

구약논단

제17권 3호(통권 41집) 2011년 9월 30일

서 명수(협성대) 맹자의 인의 사상과 구약의 공의 사상 83
공자의 중심사상은 ‘인’으로 집약되며, 맹자는 여기에 ‘의’를 추가하여 ‘인의’사상을 주장한다. 이 논문은 유학의 ‘인’을 구약의 ‘헤세드’에, 그리고 ‘헤세드’에 뿌리를 두고 있는 ‘공의’(미쉬파트와 쓰테크/쯔다카) 사상을 맹자의 ‘인의’사상과 비교한 후 그들의 의미의 유사성과 차이성, 중첩요소를 탐구하여 동양적 성서해석의 가능성을 모색한다.

Suh, Myung Soo A Comparison between Mencius' *jenyi*(仁義) and *mišpāt ušedeq* in the Hebrew Bible 83

맹자의 인의(仁義)사상과 구약의 공의(公義)사상 비교

서 명수 | 협성대

1. 시작하는 말

유교문화권에서 공자와 맹자의 사상적 영향은 지대하다. 일반적으로 공자의 사상은 인(仁)으로, 맹자의 사상은 인의(仁義)로 집약되는데, 공자의 인이 주로 정신과 내면의 지고(至高)에 도달하려는 존재론적 측면을 강하게 띠고 있다면, 맹자의 인의는 한걸음 더 나아가 실천적 측면을 추가하고 있다. 공자의 인사상은 인간됨의 도리와 의미, 그리고 완성이라는 인격수양의 근본원리를 제공해주는데 이 인사상은 하늘의 뜻(天命)과 밀접히 연관되어 있다. 반면 맹자의 인의사상은 인사상의 토대 위에서 군자와 선비가 펼쳐야 할 사회적 행동의 근본원리를 제공해 준다. 그러므로 맹자에게 있어 인의는 곧 사회적 행동원리의 근본을 논하고 제공하는 ‘의’사상에 강조점이 주어져 있다. 그러나 이 의사상 역시 근본적으로는 하늘의 뜻에 뿌리를 두고 있다.

구약성서에서 중요한 사상 중의 하나는 공의(公義)사상이다. 공의개념은 צדק(미슈파트)와 רצון/חַסֵד(쯔다카/쨌테크)의 합성어로 고대 이스라엘의 공동체적 삶과 생활의 행동원리를 제공해준다. 공동체적 삶과 생활의 행동원리로서 공의사상은 ‘하늘의 뜻’으로 의역해볼 수 있는 인애(חַסֵד)에 뿌리를 두고

있다. 이것은 마치 유비적인 관점에서 볼 때 공의사상이 인사상에 뿌리를 두고 있는 것과 유사하다.

따라서 본 소고에서는 오늘날 한국 사회에서 오랜 세월 동안 토착화되어 한국인의 사유와 실생활에 깊이 영향을 미치고 있는 유교적 전통사상과 기독교사상의 접목을 위한 시대 문화적, 사상적 요청에 부응하는 한 시도로 공자의 인사상과 구약의 **ἰσραήλ**(헤세드), 맹자의 인의사상과 구약의 공의사상을 비교 검토하여 유사점과 차이점, 의미의 중첩요소 등을 분석하여 전통사상과 접목된 공의사상의 수용 가능성을 탐구하고자 한다.

2. 인(仁)과 헤세드(ἰσραήλ)

공자 이해에 있어서 중요한 개념들로는 정명(正名), 예악(禮樂), 천인(天人), 교학(敎學), 춘추대일통(春秋大一統) 등을 들 수 있는데, 이 개념들이 지향하고 있는 핵심은 인이다. 그래서 공자의 학문을 인학(仁學)이라 부르기도 한다.¹⁾ 인이 도덕의 근본원리로서, 그리고 사상적으로 중요한 핵심개념으로 부각된 것은 공자에 이르러서이다. 공자 이전에는 인은 다른 의미로 사용되었다. 중국 철학사에서 도(道)와 인은 가장 중요한 개념인데 이것들이 일상어에서 철학적 용어로 의미전환 된 시기는 춘추시대(春秋時代)이다. 도(道)라는 글자는 갑골문자에는 등장하지 않고 주대(周代) 금석문에 처음 등장하는데, 『詩經』, 『書經』 등에서 도는 단순히 길을 의미할 뿐이다. 도가 정치적 운용원칙, 윤리, 규범 등과 관련되어 개념화된 것은 『左傳』에 이르러서이다. 인 역시 갑골문자에는 보이지 않고 기원전 740년경에 쓰인 ‘정풍 숙우전’과 ‘재풍 노령’이라는 두 시에 처음 등장한다. 여기서 인은 특출한 재능이 있어 사람들의 감탄을 자아내는 맥락에서 ‘남자답다’, ‘재주 많다’의 의미로 사용된다.²⁾ 그러던 것이 논어에 이르러 비로소 도덕적 맥락에서 새롭게 의미부여 되고, 이후 공맹순(孔孟荀)철학의 핵심개념으로 자리 잡게 된다.

공자는 “아침에 도를 들으면 저녁에 죽어도 좋다.”³⁾고 말 한 바 있는데, 이

1) 이 경무, “정명(正名)과 공자 인학(孔子 仁學),” 『법한철학』 제 32집(2004), 74쪽.

2) 신 정근, “춘추시대 공자의 ‘仁’ 사상과 도덕적 행위자의 특성,” 『대동문화연구』 제 34집(1999), 191-192쪽.

