

◆ 2015 儒教文化研究所 韓國・臺灣 共同 國際學術會議 ◆

# 儒家倫理와 現代社會

- 日時：2015年 10月 8日(木) 13:00~18:00
- 場所：成均館大學校 600周年紀念館 6層 尖端講義室
- 主催：成均館大學校 儒教文化研究所



## 〈 학술회의 일정 〉

- |         |             |                                                                                           |
|---------|-------------|-------------------------------------------------------------------------------------------|
| ■ 등 록   | 12:30~13:00 |                                                                                           |
| ■ 개 회 식 | 13:00~13:20 | <p>사 회: 임종수 (유교문화연구소 책임연구원)</p> <p>개회사: 신정근 (유교문화연구소 소장)</p> <p>축 사: 진재교 (대동문화연구원 원장)</p> |
| ■ 주제발표  | 13:20~13:50 | <p>○ 중국 고대유가에서 당대 신유가 唐君毅까지의 유기농업 형식적 환경생태관</p> <p>발 표: 반조양 (대만사범대학)</p>                  |
|         | 13:50~14:20 | <p>○ 공자의 時中觀 해석에 대한 反思</p> <p>발 표: 이행령 (대만사범대학)</p>                                       |
|         | 14:20~14:50 | <p>○ 유가 ‘生死有定’의 善惡倫理와 禍福際遇의 의미분석</p> <p>발 표: 김배의 (대만사범대학)</p>                             |
| ■ 휴 식   | 14:50~15:05 |                                                                                           |
| ■ 주제발표  | 15:05~15:35 | <p>○ ‘인권 유학’, 21세기 동아시아학의 미래 방향</p> <p>발 표: 신정근 (성균관대학교)</p>                              |
|         | 15:35~16:05 | <p>○ 『맹자』에서의 세 가지 도덕적 확장에 대하여</p> <p>발 표: 김도일 (성균관대학교)</p>                                |
|         | 16:05~16:35 | <p>○ 유학과 21세기 중국의 제도창신</p> <p>발 표: 송인재 (한림대학교)</p>                                        |
| ■ 휴 식   | 16:35~16:50 |                                                                                           |
| ■ 지정토론  | 16:50~17:50 | 김성기 (성균관대학교), 이용윤(성균관대학교)                                                                 |
| ■ 폐 회 식 | 17:50~18:00 |                                                                                           |

## 〈 學術會議 日程 〉

■ 登 錄 12:30~13:00

主 持: 林宗秀 (儒教文化研究所 責任研究員)  
■ 開 會 式 13:00~13:20 開會辭: 辛正根 (儒教文化研究所 所長)  
祝 辭: 陳在教 (大東文化研究院 院長)

■ 主題發表 13:20~13:50 ○ 從中國古代儒家到當代新儒家唐君毅的有機農業形式的  
環境生態觀  
發 表: 潘朝陽 (臺灣師範大學)

13:50~14:20 ○ 孔子時中觀詮釋的反思  
發 表: 李幸玲 (臺灣師範大學)

14:20~14:50 ○ 儒家「生死有定」之善惡倫理與禍福際遇意涵析論  
發 表: 金培懿 (臺灣師範大學)

■ 休 息 14:50~15:05

■ 主題發表 15:05~15:35 ○ 「人權儒學」, 21世紀東亞學知未來方向  
發 表: 辛正根 (儒教文化研究所)

15:35~16:05 ○ 論《孟子》中三種道德擴張  
發 表: 金渡鎰 (成均館大學)

16:05~16:35 ○ 儒學與二十一世紀中國的制度昌新  
發 表: 宋寅在 (翰林大學)

■ 休 息 16:35~16:50

■ 綜合討論 16:50~17:50 金聖基 (成均館大學), 李容潤 (成均館大學)

■ 閉 會 式 17:50~18:00

## 목 차

|                                          |     |
|------------------------------------------|-----|
| 중국 고대유가에서 당대 신유가 唐君毅까지의 유기농업 형식적 환경생태관·· | 11  |
| ○ 발표: 반조양 (대만사범대학)                       |     |
| 공자의 時中觀 해석에 대한 反思 .....                  | 29  |
| ○ 발표: 이행령 (대만사범대학)                       |     |
| 유가 ‘生死有定’의 善惡倫理와 禍福際遇의 의미분석 .....        | 53  |
| ○ 발표: 김배의 (대만사범대학)                       |     |
| ‘인권 유학’, 21세기 동아시아학의 미래 방향 .....         | 83  |
| ○ 발표: 신정근 (유교문화연구소)                      |     |
| 『맹자』에서의 세 가지 도덕적 확장에 대하여 .....           | 119 |
| ○ 발표: 김도일 (성균관대학교)                       |     |
| 유학과 21세기 중국의 제도창신 .....                  | 137 |
| ○ 발표: 송인재 (한림대학교)                        |     |

# 目次

|                                     |     |
|-------------------------------------|-----|
| 從中國古代儒家到當代新儒家唐君毅的有機農業形式的環境生態觀 ..... | 11  |
| ○ 發表: 潘朝陽 (臺灣師範大學)                  |     |
| 孔子時中觀詮釋的反思 .....                    | 29  |
| ○ 發表: 李幸玲 (臺灣師範大學)                  |     |
| 儒家「死生有定」之善惡倫理與禍福際遇意涵析論 .....        | 53  |
| ○ 發表: 金培懿 (臺灣師範大學)                  |     |
| 「人權儒學」，21世紀東亞學知未來方向 .....           | 83  |
| ○ 發表: 辛正根 (儒教文化研究所)                 |     |
| 論《孟子》中三種道德擴張 .....                  | 119 |
| ○ 發表: 金渡鎰 (成均館大學)                   |     |
| 儒學與二十一世紀中國的制度昌新 .....               | 137 |
| ○ 發表: 宋寅在 (翰林大學)                    |     |

## 개 회 사

청명한 가을, 학회를 찾아주신 모든 분들에게 감사의 말씀을 드립니다. 1년 전의 기약이 이루어져 한국을 찾아주신 國立臺灣師範大學의 潘朝陽 교수님과 일곱 분 교수님들께 진심으로 감사드립니다. 축하를 위해 귀한 시간을 내주신 진재교 대동문화연구원 원장님께도 깊이 감사드립니다. 그리고 바쁜 시간 중에도 옥고를 써주신 발표자분들에게 감사드립니다.

성균관대학교 동아시아학술원 유교문화연구소에서 10월8일 ‘유가윤리와 현대사회’(儒家倫理與現代社會)라는 주제로 국립대만사범대학 동아시아문화·한학연구센터(國立臺灣師範大學 東亞文化與漢學研究中心)와 함께 공동 국제학술회의를 개최하게 되어 기쁘게 생각합니다.

現代社會는 각 영역에서 다양한 변화가 일어나고 있습니다. 예측 불가능한 변화의 양상이 많이 발견되고 있습니다. 따라서 동아시아 전통사회에서 중요한 역할과 기능을 다했던 유가윤리가 이처럼 변화하는 현대사회에서 어떠한 기능과 역할을 할 수 있는가란 물음을 묻지 않을 수가 없게 되었습니다.

주지하다시피 儒家倫理는 동아시아 사회의 변화와 함께 여러 형태로 변형, 재생되어왔습니다. 유가윤리는 역사적으로 보아도 동아시아 사회 사람들의 삶과 제도, 정서에 영향을 미치면서 또한 사회의 변화를 받아들이며 변형되고 탈바꿈해왔습니다. 이는 유가윤리가 새로운 변화에 능동적으로 대응하고 또 새로운 윤리와 가치관을 제시할 수 있는 가능성을 갖고 있음을 보여줍니다.

성균관대학교 유교문화연구소와 대만사범대학 동아시아문화·한학연구센터는 이러한 문제의식을 공유해 알리고자 모두 6명(대만 3인, 한국 3인)의 학자들의 토론장을 마련하게 되었습니다. 현대사회와 유가윤리의 관계에 대한 새로운 논의를 기대하면서 발표를 위해 준비하신 교수님들과 참석하신 모든 분들에게 다시금 감사의 말씀을 전하며 학술회의를 시작하도록 하겠습니다.

2015. 10. 8

성균관대학교 유교문화연구소장 신정근

## 開 會 辭

時值秋高氣爽，我們正要舉辦一場國際學術會議，我也想向所有與會的大方之家，說聲感謝之詞。首先，國立臺灣師範大學的潘朝陽教授和七位教授，遵照一年前的約定，來訪韓國，由衷感謝！再次，成均館大學大東文化研究院陳在教院長，特為慶賀今天的研討會而不惜珍貴時間，撥空而來，我要藉此表示深深的謝意。最後，對於百忙當中提出玉稿的諸位論文發表學者，同樣表示感謝之忱。

‘儒教文化研究所’作為成均館大學東亞學術院的重要研究單位，於本年十月八日，以‘儒家倫理與現代社會’為主題，和國立臺灣師範大學‘東亞文化與漢學研究中心’共同舉辦國際學術會議，我覺得是一件值得慶幸的事情。

現代社會在各個領域裏頭正在起著多樣變化，我們也在目睹有許多不可預測的變化樣態。隨著此般現象，我們也不得不要詢問，在東亞傳統社會中，一肩扛著重要腳色和機能的儒家倫理一向盡己之責，遇到此般在激變中的現代社會裡，究竟能夠承擔何等腳色和功能。

眾所周知，儒家倫理沿著東亞社會之變動而以多樣形式變形其姿態，並反覆重造其新的面貌。從歷史視角而言，儒家倫理對於東亞社會人們所經營的人生、制度、情緒等諸領域，一方深深地給予影響，一方又接受其社會變動，依此自變其容，自適其境。由此而言，儒家倫理便給人提示它具有一番能動地對新的變化做出應付，並提出新的倫理和價值觀的可能性。

成均館大學‘儒教文化研究所’和國立臺灣師範大學‘東亞文化與漢學研究中心’為了共同擁有此般問題意識並將其公諸於世，兩國六位學者(臺灣3位，韓國3位)便準備了今天此場研討會。我們可以期待這六位學者對於現代社會與儒家倫理之關係的嶄新議題。我想向這六位準備發表論文的學者和與會的所有大方之家，再次表示感謝之意。此刻，我們也就開始本次學術研討會了！

2015. 10. 8

成均館大學 儒教文化研究所長 辛正根

## 축 사

청명한 천고마비(天高馬肥)의 가을에 성균관대학교 유교문화연구소와 대만사범대학 동아시아문화·한학연구센터(臺灣師範大學 東亞文化與漢學研究中心)가 공동 주최하는 국제학술회의에 참석해주신 국내외 교수님들과 본 학술회의를 준비하신 모든 분들에게 감사와 축하의 말씀을 드립니다.

이번 ‘유가윤리와 현대사회’라는 국제학술회의 주제는 현대 인류가 직면하고 있는 윤리 문제를 본격적으로 다루고 있어 뜻이 매우 깊습니다. 유가의 전통 속에서 현대의 윤리 문제를 고찰함으로써 인류가 직면한 삶의 가치를 재조명하고, 그 대안의 단초를 마련하고 있다는 점에서 우리 모두 경청해야 할 것입니다.

유교는 전근대로부터 지금에 이르기까지 동아시아 사회에 여전히 살아 숨 쉬고 있습니다. ‘동아시아 유교문화권’의 정신적 자산은 단지 과거의 유산으로 끝나지 않고, 지금 동아시아 각국 인민들의 윤리와 심성은 물론 일상생활과 사유방식에 이르기까지 영향을 미치고 있음은 모두 체험하는 바입니다.

특히 이번 국제학술회의는 발표하신 두 나라 교수님들의 논문에서도 이러한 유교 전통의 법고(法古)와 창신(創新)의 다양한 성과를 확인할 수 있습니다. 이번 발표를 통해 전통과 현대를 넘나들 수 있는 유교의 가치를 발굴하고, 여기서 인류가 직면한 현대 윤리의 대안을 마련하기를 기대합니다.

그간 국제학술회의를 위해 애쓰신 동아시아학술원 유교문화연구소 소장이신 신정근 교수님과 여러 관계자 분들께 깊은 감사의 뜻을 전하며, 오늘 국제학술회의를 계기로 두 기관이 학술 네트워크가 지속되기를 희망합니다. 끝으로 이 풍성한 학술의 장이 지성의 축제가 되기를 다시 한 번 기원합니다.

2015년 10월 8일(목)

성균관대학교 대동문화연구원장 진재교

## 致 詞

時至天高馬肥、秋高氣爽，成均館大學「儒教文化研究所」和台灣師範大學「東亞文化與漢學研究中心」共同主辦一場國際學術會議。理應說聲恭賀之詞，並與會的國內外教授、學者以及為準備本次學術會議，不辭辛勞的所有同仁，大家感謝！大家恭喜！

本次會議，以「儒家倫理與現代社會」為主題，討論一番正式處理現代人類面臨的倫理問題，其討論價值極為深遠。將現代倫理問題，立於儒家傳統視角加以考察，進而集焦人類面臨的人生價值，予以理出其解決之路。對此，我們大家理應聆聽。

儒家，自前近代時期至今，在東亞社會仍舊生生不已。「東亞儒教文化圈」所涵蓋的精神資產，並未以僅僅作為「過去遺產」結束其生命。時至今日，不僅對於東亞各國人民的倫理與心性給出影響，連日常生活以及思維方式都受到其影響，這是大家一身體驗的真實。

尤其，在本次兩國學者所提交的論文中，也可以讀到關於儒家傳統所重視的法古創新的豐富成果。這足以令人深望，透過本此學術發表得以發掘出跨越現代和傳統的儒家價值，以及人類正在面臨的關於現代倫理未來方案。

為了準備本次國際學術會議，東亞學術院儒教文化研究所長辛正根教授和各位同仁，不辭付出心血。本人藉此機會，深深表示感謝之情，並希望兩國的學術機構，藉今日之良機，日後仍然持續學術管道。最後，再度祝願今天學術討論得以獲得豐碩成果，更期盼今天的學術交談成為一場知性相交的慶典。

2015年10月8日 星期四

成均館大學 大東文化研究院長 陳在教

# 從中國古代儒家到當代新儒家唐君毅的 有機農業形式的環境生態觀

潘 朝 陽

(臺灣師範大學東亞學系・地理系合聘教授)

## 中文摘要

本文從中國傳統有機農業的自然生態之和諧性來談中國儒家的天人和合融一的環境生態觀。此種特性從孔子起始，既已如此。

本文徵引古典相關章句以及古代儒家的相關詮釋來說明此種有機農業形式的環境生態觀。並且也就古代田園詩來加以敘論，而由此帶入當代新儒家唐君毅強烈豐富的中國有機農業形式的環境生態觀，而此種觀點，從孔子到唐君毅，都具有天地人和諧融一的生生大化之生態倫理觀念。

此種環境生態觀以及依據此種觀念而有的天人合一的生活方式，隨著現代農業的興起亦即中國傳統有機農業之消逝，而一去不復返了。

## 중국 고대유가에서 당대 신유가 唐君毅까지의 유기농업 형식적 환경생태관

### 국문초록

이 글은 중국전통 유기농업의 자연생태 조화성으로 중국유가의 천인합일적 환경생태관을 논한다. 이러한 특성은 공자에서 시작하여 이어져왔다.

이 글에서는 고전의 관련된 문장과 고대유가의 관련해석을 인용하여 유기농업형식의 환경생태관을 설명한다. 그리고 고대의 전원시를 통해 차례로 논하고, 이로써 唐君毅의 강렬하고 풍부한 중국 유기농업형식의 환경생태관으로 들어가보고자 하는데, 공자 이래 당군의까지 모두 天地人 조화합일적 生生大化의 생태윤리관념을 가지고 있음을 볼 수 있다.

이 환경생태관과 이 관념에 의거한 천인합일의 생활방식은, 현대농업이 일어남과 중국 전통유기농업의 사라짐으로 이제 되돌아오지 못하게 되었다.

## 一. 中國的傳統有機農業

中國文明發端於大河平原，從新石器時代開始，農業已經是主要的生活方式，新石器時代的遺址，譬如河南新鄭的裴李崗和河北邯鄲的磁山，大概距今八千年左右，已有房基、窖穴、陶窯和墓地，也發現有農耕工具、小米(粟)及家畜骨骼，已經是典型的農村。<sup>1)</sup>

源起於數千年或甚至幾近萬年前的中國農業，其基本精神是善用環境而非征服，所以村落多位於鄰近小河的臺地或丘陵上，並不是臨近大河。以華北言，新石器時代的村落遺址，絕大多數都是沿著黃河的支流或甚至支流的支流分佈，彼時之人居住並耕種於這些黃河支流的河岸數公尺至數十公尺的丘陵或臺地上，他們一方面有較寬廣的平坦面耕墾成田，一方面也近水源，且因在較高位置，所以也可防患洪災。此種模式，不僅華北如此，淮河、長江流域的新石器時代的文化遺址也十分類似，多居於近水的臺地或丘陵面上，譬如距今六、七千年前的浙江餘姚河姆渡文化遺址，就是以丘陵為靠背而面向較低窪的沼澤。<sup>2)</sup>

中國起始於新石器時期的農業，華北是旱地陸種農作，有粟、黍、稷，這類小米農作最適宜黃河流域的地理環境。彼時長江流域的作物則是稻米，因為當地高溫多濕多沼澤的地理氣候條件正適合水稻的生長。而遠古就已存在於中國兩大流域區的遠古農村也飼養牲畜，藉以獲得肉食。彼時的中華南北兩區的家畜以豬為主。<sup>3)</sup>

依上所述，中國農業文明起源甚早，在近萬年前的新石器時代就已在中國大地上面發展了北方小米耕作和南方水稻耕作的農業文明。由此可知，進入中國儒家典冊記載論述的堯舜禹聖王以及三代之治之後，中國文明以此種農業為基礎而發展，可說已是其根本形態。但是那麼久遠之前的農業應該是「原始農業」(Primitive Agriculture)，人們對於自然環境還沒有多少破壞力，種植農作物並且也飼養牲畜，食物除了農作物之外，也有畜養的肉類，而此種原始農業系統的能量最初均源於太陽輻射，直接利用作物本身的光合作用，或間接以人力、畜力做功。其耕作是粗放的，基本上，只有種和收兩個環節；生產是一種不超過自然力負荷而略帶點掠奪式的生產，只取不給，土壤營養的持續，完全依賴自然植被的自我恢復，人對農業生態系統的干預能力很小，土地利用率極低，生產物無法完全滿足生命所需，還需補

---

1) 梁庚堯：《中國社會史》（臺北：臺大出版中心，2014.10），頁1。

2) 同上注，頁1-2。

3) 同上注，頁2-3。

充以採集、狩獵。4)

從新石器時代的原始農業出發而歷經了長久時間的演進，中國的古代農業逐漸變化成「傳統農業」(Traditional Agriculture)。中國的傳統農業是傳統的「有機農業」(Organically Agriculture)的典範。其已有數千年的歷史，它最大的特色是「精耕細作」，充分使用土地，但會積極養地，使地力常新，在耕作過程中增益有機肥使田地常持肥力，採取農畜結合，獲得充足的糞肥，且利用畜力作爲耕田和農村動力，也結合畜力、人力、水力、風力等可更新持續的能源。同時也很重視保護自然資源，注重生態平衡，反對「竭澤而漁」和「樊數而田」。5)

新石器時代的原始農業，大致上都是不灌溉的，可是中國農業文明進展到精耕細作的傳統農業，它就必須注意並實施更加細緻的農耕方式，而其中有一項很重要的農業和農村的工程即是「水利」。大禹是否確是一位真實的個人，此不是重點，但古代中國的農業發展，若無某傑出領袖或某進步氏族出來領導庶民改進排水灌溉的渠道系統，農業文明怎能進步？中國古籍有甚多關於水利建設的記載，趙岡和陳鍾毅引述不少文獻來證明此事，他們說：

《尚書·益稷》說大禹「決九川距四海」及「濬畎澮距川」，應是有所本而述。

《尚書》以後，還有不少有關修築農田排水工程的記載。《禮記·月令》說：「季春之月，〔……〕時雨將降，下水上騰，循行國邑，周視原野，修利堤防，道達溝瀆。」《論語》說夏禹曾經「卑宮室而盡力乎溝洫。」〔……〕西漢初人賈陸（筆者按：趙岡、陳鍾毅原文寫賈陸，誤，應是陸賈。）在《新語·道基》中說：「當斯之時，四瀆未通，洪水為害。禹乃決江疏河，通之四瀆，致之於海，大小相受，百川順流，各歸其所。」這些記載並非都是出於想像。早期的水利工程就是著名的溝洫制度，最具體的說明見於《考工記》：「匠人為溝洫，〔……〕廣尺深尺謂之畎。田首倍之，廣二尺深二尺謂之遂。九夫為井，井間廣四尺謂之溝。方十里為成，成間廣八尺深八尺謂之洫。方百里為同，同間廣二尋深二仞謂之澮，專達于川。」畎、遂、溝、洫的渠道網絡系統，也曾載於其他古代文獻。6)

依此，中國傳統農業的水利工程已很發達進步，畎、遂、溝、洫就是人工構築的大小系統的渠道網絡，它不是自然江河湖池，而是中國人在農業和農村大地上面規劃設計的人工渠道工程，趙岡和陳鍾毅強調此種溝洫渠道系統是古中國人爲了排水

4) 葉謙吉：《生態農業－農業的未來》（重慶：重慶出版社，1987.04），頁3。

5) 同上注，頁4-6。

6) 趙岡、陳鍾毅：《中國農業經濟史》（臺北：幼獅文化事業公司，1989.06），頁142-143。

而設計的水利建設，似乎中國傳統農業只顧排水出田而不需注水入田？其實，爲了讓農耕順利，中國在全國推展的農業水利建設和維護，是朝廷君臣最關注的政治大事，被派任到地方擔任地方大員如知府或知縣，重視溝洫水圳的興築和維護，乃是一方面爲了防洪，一方面也是爲了灌溉。就以臺灣而言，清代治臺大吏沒有不重視其轄區的水圳溝洫之利的，如曹謹在鳳山建築水圳用以治洪灌溉，後人稱頌之爲「曹公圳」，又如清代臺灣大業戶施世榜在彰化平原興築「八堡圳」，從此，彰化平原無水患，稻田亦得到豐沛之水的灌溉因而常年豐收。又或如清代臺北大地主郭錫瑠在臺北平原開築水圳引水灌田，臺北平原的水稻產量大增，後人稱頌之而稱爲「瑠公圳」。

總之，中國傳統農業文明是一種精耕細作的有機農耕，十分重視人文與自然的協和與共生。中國的主要思想體系其實是以此種著重人文和自然和諧的傳統農業文明爲土壤基礎而創造的，無論儒家、道家以及陰陽五行家，都是在此種傳統有機農業文明的「氣場」中蘊藉培育而創生形成。

## 二. 《論語》的農業形式之環境生態觀

儒家古典有不少儒家重視傳統有機農業以及由此演生出來的與生態環境相關之話語。本文茲以《論語》的相關章句予以闡釋。

孔子甚推崇大禹，他之推崇大禹不是從其摩踵放頂、整治洪水的事功而來，而是從重視農耕和建設渠圳之貢獻而稱頌之。

子曰：「禹，吾無間然矣！菲飲食，而致孝乎鬼神；惡衣服，而致美乎黻冕；卑宮室，而盡力乎溝洫。禹，吾無間然矣！」<sup>7)</sup>

朱子注解此章曰：「『間』，罅隙也，謂指其罅隙而非議之也。『菲』，薄也。『致孝鬼神』，謂享祀豐潔。『衣服』，常服。『黻』，蔽膝也，以韋爲之，『冕』，冠也；皆祭服也。『溝洫』，田間水道，以正疆界、備旱潦者也。或豐或儉，各適其宜，所以無罅隙之可議也，故再言以深美之。楊氏曰：『薄於自奉，而所勤者民之事，所致飾者宗廟朝廷之禮，所謂「有天下而不與也」，夫何間然之

7) 《論語·泰伯》。

有！』」<sup>8)</sup>大禹在孔子看來，是一位遠古中國的聖王，他自奉甚儉樸，故衣著、居室均甚簡約，但對於宗廟祭典的宗教禮儀，則非常恭謹誠心，孔子點出遠古中國譬如大禹時期，政教合一，王庭其實就是神殿，古語曰：「國之大事，在祀與戎。」<sup>9)</sup>隆重的宗教祭典，是古聖王凝聚人心維繫國命的重大禮樂文統，大禹甚重宗教祭典，正是他的道統和政統具有莊嚴精緻的水準，合乎聖王的楷模，故孔子深美之。而所謂「盡力乎溝洫」，朱子說是大禹整治田間水道，「以正疆界，備旱潦者也。」而楊氏說此乃大禹「所勤者民之事。」而在大禹的時代，民事就是從原始農業提升為傳統有機農業，故此即稱頌大禹致力於農耕文明的施政，而其最重要的工程即溝洫渠圳的規劃和建設，藉以排除洪水以及引水灌溉，同時也以有規則的溝洫渠圳來釐正界定了農村和農田的空間結構，而這也就是古代井田制度的濫觴。<sup>10)</sup>

在另一章，孔子也稱頌大禹，《論語》載：

南宮适問於孔子曰：「羿善射，奭盪舟，俱不得死然。禹稷躬稼而有天下。」夫子不答，南宮适出，子曰：「君子哉！若人！尚德哉！若人！」<sup>11)</sup>

王船山釋此章有曰：

南宮适以之問孔子曰：今天下之論，以為古聖之道，修之而止以自困。欲爭勝于天下，以自免于禍，非彊勇不能。乃考之古人，則有不然者。羿以善射著，奭以盪舟聞；陸戰而克，水戰而雄，將謂可以吞天下也，而相繼以授首。人誰無死，而不得其死然也。禹定溝洫，稷教樹藝，勤民之事，立民之命，不念及於得天下也，而夏、周繼王天下，本非其有而終有之也。<sup>12)</sup>

船山以戰爭和農業的雙元對蹠性來說明南宮适之言，南宮适舉遠古善戰好戰的后羿和奭來與勤於水利建設的大禹和勤於耕稼的后稷相比較，前兩者以發動戰爭故而身死國家滅，而後兩者以發展農業故而身榮有天下。孔子稱美南宮适是尚德君子，

8) [南宋] 朱熹：《論語集註》，引自蔣伯潛：《廣解語譯四書讀本·論語》（臺北：啓明書局，未標年份），頁116。

9) 出自：《左傳·成公十三年》。

10) 劉寶楠在其《論語正義》中對於此章的「溝洫」制度，徵引很多古文獻詳細地說明其整體系統，溝洫渠圳之建設，一方面與水有關，即排洪和灌溉，一方面則是廣大農田和農村劃分田界、村界的界線，其旁也變成重要的交通線，見[清]劉寶楠：《論語正義》（上）（臺北：文史哲出版社，1990.11），頁315-316。也可參考趙岡、陳鍾毅：《中國農業經濟史》，同注6，頁142-145。

11) 《論語·憲問》。

12) [明] 王夫之：《四書訓義》（上），收入《船山全書》（七）（長沙：嶽麓書社，1996.02），頁772。

就是高度肯定南宮适的反戰以及弘揚農業文明的人文道德涵養，而孔子的和平主義的道德性，也為晚明大儒王夫之所承繼，而稱美大禹和后稷，而此也就是認同中國傳統有機農業是施仁政行王道的基本實踐。

孔子甚重視中國遠古發展傳承的精耕細作型的有機農耕文明，孔子說過：「吾不如老農；吾不如老圃。」<sup>13)</sup>他雖然不親事農圃之業，且士人不應務農圃而應從政行仁，但也甚尊重農圃工作的專業，而這句話也表示古代的農耕已到高度專業的程度，孔子雖然不是農圃專家，但他卻也明白農作物之性質，譬如他說過：「苗而不秀者有矣夫！秀而不實者有矣夫！」<sup>14)</sup>而於此孔子之言，可知農耕之事講究精細的知識和科技，否則粟稻等農作有可能苗而不秀或秀而不實。

在這樣的農業文明的背景下，孔子遂能在物質或生產的基礎上往上提升，而體悟大自然生生不息的生態律，《論語》曰：

子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉？」<sup>15)</sup>

朱子對這一章孔子之言的深義，只偏向心性論的觀點而釋之，故朱子釋文的著重點是孔子之不言之教，或孔子之德就是「天」，他說：「學者多以言語觀聖人，而不察其天理流行之實，有不待言而著者，是以徒得其言，而不得其所以言。〔……〕四時行，百物生，莫非天理發見流行之實，不待言而可見。聖人一動一靜，莫非妙道精義之發，亦天而已，豈待言而顯哉？」<sup>16)</sup>朱子很顯然視天之四時行百物生只是形容譬喻，此章句的主體是聖人本身的德行境界不外乎是妙道精義之發用，是天理的印證。朱子這種著重人而不重視自然的詮釋，顯然受禪家影響或是宋之道學之見，先秦儒家典籍的內容應該是重視天地觀宇宙論的，故此章句之實義應是孔子啟發弟子宜多觀察自然環境生態之健動生生之律則，在環境生態的生生健動中往往能體悟仁道，而不必非在話語中求取不可。古代儒家重視從天地觀宇宙論來體悟生生之德，並以此天德來啟發人文應走的道路，譬如《易經傳》的〈大象〉就是此種詞句，如〈乾卦·大象〉曰：「天行健，君子以自強不息。」〈坤卦·大象〉曰：「地勢坤，君子以厚德載物。」都是先告訴人們宜觀察體證天地宇宙的環境生態

