

「도를 통한 참된境地」에 대한 이해

-도덕의 참된 경지를 중심으로-

崔 東 熙 *

目 次

- I. 머리말
- II. 중국전통적인 도덕과 맹자의 오류
- III. 인간의 마음 속에 있는 도덕심정
- IV. 칸트에 있어서의 「양심의 명령」
- V. 도덕에 대한 맹자와 칸트의 일치
- VI. 도덕을 통한 참된 경지

I. 머리말

“도를 통한 참된 경지”(道通眞境)라는 말은 두 낱말로 나눌수 있다. 그 하나는 “도를 통한다”(道通)는 말이고 다른 하나는 “참된 경지”(眞境)라는 말이다. 먼저 도를 통한다는 말의 뜻을 살펴본다. 도를 통한다고 말할 때의 도(道)는 본래 사람들이 오가는 길을 뜻하였다. 여기서 나아가 사람이 마땅히 행하여야 하는 길 곧 실천의 기준을 뜻하게 되었다.

도(道)라는 글자는 가는 길을 뜻한다. 달릴착(辵)과 머리수(首) 두 글자

* 고려대학교 명예교수, 철학박사

로 이루어진 글자다. 한 줄기의 길을 도라고 말한다. (道所行道也, 從辵首, 一達謂之道)¹⁾

도(道)라는 중국글자는 사람들이 오가는 길을 뜻한다. 이 글자는 머리수(首)와 달릴착(辵)의 두 글자가 하나로 모여서 구성된 글자다. 일반적으로 “한 줄기의 길”(一) 곧 사람들이 통행하는 “도로”(道路)를 도라고 말한다.²⁾ 이렇게 사람들이 안전하게 오가는 길을 도라고 널리 부르게 되었다. 이에 따라 사람이 사람으로서 행하는 길 곧 참된 실천의 기준도 도라고 말하게 되었다. 이 경우에 도를 흔히 도덕(道德) 또는 도리(道理)라고 말한다. 여기서 더 나아가 모든 만물이 따르는 길 곧 만물의 원리(原理)도 도라고 말하게 되었다. 다시 더 나아가 만물의 근원(根元) 또는 본체(本體)도 도라고 말하게 되었다.

“도를 통한다”(道通)고 말할 때의 도는 과연 어떠한 의미의 도일까? 물론 그것은 사람이 오가는 도로는 아니다. 그것은 사람이 사람으로서 행하는 길을 뜻하는 도라고 볼 수 있다. 그런데 사람이 사람으로서 행하는 길에 윤리적인 길 곧 도덕(도리)과 종교적인 길 곧 신앙(信仰)이 있다. 이렇게 본다면 「대순사상」에 있어서 “도를 통한다”고 말할 때의 도는 윤리적인 길(道德)과 종교적인 길(信仰)을 뜻한다고 볼 수 있다. 이러한 전제 밑에서 먼저 윤리적인 길 쪽으로부터 시작하여 종교적인 길 쪽으로 나아가야 할 것이다. 그러나 여기서는 윤리적인 길 쪽을 주로 다루고 종교적인 길 쪽은 다만 암시하고 그저 언급하는데 그치기로 한다. 다음으로 “참된 경지”라는 말도 그것이 윤리 쪽으로 보느냐 종교 쪽으로 보느냐에 따라 일단 그 의미가 다르다. 윤리적인 의미에 있어서는 인간의 도덕적인 이상이 실현된 경지일 것이다. 이 「도덕을 통한 참된 경지」를 이해하기 위하여 먼저 인류역사에 나타난 대표적인 도덕사상의 체계를 살펴보기로 한다.

1) 許慎, 『說文解字』二卷 下

2) 劉熙, 『釋名』釋道 : 一達曰道路. (한 줄기의 길을 도로라고 말한다.)

II. 중국전통적인 도덕과 맹자의 오륜

여기서 말하는 도덕은 어디까지나 인간이 인간으로서 마땅히 해야 하는 길(사람의 윤리적인 기준)을 뜻한다. 노장(老莊)이 말하는 형이상학적인 도덕이 아니라 공자(孔子, 기원전 551~479)와 맹자(孟子, 기원전 380~300)가 가르친 도덕이다. 공자의 사상을 충실히 이어받은 맹자가 비로소 사람의 윤리적인 기준 곧 “인륜”(人倫)에 대하여 좀 구체적으로 말하였다.

사람이라고 하는 것은 배부르게 먹고 따뜻이 입고 편하게 살기만 하는데 그치고 교육이 없으면 금수에 가깝게 된다. 성인이 또 이것을 걱정하여 설(契)을 사도(司徒, 교육을 맡은 벼슬)의 벼슬자리에 앉히고 사람들에게 인륜(人倫, 사람으로 행하는 길)을 가르치게 하였다. 곧 부자 사이에 친(親, 친애)이 있고 군신(君臣) 사이에 의(義, 예의)가 있고 부부 사이에 별(別, 분별)이 있고 장유(長幼) 사이에 서(序, 질서)가 있고 붕우(朋友) 사이에는 신(信, 신뢰)이 있음을 가르치게 하였다.³⁾(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.)

금수와는 달리 사람은 사람으로서 행하는 길(人倫)이 있는데 맹자는 이것을 다섯 가지로 분류하였다. 그러므로 뒷날 “오륜”(五倫)이라고 널리 불리워졌다. 이것은 인간의 관계를 다섯 가지로 분류하고 그들 관계에서 마땅히 행해야 하는 기준 다섯 가지를 말한 것이다. 곧 부자의 관계에서는 친(親, 친애)이 행위의 기준이고 군신의 관계에서는 의(義, 예의)가 행위의 기준이다. 마찬가지로 부부의 관계에서는 별(別, 질서)이, 붕우의 관계에서는 신(信, 신뢰)이 행위의 기준이라는 것이다. 이와 같이 맹자는 부자·군신·부부·장유·붕우의 다섯 가지 인간관계와 친·의·별·서·신(親·義·別·序·信)의 다섯가지 행위기준을 한데 묶어서 “인륜”이라고 말하였다. “오륜”이라고 하지 않고 “인륜”이라고만 말한 것은 우연이라고 할 수는 없다. 이 무렵에 인간관계나 행위기준의 수를 딱 다섯으로 매길 필요가 없었다고 볼 수 있기 때문이다. 『춘추좌씨전』(春秋左氏傳, 昭公二十六年)에 다음의 대목이 보인다.

3) 『孟子』, 勝文公 上

(晏子) 다음과 같이 대답하였다. “예로써 나라를 다스려야 하는 것은 오랜 전통입니다. 예는 천지와 어깨를 나란히 하고 있습니다. 임금의 명령하고 신하는 공경하며, 아버지는 사랑하고 아들은 효도하며, 형은 친애하고 아우는 경순하며, 남편은 정답고 아내는 부드러우며, 시어머니는 사랑하고 며느리는 순종하는 것이 예입니다.”(對曰, 禮之可以爲國也久矣. 與天地並. 君令臣忠, 父慈子共, 兄愛弟敬, 夫和妻柔, 姑慈婦聽, 禮也.)

여기서는 군신·부자·형제·부처·고부(君臣·父子·兄弟·夫妻·姑婦)의 다섯 가지 인간관계와 명령·공경·사랑·효도·친애·경순·정다움·부드러움·사랑·순종(令·共·慈·孝·愛·敬·和·柔·慈·聽)의 열가지 행위기준을 차례로 들고 있다. 이것은 맹자에 이르기까지도 인간관계와 행위기준을 차례로 드는 방식이 사람에 따라서 달랐다는 것을 말하여 준다. 그리고 특히 주목되는 것은 여기서는 열가지 행위기준을 “예”(禮)라고 부르는데 대하여 맹자는 다섯가지 행위기준을 “인륜”(人倫)이라고 부른다는 점이다. 중국에서도 옛날에는 종교적인 의례(儀禮)가 생활의 중심을 이루었다. 차츰 문화가 발전하여 감에 따라 종교적인 의례로부터 세속적인 의례로 바뀌는 것들이 늘어갔다. 이렇게 생겨난 세속적인 의례가 다시 사람으로서 마땅히 행해야 하는 행위기준으로 자각될 때 “인륜”이라고 불리우게 되었다. 세속의례(世俗儀禮)는 그 사회에서 일반적으로 통하는 생활양식 곧 습속(習俗)인데 이에 대한 반성을 통해 인간으로서 마땅히 행해야 하는 행위기준 및 그 원리를 자각하게 됐다.

종교적인 의례가 때의 흐름에 따라 세속의례로 변할 수 있듯이 세속의례도 그 내용·의미가 변할 수 있고 혹은 세상에서 잊혀져 갈 수도 있다. 이를테면 지금까지 사람들이 그렇게하여 왔듯이 아버지가 아들을 대하고 아들이 아버지를 대할 수는 없다고 생각하게 되었다. 아버지와 아들의 관계를 지금까지와는 달리 생각하게 되었기 때문이다. 역사의 흐름에 따라 문화의 단계가 달라졌기 때문이다. 중국에서도 문화의 어느 단계에서 지식인들이 부자의 관계를 비롯한 중요한 인간관계들을 진지하게 문제삼게 되었다. 위에서 본 안자(晏子, 기원전 6세기 후반 齊나라 정치가)는 그 무렵의 인간관계들의 의미를 진지하게 문제삼았다. 그는 국가질서라는 차원에서 군신(君臣)이라는 인간관계에서는 “명령”(令)과 “공경”(共)이라는 행위의 기준이 그

근본이라고 하였다. 이런 형식으로 그는 다섯 가지 인간관계를 추려내서 열 가지 행위기준을 마련하였다. 안자는 이러한 행위기준을 “예”(禮)라고 부르면서 “천지와 어깨를 나란히 한다”(與天地並)고 하여 그 근본성을 강조하였다. 인간으로서 마땅히 행해야 하는 천지와 더불어 불변하는 행위기준이라는 것이다. 그러나 그는 제나라 재상으로서 자기 군주(齊의 景公)에게 힘써서 말하였다는 점에서 그의 주장은 체계성이나 보편성에 있어서 일정한 한계를 넘을 수 없었다.