3) 李 家源 監修, 『論語』 (서울: 홍신문화사, 1993), 65쪽: <里仁> “朝聞道 夕死可矣”

도의 개념은 “하늘이 사람에게 내려준 것을 ‘본성’이라 하며 그 ‘본성’에 따르는 것”⁴⁾으로 정의된다. 이 본성은 물(物)의 본성을 배제하지 않지만 주로 사람의 본성을 말하며, 이 본성을 따르는 것을 도라 하는데 공자에게서 이 도는 인사상으로 나타난다. 그러므로 근본적으로 도의 집약적 구현인 인의 근원은 ‘하늘의 뜻[天命]’으로 소급된다. 이 천명사상은 춘추시대의 혼란기에 접어들면서 정치적 천명사상과 도덕적 천명사상으로 분리되는데, 공자는 도덕적 천명사상에 관심을 기울였다. 그는 도덕적 천명사상을 통해 천인미분(天人未分)의 신성성(神聖性)을 지닌 전인(全人)의 이상을 제시하였으며, 이 전인을 특징짓는 것이 바로 인이다.⁵⁾

현대 연구자들은 인을 ‘사람다움(humanity)’, ‘자애(benevolence)’, ‘완덕(perfect virtue)’, ‘친절(kindness)’ 등의 의미로 이해하기도 하나 ‘인은 무엇이다’라는 식의 하나의 확정적 정의를 내리기는 매우 어렵다. 그 이유는 인에 대해서 묻는 사람의 성격이나 수양 정도에 따라 그때그때 이해하기 쉽게 인의 의미, 실천 방법, 인의 효과 등에 대해 가르쳐주었기 때문이다.⁶⁾ 공자는 대체로 공손, 공경, 충실, 강건, 강인 등과 같은 전통적 덕목들에 대한 은유로서 인에 대해, 그리고 아침하지 않음, 교만하지 않음, 상호존중, 상호배려, 원망 없음과 같은 일상적 체험의 은유로 인에 대해 가르쳤다. 그렇기 때문에 논어에만 105번 등장하는 인의 확일적 의미를 정의하기란 여간 어려운 일이 아니다. 그러나 개별적인 대화를 넘어서 보다 큰 맥락에서 볼 때 인의 큰 태두리는 파악된다. 제일 먼저 주목할 대화는 번지(樊遲)와의 대화이다. 번지가 인에 대해 묻자 공자는 “사람을 사랑하는 것(愛人)”이라고 대답해 준다.⁷⁾ 여기서 사랑은 자기를 사랑하는 것(自愛)뿐만 아니라 타인을 사랑하는 것을 의미하며, 사회적 유대 속에서 구성원들이 자발적으로 조화를 이루며 서로 위해 주고 여진 마음으로 어우러지는 대동사회의 핵심가치가 인데,⁸⁾ “사람을 사랑하는 것”이 바로 인의 실천이다. 그러므로 인은 하늘과

4) 김 학주 역주, 『중용』 (서울: 서울대학교출판부, 2006), 30쪽: 제1장, “天命之謂性 率性之謂道”

5) 이 기동, “맹자의 의사상에 대하여,” 『중국사상논문선집 14 맹자(1)』 (고양: 불함문화사, 1996), 334쪽 각주 14번.

6) 천 병돈, “선진 유가의 仁,” 『陽明學』 12호(2004), 141쪽.

7) 李 家源, 『論語』, 276쪽: <顔淵>, 22.

8) 공자는 당시 어지러운 현실을 설명하기 위해 ‘大同-小康-春秋’라는 세 단계를 구별하였다. 대동은 구성원들이 자발적으로 조화를 이루어 인이 공동체 내에서 이루어지는 사회를 의미하고, 소강은 예법에 의해 인위적으로 사회질서가 구현되는 사회를 의미하며, 춘추는 예법이 무시되는 패권사회를 의미한다. 康有爲는 공자의 ‘大同-小康-春秋’의 구분을 계승하여 ‘太平世-升平

사람을 연결시켜주는 가치 매개체이며, 공자에게 있어서 인도(仁道)는 인도(人道)로 통하고, 인도(人道)는 곧 천도(天道)로 통한다.⁹⁾ 공자의 이와 같은 '사랑'으로서의 인에 대한 가르침은 “주 너희 하나님을 사랑하고 네 이웃을 네 몸과 같이 사랑하라”는 예수의 가르침을 떠올리게 한다. ‘내 안의 인사랑’을 매개로 하늘과 나 그리고 타자가 원용소통의 관계로 연결되기 때문이다. 여기서 다시 생각해보아야 할 점은 사랑으로서 인은 ‘사랑한다는 행위’보다는 ‘사랑할 줄 아는 마음’에 가깝다는 것이다. 사랑한다는 행위에는 어떤 타산(打算)이 있을 수 있으나 사랑할 줄 아는 마음은 사무사(思無邪)하기 때문이다.¹⁰⁾ 공자의 인사상은 사람의 마음(心)을 바탕으로 삼고 있다. 대동사회에서 인이 타인에게 영향을 미치는[推己及人] 가장 간결하고도 중요한 방책을 ‘충서(忠恕)’라 한다.¹¹⁾ 유가의 황금률인 충서는 타자에게 진정으로 온정을 베푸는 것으로 타자에 대한 이해가능성을 의미하며, 주체와 타자의 유기적 소통의 토대가 된다.¹²⁾ ‘忠(中+心)과 ‘恕(如+心)의 구성에서 보듯이 마음이 한결같은 중심의 바탕을 이루고 있다.¹³⁾ 인을 온존(溫存)케 하는 것은 머리가 아니라 마음이란 뜻이다. 이 마음이 사람과 사람 사이를 연결해주는 인(仁 = 人 + 二)의 바탕이며, 이 인은 또한 하늘과 사람을 연결해준다. 그래서 주희(朱熹)는 인을 “마음의 덕(心之德)”이요 “사랑의 리(愛之理)”라고 정의하였다. 공자에게 있어서 인은 사랑이며, 인학(仁學)은 곧 심학(心學)이다.

사람이 사람다울 때는 인의예지(仁義禮智)를 갖추어 있는데, 이 사주덕(四主德)은 하늘의 운행질서인 원(元), 형(亨), 이(利), 정(貞)에 대응한다.¹⁴⁾ 그리고 사주덕의 실천은 천도(天道)에 배합(配合)하는 것으로 천인합일(天人合一)의 이상을 제시한다. 그래서 공자는 헌문(憲問)과의 대화에서 “하늘을 원망하지 않고, 남을 탓하지 않는다. 아래로부터 배워 위로 천도에 도달하니 나를 이는 자는 저 하늘이

世-據亂世'로 구분하였다.

9) 임 현규, “孟子的 人性論,” 『철학연구』 제 66집(1998), 67쪽.

10) 손 승길, “공자사상의 윤리적 근거,” 『윤리교육연구』 제 6집(2004), 230쪽.

11) 대동사회는 중용의 도에 따라 움직여지는 시대로 군자의 끊임없는 노력에 의해 성취된다. 서명수, “아브라함과 군자상(君子像),” 『구약논단』 제 31집(2009), 37쪽 참조.

12) 정 용환, “다원주의 사회에서의 仁 개념,” 『동양철학연구』 제 49집(2002), 470쪽.