13) 《論語·子路》有曰：「樊遲請學稼。子曰：『吾不如老農。』請學爲圃，曰：『吾不如老圃。』〔……〕」。

14) 《論語·子罕》。

15) 《論語·陽貨》。

16) 〔南宋〕朱熹：《論語集註》，同注8，頁272。

律，再來效法而變成人文實踐之德行。<sup>17)</sup>晚明大儒王夫之的詮釋顯然就較能貼近孔子的本義，船山曰：

氣幾之動也，有動之者焉；品彙之成也，有成之者焉。動之而使之不容已，成之而使之無所憾，非天乎？<sup>18)</sup>

所謂「氣幾」和「品彙」都是指世界的生生不息的現象。船山此句指出氣幾之所以動和品彙之所以成，是由於其內在有一個令其不容已且無所憾而能健動完成的根本者，那就是「天」，也就是「天道」或「天體」。

乃四時行矣，溫寒燥濕無一定之期，乃小變而不失其大常，宜然而即然，以各正其令，天之推移，即時之序也。而百物生矣，靈蠢夭喬無一成之則，乃雜興而各成其材質，有體而即有用，以共效其功，天之發皇，即物之變化也。<sup>19)</sup>

在此段，船山說明春夏秋冬之「四時行」，雖有冷暖濕旱的不確定之氣候小變動，但有其不變易的氣象常規，在應該如此這般的時節就是如此這般，其時令是正常的，這就是天道的有其時序的推移。而蟲魚鳥獸之「百物生」，雖然發展出靈蠢夭喬的各種生物，其類型不一，而這即是生態的雜異性，各類生物均有其各類的材性品質，生物生態有其規律，故有其發用的規則，共同完成自然環境中的多元生態之體系，此即天道的旺盛之生生作用而形成生物的變化。

若是者，天之所以為天，即時之所以為時，物之所以為物。理行於氣之中，氣即著其行生之理，天豈有以命時而使之行哉？豈有以詔物而使之生哉？氣幾之動，品彙之成，日月運於斯，五緯運於斯，風雨運於斯，動者以之動，植者以之植，流峙者以之流峙。<sup>20)</sup>

船山在此段指明「天」是什麼？其實所謂「天」也者，不是超越獨立的什麼，它什麼都不是，它就是時序之推演和生物之生化的本身，自然環境的永續生生創化循環的生態律，就是這個所謂的「天」。天是虛狀之辭，它就是天地環境以及此天地環境中的剛健生生而不止息無窮竭的生態律，因此，船山所言「理行於氣之中，氣

17) 見《易》乾坤兩卦之〈大象傳〉。其餘八十二卦的大象傳都是如此，即先說天地宇宙的環境生態，再說人文法天之德。

18) [明]王夫之：《四書訓義》（上），收入《船山全書》（第七冊）（長沙：嶽麓書社，1996.02）頁925。

19) 同上注。

20) 同上注，頁925-926。

即著其行生之理。」用現代環境生態語彙言之，就是自然生態律在自然環境之中運作，自然環境的生態系和生物系本身之生生永續就是這個自然生態律的表現。理與氣是合一的，理即氣；氣即理。體與用是合一的，體即用；用即體。因此，天地宇宙的環境生態律就是天理、道體，而天地宇宙的環境生態之生生健行不已就是此環境生態律大化流行的生氣和大用。孔子說的「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」這句話之深義、真義，應作如是觀。

### 三. 當代新儒家唐君毅的傳統有機農業文明形式之環境生態觀

以上引述《論語》所載孔子對中國傳統有機農業文明的重視以及他就天地自然之四時行百物生之自然生態律之健動和生生大德之肯定，此為中國儒家的農業生態倫理的開端，其後，孟荀大儒和《易傳》、《禮記》等古典莫不與孔子具有同樣的環境生態思想。

茲舉《禮記·樂記》一段稍有以明之。其曰：

天高地下，萬物散殊，而禮制行矣。流而不息，合同而化，而樂興焉。春作夏長，仁也；秋斂冬藏，義也。仁近於樂，義近於禮。樂者敦和，率神而從天；禮者別宜，居鬼而從地。故聖人作樂以應天，制禮以配地。禮樂明備，天地官矣。<sup>21)</sup>

就空間言，天在上而地在下，在天地的空間之中，一切生物雜類而繁興，人要體會此天地空間的生出繁多生物，其類型雜多，故有禮制的創作。自然生態大化流行永續不息，而且各種生物均能和合協調，故形成生態系的融洽的變化，因此，人要體會生物的繁興大用之總合形成整體的生態系和生物系，故有樂音的興起。〈樂記〉的作者感應春作夏長和秋斂冬藏的四季之農耕循環以及自然植物的應乎時節的生態變化，他遂給予仁與義的對反與和合的辯證之思維，順應春夏的氣候，農作和生物皆要生長，此是「仁」；順應秋冬的氣候，農作和生物皆有收穫且需休藏，此是「義」，仁義是說明兩方面的，一是自然，一是人文，而後者必須密契符應前者，作者且認為仁就是樂，義就是禮；前者配天尊神，後者配地敬鬼。而其實，他著重由天地結合而成的自然環境的雙元辯證的生態性，是人文政治必須效法之，才能得到至治，「聖人作樂以應天，制禮以配地。禮樂明備，天地官矣。」此句明說

21) 《禮記·樂記》。

王者之施仁政是要效法天地生態之律則，故所謂作樂制禮，其實際之功，就是將農耕施為，要符合自然環境的循環和變化的規則，有機農業的文明與自然環境的生態條件相融洽和諧之下，這就是禮樂明備、天地官矣的最佳狀況，而其實也就是中國人在其農業文明之中，將人文實作和自然條件配合得最好的情形。然而在這樣的人文配合符應自然而獲致的天地人和合融一的仁義禮樂觀，顯然是以人須效法自然的生態律為重點。其實，本文前面引述的孔子所言「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」顯示孔子甚看重天地生生之自然生態律，人應學習效法此律則而使人上合於天道。能上合於天道的人之心才是仁心。

類似上述法自然而行人文的思維方式，在《易傳》中是一種常規，譬如〈泰·大象〉曰：「天地交，泰；后以財成天地之道，輔相天地之宜，以左右民。」易學者朱維煥解釋說：「天地交，萬物通，此『泰』之時也。能參贊之者，非君王莫屬，故曰『后』。夫參天地贊化育，聖王之化功也，而『財成』、『輔相』乃其具體德業。〔……〕乃相應天地生化之道而言，蓋天地之生化，自實然意義言之，但見翳鬱、蓬勃。〔……〕財成即『制其過』，輔相即『補其不足』，期於天地之生化，無不盡合其時宜」。<sup>22)</sup>依此段詮釋，人文應以天地生化的規律為依從遵行之道，但人文的參贊亦是必須者，比方大禹治水及於溝洫渠圳的建設是為了排洪和灌溉，而讓人在環境之中，可以順遂得到天地自然的能量，而有其利去其害，又譬如中國的水稻農業，是開發沼澤多水之土地，使此多水的土地上可以經過適宜的排水出田以及引水入田，水稻業得以發展，也不會毀掉當地的環境生態律。這即是〈泰卦大象辭〉之意義，是人文尊天文而亦能隨順天文之規範而參贊之。此種信念和作法，乃中國一般農民和哲人的共同標準。

當代新儒家唐君毅對於發源於遠古的中國傳統有機農業文明以及上述的環境生態觀，是深有體會的，而且他從此種農耕生態觀進一步亦體察了中國人具有的天地人和諧如一的環境倫理。唐君毅曰：

中國古代民族得天獨厚，黃河流域古代地極肥沃，氣候極溫和，故成為農業民族極早。農業民族「日出而作，日入而息，鑿井而飲，耕田而食。」「草榮識節和，木衰知風厲，菽稷隨時藝，雞犬互鳴吠，童孺縱行歌，斑白歡游詣。」本易覺自然與人之和諧。且黃河流域原為極平曠之地，俯視則阡陌縱橫，川原交錯，通達無礙。遠目則「江流天外地，山色有無中。」「星垂平野闊，月湧大江流。」覺天地相依，中間無

22) 朱維煥：《周易經傳象義闡釋》（臺北：臺灣學生書局，1980.01），頁93。

隔。遙望則「時見歸村人，沙行渡頭歇。」「曖曖遠人村，依依墟里烟。」覺人及其屋舍之在自然，即與自然混融為一。<sup>23)</sup>

唐君毅從華北大年原的地形、土壤、氣候等地理環境的條件來詮釋中國傳統有機農業和農村的天人合一和人與自然混融的特性。他特別引用古詩來說中國農業文明發展出「自然與人和諧」、「天地相依，中間無隔」以及「人及其屋舍在自然中，即與自然混融為一」的人地關係之生態。

中國「田園詩」最能表現上述的生態和諧融一的意境，譬如東晉詩人陶淵明歸隱園田親自耕種，其撰有〈歸園田居〉的組詩五首，此處引其第一首詩句：

少無適俗韻，性本愛丘山。誤落塵網中，一去三十年。  
羈鳥戀舊林，池魚思故淵。開荒南野際，守拙歸園田。  
方宅十餘畝，草屋八九間。榆柳蔭後檐，桃李羅堂前。  
曖曖遠人村，依依墟里煙。狗吠深巷中，雞鳴桑樹顛。  
戶庭無塵雜，虛室有餘閑。久在樊籠裡，復得返自然。<sup>24)</sup>

此詩撰於義熙二年（406），其時陶淵明四十二歲，他已於去年辭去彭澤令返回鄉村的故里，從上京里的舊宅移至「園田居」（即「懷古田舍」）開始過躬耕生活。<sup>25)</sup>此詩顯示了陶淵明的農宅只是草屋八九間，佔約十餘畝正方形的面積，屋前桃李果樹羅植，而屋後則種有高大茂盛的榆樹和柳樹。在其躬耕的農村，是在江西的大地上面是墟里村集加上散落周遭的農宅所形成的農村。這就是中國傳統有機農業的村莊和農田的基本形態，而陶淵明身為一位隱居鄉間的農者，他進行了什麼耕作呢？茲引第二首詩如下：

野外罕人事，窮巷寡輪鞅。白日掩荆扉，虛室絕塵想。  
時復墟曲中，披草共往來。相見無雜言，但道桑麻長。  
桑麻日已長，我土日已廣。常恐霜霰至，零落同草莽。<sup>26)</sup>

此詩看到農作物中有桑麻的栽植，而且也發現田地開墾中漸漸地廣擴起來，此種農業生態非常依賴自然環境的狀態，深怕風不謂雨不順，萬一降下霜霰，那桑麻

23) 唐君毅：〈中國哲學中天人關係論之演變〉，收入氏著《中西哲學思想之比較論文集》（唐君毅全集），卷十一（臺北：臺灣學生書局，1988.07），頁284。

24) [東晉] 陶淵明：〈歸園田居〉，收入郭維森、包景誠譯注：《陶淵明集》（臺北：地球出版社，1994.08），頁68-70。

25) 同上注，頁68。

26) 同上注，頁71-72。

就會凍死了，雖只言桑麻，其實是雜作農業，糧食作物亦是一樣的。由此看出來，陶淵明與其他農民相同，都在寂靜的村莊的農田中忙於農耕，土地在勤勞的開闢中增加了，作物也天天長大了，這真是農耕最好的收成，但也擔心氣候失調，環境災變，一切努力都會化爲烏有。陶淵明此處固然是說他自己的耕稼生活，但其實也是講到中國傳統有機農業的農民與天地之間的生態倫理。而第三首詩如此：

種豆南山下，草盛豆苗稀。晨興理荒穢，帶月荷鋤歸。  
道狹草木長，夕露沾我衣。衣沾不足惜，但使願無違。<sup>27)</sup>

在此則看到農耕的作物有豆類，他將豆圃闢在南山下，如不戮力勞動，雜草長得很快，豆苗就會死掉，故陶淵明必須每天清晨出門去整理豆圃，一直要忙到月亮已經出來的晚上才能返家。此處表示中國傳統有機農業的作物多元，有田有圃，有粟黍、麥稻與豆類。同時也顯出農人必須很勤勞地與耕地和作物親近在一起，否則不可能有精耕細作而得到的收穫，由此也證明中國農村、農耕和農民與天地環境之間貼近密契的生態性。

唐朝詩人亦有田園詩歌詠傳統有機農業文明，王維寫〈渭川田家〉：

斜陽照墟落，窮巷牛羊歸；野老念牧童，倚杖候荆扉。  
雉鳴麥苗秀，蠶眠桑葉稀；田夫荷鋤至，相見語依依。  
即此羨閑逸，悵然吟〈式微〉。<sup>28)</sup>

王維此詩風格甚類似陶淵明的詩，均道出了傳統有機農村、農耕與農人的生態和諧性質，農耕在黃昏時結束，牛羊等家畜由孩童驅趕著回家，老輩倚著柺杖在籬笆門邊候望著，顯出農村慈孝的天倫之溫暖，而此人倫則是建築在有機農業文明之上的，在此農田中種的是麥，在旁邊植有養蠶的桑林，如此構成基本的有機農業的農村生態。

另外，唐朝詩人孟浩然也寫有著名的田園詩，其〈過故人莊〉：

故人具雞黍，邀我至田家；綠樹村邊合，青山郭外斜。  
開軒面場圃，把酒話桑麻；待到重陽日，還來就菊花。<sup>29)</sup>

27) 同上注，頁72-73。

28) 〔唐〕王維：〈渭川田家〉，收入《唐詩三百首》（臺北：中華書局，1972.12），頁8-9。

孟浩然的農夫友人邀其前往農莊喝酒聚餐，宴席有農家自養的雞，有小米釀成的美酒，其農莊四周圍繞著青綠茂盛的樹林，在村郭之外，還有青山環抱。此種農村景色和環境實在是很美麗寧靜的。友人將小軒窗戶打開，看得見曬穀物的場子以及植種蔬果的園圃，兩人喝酒談論農耕的事情，等到九九重陽秋菊已熟，再來喝香醇的菊花茶和酒。孟浩然的田園詩也顯示了中國傳統有機農業文明的人在環境生態中的安逸和愉悅，這必須有一種人地和諧融合的情境才有可能臻及的倫理。

以上筆者藉晉人和唐人的田園詩詠來呼應唐君毅以古詩句之點明他對於中國傳統有機農業文明的天人合一、人地協調的生態性之體會。唐君毅的環境生態思想顯然也是依據中國的農業精神和事實而有的心得。

唐君毅亦如同孔子以至於船山一般，也由此中國傳統有機農業的生態倫理往上提升，也表達出他的自然與心性相合一的天人觀和存有論。他說：

哲人既出，其仰觀俯察之目的，自非視世界為外在的獨立的而追問其有何自存之本體或本質，而係游心寄意於自然中日往月來水流雲散等天地變化之境，「麥秀漸漸禾黍油油」等「草木蕃」之境，故物我之對待在開始點即無由產生。於是將我之情融於物中，但覺吾心與宇宙均同在一流行變化之中，本體唯於此流行變化中見，而性與天道自不容離，內界外界自當不二。<sup>30)</sup>

如《易傳》之言：「易與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反終，故知死生之說。精氣為物，游魂為變，是故知鬼神之情狀。與天地相似，故不違；知周乎萬物而道濟天下，故不過；方行而不流，樂天知命，故不憂；安土敦乎仁，故能愛；範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神無方而易無體。」<sup>31)</sup>中國古人也仰觀天文，俯察地理，但其境界卻非追索世界的外在客觀之本體或本質，或如同古希臘哲人一往向外去探求宇宙的「洛各斯」(Logos)，而是合幽明陰陽之道，溯源於生死，通透鬼神一氣之理，其生命和心靈與天地合和為一，在天人合一的情境中，體悟的不是世界存有的架構性內容，而是天地生態的大化流行之妙道。

唐君毅就是繼承此種哲思的當代新儒家，他對中國傳統有機農業文明之幾微有其體會：

29) [唐] 孟浩然：〈過古人莊〉，收入《唐詩三百首》，同上注，頁166。

30) 唐君毅，同注18，頁284-285。

31) 《易·繫辭上傳》，第四章。

中國數千年民間生活，以農業為主。農業之生活，一方使人須盡人事以俟天，一方則以得具體之稻粱等實物為目的。人業農則須定著而安居，故自然易養成安於現實之「向內的求自盡其力之精神」，並易有一天人相應之意識，而對具體事物有情。農業之生產，可計量而不可計數，尤重質之美。故不易發達抽象之理智，而使人富審美性，增其藝術性之趣味。然農業生活，對人最大之啟示，則使人生在世界更有一實在感，並時有一無生物上升於生命之世界之意識。<sup>32)</sup>

中國傳統有機農業是以具體的稻粱等穀物為生產目的，因為必須精耕細作，故農人須定著於土地中而需在其農田旁邊定居，他們每天必須仰觀天的氣候狀況而俯察田地的水、土條件是否完備以及是否有昆蟲之患害等等，因此，中國傳統農人是一個十分務實且養成「向內的求自盡其力之精神」，也就是會力求自己農耕工作的認真精細而不敢粗心也不喜幻想，農人最重視的是其人工是不是能與天地環境生態的規律和變化相配合，因為惟有人地生態的和諧專一的配合，攸關自己和家人及至族人的生存之具體的糧食、織造的農作物才能生生暢旺地永續地生長。這個內容就是唐君毅說的中國農人「有一天人相應之意識，而對具體事物有情」。再者，穀物的產出，可以進行概率的計量，但不可能實算其顆粒究竟是多少，因此，農人是重其穀物的質，也就是看重的是麥、稻、稷、粱是精而實或疏而虛。因為穀物田就其總體量上看是甚可觀的，但是不是「苗而不秀」？進而「秀而不實」呢？所以，中國精耕細作的穀物農業之農人十分重視品質而不是以數量為主。因為這樣的心靈的影響，故中國人不易發展抽象之理智，而是甚注重具體性之實踐，以「實在」看天地環境，而不是以抽象性理論或以空虛性玄思來看天地宇宙。

唐君毅舉商、工、牧此三種文明來對照中國傳統有機農耕文明，顯示農業對天地生態的定著性之堅持。他說：「工業家使無生物成為另一無生物，商人只能轉移貨物，游牧只能使生物食生物、毀生物，以成生物。」<sup>33)</sup>相對於此，唐君毅論農業曰：

在農業中，則植物一方為定著，而非流動者。植物亦非以人外之物為材料而製造的，乃是自然生長的，人取其種子加以培植成的。故此時人只是贊天地之化育。人對天地，遂真有一實在感。其信神，亦易覺神內在於天地，而非自無中造天地。同時唯

32) 唐君毅：〈中國人間世界—日常生活社會政治與教育及講學之精神·中國人在自然界之農業生活與其精神內涵〉，收入氏著《中國文化之精神價值》（臺北：正中書局，1979），頁249。

33) 同上注，頁250。

在農業中，乃見無生物直接為生物所攝收，而入於生命之世界。由植物養動物，動植物之養人，則為植物動物所攝收之無生物，亦間接表現精神之價值，其中見一氣連綿之上升歷程。〔……〕由是而農業意識所肯定之客觀世界，雖為實在的，而非唯物的，至少是生命的，並間接表現精神價值。<sup>34)</sup>

農業的作物是自然植物，不是人爲，如稻麥黍稷，它們的根吸取大地中的有生物或無生物之有機營養，在自然律中順著生命之規則而成長，其成果養活人與其他動物，乃是從生命轉移其生命而成就其他生命，所以，這一條生機之路乃是生命自己的生機大化的那條生機之路，其中，農人的勞心和勞力，皆是結合了自然的天之生態和地的生態而爲一體，他本身也融入這個生態的一貫的生機之路而成爲生命的共同體。因此，唐君毅乃說「其中見一氣連綿之上升歷程」，中國傳統有機農業文明，即是整體的環境生態系中，天地萬物和人成爲一個大化流行的陰陽和合之一氣連綿而從無生命轉化爲大生機的生命的上升歷程。在此種環境生態觀中，生命之存有，既非唯心取向，亦非唯物取向。

在此種傳統有機農業的環境生態觀之照應下，中國人喜歡從日常生活順從天體運行的秩序，來加以安排，所以中國很早就有《夏小正》、《月令》等書，說明一年各月的節氣如何、主神如何、生長或活動的動植物如何，而人應如何和諧地配合。<sup>35)</sup>到現在，中國民間依然有《農民曆》，其中是將天候、節氣、物產、耕作、主祀神、吉凶、人文等整合在一起，形成了一種中國農民日常生活中很重要的環境生態律則的依據。

唐君毅在此處特別提到古代儒家有關有機農業的生態倫理之著作，即《夏小正》、《月令》兩書，他據以說明中國農人將自然和人文和合爲一的整體環境生態律的生活方式。本文謹抽取《夏小正》的內容稍作詮釋。

《夏小正》的成書，高明認爲，《小戴記·禮運》：「孔子曰：我欲觀夏道，是故之杞，而不足徵也，吾得《夏時》焉。」鄭玄注：「得《夏四時之書》也。」所謂「夏四時之書」，存留到現在的，就是這篇《夏小正》。《史記》：「孔子正夏時，學者多傳《夏小正》。」也就是這一篇。篇中原自有經、有傳。經，可能是夏代流傳下來，經過孔子訂正的；而傳，可能是孔子的後學——七十二子和他們的門徒、後學——所撰的。<sup>36)</sup>

34) 同上注。

35) 同上注，頁252。

依此，《夏小正》是很古老的一篇關係夏代的四季之內容觀察記錄之書。孔子整理成經，弟子、後學加以注釋而增益了傳。

《夏小正》的內容以一年十二個月爲段落，每段落都有一個記載的規則，就是記錄當月的天文、氣候、動植物、農耕活動、農作物以及祭祀等人文內容。總而言之，它是一篇同時將自然環境生態和人文生態整合予以觀察記載，且又給予說明解釋之中國古代農業文明之曆書。觀察記載的文字是經，說明解釋的文字是傳。謹以二月的經文列於下：

1. 往耒耜，禪。——農民穿著禪衣，去田裏翻土種稷。
2. 初俊羔，助厥母粥。——較大的羔羊開始幫助它的母親養育幼小的羔羊。亦即是長得較大的羔羊已不吃母羊之奶，而去吃草了，所以母羊可以再哺育較幼小的羔羊。
3. 綏多女士。——和綏地結合了許多女子和男子，二月仲春亦是青年男女婚嫁之時。
4. 丁亥萬用入學。——丁亥吉日青年練習干戚之舞，正式進入大學，此天舉行釋菜禮。
5. 祭鮪。——春天最早出游的是鮪魚，所以用它來祭神。
6. 榮莖、采繁。——莖葵已經茂盛，白蒿已經可以採收，用它們來祭祀。
7. 昆小蟲抵蜨。——發現很多小昆蟲推著很多蟻卵，春天了，許多種類的昆蟲活動起來，人們觀察昆蟲去蟻穴聚食蟻卵。
8. 來降燕。——成群的春燕從天空飛下來，因為春天氣暖了，燕子從南方飛回來在屋簷下築巢，準備生養燕雛。
9. 剝鰾。——捕撈鰾魚，用它的皮製作鼓面。
10. 有鳴倉庚。——倉庚鳥開始啼叫了，仲春了。
11. 榮芸，時有見稊，始收。——芸已經茂盛，一看到它開花就採收。芸花是用來在廟裏祭神的。<sup>37)</sup>

以上所記是《夏小正·二月》的經文，其符號「——」的後面之簡述，是筆者的解釋，它共有十一條經過觀察之後的記錄。細讀這十一條記錄，可以發現仲春時節，農人開始下田翻土種稷了，而且穿單層的衣服即可，因為天氣已不冷了。同時，農家養的母羊在之前生的小羊已開始吃草，母羊也再生了一批新的哺乳的羔羊。農人捕鮪魚祭神，也捕鰾魚，用其皮製鼓。農人也開始採收莖葵、白蒿以及芸花，以供

36) 高明：《大戴禮記今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1993.06），頁60。

37) 同上注，頁72-74。

祭神典禮之用，他們也觀察到春天活躍的很多昆蟲之活動，春燕的歸返以及倉庚的啼唱。在此仲春，可以發現環境生態的生生大化的暢旺流行，於是，農人一方面春耕，一方面也要進行人文活動，那就是春日祭神、男女佳偶的喜婚、青年學生的進入大學就讀。

在此段從《夏小正》的二月份之記錄，後人乃能體會中國傳統有機農業之生活，是以自然生態之觀察了解為基礎而實施了與生態系統和律則和諧配合的人文而形成了一個整全的環境生態倫理。此種記錄甚細緻深入，是在日常生活中，於直接的工作裏，透過親身對周遭的生活世界作了觀察理解之後，才能得到。而唐君毅所以提到《夏小正》、《月令》等中國農民曆或農民書的古典，是因為他亦能真實體證此種有機農業形式的環境生態倫理。

#### 四. 結論

中國的農業是配合在黃河、淮河和長江流域的環境生態而長久發展出來的傳統有機農業，此種農業是農人以精耕細作的工作來高度調適了天地自然的生態規律才逐漸創造出來的，它的特色是人文以自然為效法對象，密切融入環境的自然規律和變化之中，達到人與自然和諧融一的環境生態倫理。

本文從新石器時代的原始農業說起，並徵引《論語》裡面孔子之言，由其對於古聖王的農業和水利之功而論及孔子對於天地之生生大化之德的體證。

中國儒家的有機農業形式的環境生態觀，成為儒家的傳統和基本的人地關係之思想，甚至在古詩人的田園詩也表顯了此種整全有機的精神。本文舉當代新儒家唐君毅的相關論述來加以詮釋。

現代化帶來了工業化或石油化的「現代農業」(Modern Agriculture)，此型農業將唐君毅闡述的有機農業的所有生命在一個共同環境生態之道路的此種生命共同體截斷分裂了，石化工業產物包括化學肥料、化學殺蟲藥進入農業的土地、種子以及穀物裏，人與自然之間已經失去了生命和生態一致性的倫理，同時，人又以基因工程干預扭曲了農業的物種，農作物的源頭變成了人為而非自然，它雖然用大地來植種，但大地已變成只是產牀而非孕育她的母親。

這種現代農業已不是中國傳統有機農業的農人以及他們的聖哲熟悉的文明，對於

此種農業文明以及由此產生的人地疏離和人地污染，中國的古代素樸的農人和天人合一的聖賢根本不能認識。當然，當代新儒家唐君毅也是無法認識的。筆者認為板機已扣，人類已不可能重返天地與人文和諧融一的環境生態倫理。

# 孔子時中觀詮釋的反思

李 幸 玲

(臺灣師範大學國文學系教授)

## 中文摘要

相較於孔子之世的隱者追求自身清白遁世的態度，孔子認為值此濁世固吾人所不欲，仍不應消極拋開應承負道德責任的義務與放棄自我實現的可能。因此，孔子秉持「隱居以求其志，行義以達其道」的原則自我要求。隱居時所求之「志」，與用仕時所實現之「道」，乃二而一。一者言其潛隱，一者言其顯發，二者乃仁者仕與不仕兩面之表現。隱居時，沈潛於道德修養及知識的充實，保持自我批判的覺知與社會批判的良知，不隨濁流，不改其志，以等待適切的實現機會，即是「忠」道的表現；待到得意用仕時，正提供士人一個「成物」的客觀有力條件，既取得有力之勢，則可藉勢推倡理想的仁政義道，滌淨私欲，助人「成己」，也就達到「成物」的目的，亦即是「恕」道的表現。本文藉先秦儒家傳世典籍與出土文獻郭店簡〈窮達以時〉與上博簡《詩論》第25簡「〈有兔〉不奉時」等新材料解析，檢視孔子依於「用行舍藏」淑世原則，無可無不可的時中觀，藉由思索孔子對隱者的反思，對執政治價值態度的批判所採取的「不用之用」，正顯示其道德主體價值抉擇的力量，反對被利祿收編而妥協喪失發言權。當代知識分子的價值挺立，當展現在：勇於站在主流意識的對立面，保住對世界的理想性，持續關注社會時事，與時時自覺的自我批判性。

**關鍵詞：**孔子；忠恕；時中；窮達以時；詩論

## 공자의 時中觀 해석에 대한 反思

### 국문초록

공자 활동 당시 隱者가 자신의 청렴결백을 추구하며 세속을 떠나는 태도에 비해, 공자는 어지러운 세상을 만나 비록 하고자 하지 않더라도, 마땅히 저야 할 도덕적 책임의 의무와 자아실현의 가능성을 소극적 태도로 버리지 않아야 한다고 여겼다. 그러므로, 공자는 “숨어 있어도 그 뜻을 구하며, 의를 행하여 그 도를 이룬다”(隱居以求其志, 行義以達其道)는 원칙을 갖고 스스로에게 요구했던 것이다. 이에 은거할 때 구하는 ‘志’와 일을 행할 때 실현하는 ‘道’는 둘이면서 하나이다. 하나는 숨어있음을, 또 하나는 드러남을 말하는데, 두 가지는 仁者의 사(仕)와 불사(不仕) 양면적 표현인 것이다. 은거할 때, 스스로 도덕수양과 지식을 쌓아, 자아비판의 지각과 사회비판의 양지를 유지하고, 타류에 휩쓸리지 않고 뜻을 고치지 않으며, 적절한 기회를 기다리니 곧 ‘忠’ 道한 표현이다. 뜻대로 되어 일에 나아갈 때, 선비에게 ‘成物’의 객관적이고 강력한 조건을 제공해 주는데, 유력한 세력을 얻음으로 이상적인 仁政義道를 창도하고, 德化教育을 보급하며, 사욕을 씻음으로 다른 이들을 ‘成己’하게 돕는 것으로, 이는 ‘成物’의 목적에 도달하는 것이며, 곧 ‘恕’ 道한 표현인 것이다. 이 글은 선진 유가에서 전해오는 전적들과 출토문헌인 郭店簡「窮達以時」와 上博簡『詩論』의 25번째 죽간 “「有冤」不奉時”등의 새로운 자료의 분석을 통해, 공자의 ‘用行舍藏’에 의한 淑世 원칙인, 가한 것도 없고 가하지 않은 것도 없다는 時中觀을 살펴볼 것이다. 또 공자의 隱者에 대한 反思 곧 정치적 가치태도를 가진 자들에 대한 비판에서 취한 ‘不用之用’은, 바로 도덕적 주체의 가치선택에 대한 역량을 보여주고 재물과 벼슬에 타협되어 발언권을 잃게 되는 것을 반대함을 보여준다. 당대 지식인들의 가치 挺立은 현재에 널리 펼쳐져야 한다. 곧 용감하게 주류의식의 대립 지점에 서서, 세계에 대한 이상을 지켜내고, 계속해서 사회 사건들에 주목하여 시시각각 자각하는 자아 비판성을 가져야 한다.

