

## 규범과 상황의 조화를 위한 지혜-유교와 기독교를 중심으로-

성 현창

### I. 들어가는 글

사회변화가 격심한 현대사회에서 기존의 도덕적 규범을 그대로 적용함으로써 해결할 수 없는 사태와 케이스를 상황이 윤리적 결단에 대해서 갖는 의의에 착목하여 해결하고자 시도한 것은 상황윤리가 갖는 윤리적 사고라고 말할 수 있다. 상황이 윤리적 결단에 대해서 갖는 영향을 윤리적 판단 가운데에 도입한 것은 규범과 상황의 상극을 클로즈업한 것으로 이해할 수 있다.

잠시, 일상에서 접할 수 있는 규범과 상황의 갈등을 예로 들어보자.

미국 델러스의 한 병원 앞에서 일어난 일이 mbc 방송국의 뉴스 데스크에서 전파를 탔다. 모츠 씨 가족은 유방암으로 투병하던 장모가 위독하다는 전화를 받고 급히 병원으로 달려가던 길에 신호를 위반하였다. 경관은 신호 위반을 한 모츠 씨 가족들을 가로막았다. 한참이나 실랑이가 계속된 후 모츠 씨 부인만 겨우 병원으로 들어갔지만 모츠 씨는 끝내 장모의 임종을 지키지 못했다. 델러스 경찰국은 모츠 씨 가족에게 공식 사과하고 문제의 경관에게는 휴직 명령을 내렸다. 경관과 모츠 씨의 대화의 일부는 다음과 같다.

경관 : 신호 위반하셨어요.

모츠 : 장모님이 위독해요! 시간 없어요!

경관 : 그렇다고 신호를 위반하시면 안 되죠.

모츠 : 장모님이 죽어가고 있어요!

경관 : 보험 확인 안 되면 차를 견인하겠어요.

동료 : 간호사 말이 장모가 돌아가시기 전에 들여보내 달래.

경관 : 거의 다 됐어.

이 장면은 우리로 하여금 행위 판단의 근거는 무엇인가를 고민하게 한다. 의무 개념의 기반이 되는 법칙의 보편성을 강조하는 칸트는 당연히 경관의 행동에 손을 들어줄 것이다.

빗길 고속도로에서 갓길에 정차하고 있는 차를 발견하고 구조 활동을 하다 죽은 설 동원 씨 부부의 이야기를 소개하고자 한다. 설 동원 씨는 직접 구조 활동을 했다는 이유로 의인으로 인정을 받고 1억 원을 받았지만, 부인은 어린 아이를 안고 수신히만 하는 간접 구조 활동했다는 이유로 의인으로 인정을 받지 못했다. 유가족들은 남은 아이에게 엄마의 죽음의 의미를 알려주기 위해서 설 동원 씨 부인도 의인으로 인정해 달라는 이의신청을 법원에 제출했다. 그러나 담당판사는 이의신청을 할 수 있는 기간 90일을 초과했다는 이유로 기각했다.

어쨌든 규범윤리의 입장은 도덕적 법칙과 원리가 시간과 장소의 변화, 즉 상황과 관계없이 보편적 타당성을 갖는다는 사고를 전제로 한다. 그래서 상황이 윤리의 요소로서 등장할 때, 규범의 타당성과 기능은 정면으로부터 도전을 받게 된다. 다시 말하면 종래의 전통적인 규범윤리에서는 행위의 선과 악, 옳음과 그름을 결정하는 것은 도덕규범에 대한 일치와 불일치이었다. 그러나 상황이 행위에 대한

윤리적 판단의 요소로서 개입함으로써 규범의 타당성 혹은 그 범위는 상황의 영향을 받게 된다. 이것은 윤리적 사고에서의 하나의 새로운 국면으로서 이해된다. 예를 들면 도덕적 의무를 가지면서 동시에 그것을 행해서는 안 되는 도덕적 이유를 내세우는 상황은 분명히 도덕적 딜레마의 전형적인 케이스이다.

이러한 도덕적 상황의 예로,

남녀 간에 주고받기를 친히 하지 않는 것이 예禮이다. 형수가 물에 빠졌으면 손으로서 구원하는 것은 권權이다.<sup>1)</sup>

예수께서 이르시되 너희 중에 어떤 사람이 양 한 마리가 있어 안식일에 구덩이에 빠졌으면 끌어내지 않겠느냐. 사람이 양보다 얼마나 더 귀하냐 그러므로 안식일에 선을 행하는 것이 옳으니라 하시고<sup>2)</sup>

를 들어보면, 먼저 여기에서는 남녀가 직접 손을 잡아서 안 된다고 하는 행위 규범으로서의 예가 있다. 거기에 형수가 물에 빠져서 목숨이 위태로운 사태가 일어났다. 그 경우 남녀가 손을 잡아서 안 된다는 예를 지키지 않으면 안 되는 도덕적 의무와 그것을 그대로 수행하면 형수의 생명을 잃게 되는, 그것도 도덕적으로 잘못된 행위임에 틀림없다. 그래서 남녀가 손을 잡아서 안 된다고 하는 예를 위반하고 손을 뻗어서 구조한 행위를 권으로서, 기존의 도덕법칙보다도 그 우위성을 가진 것으로 인정하는 것이다. 즉 권은 상황이라는 요소를 윤리적 판단에 끌어들이는 것으로 이해될 수 있다.

십계명은 하나님께서 이스라엘에게 직접적으로 말씀하신 자명하고 절대적 계명이다. 안식일을 기억하고 거룩하게 지키는 것은 십계명의 네 번째 계명이다. 그러나 예수는 법적 틀에 놓여 있던 안식일을 어기고 선을 행하라고 한다. 이것은 앞서 언급한 권처럼 안식일을 어기고 선을 행하는 것이 율법보다도 우위에 있음을 시사한다. 안식일을 지키는 것보다 선을 행하라는 예수의 언급은 맹자의 권과 마찬가지로 윤리적 판단 기준을 상황에 둔 것으로 이해할 수도 있다.

어쨌든 권과 안식일을 어기는 행동은 기존의 규범과 율법을 어기는 것에서부터 시작된다. 즉 거짓말을 하지 말라, 약속을 지켜라, 교통 법규를 지켜야 한다, 신하는 몸과 마음을 다해서 군주에게 충성을 다해야 한다(군신유의) 안식일을 지켜라 등등을 어기고 거짓말을 해야 하고, 약속을 어기고, 신호 위반을 하고, 심지어는 군주를 시해하고<sup>3)</sup>, 안식일을 어기는데 까지 이른다. 여기에 권을 실행하는 것과 안식일을 어기는 것의 어려움이 있는 것이다.

그래서 두 번째 주제로 규범과 상황의 갈등을 어떻게 해소해야 하는가에 대한 지혜를 맹자의 권설에 대한 주희의 해석과 안식일에 선한 일을 하라는 예수의 주장을 거울삼아 알아보면서 유교와 기독교를 비교하려고 한다.

## II. 유교의 권설

현실은 법칙대로 움직이지 않고 예측 불허한 많은 사태로 지배당하고 있다. 이와 같은 수많은 예측 불허의 사태를 유교에서는 세勢<sup>4)</sup>라는 용어로 파악한다. 그래서 세 가운데 살아가야 하는 인간에게 있

1) 『孟子』, 離婁上, 男女授受不親, 禮也. 嫂溺授之以手者, 權也.

2) 『성경』, 「마태복음」 12장 11~12절.

3) 『朱子語類』 권37, 湯武之誅桀紂, 却是以臣弑君. 周公之誅管蔡, 却是以弟殺兄, 豈不是反經.

어서는 일련의 질서를 갖고 변화해 가는 세에 대한 대응과 예측할 수 없는 원인에 의해서 돌발적인 현상이 발생했을 때, 그 이상사태에 대응하는 처리 수단이 문제가 된다. 전자를 경經<sup>5)</sup>이라고 하고, 후자를 권이라고 한다. 달리 말하면 전자는 정상적 상황으로 실천적인 도덕적 문제를 기존의 도덕적 규범에 따라 행위하는 것이고, 후자는 기존의 규범도 직면하고 있는 상황의 독자적 요구에 응답할 수 없기 때문에 위반을 예외적인 케이스로 하고 인정하는 행위이다. 어쨌든 권의 의미를 파악하기 전에 세와 권이 어떤 관계에 있는지 알아보기로 한다.

### 1. 세의 의미

권의 전거로서 유명한 것은 앞서도 언급한 『맹자』이다. 다만 세의 용례는 『맹자』에는 단편적으로 나타날 뿐 체계적으로 기술되어 있지 않다. 그러나 이들 용례를 통해서 세가 상황, 취향趣向, 힘, 권세 등의 의미를 함축하고 있는 용어임을 알 수 있다. 이와 같은 다의성을 보이는 세는 권력, 특히 군주의 절대적인 권위를 일컫는 말로 전국시대의 명가, 법가, 잡가 등에 의해서 사용되었다.

한편 주희는 도학의 시조를 불러는 주돈이의 『통서通書』 세장勢章에 있는 “천하는 세뿐이다. 세에는 경중이 있다”<sup>7)</sup>에 “한번은 가벼워지고 한번은 무거워지면 세는 반드시 무거운 쪽으로 기울고 가벼운 쪽은 점점 가벼워지고 무거운 것은 점점 무거워진다”<sup>8)</sup>고 주를 달고 있다. 여기에서 세에는 변화와 유동성의 특색이 함유됨을 알 수 있다. 이러한 주희의 해석이 구체적으로 적용된 것이 은주정혁殷周鼎革을 세를 이용해서 설명하고 있는 다음의 예이다.

\*주나라는 이전부터 축적되어 온 이래로 그 세가 매일매일 강해지고 더욱 상나라가 무도無道の 정치를 할 때는 천하가 주나라로 기울어 그 세가 자연히 그렇게 되었다. \*\*문왕에 이르러서는 천하의 삼분의 이가 그를 따랐지만 상(은)에 복종하니, 공자가 그의 지덕을 찬양하였다. 만약 문왕이 아니었다면 (상나라를) 취했을 것이다. …… \*\*\*주돈이가 말하길, ‘천하는 세뿐이다. 세에는 경중이 있다.’ 주나라의 기업基業이 날로 강성해졌다. 그 세가 이

4) 勢는 용어사전에 의하면 상황, 경향, 잠재력, 힘 등의 의미를 함축하고 있다. 이러한 세에 관한 연구로는 이하의 것들이 눈에 띈다.

馮友蘭은 세를 상황으로 파악하고, 어떤 사물의 리가 발현되기까지에는 모든 세가 형성되지 않으면 안 되며 것(기상관련의 지식과 내연기와 경금속 등의 제반 조건이 다 준비되고 나서야 비행기의 리가 발견되고, 그 리에 의해서 비행기가 제조되는 경우), 사상을 세의 반영이라고도 한다. 그리고 그는 연속성을 갖는 역사에 존재하는 다양한 사건 사태가 세에 의한 것으로 해석하고 있다. 더욱 그는 세에 따른 행위가 권이라고는 단언하지 않지만 세를 窮則變의 단계와 變則通의 단계로 구별하고 세에 순응하는 행위가 無爲이며, 이 무위가 宋儒의 리라고 간주한다(馮友蘭, 『貞元六書』上第6章勢 歷史, 1938, 192~312쪽). 풍우란의 영향을 받아 三浦國雄, 『氣勢事勢-朱熹歷史意識』, 『東洋史研究』42, 1984, 595~618쪽은 세를 중심으로 주희의 역사의식을 밝히고 있다. 한편 楊勝寬은 세를 정치적 권력으로 간주하고 사회발전변화를 법가의 尊法貴勢와 유학의 仁義道德, 즉 세와 리와의 대립과 상호보완관계로 파악하고 있다(양승관, 『論“勢”』, 『中國哲學史·復印報刊資料』10, 中國人民大學, 1990, 8~14쪽). 그리고 桂勝은 세를 모든 사물의 운동에 함유되어 있는 力量의 趣向으로 규정한 후에 形勢 時勢 理勢 權勢 등의 의미를 분별하고 있다(桂勝, 『“勢”論通說』, 『武漢大學學報·哲學社會科學』4, 武漢大學, 1996, 29~33쪽). 무엇보다도 세를 키워드로 해서 중국인의 사유방식을 파악한 프랑수와 줄리앙의 연구(프랑수아 줄리앙 지음, 박희영 옮김, 『사물의 경향』, 한울, 2009)는 주목할 가치가 있다.

