

2020 성균관대학교 동아시아학술원 유교문화연구소
하계학술대회

“한국적 유교 철학은 가능한가?”

- 일시: 2020년8월13일(목) 13:30-16:30
- 장소: ZOOM 온라인회의실
- 진행방식: 온라인 실시간 발표 및 토론
- 주최: 성균관대학교 동아시아학술원 유교문화연구소

8월 13일 학술대회 일정

발 표		사회자: 강교회(유교문화연구소)	
시간	일정	주제	성명 및 소속
13:30-13:40 (10분)		오프닝 및 개회사	김도일 (유교문화연구소)
13:40-14:00 (20분)	기조발표	“21세기 중국 신유가의 한계와 한국의 유학이 나아갈 길”	조경란(연세대)
14:00-14:30 (30분)	연구발표 1	“주자학과 대동사상- 주자학에 대한 부정적 인식의 새로운 경향에 대한 검토”	나종석(연세대)
14:30-14:40 (10분)	논평	-	김시천(상지대)
14:40-14:50 (10분)		휴식	
14:50-15:20 (30분)	연구발표 2	“한국적 유가철학 연구가 어떻게 현실 비판적일 수 있는가?”	김도일(성균관대)
15:20-15:30 (10분)	논평	-	정종모(안동대)
15:30-15:35 (5분)		휴식	
15:35-16:30 (55분)	종합토론 및 총평	-종합토론(45분) -총평(10분)	사회 김윤경(인천대) 총평 이봉규(인하대)
16:30		폐회	

21세기 중국 신유가의 한계와 한국 유학이 나아갈 길

조경란(연세대 국학연구원)

1. 중화제국체제의 데자뷰와 한국 유학

시진핑 정부 들어와 중국몽과 일대일로의 의도가 확인되고 또 사상통제가 강화되면서 명확해진 것은 다름 아닌 중국 전통 중화제국체제의 데자뷰이다. 이 데자뷰를 통해 적지 않은 사람들의 바람이었던 ‘서양과는 다른 근대’와 ‘소련과 차별화된 사회주의’는 우리의 시야에서 점점 멀어지는 듯하다. 역사를 소급해보면 이 데자뷰는 마오쩌둥의 사회주의로부터 시작된 것 같다. 청제국을 마감하고 공화제를 지향한 신해혁명은 미완성의 혁명이었으며 미완성을 완성으로 이끌고자 일어난 것이 1915년 신문화운동이며 1919년의 5.4운동이었다. 이어서 창당된 중국공산당은 국민당과 30-40년동안 항쟁했다. 이를 다른 식으로 표현하면 공산주의와 자유주의 그리고 유교사상의 사상투쟁이었다. 결과적으로 공산주의가 승리했고 중화인민공화국이 성립했으며 이 통치체제는 겉으로는 공산주의를 표방했으나 실제로는 또 다른 ‘근대 제국체제’로의 귀환이었다. 결과론적으로 거칠게 요약하면 청제국이 끝나고 여러 정치 세력이 치고받고 싸우다가 결국은 또 다시 제국으로 되돌아가는 형국이었던 셈이다.¹⁾

제국이 끝나고 잠깐의 혼란기를 거쳐 다시 제국으로 되돌아가려는 이 복원력(resilience)의 현현, 우리는 어떻게 이해해야 할까.²⁾ 이 복원력이 신해혁명 이후에도 작동했다면 이를 어떻게 설명할 것인가. 여기서 중국 고대역사의 경로의존성(Path dependency)³⁾에 주목할 필요성이 생기는 것이다. 이와 관련하여 시카고대 사회학과 의 Dingxin Zhao의 연구는 참고할 만하다. 그는 서한 이후 유법 국가가 형성되었다

1) 청화대학의 秦暉 교수가 낸 책 ‘제국에서 벗어나자’는 의미의 『走出帝制』(群言出版社, 2015)가 금서가 된 것은 이를 역으로 증명해준 셈이다. 최근 드라마 ‘공화로 가자’라는 의미의 “走向共和”가 대중들에게 인기가 있었음에도 방영이 금지된 것도 이와 비슷한 논리로 설명이 가능하다.

2) Dingxin Zhao, *The Confucian-Legalist State : A New Theory of Chinese History*, Oxford University Press, Oxford, 2015, p 6. 이 질문에 대한 대답을 요약하면 경쟁과 제도화의 변증법이 역사변화의 엔진으로 작용했다는 것이다(Dingxin Zhao, p 29). 그렇다면 자오에게서 이 유법체제는 중국 역사의 장기적 패턴을 설명하는 프레임이 되는 것이다.

3) 경로 의존성은 사회심리학에 해당하는 개념이다. 미국 스탠퍼드 대학의 폴 데이비드 교수와 브라이언 아서 교수가 주창한 개념으로, 한 번 일정한 경로에 의존하기 시작하면 나중에 그 경로가 비효율적이라는 사실을 알고도 여전히 그 경로를 벗어나지 못하는 경향성을 뜻한다.

는 전제 아래 아래의 두 질문으로 시작한다. 첫째, 중국이 진나라라는 하나의 국가 체제 아래서 어떻게, 통일을 이루었으며 왜 관료적인 제국으로 발전해갔는가 하는 것이다. 둘째, 긴 역사 기간 동안 여러 다양한 변화에도 불구하고 서한시기에 제도화된 정치 문화구조가 19세기까지 어떻게 지속적으로 복원될 수 있었는가이다.

결국 경로의존성과 복원력이라는 두가지 키워드를 가지고 장기 지속(long term)의 관점에서 봐야 지금의 중국을 설명할 수 있다. 그렇다면 이런 현상이 왜 일어난 것일까. 의도한 결과인가. 아니면 어떤 특정 세력 집단의 의지로 제도와 문화를 변화시키려 노력했지만 역사의 관성 때문에 결과적으로 이전의 형태로 되돌아갈 수밖에 없었는가. 만일 후자였다면 우리는 다음과 같은 질문을 해야 한다. 중국의 20세기는 무엇이었는가.

이 질문이 지금 필요한 이유는⁴⁾ 최근 중국 학계의 관심사가 ‘민족-국가’의 논리를 초월한 문명-국가(civilization-state)의 틀로 회귀하려는 것에 모아져 있다고 보기 때문이다.⁵⁾ 100년전 레벤슨은 “중국의 ‘문명’ 또는 ‘천하’는 현대국가를 건설하는 데에 장애가 되기 때문에 ‘국가’로 변화하지 않으면 안된다”고 했다.⁶⁾ 이러한 주장은 당시 100년 후의 강국몽의 실현을 꿈꾸고 있던 사대부들에게도 이른바 ‘公理’로 통했다. 하지만 지금의 지식인들에게는 단순한 강국몽이 아니라 그것과 차별화한 ‘중국몽’ 즉 ‘문명중국’을 담지한 신중화제국체제의 재구성이 새로운 공리가 되었다.⁷⁾ 이런 분위기에서 중국 20세기 패러다임을 발원시킨 사건이라 할 수 있는 5.4운동을 언급하는 것은 뒤쳐진 문제의식이요, 천하를 말하는 것은 첨단의 문제의식이 된다.

4) 이 가정을 인정한다면 우리는 이와 관련하여 다음의 질문을 던져야 한다. 5.4신문화운동과 5.4운동을 중국의 장기 역사 속에서 어떻게 보아야 하는가. 중국의 20세기 5.4운동은 지식 패러다임의 전환을 가져왔는가. 다시 말해 5.4를 ‘사건’으로 하여 중국은 자기변화의 계기를 만들었는가. 더 나아가 ‘신 계몽’의 시대로 알려져 있는 1980년대를 어떻게 보아야 할 것인가. 중국에서 건강한 인문주의는 80년대 이후 사라진 듯하다. 80년대의 인문주의는 문혁 직후에 나온 것이어서 성숙한 형태는 아니었을지 언정 그래도 담론상에서 전통, 계몽, 혁명이라는 다원적 형태를 띠면서 논의되었다. 이 점에서 건강한 인문주의였다고 할 수 있다. 따라서 80년대의 재탐구를 통해 중국 인문주의의 보수화의 편향성을 교정할 필요가 있다.

5) 甘陽, 『文明 . 國家 . 大學』, (生活, 讀書, 新知 三聯書店, 2012년 출판). 이 책의 내용을 들여다보면 ‘대학’은 ‘문명’과 더불어 학문보다는 국가의 패권과 이데올로기로 회수될 가능성이 더 많아 보인다. 이런 목적을 가진 글들은 최근 汗牛充棟이다.

6) Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: The Problem of Historical Significance*, University of California Press, 1965

7) 이런 중국 학계의 분위기에 대해 최근 유행하는 ‘중국의 현대성 개념’들을 집권당의 학술찬가에 불과하다고 혹평하는 학자들도 있다. 이들은 이러한 작업들이 마오 시대에 겪었던 여러 폐해적 문제들을 미화시키거나 누락시키면서 진행되고 있으며 학술이 또 다시 학술 본연의 역할을 떠나 ‘중국만들기’에 여념이 없다는 것을 지적하고자 한 것이다. 耿占春, 「學術：中國製造」, 『二十一世紀』 2010 12월 호 총제122기, 103쪽. 이런 성격의 글로 다음의 글도 참조 劉擎, 「中國语境下的自由主義：潛力與困境」, 『開放時代』, 2013년 제4기

이러한 주류지식인들의 문제의식과 달리 오히려 중국의 유교는 보편주의에서 이탈하여 민족주의화하고 있는 것 같다. 중국의 21세기 유교는 간양이 앞에서 말한 문명-국가의 논리보다는 민족-국가의 논리로 전환해가고 있다고 보여지기 때문이다. 왜 이런 경향을 보여주는가에 대해서는 여러 각도에서 논의가 이루어져야 할 것이다. 신유가는 중국전통에 대해 '점유자의 태도'를 견지한다. 이런 태도가 그들에게 유교문화와 중국의 유학을 대상화시킬 수 없게 만들고 거리두기를 할 수 없게 만드는 것 같다. 이 결과는 유교의 왜소화를 초래하기 십상이다. 이런 태도는 또한 국가에 대한 지나친 우환의식과도 관련이 있을 수 있다.⁸⁾

이 글은 중국 유교의 위와 같은 흐름을 파악한 위에서 한국유학이 나아갈 길은 무엇이며 그 전략을 어떻게 짜야 하는지에 대해 시론적으로 논의하고자 한다. 먼저 중국 신유가의 주장과 한계를 알아보고 한국에 대한 논의를 이어갈 것이다. 여기서 일단 한국과 중국의 유학은 이제 서로 장소성은 존중하되 평등성과 다양성을 전제한 위에서 논의할 필요가 있다. 그들은 그들이고 우리는 우리인 것이다.

2. 중국 신유가의 주장과 한계

현재 중국의 '대륙신유가'는 19세기는 영국의 세기였고 20세기는 미국의 세기이며 21세기는 중국의 세기가 될 것이라는 확신에 차 있다. 그렇다면 이들의 입장에서 21세기의 중국은 어떤 중국이 되어야 하는가. 그것은 다름 아닌 바로 유교의 역할이 큰 중국이다. 이런 '자신감 있는 상상'을 하게 한 데는 몇 가지 정치적 근거가 있다. 가장 먼저 살필 것은 2013년부터 몇년동안 보여준 시진핑(習近平)의 몇 가지 행보들이다. 중국의 국가주석 시진핑은 2013년 11월 산둥성 취푸에 있는 공자묘를 참배했다. 2014년 5월에는 베이징대학의 대 유학자 탕이제(湯一介) 교수를 특별히 예방했다. 2014년 9월에는 공자 탄생 2,565주기를 기념하는 회의에 몸소 참석해 직접 담화를 발표했다.

'대륙신유가'가 보기에 중국공산당은 이제 마르크스주의만으로 중국이 통치되기는

8) 나는 중국의 사상 통제가 심해지는 것은 전세계적으로 중국학의 질을 떨어뜨리는 결과를 초래할지도 모른다는 우려를 한다. 중국내 잡지에는 중국에 대한 실오라기만한 비판이 있어도 글을 실을 수가 없다. 그런데 이것이 중국내부로 끝나지 않을 가능성이 있다. 중국관련 외국의 잡지가 만일 중국의 지원을 받는 것이라면 중국의 간섭으로부터 자유롭지 않을 것이기 때문이다.

어렵다. 중국을 지탱해왔던 강력한 카리스마의 마오쩌둥도 사라졌고 공산주의의 이념도 중국 대중들에게 이전같이 먹혀들어가지 않게 된 상태에서 국가를 이끌어 갈 이데올로기가 텅 비어 있다. 거기에는 몇 년 전부터 경제성장 수치도 낮아지고 있다. 어느 왕조처럼 장기 통치가 최대의 목표인 중국 공산당으로서는 지금 어떻게 해야 하는가. 중국 공산당은 자신을 중국 전통의 계승자로서도 자리매김해야 한다.⁹⁾

대륙신유가는 모두 장칭에게서 큰 영감을 받은 사람들의 모임으로 구성되어 있기 때문에 먼저 장칭이 무엇을 주장했는지부터 알아야 한다. “집권정당인 중국공산당이 미래에 ‘통치의 정당성’을 가지려면 중국을 반드시 재유학화해야 한다.” 여기서 재유학화란 유학의 정치와 제도에 근거한 국가설계를 의미한다. 곧 정교합일의 유교국가 건설이다.

장칭이 이러한 보수적 전통 패러다임을 제시하기 위해 발견한 인물이 Kang Youwei(康有爲)이다. 왜 Kang Youwei인가. 미사여구 다 빼고 설명하면 정말 Kang Youwei에게 최대 문제는 유교를 베이스로 한 청대 강역(疆域)의 유지였다. 중국은 전통적으로 ‘지배의 정당성’을 가지려면 ‘대일통’을 구현해야 한다. “중국에서 ‘지배의 정당성’은 지배자의 민족적 출신으로 판단하는 것이 아니고 ‘대일통’을 실현한 왕조여야만 ‘정통’의 중화 왕조가 된다.” ‘대일통’은 천하통일이며 이는 중국정치에서 안정을 의미한다. 대륙신유가에 의하면 Kang Youwei가 군주제를 수호한 것도 어떻게 하면 ‘대일통’의 중화국을 위해 정치적 정당성을 확보할 것인지에 대한 관심 때문이었다. 공산당도 결국 ‘대일통’의 강력한 통합성을 지닌 국가 이념을 제공했다는 점에서 Kang Youwei의 목적의식과 상통한다고 보고 있다. Kang Youwei에게 공교는 19세기말 유교가 제도로부터 이탈하면서 다시 종교의 형식을 빌려 균질적 국민을 만들어 강력한 통합성을 가진 ‘제국적 국민 국가’를 재구성하려는 마지막 수단이었다. 나는 이것을 Kang Youwei의 ‘문명모델’이라 부른다.

장칭의 이러한 ‘원대한 기획’이 나오게 된 계기는 역설적이게도 1989년 5월 민주화 운동이다. 당시 학생들의 민주화운동과 부정부패와 빈부격차의 수정 요구는 문화보수주의자들을 긴장시켰다. 중국은 1989년 천안문 6.4사태 이후 모든 것이 보수화되었다. 그런 의미에서 1980년대의 10년은 결과적으로 보면 ‘반동으로 가는 10년’이었던

9) 본장의 이 부분까지는 다음을 참조. 조경란·양차오밍·간춘송 편, 『대륙신유가-21세기 중국의 유학담론』(조경란·오현중·장윤정·태정희·홍린 역), 도서출판 b, 2020 편자 조경란 서문 “중국 지식인과 ‘대륙신유가’”. 이하의 부분은 졸문, 「대륙신유가, 그들과 대화가 가능한가」, 대학지성 IN&OUT 2020년 4월 참조

셈이 된다. 이 10년은 보수주의의 1990년대를 잉태한 것이고 이후 30년은 그렇게 탄생한 보수를 발육시킨 시기라고 할 수 있다(80년대의 인문주의는 문화대혁명 직후라 성숙하지는 못했을지언정 그래도 건강성은 가지고 있었다. 따라서 80년대의 재탐구를 통해 중국의 인문주의는 재출발할 필요가 있다). 장칭은 1989년 천안문사건이 일어난 지 얼마 되지 않아 「중국대륙의 유학부흥의 현실적 의의 및 그것이 직면한 문제」라는 장문의 글을 발표했다. 이는 문혁을 경험한 문화보수주의자로서 느낀 위기의식의 발로였다. 이 글은 대륙 유교사상사의 시각에서 보았을 때 대륙신유가 최초의 입장표명으로 기록될 것이다. 당시로서는 공산당의 주류이데올로기를 훨씬 능가하는 중국정치의 유학화를 주장했기 때문이다. 리저허우(李澤厚)는 장칭의 주장을 서태후보다 더 훨씬 보수적이라고 비판했다.

중국의 1990년대는 민족주의가 창궐한 시기였다. “중국 대륙은 이미 전반적으로 서구화되었고 중국성(中國性, chineseness)이 상실되었다.” “민족 생명은 그 어디에도 설 자리가 없다”, “민족정신을 철저히 상실했다.” 따라서 “오늘의 중국은 두 가지 큰 문제에 직면해 있다. 하나는 중국인 개인 생명이 귀의할 곳이 없다는 것이고, 다른 하나는 예법 제도가 진공 상태에 처해 있다는 것이다.” 장칭의 이러한 ‘국수주의적’ 언어는 마음 붙일 곳 없는 사람들에게는 중독성 있는 메시지였다.

장칭은 큰 방향에서 중국의 미래가 지향해야 할 방향을 제시한다. 대신 대륙신유가들은 그가 제시하는 총론에 각론을 붙여주는 역할을 자임한다. 각론은 몇가지로 나누어볼 수 있다. 첫째, 대륙신유가는 문혁의 기원을 5.4 신문화운동에서 찾으려고 한다. 문혁은 신좌파를 제외하고는 부정적 상징으로 통하기에 신문화운동을 문혁과 연결시키는 즉시 신문화운동의 계몽기획의 정당성은 사라져버린다. 신문화운동의 급진적 계몽 기획을 철저히 청산하지 못한다면 문혁에 대한 성찰도 철저하게 이루어질 수 없다는 논리로 이어진다. 참고로 중국의 세 사상유파는 각각 중요하게 여기는 것이 다르다. 대륙신유가는 앞에서 본 것처럼 5.4신문화운동과 중국의 사회주의 전통 즉 계몽서사와 혁명서사를 부정한다. 신좌파는 최근 입장이 모호해졌는데, 그 중 어떤 인물은 유가사회주의공화국을 주장하는 것으로 보아 그들의 목록에서 5.4신문화운동을 배제하려는 것 같다. 자유주의자들은 공자의 전통문화, 5.4 신문화, 신중국의 사회주의 전통, 개혁개방 이후의 사회실천, 등 이 네 종류의 전통이 현대 중국인의 의식을 주조하고 있다고 본다.

둘째, 대륙신유가에게 문명국가의 건설이라는 중책이 주어져 있다고 본다. 정치국가

로서의 중국의 기본틀은 이미 확립되었지만 문명국가의 건국과정은 여전히 진행중이며 여전히 완성되지 않았다. 5.4신문화운동 시기보다 청말학술로 올라가 거기서 여러 가능성을 찾으려고 하는 이유 또한 여기에 있다. Kang유웨이(康有為)에 주목하는 것도 그가 서양과의 대면과정에서 경학사상과 정교이론으로 대응하려 했으며 경학, 공교론과 군주제의 재건을 목표로 했기 때문이다. 대륙신유가에게 문명국가의 건설은 청말의 학술의 재발견을 통해 좌우논쟁을 뛰어넘는 문화보수주의의 길을 열어가는 것이기도 하다. 경학을 중심으로 중국의 이론체계를 재건하여 중국다움을 보여줄 수 있는 문명체로서의 중국을 완성하는 것이 대륙신유가에게 주어진 중요한 소명이다.

셋째, 대륙신유가는 계몽서사와 혁명서사로는 이제 더이상 중국의 문제를 해결할 수 없으니 그것이 사라진 자리에 유교가 대신 들어가야 한다고 보는 것 같다. 이 두 서사는 자유주의와 사회주의를 의미한다. 이는 곧 서구사상의 배척이기도 하다. “이전에는 서양의 가치를 받아들이지 않을 수 없었던 것은 서양이라는 강대한 곳에서 발원했기 때문에 불가피한 것이다. 그러나 이제 서양과 힘이 비슷해진 상황에서 서양의 가치를 받아들이는 것을 자신을 이적화(夷狄化)하는 것이다.” 그들의 상상력은 신좌파나 자유주의자들에 비하면 매우 제한적이다. 특히 콜로니얼리즘과 포스트 콜로니얼리즘, 모더니티와 포스트 모더니티에 대한 인식 자체가, 아니 관심 자체가 없다. 동서의 복잡한 역사를 단순화해서 강약의 문제로만 인식한 결과이다. 그들의 관심은 오직 유교문화를 베이스로 한, 또는 유교로 교화된 인민들로 구성된 중화제국, 청대의 강역을 유지하는 부강한 국가인 중화제국으로의 복귀에 있어 보인다. 이러한 과도한 주장에 대해 거자오광(葛兆光)은 대륙신유가를 향해 “중국의 대륙신유학은 ‘혼이 신체에서 떠난 것’에 만족하지 않고 ‘시신에 혼을 돌려줄 것’을 요청하고 있다”고 일갈한다. 중국 정부 또한 불편한 심기를 드러냈다. 성도(成都)에서 출판되는 대륙신유가 잡지 『천부신문』(天府新論)이 반년동안 정간당했다. 1990년대 『전략과 관리』라는 잡지도 과도한 민족주의 표출로 정간당한 적이 있다.

3. 한국 유학이 나아갈 길

중국을 중심으로 하여 동심원적으로 확산되었던 문명의 양태가 각 나라의 시공간을 거치면서 좀더 다양해지고 풍부해졌다. 동아시아 각국으로 퍼져나간 아시아의 유학을

중국의 ‘外傳’으로만 봐서는 안된다고 강조한다. 각각의 특성을 가진 유학으로 발전했다고 보아야 한다. 이런 논리라면 중국의 유학도 중국의 특수성이 반영된 중국의 유학일 뿐이다. 그 바탕 위에서 20세기의 한중일은 서로 불화와 침략, 격절 등의 세월을 거치면서 100년을 보냈다.¹⁰⁾ 이 100년 동안 공히 서방의 영향을 압도적으로 받았다. 이제 사유양식에서 전통문화를 떠날 수 없다고 인정하는 사람들조차도 서양에서 발원했으나 모두가 공유하게 된 자유 평등 민주 등의 가치를 떠나서는 아시아의 일상은 상상하기 힘들다고 말한다. 물론 이 문제에 관한 인식은 중국의 경우와 한국의 경우가 다르고 세대별로 차이가 있다. 20세기에 대한 경험과 그 해석의 방식 그리고 감수성에서 차이가 나기 때문이다. 즉 20세기를 어떻게 해석할 것인가가 여기서 관건적인 문제가 된다. 더 나아가 서양에서 발원한 여러 가치들이 일상화하는 과정에서 아시아문화와 결합하여 어떤 부분이 업그레이드되었고 또 어떤 부분이 다운그레이드되었는가를 검토해야 한다.

이제 21세기 아시아의 문명은 차이를 인정하면서도 함께 갈 수 있는 화이부동의 모습을 보여주어야 한다. 이것이 중국이 과거에도 지금도 여전히 주장하는 문화주의이고 왕도의 길과도 연관되기 때문이다. 이는 ‘이론상으로는’ 분명 기술합리성을 무기로 한 20세기 서방의 자기동일화 즉 식민의 방식과는 달라야 한다.