이에 대해 맹자는 그 시대로 보나 그 명성으로 보아 좀 더 체계적, 보편적인 주장을 할 수 있었다. 안자의 주장과 비교해 보면 그는 인간관계에서 시어미·며느리 관계(姑婦)와 형제 관계를 빼고 나이 많은 사람과 나이 어린 사람의 관계(長幼, 상하의 연령관계)와 벗과 벗의 관계(朋友, 횡적인 동배 관계)를 내세웠다. 이리하여 순수한 가족관계는 부자·부부의 둘뿐이고 나머지는 일반적인 사회관계로 메워져 인간관계는 다섯 가지 기본관계로 잘 요약되었다. 행위기준에서는 그 요약의 솜씨가 정말 놀랍다. 안자는 열가지 행위기준을 들었는데 맹자는 다섯가지 기준으로 요약했기 때문이다. 안자는 하나의 인간관계에 두가지 행위기준을 배정했는데 맹자는 한가지만 배정했다. 부자관계에서 안자는 “아버지는 사랑하고 아들은 효도해야 한다”고 하여 사랑(慈)과 효도(孝)의 두 행위기준을 내세웠다. 그런데 맹자는 친애(親)라는 하나의 행위기준만을 내세웠다. 마찬가지로 군신 관계에서 안자는 명령(令)과 공경(共)의 두 행위기준을 말한데 대해 맹자는 의(義)라는 하나의 행위기준을 말했다. 이와 같이 맹자는 다섯가지 인간관계에 다섯가지 행위기준을 잘 배정하여 멋진 「체계」를 마련하였다. 뒷날 중국문화 영역에서는 “부자 사이에 친이 있고, 군신 사이에 의가 있고, 부부 사이에 별이 있고 장유 사이에 서가 있고 봉우 사이에 신이 있다”는 이 간략한 「체계」가 “오륜”(五倫)이라는 이름으로 널리 받아들여지게 되었다.⁴⁾ 모든 인간관계와 모든 행위기준의 영원한 기본원리가 바로 “오륜”인 것처럼 널리 받아들여졌다.

안자가 아버지는 사랑(慈)을, 아들은 효도(孝)를 행위기준으로 삼아야 한다

4) 우리나라에서도 1797년(正祖二十一年)에 『五倫行實圖』가 왕명에 의하여 편찬되었다. 유교가 일찍 우리나라에 들어온 이후 오륜사상이 우리 겨레의 도덕적인 삶에 많은 영향을 끼쳐왔다.

고 한 것은 그 무렵의 일반적인 실정을 반영한 것이다. 따라서 일반적으로 이해하기도 쉬웠고 받아들이기도 쉬웠을 것이다. 그러나 맹자는 이러한 습관적인 이해에 그저 만족할 수 없었다. 그는 무엇보다 현실이 뿌리로부터 변해 가고 있다는 역사의식 밑에서 종래의 인간관계, 행위기준을 비판적으로 이해하려고 힘썼다. 현실적으로 널리 통하는 행위기준도 그 의미와 원리를 깊이 반성하여 버릴 것은 버리고 살릴 것을 새로운 의미를 주어 살려야 한다고 믿었다. 이를테면 아버지의 사랑과 아들의 효도를 깊이 이해하기 위해 사랑과 효도를 깊이 이해하기 위해 사랑과 효도의 깊은 관계까지 밝혀야 한다고 믿었다. 이리하여 맹자는 사랑과 효도의 뿌리를 찾아 내기 위해 나아가서 아버지와 아들 사이에 있는 공통적인 근본심정을 밝히려고 하였다.

맹자는 아버지의 사랑과 아들의 효도를 함께 말하는데 그칠 수 없고 그 공통적, 선천적인 근본심정을 찾아내려고 힘썼다. 아버지와 아들 사이에 있는 선천적인 근본심정이 아버지 쪽으로는 사랑으로 나타나고 아들 쪽으로는 효도로 나타난다고 보기에 이르렀다. 이러한 근본심정을 마침내 “친”(親)이라고 표현하였다. 그러나 아버지의 “사랑”과 아들의 “효도”는 일반적으로 이해하기 쉽지만 그 둘의 공통적인 뿌리인 “친”이라는 것은 그렇게 이해하기 쉬울 수는 없다. 아버지의 사랑과 아들의 효도를 함께 포함하는 근본적인 행위기준을 문제삼은 것도 그것을 “친”이라 부른 것도 맹자가 처음이기 때문이다. 그리고 맹자 자신이 이 “친”에 대하여 따로 밝히지 않았기 때문에 더욱 이해하기 어려울 수밖에 없었다. 대체로 맹자는 부자의 사이에는 공통적, 선천적인 근본심정이 있다고 보고 이것을 “친”이라고 표현한 듯 하다. 마찬가지로 군신의 사이에는 공통적, 선천적인 근본심정이 있는데 이것을 “의”(義)라고 표현했다. 부부사이에 있는 근본심정을 “별”(別)이라 하였고 장유(長幼) 사이의 근본심정은 “서”(序)라 하였고 봉우 사이의 근본심정은 “신”(信)이라 하였다.

이와 같이 맹자는 그 당시에 생각할 수 있는 인간관계들을 분류하고 정리하여 부자·군신·부부·장유·봉우로 요약하고 이들 관계에 있는 근본심정을 친·의·별·서·신이라고 하였다. 이것은 인간관계를 인간의 공통적·선천적인 심정에서 유래한다고 보는 사상이다. 이를테면 아버지와 아들의

각가지 관계는 부자사이에 있는 근본심정이 갖가지로 나타난 것이라고 본다. 이 근본심정이 순수하게 나타나면 아버지의 참된 사랑이 되고 혹은 아들의 참된 효도로 된다. 이렇게 모든 인간에게 선천적으로 있는 어떤 근본심정이 아버지의 사랑과 아들의 효도로 나타나고, 어떤 근본심정이 임금의 올바른 명령과 신하의 공경으로 나타나게 된다는 것이다. 그리고 어떤 근본심정은 남편의 정다움과 아내의 부드러움으로 나타나고, 어떤 근본심정은 어른의 사랑(愛)과 어린이의 경순으로 나타나고, 어떤 근본심정은 벗과 벗사이의 믿음(信)으로 나타난다는 것이다. 이와같이 맹자가 말하는 친·의·별·서·신이라는 좀 낯선 다섯 행위기준은 인간의 선천적인 다섯 근본심정일 뿐이다.

지금까지는 사람들의 행위기준이라고 하면 외적으로 주어지는 것이라고 믿어왔다. 그러나 맹자는 오히려 이러한 행위기준들은 인간의 어떤 근본심정들이 외적으로 나타난 것일 뿐이라고 믿었다. 이것은 시대가 흐름에 따라 인간의 지적인 수준이 그만큼 높아졌다는 것을 말해 준다. 그런데 맹자가 분류하고 정리한 부자·군신·부부·장유·붕우의 다섯가지 인간관계도 종래의 전통적인 분류방식과 크게 다르다고 할 수는 없다. 그러나 맹자가 살고 있던 전국시대(戰國時代, 기원전 403~기원전 221년)에는 전통적인 사고방식이 크게 흔들리고 있었다. 여기에 또 맹자는 인간의 마음을 중심으로 하는 주관적인 윤리사상에 누구보다도 큰 관심을 가졌다. 이러한 시대의 흐름과 맹자 자신의 사상적인 개성 때문에 춘추시대의 안자(晏子)가 든 열 개 이상⁵⁾의 행위기준(德目)을 다섯 근본심정으로 다시 정리·요약하였다. 그런데 친·의·별·서·신이라는 다섯 근본심정은 매우 추상적인 표현이기 때문에 일반사람으로서 이해하기 어려웠다. 도대체 친·의·별·서·신이 행위기준을 뜻하는지 인간의 근본심정을 뜻하는지 짐작하기 어려웠다. 비록 다섯 가지 근본심정을 뜻하는 것이라고 이해할 경우에도 이들 다섯 심정의 상호관계가 또 문제될 수밖에 없다. 지금까지 아버지의 사랑이니 아들의 효도니 하는 구체적인 덕목에 익숙한 사람들에게 친(親)이라는 인간의 선천적

5) 안자가 든 덕목은 열 개지만 안자가 장유관계와 붕우관계를 보충한다면 덕목은 네 개가 된다고 볼수 있다.

인 근본심정이라고 하는 것이 이해되기 어려웠다. 비록 인간에게 근본심정이 있다고 하더라도 과연 그것이 천·의·별·서·신의 다섯 가지로 분류되느냐도 큰 문제일 수 있다.

맹자 자신이 천·의·별·서·신에 대하여 좀 더 밝히려는 성의를 보이지 않았다. 그것들이 인간의 어떤 근본심정임을 짐작하게 하면서도 그 표현들에 대해 맹자 자신이 그렇게 마음이 내키지 않은 듯 하다. 특히 “별”(別)·“서”(序)라는 표현은 인간의 근본심정을 나타내기 어려울 듯 하다. 그리고 역시 가장 어려운 문제는 인간의 근본심정을 꼭 천·의·별·서·신의 다섯 가지로 분류할 수 있느냐에 있다. 결과적으로 따지면 맹자는 이 다섯 가지 근본심정보다 오히려 네가지 근본심정 곧 “사단”(四端)에 본격적으로 힘을 기울였다고 보아야 한다. 따라서 맹자에 있어서는 오륜사상(五倫思想)이 사단사상(四端思想)으로 발전하여 인간의 본성은 착하다는 확신에 도달하였다고 보아야 한다. 이것은 또 오륜사상은 그만큼 아직 전통적인 사상에 사로잡혀 있는 단계의 윤리관이라고 할 수 있다.