13) 임 현규, 『윳글』, 67쪽.

14) 元 = 봄에 생명을 소생시키는 것; 亨 = 여름에 무성하게 자라게 하는 것; 利 = 가을에 결실을 맺게 하는 것; 貞 = 겨울에 생명의 근원을 깊이 감추어 시련을 이겨내게 하는 것. 周易 <乾卦 文言> 참조.

다”¹⁵⁾고 했던 것이다. 공자에게는 인을 실천하는 것이 곧 천도를 아는 것(踐仁知天)이다. 같은 맥락에서 “인간이 천도를 넓히는 것이지 천도가 인간을 넓히는 것은 아니다”¹⁶⁾는 가르침이 나왔다.

그렇다면 이제 인의 개념에 가장 유사한 ‘헤세드’에 대해 살펴보자. 우리말 번역 성경에 ‘사랑’, ‘인자’, ‘인애’, ‘자비’, ‘은혜’ 등으로 번역되어 있는 히브리어는 ‘헤세드’이다. ‘헤세드’는 용례에 따라 다양한 의미로 읽힐 수 있으나, 칠십인역은 ‘ἔλεος’로, Vulgata는 ‘misericordia’로, RSV는 대부분의 경우 ‘steadfast love’로 번역하였다. ‘kindness’로 또는 ‘loyalty’로 번역한 경우도 있다. KJV와 ASV는 항상 ‘mercy’ 또는 ‘loving kindness’로 번역하였다. ‘헤세드’가 동사 형태로는 쓰일 때는 주로 히트파엘(hithpa’el) 형태로 쓰이고 있다(삼하 22: 26; 시 18: 26). 구약성서에서 ‘헤세드’는 의심할 바 없이 신의 사랑(divine love)을 나타낼 때 사용되는데, 이 신의 사랑으로서의 ‘헤세드’의 의미는 추상적 개념이 아니라 관계적 개념에서 형성된 사랑, 인자, 인애, 자비 등의 뜻을 함축하고 있다. 관계적 개념의 시초는 하나님의 ‘선택의 사랑(love of election)’에서 비롯된다. 고대 이스라엘인들의 신앙고백과 역사전승의 핵심 동기(leitmotif)이자 ‘뿌리 경험(root-experience)’인 출애굽 사건 자체가 하나님의 본래적인 선택 행위(original act of election)로 기억된다(출 15: 13; 신 4: 37; 33: 3; 느 9: 17; 시 106: 7; 호 1: 4).¹⁷⁾ 하나님이 이스라엘을 선택한 것은 이스라엘이 선택받을만한 어떤 자격이나 조건을 갖추었기 때문이 아니다. 선택은 오직 하나님의 지극한 사랑의 마음에 의해 이루어진다(신 7: 6-9). 하나님이 이스라엘에 대해 깊은 “애정을 느끼고(פָּחַח 하샤크)”, “사랑한(רַחַם 아헤브)” 까닭에 그들을 “거룩한 백성(שִׁבְעָתָם 암 카도쉬)”으로 삼았으며, 그들은 “하나님의 “소중한 재산(כֶּלֶלֶת סְגוּלָתָא 스굴라)”이 된 것이다.

여기서 우리는 공자가 말한 ‘인’을 떠올리지 않을 수 없다. 공자가 말하는 ‘인’의 의미는 פָּחַח(하샤크)와 רַחַם(아헤브)의 중간 혹은 둘을 어느 정도 포괄하는 의미와 동의어적인 것이 아닐까? 특별히 맹자는 “인은 불쌍히 여기는 마음에서 시작된다(惻隱之心 仁之端也)”고 했는데, 하나님께서 이스라엘 백성들을 바로의 손아귀에서 속량해낸 근본 이유는 그들의 부르짖음을 들었기 때문이다(출 2:

15) 李家源, 『論語』, 333쪽: <憲問>, 37: “不怨天 不尤人, 下學上達 知我者其天乎”

16) 李家源, 『論語』 361쪽: <衛靈公>, 28: “子曰, 人能弘道 非道弘人”

17) E. M. Good, “Love in the OT,” *IDB*, vol. 3, 164-168(166)쪽.

23-25). 비참한 상황 속에서 구해달라고 부르짖는 외침을 차마 외면하지 못하는 마음은 맹자가 ‘유자입정(孺子入井)’의 비유, 즉, 아이가 우물에 빠질 위기에 처했는데 그것을 외면하고 지나갈 사람은 없다는 비유에서 강조되고 있는 “차마 참지 못하는 마음(不忍人之心)”에 해당한다. 하나님은 측은지심을 가지고 백성들을 이집트에서 이끌어냈으며, 궁극적으로는 그들이 장차 약속의 땅에서 이스라엘 나뭇의 대동사회를 건설하여 살도록 하기 위해 이끌어냈다. 여기서 한 가지 더 언급해야 할 점은 “아브라함과 이삭과 야곱에게 행한 약속을 기억하고”(출 2: 24), “조상들에게 행한 맹세를 지키기 위해”(신 7: 7) 백성들을 이집트에서 이끌어 냈다는 점이다. 이처럼 조상들에게 한 “약속/언약(ברית ברית 베리트)”을 기억하고, 조상들에게 한 “맹세(שבועה שבועה 쉘부아)”를 지키기 위해 백성들을 이끌어낸 하나님은 분명 신실하신 하나님이다. 하나님의 ‘신실함(אמת אמת 에무나)’은 한 대(漢代)의 유학자 동중서(董仲舒)가 강조한 ‘신(信)’을 상기시킨다. 동중서는 인의예지 사덕에 신을 더하여 오상(五常)이라 하였다.¹⁸⁾

