는 聖人이라는 他者에 의하여 制定된 '禮義'를 엄격히 구별하여, 性은 앞서 말한바와 같이 「不可學」, 「不可事」한 「天之就」(生來的인 것)라 하였고, 禮義는 「배워서 되는 것」(所學而能), 「해서 이루어지는 것」(所事而成者)이라 하여 荀子は 그것을 특별히 '僞'라고 指稱하였다.²⁹⁾

'僞'는 「后天的 人爲的인 것」을 말하고 先天的으로 惡하게 태어난 人間에 게 后天的 僞의노력이 얼마나 加해지느냐에 따라 禮義가 바르게 된다는 것이다. 거듭 강조하기를

『或者가 問기를 사람의 성품이 惡한데 禮義가 어떻게 생기는가?
荀子 答하기를 무릇 禮義라고 하는 것은 聖人의 制定에서 나온 것이기
때문에 人間의 성품에서는 나올 수 없는 것이다.』³⁰⁾

앞서 「禮論篇」에서 나온 말과 같은 중복된 말을 여러번 되풀이 할 만큼 禮의 他律性을 굳게 믿었다.

이러한 他律的 禮論에서 적어도 다음과 같은 네 가지 특색이 내포되었음을 쉽게 알 수 있다.

29) 『夫性者, 天之就也, 不可學, 不可事. 禮義者, 聖人之所生也, 所學而能, 所事而成者也. 不可學, 不可事, 而在人者, 謂之性. 可學而能, 可事而成之在人者, 謂之僞. 是性僞之分也.』 (性惡篇)

30) 『問者曰, 人之性惡, 則禮義惡生. 應之曰, 凡禮義者, 是生於聖人之僞, 非故生於人之性也.』 (性惡篇)

첫째 生物 公통의 本能的 人性觀

둘째 行爲 主體者의 自律性 不容

셋째 過去 指向的 禮論

넷째 統制機能으로서의 禮論이 그것이다.

荀子の 性論에 따르면 굳이 人·物의 性을 구별할 필요를 느끼지 못하게 된다. 동물 公통의 本能的 욕구를 「性」으로 규정하는 限, 人性을 별도로 분리 호칭한다는 것 자체가 무의미하다. 따라서 動物園의 飼育士가 동물을 길들이듯, 과거 聖人이 제정한 禮法 그대로 教化하여 순응시킬 따름이요, 被治者의 自覺的 발전은 추호의 言及이 없다는 點은 凡人의 自治·自主能力은 인정치 않았음이요 언제나 被治者의 위치에서 통제되어질 운명을 前提하였고, 개개인의 未來指向的 行爲의 價値 창조 능력은 모두 간과하고 말았다.

人間이 尊嚴한 存在일 수 있는 것은 자신을 客觀化하여 잘못을 스스로 뒤우치고 長點을 더욱 啓發하는 自覺的 존재인 點에 있는데, 그 能力을 인정치 않고 어느 특정인의 敎示와 支配에만 의뢰한다면 人尊思想에 역행하는 自虐的 專制思想이 된다.

實에 있어서 荀子の 門下에서 法家의 대표자 韓非子와 專制君主 秦始皇의 宰相 李斯가 배출되었음은 결코 우연한 일이 아니요 學統의 必然的 추세라고 보아야 할 것이다.³¹⁾

禮의 自律性이 부정되고 他律性으로 강요될 때 그것이 다른 아닌 法治主義로의 변형이요, 法治主義가 專制者에게 迎合될 때 人權이 탄압되고 文化 발전이 억제되며 獨裁政治 暴力政治로 연결된다는 사실은 과거의 史例로 보아 왔고 未來에도 例外는 없을 것이므로 人權을 존중하는 自由 自律思想이 신장되어야 할 것이다.

③ 禮와 法

人間社會의 질서가 유지되기 위해서 상호 지켜야 할 規範을 연구하는 자리에서 빼놓을 수 없는 또 하나의 法律規範을 禮節과 비교하지 않을 수 없다. 전자를 法, 후자를 禮라 칭하기로 한다.

31) 武內義雄 著 : 「支那思想史」 124~125面 參照

두 규범을 量的으로 구분하면 法은 最小限의 規範, 禮는 最大限의 規範이며, 다시 質的으로 구분하면 法은 消極的 規範, 禮는 積極的 規範이다.

왜 法이 최소한의 규범인가 하면 가령 인간이 지켜야 할 규범이 모두 100이라고 하였을 때 聖인과 같이 100% 善한 행위를 할 수 없으나 반드시 지켜야 할 기본 강령마저 지키지 않을 때는 사회적으로 큰 혼란이 초래된다고 판단되는 규범, 이를테면 100분의 10의 규범만은 物理的 強制手段을 취해서라도 강요하지 않을 수 없기 때문이다. 100% 全 규범까지 物理的으로 강압한다면 필요 이상의 人權侵害가 되기 때문에 최소 필수규범에 한하고 100분의 90은 본인의 良心의 自律에 일임한다. 그래서 法이 최소한의 규범인데 비해서 禮는 최대한의 규범이다.

또한 兩者의 質的 분류로 法이 소극적 규범인 까닭은, 인간으로서 지켜야 할 최소한의 규범마저 지키지 못하는 자는 인간의 基本資格도 인정할 수 없는 자이므로 구속 또는 物理的 加害로 위협하여 質的으로 否定命을 즉

『...은 하지 말라!』

라고 강제로 제지하지 않을 수 없어 消極的 規範이다.

그러나 禮는 가령 數的으로 90이라고 표현했지만, 限이 없는 규범이다. 왜냐하면 인간의 良心이 발달할수록 양심이 요청하는 명령은 얼마든지 확대되기 마련이기 때문이다. 이토록 무한한 良心의 命은 立法府에서 제정한 公規範이 아니라 각 개인의 양심에 근거한 私規範이기 때문에 획일적으로 강제할 수 없을 뿐 아니라, 그 많은 규범들을 物理的으로 규제하면 양심이 발달하지 못한 대중들은 恐怖속에서 轉을 면할 날이 없을 것이다. 이렇게 禮나 道德 지키기를 강요하면 그것은 人爲的 越權律이 되어 反道德的 結果를 초래하므로 自律에 一任된 발전적 積極的 規範이다.