Ⅲ. 인간의 마음속에 있는 도덕심정

사람에게는 다같이 남에게 차마 하지 못하는 마음이 있다고 말할 수 있다. 지금 이를테면 사람이 어떤 어린애가 막 우물에 빠지려고 하는 것을 본다면 모두 깜짝 놀라고 두려워하며 몹시 가엾게 여기는 마음을 감출 수 없기 때문이다. 이것은 어린애 부모와 사귀려고 하는 것도 아니고 이웃과 친구들로부터 칭찬을 받으려고 하는 것도 아니고 나쁜 소문을 꺼려서 그러는 것도 아니기 때문이다.

이것으로 미루어 생각해 보면 몹시 가엾게 여기는 마음이 없으면 사람이 아니다. 부끄러워하고 미워하는 마음이 없으면 사람이 아니다. 사양하는 마음이 없으면 사람이 아니다. 옳고 그름을 가리는 마음이 없으면 사람이 아니다.

몹시 가엾게 여기는 마음은 인(仁)의 실마리이고 부끄러워하고 미워하는 마음은 의(義)의 실마리이고 사양하는 마음은 예(禮)의 실마리이고 옳고 그름을 가리는 마음은 지(智)의 실마리이다. 사람에게 이 네가지 실마리(四端)가 있는 것은 마치 두 팔과 두 다리(四體)가 있는 것과 같다.⁶⁾

6) 『孟子』 公孫丑 上

(所以謂人皆有不忍之心者, 今人乍見孺人將入於井, 皆有怵惕惻隱之心. 非所以內交於孺子之父母也. 非所以要譽於鄉黨朋友也. 非惡其聲而然也.)

여기서 맹자는 인간에게 다같이 갖추어져 있는 근본심정을 밝히고 있다. 인간에게는 남의 어려움을 가엾게 여기는 마음, 옳지않은 것을 부끄러워하는 마음, 남에게 사랑하는 마음, 옳고 그름을 가리는 마음이 선천적으로 있다는 것이다. 가엾게 여기는 근본심정이 “인”의 실마리이고 부끄러워하는 근본심정이 “의”의 실마리이고 사랑하는 근본심정이 “예”의 실마리이고 옳고 그름을 가리는 근본심정이 “지”의 실마리이다. 이와같이 맹자는 인·의·예·지의 “네가지 덕”(四德)과 가엾어하는 마음, 부끄러워하는 마음, 사랑하는 마음, 시비하는 마음의 네가지 근본심정(四端)의 관계를 체계적으로 밝히는데 성공하였다. 맹자는 다시 네가지 덕과 네가지 근본심정의 관계를 다음과 같이 밝혔다.

무릇 네가지 실마리(사단)를 제 안에 지니고 있는 사람은 이것을 모두 넓히고 알차게 할 줄 안다. 마치 불이 비로소 타기 시작하고 샘이 비로소 솟기 시작하는 것과 같다. 참으로 이것을 알차게 넓힌다면 온 천하를 보전할 수 있고 참으로 이것을 알차게 넓히지 못한다면 부모를 섬기지도 못한다.7) (凡有四端於我者, 知皆擴而充之矣. 若火之始然, 泉之始達. 苟能充之, 足以保四海, 苟不充之, 不足以事父母.)

인간에게는 네가지 실마리 곧 “사단”이 선천적으로 있기 때문에 이것을 모두 넓히고 알차게 하여 제대로 실현할 수 있다는 것이다. 이렇게 사단이 제대로 실현되면 이것이 바로 인·의·예·지의 사덕이다. 이 사덕은 인간의 가장 이상적인 행위기준이며 가장 완전한 도덕이며 결국 최고의 선(善)이다. 그러므로 맹자는 사덕을 갖추기만 하면 “온 천하를 보전할 수 있다”고 강조한다. 이러한 네 가지 최고 도덕·최고 선의 네가지 실마리인 네가지 근본심정이 모든 인간에게 선천적으로 있다는 것이다. 이것이 바로 맹자의 성선설(性善說)이다. 다시말하면 최고선의 실마리인 착한 근본심정이 인간의 본성 속에 있다는 점에서 인간의 본성은 선하다는 것이다. 여기서 주의할 점은 인간의 본성이 사덕을 갖추었다는 것이 아니고 사단을 갖추었다

7) 위와 같은 책 같은 곳

는 것이다. 뒷날 송대의 주자(朱子, 1130~1200)는 사덕을 갖추고 있기 때문에 인간의 본성이 착하다고 해석하였다. 그러나 위에서 본 『맹자』의 원문에 따르면 가엾어하는, 부끄러워하는, 사양하는, 시비하는 마음 곧 네 근본심정이 인간에게 선천적으로 있는데 이것은 사덕의 네 실마리일 뿐이다. 이 사단이 확충(擴充)할 때에 비로소 사덕이 이루어지기 때문에 사덕이 인간의 본성 속에 이미 있다고 해석하기는 어렵다.

그러면 “오륜”과 “사단”의 관계는 어떠할까? 이것은 매우 어려운 문제이므로 여기서는 간단히 언급하는데 그친다. 우리는 “오륜”의 친·의·별·서·신을 다섯가지 근본심정이라고 해석하였다. 그리고 “사단”을 네가지 근본심정이라고 해석하였다. 이 다섯가지 근본심정과 네가지 근본심정의 관계가 지금 문제의 중심으로 된 셈이다. “오륜”에 있어서는 모든 인간관계를 부자·군신·부부·장유·붕우의 다섯가지로 정리하였다. 그런데 여기에는 종래 열가지도 넘는 행위기준(德目)들이 열거되어 왔다. 위에서 본 안자가 든 열가지 덕목이 그 좋은 실례다. 이렇게 체계없이 열거되어 온 종래의 덕목들을 정리하여 다섯 가지 인간관계에 맞추어 인간의 다섯 가지 근본심정으로 환원한 것이 곧 “오륜”의 다섯 근본심정이다. 이에 대하여 맹자 자신이 공자의 인(仁)을 이어받아 독자적으로 인·의·예·지(仁義禮智)의 네가지 덕목을 세우고 이것들을 인간의 근본심정으로 환원한 것이 “사단” 곧 네가지 근본심정이다. 따라서 “오륜”의 다섯 근본심정과 “사덕”의 네 근본심정은 대체로 같은 내용이라고 보아야 한다.

“오륜”의 친(親)은 서로 친하고 사랑할 수 있는 인간의 근본심정인데 특히 어려울 때 바짝 가까이하고 제 몸 같이 보살필 수 있는 심정일 것이다. 이것은 “사덕”의 가엾어하는 마음(惻隱之心)과 서로 통한다. “오륜”의 의(義)는 옳은 일을 할 수 있는 근본심정인데 “사덕”의 부끄러워하는 마음(羞惡之心)과 서로 통한다. 여기서 부끄러워한다는 것은 옳지 못하고 나쁜 것을 부끄러워한다는 뜻이기 때문이다. “오륜”의 별·서·신(別序信)은 서로 본분이 다른 것을 이해할 수 있는 심정·서열을 존중하는 심정·친구 사이에 믿을 수 있는 심정을 말하는데 이들은 “사덕”의 사양하는 마음(辭讓之心)과 서로 통한다고 볼 수 있다. 그리고 “오륜”의 다섯 근본심정에는 다같이 “옳고 그

름을 가리는 마음”(是非之心)이 전제되어 있다고 볼 수 있다. 이와 같이 “오륜”의 다섯 근본심정과 “사덕”의 네 근본심정은 내용상으로 대체로 같은 것이다. 그러나 “사덕”과 그 네 근본심정 곧 “사단”이 더 독창적이고 더 체계적이라고 보지 않을 수 없다. 그러나 뒷날 사회질서에 적용한다는 면에서 특히 정치적인 활용이라는 면에서는 “오륜”이 너무나 널리 알려져 왔다. 그렇지만 인간의 참된 도덕적인 반성이라는 측면에서는 역시 인·의·예·지의 “사덕”과 그 네가지 근본심정인 “사단”이야말로 중국사상사에 길이 빛나는 맹자의 업적이다.

그러나 맹자는 더 나아가 “사덕”을 인·의(仁義)의 “이덕”(二德)으로 환원하고 이를 두가지 근본심정으로 환원하였다.

인(仁)의 알맹이는 아버이를 섬기는 것이고 의(義)의 알맹이는 형에 따르는 것이다. 지(智)의 알맹이는 이 두 덕을 알고 여기서 벗어나지 않는 것이다. 예(禮)의 알맹이는 이 두 덕을 절도있게 다듬는 것이다.⁸⁾(仁之實, 事親是也. 義之實, 從兄是也. 智之實, 知斯二者弗去是也. 禮之實, 節文斯二者是也.)

인(仁)의 근본심정은 그 내용 쪽으로 보면 아버이를 섬기는 심정이라는 것이다. 앞에서 말한 “가엾어하는 마음”이 현실적으로 순수하게 나타나는 것이 곧 아버이를 섬기는 마음이라고 보는 셈이다. 마찬가지로 “부끄러워하는 마음”이 현실적으로 순수하게 나타나는 좋은 보기가 “형에게 따르는 것”이라고 보는 셈이다. 이렇게 보면 여기에서도 인(仁)과 의(義)의 이덕(二德)과 그 두 근본심정을 강조하고 있다. 그런데 예(禮)와 지(智)의 두 덕에 대해서는 좀 보는 각도가 다르다. 이를테면 이 두 덕은 어디까지나 인·의 두 덕을 절도있게 다듬고 잘 알아차리는 구실을 한다고 본다. 이것은 맹자가 결국 사덕과 사단을 다시 인·의 두 덕과 그 두 근본심정으로 환원하였다는 것을 뜻한다. 사실상 『맹자』에는 인·의만을 언급하고 인·의만을 강조한 대목이 적지 않다.