조상들에게 한 약속을 기억하고 조상들에게 한 맹세를 지키는 신실한 하나님은 또한 하나님을 사랑하고 하나님과 맺은 언약의 계명을 지키는 자에게는 천대까지 은혜를 베푼다는 선언(신 7: 9)은 십계명 중 제 2계명을 포함하여 여러 군데에서 반복되고 있다(출 20: 6; 신 5: 10; 7: 9; 왕상 8: 23 느 1: 5; 9: 32; 시 89: 28; 106: 45 등). 여기서 우리는 계약과 ‘헤세드’가 긴밀히 연결되고 있는 것을 보게 된다. ‘헤세드’는 성격상 계약적 사랑이며, 이 계약적 사랑은 하나님의 신실성에 의해 보장된다는 것을 의미한다. 이것은 ‘헤세드’가 אמת(에메트)나 אמונה(에무나)와 결합되거나 짝을 이루어 나타나는 경우들에서 보다 분명해진다.¹⁹⁾ 하나님의 성품을 잘 드러내주는 출 34장 6절은 이 모든 것들을 잘 종합하고 있다: “나 주는 자비롭고(רחום רחום 라훔) 은혜로우며(חנון חנון 한눈) 노하기를 더디하고 한결같은 사랑(חסד חסד 헤세드)과 진실(אמת אמת 에메트)이 풍성한 하나님이다.” רחום(라훔)과 חנון(한눈)은 ‘불쌍히 여기다’, ‘공활히 여기다’는 뜻을 공통적으로 가지고 있으며, 특별히 רחום(라훔)은 ‘자궁(רחם רחם 레헬)’과 같은 어근을 가지고 있다. 하나님의 진실한 사랑은 생명의 터를 간직한 어머니의 지극한 모성애적인 사랑을 떠올리게

18) 이 상익, 『유가 사회철학 연구』 (서울: 심산, 2001), 191쪽.

19) Good, 윗글, 167쪽; 정 연호, “구약성경과 유대교의 속죄와 ‘제다카’(תְּדָכָה),” 『구약논단』 제35집(2010), 178쪽 참조.

하며, 측은지심에서 비롯되는 진실무애(眞實無涯)한 사랑으로서의 인을 포괄한다. 하나님의 이러한 ‘헤세드’는 또한 영원하다. 그래서 시편 저자는 모든 감사의 궁극적 이유를 ‘헤세드’의 영원함에서 찾았다(시 106: 1; 시 136): “주님께 감사하여라. 그는 선하시고 그의 인자하심은 영원하다.”

3. 인의와 공의

맹자가 활동했던 전국시대(戰國時代)에 이르러 사회는 더욱 혼란하게 되었고, 세력 확장을 위한 이익추구에 몰두하여 쟁투를 일삼고, 가치관의 전도로 인해 사상적 혼란이 가중되는 상황 속에서 문란한 사회적 문제들을 해결하기 위해서는 공자의 내면적인 인사상보다는 보다 사회성이 강한 맹자의 의 사상이 더 시대적 상황에 부합하게 되었다. 그래서 「맹자」의 첫머리는 맹자가 양혜왕(梁惠王)을 만나 군주는 국가를 통치함에 있어 이익(利益)보다는 공의를 우선시해야함을 강조하는 내용이 나오고, 이어 묵자학과(墨子學派)의 한 사람인 송경(宋經)과의 대화에서 맹자는 국가 간에 두루 사랑하여 이익을 서로 나누자는 송경의 이른바 ‘겸상애(兼相愛)와 ‘교상리(交相利)’를 반박한다. 이익보다는 인의를 강조한 맹자의 인의사상은 사랑(仁)에 기초한 가족논리의 확장을 보여준다.²⁰⁾ “부모를 친애함이 인이고, 윗사람을 공경하는 것이 의이다. 이는 다른 이유가 아니라 천하에 통용되는 것이기 때문이다.”²¹⁾ 여기서 우리는 가족관계에서 자연스럽게 우리나라는 인과 그에 따르는 의를 사회로 확충시켜 세상의 중심 가치로, 사회의 중심원리로 환원시키는 것이 나라를 구하는 길이라는 인의에 기초한 맹자의 ‘어진정치(仁政)’관을 엿볼 수 있다. 맹자는 배우지 않고도 할 수 있는 것을 양지(良知)라 했고, 생각하지 않고도 알 수 있는 것을 양능(良能)이라 했는데, 이 양지와 양능은 성선설(性善說)의 기초와 인정(仁政)의 근거가 된다.

공자와 마찬가지로 맹자 역시 인에 대한 하나의 확실적이고 정확한 정의를 내리기 보다는 다양한 은유를 통해 인을 설명하였다. 공자에 의하면 “인은 사람의 마음이고 의는 사람의 길”²²⁾이며, “인은 사람의 인락한 집이고, 의는 사람의 바른

20) 장 현근, 「맹자」 (서울: 한길사, 2010), 56쪽.

21) 洪寅杓 編著, 『孟子』 (서울: 서울대학교출판부, 1992), 432쪽: <盡心> 上 15: “親親 仁也 敬長 義也. 無也, 達之天下也.”

22) 洪寅杓, 『孟子』, 373쪽: <告子> 上 11: “仁 人之心, 義 人路也.”

같이다.”²³⁾ 그러므로 맹자가 강조하는 ‘거인유의(居仁由義)²⁴⁾는 내부 성정(性情)의 발로가 자연스럽게 외부에서 이루어짐을 의미한다. 이 점에 있어 맹자는 공자를 사숙한 사람답게 인의 중요성을 놓치지 않는다. 그에게 있어서 인은 측은지심에서 생겨난다. 그러나 맹자는 공자의 인사상에 머물지 않고 한 걸음 더 나아가 ‘의’를 덧붙여 그것에 강조점을 두었다. 의에 강조점을 두는 것은 필연적으로 의의 실천문제에 있어서 행위 주체인 인간의 심성을 중요시 하고, 인륜의 근본이 되는 사덕을 체계화하기에 이른다.²⁵⁾ 사덕 중에서도 인의가 주덕(主德)이고 예지는 보덕(輔德)에 해당한다.²⁶⁾ 그러므로 맹자를 제대로 이해하기 위해서는 인과 의를 따로 이해하기 보다는 둘을 통합하는 관점, 즉, 그의 사상의 핵심이라 할 수 있는 ‘인의’의 내용을 살펴보아야 한다.

의에 강조점이 주어져 있는 맹자의 인의사상의 실마리는 ‘수오지심(羞惡之心)’이다. 맹자에 의하면, “인은 어려움에 처한 사람을 볼 때 불쌍히 여기고 동정하는 마음에서 생겨나고, 의는 자신의 잘못을 부끄러워하고 미워하는 마음에서 생겨나고, 예는 상대를 존중하고 자신을 낮추며 양보하는 마음에서 생겨나고, 지는 일의 옳고 그름을 분간하는 마음에서 생겨난다.”²⁷⁾ 수오지심은 일차적으로 타인이나 나를 괘시할 때 느끼게 되는 감정과 무관하지 않다. 무례한 행동으로 누군가가 나를 부정하려 들 때 마음과 분노의 감정을 당연히 느끼게 되는데, 이러한 수오감정이 사회적으로 환원될 때 의에 대한 감정과 의지가 형성된다. 마땅히 해야 할 비를 행하지 않을 때 느끼게 되는 분노와 부끄러움이 의의 단초(端初)²⁸⁾가 된다. 그래서 맹자는 “미워하고 부끄러워하는 마음이 의의 실마리(羞惡之心, 義之端也)”라고 했던 것이다. 이것은 자기 자신과의 관계에도 적용된다. 즉, 자기

23) 洪 寅杓, 『孟子』, <告者> 上 “仁, 人之安宅也; 義, 人之正路也.”