물론 禮는 규범이라는 점에서 행위에 제약을 가하므로 심리적 구속이나 압력을 준다고 생각할 수 있다. 그러나 그 심리적 구속이나 압력을 가하는 主體가 他人인가 自身인가에 따라 그 느낌은 相反된다. 즉 압력의 주체가 他者일 때에 한해서 拘束을 느끼지만 自身일 때는 義務로 자각된다. '義務'는 오히려 수행하지 않을 때 괴롭고 불안하며 자신이 가증스럽게 느껴진다. 이러한 精神的 苦痛에서 해방되는 길은 오직 義務의 命에 따라 실천하는

데 있고 실천결과 쾌감을 느끼며 이러한 심리상태를 道德的 快樂이라 할 것이다.

일찍이 칸트(kant)가 道德的 行爲의 기준을 義務意識에서 찾았던 것도 이 원리에 있다고 하겠다. 어떤 행위가 의무의식으로 자각되어 수행될 때 自律的 道德行爲라 하고 이러한 自律的 行爲는 구속이나 압력의 主體가 있다면 自身일 뿐이다. 일상생활에서 拘束을 느낀다면 자신에게 압력을 加하는 他者가 있을 때에 한함이요 自身이 自身에게 명령을 내리는 것은 구속의 반대인 自律이요 自由다. 따라서 의무의식에서 이루어진 행위는 道德的 自由의 行爲가 된다. 이처럼 道德的 義務意識이 형성된 상태를 ‘人格’이라 하고, 人格者가 못된 사람들이 도덕적 행위를 할 때 他律的 行爲가 되며, 他律에 굴복하지 않을 수 없기 때문에 구속과 압력 또는 고통스럽게 느껴지는 것이다.

일정한 時·空條件下에서 立法된 기성 成文法에 비해서 인간마다의 自律的 義務의식에 근거한 道德·禮는 非劃一的이며 無限規範인 점이 그 속성이라 하겠다. 그러나 우리의 관념상으로는 禮節도 法律과 같이 어느 때 어떤 特定人이 제정한 禮法만이 禮節로서 권위가 있고, 이것을 지키지 않으면 저질적 인간으로 보는 관습이 뿌리 내렸다. 그것은 그 때 그 사회의 一時的 公約된 禮節일 따름이요 참된 禮는 시대와 장소에 따라 또 人間된 성숙 정도에 따라 한없이 발전적으로 변화되어야 할 성질의 것임을 모르기 때문에 그렇게 생각하는 것이다. 한 시대 한 사회에서도 인간됨의 資格이 높고 낮음에 따라 禮의 水準은 다양하게 들어나며 그 人格性은 주변 社會人이 평가하게 된다.

이것으로 보아 先進 民主國家로의 발전은 나라의 主人인 국민 개개인이 얼마나 高級스런 新禮節을 自主的으로 개발하여 실천하느냐에 달려 있다고 하겠다.

이제 法과 禮節 두 규범이 동일한 規制作用을 하면서 그것들이 각자의 人權에 어떠한 영향을 끼치는가 心理的 高찰을 함으로써 양자의 개념의 限界를 명시하기로 한다.

『남에게 害를 끼치지 말라』

라는 규범의 例를 들 때 이 하나의 규범은 法的 규범도 될 수 있고 道德的 규범도 될 수 있다. 그러나 法的 규범으로 규제할 때와 道德적 규범으로 규제할 대의 受感效果는 심리적으로 어떠한 차이가 있게 될까?

前者의 경우 法的 次元에서, 즉 法官에 의하여 내려졌을 때 受令者側에서는

『만일 저 命令을 위반했을 때 應分の 制裁를 각오해야 한다.』

라는 心理的 拘束이 수반할 것이고 后의 경우 즉 道德的 次元에서 내려졌을 때 어떤 心理가 예상될까?

『옳은 권고임에 틀림없으나 꼭 지켜야 할 心的 부담은 없다.』

라는 가벼운 기분 뒤에

『어떻게 하면 나는 남에게 害를 안끼치는 사람이 될까?』

라는 자기 반성 뒤에

『나도 이 세상에 태어난 이상 남에게 有益한 사람이 되어야 할 터인데……』

라는 改心の 想念이 후속할 것이다.

이렇게 볼 때 어느 쪽이 人權을 보다 존중함이 될까 판정되어질 것이다. 다같이 人權을 보호한다고 하더라도 法은 消極的 측면에서 拘束力이라는 위협이 전제된 이상, 그 法的 요구 以內로 행위를 제약함으로써 自足하게 하지만 道德은 勸誘라는 방법으로 행위의 근원에서 결과까지 자율적 판단에 일임하여 요구 以上을 自力으로 積極 추진하도록 계발한다.

또 法의 결정적 취약점은 人間行爲의 動機, 즉 原因에 초점을 맞추는 것이 아니라 결과로서 판정하는 結果主義에 있고, 이것이 더욱 현대의 과학적 實証主義에 편승하다 보니 刑法에 있어서도 證據主義로 귀착되어가고 있다는 점이다. 소위 人權擁護라는 美名下에 아무리 흉악범이라 하더라도 현장

에 들어난 증거가 없다면 法的 拘束力을 상실하고 만다. 여기에서 그 실례를 열거할 필요는 없지만 끔찍한 범죄사건의 99% 유력한 被疑者가 1~2審에서 死刑宣告를 받고 마지막 大法院에서 증거 미비라는 이유로 無罪宣告를 받아, 영원히 未濟事件으로 처리되는 경우가 얼마나 많던가?

이러한 結果主義·證據主義의 法理 추세는 장차 무엇이 예상되는가?

高度의 知能犯으로 하여금 보다 발달된 知能手法을 개발하여 犯行마다 증거 완전 인멸로 完全犯罪에 成功하기를 目的하게 할 것이다. 만일 그 뜻을 이루지 못하고 法網에 구속되면 內心の 第一聲은 무엇이라 말할가?