5) 經은 불변적인 常道로서 일반적으로 불변의 보편적 법칙을 가리키며 도덕적으로는 유교의 오류이 그 대표이다.

6) 『孟子』, 「公孫丑上」, 齊人有言曰, 雖有智慧, 不如勝勢. : 상황

『孟子』, 「離婁上」, 公孫丑曰, 君子之不教子, 何也. 孟子曰, 勢不行也. : 취향

『孟子』, 「告子上」, 今夫水, 搏而躍之, 可使過頽. 激而行之, 可使在山. 是豈水之性哉. 其勢則然也. : 힘

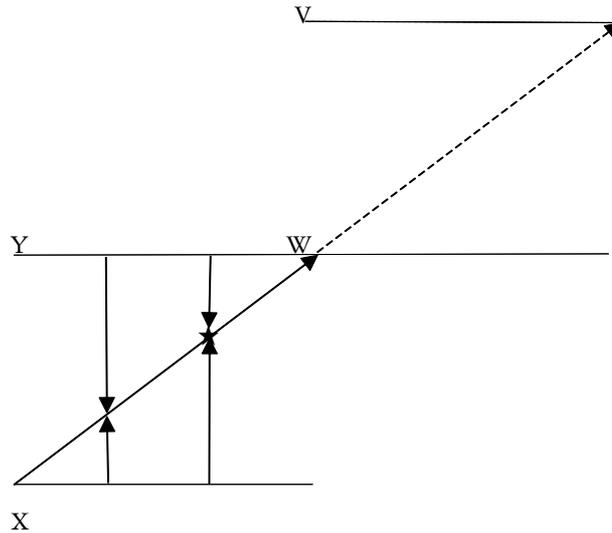
『孟子』, 「盡心上」, 古之賢王好善而忘勢, 古之賢士何獨不然. 樂其道而忘人之勢. : 권세

7) 『通書』勢章, 天下, 勢而已矣. 勢, 輕重也.

8) 『通書解』勢第27, 一輕一重, 則勢必趣於重, 而輕愈輕重愈重.

미 강해지고 백성들도 역시 날로 (주나라로) 향하고 그 세가 점점 강해졌다. 이편이 강해지면 저편이 자연히 약해지는 것은 세이다.<sup>9)</sup>

위 인용문의 내용은 주나라의 국력의 축적, 은나라의 무도, 민심의 변화 등의 당시의 구체적인 시대 상황에 의해서 주나라의 세력이 강하게 되고 천하의 권력이 주나라로 기울어, 주나라의 세력은 점점 강하게 된 것에 비례하여, 은나라의 세력은 점점 쇠약해져 가는 것을 기술하고 있다. 그것을 도식으로 나타내면 다음과 같이 된다.



X는 은나라, Y는 주나라, ↗는 X와 Y 사이에서의 힘의 역학관계에 따라 형성된 천하의 권력으로서의 세를 나타낸다. ↓는 은나라의 힘으로서의 세가 점점 약해져 가는 것, ↑는 주나라의 힘으로서의 세가 점점 강해져 가는 것을 나타낸다. 위의 인용문의 방선 \*와 \*\*\*가 그 내용에 해당한다. ★는 천하의 삼분의 이를 차지하면서도 폭군인 주에게 복종한 문왕의 때이며, 위 인용문의 방선 \*\*에 해당한다. W는 천하의 권력이 주나라로 편입된 시점으로 구체적인 사건으로는

문왕이 주왕을 방벌하려는 마음이 없었고 하늘에 부여하고 인심에 돌리니 그 세는 반드시 주왕을 정주征誅한 후에 멈춘다.<sup>10)</sup>

가 거기에 해당한다. V는 W와 대립관계를 갖는 것이고, P는 W와 V에 영향을 받으면서 돌진해 가는 새로운 천하의 권력으로서의 세가 될 것이다. 그리고 ★와 W는

탕湯과 무武의 정벌과 ‘천하의 삼분의 이를 소유한 것은 …… 이것은 매우 중요한 일로 성인이 아니면 행할 수 없으니 어찌 소덕小德이라고 말할 수 있겠는가. 이것은 도의 권이다.<sup>11)</sup>

처럼, 문왕(★)과 무왕(W)의 조치, 즉 권이 이루어지는 시점이다. 이와 같이 주희는 문왕과 무왕의 행위

9) 『朱子語類』 권35, 周自日前積累以來, 其勢日大, 又當商家無道之時, 天下趣周, 其勢自爾. 至文王三分有二, 以服事殷, 孔子乃稱其至德. 若非文王, 亦須取了. …… 周子曰, 天下, 勢而已矣. 勢, 輕重也. 周家基業日大, 其勢已重, 民又日趣之, 其勢愈重, 此重則彼自輕, 勢也.

10) 『朱文公文集』 권39, 「答徐元聘」1, 文王無伐紂之心, 而天與之, 人歸之, 其勢必誅紂而後已.

11) 『朱子語類』 권49, 如湯武征伐, 三分天下有其二, …… 恁地却是大處, 非聖人不能爲, 豈得謂之小德, 乃是道之權也.

모두를 “도의 권”이라고 하지만 권에는 세가 극단에 이르기 전의 각 시점에서의 권과 세가 절정에 이르렀을 때의 권이 있는 것이다. 전자는 아직 기존의 도덕적 규범을 갖고 윤리적 판단이 가능한 상황에서의 대응을 일컫는다. 그러나 후자에서는 비정상적이라고 말할 수 있는 한계상황에서 도덕적 규범을 위반하는 행위를 예외적 케이스로서 인정하는 행위를 의미한다.

앞서 은주정혁을 세를 이용해서 설명한 주희는 이 과정에 일어난 문왕과 무왕의 행위를 권으로 규정했다. 이 권은 “(문왕이) 은나라를 섬긴 일과 (무왕이) 주왕을 방벌한 일은 같지 않지만 때에 따라 하늘(天)에 순종했다는 면에서는 동일하다”<sup>12)</sup>고 하면서 권을 “수시순천隨時順天”으로 규정한다.

이와 같은 생각은 때가 되면 거기에는 반드시 도가 있다는 의미를 함축하고 있는 정이의 『역전易傳』의 서문 “역易은 번역함이니, 때(時)에 따라 번역하여 도道를 따른다”를 생각나게 한다. 주희에 의하면

‘역은 번역함이니, 때에 따라 번역하여 도를 따른다의 역과 때와 도는 모두 같다. 그 유행이 멈춤이 없다는 관점에서 말하면 역이라고 하고, 그 변화하는 것이 항상됨이 없다는 관점에서 말하면 때라고 하고, 그렇게 존재하게 되는 이치를 도라고 한다.’<sup>13)</sup>

와 같이, 역, 때, 도는 하나이지만 역은 끊임없이 유행하는 측면, 때는 변천하는 것이 변함이 없다는 측면, 도는 “소이연지리所以然之理(반드시 그렇게 되어야만 하는 까닭)”를 나타내는 말이다. 이것을 연계적으로 말하면 한없이 유행해 가는 중에서 등질하지 않은 다양한 변화가 생기지만, 거기는 처음부터 당연히 그렇게 존재해야 하는 것으로 그렇게 하지 않으면 안 되는 장場이기도 하여, 당연히 그렇게 해야 할 것으로 그렇게 행한다면 그것은 도를 따른 것이 된다는 것이다.

이처럼 어떻게든 할 수 없는 부득이한 세가 형성된 사태를 하늘(天)에 의한 것으로 보는 견해에서 세와 권의 이면에는 인간과 간접적으로 직접적으로 관계를 갖는 다의적이고 다면적인 성격을 갖는 하늘이 존재하고 있음을 알 수 있다. 여기서 정확한 세의 인식이 권을 성립시키는 전제가 되고, 그 정당성의 근거가 하늘에 있음을 예측할 수 있다.

## 2. 『맹자』의 권의 해석

권의 용례는 『논어』 『맹자』 『주역』 등에 보인다. 이들 용례 가운데 맹자를 중심으로 분석해 보면, 권이 중中, 특히 시중時中과 관련하며 때의 마땅함에 따르는 것<sup>14)</sup>이라는 사실로부터 권은 변화해 가는 상황에 기초한 최적의 행위와 수단임을 추측할 수 있다. 거기에 사물의 경중을 헤아린다는 권의 동사적 의미가 부여되면 권은 그 때 그 상황에 대응해서 경중을 헤아려 시의時宜를 짐작斟酌한 행위와 수단이 된다. 이상이 광의의 권이다. 한편 “남녀 간에 주고받기를 친히 하지 않는 것이 예禮이다. 형수가 물에 빠졌으면 손으로서 구원하는 것은 권權이다”<sup>15)</sup>의 경우, 권은 항상 불변적인 도덕규범인 예를 범한 행위로서 의미가 부여되고, 이른바 경經과 상반관계가 되어 예보다 우선하는 긴급사태의 조치를 일컫는 것임을 알 수 있다. 이것이 협의의 권이다.

광의의 권의 경우, 권은 끊임없이 연속하는 시간 가운데 인간이 처해 있는 어떤 시점의 상황에 바로

12) 『朱文公文集』권56, 「答鄭子上」13, 事殷伐紂事, 雖不同, 然隨時順天, 而一而已.

13) 『朱文公文集』권39, 「答范伯崇」5, 易, 變易, 隨時變易以從道也. 易也, 時也, 道也, 皆一也. 自其流行不息而言之, 則謂之易, 自其推遷無常而言之, 則謂之時, 而所以然之理, 則謂之道.

14) 『孟子』, 「盡心上」, 子莫執中. 執中爲近之, 執中無權, 猶執一也. 所惡執一者, 爲其賊道也. 舉一而廢百也.

15) 『孟子』, 「離婁上」, 男女授受不親, 禮也. 嫂溺授之以手者, 權也.

대응하는 행위와 수단이어서, 일상적 장면이든 비일상적인 장면이든 적용가능한 일반개념이 된다. 그렇다면 긴급사태의 조치로서의 의미가 부여된 협의의 권은 광의의 권이 갖는 의미내용 가운데 비상사태가 생긴 경우에서의 인간의 조치로 제한된다. 달리 말하면 전자는 실천적인 도덕적 문제를 기존의 도덕적 규범에 의해서 처리하는 정상적 상황의 일이고, 후자는 기존의 규범이 대답할 수 없는 한계적 상황의 일이다. 어쨌든 권은 광의와 협의로 크게 둘로 나눌 수 있다.

한편 권이 사물의 경중을 헤아리는 것에 그치지 않고 마음의 올바른 상태에 의해서 도모한다는 의미로서 사용되는 경우도 있다.<sup>16)</sup> 더 나가서는 권 실행의 목적은 도리를 해쳐서는 안 된다는 불가결한 필수조건을 완수함에 있다.<sup>17)</sup>

따라서 권의 용례가 단지 세 개에 불구하고 비연속적으로는 보이지만 맹자는 광의와 협의로서의 권의 의미와 권의 목적이 논해지고 더욱 권을 행사하는 주체에게 마음의 합리적인 상태를 요구하는 단서를 제공했다고 말할 수 있다.