키워드 : 孔子, 忠恕, 時中, 窮達以時, 詩論

## 一. 前言

儒者雖然早在孔子之前早已存在於中國社會<sup>1)</sup>，但經孔門為儒家學說奠定千年儒學之原型後，漢儒詮之以天人交感，魏晉儒者援老入儒，隋唐儒學誓命於道統、性命的歸復，宋明儒學對佛老思想的融涉，清代儒者著力於樸學，及至西風東來，當代新儒學更以融通中、西思想，開展民主、科學為職志。兩千餘年來，歷代儒者因應主、客觀條件變易，適切地提出修正增潤，而發展出別於前朝的詮釋觀點，為儒學注入新的活脈。因此，每一個朝代的儒學，相對於前朝的詮釋，都曾經是「新」儒學，由於新詮釋因素的加入，而使得會是新儒學的基底，相對地成為傳統儒學，並成為儒學不可移易的堅固基礎，此即儒學所以源遠流長，亘古長新而能成其久大之故。

貫通此儒學流變脈絡之中，卻不失其原則性綱領者，唯孔子所謂「吾道一以貫之」<sup>2)</sup>。曾子詮釋此通貫孔子學思的「一」貫之道，即是仁者終身行之的「忠恕」之道。此後，釋此章句者，無不就此發凡顯微，後世宋明儒所推重的，除《論語》之外的《孟子》、《易傳》、《大學》及《中庸》等四部經典，不論在人性論、宇宙論、工夫論等方面，無不對忠恕之道各有獨到的詮釋，都對宋明儒學的發展有著深刻的影響。朱熹《四書集註》裏的「盡己之謂忠，推己之謂恕」<sup>3)</sup>的詮釋，乃循曾子「吾日三省吾身」自我反思的思索脈絡，將反身而誠、下學上達的路數與《中庸》所云「忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人」<sup>4)</sup>結合起來，賦於忠恕以新意：盡己之心謂忠，由盡己心知全盡內得自於上天所命之性分，進而推擴為盡人之性，乃至盡萬物之性，即令成己在成物中得到實現。

由此，天、人與萬物的關係，得到緊密的繫聯。也因為自天命下貫到人身上的誠

- 
- 1) 《論語·雍也》當中，孔子曾勸勉子夏，要做一個內外兼修，文質彬彬的「君子儒」，不要做一個只是把禮當作是外在的形式，依靠儀節謀取生活資費的「小人儒」。儒者在孔子之前時代不但已經存在於社會，擁有一種特殊身分，並且儒者似乎也被視為一種司禮的職業。〔魏〕何晏注，〔宋〕邢昺疏《論語注疏》卷六，（臺北：藝文印書館），頁53上（以下簡稱《論語注疏》）。此外，稍晚的墨子弟子、後學在《墨子》〈非儒〉、〈公孟〉等篇章中，談到晏嬰對儒者倨傲、好樂、媚人、厚葬、盛容修飾等不利國治之行的批評，嚴辭直斥儒之道足以喪天下。〔清〕孫詒讓《墨子閒詁》，（臺北：臺灣商務印書館），頁190-191、287。〈非儒〉為墨家後學所作，前賢已辨明，固不得言，但由墨家學派的負面批評裏，仍可發現戰國末年社會上對儒者所持有的負面評價，誠如孔子時代已存在的「小人儒」。
  - 2) 子曰：「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：「唯。」子出。門人問曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」《論語注疏·里仁》，頁37下。  
子曰：「賜也，女以予為多學而識之者與？」對曰：「然，非與？」曰：「非也！予一以貫之。」《論語注疏·衛靈公》，頁137下。
  - 3) 〔宋〕朱熹撰《四書集注》，（臺北：學海出版社，1982，五版），頁23。
  - 4) 前揭書，頁9。

體在發用著，人在自誠其意時的道德實踐的緊張感之中，由對人、己的不忍、不安的悱惻之感，正彰顯出人性中所隱含欲成己成物、良善的道德本質，也指出人被拋擲到這個世界的同時，所必須要面對人與萬物的關係——即人在此世界中所無法拋開的道德責任。這就是孔子曾感歎地回應隱者時所說的：「鳥獸不可與同群！吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。」<sup>5)</sup>因此，孔子對於隱者追求自身清白遁世的態度，表示反對，值此滾滾濁世固吾人所不欲，但也不應消極拋開應擔負道德責任的義務，放棄自我實現的可能。依於此一原則，對孔子來說，無論得志與否，皆不變其成己成物之初衷，所以，不管世局板蕩偏仄，還是政清治平，他秉持著「隱居以求其志，行義以達其道」<sup>6)</sup>的原則。事實上，隱居時所求「志」，與用仕時所實現之「道」，是二而一的<sup>7)</sup>。一者言其潛隱，一者言其顯發，二者乃仁者仕與不仕兩面之表現。歸隱時，自我沈潛於道德修養及知識的充實，不隨濁流，不改其志，以等待適切的實現機會，即是「忠」道的表現；待到得意用仕時，正提供士人一個「成物」的客觀有力條件，既取得有力之勢，則可藉勢推倡理想的仁政義道，普及德化教育，淨化人心，助人「成己」，也就達到「成物」的目的，亦即是「恕」道的表現。

本文旨依此通貫孔子仁學總綱——忠恕之道，重新檢視孔子在《論語》裏提到的，作為一個知識分子，如何通過適時地入仕（行義）與退隱（隱居）等條件上的堅持，來彰顯天命在個體自身的實現、與擔負對社會應盡的道德責任。

## 二. 行義以達其道

《論語》中所提到的「道」，除解釋為「言說」之外，主要有軌則、方法、道德學問、典章制度、倫理政治平衡的狀況及宇宙本體等六種含義。<sup>8)</sup>在這六種含義當

5) 《論語注疏·微子》，頁165下。

6) 《詮語注疏·季氏》，頁149下-150上。

7) 劉氏《正義》引程瑤田云：「隱居以求其志，求其所達之道也。當其求時，猶未及行，故謂之志。行義以達其道，行其所求之志也。及其行時，不止於求，故謂之道。志與道，通一無二。故曰：士何事？曰：尚志。」[清]劉寶楠，劉恭勉撰《論語正義》，（臺北：世界書局，1992，八版），頁361-362。

8) 《論語》一書「道」的六種含義有：（一）原則、軌則。如：〈學而〉「君子務本，本立而道生」；〈里仁〉所言「朝聞道，夕死可矣」；〈里仁〉「吾道一以貫之」，「夫子之道，忠恕而已矣」。（二）方法、道路。如：〈公冶長〉說的「君子之道四焉」。（三）道德學問。如：〈學而〉云「就有道而正焉」。（四）典章制度。如：〈學而〉言「先王之道」。（五）倫理與政治平衡的狀態。如：〈公冶長〉「道不行，乘桴浮於海」。

中，天道義雖鮮少被孔子談論到，但在稍晚的《中庸》書中，天道已被充分的展開詮釋為充塞宇宙於穆不已的宇宙本體，也是由天命下貫成為人的本質的道德本體，成為先秦至漢代儒家性命論至為重要的思想文獻。孔子談到道德實踐的工夫常有親切的指引性說明，此時之「道」是指通往自我實現的道路，也落實在人類的道德生命裏，即是仁者無限心的展現，全盡個體之性即是對忠於自己，由一己推擴出去，成就他人萬物，也就是恕道的表現。忠恕之道，即期盡己推己，成己成物，以達到道德秩序與宇宙秩序和諧一致的理想世界。而此道有所開展，有所收藏，孟子所謂「窮不失義，達不離道」<sup>9)</sup>即此孔子仁道的展現。

### 一、孔子入仕的具體實踐：夾谷會盟時任魯司寇

首先，從孔子的入仕來看。根據《論語》、《左傳》、《孟子·萬章下》<sup>10)</sup>及《史記·孔子世家》的記載，孔子一生由任季氏小吏到去魯而周遊列國，其入仕之歷程可分為三個階段：先任季氏之委吏、乘田，其次仕魯，任中都宰及司寇，其三去魯而周遊列國。<sup>11)</sup>其中，真正稱得上用仕的，只有《左傳》及《史記》所載的仕魯時為中都宰、司空及司寇等職。但美國漢學學者顧立雅卻認為孔子任職魯司寇之事，並非史實。顧氏之立論有三：其一，《左傳·哀公三年》(492B.C.)載「孔子在陳」，此時孔子可能已開始周遊列國。其二，《左傳·定公十年》載夾谷會盟、齊人饋女樂之事，《春秋穀梁傳》所載內容不盡相同，《公羊傳》未載及此事。其三，魯司寇之職一向由貴族擔任，《左傳》所載魯司寇一職，僅一見，即襄公二十一年(550B.C.)時，由臧武仲所擔任。<sup>12)</sup>

然揆諸史傳，顧氏之說，容可再議。第一點，顧氏以《左傳》哀公三年，孔子在陳之載，認為此時孔子已周遊列國，不應在魯為大司寇。但倘若孔子在魯任職大司

(六) 宇宙本體。〈公治長〉：子貢言「夫子之言性與天道，不可得而聞也」。

9) 《孟子注疏·盡心上》：「尊德樂義，則可以囂囂矣。故士窮不失義，達不離道。窮不失義，故士得己焉；達不離道，故民不失望焉。古之人，得志，澤加於民；不得志，脩身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下。」（臺北：藝文印書館），頁230。

10) 《孟子注疏·萬章下》，頁185。

11) [日]瀧川龜太郎著《史記會注考證》卷四十七·〈孔子世家〉，（臺北：洪氏出版社，1986），頁745-749。

12) [美]顧立雅(H.G.Creel)著，王正義譯《孔子與中國之道》，（臺北：韋伯文化，2003），頁34-36。顧氏懷疑《左傳》、《史記》所載孔子曾為魯司寇一事的真實性，甚至以為孔子一生不可能在魯擔任要職，這些曾任要職的記載，只是弟子或後學們想像。其次，顧氏更表示〈微子〉所載齊君恐魯國在孔子治下強而饋女樂的記載，只是傳說，不足徵信。前揭書，頁53。顧氏部分詮解觀點雖深具參考價值，但多處全憑臆斷即否定史料可信度以符於己說的立場，卻仍值得商榷。

寇是在此之前的事，此一觀點就不足以成立。而有關孔子仕魯的時間點至少應是在定公十年之前，相關的考察詳見以下第二點的論述。

其二，誠如顧氏所云，《春秋》三傳當中，《公羊傳》僅載定公十年（500B.C.）夾谷會盟，未載有孔子相事。<sup>13)</sup>但《穀梁傳》載「賴谷之會，孔子相焉」，並言齊人欲執魯君，孔子說之以禮，齊乃鄆、穀、陰之田<sup>14)</sup>。而《左傳》所述更詳，不但記載此次的會盟之中，「孔丘相」，並有齊、魯雙方人物之動作、對話。<sup>15)</sup>《穀梁傳》與《左傳》雖稍有略詳之別，然所載內容相似度極高。但顧氏之推論，卻執三傳中唯一未對此事件說明的《公羊傳》以反駁其他二傳，而斷論二傳所記載之內容為「傳說」，如此欠缺事證及理證之推論，實難令人信服。

而既無其他明確事證可資證明孔子相魯君出席夾谷會盟之事不可能成立，本文認為《穀梁》、《左傳》所載，孔子出席此次齊魯的會盟應是可確信的。但是以何種身分襄助魯定公出席？亦即「孔丘相」之「相」字之應如何解讀？此與以下第三點有密切相關。

其三，由於司馬遷在《史記·孔子世家》定公九年公山不狃據費以叛季氏，至定公十年春夾谷會盟之間，記載著：「定公以孔子為中都宰，一年四方皆則之。由中都宰為司空，由司空為大司寇。」<sup>16)</sup>自司馬遷之後，孔子是否曾為魯之大司寇一職，爭議不斷。從時間點上看，若《穀梁》、《左傳》載在夾谷會盟時，由於身為相國的季氏並未出席此次會盟，而由孔子「相」魯君出席會議，此時，孔子原在魯國任何職而以能相魯君出會？

據《尚書·周書·周官》論司寇、司空職掌來看：「司寇掌邦禁，詰姦慝，刑暴亂；司空掌邦土，居四民，時地利。」<sup>17)</sup>再依《周禮·秋官司寇》談到司寇職屬之配置及員額：「乃立秋官司寇，使帥其屬而掌邦禁，以佐王刑邦國。刑官之屬。大司寇卿一人，小司寇中大夫二人，士師下大夫四人……(下略)。」<sup>18)</sup>又，《周禮·秋官司寇》釋〈大司寇〉、〈小司寇〉，詳述其職掌時，明白記載到外交上與大國訂盟等大事，乃大司寇之職掌：「大司寇之職，掌建邦之三典，以佐王刑邦國，詰四方。……凡邦之大盟約，蒞其盟書而登之于天府，大史、內史、司會及六官，皆

13) 《春秋公羊傳注疏》卷二十六，定公十年，（臺北：藝文印書館），頁330。

14) 《春秋穀梁傳注疏》卷十九，定公十年，（臺北：藝文印書館），頁191-192。

15) 《春秋左傳正義》卷十九，定公十年，（臺北：藝文印書館），頁976-977。

16) 《史記會注考證》，頁748上下。

17) 《尚書·周書·周官》卷十八。〈周書·周官〉，（臺北：藝文印書館），頁270。

18) 《周禮注疏》卷三十四。〈秋官司寇〉，（臺北：藝文印書館），頁510。

受其貳而藏之。」<sup>19)</sup>而非小司寇之職掌：「小司寇之職，掌外朝之政，以致萬民而詢焉。一曰詢國危，二曰詢國遷，三曰詢立君。」<sup>20)</sup>。據此，孔子以知禮守禮聞名，強調「正名」的重要性，謂「不在其位，不謀其政」，故其「相」魯君出席訂盟時的身分，自當為魯之「大司寇」而不是「小司寇」或「季氏之陪臣」，方能名實相符。據瀧川龜太郎之考證，《禮記·檀弓·王制疏》談到春秋時代諸侯三卿，有司徒兼冢宰、司馬兼宗伯、司空兼司寇的情形，諸侯不立冢宰、宗伯、司寇之官。<sup>21)</sup>因此，孔子此時的身分非僅「司空」之職，乃同時兼有「大司寇」之職，故能以「大司寇」身分陪同魯君出席大國訂盟會議。而司馬遷所載，孔子任職中都宰之後，為司空，「由司空為大司寇」之記載，並無違背春秋當時官制實情。而《左傳》「孔丘相」之相字，雖因季氏未出席會盟，但亦不須迂曲為之解為孔子暫代季氏之相國之職，亦足可明之。<sup>22)</sup>

再者，顧氏據魯史以大司寇多數由貴族擔任的推理，雖有其道理，但《公羊傳》云魯定公十二年（498B.C.）孔子以「臣不藏甲，邑毋百雉之城」謂三桓違反禮制，乃向定公進「墮三都」<sup>23)</sup>之議。倘非任掌理邦國禁刑，孔子又將以何身分指揮將士，執行國家刑政，而能服人？基於此，孔子之仕魯為大司寇明矣。

孔子仕途中曾擔任過的職務，下至委吏、乘田等基層行政人員，也擔任過邑宰，上至中央政務首長六卿之一的司空，並兼任大司寇，其國內的從政經歷不可謂不豐。齊贈女樂事件，誘使季桓子與魯君往視而三日不朝，<sup>24)</sup>郊祭燔肉不至，<sup>25)</sup>讓孔子警覺自己的政治理念已不見用於魯君，亦無法收批判勸諫之效，絕望之際選擇離開父母之邦，努力周遊諸侯國推行仁政，對於國際政局的觀察，常有獨特的見解。從《論語》的記載當中，常可發現孔子對於當時入仕者的一些批評。

19) 《周禮注疏》卷三十四。〈秋官司寇·大司寇〉，頁516。

20) 《周禮注疏》卷三十五。〈秋官司寇·小司寇〉，頁523。

21) 《史記會注考證》，頁748。

22) 此外，《禮記·檀弓上》亦載有子曰：「昔者夫子失魯司寇，將之荊。」（臺北：藝文印書館），頁145。《孟子·告子下》：「孔子為魯司寇，不用，從而祭燔肉不至，不稅，冕而行。不知者以為為肉也，其知者以為為無禮也，乃孔子則欲以微罪行，不欲為苟去，君子之所為，人固不識也。」（臺北：藝文印書館），頁214。

《孔子家語》成書年代較晚，其內容雖多為學者所疑，但其云由大司寇攝相事之說，或來自後人迂曲為之詮釋，本文以為大司寇一職即俱足擔任訂盟之職，不必以大司寇攝相事為之詮釋。

23) 《春秋公羊傳注疏》卷二十六，定公十年，頁332。《公羊傳》雖載「孔子行乎季氏，三月不違」，似指孔子仕於季氏，而非魯君，但縱觀《論語》全書，全無孔子與季桓子對話之記載，倘孔子曾仕於季氏，何以弟子們從未提及此事。其次，孔子必仕於魯君之因，乃從「墮三都」一事可知：一者三桓勢力過度擴張，早被魯君視為大患，故以魯君立場令墮三桓都邑，甚為合理；再者，既由魯君下令，由大司寇孔子親自率師，更是理所至當。因此，三傳中獨有《公羊傳》言及「孔子行乎季氏」之語，似非必事實。

24) [清]焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義·告子下》（北京：中華書局，1987），頁834-838。

25) 《論語注疏·微子》，頁164上。

## 二、孔子對入仕者的評論

《論語》裏不乏孔子所批評過的人物，但在此，本文選擇與仕隱主題有關的人物評論作為討論的範圍，包括：孔子讚為仁者的管仲，「君子」蘧伯玉，能夠和孔子一樣「用行舍藏」的顏回，正直的史魚、柳下惠，清白的陳文子，忠於職守的令尹子文，還有殷代的三位仁者微子、箕子、比干等。在孔子批評的標準裏，「仁」是最高的價值依準，而依此下的還有「忠」、「清」、「直」、「君子」等評價標準，下面就《論語》中孔子曾評論人物的事例分述之。

### (一) 仁先於忠

孔子不輕易以「仁」許人，雖然批評管仲個人私德上有瑕疵，但卻讚管仲為仁者：

子路曰：「桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死。」曰：「未仁乎！」

子曰：「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！」<sup>26)</sup>

子貢曰：「管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。」子曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣！豈若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆，而莫之知也！」<sup>27)</sup>

子路和子貢都對於管仲不能為其主殉死，反助其仇敵稱霸諸侯，感到不能諒解。孔子提出不同的看法，認為就成全個人操守與顧全國家大局二者相較，後者是重要於前者的。死有輕於鴻毛，有重於泰山，一個人固然可以藉犧牲生命可以求得守節的好名聲，但若其不死，雖不能全其忠，卻因其才智而能拯救無數生命，就整個國家社會來看，其生命延續的價值不啻高於殉死。此時，若能認知到自身的能力對整體社會仍有價值及責任，即不應自視若一介匹夫，為求忠節之名而任意自殺。處理事情倘有更好的辦法，何必固守不知變通。相對於仁民愛物，個人入仕的忠誠節操是可以置於後的，因此，孔子盛讚管仲之仁，反對愚忠。<sup>28)</sup>

26) 《論語注疏·憲問》，頁126下。

27) 《論語注疏·憲問》，頁127上。此外，本篇另一章也有管子受人景仰無怨之記載：或問「子產」。子曰：「惠人也。」問「子西」。曰：「彼哉彼哉！」問「管仲」。曰：「人也，奪伯氏駢邑三百，飯疏食，沒齒，無怨言。」《論語注疏·憲問》，頁124下。

28) 但是，管仲雖在重大的德性上，能體恤生民無辜，助桓公糾合諸侯而不以兵車，不過，個人的私德上的不足，孔子仍然有所批評。孔子批評管仲器小；評其自設三個私人宅第、攝事者不兼辦業務，不夠節儉；又說管仲逾

## (二) 忠的三種類型

《論語》裏的忠字，依價值抉擇對象的不同而可以有三種不同型態的展現：一者為忠於職守，二者忠於性格，三者忠於理想。前者如令尹子文，二者如陳文子，史魚等，三者如微子。

### 1. 忠於職守

首先，《論語》中孔子所提到的「忠」字，主要指忠於職務、身分，如前述子路、子貢要求管仲要殉死以忠君，或〈公冶長〉篇裏所提到楚國的令尹子文：

子張問曰：「令尹子文三仕為令尹，無喜色；三已之，無愠色。舊令尹之政，必以告新令尹。何如？」子曰：「忠矣。」曰：「仁矣乎？」曰：「未知；焉得仁！」<sup>29)</sup>

史傳裏忠字解釋為忠於職守，忠於國家、國君，是忠字被最廣泛使用的含義。<sup>30)</sup>楚國的令尹子文，能夠做到三仕三已而無喜愠之色，並能如實交接職務無誤，如此恰如其分地扮演其擔任職務時應盡之責任，僅可謂忠於其職務，這是忠的第一種類型。

### 2. 忠於性格

忠的第二種類型，是忠於自己的性格。所謂的性格，是人類將自己的生命內在的潛質經過實現而成為與生命整體無可分割的生命形式。由於忠於自己的性格，因此呈現出特有的人格特質，包含有「清」與「直」兩種類型。

#### 1) 「清」的人格特質

齊國的陳文子所代表的正是「清」的人格特質：

越臣子分際於自家設塞門、置反坫。《論語注疏·八佾》，頁30下-31上。

29) 《論語注疏·公冶長》，頁44下。

30) 《康熙字典》釋忠字，可約有：無私、敬、直等數義。《左傳·成公九年》云「無私，忠也」；又引《後漢書·任延傳》云「延曰：私臣不忠，忠臣不私。」皆以臣無私心以事君釋忠。《說文解字》釋忠為「敬也」。《玉篇》更以「直也」釋忠。《增韻》詳解忠為：「內盡其言出于心皆有忠實也。」（臺北：中新書局，1982），頁305。

「崔子弑齊君，陳文子有馬十乘，棄而違之。至於他邦，則曰：『猶吾大夫崔子也。』違之；之一邦，則又曰：『猶吾大夫崔子也。』違之。何如？」子曰：「清矣。」曰：「仁矣乎？」子曰：「未之；焉得仁？」<sup>31)</sup>

在大夫崔杼弑齊君後，因不願自身的清白被此橫逆所污，亟欲保持己身之高潔，乃拋其車馬財貨，遠離危亂的邦國，然而所到之國，皆如齊國之逆倫，只得一再遠走。如此忠於自己的性格，堅持己身的高潔，不願苟合於濁流，寧可棄官自守，遠離是非之地者，屬於忠的第二種類型，孔子謂之為「清」的人格特質。此外，不食周粟而餓死於首陽山，被孟子讚為「聖之清者」的伯夷<sup>32)</sup>，也屬此類型人格特質。

## 2) 「直」的人格特質

忠的第二類型當中，還有性格正直的一類，無論世道清濁變動，都嚴守其人格的尊嚴，決不輕易其應世準則，強調道德的完滿，積極追求正義無私，寧殺身以成仁，也不願屈服不義。屬於「直」的人格特質的人物，有史魚、甯武子、比干、柳下惠等人。在〈衛靈公〉篇，孔子曾以飛矢之直讚許衛國的大夫史鰌的正直：「直哉史魚！邦有道，如矢；邦無道，如矢。」<sup>33)</sup>無論國家清明或危亡，史魚仍以一貫的正直以忠諫事君，即使到臨終，仍企以屍諫衛靈公任蘧伯玉而退彌子瑕。<sup>34)</sup>史魚入仕的哲學，在其正直性格的貫徹，政治清平時入諫言固不必論，政治黑暗時也不畏自身危難而勇於直言死諫，其充滿正義感，堅持不移的性格，即孔子所謂「直」的人格特質的展現。此類人物，正因其剛直，不願迂於世情，常與現實情勢對立，因而無可避免地走向悲劇性的結果。

另外，同樣以死諫的方式的是紂王的叔父比干，〈微子〉篇談到殷代的三位仁者，比干忠諫紂王，卻遭受到剖心而死的下場<sup>35)</sup>。而柳下惠曾為典獄之官，強調以正直之道事君，三仕三黜，不願遠離父母之邦，顯見其直以事君的立場。<sup>36)</sup>柳下惠

31) 《論語注疏·公冶長》，頁44下-45上。

32) 《孟子注疏·萬章下》，頁176。

33) 《論語注疏·衛靈公》，頁138上。

34) 《韓詩外傳》卷七：「昔者，衛大夫史魚病且死，謂其子曰：『我數言蘧伯玉之賢而不能進，彌子瑕不肖而不能退。為人臣，生不能進賢而退不肖，死不當治喪正堂，殯我於室，足矣。』」衛君問其故，子以父言聞，君造然召蘧伯玉而貴之，而退彌子瑕，從殯於正堂，成禮而後去。生以身諫，死以屍諫可謂直矣。詩曰：『靖共爾位，好是正直。』」賴炎元《韓詩外傳今註今譯》，（臺北：臺灣商務，1972）。

35) 《論語注疏·微子》，頁164上。

36) 柳下惠為士師，三黜。人曰：「子未可以去乎？」曰：「直道而事人，焉往而不三黜！枉道而事人，何必去父

以爲天下一概沈濁無道，若欲枉道事君，何必離開自己的國家，因此堅持自己的立場。如此堅持直道以事君者，輕則遭黜，重則受死，仍絲毫不願妥協退讓，不肯扭曲自己的性格，毋寧是另一種肯定生命價值的積極態度的表現。

「直」的人物代表還有一位，是衛國的大夫甯俞。甯俞之諡爲武，世稱甯武子。孔子曾論及甯武子之智可及，而其愚不可及：

甯武子，邦有道，則知；邦無道，則愚。其知可及也；其愚不可及也。<sup>37)</sup>

據吳冠宏的研究指出，甯俞之諡武，在於其性格「剛強直理」，事衛成公竭忠盡智<sup>38)</sup>。但甯俞既以智略聞世，孔子何以稱他在國家黑暗時，其「愚」不可及？吳冠宏分別由魏晉人以道家保全個體生命情性的觀點注解《論語》，與朱熹《四書集註》以儒家進退不失其正的立場，比較道、儒詮釋甯俞之「愚」的差異，二者分別藉由才智生命及德業成就的角度所觀察到的甯俞，都各富其時代的歷史色彩。然而，必須注意的是孔子所給予「愚」的評價，所指的應是甯俞在晉楚相爭之中，成公無道失國而出奔，爲保護衛成公，甯俞不僅未疏離以避禍，反而竭盡一切去護持成公，在外人的眼中，其行無異於愚者。而此所謂之「愚」，並非混沌無知之愚，乃相對於凡人趨利避害心態下，堅持一己「剛強直理」的性格下，正直的人格特質的展現。因此，孔子雖評之爲「愚」，實則此愚乃因違反世俗利害趨避心態，正直性格的呈顯，也屬於第二種忠於自己性格的類型。

### 3. 忠於理想

忠的第三種類型是忠於理想，不違原則的前提下，依外在條件的變動而有適切的因應，以達盡已成物的理想。在〈微子〉篇裏，孔子曾提到三種類型仁者的應世之道：「微子去之，箕子爲之奴，比干諫而死」<sup>39)</sup>在三事的排列次第上，依史實發生次第應是箕子，次爲比干，再而微子；其次，依年長次第，比干、箕子，爲紂王叔父，微子一說亦爲叔父，一說爲庶兄。無論如何，微子都不應列次在前，但在此孔子卻似有不同的評價。近人陳科華、劉鳳健指出，孔子對此三者的評價，既是以「仁」爲準則，則三人於民之澤，何者爲大，即孔子所以爲次第的標準，其中，微