『이 不足한 나의 知能이 빚어낸 失手를 한탄할 뿐이다.』

가 될 것이고 다음 決意는

『出監하는 즉시 이것을 거울삼아 절대로 체포될 어리석음을 범하지 않겠다.』

가 될 것이다.

이래서 前科者의 累犯의 確率은 높아가는 것이다.

法은 犯罪結果를 다스릴 수 있을지라도 人間을 근본적으로 다스리지 못하는 소이가 여기에 있다. 法은 犯罪事實에 대하여 適正刑量을 부과할 수는 있어도 再犯할 素地를 原因에서 根絶하여 人間改造할 수는 없다.

이러한 法の 결함을 원천적으로 補完하는 임무는 道德 즉 禮의 영역에 속해 있다.

이제 「禮와 法」의 항목을 마무리짓기 위해서 筆者가 체험했던 例談을 實証資料로 제시하여 양자의 개념의 한계와 효력을 명시하고자 한다.

필자가 어느날 公州에서 서울행 직행버스에 승차했을 때의 일이다. 거의 만원상태여서 空席은 단 하나 가장 뒤에 있었기에 자리를 잡을 수 있었다. 車가 30분 가까이 주행하자 正安이라는 地點에서 정차하였다. 그 때 30세 전후로 보이는 청년 10여명이 승차하였다. 그들은 의외로 車의 후편 필자가 가까이로 몰려오자 약속이나 하였다는 듯이 담배를 피워 물었다. 車內는 그렇지 않아도 몇 사람들의 흡연으로 공기가 혼탁한데 갑자기 10여명이 담배

연기를 내뿜자 연막탄이라도 터뜨린 듯 안개 속 같았다. 참으로 호흡의 괴로움을 느낄 정도였다. 그러나 누구도 禁煙을 청할 권리도 용기도 없음인지, 그 일행의 잡담 의외에는 開口하는 사람이 없었다. 10여분이 지나자 바로 필자 옆자리에 앉아 있던 25세 전후로 보이는 女人이 기침을 연거푸 하다가 더 이상 고통을 못 참겠던지

『여보세요 담배 피우는 소년들! 정말 못 견디겠네요. 가슴이 메워지는 것 같구, 숨을 못 쉬겠네요. 차멀미를 해서 울렁거리는데 담배까지 그렇게 피우시니 곧 넘어올 것 같아요 담배 좀 삼가주세요.』

하며 울상이었다. 이 女人의 청원은 차라리 애소였다.

그 때 일행 한 사람의 直言은 이러했다.

『무엇이 어째요?

우리가 立席이면서 앞에 서지 않고 뒷 자리에 서있는 까닭을 아시유? 어떤 버스이고 간에 1번에서 20번 좌석까지는 禁煙席이지만 21번부터 끝자리까지는 담배를 피울수 있는 자리이기 때문에, 담배를 피우고 싶어서 여기에 와서 피우는데 당신 마음대로 피우지 말라니, 이 차가 당신 자가용이오? 어디에게 그 따위 失禮의 말을 함부로 하시오! 당신이 못 견디겠으면 앞 자리에 가서 서시구려!』

이 말에 그 女人은 두 손으로 얼굴을 가리고 一言半句 대응없이 앞 立席으로 도망치듯 달아났다.

그 때 女人이 떠난 빈 자리에는 기다렸다는 듯 항변하던 그 청년이 덩석 앉았다. 그리고 그 청년들은 담배 한 개비를 피우고는 10여분 후에 다시 피워 물고 거의 줄담배 피우듯해서 모두가 그 女人과 같은 고통을 겪었지만 누구도 감히 禁煙을 再請願하지 못한 채 車는 목적지에 도착했다. (輕犯罪法發效以前)

필자는 이 광경을 목격하고 서울 도착까지 1시간 30분간 車内の 혼탁한 공기만큼이나 마음이 착잡해서 극도의 고통을 가누지 못 했다. 이 고통 끝에 法과 禮의 概念限界를 뼈저리게 체험하게 된 것이다.

그 女人의 호소에 대한 非情한 그 青年의 항변은 合法的이고 정당한 自己

權利의 주장으로 탓할 바 없다. 立席이면서 禁煙席 부근을 피하고 可煙立席을 택했다는 것을 오히려 遵法精神이 있다고 보아야 할 것이다. 그러나 「法」의 차원에서는 合法的 處事라 하더라도 「禮」의 차원에서는 용서될 수 없는 非情한 냉혈동물이나 다를 바 없다.

자기 좋자고 남에게 피해를 끼치는 일은 규제되어야 할 터인데, 그 피해의 정도가 약하다고 하여 강제로 규제하지 않는다면 人間의 自覺的 良心으로 자제해야 예의바른 사람일 것이다. 이러한 基礎的 禮를 지키지 못하는 사람은 人間끼리 情이 통하지 않으므로 正 常的 人間待接을 할 수 없는 것이다.

우리 주변에는 이러한 사례가 얼마든지 있다. 人間들이 共存하는 사회 속에서 人間待接을 못받을 사람들이 合法性만을 내세워 利己를 자행할 때 法이 이것을 규제하는 것이 아니라 오히려 묵인 혹은 보호하는 격이 되어 法治社會는 不正의 素地가 公認된 社會가 되었고 이를 기화로 不正이 助長될 가능성이 없지 않다.

法の 存在理由는 正義社會를 具現하는데 있다고 하면서 人間 以下の 사람들에게 合法的으로 利己主義가 방임되면 不正이 亂舞하는 逆法社會가 되지 말라는 법이 없다. 이와 같이 法이 法만으로 자체 獨立하려는 法至上主義나 法治主義는 자기모순에 빠진다는 사실을 확인할 수 있게 되었고, 그 法の 결함을 補完하는 길은 禮와 道德에 의해서 가능함을 再確認하게 되었다.

