

# 《論語》의 ‘德’ 개념 고찰

金亨中\*

## <목 차>

1. 들어가는 말
2. ‘德’의 어원과 초기의 의미 분화
  - 2.1 ‘德’의 어원
  - 2.2 서주 시기의 ‘德’ 개념과 의미 분화
3. 《論語》의 ‘德’ 개념
  - 3.1 가치중립적 행위로서 ‘德’ 개념의 축소
  - 3.2 가치지향적 행위로서 ‘德’ 개념의 확장
  - 3.3 ‘德’ 개념의 유가적 원형: 내면화와 포괄화
4. 나오는 말

## 1. 들어가는 말

최근 서구에서는 덕 윤리학(virtue ethics)에 대한 관심이 새롭게 등장하면서 그에 대한 연구가 활발하게 진행되고 있다. 서구의 주류 윤리학인 규범 윤리학(normative ethics)이 권리와 의무를 중심으로 체계를 구성했다면, 덕 윤리학은 이에 대한 비판과 함께 논의의 중심을 행위자 혹은 행위자의 성품에 둔다. 이러한 새로운 윤리적 관심의 등장은 유가의 윤리이론에 대한 연구에도 상당한 영향을 주고 있다. 더군다나 유가의 윤리이론이 본래부터 행위자와 그 성품에 대한 논의를 중심으로 전개되었기 때문에, 유가 윤리이론과 덕윤리적 관심의 결합은 자연스러운 현상으로 이해할 수 있다.

유가의 윤리이론에 대한 덕윤리학적 접근이 일정한 성과를 낳기 위해서는

\* 군산대 철학과 강사.

기존의 유가 윤리이론에 대한 현대적 이해와 해석이 필수적이다. 특히 유가 윤리이론의 중심 개념에 대한 명료한 분석과 이해는 무엇보다도 선행되어야 한다. 德·仁·義·禮·智·忠·信·中·誠·聖 등등의 개념이 바로 그것들이다. 이러한 개념들은 유가 윤리이론을 이해하고 설명하기 위한 핵심 개념들이기 때문에 역대의 학자들에 의해 상당한 연구가 이루어졌다. 그럼에도 불구하고 이들은 처음부터 명확한 의미 규정을 통해 사용되지도 않았고, 여러 시대를 거치면서 다양한 함의를 가지게 되었으며, 해석자들마다 자신의 지평에서 새롭게 이해되고 의미 부여가 이루어져서, 다층적 의미를 담고 있는 것도 사실이다.

특히 《論語》의 ‘德’은 유가 윤리이론의 덕윤리적 접근을 위해 다른 어떤 용어들보다 우선 명료한 의미 규정이 이루어져야 한다. 일반적으로 유가는 당시의 제자백가와 달리 지배층의 내면 수양(즉, 도덕적 성품의 함양)을 강조했다고 말해진다. 이때 성취하고자 하는 ‘도덕’ 혹은 ‘고매한 성품’이 바로 ‘德’이다. 그런데 《論語》의 ‘德’ 개념은, 앞으로 살펴보겠지만, ‘도덕’ 혹은 ‘이상적 인격’만으로 사용되지 않는다. 그리고 공자의 전체 이론 체계를 설명할 때, 이러한 의미의 ‘德’ 이외에는 종종 배제하여 모호한 상태로 남겨나 억지로 꿰맞추어진다.

그러므로 이 논문에서는 《論語》의 ‘德’ 개념을 의미 변천의 역사적 과정 속에서 재검토해보고자 한다. 《論語》는 구체적인 맥락이 대부분 생략된 채 대화체의 짧은 문장으로 구성되어 있어서, “德을 아는 자가 드물구나!”<sup>1)</sup>라는 공자의 탄식처럼, ‘德’의 의미를 명확하게 규정하는 것이 용이하지 않다. 따라서 필자는 《論語》의 ‘德’ 개념을 더 정확하게 이해하기 위해 그 이전의 문헌들에서 ‘德’이 어떤 의미를 지니고 있는지를 먼저 살펴볼 것이다. 이를 통해 유가의 많은 핵심 용어들이 그렇듯이 ‘德’도 형성과 의미 변천의 흐름 속에서 다양한 의미를 함축하고 있을 보게 될 것이다. 또한 이러한 선행 분석은 공자가 ‘德’ 개념에 새롭게 부여한 창조적 의미를 더 선명하게 부각시킬 것이다.

1) 《論語》〈衛靈公〉. “子曰: ‘由! 知德者鮮矣.’”

## 2. ‘德’의 어원과 초기의 의미 분화

### 2.1 ‘德’의 어원

‘德’자에 대한 최초의 명확한 의미 규정은 許慎의 《說文解字》에서 보인다. 《說文解字》에서는 ‘德’(德)은 ‘오름’(升)을 의미하고 彳과 惠(소리부)으로 구성되었다고 풀이한다.<sup>2)</sup> 다른 한편, 許慎은 ‘惠’(惠)을 수록하여 ‘밖으로 다른 사람에게서 얻은 것이며, 안으로 자신에게 얻은 것’(外得于人, 內得于己)을 의미하고 直과 心으로 구성된 글자라고 풀이한다.<sup>3)</sup> 그래서 段玉裁는 ‘惠’이 본래 글자이고 ‘德’은 이것을 가차한 글자라는 견해를 제시했다.<sup>4)</sup> 하지만 이러한 견해는 ‘惠’자가 기물(器物)의 이름을 지칭하는 경우를 제외하면 아직까지 서주 시대의 유물에서는 발견되지 않고 있다는 점,<sup>5)</sup> 假借字를 오랫동안 사용하다가 뒤늦게 본래 글자를 사용한다는 것은 그 시간의 큰 차이를 고려하면 어색하다는 점,<sup>6)</sup> ‘德’(혹은 ‘惠’)을 ‘得’과 연관시켜서 풀이한 것은 전국 시대의 문헌들에서 자주 등장하며<sup>7)</sup> 상당한 추상적 사고가 반영되었다고 볼 수 있다는 점<sup>8)</sup>을

2) 《說文解字》<彳>部. “德, 升也. 從彳, 惠聲.”

3) 《說文解字》<心>部. “惠, 外得于人, 內得于己也. 從直心. 𠄎 古文.”

4) 段玉裁(1986), 《說文解字注》(上海: 上海古籍出版社), 502쪽下. “俗字段德爲之. 德者, 升也. 古字或段得爲之.” 徐復觀은 이 견해에 따라 본래 존재했던 ‘惠’이 ‘德’을 가차(通假字)해서 사용했다가 후대의 사람들이 잘못 이해해서 오히려 본래 글자인 ‘惠’을 폐기했다는 주장을 하기도 한다. 혹은 ‘惠’과 ‘直’은 古代音이 같거나 고대 글자들이 종종 생략된 형태로 사용되는 사례가 있듯이 ‘直’이 ‘惠’을 대신해서 통용되었을 수 있다고 말한다. 徐復觀(2001), 《中國人性論史: 先秦篇》(上海: 上海三聯書店), 21쪽; 李圃(1993), 《甲骨文選註》(上海: 上海古籍出版社), 115쪽.

5) 李孝定 編(1974), 《甲骨文字集釋》(北京: 中央研究院歷史言語研究所), 565-566쪽의 郭沫若 견해. 郭沫若에 따르면, ‘惠’이 𠄎의 형태로 기물의 이름으로 쓰인 것을 제외하면 ‘도덕’의 의미로 쓰인 것은 《陳侯因齊罇》에서 보이는 것이 유일한데, 이것은 서주 말기의 유물이다.

6) 郭沫若(1982), 《殷契餘論》, 《郭沫若全集(考古編, 第一卷)》(北京: 科學出版社)에 재수록, 435-436쪽.

7) 《管子》<心術>上. “德者, 得也.”; 《禮記》<樂記>. “禮樂皆得, 所謂之有德. 德者, 得也.”;

고려할 때, 설득력이 떨어진다. 더욱이 ‘德’이 서주 초기의 금문들에서부터 등장한다는 사실과 ‘德’의 어원을 갑골문의 ‘𠄎’으로 보아야 한다는 견해들이 일반적이라는 사실을 고려하면 ‘德’ 혹은 ‘惠’은 ‘𠄎’ → ‘𠄎’ → ‘𠄎’ → ‘𠄎’을 거쳐 ‘德’과 ‘惠’이 되었다고 추론할 수 있다.<sup>9)</sup>

갑골문의 ‘𠄎’은 많은 학자들에 의해 ‘德’의 어원으로 받아들여지고 있다.<sup>10)</sup> 물론 갑골문의 ‘𠄎’에 대한 의미 해석에는 상당한 논쟁이 있다. 그 해석의 쟁점들을 요약하면 다음과 같다.<sup>11)</sup> 갑골문의 ‘𠄎’자는 ‘循’으로 이것은 ‘省’과 통용된 글자로서 ‘直’(=直: 정직, 도덕, 보다)<sup>12)</sup> 혹은 ‘省’(보다, 순행하다)을 의미하거나, 혹은 ‘循’으로 ‘巡’(순행하다)을 의미하거나, 혹은 ‘得’이나 ‘은혜(를 베풀다)’를 지칭한다. 필자는 이러한 해석들에서 많은 학자들에 의해 상당한 동의를 받고 있는 ‘巡視’와 관련된 왕의 행위로 보는 견해를 따르고자 한다.<sup>13)</sup> 요컨대 ‘德’의 어원은 ‘𠄎’이며 이것은 ‘돌아다니면서 보다’(巡視)는 의미를 지칭하거나 그와 관련되는 ‘사냥’(田獵)과 ‘정벌’(征伐)의 의미로 사용되었다.<sup>14)</sup> 특히 상 왕조의 초기적 봉건체제를 고려할 때, ‘德’의 어원은 순행, 정벌, 사냥과

<鄉飲酒>. “德也者，得于身也.”

- 8) 斯維至(1982), <說德>, 《人文雜誌》 第6期, 74쪽.
- 9) 何新(1983), <辨德>, 《人文雜誌》 第4期, 96-97쪽. 변천 과정에 대한 자세한 논의는 김형중(2002), <德 개념의 초기 演變 過程에 대한 考察>, 고려대학교 석사학위논문, 6-10쪽을 참고하기 바란다.
- 10) 앞에서 논의한 《說文解字》의 ‘惠’과 관련하여 오늘날 ‘德’의 어원을 설명하는 입장은 ‘直’의 어원인 갑골문의 ‘𠄎’을 바탕으로 논의를 전개하기도 한다. 이러한 입장은 ‘德’과 ‘惠’의 선후 문제에 대한 앞의 반론에 근거해서 여기에서는 배제한다.
- 11) 이러한 ‘𠄎’에 대한 다양한 (고문 연구자) 견해들에 대한 자세한 논의는 鄭開(1999), 「略述先秦思想史中“德”的源流」, 北京大學校 博士研究生學位論文, 4-14쪽을 참고하기 바란다.
- 12) 郭沫若은 ‘直’(=直: 갑골문의 ‘省’은 ‘直’의 繁文이다)으로 해석하지만 초기 입장과 달리 후기에는 그것이 ‘征伐’의 의미로 쓰인 것 같다고 말한다. 郭沫若(1982), 435-436쪽.
- 13) 다음과 같은 용례를 볼 때 ‘𠄎’을 ‘巡視’ 혹은 ‘巡行’과 관련된 행위로 보는 입장은 상당히 설득력이 있다. “貞王勿 𠄎 方?”(《簠》游二, 九), “覈貞今載 𠄎 伐土方?”(《簠》游三) 전자는 “물었다. 왕이 方을 순행하지 말아야 할까요?”로 해석할 수 있으며, ‘𠄎’은 ‘省’과 같은 의미로 商王이 복속국이나 주위의 동맹국을 ‘巡視’하는 것을 지칭한다. 후자는 “覈이 물었다. 금년 봄에 토방을 정벌해도 될까요?”라는 의미로 해석할 수 있으며, ‘伐’과 함께 ‘征’(정벌)을 지칭한다.
- 14) 이러한 해석은 聞一多가 대표적이다. 聞一多(1994), <釋省循>, 《聞一多全集(10)》(湖北: 湖北人民出版社), 507-517쪽.