### 3. 주희의 권설

주희에 의하면 경經은 일정한 법칙, 질서를 가지면서 변화해 가는 세에 대한 행위이며, 권은 예상 밖의 세의 돌발적인 이상사태에 대한 행위이다. 그리고 어떤 제도나 원리와 충돌하는 경우, 세는 우위성을 갖는 만큼 인간의 행위와 행동에 직접으로 영향을 끼친다. 즉 “문왕이 주왕을 방벌하려는 마음이 없었고 하늘이 부여하고 사람들이 거기에 돌아오니 그 세는 반드시 주왕을 주살誅殺하고 나서야 그친다”에서 알 수 있듯이 주왕을 방벌하고 천하를 얻은 무왕의 행위(권)는 세에 의해서 타당성을 획득하는 것이다. 그리고 무왕의 행위는 다음과 같이 도덕규범으로서의 경經인 군신유의를 어긴 이른바 “반경反經”이기도 하다.

군신과 형제의 경우는 천지의 마땅히 지켜야 할 도리(常經)로서 바꿀 수 없는 것이다. 탕무가 걸주를 방벌한 것은 신하가 군주를 시해한 것이다. 주공이 관채管蔡를 주살誅殺한 것은 동생이 형을 죽인 것인데, 어찌 경을 위반한 것이 아니겠는가.<sup>18)</sup>

이 사실로부터 세는 경을 위반하는 원인이 됨과 동시에 권에 합리성을 부여하는 원리가 되는 이중의 작용을 함을 간과할 수 없다. 그리고 “권은 시중時中이니 중하지 않으면 권이라고 할 수 없다”처럼 시중은 권이 권으로서 성립하기 위한 필수조건이다. 그리고 중은 일정한 규준規準이 없이 그 때 그 상황에서 그 의미가 충족되는 것이다. 그것은 행위의 근거가 절대적인 가치나 보편적인 규범에 있지 않고, 그 때 그 장소에서 상황 그 자체에 따른 적절한 모습에 있음을 나타내는 것으로 이해된다. 왜냐하면 “미발의 중은 전체의 관점에서 말한 것이고 시중의 중은 당연의 관점에서 말한 것이다”에서 알 수 있듯이 시중의 중에는 그렇게 해야 할 당연성이 포함되어 있기 때문이다. 달리 말하면 시중은 “시중의 도는 그것을 실시할 때에 그 마땅함을 얻을 경우에야 옳다”와 “모든 사물 하나하나가 그 적당한 위치를 얻는 것은 이른바 시중의 뜻이다”처럼 개별 사태에 적용하는 규준이 되는 것이다.

정이가 세계의 양상 모두가 상대관계를 유지하고 있음을 한 밤중에 깨달을 때, 기쁨을 주체할 수 없

16) 『孟子』, 「梁惠王上」, 權然後知輕重, 度然後之長短. 物皆然. 心爲甚. 王請度之.

17) 『孟子』, 「盡心上」, 子莫執中. 執中爲近之, 執中無權, 猶執一也. 所惡執一者, 爲其賊道也. 舉一而廢百也.

18) 『朱子語類』 권39, 且如君臣兄弟, 是天地之常經, 不可易者. 湯武之誅桀紂, 却是以臣弑君. 周公之管蔡, 却是以弟殺兄, 豈不是反經.

다고 고백한 다음의 문장은 잘 알려진 이야기이다.

천지만물의 도리로서 모든 사물이 단독으로 존재하는 경우가 없이 반드시 상대가 있다. 그것은 자연히 그렇게 된 것이어서 사람의 손이 더해진 것이 아니다. 한 밤중에 그것을 생각할 때마다 손발이 움직이는 것도 모를 만큼 기뻐다.<sup>19)</sup>

주희는 정이의 이 발언을 현존하고 있는 세계를 파악하는 기초적 사고체계로서 수용한다. 그리고 “천지만물의 도리로서 모든 사물이 단독으로 존재하는 경우가 없이 반드시 상대가 있다”의 의미를 묻는 제자에게 다음과 같이 대답한다.

하늘이 만물을 낳은 것과 같이 단지 음으로만 불가능하고 반드시 양이 있어야 하며, 단지 양으로만 불가능하고 반드시 음이 있어야 하는 것은 다 상대가 있다.<sup>20)</sup>

움직임이 있으면 반드시 고요함이 있고, 음이 있으면 반드시 양이 있는 것에서 굴신소장성쇠屈伸消長盛衰에 이르기까지 모두 그렇지 않은 것이 없다.<sup>21)</sup>

인이 있으면 의가 있고 선이 있으면 악이 있고 이야기가 있으면 침묵이 있고 움직임이 있으면 고요함이 있고 그러나 역시 하나의 도리이다.<sup>22)</sup>

즉, 주희는 움직임과 고요함, 음과 양, 선과 악, 이야기와 침묵, 더욱 굴신소장성쇠와 같은 시간적으로 서로 짝을 이루는 것도 포함한 모든 만물이 상대관계를 갖고 있음을 만물의 자연스러운 본연의 모습으로 간주하고, 세계의 구조를 관계카테고리로서 파악하고자 하는 입장을 시사한다.<sup>23)</sup>

이와 같은 관계카테고리를 갖는 현상계와 항상 접하고 있는 행위자에게는 상황의 상대적인 사실을 어떻게 파악하는가가 요구된다. 그것은 일정한 원리를 근거처로 삼고 행위를 하는 것이 아니라 시중을 행위 바로미터로 삼음을 의미하다.

한편, 주희는

중용의 중은 원래 과불급이 없는 중을 의미하니, 큰 의미는 시중에 있다. 만약 중을 추궁해 보면, 희노애락 미발의 중에서 비롯하여 시중의 중이 된다. 미발의 중은 체이고 시중의 중은 용이다.<sup>24)</sup>

중에 있다고 하는 것은 아직 움직이지 않을 때의 적합한 곳이고, 시중은 이미 움직일 때의 적합한 곳이다.<sup>25)</sup>

19) 『河南程氏遺書』 권11, 天地萬物之理, 無獨必有對. 皆自然而然. 非有安排野. 每中夜以思, 不知手之舞之, 足之蹈之也.

20) 『朱子語類』 권95, 如天之生物, 不能獨陰, 必有陽. 不能得陽, 必有陰, 皆是對.

21) 『朱子語類』 권95, 動必有靜, 陰必有陽, 以至屈伸消長盛衰之類, 莫不皆然.

22) 『朱子語類』 권95, 仁有便有義, 有善便有惡, 有語便有默, 有動便有靜, 然又却只是一箇道理.

23) 조셉니담은 중국 사상이 상관적 사고 체계의 특징을 갖는다고 간주한다. 그는 특히 주희의 리철학과 화이트헤드의 유기체철학을 관련시키면서 중국의 유기체적 자연주의가 12세기의 신유학에 의해서 체계화되었다고 지적한다(조셉니담 지음, 이석호·이철주·임정대 공동옮김, 『中國의 科學과 文明Ⅱ』, 乙酉文化社, 1994, 111~17쪽).

24) 『朱子語類』 권62, 中庸之中, 本是無過無不及之中, 大旨在時中上. 若抽其中, 則自喜怒哀樂未發之中, 而爲時中之中. 未發之中是體, 時中之中是用.

25) 『朱子語類』 권62, 在中者, 未動時恰好處, 時中者, 已動是恰好處.

고 하여, 중은 아직 마음이 발동하고 있지 않을 때의 치우침이 없는 마음의 본연의 상태를 형용한 말이고, 시중은 마음이 외계와 접했을 때, 본래성을 상실함이 없이 눈앞에 나타나는 외물에 대한 적의適宜한 대응을 할 수 있는 마음의 상태를 나타내는 말로서 사용되고 있다. 이것은 주희가 권을 행사하는 주체에게 모든 상황에 바로 대응할 수 있는 마음의 상태를 유지할 것, 즉 거경居敬을 요구한 근거가 되기도 한다. 또한 그것은 경敬을 유지하는 것이 중中에 이르기 위한 수단이다.

이처럼 주희에게 있어서 시중은 개개의 상황에서의 적절함이기도 하고, 시시각각으로 변화해 가는 상황에 즉각적으로 대응할 수 있는 마음의 상태이기도 하다. 그와 같은 이중성은

안과 밖은 일리—理이어서 사물이 밖에서 나타날지라도 마음은 실로 안에 있다.<sup>26)</sup>

성이 있는 곳은 바로 도가 있는 곳이다. 도는 사물에 있는 리이고 성은 내 몸에 내재하는 리이다. 그리고 사물의 리는 모두 나의 리 가운데 있으니, 도의 골자는 바로 성이다.<sup>27)</sup>

도란 일상에서 사물과의 접촉에서 당연히 해야만 하는 이치이며 모두 성의 덕으로 마음에 구유되어져 있어서 존재하지 않는 사물이 없고 그렇지 않은 때가 없으니, 한 순간이라도 도에서 떨어질 수 없는 이유이다.<sup>28)</sup>

마음은 사람의 신명이니, 중리를 구비하여 만물에 대응하는 근거인 것이다.<sup>29)</sup>

와 같이 외계에서의 질서, 법칙인 사물의 리(도)와 마음에 내재하고 있는 만리로서의 성이 항상 동일선상에서 대칭하고 있다고 하는 내외일치의 인식에 기반을 두고 있다.

한편 주희는 권의 실행을 성현에 국한한다. 왜냐하면 성현이야말로 그 때 그 장소에서 상황 그 자체에 따른 적절한 방법을 발견할 수 있기 때문이다. 환언하면 성현만이 각 상황에서의 마땅히 해야만 하는 리에 완전히 동화가 되어서 모든 사태에 자연스럽게 대응할 수 있기 때문이다. 이처럼 성현에게 있어서 경과 권은 대립하는 관계가 아니라 그 장소 밖에 없는 리에 입각한 행위로서 자연스럽게 받아들여지는 것이다.

그러나 일반인은 리를 무시할 수밖에 없는 상황에 직면했을 경우, 기존의 만세불역萬世不易의 상도常道로서의 경과 이상사태에 바로 대응하는 권이 충돌하는 형태가 되는 것이다. 이것을 예를 들면 앞서 언급한 맹자처럼 형수의 생명을 구제하는 경우와 남녀가 직접 손을 잡아서 안 된다는 두 개의 리가 충돌하는 경우이다. 그래서 세 가운데에서 살아가야 하는, 즉 상황내존재인 인간에 있어서 경대권이라는 도식은 중요한 의미를 갖는다. 그것은 권설이 상황이라는 새로운 요소를 윤리적 판단에 끌어 들인 것임을 암시하고, 규범과 상황의 관계가 문제시됨을 의미한다.

권이 상황을 중시한다고 해서 권을 바로 상황 윤리로 단정하는 것에는 심중함이 요구된다. 조셉 플레처의 상황 윤리는 규범의 윤리적 기능과 역할이 갖는 의미를 부정하거나 무시하거나 하지는 않았다. 그러나 그의 이론 전개는 규범이 갖고 있는 윤리적 기능과 필요성에 관해서는 관심을 갖지 않고 일방적으로 윤리적 상황에 대해서만 관심을 집중한다. 즉 윤리적 결단의 상황적 성격을 강조한 나머지 도

26) 『朱子語類』 권21, 內外只是一理, 事雖見於外, 而心實在內.

27) 『朱子語類』 권100, 性之所在, 則道之所在也. 道是在物之理, 性是在己之理. 然物之理, 都在我此理之中. 道之骨子便是性.

28) 『中庸章句』, 道者, 日用事物當行之理, 皆性之德而具於心, 無物不有, 無時不然, 所以不可須臾離也.

29) 『孟子集注』, 「盡心上」, 心者人之神明, 所以具衆理而應萬事者也.

덕적 규범을 등한시하거나 무시하는 잘못을 범했던 것이다. 그래서 선하다 악하다는 판단보다는 그 상황에 적합한가를 문제로 삼는 상황 윤리는 규범과 원칙을 무시하여 단순한 편의주의로 내달을 위험성을 내포하고 있다. 이런 의미에서 유가 윤리를 상황 윤리로 단정하는 박재주의 견해에는 조급함이 보인다.<sup>30)</sup> 권을 단순히 상황 윤리로 이해해서는 안 됨은 주희가 한유漢儒의 ‘반경합도反經合道(경을 위배했지만 (결과적으로)도에 일치하는 것)’가 지나치게 ‘반경’에 역점을 두어 권모술수가 되었음을 강조하는 장면에서도 유추할 수 있다.<sup>31)</sup> 더욱 그것은 진량陳亮의 「십론十論」에 대한 주희의 지적에서 확신할 수 있다.