母之邦！」《論語注疏·微子》，頁130上-下。

37) 《論語注疏·公冶長》，頁45下。

38) 吳冠宏《聖賢典型的儒道義蘊試詮》，（臺北：里仁書局，2000），頁110。

39) 《論語注疏·微子》，頁164上。

子即是孔子心目中最能夠達到澤及於民之標準的仁者。據朱熹從社會價值與個人價值的詮釋角度而言，微子「存宗祀」的社會價值是高於比干諫死、箕子佯狂以保全個人道德節操的。<sup>40)</sup>比干之自我犧牲，無助於拯救天下黎民；箕子諫而不聽，則彰顯君惡而自悅於民；唯微子眼界高遠，見君已無道至此，乃去國避禍，以保宗祠，故孔子置於三子之先，猶有若於稱許管仲之爲仁者。

### 三. 隱居以求其志

周遊列國時期，孔子曾表達過待價而沽，亟爲明主所用的心情，卻未因而失其原則爲祿而仕，故而雖然有多次入仕機會，孔子終究沒有達成他的願望。但孔子未曾改易其志以求官，只不過在在不遇之時，潛心修藏其以仁政淑世的志向。因此，孔子雖曾有道不行乘桴浮於海、居九夷之嘆<sup>41)</sup>，卻也不會真正拋開自己所應擔負的社會責任，所以他感慨隱者的態度而說道：「鳥獸不可與同群！吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。」<sup>42)</sup>對於隱者違背自己的道德理想，放棄改變這濁世的責任，孔子深切感到不安，而期欲與之對話。

《論語》中記載到的隱者與逸民，主要集中在〈微子〉和〈憲問〉兩篇。孔子雖曾遇到這些不滿時政而有所批評的隱者，但卻沒有機會直接與他們交談，僅有藉由弟子們才間接地得知這些隱者的想法或建言，這或許是孔子所感到遺憾的事。因爲志於淑世者的孔子，很想當面與這些有智慧卻寧可自潔其身的隱士討論爲世之道，但可惜屢屢錯失時機。

#### 一、《論語》隱者的類型：隱而不隱的沈潛蘊藉

##### (一) 禪讓而隱：理想的政權和平移轉

孔子曾讚許選擇禪讓的隱者泰伯。〈泰伯〉篇云：「太伯其可謂至德也已矣。三以天下讓，民無得而稱焉。」<sup>43)</sup>孔子對周太王（周公）的長子泰伯適吳越採藥未

40) 陳科華、劉鳳健〈“元獻精神”與孔子中庸思想〉，齊魯學刊1998年第5期，頁4-8。

41) 子曰：「道不行，乘桴浮于海。從我者，其由與？」《論語注疏·公冶長》，頁42上。子欲居九夷。或曰：「陋，如之何？」子曰：「君子居之，何陋之有！」《論語注疏·子罕》，頁79下。

42) 《論語注疏·微子》，頁165。

43) 《論語注疏·泰伯》，頁70上。

歸，以讓次弟仲雍、再讓少弟季歷，三讓少弟之子昌（周文王），甚為讚許。<sup>44)</sup>儒家理想的政權轉移型態是禪讓政治，為政者使天下平治，卻能不為名利所牽，不攘天下以為私，是極難得的情操。因此，在儒家看來，禪讓是仁者展現的謙遜美德，是政權和平轉移的高貴傳統。孔子對於泰伯的稱許，並不在於隱的本身，而在於泰伯三讓天下不擾民，還政於有能者的那份心胸。因此，泰伯的歸隱，是有別於《論語》中其他避世而居的隱者的。

## （二）辟世之士：保留拒絕被收編的批判發言權

《論語》所記載孔子師徒遇到過的隱者，包括楚狂接輿、長沮、桀溺、荷蓀丈人及衛國荷蕢而過孔氏之門者。這些隱者並非全然遁世，對世間毫無關心，是立於觀察者的角度，對於世間存在的一切不以相對價值加以揚抑，諸般世界所對我們所彰顯的現象，無非真相的一端，正反兩行同時並存，所謂清與濁，皆只是種種現象的暫時呈露，終究這些暫時相對的衝突，在一定的沈澱後，重新達到和諧的狀態，如此衝突、和諧周而復始，也就是萬物運行的軌則。

但是，對儒家來說，人類世界的道德軌則與宇宙秩序間有著密切的關係。宇宙間和諧的自然軌則是上天道德秩序的彰顯，如此於穆不已的道德本體下貫於人的身上，通過人履踐其道德生命，讓得自於天命而內在於個體生命的宇宙秩序得以彰顯，內外皆蹈循此一道德軌則，世界自然平衡和諧。

然而，跳脫以道德作為詮釋現實世界的唯一價值標準，正是隱者們的共同特點，他們並非否定孔子仁學的價值意義，只是強調這世界的一切人為給予的所謂價值、意義，都在肯定一端的同時，另一端也因此相對而並存，愈是強調一方的價值，愈是加深與另一方距離，割裂、分化愈是加劇。因此，隱者認為孔子不須過度強調價值的一端，因為一切暫時的紛亂，終將依於道的自然法則而歸復平靜，執於一端，只是自尋煩惱。

隱者善意的勸說，也是基於對孔子師徒的不忍，所發出的善意關心。楚狂接輿讚許孔子之德如鳳一般高貴，但卻勸孔子放棄繼續想要濯濁揚清的理想，因為值此亂世，執政者若非強取豪奪，則苟且偷安，其皆已無可與立，何況為之佐政執事？<sup>45)</sup>桀溺也曾誠懇的勸阻子路：「滔滔者，天下皆是也，而誰以易之？且而與其從辟人

44)《論語注疏·泰伯》邢昺疏，頁70上。有關泰伯三讓天下有諸說，此其中一說，另又有一說泰伯三讓季歷。

45)《論語注疏·微子》，頁165上。

之士也，豈若從辟世之士哉？」<sup>46)</sup>世界被滔天濁流所淹沒已是無可改易的事實，與其追隨孔子避開無道之君，不斷遊走諸國，勸說推行仁義，不如認清事實，避開此滾滾濁世，保有全其清白的權利，歸隱山林，獨善其身。

隱者的態度，類於陳文子之入仕但求其「清」的態度，當無法有所作為，又不願助紂為虐、同流合污時，就應早日遠離是非染污之地。所以，當孔子在衛值荷蕢者，被批評雖然有心從事，但過於鄙陋、不知變通以求自保時，孔子也無可反駁。<sup>47)</sup>其無可反駁，在於孔子明白自己與隱者立場的不同，孔子從大我的立場觀看個體自我實踐的價值，隱者則由亂世無法改易而著眼於小我的全性保真，二者之價值基礎並不相同。

對隱者來說，世間沈濁到無可改變的時，當以保全自我的真性為前提，此時個體本真的保存才是最高的指導原則；但是，對孔子來說，這世界永遠不致於完全無法挽救，所以他「明知不可為而為之」，永不放棄這世界，世間一切的沈濁紛亂，所謂的「不可為」，都只會是短暫的，無論如何，這世界總有一天是可以回歸到道德理性的軌道上的。所以，當子路有一次落後孔子師徒，而遇荷蓀丈人後，就曾表達隱者不應為了「欲潔其身，而亂大倫」<sup>48)</sup>。當個體價值與大我的價值有所衝突時，應以成就大我為優先的態度。這也就是為何孔子讚許管仲之仁，而不拘之以小忠小義之精神的展現。

## 四. 時中的抉擇：無可無不可 / 遇與不遇

### 一、聖之時者：時宜、時機、時中

《孟子·萬章下》中曾評論道：「伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。」<sup>49)</sup>此謂集大成者，是說

46) 《論語注疏·微子》，頁165上-下。

47) 子擊磬於衛。有荷蕢而過孔氏之門者，曰：「有心哉，擊磬乎！」既而曰：「鄙哉，硜硜乎！莫己知也，斯已而已矣！『深則厲，淺則揭。』」子曰：「果哉！末之難矣！」《論語注疏·憲問》，頁130上。

48) 子路從而後，遇丈人，以杖荷蓀。子路問曰：「子見夫子乎？」丈人曰：「四體不勤，五穀不分，孰為夫子！」植其杖而芸。子路拱而立。止子路宿，殺雞為黍而食之，見其二子焉。明日，子路行以告。子曰：「隱者也。」使子路反見之。至，則行矣。子路曰：「不士無義。長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身，而亂大倫。君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣！」《論語注疏·微子》，頁166上。

49) 《孟子注疏·萬章下》，頁176。

孔子兼備前賢之「清」、「任」及「和」的優點，其所謂「時」者，在能適切地因應時勢條件而有所調整，有「時宜」<sup>50)</sup>之意，故稱其為「聖之時者」。伯夷不視聽惡色淫樂，非其君不事的高潔品格；伊尹以生民為念，治亂皆進的以天下為己任；柳下惠三仕三黜，不以物異於己而有所擇的和諧應世。品格高潔、以天下為己任、和而不同，此三者孔子皆可謂備俱，故孟子讚其為「聖之時者」。

晁福林談孔子對於時機的反思時，引《論語·鄉黨》「山梁雌雉」為例，「色斯舉矣，翔而後集。曰：『山梁雌雉，時哉！時哉！』子路共之，三嗅而作。」闡釋孔子的時間觀，並以時命、時機、時運、時遇解之，文中並援引錢穆《論語新解》中「時宜」之解為準確的解釋。<sup>51)</sup>不過，藉由此例解孔子對出仕時機的詮釋，恐非切當，相較於雌雉面對到危境只能思索保住身命，抉擇避禍的時機，人類對於自身的生命處境，當能有異於此種消極的抉擇。

## 二、「用行舍藏」的淑世原則

孔子既以生民為念，天下為己任，未曾放棄其淑世的理想，在堅持有所為有所不為的高潔品格下，和諧地處世而不被濁流所同化，則是十分艱難的工作。孔子曾對顏回表示自己進退仕途，無所謂排拒與眷戀：

子謂顏淵曰：「用之則行，舍之則藏，惟我與爾有是夫。」<sup>52)</sup>

雖在以生民為念的前提下，孔子認為知識分子仍必須謹守自己對社會的道德責任，明知亂世中勸行仁道是十分困難的，仍要勉力而為。<sup>53)</sup>然而，仍有人對於孔子不放棄淑世濟民的理想，極力奔走遊說仁道的做法，表示懷疑，甚至認為孔子只是在逞口舌之便，沽名釣譽：

微生畝謂孔子曰：「丘何為是栖栖者與？無乃為佞乎？」孔子曰：「非敢為佞也，疾固也。」<sup>54)</sup>

50) 錢穆《論語新解》（成都：巴蜀書社，1985），頁256。

51) 晁福林〈「時命」與「時中」：孔子天命觀的重要命題〉，清華大學學報（哲學社會科學版）2008年第5期（第23卷），頁39-48。

52) 《論語注疏·述而》，頁61上。

53) 子路宿於石門。晨門曰：「奚自？」子路曰：「自孔氏。」曰：「是知其不可而為之者與？」《論語注疏·憲問》，頁130上。

事實上，對於進仕本身，孔子並不眷顧，也不排斥，周遊列國遊說，只因天下無道，而不在謀求官祿。爲官只是諫君以仁義，德澤加於民的快速方法而已。入仕的要求，是在自潔其身的條件下，不事無義、無道之君：

篤信好學，守死善道。危邦不入，亂邦不居，天下有道則見，無道則隱。邦有道，貧且賤焉，恥也，邦無道，富且貴焉，恥也。<sup>55)</sup>

原因在於不應爲個人私利而姑息、襄助不義之君，此舉無異助紂爲虐，違背仁道，乃君子所不爲。君子所憂在德之不脩，學之不講，道之不行，而非個人物質生命的困乏。蒯瞶、衛出公父子爭位，冉有想知道孔子是否是幫助衛君，子貢試探性地以伯夷、叔齊兄弟間的讓國遠去爲例，問孔子若不出仕，是否有怨？孔子回應以求仁得仁。<sup>56)</sup>孔子所求的，是社稷萬民的福祉，是自己的行爲是否合乎仁義，而不在於自己必定用仕。因此，當齊國饋女樂、車馬給季桓子，季氏受之而荒廢朝政，也未分送祭祀的燔肉，孔子失望之餘而去魯至齊。<sup>57)</sup>在齊景公託辭自己老邁，不能任用孔子時，孔子毅然放棄齊景公給予的優渥待遇，離開了齊國。<sup>58)</sup>與其枯待無心於仁政的邦君，或仕於亂邦，倒不如隱居以求己志。孔子嘆道：

「『見善如不及，見不善如探湯』，吾見其人矣，吾聞其語矣！『隱居以求其志，行義以達其道』，吾聞其語矣，未見其人也！」<sup>59)</sup>

志是心之所至，潛藏於心，尙未行諸於外的，行爲的指導原則；義，有合宜的意思，有條理節度，當心意向外落實發展成行爲時，潛藏之志則成爲顯發之義道，此時，志與道之於個人，則爲二而一，內與外一體兩面的關係。加之外在環境之遇合，進仕得以伸展志向者，則助成其義道；當其志不得伸展之時，則隱居以求其志，起碼不致身心遭到扭曲割裂。孔子雖感歎未見其人，實不啻夫子自道。

54) 《論語注疏·憲問》，頁129上。

55) 《論語注疏·泰伯》，頁72上。

56) 冉有曰：「夫子爲衛君乎？」子貢曰：「諾；吾將問之。」入，曰：「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？」出，曰：「夫子不爲也。」《論語注疏·述而》，頁62上。

57) 《論語注疏·微子》，頁164下。〔清〕焦循《孟子正義·告子下》云：「蓋孔子爲魯司寇，既不用其道，宜去一；燔俎又不至，宜去二。其去之之故，天下自知。」（北京：中華書局，1987），頁837。

58) 《論語注疏·微子》，頁164下。

59) 《論語注疏·季氏》，頁149下-150上。

儒者選擇歸隱守志的條件，即孔子所謂賢者之隱：子曰：「賢者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言。」<sup>60)</sup>此處孔子似亦肯定賢者的幽遁隱退，認為無道之世，賢者避世是必然的，其次避開亂邦；再其次者，當為政者恭謹神色漸退時，亦當歸隱；最後，當為政者已在言語上不敬謹時，即應退隱。此處的退隱，並非消極遜世，而在潛修個人道德，堅定志向，以備進仕時行義之資。

冷成金《隱士與解脫》一書將隱居分為道隱、朝隱、林泉之隱、中隱、酒隱、壺天之隱等數類。<sup>61)</sup>其中，視孔子為道隱，並以之比為屈子一體兩面。本文以為此喻有待商榷，理由有二：其一，道隱二字借自老子四十一章「大音希聲，大象無形，道隱無名」<sup>62)</sup>，道隱於萬物，無可名之，主在宇宙本體與現象關係的表述，強調名言之局限性；但儒家之道，偏重從道德主體面的自我挺立談人文價值的建立，此處孔子之隱而不仕乃有所不為（去官）、亦有所為（推行仁政、教育、著書），二者所重不同，立意亦不同。其二，屈原與孔子的立場亦不同，屈原較近於〈微子〉篇中所言比干，或史魚，其死諫雖可言正直，但不及於孔子標準下的仁者，孔子對理想的追求，雖有所執著，但卻非正直而不知變通。

### 三、時中觀：遇不遇與無可無不可

據〈微子〉篇孔子對逸民的批判與自明用仕立場來看，孔子並非固執兩端之士：

逸民：伯夷、叔齊、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠、少連。子曰：「不降其志，不辱其身，伯夷叔齊與？」謂柳下惠、少連：「降志辱身矣；言中倫，行中慮，其斯而已矣！」謂虞仲、夷逸：「隱居放言，身中清，廢中權。」「我則異於是，無可無不可。」<sup>63)</sup>

所謂逸民，何晏依其德品注解為節行超逸者<sup>64)</sup>，朱熹則由德位侔合之立論謂之未得其位者<sup>65)</sup>，未得其位，包含了自願去位者與未得相應之位者。據孔子之評述來看，其所謂逸民，實兼具上述二義，乃有德而棲隱之人。因此，就〈微子〉篇來

60) 《論語注疏·憲問》，頁129下。

61) 冷成金《隱士與解脫》，（北京：作家出版社，1997年初版）。

62) 樓宇烈校釋《老子周易王弼注校釋》，（臺北：華正書局，1983），頁113。

63) 《論語注疏·微子》，頁166下。

64) 同上註。

65) 《四書集注》卷九〈微子〉：「逸，遺。逸民者，無位之稱。」頁129。

看，孔子是依據此定義下的逸民其應對世俗態度的差異，而將其分爲三種類型：

1. 伯夷、叔齊型：不降其志，不辱其身。
2. 柳下惠、少連型：降志辱身，言中倫，行中慮。
3. 虞仲、夷逸型：隱居放言，身中清，廢中權。

第一種類型是選擇避世而隱的伯夷、叔齊兄弟，即孔子所稱「賢者辟世」，因不願降志辱身，爲保其自尊，全其風節，寧可殺仁成身，自潔其身的人格典型。第二種類型的柳下惠、少連，不像前者爲求私節清白而寧願玉碎，發言合乎倫次，行爲深經思慮，處世上已較前者有彈性調整空間，願意擺開成就個人私節而在事忠上讓步，不辭小官，但因在處世上不改其耿介事君之道，雖入仕出黜，亦不拘束其心。第三種類型則是屬於隱士型的虞仲、夷逸，有德操的隱者，對於現實不滿，又不甘於完全遺世獨處，故隱居而自求清潔，卻又時而發表對時事的意見，此類型隱者的遁隱於世，是有其合於目的性的權變之舉，換言之，其隱世的舉動本身即是一種不被收編而保有發言權的批判性、一種用隱世又不放棄濟世的抉擇。誠如前文所述沮溺、荷蓀、荷蕢、接輿等人，在《論語》中屢屢對孔子師徒有所建言，即是第三種類型隱士的代表。

這三類逸民當中，若依仕隱事實來看，第一種是恥與庸君同朝而不仕於濁世、不進建言；第二種是不羞事庸君，不辭小官，第三種則是雖避世不仕，卻有所建言。在孔子看來，這三種逸民既都是有德之士，何以不入仕而改變此亂世？所以，孔子說自己和這三種人不同，對於入仕，孔子的立場是「無可無不可」，沒有必定要做官，或必定不做官。

可與不可，指的是用仕的必然性與否。如前所述，孔子曾表示自己「用行舍藏」的基本態度，這一點和第二類逸民柳下惠相似，不同的是，柳下惠堅持直道事君的立場，與孔子應時而有所變通的立場，是不太一樣的。因此，柳下惠依於自己的耿直性格而行，對於人君的任用他、黜免他，都完全被動以待，堅持執直道以行；孔子異於此，在其不放棄淑世的理想，當邦君不任用他、或他認爲邦君無法聽從他的諫言時，他或周遊列國推廣仁道、或隱居沈潛以普及教育以等待機會，但一旦有機會實現理想，他便參與政治建言的工作。所以他說「無可」，沒有必定要爲了入仕而扭曲自己的原則，所以當齊景公表示不用他、季桓子受齊女樂而三日不朝時，他

放棄原本在齊、魯的地位而離開。孔子說的「無不可」，是沒有必定要爲了保持個人德操的完美清潔，而極力排拒入仕的機會，孔子所放眼的，是更大更遠的濟世理想，不是個人自我的成就而已，因此，當公山不狃（一作公山弗擾）據費以反對季氏，邀請孔子入仕時<sup>66)</sup>，孔子也曾考慮過，此舉若有助於魯君地位的回復，應是可行的。雖然孔子最後沒有參與，但也由此可見孔子並非固執不知變通者，而是思索如何讓個人行爲爲能爲大局創造最大價值之人。這一點，也可以在孔子評價管仲的功過可以看出：孔子曾批評管仲在私德上的缺失，設有三處居所，不夠儉約，在家樹「塞門」、置「反坫」違反禮制的舉措不合於禮，但卻仍盛讚管仲兵不血刃，糾合諸合之功，以救民免於兵災殺戮之大禍。<sup>67)</sup>顯見，對孔子而言，「時中」的判斷，是在成就淑世利他的大原則下，置個人私節清潔於度外，而是以爲大局創作最大價值爲原則作出最適切的抉擇。

孔子在對第二、三類逸民的描述，提到了「中」的概念，不論是「言中倫，行中慮」，發言時注意自身身份，合於倫常序次，經深思熟慮後，慎審行動；還是「身中清，廢中權」，透過隱居保持自身的清白，是爲了保留不被收編馴化批判發言權。<sup>68)</sup>這些「中」字，有作爲動詞性的「符合行爲條件」，以及作爲目標意義「達成目的」的兩層意義。<sup>69)</sup>而這便是孔子自謂「我則異於是，無可無不可。」的重要理由。孔子認爲知識分子選擇仕與隱的關鍵是符合淑世濟民的大原則，而不是非得表現爲仕或隱二擇一的任一形式。而仕與隱的生活形式的抉擇，往往與受不受到重用（遇）的時機（時）有密切的關係。

學者對先秦儒家有關「中」的概念的討論，多集中在《中庸》一書，然而，《中庸》的成書及作者歷來爭議不斷，郭店竹簡被視爲思孟一派的思想與傳世文獻《中庸》論天命、性命思想處，被視爲關係密切。<sup>70)</sup>《中庸》成書晚於孔子甚多，核心概念「中」字的解讀，或解爲不偏不倚，無過不及的「中道」、或詮釋爲具有本體論意義的「中體」、或在工夫上詮釋爲「在中」、「求中」，皆是漢宋儒者對

66) 《春秋左傳正義》卷十九，定公十年，（臺北：藝文印書館），頁976-977。

67) 《論語注疏·八佾》曰：「管氏有三歸，官事不攝，焉得儉？」「然則管仲知禮乎？」曰：「邦君樹塞門，管氏亦樹塞門。邦君爲兩君之好，有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知禮，孰不知禮？」頁30-31。《論語注疏·憲問》：「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！」「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之爲諒也，自經於溝瀆，而莫之知也。」頁126-127。

68) 邢昺疏謂：「權，反常合道也。」《論語注疏·微子》，頁166下。依邢昺的延伸詮釋，權有變化之意，看似逆反於常行，卻又符合於常道、原則。

69) 成中英〈中道、中和、時中——論儒家的中庸哲學〉，《合內外之道——儒家哲學論》（台北：康德出版社，2005），頁125-138。

70) 梁濤《郭店竹簡與思孟學派》，（北京：中國人民大學出版社，2008）頁261-286。

「中」字後來的發揮闡釋，也是詮釋差異的重心所在。<sup>71)</sup>但據本文前論，「中」字在《論語》一書中，並非宋儒所謂不偏不倚的中道，亦未非天命下貫蘊涵天道奧義的中體，而是蘊含切合儒者實現理想的條件及目標雙重義涵，意味著符合一定行動目標的行為條件帶有定向價值判斷。這個價值判斷是不變的原則，在變動的時間之流中，根據不同的時機，判斷適切的應對之行動。亦即孔子自期「隱居以求其志，行義以達其道」，在無法自期的「遇」或「不遇」的變動前提下，以不變的「用行舍藏」原則，安時而動地掌握「時中」策略。易言之，依孔子的立場，「遇」與「不遇」是儒者是否被重用實踐自己的理念，關涉到的是時機，而「中」與「不中」關涉的是是否合於儒者自我實現的原則和條件。

梁濤認為早於荀子的郭店竹簡〈窮達以時〉是早期儒家的作品，簡文中提出明於「天人有分」的思想，不同於孟子主張天人合一的道德天，而近於稍晚荀子〈天論〉闡述天人各有自己職分的思想。<sup>72)</sup>〈窮達以時〉提到「遇不遇，天也」，將後天的窮達取決於時運，毀譽取決於旁人，君子只求「敦於反己」，盡一己人事之所能，餘則聽由天命。〈窮達以時〉謂「遇不遇，天也」之說，<sup>73)</sup>相似之論亦見於《荀子·宥坐》，記錄孔子與弟子困於陳蔡之間，孔子對弟子們說的話：

夫遇不遇者，時也，賢不肖者，材也；君子博學深謀不遇時者多矣！由是觀之，不遇世者眾矣！何獨丘也哉？……夫賢不肖者，材也；為不為者，人也；遇不遇者，時也；死生者，命也。今有其人，不遇其時，雖賢，其能行乎？苟遇其時，何難之有！故君子博學深謀，修身端行，以俟其時。<sup>74)</sup>

這段孔子對知識分子即使沈潛修學，因不得時機，雖有賢才也不能得到重用的情況的描述，雖不無感歎之意，但仍深刻表達不論是否入仕，都須修己端行，等待時機的立場。畢竟，即使用仕的時機到來，當下能即刻把握的只有已經準備好的人。

71) 牟宗三《心體與性體》第1-3冊，（臺北：正中書局，1995）。

72) 同上註，頁447。

73) 郭店簡〈窮達以時〉「遇不遇，天也」一段與《荀子·宥坐》、《韓詩外傳》：「賢不肖者，材也；遇不遇者，時也」、《說苑·雜言》：「賢不肖者，才也；為不為者，人也；遇不遇者，時也；死生者，命也」及《孔子家語·在厄》「夫賢不肖者，才也；遇不遇者，時也。」「為之者，人也；生死者，命也。」等其他典籍的參校，學者已考之甚詳，可參考吉本道雅〈窮達以時考〉，立命館東洋史學會中國古代史論叢編集員會編《『中國古代史論叢』續集》，（京都：立命館大學東洋史學會，2005），頁1-26。李零《郭店楚簡校讀記》增訂本，（北京：中國人民大學出版社，2007）〈窮達以時〉，頁111-120。謝君直《郭店楚簡儒家哲學研究》第四章〈窮達以時〉所蘊含的義命問題，台北：萬卷樓，頁81-112。

74) 北大哲學系注釋，《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983），頁575。

因此，能夠俟時而用的前提，便是「修身端行」、「敦於反己」。而〈宥坐〉和〈窮達以時〉所記錄的這個觀點，莫不與《論語》所載孔子「隱居以求其志，行義以達其道」的自期之語，可相互映證。

上海博物館藏戰國楚竹書《孔子詩論》第25簡「〈有兔〉不奉時」，<sup>75)</sup>學者間多判定為戰國早、中期孔門弟子之作品，<sup>76)</sup>是儒家學者對《詩經·王風·兔爰》的評論。<sup>77)</sup>有關簡文「不奉時」對〈兔爰〉描繪時局離亂的評論，學者間也有不同的意見。主要的爭議在「奉」字的解讀，馬承源、曹建國等人認為「不奉時」應讀作「不逢時」，根據詩的內容，在表達詩人生值亂世，益感艱困的人生遭遇，因而有生不逢時之感歎；<sup>78)</sup>晁福林則認為應讀作「不奉時」，意指「不遵奉天命」，孔子主張畏天命、知天命、順天命，因此，「不奉時」是孔子對〈兔爰〉一詩內容消極逃避態度的批評。<sup>79)</sup>作「不逢時」解讀立場，是從順合《詩經·兔爰》的文義脈絡的詮釋，作「不奉時」解讀的立場，則是將簡文與孔子的天命觀結合，偏重在從思孟學派的性命論理路闡釋主體的自覺與批判性。若姑不論上博簡詩論第25簡「〈有兔〉不奉時」的作者的爭議，而只是把這則簡文放在早期儒家循孔子學說發表而對詩經的重詮來看，此處所言的「時」，若據本文前述《論語》所載孔子時中觀的脈絡判斷，或可解讀為雖生不逢明君之時，但可隱居以求其志，修身以俟來時。因此，由此看來，兩種解讀並不相悖，可以是儒者在自處時不同階段心境的轉變。

#### 四、公共知識分子的主體性與批判性：認同、批判與行動

自古至今，儒者一貫以專業身份參與公共事務的入仕活動即是公共知識份子的重要特徵。古代儒者出自士階層，有知識子的道德自覺，身負社會道德使命，以君子必「志於道」，「仁以為己任」，「任重而道遠」自期，具有「明道救世」的崇高

75) 馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》（上海：上海古籍出版社，2001）。

76) 李學勤，《〈詩論〉的體裁和作者》，上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編：《上博館藏戰國楚竹書研究》，（上海：上海書店出版社，2002），頁51-57。陳桐生，《孔子詩論研究》，（北京：中華書局，2004），頁34-96。

77) [清]崔述，《讀風偶識》卷三，頁5-6，對〈有兔〉的成篇年代有相關考證及評論：「其人當生於宣王之末年，王室未騷，是以謂之『無為』。既而幽王昏暴，戎狄侵陵，平王播遷，室家飄蕩，是以謂之『逢此百罹』。故朱子云：『為此詩者蓋猶及見西周之盛。』（見朱熹《詩集傳》）可謂得其旨矣。若以為在桓王之時，則其人當生於平王之世，此離遷徙之餘，豈得反謂之為『無為』？而諸侯之不朝，亦不始於桓王，惟鄭于桓王世始不朝耳。其于王室初無所大加損，豈得遂謂之為『百罹』、『百凶』也哉？竊謂此三篇者皆遷洛者所作。」（北京：北京大學圖書館藏刻本線上電子檔）。<https://archive.org/details/02073160.cn>