같은 정치적·군사적·경제적 행위로서 통치자의 국가적으로 중요한 행위 일반을 지칭했다고 볼 수도 있다.<sup>15)</sup>

현재까지 발견된 (청동 기물을 포함하여) 문헌들을 살펴볼 때 서주 초기의 금문에서 ‘德’자가 비로소 등장한다. 따라서 ‘德’자가 갑골문에서 이미 ‘心’부를 포함한 의미를 가지고 있었고 그 확장된 의미를 명료하게 표시하기 위해 새롭게 ‘心’부를 첨가해서 분화되었다고 할지라도, 우선 잠정적으로 이 글자는 서주 초기에 어떤 특정한 의미를 가지고 등장했다고 말할 수밖에 없다. 다음 장에서는 金文과 《今文尙書》(이하 약칭 《尙書》)와 《詩經》에서 서주 시대의 문헌으로 고려되는 몇몇 편들을 중심으로 ‘德’의 의미와 변천을 ‘가치중립적/가치지향적’이란 구분을 통해 살펴보고자 한다.<sup>16)</sup>

## 2.2 西周 시기의 ‘德’ 개념과 의미 분화

### 2.2.1 가치중립적 행위를 지칭하는 ‘德’

‘德’이란 글자가 ‘心’부를 가지고 있기 때문에 ‘心’과 관련된 의미를 함축하고 있다고 말할 수도 있다. 하지만 서주 초기에 형성된 것으로 간주되는 문헌들에서는 여전히 갑골문의 ‘𠄎’처럼 행위의 의미를 지니고 있다. 다만 그것은 ‘순시, 사냥, 정벌’과 같은 의미보다 왕의 구체적 정책들이나 통치 행위 전반을 지칭

15) 상 왕조의 정치 체제와 관련하여 ‘德’의 의미를 규정하는 논의는 김형중(2002)의 앞 논문, 10-13쪽을 참고하기 바란다.

16) 金文의 자료와 저작 시기는 洪家義 編著(1998)의 『金文選注釋』(江蘇: 江蘇教育出版社)을 참고했다. 《尙書》의 경우 <洪範>편을 제외하고 《周書》를 중심으로 고찰했으며, 《尙書》의 저작 시기는 다음의 책에 실려 있는 徐復觀, 屈萬里, 劉起釪의 견해를 참고했다. 양계초·풍우란 외 지음(1993), 《음양오행설의 연구》, 김홍경 편역(서울: 신지서원), 79-100쪽(徐復觀의 견해); 이종호 편(1994), 《유교 경전의 이해》(서울: 중화당), 43-55쪽(劉起釪의 견해); 屈萬里(1979), 《尙書今註今譯》(臺灣: 商務印書館). 《詩經》의 저작 시기는 다음의 책들을 참고했다. 孫作雲(1966), 《詩經與周代社會研究》(北京: 中華書局); 程俊英·蔣見元(1998), 《詩經注析》(北京: 中華書局); 屈萬里(1983), 《詩經全釋》(臺北: 聯經出版社業公司).

하고 있다.

(夏 왕조의) 걸덕(桀德)은 이전 제왕들이 사용한 관리 임용의 도리를 존중하여 따르지 않고, 오직 포악한 행위(暴德)만을 했기 때문에 후대가 없었던 것입니다.<sup>17)</sup>

그가 제위에 있을 때 수덕(受德)은 흥미했는데, 습관적으로 형벌을 사용하고 포악한 행위(暴德)를 하는 관리들이 그 나라에 있었습니다. 마침내 그렇게 습관적으로 자신의 편안함과 즐거움을 추구하는 행위(逸德)를 하는 여러 관리들과 정사를 함께 했습니다.<sup>18)</sup>

이 구절들에서 夏 왕조의 桀왕과 商 왕조의 紂왕은, 선왕들의 관리 임용 방식을 따르지 않거나 잔혹한 형벌을 쓰기 좋아하는 관리들을 등용하여 그들과 함께 백성들에게 과도한 세금을 부과하거나 부당한 형벌을 부과함으로써 백성들의 생명을 위협하는 정사 방식, 혹은 그렇게 습득된 재물로 자신의 안락함을 추구하고 정사에 성실히 임하지 않는 태도에 대해 비판을 받고 있다.<sup>19)</sup> 이처럼 ‘桀德’과 ‘受德’의 내용은 대비된 ‘文王德’으로 말해지는 구체적인 내용과 비교해 본다면 이러한 의미가 더욱 분명해진다.<sup>20)</sup> 따라서 여기에서 말하는 ‘桀德’과 ‘受德’은 걸왕과 주왕의 ‘성품’을 지칭하기보다는 관리 임용과 같은 ‘통치 행위(政事)’를 지칭한다고 볼 수 있다. 즉 ‘德’은, 비록 ‘心’부를 가진 형태로 변화되었지만, 그 어원과 마찬가지로 여전히 ‘행위’의 측면을 지칭하고 있다. 말하자면 그 어원에서는 왕의 ‘순행·정벌·사냥’과 같은 몇몇의 특정한 통치 행위를 지칭했다면 이제는 왕의 ‘통치 행위 전반’을 지칭하는 것으로 의미가 확장되었다.

서주 초기의 문헌들에서 ‘德’이 ‘성품’과 같은 내적인 상태보다 여전히 ‘행위’

17) 《尙書》<立政>.“桀德惟乃弗作往任，是惟暴德，罔後。”

18) 《尙書》<立政>.“其在受德啓，惟羞刑暴德之人，同于厥邦；乃惟庶習逸德之人，同于厥政。”屈萬里에 따르면 ‘受’는 ‘紂’의 다른 이름이고, 위의 인용문에서 보이는 ‘德’은 모두 ‘행위’를 지칭한다(《尙書今註今譯》，158쪽).

19) 비록 후대의 작품으로 의심되지만 《尙書》<牧誓>편에서는 ‘선조 종묘’에 제사를 하지 않았다는 것, 국가를 보필하는 중요한 종실을 중용하지 않고 도리어 사방에서 도망온 사람들을 등용했다고 비판받고 있다.“今商王受，惟婦言是用，昏棄厥肆祀弗答，昏棄厥遺王父母弟不迪，乃惟四方之多罪逋逃，是崇是長，是信是使，是以爲大夫卿士，俾暴虐于百姓，以姦宄于商邑。”

20) ‘文王德’의 구체적인 내용은 다음 절(2.2.2)에서 고찰될 것이다.

의 의미를 간직하고 있다는 것은 그것이 행위를 묘사하는 수식어들(behavioral modifiers)과 결합하여 등장하는 사례들에서도 볼 수 있다.

은대의 왕인 주(紂)와 같이 저렇게 미혹되고 혼미하여 과도하게 술을 마시는 행위(酒德)를 하지 마십시오.<sup>21)</sup>

‘酒德’의 ‘酒’는 ‘과도하게 술을 마시는’ 행위를 기술하는 수식어이며 ‘德’의 구체적인 내용을 지칭하고 그것과 결합된 ‘德’은 외부적 활동으로서 행위 경향(tendency), 즉 일종의 습관화된 행위 경향성을 지칭한다.<sup>22)</sup> 마찬가지로 행위를 묘사하는 수식어인 ‘敬’과 ‘德’의 결합인 ‘敬德’도 ‘행위를 경계하고 가다듬다’라는 의미로 보아야 한다.<sup>23)</sup> 또한 ‘德’의 주체가 최고의 통치자에서 하위 관료층이나 일반 백성들까지 내려오면, 예컨대 ‘民德’의 경우처럼,<sup>24)</sup> ‘德’은 이제 ‘(다소 일상적인) 행위 혹은 행위 경향’을 의미한다.<sup>25)</sup>

한편, 앞에서 언급된 ‘桀德’, ‘受德’, ‘酒德’의 ‘德’은 결코 칭송의 의미로 사용되었다고 말할 수 없다. 이 외에 ‘凶德’(흉악한 행위: 《尙書》 <多方>), ‘爽德’(그릇된 행위: 《尙書》 <盤庚>), ‘滔德’(오만한 행위: 《詩經》 <大雅·蕩>)처럼 ‘德’이 부정적인 평가를 담고 있는 수식어와 함께 쓰인 경우 이때의 ‘德’은

21) 《尙書》 <無逸>. “無若殷王受之迷亂，酗于酒德哉.”

22) Donald J. Munro(1969), *The Concept of Man in Early China* (California: Stanford University Press), p.101.

23) 예컨대 《尙書》 <召誥>의 “天亦哀于四方民，其眷命用懋，王其疾敬德.”은 “하늘도 천하의 백성들을 가엽게 여기시어, 천명을 고려하여 (은나라에서 주나라로 옮기는) 일을 하였으니, 왕께서는 신속히 행위를 삼가야 합니다.”로 해석할 수 있다. 이상의 해석은 李民·王健(2000)의 《尙書譯注》(上海: 上海古籍出版社), 289쪽을 참조했다.

24) 《尙書》 <君奭>. “嗚呼，君！惟乃知民德，亦罔不能厥初，惟其終.” 이때의 ‘民德’을 孫星衍(1998)의 《尙書今古文注疏》(北京: 中華書局)에서도 ‘백성의 행위(民之行)’로 풀이한다.

25) 습관화된 행위 경향은 결국 그들의 내면에 일정한 성향(습성, hexis)이 있어서 발현되는 것으로 간주할 수 있다. 그래서 이때의 ‘德’은 심리 성향이자 행위 경향을 동시에 지니는 것으로 이해할 수 있다. 예컨대 앞의 ‘民德’을 屈萬里的 《尙書今註今譯》에서처럼 ‘성정(性情)과 행위(行爲)’로 풀이할 수도 있다. 하지만 이 시기에 내면에 대한 깊은 천착은 보이지 않는다는 점, 아래에서 보이듯이 명백하게 ‘행위’의 의미로 쓰인 구절이 있다는 점을 고려할 때, 이때의 ‘德’은 내면보다 행위 경향의 의미가 강조되고 있다고 보는 것이 더 합리적이다. 그래서 ‘德’과 ‘心’은 병렬되어 제시된다(《尙書》 <康誥>. “朕心朕德”, “用康乃心，顧乃德.”). 그래서 김충열은 이때의 ‘德’을 ‘마음에서 그대로 발해진 행위’라고 말한다. 김충열(2001), 『중국철학사1』(서울: 예문서원), 181쪽.

최소한 가치중립적 행위로 보아야 한다. 그래서 긍정 혹은 부정의 평가를 나타내는 비평적 수식어들(critical modifiers)과 함께 쓰인 ‘德’들, 예컨대 앞의 ‘暴德’, ‘逸德’뿐만 아니라 《尙書》 <立政>의 ‘義德’(적절한 통치 행위), ‘容德’(너그럽거나 지혜로운 통치 행위)의 ‘德’들도 ‘(통치자의 전반적 통치 행위 혹은) 행위’를 의미한다고 볼 수 있다.<sup>26)</sup>

### 2.2.2 가치지향적 행위를 지칭하는 ‘德’

어떤 행위나 성품이 찬미의 대상이 되고 나아가 본받아야 할 행위로 강조될 경우에 그러한 행위나 성품은 긍정적 가치를 담고 있다. 서주 시대의 ‘德’과 관련해서 말한다면, 대표적인 경우가 문왕의 ‘德’이다. 문왕은 주나라가 왕업을 이룬 핵심 인물이기 때문에 주대 초기부터 끊임없이 칭송되며 그의 행위나 성품은 후대의 왕들이 본받고 따라야 할 전형으로 강조되었다.

너는 근면하게 군주를 보좌하고 성실해야 한다. 이 하늘이 내려준 큰 명령(天命)을 이어받는 것은 오직 문왕의 좋은 통치(文王德)를 계승하고 (국사를) 끊임없이 염려하는 것에 달려 있을 뿐이다.<sup>27)</sup>

문왕의 ‘德’과 관련된 표현은 매우 다양하여, ‘文王德’ 외에 ‘文祖德’(《尙書》 <洛誥>), ‘文之德’(《詩經》 <周頌·清廟>), ‘文王之德’(《詩經》 <周頌·維天之命>), ‘寧王德’(《尙書》 <君奭>), ‘寧王之德’(《尙書》 <君奭>) 등등이 있다. 그런데 이러한 ‘德’은 문왕이 天命(천하의 통치권)을 받게 되는 근거이며 동시에 후대가 물려받은 천명을 지속적으로 유지하기 위해 필수적인 계승 조건이라는 강조 외에 구체적인 내용이 표현되어 있지 않다. 다만 서주 초기의 문헌들을 볼 때, 문왕과 관련된 칭송의 내용은 ‘과부나 홀아비처럼 의지

26) 徐復觀(2001)은 ‘敬德’의 ‘德’이 후대에 상용어로서 칭송되기 이전, 즉 周初의 문헌에서는 가치가 부여되지 않은 행위로 본다(21쪽). 물론 긍정적 평가를 나타내는 수식어들과 함께 쓰인 ‘德’은 가치중립적 의미에서 후대에 찬양의 의미를 가지게 되었거나 본래 찬양의 대상이었기에 그러한 수식어와 함께 쓰였다고 말할 수 있다.