이제 문명을 단위로 하여 동아시아의 공통성을 설명하는 것이 무슨 의미가 있는지를 따져볼 때가 되었다. 공통점을 말한다거나 문명 본원의 모습을 강조하는 것보다 유교문명이 각국으로 퍼진 이후 각기 다른 장소에서 어떤 베리에이션을 보여주었는가를 설명하여야 한다. 이 베리에이션을 관통하는 요소가 무엇인지를 찾아내야 하며 이 요소의 비교 속에서 동아시아의 유교의 특징과 이동(異同)이 새로이 추출되어야 한다.

중국의 문제는 고금의 문제만 남았다고 주장하는 사람도 있지만, 인상기적으로는 현재 중국은 지나치게 전통을 잘 계승하고 한국은 그 반대인 것처럼 보인다. 한국의 경우 이봉규교수가 지적하고 있듯이 중국과 달리 ‘고와 금의 호환적 연대’가 필요할 수도 있다.¹¹⁾ 오래된 것의 자각적, 현대적 재구성을 여러 차원에서 고민해볼 필요가 있다.

10) 중국과 한국은 냉전시기 40여년 동안 적성국가로서 왕래가 없었다.

11) 이봉규, 「21세기 실학연구의 문법」, 『한국실학사상연구 1』, 혜안, 2005, 40쪽

주자학과 대동사상

- 주자학에 대한 부정적 인식의 새로운 경향에 대한 검토 -

나종석(연세대 문과대학)

들어가는 말

오늘날 지식인 사회에서 유교와 민주주의 사이의 긍정적 연관성을 강조하는 학자들이 점차 증가하는 추세이다.¹²⁾ 한국 사회 민주주의와 유교 전통, 특히 조선의 유교 전통 사이의 긍정적 상관성에 주목하려는 시도가 증대되면서 자연스럽게 그런 흐름 내에서 미묘하지만 주목할만한 견해 차이가 나타나고 있다. 특히 공맹 사상의 핵심을 대동사상으로 이해하면서 주자학을 그런 공맹 철학의 핵심을 제한하거나 망각하는 학문 사조로 보는 새로운 인식의 출현이 주목할만한 현상이라고 본다. 이런 인식은 조선 시대 사상사를 봉건적 주자학 대 근대 지향의 실학이라는 이항 대립의 틀에서 접근하는 기존 사유 방법과 차이를 보인다. 필자는 도식적인 분류라는 반론이 예상되기도 하지만, 잠정적으로나마 지식인 사회에서 새로 등장한 유가 사상에 대한 긍정적 접근 방식을 대동(大同) 유학의 흐름으로 규정할 것이다. 이런 새로운 연구 경향 내의 미묘한 차이에도 불구하고 그런 연구 흐름을 유학의 핵심적 사상의 열개를 천하위공(天下爲公)의 대동사상에서 구한다는 공통점을 보여주고 있기 때문이다. 공맹 사상을 대동 유학으로 보는 관점을 공유하는 학자들 가운데 일부는 공맹의 대동적 유가 사상과 대비되는 이른바 주희에 의해 집대성된 송대 주자학은 물론이고, 그런 주자학을 500여 년 동안 통치이념으로 삼은 조선 주자학을 소강(小康) 유학에 불과한 것으로 비판한다.

오늘날 우리 지식인 사회 일각에서 나타나는 대동 유학에 대한 새로운 인식은 주자학의 성격을 어떻게 규정할 것인지 그리고 성리학의 공맹 철학 사이의 관계에 대해서도 논쟁을 촉발할 것으로 기대된다. 그리고 이런 문제를 둘러싸고 논쟁이 진행된다면 유학 전반, 좁게는 성리학의 성격을 이해하는 데에서도 새로운 시야를 확보하는 데 이바지할 것으로 보인다. 더 나아가 대동 유학의 재탄생과 같은 새로운 학문 사조의 발생이 제대로 전개되어 성숙해 간다면, 그것은 분명 유학 사상 전통의 현대화에도 의미 있는 성과로 이어지지 않을까 한다.

그러나 본문에서 좀 더 상세하게 언급할 주제이지만, 새로 등장하는 유학에 대한 긍정적 관심이 다른 방식이긴 하지만 여전히 주자학에 대한 부정적 태도를 수반한다. 이런 점에서 새로운 대동 유학 내 하나의 흐름은 전통과 근대의 이원론에서 출발하는 봉건적 통치이념으로서의 주자학 대 근대 지향의 실학이라는 대립 구도를 넘어서고자

12) 유교 전통과 민주주의 사이의 관계에 대한 최근의 논의를 검토하는 글로는 이상익, 「유교(儒敎)와 민주주의(民主主義): 이념·역사·전망」, 『한국 철학논집』61, 2019년 참조 바람.

하는 문제의식에도 불구하고 기존 서구 중심주의적 사유 패러다임에 의해 시도된 성리학 일반, 좁게는 조선 성리학에 대한 부정적 판단을 공유하고 있다.

그렇지만 공맹 유학의 핵심을 대동 유학으로 보는 관점을 승인한다 해도 그것을 주자학과 대립적인 것으로 규정할 필요가 있는지에 대해서 좀 더 심도 있는 논의가 필요한 것으로 보인다. 이 논문에서 시도해보고자 하는 것이 공맹 유학과 주자학의 관계를 대동 유학 대 소강 유학 혹은 공맹 사상의 진보성 대 성리학의 보수성의 틀로 접근하는 태도가 얼마나 설득력 있는가에 관한 문제이다. 이 문제에 대한 좀 더 깊은 인식은 공맹 유학과 성리학, 특히 조선 주자학과의 관계를 어떻게 볼 것인지 하는 주제와 관련해서만 아니라, 민주주의와 유교 전통의 긍정적 상관성을 이해하는 인식에도 새로운 자극을 줄 수 있을 것이다.

1. 대동 유학으로서의 공맹 사상의 재해석과 그 핵심적 명제

원시 유학이라고도 하는 공맹 사상의 핵심을 진보적이고 민주적인 이념과 상통하는 것으로 보고, 그 사유의 근원을 대동의 이념에서 구하려는 시도는 최근 유학의 새로운 연구 경향이다. 그런데 이런 해석의 시도는 성리학을 신분제 사회를 옹호하는 보수적이고 전근대적 사유로 비판하는 작업으로 이어지고 있다. 예를 들면 황태연¹³⁾, 이창일, 이영재 등이 그렇다. 이제 이들의 주장을 좀 더 살펴보자.

오늘날 대동 유학으로 공맹 사상의 정수를 이해하고자 하는 학자 중에서 가장 큰 영향력을 발휘하는 학자는 단연 황태연이다. 그의 유학 해석은 이창일이나 이영재 논의의 토대를 이루고 있음은 이들 저서를 보면 곧장 드러난다. 황태연은 조선 주자학의 보수성과 공맹 철학의 민주적 경향을 날카롭게 대조시킨다. 황태연은 공맹 철학의 핵심을 ① 민유방본론, ② 민귀군경론, 그리고 ③ 백성자치론으로 요약한다. 그리고 공맹 철학은 조선 시대의 후기, 즉 영·정조 시기 ‘민국(民國)’ 이념의 바탕이 되었다고 한다.¹⁴⁾ 또한, 황태연은 민유방본론과 민귀군경론의 적극적 해석 흐름과 그것의 소극적 해석의 흐름을 준별한다. 전자를 적극적 민유방본론, 후자를 소극적 민유방본론으로도 표기되기도 한다. 이 두 가지 흐름을 구별하게 하는 가장 결정적 기준은 민유방본론과 민귀군경론이 백성자치론과 결부되는지에 달려 있다. 황태연에 따르면 민본주의의 적극적 해석은 민유방본론과 민귀군경론을 백성자치론과 결합하여 공맹 민본주의의 참다운 정수를 드러내 준다. 그런 점에서 그는 민본주의의 적극적 독해만이 “유학 경전의 민본주의”를 “모순 없이 수미일관하게 이해”할 수 있으리라고 강조한다.¹⁵⁾ 이에 반해 민본주의의 소극적 해석은 백성자치론을 제거하고 신분제를 정당화하는 데 그치고 있다.¹⁶⁾ 그는 민유방본론의 소극적 해석이 백성자치론을 제거하여 공자의 근

13) 황태연, 『대한민국 국호의 유래와 민국의 의미』, 창계, 2016; 『한국 근대화의 정치사상』, 창계, 2018. 이영재, 『민민의 나라, 조선』, 태학사, 2015. 이창일, 『민중과 대동: 민중사상의 연원과 조선 시대 민중사상의 전개』, 모시는사람들, 2018.

14) 황태연, 『대한민국 국호의 유래와 민국의 의미』, 같은 책, 83-85쪽 참조 바람.

15) 황태연, 『한국 근대화의 정치사상』, 앞의 책, 544쪽.

16) 황태연, 『대한민국 국호의 유래와 민국의 의미』, 앞의 책, 102쪽 이하 참조.

본정신과 배치되는 것이라고 비판한다.¹⁷⁾

한편 황태연은 영·정조 탕평 시대에서 등장한 ‘민국’ 이념이 유가적 민본주의의 적극적 해석으로부터 자연스럽게 도출될 수 있다고 한다. 이 부분을 인용해보자. “『서경』의 민유방본론(民惟邦本論)과 『예기』의 백성자치론(百姓自治論)¹⁸⁾, 그리고 『맹자』의 민귀군경론(民貴君輕論)은, “대도가 행해질 때 천하는 공물이었고, 현군과 능력자를 선출했다(大道之行也 天下爲公 選賢與能)”라는 공자의 대동사회론과 연결되면 백성은 ‘나라의 주인’이고 임금과 사대부는 ‘백성을 위한 백성의 선출직 공복이다’는 명제로 부연될 수도 있다. 따라서 유가적 민본주의(民惟邦本·民貴君輕論)와 백성자치론의 대동론적 이해로부터도 바로 ‘민국’ 이념이 도출될 수 있었다. 왜냐하면 ‘천하위공(天下爲公), 선현여능(選賢與能)’ 등 대동론적 명제와 민본주의·백성자치론의 결합에서 얻어지는 국가 개념은 국가가 ‘임금과 사대부의 사적 국가’가 아니라 ‘만백성을 위한 만백성의 공적 국가’라는 것을 함의하기 때문이다. 또 그것은 백성이 백성을 위해 뽑은 임금과 사대부는 백성을 위해 있는 것이고, 거꾸로 백성이 임금과 사대부를 위해 있는 것이 아니라는 것도 함의한다.”¹⁹⁾

위 인용문에서 볼 수 있듯이 황태연은 백성자치론과 결합한 민유방본론과 민귀군경론, 즉 유가적 민본주의를 공자가 『예기』 「예운」편에서 말한 대동 사회론과 상통하는 것으로 이해한다. 따라서 황태연이 사용한 용어는 아니지만, 그가 분류한 유가적 민본주의의 두 가지 해석 흐름, 그러니까 적극적 민유방본론과 소극적 민유방본론을 대동 유학과 소강 유학의 흐름으로 대비해서 볼 수 있을 것이다. 달리 말해 적극적 민유방본론을 대동 유학의 정신을 이어받는 것으로, 소극적 민유방본론을 소강 유학의 정신을 이어받는 것으로 정리할 수 있을 것이다.

그런데 황태연에 의하면 민유방본론을 적극적으로 해석하는 사람으로 명나라의 여곤(呂坤, 1536-1618), 조선의 정여립, 영조, 반계 유형원 그리고 성호 이익 등이 있다.²⁰⁾ 그리고 민유방본론과 민귀군경론의 민본주의는 기본적으로 “백성에 의한, 백성을 위한, 백성의 근대적 민주주의로까지 발전”할 잠재성과 “혁명적 폭발성”을 지닌 이념이라고 하면서, 민유방본론의 적극적 해석 흐름 내에 이런 혁명적 폭발성이 함유되어 있다고 매우 높이 평가한다. 이에 반해 “조선 사대부들의 고착되어가는 세습 신분적 지위를 분쇄할 위험”을 피하기 위해 조선 양반들은 공맹의 민유방본론을 소극적 방식으로 해석하지 않을 수 없었다고 한다. 그러면서 황태연은 조선 양반의 세습 신분적 지위라는 특권을 옹호하는 이론을 제공한 선두 주자는 주희라고 주장한다. “그러나 조선 사대부들, 특히 서인-노론계의 정통성리학자들은 맹자의 이 순수한, 자유로이 선택 가능한 유동적 사회분업론을 치자와 피치자 간의 고정된 신분 분업론과 강상(綱常) 윤리론으로 변조하여 자신들의 종신적 또는 세습적 지배자 신분을 정당화

17) 같은 책, 120쪽.

18) 『예기(禮記)』 「예운(禮運)」, (百姓 則君以自治也 養君以自安也 事君以自顯也)

19) 황태연, 『대한민국 국호의 유래와 민국의 의미』, 앞의 책, 85쪽. 물론 황태연은 반계 유형원이나 성호 이익의 경우 소극적 민유방본론의 영향에서 전적으로 탈피하지는 못한 사상가로 평가한다. 103쪽 이하 참조 바람.

20) 같은 책, 95쪽.

했다. 주희는 이런 방향의 해석의 선두 주자였다.”²¹⁾ 황태연은 공맹의 도덕철학적 관점에서 볼 때 “성리학은 유자(儒者)의 아편”이라고 보면서 조선의 실학 역시 “공맹 철학의 본의”를 다시 탐구해 성리학을 극복해보고자 했지만, 결국은 성리학을 넘어서지 못했다고 평가한다. 그의 판단에 의하면 실학은 “‘성리학적 아편’을 본질로 함유한 사조다.”²²⁾

그런데 민유방본론의 소극적 해석은 기본적으로 백성자치론을 거부하고 있다는 것이 황태연의 중요 논점이다. 달리 말하자면 소극적 민유방본론은 “백성은 근본이고 주인일지라도 어리석어 자치할 능력이 없거나 육체·정신 노동의 분업 구조상 자치가 불가능하므로 중심으로 백성을 위하는 현군과 사대부 현자들이 통치를 해야 한다.”고 주장한다. 그리고 그런 해석은 “조선에서 엄숙한 통의로 확립”되어 있었다고 한다. 그렇지만 백성의 자치를 배제하는 민본주의의 소극적 해석은 “공자가 추구한 백성의 자치·자안(自安)·자현론(自顯論)과 정면으로 배치되는 것”이란²³⁾

이창일도 민주주의와 관련하여 공맹 유학 혹은 근본 유학의 혁신성을 매우 높이 평가한다. 그는 유가의 백성 중심, 즉 민(民) 중심의 정치사상이 “서구로부터 수용된 민주주의와 대립적인 성격”을 지닌다고 보는 일반적인 견해와 달리, “서구식 민주주의의 본질에 대한 비판과 새로운 민주주의 모델의 대안 역할을 할 수 있다는 새로운 차원을 열어 보여주고 있다.”고 평가한다.²⁴⁾ 『서경(書經)』 「하서(夏書)」의 <오자지가(五子之歌)>에 나오는 민본론이 유가 민본이념의 중요한 출처라는 점은 잘 알려져 있다. “백성들은 가까이할지언정 낮잡아보면 안 된다 하셨네. 백성이야말로 나라의 근본, 근본이 튼튼해야 나라가 편하리라.”(民可近, 不可下, 民惟邦本, 本固邦寧.)²⁵⁾ 이 기록에서 ‘백성이 나라의 근본’이라는 ‘민본(民本)’이란 용어가 연원한다. 그 외에도 유가가 중시하는 민본적 사상을 보여주는 예를 들어보면 다음과 같다. ‘민심은 천심’이라는 사상을 담고 있는 구절은 『서경(書經)』 「고요모(皋陶謨)」에 등장한다. “하늘이 듣고 보시는 것은 우리 백성들이 듣고 보는 것을 따르시며, 하늘이 밝히시고 억누르심은 우리 백성들이 밝히고 억누르는 것을 따르는 것입니다. 이처럼 하늘과 백성은 통하는 것이니, 공경할진저, 땅을 다스리는 이들이여!”(天聰明, 自我民聰明, 天明畏自我民明威. 達于上下, 敬哉有土.)²⁶⁾

이상익은 유교의 천명(天命)사상에서 주권재민론(主權在民論)을 도출할 수 있다고 본다. 유교의 천명사상은 ‘하늘이 주권자’라는 관념을 포함하는데, 천명사상에 따르면 군주는 하늘의 뜻, 즉 천명을 대신해 백성에게 통치권을 행사하는 사람에 불과하기 때문이다. 간단하게 말해 황제나 군왕은 천명의 집행 대리인일 따름이다. 따라서 군주

21) 같은 책, 102쪽 및 107쪽.

22) 황태연, 『한국 근대화의 정치사상』, 앞의 책, 158쪽.

23) 황태연, 『대한민국 국호의 유래와 민국의 의미』, 앞의 책, 120쪽. 이창일도 황태연의 해석을 적극적으로 수용한다. 이창일, 『민중과 대동: 민중사상의 연원과 조선 시대 민중사상의 전개』, 앞의 책, 160쪽 참조 바람.

24) 이창일, 『민중과 대동: 민중사상의 연원과 조선 시대 민중사상의 전개』, 같은 책, 27쪽.

25) 『서경(書經)』, 김학주 옮김, 명문당, 2009, 149쪽.

26) 같은 책, 97쪽.

가 하늘의 명령을 따라 백성에게 선정(善政)을 베푸는 한에서만 그의 통치권의 정당성은 유지될 수 있지만, 하늘의 뜻에 어긋나게 폭정(暴政)을 자행하면 하늘은 그 군주에게서 통치권을 회수하여 다른 사람에게 위임한다는 것이다. 이처럼 천명은 결코 어느 특정 한 사람이나 한 왕조와 불변하는 관계를 맺지 않는다.

그런데 천명사상에서는 ‘하늘의 명령’ 또는 ‘하늘의 뜻’을 어떻게 확인할 수 있는가 하는 문제가 골칫거리로 등장한다. 이런 문제를 해결하기 위해 등장한 것이 전통 유교에서의 ‘민심(民心)이 곧 천심(天心)’이라는 주장이다.²⁷⁾ 이런 주장으로부터 “‘백성이 곧 주권자’라는 관념이 성립”하게 되었다고 이상익은 말한다. 달리 말해 ‘민심(民心)이 곧 천심(天心)’이라는 주장을 통해 ‘백성’이 ‘하늘’을 대신하는 정치적 행위의 정당성을 판단할 궁극적 권위로 등장하게 되었다는 점에서 “백성은 어엿한 정치적 주권자로 승격”되었다는 것이다. 이런 점에서 그는 ‘민심이 곧天心’이라는 주장을 유교적인 ‘주권재민론’의 표현으로 이해한다. 그리고 이런 그의 해석을 뒷받침하기 위해 그는 맹자의 민귀군경론과 결주(桀紂)가 백성의 마음, 즉 민심을 잃어 천하를 잃게 되었다는 이론을 언급한다.²⁸⁾

또 『시경(詩經)』 「대아(大雅)」의 <증민(烝民)> 편에는 다음과 같은 구절이 등장한다. “하늘이 백성들을 내시니 사물이 있음에 법칙이 있네. 백성들 떳떳한 성품을 지니고 있어 아름다운 덕을 좋아하네.”(天生烝民、有物有則。民之秉彝、好是懿德.)²⁹⁾ 이 구절에는 모든 백성이 덕을 좋아하는 본성을 지니고 있음을 긍정하는 백성관이 들어있다. 이런 점이 전제되어 있지 않으면 백성을 형벌과 같은 강제력의 방법을 동원해서가 아니라, 덕과 예를 통해 다스린다는 전통적인 유가적 정치사상의 토대가 허물어지는 셈이다. 더 나가 모든 사람, 즉 민(民)이란 단순히 통치의 객체로서 만족하지 않고 궁극적으로는 정치 권력의 자의적 행사나 폭정에 거부하고 요순의 대동적 세계를 구현하는 데 일익을 담당할 능동적 행위자일 수 있음을 긍정하는 대동적 관념은 유가적 사상과 아무런 관계가 없다는 지적을 피하기 어려울 것이다.³⁰⁾ 물론 이창일이 지적하듯이 이런 민본사상에 관해 다양한 해석이 존재한다.³¹⁾ 간략하

27) 이창일은 ‘민심은 천심이다’는 명제는 백성의 주인은 하늘이지 군왕이 아니라는 것을 뜻하는 것으로 대동사상의 다른 표현이라고 본다. 이창일, 『민중과 대동: 민중사상의 연원과 조선 시대 민중사상의 전개』, 앞의 책, 98쪽.

28) 이상익, 「유교(儒敎)와 민주주의(民主主義): 이념·역사·전망」, 앞의 글, 123-124쪽. 이상익과 유사하게 배병삼도 맹자의 역성 혁명론에서 맹자 사상이 인민 주권론을 포함하고 있음이 가장 잘 드러난다고 주장한다. 배병삼, 『우리에게 유교란 무엇인가』, 녹색평론사, 2012, 160-161쪽 참조.

29) 『시경(詩經)』, 정상홍 옮김, 을유문화사, 2014, 1069쪽.

30) 이 부분에 대한 좀 더 상세한 논증은 뒤에서 다룰 것이다.

31) 민본이란 용어로 유가적 정치사상의 특색을 나타내려는 것이 일반화되어 있는데, 민본이란 용어는 청대 이전 어느 전적에서도 찾아볼 수 없는 용어라는 비판도 제기된 상태이다. 『한국고전종합DB』에서 검색되는 민본(民本)은 ‘민은 본래’라는 뜻으로 ‘본(本)’자는 부사로 사용될 뿐이라 한다. 더 나아가 ‘백성이 다스리는 정치의 근본’이라는 오늘날 유행하는 민본이라는 용어는 유가가 아니라 법가 계열에서 유래된 것이라고 한다. 박병석, 「중국 고대 유가의 ‘민’ 관념: 정치의 주체인가 대상인가?」, 『한국동양정치사상사연구』13(2), 2014, 62-63쪽 참조. 다른 연구자에 따르면 민본으로는 유가 사상, 특히 맹자 사상의 본질적 특성을 제대로 드러낼 수 없고, 법가 사상을 포함하여 민본주의가 아닌 동양사상은 없다. 배병삼, 『우리에게 유교란 무엇인가』, 녹색평론사, 2012, 56-57쪽. 오늘날 ‘민주’라는 말은 일반 백성, 즉 민(民)이 주인이라거나 주권재민과 같은 주권이 민에게 있다는 뜻으로 사용되지만, 한자어 ‘민주(民主)’는 원래 민의 주인이나 우두머리, 즉 군주를 의미하는 말이었다. 이에

게 말해 유가 정치철학이 중시하는 민본이란 왕과 백성을 나누고 왕은 다스리고 백성은 지배를 받는 통치의 객체임을 주장하는 것에 불과하다고 보는 해석이 있을 수 있다. 이창일은 이런 해석을 유가의 민본적 이상을 신분제도를 정당화하는 이데올로기로 비판하는 관점으로 바라보면서, 이런 비판은 “주로 성리학의 정치철학에 대한 것”으로는 옳을지 모르지만, 그런 비판을 “유가의 혁명적 성격”조차도 부정하는 데로까지 몰고 간다면 한쪽으로 과도하게 치우친 비판이라고 반박한다.³²⁾

그런데 이창일은 공맹의 근본 유학과 성리학의 관계를 평가할 때 공맹 유학의 핵심을 대동사상에서 구한다. 그는 “공맹의 근본 유학에 함의된 정치철학은 주나라 봉건제의 기반이 되는 예치(禮治)를 중심으로 전개되는 것이라고 보는 일반적인, 즉 성리학적 이해와 달리, 실제로는 대동(大同)사상이 더 근본 유학의 정수에 가깝다”고 본다. 그러면서 그는 성리학이 예치(禮治)를 중시하는 소강 사회 중심으로 세계를 이해하면서 공맹 유학의 정수인 대동 이념을 은폐하거나 무관심으로 일관하는 사유라고 평가한다. 달리 말해 성리학은 “대동의 관점에서 보자면, 소강 사회의 스펙트럼 가운데 최선인 사회를 이상으로 삼고 있는 체계에 불과하다.” 그런 까닭에 공맹의 대동철학은 기본적으로 천하를 천하 사람의 공유라는 관점에서 권력을 사유화하여 왕위를 세습하거나 관작을 세습하는 예치 사회를 근본적으로 거부한다. 결국, 대동 철학은 권력을 선양의 방식으로 이양하며 관작을 능력에 따라 선출하는 사회를 지향한다는 점에서 탈신분제적이고 근대적인 사회를 지향하는 사상이라는 것이다.³³⁾ 그에 반해 성리학은 예치에 기초한 소강 사회를 긍정하는 이론으로, 불변적인 신분체제를 전제하고 이를 자연스러운 것으로 보는 사상이다. 이처럼 이창일은 공맹 사상을 대동사상으로 규정하고, 성리학을 소강 사회를 이상사회로 보는 사상으로 평가한다.