사람이 배우지 않고 할 수 있는 능력이 양능(良能)이다. 사람이 애써 생

8) 위와 같은 책, 離婁 上

각하지 않고 알 수 있는 능력이 양지(良知)이다. 두세 살의 어린애도 그 아버지를 사랑하는 것을 알지 못하는 자가 없다. 자라나면 그 형을 공경하는 것을 알기 마련이다. 아버지를 친애하는 것이 인(仁)이고 어른을 공경하는 것이 의(義)이다. 무엇보다 이것(親親·敬長)을 천하에 널리 미치게 하는 일이 중요하다.⁹⁾(人之所不學而能者, 其良能也. 所不慮而知者, 其良知也. 孩提之童, 無所不知愛其親者, 及其長也, 無不知敬其兄也. 親親仁也. 敬長義也. 無他, 達之天下也.)

여기서도 인·의의 두 덕의 뿌리(실마리)인 두 근본심정을 무엇보다 강조한다. 아버지를 친애하는, 어른을 공경하는 근본심정이 인간에게 선천적으로 있다는 것이다. “아버지를 친애하는 것”(親親)이 인의 근본심정이고 “어른을 공경하는 것”(敬長)이 의(義)의 근본심정이라고 한다. 여기서는 인간이 선천적인 능력으로서 “양능”과 “양지”를 말하고 있다. 그런데 “아버지를 친애하는 것”과 “어른을 공경하는 것” 곧 인·의(仁義)의 근본심정이 바로 “양능”이기도 하고 “양지”이기도 하다는 것이다. 여기서 말하는 “아버지를 친애하는 것”이란 저 “가엾어하는 마음”(惻隱之心)이 아버지에게 적용된 것이다. 맹자에서는 “가엾어하는 마음”은 널리 통하는 개념(類概念)이고 “아버지를 친애하는 마음”은 그 밑에 있는 특수한 것을 나타내는 개념(種概念)이다. 말하자면 아버지를 친애하는 것, 우물에 빠지는 어린애를 안타깝게 여기는 것, 굶주리고 병들 사람을 딱하게 여기는 것 같은 것들은 “가엾어하는 마음”속에 다같이 포함된다. 마찬가지로 “어른을 공경하는 것”도 “부끄러워하는 마음” 속에 포함되어 있다. 이렇게 본다면 맹자는 여기서 인·의의 두 덕의 근본심정인 “가엾어하는 마음”과 “부끄러워하는 마음”이 바로 “양능”이기도 하고 “양지”이기도 하다는 것을 밝힌 셈이다. 이 두가지 근본심정이 알차게 실현된 것(擴充)이 바로 인간의 이상적인 도덕인 인(仁)과 의(義)라는 것이 은근히 전제되어 있다.

이와 같이 맹자는 인간에게 양능(良能)과 양지(良知)가 있다고 한다. 그런데 여기서 말하는 “양능”은 앞뒤의 문맥으로 미루어 「착한 행위」(善)를 할 수 있는 선천적인 능력이다. 마찬가지로 여기서 말하는 “양지”도 착한 것·나쁜 것(善惡)을 알아내는 선천적인 능력이다. 다시 말하면 인간에게는 도덕

9) 위와 같은 책, 盡心上

적으로 실천할 수 있는 선천적인 능력(良能)과 도덕적으로 판단할 수 있는 선천적인 능력이 있다는 것이다. 이러한 두 가지 선천적인 능력이 바로 「인과 의」(仁義)의 두 가지 근본심정인 “가엾어하는 마음”(惻隱之心)과 “부끄러워하는 마음”(羞惡之心)이라는 것이다. 그런데 맹자는 “가엾어하는 마음”이 현실적으로 가장 자연스럽게 나타나는 것이 “아버이를 친애하는 것”(親親)이고 “부끄러워하는 마음”이 현실적으로 가장 자연스럽게 나타나는 것이 “어른을 공경하는 것”(敬長)이라고 새삼스럽게 밝히려 애썼다. 그 무렵에 도덕을 이해하는 일반적인 경향을 반영하였다고 볼 수 있다. 어쨌든 맹자 자신은 모든 인간에게 “가엾어하는 마음”과 “부끄러워하는 마음”이 선천적으로 있다고 굳게 믿었다.

여기서 맹자는 “인”(仁)을 양능(良能)이며 양지(良知)라고 한다. “의”(義)도 양능이며 양지이기도 하다. 물론 여기서 말하는 “인”은 「인의 마음」(仁之心)이고 “의”는 「의의 마음」(義之心)이다. 앞뒤의 문맥으로 그렇게 이해할 수밖에 없다. 그런데 여기서 주목되는 것은 인의 마음도 의의 마음도 「양능이며 양지」라는 점에서는 똑같다는 점이다. 이러한 점에서 「인의 마음」과 「의의 마음」(義之心)은 다시 하나로 환원될 수 있지 않을까?

사람들이 나무가 없어 민둥민둥한 산을 보고 저 산은 처음부터 나무가 자랄 수 없다고 한다. 그러나 이것이 어찌 그 산의 보성이라. 인간에게 있는 것도 이와 마찬가지로 어찌 인의의 마음(仁義之心)이 없으리오. 다만 그 양심(良心)을 잃어버리게 되는 까닭은 역시 도끼로 나무를 베어버리는 것과 같을 것이다. 날마다 양심을 (나무를 베어 버리듯이) 베어 버린다면 아름다운 양심이 있다고 할 수 있을까?10)(人見其濯濯也, 以爲未嘗有材焉. 此豈山之性也哉. 雖存乎人者, 豈無仁義之心哉. 其所以放其良心者, 亦猶斧斤之於木也. 且且而伐之, 可以爲美乎.)

여기서는 “인의의 마음”(仁義之心)이라는 두 가지 마음을 다시 하나로 묶어 “양심”(良心)이라고 부른다는 점이 특히 주목된다. 위에서 본 바와 같이 맹자는 “양능”(良能)·“양지”(良知)라는 말을 썼고 여기서는 양심이라는 말을 쓰고 있다. 여기서 “양”(良)은 사람이 ‘나면서 타고났다’는 뜻 곧 선천적(先天的)이라는 뜻이다. 타고난 능력이 “양능”이고 타고난 앎이 “양지”라면 “양

10) 위와 같은 책, 告子 上

심”은 바로 사람이 나면서 타고난 착한 마음일 수밖에 없다. 이렇게 사람이 나면서 타고난 능력·앎·마음이 있고 그것이 참된 도덕을 위한 능력·앎·마음이라고 보는 것이 바로 맹자의 “인간의 본성은 본래 착하다”는 주장(性善說)이다. 이렇게 맹자는 “인간의 마음”을 “양심”이라고 함으로써 인간이 타고난 도덕의 심정들을 마지막으로 “양심”이라는 하나의 근본적인 심정으로 통일하게 된 셈이다. 이를테면 복잡한 인간관계에 있어서의 여러 행위기준 곧 여러 도덕기준을 “양심”이라는 모든 사람이 타고난 하나의 근본 심정으로 환원하였다. 이런 점에서 중국에서는 맹자가 처음으로 도덕의 사상체계를 세웠다고 볼 수 있다.

맹자의 도덕체계를 다시 간추려 본다. 그는 그 무렵의 모든 인간관계를 부자·군신·부부·장유(長幼)·붕우(朋友)의 다섯가지로 요약하여 분류하고, 여기에 대응하는 행위기준으로서 친(親)·의(義)·별(別)·서(序)·신(信)의 다섯가지 덕목(德目)을 내세웠다. 이것이 이른바 맹자의 오륜(五倫)이다. 오륜은 다섯 가지 인간관계도 뜻하고 다섯 가지 행위기준(道德)도 뜻하지만 역시 행위기준 곧 도덕 쪽이 더 중요하다. 맹자의 다섯 가지 도덕(五德)은 맹자 자신의 독자적인 분류이기 때문에 내용상으로 다소 낯설고 이해하기 어려운 편이다. 그는 이러한 오덕(五德)을 다시 인·의·예·지의 네 가지 마음 곧 사단(四端)으로 환원하였다. 여기에 맹자의 독자적인 도덕사상이 잘 나타났다. 맹자는 다시 이 사단(四德의 마음)을 “인·의의 마음”(二德의 마음)으로 환원하고 마지막으로 이것을 양심이라는 오직 하나의 근본심정으로 환원해 도덕체계를 마쳤다.

IV. 칸트에 있어서의 「양심의 명령」

맹자의 이러한 도덕사상이 인류의 역사에 있어서 어떠한 위치를 차지하는 것일까? 여기서는 서양의 근대 철학자 칸트(I. Kant, 1724~1804)의 도덕철학과 간단히 비교하는데 그치기로 한다.

우리가 양심(das Gewissen)이라고 부르는 우리 안에 있는 저 놀라운 능력이 내리는 판결도 이 사실과 완전히 맞아 떨어진다. 어떤 사람이 제 기억에 떠오르는 자기의 도덕법칙을 어긴 행위에 대하여 혹은 일부러 한 것이 아닌 그저 과실이라고 자신에게 애써서 일러바치려고 할 수 있고, 혹은 사람들이 다같이 피할 수는 없는 한자 부주의일 뿐이라고 일러바치려고 할 수 있고, 혹은 그러므로 그가 어찌할 수 없는 거센 흐름에 휩쓸려 저지른 짓이라고 애써 일러바치려고 할 수 있다. 그래서 자기는 이 도덕법칙을 어긴 것에 대해 죄가 없다고 변명하려고 애쓸 수 있다. 그러나 그는 다음과 같은 것을 알게 된다. 곧 그가 그 부정을 저지를 무렵에 제정신이었던다는 것만을, 곧 자기 자유를 행사할 수 있었다는 것만을 알아차린다면 그를 유리하게 감싸 주는 변호인도 그의 안에 있는 원고(原告, 곧 양심)를 아무래도 말없이 따르게 할 수는 없을 것이라는 점을 알게 된다.