78) 曹建國、張玖青，〈孔子的時命觀與上博《詩經·兔爰》之評〉，《孔子研究》2008年第5期，頁43-48。

79) 晁福林，〈從上博簡《詩論》對於《詩·兔爰》的評析看孔子的天命觀〉，《孔子研究》2007年第3期。

理想性。<sup>80)</sup>而這種兼具理想性、道德自覺、乃至明道救世的社會關注與實踐，都是古代儒者作為公共知識分子參與公共事務的重要特徵。依孔子，公共知識分子，應具備四種特徵：一是知知為知之，不知為不知的自我覺察，二是明知不可而為之的理想性，三是拒絕被利祿馴化的批判性，四是「用行舍藏」的時中觀。

由孔子對逸民的評論，以及其「無可無不可」的主張來看，知識分子的用仕與否，其主動權並不在於君王的任用，因為君王的任用權尚必須有相應的意願才能成立，因此，所謂可與不可，端在知識分子自身的價值抉擇上。此一價值抉擇，也就決定了知識分子要作為一個具有獨立價值判斷及抉擇的主體，還是被君王以祿位所收編的傀儡。

孔子雖對逸民發出品評，並表示不同於其態度，但不意味孔子否定逸民的處世態度。相對地，孔子對於逸民，依其德行或以賢、清、直等異名稱之，無非是品格上的肯定，宏觀來看，孔子是也從逸民不為君祿所威使，來肯定其身為知識分子主體性的自覺。此一主體性的自覺甚為重要，因為由此可以看出知識分子的良知與道德勇氣，不為利祿所薰染，不為權位所納編者，乃可謂真君子。得志則行義達道，不得志則隱居潛脩，能不為利祿所繫縛，真正無所愧於天地，心胸如何不自在開闊？況且，逸民不用仕的政治抉擇，也是一種對執政治價值態度的批判所採取的「不用之用」，展現其道德主體性的力量即表現在其反對被官僚體系而喪失發言權的批判。孔子以去官的具體行動堅持自己的理念和發言權，持續向諸侯推行仁政仁學，最終以著作《春秋》筆削政局亂象，以期建立理想的德治社會，這便是孔子以其仁學為自我認同的依準，所建構不失其公共知識分子的專業性與批判性的主體性論述與社會實踐。

## 五. 結語

孟子論仕進之道，無論執守治進亂退的伯夷，還是以悲憫生民，治亂皆進的伊尹，都達不到孟子的理想，只有「聖之時者」的孔子，才是孟子自許願學的對象。<sup>81)</sup>對於孔子的入仕，孟子分之為見行可、際可、公養等三類：「孔子有見行可

80) 余英時，《中國知識階層史論古代篇》（臺北：聯經出版社，1980）。

81) 《孟子注疏·公孫丑上》，頁55-56。孟子曾將仕分為三種類型：「非其君不仕，非其民不使，治則進，亂則退，伯夷也。何事非君，何使非民，治亦進，亂亦進，伊尹也。可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以

之仕，有際可之仕，有公養之仕。於季桓子，見行可之仕也；於衛靈公，際可之仕也；於衛孝公，公養之仕也。」<sup>82)</sup>此三可，是入仕的機緣條件。依朱注，所謂見行可，指見其道可行；際可，指適時接遇以禮；公養，指待之以養賢之禮。如符於此等入仕機緣，還必須檢視此一機緣是否合於以生民爲念、不仕無義、不爲利祿所攝等原則，而有所取擇。由此看來，儒者的進退之道，是主體在自覺到個體「任重而道遠」的前提下，所必須作出的智慧抉擇。

孔子認爲若無法透過政治實踐德治的理想，把家庭關係處理得融洽和樂，也就達到一種自我實踐的基本條件，不一定非得要從事國家的政治活動，才稱爲從政。這樣的想法，發展爲後來《大學》的誠正格致修齊治平及《中庸》的率性之謂道，脩道之謂教自我修養的思考基礎。就現代社會而言，所謂「仕」的新義，即在於已無所謂的「隱」。由於教育的普及，知識分子的出路不僅止於從政，儒家思想的功能亦不僅止於教育，知識的傳承，而在於自我德性的全幅展現，乃至推己及人的厚生淑世。依於儒家對實現德治理想世界的堅持，即使不從政，隱身於各行各業對大環境產生積極正面的影響力，在人與人相處上，藉由德性生命的極積相互成就，於成物之中同時成己。若能勇於站在主流價值的對立面反思，保全建構道德世界的理想性，深廣自身學識與專業能力，關切公共議題，提出建設性的公共議論，積極參與公共事務，並須有高度自覺的自我批判性，即是身爲現代公共知識分子在社會實踐中能完成的忠恕之道。

---

速則速，孔子也。」

82) 《孟子·萬章下》（臺北：藝文印書館），頁183。但此章關於仕於季桓子事，未見於《論語》、《左傳》以《穀梁》。

<Abstract>

## Confucius' Official and Reclusive philosophy

LEE, Hsing- Ling

Human is entrusted his nature property from heaven, this inherent nature behaves as a sense of moral nervous in his self-completing proceedings, especially on the sense of mercy for all human beings and himself. It means our human nature implies the noble virtue of achieving realness, and point out people must confront their unavoidable moral duties. Confucius opposed hermits' reclusive attitudes. Even if all of us don't want to live in troubled times, but still we shouldn't cast off our moral duties of society and abandon the possibility of our self-completing. Hereunder, Confucius maintained "Living in retirement to study their aims, and practicing righteousness to carry out their principles" (隱居以求其志, 行義以達其道) as his principle, and according to asking himself. Actually, living in reclusion and entering government service either pursuing the same ideal. One names in office, another side names in reclusion. In reclusion, self-cultivating and enriching knowledge, never go with the stream and change our own mind, wait for appropriate opportunity to fulfill the aim, in other words, to be true to the principles of our nature, this is called "loyalty" (忠). In office, it provide intellectuals the opportunity to accomplish the policy of benevolence, help people completing themselves, videlicet, to practice benevolence to others, it is called "forgiveness" (恕). This discourse is a reserve of LunYu (論語), it according to Confucius' general principle of "Humane" (仁), an ancient Chinese intellectual who to resist his aims and principles, accomplishing his own asking, and shouldering the moral responsibility of the society.

Keywords : Confucius ; humane ; loyalty ; forgiveness ; official ; reclusion ; confucianism ;  
Volumes of Bamboo Tablets Collected by Shanghai Museum

# 儒家「死生有定」之善惡倫理與禍福際遇意涵析論

—以筆記小說「天災人禍」型故事為考察核心

金 培 懿

(臺灣師範大學國文學系教授)

## 中文摘要

由中國歷代筆記小說記載看來，人世間大型災難的發生，無論是天災抑或人禍，皆是「定數」，是神明「罰惡」之舉動，且事先常有預警示人。而且即便浩劫造成死傷無數，老天卻絕不殃及無辜。因為這些天災的發生，都是上天派遣特定神明下凡處理，是專人專職辦理，甚至是天庭與冥府合力的作為。而此一賞罰分明的「生死錄」，不僅詳實算計人壽，絕不馬虎，而且基本上是依據兩大系統來制定的：一是善不善與慶殃；一是天定宿命。而這些生死依據若按中國歷代筆記小說之記載看來，基本上又是由前著不斷往後者發展。本文透過中國筆記小說中「天災人禍」之大型「非正常」死亡事件，以分析儒家思想中之道德善惡與生死禍福際遇的關聯，繼而說明當道德神力難避宿對罪這一觀念形成後，中國人的生死觀依據又是如何超脫「今生」的時空概念而被加以說明。進而從「因緣不空生」、「死生前定」等思維，闡述儒家之死生觀如何向佛教業報觀傾斜的同時，卻也鼓勵人當發揮其「仁心」以利他自救。是以當不怨天、不尤人的「承受了」之死亡哲學形成的同時，死亡既是人生的重大課題，卻也是人生的終極目標。

**關鍵詞：**筆記小說、天災人禍、非正常死亡、死生有定、獎善罰惡

## 유가 ‘生死有定’의 善惡倫理와 禍福際遇의 의미분석

- 필기소설의 ‘天災人禍’형 이야기를 핵심으로

### 국문초록

중국 역대 필기소설의 기록으로 보면, 인간세상의 대형재난 발생은 天災이든 人禍이든 모두 ‘定數’이고, 신의 ‘罰惡’하는 행동이며, 사전에 반드시 인간에게 경고된 것이다. 또한 큰 재해로 무수한 사상자를 내었다 하더라도, 하늘은 절대 무고한 자들에게 화가 미치게 하지 않는다. 왜냐하면, 천재의 발생은 모두 하늘이 특정한 신을 속세에 보내어 처리하게 한 것이고, 심지어는 하늘(天庭)과 저승(冥府)이 협력하는 일이기 때문이다. 특정한 사람과 일을 취급하는 것이기 때문이다. 그리고 상벌이 분명한 이 ‘生死錄’은, 인간의 수명을 상세히 계산하는데 절대 소홀히 하지 않을 뿐 아니라, 기본적으로 두 개의 계통에 따라 만들어진다. 하나는, 善不善과 慶殃이며, 또 하나는 天定宿命이다. 만일 이 생사의 근거를 중국 역대 필기소설의 기록으로 보면, 기본적으로 전자에서 끊임없이 후자로 발전되었다. 이 글은 중국 필기소설 속 ‘天災人禍’의 대형 사망사건을 통해 유가사상 속 도덕선악과 생사화복의 연관성을 분석하고, 이어 도덕의 신력이 숙명적 죄를 피하게 할 수 없다는(道德神力難避宿對罪) 관념이 생기게 되는 이유와 이 관념의 형성에 따라 중국인의 생사관 근거는 어떻게 ‘今生’의 시공개념을 초월하여 해석할 수 있는가를 설명하고자 한다. 나아가 ‘因緣不空生’, ‘死生前定’등의 사유에서, 유가의 생사관이 어떻게 불교의 업보관념으로 기울어짐과 동시에, 사람들에게 ‘仁心’을 발휘하게 하여 돕고 살도록 격려하게 했는지, 하늘과 사람을 탓하지 않는 ‘承受了’의 죽음 철학으로 형성됨과 동시에, 사망이 곧 인생의 중대 과제이면서 인생의 궁극적 목표이기도 한 지 설명한다.

키워드: 筆記小說、天災人禍、非正常死亡、生死有定、獎善罰惡

## 一. 前言：永不止息的謎樣的劫難

西元2014年，按干支曆算法，乃六十花甲之甲午年，俗稱午馬年。年柱甲木不變，地支卻是午火與子水相衝，意象特別，納音五行統稱「沙中金」。上一個甲午年，1954年，朝鮮戰爭結束後第一年，中國獲得這場戰爭的寶貴「平局」。上上一個甲午年，1894年，中日甲午戰爭爆發，隔年中國戰敗，臺灣割讓給日本，此役成為壓垮清朝的最後一根稻草。近代一百二十年來中國的國家命運，兩個甲午年似乎都扮演了關鍵角色。我們衷心感恩百年來的第三個甲午年歷史不重演，和平尚在。

然而，2014年三月以來，發生在東北亞海空陸地的災難事件卻不少。3月8日，馬來西亞航空公司客機M370，墜毀於南印度洋，機上乘客239人無人倖存。4月16日，大韓民國一艘載有476名乘客的客輪「歲月號」（或稱「世越號」），在珍島附近海域沉船，造成295人死亡，172人受傷，9人失蹤下落不明。7月17日，一架從荷蘭阿姆斯特丹飛往吉隆坡的馬來西亞航空公司客機MH17，在烏克蘭靠近俄羅斯邊界，先遭烏克蘭政府軍方誤認為是敵機，以空對空導彈擊傷，墜落過程又被尾隨的戰鬥機以加農炮徹底摧毀墜機，機上283名乘客和15名機組人員全數罹難。7月23日臺灣一架從高雄飛往澎湖的復興航空客機GE222，墜毀機場外，造成47名乘客死亡，11人受傷。7月31日凌晨，臺灣高雄市區內發生的瓦斯氣爆事件，造成321人受傷，32人死亡。而8月2日，在為這場意外爆炸事件中死亡者所舉辦的聯合法會上，死者之一林育慶先生的女兒，向前來致意的馬英九總統發出怒吼：

兇手到底是誰？我只要一個爸爸，我爸爸是一個好爸爸。政府要找出兇手，還給我爸爸！

這位女兒的怒吼，應是上述甲午馬年以來所發生的重大意外事故中，喪失摯愛親朋的所有家屬的心聲——兇手到底是誰？請還給我一個親人。無論是遇到此類衆人同亡的大型災難，乃至個人遭遇的苦難，很多時候被害者或家屬都知道：抓不到一個兇手來興師問罪，所有的忿恨悲傷找不到一個宣洩口，既不知道該責怪誰，同時也無法明瞭悲劇何以發生。甚至不免想問：為何是我？這個「Why me？」的提問，某種意義上也是被害家屬替罹難者或受害者問出的，它真正想問的是：為什麼是我在這裡，現在承受如此巨大的苦難？公理正義去了哪裡？還有我平常正正當當做人

吶！而神佛菩薩、上帝、阿拉又去了哪裡？

西元2015年，按干支曆算法，歲次乙未，天干乙，五行屬陰木；地支未，五行屬陰土，流年納音仍是沙中金，流年紫白三碧星，值年卦風雷益。木土年即青羊年、綠羊年。未時太陽餘溫甚強，未月天候節氣甚熱，羊中火不同於日落之火的狗中火，羊中火係過午之火，陽氣甚盛，且其承前之2013年蛇年與2014年馬年之「火」運，乃蛇、馬、羊連三火運之最後一年火年，是個轉折點，即將由「火」羊入「金」猴。放眼韓國歷史上的乙未年，1895年的乙未年發生了明成皇后被殺的「乙未事件」，然而1955年的乙未年韓國民主黨當選，同年美國迪士尼樂園開園、愛因斯坦逝世、詹姆斯迪恩死亡。2015年的乙未年，一月一日開始，韓國開始試行「溫室氣體排放權交易制」，韓國國內香煙價格平均上漲兩千韓幣，並且公共設施全面施行禁煙，而國內最低工資則漲至5580韓幣，又大韓民國政府也考慮發放居民登陸證給旅居海外的韓國國民。

蓋「乙未」在《易經》之卦象為風地「觀」，乙為巽木，屬風；未屬土，是坤地。風無孔不入，風行天下，故在上之領導者宜四處觀察，廣納意見，反省自我，巡視教化。在下之百姓民衆則須深入學習，見微知著，提高警覺以判斷進退。然而，在上位之領導者風行天下，下位之百姓判斷進退的同時，世界各地的大型災難仍舊不斷發生。至筆者撰寫本次會議論文為止，亞洲、中東各地所發生的天災人禍，且以表格羅列說明如下：

|       |     |                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
|-------|-----|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 2月4日  | 臺灣  | 上午10時55分，復興航空GE235班機墜毀於基隆河，造成43死17傷。                                                                                                                                                                                                                                                                |
| 4月25日 | 尼泊爾 | 尼泊爾旅遊勝地兼第二大城市博克拉以東、首都加德滿都西北80公里處，於當地中午12時11分發生強烈地震，美國地質勘探局指震級為芮氏7.9級，其後修訂至7.8級，震源深度約20公里，之後再有多次餘震，釀成尼泊爾境內8,673死21,952傷。在中國西藏造成26死3失蹤856傷。印度亦有52人罹難。孟加拉則有2人死亡。<br>加德滿都特里布萬國際機場一度關閉。遠至印度新德里及巴基斯坦亦感到震動。是次地震的強度是尼泊爾自1934年以來最嚴重，地震同時誘發珠穆朗瑪峰發生多宗雪崩，掩沒部分營地，至少18死多人失蹤，另有30人受傷，由於當地是登山旺季，估計雪崩時珠峰至少有1000名登山者。 |
| 5月12日 | 尼泊爾 | 尼泊爾再發生強烈地震，強度為芮氏7.3級，造成117死8300餘傷。鄰國印度亦有震感，北部比哈爾邦和北方邦等地區共17死39傷，中國西藏則有1人死亡。                                                                                                                                                                                                                         |

|       |        |                                                                                                                                                 |
|-------|--------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 5月27日 | 印度     | 印度自4月中起持續受熱浪侵襲，最高氣溫高達攝氏50度，直至6月2日共2500餘人中暑身亡。                                                                                                   |
| 6月1日  | 中國     | 中國發生共產黨執政以來最嚴重船難，郵輪「東方之星」號駛至湖北省荊州市監利縣長江水域時，疑遇上高達12級風力的水龍捲引致翻側沉沒，釀成442死12人獲救生還。                                                                  |
| 6月24日 | 巴基斯坦   | 巴基斯坦南部近日受熱浪侵襲，以喀拉蚩災情最嚴重，溫度曾高達攝氏45度。至少1200人中暑身亡。                                                                                                 |
| 6月27日 | 臺灣     | 新北市八仙水上樂園發生派對粉塵爆炸事故。截至9月24日上午10時，死亡12人，12人命危，9人重傷，其餘466人或輕傷。根據衛福部官方統計，7月7日平均燒燙傷面積約44%，燒燙傷面積大於40%之傷病患計有248人，其中80%以上傷患人數共22人。                     |
| 8月6日  | 臺灣     | 蘇迪勒颱風襲臺。全臺逾400萬戶停電，打破1996年賀伯侵臺造成279萬戶停電的紀錄。風暴直接造成8死437傷，並有4人失蹤。 <u>颱風蘇迪勒強風也吹倒臺北市許多路樹，初步統計為2079件，且不含公園及偏遠地區，創下歷年風災之冠。</u> 截至8月12日，農業損失超過新臺幣30億元。 |
| 8月10日 | 緬甸     | 緬甸大雨導致全國大面積水災，造成100多人死亡，近100萬人受災。全國有100萬以上公頃農作物受災，農作物可能減產量相當於約200萬噸大米。另外，大量道路、橋梁和房屋被毀，3000多間學校校舍受損嚴重。                                           |
| 8月12日 | 中國     | 中國天津濱海新區瑞海國際物流公司危險品倉庫，晚上10時50分起火，之後第一批消防員趕至進入倉庫救援，至11時34分先後發生兩次嚴重的強烈爆炸，釀成165死8失蹤798傷，其中消防員99死5失蹤，傷者中3人危殆。                                       |
| 8月17日 | 泰國     | 泰國首都曼谷市中心著名景點四面佛旁，發生汽車炸彈爆炸案，截至8月18日，造成22人罹難，123人受傷。                                                                                             |
| 9月11日 | 沙烏地阿拉伯 | 沙烏地阿拉伯聖城麥加有起重機吊臂倒塌，擊中大清真寺，釀成118死394傷。當局為應付今年九月底開始的大批朝聖教徒，以免再釀成人踩人悲劇，決定擴建大清真寺，預計工程完成後可以容納超過三百萬人，此為工程意外。                                          |
| 9月24日 | 沙烏地阿拉伯 | 沙烏地阿拉伯聖城麥加附近，有朝聖活動發生嚴重人踩人慘劇，喪生人數急增至769人，另有934人受重輕傷，尚有逾千人失蹤。是繼1990年以來，歷來傷亡第二嚴重的的伊斯蘭教朝聖活動慘劇。                                                      |

巨大、沉重的苦難像個「謎」，常常無從回答起，卻不得不充滿意義。苦難它甚至被拿來驗證一個人的性格與人格道德，人常在面對苦難時才有機會知道原來自己是個什麼樣的人，以及可以做什麼樣的人。而且面對苦難是個耗時難熬的歷程，從絕望、忍耐到老練而生盼望，過程形同一場試煉，又像是所有「生人」的淨化器，

它令人痛苦萬分的同時，卻也使人有機會、有可能，成為「不只是如此」之人。而若不論苦難的大小、輕重、類別，則苦難之於人，基本上可以說是無可避免的，特別是那些遭遇「非常」之苦難的人，更像是被「預定」或「指定」般，是為凸顯某種特殊意義的。尤其是那些「非正常」死亡<sup>1)</sup>、「重大型」的死亡事件，它是上天贈予生者深刻思考生命倫理與意義的機會，也迫使思想家、哲學家與宗教人士反思其該如何扮演好社會角色並擔負起社會責任。

而在未亡之人看來如同從天而降的突發巨大災難，以及被視為是不幸橫死、枉死的死者冤魂，自古至今不曾停止，而中國古來又是從何種角度來理解、說明此種巨變的降臨人生呢？本文擬就中國歷代筆記小說中對此類天災人禍大型死亡事件的記載，分析其間中國自古以來對此等不幸事件的說明、理解與詮釋。藉以窺知儒家「死生有定」之善惡倫理與禍福際遇意涵，試圖為現代社會所遭遇的重大死亡事件，提供思索其意義的參考值。

## 二. 天災橫死：天地合同裁定的勿枉勿縱

在沒有飛機、輪船、瓦斯與工業氣爆的古代中國，究竟是哪些大型災難奪取了無數寶貴人命呢？簡言之，不外天災與人禍兩種，細分之則天災不外有瘟疫、地震，以及河決堤與海汜濫之水災，乃至因此造成的船沈、橋垮；人禍則主要有兵亂。在此事先說明的是，這船沈、橋垮在某種意義上也可視為人禍。以下將按天災人禍，分節敘述古人針對此類大型死亡事件的發生，究竟是如何理解死亡的發生原因？對之做出何種理解詮釋？進而提出何種消災解厄建議？又筆記小說的作者載錄此類大型災難死亡事件，其所欲傳播予後人的善惡倫理觀、禍福際遇觀究竟為何？

首先，讓我們來看兩則橋跨故事：

1) 一般中國民間多認為遭遇橫死、凶死、冤死、枉死者容易淪為「厲鬼」，原因在於彼等與正常、自然死亡，亦即「壽終正寢」的祖先鬼、家鬼有異，是遭遇「非自然」的、「不正常」的死亡，故容易為厲作祟。詳見馬書田：《華夏諸神—鬼神卷》（台北：雲龍出版社，2000年），頁24。民間的此種厲鬼認識，乃中國自先秦兩漢以來，便已建立起一個符合了儒家倫常禮儀與巫道法術，對那些非正常死亡的橫死、冤死、枉死、凶死、強死等鬼魂，以彼等死於非命、非分，死不得時，死不得所，甚至死後不得祭，故終究容易淪為厲鬼，相關研究詳見李豐楙：〈獨尊與並存：漢代喪葬禮俗的衝突與融合—道教前史的綜合考察之一〉，《第二屆儒道國際學術研討會：兩漢論文集》（台北：國立臺灣師範大學，2005年），頁527-595。而對於厲鬼的詳細說明，詳參賴亞生：《神秘的鬼魂世界—中國鬼文化探秘》（北京：人民中國，1993年），頁9-10。

錢塘江湖，八月十八日最大，天下偉觀也。臨安民俗，太半出觀。紹興十年秋前二夕，江上居民或聞空中語曰：今年當死於橋者數百，皆凶淫不孝之人。其間有名而未至者，當分遣促之，不預此籍，則斥去。又聞應者甚眾，民怪駭不敢言。次夜，跨浦橋畔人，夢有來戒者云：來日勿登橋，橋且折。旦而告其鄰數家，所夢皆略同，相與危懼。比潮將至，橋上人已滿。得夢者，從傍伺之，遇親識立於上者，密勸之使下，咸以為妖妄不聽。須臾潮至，奔洶異常，驚濤激岸，橋震壞入水，凡壓溺而死數百人。既而死者家來，號泣收斂，道路指言其人，盡平日不逞輩也。乃知神明罰惡，假手致誅，非偶然爾。<sup>2)</sup>

杭州武林門外之山墩有橋曰新橋，亂後重修，頗為堅固。丁醜之秋，村人於橋旁搭臺演戲，橋上觀者甚多。有小兒呼曰：「橋下有人培土，橋將圯矣！」眾皆笑而不信。俄頃之間，橋果崩毀，死傷者甚眾。此小兒不知誰何，或者鬼神使之警眾歟？又聞此日麵部中一老優先知必有變異，恐傷其儕伍，密於臺之四柱各斫一刀，又倒燃雙燭於房以厭之。豈知伶人無恙，而反傷觀者也，殆亦有數存矣。<sup>3)</sup>

由上述兩則記載看來，此種大型災難的發生，皆是「定數」，是神明「罰惡」之舉動，且事先必有預警示人。而且即便浩劫造成死傷無數，老天卻絕不殃及無辜。因為這些天災的發生，都是上天派遣特定神明下凡處理，是專人專職辦理。且看下列：

俗祀溫將軍，道家謂之天蓬神，釋流謂之藥叉神，威靈頗驗。丙戌秋初，山陰安昌裡婁象甫由山西巡檢假歸，偶出訪友，與途遇立語，忽見其故兄敬甫至，拉至路隅密囑曰：「我家修宗祠事發矣！賣地者之祖先鬼有姓周者甚強，初控土地城隍各神，我已為訴雪矣。今溫將軍奉上帝命，往乍浦辦海劫一案，親來海上，周叩馬投詞，將軍已准，遣副使神至宗祠，會同城隍土地神勘地訊供。……周本同邑人，生前有軍功，婁不肯言其名。是年乍浦潮災，漂溺數千人。溫將軍之奉使，其言驗矣。婁樸厚人，今年八十有三矣，尚健行不攜杖。<sup>4)</sup>

時入清代，不僅乍浦潮災是專派天蓬神溫元帥專辦，乾隆年間浙江蕭山的海塘大劫，依據俞蛟《夢廣雜著》所載，也是上帝於乾隆三十六年春，命雷部鄧天君自四月即開始籌措，忙碌四個多月的結果，七月浙江蕭山白洋大潮洶湧，不僅沖毀提

2) (宋)洪邁：《夷堅志》(北京：中華書局，1981年)，〈錢塘潮〉，卷9，頁614。

3) (清)俞樾：《右台仙館筆記》(濟南：齊魯書社，1986年)，卷三，〈記杭州武林門外之新橋崩毀〉，頁54。

4) (清)袁枚：《續子不語》(長沙市：岳麓書社，1986年)，〈溫將軍〉，頁140-141。

防，還「人畜淹斃十餘萬」的慘劇。<sup>5)</sup>亦即，此種天災劫數，不僅人命不得草菅，就是「畜生」之喪命，也莫不由天定。而筆記小說中此種災疫天降之說，早見於晉朝干寶《搜神記》中：

散騎侍郎王祐疾困，與母辭訣，既而聞有通賓者，曰：「某郡，某裡，某人，嘗為別駕。」祐亦雅聞其姓字，有頃，奄然來至，曰：「與卿士類有自然之分，又州裡情，便款然。今年國家有大事，出三將軍，分佈徵發吾等十餘人為趙公明府參佐，至此倉卒，……凡其所道當取者，皆死亡。唯王文英，半年後乃亡。所道與赤筆人，皆經疾病及兵亂，皆亦無恙。初，有妖書雲：「上帝以三將軍趙公明、鍾士季各督數鬼下取人。」莫知所在。祐病差，見此書，與所道趙公明合焉。<sup>6)</sup>

同時此種瘟疫災殃係天上鬼神所為之說法亦見於佛經，《佛說斷溫經》即如下記載道：

如是，一時，佛遊王舍城竹林精舍，與四部弟子大眾俱會，為說經法。爾時，維耶離國屬疫氣，猛盛赫赫，猶如熾火，死亡無數，無所歸趣，無方救療。於是，阿難常跪合掌，白佛言：彼維耶離國遭瘟氣疫毒，唯願世尊，說諸聖術，卻彼毒氣，令得安穩，離眾者患。佛告賢者阿難：汝當聽受之，有七鬼神常吐毒氣以害萬姓。若人得毒，頭痛寒熱，百節欲解，苦痛難言。人有知其名字者，毒不害人。是故，吾今為汝說之。阿難言：願欲聞之。佛言：若四輩弟子，欲稱鬼神名安之時，當稱南無佛陀耶，南無達摩耶，南無僧伽耶，南無十方諸佛，南無諸菩薩摩訶薩，南無諸聖僧，南無咒師，今我弟子某甲所說神咒，即從其願，如是神名，我今當說沙羅佉，三說沙羅佉已，便說咒曰：夢多難鬼，阿佉尼鬼，尼佉屍鬼，阿佉那鬼，波羅尼鬼，阿毗羅鬼，波提梨鬼。佛言：是七鬼神咒名字如是。<sup>7)</sup>

而且更令人畏懼的是，此種大型天災的發生，不僅是「從天而降」，同時也是冥府逐一錄名造冊，是「天上」與「地下」合力共辦的「天羅地網」，必使命定之人，無一逃脫。

俗傳水火刀兵之劫，冥司咸有列冊。張萃航言：「鄭州河決前，有楊裕庭刺史者，待次汴垣，患病甚劇。其友周子紱、吳峻卿偕往視之，楊方作囈語，屢云：「造冊大

5) (清)俞蛟撰：《夢廣雜著》(北京：文化藝術出版社，1988年)，〈齊東妄語·謝雲〉，頁299-301。

6) (晉)干寶：《搜神記》(北京：中華書局，1979年9月)，卷5，頁64。

7) 卍續藏第01冊 No. 0019 《佛說斷溫經》CBETA 電子佛典 Rev. 1.3 (UTF8)

[http://tripitaka.cbeta.org/mobile/index.php?index=X01n0019\\_001\(20140804閱\)](http://tripitaka.cbeta.org/mobile/index.php?index=X01n0019_001(20140804閱))