이처럼 이창일은 황태연과 마찬가지로 성리학은 공맹의 대동사상을 왜곡하거나 축소하여 소강 사회 지향의 방향으로 변형시켰다고 본다. 그에 따르면 맹자가 행한 노심자(勞心者)와 노력자(勞力者)의 구분은 분업의 불가피성을 옹호하는 주장일 뿐, 분업을 신분과 결합해 직업을 세습적인 신분제 질서로 고정불변의 것으로 보는 관점과 근본적으로 다른 것이다. 그런데도 성리학은 노심과 노력의 담당자를 대인과 소인으로 구분한 맹자의 이론을 불변적인 신분 분업의 균자와 소인으로 대응하여 이해한 결과 신분적 차등 질서를 정당화하고 있다.³⁴⁾ 그러므로 그는 대동의 공맹 유학과 소강의 성리학 사이의 대비를 다음과 같이 좀 더 구체적으로 설명한다. “공맹 사상에서는 불가피하게 인간은 현우(賢愚) 또는 지우(智愚, 지혜로운 자와 어리석은 자)의 차이가 있지만, 귀천(貴賤)의 차이는 없다고 본다. 공자는 ‘천하에 나면서부터 귀한 자는 없다.’고 했다. 지우(智愚) 즉 지적 능력의 차이로 인해 귀천의 신분론적 정당화, 더 나아가 세습적 신분제를 정초하는 것은 소강의 패러다임 즉 대도(大道)를 상실한 시대

대해서는 김석근, 「‘민본(民本)’과 ‘민본주의(民本主義)’ 개념과 정치: 비판적 고찰과 현재적 함의」, 신정근 외, 『민본과 민주의 개념적 통섭』, 성균관대학교출판부, 2017, 69쪽 참조.

32) 이창일, 『민중과 대동: 민중사상의 연원과 조선 시대 민중사상의 전개』, 앞의 책, 32쪽.

33) 같은 책, 283-284쪽.

34) 같은 책, 60-62쪽.

의 기만적인 논법이다. 말하자면 소강의 패러다임에 따르면 백성(민중)은 어리석기 때문에 나라를 운영할 수 없다. 대신 지혜로운 이들이 그들을 돌보고(養民) 문명으로 교화하며(化民), 더욱 미련한 자들은 개나 소를 치듯이 쳐서(牧民), 그들의 삶을 영위시켜준다. 이것이 백성을 위한 것이고 치자의 길이며 하늘이 내리신 임무이다. 그러나 이러한 논법은 노심자에 의해 고안된 치자의 선천적 지위를 정당화하는 이데올로기에 불과하다.”³⁵⁾

이창일은 소강 유학으로서의 성리학이 기본적으로 신분제 사회를 옹호하는 보수적이고 전근대적인 사유라고 본다. 이런 전제에서 출발하여 그는 공자 이후 동아시아 세계는 역사 내에서 아무런 진보를 이룩하지 못한 사회라는 결론을 도출한다. 공자 사상이 출현한 이후 동아시아 역사는 소강 사회의 관점에서 이루어진 약간의 개혁과 변화를 경험했을 뿐이라는 것이다. 이런 인식은 조선이 근대화에 실패한 원인을 성리학에서 구하는 관점으로 이어진다. 대동 이념은 탈신분제적, 그러니까 “매우 근대적인” 사회를 지향하는 이념이기에 대동 이념에 대비되는 예치를 금과옥조로 삼은 소강의 패러다임을 지향하는 성리학에 따라 나라를 운영한 조선 사회는 신분제적 사회 속에서 “근대화”에 좌절할 수밖에 없었다는 것이 이창일의 시각이다.³⁶⁾

대동 유학과 소강 유학의 대비와 관련해 최근에 주목할 만한 것 중 하나는 강경현의 글이다. 물론 그는 황태연이나 이창일처럼 공맹 유학과 성리학을 이해하진 않는다. 그는 공맹 사상의 정수를 대동사상으로 바라보는 관점을 명확하게 비판하지는 않는다. 그러나 그 역시 조선 주자학의 기본 흐름의 핵심적 의미를 대동 이념을 거부하는 데에서 구한다. 달리 말해 조선의 주자학만이 아니라, 주자학은 기본적으로 예교를 중시하기에 『예기(禮記)』 「예운(禮運)」의 대동 이념을 공맹 사상과 어긋나는 것으로 보고 있었다는 것이다. 그리하여 강경현은 다음과 같이 주장한다. “예교를 유학의 중심으로 보는 사유는 전통적인 유학 이해의 시야이다. 따라서 예교를 유학의 근간으로 보는 입장에서는 대동이 예교를 부정하는, 혹은 예교를 차선책으로 간주하는 반유학적 개념이 된다.”³⁷⁾

이처럼 강경현도 주자학을 대동 유학과 대비되는 소강 유학으로 본다. 아니 그의 주장은 전통적 유학이 핵심이 소강 유학적임을 은연중에 포함한다. 강경현은 조선 주자학이 기본적으로 예교를 긍정하는 사상이기에 예교를 부정하는 대동 이념에 입각하여 조선 사회, 특히 조선 후기에서부터 오늘날 한국의 민주주의 사회의 내적 연관성을 재해석하려는 시도는 매우 심각한 문제에 봉착한다는 반론을 제기한다. 그가 염두에 둔 시도는 필자의 대동민주 유학 이론이었다.³⁸⁾ 실제로 필자는 최근 “대동민주” 개념을 통해 우리 사회 민주주의의 역사적 경로를 조선의 유가적 정치문화 전통과 관련해서 새롭게 해명하고자 했다. 특히 필자는 『예기』 「예운」편에 등장하는 대동사상이

35) 같은 책, 154쪽.

36) 같은 책, 283-285쪽 및 296쪽 각주 42.

37) 강경현, 「“대동민주”와 조선주자학」, 『해겔연구』43, 2018, 230쪽.

38) 이 글은 사실상 강경현의 반론에 대한 필자의 답변이기도 하다. 그의 반론은 주자학 및 조선 주자학과 대동사상 사이의 관계에 대해 숙고할 좋은 기회가 되었다.

천하위공(天下爲公), 민본(民本), 안민(安民), 현능(銜能), 균평(均平) 등의 가치를 그 핵심적 내용으로 삼고 있다고 해석한 바 있다. 더 나아가 이런 대동사상의 연원에 인(仁)과 인정(仁政), 평천하(平天下), 수기치인(修己治人) 등을 골자로 하는 내용으로 하는 공자와 맹자의 왕도정치가 있다고 파악했다. 그리고 이런 공맹의 대동사상은 경제적으로는 개인의 사적 이익의 독점을 반대하고 균평의 이념을 통해 소외된 사회적 약자를 포용하는 사회를 지향하는 것이며, 정치적으로는 천하주의적인 공화 이념을 포함하는 것이기에 서구 근대의 입헌 공화주의적 민주주의 이념과 상통하는 측면이 있고, 실력주의/능력주의(meritocracy)를 통해 사회적 지위를 유동화하는 신분제적 개방 사회를 지향하며, 궁극적으로는 인간의 자율적 인격성을 긍정하는 어진 마음에 바탕을 둔 인정(仁政)의 정치를 통해 기본적으로 백성의 정치적 참여의 가능성도 허용하고 있다고 보았다.³⁹⁾

그런데 강경현이 보기에 필자가 제안한 대동민주 유학은 조선 유학의 주요한 흐름이었던 조선 성리학이 대체로 대동이라는 어휘 사용을 꺼려왔다는 점과 관련된 핵심 문제를 도외시하고 있다. 다시 말해, 조선의 유학자에게 대동이라는 용어는 20세기 초까지도 유교 정신에 어울리지 않는 부정적인 것으로 비판되었다는 점에서 볼 수 있듯이 조선 주자학이 예교를 배제하는 대동 이념에 대해 왜 그토록 강렬한 우려와 비판을 표했던 것인가를 고려하고 있지 않다는 것이 강경현이 필자에게 제기한 반론의 요지라 할 것이다. 그리고 이런 비판의 요지로부터 그는 필자의 대동민주 유학이 세 가지 문제점을 포함하고 있다는 결론을 도출한다. 그 세 가지란 다음과 같다. “첫째, 예교를 긍정한 조선 주자학과 예교를 부정한 대동 개념 사이에 간극이 발생하게 된다는 것이다. 둘째, 그 간극으로 인해 현재 한국의 대화상대로서의 전통에서 조선 주자학이 배제된다는 것이다. 셋째, 조선 주자학의 예교 긍정에서 기인한 한국 전통의 긍정적 측면과 부정적 측면에 대한 포괄적 분석이 간과된다는 것이다.”⁴⁰⁾

위에서 우리는 주자학을 소강 유학의 흐름으로 간주하고, 공맹 사상의 본의를 성리학과는 달리 소강 유학에서가 아니라, 대동사상에서 구하려는 대동 유학의 흐름 사이의 대비가 최근 우리 학계에서 새롭게 중요한 학술적 논의 주제로 등장하고 있음을 살펴보았다. 이하에서 필자는 주자학과 대동사상 사이의 관계가 소강과 대동의 이원론적 대비라는 틀과 달리 해석될 가능성을 시도해보고자 한다.

II. 주자학과 대동 이념

앞에서 본 것처럼 요즈음 공맹 유학의 핵심을 대동사상과 관련하여 적극적으로 해석하려는 여러 학자도 주자학을 비판적으로 본다. 그들이 보기엔 주자학은 공맹의 근본정신인 대동의 이념을 망각하고 세습적인 신분제 사회를 정당화하는 이론이다. 이런 입장을 입증하는 한 방법으로 이창일은 주자학을 집대성한 주희의 저술에 “대동이

39) 나종석, 『대동민주 유학과 21세기 실학: 한국 민주주의론의 재정립』, 도서출판b, 2017, 508-518쪽 참조.

40) 강경현, 「“대동민주”와 조선주자학」, 앞의 글, 236쪽.

나 이와 관련된 문장을 찾아볼 수가 없다”고 단언한다.⁴¹⁾ 이영재도 이창일과 마찬가지로 『주자대전』과 『주자어류』에 대동에 대한 “언급이 한 차례도 나오지 않는다”고 강조한다.⁴²⁾ 뒤에서 좀 더 살펴보는 것처럼 이런 주장은 문헌학적으로 보아도 과도한 비판이다.

남송 시기 주희(朱熹)가 대동사상과 관련하여 언급한 부분을 좀 더 구체적으로 다루는 글은 강경현의 글이다. 주희가 체계적으로 발전시킨 주자학(朱子學)적 해석에 의하면 “대동은 공자의 말이 아니며 도가의 유가 비판 논리에 입각한 외부적 시선에 의해 편입된 기록”으로 여겨진다는 것이다.⁴³⁾ 더 나아가 강경현은 조선 시대 성리학의 주류적 흐름을 형성한 유자들도 주희와 마찬가지로 대동사상에 관해 큰 관심을 기울이지 않았음을 지적한다. 그에 의하면 이런 흐름은 19세 말과 20세기 초에도 여전히 계속된다. 따라서 그는 이 시기에 일부 학자들 사이에 나타난 대동론의 분출도 조선 성리학의 역사적 맥락에서 논의된 것이라고 보기 힘들며 당대 중국발 대동론의 영향으로 인한 것이 아닌지 의구심을 표한다.⁴⁴⁾ 이창일도 조선의 성리학자들 중 대동에 관해 언급한 사례가 드물고 그 내용도 빈약했음을 지적한다. 그는 이런 까닭을 조선 사회의 사상통제가 매우 심했다는 데에서 구하면서, 조선 시대는 『예기(禮記)』 『예운(禮運)』에 관한 언급을 가능한 한 회피했다는 선행 연구를 언급한다.⁴⁵⁾

강경현이 강조하듯이 1900년 전후 대동사상에 대한 부정적인 조선 주자학의 접근 방식을 매우 뚜렷하게 보여주는 인물은 간재(良齋) 전우(田愚, 1841~1922)이다. 전우는 대동사상을 유가의 근본정신으로 바라보는 양계초(梁啓超, 1873~1929)의 주장에 대해 강하게 비판한 인물이다. 그는 당대 조선의 유학자들에게 커다란 영향을 주고 있던 양계초에 대해 가장 많은 비판적 글을 발표한 학자이기도 하다.⁴⁶⁾ 이하에서 우선 강경현이 묘사한 간재 전우의 대동사상에 대한 부정적 인식이 어떻게 구성되어 있는지를 살펴보자.

평등을 지향하는 양계초류의 대동사상에 관한 전우의 입장은 『간재선생문집사차(良齋先生文集私笱)』 권1에 수록된 「양집제설변(梁集諸說辨)」(1909)에서 잘 수록되어 있다. 전우가 보기에 양계초는 그의 스승 강유위(康有爲, 1858~1927)의 군신(君臣)·부자(父子)·부부(夫婦) 관계가 평등함을 인정하는 삼강평등설(三綱平等說)을 이어받아 유교의 인륜 질서를 무너트리고자 한 위험한 사람이었다.⁴⁷⁾ 삼강 관계의 평등함을 대동사상에서 구하면서 이를 공맹의 학설에 있는 진정한 오의(奧義)라는 점을 강조하는 양계초에 대해서 전우는 우선 대동설이 성인(聖人)의 말씀일 수가 없다고 반박했다. 예를 들어 그는 주희의 다음과 같은 주장을 자신의 주장을 뒷받침하는 핵심적 근거로

41) 이창일, 『민중과 대동: 민중사상의 연원과 조선 시대 민중사상의 전개』, 앞의 책, 283쪽.

42) 이영재, 『민민의 나라, 조선』, 앞의 책, 133-134쪽.

43) 강경현, 「“대동민주”와 조선주자학」, 앞의 글, 230쪽.

44) 같은 글, 231쪽 각주 14 참조.

45) 이창일, 『민중과 대동: 민중사상의 연원과 조선 시대 민중사상의 전개』, 앞의 책, 42쪽. 김성윤, 「조선 시대 대동사회론의 수용과 전개」, 『조선시대사학보』30, 2004, 8쪽 각주 12 참조.

46) 김진우, 「한말 유학자의 위기의식과 근대 문명 담론 비판: 간재 전우의 양계초 비판을 중심으로」, 『유교사상문화연구』61, 2015, 97-98쪽.

47) 같은 글, 117쪽.

인용한다. “주자가 말했다. 이것은 성인의 글이 아니다. 호명중(胡明仲:胡寅)이 「예운(禮運)」은 자유(子游)의 작품이라고 했지만, 자유도 이처럼 천박한 지경은 아니었을 것이다.”(朱子曰, 不是聖人書. 胡明仲云, 此是子游作, 想子游亦不至如此之淺.) 이 구절은 『주자어류(朱子語類)』권87에서 취한 것이다. 또한, 전우는 주희의 편지를 인용한다. “(「예운(禮運)」의 이 구절은) 분열됨이 매우 심하다. 이제 와 삼왕에게 서로 다른 도리가 있었다고 비판한다면, 잘못 보는 것이다.”(分裂太甚. 幾以二帝三王爲有二道, 則有病耳.)” 이 글은 『주자대전(朱子大全)』권33 「답여백공(答呂伯恭)」에 나오는 구절이다.⁴⁸⁾

이처럼 간재 전우는 양계초의 대동설을 부인하기 위해 『예기(禮記)』「예운(禮運)」편이 공자의 학설이 아니라는 주희의 관점을 강조한다. 더불어 그는 대동설이 공자의 학설이 아니라는 점은 주희(朱熹) 이외에도 여조겸(呂祖謙, 1137~1181), 원나라 시기의 진호(陳澧, 1260~1341) 등 중국의 주자학자들도 널리 공유하는 견해라는 점을 강조한 것으로 알려져 있다. 자신의 견해를 입증하기 위하여 주희를 비롯한 여러 중국 주자학자들의 견해를 인용하며 대동(大同)과 소강(小康)의 구분이 공자의 말이 아니라, 노자의 영향을 받은 자유(子游) 문인의 기록임을 강조한다는 점에 주목할 필요가 있다는 것이 강경현의 주장이기도 하다. 그에 따르면 간재 전우가 대동설을 부인하기 위해 인용하는 학자들의 견해는 『예기(禮記)』「예운(禮運)」에 대한 주류적인 주자학적 이해일 뿐만 아니라, “조선 주자학계의 일반적 입장”으로 보아도 무방하다.⁴⁹⁾

조선 주자학과 대동사상 사이의 관계에 대한 강경현의 주장은 매우 진지하게 취급될 필요가 있다. 주희를 비롯하여 조선 시대 주자학자들이 대동 이념의 매우 중요한 경학적 근거인 『예기(禮記)』「예운(禮運)」이 진정 공자의 사상이 표현된 것으로 이해하기 힘들다는 주장은 경학에 대한 해설사적 관점에서 볼 때 일견 설득력이 있다. 그러나 이런 현상에도 불구하고 필자가 보기에는 주자학에는 기본적으로 대동적 이념이 다양한 층위에서 재구성되고 보존되어 있다. 『예기(禮記)』「예운(禮運)」에 대한 주석이 많지 않다고 해도, 주자학 내부에 대동적 이념이 곳곳에 스며들어 있다면, 대동 이념과 주자학의 관계 여부를 논할 때 『예기(禮記)』「예운(禮運)」의 대동사상에 관한 주석이 부족하다는 점은 그리 중요한 것이 아닐 것이다. 이런 맥락에서 필자는 이미 천하위공의 대동세계를 공자가 바라본 이상사회라는 전제에서 공맹 사상을 대동사상과 관련해 접근할 필요가 있음을 주장했다. 아울러 “혹자는 「예운」에 나타난 대동 이념이 공자의 사상과 무관하다고 반론할 수도 있을 것”임을 염두에 두고 주희와 조선 주자학자들처럼 유학 경전 해석의 차원에서 「예운(禮運)」을 접근하는 방식과 거리를 두었다. 그러면서 대동사상을 언급하는 「예운」이 정말로 공맹의 유가에서 형성되었는가를 둘러싸고 많은 논의가 있음을 언급하고 필자는 다음과 같은 결론을 내렸다. “특히 송대 이후에 「예운」의 사상을 공자의 사상이라기보다는 묵자나 도가 사상의 영향에 의한 것으로 보는 입장이 강했다. 그러나 대동 세상에 대한 「예운」의 설명이 설령 공

48) 전우의 입장은 『간재선생문집사차(良齋先生文集私笱)』권1에 수록된 「양집제설변(梁集諸說辨)」(1909)을 통해 확인할 수 있다. 강경현, 「“대동민주”와 조선주자학», 앞의 글, 233쪽 각주 20에서 재인용함.
49) 강경현, 같은 글, 233-234쪽.

자에게서 직접 유래한 것이 아니라고 해도 대동의 의미는 유학의 기본 이념과 배치되지 않는다.”⁵⁰⁾

이러한 필자의 기존 이해를 다른 방식으로, 그러니까 좀 더 설득력 있게 주장하기 위해 우선 주희가 다룬 『예기(禮記)』 「예운(禮運)」의 대동 관련 부분을 다시 검토해 보자. 그 전에 우선 대동이라는 이념이 유가 경전에서 어떻게 쓰이고 있는가를 보자. 유가 경전에서 대동이라는 개념이 등장하는 경우는 그리 많지 않다. 대략 두 경서에 대동이라는 이념이 등장한다. 첫째, 『서경』 「홍범」에 나오는 구절이 있다. 「홍범」은 기자(箕子)가 지어 올렸다고 하는데, 그는 임금에게 왕이 지켜야 할 도리를 언급하면서 왕이 따라야 하는 일곱 번째 규칙을 설명하는 과정에서 대동을 언급한다. “당신에게 큰 의문이 있으면 마음에 물어보고, 공경(公卿)과 관리들에게 물어보고, 거북점과 시초점으로 물어보십시오. 그리하여 당신이 따르고 거북이 따르고, 시초가 따르고, 공경과 관리들이 따르고 백성들이 따르면, 이것을 일컬어 ‘대동’이라고 하는 것으로서, 자신은 안락하여지고 자손들은 창성하게 될 것이니 길한 것입니다.”⁵¹⁾

그러나 유학의 경전 중에서 대동(大同) 이념과 관련해 가장 널리 알려진 것은 아마도 『예기(禮記)』 「예운(禮運)」편을 통해서일 것이다. 그 부분을 인용하면 다음과 같다.

위대한 도가 행해지면, 천하는 공적인 것이 되어 현명하고 능력 있는 자를 선발하며, 신의를 익히고 화목을 닦는다. 그러므로 사람들은 자신의 부모만을 부모로 여기지 않고, 또 자신의 자식만을 자식으로 여기지 않는다. 노인에게는 수명을 다하게 해주고, 젊은이에게는 일할 수 있도록 하며, 어린이에게는 자랄 수 있게 해야 하고, 홀아비·과부·고아·자식없는 사람·몹쓸 병에 걸린 사람은 모두 부양받을 수 있게 한다. 남자는 직업이 있고, 여자는 시집갈 곳이 있다. 재화는 그것이 땅에 버려지는 것을 싫어하지만 구태여 쌓아 두지는 않는다. 노동은 그것이 자신에게서 나가지 않는 것을 싫어하지만 구태여 제 몸만을 위하여 하

50) 나중석, 『대동민주 유학과 21세기 실학: 한국 민주주의론의 재정립』, 앞의 책, 515쪽. 「예운」의 천하 위공의 대동사상의 연원에 대한 논의와 공맹 사상 사이의 관계에 대해서는 소공권(蕭公權), 『중국정치사상사』, 최명·손문호 옮김, 서울대학교출판부, 2002, 126-127쪽 참조. 소공권은 설령 대동설이 유가와 다른 학설에서 유래되어 편입된 것이라고 해도 공자가 추구하는 궁극적 가치나 이상과 배치되지 않는다고 본다. 「예운」편의 대동사상이 공자 사상의 맥을 잇고 있다고 보는 대표적 학자는 곽말약(郭沫若, 1892~1978)이다. 그는 「예운」이 공자와 그의 제자 자유(子游)의 대화를 기록한 자유씨 계열이 존중한 유가의 주요 경전이라고 본다. 아울러 그는 자사(子思)와 맹자가 자유씨 계열에서 나왔다고 주장한다. 곽말약, 『중국고대사상사』, 조성을 옮김, 까치, 1991, 152-153쪽. 「예운」편의 대동사상이 도가 계열에서 나왔다고 보는 관점이 있는 반면에, 「예운」편의 대동사상이 노자나 장자의 학설이 아니라 묵자의 학설에서 나온 것이라는 주장도 있다. 그리고 묵가가 유가에서 나왔을 것이기에 설령 대동사상이 묵가에서 유래했을지라도 그것은 다시 유가의 영향이라는 맥락에서 재해석될 가능성도 성립할 수 있다. 이에 대해서는 손사오(孫曉), 『한대 경학의 발전과 사회변화』, 김경호 옮김, 성균관대학교출판부, 2015, 227-234쪽 참조. 일본의 중국학자인 미조구치 유조(溝口雄三)에 따르면 「예운」편의 대동사상이 도가 계열에서 나왔다는 학설을 취하는 학자로는 주자, 오우(吳廬), 풍우란(馮友蘭) 등이 있다. 그것을 묵가 학설에서 기인한다고 보는 사람으로는 유월(劉越)과 채상사(蔡尙思)가 언급되고, 대동사상이 유가 계열에서 나왔다고 보는 학자로는 양계초(梁啓超), 주겸지(朱謙之) 등이 있다고 한다. 미조구치 유조, 『중국의 공과 사』, 정태섭·김용섭 옮김, 신서원, 2004, 18쪽 각주 4. 또한 「예운」편의 대동사상이 노자 사상에서 나왔다는 학설, 묵가 사상에서 나왔다는 학설 그리고 「예운」편의 착간설 등에 대한 설명과 그 한계에 관해서는 竹內弘行, 『康有為と近代大同思想の研究』, 汲古書院, 2008, 7-33쪽 참조 바람.