그러한데도 그는 또 자기의 잘못을 자기에게 다음과 같이 변명한다. 곧 그 잘못은 바로 자기 자신에 대한 주의를 차츰 게으른 탓으로 말미암은 나쁜 습관에서 비롯하여 마침내 그는 그 잘못을 이 습관의 자연적인 결과라고 볼 수 있을 정도로 된 탓이라고 그는 자기에게 변명한다. 그러나 이러한 변명은 그가 자기 자신에게 하는 자책과 비난으로부터 그를 지켜 줄 수는 없다. 실제로 이 자책과 비난으로 말미암아 오래 전에 저지른 행위에 대하여 그것을 회상할 때마다 깊이 뉘우치게 된다.¹¹⁾

칸트는 여기서 “우리 안에 있는 놀라운 능력”을 “양심”이라고 부른다. 여기서 우리 안에 있다는 것은 우리 인간이 나면서부터 타고났다는 것을 뜻한다. 이런 점에서 우선 맹자의 양심과 서로 통한다. 칸트는 또 양심을 도덕법칙을 어긴 어떤 사람의 마음 속에 있는 원고(原告)라고 한다. 이 원고(양심)가 그 사람이 저지른 잘못을 바로 그 사람 마음 속에서 사정없이 고발한다. 그런데 그 사람안에 그 사람의 잘못을 유리하게 감싸주는 변호인도 있다. 그렇다면 그 변호인이 그 사람의 잘못을 어디까지 변호할 수 있을까? 다시 말하면 그 변호인이 그 사람 마음속에 있는 원고(양심)를 어디까지 설득할 수 있을까? 칸트에 의하면 그 사람이 그 잘못을 저지를 당시에 “제정신이었던다는 것만을, 곧 자기 자유를 행사할 수 있었다는 것만을 알아차린다”고 하면 그 변호인도 그만 더는 그 원고(양심)를 설득할 수 없게 된다. 이렇게 우리 인간은 제정신인데도 따라서 자유스러운데도 잘못을 저질렀다면 두고두고 제 양심의 가책을 받게 된다는 것이다. 이 가책은 우리 인간 안에 있는

11) 칸트, 『實踐理性批判』, 최재희 역, 박영사, 1997, 109쪽 (필자가 원서에 따라 다소 고쳐 옮겼다.)

자기(양심)가 잘못을 저지른 자기를 꾸짖는 것이므로 ‘제가 저를 스스로 꾸짖는 것’ 곧 “자책”이다. 이 자책 때문에 지난날의 잘못에 대한 “뉘우침”을 피할 수 없다.

V. 도덕에 대한 맹자와 칸트의 일치

맹자와 칸트 사이에는 역사적인 문화단계가 무척다르고 문화전통도 무척 다르기에 설불리 서로 비교할 수는 없다. 그러나 여기서는 굳이 문화단계와 문화전통을 넘어서서 인류의 공통적인 도덕경지를 생각하여 보려고 한다. 다시 말하면 “도덕을 통한 참된 경지”(道通眞境)를 인류의 공통적인 도덕사상 속에서 찾아보려고 한다. 그러므로 우선 맹자와 칸트의 공통적인 도덕경지를 찾아내려고 한다. 우리는 안에서 이미 맹자와 칸트의 양심(良心)은 우리 인간이 나면서 타고난 것이라는 점에서 서로 통한다는 점을 보았다. 이렇게 양심은 모든 인간이 타고난 따라서 모든 인간에게 공통하는 도덕적인 능력이다. 칸트는 이것을 우리 인간 속에 있는 “원고”(der Klaeger)라고 나타냈다. 이렇게 양심을 사람 속에서 그 사람의 잘못을 고발하는 능력이라고 보는 것이다. 그렇다면 사람 안에서 그 원고(良心)에 의하여 고발되는 피고는 누구일까? 그것은 물론 도덕적인 잘못을 저지르는 쪽일 것이다. 이렇게 도덕적인 삶에 있어서는 인간이란 도덕적인 잘못을 저지르는 쪽과 그 잘못을 나무라는 쪽으로 갈려져 있다. 칸트는 이와 같은 인간의 이중구조(二重構造)를 도덕적인 삶이 성립할 수 있는 절대적인 조건이라고 본다. 인간의 삶에 있어서 도덕적인 삶이 현실적인 사실이라면 우리 인간의 이중적인 구조도 또한 엄연한 사실이라고 칸트는 굳게 믿는다.

그러므로 내가 오성세계(die Verstandeswelt)의 시민일 뿐이라면 내 모든 행위가 순수한 의지의 자율의 원리에 아주 일치할 것이다. 내가 그저 감각세계(die Sinnenwelt)의 한 덩어리일 뿐이라면 내 모든 행위가 그 욕망과 애착의 자연법칙 곧 자연의 타율에 모두 일치한다고 여겨질 수밖에 없을 것이다. (앞의 내 행위는 도덕성의 최고원리에 따를 것이고 뒤의 내 행위는 행복의 최고원리에 따를 것이다.)¹²⁾

여기서 말하는 오성세계(悟性世界)는 감각세계(感覺世界)와 구별되는 참된 도덕의 세계일 것이다. 우리 인간의 지식으로는 증명할 수는 없지만 인간은 본래 “오성세계의 시민”(構成員, *das Glied*)일 수밖에 없다고 칸트는 굳게 믿는다. 그러나 인간은 한갓 오성세계의 시민일 뿐만 아니고 동시에 “감각세계의 한 덩어리”(ein Stück)이기도 하다. 인간이 감각세계에 속하는 부분은 주로 신체적인 부분이라는 점을 강조하여 “한 덩어리”(한 조각)라고 표현하였다. 그러나 여기서는 신체적인 인간들의 세계를 따로 생각하여 “감각세계”의 중심으로 삼을 수도 있다. 이러하여 우리 인간은 “감각세계의 한 시민”이라는 표현을 쓰기로 한다. 그런데 인간은 역시 한갓 감각세계의 한 시민일 뿐만 아니라 동시에 “오성세계의 시민”이기도 하다. 이것이 바로 인간을 다른 온갖 사물과 구별하는 결정적인 특성 곧 인간의 「이중구조」일 것이다. 그런데 바로 이 이중구조 때문에 우리 인간은 정말 헛갈리기 쉽고 따라서 정말 정신을 바짝 차리지 않으면 안 된다. 우리는 동시에 감각세계의 한 시민이기 때문에 우리 모든 행위가 참된 도덕원리에 완전히 일치할 수 없다. 마찬가지로 우리는 동시에 오성세계의 시민이기 때문에 우리 모든 행위가 그저 자연법칙에 따라 제 욕망을 채우려는 방향으로만 흐를 수는 없다.

인간은 본체세계(오성세계)의 시민으로서是完全히 자유롭다. 그런데 같은 인간이 감각세계의 한 시민으로서는 그저 욕망의 덩어리일 뿐이다. 곧 “자연필연성”(die Nature not wendigkeit)일 뿐이다. 이 이중성(二重性)은 곧 자유와 자연필연성은 함께 있을 수 없는 모순의 관계인 듯이 보인다. 그러나 사실은 인간이란 본래 자유인 동시에 자연필연성이라는 이중적인 성격을 갖춘 독자적인 존재일 뿐이다. 그러나 인간은 자유이면서 자연필연성이라는 곧 착하면서 욕심쟁이라는 “이 겉보기모순(*der Scheinwiderspruch*)은 적어도 우리가 확신할 수 있을 방식으로 근절되어야 한다.”¹³⁾ 인간의 의지가 자유스러우면서 자연의 움직임처럼 필연적이라는 모순을 정말 모순이라고 믿으면 참된 도덕을 이해할 수 없다. 인간은 모두 성인·군자와 같다고 주장하거나 인간은 모두 짐승과 같다고 주장할 수밖에 없기 때문이다. 그러므로 이 겉

12) 위와 같은 책, 244~245쪽. (필자가 원서에 따라 자유롭게 고쳐 옮겼다.)

13) 위와 같은 책, 247쪽

보기모순을 근본적으로 해결해야 하는데 그 방법이 문제다. 우리 모두가 다 같이 받아들일 수 있도록 해결하여야 하기 때문이다. 칸트는 이 모순을 다음과 같이 매우 독자적으로 해결하였다.

이리하여 그 사람은 이어 이들 둘(자유와 자연필연성)은 동시에 나타날 수 있고 더 나아가 동시에 나타나야만 한다는 것을 곧 깨닫게 된다. 현상속에 있는(감각계에 속해 있는) 사물이 어떤 종류의 법칙들에 지배되어 있고, 바로 그 사물이 사물 자체 혹은 존재 자체로서는 그 법칙들로부터 독립하여 있다는 것은 조금도 모순되지 않기 때문이다.¹⁴⁾

인간에 있어서는 의지의 자유와 의지의 필연성은 동시에 나타날 수 있을 뿐만 아니라 더 나아가 그 자유와 필연성(구속)은 동시에 나타나야만 한다. 우리 인간의 의지는 구속을 무릅쓰고 자유를 행사하기에 곧 어려운 사정을 무릅쓰고 착한 일을 하기에 참된 도덕적인 가치를 지닐 수 있기 때문이다. 인간은 본래 현상 속에 있는 사물이므로 감각세계의 한 시민이다. 이러한 사물로서의 인간 곧 감각세계의 한 시민은 어떤 종류의 법칙들(자연법칙들)의 지배를 받기 마련이다. 그러나 이 사물로서의 동일한 인간이 사물 자체로서는 곧 오성세계의 시민으로서 자연법칙들의 지배를 넘어서있다. 이렇게 인간은 본래 사물로서의 자기 곧 「감각적인 자기」인 동시에 사물 자체로서의 자기 곧 “본래적인 자기”이기도 하다. 우리 인간 속에 있는 본래적인 자기가 양심으로서 감각적인 자기에게 도덕적인 명령을 내리게 된다. 그리고 「감각적인 자기」는 양심이 바로 다름아닌 참된 자기 자신이기에 그 명령을 “마땅히 해야 하는 것”(Sollen)으로 받아들여지게 된다. 그러나 「감각적인 자기」는 본래적인 자기와는 다른 어디까지나 본래적인 자기의 한갓 “현상”일 뿐이기에 갖가지 욕망과 애착에 따르기 쉽다. 따라서 감성적인 자기가 양심의 명령에 따르면 자신의 도덕적인 만족과 남의 존경을 얻게 되고, 욕망에 따르면 감각적인 쾌락을 얻을 수는 있지만 도덕적인 뉘우침을 벗어날 수 없게 된다.