非情하지만 合法的인 그 青年을 命名하자면 「合法的 無禮漢」이라 호칭할 수밖에 없을 것이다. 合法的 無禮漢들이 자기 權利만을 펼치려 할 때 法治社會는 냉혹한 利權爭奪場이 되어서 正義는 소멸될 우려가 없지 않다. 이 사회는 武器가 아닌 利權이라는 精神的 凶器로 투쟁하는 精神 戰爭場이 될 것이다.

여기서 우리는 人類社會의 진정한 平和의 길이 무엇인가 생각하게 된다. 歐美思想界의 主流라 할 合理主義에 편승한 法治主義는 合理的 利權主義가 될 것이고 利權이 개입된 人間關係는 合理性이 작용하면 할수록 냉혹한 對立과 調停의 연속을 원칙으로 한다. 그러나 그 사회의 구조적 생리 때문에 利權의 合法的 冷戰은 끝없이 加速하기 마련이다.

총성과 포성이 요란한 物理的 戰爭은 臨戰期間에 한정된 時限付 전쟁이지만 끝없는 利權冷戰은 인류의 영원한 不幸이 아닐 수 없다. 따라서 영원한 平和의 길은 法을 앞세워 자기 권리만 정당화하는 사고방식부터 청산하고, 自身과 동등한 權利의 소유자인 同類人間을 존중하는 自愛와 他愛의 美德을 인간마다 배양하는 일이다. 그 첫 과제는 每事를 法에 호소하는 消極的·小局的 人間의 範疇를 초월하여 하나의 두뇌의 신경이 全身으로 통하듯 공동체내의 人間관계가 同類意識으로 一脈相通하는 思惟와 情緒를 기르는 일이다.

④ 未來 指向的 禮論

현대사회는 遵法精神이 강조되어 오고 있어도 「遵禮精神」이라는 용어는 그 어감이 생소하다 못해 初聞의 어휘가 될 만큼 禮와 멀어져 가고 있다.

그 주된 이유는 두 가지로 이해할 수 있는바, 하나는 禮를 保守的 行爲規範으로 잘못 인식함으로써 급변하는 산업사회에 無益할뿐더러 장애요인이 된다고 생각함이고, 둘째는 禮는 最大限의 규범인 만큼 最小限의 규범인 法律的 拘束도 과중한데 자율적으로 자신을 최대한으로 구속한다는 것은 自由主義시대에 위배된 自虐的 처사라 생각하는 경향이 있기 때문이다.

그러나 禮가 保守的 規범일 수 없는 것은 이미 밝혀 온 바 있거니와 날로 人口가 증가하고 社會는 급변할수록 서로 화합할 수 있는 새로운 禮가 절실히 요청된다.

과거 전통사회에서의 禮는 주로 王室 高官·大爵·貴族家門등 상류사회로 올라가면서 그 적용도 강했고 그 권위는 뛰어난 특정인의 發想에 의한 制禮이기에 거의 절대적이었다. 그만큼 特權層本位의 특정 규범일 수밖에 없기에 보편타당성이 희박하다고 보아야 옳을 것이요, 현대와 같은 人尊平等 時代에 있어서는 그 時效도 상실하였다고 생각하기 쉽다.

이제 우리가 생각해야 할 문제는 시효가 길이 지속할 보편타당한 行爲規範으로서의 禮는 있을 수 있는가, 있다면 어떤 성질의 것이어야 하는가 하는 점이다.

물론 이 물음이 絶對論的 倫理說의 부활을 염원하는 것은 결코 아니지만

인간의 역사와 함께 지속할 規範論이라면 時·空을 초월할 수 있는 근거만은 다져 놓아야 할 것이다. 즉 원칙만은 수립되어야 하겠다. 그 원칙은 어디서 구해야 할까?

筆者의 견해로는 不變하는 人間存在方式으로서의 社會的 存在성과 공통된 속성으로서의 自覺的 存在성이 모두 만족할 수 있는 소망에서 수립되어야 할 것이다.

그것은 「나」와 「너」 「너들」로 구성된 사회속에서 「나의 所望」이 곧 「너들의 所望」일 때 성립되는 것이다. 나의 所望이 너들의 所望일 수 있는가의 確認은 「나」의 客觀化作用, 즉 「自覺的 他覺」이라는 高次的 推理作用에서 가능하다.

自覺的 他覺이라는 추리작용은 무엇일까?

그것은 나를 미루어 남을 살피는 「推己及人」 곧 「恕」이다.

나의 所望과 너들의 所望이 합치된 행위라면 언제 어디서나 모든 人類에게 환영받을 수 있고 바람직스런 행위로서 價値를 인정받을 수 있을 것이다. 따라서 禮의 불변하는 原則은 「推己及人하는 恕」에서 구해야 할 것이다.

앞서 禮의 質的 高찰에서 「義以爲質」이라 하여 「義」가 禮의 內容임을 알았고 形式的(原則的) 高찰에서 「恕」를 찾았다.

다음 禮의 心理的 高찰을 하기로 한다. 왜냐하면 「推己及人」하는 「恕」는 어떠한 心理狀態에서 가능한가 그 근원을 알아볼 수 있기 때문이다.

일찍이 孔子는

『윗 사람을 편안하게 하고 백성을 다스리는데 있어서 禮보다 더 좋은 德은 없다. 禮는 「敬」일 따름이다.』³²⁾

이라 言明하고 또

『孔子 말씀에 윗 자리에 있으면서 관대하지 못 하고, 禮가 不敬하며 喪事에 슬퍼함이 없다면 내 어찌 눈으로 볼 수 있단 말인가?』³³⁾

라 하여 禮는 恭敬스런 마음임을 말하고 孟子 또한

32) 『安上治民, 莫善於禮, 禮者敬而已矣.』(孝經 : 廣要道)

33) 『子曰居上不寬, 爲禮不敬, 臨喪不哀, 吾何以觀之哉.』(論語 : 八佾)

『恭敬하는 마음이 禮이다.』³⁴⁾

라 하였다. 孔子의 「禮者 敬」이라는 말과 孟子의 「恭敬之心 禮也」라는 말로 禮의 心理的 內容을 확인한 바 다시 「敬」이나 「恭敬」이라는 心理의 正體를 추구하기로 한다.