忙」言次忽又大笑。怪而詰之，曰：「吾笑孟則戴四摺銅帽，時時下墜。渠於百忙中，以手屢屢扶之，其態殊可怪耳。」問孟則安在，曰：「方與吾共事也。」孟則者，張別駕字。張居汴城馬號街，距楊所居雙龍巷頗遠。周、吳極併駕往視，至則張果病，人視之，嚙語與楊同，亦謂偕楊造冊，且時舉其左手，上至耳際作整冠狀。二人識非佳征。張妻出見曰：「君等視孟則疾苦何？」詭辭慰之，不敢實告也。未幾，楊、張相繼謝世。是年光緒丙戌，逾年鄭州果決溺死人民無算，乃知造冊為此事也。<sup>8)</sup>

查氏南北有二宗。北宗有名以謙字撫庭者，坐宰河南。屢膺劇邑，治盜嚴酷著。盜呼以「查一槍」，相戒避之，境內肅然。罷官後僑居濟寧，忽夢寅僚二人衣冠求謁，悟其已死，因問之。對曰：「誠然，公亦不水，行且復為同官矣。」詢其故，曰：「某等在冥司治牘甚冗，聞延公為助也。」查曰：「公等所司何事？」曰：「造冊。列冊者殆數百萬人，且迫於期限，故勾稽甚苦。」次年正月，茶遽卒。未幾，鄭州河決，溺死無算，疑造冊指此。查之子某以縣令需次山左，奉檄按事濟陽，死拳匪之難，或以為酷吏之報。其猶得為神者，則以居官廉正，治獄無枉也。<sup>9)</sup>

也就是說黃河決堤，乃是閻羅王從前一年就開始張羅辦理的「天災」，而且還從河南鄭州抽調一些陽世官員，到冥府裡「造冊」。看來這些被調派去冥府造冊的官吏，因過度勞累，皆得病相繼謝世。這些在陽世看來無非是「枉死」、「橫死」乃至「莫名」而死的無辜受害者，我們若從前引所謂：「盡平日不逞輩也。乃知神明罰惡，假手致誅，非偶然爾。」或是所謂：「當死於橋者數百，皆凶淫不孝之人。」乃至所謂死於此等瘟疫、河海決堤氾濫等天災者乃「殆亦有數存矣」等等的評論，則恐怕這些會被冥府抽調前往造冊的楊裕庭與張孟則等人，恐怕都是些平時閒散不事公務的官員，故必須使其忙於「公務」，死而後已，以示其報。

諸如此類記載，無非不斷表明：冥府抓人有所依據，甚至是按照天上玉皇大帝指示辦事，絕非無理取鬧。換言之，人之所死，是為「該死」，一點也含糊不得，因鬼籍錄簿，早有記載。而洪邁《夷堅志》中就說此種記載人之死籍的錄簿，係為「天符」：

李弼達者，東州人。建炎間入蜀，後為蜀州江原宰。……下其事於眉州，州令錄事參軍閻忞典治，逮捕邑胥十餘人下獄，必欲求其入己贓。弼達當官清白，無過可指，

8) 郭則澐著、樂保群點校：《洞靈小志 續志 補志》(北京：東方出版社，2010年)，卷6，頁290。

9) 郭則澐著、樂保群點校：《洞靈小志 續志 補志》，卷4，頁69。

但得嘗買鐵湯瓶，為價錢七百五十，指為虧直。忝以為非辜，難即追攝，郡守畏使者，不從忝言，立遣吏逮之。弼違不勝忿，自刎死。死才一月，眉之獄吏與郡守相繼亡，都漕與胡生亦卒。忝官罷赴調成都，過雙流縣，就郭外民家宿。夜且半，聞扣寢門者，問為誰？曰：弼違也。又問之，答曰：弼違姓李，君豈不憶乎？……弼違曰：吾前冤已白，無所憾，然連坐者眾，非君來證之不可。君固知我者，今祿命垂盡，故敢奉煩一行，尚有未到人甚多，天符在是，可一閱也。取手中文書示忝，如黃紙微淺碧，其上皆人姓名，而墨色濃淡不齊。弼違指曰：此卷中皆將死。墨極濃者期甚近；最淡者亦不出十年。所以泄天機者，欲君傳於人間，知幽有鬼神，可信不疑如此。揖別而去。忝略能記所書，它日，其人病，豫告其家：此必不起。已而果然，蓋以所見驗之也。忝少時亦卒。<sup>10)</sup>

而這天符也不是隨隨便便製作而成，所錄皆有依據，半點含糊不得，有關記錄陽世生人之善惡行跡的工作，除了土地神之外，還有其他相關陰間冥官協助，且每年年終之際，山海河川所有從祀諸神，皆需匯報彼等平時所錄陽世生人善行惡跡之相關資料外，其實各家神在此之前也早已每月彙整善惡記錄檔案，年終時也得一併呈報「大陰法曹」統計核校，之後再交由「地陰神」與「土府」拘拿人來審問。而要逮活人，理之所在，端視冥界「錄簿」有無載錄其名。然而冥府又是根據何種理由，將其人之「名」錄於「死錄」呢？關於此一問題，太平經如下載道：

俗人之所長須臾耳，不念久生可上及。知士有心，念索生，故不作惡耳。天見其善，使可安為，更求富有子孫，雖不盡得，尚有所望，何為作惡久滅亡？自以當可竟年，不知天遣神往記之，過無大小，天皆知之。簿疏善惡之籍，歲日月拘校，前後除算減年。其惡不止，便見鬼門。地神召問，其所為辭語同不同，複苦思治之，治後乃服。上名命曹上對，算盡當入土，愆流後生，是非惡所致邪？人何為不欲生乎？人無所照見乃如是，何所怨咎乎？同十月之子，獨何為不善？施惡不息，安得久乎？愚士之計，壹何不與小善合乎？<sup>11)</sup>

歲盡拘校簿上，山海陸地，諸祀叢社，各上所得、不用，不得失脫，舍宅諸守，察民所犯，歲上月簿，司農祠官，當輒轉相付文辭。太陰法曹，計所承負，除算減年，算盡之後，召地陰神，並召土府，收取形骸，考其魂神。<sup>12)</sup>

10) (宋)洪邁：《夷堅丙志》(北京：中華書局，1981年)，卷3，〈李弼違〉，頁383-384。

11) 王明編：《太平經合校》(北京市：中華書局：1960年)，〈庚部之八·大功益年書出歲月戒第一百七十九〉，頁562。

12) 王明編：《太平經合校》，〈庚部之十·有過死謫作河梁誡第一百八十八〉，頁579。

也就是說，天帝掌管著「善惡籍簿」，人一旦惡貫滿盈，就被交付鬼門「地神」審判，之後再交由「命曹」檢核其壽命與惡跡，對校其陽壽是否已抵消殆盡。而且罪孽深重者，還將貽禍家人後代。至於犯下何罪才是罪惡深重，若據《大戴禮記》〈本命篇〉所載，則殺人者並非最爲罪惡，深重大罪多是違逆「天理」、「人倫」者。但遭逢變故之人，不乏平日奉公守法，恪守職責之正當做人者。或許因爲如此，所以這陽世生人的善惡記載、核校工作就不得不更加縝密，不放過任何一個細節。

而上天一旦派遣神明「降災」，雖說這罹災、罹難者無一可免，但也絕不濫殺一個「無辜」之人。五代王裕仁《玉堂閑話》就記載著五代後梁時，有一個士人自邠州前往邠州途中，夜間月明，見到三人邊走邊談，其中一人說到：「今奉命往邠州，取三數千人，未知以何道而取，二君試爲籌之。」一人答道：「應以兵取。」然另一人則說：「兵取雖優，其如君子、小人俱罹其禍何！宜以疫取。」最後三人似乎皆同意以瘟疫殺取這三數千人，結果是：

士人至邠州，則部民大疫，死者甚眾。<sup>13)</sup>

又經歷如實詳細記錄並算計後的「天定」災難，既然有其必須奪取的人、獸之具體生命數量，故必是勿枉勿縱，缺一不可。北宋文瑩《湘山野錄》記載河北任丘主簿崔公誼，在熙寧初年，他任職屆滿，舉家南歸。以爲幸運恰好逃過河北任丘地震，未料返鄉途中夜宿孤村馬廐中，夜半卻有人：

急叩門呼曰：「崔主簿在否？」送還僕曰：「在。」又呼曰：「莫州有書。」崔聞之，方披衣遽起，未開門，先問：「何人書？」曰：「無書。只教傳語崔主簿，君合係地動壓殺人數，輒敢擅逃過河，已收魂岱岳，到家速來。」迨開門，寂無所睹。其妻乃陳少卿宗儒之女，陳卿時知壽州。崔度其必死，遂兼程送妻孥至壽陽，次日遂卒。<sup>14)</sup>

如上所述，瘟疫、橋跨、河海決堤氾濫、地震等天災，乃是經歷衆多鬼神如實詳細記錄並算計後的「天定」災難，且是勿枉勿縱的公平正義審判。而此種對大型天災的認識，即使時入民國，亦不例外。

13) (五代)王仁裕：《玉堂閑話》，見(宋)李昉：《太平廣記》(臺北：新興書局，1958年)，卷354，〈鬼三十九·邠州士人〉，頁2802。

14) (北宋)文瑩：《湘山野錄》(北京：中華書局，1984年)，頁31。

辛亥，國變後，松夷逆命圍城者三旬，城破燔其屋，居民五千家。……先有闕銘新者，新都人，避難入松州。其至之二日，夢神召而語之曰：此間將有大難，非久居之地也，汝其速行。闕曰：城中之人咸以此鄉為安樂窩，無一人去者，令我獨去，何也。神曰：此亦劫數。吾為此事，勞勞者三年於茲矣。未去者則麾之使去，未來者則招之使來。應死者、傷者、破壞財產者、悉為權其輕重，而甄別釐定之，必使無一冤枉，無一倖逃而後已。汝固不當在此劫數也。……闕去後，三日而城圍。南皋居士曰：陰陽一理也，劫數之臨，猶必使無一冤枉，無一倖逃而後已。今之從政者，蓋亦以此為政治方鍼。<sup>15)</sup>

### 三. 人禍冤死：生死亦必無異議

除本文上節所舉天災之外，在古代中國，造成哀鴻遍野，釀成最多數無辜百姓傷亡的，與其說是天災，還不如說是兵荒馬亂的人禍。兵亂所造成的死傷人數，最為可觀，正因其所傷亡之人數衆多，一場戰亂下來，難道沒有誤殺了那不該死而誤使之死亡者乎？唐朝呂道生《命定錄》中記載有五六百戰士深陷虜圍，全體陣亡，已經積屍成為奇觀了，但冥府派冥吏來點名，才發現其中一人不在死數，只好到死人堆裡翻找，折騰一番，終於找到，就再把這人腦袋重新裝在屍體上。此人重生後，後頸留下明顯刀痕，卻仍如常人一般，飲食如舊。<sup>16)</sup>

此種命不該絕，且由冥府官吏使之重生的故事，發展到了清代，也有如呂道生《命定錄》一樣的記載，更神奇的是，重新裝上腦袋後，居然不留一點痕跡。《聊齋誌異》如下載道：

沂水某，明季充遼陽軍。會遼城陷，為亂兵所殺；頭雖斷，猶不甚死。至夜，一人執簿來，按點諸鬼。至某，謂其不宜死，使左右續其頭而送之。遂共取頭按項上，羣扶之，風聲簌簌，行移時，置之而去。視其地，則故里也。沂令聞之，疑其竊逃。拘訊而得其情，頗不信；又審其頸無少斷痕，將刑之。某曰：「言無可憑信，但請寄獄中。斷頭可假，陷城不可假。設遼城無恙，然後受刑未晚也。」令從之。數日，遼信至，時日一如所言，遂釋之。<sup>17)</sup>

15) (清)楊鳳輝：《南皋筆記》卷三，〈淞城隍記〉，收錄於(清)薛福成撰：《庸盦筆記》(臺北市：新興書局，1978年)，頁373-375。

16) 詳見(宋)李昉：《太平廣記》，卷376，〈再生二·五原將校〉，頁2991-2992。

17) (清)蒲松齡：《聊齋誌異 會校會注會評本 三》(臺北市：九思出版社，1978年)，頁1188。

也就是說，即使是最容易傷及無辜的戰禍兵亂，也絕不可能令一無辜之人喪命。換言之，這看似人間爭奪權力所導致的災難，其實也是天庭地府欲令必須受報者傷亡的大工程。《聊齋誌異》更載道：明末山東濟南府歷城縣有二衙役，到外府洽公，路上遇到府城隍的鬼隸，得知隔年正月濟南將有大劫，這場劫難就是崇禎十二年清軍南下攻陷濟南，屠城造成死傷無數，扛屍百萬。

歷城縣二隸，奉邑令韓承宣命，營幹他郡，歲暮方歸。途遇二人，裝飾亦類公役，同行話言。二人自稱郡役。隸曰：「濟城快皂，相識十有八九，二君殊味生平。」二人云：「實相告：我城隍鬼隸也。今將以公文投東嶽。」隸問「公文何事？」答云：「濟南大劫，所報者，殺人之名數也。」驚問其數。曰：「亦不甚悉，約近百萬。」隸問其期，答以「正朔」。二隸驚顧，計到郡正值歲除，恐罹於難；遲留恐貽遣責。鬼曰：「違悞限期罪小，入遭劫數禍大。宜他避，姑勿歸。」隸從之。未幾，北兵大至，屠濟南，扛屍百萬。二人亡匿得免。<sup>18)</sup>

而此種上千百萬民衆因兵亂而死亡的重大災難，爲了凸顯其不濫殺無辜，故事發展到清末光緒年間，遂不斷強調這是一件上由冥王指揮，下令交辦冥府官吏的「陰曹大典」。李慶辰：《醉茶志怪》中描述冥府王爺「點視劫鬼」，「旌旗披拂中，一王者垂冕彩服，自屏後出，南面端坐，上下人衆一齊拜舞。……斷頭缺臂者一擁而入，紛紛立階下。王覽冊一閱，怒云：「人數尙少若干，何便持簿來。」……次年遂有撓逆之變，人死如麻。始悟王者言人數尙少，爲有因也。」<sup>19)</sup>又爲了強調看似玉石俱焚的巨變，其實「未嘗一人枉死」，故更加細緻地描繪了對堆積如山之死者的「確認」過程與標準步驟，甚至故事演變爲冥府堂上冥王與衆鬼吏「事先」搬演「點名鬼簿」的預演情節。且爲了宣揚此種死傷無數的大型死亡災難，確實是神靈慎重其事的大工程，所以必須有陽世「生人」在場參與其中以爲見證。也是李慶辰：《醉茶志怪》記載閻王殿東人頭堆積如山，冥吏忙於清點血淋淋的人頭。這些人頭就是次年要在廣西大戰亂中被砍下人頭來的死者。

信都儒童劉玉，自友處醉歸。出村五裡許，天已二鼓。路經野寺，見寺中燈火熒煌，疑僧道設壇醮者，入而求飲。有二役捉住曰：「爾來甚妙，正遣我輩尋人矣。」

18) (清)蒲松齡：《聊齋誌異 會校會注會評本 三》，卷11，〈鬼隸〉，頁1558。

19) (清)李慶辰著；金東校點：《醉茶志怪》(濟南：齊魯出版社，2004年)，〈張興〉，頁17-18。

挽至殿下，見堂上坐一王者，龍袞垂旒，氣象威赫。劉伏砌下，王曰：「煩爾登記簿冊，幸勿怖。此明歲秋事，與汝無涉。」劉唯唯。從者授以筆研，使坐階下。旋見殿東人頭如山堆集，數十人往來奔走，將人頭從東運至西，紛紛如蟻。每運一次，向生報數若干，看生寫畢始去。此來彼往，手不停揮，漸漸東方欲白，事亦告竣。見一人上殿跪報，共萬餘級，即向劉索取冊去，謂曰：「子勞矣，盍小休憩？」劉伏砌下，心猶惴惴。漸聞人聲寂然，開目四顧，人物俱杳，自疑為夢。次年果遭發逆之變。醉茶子曰：大劫至而玉石俱焚，遭其變者，未嘗一人枉死。是知冥默之中，必有司其事者矣。丁丑歲，邑設粥廠濟民，城東隅立保生所女廠，不戒於火，燒斃二千二百餘人，片刻間耳。當火未起，天才黎明，眾聞棚外唱名聲。疑官紳之施棉衣者。出視，則無其人。已而被災。然則點鬼簿之說，或亦有之。因思白起坑卒，雖未目睹，而燒斃之人，其慘苦已不忍側目矣。<sup>20)</sup>

上述清人對兵荒馬亂之死傷，抱持此種必使無一冤枉，無一倖逃而後已的想法，堪稱其來有自。蓋自宋代以還，那些在兵亂中逃亡的百姓，早就是死者必死，不死者則必有後日之死法。而設若有人當死於某種劫數，然卻一時僥倖脫逃者，未幾必當終將死於性質相同之劫難。《夷堅志》就記載了一位婦女雖以美貌暫時免於飢荒餓死，但終究難逃命定所謂餓死的劫數。

鄭公肅右丞雍侄某，家於拱州。時京東饑，流民日過門。有婦人塵土其容。而貌頗可取。鄭欲留為妾。婦人曰：我在此饑困不能行，必死於是，得為婢子，幸矣。乃召女僮立券，盡以其當得錢為市脂澤衣服。婦人慧而麗，鄭嬖之，凡數月。一夕，大雷雨，聞寢門外人呼曰：以向者婦人見還，此是餓死數，不當活。鄭初猶與問答，已而悟其怪，拒不應。旦而念之，欲遣去，又戀戀不忍，計未決。他夜，扣門者復至。鄭罵曰：何物怪鬼敢然，任百計為之，我終不遣。相持累夕，婦人忽苦齒痛，通夕呻吟。天明視之，已生齒三重，極聲牙可畏。鄭氏皆懼，即日遣出。形狀既異，無復有敢取之者，竟死於丐中。<sup>21)</sup>

而且，不當喪命於此劫數者，則不僅必然不必死，據故事的描述，彼等還被預言其日後必將喪命於某另一種之死法。原因在於，凡陽世生人之死法係早已命中「注定」。周密《癸辛雜識》記載南宋寧宗時，金人南侵，殺戮無數，積骸如山，數層之下，再行搜索，擊以鐵鎚乃去。但有一人氣未絕，夜裡見官府點燈呵殿而來，案籍呼名，死者輒起，應畢再度撲地而亡。待呼至此人名時，其亦隨之起而呼應，但

20) (清)李慶辰著；金東校點：《醉茶志怪》，〈劉玉〉，頁85-86。

21) (宋)洪邁：《夷堅甲志》(北京：中華書局，1981年)，卷13，〈婦人三重齒〉，頁115-116。

一旁卻有人說道：「此人未當死」，且按籍曰：「二十年後當於辰州伏法。」此人倖免於兵戮又親見此景，大難不死後，刻意不去辰州，但結果因緣際會還是在辰州法場承受不白冤刑，一命嗚呼，而這所謂辰州伏法的死亡預言之兌現，已經是二十年後的事。

王蓋縣丞，福州長溪人。嘉定初宦遊京、湖。時方經虜患，殺人至多，積骸如山，數層之下，複加搜索，擊以鐵槌乃去。有未絕者，夜見炳燭呵殿而來，以為虜也，懼甚，屏息窺之。旋聞按籍呼名，死者輒起應之，應已複僕。次至其人，亦起應之。則又聞有言雲：「此人未當死」。乃舉籍唱曰：「二十年後，當於辰州伏法。」既得免，投僧舍為行者。適郡倅眉山家坤翁來遊寺中，喜其淳厚而文，曰：「肯從我乎！」欣然而就，家人亦愛之。家有女，適史植齋季溫之子，使從之以往，遂居史。已而史得辰州，欲以自隨，王猛憶前事，具白辭行。史曰：「吾為郡守，豈不能庇汝？」乃勉從之至郡。逾年，史幼女戲後圃，為蛇繞，王因擊蛇，並女斃焉。史怒，竟致之法，距前神言恰二十年。<sup>22)</sup>

另外，《夷堅志》也記載了宋寧宗時有張四者嫖娼，因言語口角，張四怒殺妓女。張四被捕後認罪，然死刑批文未到，張四卻病死獄中。獄卒擔心張四屍體為鼠類啃噬，便將屍體裹上草席，懸掛樑上。未料次日檢覈官來複檢時，張四卻又還陽。張四自言：「我恍惚間被一差役喚出，押出平政門，剛到橋頭，又有一差役奔來，對前一差役說：「何故不教張四插花帶索？」便把我推墮橋下。忽如夢醒，不知身死也。」此話一說完，四下還以為張四是被屈打成招時，次日批文到，判張四以絞刑，赴刑場伏法時，官吏給張四帶上花後行刑，行刑後又未解開其頸上繩索而曝屍於市。此即「插花帶索」。洪邁因而說道：

蓋幽冥之中，欲正典憲耳。<sup>23)</sup>

由此看來，特定死法既是某種死者冤屈的平反，也是應被制裁者的該受報應，更是天理昭彰的展現。我們如果將之與看似人禍的「兵亂」，其實也是天帝與冥府合力而為的「天譴」一事合而看之，則我們可以說：對陽世法律失效的極端渴求，便是須要塑造一個極端嚴厲，且無赦化的冥界懲罰方式。然問題在於，此種命定且無赦免的死亡觀，在收警醒世人之教化效用之前，通常「假道學」的倫理道德表演會

22) (南宋)周密：《癸辛雜識·別集卷上》（北京：中華書局，1988年），〈王蓋伏法〉，頁236。

23) (宋)洪邁：《夷堅三志》（北京：中華書局，1981年），〈己卷第六·張四殺倡〉，頁1348。

先登場。而相對於那些假仁假義的偽善人士，真實世界也不乏那些鎮日老實做人卻不幸遭逢喪命變故者。關於此點，容後再論。

而此種「死生前定」且必須「死得其法」的認識，當故事發展到明代則愈發強調死亡的預言無誤。在此且舉陳霆《兩山墨談》與董穀《碧裡雜存》以下二例為證。

正統間，土木之敗。一卒伏亂屍中。至中夜月明，忽見官袍者檢閱死屍。至卒則(側)，提出之，曰：「爾非此中人。豆腐關兒人也。」卒得逃歸。後也先犯土城，復差對敵，此卒竟死於豆腐關上。斯事甚異。然古意有如此者。南唐伐吳越，敗於臨安。裨將劉宜傷重，臥死人中，至夜有官吏數人持簿徧閱死者。至宜乃扶起曰：「此漢非是。」引出置道左。明日兵還，乃得歸。此與前事正相類也。<sup>24)</sup>

媯某者，海甯衛前所軍士也。景泰初，鄧 茂七者反於台州，媯某實從征焉。戰敗，被傷而逃，自匿於積屍之下。夜半，見燈水火熒煌，呵道而至，乃一神官也。據簿點名驗屍，至媯某，曰：「此人乃板閘之 數，豈應死此。」遂去。天明逃回，固無恙。恒以告人，後十餘年運糧至淮安板閘，墮水死焉。本所千兵陶簡松告餘者。媯，音綽，忘其名。<sup>25)</sup>

此種老天前定、神明親為的死亡安排，死後還必有冥府按簿／按步逐一稽查確認死者身分與死亡人數，必使無一冤枉，無一倖逃。而故事發展到清光緒年間，除了維持生死係一「定數」，而且為求勿枉勿縱必有點閱死者人數的故事基調之外，<sup>26)</sup>故事更形強調：此種人世間看來莫名所以的非正常死亡事件，不僅是天帝與冥王神鬼監察下的共同意志作為，其實也是亡者自身皆「首肯」，無有異議的命運安排。而一個人該如何死？乃至又該死於何地？其間命定的精準度，未必要有所謂天災人禍來取其性命，「無疾而終」地死的「適得其所」，更令人對此一命定的高度精準性不寒而慄。薛福成《庸庵筆記》就如下載道：

李忠武公(續賓)三河之敗，全軍五千人皆燬於賊。有勇丁某甲。匿積屍中以免。夜半忽聞傳呼聲，自北而來，以為大股賊復至，戰慄不敢出聲，竊視其燈，之為本地城隍神，騶從甚盛。既至，神據案兩面坐，展開一簿，土地神閱屍唱姓名，見死者皆能

24) (明)陳霆：《兩山墨談》(北京：中華書局，1985年)，卷12，〈土木之敗〉，頁104。

25) (明)董穀：《碧裡雜存 上》(北京：中華書局，1985年)，〈媯某〉頁32。

26) 例如蒲松齡《聊齋誌異》〈遼陽軍〉、〈野狗〉；清道光年間吳熾昌《客窗閑話續集》〈富貴生死定數〉等，皆記載命官點閱死者人數。

自起應之。唱至某甲，城隍詫曰：「是人當死於江西萍鄉縣，胡為在此？」土地神答曰：「實尚未死。」乃復案簿閱屍，天將明而甫畢。神既去，某甲徐起四顧無賊，乃負傷匍匐乞食，輾轉山谷。逾一月，始歸衡陽本籍，誓不再出從戎。家居數年，貧乏日甚，因念勇丁某乙，有素負若干，所知可以供饘粥。其軍時在醴陵，尚非江西境，不妨一往。至則某乙一營甫拔向萍鄉，又念萍鄉去賊尚遠，往留一二日，當無恙也。因先致書某乙，俾豫措所負之數，然後往取之。某乙如囑，召某甲往，甫留一餐，某甲亟取資斧束裝將行，忽端坐不起，視之氣已絕矣。<sup>27)</sup>

#### 四. 自救抑或他救－天災人禍可避否？

如上所述，設若天災、兵禍係屬於天定，故不可避如此。而那些難以釐清究竟是肇因人禍，抑或遭逢不測風雲的船沈、橋跨事件又無從免卻，則人在此生的奮鬥目的與生存意義何在？生命難道只是靜待宰割的羔羊嗎？筆記小說的作者又要如何說明此一問題的弔詭性呢？在歷代筆記小說中，此類大型非正常死亡事件即將發生之際，總有人可見其端倪。然而如果這是一件終不可洩漏說破的命運安排，則見其異狀者亦說不得。洪邁：《夷堅志補》記載了紹興元年三月發生在鎮江西津渡口的一場沉船災難。

從鎮江開往金山的渡船已經搭載了四十四名船客，船將離岸之際，一個男人帶著一位小兒欲登船，然小孩兒卻哭鬧不肯上船。父親惱怒其胡鬧，搥了小孩腦袋，只見小孩試圖分辯，只說了一句：「待我說……」，就隨聲昏厥於地。慌張父親一時慌了手脚，無計可施之外，顯然也上不了船，船上船客不僅無人肯下船幫忙，且「衆不肯俟」，渡船就此離岸。未料船還未到金山，竟然遭逢颶風，翻船沉沒於江心，連同篙夫在內，四十六人全部溺斃。小兒醒後說：「恰見一船人盡是鬼，形狀可怖，所以不敢往。方欲說時，一鬼掩我口，便昏昏如夢，元無他也。」<sup>28)</sup>在此值得注意的是：那見人孩兒昏厥卻不相救，也不願令船等待無助父子的衆船客，其冷漠自私如此，恰是彼等共赴船難的主因。

而人之所以無視現實生活與生命周遭之警訊，在於其不肯相信命運各自不同的衆生，又豈會同時受此不可思議之災厄。故即使有人告以未來死亡預言，當事人則多

27) (清)薛福成：《庸庵筆記》(北京：大連圖書，1935年3月)，〈幽怪·死生前定〉，頁157-158。

28) (宋)洪邁：《夷堅志補》(北京：中華書局，1981年)，卷17，〈西津渡船〉，頁1712。

未能信之。五代孫光憲於《北夢瑣言》中記載唐末術士向隱在江陵時，雖然已提前告知監軍使張特進，說上自監軍使張特進自己，乃至副使、小判官以下，皆面帶「災色」，但張特進則以所謂：

人之年運不同，豈有一時受災，吾不信矣。<sup>29)</sup>

遂無法逃過死劫，而且向隱所言二十年後事，無一不驗。此種錯失命運轉機的遺憾，隨著故事發展到清代，當命運齒輪開始轉動的那刻，有人是有能力「自覺有異」，或是「目睹異狀」的。薛福成：《庸庵筆記》記載一位江姓委員，於光元年二月底甫上當是招商局即將放洋北上的福星輪船，由於客艙已滿，連行李也幾乎無處可放，卻見船客諸人面目模糊，狀貌可怖，不若生人，然走近一看，則無非人也。江委員心中不安，決意先回旅社，另搭下班輪船。由於目睹怪現象，江委員才沒有像委員長和其他委員一樣，搭上沉沒的福星輪，罹難身亡，到「水府」任職去了。<sup>30)</sup>

相對於前述被明白告知，卻仍無動於衷的張特進，江委員則憑藉其「覺察」力，當機立斷地躲過死劫，堪稱自力救濟。而毫無憐憫助人之心的西津渡船上之眾乘客，其自私自利所趕赴的現場，則是死亡之所在，倘若那船上有那麼一位「不忍人」之人，那恐怕又是另一種結果。唐朝戴孚《廣異記》中記載：杜暹年輕時，一日欲從風凌渡搭船渡河，當時河水湍急，船夫正解纜欲行，岸上卻有一老人高喊：「杜秀才可暫下」。杜暹見老人似有急事，便下了船，老人與其叨絮不已，船夫不耐等待，便將杜暹行囊仍棄於岸上，逕行發船去也。而著急趕路遂不免怨恨老人的杜暹，望著離岸的渡船，忽然驚見有數十隻手自水中攀附船沿，竟然將渡船給掀沉，一船乘客遂皆溺斃黃河中。老人這時對杜暹說：「子卿業貴極，故來相救。」言畢了無蹤影。杜暹後來累遷至公卿。<sup>31)</sup>