27) 《尙書》 <君奭>. “汝明勗偶王, 在夏. 乘茲大命, 惟文王德丕承, 無疆之恤.”

할 곳이 없는 극빈층까지 생계를 보장해줌으로써 백성들과 화합한 것’, ‘관용을 공정하게 베풀고 형벌을 신중하게 집행한 것’(明德慎罰), ‘상설의 관직을 설치하고 그 곳에 뛰어난 인재를 임명한 것’ 등등이 있다.<sup>28)</sup> 따라서 문왕의 ‘德’이란 ‘천자의 지위를 유지하기 위해 반드시 해야 할 바람직한 통치 행위(방식)’라고 말할 수 있다.

문왕의 ‘德’을 문왕의 ‘도덕적 인격’으로 설명하는 방식은 후세 유학자들이 ‘德’에 도덕성을 부여한 결과이다.<sup>29)</sup> ‘德’이 정치적 행위와 관련되었다는 것은 ‘德’이 ‘罰(즉, 刑)’과 대비되어 周의 통치자가 이민족을 대하거나 자국 내의 백성을 다스리는 데에 사용되는 정책으로 등장하는 곳에서 더욱 분명하게 알 수 있다. 《尙書》 <康誥>의 “明德慎罰”이 대표적인데, 이때 ‘罰’, 즉 ‘刑’은 하나의 정치 제도이기 때문에 ‘德’도 일종의 정치 제도, 혹은 관대한 정책으로 볼 수 있다.<sup>30)</sup>

이제 그러한 행위는 점차 찬미의 수식어를 받아서 그 가치지향적 성격을 분명하게 드러낸다. 그것이 바로 ‘明德’(밝게 드러나는 좋은 행위: 《尙書》 <梓材>)과 ‘懿德’(아름다운 좋은 행위: 《詩經》 <周頌·時邁>), ‘令德’(훌륭한 좋은 행위: 《詩經》 <大雅·假樂>), ‘元德’( 으뜸의 행위: 《番生 黜》)이다.<sup>31)</sup> 나아가 ‘德’은 의례적 행위(용모나 동작, 낮빛)에서 드러나는 ‘아름다운 태도(행실)’을 지칭하고<sup>32)</sup> 동시에 그러한 구체적 행실(태도)을 지칭하기보다

28) 세부적인 출전과 내용은 김형중(2002)의 앞 논문, 20-21쪽을 참조하기 바란다.

29) 林啓屏(2009), <古代文獻中的德及其分化>, 鄭吉雄 主編, 《觀念字解讀與思想史探索》(臺北: 學生書局), 168-173쪽. 하지만 林啓屏은 이러한 문왕의 ‘德’을 특정 씨족에게 부여된 일종의 ‘神聖 屬性’이라고 본다.

30) 斯維至(1982)는 특정 씨족의 ‘관습법’이라고 말한다(76-77쪽).

31) 서주 시대의 금문에서 ‘明德’과 ‘懿德’의 등장 시기를 고려할 때에도 이러한 의미 확장의 과정을 말할 수 있다. ‘懿德’은 共王 시기의 《牆盤》(“上帝降懿德大辟”)에서 보이며, ‘明德’은 厲王 시기의 《叔向父禹 黜》(“共明德秉威儀”)에서 보인다. 그리고 ‘元德’이 등장하는 《番生 黜》은 宣王 시기의 유물이며, ‘令德’은 춘추 시기를 전후한 작품에서 등장한다. 《詩經》 <小雅·車牽>: “辰彼碩女, 令德來教. 式燕且譽, 好爾無射.” 洪家義(1988), 203-222, 354-357, 421-429쪽을 참조했다.

32) 小野澤精一은 ‘德’이 神에 대한 봉사와 관련되며 그것이 구체적으로 드러난 것이 俸食의 제사이고 이것이 威儀로서 행위로 발전했다고 말한다. 말하자면, 처음에는 威儀라는 행위 자체를 의미한 ‘德’이 그 의미 내용을 추구함으로써 ‘德’ 개념이 형성되었다는 것이다. 赤塚忠·

는 추상적으로 그 행실(태도)의 ‘좋은’ 혹은 ‘고상함’처럼 평가하는 용어로서 등장하기 시작한다.<sup>33)</sup>

중산보의 좋은 행실(德)이며, 유순하고 아름다움의 표준이로다.  
아름다운 용모와 아름다운 얼굴빛이 있으며 조심하고 공손하구나.  
옛 선왕의 전적을 본보기로 삼고, 예의(禮儀)에 힘쓰는구나!<sup>34)</sup>

세심하고 신중한 (의례의) 용모와 동작(威儀)은 훌륭한 행실(德)의 배필이니라.<sup>35)</sup>

신백의 좋은 행실(德)이며, 화순하고 은혜로우며 올곧구나.<sup>36)</sup>

장엄하고 단정하신 노 제후여! 그 훌륭한 행실(德)을 공손하게 드러내시는구나.  
용모와 행동거지를 공손하고 신중하게 하시니, 백성들의 모범이시다.<sup>37)</sup>

이렇게 가치지향적 함의를 담은 ‘德’ 개념은 그 스스로 문법적 확장을 통해 ‘좋은’과 같은 형용사로써 사용되기에 이른다. 대표적인 경우가 ‘德音’인데, 《詩經》 <邶風·谷風>에서 “그대와 죽을 때까지 함께 하리다.’라는 좋은 말(德音)을 잊지 말아주오!”<sup>38)</sup>라고 등장한다. ‘德’이 ‘좋은’, ‘훌륭한’, ‘아름다운’, ‘본받을 만한’, ‘칭찬할 만한’ 등등의 의미로 사용되기 시작하면서, 이후 서주 말 혹은 춘추 초기의 문헌들에서는 ‘德行’이나 ‘德心’처럼<sup>39)</sup> 표현된다. 이때의 ‘德’은 행위와 마음을 모두 수식하고 있는데, 이것이 ‘德’이 구체적인 행위에서 벗

金谷治 외(1994), 《중국사상개론》, 조성을 옮김(서울: 이론과 실천), 214-222쪽.

33) 용모와 행동거지를 공손하고 삼가면 대체로 ‘德’을 소유한 사람으로 평가된다. 《詩經》 <大雅·民勞>: “敬慎威儀, 以近有德.”

34) 《詩經》 <大雅·烝民>: “仲山甫之德, 柔嘉維則. 令儀令色, 小心翼翼. 古訓是式, 威儀是力.”

35) 《詩經》 <大雅·抑>: “抑抑威儀, 維德之隅.”

36) 《詩經》 <大雅·崧高>: “申伯之德, 柔惠且直.”

37) 《詩經》 <魯頌·泮水>: “穆穆魯侯, 敬明其德. 敬慎威儀, 維民之則.” “敬慎威儀, 維民之則.” 이란 표현은 <大雅·抑>편에서도 보인다.

38) “德音莫違, 及爾同死.” ‘德音’은 《尙書》에서는 발견되지 않고 《詩經》에서만 12회(11편) 사용된다. ‘德音’ 대체로 ‘좋은 名譽·號令·言語’ 정도로 쓰였다(《詩經注析》, 92쪽 참조)

39) 《詩經》 <邶風·雄雉>: “百爾君子, 不知德行. 不忮不求, 何用不臧!”; <魯頌·泮水>: “濟濟多士, 克廣德心. 桓桓于征, 狄彼東南.”

어나는 또 다른 전조이기도 하다.

다른 한편, 통치자의 ‘관대한 정책(혹은 통치 행위 방식)’으로서 ‘德’은 피통치자들에게는 결과적으로 시혜를 입은 것이 된다. 그래서 이제 ‘德’은 ‘은혜(를 베푸는 행위)’를 지칭하며, 그 주체의 확장과 더불어 광범위한 맥락에서 ‘은혜’, ‘은덕’의 의미로 사용된다. 나아가 이러한 의미의 ‘德’은 동사로 ‘은혜에 보답하다’는 의미까지 함축하게 된다.

아버지가 나를 낳으시고, 어머니가 나를 길러 주시는구나! ……

이 은혜(德)에 보답하려 하건만, 하늘이 봉양하지 못하게 하는구나!<sup>40)</sup>

늙은 쥐야, 늙은 쥐야! 우리가 심은 보리 낱알을 먹지 마라.

여러 해 동안 너를 고생하며 부양하는데, 우리에게 보답함(德)이 없구나.<sup>41)</sup>

이상의 초기 ‘德’ 개념과 그 의미 변천 과정을 볼 때, 서주 초기의 ‘德’자는 비록 ‘心’을 구성 요소로 가지고 있음에도 불구하고 여전히 행위에 초점이 놓여 있는 개념이었다. 그것은 초기에 가치중립적 개념으로서 주로 ‘왕의 구체적인 통치 행위’를 지칭했으며 점차 일반화되어 ‘통치 행위 전반이나 정책’을 지칭했다. 그런데 ‘德’은 정권 획득의 근거와 그 유지의 조건으로 간주되어 찬양됨으로써 가치지향적인 개념으로서 문왕(혹은 선왕)의 ‘좋은 통치 행위나 정책, 혹은 그러한 행위 전반’을 의미하게 되었으며, 나아가 그로 인해 이루어지는 ‘공적’이나 상대방에게 미치는 혜택의 차원에서 ‘시혜’와 ‘은혜’로 확장되었다. 또한 이러한 의미 확장은 그 주체의 확장뿐만 아니라 품사의 변형을 통해 ‘좋은’과 같은 형용사나 ‘보답하다’와 같은 동사로 사용되기에 이르렀다.

한편, 이러한 의미 확장은, ‘德’이 ‘心’과 결합되어 있다는 사실에서 알 수 있듯이, 점차 일정하거나 반복적인 행위 경향에 대한 설명에서 인간의 내면에 대한 관심으로 진행된다고 볼 수 있다. 말하자면 밖으로 드러나는 좋은 행실과 시혜가 어떻게 해서 발생하는지에 대한 해명은 서주 말기부터 ‘心’에 대한 관심

40) 《詩經》 <小雅·蓼莪>. “父兮生我, 母兮鞠我. …… 欲報之德, 昊天罔極.”

41) 《詩經》 <魏風·碩鼠>. “碩鼠碩鼠, 無食我麥. 三歲貫女, 莫我肯德.”

의 증대와 연결되어 ‘德’을 일종의 ‘성향 혹은 성품, 자질, 공능’으로 규정하려는 시도들이 등장하게 된다.<sup>42)</sup> 그 노정에 있는 것이 바로 《論語》이다.

### 3. 《論語》의 ‘德’ 개념

#### 3.1 가치중립적 행위로서 ‘德’ 개념의 축소

공자 사상은 도덕 철학이 중심이고 특히 士 계층을 포함하여 지배층의 성품 수양을 강조했다. 그래서 《論語》에서 등장하는 ‘德’은 대체로 ‘道德’, ‘德性’이나 ‘品德’, ‘德行’ 등으로 번역된다.<sup>43)</sup> 즉, 이것은 ‘德’이 ‘도덕’의 의미를 담고 있고 동시에 ‘도덕적 성품(혹은 인격)’을 지칭한다는 것을 의미한다. 그런데 《論語》의 ‘德’이 모두 이러한 의미만으로 쓰인 것은 아니다.

계강자(季康子)가 공자에게 정치를 물었다. “만일 무도한 놈들을 죽여서 질서잡힌 세상을 만들 수 있다면, 어떻겠습니까?” 공자가 대답했다. “당신이 정치를 하겠다면서 어찌 죽이는 방법을 쓴단 말입니까? 당신이 (나라에 이익되는 일을) 잘 하고자 하면 백성들도 좋아질 것입니다. 지배층의 행위(君子之德)는 바람이요, 아랫사람의 행위(小人之德)는 풀과 같습니다. 풀 위로 바람이 불면 (풀은) 반드시 눕게 되어 있습니다.”<sup>44)</sup>

증자가 말하였다. “(부모의) 장례를 삼가 치르고, 먼 조상을 추모하면, 자연히 백성들의 행위(民德)가 도타운 데로 돌아올 것이다.”<sup>45)</sup>

42) 《詩經》 <衛風·氓>. “女也不爽, 士貳其行. 士也罔極, 二三其德.” ‘二三其德’의 ‘德’은 행위든 심리 상태든 모두를 포괄하는 ‘태도’로 해석할 수 있다.