이와 같이 인간은 본래 감각적인 자기(감각세계의 한 시민)와 본래적인 자기(오성세계의 시민)의 “절대적인 통일”(absolute Einheit)이라고 한다. 우리

14) 위와 같은 책, 248쪽 (필자가 원서에 따라 자유롭게 고쳐 옮겼다.)

는 이것을 편의상 「인간의 이중구조」라고 부른다. 인간의 이러한 이중구조를 전제한다는 점에서도 맹자와 칸트는 서로 통한다. 맹자는 우리 모두가 다 같은 인간이지만 그 “대체”(大體, 양심)에 따르면 “큰 사람”이 되고 “소체”(小體, 욕구)에 따르면 “작은 사람”(小人)이 된다고 한다. 이렇게 되는 까닭을 맹자는 다음과 같이 밝힌다.

귀와 눈의 작용은 생각하지 않으므로 물건에 가리워진다. 물건(소리·빛깔 따위)이 물건(귀·눈)과 관계하면 이것(귀·눈)을 유인할 뿐이다. 마음의 작용은 생각하는 것이므로 생각하면 얻게 되고 생각하지 않으면 얻지 못한다. 이들은 하늘이 우리에게 준 것이므로 먼저 그 큰 것(양심)을 확립한다면 작은 것(욕구들)은 빼앗지 못한다. 이것이 큰 사람이 되는 까닭이다.¹⁵⁾ (耳目之官, 不思而蔽於物, 物交物, 則引之而已矣. 心之官則思. 思則得之, 不思則不得也. 此天之所與我者, 先立乎其大者, 則其小者不能奪也. 此爲大人而已矣.)

맹자는 인간을 두 부분으로 나누고 그 도덕적인 중요성에 따라 그 한쪽을 “대체”(大體, 큰 것)라 하고 다른 쪽을 “소체”(小體, 작은 것)라고 하였다. “대체”를 주자(朱子)는 마음(心)이라고 풀이하었는데 이것은 도덕적인 측면에서 보는 마음이므로 결국 양심이다. “소체”를 조기(趙岐, 『맹자』에 대한 최초의 주석을 남긴 후한시대 사람)는 “정욕”(情欲)이라고 풀이하었다. 주자는 “소체”를 “귀·눈 따위”(耳目之類)라고 풀이하어 이해하기 어려우나 문장의 해석 속에서는 “귀·눈의 욕정”(耳目之欲)이라는 말을 쓰고 있다. 이것은 주자가 조기의 “정욕”을 귀·눈 따위의 욕정이라고 해석한다는 것을 뜻한다. 따라서 좀 더 넓게 모든 감각기관의 욕구가 곧 “소체”라고 볼 수 있다. 이렇게 본다면 맹자는 인간을 양심과 감각적인 욕구의 이중성(二重性)이라고 보는 셈이다. 이 감각적인 욕구를 「감각적인 자기」라 하고 양심을 「본래적인 자기」라 할 수 있다. 그 두가지 자기 가운데서 감각적인 자기는 생각하는 작용이 없어서 물건들에 의해 유인된다. 곧 자연법칙들의 지배를 받는다. 이에 대해 본래적인 자기(양심)는 생각하는 작용이 있어서 생각하면 참된 도덕의경지에 이르고 생각하지 않으면 그 경지에 이르지 못한다는 것이다. 여기서 “생각한다.”(思)는 것은 앞뒤의 문맥으로 미루어 도덕적으로 생각

15) 『孟子』, 告子上

한다는 뜻일 것이다. 이렇게 맹자는 양심이 도덕적인 판단능력을 갖추었다고 본다.

그러면 양심(大體)과 욕구(小體) 사이의 관계는 어떠할까? 맹자는 무엇보다 먼저 이 둘은 “하늘이 우리에게 준 것”(天之所與我者)이라고 힘주어 말한다. 이 둘은 인간을 비로소 인간일 수 있게 하는 결정적인 계기이기에 어느 한쪽도 없으면 안된다. 인간이란 그저 양심의 덩어리일 수도 없고 그저 욕구의 덩어리일 수도 없다. 다만 이 둘의 바람직한 관계가 문제일 뿐이다. 맹자는 “먼저 그 큰 것(양심)을 확립한다면 작은 것(욕구들)은 빼앗지 못한다.”(先立乎其大者, 則其小者不能奪也)고 밝혀 말한다. 첫째로 양심이 양심으로서 튼튼히 버티고 서야한다. 양심은 버티고 서야만 한다. 그것만이 정말 착한 것이기 때문이다. 양심은 튼튼히 서야만 한다. 그것은 홀로 설 수 있기 때문이다. 이렇게 홀로 설 수 있는 것을 칸트는 “의지”(意志, der Wille)라고 한다. 인간의 의지는 스스로 설 수 있기에 “자유”가 근본특성이다. 맹자가 무엇보다 먼저 양심(大者)이 튼튼히 버티고 서야 한다고 말할 때 그 양심이 “착한 의지”(ein guter Wille)라는 것이 은근히 전제되어 있다. 이 착한 의지는 홀로 설 수 있다는 점에서 “자유”라는 근본특성을 갖추고 있다. 둘째로 (감각적인) 욕구(小者)는 양심의 영역을 빼앗으면 안 된다. 욕구는 본래 생각하는 작용이 없으므로 다시 말하면 도덕적인 판단능력이 없으므로 자연의 인과법칙에 따를 뿐이다. 욕구는 그저 욕망의 대상에 끌려갈 뿐이다. 그러므로 도덕적인 삶을 위해서는 도덕적인 판단을 할 수 있는 양심의 명령에 욕구는 조건없이 따라야만 한다. 본래 양심과 욕구는 저마다의 고유한 영역이 있지만 도덕적인 삶을 위해서는 욕구가 양심의 명령에 절대적으로 따라야 한다. 이것이 곧 욕구가 양심의 영역을 빼앗지 않는 경지다. 현실적으로 욕구가 양심의 명령에 따르지 않는 경우가 더 현실적일지도 모른다. 이럴 경우에도 인간으로서는 양심에 마땅히 따라야 한다는 것을 깨닫게 된다. 사람은 지난날의 잘못을 두고두고 뉘우칠 수 있기 때문이다.

양심이 튼튼히 버티고 서서 욕구가 양심의 영역을 빼앗지 못하게 될 때 “큰 사람”(大人)이 된다고 한다. 이에 대해 욕구가 양심에 따르지 않을 때 “작은 사람”(小人)이 된다. 여기에 몇 가지 문제가 있다. “큰 사람”은 욕구가

없는 순수한 양심의 덩어리고 “작은 사람”은 양심이 없는 순수한 욕구의 덩어리라고 생각하기 쉽기 때문이다. 우리 동양의 전통사상에서는 성인·군자(聖人君子)가 신처럼 신봉되어 왔는데 이 성인·군자가 여기서 말하는 “큰 사람”이라고 생각할 수 있다. 그런데 통속적으로 일컬어지는 성인군자에게는 욕구(욕정)는 있을 수 없다고 생각하기 쉽다. 그러나 맹자는 분명히 “이들은 하늘이 우리에게 준 것”이라고 밝혔다. 그렇다면 양심은 물론이고 욕구도 나면서부터 죽을 때까지 다 같이 우리 자신이다. 전체적인 우리 자신 속에 양심으로서의 우리 자신과 욕구로서의 우리 자신이 통일되어 있다. 우리 자신 속에 어떻게 두 가지 우리 자신이 동시에 있을 수 있을까? 그것은 두가지 우리 자신이 서로 영역(세계)을 달리하기 때문이다. 마치 실체와 그림자가 동시에 있는 것과 같다. 양심은 본래적인 우리 자신이고 욕구는 본래적인 것의 현상(일종의 그림자)일 뿐이다. 그러므로 다 같은 우리 자신이지만 양심의 명령에 욕구는 마땅히 따라야만 한다. 따라서 큰 사람(大人)과 작은 사람(小人)도 다같이 인간이지만 양심이 얼마나 튼튼히 버티고 서있느냐에 따라 구별될 뿐이다. 맹자는 도덕적인 삶에 대한 인간의 태도에 대해 다음과 같이 말하였다.

인(仁)은 사람의 마음이고 의(義)는 사람의 길이다. 그 길을 버리고 따르지 않으며 그 마음을 내버리고 찾을 줄을 모르니 슬프기만 하다. 사람들은 닭과 개가 달아나면 찾을 줄을 알지만 마음을 잃어버리고 찾을 줄 모른다. 학문의 길은 다른 것이 없고 버린 마음을 찾을 따름이다.¹⁶⁾ (仁人心也, 義人路也, 舍其路而不由, 放其心而不知求. 哀哉. 人有雞犬放, 則知求之. 有放心而不知求, 學問之道無他, 求其放心而已矣.)