51) 『서경(書經)』, 김학주 옮김, 명문당, 2002, 289쪽 및 292쪽.

지는 않는다. 이런 까닭에 간사한 꾀가 막혀서 일어나지 않게 되고, 도적질과 어지럽히고 해치는 일이 생기지 않는다. 그러므로 바깥문이 있어도 닫지 않는다. 이를 대동(大同)이라 한다.⁵²⁾

그런데 주지하듯이 「예운(禮運)」에서 대동(大同)은 소강(小康)과 대비되어 서술되고 있다. 공자는 소강 사회의 도래에 대해 다음과 같이 말한다.

이제 위대한 도가 이미 은미해져 천하가 가문의 소유로 되자 각기 자기 부모만 부모로 여기고 자기 자식만 자식으로 여기고, 재화와 노동력을 제 몸을 위해서 쓴다. 대인(大人)은 세(世:부자세습)와 급(及:형제세습)을 예(禮)라고 여기고 성곽을 쌓고 해자를 파서 견고함으로 삼는다. 예(禮)와 의(義)를 핵심 줄기로 삼아 군신 사이를 바로잡고 부자 사이를 돈독히 하고 형제를 화목하게 하며 부부를 화합시키고 제도를 설치하고 농지와 거주지를 구획하고 용맹과 영리함을 숭상하고 자신을 위하는 것을 자랑으로 여긴다. 그러므로 책략이 이로부터 생겨나고 무력이 이로 말미암아 생겨났다. 우·탕·문·무·성왕·주공은 이 점에서 빼어난 사람들이다. 이 여섯 군자는 예를 삼가 힘쓰지 않음이 없었다. 의리를 드러내고, 신의를 이루고, 허물을 밝히고, 인애의 도리를 법칙으로 삼고, 사양하는 도리를 익혀 백성들에게 보여서 변하지 않는 법이 되게 하였다. 만약 이것을 따르지 않는 자가 있으면 세력이 있는 자라도 제거하였으며 백성들이 재앙으로 여겼다. 이를 소강(小康)이라 한다.⁵³⁾

앞에서 언급했듯이 전우도 『주자어류(朱子語類)』권87에 나오는 구절을 취해 대동설이 공자의 말이 아니라는 자신의 견해를 옹호하고자 했다. 그런데 전우가 인용한 구절을 바로 그 앞부분과 같이 읽는다면 전우와 달리 해석할 여지가 존재한다. 그 앞부분을 포함한 구절을 인용하면 다음과 같다.

“〈예운〉에서 삼왕이 상고의 일에 미치지 못한다고 하였으니, 사람들이 모두 그 말이 장자와 노자와 같다고 말합니다.”라고 묻자, 다음과 같이 말씀하셨다. “〈예운〉의 말이 이치가 있다. 삼왕은 본래 상고에 미치지 못한다.” [.....] 또 “〈예운〉은 노자와 같은 듯합니다.”라고 묻자, 다음과 같이 말씀하셨다. “이는 성인의 글이 아니다. 호명중이 말하기를 「〈예운〉은 자유가 지은 것이고, 〈약기〉는 자공이 지은 것이다.」라고 하였는데, 자유 역시 이처럼 천박하지는 않았을 것이다.”(禮運言, 三王不及上古事, 人皆謂其說似莊老. 先生曰: 「禮運之說有理, 三王自是不及上古. [.....] 問: 「禮運似與老

52) 『예기(禮記)』, 「예운(禮運)」. “大道之行也, 天下爲公, 選賢與能, 講信修睦. 故人不獨親其親, 不獨子其子, 使老有所終, 壯有所用, 幼有所長, 矜·寡·孤·獨·廢疾者, 皆有所養. 男有分, 女有歸. 貨惡其棄於地也, 不必藏於己, 力惡其不出於身也, 不必爲己. 是故謀閉而不興, 盜竊亂賊而不作, 故外戶而不閉, 是謂大同.” 번역은 진호(陳澧)의 『역주 예기집설대전(禮記集說大全)』(정병섭 옮김, 학고방, 2012)에 따랐다.

53) 『예기(禮記)』, 「예운(禮運)」. “今大道既隱, 天下爲家, 各親其親, 各子其子, 貨力爲己. 大人世及以爲禮, 城郭溝池以爲固. 禮義以爲紀, 以正君臣, 以篤父子, 以睦兄弟, 以和夫婦, 以設制度, 以立田里, 以賢勇知, 以功爲己. 故謀用是作, 而兵由此起. 禹·湯·文·武·成王·周公, 由此其選也. 此六君子者, 未有不謹於禮者也. 以著其義, 以考其信, 著有過, 刑仁, 講讓, 示民有常. 如有不由此者, 在執者去, 衆以爲殃. 是謂小康.” 번역은 진호(陳澧)의 『역주 예기집설대전(禮記集說大全)』(정병섭 옮김, 학고방, 2012)에 따랐다.

子同？」曰：「不是聖人書。胡明仲云：『禮運是子游作，樂記是子貢作。』計子游亦不至如此之淺。」)

주희의 주장 가운데 간재 전우가 인용한 부분은 다음과 같다. “주자가 말했다. 이것은 성인의 글이 아니다. 호명중(胡明仲:胡寅)이 「예운(禮運)」은 자유(子游)의 작품이라고 했지만, 자유도 이처럼 천박한 지경은 아니었을 것이다.” 그러나 주희는 바로 앞 부분에서 대동의 학설 전부를 부인하지 않는 모습을 보여준다. 대동설이 노자와 장자의 말에서 나온 것이라는 세간의 말에 관한 주희의 입장을 묻는 말에 그는 “〈예운〉의 말이 이치가 있다. 삼왕은 본래 상고에 미치지 못한다.”라고 대답하기 때문이다. 달리 말해 주희는 대동설의 모든 것을 이치에 어긋나는 것이라고 비판하지 않고, 그 학설에 공자의 본의가 어느 정도 함유되어 있음을 긍정한다.

전우는 주희가 여백공에게 보내는 편지 일부를 인용하여 주희가 마치 「예운(禮運)」의 학설을 모조리 비판하는 것처럼 주장한다. 그는 “(「예운(禮運)」의 이 구절은) 분열됨이 매우 심하다. 이제 와 삼왕에게 서로 다른 도리가 있었다고 비판한다면, 잘못 보는 것이다.”(分裂太甚. 幾以二帝三王爲有二道, 則有病耳.)”라는 구절만을 인용하는데, 이 편지의 내용도 잘 읽어보면 『주자어류(朱子語類)』권87에 나오는 주희의 입장과 유사함을 알 수 있다. 그 편지의 일부 내용을 인용한다. “「예운(禮運)」에서 오제(五帝)의 세대에는 대도(大道)가 실행되었다 하고, 삼대 이하는 소강(小康)의 세대라고 하였는데, 또한 (공자의) 뜻이 얼추 들어있습니다. 여기에 분명히 약간의 내력이 있지만, 전하는 사람들이 건강부회하여 올바른 뜻을 잃었습니다. 정자가 요순의 사업을 논할 때 성인이 아니면 할 수 없고 삼대의 일은 대현(大賢)만이 할 수 있다고 한 것에도 아마 이러한 뜻이 약간 들어있는 것 같습니다. 다만 『예기』에서 너무 심하게 갈라놓고 거의 이제(二帝)와 삼왕은 두 가지 다른 도인 것처럼 한 것은 병폐가 있습니다. 호공(胡公)도 너무 지나치게 인용하였는데 실로 깊이 살피지 못한 것 같습니다.”⁵⁴⁾

주희가 여백공(呂伯恭)에게 보내는 편지에는 그가 『예기』 「예운(禮運)」의 대동설을 부인하는 이유가 잘 나타나 있다. 그는 대동설이 공자의 뜻과 완전히 어긋난다고 생각하지 않는다. 실제로 주희는 1162년에 송나라 황제 효종(孝宗, 재위 1162~1189)에게 올리는 봉사(封事)에서 요와 순을 모든 군왕이 따라야 할 정치에서의 모범으로 내세우면서 제왕의 자리를 현명한 사람에게 넘겨준 아름다운 사례라고 극찬한다.

“태상항제께서 폐하께 천자의 자리를 전한 뜻을 근본에서 헤아려보건대, 폐하께서 필연코 제왕의 학문을 밝게 알아 요임금과 우임금을 본받아 실천할 능력 때문이 아니겠습니까? 또 폐하께서 반드시 원수를 갚고 고토를 회복하여 종묘사직을 빛낼 능력 때문이 아니겠습니까? 또 폐하께서 현자를 임용하고 정사를 잘 펼쳐서 백성에게 혜택을 주고 편안케 할 능력 때문이 아니겠습니까? [...] 게다가 옛날에 제왕의 자리를 선양한 아름다운 사례로 요순 임금의 경우보다 성대한 것이 없습니다. 순임금이 요임

54) 주희, 『주자대전7』, 주자대전번역단 옮김, 전남대학교 철학연구교육센터/대구한의대학교 국제문화연구소 출판, 2010, 318쪽.

금으로부터 양위를 받아 [요임금이 생존해 있던] 28년 동안 예악과 형정의 분야에서 개혁한 내용이 많습니다. 그중 주요한 것을 보면, 순임금은 16명의 재상을 등용하였는데 그들은 모두 요임금이 등용하지 않았던 사람들입니다. 4명의 간흉을 제거하였는데, 그들은 모두 요임금이 제거하지 않았던 사람입니다. 그렇다고 하여 순임이 혐의를 두지 않았고, 요임금 역시 순임금에게 죄를 주려고 하지 않았으며, 천하 사람들은 그릇된 처사라고 생각하지 않았습니다. 그 내용이 『서경』 「우서」에 실려 있으니, 공자가 수록하여 큰 법으로 삼아 만세의 모범이 되게 하였습니다.”⁵⁵⁾

이처럼 주희는 「예운(禮運)」의 대동설의 핵심 중 하나인 요순 선양을 공자가 따르고자 한 정치의 모범임을 긍정한다. 다만 그가 비판하는 대상은 요순의 대동세계와 하·은·주 삼대의 소강 세계에서 통용되는 도가 마치 완전히 다른 두 가지 원리인 것처럼 이해하는 관점이다. 그러니까 『예기』라는 저서가 지니는 문제는 대동과 소강을 나누고, 이 둘 사이의 차이를 변별하기 위해 천하위공의 사상 등을 언급하는 것과 관련이 없다는 것이다. 문제는 대동 사회와 소강 사회 사이의 관계에 관한 것이다. 달리 말하자면 이 두 세계에 통용되는 도가 완전히 이질적으로 별개로 존재하는 것처럼 이해하는 방식이 과연 적절한 것인지가 주희가 주목하는 문제인 셈이다. 이처럼 간재 전우는 대동설이 유가 학설에서 연원한다는 주장을 반박하기 위해 주희의 주장을 활용하면서 상당히 일면적 모습을 보여준다.

그러니까 주희가 「예운(禮運)」의 대동설을 비판한 까닭은 그 설명이 대도가 상실된 후에 예법(禮法)을 통해 다스려지는 소강 사회가 도래한다는 식으로 이루어져 사뭇 도가적 발상을 보여주고 있다고 보았기 때문이다. 이곳에서 주희의 도가설 비판의 전모를 다룰 수 없다. 그러나 주희는 일관되게 대도와 인의의 상관성을 고려하지 않고 도가 상실된 후에서야 비로소 인의 도덕이 나온다는 노자의 사상에 반대한다. 그러므로 그는 하나의 도, 유교적 인의(仁義) 도덕이 대동이든 소강이든 주도적 원리로 작동할 수 있어야 한다고 본다. 그런 까닭에 「예운(禮運)」의 대동설이 성인의 말씀 그대로가 아니라고 판단했다. 이에 노자의 유가 비판과 그에 대한 주희가 재반박하는 내용을 인용해보도록 하자.

주희는 노자의 유가 비판의 문제점을 다음과 같이 반박한다.

노자가 “도를 잃은 다음에 덕이 나온다”고 했다. 그는 전혀 알지 못하고 (도와 덕을) 두 가지 것으로 나누어서 도를 공무(空無)한 사물로 보게 되었다. 우리 유자는 단지 하나의 사물만을 말하니, 고금의 공공(公共)한 이 한 가지가 사람의 몸 상에서 드러나지 않은 것으로 말하면 도이고, 덕은 이 도를 자기에게 온전히 갖춘 것이다. 그는 “도를 잃은 다음에 덕이 나오고 덕을 잃은 다음에 인이 나오고 인을 잃은 다음에 의가 나온다”고 했다. 만일 인의를 떠나면 도리는 없게 되니 (떠나 있다면) 어찌 도이겠는가?⁵⁶⁾

55) 주희, 『주자봉사(朱子封事)』, 주자사상연구회 옮김, 혜안, 2011, 62-63쪽.

56) 『주자어류(朱子語類)』 13-62, “老子說: ‘失道而後德.’ 他都不識, 分做兩箇物事, 便將道做一箇空無底物事看. 吾儒說只是一箇物事. 以其古今公共是這一箇, 不著人身上說, 謂之道. 德, 卽是全得此道於己.

주희가 도가를 비판하는 이유는 분명하다. 도와 인의예지의 관계에서 도가는 유가만 못하다는 것이다. 도가는 도와 덕을 지나치게 분리하고 있기에 그렇다는 것이다.

그런데 조선 초기에 활약한 양촌(陽村) 권근(權近, 1352~1409)의 『예기천견록(禮記淺見錄)』 「예운(禮運)」에 관한 인식은 간재 전우의 그것과 사뭇 다른 모습을 보여준다. 그는 대동에 대한 주희의 학설을 잘 이해하고 있다. 권근은 주희와 마찬가지로 바로 요순의 도와 삼왕의 도가 다르지 않음을 강조하면서 「예운(禮運)」을 기록한 사람의 오류를 지적하기에 그렇다. 대동세계에서 행해지는 대도와 소강 사회에서 행해지는 도는 모두 한 가지의 도일 뿐인데, 이 두 세계에 서로 다른 도가 운행하리라고 보는 것이 바로 노장 부류에서 온 그릇된 인식임을 권근은 강조한다. 그래서 그는 「예운(禮運)」을 기록한 사람이 견강부회하여 공자 본래의 의미를 잘 살리지 못하였다고 비판한다. 그 내용을 인용하면 다음과 같이 말한다.

“……상고의 까마득한 옛 세상은 인위적으로 행함이 없이 천하가 잘 다스려졌기 때문에 ‘도(道)’를 가지고 말한 것이고, 하(夏)·상(商)·주(周) 삼대는 때에 따라 예(禮)를 제작하여서 다스림을 이루었기 때문에 ‘사람’을 가지고 말한 것이니, 오제의 세상을 성세(盛世)로 여기고 삼왕의 시절을 부족한 것으로 여긴 것은 아니다. 그러나 기록한 자가 이에 ‘큰 도는 오제의 시절에 행해져서 「대동」이 되었고, 삼왕의 세상에는 드러나지 않아서 「소강」이 되었다.’라고 하였다. 무릇 오제와 삼왕의 관계는 비록 시절에 쇠락함이 있어도 도는 쇠락함이 없으니, 어찌 오제의 시절에는 행해지고 삼왕의 시절에는 숨겼는가. 또한 예를 일러 ‘충신(忠信)이 박하다.’라고 하였는데, 이에 대해 선유가 말하기를 ‘이는 노자와 장자의 소견에서 나온 것이지 유자의 말이 아니다.’라고 하였으니, 이것이 진실로 옳다. 만약 아울러서 맨 첫 장에 대해 공자의 말씀이 아니라고 한다면 지나치다고 할 것이다. 이 두 절은 기록한 자가 맨 첫 장의 공자의 말씀을 말미암아서 견강부회하여 그 본래의 뜻을 잃어버렸다. 그러나 맨 첫 장을 말미암아서 해석한 것이기 때문에 마땅히 전문(傳文)으로 삼아야 할 것이다.”⁵⁷⁾

인용문에서 보듯이 권근은 「예운(禮運)」의 기록에 약간의 부족한 점이 있음을 지적한다. 그에 따르면 「예운(禮運)」의 처음에 나오는 장은 공자의 말씀인 경(經)이지만, 이어지는 대동과 소강을 설명하는 부분은 공자의 말이 아니라고 본다. 그가 언급하는 첫 부분은 대동 사회를 설명하기 바로 전에 나오는 구절을 뜻한다. 그 구절은 다음과 같다.

他說：‘失道而後德，失德而後仁，失仁而後義。’若離了仁義，便是無道理了，又更如何是道！”
57) ……上古鴻荒之世，無爲而治，故以道而言；三代因時制禮以致治，故以人而言，非以五帝之世爲盛而三王之時爲不足也。記者乃謂大道行於五帝之時而爲大同；隱於三王之世而爲小康。夫帝之與王雖時有降，而道則不降，豈行於五帝而隱於三王乎。且謂禮爲忠信之薄，先儒謂是出於老莊之見，非儒者語誠是也。若并以首章爲非孔子之言則過矣。此二節，記者因首章孔子之言而附會之，失其本旨，然因首章而釋之者，故當以爲傳文也。 김재로(金在魯), 『예기보주(禮記補註)』 「예운 제구(禮運第九)」, 한국고전종합DB에서 재인용함.

“옛날에 공자가 노나라 사제의 빈이 되었었다. 일을 마치고 밖으로 나와 성문의 관 위에서 쉬고 있다가 ‘아아!’하고 탄식하였다. 공자가 탄식한 것은 아마 노나라의 일을 탄식했을 것이다. 언언(言僊)이 곁에 있다가 말하였다. ‘군자께서는 무엇을 탄식하십니까?’ 공자께서 말씀하셨다. ‘옛날에 큰 도가 행하여진 일과 하·은·주 삼대의 영현(英賢)한 인물들이 때를 만나 도를 행한 일을 내가 비록 눈으로 볼 수 없었으나 삼대의 영현들이 한 일에 대하여는 기록이 있다.’”⁵⁸⁾

그러나 권근은 대동소강설이 적어도 공자의 직접적인 말은 아닐지라도 공자의 사상에 대한 일종의 해석인 전문(傳文)의 의미까지 부인해서는 안 된다고 강조한다. 권근도 대동과 소강에 대한 설명은 공자 자신이 말한 것은 아니라, 공자의 입을 빌려 말한 것임을 인정한다. 그렇지만 대동과 소강에 대한 학설이 성인(聖人) 공자의 직접적인 말씀을 담은 경(經)은 아닐지라도 그 뜻이 공자 사상의 본의에 크게 어긋나지 않는 내용을 담고 있다는 점에서 전문으로 삼아야 한다는 것이 권근의 입장이다. 이런 권근은 간재 전우와 달리 대동소강설을 상당히 적극적으로 받아들이고 있음을 알 수 있다.⁵⁹⁾ 아울러 권근이 전우보다 대동설에 대한 주희의 태도를 더 잘 인식하고 있다는 사실을 언급하는 것은 불필요한 첨언일지도 모르겠다.

앞에서 인용한 것처럼 주희가 요순의 선양을 공자의 뜻을 분명히 밝히는 글이 실린 책은 『주자봉사(朱子封事)』였다. 이 책은 주희가 관료로 재직하던 때 황제에게 올린 여러 상소문을 모아 묶은 책자로 17세기 중엽 이후 조선에서 출간되어 널리 보급되었다. 『주자봉사(朱子封事)』를 간행하고 보급함으로써 인해 조선 사회, 특히 조선의 양반 사대부들에게 주희의 상소문은 널리 알려지게 되었음도 물론이다. 심지어 조선의 국왕들은 이 책을 경연에서 신하들과 함께 강독하며 주희의 정치사상을 자신의 것으로 삼고자 했다고 한다. 특히 영조와 정조는 조선의 『주자봉사(朱子封事)』를 경연 공부의 자료로 삼았다. 17·18세기에 이루어진 조선에서의 『주자봉사(朱子封事)』의 간행과 보급 그리고 국왕의 경연 자료로서의 활용은 이전 시기 조선에서 볼 수 없었던 새로운 상황이었다.⁶⁰⁾ 이렇게 『주자봉사(朱子封事)』가 조선 후기에 일반화되었다는 점을 고려한다면, 간재 전우 역시 이 책의 존재를 알고 있었을 것이다. 그런데도 양계초의 대동설을 비판하기 위해 주희를 내세우면서 요순 성왕의 선양제를 공자의 본령으로 받

58) 昔者仲尼與於蜡，事畢，出遊於觀之上，喟然而嘆。仲尼之嘆，蓋嘆魯。言僊在側曰：「君子何嘆？」孔子曰：「大道之行也，與三代之英，丘未之逮也，而有志焉。」『예기(禮記)』중, 이상옥 옮김, 명문당, 2003, 617쪽.

59) 물론 간재 전우의 관점과 비교하는 것은 아니지만, 권근이 대동설을 상당히 적극적으로 수용하고 있다는 점은 이미 김성윤이 강조한 바 있다. 김성윤, 「조선시대 대동사회론의 수용과 전개」, 『조선시대 사학보』, 2004, 14쪽. 전우와 유사하게 『예기』「예운(禮運)」의 대동설을 기록자의 오류로 보아 그것을 매우 격렬하게 비판한 조선 말기 학자는 심대윤(沈大允, 1806~1872)이다. 같은 글, 17-19쪽 참조 바람. 비록 그 수가 많지는 않다고 하나 조선 후기에 대동설을 적극적으로 수용하는 학자들도 존재하였다는 점도 주목할 만한 사항임에는 분명하다. 대동설을 상대적으로나마 적극적으로 긍정하는 모습을 보이는 학자들로 김성윤은 실학자인 안정복(安鼎福, 1712~1791), 영조대의 노론 척신으로 유명한 김귀주(金龜柱, 1740~1786), 홍석주(洪奭周, 1774~1842) 등을 들고 있다. 같은 글, 19쪽 각주 37 참조.

60) 「조선 후기 『주자봉사(朱子封事)』의 간행과 활용」, 주희, 『주자봉사(朱子封事)』, 앞의 책, 11-38쪽 참조.

아들이는 주희의 모습을 언급하지 않은 까닭이 무엇인지 궁금하다.