43) 楊伯峻의 통계에 따르면, 《論語》에서 ‘德’자는 총 40회 등장하는데, 단독으로 쓰이는 ‘德’자는 38회 등장하며, ‘德行’과 ‘文德’으로 각각 한 번씩 쓰였다. 楊伯峻(1992), 《論語譯注》(北京: 中華書局), 301, 225쪽.

44) 《論語》 <顏淵>. “季康子問政於孔子曰: ‘如殺無道, 以就有道, 何如?’ 孔子對曰: ‘子爲政, 焉用殺? 子欲善而民善矣. 君子之德風, 小人之德草. 草上之風, 必偃.’”

45) 《論語》 <學而>. “曾子曰: ‘慎終, 追遠, 民德歸厚矣.’”

‘君子之德’과 ‘小人之德’에서 ‘군자’와 ‘소인’은 사회적 신분으로 지배층(군주)과 피지배층(신하)을 지칭하고,<sup>46)</sup> ‘民德’의 ‘民’은 말단의 피지배층을 의미한다. 공자가, 비록 인격의 수양을 말했다고 할지라도, 그 대상은 士 계층 이상의 지배층에 한정되어 있다. 또한 공자가 백성들의 교화를 말한다고 해서 그들이 ‘도덕적으로 탁월한 인격’을 성취할 수 있다고 믿었다는 증거를 찾을 수 없다. 따라서 이곳의 ‘德’들은 ‘도덕적 성품’이라기보다는 가치중립적인 ‘행위(혹은 행위 경향)’로 보는 것이 더 적절하다.<sup>47)</sup> 더욱이 ‘民德’이 《尙書》 <君奭>편에서 이러한 의미로 사용되었다는 역사적 전거를 이미 살펴보았다.<sup>48)</sup>

자하가 말하였다. “중대한 행실(大德)이 한계(법)를 넘지 않는다면, 작은 행실(小德)은 (그 한계를) 들고나도 괜찮다.”<sup>49)</sup>

앞 인용문의 ‘民德’이 ‘백성들의 성숙한 인격’은 아닐지라도 ‘사회적 풍조 혹은 도덕’을 지칭한다는 보는 입장처럼, 이곳의 ‘大德’과 ‘小德’은 ‘사람의 중대한 절조(節操)’와 ‘풍조상의 사소한 절조(節操)’를 지칭한다고 말하기도 한다.<sup>50)</sup> 더군다나 《孟子》의 “小德役大德”( <離屨> 上) 구절을 고려하여 ‘大德’과 ‘小德’을 ‘인격 성숙의 차이’를 드러내는, 예컨대 ‘聖人’(上賢)과 ‘賢人’(혹은 中賢 이하)의 구분처럼 말하기도 한다.<sup>51)</sup> 뒤에서 살펴보겠지만, ‘德’이 ‘도덕 원칙’이란 의미로도 사용되기 때문에 이러한 해석의 가능성은 열려 있다. 하지만 이러한 해석이 타당하려면 공자가 이미 ‘德’을 갖추었다고 본 사람들 사이에서 그 인격 성숙도에 차이가 있다고 보았다는 논거를 제시해야 한다. 그러므로 그러

46) 일찍이 皇侃이 이렇게 풀이했다. 程樹德(1997), 《論語集釋》(北京: 中華書局), 866쪽.  
 47) 楊伯峻(1992)도 “君子之德”과 “小人之德”의 ‘德’을 ‘행위’를 지칭하는 대표적인 사례로 언급하고 있다(301쪽). 또한 이때의 ‘德’을 성향으로 해석한다고 할지라도 그것이 ‘고상한 도덕적 성품’까지 지칭한다고 보기는 어렵다.  
 48) 각주 25)를 참고하기 바란다.  
 49) 《論語》 <子張>. “子夏曰: ‘大德不踰閑, 小德出入可也.’”  
 50) ‘民德’의 경우는 錢穆이 그러한 해석(“大德小德, 猶言大節小節.”)을 하며, ‘大德’과 ‘小德’의 경우 주희가 그렇게 주석한다. 錢穆(2003), 《論語新解》(北京: 三聯書店), 14쪽; 《論語集釋》, 1317쪽.  
 51) 皇侃이 대표적이다(《論語集釋》, 1317쪽).

한 논거가 제시되기 전까지는 이때의 ‘德’을 가치중립적인 ‘일상적인 행실’로 풀이하는 것이 많은 번잡한 해명들보다 더 간결하고 합리적이다.<sup>52)</sup> 물론 이상의 분석처럼 《論語》에서 가치중립적으로 쓰인 ‘德’은 매우 제한적이다.

### 3.2 가치지향적 행위로서 ‘德’ 개념의 확장

《論語》 이전의 문헌들에서 보았듯이, ‘德’은 이미 가치지향적 의미를 가진 채 광범위하게 사용되었다. 다음에서 살펴보겠지만, 《論語》의 ‘德’도 앞서 언급한 몇몇 사례를 제외하고는 대부분 가치 지향적인 개념이다.

“덕행(德行)에는 안연, 민자건, 염백우, 중궁이고, 말을 잘 하기로는 재아, 자공이요, 정사를 잘 처리하기로는 염유, 자로이고, 옛 문헌에 밝기로는 자유, 자하였다.”<sup>53)</sup>

이러한 평가가 공가에 의해 이루어진 것인지는 불분명하지만, 이곳의 ‘德行’은 이전의 문헌에서 보였던 ‘德音’, ‘德行’과 ‘德心’을 떠올리게 한다. 따라서 ‘德行’은 ‘德’과 ‘行’을 구분하여 ‘德’은 내면적인 것이고 ‘行’은 외면적인 것으로 읽는 것보다<sup>54)</sup> ‘좋은(즉, 덕스러운) 행실’로 풀이하는 것이 자연스럽다.<sup>55)</sup> 말하자면, 이때 ‘德’은 가치지향적 개념으로서 ‘좋은, 훌륭한’ 등의 의미로 사용되었다.

52) Munro(1969)는 ‘德’이 행위의 의미로 쓰인 대표적인 구절들 중 하나로 ‘小德’과 ‘大德’을 들고 있다(102쪽).

53) 《論語》 <先進>. “德行: 顏淵·閔子騫·冉伯牛·仲弓. 言語: 宰我·子貢. 政事: 冉有·季路. 文學: 子游·子夏.”

54) 劉寶南은 《周禮》 <地官·師氏>의 “敏德以爲行本”에 대한 鄭玄의 주석(“德行, 內外之稱. 在心爲德, 施之爲行.”)을 인용하여 이러한 입장을 견지하고 있다. 劉寶南(1990), 《論語正義》(北京: 中華書局), 441쪽.

55) “德行”의 ‘德’ 의미를 제대로 파악하려면 그것이 무엇에 대한 칭찬인지를 알아야 하지만, 이 구절뿐만 《論語》 어디에도 이와 관련하여 직접적인 언급이 없다. 皇侃의 《論語義疏》에 따르면 范甯은 “德行, 百行之美也.”이라 하여 ‘德行’을 행위로 풀이하고 있다(《論語集釋》, 744쪽). 한편, 《孟子》에서 “宰我·子貢, 善爲說辭, 冉牛·閔子·顏淵善言德行.”(<公孫丑> 上)라고 표현하여, 《論語》의 구절은 이들 제자들이 ‘덕스러운 행위에 대해 말하기를 잘 했다’고 풀이하는 것이 가능함을 보여준다.

《論語》의 ‘德’이 가치지향적인 행위로 사용된 대표적인 사례는, 서주 말기와 춘추 초기의 문헌에서처럼 ‘은혜’의 의미로 사용된 경우이다.

어떤 사람이 “은혜(德)로써 원한을 갚는다는데 어떻습니까?”하고 말했다. 선생님이 말씀하셨다. “(그렇다면) 은혜(德)는 무엇으로 갚겠느냐? 원한은 공평함과 정직으로 갚고, 은혜(德)는 은혜(德)로써 갚는 것이다.”<sup>56)</sup>

이 <憲問>편의 ‘德’을 ‘은혜’의 의미로 해석하는 것은 역대 주석가들에 의해 광범위하게 이루어졌다.<sup>57)</sup> ‘德’이 ‘은혜’의 의미로 사용되는 것은, 《道德經》에서도 “報怨以德”(63장: “은혜로써 원한을 갚는다.”)으로 등장하며, 이후 문헌들에서도 일일이 열거할 필요가 없을 정도로 빈번하게 등장한다.

다음으로, 《論語》의 ‘德’은 ‘刑’과 대비되어 일종의 정치 행위(혹은 제도나 정책)로도 사용된다.

“정령(政令)으로 이끌고 형벌로 가지런히 하려 들면 백성들은 모면하려고만 하지 부끄러움을 느끼지는 않는다. (반면에) 덕(德)으로써 이끌고 예(禮)로써 가지런히 하면, (백성들은) 부끄러워할 뿐만 아니라 또 (스스로) 바로잡는다.”<sup>58)</sup>

이때의 ‘德’자에 대해 ‘道德’(包咸, 楊伯峻), ‘德性, 品德’(錢穆) 등으로 번역하기도 한다.<sup>59)</sup> 그렇다면 이 ‘德’은 ‘도덕 그 자체’이거나 ‘통치자의 훌륭한 인격, 즉 도덕적 성품’을 의미하는가? 말하자면, 통치자의 ‘德’은 ‘훌륭한 인격’이어서 힘 들이지 않고 자연스럽게 주위 사람들의 행위와 정서를 자신이 원하는 방향으로 이끄는 도덕적 감화력(moral force)인가?<sup>60)</sup> 그런데 이곳의 ‘德’이 ‘정(政)’, ‘형(刑)’, ‘예(禮)’와 함께 등장한다는 점을 주의해야 한다. ‘정(政)’, ‘형(刑)’, ‘예(禮)’는 구체적 정치 행위의 도구(수단)이다. 그렇다면 ‘德’도 이와 유

56) 《論語》 <憲問>. “或曰: ‘以德報怨, 何如?’ 子曰: ‘何以報德? 以直報怨, 以德報德.’”

57) 何晏의 “德, 恩惠之德也.”나 朱熹의 “德, 謂恩惠也.”가 대표적이다(《論語集釋》, 1017쪽).

58) 《論語》 <爲政>. “道之以政, 齊之以刑, 民免而無恥. 道之以德, 齊之以禮, 有恥且格.”

59) 包咸의 견해는 何晏의 《論語集解》에서 인용되어 있다. 《論語集釋》, 61-64와 69-70쪽; 楊伯峻(1992), 11-12쪽; 錢穆(2003), 23-24쪽.

60) David S. Nivison(1996), *The Ways of Confucianism*, ed. by Bryan W. Van Norden, (Chicago and La Salle, Illinois: Open Court), p.32.

사한 특정한 정치 행위나 수단(제도나 정책)이 아닐까?

앞(2.2.2)에서 서주 초기에 ‘德’은 ‘罰’과 대비되어 사용되었다(‘明德慎罰’)고 말하였다. 이것은 춘추 시대에 이르면 일종의 통치술로서 ‘德’과 ‘刑’의 대비로 변형되어 등장한다.<sup>61)</sup> ‘罰’과 대비되는 ‘德’이 일종의 ‘관대한 정책’을 의미했듯이, 《左傳》에서 매우 빈번하게 등장하는, ‘刑’과 대비되는 ‘德’도 ‘恤民(恤民)의 시책’이다.<sup>62)</sup> ‘德’과 ‘刑’의 대비는 《論語》 <里仁>편에서도 “君子懷德, 小人懷土; 君子懷刑, 小人懷惠.”로 등장한다. 여기서 ‘君子’와 ‘小人’은 흔히 ‘이타적 사고의 소유자/이기적 사고의 소유자’ 구분처럼 인격 성숙의 차이로 읽는다.<sup>63)</sup> 하지만 이들은 사회적 신분을 지칭할 수 있으며, 이 구절은 ‘군자와 소인의 대비’가 아니라 ‘덕과 형의 대비’에 초점을 둔 것으로 볼 수도 있다. 즉, 지배층인 군자가 관대한 정책(德)을 시행하면 아래의 백성들은 (전쟁에 동원되는 것에서 벗어나) 자신의 고향(혹은 자신의 생활)으로 돌아갈 것을 생각하게 된다.<sup>64)</sup>

‘德’은 ‘刑’과 대비될 뿐만 아니라 ‘兵’과 대비되는 것처럼 사용된다. 공자는 계씨(季氏)의 가신으로 있던 염유(冉有)와 자로(季路)가 전유(顓臾) 땅을 공격하려는 일을 옹호하고자 한 것(혹은 공자의 동조를 바램)에 대해 다음과 같이 비판한다.