그것은 直說的 해석보다 反証的 추리가 이해의 實效를 더 할 것이다.

「敬」의 反對概念을 알아 보면 「오만」, 「불손」, 「독선」, 「교만」, 「교활」 등이 될 것이다. 그러면 이러한 「不敬」 心理는 어떤 상태에서 파생되는 것일까?

그것은 자기만이 소중하며 옳고 他人의 소중함과 옳음을 인정하지 않는 者의 공통된 심리상태에서 由來한다. 즉 獨存者의 獨尊意識이다. 이 人間社會는 자기와 同等한 자격과 권리를 가진 數 많은 사람들로 구성되었다는 사회적 인식과 그 속에 있는 자신을 발견하는 自覺的 思惟能力이 없는 者의 低質心理이며 그것이 곧 利己心이다. 이러한 心理가 社會內에서 작용하면 그와 共存하는 주변 人間들에게 얼마나 精神的 被害를 주는 것일까 생각할 때 不幸한 일이다.

敬은 이러한 反社會心理와 대조적인, 나의 소중함과 동등하게 他人의 그것을 존중하는 謙遜한 마음이요, 추호라도 自身의 과실로 타인에게 피해됨이 없을까 살피고 반성하는 慎重한 마음이며, 어떻게 하면 나의 행위가 周邊의 관계자들에게 보탬이 되어 모두 즐거울 수 있을까 하는 和睦한 마음이다. 禮가 恭敬之心이라 하는 것은 이처럼 겸손하고 신중을 기하여 관계하는 모든 사람과 和樂하려는 마음의 外的 表現이라는 말이다.

이어서 「敬」이라고 하는 이 아름다운 마음이 어떻게 形成되는가 하는 禮의 發生心理論的 考察을 하기로 한다.

그것은 人間의 存在構造論的 自覺에서 찾아 질 수 있다. 즉 社會內 存在라는 事實, 그것을 自覺的 他覺으로 自己를 再發見 再定立했을 때 비로서 겸손하고 신중하지 않을 수 없으며 나와 나를 둘러싼 모두를 위해서 기쁘고 즐겁게 하겠다는 和親의 마음이 自生한다.

筆者는 人間의 存在自覺을, 「忠」을 연구하는 자리에서 圓의 中心点的 存

34) 『恭敬之心, 禮也.』 (孟子 : 告子 上)

在로서의 自覺이라고 하였다. 이러한 社會內 中心人物로서의 自覺은 社會의 代表者로서의 自覺이 되기 때문에, 自身에 대한 重大한 새로운 發見을 하게 된다. 그것은 「내몸은 나의 것이자 나만의 것이 아니라 나를 둘러싸고 있는 모두의 것」이라는 깨달음이다.

이러한 自覺者는 장차 他人 고려함이 없이 나만의 所望을 위한 어떠한 利己的 行爲도 할래야 할 수 없게 된다. 이루어지는 행위가 있다면 나의 소망이 모두의 소망으로 代表되어 나와 모두에게 有益한 행위가 있을 뿐이다. 이것을 이룬다면 「恕行」이라 할 것이요, 곧 「禮之行」이 될 것이다.

孔子가 首弟子 顏淵에게 仁에의 길을

『禮가 아니면 보지도 말고 듣지도 말며 말하지도 말고 움직이지도 말라』

하고 오직 「禮以行之」할 것을 강조한 것과 曾子가 夫子의 道를 「忠恕而已矣」(里仁)로 파악한 것은 이렇게 一脈相通함을 깨닫게 된다.

그래서 「禮」는 仁을 실천하는 普遍妥當한 形式이고 「忠恕」는 仁의 內容이라 보며, 이러한 仁의 構造分析은 人間을 個人的 社會的 二重構造의 有機體 즉 社會的 動物이라는 人間 固有의 視角에서 본 견해이다.³⁵⁾

이제 禮를 綜合的으로 정리하기로 한다.

禮의 不變하는 原則을 「推己及人」하는 「恕」의 실천에서 찾았다.

恕에는 「내가 願치 않는 것은 남에게도 베풀지 않는 (己所不欲 勿施於人) (衛靈公)」 消極的인 면과 「내가 하고자 하는 것은 남까지 달성시키고 내가 出世하고자 하면 남도 出世(己欲達而達人 己欲立而立人) (雍也)」시키는 積極的인 면이 있는 것처럼, 禮에도 남이 願치 않는 것은 나만을 위해서 強行할 수 없는 즉 利己的 行위를 억제하는 작용인 「消極的인 禮」가 있고, 나의 所望이 모두의 것과 합치할 때 내가 앞서 실천하는 「積極的인 禮」가 있으니 이것은 「價值創造行爲」가 될 것이다.

消極的 禮가 보편화될 때 우리 사회는 淨化되어 不美스런 사태는 자취를 감출 것이고, 積極的 禮가 활발히 전개될 때 밝고 명랑한 사회가 도래하며

35) 木村英一著：「中國哲學의 探究」 78~79面 參照

眞·善·美·聖이 조화된 종합적 幸福이 날로 증진 할 것이다.

그러나 禮는 이 외에 時間的 禮와 空間的 禮가 있다.

時間的 禮는 특히 禮의 可變性이 증시되는 바, 옛사람의 소망이 현대인의 그것과 일치할 수 없고, 미래인의 소망이 현대인의 그것과 일치할 수 없으므로 그때마다 타당한 소망을 달성토록 함을 뜻하며 이것을 孔子는 禮의 '時中'이라 하였다. 禮의 이러한 時中性을 고려하지 않고 어느 한 때의 基準을 획일적으로 답습하려 한다면 그것은 時差를 망각한 獨斷이요 보수적이며 過去指向의 退步規範이 될 것이다.

다음 空間的 禮는 크게 東·西라는 空間的 差, 국가와 국가 또는 어느 특정 집단의 因習과 傳統的 生活樣式의 차이를 감안한 禮로써, 상황을 달리 할 때마다 그 사회의 요구에 適中한 禮를 실천해야 함을 말한다. 이것을 고려하지 않고 특정사회나 집단의 禮를 기준으로 획일화하려 한다면 「이곳을 미루어 저곳을 살피는(推此及彼)」, 「恕」의 원칙에 위배한 文化的 橫暴, 文化侵略行爲가 될 것이다.