24) 인은 인간의 선한 내부 성정에서 뿌리를 두고 있고, 인이 자연스럽게 외부적으로 드러나는 것이 의라는 맹자의 견해[仁義內在說]과는 달리 고자(告者)는 ‘仁內義外’를 주장하였다. 그에 따르면 인은 내부에서 이루어지고, 의는 밖에서 이루어진다. 천 영미, “戰國時代 孟자의 ‘心’에 대한 일고찰,” 『동양철학연구』 제 61집(2010), 31쪽.

25) 金 吉洛, “孟자의 義에 대한 研究(其一) — 義의 主觀性 —,” 『哲學研究』 제 14집(1972), 91쪽.

26) 허 룡이 지음, 박 삼수 옮김 『맹자의 왕도주의』 (울산: 울산대학교출판부, 1997), 77쪽.

27) 洪 寅杓, 『孟子』, 134쪽: <公孫丑> 제6장. “惻隱之心, 仁之端也 羞惡之心, 義之端也 辭讓之心, 禮之端也 是非之心, 智之端也.”

28) “義之端也”에서 주희(朱熹)는 ‘端’을 ‘단서(端緒)’의 의미로 해석했으나 다산 정 약용은 ‘단초(端初)’의 의미로 해석하였다.

본연의 모습에 반하는 생각과 행동을 했을 때 스스로에 대해 느끼는 수오감이 그것이다. 그래서 주희는 “수(羞)는 자기의 불선(不善)함을 부끄러워하는 것이고, 오(惡)는 남의 불선을 미워하는 것”²⁹⁾이라고 주해한 바 있다. 이렇듯 자타(自他)를 포함하는 마음과 부끄러움은 불인(不仁), 부정(不正), 불선(不善) 등에 의해 촉발되는데, 맹자에게 있어서 수오지심의 촉발요인은 인간의 내면적 측면을 넘어서 사회적 측면에서 보다 중요하게 취급된다. 맹자가 활동하던 전국시대는 각국의 군주들이 국가의 수입을 늘리고, 강병을 양성하며, 약소국을 침탈하여 국토를 넓히고, 강력한 영향력과 발언권을 가진 패국(霸國)을 건설하기 위해 상하교정리(上下交征利)하고, 불탈불염(不奪不讓)하는 혼란스러운 시대였다. 그런 상황 속에서 맹자는 군주들이 눈앞의 실리(實利)만을 탐하지 말고 인의예지 특별히 인의에 기초한 어진정치(仁政)를 펴 대동사회를 건설할 것을 역설하였다. 맹자에게 있어서 정치(政治)는 곧 정치(正治)여야 한다. 이것이 바로 맹자 왕도주의의 요체이다.

공자는 인정(仁政)의 기본을 ‘공(公)’에서 찾았다.³⁰⁾ 요(堯)—순(舜)—우왕(禩王)으로 이어지는 성군(聖君)들은 사정(私情)에 이끌리지 않고 공에 입각하여 통치하고 왕권을 계승시켰다. 공은 ‘개인의 사사로운 정(情)’을 떠나서 천하로 열린 마음이고, 자신을 사랑하는 마음을 미루어 천하를 자신의 몸으로 여기는 마음이다.³¹⁾ 그러나 공자는 ‘공’과 ‘의’를 결합하는 ‘공의(公義)’에 대해서는 언급하지 않았다. 공의개념이 보다 구체화된 것은 맹자에 이르러서이다. 맹자는 패권시대에 현실적 실리(實利)만을 추구하려는 시대풍조에 맞서 인의에 입각한 인정정치의 결과로 부국강병책을 모색하였다. 그런 까닭에 언뜻 보면 맹자는 이(利)와 의(義)를 대립적으로 인식한 것처럼 보이나 사실은 그렇지 않다. 그는 왕도주의와 부국강병을 양립시키기 위해 의리(義理)에 기초한 공익(公益) 또는 공의(公義)로서 의리(義利)를 부정하지 않았다.³²⁾ 개념상 공의와 의리(義理)와 의리(義利)는 맥을 같이 한다. 그러나 맹자는 ‘공의’라는 용어를 직접 사용하지는 않았다. ‘공의’라는 용어

29) 『孟子』 <공손추> 상 6장에 대한 주희의 주(註): “羞, 己之不善也. 惡, 憎人之不善也.”

30) 李家源, 『論語』, 440쪽. <堯曰>: “너그러우면 대중을 얻고, 신의가 있으면 백성들이 신임하고, 민첩하면 공적이 있고, 공정하면 백성이 즐거워한다(寬則得衆, 信則民任焉, 敏則有功, 公則說).”

31) 이 영찬, 『유교사회학』 (서울: 예문서원, 2001), 368쪽.

32) 윤 대식, “『孟子』의 의리(義利)와 의리(義理): 윤리적 교의에서 정치적 교의로의 전환,” 『한국사민윤리학회회보』 제 19집 1호, 13-14쪽.

는 순자(荀子)가 처음 사용하였다. 순자는 “군자는 공의로 사욕을 이길 수 있다.”³³⁾고 했는데, 순자가 말하는 공의는 사욕에 대비되는 개념으로 공공의 이익 또는 공동체적 이익으로서의 공리(公利) 개념이다.

이제 맹자의 인의사상과 관련하여 구약의 공의사상을 살펴보자. 한글 번역 성경에 등장하는 ‘공의’라는 한자어 자체는 순자가 말한 공의와 동일하나 개념에 있어서는 상당한 차이가 있다. 앞에서 살펴보았듯이 순자가 말한 공의는 사익(私利)에 대비되는 공리(公利)로서의 공의이다. 그러나 우리말 번역 성경에서 공의는 그보다 훨씬 포괄적이고 심오한 개념이다. 구한말 우리말 성서 번역자는 순자에게서 공의개념을 차용한 것이 아니라 어느 면에서는 서구의 정의(justice)개념에 가까우나 그것과는 차별성이 있는 새로운 개념을 표출하기 위해 나름대로 공의라는 한자어를 조어(造語)한 것으로 보인다.