五代孫光憲《北夢瑣言》記載：進士楊鼎夫遊覽青城山，船渡皂江時不慎觸及巨石，船身頓時翻覆，同船五十餘船客皆亡命，唯有楊鼎夫似有物扶助，漂抵岸邊。此時一位老人出現，以其手杖接楊鼎夫上岸。笑曰：「原是鹽裡人，本非水中物。」楊鼎夫還未來得及道謝，老人已經消失無蹤。日後楊鼎夫成為權臣安思謙幕僚，主管榷鹽院事，卻罹病暴亡。為了將其屍體運回蜀郡營葬，怕途遠屍腐，遂用百餘斤

29) (五代)孫光憲：《北夢瑣言》(上海：上海古籍出版社，1981年)，卷1，〈逸文〉，頁143-144。

30) (清)薛福成：《庸庵筆記》，卷4，〈福星輪船沉沒〉，頁104-105。

31) (唐)戴孚：《廣異記·二》(北京市：北京出版社，2000年)，〈杜暹〉，頁2095-2096。

鹽巴包裹其屍。成為名符其實的「鹽裡人」。<sup>32)</sup>而此事亦見於《全唐詩》楊鼎夫〈記皂江墮水事〉所謂：

今日深恩無以報，令人羞記雀銜環。<sup>33)</sup>

當然，故事也可以如是解釋，亦即，那命不該絕者必有神人救之。然而，那得救之人卻仍然不得逃於「死生前定」的死亡制約。但是，讀者也千萬別誤會這生死與否，與其貴為秀才、進士等富貴官祿階級有關，終歸一句還是：命該不該絕？命在死錄，則就是皇帝老子也莫可奈何。唐朝李亢《獨異志》記載唐玄宗開元五年春，司天監察上奏：「據天象將有大災，當有名士三十人同日冤死，今新及第進士正應其數。」而新科進士李蒙正是公主女婿。玄宗雖已經提前示警公主防止夫婿參加新及第進士們的活動聚會，然李蒙卻還是暗地翻牆奔往曲江池的行船遊宴，未料船剛離岸，就無故沉沒，除卻成群聲妓與撐船篙夫，三十名進士無一倖免。」<sup>34)</sup>

亦即，何人該死？何人得活，此係「前定」。既是前定，那等同意味著：人從其被誕生到這一陽間世上，就已經被決定他是一個該如何死亡的「什麼人」。亦即，其將於何時、何地、如何死去，是一點都不由得人自身決定的。而且自唐宋以還至於晚清、民國，人即使按照上天決定，在何時、何地死於何法之後，上天還必須再次確認，必定派遣神鬼按簿點名視察，稽核其數目吻合與否。

換句話說，人應何時死？如何死？死於何處？都是「前定」，於「簿」有據此簿起初是按其所書簿紙之貴賤，而來區別那類人該當先死於非命。宋朝洪邁《夷堅志》記載南宋孝宗乾道年間江西新建縣大飢荒加上瘟疫，老天要收人，卻是先將「紙簿」中人全部收走；數目不夠，再收「絹簿」中的人，收到一半額滿，所以就不用收到「綾簿」中人。<sup>35)</sup>這登載「死籍」的冥簿，也是按照陽間紙張貴賤來著錄鬼魂貴賤。

清朝戒顯《現果隨錄》記載魏應之夢中入冥，在生死簿中找不到自己的名字，原來在「縊死簿」中找到自己名下注記道：「三年後某日當自縊書寮。」<sup>36)</sup>魏應之於是：

32) (五代)孫光憲：《北夢瑣言》，卷1，〈逸文〉，頁161。

33) 楊鼎夫：〈記皂江墮水事〉，收錄於清聖祖御纂：《全唐詩》（台北市：文史哲，1978年），卷760，頁8634。

34) (唐)李亢：《獨異志》（北京：中華書局，1983年6月），頁10。

35) (宋)洪邁：《夷堅志》，卷20，〈烏山媼〉，頁707-708。

36) (清)戒顯：《現果隨錄》（北京：中國書店，2000年），〈魏應之退念開齋卒致縊死〉，頁44-46。

哭問曰：我何罪至此？官曰：定業難逃。問：何法可免？官曰：除非齋戒念佛，精進修行，庶或可免。遂語子韶曰：姪從此一志修行矣。遂持長齋，曉夕念佛，精進者八閱月。後文社友眾咻曰：此夢耳，何為所惑乎？漸漸意改，遂開齋戒。癸酉春，無故扃書齋門縊死。屈指舊夢，恰恰三年。

在此必須注意的是：時入清朝，對於非正常死亡的理由說明，提出了所謂：「定業難逃」的說明，而要破除此難逃定業，則「或可」以齋戒念佛，精進修行來免除，但也只是「有可能」免除，並非必然免除。

關於「定業難逃」，晉朝時翻譯的《法句譬喻經》說之甚詳。〈惡行品第十七〉即言：「佛告天人：此有因緣不從空生。」<sup>37)</sup>〈愚闇品第十三〉更言：「罪福迫人，久無不彰。善惡隨人，如影隨形。」<sup>38)</sup>而此種善惡必報的定律，其有效期限更是超越此生的，堪稱永無期限的，直到受報為止。〈刀仗品第十八〉即言：「人做善惡殃福隨身，雖更生死不可得免。」<sup>39)</sup>而佛告目連曰：

雖如卿有是智德能，安處舍夷國人？萬物眾生有七不可避，何謂七？一者生，二者老，三者病，四者死，五者罪，六者福，七者因緣。此七事意雖欲避不能得自在。如卿威神可得作此，宿對罪負不可得離……目連悵然悲泣憫其辛苦，還白佛言：……道德神力不能免彼宿對之罪。佛告目連：有此七事，佛及眾聖神仙道士。隱形散體皆不能免此七事。<sup>40)</sup>

另外，關於生死有定，且是「於簿」有據的說法，雖然早見於曹植〈與吳質書〉、陶淵明〈挽歌〉中的「鬼錄」簿子，但時入清代，此「鬼錄」則益發明晰清楚且分類多元。袁枚：《子不語》卷八，記載冥間除了有「正命簿」外，還有「火字簿」

南晶徐巨源，字世溥，崇禎進士，以善書名。某戚鄒某，延之入館。途遇怪風，攝入雲中，見袍笏官吏迎曰：「冥府造宮殿，請君題榜書聯。」徐隨至一所，如王者居，其匾對皆有成句，但未書耳。匾云：「一切惟心造。」對云：「作事未經成死案，入門猶可望生還。」徐書畢，冥王籌所以謝者，世溥請為母延壽一紀，王許之。

37) (晉)沙門法炬共法立譯：《法句譬喻經》，卷2，〈惡行品第十三〉，頁24。

38) (晉)沙門法炬共法立譯：《法句譬喻經》，《大正新脩大正藏經》Vol.4, No.211，卷2，〈愚闇品第十三〉，頁19。

39) (晉)沙門法炬共法立譯：《法句譬喻經》，卷2，〈刀仗品第十三〉，頁26。

40) (晉)沙門法炬共法立譯：《法句譬喻經》，卷2，〈惡行品第十三〉，頁25。

徐見判官執簿，因求查己算。判官曰：「此正命簿也。汝非正命死者，不在此簿。」乃別檢一「火」字簿，上書雲：「某月某日，徐巨源被燒死。」徐大懼，白冥王祈改。冥王曰：「此天定也，姑徇子請，但須記明時日，毋近火可耳。」徐辭謝而還，急至鄒家。主人驚曰：「先生期年何往？輿丁以失脫先生故被控於官，久以疑案繫縣獄矣！」世溥具言其故，並為白於官，事得釋。

時同郡熊文紀號雪堂，以少宰家居，招徐飲酒，未闌，熊忽辭入曰：「某以痞發，故不獲陪侍。」徐戲曰：「古有太宰嚭，今又有少宰痞耶！」熊不懌。徐臨去書唐人絕句「千山鳥飛絕」一首於壁，將四句逆書之，乃「雪翁滅絕」四字也，熊懷恨於心。徐憶冥府言，懼火，故不近木器，作石室於西山，裹糧避災。時劫盜橫行，熊遣人流言：「徐進士窟重金於西山」。群盜往劫，竟不得金，乃烙鐵遍燒其體而死。<sup>41)</sup>

也是袁枚《子不語》，書中記載死於疆場的，要如於「黑雲劫簿」，而且這簿子還分為「人簿」和「獸簿」，又遭逢大變故，人獸死亡比例乃按人三；獸五的比例亡故。

王師征緬甸，有昆明縣皂隸葉某，死三日復甦，言被鬼卒勾赴冥司，有大殿朱門如王者居，門外坐官吏甚多，皆手一簿，判記甚忙。判畢，則黑氣一團，覆於簿上，有椎腰蹙額自稱勞苦者。葉陽壽未盡，以不在應死之數，故仍放還。路間私問鬼卒：「彼官吏所執何簿？」曰：「人簿三，獸簿五。」問：「何為有簿？」曰：「從古人間征戰之事，皆天上劫數先定，無可挽回。一切應死者，皆先寫入黑雲劫簿中，雖一騾一馬，皆無錯誤。終竟獸多人少，故其簿有『人三獸五』之說。」問：「應此劫者，省城中可有某官乎？」曰：「第一名即你家總督也。」其時督滇南者劉公藻，丙辰鴻詞翰林，後自刎。<sup>42)</sup>

而同為清人的紀昀，其於《閱微草堂筆記》中則記載「人簿」又分為黃、紅、紫、黑。黃冊登錄赤誠為國，奮不顧身者；紅冊登錄恪遵軍令，寧死不屈者；紫冊登錄隨眾馳騁，轉戰而亡者；黑冊登錄倉皇奔逃，無路求生，踐踏裂屍者。<sup>43)</sup>發展至此，這由「鬼錄」轉來的「人簿」，顯然已是充滿著上位執政者思維的分類載錄死籍的做法。而道光年間，湯用中《翼駟稗編》甚至聲稱連鴉片成癮而亡者，亦是冥府造物。

41) (清)袁枚：《子不語》(長沙市：岳麓書社 1985年11月)，卷8，〈徐巨源〉，頁 191。

42) (清)袁枚：《子不語》，卷24，〈黑雲劫〉，頁 566-567。

43) (清)紀昀：《閱微草堂筆記》(上海：上海古籍出版社，1980年9月)，卷10，〈如是我聞四〉，頁202。

陽湖吏方姓者夜夢其友蔣某亦吏之，已故者謂之曰：「烏煙局現造劫數簿籍煩多，乏人書寫，我已薦君往充，是役君可隨我至局中辦事。」偕行至一公署正殿，用琉璃瓦高接雲漢，殿上並坐五神或古衣冠。或本朝服飾，正中一人白鬚冕旒，儼然王者。階下列巨缸數百貯黑汁，諸鬼紛紛入輒令酌少許始去。沈私問缸貯何物，曰：「迷膏也，即世稱雅片煙。凡在劫者，令飲少許，入世一聞此味立即成癮矣。冥中囚。國家列聖相承政平人和已二百年，地廣物博，滋生日繁，恬熙相署，人心日趨澆薄，從古無久治不亂之理，若降以刀兵水火火恐傷。當寧心故造此烏煙劫以潛消陰陽疵癘之災，使淫蕩者促其生，驕奢者破其業，流毒數十年剝亟而復生民。經此惡劫創巨痛，深自當洗心滌慮，重趨儉樸，而世道可冀一變。今劫運初開，冊籍浩繁多日，集三萬人書之尚須三年而畢，因導沈歷諸司見數于閒均滿貯。冊籍中有一樓貯巨冊，用紅黃標僉曰：「此皆王公卿相入劫者，固另貯。」沈欲抽看，蔣不可，曰：「子可速歸料理後事，某日當來奉邀，將此事辦完，可望得一優獎授職，地下無苦也。」沈遂醒，處分家事畢，及期果卒。<sup>44)</sup>

## 五. 生人的自我救贖與死者的敗部復活

既然身分、地位，乃至德智、神通皆無法左右命運的齒輪，那現實世界中那些萬中一二，死裡逃生的幸運兒，又究竟依據何德何能，以脫此大劫大難呢？我們不應忽略筆記小說中，此類天災人禍故事的發展，也屢屢可見處於生死關頭，人卻可以決定「他要成為什麼樣的人」。此種人生選擇權使得面臨巨大災變時，生人得以自我救贖，而死者也有機會敗部復活。首先，關於生人的自我救贖方式，依據筆記小說故事的發展，簡言之，唐宋時代之筆記小說主張持齋念經以解厄，發展至明清則強調發揮本心之仁以自救，並以之對治「忍人」之自私人士或是假仁假義之偽君子。

唐朝戴孚《廣異記》記載有張瑤者雖然好殺生，但因念經庇佑，福多罪少，故即使天帝所司掌之「司命簿」已經記錄張瑤該死；且泰山府君所司掌之「泰山簿」也記載說「張瑤名已掩了，合死。」但因張瑤念經之故，閻羅王司掌之簿籍，居然寫著：「名始掩半，未合死。」張瑤於是被放還陽，然重生後的張瑤還是依然故我，一面殺生，一面念經。<sup>45)</sup>誦經念佛可以增壽、增福祿，誦經懺悔可以消罪、消業障的想法，若從佛教靈驗譚而言，似乎充滿宣教意味。但這「念經與否」的判準，其

44) (清)湯用中：《翼輶稗編》(臺北市：新興書局，1981年)，卷7，〈烏煙劫〉，頁5881-5884。

45) (唐)戴孚：《廣異記》(北京市：北京出版社，2000年)，六，〈張瑤〉，頁2196。

實無非表示「一念」心存「善念」，則可自救，拔出自身於地獄中。

但這麼說來，凡因故死者，難道連這「一念」之善心皆無？可見這類故事其實還是在警醒活人，即時行善，已備不時之劫難。又同樣的說法，亦見於宋朝洪邁《夷堅志》：

紹興十四年三月四日，江東憲司驍卒鄭鄰久疾，夢二使追之，曰：「大王召」。行數十里，樓觀巍然。使引之登階，入朱門，庭下列男女僧道，雞犬牛羊，殿前掛大鏡，照人心腑，歷歷可見。頃之，王出，二使擁鄰聲喏，稱追到鄭鄰。王問：「甚處人，何事到此？」鄰俯首答曰：「本貫信州，被追來，不知何故。」王命將到頭事祖來，以筆點一字，顧吏曰：「又卻是此鄰字，莫誤否。」判官攜簿前白云：「合追處州松陽鄭林。」王曰：「若爾，則不干此人事，教回。」復命檢勾生死簿，稱鄰壽尚有一紀半，遂呼鄰前曰：「看汝是一善人，在生曾誦經否？」鄰曰：「默念《高王經》，看本念《觀世音經》。」王曰：「汝視此間囚不作善事。」鄰舉首觀殿下鐵柱，繫者甚眾，五木被體，羸瘠裸立，絕無人狀。柱上立粉牌誌其罪，某人咒咀，某人殺生，某人鬥殺。獄戶施金釘，圖大海獸張口銜之。兩廡皆鞫獄官，內有戴牛耳襍頭者，周覽而旋。王曰：「汝已見了，還生時依舊積善。若見戮人，只念阿彌陀觀世音佛名，令渠受生，汝得消災介福。」鄰曰：「領聖旨。」遂退，行數步，回首已無所睹，唯一隻白衣拄杖。鄰問去饒州路，叟以杖指云：「由此而左，得路宜亟行，稍緩有豺虎蟲虺之毒。」鄰憂撓奔回，遂寤，遍體流汗，乃初六夜矣。<sup>46)</sup>

時入明代，故事由誦經消業免死厄，發展為持齋誦經與慈悲仁心共濟以自救：

萬曆己酉五月十四日，揚子江心風浪大作，有渡船載百餘人幾覆。忽見浪中有鬼面者，持一牌起書金字一字，眾謂必有金姓者在舟當死。果有姓金者一人，眾欲推之入水，金本持齋誦經，乃曰：「若活眾命吾何惜死，然數止此，安能倖免。乃躍入水中，時風狂舟速，金彷彿若有人扶之出巨浪，送上郭璞墓墩，而立見舟翻覆俱溺死，獨金得生。江右劉觀南觀察親見其事，毀佛魏莊渠。<sup>47)</sup>

金陵有數十人共一舟渡江者，中流風驟起，忽聞空中語曰：「黑額人。」中有黑額者，自思空中既指我，何為累人，遂跳入水。舟隨覆，無一得免者。惟黑額人先附一巨木，漂水至岸，獨不死。<sup>48)</sup>

46) (宋)洪邁：《夷堅甲志》(北京：中華書局，1981年10月)，卷4，〈鄭鄰再生〉，頁28。

47) (明)徐火勃：《徐氏筆精》(臺北：臺灣學生，1971年)，卷8，〈金字牌〉，頁796-797。

48) (清)梁恭辰：《北東園筆錄續編》(台北：新興書局，1960年)，卷2，〈黑額人〉，頁5921。

上述故事中無論是金姓者，或黑額人，都因為自覺或是被其他船客視為是「該死者」，而為求活衆遂不顧一己生命一躍入水中。亦即，那被認為是該死的孤立無援者，則以為「若活衆命，吾何惜死。」故事發展至此，不僅更加凸顯冥府不抓「不死」之人，同時深刻劃出自私自利與犧牲小我之間的福禍關聯。同時還強調：「金本持齋誦經」。這是宗教性與命定的雙重展現。然而更深刻的問題卻是：若我自願被殺，那他人就可殺我嗎？誰來下手殺人？這是一個牽涉道德、生存、法律的複雜難題，而仲裁者顯然不在「人」手中。此類故事到了清代，對於那些為求一己之生存而推那孤立無援者入水中的衆人，莫不以「覆舟」作為其共赴黃泉的結果。

孫必振渡江，值大風雷，舟船蕩搖，同舟大恐。忽見金甲神立雲中，手持金字牌下示；諸人共仰視之，上書「孫必振」三字，甚真。衆謂孫：「必汝有犯天譴，請自為一舟，勿相累。」孫尚無言，衆不待其肯可，視旁有小舟，共推置其上。孫既登舟，回首，則前舟覆矣。<sup>49)</sup>

亦即，此類故事凸顯了人的死亡，絕非「他人」可決定時入清代，不僅「忍人」之不仁者必亡，故事則傾向強調人可發揮仁心得度以轉命。陳彝《伊園談異》記載鹹豐乙未、庚申之間、太平軍佔領長江以南，鎮江以西一帶。因江北揚州一帶無恙，故陷落區百姓試圖偷渡，但多數為巡邏騎兵所殺，江岸陳屍無數。某甲未死，臥於衆屍之間，夜聞呼聲自遠而來，原來是城隍率冥吏持簿呼屍點名。至某甲，城隍曰：「非也。此明日周大麻子劫內人也。」隔天，某甲遇見一個銀錢被搶的女子，因無以為繼而試圖尋死，某甲因為知道當天自己將死於周大麻子手中，遂將錢慷慨捐贈給女子後，果不其然，一下就遇上周大麻子揮刀而來，某甲主動要周大麻子儘快殺死自己，周大麻子則說：「畜產爾，欲我殺汝，我偏不殺。」擲金一錠與之，驅馬而去。某遂渡江得生矣。某甲顯然因慈悲心開啓，遂行救人「善行」而改變死劫命運。<sup>50)</sup>

相對於生人遇死劫可以藉由宗教懺悔以消業，或是發揮仁心以轉命得度。死者所以遭逢此喪命劫難的理由又該如何解釋呢？其死亡意義又為何？而且真實世界那些掛萬漏一的失誤，終究在所難免。自晉朝干寶《搜神記》以來，冥府鬼吏抓錯人乃常有之事，例如漢獻帝建安中，南陽賈偶，字文合，得病卒亡。死時，有吏將詣泰

49) (清)蒲松齡：《聊齋誌異 會校會注會評本 三》，卷9，〈孫必振〉，頁1198。

50) (清)陳彝：《伊園談異》，收入《筆記小說大觀·四編》(臺北市：新興書局，1958年)，卷2，〈周大麻子〉，頁5525-5527。

山。同名男女十人，司命閱呈，謂行吏曰：「當召某郡文合來，何以召此人？可速遣之。」<sup>51)</sup>唐朝莫休符《桂林風土記》也記載陽壽未終，冥司不收的故事。亦即，陽朔人蘇太玄，農夫也。其妻徐氏，生三子而卒。既葬，忽一日還家，但聞語而不見其形，云：「命未合終，冥司未錄。每至，必憐撫其子。」<sup>52)</sup>而時入宋代，那些天年未盡，命不該絕卻枉死的冤魂，則夜宿枯井之中，黃昏之際則以遊魂之姿來往於城中。洪邁《夷堅志》如下載道：

臨安於潛縣士人阮公明，幼聰敏，為太學生，不事拘檢。將往臨平鎮娶婦，因醉持篙擊水手墜水死。廂。付仁和獄，法為誤傷，罪不至大辟，而以久繫隕命。後十年，同舍生王質自外州教授受代到中都，晚坐旅邸，一僕捧刺來云：「阮上舍拜謁。」視其名，則公明也。相見悲喜，敘舊款曲，復邀飲於肆。酒數行，嘆曰：「吾久墮鬼籍，原天年未盡，陰司不收，但拘縻於城隍，晝日聽出，入夜則閉吳山枯井中。如我等輩，都城甚多，每到黃昏之際，繫黃裹肚低頭匍匐而走者，皆是也。」回首指其僕曰：「此人亦是。各隨貴賤留下，更相服役。與世間不殊，不足為異。」酒罷，辭去，握手囑曰：「某尚有時年滯留，未能受生。幸為作書白家君，修水陸到場，可減六七年之限。願無忘。」長揖而逝。明日，質遣報其父，不信之。質自捐橐金辦佛事資薦之。數日後，出外歸店，人言阮留謝刺而去。其所用紙，蓋人間者。自是不復見。<sup>53)</sup>

南宋錢世昭《錢氏私志》亦提及吳山下有一口不枯竭的水井，裡面有失足落井的溺鬼。

紹興間，吳山下有大井，每年多落水死者。董德之太尉率眾作大方石板，蓋井口，止能下水桶，遂無損人之患。有人夜行，聞井中叫雲：「你幾個怕壞了活人，我幾個幾時能勾托生。」觀此，不可謂無鬼也。<sup>54)</sup>

關於天年未盡或失足枉死等此類命不該絕，死於「天意」之外的冤魂，賜予彼等之敗部復活機會，便是在元明以後，遂出現「枉死城」這一空間。對照長期以來所謂「死者無一無辜」的強勢言論，枉死城的出現，某種意義上無疑撫慰了死者的家屬。

至於對於死亡理由的說明，從前文所舉例證說明看來，主要不外以報應觀來說明際遇好壞之「禍福」遭遇，實係導因於「善惡」的倫理價值行為。並以累世觀來說

51) (晉)干寶：《搜神記》卷15，頁180。

52) (唐)莫休符：《桂林風土記》(北京：中華書局，1985年)，頁10-11。

53) (宋)洪邁：《夷堅志支丁》(北京：中華書局，1981年10月)，卷3，〈阮公明〉，頁988。

54) (宋)錢世昭：《錢氏私志》(臺北市：藝文印書館，1967年)，頁6。

明人之今生有限生命所無法說明的際遇。此種說明基本上非常符合儒教報應論的基調，亦即《易經》所謂：

積善之家必有余慶，積不善之家必有余殃。<sup>55)</sup>

善不積不足以成名，惡不積不足以滅身。<sup>56)</sup>

而《尚書》則說：

惟上帝不常。作善降之百祥，作不善降之百殃。<sup>57)</sup>

此種善惡報應觀，強調的是禍福無門，惟人所召，無不自己求之者。而君子所以避禍，則不出於慎以戒懼而已。然誠如前述，現實生活中遭逢天災人禍等大型死劫的衆人，其在此生未必就是那作惡多端遂招致滅身之禍者。既然彼等在現世並非十惡不赦之人，則天意又何以令其滅身？

筆者以爲：正是爲了解決儒家傳統所謂作善降祥，作不善降殃之善惡倫理與禍福際遇，在考以人事之際，確實存在著不必然對等性，遂承認天道難言，故孔子只能將美善如顏回者之夭喪，稱爲「不幸」。也就是說，以德而夭，聖人以爲不幸，反言之，則德而壽者，亦只是出於「幸」而已。如此一來，爲善於此者，未必蒙祐於彼；履惡於下者，未必獲咎於上。那麼，我們又怎可以「一人」之報施而言「天」呢？從孔子所謂「幸」與「不幸」的角度，而來思索福善禍淫相應與否的問題，則「天」與「人」兩不相廢，且「教」在其中。因爲，人不應因爲幸或不幸等「氣數」、「氣運」之命，而自棄於《中庸》所謂「天命之謂性」的最初「賦畀」之命，亦即求「仁」之善性。只有當人們不以得之不得之、將行將廢的氣數之命來立身處世，始終常保仁心之善，其方可與天相感，保佑申命命靡常，方可謂「應感」。

55) 俞樾：《右台仙館筆記》卷七，記載有一個陽壽未終之鬼，死於庸醫之手，而「陰律，凡壽未盡者，必置之枉死城中。」然枉死城之鬼，卻是難以投胎轉世托生的餓鬼。例如元雜劇《包待制智賺生金閣》中說：「一點冤魂終不散，日夜飄飄枉死城。只得報得冤來消得恨，才好脫離陰司再托生。」而《玉曆寶抄》指出了：酆都大帝曰：「枉死城，系環繞本殿之後。世人誤以爲凡受傷冤枉死鬼悉皆歸入此城之說，遍傳爲實；須知屈死者豈再加以無辜之苦乎？向準冤魂各俟兇手到日，眼見受苦，使遭害者以消忿恨，直至被害之魂有投生之日，提出解發諸殿各獄。收禁受罪者，並非被害遭屈之魂概入此城受苦。若是忠孝節義之人，及捐軀報國之軍兵，或有死節成神，或即完膚，發往福地投生，豈亦有入枉死城中受苦之理乎？」

56) 《周易》，〈坤·文言傳〉，《重刊宋本十三經注疏附校勘記1：周易、尚書》（臺北：藝文印書館，1983年），頁20—2。

57) 《周易》，〈繫辭〉，《重刊宋本十三經注疏附校勘記1：周易、尚書》，頁170—2。

之命。筆者以為這也許就是筆記小說作者必須不斷強調任何死亡劫難必為「天地裁定」的理由所在。

## 六. 結語：是生命課題亦是人生目標的死亡

本文以筆記小說中所載錄之非正常死亡事件為考察對象，說明了瘟疫、河水決堤、海水氾濫、水災、地震等天災，或是船沈、橋跨乃至戰爭兵禍，其所造成的衆多死亡，在古人眼中看來無一不是「天譴」。故無論傷亡多麼慘重，正因為這是由天地神尊詳實算計人類積善作惡之結果，合同天地裁定的安排，故生死之間毋枉毋縱，其所以死者，無一不是其該當死；其所以不必死者，縱使理由乃是其人日後福厚、祿高、命貴，但總歸一句話則是其人「命不該絕」！而且那百中、千中、萬中得以逃過一死的幸運兒，常被預告其日後之死法與死亡地點，且其日後之死亡遭遇無不應驗此種死亡預言的準確性。

故事如此強調死亡預言無誤，主要在傳達「死生前定」，因此人不僅必須「死得其時」、「死得其所」，而還要且「死得其法」，而這都是於「簿」有據的。又這「鬼錄」、「人簿」由於是按照個人善惡行跡，由陽世、陰間、山海河川諸神，按日、按月、按年詳實記錄功過，最後再交由大陰法曹統計核校無誤後，才可交由地陰神與土府拘拿人命，故其準確公正性一絲一毫不容質疑。因此，設若有朝一日遭逢死劫變故，這也是吉凶由己，禍福自召的結果，故說「陰鷲難誣」。從這個角度而言，人無釁焉，妖不妄作，所以上天降災懲罰人間，堪稱係導因於人禍。反言之，任何看似不明所以的人禍、天災，無一不是天地神祇在人類善惡行為的基礎上，合同裁定的結果。所以即使天災人禍所造成的死亡人數衆多，基本上這些死者可以說是：一個多不得且一個也不能少。

中國歷代筆記小說所宣說的此種善惡倫理與禍福際遇之間的關聯性，可以說是當受害者突然遭遇生命不可承受之重的巨大變故，憤怒悲傷找不到宣泄口而產生的怨憎、憤恨心時，試圖引導其對自身過往生命與生活進行整體反省。而故事以累世觀以及定業難逃來說明現實世界中難免有銜冤歿世的非報現象，則無非想提醒人們：我們的生命可能存在一個連我們自己都不曾察覺、理解的自己。又為了完善善有善報、惡有惡報的報應論，故事發展到元明以降則設置「枉死城」之說，以撫慰不幸