61) 赤塚忠·金谷治 외 지음(1994), 조성을 옮김, 《중국사상개론》(서울: 이론과 실천), 229쪽.

62) 대표적인 사례는 다음과 같다. 《左傳》 成公 17年. “臣聞亂在外爲姦, 在內爲軌. 御姦以德, 御軌以刑. 不施而殺, 不可謂德; 臣偏而不討, 不可謂刑. 德刑不立, 姦軌竝至, 臣請行.” 小倉芳彦은 이러한 ‘德’과 ‘刑’의 적절한 균형 유지를 서주 이래의 ‘刑德二元主義’의 발현이라고 한다. 이승환은 공자의 이러한 입장을 ‘寬猛절충주의’라고 표현한다. 小倉芳彦(1993), <『左傳』中的霸與德: ‘德’概念的形成與發展>, 《日本學者研究中國史論著選譯》 第七輯(北京: 中華書局), 2-3쪽과 12쪽; 이승환(1998), 『유가사상의 사회철학적 재조명』(서울: 고려대 출판부), 187-188쪽.

63) 주희의 주석이 전형적인 사례이다. “懷, 思念也. 懷德, 謂存其固有之善. 懷土, 謂溺其所處之安. 懷刑, 謂畏法. 懷惠, 謂貪利. 君子小人趣向不同, 公私之間而已.”(《論語集釋》, 251쪽).

64) 이러한 해석은 俞樾(《羣經平議》)에게서 보인다. “君子, 謂在上者. 小人, 謂民也. 懷者, 歸也. … 言君子歸於德, 則小人各歸其鄉土. … 言君子歸於刑, 則小人歸於他國慈惠之君.”(《論語集釋》, 251쪽).

“염유야! ... 내 듣기로, 나라나 가정을 경영하는 자는 부족한 것을 근심하지 (분배가) 고르지 않음을 걱정하며, 또 가난이 아니라 (사회의) 불안을 걱정한다더구나! 대개 균등하면 가난한 줄 모르고, 화목하면 부족한 줄을 모르며, 평안하면 나라가 기울 수가 없는 법이다. 대저 이런 까닭에 먼 곳의 사람들이 복종하지 않으면 문덕(文德)을 다스려서 오게끔 하고, 이미 왔으면 평안하게 해줘야 하는 것이다. 현대 지금 너희가 윗사람을 돕는다는 꼴은, 먼 곳의 사람들은 복종하지 않도록 만들어서 오고 싶지 않게 하고, 나라를 가르고 무너뜨리며, 나누고 쪼개서 (있는 것도) 지킬 수 없도록 하고 있다. 게다가 무기를 나라 안에서 움직이도록 꾀를 내는 짓이라니! 내 보기에 저 계씨 집안의 근심은 전유 땅에 있지 않고, 아마 담장 안에 있지 싶다.”<sup>65)</sup>

여기에서 ‘文德’은 ‘무기의 사용’(“動干戈”)과 대비된다. 또한 《論語》에서 ‘文’의 쓰임을 고려할 때<sup>66)</sup> ‘文德’이 어떤 내면의 도덕적 성품과 관련된다고 말하기 어렵다. 따라서 이때의 ‘脩文德’은 ‘예악과 제도를 정비하는 것’이거나,<sup>67)</sup> ‘균등(均), 화목(和), 안정(安)을 가져오는 정치 행위’이다. 그것은 통치자가 백성들의 삶을 보살피주는 (너그럽고 인자한) 정치 행위나 시책(施策)이며, 그 구체적인 내용은 ‘국가 재정을 절약해서 백성에게 베풀고 백성들을 농사철을 피해서 군역이나 부역에 동원하는 것’(“節用而愛人, 使民以時”)일 수 있다.<sup>68)</sup> 이러한 정치 행위(정책)는 이상적인 인격을 갖춘 통치라면 당연히 할 것이지만, 그렇게 고매한 인격을 갖춘 통치자가 아니라도 가능한 일이다.

이외에 다음 구절도 가치지향적 행위로서 ‘德’이 사용되었다고 말할 수 있다.

“(문왕은) 셋으로 나뉜 천하 가운데 둘을 소유하고서도 은나라에 복종하고 섬겼으니, 주나라의 덕(周之德)은 정녕 지극한 덕(至德)이라 할 만하다.”<sup>69)</sup>

65) 《論語》<季氏>. “求! ... 丘也聞有國有家者, 不患寡而患不均, 不患貧而患不安. 蓋均無貧, 和無寡, 安無傾. 夫如是, 故遠人不服, 則脩文德以來之. 既來之, 則安之. 今由與求也, 相夫子, 遠人不服, 而不能來也, 邦分崩離析, 而不能守也, 而謀動干戈於邦內. 吾恐季孫之憂, 不在顛與, 而在蕭牆之內也.”

66) 楊伯峻(1992)의 분류에 따르면 《論語》에서 ‘문(文)’은 ‘문헌과 문헌에 담긴 지식’, ‘문채(文采)나 문체가 있는’, ‘문사(文辭; 말)’, 동사로서 ‘꾸미다, 속이다’, ‘시호(諡號)’, ‘주나라 문왕’을 지칭한다(224쪽).

67) 李澤厚(1998), 《論語今讀》(安徽: 安徽文藝出版社), 385쪽.

68) 《論語》<學而>. 이것은 《孟子》의 <梁惠王> 上과 <公孫丑> 上에서는, ‘德’과 ‘인정(仁政) 혹은 보민(保民)’의 결합으로 등장한다.

우선 ‘周之德’의 경우는, 그것이 실제 ‘문왕(혹은 무왕)의 덕’을 지칭할지라도, 《左傳》에서 자주 등장하는 ‘周德’, ‘崇德’ 등처럼<sup>70)</sup> ‘주나라의 특정한 행위’로서 가치중립적으로 쓰였다고 볼 수 있다. 즉, 문왕은 천하의 2/3를 소유하고 있으면서도 은나라의 신하를 자처했던 행위(周之德) 때문에 공자로부터 ‘더 없는 훌륭한 행위’(至德)로 칭송을 받은 것이다.<sup>71)</sup> 물론 ‘至德’의 ‘德’은 직접적으로는 세 번의 사양(讓)이라는 행위를 말한 것이지만 그러한 행위는 사양하는 마음에서 드러날 수 있으므로 ‘德’이 훌륭한 성품을 지칭한다고 말할 여지는 있다.<sup>72)</sup>

요컨대 《論語》의 “以德報德”, “道之以德”, “君子懷德”, “文德”, “至德”에서 ‘德’은 일차적으로 이전의 문헌들에서 보인 ‘가치지향적 행위’라는 의미와 동일하게 사용된 것으로 보인다. 그것은 지배층이 마땅히 따라야 할 바람직한, 즉 백성들의 삶을 보살피는 관대한 정치 행위나 통치 방식을 지칭한다. 이 ‘德’은 ‘도덕적 성품’이기에 앞서 (통치 방식의 차원에서) ‘좋은 행위 혹은 훌륭한 행위’, 즉 ‘德行’이다.<sup>73)</sup>

물론 공자는 도덕의 영역을 정치의 영역으로 확장했다. 그는 정치란 지배층의 자기 몸 교정(正身)이 핵심임을 강조한다.<sup>74)</sup> 수직적 계급 사회에서 질서는 위에서 아래로 내려가는 것이므로 지배 계층(윗사람)이 모범을 보이는 것은 중요하다는 것이다.<sup>75)</sup> 따라서 공자는 ‘백성들을 교화하기 위해서는 윗사람이

69) 《論語》 <泰伯>. “三分天下有其二, 以服事殷. 周之德, 其可謂至德也已矣.”

70) 《左傳》 隱公 11年. “天而既厭周德矣, 吾其能與許爭乎?”; 僖公 19年. “文公聞崇德亂而伐之.” 주나라의 문왕이나 무왕과 관련하여 ‘周德’으로 표현한 사례에 대해서는 김형중(2002), 앞의 논문, 28-29쪽을 참조하기 바란다.

71) “周之德”이 ‘至德’으로 칭송받고 있으므로 “周之德”의 ‘德’도 가치지향적 개념으로 볼 수도 있다.

72) 《論語》에서 ‘至德’은 泰伯에 대한 칭송으로 한 번 더 등장하는데(<泰伯>. “泰伯, 其可謂至德也已矣. 三以天下讓, 民無得而稱焉.”), 이때도 ‘사양(讓)과 관련되어 ‘德’이 말해진다. 따라서 이 구절의 ‘德’도 가치지향적 행위로 볼 수 있다. 그래서 錢穆(2003)은 ‘至德’이란 칭찬이 사양의 행위를 백성들이 알지 못할 정도로 드러내지 않는 것(隱德)을 높이 평가한 것으로 본다(200쪽).

73) 《論語》 <爲政>의 “爲政以德, 譬如北辰居其所而衆星共之.”에서 “爲政以德”도 이렇게 볼 수 있다. 李澤厚(1998)는 이때의 ‘德’을 ‘德行’으로 풀이한다(48-49쪽).

74) 《論語》 <顏淵>. “季康子問政於孔子. 孔子對曰: ‘政者, 正也. 子帥以正, 孰敢不正?’”

도덕적 전범이 되어야 한다’고 강조하고 있다. 그러한 측면에서 공자는 지배 계층으로 사용된 ‘군자(君子)’라는 용어에 신분 이상의 의미, 즉 ‘이상적 인격자’라는 새로운 의미를 부여했다. 그러므로 지금까지 논의한 ‘德’이 행위에 초점을 두고 있다고 할지라도, 이상적 인격자의 성품에서 발현된 행위이거나 그러한 성품 자체를 의미할 수 있다. 그럼에도 불구하고 《論語》에서 ‘心’ 혹은 내면에 대한 수양이 핵심 쟁점으로 등장하지 않았다는 점을 고려할 때,<sup>76)</sup> ‘德’에 ‘도덕적 성품’의 의미를 모두 투사하는 것은 자제될 필요가 있다.

### 3.3 ‘德’ 개념의 유가적 원형: 내면화와 포괄화

#### 3.3.1 ‘德’의 내면화

《論語》의 ‘德’이 이전의 문헌과 달리, 행위가 아니라 성품이나 자질이라고 주장할 때 대표적으로 다음의 구절이 언급된다.

“하늘이 나에게 덕(德)을 내려주셨는데, 환되 따위가 나를 어떻게 한단 말인가?”<sup>77)</sup>

여기에서 ‘德’은 선천적으로 하늘에서 부여된 것, 즉 타고난 자질처럼 표현된다. 그런데 일반적으로 공자는 후천적 노력인 수양을 강조했고 이때 습득된 것이 ‘德’, 즉 후천적으로 습득된 내면의 (성숙한) 인격이다. 그렇다면 이처럼 선천적으로 ‘德’을 품부받았다고 말하는 것은 공자의 수양론과 논리적 모순이 아닌가?<sup>78)</sup> 물론 《孟子》의 ‘四端說’처럼 이때의 ‘德’은 잠복되어 있는 자연적

75) 《論語》 <子路>. “苟正其身矣, 於從政乎何有? 不能正其身, 如正人何?”

76) 신정근에 따르면, 《論語》에서는 ‘심(心)’이 몸 닦기를 위한 선결 과제로서 논의되지 않으며, 자기 수양은 몸 단계에서 완결될 뿐이다. 신정근(2005), 《사람다움의 발견》(서울: 이학사), 348-350쪽.

77) 《論語》 <述而>. “天生德於予, 桓魋其如予何?”

78) 인격의 수양 차원에서 말하는 ‘德’이 타고난 자질이나 성품으로 이해된다면, 덕은 비자발

능력(혹은 자질)이고 이후에 같고 닦아가는 과정이 필요하다고 말할 수 있다.<sup>79)</sup> 혹은 맹자에서 보이는 ‘人性 논의’와 관련해서 이 구절은 공자가 성인의 성향(聖性)을 하늘로부터 받은 것이라고 말할 수 있다.<sup>80)</sup> 말하자면 이 경우의 ‘德’은 타고난 ‘性’과 같은 의미가 된다.

‘德’을 ‘性’으로 이해하는 시각은 도가 학파, 특히 장자에서 분명하게 등장한다.<sup>81)</sup> 예컨대 《莊子》 내편에서는 ‘性’이 전혀 등장하지 않으며 ‘性’이 쓰여야 할 곳에 ‘德’을 쓰고 있다. 유가의 경우, 《孟子》에서는 仁義禮智의 ‘德’을 ‘性’과 연결시키고 있으며,<sup>82)</sup> 후대의 작품인 《禮記》에서는 명시적인 표현이 등장한다.<sup>83)</sup> 그렇다면 후대 유가에서 등장하는 ‘德’을 ‘性’의 일종으로 보는 사고는 공자에서 유래했던 말인가?