작년 해 보내 준 열 가지 논의는 대체적인 뜻이 역시 생각건대 물에 빠진 형수의 손을 잡아 구한다(授溺=權)는 의미가 너무 많아서, 남녀 사이에 손을 건네지 않는다(不親授=禮)는 방책을 보존할 수 없을 뿐입니다. 후대 사람들이 아직 삼강오륜의 정도正道(=經)를 알지도 못한 채 갑작스럽게 이 말을 듣게 된다면 그 해로움은 장차 구제할 수 없게 될 것입니다.<sup>32)</sup>

정이는 한유의 ‘반경합도’의 권이 경에서 벗어남을 지나치게 강조하여 변사變詐, 변술變術이 되었다고 비판하면서 ‘권지시경權只是經(권은 경이다)’을 주장한다.<sup>33)</sup> 그러나 정이의 정의는 경과 권의 구별이 없게 되어 경과 권 사이의 본말관계가 성립하지 않는 가능성을 내포하고 있다. 다시 말하면 정이의 정의는 규범을 지켜야 할 것인가 아니면 상황에 따라야 할 것인가 하는 대립관계보다도 그 때 그 장소에 있어서의 도리에 따른 행위로서의 의미를 강하게 부각하고 있다. 그래서 상도常道로서의 경을 적용할 수 없게 되는 상황에 직면하게 되면, 행위 주체에게 있어서 보편규범과 특수사태 사이에서의 긴장관계가 약하게 되어, 도덕규범의 기능과 의미를 등한시할 수 있게 되는 것이다.

그래서 주희는 한유의 권설과 정이의 권설을 비판적으로 수용 절충하고<sup>34)</sup>, 그 위에 양시楊時的 ‘권자權者, 경지소불급經之所不及(권은 경이 미치지 못하는 바이다)’을 도입하여 자신의 권설을 확립한

30) 오석원, 「儒家的 常道와 權道에 관한 연구」, 『東洋學』 제27집, 1997, 271~307쪽은 상도와 권도라는 필터를 통해서 규범윤리와 상황윤리의 문제를 유가에서 어떻게 처리했는지를 밝히고 있다. 오석원과 같은 문제의식을 가진 박재주, 「狀況倫理로서의 儒家의 中庸倫理」, 『東西哲學研究』 제43호, 2007, 195~224쪽과 「유가윤리에서의 도덕적 딜레마 해결방법으로서의 경(經)→권(權)=선(善)」, 『윤리연구』 64, 2007, 157~189쪽은 유가윤리를 원리윤리와 상대주의 윤리와의 통합을 지향하는 윤리로 간주한다. 특히 조셉 플레처 지음, 이희숙 옮김, 『새로운 도덕 상황윤리』, 종로서적, 1989의 상황 윤리에 주목하여 유가 윤리를 상황 윤리로 간주하지만, 조셉 플레처의 상황 윤리가 사랑이라는 원리 이외는 어떠한 원리도 격률도 인정하지 않기 때문에 도덕적 규범의 기능과 필요성을 부정하는 경향을 함축하고 있음을 간과하고 있다. 어쨌든 유가의 권론을 간단히 상황 윤리라고 하기에는 심중함이 필요하다. 또한 사랑을 不善에 기울기 쉬운 情에 소속시키는 주희의 견해에서 보면, 아무리 이성적인 사랑이라 할지라도 사랑을 개별적인 상황에 적용해 가는 조셉 플레처의 상황 윤리는 불안한 이론이 될 수 있다.

31) 『朱子語類』 권37, 漢儒反經合道之說, 却說得經權兩字分曉. 但他說權, 遂謂反了經, 一向流於變欺, 則非矣.

『朱子語類』 권37 漢儒語亦未十分有病, 但他意是橫說, 一向不合道理, 胡做了.

32) 『朱子文集』 권36, 「答陳同甫」 3, 去年十論, 大意亦恐授溺之意太多, 無以存不親授之防耳. 後生輩未知三綱五倫之正道, 遽聞此說, 其害將有不可勝救者.

33) 『河南程氏遺書』 권18, 古今多錯用權者, 纔說權, 便是變詐或變術. 不知權只是經所不及者, 權量輕重, 使之合義. 纔合義, 便是經也. 今人說權不是經, 便是經.

34) 漢儒의 ‘反經合道’와 程頤의 ‘權只是經’에 대한 주희의 해석을 정리하면 다음과 같다.

1 ‘반경합도’는 경과 권이 구별을 갖는 상반관계임을 나타낸 정의로 ‘반경’의 ‘경’은 실제로 행할 수 없게 된 일이다. 즉 이 ‘경’은 도덕규범이나 자연법칙 전반 가운데 하나의 도리·질서라는 협의이다.

2 ‘권지시경’은 권 실행의 목적·결과를 나타낸 명제이다. ‘권지시경’의 ‘경’은 광의의 경, 즉 道이고 더나가서는 ‘반경합도’의 ‘합도’의 의미를 부여한 것이다.(成賢昌, 「朱熹의 「權」說について」, 『東洋の思想と宗教』 제17호, 2000, 79~97쪽 참조).

다.<sup>35)</sup> 양시의 명제는 권이 경을 적용할 수 없는 상황에 바로 대응할 수 있는 보완적 수단임을 암시한다.

주희의 권설<sup>36)</sup>에서의 경과 권의 관계<sup>37)</sup>를 도식화하면 다음과 같다.<sup>38)</sup>

35) 『朱子語類』 권37, 伊川說, 權只是經, 恐也未盡. 嘗記龜山云, 權者, 經之所不及. 這說却好. …… 所謂權者, 於精微曲折處曲盡其宜, 以濟經之所不及耳.

36) 주희의 권설에 관한 논문에는 山根三芳, 「朱子の倫理思想に於けるの權意義」, 『日本中國學會報』 제10집, 1958, 103~118쪽과 Wei Cheng-Tung(韋政通), “Chu Hsi on the Standard and the Expedient”, (Wing-Tsit Chan(ed), *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, University of Hawaii, 1986, pp. 255~272 등이 있다. 山根은 주희의 사상체계는 주희 이전의 제가의 제사상을 집대성한 바에 의의가 있다고 하고 집대성이라는 견지에서 권의 의미를 파악하고자 했다. 그래서 山根은 주희의 주요한 비판의 대상이 되었던 漢儒의 ‘反經合道’와 程伊川의 ‘權只是經’을 주희가 어떻게 선택 취사하였는가에 관해서 언급하고 있다. 그러나 두 주장에 관한 주희의 해석을 간과하지 못한 까닭인지 한편에서는 山根은 이천의 주장을 비판적으로 수용한 주희의 발인만을 다루고, 그것을 주희의 권설로 삼는 경향도 보인다. 韋는 경과 똑같이 권도 道에 속하는 동위 개념이라고 하는 주희의 해석에서 ‘반경합도’와 ‘권지시경’이 각각 갖는 모순이 종합되었다고 지적하여, 山根보다도 ‘반경합도’와 ‘권지시경’을 분석적으로 해부하고 있지만, 주희가 ‘반경합도’와 ‘권지시경’을 어떻게 수용·절충하여 자신의 권설을 구축했는가에 대해서는 관심 밖의 문제이었던지 한 줄도 언급하고 있지 않다. 그리고 舜이 부모에게 알리지 않고 장가를 간 행위만을 권이라고 간주한 韋는 역사 事象이기도 한, ‘君臣有義를 깬 湯武의 행위와 형제의 우애를 저버린 周公의 행동을 권에 입각한 것으로 파악한 주희의 견해를 부조리라고 지적하고, 당무와 주공의 행위에 타당성을 부여하기 위해서는 별도의 표준이 적용되지 않으면 안 된다고 주장한다. 그러나 韋는 商에서 周으로의 역사변역의 과정을 勢를 이용해서 설명하는 주희가 그 과정에서 일어난 문무왕의 행위, 즉 천하의 삼분의 이를 차지하고 있지만 商을 취하지 않았던 문왕의 행동과 桀王을 토벌하고 商을 취한 무왕의 행위를 권에 입각한 것이라고 하고 권과 세의 상관성을 시사하면서 더욱 문왕의 행동에 관해서 事勢와 권을 사용해서 논술하고 있음을 간과했는지 그 판단 기준이 세에 있음을 알지 못했다.

37) 『朱子語類』 권37, 經自經, 權自權. 但經有不可行處, 而至於用權, 此權所以合經也.

『朱子語類』 권37, 若說權自權, 經自經, 不相干涉, 固不可.

『朱子語類』 권37, 某以爲反經而合於道, 乃所以爲經.

이상의 주희의 발언을 종합해 보면, 주희가 경과 권의 관계를 다음과 같은 일련의 과정에서 생각했을 것이라고 추측할 수 있다. 즉, ‘經自經, 權自權(경은 스스로 경이고 권은 스스로 권이다)’은 권을 실행하기 이전의 상태를, ‘經有不可行處(경에는 행할 수 없는 경우가 있다)’는 협의의 ‘경’을 행할 수 없게 되므로 권 실행의 필요성의 인식이 생긴 시점을, ‘至於用權, 不相干涉, 固不可(권을 이용하는 경우에 이르러 서로 간섭하지 않으면 옳지 않다)’는 경의 보완적 수단으로서 권이 경을 적용할 수 없는 사태에 즉시 대응하는 시점을, ‘此權所以合經也’, ‘乃所以爲經(이것은 권이 경에 합치하는 바이니 바로 경이 되는 까닭이다)’은 권 실행의 목적·결과를 나타내고 있다고 이해할 수 있다. Wei Cheng-Tung도 ‘乃所以爲經의 ‘經은 道와 같다고 한다(Ibid., p. 259).

38) 成賢昌, 「상황윤리에서 본 朱熹의 ‘權說」, 『東洋哲學』 제17집, 2002, 88쪽 그림을 수정 재인용.



상황이란 개념은 상황 윤리에서는 기존의 법칙과 원리를 변경시키는 기본적 요소이다. 다시 말하면 법칙과 원리를 각 개별의 특수한 상황에 적용할 때, 법칙과 원리를 준수할 수 없는 불가피적인 상황이나, 법칙과 원리보다 더 나은 방법과 행동이 있을 수 있다는 것이다. 따라서 양시의 정의를 자신의 권설에 도입한 주희의 권설은 이와 같은 상황적 요소를 윤리적 판단으로 삼은 것이라고 말할 수 있다. 그러한 주희의 견지에서 보면 규범과 상황은 서로 대립하는 것이 아니고 상호 보충하는 역할을 짊어지고, 그 상황에 적합한 윤리적 책임을 다하는 것이 요구된다. 그래서 주희의 권설은 규범과 상황을 대립관계가 아니고 상호 보완 관계로서 파악하여, 규범윤리와 상황윤리를 조화시키는 종합적인 윤리를 수립할 수 있는 가능성을 내포하고 있음을 시사한다.

그런데 여기에서 문제가 되는 것은 권의 구체적인 내용의 선택 기준이다. 그래서 주희는 “학자(배우는 자)는 반드시 정도正道를 이해해야만 한다. 아내를 맞이할 때는 반드시 부모님께 알려야 하는 것은 학자가 마땅히 지켜야 할 일이다. 그러나 알리지 않고 아내를 맞이할 경우, 그것은 당연히 옳지 않은 일이지만, 별도로 이해해야 한다.”<sup>40)</sup>고 하여 항상恒常의 도리를 해득解得하도록 항상 주의할 것을 강조한다. 그것은 고제高弟 진순이 주희에게 작별을 고하는 장면에서 진순과 나눈 대화중에서도 충분히 엿볼 수 있다.