공의로 번역되는 히브리어는 מִשְׁפָּט(미슈파트)와 צְדָקָה/צֶדֶק(즈다카/제테크)의 합성어인 צְדָקָה/צֶדֶק מִשְׁפָּט(미슈파트 우즈다카/제테크)이다. ‘재판하다’, ‘다스리다’라는 뜻의 מִשְׁפָּט(사파트)에서 파생된 ‘מִשְׁפָּט’는 구약성서에 총 425회 등장하는데,³⁴⁾ 다양한 의미를 함축하고 있다. 대체로 사람과 사람 사이의 분쟁을 조절하는 과정에서 요구되는 사법적 정의 또는 실제적 판정(actual verdict)의 의미로 쓰이기 때문에 ‘재판’, ‘심판’, ‘어떤 상황에 적절한 ‘정의’, ‘올바른 것’ 등을 의미한다. 우리말 번역에서도 ‘공’, ‘정의’, ‘공의’ 등으로 번역되어 있다.

모세를 통해 이스라엘 백성들에게 주어지는 사내산 계약법은 “그 법규들(מִשְׁפָּטֵי הַחֹמֶשׁ) 함미쉬파트)에 의해 도입된다(출 21: 1). 백성들에게 공포하여야 할 법규들(mispatim)은 대부분이 아웨의 언약백성으로서 이스라엘 백성들이 생활 속에서 지켜야할 시민법적 규정들에 대한 계명들이다. 이 계명들이 이스라엘 백성들의 바른 행위를 위한 규범과 규칙이 되는데 특별히 분쟁이나 소송에서 판결을 담당하는 지도자들이 준수해야 할 사항이다. 그래서 제사장들은 가슴에 “판결의 가슴받이[胸牌], פָּתַח חֹהֵן(코헨 미슈파트)”를 착용했으며, 모세는 슬로브핫의 딸들의

33) 김 학주 옮김, 『荀子』 (서울: 을유문화사, 2001), 69쪽: <修身> 13: “君子之能以公義勝私欲也.”

34) 오경에 84회 등장하는데 그 중 신명기에 37회 등장한다. 역사서에 74회(열왕기에 48회, 역대기에 22회), 예언서에 144회(이사야에서 41회, 예레미야서에 32회, 에스겔서에 43회, 소예언서에 27회), 지혜문학에 47회(욥기에 23회, 잠언에 19회) 등장한다. E. Jenni & C. Westermann(eds.), *Theological Lexicon of the Old Testament*, vol. 2, 1142쪽. 그러나 이 용어는 롯기, 아가, 오바다, 요나, 나훬서에는 나타나지 않는다. 이동수, “미가서에 나타난 정의와 공의,” 『長神論壇』 제 15집(1999), 57쪽.

사정(case, מִשְׁפָּט)을 하나님께 아뢰어 판결하였다(민 27: 5). 모세는 지파의 수령 중에서 지혜가 뛰어난 자들을 선별하여 재판관으로 임명하여 재판을 하도록 했는데, 그들이 보여주어야 할 사법적 정의는 모든 이스라엘 사람들뿐만 아니라 타국인에게도 적용되어야 하고 빈부귀천에 좌우되어서는 안 되었다. 그 이유는 재판은 궁극적으로 하나님께 속한 것이기 때문이다(신 1: 17). ‘미슈파트’가 מִשְׁפָּט(사파트)와 어근을 같이 하듯이 ‘사사’로 번역된 שֹׁפֵט(쇼페트)도 어근을 같이 한다. 용어에서 짐작할 수 있듯이 사사들 역시 재판을 담당하였다(삿 4: 5). 솔로몬은 왕으로서 사법적 역할을 수행하기 위해 하나님께 지혜를 구하고 재판을 하였다(왕상 3: 11, 28). 그리고 그는 재판정(Hall of Justice, מִשְׁפָּטֵי הַדָּן 울람 함미슈파트)을 세웠다(왕상 7: 7). 이렇듯 여러 유형의 재판관정을 담당하는 지도자들이 반드시 지켜야 할 사법적 정의가 바로 ‘미슈파트’이다. 그런 까닭에 그 누구보다도 하나님 편에 서서 활동했던 예언자들은 지도자들의 ‘미슈파트’ 존중여부를 감시하였으며, 어기거나 소홀히 할 경우에는 날카로운 비판을 가했다. 그들에게 ‘미슈파트’는 사회비판의 신학적 근거였다. 그리고 예언자들은 하나님의 심판의 이유를 ‘미슈파트’의 왜곡에서 찾았다(암 5: 7, 15; 6: 12; 미 3: 1, 9; 함 1: 4). 심판 이후 회복에 대한 이해에 있어서도 예언자들은 궁극적으로 ‘미슈파트’의 실천을 하나님의 ‘헤세드’와 관련하여 이해하였다(슥 7: 9; 8: 16).

이 ‘미슈파트’와 더불어 등장하는 용어가 바로 ‘쯔다카/췌테크’이다. ‘췌테크’는 추상적 원칙을 가리키고 ‘쯔다카’는 구체적인 행위를 가리키는 것으로 구분하기도 하지만³⁵⁾ 시 72편 2절에서 보듯이 시적 관습에 따라 동의어로 사용되기 때문에 명쾌하게 구분되지 않는 것을 굳이 구분할 필요는 없어 보인다.³⁶⁾ 우리말 번역 성경에서도 ‘쯔다카’를 ‘의’, ‘의로움’, ‘공의’, ‘공평’ 등으로, ‘췌테크’를 ‘공의’, ‘공정함’, ‘의로운’, ‘의’, ‘정의’ 등으로 구분하지 않고 혼용하고 있다.³⁷⁾ ‘쯔다카/췌테크’는 ‘미슈파트’와 마찬가지로 공동체 안에서 준수되어야 할 관계적 정의의 의미로 사용되고 있는데, ‘미슈파트’와 구별되는 점은 ‘미슈파트’가 주로 인간과 인간의 사회적 관계개념을 보다 포괄적으로 반영하는 반면, ‘쯔다카/췌테크’는 인간의

35) Moshe Weinfeld, “Justice and Righteous’ — The Expression and Its Meaning,” H. G. Reventrow/Y. Hoffmann (eds.), *Justice and Righteousness: Biblical Themes and Their Influence* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 236쪽.