Ⅲ. 주희의 존맹론과 성리학적 대동 이념

문헌학적 관점을 넘어 이제 주희에 의해 집대성된 성리학이 어떻게 대동사상을 계승하고 있는 측면이 있는지를 검토할 시간이다. 이와 관련해 우리가 주목할 것은 두 가지다. 하나는 성리학이 공맹의 도통(道統)을 이었다고 하는 자부심이고, 다른 하나는 성리학을 대변하는 주희가 송나라 시기에 맹자의 사상을 가장 적극적으로 옹호하고 나섰다는 사실이다.

주희가 지은 「중용장구서(中庸章句序)」 따르면 요와 순에서부터 공자로 이어지던 도통은 맹자 이후 단절되었다가 정호(程顥)·정이(程頤) 형제에 의해 회복되었다.⁶¹⁾ 이처럼 주희는 공자와 맹자의 도를 이어받고 있음을 천명한다. 그러나 송대에 유학자들 사이에서 공자와 맹자의 관계를 둘러싸고 상이한 해석이 충돌하였고, 맹자의 지위는 그리 높지 않았다. 이때 송대 유학자들은 공자를 절대적인 권위로 긍정했다는 공통성에도 불구하고, 그들 중에 맹자를 공자의 도를 잇는 도통 계열에서 벗어난 인물로 보는 흐름이 강하게 존재했다. 송학 발흥 시기 사대부들 사이에 강력하게 존재했던 맹자 배경을 대표하는 인물이 태백(泰伯) 이구(李覲, 1009~1059)와 사마광(司馬光, 1019~1086)이었다.

대표적인 비맹론자(非孟論者)로 손꼽히는 이구가 맹자를 배경한 이유 중 하나는 그가 역성 혁명론을 적극적으로 주창했기 때문이다. 그는 맹자가 마치 주나라 황실이 존재하지 않는 것처럼 행동하기에 “잔인한 사람”이라고 비판했다. 맹자가 제나라와 양나라 제후들에게 천자가 되도록 부추기는 행동을 이렇게 비판한 것이다. 더 나아가 이구는 맹자의 학설을 공자의 도를 배반하였다고 보았다. 그는 주나라 황실을 존중하고 임금은 임금다워야 하고 신하는 신하다워야 한다는 공자의 명분론을 참다운 공자의 도로 보고서, 맹자가 주장한 왕도 사상을 구성하는 역성 혁명론이나 ‘백성이 귀하고 군주는 가볍다’는 사상 등이 공자의 뜻을 위배하고 천하를 난세로 몰고 갈 위험한 사상이라고 보았다. 맹자가 옹호한 탕왕과 무왕의 방벌론에 따르면 “탕무(湯武)가 인을 닦고 의를 행하여 걸주(桀紂)의 나라를 탈취한 데 지나지 않게 된다”고 그는 해석한다. 만약에 맹자의 방벌론이 옳다면 “인의(仁義)가 찬탈의 도구”가 되는 셈인데, 자신은 이를 전혀 이해할 수 없다고 한탄한다.⁶²⁾ 이구에 의하면 의하면 맹자의 도는 “사람이라면 누구나 임금이 될 수 있다는 것”(人皆可以爲君也)을 가르치고 있는 요설에 지나지 않는다.⁶³⁾ 이런 까닭에 이구는 맹자를 공자의 도통을 잇는 계보에서 삭제해야 한다고 보았다.⁶⁴⁾

그러나 맹자의 학설이 “사람이라면 누구나 임금이 될 수 있다는 것”을 주장하는 것이

61) 주희, 『대학·중용집주(大學·中庸集註)』, 성백효 옮김, 전통문화연구회, 2001, 53-55쪽 참조.

62) 안병주, 「주자의 <尊孟辨>의 의미: <讀余隱之尊孟辨>을 중심으로」, 『유교사상문화연구』1, 1986, 106쪽.

63) 황준걸, 『이천년 맹자를 읽다: 중국맹자학사』, 함영대 옮김, 성균관대학교출판부, 2016, 194쪽.

64) 안병주, 「주자의 <尊孟辨>의 의미: <讀余隱之尊孟辨>을 중심으로」, 앞의 글, 104쪽.

라는 이태백의 비판은 맹자의 학설이 궁극적으로는 왕정을 넘어서 유가 나름의 민주주의 및 공화주의 이론으로 이어질 가능성을 지니고 있음을 보여준다. 이런 점에서 그의 맹자 비판은 일정 정도 정곡을 찌르고 있다. 실제로 태백 이구와 사마광이 내세운 주장, 그러니까 맹자는 주왕실을 존중하지 않는다는 ‘맹자불존주(孟子不尊周)’ 설은 당대에 맹자가 제후들에게 천자가 되도록 부추겼다는 점과 연결되어 있다. 송나라 시기 유학자들이 맹자를 배격하는 이유로 내세운 ‘맹자불존주(孟子不尊周)’ 설에 대해 주희만이 반박하진 않았다. 북송 시기 맹자를 배격하던 흐름에 반대하여 맹자를 옹호한 대표적 학자는 여윤문(余允文)과 주희였다. 여윤문의 인물에 대해서는 이렇다 할 정보가 남아 있지 않으나 주희(朱熹)는 「독여은지존맹변 讀余隱之尊孟辨」을 지어 여윤문(여윤문)의 맹자 옹호를 이어받았다.⁶⁵⁾

주희는 맹자 배격의 이유를 그가 주나라 황실을 존중하지 않았다는 데에서 구하는 비판을 반박한다. 이런 비판은 명분론과 천명을 구별하지 못한 것이며, 천명이라는 도가 실현되는 방법에는 시대 상황과 무관하지 않다는 점을 간과한 공허한 생각에서 나온 그릇된 것이다. 즉, 도의 실현이 궁극적 문제이고 그것을 실현할 방법은 시세에 따라 변할 수 있는데 이구와 같은 비맹론자는 도의 실현의 방법을 획일적이고 추상적으로만 이해하고 있다는 것이다. 그러므로 주희는 비맹론자들이 제기한 맹자의 비존주설을 다음과 같이 반박했다. “공자가 주나라를 높이고 맹자가 주나라를 높이지 않은 것은 마치 겨울에는 가죽으로 만든 옷을 입고 여름에는 갈포로 만든 옷을 입으며 굶주리면 밥을 먹고 목이 마르면 물을 마시는 것과 같아서 시세에 맞추어 조처한 것이 다를 뿐이다.(孔子尊周 孟子不尊周 如冬裘夏葛 飢食渴飲 時措之宜異爾)”라고 반박했다.⁶⁶⁾

그러나 주희의 반론에서 더 주목할 부분은 도의 실현과 상실의 문제를 천명 그리고 ‘민심이 천심’이라는 공맹 사상에 따라 설명한다는 사실이다. 이와 관련된 주희의 반박 내용을 보자.

“내가 생각건대 주나라는 도를 잃어버렸으므로 점차 미약하게 되어 멸망의 상황에 처하게 되었다. 비록 공자께서 주를 존송한다고 말씀하였으나, 천자를 비판함으로써 24년간의 왕도를 여러 번 설명하셨다. 현왕 때에 이르러 천하는 주실이 있음을 알지 못하게 되었고, 모든 사람의 마음은 떠나 버려 천명이 오래전에 바뀌었다. 이때 왕자가 일어선다면 주나라를 멸망시킬 것까지도 없이 천하는 하나로 정해졌을 것이다. 성인의 마음은 하늘과 같아 편애함도 없고 특별히 싫어함도 없다. 쇠하여 이미 명맥이 다한 주실을 정성껏 지켜서 백성들로 하여금 앉아서 그 화를 끝없이 입게 만들어서 어찌하려는가? 고요가 말씀하셨다. ‘하늘이 보고 듣는 것은 우리 백성이 듣고 보는 것을 따르는 것이고, 하늘이 밝히고 위압하는 것은 우리 백성이 밝히고 위압하는 것을 따르는 것입니다. 위아래로 하늘과 백성이 서로 통하니 공경토록 하십시오.’ 이것

65) 같은 글, 97쪽 참조.

66) 『晦庵集』 卷73 「讀余隱之尊孟辨」[승정원일기, 영조 1년 을사(1725)7월 27일(임술), 한국고전번역원, 이봉순 옮김, 2011, 주 참조.

을 알면 하늘을 아는 것이다. 성인의 마음이 어찌 이와 다르겠는가?(愚謂周以失道寢微寢滅孔子作春秋雖云尊周然貶天子以達王事二百四十二年之間亦屢書矣。至於顯王之時天下不知有周室蓋人心離而天命改久矣。是時有王者作亦不待滅周而後天下定于一也。聖人心與天同而無所適莫豈其拳拳於已廢之衰周而使斯人坐蒙其禍無已哉? 臯陶曰: 天聰明自我民聰明天明畏自我民明威達于上下敬哉有土。 知此則知天矣。 聖人之心豈異是耶?)⁶⁷⁾

이처럼 주희도 맹자의 역성 혁명론, 즉 탕무 방벌론을 찬성한다. 물론 그가 역성혁명론을 상당히 강력한 제한 조건을 달고 권도(權道)로써만 긍정했다는 점도 사실이다. 그러나 주목할 부분은 역성 혁명론 때문에 맹자를 맹렬하게 반대했던 송대 사대부들의 논조에 대해 맹자를 옹호하는 궁극적 근거가 맹자와 마찬가지로 ‘민심이 천심’이라는 점이다. 민심은 피하려는 피할 수 없다. 민심 앞에서는 천자의 권위도 침묵해야 한다는 것이다. 천자가 천자일 수 있는 근거는 늘 민심의 향배에 달려 있기 때문이다. 그러므로 주희는 “仁義를 행하여 天下가 歸服하게 되면 이는 理勢의 必然이니 그 만두려 하여도 아니될 것이다(行仁義而天下歸之, 理勢之必然, 雖欲辭之, 而不可得也)”라고 말하고 있다. 「余隱之가 쓴 尊孟辨을 읽고서(讀余隱之尊孟辨)」라는 제목의 글에서 안병주는 이런 주희의 주장에 대해주희가 군신 관계의 “名分보다도 上位에 ‘理勢의 必然’ ‘理’ ‘天命’ ‘民意’ 등의 개념을 놓고 있음”에 주목할 필요가 있다고 강조한다.⁶⁸⁾

앞에서 본 것처럼 주희는 맹자를 옹호하면서 백성과 천명을 군신 관계의 명분보다 더 우위에 두고서 군왕 중심의 명분론을 중시하는 사마광이나 이구의 한계를 비판하였다. 주희에게는 군왕과 신하 사이에 지켜야 할 명분론적 도리보다도 민심과 천명의 밀접한 상관성을 강조하는 보다 상위의 원칙을 긍정하는 것이 결정적인 관건이다. 그리하여 이런 상위의 원칙인 이법(理法)이나 천명에 입각하여 군신 관계를 상대화하고 군왕의 권력 행사에서의 자의성을 제어할 필요성이 공맹이 추구하는 유학의 본령에 더 어울린다고 보았다. 이처럼 주희도 공자에서 맹자로 이어지는 도통(道統)을 옹호하고 맹자를 공자에 버금가는 아성(亞聖)으로 존송하면서 군주의 자의적 권력을 제한하려는 천하위공이라는 공맹의 대동 이념을 충실하게 계승하고 있다.

맹자의 권위를 부인하는 움직임이 여전히 강할 때 맹자를 옹호하여 맹자의 사상이 최종적으로 승리하게 된 데는 정호(程顥)·정이(程頤) 형제와 주희의 영향이 절대적이었다. 주희 이후 맹자의 성선설은 유가의 정통 견해가 되었지만, 북송대에 성선설을 지지한 대표적 인물인 정이천조차 당대의 유학자들 내에서 예외적인 일이었다.⁶⁹⁾ 사실 송대 이전에 유학자들은 늘 주공과 공자를 주공(周孔)으로 병치했던 데 반해, 송대 이후 유학자들은 공맹을 함께 부르며 맹자의 지위를 상승시켰다. 『맹자』를 사서(四書)

67) 『주자문집』 권73. 시마다 겐지, 『주자학과 양명학』, 김석근·이근우 옮김, 까치, 2001, 120쪽에서 재 인용. 번역을 약간 수정함.

68) 안병주, 「나의 고전 『맹자』와 『장자』」, 『동양철학연구』79, 2014, 16쪽.

69) 앵거스 찰스 그레이엄(A. C. Graham), 『정명도와 정이천의 철학』, 이현선 옮김, 심산, 2011, 103-107쪽 참조.

의 하나로 편입시켜 경전의 지위로 만든 것도 송대의 도학자들이었다. 그리고 이런 흐름을 주도한 사람이 바로 성리학의 집대성자인 주희였다. 앞에서 본 것처럼 송나라 시대에 맹자를 비판한 사람들은 주로 맹자의 민본주의 및 여성 혁명론 등이 황제의 권한을 제어하여 황제체제를 제어할 수 있는 잠재적 위험 요소를 지니고 있다고 비판했다는 사실 그리고 민본주의 및 여성 혁명론 등 맹자의 기본적 사상을 숭상했던 유학자들이 성리학자들이었음도 명심할 필요가 있다.⁷⁰⁾

오늘날 일부 학자들이 성리학을 소강(小康) 유학으로 분류하고 그것이 마치 공맹의 대동 유학의 본령에서 벗어난 사조인 것으로 평가하지만, 성리학이 결코 그런 식으로 해석될 필연적 근거가 없다는 점은 어느 정도 밝혀졌으리라고 본다. 이제 성리학이 세습 신분 질서와 군주 전제정을 옹호한 보수적 학문이라는 통념을 넘어서기 위해 성리학이 공맹의 대동사상을 한층 확장하고 있는지를 언급해보자. 그 실마리는 누구나 다 배움을 통해 성인이 될 수 있다는 성인가학론(聖人可學論)이다. 주지하듯이 성인가학론은 주자학의 가장 중요한 학설의 하나다.

배움을 통해 성인이 될 수 있다는 주장은 도학자, 즉 성리학이 바로 성인이 될 수 있는 올바른 학문의 계승자라는 도통론과 밀접하게 연관되어 있다. 성리학이 공자와 맹자를 잇는 성인의 학을 회복하여 계승하고 있다는 주장으로 인해 이제 천명론에서도 큰 변화가 발생한다. 천명이 바뀌면 유덕자, 덕이 있는 사람에게 천자의 지위가 변동하여 새로운 왕조가 들어선다는 주장은 이제 그 성격이 크게 바뀌게 된다. 이제 황제가 천명을 부여받았는지를 따지는 일보다도 더 중요한 사안은 성인의 학문인 도학 혹은 성리학이 제대로 발휘될 수 있는지 하는 것이다. 그리하여 올바른 성인의 학을 이어받은 성리학자들, 이를테면 사대부들이야말로 정치 권력의 궁극적 정당성 여부를 판단할 수 있는 주체라는 점을 선언하는 것이다. 피터 볼(Peter Bol)이 적절하게 지적하고 있듯이 성리학의 등장과 더불어 “단순히 천명을 가졌다는 왕조의 주장이 틀렸다는 것이 아니라, 천명이 통치자에서 올바른 학을 수행하는 이들에게로 옮겨왔다는 의미이다.”⁷¹⁾

성리학은 모든 사람이 성인(聖人)이 될 수 있는 배움의 길을 밝히는 것을 근본 목표로 삼았다. 성인가학론은 모든 사람에게 똑같이 하늘로부터 부여받은 천리(天理)인 본성의 발현에 근거를 둔다. 천리론과 결합된 성인가학론이 천명의 주체를 통치자에서 배움을 통해 공맹 성학(聖學)을 이어받는 학인들 혹은 유학자들로 이동시킴에 따라 천하위공의 기존 해석도 크게 변화된다. 선행 연구에 따르면 송나라 시기까지 천하위공은 천자 지위의 교체 방식에 한정되어 있었다. 달리 말해 천하위공이 천자 지위의 계승이라는 선양과 관련해 한정되어 이해됨에 따라 공공성의 덕목은 지배자인 천자 한 개인의 덕성의 문제로 수렴된다. 물론 여기에서도 황제에게는 적어도 지배자에 어울리는 공적 덕성이 요구된다.⁷²⁾ 그러므로 요순 선양의 방식을 본받아 새로이 왕조를 세운 천자의 자손은 그 왕조가 무너지지 않는 한 천자의 정통성과 권위를 인

70) 황준걸, 『이천년 맹자를 읽다: 중국맹자학사』, 앞의 책, 191-26쪽 참조.

71) 피터 볼, 『역사 속의 성리학』, 김영민 옮김, 예문서원, 2010, 211쪽.

72) 미조구치 유조, 『중국의 공과 사』, 앞의 책, 19쪽 참조.

정받게 되었다. 상황이 이러했기에 중국에서는 형식적으로나마 조광윤이 송나라를 세울 때까지 선양의 방식으로 왕조가 교체되었다. 달리 말해 위·진 시기를 비롯하여 송의 태조 조광윤이 후주에서 선양을 통해 새로운 황제로 즉위할 때까지 선양에 의한 역성혁명이 이루어졌다. 물론 이 경우 대부분 형식상의 선양이었기에 실질적으로는 폭력과 무력에 의해 이루어진 왕조 교체나 다름없었다. 그러나 이때에도 적어도 표면적으로나마 천명을 받은 덕 있는 사람에게 왕위를 양보한다는 선양의 탈이 활용되었다고 한다. 그러나 송나라 시대 주자학의 등장과 더불어 이런 전통은 파괴된다. 성인의 학을 이어받았다고 자부하는 성리학의 견해에 의하면 “천자가 천자일 수 있는 것은 단순히 천명을 받은 자의 자손이기 때문이 아니라, 자기 자신이 뛰어난 인격자이기 때문이다.” 달리 말하자면 하늘에 의해 부여받은 인간의 선한 본성인 천리가 보편성을 띠듯이 각 개개의 황제도 그러한 천리에 따라 도덕적 인격자가 될 것을 요구받게 되는 것이다. 도덕적 인격자로서의 덕성을 지니지 않는다면 그 어느 황제라도 정당한 통치의 권위를 제대로 확보하기 힘들게 된다.⁷³⁾

이처럼 타고나 도덕적 본성이라고도 볼 천리의 등장과 더불어 황제 개인에게만 한정해 이해되던 기존의 천하위공에 대한 인식이 내파되고 천하위공의 이념 역시 보편화되기에 이른다. 이제 황제만이 아니라 원칙적으로 모든 인간은 천리를 실현할 주체로 이해되기에 이르렀기 때문이다. 누가 성인인지 아닌지는 인간이 하늘로부터 부여받은 내재하는 도덕적 본질을 충실하게 발휘하는지에 의존해 있는 것으로 이해된다. 그리고 인간의 본연의 도덕적 본성인 천리가 제대로 발현되느냐 그렇지 않느냐는 원칙적으로 각 개인의 노력과 수양에 달린 문제로 보는 것이 성리학이다. 이제 인간이 신경을 써야 할 제일의 과제는 하늘이 내려준 인간의 도덕적 본성을 개인의 주체적 노력을 통해 얼마나 충실하게 구현할 수 있는가이다. 그리고 인간에 내재하는 보편적 본성이란 다름이 아니라 바로 인, 즉 어진 마음이다. 그런데 주희에게 “仁이란 마음의 덕(心之德)이요 사랑의 원리(愛之理)”⁷⁴⁾이다. 仁은 또 “천지가 만물을 생성시키는 마음”으로 이해되기도 한다.⁷⁵⁾ 배움이란 바로 천지 만물의 생명의 근원이라 할 어진 마음을 제대로 발현하는 노력을 도움 방법이다. 그리고 이런 어진 마음을 잘 발현하는 방법 중에서 주희가 강조하는 것이 바로 사람의 마음을 공정하게 하는 것이다. 그래서 천리지공(天理之公)이 보여주듯이 인간의 도덕적 본성인 어진 마음은 공공성(公)과 밀접하게 연결되어 이해된다.

주희에 따르면 “사람에게는 단지 공정함과 사사로움이 있고, 세상에는 단지 사특함과 올바름이 있을 뿐이다. 세상의 크고 올바른 도리로 일을 처리하며 곧 공정하다. 자신의 사사로운 뜻으로 그것을 처리하면 곧 사사롭다.”⁷⁶⁾ 천리와 인욕에 대해 주희는 다음과 같이 말한다. “사람에게는 하늘의 이치와 사람의 욕심이 있을 뿐이다. 이쪽

73) 미조구치 유조 외, 『중국 제국을 움직인 네 가지 힘』, 조영렬 옮김, 글항아리, 2012, 154-155쪽 및 158쪽.

74) 주희, 『맹자집주(孟子集註)』「양혜왕장구 상」1, 앞의 책, 1991, 15쪽.

75) 주희, 『인설』, 임헌규 옮김, 책세상, 2003, 17쪽 이하.

76) 여정덕 편, 『주자어류(朱子語類) 4』, 앞의 책, 688쪽.

이 이기면 저쪽은 물러나고 저쪽이 이기면 이쪽이 물러나니, 가운데 서서 나아가지도 물러나지도 않을 도리는 없다.”⁷⁷⁾ 이 두 명제가 보여주듯이 천리의 구현은 마음의 사욕을 없애 공정함을 추구하는 데에서 이루어진다. 이런 맥락에서 주희는 공을 어진 마음을 확충해가는 방법이라고 말한다. “인의 도는 요컨대 단지 하나의 공(公) 자로 말해 버릴 수 있다. 공은 인의 理일 뿐이니, 공을 곧 인이라 불러서는 안 된다. 공을 사람이 체득하면 인이 된다.”⁷⁸⁾ 천지만물의 생성을 도모하는 것이 어진 마음이었듯이 이 어진 마음을 구현할 방법인 공(公)은 타자와의 관계를 격리/단절시키는 사사로움 마음의 닫힌 문을 열어 타자와의 소통을 원활하게 하는 행동으로 이해된다.⁷⁹⁾ 물론 사사로움을 극복하여 이기적인 마음을 열어 타자와 더불어 살려는 열린 마음을 확충해야 한다는 과제는 개인에게 한정된 도덕의 문제일 뿐 아니라, 정치 세계를 개인의 도덕적 본성이 파괴되지 않도록 질서 정연하게 안정을 시켜야 한다는 주장으로 이어진다. 천하위공의 관념이 보편화되면서 당연히 천하와 국가의 일에 대한 일반 사대부들의 참여 욕망도 크게 확장된다.

그래서 “자신의 몸에서부터 헤아려 천하에 미친다”⁸⁰⁾는 말처럼 주희는 평천하의 담지자를 모든 사람에게 구하면서 그 출발점으로 늘 자득(自得)을 강조한다.⁸¹⁾ 자신에게 본래 구비되어 있는 천리인 인간의 선한 본성을 스스로 발현하여 평천하와 천지 만물의 조화로운 질서를 형성하는 데 얼마나 이바지할 수 있는지는 전적으로 자신에게 달려 있다. “하늘은 그대를 낳고 이 도리[사람이 본래 지니는 천리 -필자]를 부여할 뿐이니, 그대가 하느냐 하지 않느냐는 그대에게 달려 있다. 잘해도 그대가 행한 것이고, 잘못해도 그대가 행한 것이다.”⁸²⁾ 간단하게 말해 “도의 존망은 사람에게 달려 있다”는 것이다.⁸³⁾

또한, 주희가 하늘에 의해 부여받은 인간의 참다운 본성인 천리를 발현하기 위한 학문이란 사람의 지위 고하를 막론하고 모든 사람에게 같다고 역설하는 점도 천하위공의 성리학적 변형과 관련된 것이다. 대학(大學)이란 통치자를 위한 학문에 한정되는 것이 아니라, 모든 사람에게 해당되는 보편적 학문임을 주희가 그토록 강조하는 것도 마찬가지다. 따라서 그는 “천자(天子)로부터 서인(庶人)에 이르기까지 일체 모두 수신(修身)을 근본으로 삼는다.”(自天子, 以至於庶人, 壹是皆以修身爲本.)고 말한다.⁸⁴⁾

77) 같은 책, 677쪽.