여기서 말하는 인·의(仁義)는 말하자면 인의의 마음(仁義之心)일 것이다. “인의의 마음”은 바로 양심이다. 맹자에 있어서는 이렇게 양심은 무엇보다 먼저 인의의 마음으로 나타나고 좀 더 나아가서는 인·의·예·지(仁義禮智)의 마음 곧 사단(四端)으로 타나난다. 이러한 양심이야말로 인간의 본디 마음이고 참된 길이다. 그런데 사람들은 이러한 “마음을 내버리고도 찾을 줄 모른다”(有放心而不知求)는 것이다. 그것은 양심이 바로 우리 자신이기는

하지만 어디까지나 “본래적인 자기”(das eigentliche Selbst)이기 때문이다. 이 본래적인 자기는 우리의 현실적인 세계인 “감각세계”를 넘어선 “오성세계”에 속해 있다. 그래서 본래적인 자기로서의 양심은 우리의 인식능력으로는 알 수 없다. 현미경이나 망원경을 동원하여도 자연과학적인 지성만으로는 양심의 실재를 알아낼 수 없다. 그러나 이러한 양심도 뜻밖으로 우리 모두의 상식으로도 쉽게 알아차릴 수 있다. 제대로 배우지 못한 사람도 도덕적인 삶에 있어서는 옳고 그름을 잘 알아차릴 수 있게 때문이다. 살아가기 어렵다고 함부로 제 목숨을 끊어서는 안된다는 것을 누구나 알며 지킬 수 없는 약속을 하면 안 된다는 것을 누구나 알기 마련이다. 이것은 본래적인 자기(양심)의 귀뜸이기에 누구나 알아차린다. 이렇게 알아차리는 것이 인간이고 인간이라면 이렇게 알아차린다는 사실이 바로 우리 안에 양심이 있다는 것을 잘 말해 준다. 그러나 아무리 두리번거리도 감각적인 자기(욕구)에게는 보이지 않는다는 점에서 양심은 이 세계 아닌 오성세계만 있는 본래적인 자기임을 잘 말해준다.

우리의 감각적인 세계에서는 보이지 않는 양심이기에 우리의 욕구는 물건에 가리워 슬쩍 양심을 속이려고 한다. 그러나 양심은 욕구와는 차원이 다르기에 알고 보면 속일 수 없다. 오히려 욕구가 마침내 바로 그 본래적인 자기인 양심에 마땅히 따라야만 한다는 것을 알아차리게 된다. 이것이 인간이 인간으로서 남을 수밖에 없는 운명이다. 요것쯤이야 하고 남의 물건을 슬쩍 집어 왔지만 언제나 마음의 가책을 받을 수 있다. “사람들은 닭과 개가 달아나면 찾을 줄 안다.” 닭같은 것은 감각세계에 있는 욕구의 대상이기 때문이다. 그런데 “사람들은 마음을 잃어버리고 찾을 줄 모른다.” 마음 곧 양심을 잃어버린다는 것은 닭을 잃어버리는 것과는 아주 다르다. 인간이 양심을 잃어버린다는 것은 감각적인 자기(욕구)가 제 본래적인 자기를 잃어버린다는 말이다. 한갓 현산으로서의 감각적인 자기(그림자)가 본래적인 자기(실물)를 잃어버린다는 것이 과연 무엇을 뜻하는 것일까?

맹자는 “마음을 잃어버린다”(有放心)라고 표현했다. 여기서 “잃어버린다”(放)는 것은 「없어진다」는 것을 뜻하지 않는다. 인간의 양심은 본래적인 자기이기 때문에 인간속에서 없어질 수 없는 것이다. 그러므로 양심을 잃어버

린다는 것은 언제나 자기 속에 있는 양심을 깜박 놓쳐 버림으로써 그것을 본래적인 자기로 삼지 않는다는 것을 뜻한다. 제 참된 자기를 참된 자기로 삼지 않는 그릇된 삶이 바로 양심을 잃어버리는 것(放心)이다. 이런 그릇된 삶이 태어나는 까닭을 맹자는 다음과 같이 밝힌다. “귀와 눈의 작용이 생각하지 못하여 물건에 가리워진다.”(耳目之官, 不思而蔽於物) 이렇게 귀와 눈의 작용 곧 감각적인 자기(육구)가 생각하지 못하여 물건에 가리워져서 제 양심을 제 양심으로 삼지 못한다. 그러므로 “잃어버린 마음을 찾는 것”(求其放心)도 감각적인 자기(육구)쪽으로는 이루어 질 수 없다. 육구는 본래 생각하지 못하기 때문이다. 맹자에 따르면 “마음의 작용은 생각하는 것이다.”(心之官則思) 이렇게 마음(양심)만이 생각할 수 있기 때문에 곧 도덕판단을 내릴 수 있기 때문에 도덕적인 명령은 양심만이 내릴 수 있다. 양심이 추상같이 도덕적인 명령을 내릴 수 있을 때 육구도 여기에 마땅히 따를려고 한다. 이렇게 육구가 마땅히 따를려고 한다는 것은 육구가 양심을 “본래적인 자기”로서 알아차린다는 것을 뜻한다. 곧 감각적인 자기(육구)와 본래적인 자기(양심)가 하나로 통일되는 경지다. 이것이 바로 맹자가 말하는 “잃어버린 마음을 찾는 것”이다.

잃어버린 마음을 찾는 것이 인생의 궁극적인 목적일 것이다. 맹자가 그렇게 믿었고 칸트가 그렇게 판단하였다. 여기에는 인간의 이중구조가 전제되어 있다. 그 이름은 사람에 따라 다를 수 있지만 여기서는 감각적인 자기·본래적인 자기라는 이름을 쓰기로 했다. 우리 인간에 있어서는 이 두 자기가 돌이면서 하나고 하나이면서 둘이라는 동적인 이중구조를 이룬다. 이 두 자기의 관계에 대하여 맹자의 정신에 따라 그리고 칸트의 비판(批判, Kritik)에 따라 한 가지만 더 언급하기로 한다. 양심은 생각하기에 곧 도덕판단을 내리기에 명령을 내릴 수 있다. 이에 대하여 육구(감각적인 자기)는 생각하지 못하고 물건에 가리워질 수 있기에 역시 양심의 명령에 따를 수 있다. 여기서 양심이 명령할 수 있다는 점은 그런대로 이해할 수 있다. 그러나 사물에 가리워 있는 곧 자연법칙의 지배를 받는 육구가 양심에 따라야 한다는 점이 이해하기 어렵다. 이것은 특히 칸트의 뜻에 따르면 양심과 육구가 하나의 자기라는 전제 밑에서는 육구가 마땅히 양심에 따라야 할 것이다. 그

렇지 않다면 하나의 자기는 아예 실현될 수 없기 때문이다. 그런데 인간의 현실적인 도덕생활에서는 하나의 자기를 엄연히 전제하고 있다. 감각적인 세계쪽에서 아무리 핑계를 대더라도 저지른 잘못에 대해 그 사람의 양심에 책임을 지우려고 하는 것이 현실이다. 아니 잘못을 저지른 사람 자신도 자기 양심의 책임으로 받아들이기 마련이다. 여기서 주목되는 것은 이미 저지른 것에 대해서도 마땅히 양심이 책임져야 한다고 알아차린다는 점이다. 이것은 양심과 욕구는 언제나 하나라는 것을 잘 말해 준다. 물론 이것은 현실적으로는 하나가 아니지만 도덕적인 삶에 있어서는 마땅히 언제나 하나가 되어 우리의 양심은 우리의 욕구에 대한 도덕적인 책임을 모두 져야 한다는 것이다. 이것이 바로 인간의 현실과는 구별되는 의무(義務)다. 이 의무가 바로 도덕적인 삶의 뿌리다.

VI. 도덕을 통한 참된 경지

“도를 통한다”(道通)고 할 때의 “도”는 윤리적인 도(道德)와 종교적인 도(宗教)를 뜻한다. 여기서는 윤리적인 도 곧 도덕을 주로 다루기로 하여 맹자(孟子)와 칸트의 도덕적인 이상을 살펴보았다. 인간의 실천적인 삶에서의 도덕의 참된 뜻을 어느 정도 이해할 수 있게 되었다고 생각한다. 그러면 “도를 통한다”라고 할 때의 “통한다”(通)가 무엇을 뜻하는 것일까?

“통한다”는 것도 윤리적인 의미와 종교적인 의미로 나누어 볼 수밖에 없다. 역시 여기서는 윤리적인 의미를 주로 살펴본다. “통(通)의 뜻은 달(達)이다.”(通, 達也. 『說文解字』 卷二 下) 이와 같이 “통한다”는 것과 “달한다”는 것은 같은 뜻으로 쓰인다. 이 두 글자는 기본적으로는 ‘길이 통해 없다’, ‘길을 가서 거기에 다다른다’는 뜻인데 나아가서는 ‘두루 미친다’ ‘구석구석 스며드다’ ‘널리 뻗어 나간다’는 뜻으로 쓰인다. 다른 한편으로 ‘깨뚫는다’(洞)는 뜻으로 쓰여져 이쪽으로 더 나아가 ‘널리 잘 안다’ ‘환히 깨닫는다’ ‘깊이 사무친다’는 뜻으로 쓰인다. “통한다는 것(通)은 깨뚫는다는 것(洞)이다. 관통하지 않는 곳이 없다는 뜻이다.”¹⁷⁾ (『釋名』, 釋言語)

“통한다”(通)는 말의 이러한 뜻들을 생각하면서 “도덕을 통한다”(道通)는 말을 해석하여 보기로 한다. “도덕을 통한다”는 말은 그 의미상으로 두 갈래로 표현할 수 없다. 그 한쪽은 ‘도덕을 널리 퍼뜨린다’ 또는 ‘도덕을 깊이 꿰뚫게 한다.’는 표현이다. 다른 쪽은 ‘도덕이 널리 퍼진다’ 또는 ‘도덕이 깊이 꿰뚫는다’는 표현이다. 한쪽은 우리(인간)가 주인이고 다른쪽은 도덕이 주인이다. 이러한 차이는 있지만 그 뜻은 결국 같다고 볼 수 있다. 그러므로 “도통”(道通)을 ‘도를 통한다’고 옮길 수도 있고 ‘도가 통한다’고 옮길 수도 있다. 우리말로 자연스러운 표현을 쓰면 될 것이다. 그러므로 우리는 여기서 “도를 통한다”는 표현을 쓴다. 이 경우에 주의할 것은 이 표현의 뜻은 어디까지나 ‘도를(널리 그리고 깊이) 통하게 한다’는 뜻이라는 점이다. 다시 간추려 말하면 도덕을 최대한 실현한다’는 뜻이다. 이렇게 이해할 때 여기서 문제되는 것은 바른 도덕을 최대한 실현하려는 노력과 그 결과로 바랄 수 있는 “참된 경지”일 것이다. 그런데 이것이 곧 대순진리회(大巡眞理會)라는 독자적인 교단의 종지(宗旨)의 하나로 되어 있는 “도통진경”(道通眞境)의 한 내용이다. 도통진경의 내용은 「도덕을 통한(실현한) 참된 경지」와 「신앙을 통한(실현한) 참된 경지」로 나눌 수 있다.