36) J. J. Scullion, “Righteousness(OT),” *ADB* (vol. 5), 725-26쪽.

37) 이 동수, *윳글*, 58쪽 각주 9번 참조.

사회적 관계개념에 하나님과 인간개인 사이의 신앙적, 수직적 차원을 가미하고 있다는 점이다. 이러한 사실은 창세기에서 보다 두드러진다. 노아는 “의롭고 흠 없는(**אֱדָוָה** 짜디크 타밈)” 사람으로 하나님과 동행하였다. 그런 까닭에 그는 홀로 하나님의 밑쯤에 순종하여 방주를 만들었고 그 결과 그와 그의 가족은 심판을 모면하였으며, 하나님은 그와 영원한 언약을 맺었다(창 9: 8-17). 아브라함 역시 백세가 다 되도록 아내 사라에게 자식이 태어나지 않자 다메섹의 엘리에셀을 양자로 삼지만 하나님이 “너의 몸에서 태어날 아들이 너의 상속자가 될 것”이라며 밤하늘의 별처럼 후손이 많을 것이라고 다시 약속해주었다. 그러자 아브라함이 하나님을 “믿으니(**אֱמַן** 이만)” 하나님이 아브라함의 그 믿음을 ‘쯔다카’로 ‘여겼다(**אֲמַנְתָּ** 와야흐쉐베하/**אֲמַנְתָּ**, 창 15: 6).” 아브라함의 믿음이 ‘쯔다카’로 여겨지는 것은 바알브올에서 이스라엘 백성들이 죄를 범하자 하나님의 진노가 임했을 때 제사장 비느하스가 일어나 중재하니 재앙이 그쳤는데(시 106: 31절) 비느하스의 중재가 바로 ‘쯔다카’로 ‘여겨지는(**אֲמַנְתָּ** 와테하쉐브/**אֲמַנְתָּ**)’ 것과 평행(parallel)을 이룬다.³⁸⁾ 아브라함과 비느하스의 예에서 볼 수 있듯이 ‘쯔다카’는 구약적 칭의와 관련되어 사용되기도 하는데, 이것은 궁극적으로 신앙의 수직적 차원을 반영한다. 이러한 수직적 차원은 하나님을 향한 인간의 의로운 행동과 삶, 인간을 향한 하나님의 의로운 역사(役事)를 다 포함한다(욥 37: 23; 사 43: 13; 51: 6).

구약성서에서 ‘미슈파트’와 ‘쯔다카/췌데크’는 한 단어처럼 나란히 연결되는 형태(hendiadys)로 사용되기도 한다. 이 경우 의미는 두 단어의 중첩적 의미로 사용되며, 문맥에 따라 ‘재판하다’, ‘통치하다’, ‘구원하다’의 의미로 사용되는데(특별히 사사기),³⁹⁾ 우리말 번역 성경에서는 주로 “정의와 공의”, “공의” 등으로 번역되어 있다. 중요한 것은 번역어 자체보다도 중첩적 의미를 가지고 있는 두 개념의 통합적 의미도 두 단어의 중첩적 의미에서 크게 벗어나지 않는다는 점이다. 분명한 것은 ‘미슈파트’와 ‘쯔다카/췌데크’는 궁극적으로 하나님의 계약적 사랑

38) J. G. McConville, *God and Earthly Power: An Old Testament Political Theology* (London: T&T Clark, 2006), 42-43쪽.

39) McConville, 윗글, 121쪽. 공의의 실현은 창조주가 설정한 세상의 우주적 질서의 보존과 관련되며, 평화의 풍요의 근거가 된다. 이에 관한 보다 상세한 논의를 위해서는 H. G. Reventlow, “Righteousness as Order of the World: Some Remarks towards a Programme,” H. G. Reventlow/Y. Hoffmann (eds.), *Justice and Righteousness: Biblical Themes and Their Influence* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 163-172(171)쪽을 보라.

인 ‘헤세드’에 뿌리를 두고 있다는 점이다. 공의로운 하나님이 이스라엘 백성들의 부르짖음을 듣고 불쌍히 여기 그들을 구출해주었고, 그들과 언약을 맺은 후 자기 백성들에게 백성답게 사는 길과 방법을 알려주기 위해 은혜의 선물인 ‘토라’를 주었는데, 이 토라에 순종하는 것이 곧 공과 의, 공의를 실천하는 길이기 때문이다.

4. 끝맺는 말

공자는 노(魯)나라 출신이지만 춘추시대를 살면서 주대(周代)의 예법이 무너지고 세상이 점차 혼란해지는 모습을 보면서 안타까움과 우려를 가지고 세상을 바로 세우기 위해 교육적 노력을 기울였다. 그의 이러한 노력의 결정체가 바로 그의 인사상(인학)이다. 공자를 사숙한 맹자는 춘추시대보다 훨씬 혼란스러운 전국시대를 살면서 저마다 패권 국가를 지향하며 눈앞의 실리만을 추구하는 군주들에게 인의예지의 실천을 통한 대동사회의 이상을 역설하였다. 맹자는 공자의 인사상을 계승하면서 자신의 의사상을 추가하여 자신만의 독특한 인의사상을 구축하였다. 따라서 천지인(天地人), 삼재(三才)에 두루 통용되어야 할 내재적 근본 원리인 인사상과 그것의 외재적 실천원리인 인의 사상은 정통 유학사상의 핵심 내용이다.

유사하게 구약성서에는 인에 대응하는 ‘헤세드’가 제시되어 있다. ‘헤세드’는 하나님의 창조세계에 두루 관통하는 사랑의 근본원리이다. 이 ‘헤세드’를 하나님의 백성들이 자신들의 삶 속에서 드러내는 가장 구체적인 실천원리가 바로 ‘공(미슈파트)’과 ‘의(즈다카/췌테크)’이며, 그리고 ‘공의(미슈파트 우즈다카/췌테크)’이다. 그러므로 ‘인’은 ‘헤세드’에 대응하며, ‘인의’는 ‘공의’에 대응하는 개념으로 대조될 수 있다. 그리고 혼란스러운 전국시대에 맹자가 인의의 실천을 통해 이룩할 수 있는 대동사회의 이상을 제시했듯이 토라는 공의의 실천을 통해 하나님의 ‘헤세드’가 통용, 보존되는 ‘헤세드의 나라’의 이상을 제시하고 있다.