진순이 질문하길, 저 자신에 관해서는 이미 많은 것을 깨달았습니다. 다만 변화에 대처하는 방법에 대해서 더욱 조언을 듣고 싶습니다. (선생이) 대답하길; 지금은 무엇보다 우선 항상恒常(=經)을 이해해야 하므로 변화(=權)에 관해서는 신경을 쓸 필요가 없다. 많은 항상의 도리를 아직 다 이해하지도 못했는데 어찌 변화를 이해할 필요가 있겠는가. 성현의 말에는 많은 도리가 편재하여 있다. 무엇보다 마음을 광대하게 열어 평온한 마음으로 이해 하길 바란다. 깊은 곳까지 꿰뚫어 본다면 자연히 변화에 대처할 수 있을 것이다. 융통성 없이 한 곳에만 집착하여 항상恒常을 추구해야하는 것인가 변화를 추구해야하는 것인가 하는 것이 아니다.<sup>41)</sup>

즉 적확의確한 권을 실행하는 데는 먼저 경에 대한 이해가 불가결이고, 상위 개념으로서의 도에 대한 인식도 필수적이다. 그래서 성현이 아니면 권을 행할 수 없다는 의논이 나오게 되는 것이다.<sup>42)</sup>

그렇다면 일반인에게는 권은 무관한 것일까. 분명히 일반인은 먼저 경을 염두해 두고 행위를 해야 하는 것이지만 그것이 이루어지지 않을 경우에 권이 요구된다고 하는 인식은 결과적으로 일반인의 행위가 도에 합치하는 가능성을 보다 높이는 효과가 있다.<sup>43)</sup> 또 복수의 리理를 상정할 수 있을 경우, 예를 들면 『맹자』와 같이 형수의 생명의 구제와 손을 잡아서 안 된다고 하는 두 개의 리가 충돌할 때, 권이라고 인정하는 쪽이 아닌 리를 무시할 수밖에 없는 경우는 현실에는 얼마든지 있을 수 있다. 일반인이 실천해야 할 수양법으로 주희는 거경居敬을 제창하지만, 이것은 의식의 집중에 의해서 본인도 자각하고 있지 않은 마음의 본래적 가능성을 열어가는 것이다. 그리고 권의 내용을 지적으로 선택하는 것이 적절하지 않을 경우에도 거경居敬이라면 결과적으로 권에 합치하는 경우도 있을 수 있는 것이다. 그것은 다음의 주희의 발언에서도 독해할 수 있다.

40) 『朱子語類』 권37, 今學者且須理會正。如娶妻必告父母, 學者所當守。至於不告而娶, 自是不是, 到此處別理會。  
 41) 『朱子語類』 권15, 淳問曰, 己分上事已理會。但應變處, 更望提誨。曰, 今且當理會常, 未要理會變。常底許多道理, 未能理會得盡, 如何便要理會變。聖賢說話, 許多道理平鋪在那裏。且要闊着心胸平去看。通透後, 自能應變。不是硬捉定一物, 便要討常, 便要討變。  
 42) 『朱子語類』 권37, 問, 權, 地位如何。曰, 大賢已上。  
 43) 『朱子語類』 권37, 經者, 道之常也。權者, 道之變也。道是箇統體, 貫乎經與權。  
 『朱子語類』 권37, 權處是道理上面更有一重道理。

의義는 마땅히 경經을 지켜야 할 때는 경을 지키고 의는 마땅히 권을 사용해야 할 경우는 권을 사용한다. 그래서 의는 경과 권을 총괄할 수 있다고 생각한다.<sup>44)</sup>

경敬은 거울과 같고 의는 (이 거울을 통해서)잘 비추는 것이다.<sup>45)</sup>

그리고 “성인의 마음은 안과 밖이 흰히 트이고 확연하여 일호一毫의 막힘도 없다. 따라서 끊임없이 광명하여 자연히 경敬하지 않음이 없어서 머무는 곳은 항상 지선至善이다.”<sup>46)</sup>와 같이, 성인은 항상 敬의 심경과 일치한다. 역으로 말하면 경은 한 순간일지라도 성인과 동일한 심경을 만들어 낸다. 리의 내용을 이해하는 격물格物이 충분하지 않을지라도 경敬은 성현과 같은 판단을 가능하게 하는 경우도 있는 것이다.

주희가 권의 실행을 성현에게 국한한 것은 “권을 발휘하는 장을 가능한 한 좁히고자 하는 송학적인 입장……일상생활에서의 사물의 경중을 분별하지 않는 즉 권을 이해하지 않는<sup>47)</sup>” 것보다도 오히려 모든 상황에 자연히 대응할 수 있는 마음의 상태를 한없이 유지해 가는 모델로서 성현이 필요했었기 때문이다.

이상에서, 주희의 권설의 이론 전개는 전통적 규범윤리와 상황주의적 윤리의 상호보완성을 추구하며 양자의 대립을 지양하는 것으로 종합적 윤리 수립의 단서를 제공한 것으로 평가할 수 있다 그리고 기존의 규범과 원리를 소홀히 하거나, 그것을 결별하거나 하는 요소를 내포하고 있는 상황 윤리의 약점을 메우고, 규범과 상황과 주체의 결합에 의해서 그 상황에 적합한 윤리적 책임을 다함을 지향하는 주희의 권설은 기존의 규범과 새로운 상황이 항상 대립하는 지금 시대에 요구되는 윤리이론으로서 평가를 받을 충분한 자격이 있다고 본다.

### III. 안식일의 주인

“인간은 사회적 동물이다”라는 말이 있듯이 인간은 사회적 존재이어서 사회를 떠나서는 존재할 수 없다. 그래서 개인이 사회의 요구를 준수할 때에는 일반화된 행동의 패턴에 따르게 마련이다. 개인은 그가 속하고 있는 사회의 규칙, 즉 습관, 도덕규범 등을 숙지하고 거기에 따라서 사회의 요구에 대응한다. 그래서 개인은 윤리적 판단을 할 때에도 그가 속하고 있는 사회의 습관, 도덕규범 등을 먼저 제일로 고려한다. 즉 인간의 행위는 통상의 도덕에 근거처가 놓여 있다. 그리스도인에게 있어서 십계명이 기지基地인데, 그 중에 안식일을 거룩하게 지켜라를 지킬 수 없는 상황에 직면하면 행위주체는 안식일을 지켜야 하는 것과 안식일을 어길 수밖에 없는 특수사태 사이에서의 긴장감을 느끼게 된다. 그 긴장은 주일을 안식일로서 거룩하게 지키는 것보다도 훨씬 강하다.

마땅히 지켜야 할 상도常道로서 계명을 적용할 수 없게 된 상황에 처했을 때, 칸트의 의무윤리처럼 어떠한 예외도 인정하지 않는 지상명령으로서 계명을 고수해야 하는 것일까. 그리스도인으로서의 지혜로운 선택은 무엇일까. 공관복음에 보이는 안식일을 둘러싼 예수와 율법학자와의 논쟁에서 보인 예

44) 『朱子語類』 권37, 義當守經, 卽守經. 義當用權, 卽用權. 所以謂義可以總括得經權.

45) 『朱子語類』 권69, 敬譬如鏡, 義便是能照底

46) 『大學或問』, 唯聖人之心, 表裏洞然, 無有一毫之蔽. 故連續光明, 自無不敬, 而所止者, 莫非至善.

47) 橋本高勝, 앞의 논문, 174~175쪽.

수의 선택을 통해서 알아보자.

안식일을 둘러싼 예수와 율법학자와의 논쟁을 살펴보기 전에 요한복음 8장 1절~11절에 보이는 음행 중에 잡혀 온 간음녀를 둘러싼 예수와 율법학자 사이의 대화를 살펴보자.

율법학자들과 바리새인들이 음행 중에 잡힌 여자를 끌고 와서 예수에게 “선생, 이 여자는 간음하다가 현장에서 잡혔습니다. 모세는 율법 중에 이런 여자를 돌로 쳐 죽이라고 했습니다만 선생은 어떻게 생각합니까?”라고 질문을 했다. 이에 대해서 예수는 “너희 중에 죄 없는 자가 먼저 돌로 치라”고 대답하자, 아무도 돌을 던지는 자가 없이 모두 그 자리를 떠날 때, 예수가 그 여자를 보고 “나도 너를 정죄하지 아니하노니 가서 다시는 죄를 범하지 말라”고 말하였다. 이 유명한 이야기는 예수의 용서의 가르침을 드러낸 전형적인 예이지만 여기서 주목하고자 하는 것은 피도 눈물도 없는 바리새인들의 모습으로, 도덕적 엄격주의를 대표하는 칸트의 의무윤리가 연상된다는 것이다.

칸트는 인간을 포함한 모든 이성적 존재자에게 예외 없이 타당한 것만이 도덕법칙이 된다고 한다. 그것이 정언명법이다. 정언명법은 예외적인 상황을 인정하지 않는다. 이러한 칸트의 입장은 도덕법칙과 원리가 시간과 장소의 변화, 즉 상황과 관계없이 보편적 타당성을 갖는다고 하는 생각을 전제로 한다. 그래서 칸트의 의무윤리에서는 도덕적 의무들은 우리의 특수한 소원이나 욕구 등의 어떤 것에 관계없이 반드시 완수해야 한다. 따라서 개인적으로 관심이 없다고 해서 또는 자기의 이익과 무관하다고 해서 그 도덕적 욕구를 피할 수 없다.<sup>48)</sup> 다시 말하면 행위의 선과 악, 올바름과 잘못을 결정하는 것은 도덕법칙에 대한 일치와 불일치이었다.

예수는 안식일에 회당 앞에 앉아 있던 손이 오그라진 사람을 치료하고, 자신을 고소할 구실을 찾던 바리새인들에게 “안식일에 선한 일을 하는 것과 악을 행하는 것, 생명을 구하는 것과 죽이는 것, 어느 것이 옳으냐”<sup>49)</sup>라고 질문한다. 예수의 관심은 생명에 있었던 것이다. 예수는 생명을 구하는 것을 안식일을 지켜라는 계명보다 우위에 두었던 것이다. 안식일에 손이 오그라진 사람을 치료한 예수의 행동을 앞서 언급한 한유漢儒의 ‘반경합도反經合道(경을 위배했지만 (결과적으로)도에 일치하는 것)’으로 설명할 수 있다. 즉 계명을 어겼지만 생명을 구한 것이므로 결과적으로 하나님의 선함에 일치한 행위로, 예수의 복음이 생명을 위한 진정한 선택에 있음을 시사한다.

안식일을 지키지 않는 행위에서 규범과 상황 사이에서의 긴장관계를 상징할 수 있다. 그러나 안식일의 주인임을 선포한 예수에게 있어서 규범과 상황 사이에서의 긴장관계라는 의식은 있을 수가 없다. 그러나 일반인이 규범과 상황 사이에서의 긴장관계를 무시한다는 것은 도덕규범의 기능과 필요성을 소홀히 할 위험성이 잉태하고 있음을 의미한다. 그래서 안식일을 어기는 행위는 아무나 실천할 수 있는 것이 아니다. 그렇다면 일반인은 생명의 위협을 받고 있는 일이 있어도 안식일을 지키라는 말인가.

예수는 안식일에 밀 이삭을 잘라서 먹는 제자들을 보고 문제를 제기한 바리새인에게 제사장만이 먹게 되어 있는 진설병을 먹는 다윗의 예를 들고 있다. 여기서 안식일을 어기는 조건을 유추할 수 있다. 제사장은 “보통 떡은 내 수중에 없으나 거룩한 떡은 있나니 그 소년들이 여자를 가까이만 하지 아니하였으면 주리라”고 말한다. 제사장은 굶주린 부하들의 몸이 정결하다는 다윗의 말을 듣고는 여호와 앞에서 물려 낸 진설병을 배고픈 다윗과 그의 부하들에게 일용한 양식으로 제공한다.

48) 칸트는 행위법칙의 보편화 가능성이라는 관점에서 「인간으로 말미암아 거짓말하는 권리에 관하여」라는 소논문에서 어떤 경우에도 심지어는 악한에게 쫓기는 친구의 생명을 구하기 위해서라고 거짓말해서는 안 된다고 말한다(문성학, 「칸트와 거짓말」, 『哲學研究』 제53집, 1994, 169~202쪽).