하늘에 의한 ‘德’의 부여는 《論語》 이전의 문헌에서도 등장한다. 예를 들어 주나라 共王 시기의 기물로 판단되는 《墻盤》에서는 “상제가 아름다운 德을 갖춘 신하들을 내려주었다”(上帝降懿德大屏)고 말한다. 또한 《詩經》 <大雅·蕩>에서는 “상제께서 오만한 德을 내려주었으나 너희들이 부추기고 도왔기 때문이다”(天降滔德, 女興是力)고 말한다. 여기서 ‘덕’들은 하늘에서 부여된 ‘행위 경향’의 의미로 풀이될 수도 있고 나아가 ‘자질이나 성향’으로도 해석될 수

---

적인 것이 되어서 비난이나 책임의 문제에서 벗어나는 문제가 발생한다. Linda Trinkaus Zagzebski, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, New York: Cambridge University Press, 1996, p.12.

- 79) 陳大齊는 《論語》의 ‘德’을 크게 ‘은혜’와 ‘능력 혹은 성질’(性能)로 구분한다. 그리고 그는 다시 후자의 경우에는 자연적 성능과 양성적 성능으로 구분하고 공자의 학설의 중심 개념으로서 ‘德’은 양성적 성능으로서 덕이라고 한다. 다만 양성적 성능의 덕에도 잠복적 덕과 창시적 덕이 있는데, 이곳의 ‘德’을 잠복적 덕으로 추측한다. 陳大齊(1981), 《孔子學說》(臺北: 正中書局), 109-113쪽.
- 80) 《論語集解》에서 인용된 包咸의 주석(“天生德於予, 謂授我以聖性也.”)에서 이러한 입장이 보인다(《論語集釋》, 484쪽).
- 81) 대표적인 사례는 《莊子》<人間世>의 “有人於此, 其德天殺.”(“이러한 사람이 있는데, 그 성향은 천성적으로 잔혹합니다.”)이다.
- 82) 《孟子》<告子> 上. “仁義禮智, 非由外鑠我也, 我固有之也, 弗思耳矣. … 詩曰, ‘天生蒸民, 有物有則. 民之秉夷, 好是懿德.’” 程俊英·蔣見元(1998)에 따르면, 이때의 ‘懿德’은 ‘性善’을 말한다(896쪽).
- 83) 《禮記》<樂記>. “德者, 性之端也. 樂者, 德之華也.”

있다. 즉, 이미 서주 후기나 춘추 초기의 문헌에서 나왔던 사례<sup>84)</sup>나 《논어》의 ‘民德’의 경우처럼 ‘반복된 행위 경향’은 내면의 ‘자질이나 성향’에서 비롯된 것으로 인식될 수 있기 때문에 ‘덕’ 개념은 점차 내면화를 겪고 있었다. 따라서 비록 《論語》에서 ‘性’이 두 번밖에 등장하지 않고<sup>85)</sup> 그 내용도 후대의 ‘人性 논의’에 비견될 수 없을지라도, ‘性’에 대한 표현이 등장한다는 것을 고려할 때, 공자는 ‘타고난 자질이나 능력’에 대한 인식을 갖고 있었다고 말할 수 있다. 한편, 늦은 시기에 저술된 것으로 간주되는 《尙書》 <呂刑>편의 ‘天德’처럼 ‘德’은 일종의 ‘命’의 의미처럼 사용되기도 했기 때문에,<sup>86)</sup> 공자는 이 구절에서 ‘德’을 하늘에 부여한 일종의 임무(命)로 사용했을 수도 있다. 요컨대 《論語》에서 ‘德’이 ‘性’을 대신하거나, 맹자적 의미에서 도덕적 성품으로 발달할 잠재적 자질이라고 단정할 수는 없지만, ‘德’이 내면화의 길을 걷고 있음을 알 수 있다.<sup>87)</sup>

이처럼 ‘德’이 ‘(타고난) 자질이나 능력, 사명’과 같은 의미로 풀이될 수 있는 사례들이 등장한다는 것은 ‘德’이 ‘도덕적 성품’을 지칭할 가능성을 갖게 한다. 그래서 앞서 논의한 ‘道之以德’, ‘君子懷德’, ‘至德’ 등등의 경우에 이러한 의미로 해석될 개연성은 충분하다. 다음의 구절들은 좀더 분명하게 그러한 의미의 확장을 보여준다.

“제나라 경공은 천 대의 마차를 가졌어도, 죽던 날 백성들이 덕(德)으로 칭송하지 않았다. 백이와 숙제는 수양산 아래서 굶어 죽었으나 백성들은 오늘에 이르기

84) 각주42)를 참고하기 바란다.

85) 《論語》 <陽貨>. “子曰: 性相近也, 習相遠也.”; <公冶長>. “子貢曰: 夫子之文章, 可得而聞也; 夫子之言性與天道, 不可得而聞也.”

86) “惟克天德, 自作元命, 配享在下.”(오직 하늘의 뜻[天德]을 짊어져서 스스로 위대한 명운을 성취한다면, 하늘의 뜻과 부합해서 인간세계에서 복록을 향유할 것이다.) 이 ‘天德’에 대해, 屈萬里(1979)는 ‘하늘의 美德’ 혹은 ‘하늘의 뜻’(天意)으로(179쪽), 李民·王健(2000)은 ‘상제의 준칙’으로 풀이한다(405쪽). 鄭開(1999)는 고대 사상에서 ‘天命’·‘天道’와 ‘天德’은 서로 같은 의미를 가지고 있다고 말하고, 이 구절의 ‘天德’은 ‘天命’이라고 해석한다(34쪽).

87) 《論語》 <微子>편의 초나라 접여(接輿)가 공자에 대해 노래하면서 등장하는 “鳳兮鳳兮! 何德之衰?”라는 구절의 ‘德’도 이러한 의미로 이해할 수 있다. 즉, 이때의 ‘德’은 ‘세계를 파악하고 대처하는 뛰어난 능력이나 자질’을 지칭한 것으로 볼 수 있다.

까지 칭송한다. 그것이 이걸 두고 이르는 말일까?”<sup>88)</sup>

남궁괄이 공자에게 여쭙었다. “예(羿)는 활을 잘 쏘았고, 오(稟)는 배를 (땅 위에서) 끌 정도였으나 둘 다 제 명을 다하지 못했는데, 우(禹)와 직(稷)은 몸소 농사를 지었음에도 천하를 얻었다죠?” 선생님이 대답 없다가, 남궁괄이 나가자, 말씀하셨다. “군자로구나, 저 사람은! 덕(德)을 존중하는구나, 저 사람이여!”<sup>89)</sup>

두 인용문은 역대 주석가들에 의해 ‘덕’과 ‘힘’의 대비로 이해되었다.<sup>90)</sup> 즉 공자는 ‘힘’을 숭상하는 것보다 ‘덕’을 숭상하는 것이 좋은 결과(천하를 소유하거나 좋은 명성을 얻음)를 낳는다고 보고 강조했다. 이때의 ‘德’이 이상적 인격과 관련된다는 것은 두 사람에 대한 공자의 평가에서 알 수 있다. 남궁괄의 경우, 공자는 ‘이상적 인격자’의 의미로서 ‘君子’라고 불렀다. 실제 남궁괄은 《論語》의 내용을 볼 때 항상 언행에 신중해서 인물됨이 뛰어나 공자가 자신의 조카사위로 삼았다.<sup>91)</sup> 또한 백이와 숙제의 경우도 공자는 그들이 옛 현인(賢人)이고 개인적 원한을 담아두기보다는 인(仁)을 추구해서 얻은 사람이며 뜻을 굽혀 몸을 욕되게 하지 않는 사람이라고 칭찬했다.<sup>92)</sup> 더욱이 《史記》의 내용에 따르면, 백이와 숙제는 ‘孝’, ‘悌’, ‘忠’을 실천한 전형적 인물들이다.<sup>93)</sup>

88) 《論語》 <季氏>. “齊景公有馬千駟, 死之日, 民無德而稱焉. 伯夷叔齊餓于首陽之下, 民至于今稱之. 其斯之謂與?” 皇侃의 판본과 《文選》 등에 인용된 부분이나 몇몇 판본들에서 ‘德’자는 ‘得’자로 쓰여 있다. 자세한 논의는 《論語集釋》, 1162-1163쪽을 참조하기 바란다.

89) 《論語》 <憲問>. “南宮适問於孔子曰: ‘羿善射, 稟盪舟, 俱不得其死然. 禹稷躬稼而有天下.’ 夫子不答. 南宮适出, 子曰: ‘君子哉若人! 尙德哉若人!’”

90) 이러한 ‘德’과 ‘힘’의 대비는 앞에서 논의한 ‘덕’과 ‘형’의 대비와 연결될 수 있다. 그래서 이 두 사례의 ‘德’도 ‘좋은 행위’를 지칭한다고 볼 수 있다. 楊伯峻(1992)은 “民無德而稱焉”의 ‘德’을 ‘어떤 좋은 행위’로 풀이한다(178쪽).

91) 《論語》 <先進>. “南容三復白圭, 孔子以其兄之子妻之.”; <公冶長>. “子謂南容, ‘邦有道, 不廢, 邦無道, 免於刑戮.’ 以其兄之子妻之.” 여기에서 언급된 ‘白圭’ 구절은 《詩經》 <大雅·抑>의 “ 흰 옥구슬의 흠은 오히려 갈아낼 수 있지만, 사람이 내뱉은 말의 흠은 돌이킬 수 없다네.”(白圭之玷, 尙可磨也. 斯言之玷, 不可爲也.)를 말한다. 따라서 공자는 남궁괄이 평소 스스로 언행을 삼갔다는 것을 높이 사고 있음을 알 있다.

92) 《論語》 <述而>. “伯夷叔齊何人也?” 曰: ‘古之賢人也.’ 曰: ‘怨乎?’ 曰: ‘求仁而得仁, 又何怨?’; <公冶長>. “子曰: ‘伯夷叔齊不念舊惡, 怨是用希.’”; <微子>. “子曰: ‘不降其志, 不辱其身, 伯夷 叔齊與!’”

93) 두 사람은 은 왕조의 고죽국(孤竹國)의 왕자였는데, 백이는 부왕의 뜻을 헤아려 아우인 숙제에게 순조롭게 지위가 계승되도록 나라를 떠났고(孝), 숙제는 장자 상속의 예에 어긋

따라서 공자가 이들을 칭찬한 것은 어떤 특정한 행위 때문만이 아니라 仁, 孝, 悌, 忠, 讓과 같은 전반적 덕목을 갖추고 있는 인물됨(도덕적 성품과 그 실천) 때문이고, 이제 ‘德’은 ‘刑’과 대비되는 통치 방식의 하나를 넘어서 ‘도덕적 성품’(‘도덕적 행위’ 포함)을 지칭한다.

그리고 ‘德’이 내면의 성숙한 인격이면서 후천적인 수양을 통해 습득된 것으로 볼 수 있음은 천리마의 ‘德’에 대한 논의에서 잘 드러난다.

“천리마를 칭찬하는 것은 그 힘 때문이 아니라, 그 덕(德) 때문이니라.”<sup>94)</sup>

‘德’이 인간 이외의 생물에 사용되는 것은, 서주 시대의 문헌의 경우에는 《詩經》에서 유일하게 등장하며 이때 ‘德’은 ‘은혜(친절함)에 보답하다’는 의미이다.<sup>95)</sup> 따라서 《論語》의 위 구절은 ‘德’의 주체 측면에서 매우 독특한 사례 중의 하나이다.<sup>96)</sup> 대부분의 학자들은 이 구절의 ‘德’을 정현(鄭玄)의 주석에 따라 ‘調良’(길이 잘 들고 온순함)으로 풀이한다.<sup>97)</sup> 이러한 해석은 ‘德’이 일종의 습득된 성질이고 동시에 타고난 자질임을 의미한다. 즉, 사람들이 ‘천 리를 달리는 준마’를 좋은 말이라고 높이 사는 까닭은 그 말의 타고난 힘 때문이 아니라 말을 모는 사람과 원활한 소통을 할 수 있는 능력이나 성향(혹은 행위 경향<sup>98)</sup>), 힘의 조절 및 상황 대처의 능력 등등을 갖고 있기 때문일 수 있다. 다시 말해서 이러한 능력은 타고난 것일 수도 있지만, 습득에 의해 형성된 것일 수 있고,<sup>99)</sup> 그러한 습득으로 인한 탁월함은 군자에 비유될 수 있다. 요컨대

---

난 일이라고 하여 또 나라를 떠났다(悌). 그리고 주나라 무왕이 은나라를 공격하려 하자 그의 말고삐를 잡고 말렸으며 은나라가 멸망하자 수양산에 들어가 고사리를 캐먹다가 죽었다(忠). 《史記》 <伯夷叔齊列傳>을 참조하기 바란다.