그러나 이 둘 사이의 평행에는 분명한 차이점도 있다. 공맹(孔孟)의 인과 인의 사상은 기본적으로 ‘인간의 본성은 선하다’는 전제를 가지고 있는 반면 구약의 ‘헤세드’와 공의개념은 관계적 선(善)을 전제하고 있다. 이스라엘 백성들의 부르짖음을 외면하지 않은 하나님의 긍휼지심(矜恤之心)과 그들을 선택해준 선택의

사랑, 그리고 그들과 언약을 맺어 자기 백성으로 삼아준 하나님의 신실한 계약적 사랑이 그것이다.

이렇듯 유교의 인의사상과 구약의 공의사상에는 유사점과 차이점, 중첩적 요소가 존재하는데 양자에 대한 구조적 인식과 해석학적 지평융합의 노력은 보다 넓고 깊은 의미의 장을 마련해줄 것으로 기대된다.

5. 참고문헌

- 金 吉洛, “孟子의 義에 대한 研究(其一) — 義의 主觀性 —,” 『哲學研究』 제 14집(1972), 91-106쪽.
- 김 학주 옮김, 『荀子순자』 (서울: 을유문화사, 2001).
- _____, 역주, 『중용』. 서울: 서울대학교출판부, 2006.
- 서 명수, “아브라함과 군자상(君子像),” 『구약논단』 제 31집(2009), 32-51쪽.
- 손 승길, “공자사상의 윤리적 근거,” 『윤리교육연구』 제 6집(2004), 227-240쪽.
- 신 정근, “춘추시대 공자의 ‘仁’ 사상과 도덕적 행위자의 특성,” 『대동문화연구』 제 34집(1999), 191-218쪽.
- 심 혜영, “『논어(論語)』를 통해 본 공자(孔子)의 ‘천(天)’과 ‘인(人),’ 『중어중문학』 제 31집(2002), 393-415쪽.
- 정 용환, “다원주의 사회에서의 仁 개념,” 『동양철학연구』 제 49집(2002), 459-485쪽.
- 윤 대식, “『孟子』의 의리(義利)와 의리(義理): 윤리적 교의에서 정치적 교의로의 전환” 『한국시민윤리학회회보』 제 19집 1호(2006), 5-26쪽.
- 李 家源 監修, 『論語』 (서울: 흥신문화사, 1992).
- 이 경무, “정명(正名)과 공자 인학(孔子 仁學),” 『범한철학』 제 32집(2004), 59-81쪽.
- 이 기동, “맹자의 의사상에 대하여,” 『중국사상논문선집 14 맹자(1)』 (고양: 불함문화사, 1996), 331-348쪽.
- 이 동수, “미가서에 나타난 정의와 공의,” 『長神論壇』 제 15집(1999), 56-73쪽.
- 이 상익, 『유가 사회철학 연구』 (서울: 심산, 2001).
- 이 영찬, 『유교사회학』 (서울: 예문서원, 2001).
- 임 헌규, “孟子의 人性論,” 『철학연구』 제 66집(1998), 63-97쪽.
- 정 연호, “구약성경과 유대교의 속죄와 ‘제다카’(תּוּבָה),” 『구약논단』 제 35집(2010), 161-189쪽.
- 장 현근, 『맹자』 (서울: 한길사, 2010).
- 천 병돈, “선진 유가의 仁,” 『陽明學』 제 12호(2004), 135-162쪽.
- 천 영미, “戰國時代 孟子의 ‘心’에 대한 일고찰,” 『동양철학연구』 제 61집(2010), 9-41쪽.
- 허 룡이 지음, 박 삼수 옮김 『맹자의 왕도주의』 (울산: 울산대학교출판부, 1997).

- Good, E. M., "Love in the OT," *IDB* (vol. 3), 164-168쪽.
- Jenni, E./Westermann, C. (eds.), *Theological Lexicon of the Old Testament*, (vol. 2).
- McConville, J. G., *God and Earthly Power: An Old Testament Political Theology*, (London: T&T Clark, 2006).
- Reventlow, Henning Graf, "Righteousness as Order of the World: Some Remarks towards a Programme," H. G. Reventlow/Y. Hoffmann (eds.), *Justice and Righteousness: Biblical Themes and Their Influence*, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 163-172쪽.
- Scullion, J. J., "Righteousness(OT)," *ADB* (vol. 5), 725-26쪽.
- Weinfeld, M. "Justice and Righteous' - The Expression and Its Meaning," H. G. Reventlow/Y. Hoffmann (eds.), *Justice and Righteousness: Biblical Themes and Their Influence* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 228-246쪽.

검색어

인
인의
공의
측은지심
헤세드
맹자

A Comparison between Mencius' *jenyi*(仁義) and *mišpāṭ ušedeq* in the Hebrew Bible

Myung-Soo Suh, Ph.D.

Professor, Department of Theology

Hyupsung University

Confucius and Mencius' influences have been great in the sphere of Confucian cultures. It is generally said that Confucian and Mencius' thought can be respectively integrated into *jen*(仁) and *jenyi*(仁義). Confucian *jen* reflects an existential aspect to reach the noble spirit and internal supremacy. Mencius added *yi*(義) which reflects a practical aspect to Confucian *jen*. Based on Confucian *jen* Mencius put grave emphasis on *yi*, which provides the principle of social activity. These *jen* and *yi* can be respectively compared with <ḥesed> and <mišpāṭ ušedeq>. Just as *yi* is based on *jen*, <mišpāṭ ušedeq> is based on <ḥesed>.

However, in spite of the similarity between *jen* and <ḥesed>, *jenyi* and <mišpāṭ ušedeq>, it must not be ignored that there is difference between them. That is, on the other hand two masters' thought presupposes that human nature is good, <ḥesed> and <mišpāṭ ušedeq> presuppose relative goodness between Yahweh and Israel. Thus it is expectant that an effort for integrity of hermeneutic horizon and structural recognition may offer a wide and deep field of meaning.

key words

jen

yi

jenyi

hesed

Mencius

benevolence for others

■투고일: 2011년 5월 20일

■심사일: 2011년 7월 31일

■게제확정일: 2011년 8월 13일

맹자의 인의(仁義)사상과 구약의 공의(公義)사상 비교 | 서명수 ●