78) 주희·여조겸 편저, 『근사록집해1』, 이광호 역주, 아카넷, 2009, 244쪽.

79) 같은 책, 245쪽. 주희의 공이론에 대해서는 나종석, 「주희의 공(公) 이론의 민주적 재구성 가능성」, 『철학연구』128, 2013, 참조 바람.

80) 주희, 『주자대전 9』, 주자대전번역연구단 옮김, 전남대학교 철학연구교육센터·대구한의대학교 국제문화연구소, 2010, 575쪽.

81) 예를 들면 『중용장구』1에 나오는 “자기 몸에 돌이켜 찾아서 스스로 터득”하는 것이 배움의 길이라는 언급을 보자. 주희, 『대학·중용집주(大學·中庸集註)』, 앞의 책, 62쪽. 맹자의 자득(自得)에 대한 강조와 그에 대한 주희의 해석을 보라. 주희, 『맹자집주(孟子集註)』 「이루장구 하」14, 앞의 책, 237쪽.

82) 여정덕 편, 『주자어류(朱子語類) 4』, 허탁 외 옮김, 청계, 2001, 697쪽 이하.

83) 주희, 『주자대전8』, 주자대전번역단 옮김, 전남대학교 철학연구교육센터/대구한의대학교 국제문화연구소 출판, 2010, 104쪽.

84) 주희, 『대학·중용집주(大學·中庸集註)』, 앞의 책, 25쪽.

그러므로 주희는 사대부와 일반 사람들의 배움과 왕이나 관료의 배움을 구별하는 것이 옳지 않다고 말한다. 성인가학론이 주장하듯이 성인에 이르는 것은 모든 사람의 일이다. 그리하여 그는 “임금, 재상, 제후, 경(卿), 대부, 사(士), 서인의 학문을 구별”하려는 강덕홍(江德功)을 비판하면서 『대학』에서의 가르침은 왕, 관료 그리고 모든 사람에게 보편적으로 적용되어야 함을 강조했다. 주희는 강덕홍(江德功)에게 보내는 편지에서 다음과 같이 말한다.

“나라를 다스리고 천하를 평정하는 것과 뜻을 정성스럽게 하고 마음을 바르게 하고, 몸을 닦고, 집을 가지런히 하는 것은 단지 하나의 이치(一理)여서 격물과 치지라는 것도 이것을 아는 것일 뿐이라고 했으니, 이것이 『대학』의 본뜻입니다. 이제 반드시 나라를 다스리고 천하를 평정하는 것이 임금과 재상의 일이어서 배우는 사람이 간여할 수 없다고 한다면 안팎의 도리가 근본을 달리하여 귀착처가 달라질 것이며, 경의 본뜻과도 정면으로 모순될 것입니다. 우 임금, 후직, 안회 등이 도를 함께 했다지마는 어떻게 꼭 (인군의) 자리에 있어야만 정치를 했다고 하겠습니까? [.....] 이 편(篇)에서 논하는 것은 자신의 몸에서부터 헤아려 천하에 미친다는 것입니다.”⁸⁵⁾

대학이라는 학문이 궁극적으로는 개인의 인격 완성을 넘어서 치국평천하를 지향하는 것인데, 이런 학문을 견비할 수 있는 주체가 천자 및 공경대부와 그들의 자식들에게 한정된 것이 아니라는 것이다. 사대부는 물론이고 보통의 일반 사람, 즉 서인도 대학의 도를 배워 익힐 수 있는 존재라는 주장은 가히 파천황적인 주장인 셈이다. 이처럼 주자학에서 천리(天理)가 정치의 궁극적 근거인 천하의 바른 이치이면서 인간에 내재하는 도덕적인 본성이자 정치 권력의 궁극적인 정당성의 이치로 받아들여진다. 그런 까닭에 하늘의 이치를 실현할 주체는 황제나 조정에서 활동하는 소수의 권력자에게만 한정된 것이 아니라, 원칙적으로 모든 사람이라는 점이 원리적 차원에서나마 인정되기에 이른다. 따라서 황제 권력을 견제하고 비판하는 역할은 관료, 사대부의 범위를 넘어 일반 백성들에게도 개방될 실마리가 확보된다. 달리 말하자면 천리 혹은 천리의 공에 어긋나는 황제의 자의적 권력 행사는 모든 사람에 의해 준엄하게 비판받고 견제받아야 할 대상이라고 여겨진다. 이런 맥락에서 주희는 황제가 천하를 다른 사람에게 줄 수 없다는 맹자의 말을 설명하면서 “천하는 천하 사람들의 천하요, 한 사람의 사유물이 아니”라고 주장한다.⁸⁶⁾

천하위공의 대동사상, 그러니까 천하는 한 개인의 독점물이 아니라, 천하 사람들의 천하라는 생각이 주희의 천리론과 결합하여 정치적 주체에 관한 의식에서 일어난 변화를 좀 더 구체적으로 살펴보자. 수기치인(修己治人)이라는 전통적인 공맹 사상의 본령을 이어받은 주희는 학자로서의 사대부, 더 나아가 원리적으로 모든 인간이 천하의 일에 관심을 두어야 한다는 점을 강조한다. 이런 주희의 생각이 잘 드러나 있는 곳은 『대학혹문(大學或問)』에서의 혹자와 주자와의 가상 대화이다.⁸⁷⁾ 주희의 말을 들어보

85) 주희, 『주자대전9』, 앞의 책, 565쪽 및 575쪽.

86) 주희, 『맹자집주(孟子集註)』「만장장구 상」5, 앞의 책, 272쪽.

자.

“어떤 사람이 물었다. ‘치국·평천하’(나라를 다스리고 천하를 평온하게 하는 것)는 천자와 제후의 일이니, 경대부 이하의 사람들은 그 일에 관여할 수 없습니다. 그런데 지금 『대학』의 가르침에서는 으레 ‘明明덕어천하’(明明德於天下)로써 말을 하니, 어찌 그 지위(位)에서 벗어난 것을 생각하고 그 분수가 아닌 것을 범하는 것이 되지 않겠습니까? 그것이 어떻게 위기지학(爲己之學)이 될 수 있겠습니까?’ 나는 아래와 같이 대답하였다. ‘하늘의 밝은 명은 태어날 적에 함께 얻은 것으로, 나만 사사로이 얻은 것이 아닙니다. 그러므로 군자의 마음은 드넓게 크고 공정하여 천하를 바라볼 때 어느 한 생명체라도 내 마음으로 사랑해야 할 대상 아닌 것이 없으며, 어느 한 가지 일이라도 나의 직분상 해야 할 바가 아닌 것이 없다고 여깁니다. 비록 형제상 비천한 신분의 일반인일지라도 자기 임금을 요임금과 순임금 같은 분으로 만들고, 자기 백성을 요순시대의 백성으로 만들고 싶은 포부가 그들 분수 안에 있지 않은 때가 없습니다.’”(曰. ‘治國平天下者, 天子諸侯之事也. 卿大夫以下, 蓋無與焉. 今大學之教, 乃例以明明德於天下爲言, 豈不爲思出其位, 犯非其分. 而何以得爲爲己之學哉.’ 曰. ‘天之明命, 有生之所同得, 非有我之得私也. 是以君子之心, 豁然大公, 其視天下, 無一物而非吾心之所當愛, 無一事而非吾職之所當爲. 雖或勢在匹夫之賤, 而所以堯舜其君堯舜其民者, 亦未嘗不在其分內也.))⁸⁸⁾

주희의 자문자답은 세 가지 점에서 흥미롭다. 첫째로, 성리학적 직분 개념이 기본적으로 신분제적 사회에서와 같은 세습적인 신분 개념과 거리가 멀다는 점이다. 나라를 다리고 천하를 평온하게 하는 일은 세습적인 귀족이나 왕에게만 허용된 특권이 아님을 주희는 분명하게 밝히고 있기 때문이다. 그리고 이런 주자학의 탈신분제적 직분 개념은 당송변혁기로 이해되는 송나라 시대에서 발생한 거대한 변혁의 시대상을 반영한다.⁸⁹⁾ 위잉스가 강조하듯이 사·농·공·상 등으로 사회적인 분업이 이루어진 상황에서 개인은 자신의 재능과 노력에 부합하게 다른 집단으로의 신분 이동이 가능한 사회가 송대였다. 다시 말해 북송대에 이미 민(民)과 사(士)는 혈연을 통해 세습되는 신분제적 직분이 아니었다. 민이 사로 또는 사가 민으로 신분 이동이 가능했다. 주지하듯이 송대에 대거 출현한 사대부들은 그 이전 당나라 시대의 문벌귀족과 달리 세습적 지위를 누리는 지배 계층이 아니라 농·공·상에서 배출된 지배 엘리트였다. 북송대에 농·공·상 출신의 자제들도 과거 시험을 통해 사(士)이 신분을 획득할 수 있었다.⁹⁰⁾ 둘째로, 주희의 주장에서 주목할만한 것은 그가 백성의 정치적 지혜에 대한 믿음을

87) 『대학혹문(大學或問)』은 주희의 가장 중요한 저서 가운데 하나라고 한다. 미우라 구니오(三浦國雄), 『주자어류선집』, 이승연 옮김, 예문서원, 2012, 159쪽.

88) 주희, 『대학혹문』, 『대학』, 최석기 옮김, 한길사, 2014, 193쪽.

89) 일본 교토대학에서 활동한 나이토 코난(內藤湖南)과 미야자키 이치사다(宮崎市定) 등의 중국사 학자들은 중국사에서 당송변혁기를 서양의 근대성에 필적하는 격변기로 이해한다. 당송변혁기(唐宋變革期) 학설 혹은 중국 근세(近世, early modern)설이라고 불린다. 당송변혁기의 성격을 근세(近世: early modern), 즉 초기 근대로 규정하여 중국 역사를 이해하는 데 새로운 지평을 개척해 서구 학계에도 커다란 영향을 주었다. 교토학파로 불리는 이들의 핵심 주장과 그 문제점에 대해서는 왕후이(汪暉), 『아시아는 세계다』, 송인재 옮김, 글항아리, 2011, 81~83쪽 참조 바람.

90) 위잉스, 『주희의 역사세계 상』, 이원석 옮김, 글항아리, 2015, 247-248쪽. 및 252쪽.

보여준다는 사실이다. 그리고 백성의 정치적 판단 능력에 대한 그의 신뢰는 그가 활동했던 시대의 변화 추세를 반영하고 있다고 할 수 있다. 일반 백성과 사대부 사이의 차이가 혈연적인 세습적 지위의 차이가 아니라, 개인의 능력에 따라 결정되는 성취된 지위라는 점이 백성이 요순 세상이라는 유가적 이상사회를 형성하는 데 일익을 담당할 수 있다는 주희의 판단에도 크게 영향을 주었을 것이다. 위잉스에 따르면 송대 백성의 정치적 의식을 신뢰하는 모습은 주희에게만 한정된 것이 아니라, 송대 이학자들이 공유하는 신념이다.⁹¹⁾

셋째로 주희의 자문자답은 보편학으로서의 성리학이 정치적으로 상당히 위험한 결과를 초래할 수 있음을 보여준다. 더 나가 그가 이런 사실을 자각하고 있을 뿐만 아니라, 그런 혁신적 측면을 부정하지 않고 긍정한다는 사실이다. 평범한 사람조차도 천하와 국가의 일에 무관하지 않고 그것에 관여할 수 있다는 점이 혹여나 하극상과 같이 자신의 지위를 넘어서는 위험한 행위를 권하는 것이 아닌지 주희는 자신에게 묻는다. 그러니까 자신의 성리학이 모든 사람이 다 왕이 될 수 있다는 점을 고무하는 학설이 아닌지 묻고 그런 물음에 그는 스스로 없이 모든 사람이 천하의 일에 관여하는 것이 하등 문제가 되지 않음을 스스로 밝힌다.

하여간 주희의 주장은 유가적 천(天) 이념의 보편주의적이고 평등주의적인 요소를 매우 분명하게 보여준다. 히라이시 나오아키(平石直昭)는 천(天) 관념이 유가 사상의 전통에서 다양한 의미와 역할을 수행해왔음을 밝히면서도, 천 관념이 ‘안민’이라는 정치적 이상을 실현하는 맥락과 관련해서 군신의 상하 관계, 즉 군신 간의 위계 서열적인 관계를 “상대화”할 수 있는 힘을 지녔다고 강조한다.⁹²⁾ 달리 말하자면 은나라를 치고 주나라를 세운 주나라 지도자들이 그들의 권력 장악을 ‘천명’으로 정당화하는 데에서 보듯이 그리고 맹자의 역성혁명과 방벌론이 보여주듯이 천은 신하가 폭정을 일삼는 군왕을 폐위시키고 그 자리를 대신할 수 있는 논리적 근거로 활용되고 있다. 그리고 이런 천 관념이 지니는 평등주의적 요소가 주희의 성리학을 통해 한층 더 강화되고 있음을 알 수 있다.

나가는 말

이 글은 공맹 사상의 정수를 대동사상으로 보고 성리학을 이런 대동 유학의 근본정신으로부터 이탈된 것, 혹은 대동 이념의 발현을 방해하는 것으로 보는 주장을 비판적 탐구 대상으로 삼아보았다. 아울러 대동 유학을 성리학과 대치되는 것이라는 주장에 직면하여 필자는 성리학 속에 내장된 대동의 측면을 발굴하고 그것을 강조해보고자 했다. 그러니까 성리학을 소강 유학으로 분류하는 것 자체가 안고 있는 한계를 보여주려고 했다. 유학 사상의 흐름을 대동과 소강 유학으로 분류하는 방법이 적절하다고 해도, 이로부터 이 둘 사이를 전적으로 다른 사유로 대비해보는 관점이 반드시 결

91) 같은 책, 255쪽 참조.

92) 히라이시 나오아키(平石直昭), 한림대학교 한림과학원 기획, 『한 단어 사전, 천』, 이승률 옮김, 푸른역사, 2013, 103-16쪽 참조.

론으로 도출된다고 볼 필요가 없다. 유학의 창시자인 공자의 사상에도 이미 소강 유학과 대동 유학의 모습이 다 들어 있다. 그러므로 소강과 대동 유학을 강하게 분리하여 대동과 소강이 양립할 수 없는 사유 패러다임으로 바라보는 것은 공자 사상의 전모를 파악하는 데에서도 일정한 문제를 보여준다. 더 나아가 성리학을 대동 유학의 본의를 상실했다고 여겨지는 소강 유학으로 분류하면, 그런 인식은 성리학이 탈신분제적 사회 혹은 민주적인 그대 사회로의 이행의 가능성을 방해한다는 결론으로 이어진다. 이는 우리가 이미 본문에서 다룬 것이다. 내가 보여주려고 했던 것은 그런 결론을 뒷받침하는 그 전제 자체가 과연 설득력이 있는지 하는 것이었다. 따라서 그런 전제를 다시 생각해보아야 한다는 것이 이 논문에서 논증해보고자 하는 주된 과제 중 하나였다. 성리학은 기본적으로 대동적 공맹 유학의 전통을 계승·발전시키고 있는 측면을 분명히 간직하고 있음이 필자의 주된 주장이었다. 이런 주장을 입증하기 위해 제안된 필자의 논증이 얼마나 타당한지는 독자의 판단에 맡기고자 한다.

유학 연구가 어떻게 현실을 비판할 수 있는가?

김도일

성균관대학교 유교문화연구소 소장

1. 서론

최근 2000년대 이후 중국 대륙의 일부 학자들은 스스로를 “대륙신유가”라고 자칭하면서 지난 세기의 모종삼을 위시한 홍콩, 대만의 현대신유가들과 대립각을 세우고 있다. 그들은 자신들의 입장을 “정치유학”으로 규정하고, 지난 과거동안 “홍콩대만신유가”들로부터 받은 지대한 영향에서 벗어나고자 한다. 더 나아가 홍콩대만신유가들이 유학 전통에 있어 “심성”에만 너무 치우친 문제점을 안고 있으며, 유가 전통의 정치와 제도적 측면에 주목해야 한다고 주장한다. 이 대립이 이론적으로 잘 정립된 것은 아니다. 그럼에도 불구하고 필자는 다음 두 가지 이유에서 이 대립 양상에 주목한다.

첫째, 대륙신유가와 홍콩대만신유가는 “정치유학” 대 “심성유학”이라는 대립각을 이루지만, 동시에 유사한 문제를 안고 있다. 필자는 이를 “과잉 이론”의 문제라는 부르고자 한다. 대륙신유가들이 홍콩대만신유가들을 비판하는 근거 중 하나는 후자가 지나치게 형이상학적인 문제에 몰두하여 실질적인 정치적 문제를 등안시했다는 것이다. 이 비판은 홍콩대만신유가들이 “마음(心)”의 형이상학적 근거에 대한 과거 송명이학의 논의에 천착했다는 점에서 일리 있다. 그러나 대륙신유가 진영 역시 유사한 문제 즉 과잉 이론의 문제로 비판받을 수 있다. 대륙신유가들은 순수하게 유교 전통에서 현대에 적용이 가능한 정치사상을 재구성해 내고자 한다. 그러나 그 결과물은 정작 역사적으로 현실화된 적이 없는 이론적 구성물에 지나지 않는다. 바로 이런 점에서 그들도 홍콩대만신유가들의 문제와 본질적으로 유사한 문제를 안게 된다.

둘째, 위와 같은 범중국학계의 대립 양상에 관심이 가는 또 다른 이유는 그 양상이 한국학계에 주는 함의가 적지 않다는 데에 있다. 지금까지 한국학계는 풍우란, 모종삼 등의 소위 1세대, 2세대 홍콩대만신유가들의 영향을 많이 받았다. 그러나 그 영향에서 한국적 특색의 담론이 따로 형성된 적은 있는지 의문이 든다. 대륙신유가들은 홍콩대만신유학의 영향에서 벗어나고자 나름의 담론을 형성하고자 애쓰고 있다. 이는 우리로 하여금 최근의 한국의 유학 연구의 특정 경향에 주목하도록 한다.

필자는 최근 한국의 유학 연구 일부에서 대륙신유가나 홍콩대만신유가와 차별화된 경향을 읽어낼 수 있다고 본다. 이에 나종석, 장은주, 김상준 등의 학자들이 현대 한국 정치를 이해하기 위하여 적극적으로 유가적 전통을 활용하는 데 주목하고자 한다. 이 연구들의 특이점은 유교 전통을 부정적 전근대성의 온상이 아닌 현대 한국 정치의 긍정적 측면을 설명하는 주요 요소로서 이해하고자 하는 접근 방법이다. 본고는 이들 연구가 어떤 의미에서 대륙신유가 및 홍콩대만신유가들과 대별될 여지가 있는지

설명할 것이다. 마지막으로 과연 이들 연구는 과잉 이론의 문제를 피하고 있는지 살펴보고, 향후 한국에서의 유학 연구가 어떻게 과잉 이론의 문제를 더 적극적으로 피함으로써 한국의 현실의 설명하고 비판하는 자원으로 활용될 수 있는지의 문제에 대해 고민하겠다.

2. 대륙신유학의 보편성 투쟁

일군의 중국학자들이 스스로를 대륙신유가라는 뜻말 아래 자신들에게 영향을 준 홍콩과 대만 일대의 현대신유학과의 차별성을 구하기 시작한 것은 대략 2000년대를 진입하면서이다.⁹³⁾ 그들 주장에 의하면, 모종삼 등은 도덕철학 차원에서 수기(修己)의 영역이자 그 대상이기도 한 “심성(心性)” 개념에 지나치게 천착하였다. 그리고 그 과정에서 칸트와 같은 서구 철학자에 이론적으로 의존하는 문제점을 노정하였다. 그렇다고 해서, 홍콩대만신유가들이 정치에 대해 등한시한 것은 아니다. 그러나 정치철학 차원에서도, 대륙신유가들의 입장에서 보면, 홍콩대만신유가들은 자유와 민주라는 서구적 보편 가치를 그대로 받아들이고, 유학에도 얼마나 이 보편 개념에 가까운 것이 있는지를 증명하는 데에만 관심을 둔 경향이 있다. 이 두 비판의 핵심은 다음과 같이 정리된다. 첫째, 홍콩대만신유가들은 심성이란 개념 연구에만 매몰되어 그들 연구가 극단적으로 형이상학화된 우를 범했다.⁹⁴⁾ 둘째, 홍콩대만신유가들은 유학 전통에서 서구의 보편 가치에 일치되는 것만 발굴하고자 한 일종의 오리엔탈리즘을 노정하였다.⁹⁵⁾

극단적인 형이상학화라는 표현은 주로 그 주제와 연관된 것이다. 홍콩대만신유가들은 송명리학의 입장을 받아들여 세계의 근원을 마음과의 연관성 속에서 탐구한다. 그리고 그 마음을 탐구하는 데 있어서도, 직관과 체험을 통해 마음을 정초시키고자 한 과거 송명리학자의 결론들을 재해석하는 데 치중한 면이 있다. 직관과 체험이 과연 마음을 탐구하는 정당한 방식인지도 재고될 필요가 있을 것이다. 그러나 이를 차치해 두고서라도 홍콩대만신유가들의 연구는 직접적인 자신의 체험이나 직관을 기술하여 나름의 입장을 전개했다기보다는, 문헌연구를 통해 송명리학을 재해석하는 데 그쳤다고 볼 수 있다. 바로 이 점 때문에 극단적인 형이상학이라고 지적받는 것이다.

이미 언급했듯이 홍콩대만신유가들이 심성 연구에만 치중한 것은 아니다. 유가 사상에 기초한 정치에 대해 논한 바가 많다. 그 1세대 학자인 웅십력의 기본 입장은 중체서용으로 대변된다. 이는 유가적 “심성”을 본체로 삼으면 서구의 민주와 과학이 그 본체에서 응용되어 나올 수 있다는 견지이다. 그 2세대 학자인 모종삼의 경우, 유가적 본체에서 민주와 과학이 바로 도출될 수 있다는 데에는 회의적이지만, 어떻게 하면 전자를 바탕으로 후자들에 부합하는 “지성”을 확립할 것인지를 고민하였다. 다만

93) 다음 논문을 참조하라. 갈조광(葛兆光), 양일모 역, 「기상천외: 최근 대륙신유학의 정치적 요구」, 『동양철학』 48집 (2017). 그들의 입장을 대략적으로 정리한 또 다른 논문은 다음이 있다. 정종모, 「대륙신유가의 유교현정주의 담론: 그 배경과 맥락, 그리고 비판들」, 『철학탐구』 51집 (2018).

94) 갈조광, op.cit., p. 225 (각주 18 참조).

95) ibid., p. 252.

그 지성을 개념화하는 과정이 매우 이론적이란 점이 또 문제시된다. 모종삼에 따르면, 유가적 도덕심성인 양지가 스스로를 “감함(坎陷)”함으로써, 즉 변증법적으로 자기부정을 함으로써, 과학과 민주에 적합한 지적 활동인 지성으로 변모한다고 한다. 그리고 이로써 유가적 심성을 바탕으로 한 과학과 민주가 구축될 수 있다.⁹⁶⁾ 이 “감함”의 이론적 근거가 도대체 무엇인지는 일단 차치하더라도, 필자는 개인적으로 그것이 과연 직관이나 체험을 포함한 특정한 학문적 방법을 통하여 확증 가능한 대상인지도 의문이다. 이런 점에서 여전히 지나치게 형이상학적으로 보인다. 게다가, 중체서용의 입장이 비록 중국적 정신을 기초로 서구의 물질적이고 제도적인 차원을 받아들인다는 주체적 입장이지는 않지만, 여기에는 결국 민주와 과학으로 대변되는 서구적 보편성에 자신의 전통을 부합시켜 나아가는 반대 급부적 측면도 다분히 엿보인다. 바로 이런 점에서 오리엔탈리즘적이라는 비판을 받을 여지가 있는 것이다.