94) 《論語》 <憲問>. “驥不稱其力, 稱其德也.”

95) Donald J. Munro(1969), pp.107-8. 원문은 앞 각주41)를 참조하기 바란다.

96) 물론 전국 시대의 문헌인 《國語》<周語>中에서는 “狄, 豺狼之德也”이란 표현이 등장한다.

97) 《論語集解》에서 인용된 정현의 주석은 다음과 같다. “德, 謂調良也.”(《論語集釋》, 1016쪽)

98) Munro(1969)는 ‘온순하고 잘 길들여진’ 행위(mild, well-behaved conduct)라고 풀이한다(108쪽).

99) 李澤厚(1998)는 이 ‘德’이 완전히 자연적 기질만을 의미하는 것은 아니라고 말한다(345

‘德’은 성품(자질, 능력, 성향)과 행위(경향)를 모두 의미하기도 하지만, 점차 행위에서 벗어나 성품(성향)이나 능력(자질)과 같은 내면화의 길로 나아가고 있다.

### 3.2.2 ‘德’의 포괄화

일반적으로 유가의 ‘사덕(四德)’ 하면 仁義禮智를 언급하는 것처럼, ‘德’ 개념은 개별적인 덕목들을 포괄하는 개념으로 간주된다. 벤자민 슈월츠는 세계의 사회질서가 왕과 신하들의 덕성(inner virtues)에 의존한다는 생각은 이미 서주 초기부터 개진되었고, 이때 등장하는 개인적 ‘덕성들’(personal ‘virtues’)에 대한 어휘들 속에 이미 ‘德’이라는 포괄적 개념(inclusive concept)이 존재했다고 말한다.<sup>100)</sup> 이러한 입장에 따르면 후대의 문헌인 《論語》에서 당연히 ‘德’은 포괄적 개념이어야 한다. 그래서 진대제(陳大齊)는 《論語》의 ‘德’이 포괄하는 범위가 매우 넓은 개념이라고 지적하면서 다음의 구절을 언급한다.<sup>101)</sup>

“충(忠)과 신(信)을 위주로 하고, 의(義)를 실천하는 것이 덕(德)을 숭상하는 것이다.”<sup>102)</sup>

“중용의 덕(德)됨이 실로 지극하구나! 하지만 사람들 사이에 보기 어려운 지가 오래되었다.”<sup>103)</sup>

진대제(陳大齊)의 말처럼 ‘德’은 ‘中庸’과 ‘忠’, ‘信’, ‘義’를 포함하고 있는 것처럼 보인다. 그리고 ‘덕을 높임’(崇德)은 《論語》에서 번지(樊遲)의 물음에 대한 공자의 답변, 즉 “좋은 질문이구나! 먼저 일을 하고 나서 얻으면 덕(德)을 높이는 것이 아니겠느냐?”에서도 등장한다.<sup>104)</sup> 따라서 ‘崇德’은 ‘主忠信’, ‘徙

쪽).

100) Benjamin I. Schwartz(1985), *The World of Thought in the Ancient China*, Cambridge: Harvard University Press, p.75.

101) 陳大齊(1981), 95쪽.

102) 《論語》 <顏淵>. “主忠信, 徙義, 崇德也.”

103) 《論語》 <雍也>. “中庸之爲德也, 其至矣乎! 民鮮久矣.”

義, ‘先事後得’을 포함한다고 말할 수 있다. 그런데 《論語》에서 ‘德’은 ‘義’와 병렬되어 등장하기도 한다.

“덕(德)이 닦이지 않음, 학문이 강습되지 않음, 의(義)를 들어도 실천에 옮기지 못함, 결점을 보고서도 고치지 못함, 이것들이 내 근심이다.”<sup>105)</sup>

‘德’과 ‘義’의 병렬은 ‘崇德’의 내용으로 등장한 ‘의를 실천함’(徙義)이 ‘덕의 닦음’과 별개일 수 있음을 말한다. 그래서 주희(朱熹)는 ‘의를 실천함’과 ‘잘못을 개선함’이 곧 ‘덕을 수양함’(修德)의 개별 항목이라고 규정함으로써,<sup>106)</sup> ‘德’의 포괄성을 설명하려고 한 것으로 보인다. 이를 따르면, ‘덕을 높임(崇德)’은 ‘의를 실천함(徙義)’를 포괄하며, 나아가 ‘충실과 믿음을 위주로 함(主忠信)’, ‘해야 할 일을 먼저 하고 이익을 뒤로 함(先事後得)’도 포괄한다.

또한 “先事後得”이 주희의 말처럼 <雍也>편의 “先難而後獲”과 같다면 ‘德’(혹은 ‘崇德’)은 ‘仁’을 포괄한다고 말할 수 있다. 왜냐하면 번지가 ‘仁’에 대해 묻자, 공자는 “인자(仁者)는 어려운 일을 먼저 하고 얻음을 뒤로 하니, 이렇게 하면 인(仁)이라고 할 수 있다”고 대답했기 때문이다.<sup>107)</sup> 그렇지만 《論語》에서는 ‘仁’도 ‘德’과 병렬되어 등장한다.

“도(道)에 뜻을 두고, 덕(德)에 근거하며, 인(仁)에 기대고, 예(藝)에 노닌다.”<sup>108)</sup>

“덕(德)이 있는 자는 반드시 (들을 만한) 말이 있지만, 말 잘하는 자가 반드시 덕(德)이 있지는 않더구나. 인자(仁者)는 반드시 용기가 있지만, 용맹한 자라고 반드시 인(仁)이 있지는 않더구나.”<sup>109)</sup>

《道德經》에서는 “失德而後仁”(38장)이라고 하여 ‘德’과 ‘仁’을 위계 서열에

104) 《論語》 <顏淵>. “善哉問! 先事後得, 非崇德與?”

105) 《論語》 <述而>. “德之不脩, 學之不講, 聞義不能徙, 不善不能改, 是吾憂也.”

106) 《朱子語類》 34-14. “此四句, 修德是本. 爲要修德, 故去講學. 下面徙義·改過, 卽修德之目也.”

107) 《論語》 <雍也>. “問仁. 曰: ‘仁者先難而後獲, 可謂仁矣.’”

108) 《論語》 <述而>. “志於道, 據於德, 依於仁, 遊於藝.”

109) 《論語》 <憲問>. “有德者必有言, 有言者不必有德. 仁者必有勇, 勇者不必有仁.”

서 배치하고 있는데 반해, 두 예문에서는 ‘道’, ‘仁’, ‘藝’가, 어떤 의미를 지녔는지 간에, ‘德’과 분명하게 병렬되어 등장한다. 그러므로 ‘德’은 ‘仁’을 포함하지 않는다고 말해야 한다.<sup>110)</sup>

그렇다면 《論語》의 ‘德’은 정말로 개별적 덕목을 포괄하지 않는 것일까? 앞 <先進>편의 ‘德行’ 논의를 재검토해보자. 顏淵의 경우 공자로부터 ‘배움을 좋아하고’, ‘仁을 실천할 수 있다’고 칭찬을 받았던 최고의 제자이다.<sup>111)</sup> 閔子騫의 경우는 공자로부터 ‘효행이 뛰어나고’, ‘이치에 맞는 말만을 한다’고 칭찬을 받았고, 부당한 정권에는 참여하지 않았다.<sup>112)</sup> 仲弓은 공자에게서 ‘남면(南面)할 수 있는 자질을 갖추고 있다’고 칭찬을 받았고 또 주위에서 ‘仁’하다는 평가를 했으며 그 자신도 ‘仁’을 묻고 실천하고자 하는 의지를 드러냈다.<sup>113)</sup> 冉伯牛의 경우는 공자가 병에 걸림을 매우 슬퍼했던 제자이다.<sup>114)</sup> 따라서 이들을 규정한 ‘德行’에는 ‘好學’, ‘孝’, ‘仁’ 등등이 포괄될 수 있다. 또한 <季氏>편의 백이와 숙제에 대한 논의, <憲問>편의 남궁괄(南宮适)에 대한 논의에서, 그들은 ‘仁’, ‘孝’, ‘悌’, ‘忠’, ‘讓’과 같은 전반적 덕목을 갖추었다고 평가되고 있어서 ‘德’이 이러한 덕목들을 포괄한다고 볼 수도 있다.<sup>115)</sup>

110) 주희는 ‘德’을 道를 행해서 마음에 얻어진 어떤 것(성숙한 인격)으로 보고 있다. 이렇게 ‘德’을 내면의 도덕적 성품만으로 해석할 경우에는, ‘忠’, ‘信’, ‘義’가 《論語》에서 성품만이 아니라 행위의 태도나 도덕 원칙을 의미한다는 것을 고려한다면 ‘德’이 이들을 포괄한다고 말할 수 없게 된다. 《朱子語類》 34-12. “德者, 道理得於吾心之謂; 修者, 言好修治之之謂, 更須自體之.”

111) 《論語》<雍也>. “哀公問, ‘弟子孰爲好學?’ 孔子對曰: ‘有顏回者好學, 不遷怒, 不貳過. 不幸短命死矣, 今也則亡, 未聞好學者也.’”; “子曰: ‘回也, 其心三月不違仁, 其餘則日月至焉而已矣.’”

112) 《論語》<先進>. “子曰: ‘孝哉閔子騫! 人不問於其父母昆弟之言.’”; “魯人爲長府. 閔子騫曰: ‘仍舊貫, 如之何? 何必改作?’ 子曰: ‘夫人不言, 言必有中.’”; <雍也>. “季氏使閔子騫爲費宰. 閔子騫曰: ‘善爲我辭焉! 如有復我者, 則吾必在汶上矣.’”

113) 《論語》<雍也>. “子曰: ‘雍也可使南面.’”; <公冶長>. “或曰: ‘雍也仁而不佞.’ 子曰: ‘焉用佞? 禦人以口給, 屢憎於人. 不知其仁, 焉用佞?’”; <顏淵>. “仲弓問仁. 子曰: ‘出門如見大賓, 使民如承大祭. 己所不欲, 勿施於人. 在邦無怨, 在家無怨.’ 仲弓曰: ‘雍雖不敏, 請事斯語矣.’”

114) 《論語》<雍也>. “伯牛有疾, 子問之, 自牖執其手, 曰: ‘亡之, 命矣夫! 斯人也而有斯疾也! 斯人也而有斯疾也!’”

115) 泰伯의 경우에도 그가 칭찬받았던 ‘지덕(至德)’은 부모의 뜻을 존중함, 군주와 신하라는 전통적 예법을 준수함과 관련된 효(孝)와 사양(辭讓)의 자세에 대한 평가라고 볼 수 있

한편, 앞에서 ‘中庸’은 분명하게 ‘德’에 포함되는 것처럼 표현되었다. 그렇다면 이때 ‘중용’은 무엇을 의미하는가? 일반적으로 ‘중용’은 ‘지나치거나 모자람이 없고(中: 折中), 일상에서 두루 쓰일 수 있음(庸: 平常, 常用)’을 의미한다.<sup>116)</sup> 이것은 어떤 구체적인 행위나 상태를 가리키지 않는다. 그것은 일종의 추상적 원칙이나 기준이다. 결국 ‘德’은 일종의 보편적 원칙이나 기준을 의미함을 말한다. 말하자면 이제 ‘德’은 긍정적 평가어로서 성품이든 행위가든 그것의 ‘선함’, ‘탁월함’, ‘고상함’, ‘훌륭함’, ‘칭찬할 만함’, 나아가 ‘도덕(성)’, ‘도덕적 원칙’을 지칭한다고 할 수 있다. 그래서 다음과 같은 표현들이 가능하다.

“향원은 도덕적 원칙(德)을 해치는 놈들이다.” (<陽化>. “鄉愿, 德之賊也.”)

“번지르르한 말은 도덕적 원칙(德)을 어지럽힌다. 작은 것을 참지 못하면 큰 계획을 망가뜨리는 법이다.” (<衛靈公>. “巧言亂德. 小不忍, 則亂大謀.”)