49) 『성경』, 「마가복음」 3장 4절.

하나님이 선택한 다윗은 사울의 부하로서, 사울에게 멸시를 받으면서도 사울이 죽기까지는 왕위에 즉위하지 못했다. 마치 천하의 삼분의 이를 자치하면서도 폭군 주왕을 섬겼던 문이 천명(天命)에 순종했듯이, 다윗은 하나님의 때를 기다렸던 것이다. 그래서 다윗은 하나님의 마음에 합한 자라고 인정받았던 것이다.

하나님의 때를 기다린 다윗과 제사장이 진설병을 제공한 이유가 다윗의 부하가 정결했다는 사실로부터 안식일을 어기는 행위의 타당성은 행위 주체자가 어떤 마음의 상태인가 그리고 하나님의 때에 합당한 것인가에 달려 있음을 예측할 수 있다. 물론 그 행위는 생명을 위한 것이어야 한다.

## 1. 하나님의 때

「전도서」3장은 앞서 언급한 주희가 세계의 구조를 관계 카테고리로서 파악했듯이 인간의 감정을 비롯해서 현상계 모든 것이 관계 카테고리 라는 프레임 안에서 존재하고 있음을 시사하는 내용으로 공간을 채우고 있다

범사에 기한이 있고 천하 만사가 다 때가 있나니 날 때가 있고 죽을 때가 있으며 심을 때가 있고 심은 것을 뽑을 때가 있으며 죽일 때가 있고 치료할 때가 있으며 혈 때가 있고 세울 때가 있으며 울 때가 있고 웃을 때가 있으며 슬퍼할 때가 있고 춤출 때가 있으며 돌을 던져 버릴 때가 있고 돌을 거둘 때가 있으며 안을 때가 있고 안는 일을 멀리 할 때가 있으며 찾을 때가 있고 잃을 때가 있으며 지킬 때가 있고 버릴 때가 있으며 찢을 때가 있고 꿰맬 때가 있으며 잠잠할 때가 있고 말할 때가 있으며 사랑할 때가 있고 미워할 때가 있으며 전쟁할 때가 있고 평화할 때가 있느니라.<sup>50)</sup>

무엇보다도 “하나님이 모든 것을 지으시되 때를 따라 아름답게 하셨고”<sup>51)</sup>처럼 세상의 모든 일들이 하나님이 정한 때에 알맞게 일어난 것으로 결코 우연일 수 없다는 것이다. 달리 말하면 하나님이 창조한 모든 피조물은 창조된 목적과 그 목적에 적절한 쓰임의 때가 있고, 인간의 감정도 드러낼 마땅한 때가 있다는 것이다. 블레셋에 있던 언약궤가 예루살렘으로 옮겨졌을 때 너무나 기쁜 나머지 다윗은 맨살이 드러나도록 힘차게 춤을 추었다. 그러나 사울의 딸 미갈은 이런 다윗을 임금의 체통에 걸맞지 않은 천한 행동으로 업신여긴다. 결국 미갈은 자식을 낳지 못하게 된다.<sup>52)</sup> 맨살이 들어날 정도 기뻐 춤췄던 다윗의 모습은 마땅히 기뻐할 만큼의 기쁨을 드러낸 결과이다. 달리 말하면 때에 적절한 행위로 하나님이 보기에도 좋았던 것이다.

전도서 3장에서 때로 번역된 히브리어 에트(et)는 헬라어의 카이로스(kairos)에 해당된다. 카이로스는 “어떤 일정한 내용이 규정되어 있는 일정한 시점을 다룰 때에 쓰이며”<sup>53)</sup>, “세속적인 용법으로 쓰일 때는 어떤 사업을 시작하기에 가장 알맞은 적기(適期)를 뜻한다.”<sup>54)</sup> 그러나 구속사에 관련된 경우에는 “인간의 계획과 생각에 의해서 결정하는 때가 아니고, 오히려 하나님께서 구원의 계획을 실현시키기 위하여 특별한 때와 장소를 마련하려고 결단하는 그 시기”<sup>55)</sup>를 의미한다.

한편 폴틸릭은 카이로스를 크로노스(kronos)와 비교하면서 다음과 같이 설명하고 있다.

50) 『성경』, 「전도서」3장 1~8절.

51) 『성경』, 「전도서」3장 11절.

52) 『성경』, 「사무엘하」6장 12~23절.

53) 쿨만 지음, 채위 옮김, 『그리스도와 시간』, 교육출판공사, 2007, 49쪽.

54) 쿨만 지음, 채위 옮김, 같은 책, 49쪽.

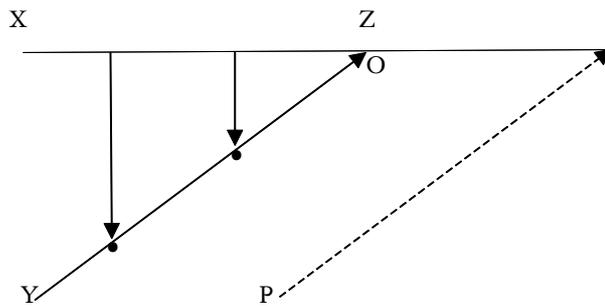
55) 쿨만 지음, 채위 옮김, 같은 책, 49쪽.

크로노스가 시간의 계속적인 흐름을 표시하는 반면에 카이로스는 시간의 어떤 중요한 계기를 지적한다. 환언하면 크로노스는 어떤 규칙적인 척도, 가령 시계나 태양이나 지구의 운동 등에 의하여 결정되는 현실과정을 지시한다. 그러나 카이로스는 그 현실과정의 독특한 순간 즉 어떤 특이한 사건이 발생하거나 성취되는 순간을 의미한다. 혹은 크로노스는 현실과정의 양적이며, 계산 가능한 반복적인 요소를 내포하고 있다면 카이로스는 질적이며, 경험적인 독특한 요소로 볼 수 있다. 그리고 자연에 대한 인간의 태도와 역사에 대한 인간의 태도 사이의 가장 중요한 차이는 전자의 경우는 양적인 크로노스에서 후자는 질적인 카이로스에서 표현될 수 있다는 점이다.<sup>56)</sup>

여기서 카이로스의 의미를 이해하기 위한 방편으로 앞서 언급한 세에 대해서 알아보려고 한다.

주희에 있어서 세와 더불어 사세(事勢)와 리세(理勢)는 역사상의 카테고리의 중요한 개념이다. 먼저 세는 “삼강(三綱)과 오상(五常)은 천만년 마멸(磨滅)될 수가 없다. 다만 성쇠소장(盛衰消長)의 세는 스스로 멈출 수가 없다. 완전히 왕성해 지면 쇠퇴해 가고 완전히 쇠퇴해 버리면 다시 왕성해 지는데, 세가 그렇게 한 것이다”처럼 성쇠소장이라는 대대(待對)관계에 있어서의 역량(力量)의 동향이다. 그것은 처음부터 멈출 수 없는 취향(趣向)으로서 그 흐름이 극한에 이르면 방향을 전환하는 움직임이다. 사세는 바로 세가 극단에 달하면 필연적으로 취향을 전환하는 운동을 일컫는다. 이것을 앞에서 언급한 은나라에서 주나라로 천하가 넘어가는 W시점과 아래에 보이는 도표의 O시점이 된다. 이 시점은 한계적인 상황이며, 또한 질적으로 새로운 상황을 받아들이지 않으면 안 되어서, 그 가운데에서 살아가야만 하는 상황이다.

한편 주희는 리세를 하은시대에서 주시대에 이르러 합병 현상이 일어나 나라의 영토가 확장된 사태, 더 나가서는 그 사태에 기인하여 제후에 봉지(封地)한 주공(周公)의 행위를 일컫는 말로 사용한다. 또한 주희는 하은주시대의 봉건제를 역사운동발전의 결과로 변혁해야만 하는 제도로 간주한다. 뿐만 아니라 주희는 “나는 군현(郡縣)의 일은 이미 이때(합병현상이 일어날 때)부터 조짐이 있었다고 생각해 왔다. 진시황제 때에 이르러 사세가 궁극에 이르러 어떻게 할 수가 없었다. 반드시 그렇게 되어야만 하는 것이다”처럼 봉건제에서 군현제로 이어지는 중국의 역사 흐름을 리세와 사세를 사용하여 설명하고 있다. 이상의 주희의 발언을 종합하면 다음과 같은 도표를 예상할 수 있다.



X는 봉건제를, Y →는 하은이래 주에 이르러 합병의 현상이 일어나 봉건사회의 질서가 붕괴해 가는 추세(趨勢)를 나타낸다. 그리고 O는 Y가 극한에 달해서 X를 적용할 수 없게 된 동시에 새로운 방향성을 내재하고 있는 Z(여기에서는 군현제)가 산출되는 시점이다. ↓는 봉건제의 적용범위와 내용이 시간의 경과에 따라서 좁아져 가는 것을 나타낸다. P →는 Z와 관계를 갖는 새로운 추세가 된다. 여기에

56) 폴틸릭, 「카이로스(Kairos)」, 『기독교사상』3, 1959, 74쪽.

상당하는 구체적인 내용은 한무제漢武帝 이하 위魏를 거쳐 진무제晉武帝에 이르기까지의 역사의 변천을 사세에 의한 필연적인 결과로 인식하는 주희의 다음의 발언에서 추측할 수 있다.

(한)무제이래 바로 위의 말엽에 이르러 종실宗室을 제거하지 않음이 없으니 이에 이르러 극한에 달했다고 말해야 한다. 진무제가 일어나 모든 종실을 사용하니 모두 사세에 의한 것으로 부득불 그렇게 한 것이다.<sup>57)</sup>

●는 인간이 당면하고 있는 현실의 사태이면서 X가 적용되는 장으로서의 리세이며,

많은 리가 있으므로 많은 물물이 있다.<sup>58)</sup>

그 일(那事)을 한다는 것은 이 안에는 그 리(那理)가 있다는 것이니, 무릇 천지가 그 사물(那物)을 낳는다면 그 안(那裏)에는 그 리(那理)가 있다.<sup>59)</sup>

처럼, 하나의 구체적인 존재 혹은 사태마다 그 배후에는 반드시 그것을 결정하는 하나의 리가 있다는 것이 예상된다. 그것은 “일을 잘 처리할 수 있는 사람은 반드시 먼저 사세事勢를 파악하는데 반드시 처리할 수 있는 리가 있고서야 비로소 처리한다”<sup>60)</sup>는 말에서도 예측할 수 있다. 이리하여 리세는 어떤 사태에는 반드시 리가 존재하고 있음을 강조하는 용어로서 이해할 수 있다. 그것은 구체적인 당위를 바르게 확정할 수 있을까에 관계없이 그 때마다 유일한 정확한 행위의 방법이 존재하고 있음을 가리킨다. 여기서 우리는 앞서 언급한 카이오스의 의미와 세, 사세, 리세와의 유사점을 발견할 수 있다.

어쨌든 카이오스에 따라 산다는 것은 하나님의 뜻에 순종하는 삶이며, 세에 따라 산다는 것은 하늘의 명(天命)에 따른 삶이다.

이제 안식일의 주인이라고 선포한 예수와 그런 예수를 죽으려고 한 바리새인 사이에 일어난 안식일 논쟁을 마태복음을 중심으로 살펴보면서 도덕적 딜레마를 해소할 길을 모색하고자 한다.

## 2. 「마태복음」에 보이는 안식일 논쟁

안식일을 둘러싼 예수와 율법학자인 바리새인과의 논쟁을 살펴보기 전에 먼저 율법에 대한 예수의 입장을 추측할 수 있는 「마태복음」5장 17절에서 20절까지의 내용을 알아보자.