이처럼 지나치게 형이상학적이고 오리엔탈리즘적인 홍콩대만신유가와 대결 구도를 형성하며, 대륙신유가들은 심성보다는 정치에 방점을 두고, 또한 정치 이론의 근거를 서구적 보편성이 아닌 동아시아적 전통 자체 내에서 재발굴하고자 한다. 더 나아가, 대륙신유가들은 그 비판적 입장을 넘어 칸트 철학 혹은 자유민주주의에 못지않은 것이 이미 중국 전통 속에 있었다는 자신감을 보이기도 한다. 갈조광은 이러한 자신감에 기인하여 그들은 2014년에서 2016년 사이에 있었던 몇몇 학술대회와 논쟁들에서 심지어 홍콩대만신유가와와의 완전한 결별을 선언하였다고 파악하였다.⁹⁷⁾ 그렇다면 관건은 과연 대륙신유가들이 오리엔탈리즘적인 문제점을 극복하고 서구의 보편 가치와는 완전히 다른 가치를 구현하는 중국적 정치 체제를 유학적 전통에 근거하여 제대로 구상한 것인지의 여부이다.

대륙신유가의 영수 격인 장경(蔣慶)은 지금까지 현대 중국 정치의 정당성은 그저 경제 성장의 기초 위에 있었기 때문에, 그 성장이 둔화될 미래에는 새롭게 정당성을 확보할 필요가 있다고 본다. 그 정당성은 서구 민주주의가 아닌 바로 유가 전통, 특히 왕도정치(王道政治)에서 확보될 수 있고 또 그렇게 되어야만 한다고 주장한다.⁹⁸⁾ 이러한 취지에서 그가 제시한 의회삼원제(議會三元制)는 자유민주주의와는 완전히 다른 정치 체제이다. 이는 이른바 통유원(通儒院), 서민원(庶民院), 국체원(國體院)이라는 삼원 체제로, 유교적 헌정질서에 근거한 것으로 주장되어진다. 이는 또한 보통선거를 통해 선출되는 대표 외에도 특정한 능력을 갖춘 사람을 대표로 삼는 제도이다. 예를 들어, 소위 통유원은 유가 경전에 능통한 사람에게 위임하여 설립되고, 국체원은 역대 군주의 후예, 대학교수, 종교 영수 등으로 구성된다. 이러한 삼원 체제는 자유민주주의와 전혀 다른 정치 체제임은 분명하다. 이것이 얼마나 유가적 전통에 뿌리를 내린 구상인지의 문제는 차치하더라도, 이는 대륙신유가들이 얼마나 대범하게 자유와 민주라는 이른바 서구적 가치를 넘어 새 정치 제도를 구상하는지를 잘 보여준다.

96) 송종서, 「新儒家的 ‘현대화’론에 대한 비판적 고찰 -牟宗三의 內聖外王論을 중심으로」, 『양명학』 15 (2005), 304쪽, 314쪽, 319쪽 참조.

97) *ibid.*, p. 218

98) 蔣慶, 「儒学的真精神与真价值 - 在厦门大学的演讲」, 『理论参考』 (2007. 7), p. 26.

위와 같은 장경의 구상은 일군의 대륙신유가들에 의하여 대략 다음 두 가지 방향으로 발전되고 있다. 첫째, 유교적 능력주의(meritocracy)와 둘째, “왕천하”를 기초로 한 이른바 세계주의이다.

앞서 언급한 장경의 의회삼원제가 자유민주주의와 완전히 다른 이유는 그것이 유교적 능력주의(meritocracy)를 강력히 반영한 체제로 이해되기 때문이다. 이 입장들에서는 덕을 갖춘 엘리트집단 정치를 보통선거에 의한 정치와 결합시킨다. 그 정당성의 근거로서 자유민주주의가 빠지기 쉬운 포퓰리즘을 배제한다는 점을 내세우기도 한다.⁹⁹⁾ 그러나 유교적 능력주의론자들에게 더 중요한 것은 그들이 대륙신유가들과 공유하는 것이다. 즉 소위 서구의 보편 가치를 넘어 유가적 전통을 구현한다는 기조이다.

이 같은 기조에서 바이통동은 의원삼원제와는 다소 다른 상하양원제 도입을 주장한다.¹⁰⁰⁾ 여기서 하원은 보통선거를 통해 선출된 의원들로 구성되고, 상원은 특별한 능력을 지닌 사람들로 구성된다. 바이통동이 염두에 둔 그 특별한 능력이란 소위 “돌봄의 네트워크”를 실현하는 능력이다. 그리고 그는 이 능력을 위계적이지만 동족을 우선시하는 특징을 지닌 유가적인 것으로 이해한다. 이런 점에서 그는 유가적 능력주의를 내세운다고 볼 수 있다.

위와 같은 바이통동의 입장은 또 한편 그의 유가적 인간관에 대한 이해와 연결된다. 그가 말하는 유가적 인간관이란 관계적 인간관이다. 이는 인간의 본질이 인간관계 속에서 결정된다고 보는 이념으로서, 사실 서구적 논의 맥락에서 도출된 공동체주의적 인간관과 유사하다. 공동체주의자들은 권리 중심의 원자적 개인을 상정하는 인간관에 반대한다. 그 대표적인 학자로서 최근 한국에서도 잘 알려진 마이클 샌델이 있다. 그간 많은 동양철학자들이 유가적인 공동체주의를 규정하기 위해 많은 공력을 들여왔다. 그들의 입장은 원자적 개인주의에 기초한 민주주의를 반대한다는 점에서 공동체주의자들과 유사하면서도, 유가적 전통만의 공동체의 특성이 무엇인지 규정함으로써 유가적 공동체, 더 나아가 소위 “유교공동체주의적 민주주의”를 개념화하는 데 애를 써왔다. 예를 들어, 미국의 로저 에임즈(Roger T. Ames)나 그의 제자인 탄소훈 등이 그 대표적 학자들이다.¹⁰¹⁾ 이들의 입장은 장경과 같은 대륙신유가들의 입장과는 달리 서구 민주주의 제도를 기초로 그 위에 유가적 인간관을 융합시키고자 하는 데 있다. 반면, 장경 등은 자신의 유가적 정치 제도를 서구적 논의와의 연관성 속에서 구성된 유가적 인간관을 연결하지는 않았다. 바이통동의 논의는 바로 이러한 지점에 정위된다. 유가적 능력주의에 기초한 정치 제도와 유가적 인간관을 결합한 작업으로 그 의의를 지닌다.¹⁰²⁾ 달리 말해, 이와 같은 바이통동의 연구는 대륙신유가들의 기조

99) 김성문, 「유교민주주의와 가치다원주의」, 『Sungkyun China Brief』 Vol.2 No.4 (2014), p. 140.

100) Tongdong Bai, 「Individual, Family, Community, and Beyond: Some Confucian Reflections on Themes in Sandel's Justice」, in edited by Michael J. Sandel and Paul J. D'Ambrosio, 『Encountering China Michael Sandel and Chinese Philosophy』 (Cambridge: Harvard University Press, 2018). 다음 번역본도 참조하시라. 김시천 등 역, 『마이클 샌델, 중국을 만나다』 (서울: 와이즈베리, 2018).

101) 이는 김성문의 이해이다. 김성문, op.cit.

와 서구적 맥락에서 개발된 인간관이 융합된 것으로 파악된다.

이처럼 대륙신유가의 논의가 융합적으로 발전된 경우도 있지만, 오히려 그들의 주된 논의는 이른바 정치유학적 측면에서만 전개되는 경우가 중국 대륙에서는 주류에 해당된다. 특히 주목받을 만한 것은 맹자의 왕도정치(王道政治) 혹은 왕천하(王天下)에 기초한 이른바 세계주의에 대한 논의이다. 대표적으로 간춘송(干春松)은 새로운 전지구화 시대에 적합한 국가의 역할 모델을 유가적 왕도정치에서 찾을 수 있다고 주장한다. 그의 이해에 따르면, 새 시대에 적합한 국가 모델은 민족주의를 넘어서는 것이어야 하는데, 그러한 구상을 가능하게 하는 자원은 바로 유가의 천하 개념이다.¹⁰³⁾ 또한, 왕도정치는 기본적으로 우리가 상상할 수 있는 가장 큰 정치 단위로서의 천하를 아우르는 방식이고, 그런 점에서 서구적 민족주의 국가 통치관을 넘어서는 것이다. 그런 점에서 현대 전지구화 시대에 적합한 통치 방식의 기본 모델을 바로 유가의 왕도정치가 제공한다고 간춘송은 주장한다. 그리고 이를 이른바 세계주의를 구현하는 모델로서 제시한다.¹⁰⁴⁾ 여기서의 세계주의는 충분히 개발된 개념은 아니다. 아마도 전세계를 아우르는 통치 제도라는 단순한 의미를 갖는 것으로 보인다.¹⁰⁵⁾

간춘송의 입장이 대륙신유가의 기본적 기초를 잘 반영하는 이유는 서구 이론에 대한 대결 의식에 있다. 그는 앞서 언급한 홍콩대만신유가들에 반발하여 서구적 영향을 완전히 벗어나 유가적 전통에만 기초한 중국 모델을 제시하고자 하는 포부를 장경과 공유한다. 바이통동의 융합적 논의에서 보듯이, 공동체주의와 같은 서구 이론과의 융합도 어느 정도 용인하면서 자신의 입장을 전개한다기보다는, 좀 더 극단적인 입장에서 서구적 모델과 대립각을 세울 수 있는 중국적 모식을 개발해내고자 하는 것이다. 이와 동일한 입장에서 일부 학자들은 심지어 인권과 민주라는 서구적 개념을 비판하고 중국적 모식에서 그것의 문제점을 지양하는 보편 가치를 찾을 수 있다고 주장한다.¹⁰⁶⁾

3. 대륙신유가에 있어서의 과잉 이론의 문제

국내 학계에 아직 충분히 소개되지 않았다는 점을 염두에 두고, 앞 절에서 다소 상

102) 유가적 공동체의 성격을 어떻게 규정할 수 있는지에 대해 좀 더 심도 있게 논의한 논문으로 싱가포르의 리천양의 것이 있다. 이는 위에서 말한 바이통동의 논문과 같은 책에 수록되어 있다. 리천양은 유가적 공동체를 마이클 샌델 등이 제시하는 공동체와 구별 짓는 것은 전자가 구현하고자 하는 조화(harmony)라는 가치라고 주장한다. 그리고 조화를 추구하는 유가적 공동체에서 오히려 더 정의가 잘 구현되는 가능성을 논급한다. Chenyang Li, 「Community without Harmony? A Confucian Critique」, in edited by Michael J. Sandel and Paul J. D'Ambrosio, 『Encountering China Michael Sandel and Chinese Philosophy』 (Cambridge: Harvard University Press, 2018).

103) 干春松, 「王道理想的世界主义回归—儒家政治哲学与国际秩序再平衡」, 『学术前沿』 (2013, 06).

104) 이러한 세계주의적 관점에서 유가의 천하관을 논하는 것은 조정양의 “천하체계”에서 시작된 것이다. 조정양(趙汀陽), 노승현 역, 『천하체계 : 21세기 중국의 세계 인식』 (서울: 길, 2010) 참조.

105) 干春松, 『重回王道—儒家与世界秩序』 (화동사범대학출판사, 2012). 이 책에서도 세계주의적 사고를 기틀이 천하 개념뿐만 아니라 만물일체(萬物一體) 등의 다양한 유가적 개념들과 연관지어서 도출한다.

106) 孙蟲, 「王道天下与世界治理-论儒家政治传统与当代国际政治新秩序的构建」, 『原道』, 总第33辑 (2017). 曾亦·郭曉東, 『何謂普世? 誰之價值? —當代儒家論普世價值』 (上海: 華東師範大學出版社, 2013), p. 21.

세히 대륙신유가의 시도들을 소개하였다. 중요한 것은 이들의 시도가 일종의 보편성 투쟁이란 점이다. 근대 이후의 서구적 보편성에 대항하여 새로운 보편성을 자신의 전통 안에서 발굴하려는 시도이다. 이는 사실 홍콩대만신유가들이 범했다는 오리엔탈리즘의 극복이라기보다는 그 동일한 구도 안에서 보편성 쟁탈로 보는 게 더 맞다. 논의의 편의상, 개인의 인권을 중시하는 민주를 서구적 가치, 개인보다는 전체의 조화를 중시하는 것을 동양적 가치라고 가정한다면, 대륙신유가들의 시도는 이 구도 자체가 오리엔탈리즘적이므로 깨자는 것이 아니다. 그 구도 안에서 조화를 민주 위에 재정립하여 후자를 대체시켜 문화적 헤게모니를 쟁취하는 데에 목적이 있다. 그러나 이러한 보편성 투쟁은 자신들이 홍콩대만신유가들을 비판했던 논점에서 결국 자유롭지 못하다는 것이 필자의 의견이다. 심성이 아닌 정치의 문제에 조금 더 착목한다고 하여서, 그 해당 이론이 반드시 더 실질적이게 되는 것은 아니다. 그 내용은 다르지만 여전히 지나치게 형이상학적이고 이론적일 수 있다. 이 점을 이 절에서 예시해보겠다.

앞서 살펴봤듯이, 간춘송은 맹자에 기초한 왕도정치에서 현대 중국의 정치 제도에 적용되는 이론을 구성하고자 한다. 그 과정에서 특히 두 가지를 문제로 인식하고 그에 대한 답변을 시도한다. 첫 번째는 그가 제안한 소위 “공민(公民)”의 개념이 맹자의 왕도정치의 한 축인 민본(民本)에서 나올 수 있느냐는 문제이다. 그간 많은 학자들이 지적했듯이, 맹자의 민본 정치는 민주와는 완전히 다른 것이다. 비록 백성을 근본으로 삼는 정치란 점에서 오늘날의 개인을 중시하는 사상과 상통하는 면이 있다. 그러나 맹자사상 내에서 더 나아가 전근대적 유가정치사상 내에서 백성과 같은 개인은 정치적 주체인 적이 없다. 다만 최소한의 생존에 필요한 욕구들과 최소한 가족을 유지할 수 있는 환경을 군주로부터 보장받는 대상이다. 즉 군주에게 있어 시혜의 대상일 뿐이다. 바로 이러한 점에서 맹자의 왕도정치는 적어도 그 자체 맥락에서 군주정 혹은 권위주의적 정치 형태에 가까울 뿐이라는 지적이 있을 수밖에 없다.¹⁰⁷⁾

이에 대해 간춘송이 제안하는 개념이 바로 공민이다. 이러한 공민의 개념을 맹자의 사상에서 추출할 수 있다는 게 그의 입장이다. 그에 따르면, 공민은 도덕적 양심에 따라 자율적으로 행동하는 정치적 개체이다.¹⁰⁸⁾ 그는 민본이 사실상 그 원형에 있어서는 권위주의적 군주정에 가깝다는 데에 동의하면서도, 맹자 사상에 기초하여 국가나 강력한 정치인의 압제에 견딜 수 있는 자율적 주체를 개발할 수 있다고 주장하는 것이다. 또한 아주 명확하게 설명하지는 못하지만, 그는 이 공민을 자유민주주의의 권리중심의 개인과는 완전히 다르면서도 정치적으로 나름대로 자율적 결정을 내리는 주체로서 개념화한다. 그리고 공민을 기본적으로 특정한 도덕적 능력을 지닌 주체로서 이해한다. 그 도덕적 능력은 이성보다는 도덕적 감정(親情)에 기초한다고 본다. 이는 맹자를 비롯한 유가들이 중시하는 가족에 대한 효와 타자에 대한 측은지심을 염두에 둔 것이다. 그리고 이러한 도덕적 능력을 바탕으로 책임감을 지닌 정치적 주체가 된다고 그는 주장한다.

107) 谢晓东, 「走出王道: 对儒家理想政治的批判性考察」, 『哲学动态』第8期 (2014), p. 44.

108) 干春松, 「王道理想的世界主义回归—儒家政治哲学与国际秩序再平衡」, p. 36.

그런데 필자가 주목하는 것은 간춘송 스스로가 이러한 공민 개념이 유가적 개체 관념에서 온전하게 발전된 적은 없다고 언급한다는 점이다.¹⁰⁹⁾ 그는 비록 맹자의 사상에 기초하여 그 개념을 구성하지만, 그것은 맹자 사상 자체 내에서 나온 것도 아니고, 그 이후 유가 전통에서 현실적으로 구현하는 데 성공한 바 있는 역사적 실체도 아니다. 이는 중국 혹은 동아시아의 현실과는 상관없이 그저 학자의 머리 속에서 추론된 구성물에 지나지 않는다. 바로 이런 점에서 “과잉 이론”의 산물이라고 볼 수 있다.

왕도정치와 관련하여 간춘송이 인지한 두 번째 문제는 왕도정치의 실현 가능성에 대한 회의이다. 왕도정치는 이상적인 목표일 수는 있어도 현실적으로 구현이 가능하지는 않다는 지적을 염두에 둔 것이다. 맹자가 제시한 왕도는 덕으로 상대방을 감화시키는 방식을 지향하고, 힘과 권위로써 상대방을 굴복시키는 방식을 철저히 지양한다. 그러나 힘과 권위를 전혀 쓰지 않고 현실 정치를 실행한다는 것은 불가능할 수도 있다. 그런 점에서 중국의 전통적 통치 방식은 순수한 왕도정치에 있지 않고, 오히려 “왕패병용(王霸并用)”의 방식에 있다고 주장되기도 한다. 왕패병용이란 이상적 목표로서의 왕도는 포기하지 않되, 현실적으로는 적절하게 패도의 방식을 수단으로 활용하는 것이다. 이러한 모식은 순자(荀子)에 의해 제시되고, 그에 법가적 요소가 가미되어, 한당대 이후 중국의 주된 통치 방식으로 자리 잡았다고 보는 학자도 있다.¹¹⁰⁾ 이러한 의견이 맞다면, 간춘송은 유가적 전통을 명확하게 파악하지 못한 것일 수도 있다. 그리고 왕도정치가 어떻게 현실화 가능한지를 설명해야 하는 부담을 안게 된다. 특히 왕도정치에 기반한 세계주의를 제시한다는 점에서 과연 여러 국가 간의 이권 충돌이 비일비재한 현대에서 패권적 방식을 배제한 그의 세계주의가 어떻게 구현될 수 있는지를 설명해야 하는 것이다.

간춘송의 답변은 사실상 원론적인 차원을 재확인하는 것이다. 그는 민족주의적 분할을 넘어서 모든 각국의 주권이 최대한 상호 존중됨으로써 세계 질서를 만들 희망이 있다고 거듭 주장한다. 그러나 간춘송이 궁극적으로 호소하는 것은 결국 공민이 지닌 도덕적 능력이다. 이러한 유가적 도덕 능력을 지닌 정치적 주체가 이룬 정치체는 타국을 패권으로 정복하지 않고 덕으로써 감화시킬 것이며, 또한 다양한 문화적 다원성까지 포용할 것이기 때문이라는 게 그의 기본 입장이기 때문이다. 이러한 도덕분위의 국제 관계는 도덕적 공민을 통해서만이 실현 가능할 것이다. 그렇다면 공민 개념에 있어서의 과도한 이론화 경향은 그대로 세계주의의 구상에도 영향을 줄 수밖에 없다. 더욱이 그러한 도덕분위의 국제 관계가 역사적으로 실현된 적이 없다는 점에서 역시 학자의 상상 속에서만 구상된 이론적 산물이라고 할 수 있다.

109) *ibid.*

110) 宋洪兵, 「古代中国“王霸并用”观念及其近代形态」, 『求是学刊』(2011).

4. 과잉 이론의 문제와 “현실과의 거리”

위에서 살펴본 간춘송의 입장이 전체 대륙신유가들의 연구를 온전히 대변할 수는 없다. 그럼에도 불구하고 그 예시를 통하여 대륙신유가들의 연구 경향 일반에 대한 몇 가지 유의미한 지적을 할 수 있다. 우선 과연 그들이 보편성 투쟁에서 승리할 수 있느냐의 의문을 제기할 수 있다. 이들이 원하는 것은 전통에 기초한 일국 내 질서의 재건립을 넘어선다. 세계에 통용되는 보편적 가치의 기준을 새로이 제시하는 것이다. 즉 다원주의 세계에 공헌하는 유의미한 하나의 가치를 제시하는 수준을 넘어, 지구축된 보편성의 헤게모니를 뒤집고자 한다. 그러므로 그 새로운 가치가 한국을 비롯한 여타 동아시아 국가들에서 비록 서구로부터 이식되었지만 이미 널리 통용되는 민주나 인권 등과 같은 가치들을 대체하거나 포용할 수 있는지 여부에 의문을 던질 필요가 있다.

또한 조금 더 미시적으로는 과연 대륙신유가들의 입장이 자국의 통치와 현실에는 얼마나 잘 적용되는지도 물어야 한다. 이 같은 취지에서, 예를 들어, 간춘송의 “공민”이 현존하는 중국의 인민들에 어떻게 연관될 수 있는지 물어야 한다. 앞서 지적했듯이, 그 개념 자체가 지나치게 이론적이어서 과연 얼마나 현실에 연관되는지 의문이다. 여기서 묻고 있는 연관성이란 다음 두 가지를 염두에 둔 것이다. 그 해당 현실이나 관련 대상을 얼마나 설명하는 개념인가? 얼마나 실효성 있게 해당 현실이나 관련 대상에 대한 비판의 논점을 제공하느냐? 공민 개념의 구성이 지나치게 이론적이기 때문에, 이러한 “설명력”과 “비판력”이 떨어진다는 것이 필자의 의견이다.

우선 공민이란 개념을 구성함에 있어서 그 학자가 착목한 지점은 맹자의 사상과 스스로 알게 모르게 흡수한 서구적 자율성과 같은 철학 개념인 듯하다. 그가 착목하지 않은 지점은 지금 현재 중국에서 살고 있는 인민이다. 그 이론 구성에서 빠진 부분은 공민의 개념으로 얼마나 그 실존하는 인민을 설명해낼 수 있는가에 대한 답변이다. 공민은 “설명력”이 떨어지는 개념이다. 물론 이 개념은 그 이론 내적인 설명력을 가질 수 있다. 이를테면, 맹자가 염두에 둔 이상적인 군자상과 얼마나 가깝냐? 그러면서도 현대적인 자율성 개념을 얼마나 포용할 수 있느냐? 이와 같은 질문에 대한 답변을 끌어낼 수 있을 것이다. 그 개념 자체가 그렇게 구성된 산물이기 때문이다. 그러나 이렇게 구성된 산물이 얼마나 이론 내적으로 세밀하고 논리적으로 구성된 것이냐의 정도치는 그 개념이 현존하는 인민을 설명할 수 있는 소위 “설명력”과 필연적 연관성이 없다.

다른 한편, 공민은 애초부터 위와 같은 설명력을 기대한 개념이 아닐 수도 있다. 그 보다는 규범적 개념일 수 있다. 즉 현존하는 인민들을 설명하는 개념이라기보다는 그들이 지향해야할 이상향을 제시하고자 고안되었을 수 있다. 이러한 규범적 개념은 해당 현실이나 연관 대상에 대한 비판의 기준으로 기능할 수 있고 마땅히 그래야만 한다. 많은 동서양의 개념들이 이에 해당된다. 이를테면, 비록 현재의 인민은 공민의 특성을 제대로 발현하지 못하지만 앞으로 더 나은 사회로 진보하기 위하여 공민을 지향해야 한다고 말하면, 이는 현재 인민이 처한 현실이나 인민의 특성 자체에 대한 비판

적 관점을 제공한다. 이러한 비판적 관점은 고원한 위치에서 해당 현실이나 연관 대상을 비판할 수 있게 한다. 예를 들어, 인권이란 개념 자체가 공유되지 않은 소외된 대륙의 한 소규모 집단에게 “인권”이란 개념을 들이대고 그 집단의 관습적 행태를 드러내고자 할 수 있다. 그 집단에게 인권은 마이클 왈쩌의 표현에 따르자면 마치 “화성에서 온 사람”의 관점과 같다.¹¹¹⁾ 이는 고원하고 낮설지만 분명히 현실의 문제점을 인식하게 할 것이다.