그 문명은 물질에 치우쳐서 도리어 인류의 교만을 조장하고 마침내 천리를 흔들고 자연을 정복하려는데서 모든 죄악을 끊임없이 저질러 신도의 권위를 떨어뜨렸으므로 천도와 인사의 상도가 어겨지고 삼계가 혼란하여 도의 근원이 끊어지게 되니...18)

“천도”(天道)와 “인사의 상도”(人事의 常道)가 어겨지게 되어 온 세계가 어지럽게 되었다는 것이다. 이렇게 어지럽게 된 세계를 바로잡아 참된 이상적인 세계를 이룩하려는데 대순진리회의 궁극적인 목적이 있다. 그 이상적인 세계에 대한 밑그림의 일단은 다음과 같다.

후천에는 사람마다 불로불사하여 장생을 얻으며 궤함을 열면 옷과 밥이 나오며 만국이 화평하여 시기 질투가 전쟁이 끊어지리라.19)

17) 通, 洞也, 無所不貫通也

18) 『典經』 교운 1장 9절

19) 『典經』 예시 80절

이밖에도 이상적인 세계에 대한 밑그림이 혹은 소박하게 혹은 화려하게 그려져 있지만 역시 중요한 것은 어지러운 세계를 바로잡는 참된 노력일 것이다. 종교적인 참된 노력은 어지러운 현실세계에 대한 종교적인 진단으로부터 그 방안이 마련된다. “천도”(天道)와 “인사의 상도”(人道)가 어겨져서 그토록 지금까지의 온 세계(先天)가 어지럽게 되었다는 것이다. 그렇다면 무엇보다 “천도”와 “인도”(人道)를 바로잡아야 할 것이다. 천도를 바로 잡는 것은 결국 종교(신앙)의 몫이고 인도를 바로잡는 것은 도덕의 몫이다. 그런데 종교의 길은 도덕의 길을 포함하게 되고 도덕의 길은 종교를 전제하지 않을 수 없다. 천명(天命)을 믿는 종교의 경지에서 인간이 타고난 착한 본성 곧 양심 속으로 모든 도덕적인 심정을 환원시키는 것이 맹자의 도덕사상일 것이다. 맹자는 공자와 마찬가지로 주(周)나라 전성기(주대 초기)의 천명신앙(天命信仰)을 이어받았기 때문이다. 이렇게 맹자는 종교의 길 속에 도덕의 길을 포함시키려고 하였다. 이에 대하여 칸트는 서양 근대과학으로부터 출발하였다. 수학적·과학적인 지성(순수이성)의 한계를 확인한 그는 순수한 도덕적인 능력(실천이성)을 확인하게 되었다. 우리 인간 안에 있는 이 도덕적인 능력(양심)은 감각세계(과학의 대상체계)를 넘어선 오성세계(悟性世界)에 속하여 있다. 이러한 양심의 존재는 인간의 도덕적인 삶이 보증한다. 그러나 양심은 신의 존재(종교)를 요청하지 않을 수 없다는 것이 칸트의 마지막 고백이다. 이렇게 칸트는 도덕의 길 속에서 종교의 길을 요청하려고 하였다.

「대순진리회」의 독자적인 신앙에서는 그 네가지 종지(宗旨) 가운데 하나가 “도를 통한 참된 경지”(道通眞境)로 되어 있다.

이것은 앞에서 본 바와 같이 ‘도덕을 통한 참된 경지’와 ‘종교(신앙)을 통한 참된 경지’를 포함하고 있다. 이것은 「대순신앙」(大巡信仰)이 도덕의 길과 종교의 길을 함께 품고 있다는 것을 말해 준다. 대순신앙에 있어서의 이 두 길의 독자적인 관계는 앞으로 밝혀야 할 과제다. 먼저 “도덕을 통한 참된 경지”가 밝혀지고 “종교를 통한 참된 경지”가 밝혀진 뒤에 비로소 이 두 경지의 체계적인 관계가 밝혀질 수 있기 때문이다. 그러면 “도덕을 통한 참된 경지”란 과연 무엇을 뜻하는 것일까? 여기에 대체로 두가지 내용이 포함

되어 있다. 그 하나는 “도를 통하는”(道通) 곧 도덕을 실현하는 새로운 노력이다. “인사의 상도가 어겨지고 삼계가 혼란하여”라는 심각한 시대비판의 자각 밑에서 “인사의 상도”(人道) 곧 인류의 도덕을 새롭게 확립하려는 참된 노력이다. 다시 말하면 참된 도덕을 인류사회에 실현하려는 노력이다. 이 글에서 주로 다루는 문제도 이 도덕 실현의 문제다. 그 다른 하나는 도덕을 통한 “참된 경지” 곧 도덕을 새로 확립하려는 노력의 목적이다. 곧 참된 도덕이 실현된 이상적인 세계(後天仙境)다. 이러한 “참된 경지”에 대한 밑그림도 “전경”(典經) 속 여기저기에 혹은 소박하게 혹은 화려하게 그려져 있다.

우리는 여기서 인류의 참된 도덕을 실현하는 노력 쪽으로 “도를 통한 참된 경지”(道通眞境)를 문제삼고 있다. 인류의 참된 도덕의 이해를 위해 맹자와 칸트의 도덕상상을 거시적인 관점에서 비교해 보았다. 이리하여 인류 공통의 도덕적인 관심을 찾아내려고 힘썼다. 맹자나 칸트는 도덕적인 삶만이 인간을 다른 모든 존재로부터 구별할 수 있는 특성이라고 믿는다. 이러한 도덕적인 삶은 과학적인 사실과 마찬가지로 엄연한 사실이라고 한다. 맹자도 “사람 본성이 착함이 물이 아래로 흐르는 것과 같다”²⁰⁾(人性之善也, 猶水之就下也)고 하였다. 사람의 본성이 착하다는 사실은 도덕적인 삶이 사실이라는 것을 말해 준다. 그런데 맹자는 사람 본성이 착한 것은 “물이 아래로 흐르는” 자연과학적인 사실과 다름이 없다고 한다. 칸트는 자연과학적인 사실은 감각세계에 속하여 일정한 한계가 있지만 도덕적인 사실은 오성세계에 속하여 그 한계를 너머선다고 하였다. 이와 같이 인류의 삶에 있어서는 도덕적인 삶이 엄연한 사실이다. 오늘날 모두 경제문제에 그렇게 관심이 쏠려 있어서 마치 경제문제가 인생의 모든 문제를 풀어주는 것같이 생각하기 쉽다. 그러나 인간의 삶에 있어서는 결국 경제문제도 도덕문제를 위해서만 의미가 있을 뿐이다. 그뿐만 아니라 경제문제가 도덕문제를 전제하지 않을 수 없다. 상거래에 “공정거래”(公正去來)가 필요하다면 그 “공정”은 도덕문제일 것이다. 돈을 벌어서 행복하게 살아야 하는데 참된 행복은 이미 도덕문제에 속한다.

이렇게 인류의 삶에 있어서는 도덕적인 삶은 엄연한 사실이다. 그렇다면

20) 『孟子』 告子上

인간의 이중구조도 엄연한 사실이다. 곧 인간은 본래 감각세계의 한 시민인 동시에 오성세계의 시민이기도 하다. 그러므로 동시에 두 시민으로서의 구실을 원만하게 다뤄야 한다. 이것에 대하여 앞에서 이미 어느 정도 살펴보았다. 그리고 대순신앙에 있어서는 사람과 사람 사이에 “해원상생”(解冤相生)이라는 서로 돕고 서로 도움을 받는 실천윤리가 강조되어 있다. 그런데 인간 안에는 본래적인 자기와 감각적인 자기가 서로 대립하여 있다. 맹자는 욕구(감각적인 자기)가 양심(본래적인 자기)에 따를 것을 강조하여 마지 아니하였다. 그러나 감각적인 자기와 본래적인 자기가 참된 하나의 인격(人格)을 이루기 위해서는 어느 쪽도 제 몫을 다해야 한다. 인간은 본래 오성세계의 시민인 동시에 감각세계의 시민이라면 어느 시민으로서도 제 몫을 다해야 한다. 그러므로 “해원상생”의 사회적인 실천윤리를 양심(오성세계 시민)과 욕구(감성세계 시민)사이에도 적용해야 한다. 이러하여 참된 마음의 평화가 이루어져 참된 도덕적인 이상이 실현될 때에만 “해원상생”의 참된 목적이 이루어 질 수 있다. 이러한 점에서 “해원상생”과 “도통진경” 사이에도 수단과 목적의 관계가 있다는 것을 알게 된다. 이것은 네가지 종지가 하나의 체계를 이룬다는 점에서 당연하다.