예수는 먼저 17절에서 자신이 율법이나 선지자를 폐하러 온 것이 아니라 완성하러 왔다고 말한다. “폐한다는 것은 율법의 의도와 원리를 무시하는 것, 따라서 율법의 목표를 철폐하고 말살하는 것이다.”<sup>61)</sup> 그렇다면 율법을 폐한다는 것은 반율법주의자나 율법경시주의자를 상징하는 것으로<sup>62)</sup>, 예수가 바리새인과 같은 율법주의자뿐만 아니라 반율법주의자나 율법경시주의자를 다 비난하고 있음을 짐작할 수 있다. 만약 율법주의자와 반율법주의자가 모두 율법의 정신을 왜곡한 것이라면 안식일에 밀밭에서

57) 『朱子語類』 권24, 自武帝以下, 直至魏末, 無非剗削宗室, 至此可謂極矣. 晉武起, 盡用宗室, 皆是因事勢, 不得不然.

58) 『朱子語類』 권94, 惟其理有許多, 故物有許多.

59) 『朱子語類』 권101, 做出那事, 便是這裏有那理, 凡天地生出那物, 便是那理有那理.

60) 『朱子語類』 권108, 會做事底人, 必先度事勢, 有必可做之理, 方去做.

61) 양용의, 『예수님과 안식일 그리고 주일』, 이레서원, 2011, 49쪽.

62) 양용의, 같은 책, 136~148쪽에서는 「마태복음」5장의 17절과 19절에는 마태공동체의 반율법주의와 율법경시주의의 경향에 대한 경고의 의도가 숨어있다고 해석하고 있다.

배가 고파서 밀 이삭을 잘라서 먹는 제자들의 행위를 인정한 예수의 판단은 율법의 의도와 정신을 드러낸 것이 된다.

율법주의와 반율법주의를 비난하는 예수의 행위에 착안하여 조셉 플레처는 기독교 윤리로서 상황 윤리를 제창하였다. 그에 의하면 도덕적 판단을 내리는 경우에 근본적으로 세 가지 다른 접근 방법이 있다.<sup>63)</sup> 그것은 율법이라는 규격화된 규약과 법칙에 의해서 행동의 방향이 부여된다고 하여, 몇 개의 원리 원칙을 들어, 이것을 준수해야만 함을 명하는 타이프다. 따라서 율법주의에서는 사람들의 도덕 행위를 결정된 틀에 끼워 넣어 결정하므로 도덕 판단을 단순화시킨다. 즉 개개의 구체적 상황에 인도하기보다도 이미 결정되어 있는 도덕적 범주에 준수하도록 강요한다. 둘째는 무율법주의이다. “무율법주의자들은 인간이 자기의 행동을 결정함에 있어서 하등의 원리나 격률格率에 구애받을 필요가 없다고 주장한다.”<sup>64)</sup> 그런 이유로 조셉 플레처는 “따라서 이들의 도덕적 결정은 제멋대로이고 변태적이고 불규칙스럽다. (중략) 그야말로 무정부 상태라고 할 수 있다. 즉 이들에게는 규율이 없다. 이들은 법에 토대를 두지 않을 뿐만 아니라 모든 것을 즉흥적으로 판단하며 지적으로 전혀 무책임이다.”<sup>65)</sup>고 비판하고 있다. 셋째는 율법주의와 무율법주의를 종합한 상황 윤리의 입장이다. 즉 상황 윤리는, 율법주의와 같이, 상황에 앞서서 준수해야만 하는 몇 가지의 원리 원칙을 드는 것과 같은 일은 하지 않는다. 그러나, 그렇다고 해서 무율법주의처럼 어떠한 원리도 갖지 않은 채 상황 가운데에 들어가서 판단을 내린다고 하는 일도 하지 않는 방법이다. 그래서 조셉 플레처의 상황 윤리는 “단 하나의 원리, 즉 사랑의 원리만이 있다고 주장”<sup>66)</sup>하여 사랑이라는 원리이외는 어떠한 원리도 격률도 인정하지 않는다.

언뜻 보면 율법주의와 율법경시주의를 비난하면서 안식일을 어긴 제자들의 행동을 인정하는 예수의 판단을 조셉 플레처의 상황 윤리에 적용할 수 있을 것 같이 보인다. 그러나 상황 윤리자는 사랑이 필요할 때에는 도덕 법칙을 따르거나 또는 무시하게도 된다. 예를 들면 “만일 어떠한 경우에는 자선이란 좋은 것이라고 말해야지 단언적으로 자선은 좋은 것이라고 상황 윤리학자는 말하지 않는다. 그의 결정은 가설적인 것이지 결코 정언적인 것이 아니다. 오직 사랑의 계명만이 정언적으로 선포한다.”<sup>67)</sup>

앞서 인용했듯이 『맹자』에서는 남녀가 직접 손을 잡아서 안 된다고 하는 예를 위반하면서 물에 빠진 형수를 구조한 행위를 권이라고 규정했다. 그것은 항상 불변한 도덕규범인 經經을 위반하면서도 선한 결과를 얻은 행위라는 의미를 함축하고 있는 “반경합도反經合道”를 내세운 한유漢儒의 권설權說로 설명할 수 있다. 여기서 조셉 플레처의 상황 윤리를 한유의 권설에 적용해 보면 원리 윤리를 어겼지만 사랑에 의해서 타당성을 얻게 된다. 그러나 조셉 플레처에 의하면 사랑이외의 어떠한 원리·원칙도 무시되어지는 것이기 때문에 이 정의는 윤리판단에 있어서 기존의 규범과의 갈등 과정을 걸치지 않고 오로지 사랑에 의해서만 타당성을 얻는 결과가 되는 것이다.

율법을 폐하러 온 것이 아니라 일점 일획을 다 완전하게 하기 위해 왔다는 예수의 단언은 상황 윤리학자처럼 예수가 사랑 이외의 모든 율법을 무시하지 않음을 여실히 드러내고 있다. 사랑과 율법은 어떤 관계에 있을까. 사랑과 율법과의 관계는 으뜸가는 계명인 하나님에 대한 사랑과 둘째 계명인 이웃사랑이 모든 율법과 예언서의 강령이라는 마태복음 22장 40절을 통해서 확인할 수 있다. 사랑이 모든 율법의 강령이라는 강령에 해당하는 크레마타이(krematai)는 영어 성경에 hang으로 번역되어 매달다

63) 조셉 플레처 지음, 이희숙 옮김, 『새로운 도덕 상황윤리』, 종로서적, 1989, 3~24쪽.

64) 조셉 플레처 지음, 이희숙 옮김, 같은 책, 7~8쪽.

65) 조셉 플레처 지음, 이희숙 옮김, 같은 책, 8~9쪽.

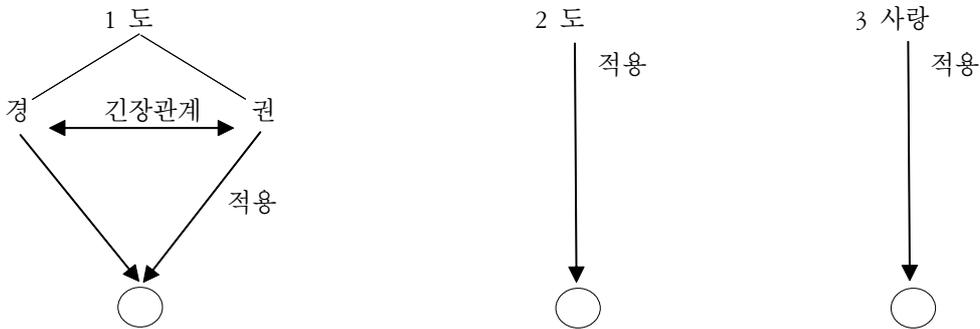
66) 조셉 플레처 지음, 이희숙 옮김, 같은 책, 21쪽.

67) 조셉 플레처 지음, 이희숙 옮김, 앞의 책, 12쪽.

는 의미이다. 그래서 마태복음 22장 40절은 모든 율법이 사랑에 의존한다는 것이다. 유진 피터슨의 『메시지』에 의하면 “하나님의 율법과 예언서의 모든 것이 이 두 계명에 달려 있다.”

좀 더 사랑과 율법과의 관계를 이해하기 위한 방편으로 주희의 권설에서의 경과 권의 관계를 설명한 주 214)에 주목하고자 한다. 주 214)에 의하면 주희는 권이 경과 함께 도에 속하는 동위 개념이라고 규정하고, 도에 합치하는 보증이 권에 처음부터 내재함을 인식한 위에, “반경합도”에서는 경과 권의 상반관계를, “권지시경지불급자”에서는 경과 권과의 보완관계를, “권지시경”은 도에 합치하는 보증이 권에 처음부터 내재하고 있음을 의미하며, 이 명제에서는 권의 목적·결과를 도입한다. 그리고 주희는 도는 전체로서 경과 권을 관통하며<sup>68)</sup>, 권을 행하는 곳에는 도리 위에 또 하나의 도리가 있다<sup>69)</sup>고 한다.

여기에서 주희의 권설과 사랑을 개별 상황에 적용해 가는 조셉 플레처의 상황윤리를 도시圖示하여 비교해 보면 다음과 같다.



주희에 의하면 음양한서길흉재상이 바름(正)을 얻지 못한 사태도 포함한 광대 무변한 현상계는 모두 도의 작용이다.<sup>70)</sup> 그래서 눈앞에 가로 놓여 있는 현상계는 도에 의해서 생산된, 인간의 작용이 더해지지 않은 세계이어서, 그 때 그 장소에는 경을 준수해야 하는 곳, 권을 실행해야만 하는 곳으로서의 적당한 적의適宜가 모두 결정되어 있는 것이 된다. 즉 “자연계의 모든 사상事象은 리리에 준하고 있는 것이 된다. 원래 개개의 사상에 있어서 복수의 법칙이 서로 상충될 때, 그 장소에서 보다 항상적恒常的으로 보여지는 법칙 쪽이 그 장소에서의 리라는 것으로 조정이 가능할 지도 모른다.”<sup>71)</sup>

그런데 주희가 정이의 권설을 자기의 권설에 수용하면서도 “권지시경”에 대해서 비판적이었던 이면에는 경과 권 사이에 구별이 없게 되어 경과 권 사이에서의 긴장관계가 없어지는 의미가 함축하고 있는 것에 대한 위구危懼가 있었다.<sup>72)</sup> 다만 외계의 사물에 대해서 리에 준한 마음의 발동이 자연히 일어나 그 때 그 장소에 바로 대응할 수 있는 성현의 입장에서는 경과 권 사이의 긴장관계라는 것은 의식되지 않는다. 또한 앞서 언급했듯이 경과 권은 도에 속하는 동위 개념인 사실로부터 도1은 성현의 입장에서 도2와 같이도 표현할 수 있다. 그래서 정이의 권설에 대한 주희의 비판은 조셉 플레처의 상황윤리에도 적용할 수 있다.

여기서 도를 하나님에 대한 사랑과 이웃 사랑으로, 경을 안식일로, 권을 안식일을 어긴 행위(제자들

68) 『朱子語類』 권37, 道是箇統體, 貫乎經與權.

69) 『朱子語類』 권37, 權處是道理上面更有一重道理.

70) 『中庸或問』, 至於氣化流行, 則陰陽寒暑, 吉凶災祥, 不能盡得其正者尤多. 중략 夫自夫婦之愚不肖所能知行, 至於聖人天地所不能盡, 道蓋無所不在也.

71) 土田健次郎, 「朱熹の思想における心の分析」, 『PHILOSOPHIA』97, 1992, 103쪽.

72) 『朱子語類』 권37, 程子說得却不活絡, 如漢儒之說權, 却自曉然. 曉得程子說底, 知得權也是常理, 曉不得他說底, 經權却鶻突了.

『朱子語類』 권37, 若說事須用權, 經須權而行. 權只是經, 則權與經又全無分別.