禮가 規範이라고 해서 인간행위에 規制作用을 加하는 것은 이상 4개 유형 가운데 消極的 禮의 경우일 뿐이다. 消極的 禮의 규제작용은 高次的 思惟作用을 속성으로 하는 인간으로서 社會的 存在 自覺에서 宜當히(義) 自制해야 할 기초적 행위조차 자제 못 할 때에 限해서이다. 즉 基礎的 人間水準에도 미달된 者에게는 消極的 禮가 強力히 작용하고 그 強한 작용(一種의 非難)마저 의식치 못하거나 불문에 불히고 행동하여 주변 사람들에게 加害도가 클 때에는 최소한의 規範으로서의 法的制裁가 단행된다.

우리는 「...을 해서는 안 된다.」 「...을 하지 말라」라는 否定的 行爲 制動規範을 닦하기 전에 社會적 非難의 標的만은 벗어날 수준으로 자신을 끌어 올리는 노력부터 해야 할 것이다.

人間이라면 갖춰야 할 基本自覺(基本良心)으로 正常人間的 最低水準에 도달한 사람은 이미 禮의 規制作用에서 해방되었고, 사회로부터 그에게

『당신과 社會를 위하여 보탬이 되는 행위를 自主的으로 開發하기를 기대한다.』

는 적극적 요청을 받게 된다.

自己發展과 社會發展이라고 하는 共榮의 실현은 「己欲立而立人 己欲達而達人」하는 積極的 恕의 정신에 입각한 積極的 禮의 실천에서 가능하며, 이것은 人間의 슬기를 끝없이 개발함으로써 더욱 展望은 밝아진다.

이처럼 우리는 禮(倫理)의 不變하는 原則에 입각하여 變化 無常한 時間的 空間的 상황에 適中할 수 있는 새로운 禮를 창조하고 지킴으로써 高度로 발달하는 物質文化를 善用할 수 있고 복잡한 현대 産業社會를 和樂하게 살아갈 수 있을 것이다.

過去指向的 行爲規範으로만 생각되어 오던 禮가 反對로 急變하는 현대사회를 바로잡고 밝은 未來를 창조하는 善의 處方이 새로운 禮의 任務라는 사실에 현대 이후의 倫理 道德學은 눈을 떠야 할 것이다.

現代는 急變하는 양상이 前近代의 몇갑절 가속도를 가하여 느낌으로는 一世紀의 變化를 十年에 變혁한다고 생각하게 되었다. 특히 現代의 變化는 20세기 後半期부터 시작하여 70년대부터는 각 國마다 政治 社會와 自然科學이 본격적으로 발전하여 人間의 의식 사고방식이 달라져 物質 精神文化가 예상할 수 없는 방향으로 독주하고 있다.

政治 社會 思想의 큰 變化는 20세기 前期까지의 非民主時代 君主帝國時代의 의식구조가 180도로 바뀌어 民主化時代가 개혁되었다는 사실이다.

人類의 歷史이래 소수의 强者가 다수의 弱者를 지배하며 統治하여 왔으나 地球村이 거의 모든 나라가 二次大戰이 끝나면서 民主主義가 발현하기 시작하였다. 民主主義는 君主가 國民을 통치하고 國民은 被治者의 위치에서 다스림을 받던 治制位階의 上下가 역전되어 國民이 治者요 國家의 主體者라는 政治制度의 개혁에 큰 의의가 있지만, 根本的인 것은 歷史的 大覺이라 하겠으니 人間이 無上의 尊嚴한 存在라는 발견이라 하겠다.

人間이 모두 尊嚴하기에 支配者도 없고 被支配者가 없으므로 人間은 각자 자신이 옳다고 판단되는 思想과 行爲의 自由가 있고 自身과 동등하게 他人들까지 그것을 인정하므로 平等이 있다. 나와 너들 모두가 尊嚴하고 自由롭고 平等함을 인정받으며 소망껏 그 權利를 향유하고 살아 간다면 최대의 幸福한 삶이다.

바로 이런 人間을 발견한 歷史的 업적은 위대하며 그래서 歷史가 발전하였다고 共認하게 된다.

民主主義가 定着하였다면 위대한 人類歷史의 正軌道에 進入하였다 하겠기에 새로운 歷史期가 展開되므로 20世紀는 큰 뜻이 있다 하겠다.

그러나 20世紀는 民主主義만의 定着과 발전만이 기대되는 것이 아니라 각종의 文化가 면모를 혁신하고 있다. 政治 經濟 人文 社會文化 自然科學 産業文化등이 다양하게 발전하여 가고 있다.

그러나 하나의 문제가 제기되고 있다. 즉 人間이 개발한 歷史的 所産은 모두 價値 있다고 하겠는가?

人間이 개발한 文化가 다양하나 크게 두 종류로 구별되는바 하나는 人間自體의 本質을 啓發하고 人間の 品位를 높여 삶의 즐거움과 보람을 체험하려는 內向的 主體文化生活이 있고, 다음은 肉體가 살아가는데 필요한 道具를 풍요롭게 갖추게 하려는 道具文化의 增進 위한 外向的 從屬文化가 있다.

人間은 構造가 肉體와 精神의 二重的 存在이기 때문에 한편으로 기울지 않도록 조화있는 文化生活이 소망스럽다고 하겠다. 그러나 現代는 外向的 華麗한 裝飾文化에 관심이 집중되고, 人間の 本質 價値를 높이며 精神의 보람과 즐거움을 찾으려는 內向的 文化觀은 소외함이 특색이라 하겠으니 現代의 動向은 잘못이 크다 꾸짖지 않을 수 없다.

20世紀의 中半期 이후 어떤 時代인가 이해할 수 있는 것은 50년대부터 人工衛星의 개막시대, 컴퓨터시대, 産業化時代, 情報化時代라 호칭하리만큼 自然科學이 발전하는 경향에 따라 그 時代의 文化史를 대표하도록 되었다.