“길에서 듣고 길에서 말해버리는 행위는 고상함(德)을 내다버리는 꼴이다.” (<陽化>. “道聽而塗說, 德之棄也.”)

맹자에 따르면 ‘향원’은 옳고 그름에 대한 명확한 이해와 자기 주관 없이 세속의 평가에 민감하게 반응하여 좋은 소리를 듣는 처세를 하는 사람, 즉 ‘시비의 판별이 없는 무골호인’이다.<sup>117)</sup> 따라서 “德之賊”이란 그러한 처세 방식에 대한 비판이고, 달리 말하자면 옳고 그름에 대한 기준(원칙)이나 이상적 인격의 표준을 허무는 것에 대한 비판이다. 마찬가지로 “亂德”이란 (시비판단을 흐리게 하는) 번지르르한 말은 도덕적 판단의 기준을 손상시킴을 말한다. 그리고 “德之棄”란 길에서 듣고 길에서 말하는 행위 방식은 반성적 성찰과 내적 함양을 갖지 못한 것으로써 고상한 이상적 인격을 갖출 수 있는 기회를 버리는 것을 말한다.

다. 따라서 이때의 ‘德’은 ‘孝’와 ‘讓’이란 덕목을 포괄한다고 말할 수 있다.

116) 《論語章句集注》. “中者, 無過無不及之名也. 庸, 平常也.”

117) 《孟子》<盡心>下. “萬子曰: ‘一鄉皆稱原人焉, 無所往而不爲原人, 孔子以爲德之賊, 何哉?’ 曰: ‘非之無舉也, 刺之無刺也. 同乎流俗, 合乎污世. 居之似忠信, 行之似廉絜, 衆皆悅之, 自以爲是, 而不可與入堯舜之道. 故曰 德之賊也. 孔子曰: 惡似而非者, 惡莠, 恐其亂苗也; 惡佞, 恐其亂義也; 惡利口, 恐其亂信也; 惡鄭聲, 恐其亂樂也; 惡紫, 恐其亂朱也; 惡鄉原, 恐其亂德也. 君子反經而已矣. 經正則庶民興, 庶民興, 斯無邪慝矣.’”

요컨대 ‘德’은 지금까지 논의했듯이 그 자체가 가지고 있는 다양한 의미로 인해 맥락에 따라 어떤 경우는 개별적 덕목들을 포괄하기도 하고 어떤 경우에는 별개의 개념처럼 쓰이기도 한다. 다만 ‘德’이 점차 구체적 행위나 성품을 지칭하는 데에서 벗어나서 그것의 전반을 평가하는 추상적 평가어가 됨으로써 다양한 개별적 덕목들을 포괄할 수 있는 조건을 갖추게 된다. 따라서 《論語》의 ‘德’은, 이후의 문헌들에서 보이는 것처럼, 개별적 덕목을 완전히 포괄하는 개념으로 사용되었다기보다는 그러한 길을 열고 있다고 보아야 할 것이다.<sup>118)</sup>

#### 4. 나오는 말

필자는 지금까지 ‘德’ 개념의 어원부터 그 변천의 과정을 추적하여 《論語》의 ‘덕’ 개념을 전체적으로 파악하려고 시도했다. 그 내용은 다음과 같이 요약된다.

우선 ‘德’의 어원은 통치자의 순시, 사냥, 정벌의 행위를 지칭했다. 이러한 ‘德’의 어원은 그것이 비록 ‘心’을 구성 요소로 가지고 있음에도 불구하고 서주 초기의 문헌에서는 여전히 ‘천자의 몇몇 구체적인 통치 행위(관대한 정사)’를 지칭했으며 점차 일반화되어 ‘통치 행위 전반’을 지칭했다. 이처럼 가치중립적 행위 개념으로서 ‘德’은 정권 수립과 유지의 조건과 관련하여 찬양됨으로써 가치지향적인 개념으로서 변모한다. 이제 ‘德’은 문왕(혹은 선왕)의 ‘좋은 통치 행위나 정책, 혹은 그러한 행위 전반’을 의미하거나 더 확장되어 그 행위의 결과인 ‘위대한 업적(공적)’이나 상대방에게 미치는 혜택의 차원에서 ‘시혜’와 ‘은혜’를 의미했다. 또한 ‘德’은 이러한 의미 확장과 함께 그 행위 주체가 확장되고

118) ‘德’이 명백하게 개별적 덕목들을 포괄하는 개념으로 등장하는 것은 광점 죽간의 《六德》이다. 『六德』. “何謂六德? 聖智也, 仁義也, 忠信也. … 義者, 君德也. … 忠者, 臣德也. … 智也者, 夫德也. … 信也者, 婦德也. … 聖也者, 父德也. … 仁者, 子德也.” 涂宗流·劉祖信(2001), 『郭店楚簡先秦儒家佚書校釋』(臺北: 萬卷樓圖書), 192-202쪽.

품사의 변형이 이루어져 ‘좋은’과 ‘보답하다’의 의미로 사용되고, 나아가 ‘좋은 행위’ 자체를 찬미하는 평가어로 등장하기 시작했다. 한편 ‘德’이 ‘心’부를 가지고 있듯이 그 개념은 그러한 행위를 낳는 내면에 대한 해명을 담기 시작한다.

《論語》의 ‘德’ 개념은 이러한 다양한 의미의 변천을 상당부분 담고 있다. 우선 ‘德’은 기존의 가치중립적인 ‘(일상적) 행위’의 의미를 가지고 있다. 물론 그러한 의미는 점차 축소되어 매우 제한적으로 사용되고 있다. 다음으로 《논어》의 ‘德’은 이전의 가치지향적 행위의 의미를 여전히 가지고 있다. 그것은 서주 시대의 ‘明德慎罰’의 대비에서 드러나는 ‘관대한 통치 방식’이란 의미로 사용되며, ‘통치자의 전반적인 좋은 행위’나 ‘좋은’ 혹은 ‘은혜’라는 의미로도 쓰인다. 그리고 이러한 의미는 상당 부분 ‘德’의 내면화, 포괄화와 연계되어 있다. 그래서 이제 ‘德’은 ‘기질이나 능력’과 같은 내적 특질을 지칭하기 시작하며 이것은 ‘德’을 ‘성숙한 도덕적 성품’으로 해석하는 길을 열어준다. 또한 ‘德’은 사회적 규범인 禮와 이상적 삶의 길인 道와 연계하여 개별적 행위들의 준칙으로서 추상화된다. 그럼으로써 ‘德’은, 명시적으로 등장하지는 않지만, 점차 개별적 덕목을 포괄하기 시작한다.

이처럼 《論語》의 ‘德’은 매우 다양한 의미를 함축하고 있다. 그것은 기존의 다양한 의미로 여전히 사용되고 동시에 새로운 개념으로 거듭나고 있다. 따라서 우리는 《論語》의 ‘德’을 ‘도덕’ 혹은 ‘도덕적 성품’으로 단순화하여 해석해서는 안 되며, 그렇게 함으로써 덕윤리로서 유가의 윤리를 새롭게 바라보는 길을 찾아야 한다. 물론 여전히 산적한 문제들이 남아 있다. 무엇보다도 우선 우리는 ‘德’ 개념이 이후 유가에서 어떻게 변형되거나 재구성되는지를 살펴보아야 하며, ‘德’ 개념이 개별적 덕목들과 관련되기 때문에 개별적 덕목들에 대한 의미 규정도 함께 탐구되어야 한다.

### 〈 參 考 文 獻 〉

- 段玉裁(1986), 《說文解字注》, 上海: 上海古籍出版社.
- 李圃(1993), 《甲骨文選註》, 上海: 上海古籍出版社.
- 李孝定 編(1974), 《甲骨文字集釋》, 臺北: 中央研究院歷史言語研究所.
- 郭沫若(1982), 《殷契餘論》, 《郭沫若全集(考古編, 第一卷)》, 北京: 科學出版社.
- 洪家義 編著(1988), 《金文選注釋》, 江蘇: 江蘇教育出版社.
- 孫星衍(1998), 《尚書今古文注疏》, 北京: 中華書局.
- 屈萬里(1979), 《尚書今註今譯》, 臺灣: 商務印書館.
- 李民·王健(2000), 《尚書譯注》, 上海: 上海古籍出版社.
- 程俊英·蔣見元(1998), 《詩經注析》, 北京: 中華書局.
- 屈萬里(1983), 《詩經全釋》, 臺北: 聯經出版社業公司.
- 程俊英(2000), 《詩經譯注》, 上海: 上海古籍出版社.
- 屈萬里(1983), 《詩經全釋》, 臺北: 聯經出版社業公司.
- 楊伯峻(1992), 《論語譯注》, 北京: 中華書局.
- 程樹德(1997), 《論語集釋》, 北京: 中華書局.
- 錢 穆(2003), 《論語新解》, 北京: 三聯書店.
- 劉寶南(1990), 《論語正義》, 北京: 中華書局.
- 李澤厚(1998), 《論語今讀》, 安徽: 安徽文藝出版社.
- 楊伯峻(1985), 《春秋左傳注》, 北京: 中華書局.
- 朱熹(1994), 《朱子語類》, 北京: 中華書局.
- 김충열(2001), 《중국철학사1》, 서울: 예문서원.
- 신정근(2005), 《사람다움의 발견》, 서울: 이학사.
- 양계초·풍우란 외 지음(1993), 《음양오행설의 연구》, 김홍경 편역, 서울: 신지서원.
- 이승환(1998), 《유가사상의 사회철학적 재조명》, 서울: 고려대 출판부.
- 이종호 편(1994), 《유교 경전의 이해》, 서울: 중화당.
- 赤塚忠·金谷治 외(1994), 《중국사상개론》, 조성을 옮김, 서울: 이론과 실천.
- 孫作雲(1966), 《詩經與周代社會研究》, 北京: 中華書局.
- 徐復觀(2001), 《中國人性論史: 先秦篇》, 上海: 上海三聯書店.
- 陳大齊(1981), 《孔子學說》, 臺北: 正中書局.
- Donald J. Munro(1996), *The Concept of Man in Early China*, California:

Stanford University Press.

David S. Nivision(1996), *The Ways of Confucianism*, ed. by Bryan W. Van Norden, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.

Linda Trinkaus Zagzebski(1996), *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, New York: Cambridge University Press.

Benjamin I. Schwartz(1985), *The World of Thought in the Ancient China*, Harvard University Press.

김형중(2002), <‘德’ 개념의 초기 演變 過程에 대한 考察>, 고려대학교 석사학위논문.

林啓屏(2009), <古代文獻中的德及其分化>, 鄭吉雄 主編, 《觀念字解讀與思想史探索》, 臺北: 學生書局.

斯維至(1982), <說德>, 《人文雜誌》, 第6期.

何新(1983), <辨“德”>, 《人文雜誌》, 第4期.

聞一多(1994), <釋省徂>, 《聞一多全集(10)》, 湖北: 湖北人民出版社.

鄭開(1999), <略述先秦思想史中“德”的源流>, 北京大學校 博士研究生學位論文.

小倉芳彦(1993), <“左傳”中的霸與德: ‘德’概念的形與發展>, 《日本學者研究中國史論著 選譯》 第七輯, 北京: 中華書局.

## < ABSTRACT >

‘De(德)’ and its particulars take a central position in Confucian moral theories because Confucianism stresses the completion of moral character by cultivating the mind of individuals. In addition, ‘de’ is generally understood as ‘morality’ or ‘mature moral character’. However, ‘de’ in *the Analects* should not be limited to only these meanings. The concept of ‘de’ in the text includes different connotations as often seen in the conceptual transitions of a term. Therefore, an attempt to catch the meaning of ‘de’ within moral metaphysics may cause us to lose its various connotations and what is worse, to bring ambiguity to its definition. Accordingly this essay intends to disclose the different meanings of ‘de’ in *the Analects* by examining its origin and the

changes in its meanings found in texts preceding *the Analects*. First of all, I shall analyze how the concept of 'de' underwent changes in works prior to *the Analects* from both value-neutral and value-oriented perspectives. Next, I shall analyze the concept of 'de' in *the Analects* and compare them with those of the prior texts in order to reveal what meanings of de are preserved or transformed. Lastly, I shall what meanings Confucius attributed to the term 'de.' This research will show the process by which 'de' referred first to both value-neutral and value-oriented behaviors and later to moral connotations through encompassing different senses.

Keywords: Confucian Ethics, *De*, Moral Character, Moral Principle, the Analects

원고접수일	심사일정	1차수정	게재확정	출간
2011.3.31	2011.4.28	2011.5.19	2011.5.20	2011.5.31