이 밀 이삭을 잘라서 먹은 것, 오그라진 손을 치유한 행위)로, 대체해 보면 예수의 행위는 율법 자체를 무시한 것이 아니며 조셉 플레처의 상황 윤리처럼 율법과의 긴장관계를 상실한 사랑의 일원론으로 단정할 수가 없다. 따라서 마태복음 22장 40절은 조셉 플레처의 상황 윤리의 근거가 될 수 없다.<sup>73)</sup>

한편 「마태복음」 5장 19~20절의 키워드는 디카이오쉬네(dikaiosyne)와 하나님나라이다.<sup>74)</sup> 그래서 예수가 제자들에게 기대한 것은 율법을 지키느냐 지키지 않느냐 보다는 하나님나라의 의를 실천하는 데에 있었음을 짐작할 수 있다. 구체적으로 말하면 안식일을 위반하는 행위는 그 목적과 결과가 하나님나라의 의에 합당해야 하는 것이다.

그럼 예수가 생각한 진정한 율법의 의도와 정신은 무엇인가를 확인해야 한다. 이를 위해서 「마태복음」 5장 21~48절에 보이는 일명 여섯 가지 교훈을 살펴보고자 한다.<sup>75)</sup>

예수는 21~26절에서 십계명 중에 하나인 살인하지 말라는 계명을 살인을 일으키는 분노와 모욕적인 말에 초점을 맞추어 살인의 원인의 외연을 감정과 말까지 확대하여, 살인의 원인을 내면화시키고 있다. 그리고 27~32절에서는 십계명의 7계명인 간음하지 말라도 행위뿐만 아니라 음욕을 품은 마음까지도 포함시키고 있다. 그래서 “제자는 마음 자체가 하나님의 통치를 받아 전적으로 하나님의 뜻에 맞는 감정과 생각을 자제야 한다는 것이다.”<sup>76)</sup> 무엇보다도 43~48절에서 예수는 원수를 미워하라는 구약의 율법을 초월한 원수를 사랑하라는 새로운 계명을 내세우면서 구약의 이웃사랑의 한계를 타파하고 있다. 따라서 예수는 구약 율법 그 자체를 부정하지 않지만 율법에 근거한 의만을 강조하는 형식적이고 무미건조한 바리새인의 행위를 초월하여 마음의 내적 동기를 강조하고 마음의 상태를 중요하게 여기면서 율법 규정을 내면화한다. 그래서 천변만화千變萬化하는 윤리적 상황에 바로 대응할 수 있는 마음의 안정을 유지할 수 있는 성현을 권을 시행하는 주체의 모델로 삼은 것은 율법에 대하는 마음의 상태를 강조한 예수와 일맥상통한다고 말할 수 있다.

마태복음 12장 1절~21절에는 안식일을 둘러싼 예수와 바리새인과의 논쟁에 수록되어 있다. 예수는 자신의 제자들이 배가 고파서 이삭을 따서 먹은 것을 보고 바리새인이 안식일에 해서는 안 되는 일을 했다는 지적에 구약성서를 인용하면서 안식일의 진정한 의미를 제시한다. 첫 번째는 앞서 인용한 진설병이야기이다. 그리고는 「민수기」 28장 9절을 인용하여 제사장이 안식일에 예배를 위해서 일을 할 경우가 있음을 지적한다. 특히 「호세아」 6장 6절의 “나는 헤세드(인애)를 원하고 제사를 원하지 아니하며 번제보다 하나님을 아는 것을 원하노라”를 인용하면서 헤세드와 하나님의 마음을 아는 것이 율법의 근본임을 내세우고 있다. 그래서 예수는 “너희 중에 어떤 사람이 양 한 마리가 있어 안식일에 구멍에 빠졌으면 끌어내지 않겠느냐”고 반문하면서 양보다 귀한 사람의 생명을 구하는 것은 선을 행하는 것이므로 안식일을 어긴 행위를 선한 일로 인정하고 있다. 어쨌든 선한 일은 안식일을 범한 일도 아니며 안식일을 그대로 지키는 행동도 아니다. 그것은 안식일의 성취 결과로서 필연적으로 요청되는 행동이

73) 양용희, 앞의 책, 167쪽에서도 “나머지 계명들이 이 사랑의 두 계명에 의존해 있는 것은 사실이지만, 나머지 계명들의 유효성과 적용성이 이 사랑의 두 계명에 의거해서 결정될 수는 없는 것이다”고 하면서 기독교윤리로서의 상황 윤리를 반대한다.

74) 『성경』, 「마태복음」 5장 19~20절, 그러므로 누구든지 이 계명 중의 지극히 작은 것 하나라도 버리고 또 그같이 사람을 가르치는 자는 천국에서 지극히 작다 일컬음을 받을 것이요 누구든지 이를 행하며 가르치는 자는 천국에서 크다 일컬음을 받으리라. 내가 너희에게 이르노니 너희 의가 서기관과 바리새인보다 더 낮지 못하면 결코 천국에 들어가지 못하리라.

75) 여섯 대조적 교훈들에 대한 논의는 양용희, 「그러나 나는 너희에게 말한다」, 『신약연구』 5-1, 2006, 1~47쪽을 참조.

76) 양용희, 앞의 책, 155쪽.

다.<sup>77)</sup> 무엇보다도 안식일은 사람을 위한 것이기 때문에<sup>78)</sup> 안식일은 사람의 유익과 기쁨을 위하여 만들어진 것이다.

여기서 거룩하게 지켜야 할 안식일을 어긴 행위가 선한 일로 인정받을 수 있는 기준이 하나님의 헤세드임을 알 수 있다. 앞서 언급했듯이 하나님의 헤세드는 무제한적 사랑으로 예수에 의해서 조건 없는 용서로 나타나 우리에게 원수를 사랑하라고 촉구한다. 결국 안식일을 어기는 행위는 하나님의 헤세드가 밀바탕이 된 디카이오쉬네의 실현이라고 할 수 있다. 이는 우리에게 엄격한 안식일 준수가 중요한 것이 아니라 헤세드에 입각한 안식일 준수가 바른 준수<sup>79)</sup>임을 일깨워준다. 또한 예수가 서기관들과 바리새인을 꾸짖는 장면으로 구성된 「마태복음」 23장의 23절을 통해서도 크리스신(krisin, 정의), 엘레오스(elses, 공물), 피스틴(pistin, 믿음)과 같은 내적인 덕목이 결의론적 규정보다 더 우위성을 갖고 있음을 알 수 있다. 더욱 예수와 바리새인을 비롯한 율법학자와의 안식일을 둘러싼 논쟁은 “안식일 율법의 규정과 규칙과 연관해서 준수 여부를 따지는 것보다 비참하고 절망적이고 심지어 생명의 위험을 받고 있는 사람들을 살리는 행위가 안식일 율법을 가장 적절하게 준수하고 실천하는 것”<sup>80)</sup>으로 치유와 해방이야말로 안식일의 본래적 의미와 정신이다.

#### IV. 나아가는 글

다문화와 다종교라는 말에서 알 수 있듯이 다양한 가치가 공존하고 있는 현대는 기존의 윤리와 갈등을 일으키는 새로운 상황의 등장이 점차 많아져 가는 사회이다. 다시 말하면 기존의 규범과 새로운 상황이 항상 대립하면서 논쟁하고 있다. 이런 현실에서 필요한 행위 이론은 상황을 도덕 판단의 요소로 도입한 상황 윤리일지도 모른다. 그러나 상황 윤리는 상황적 판단을 지나치게 강조한 나머지 도덕 규범의 역할을 무시하여 무원리주의에 빠질 약점을 내포하고 있다. 그리고 도덕 판단에서의 상황성을 무시한 채 기존의 규범만을 고수한다면 이는 율법주의(원리주의)에 빠지게 된다. 따라서 지금 필요한 것은 특정한 도덕적 상황에서 기성의 도덕 규범과 그 때 그 장소에서의 적합함을 추구하는 상황 윤리를 비교 고려하는 윤리적 판단이다. 바꾸어 말하면 규범 윤리와 상황 윤리가 상호보완적 관계가 되고서야 올바른 윤리 판단이 이루어질 수 있는 것이다. 그리고 윤리 판단을 내릴 때에 상황이 중요한 요소가 되지만, 윤리 판단을 하는 것은 상황에 직면하고 있는 주체이다. 결국, 규범과 상황을 상호 보완적으로 파악할 수 있는 행위자가 있고서야 정확한 윤리 판단을 내릴 수 있는 것이다.<sup>81)</sup>

권을 경이 행할 수 없게 된 경우의 일시적이며 경의 보완적 수단으로 규정하고, 항상 불변의 도덕 규범인 경과 상위 개념으로서의 도에 대한 인식을 정확한 권 실행의 전제로 하는 주희의 권설의 이론 전개는 전통적 규범 윤리와 상황주의적 윤리와의 상호 보완성을 추구하는 것으로, 규범 윤리와 상황 윤리의 대립을 지향하여 종합적인 윤리를 수립시키는 단서가 내포되어 있음을 시사하는 것으로 해석할 수 있다. 더욱 권을 시행하는 행위자에게 천변만화하는 윤리적 상황에 바로 대응할 수 있는 유연한 척도를 발현할 수 있는 성현의 경지를 요구하는 주희의 권설은 규범과 상황과 주체의 결합에 의

77) 양용의, 같은 책, 252쪽.

78) 『성경』, 「마태복음」 2장 27절, 또 이르시되 안식일이 사람을 위하여 있는 것이요 사람이 안식일을 위하여 있는 것이 아니니.

79) 이민규, 「사회학적 시각으로 본 마태복음에 나타난 안식일」, 『신약논단』 13-1, 2006, 18쪽.

80) 박홍순, 「바람직한 기독교 지성인 : 누가복음의 안식일 논쟁단락을 중심으로」, 『신앙과 학문』 13, 2008, 95쪽.

81) 고병서, 「규범과 상황」, 『개인윤리와 사회윤리』, 한국신학연구소, 1978, 201~240쪽, 참조.

해서 그 상황에 적합한 윤리적 책임을 촉구하며 기성의 규범과 새로운 상황이 항상 대립하고 있는 지금의 시대에 요구되는 윤리 이론으로 평가하기에 충분하다.

안식일을 어겼지만 선한 일을 행한 것에 우위성을 인정한 예수의 견해에서도 주희의 권설에 함축되어 있는 의미는 충분히 발견할 수 있었다.

칠십대 한 노인은 병든 아내를 간병하느라 임대아파트 계약을 딸에게 부탁하였는데, 무주택자가 아닌 딸은 자신의 이름으로 계약을 하였다. 그러나 그것이 문제가 되어 중병에 걸린 아내와 함께 퇴거 요청 통지를 받았다. 노인은 소송 끝에 1심에서 패소했다. 법조문으로만 따지면 노인이 설 곳이 없었다. 그러나 항소심 재판에서 승소하게 되었다. 항소심 재판을 담당한 판사의 판결문이 인터넷을 통해서 바이러스처럼 퍼져나갔다. 이하는 그 일부이다.

가을 들녘에는 황금물결이 일고, 집집마다 감나무엔 빨간 감이 익어간다. 가을걷이에 나선 농부의 입가엔 노랫가락이 흘러나오고, 바라보는 아낙의 얼굴엔 웃음꽃이 폈다. 홀로 사는 칠십 노인을 집에서 쫓아내달라고 요구하는 원고의 소장에서는 찬바람이 일고, 엄동설한에 길가에 나앉은 노인을 상상하는 이들의 눈가엔 물기가 맺힌다. 우리 모두는 차가운 머리와 따뜻한 가슴을 함께 가진 사회에서 살기 원한다. 법의 해석과 집행도 차가운 머리만이 아니라 따뜻한 가슴도 함께 갖고 하여야 한다고 믿는다.<sup>82)</sup>

안식일을 어긴 행위를 정의와 공률과 믿음이라는 내적 덕목의 바로미터로 책정한 예수가 제자에게 요구한 것과 권을 실행하는 주체에게 성현의 마음을 가지도록 요구한 주희가 지향하는 바가 이 판결문에 담겨있지 않을까.

---

82) 2007년 1월 22일 조선일보 기사.