여기 精神文化는 거론의 여지가 없으며, 人間の 本質이 무엇인가? 價値 있는 삶의 길이 무엇인가? 등은 前近代的 閑談이라 생각하도록 되었다.

또 한 社會科學도 이러한 自然科學의 추세에 따라 大衆들의 性向을 부합하도록 同調하여 人間的인 것 情意的인 것은 찾을 길이 없다. 소위 合理的인 것을 앞세워 打算的이며 非人間的이며 機械的이며 냉혹한 利己主義가 오늘날 社會心理라 하겠다.

따라서 분열한 社會內的 人間群들은 결속과 유대로 人情의 아름다움과 따사로움은 찾을 길이 없다.

人間은 共同體內에서 有機的 關係의식이 철저히야 하거늘 利己的으로 高립적으로 살아가는 者들은 살고 있으면서 無情한 無機的 機械人의 길을 가고 있는 것이다.

오늘날은 개인마다 工夫 事務뿐만 아니라 社會間的 업무 國際社會의 업무 모두가 컴퓨터가 처리하여 주어 人間의 머리가 창조하는 것이 없다. 學者의 서재는 물론 사무가의 테이블마다 컴퓨터가 안건을 처리하며 아직 利器를 조작하지 못하는 사람은 「컴맹」으로 現代 文明에 어둔 盲人이라 부르도록 되었다.

書信 課題物까지 학생의 손땀을 빚어낸 手書物은 찾아 보기 어렵고 타이프로 타자한 大衆用公文 같다.

이것이 機械化時代 大衆化時代 急速 情報 劃一化時代의 한 양상인바 다시 物質至上 經濟第一主義에 이용되어 現代 文明 社會相은 非情化가 불가피함을 과약하였다.

本 主題 ‘禮’에 관한 研究를 해야 할 여건을 살펴보았다.

禮는 倫理와 道德의 外的 表現이자 內的 恭敬心이 함축된 상태라 하겠다. 그러므로 禮가 없는 사람은 倫理도 道德이 없어 人格 失格者이며, 恭敬心이 없으므로 人心이라 할 근거를 찾을 수 없어 獸性만의 소유자인 動物일 따름이다.

現代가 物質의 풍요만을 추궁함은 바로 이 상태를 바람이며 人間으로의 回復은 倫理와 道德을 항시 명시하여 人道를 이탈하지 않고 自身과 社會에 有益하도록 노력하는 것 즉 禮의 生活化에 있다고 하겠다.

20世紀를 歷史의 분수령이라 할 만큼 民主化時代의 개막으로 새로운 歷史가 시작되어 21世紀는 正軌道의 進入期라 하겠다.

그러나 眞正한 民主主義가 실현되지 않고 政治的 制度로서 國民이 主權과 統治權을 장악하는 것으로는 오히려 低質的 自由主義와 平等主義의 혼란과 무질서로 危期的 未來가 기약된다.

人間이 무조건 尊嚴한 者라고 盲信할 수는 없다. 尊敬받을 行爲를 하는 人格者만이 人權과 尊嚴性을 인정받을 수 있다.

이제는 人間 모두 高度의 人格者가 되는 것이요, 主權在民의 形式的 制度

에 큰 기대를 할 수는 없다.

民主主義가 正軌道에 進入했다 해서 目的的 理想主義가 실현된다고 생각하면 出發地가 終着地로 아는 것이다.

民主出發地와 終着地의 간격을 얼마나 단축하는 가는 人間 모두가 얼마나 倫理와 道德에 敬覺하며 禮의 生活化에 最善을 다하는가에 달려있다 하겠다.

三部 結 論

本 論文은 醫統으로서의 禮論이므로 甌山이 얼마나 禮를 소중하게 평생 교육에 또 보급하기에 힘 써 왔던가 생각될 터인데 그 문제부터 해명해야 할 필요가 있다. 명백히 말해서 甌山の 語言錄이라 할 大巡典經이나 典經에서 論語만큼 禮의 講論에 주력한 점은 찾아 볼 길이 없고 禮를 主語로 종도들과 講說한 경우는 한번이 없었다는 특색이 있다. 실례를 든다면 典經에 ‘禮’ 또는 ‘예’라는 用語는

『...병욱이 상제께 손님이 온 것을 아뢰이니 누워 계시던 상제께서 몸을 일으켜 앉으시나 처음 예를 베풀지 않으시고...』³⁶⁾

『...예를 갖추어 말씀을 청하는지라』³⁷⁾

『상제께서 고래의 사제지간의 예를 폐지하시고...』³⁸⁾

『...공우가 ... 공식으로 예를 갖추어...』³⁹⁾

『상제께서 당신에 대하여 심히 비방하고 능욕하는 사람에게도 예로써 다하셨도다...』⁴⁰⁾

36) 典經 행록 2장 20절 24면
 37) 典經 행록 3장 37절 44면
 38) 典經 행록 5장 16절 87면
 39) 典經 공사 2장 17절 121면
 40) 典經 교법 1장 12절 223면

以上이 전부이다. 禮를 언급하여도 慣行語로 종도들의 기록에 쓰여진 常識的 概念의 禮를 사용하였을 뿐, 甌山の 독특한 禮의 견해를 피력한 곳은 없다.

이러한 禮의 기록으로서 甌山の 중요한 思想이라 주장할 증거는 없는 것이 사실이다. 그러나 根本的인 心志를 파악해야하고 禮라는 概念을 大局的으로 포섭하고 이해할 때 禮는 人間社會事만 관여한다 보지 않고 萬事間의 調和와 相和도 적게 人間事에 국한되지 않은 天地人에 一貫된 禮의 統一觀이 될 것이다.

물론 禮라면 一手足の 動作을 관계하는 것으로부터 시작하여 人事 全般이 合理的이며 順理的이고 상호 調和되어 相生原理가 관통될대 宇宙와 人生까지 統一된 大禮의 정신이 顯現된다.