그러나 그러한 고원하고 낮선 관점이 얼마나 현실적으로 실질적인 변화와 진보를 이끌어 낼 수 있을지는 미지수이다. 지나치게 고원한 이상은 현실화 가능성이 떨어질 수 있다. 그로 인해 그 비판의 실효성이 절감된다. 특히 비판성은 어느 정도 갖추고 있지만, 그 비판의 근거가 현실과 유리된 채 특정 학자의 머리 속에서만 “창안”되고 “발견”된 것이라면, 그 실효성은 더욱 절감할 것이다. 국민의 개념이 이런 문제점을 갖는 것은 아닌지 고민할 필요가 있다. 동일한 문제 제기를 장경의 의회삼원제에 대해서도 제기할 수 있다.

이처럼 “설명력”과 “비판력”의 절감은 그 이론의 과정이 이론 내적인 데에 매몰되었기 때문이다. 바로 이런 점에서 대륙신유가들은 자신들이 홍콩대만신유가들을 비판할 때 지닌 논점에서 자유로울 수 없다. 비록 심성이라는 형이상학적 개념을 버리고, 조금이라도 현실에 가까운 정치의 측면에 착목은 하였지만, 결국 지나치게 이론적인 것은 매한가지이다. 필자가 앞서 과잉 이론이라고 일컬은 이 문제는 기본적으로 이론이 마땅히 관계 맺어야 하는 해당 현실과의 거리가 너무 멀기 때문에 발생한다. 어떤 이론이든 그것은 해당 현실이나 실질적인 대상을 잘 설명하기 위하여 추상된 것이어야 한다. 그와 더불어 그 현실이나 대상과 밀접하게 연관된 형태로 규범성을 제공하여야만 실질적인 변화와 진보를 이끌어내는 실효성을 지닌다. 이 점을 포착하기 위하여 편의상 “현실과의 거리”라는 표현을 쓰겠다.

이를테면, 수입된 이론으로 자신의 현실을 설명하고 비판할 때, 그 이론은 해당 현실과 거리가 멀다. 그 수입된 이론은 애초에 다른 현실을 설명하고 비판하는 과정에서 도출된 것이기 때문에, 해당 현실과의 직접적인 연관성이 떨어질 수밖에 없다. 당연히 소위 “설명력”과 “비판성”이 떨어진다. 물론 만일 인권과 자유, 혹은 조화만이 인류가 “발견” 혹은 “창안”할 수 있는 유일한 보편적 가치라고 한다면, 애당초 현실과의 거리를 따질 이유는 없을 것이다. 그러나 정말 그런지도 우리 현실 안에서 탐구하고 논증해 나아가야 할 연구 대상이라고 한다면, 일단 마이클 왈쩌가 말한 “해석적 방법”을 참조할 필요가 있다. 그에 따르면, 도덕적 방법은 화성에서 온 사람에 의해 창안되고 발견되어 우리 현실에 주어진다고보다는, 우리 현실 안에서 지속적으로 해석되고 재해석되면서 현실을 변화시키고 진보시키는 것이다. 이러한 관점에서 자유니 조화니 하는 보편성을 다투는 개념들은 애초에는 특정 현실 속에서 해석의 과정을 통해 추상된 개념이라고 볼 수 있다. 이러한 개념을 궁극적으로 추상해내기 위해서 비판가는 현실에서 지나치게 동떨어져 있어서는(radical detachment) 안 된다는 것이

111) 마이클 왈쩌, 김은희 역, 『해석과 사회비판』 (서울: 철학과 현실사, 2007), 61쪽.

왈쩌의 주장이다. 비판가는 현실과 충분히 연결되어(connected) 있어야 한다는 것이다.¹¹²⁾ 즉 현실과의 거리가 가까워야 한다는 것이다. 대륙신유가들의 공민이나 의원삼원제는 얼마나 현실과의 거리를 가까이 유지하며 개념화된 것인지가 의문이다. 결국 그 개념이 지닌 현실과의 거리가 꽤 멀다는 점에서 홍콩대만신유가들의 유사하게 과잉 이론의 문제를 앓고 있다.

5 최근 한국의 유학 연구 경향 1

지금까지 살펴본 해외 유학 연구 경향과 대비하여 필자가 주목하는 국내 연구 경향은 오히려 동양철학이나 동양사상사 전공자들이 아닌 학자들의 연구들이다. 특히 김상준, 나종석, 장은주 등의 연구에 주목한다. 이들 연구를 특정 방법론이나 주제로써 하나로 묶을 수는 없다. 그러나 이들 연구는 유교 전통의 자원을 통해 한국의 정치 현실에 대한 이론 구성을 시도한다는 점에서 유사한 경향성을 보인다. 그러하기에 “현실과의 거리”가 좁혀진 채 새 이론이 산출될 가능성을 연다. 이 점은 그동안 한국 동양철학계의 연구들이 풍우란과 같은 소위 1세대 홍콩대만신유가들이 예시한 경향에서 크게 벗어나지 않은 것과 잘 대비된다. 풍우란이 자신의 『중국철학사』의 서론에서 명시하듯이, 그가 우리에게 제시했던 연구 방향은 서양철학을 기준으로 철학이라고 분류될만한 자원을 중국 사상에서 뽑아내고, 그것들으로써 “철학”사를 엮어내는 것이다.¹¹³⁾ 이와의 연장선상에 놓인 국내 연구들은 홍콩대만신유가들의 연구와 마찬가지로 연구자 스스로가 직관 혹은 체험해낸 결과를 통해 “마음”이니 “본체”니 하는 것들을 기술하지 못한다. 물론 그럴 경우 아카데미 안에 머물 수도 없을 것이지만, 여하튼 바로 그렇기에 과잉 이론의 문제를 겪을 수밖에 없다.¹¹⁴⁾ 또 한편, 그간의 국내 연구들은 대륙신유가들의 연구와 마찬가지로 현대 한국의 정치 현실과의 직접적인 연관성을 확보하는 데 관심이 없거나 어려움을 겪는다는 점에서, “현실과의 거리”가 먼 과잉 이론의 문제를 안고 있다. 이와 달리 필자가 앞서 언급한 연구자들의 연구는 일단 현대 한국의 정치 현실과의 연관성 속에서 전통 사상의 자원을 활용한다. 바로 이런 점에서 현실과의 거리를 좁힐 수 있는 훌륭한 출발점을 제공한다.

그동안 국내 관련 연구에서 유교 전통이 한국 정치 현실을 설명하는 데에 있어 도외시된 것은 물론 아니다. 오히려 적극적으로 그 부정적 측면을 설명하는 데 활용되어왔다. 특히 현대 한국 사회에 잔존하는 근대성의 원흉으로 지목받았다. 예를 들어, 파벌과 권위주의의 온상으로서 근대성 완성을 방해하는 대표적 장애물로 널리 인지된다.¹¹⁵⁾ 이러한 부정적 측면으로서의 인식은 필자가 주목하는 최근 국내 연구 안

112) Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985), pp. 38-9. 필자의 논지와 왈쩌의 입장을 연결시키는 데에는 필립 아이반호(Philip J. Ivanhoe) 교수와의 대화에서 시사받은 바가 크다.

113) 풍우란, 박성규 옮김, 『중국철학사』 상권 (서울: 까치, 1999), 1-26쪽 참조.

114) 그러나 다음 지적도 역시 가능하다. 이러한 이유에서 동서비교철학이란 아직 여물지 않은 장르가 개척되어온 것이기도 하다. 송명리학처럼 직관과 체험에 이론적 정초가 불가능하기 때문에, 근대 과학과의 친연성을 어느 정도 유지하고 있는 서양 철학 혹은 사회학, 심리학 등과의 연결고리를 찾아냄으로써 그 근거지움을 시도한다. 이러한 연구가 무의미하다는 게 결코 아니다. 필자도 이런 연구를 시도하기도 한다.

에서도 통용되고는 한다. 예를 들어, 장은주는 현대 한국 사회의 갑질 문화를 유교적 능력주의에서 기인한 문제로 분석한다.¹¹⁶⁾ 그가 말하는 “유교적 능력주의”에는 근대적 평등 개념이 결여되어 있기 때문에, 그것은 불평등과 차이를 고착시키고 지속적으로 재생산하는 기능을 여전히 한국 사회에서 담당한다고 주장한다. 또 한편, 김덕영의 경우도 유교 전통을 현대 한국 사회 문제의 기원으로 지목한다. 그는 현대 한국 사회의 문제는 천민자본주의로 명명될 수 있고, 이는 유교적 가족주의의 영향 하에서 한국 자본주의의 주체가 합리적 개인이 아닌 전근대적 속성을 유지하는 가족과 같은 집단으로 설정되었기 때문에 발생한 것으로 본다.¹¹⁷⁾

위와 같은 현대 한국의 부정적 측면으로서의 유교 전통에 대한 이해는 막스 베버, 헤겔 등을 위시한 서양 학자들, 그리고 그 영향을 받은 동아시아 학자들 사이에서 오랫동안 공유되어온 “고정관념의 변용태”들이다.¹¹⁸⁾ 늘상 활용되던 논점을 재차 활용한 것에 지나지 않는다. 그럼에도 불구하고, 필자가 이 연구들에 주목하는 이유는 그 연구들이 구체적 현실에 착목한다는 점이다. 갑질 문화와 같은 현재 우리의 문제에 대한 분석에서 유교적 요소들을 소환한다는 점 자체가 유교전통을 어떠한 방식으로든 현재 우리의 문제에 연결시켜주는 역할을 한다. 바로 이 역할이 중요하다.

그리고 이 지점에서 앞 절에서 언급한 “해석”을 통한 현실 비판과 진보를 이끌어낼 공간이 창출된다. 물론 유교 전통이란 현대 한국사회에서 전근대부터 내려온 다양한 습속을 통칭하는 편의적인 표현이기도 하다. 이러한 “습속으로서의 유교”에 대한 새로운 해석을 제공할 수 있는 방법은 바로 그 습속과 유교의 핵심 정신을 구분함으로써 도출될 수 있다.¹¹⁹⁾ 이러한 “정신으로서의 유교”는 비록 온전하게 현실화된 적은 없을 수 있지만, 공자부터 주자를 거쳐 다양한 유학 사상가들이 당대 사회의 현실 문제와 대결하며 지속적으로 현실화시키고자 노력했던 사상적 결과물을 편의상 지칭한다. 이러한 구분을 염두에 두고, 우리의 습속에서 고정관념화된 한국 사회의 부정적 측면으로서의 유교 전통이 얼마나 그 정신으로서의 유교의 근본 관점에 부합하는지를 물을 수 있다. 그리고 바로 이 질문은 유가 텍스트 해석이 현대에서 현실과의 거리를 가깝게 유지하면서 진행될 수 있는 가능성을 연다. 그러한 해석을 통해 이르면 갑질이 진정 유교 전통에 기인한 것인지를 물을 수 있다. 필자는 바로 이러한 관점에서 파벌과 권위주의가 어떠한 메커니즘의 오작동으로 인해 “정신으로서의 유교”에서 나올 수 있는지, 그리고 그 전통 안에서 극복의 기제는 이미 내재되어 있는지에 대한

115) 김도일, 「유교 가족주의의 이중성-파벌과 권위주의의 유가적 기원」, 『철학』 135집 (2018), 1절 참조.

116) 장은주, 「메리토크라시와 민주주의: 유교적 근대성의 맥락에서」, 『철학연구』 119호 (2017)

117) 김덕영, 「한국 자본주의와 그 정신- 한국의 근대화와 근대성에 대한 사회학적 연구」, 『한국사회학회 심포지움 논문집』 (2017). 이 같은 논지를 다음 책에서도 이미 전개한 바 있다. 김덕영, 『환원근대 - 한국 근대화와 근대성의 사회학적 보편사를 위하여』 (서울: 길, 2014).

118) 이 고정관념을 가장 압축적으로 표현하는 것이 “가족국가관”이다. 즉 사적 영역으로서의 가족의 질서 체계가 국가에도 적용됨으로써 공공성이 확립되지 못한 문제가 동양의 문제라는 것이다. 김도일, 「선진 유가의 인의 확장과 그 혈연적 기초에 대하여」, 『중국학보』 73집 (2015), 448쪽 참조.

119) “습속으로서의 유교”는 이항직의 표현이다. 그는 종교로서의 유교, 습속으로서의 유교, 교양으로서의 유교를 나눈 바 있다. 이항직, 『군자들의 행진』 (파주: 아카넷, 2017), 84쪽

연구를 진행한 바 있다.¹²⁰⁾ 만일 이러한 연구가 나름대로 설득력을 갖춘 것이라면, 후속 연구를 통하여 권위주의의 한 형태인 갑질에 대하여 베버식의 고정관념을 넘어 전혀 다른 해석을 현실에 제공할 수도 있다.

그런데, 본고의 논지와 관련하여 중요한 것은 위 연구들이 현실과의 거리를 가깝게 유지하기는 하지만, 그 근거리 유지는 유학 연구 자체와는 상관없다는 점이다. 이 연구들에서 유교 전통은 고정관념의 변용태이지, 한국 현실에 대한 새로운 해석을 제공하는 자원은 아니기 때문이다.

6 최근 한국의 유학 연구 경향 2

앞 절에서 다룬 일반적 인식과 달리, 유교적 전통에서 현대 한국 사회의 긍정적 측면을 설명하는 요소들을 추출하고자 하는 경향 역시 필자가 주목하는 연구 경향 속에 혼재되어 있다. 이는 오늘날 소위 “교양으로서의 유교”가 경쟁 사회에서 지친 사람들에게 인간성에 대해서 재고할 기회를 줌으로써 마음의 휴식처가 되는 현상과 분리되어야 한다.¹²¹⁾ 서양의 『탈무드』가 일상생활에 유용한 지혜를 제공하듯, 『논어』가 유사한 역할을 동아시아 사회에서 최근 담당하고 있다는 것과는 다르다.

이처럼 최근 정치사상 연구 일부에서 부정적 시각으로부터 긍정적 시각으로의 전환이 가능하였던 이유는 무엇일까? 이는 그 해당 연구자들이 공통적으로 전제하는 “한국 근대성의 중층성”으로 설명된다. 이에 따르면, 근대 한국의 성격은 단일한 발전 경로로서의 서구적 근대성만을 기준으로 규정될 수 없다. 서구적 근대성 및 유교적 전통을 포함한 다양한 요소들이 혼재하고 상호 영향 관계를 형성하여 혼성적 특성을 드러낸다. 장은주는 이를 “유교적 근대성”이라고 명명하기도 한다.¹²²⁾

앞서 언급한 홍콩대만신유가의 작업은 대체로 말해 서구적 근대성을 기저로 삼고 그에 부합하는 전통적 자원을 재발굴하는 것에 가깝다. 반면, 대륙신유가들의 시도는 그러한 서구적 근대성을 대체할 수 있는 새로운 보편성을 전통에서 재구성해내는 것이다. 그러나 만일 한국의 근대성이 서구적 근대성만으로 혹은 유교적 전통만으로 해석될 수 없는 혼성적인 성격의 것이라면, 현대 한국 사회의 부정적 측면뿐만 아니라 긍정적 측면도 일부 유교적 전통의 영향으로 해석할 공간이 창출된다. 예를 들어, 한국적 민주주의, 한국적 공화주의, 혹은 유교적 공화주의라는 혼성적인 개념 및 이론을 통하여 현대 한국 사회의 특이성이 설명될 수도 있는 것이다. 바로 이러한 새로운 해

120) 김도일, 「유교 가족주의의 이중성-파벌과 권위주의의 유가적 기원」

121) 위 각주 27 참조

122) 장은주, 『유교적 근대성의 미래』 (파주: 한국학술정보, 2014), 82쪽. 여기서의 근대성은 여러 요소들간의 호응과 영향으로 인하여 혼성적이 특성을 가진 것으로 파악되지만, 이러한 혼성성으로만 한국 근대성의 중층성이 설명되는 것은 아니다. 예를 들어, 장경섭은 한국의 가족주의를 분석하면서, 유교적 가족, 도구주의적 가족, 서정주의적 가족, 개인주의적 가족이라는 이념형들을 제시하고 이것들이 여러 설문조사에서 알 수 있는 현대 한국인의 의식에서 중층적으로 발견된다고 주장한 바 있다. 그는 이러한 다양한 가족의 형태들이 압축된 근대화의 과정에서 우발적으로 발생하고 혼재되어 한국 사회에 영향을 주었다고 주장한다. 여기서의 중층성은 소위 혼성성이라기보다는 질서 없이 혼재된 무엇으로 이해될 수 있다. 장경섭, 「가족이념의 우발적 다원성: 압축적 근대성과 한국가족」, 『정신문화연구』 24(2) (2001)

석 공간에서 김상준은 조선시대 후기의 “온 나라가 양반되기”란 현상에 주목한다. 이 사회현상은 모든 인간은 요순과 같은 성인이 될 수 있다는 유교의 극단적 평등주의가 실현된 결과이고, 이는 한국적 민주주의 형성에 영향을 주었다고 주장한다.¹²³⁾ 다른 한편, 나종석은 한국적 민주주의를 “대동민주주의”로 명명할 것을 제안하고, 이 개념을 통해 파악된 현대 한국은 유교적 민본의 정신과 서구 공화주의가 창조적으로 결합한 새로운 형태의 공화주의를 실현시켜 나아가고 있다고 주장한다.¹²⁴⁾

이 연구자들의 한국적 민주주의가 이론적으로 얼마나 설득력이 있느냐의 문제는 본고의 관심사가 아니다. 서양철학자나 역사학자들이 이들 연구에서의 민주주의나 공화주의에 대하여 그 개념적 엄밀성이나 역사적 실증성에 대해 다양한 문제를 제기할 것이다. 마찬가지로 동양철학 전공자로서 필자와 같은 학자들은 과연 누구나 요순될 수 있다는 맹자의 언설이 평등 개념을 드러내는 것이냐 혹은 대동민주주의의 대동이 『예기』의 맥락이나 강유위의 맥락에서 쓰인 대동(大同)에 엄밀하게 부합하냐 등에 대하여 심각한 문제를 제기할 수 있다. 그러나 필자가 정작 주목하는 것은 이러한 문제들이 제기될 수 있는 공간이 위의 연구들에 의하여 창출되고 있다는 사실 자체이다. 이 공간에서 유학 연구는 한국 현실에의 적용가능성을 염두에 두고 다양한 해석을 제공할 수 있다. 바로 이 점이 중요하다. 이러한 취지에서 지금까지 주목한 최근 한국에서의 정치사상 연구들이 유학연구로 하여금 “현실과의 거리”를 근거리로 유지할 수 있도록 하는 새 출발점을 제공한다.

7 결론을 대신하여: 유학 연구가 어떻게 현실을 비판할 수 있는가?

본고에서 마지막으로 제기하는 문제는 위에서 다룬 최근 한국의 연구들이 대륙신유가들의 연구와 대비하여 과연 얼마나 “현실과의 거리”를 가깝게 유지하느냐이다. 나종석 연구를 예로 살펴보자면, 그 스스로가 대동민주주의의 개념이 “유토피아”적으로 현실을 비판한다고 언급한 것에 주목해야 한다.¹²⁵⁾ 이러한 비판의 입지는 앞서 언급한 소위 “화성인”과 같은 고원한 시점에서의 현실 비판일 가능성이 있다. 나종석은 대동민주주의가 여타 민주주의와 달리 “외부적인 제3자의 시각”이 아닌 “내부적 시각”에서의 비판을 제공할 수 있다고 언급하지만, 여기서의 내부성은 전통 사상과의 연관성에서 주로 확보되는 것이다. 간춘송의 공민 역시 서구 이론만이 아닌 그 나름대로 전통 사상의 활용을 통하여 일부 구성되었다는 점에서 이와 같은 “내부성”은 획득한다. 그럼에도 불구하고, 필자가 간춘송의 개념이 “현실과의 거리”가 매우 멀다고 평가한 이유는 공민이 사실상 중국 현실에서 현실화된 적 없는 것에 대한 추상화의 산물이기 때문이다. 마찬가지로 대동민주주의나 여타 학자들의 한국적 민주주의도 한국 현실에서 한 번도 실현된 적은 없는 유토피아에 대한 묘사일 가능성이 있다. 누차

123) 김상준, 『맹자의 땀 성왕의 피- 중층근대와 동아시아 유교문명』 (파주: 아카넷, 2011), 498쪽, 535쪽

124) 나종석, 『대동민주 유학과 21세기 실학- 한국 민주주의론의 재정립』 (서울: 도서출판b, 2017), 747쪽.

125) 위의 책, 867-8쪽.

강조했듯이 물론 공민과 대동민주주의 사이에 차이는 엄존한다. 적어도 필자의 이해에서 전자는 순수한 이론적 공상의 산물이지만, 후자는 해당 현실에 착목하고 있기 때문이다. 즉 대동민주주의는 어쨌든 한국 정치 현실이라는 경험적 실재를 어떻게 이해할 것이냐의 문제를 염두에 두고 있다. 바로 그런 점에서 필자는 앞서 현실과의 거리를 좁혀 앞서 언급한 “설명력”과 “비판력”을 갖춘 개념과 이론을 창출할 수 있는 좋은 출발점이라고 평가하였다. 그러나 출발점 이상일 수 있는지는 조금 더 지켜봐야 한다. 대동민주주의와 같은 이론이 그 설명력과 비판력을 가졌다고 판단하기 위해서는 해당 현실이나 연관 대상을 여타 이론들에 비하여 얼마나 잘 설명해낼 수 있는지를 후속 연구들을 통한 증명이 필요하다. 그리고 그 이론을 통해 얼마나 많은 한국의 시민들이, 아니면 적어도 양식 있는 지식인들이 지금보다 더 나은 민주주의를 만들기 위한 비판의 기준으로 실제 활용하는지를 앞으로 지켜봐야 한다. 여기서 필자는 대동민주주의를 하나의 예시로 활용하여 본고의 논지를 전개했을 뿐이란 점을 재차 강조한다. 대동민주주의가 현실과의 근거리에서 설명력과 비판력을 갖춘 이론으로 성장되고 활용될 것인지의 여부는 본고의 관심사가 아니다.

필자가 본고 전체를 통해 궁극적으로 관심을 둔 것은 바로 유학 연구가 어떻게 현실 비판적일 수 있느냐의 문제이다. 적어도 정치사상의 측면에서, 유학 연구는 최근 한국의 연구경향들 속에서 새로운 공간을 확보하였다. 앞서 언급하였듯이, 향후 유학 연구는 부정과 긍정의 양면으로 동시에 이해되는 유교 전통의 다양한 개념들에 대하여, “정신으로서의 유교”의 관점에서, 그리고 관련 유학 텍스트에 대한 엄밀한 해석에 기초하여 다양한 이해방식을 제공하여야 한다. 그리고 그 과정에서 최종적인 목표가 유교 전통 안에서의 이론적 정합성이나 서구 이론과 충분히 부합될 가능성이 아니라, 현대 한국의 어떤 현실과 어떤 대상을 설명하고 비판하고자 하는지에 대한 명확한 인식을 유지하는 데에 있어야 한다.