따라서 甌山の 핵심 사상은 相生哲學 相生倫理의 실천에 있으므로 相生이 곧 大禮임을 깨다랐을 때 禮의 哲學을 定立하게 된다.

禮의 哲學을 定立할 때 人事의 大小事로부터 시작하여 國事に 깊이 관심을 갖고 관여해야 하며 나라의 主役이 달리 있지 않고 國民 모두가 나라의 책임자라는 主體者 의식이 확고하게 한마음으로 단결된다.

이것은 國事뿐 아니라 人類를 一國人 一社會人 一家族과 구별되지 않으며 한 마음으로 有益한 일 만을 도모하여 相乘發展하는 理想社會가 실현된다.

이것이 相互 有益한 人間關係인 相生倫理로 結束된 眞禮가 실현된 社會이다.

이제 禮의 그 참뜻을 파악하고 甌山の 醫統思想을 재음미하기로 한다.

甌山이 禮를 언급한 곳은 緒論에서 밝힌바 대로 化天 이후 거처한 거실에 있던 遺書의 醫統 內容中에 ‘禮章’ 二字뿐이다. ‘章’字는 ‘全體的 文章’이라는 뜻이고 보면 主된 字는 ‘禮’字만 남는다. 그렇다면 甌山은 在世時 ‘禮’의 중요성을 경각시키고자 后世에 남긴 것은 단 한번 뿐이므로 量으로 質을 평가할 성질은 아니요 하나 속에 唯一無二한 至寶的 生命의 소리를 남겼다고 하겠다.

따라서 孔子가 自身 이전에는 깊은 뜻이 있는지 몰랐던 ‘仁’字를 最高의 德目으로 崇仰받을 수 있도록 발전시킨바와 같이 甌山の 경우 相生의 ‘道’,

相生의 '禮', 醫統思想등은 다른 思想에서 찾아 볼 수 없는 眞理에 感銘되는 바 있다.

그러므로 '禮'를 연구하면서 行爲의 規範에 그치지 말고 相生原理를 根本으로 하여 과거부터 지켜 오던 理法이 현재까지 타당하면 당연히 지켜야 하지만 현재 이후에 相生되지 않는다고 판단되면 과감히 시정하는 賢明을 개발하고 따라야 한다.

산다는 것 自體가 언제나 기나긴 長河水처럼 그침없이 흘러가고 새 물이 흘러 오듯, 生者는 새 날을 살고 있으며 새 사람들은 옛 사람들이 모르는 상황을 맞이하고 타개해 가며 自力으로 살아가는 것이다.

禮法이라 하여 옛 사람이 정한 것은 불편해도 지키며 불변하려 한다면 흐르지 않는 물이요 땅속에서 속구쳐 나오지 않고 언제나 고인채 갇힌 물과 다를 바 없다.

여기 禮法의 필연적 可變性이 있다. 時間이 변천하면서 생활양식이 바뀌기 마련이며 같은 때이면서 地域 環境의 다름에 따라 다양하기 마련이다. 그래서 禮節이 획일될 수 없으며 時間과 空間의 사정에 따라 適中한 行爲의 方편을 모색하는 것이 人間의 슬기이다.

그러나 禮는 無常한 變律이요 예측할 수 없는 無規範이어서 각자 자신이 옳다고 생각하여 판단내리고 行하면 간섭할 수 없는 것일까?

이것은 禮의 不變性에 관한 명제로써 언제 어디이고 간에 人間이 尊嚴한 品位를 지키기 위해서는 自他가 존중해야 한다는 사실이다. 禮를 표현하는 방식이 문제가 아니라 年上者 年下者 同輩間에 만날 때마다 應分의 人事를 꼭 나누는 것이 기본 禮인 것이다.

禮의 방식을 어떻게 취하는가는 可變的 禮의 문제이고 만날때마다 그 人事를 해야한다는 것은 禮의 不變性의 면이다.

實例를 든다면 受講한 大學生이 教授와 상봉하고도 人事치 않는다면 엄격히 無禮를 저질러 學生의 品位 이하의 非人格者다. 오늘날 이와 같은 日常事例들이 무수하나 경우마다 적중한 合禮的인 人士보다 실망을 개탄케하는 사람이 월등히 많다.

人格者란 動物的 次元에서 昇格한 人間의 次元으로 上昇한 萬物의 靈長存

在이므로 非行이나 犯罪을 우려할 필요가 없다. 그러나 人格者가 못 된 動物的 次元의 無禮漢들은 작은 無禮事로부터 不美한 일, 暴行, 亂暴, 大犯罪을 자행하게 된다. 모든 것이 無禮로부터 시작하여 一身 一家의 不幸과 직결되며, 社會가 無禮風潮로 漫연되어 버리면 病이 깊은 時代社會가 전반화되고 이것을 無禮時代 無道時代 末世라 知性人들은 규정하게 된다.

甌山은 대표적인 無禮를 不孝 無忠 背信(無烈)이라 지적하고

『醫統

…世無忠 世無孝 世無烈 是故天下皆病.

病勢

有天下之病者 用天下之藥 厥病乃愈.

聖父 聖子 聖身…

大仁大義無病…』

이라 하며 無禮 곧 人類社會가 病이 창궐하므로 치료하자면 醫統밖에 없는 바 天下之藥은 「大仁大義」를 사용하면 無病상태로 돌아간다고 하였다.

이제 人類 末世에서 구원할 處方은 醫統에 있고 最善의 藥은 「大仁」과 「大義」이라 하였으므로 醫統의 마지막 章에서 왜 仁과 義가 人間社會의 모든 病을 解消하기에 앞서 發病 자체를 根絶할 수 있는가 살피기로 한다.

【참고문헌】

典經

論語

孟子

荀子

禮記

孝經

曲禮

中庸

四書集註

大巡思想論叢 第一輯 大眞大學校 大巡思想學術院 刊

勞思光 著：中國哲學史 三民書局

葉經柱 著：孔子的道德哲學 正中書局 刊

張定宇 著：中國道德思想積義 正中書局 刊

武內義雄 著：支那思想史 岩波文庫 刊

木村英一 著：中國哲學の探究 創文社 刊