不得其報的此種不合常理、天理之意外人生。至於那逃過一劫的幸運兒，故事開始多以所謂誦經念佛可消罪業，繼而主張持齋誦經與一念存善可消宿業，明清以還則轉為強調人可發揮一己之仁心以轉宿命。筆者以為這是在佛教所說的「道德神力難免宿對罪」此種所謂「定業難逃」說的基礎上，除了藉宗教懺悔以消罪業之外，更強調開啓自性之仁善以脫苦難試煉，藉以利他濟己，成就人我兩全。此時人雖無心於感應，然一個開啓自性的人，此刻堪稱完其所受天性之分，亦可稱天人相感，克享天心，永言配命，成就了自身之生命意義。這若用佛教語說之，則堪稱是所謂「念彼觀音力」的自性觀音力之開啓。因為道德踐履係自我責成，無有外在目的，而在生命意義的開啓、深化與圓滿。

如果說筆記小說對此類非正常大型死亡事故的說明，是在儒家既有的善惡倫理觀而來說明人的禍福際遇，並試圖讓生人、死者皆獲得救贖與超越，則此類故事最大的目的或恐就在試圖帶領讀者了悟生死之謎。雖然了悟生死不完全等於生命的覺醒，但了悟生死確是生命覺醒的關鍵。我們對死亡的體會越深，生活態度就越豁達，越有能力勇於承擔生命中的所有悲喜，進而對生命給出積極意義。

人行走在生命旅途上，重點不在於伸手要答案，而在於不斷藉由提問摸索而解答疑惑。我們可以說追問是鍛鍊自己成為自我生命主宰者的必要過程，然而一位好品味的提問者也必須在某些適當時機，收起他的好奇心，特別是當生命面對突如其來、措手不及的巨變。因為「無語問蒼天」既表達了人們對生命無常、天道無親的感嘆，但它在某種程度也表示一個人打算面對內在自我、超越現有自我。因為人要往光明的地方走，還是往陰暗裡陷溺，都是可以自己選擇的決定。而不讓心有任何負面情緒，我們需要的是練就乘馭生命高低起伏曲線的本事功夫，亦即承擔生命所有的悲喜苦樂並給出積極性意義。

本文所探討的中國歷代筆記小說所描述的有關天災人禍大型非正常死亡事件，堪稱用最少的知性語言而來掌握儒佛融合之善惡倫理知識訊息，但卻足以引發高度的生命能量。因為此類故事所揭示的善惡倫理與禍福際遇關聯，以及其間所提出的生人藉宗教自我懺悔，或是利他自我救濟，乃至死於非命之亡者可以暫居「枉死城」以待正報的故事安排，向讀者提示了人生是一條不斷修煉的旅程，亦即從反省過去，經歷做出調整，繼而超越現有自我，積極創造自我生命。此類故事不若歷來儒家一般教人在社會政治現實中積極進取，雖千萬人吾往矣的「義無反顧」奮發精神；而是教人在死亡突然造訪的生命艱難處境中，如何仍能不怨天、不尤人，進而

試圖告訴那些面臨至親突然亡故的生者，在苦苦追問「Why me?」，在現實生活中尋不得一個公道、公義，陷於價值信仰動搖時，又該如何安頓身心，成德達道。

故事說到這頭上，目的無非在向讀者揭示：人生的目標其實就是死亡！而面對死亡如何開闊，其實是需要以一種更謙卑的心來內省，並以一種更恭敬的心來敬天，才能寧靜致遠地繼續於人生旅程中奮發。因為惟有感受過生命的無常與無價，所以有心於生，惟有透徹人生的多變流轉，所以無懼於變。周遭的一切現實不斷更迭改變，有時難免讓人誤以為自身有能力掌控命運之一切，但故事告訴我們，一切終究都是「天地裁定」，關於死亡，人不僅無法決定自己的死亡，更無權決定他人的死亡。積善降祥，作惡降殃，只是善惡禍福觀下的做人前提條件，但不是必然生命結果的保證，機緣流傳，機運變化，人生終究有其幸與不幸，但卻無關天理之常——天道無親，常與善人。

故人唯一可以掌握的，就是在其生時修德踐履，培德潤命，積極發揮賦畀性命，以求與天相交感。但在理解了人生在世難免受制於「幸」與「不幸」的無常氣運所影響後，人就不應執著於是否享其天壽與否，而是應關注其自身是否能得其「正命」。惟有如此，才能在面對死亡時以恭敬自省的態度進德以保正命，且以寧靜致遠之生命韌性持續修業，死而後已，此即積善之家必有餘慶的保障。筆者以為中國筆記小說所載天災人禍大型死亡故事，基本上是立足於儒家既有的善惡倫理與禍福際遇之關聯說的基礎上來立說，而其中不斷強調的「死生有定」之死亡理論基調，則在鼓勵讀者培養逆境人生裡的「超越」功夫——勇於承擔。勇於承擔即是豁達，而欲勇敢承擔生命裡的一切橫逆，當然就從反躬修己開始，而這就是儒家提倡的真功夫。

蓋安身容易；立命難。立命即是生命的覺醒，生命的覺醒必須面對自己，檢視自己，甚至拋棄自己。只有能忍心苛責自己，方能體會深刻而廣大的寧靜，且深沈的寧靜可以帶領人領會生命陷溺時的豐富意涵，而死亡的突如其來，恰是生命覺醒的契機。小說是給「生人」看的，從這個角度而言，其中的教義也是為生人所設。所以我們可以說筆記小說藉由此類天災人禍劫難，對非正常死亡事故所作出的說明，乃是在為讀者生人提供其藉由思考死亡的意義而來面對自己，檢視自己，甚至拋棄自己，促成生命的覺醒，使人認知到事物本質，進而獲得超越順逆境遇的能力，在勇往乘馭生命曲線的同時，更有有機會思考如何「善終」。值此之際，死亡不僅是生命必須超克的重大課題，其同時更是人必須終生鍛鍊的人生目標。



# ‘人權 儒學’, 21世紀 東亞細亞學의 未來 方向

辛 正 根

(성균관대학교 동양철학과 교수)

## 국문초록

이 글은 21세기의 유학을 동아시아학의 성립 가능성과 연결시켜서 논의를 진행하고자 한다. 인문(인권)은 양자를 연결시키는 공통분모이다. 인문(인권)을 매개로 유학과 동아시아학이 결합될 때 유학은 一國을 벗어나서 동아시아를 공동의 공간으로 창출하게 된다. 이로써 21세기에서 유학은 인문(인권) 유학이 되고 동아시아학은 지역학이 아니라 인문학이 될 수 있다.

이러한 작업을 수행하기 위해서 儒學이 전근대에서 儒術, 聖學·道學, 中華學으로 쓰이는 궤적을 훑어보고 근현대에서 國學으로 쓰이는 현상을 비판적으로 살펴보고자 한다. 여기서 통상 儒學을 왕조 명칭과 연관시켜서 한의 훈고학, 송명의 성리학, 청의 고증학으로 명명하는 관행을 받아들이지 않는다. 왜냐하면 이러한 분류는 儒學을 중국과 폐쇄적으로 연결시켜서 동아시아 맥락에서 살펴볼 수 없기 때문이다. 따라서 이 글에서 특정한 儒學이 태동한 시점을 기준으로 BC 6세기 체제, 960년 체제, 1644년 체제, 1894~1895년 체제, 21세기 신체제로 구분하고자 한다. 하나의 체제는 모두 지역(중심), 목표 과제, 학문 명칭, 비교 사항에 의해서 특징지워진다.

우리가 21세기의 신체제에서 國學 유학이 아니라 인문(인권) 유학을 주장해야 하는 것일까? 國學 유학의 단계에서 한·중·일의 개별 국가는 자기 완결적인 특성을 지니고 있다. 개별 국가는 상호 경쟁적 대립적 상황에 놓여있으므로 서로 상대국의 서사에 개입할 수도 없다. 즉 연구자-학자가 모두 이해 상관자의 관계에 놓여있기 때문이다. 개별 국가의 국학의 완성은 경쟁 국가의 국학의 미완성을 전제로 삼는다. 이러한 상황에서 한중일이 동아시아에 편재된다고 하더라도 그 공간은 인문학적 의미를 창출할 수 없는 불임의 동토이지만 경쟁의 활화산이 될 뿐이다. 그럼에도 불구하고 國權 담론에 기초를 둔 국학을 21세기의 신체제가 나아갈 길이라고 한다면 연구자-학자가 이데올로그이기를 자임하는 형국이 될 뿐이다.

키워드: 유학, 中華, 聖學, 國學, 人文(人權)儒學

## 「人權儒學」，21世紀東亞學知未來方向

### 中文摘要

本文討論的中心議題是，將21世紀儒學議題連結於「東亞學」成立的可能性這條理路加以進行。人文(人權)就是連結這兩者的公分母。當儒學將人文(人權)作為媒介，並與東亞學結合時，才能擺脫一國範圍而以東亞作為共同空間得以創出。依此，21世紀儒學便成為「人文(人權)儒學」，而「東亞學」便擺脫「地區學」而成為名正言順的人文學。

為進行這番學術工作，本文將儒學從前近代被用於「儒術」、「聖學、道學」、「中華學」等的用詞軌跡略作概觀，並將在近現代時期以「國學」一詞作為專用詞的現象，站在批判的視角加以探討。在本文中，不接受學界通常將儒學連結於朝代名稱加以使用的命名習慣，諸如漢代訓詁學、宋明性理學、清代考據學等。本文採取如上的立場是因為，此般分類方式，學者將儒學一名稱狹隘地和「中國」一名連結使用，因而造成無法將儒學能夠居於「東亞脈絡」加以理解。因此，在本文中，以每個時代特定儒學的誕生為標準，將儒學形態區分為諸如BC6世界體制、960年體制、1644年體制、1894~1895年體制以及21世紀體制。每個時代的特色都依據諸如地區(中心)、目標課題、學術名稱、比照事項等項目獲得其性質。

我們在21世紀中，是否要主張人文(人權)儒學而不是「國學儒學」？在「國學儒學」支配韓中日的歷史階段中，韓中日個別國家都擁有較為完善的自我特色。在個別國家中，由於各自被置於互相對峙、互相競爭的對立狀況，也無法介入對方國家的敘事。這是因為「研究者-學者」都處於利害當事人的相互關係。「國學」在個別國家中的完成，顯以競爭國家國學之未完成作為前提。在此般情況裡，即使韓中日遍在於東亞地區，他們的地區空間仍是無法創造出一項人文學意涵的不妊凍土，僅能成為造成政爭的活火山。如果，不顧如上的情景而仍舊主張基於「國學話語」的儒學便是21世紀新體制所趨向之路，那麼它僅能陷於「研究者-學者」自承一種理念家的局面。

**關鍵詞：**儒學，中華，聖學，國學，人文(人權)儒學

## I. 問題提起

동아시아<sup>1)</sup> 지성사에서 지식의 博學과 사상의 多變하면 량치차오(梁啓超, 1873~1929)를 빼 놓을 수 없다. 그러한 그도 1901년에 쓴 「中國史叙論」에서 자신이 참으로 부끄러워할 수밖에 없었던 일을 밝히고 있다. 자신의 나라가 있지만 그 나라를 부르는 어엿한 이름, 즉 國名이 없었기 때문이다. 이에 그는 세 가지 가능성을 생각해보았다. 첫째, 諸夏·漢人·唐人처럼 왕조의 이름을 쓰는 경우가 있다. 둘째, 震旦·支那<sup>2)</sup>처럼 외국인들이 부르는 경우가 있다. 셋째, 中國·中華처럼 자기 존재를 크고 높게 여겨서 비난을 받을 만한 경우가 있다.

량치차오에 따르면 첫째가 국민을 존중하는 원칙과 어긋나고 둘째가 자국민이 스스로 지은 이름이 아닐 뿐만 아니라 “사물은 주인이 짓는 이름대로 불린다”[名從主人]<sup>3)</sup>는 원칙에 어긋난다. 따라서 그는 셋 중에서 관행적으로 쓰이는 세 번째에 따라 자국의 역사를 ‘中國史’로 명명하고자 했다. 그는 처음에 ‘中國’이 갖는 自尊自大的 어감 때문에 주저했지만 말미에 “모든 민족은 제각각 스스로 자신의 나라를 존중하는 게 지금 세계의 보편적인 기준이다”[民族之各自尊其國, 今世界之通義耳]라며 옹호하고 있다.<sup>4)</sup>

한국·중국·일본은 유럽의 지리적 기준, 미국의 전략적 선택 등에 따라 ‘동아시아’ 또는 ‘東亞’로 명명되고 있다.<sup>5)</sup> 하지만 오늘날 우리는 ‘동아시아인’의 호명에 익숙하지 않을 뿐만 아니라 ‘동아시아인’으로서의 정체성을 충분히 공유하지 못하고 있다. 특히 한국의 우파, 일본의 우파, 중국의 좌파는 대외적으로 공공연하게 민족주의 감정을 내세우면서 상대 국가에 대한 도발적 행위를 자기 집단의 존립 근거로 삼고 있다. 이에 ‘유럽 연합’과 같은 공동체 구상이나 현실화는 동아시아인에게 아직 현실의 문제를 해결할 수 있는 유력한 대안으로 간주되지 못하고 있다. 한·중·일은 근대의 민족 국가가 아직 덜 완성되었다고 보고 제각각 그 경계를 강화시키는 데에 골몰하고 있다.<sup>6)</sup> 이러한 상황에서 동아시아에 살아가는 ‘우리’는 — 량치차오의 ‘自尊自大’와 달리 익숙하지 않더라도— 다른 대안이 없는 한 개별 국가의 구성원과 동아시아인의 이중 소속을 받아들여야겠다.

- 1) 이 글에서 동아시아는 구체적으로 한국·중국·일본을 하나로 포괄하는 말이다. 여기서 ‘동양철학’이라고 말하면서 실제로 ‘중국철학’으로, ‘동아시아’이라고 말하면서 실제로 ‘한중일’로 받아들이는 관행에 따른다. 물론 ‘동아시아’ 용어는 기원과 지시 범위와 관련해서 상당한 복합적 특징을 가지고 있다. 이와 관련해서 고야스 노부쿠니, 이승연 옮김, 『동아·대동아·동아시아: 근대 일본의 오리엔탈리즘』, 역사비평사, 2005; 2쇄 2006 참조.
- 2) 震旦과 支那는 모두 秦나라의 이름에 연유하여 오늘날 중국을 가리키는 영문 명칭 China를 소리 나는 대로 표기한 것이다. 전자는 인도 사람이 중국을 부를 때, 후자는 일본 사람이 중국을 부를 때 사용한 명칭이다.
- 3) 이 주장은 원래 『春秋穀梁傳』 桓公 2년에 孔子의 말로 나온다. “孔子曰: 名從主人, 物從中國, 故曰鄆大鼎也.”
- 4) 「中國史叙論」(1901), 張品興 主編, 『梁啓超全集』第1冊, 北京出版社, 1999, 448~454면.
- 5) 미국의 전략과 동아시아의 명명과 관련해서 아리프 딜릭, 「아시아-태평양이라는 개념: 지역 구조 창설에 있어서 현실과 표상의 문제」, 정문길 외, 『동아시아, 문제와 시각』, 문학과지성사, 1995; 6쇄 2004, 41~72면 참조.
- 6) 영토, 과거사 문제는 동아시아에서 민족 국가가 미완성된 지표로 볼 수 있다. 현재 동아시아는 탈영토화의 현대와 영토화의 근대가 착종되어있는 만큼 복잡한 문제 상황에 놓여있다고 할 수 있다.

이렇게 보면 한·중·일의 사람은 관행적으로 동아시아인으로 불리지만 아직 이름과 실상이 서로 꼭 들어맞지 않는다. 즉 名實相符하지도 못하고 名從主人하지도 못한 셈이다. 필자는 이 글에서 儒學이 전근대 동아시아인의 정체성에 어떤 영향을 미쳤고 근현대 동아시아인의 정체성 형성에 어떤 기여를 할 수 있는지 살펴보고자 한다. 또 이를 바탕으로 해서 지역학이 아니라 인문학으로서 ‘동아시아학’의 성립 가능성과 儒學(21세기 신체제의 유학)의 결합 양상을 규명하고자 한다. 지역학은 정보 부족과 결핍을 보충하기 위해 주체가 공리적 목적을 가지고 특정 지역에 접근하는 탐구 활동과 관련된다. 지역학속의 인간은 탐구 주체의 필요성에 따라 재구성되게 된다. 필요성이 없으면 의미가 없기 때문이다. 그 결과 지역학의 인간은 탐구 주체와 같은 사유 체계와 생명 가치를 가진 살아있는 인간이 아니라 탐구 주체의 이해(관심)에 따라 자신의 효용성을 드러내는 발명품이 될 뿐이다.<sup>7)</sup> 우리가 발명품이 아니라 살아있는 인간과 대화하고 또 이해하려면 동아시아학은 그 속성상 인문학일 수밖에 없는 것이다.

이러한 작업을 수행하기 위해서 儒學이 전근대에서 儒術, 聖學·道學, 中華學으로 쓰이는 궤적을 훑어보고 근현대에서 國學으로 쓰이는 현상을 비판적으로 살펴보고자 한다. 여기서 통상 유학을 왕조 명칭과 연관시켜서 漢의 훈고학, 宋明의 성리학, 淸의 고증학으로 명명하는 관행을 받아들이지 않는다. 왜냐하면 이러한 분류는 儒學을 중국과 폐쇄적으로 연결시키게 되어 동아시아 맥락에서 살펴볼 수 없기 때문이다. 따라서 이 글에서 특정한 儒學이 태동한 시점을 기준으로 BC 6세기 체제, 960년 체제, 1644년 체제, 1894~1895년 체제, 21세기 신체제로 구분하고자 한다. 각각의 체제는 儒學이 영향력을 발휘한 지역(중심), 목표로 지향하는 과제, 당시 사람들에게 불리는 학문 이름 등으로 구성된다.<sup>8)</sup> 예컨대 BC 6세기 체제는 孔子가 춘추시대에 창시하여 尊王攘夷를 목표로 하면서 넓게는 漢唐제국까지 지속된 治國方略의 儒術을 가리킨다. 필자는 ‘선진 유학’보다는 ‘황하에 뿌리를 둔 尊王攘夷의 儒術로서 BC 6세기 체제’가 유학의 동아시아 맥락을 살리는 정의라고 본다.

이를 통해서 오늘날 儒學이 동아시아학으로서 학문의 시민권을 획득하려면 國權 담론에 기반을 둔 ‘國學 유학’에서 ‘人權(人文) 儒學’으로 전환 또는 진화되어야 한다는 점을 밝히고자 한다. 이 연구는 유학을 21세기의 동아시아학으로 정립하기 위한 완결적인 작업이 아니라 중간 보고서에 가깝다. 하지만 國權 담론에 바탕을 둔 國學 유학에서는 동아시아학의 관점을 가질 수 없고 一國 유학에 한정되는 반면 인문 담론에 바탕을 둔 人權 유학에서는 일국을 벗어나 동아시아의 지평을 갖는 동아시아학의 성립 가능성을 보증해줄 수 있다.

7) 여기서 지역학의 가치를 부정하는 것이 아니라 지역학과 인문학의 충돌 가능성을 말하고 있다. 이런 맥락에서 필자는 동아시아학을 지역학으로 보려는 시각을 거부하고 인문학으로 자리매김하려고 한다. 따라서 이 글은 동아시아학을 지역학으로 규정하려는 관점과 시각을 달리한다.

8) 이 글에서 체제의 특성 중 지역은 A(area), 과제는 T(task), 학문 이름은 N(name), 비고는 R(remark)로 약칭하고자 한다. 네 가지 특성은 특정 시대의 체제가 가진 동태적 성질을 종합적으로 보여준다.(자세한 내용은 결론의 <표1> 참조)

## II. BC 6세기 체제: 黃河(A) ∨ 尊王攘夷(T) ∨ 儒術(N) ∨ 지역학(R)

역사적 인물로서 공자는 천자의 나라 周나라가 제 역할을 못하면서 중원지역에 위기가 도래하자 尊王攘夷를 우선적인 과제로 설정했다. 보통 그가 이룩한 학문적 성취를 ‘儒學’, ‘儒教’라고 하고 그 가치에 동조하는 사람을 ‘儒家’, ‘儒林’, ‘儒者’, ‘儒學者’라고 한다. 우리는 공자의 사상을 가장 진실하게 담고 있는 『論語』에서 이와 같은 호명과 지칭을 찾아볼 수 없다. 대신 공자는 전통적인 용어를 사용해서 『논어』에서 제자들의 역할 모델로 士와 君子를 즐겨 이야기하고 있다. 공자는 예외적으로 단 한 차례 제자 子夏에게 “자네는 군자 유가 되어야지 소인 유가 되지 마라!”는 당부를 하고 있다.<sup>9)</sup> 여기서 공자는 자신의 정체성을 처음으로 ‘君子+儒’로 표방하고 있지만 다른 곳에 이를 반복하지 않는다.

그렇다면 언제부터 ‘孔子’와 ‘儒’의 결합이 널리 쓰이게 되었을까? 역설적으로 그 공로는 儒家가 아니라 墨家の 창시자로 알려진 墨翟(墨子)에게 돌아간다. 묵자는 공자보다 약간 뒤에 활동하면서 세계의 갈등을 別愛와 兼愛의 틀로 설명했다. 그는 공자가 사랑과 정의를 강조하지만 그 안에 혈연과 소속에 따른 차별을 담고 있다고 보았다. 따라서 공자의 사상은 사람들의 고통을 구원하지 못하고 오히려 배가(악화)시키게 되는 것이다. 이러한 맥락에서 묵자는 「非儒」에서 공자의 사상을 신랄하게 비판하면서 儒者, 儒術, 道教와 孔某, 孔子, 儒士 등을 사용하고,<sup>10)</sup> 「公孟」에서 공자의 의복, 상례, 예악을 비판하면서 ‘儒者’, ‘儒之道’를 사용하고 있다. 묵자가 「公孟」에서 유자의 입장을 비판하자 程子(程繁)는 유자의 입장을 대변하면서 묵자의 ‘非儒’, ‘毀儒’ 비판이 부당하다는 반론을 펼치고 있다.<sup>11)</sup>

이 중에서 우리는 儒之道, 道教, 儒術의 용례를 주목해볼 만하다. 당시 儒者는 신의 전능성을 부인하고 장례를 호화롭게 지내고 樂舞를 지나치게 숭배하고 운명을 인정했다. 묵자는 이를 천하(세상)를 망치는 四政으로 비판하면서 그것을 다시 儒之道로 부르고 있다.<sup>12)</sup> 이 儒之道는 儒道 용어의 기원이 되는 것이다. 그는 또 운명론이 관리와 서민으로 하여금 자신의 일을 등한히 하게 만들어 정치의 근본을 흔드는 데도 유자가 有命論을 道教로 삼는다고 비판하고 있다.<sup>13)</sup> 이 道教는 ‘도교’라는 개념의 최초 용례이지만 훗날의 용례와 아주 다른 방식으로

9) 「雍也」 13 子謂子夏曰: “女爲君子儒! 無爲小人儒!”

10) 「非儒」는 묵자가 공자의 핵심 주장을 비판하는 부분과 실패로 끝난 공자의 유세 활동을 기록하는 두 부분으로 되어있다. 공자는 전반부에서 ‘儒者’로 호명되고 후반부에 ‘孔子’와 ‘孔某’로 호명되고 있다. 전반부의 실례로 “儒者曰: 親親有術, 尊賢有等. 言親疏尊卑之異也.”가 있고 후반부의 실례로 “今孔某之行如此, 儒士則可以疑矣.”가 있다.

11) 「公孟」 程子曰: 甚矣先生之毀儒也. 子墨子曰: 儒固無此若四政者. 而我言之. 則是毀也. 今儒固有此四政者. 而我言之. 則非毀也. …… 程子曰: 非儒, 何故稱于孔子也?

12) 「公孟」 子墨子謂程子曰: 儒之道, 足以喪天下者, 四政焉. 儒以天爲不明, 以鬼爲不神, 天鬼不說, 此足以喪天下. 又厚葬久喪, …… 又以命爲有, 貧富壽夭, 治亂安危, 有極矣, 不可損益也. 爲上者行之, 必不聽治矣. 爲下者行之, 必不從事矣. 此足以喪天下.

13) 「非儒」 有強執有命以說議曰: 壽夭貧富, 安危治亂, 固有天命, 不可損益. 窮達賞罰幸否有極, 人之知力, 不能爲焉. 群吏信之, 則怠於分職. 庶人信之, 則怠於從事. 吏不治則亂, 農事緩則貧, 貧且亂政之本, 而儒者以爲道教, 是賊天下之人者也.

쓰이고 있다. 이 도교는 훗날 유·불·도 중의 도교가 아니라 유교를 가리키고 있다.

마지막으로 儒術은 공자가 입으로 정의를 부르짖지만 실제로 최악의 불의로 귀결된다는 맥락으로 쓰이고 있다. “성인이 세상을 위해 사회의 해악을 없애고자 군사를 일으켜 폭군을 처단하려고 한다. 이겼을 경우 진실로 儒術에 따라 병졸에게 다음처럼 명령한다. ‘달아나는 적을 뒤쫓지 않고 갑옷을 벗은 적에게 활을 쏘지 않고, 적의 짐수레를 도와주도록 하라.’ 이로써 잔인하고 혼란스러운 사람이 살아난다면 세상의 해악이 제거될 리가 없다. 이것은 부모에게 커다란 해를 끼치고 세상을 아주 하찮게 만드는 것으로 이보다 더한 불의가 없다.”<sup>14)</sup> 이에 따르면 공자는 말과 행동이 다른 위선자가 된다.<sup>15)</sup>

목자의 儒術 비판에서 우리는 공자의 사상이 춘추전국시대 이후에 되살아날 수 있는 이유를 찾아낼 수 있다. 공자는 불의의 처벌을 통해 정의의 실현을 주장하지만 그 과정이 무자비한 살상과 가혹한 응징으로 이어지는 것을 막고자 했다.<sup>16)</sup> 이 때문에 공자는 정치 지도자에게 修治安人, 克己復禮, 文質彬彬의 덕목을 요구했던 것이다. 즉 그는 폭력이 야만을 진행되지 않고 목적이 수단이 정당화시키지 않고 야성(본능)이 여과 없이 표출되지 않도록 절제, 공정, 교양 등의 인문 정신을 사람들에게 요구했던 것이다.

목자가 공자의 사상을 ‘儒之道’, ‘儒術’ 등으로 명명한 뒤에 이 명명이 전국시대의 다른 사상가들에게 점차로 받아들여지게 되었다. 그들 중 맹자와 순자는 모두 공자 사상의 후계자로 자처했는데, 흥미롭게도 맹자보다 순자가 목자의 명명을 적극적으로 수용하고 있다. 먼저 맹자의 용례를 살펴보자. 그는 ‘儒’를 2차례 쓰고 ‘孔子’를 81차례 쓰고 있다. 『맹자』의 儒 용례는 2차례에 불과하지만 흥미로운 점을 보여주고 있다.

첫째, 儒者之道는 목가의 夷之(夷子)가 儒者의 別愛(차별적 사랑)를 비판하는 맥락에서 쓰이고 있다. 둘째, 儒는 맹자가 공자 이후에 활약한 양주와 목적 또는 그들의 일파와 구별되는 일파를 가리키고 있다.<sup>17)</sup> 맹자는 81번의 ‘孔子’ 용례에서 공자를 대부분 발언자로서 그의 말을 인용하고 있지만 단 한 차례 ‘孔子之道’를 쓰고 있다.<sup>18)</sup> 이 孔子之道는 「盡心」下 26에서 다루었던 孔子의 사상을 비판했던 양주와 목적의 사상, 즉 楊墨之道와 대비되고 있다.

맹자의 명명 행위를 통해서 우리는 다음의 세 가지 사실을 확인할 수 있다. 첫째, 夷之의

14) 「非儒」 聖將爲世除害, 興師誅罰, 勝將因用儒術令士卒曰: 毋逐奔, 掄函勿射, 施則助之胥車. 暴亂之人也得活, 天下害不除, 是爲群殘父母, 而深賤世也, 不義莫大焉. 원문의 교열은 王煥鑣, 『墨子校釋』, 浙江文藝出版社, 1984 참조.

15) 현대의 기준으로 보면 道敎와 儒之道에 대한 유명론 비판에서 목자는 공자보다 진보적인 가치를 주장하지만 儒術의 정의에 대한 비판에서 목자는 공자보다 퇴보적인 가치를 주장하고 있다. 특히 儒術에서 목자는 정의 실현을 위해 무자비한 살상과 가혹한 응징을 긍정하고 있다. 이는 정의를 빙자한 학살과 만행 그리고 절대 권력의 출현을 용인할 수 있다. 이렇게 된다면 목자가 먼저 공자를 최악의 불의라고 비판했지만 역설적으로 그 비판이 자신에게로 되돌아갈 수 있다.

16) 「衛靈公」 34 或曰: 以德報怨, 何如? 子曰: 何以報德? 以直報怨, 以德報德.

17) 「滕文公」上 5 夷子曰: 儒者之道, 古之人若保赤子, 此言何謂也? 之則以爲愛無差等, 施由親始. 「盡心」下 26 孟子曰: 逃墨必歸於楊, 逃楊必歸於儒. 歸, 斯受之而已矣. 今之與楊墨辯者, 如追放豚, 既入其苙, 又從而招之.

18) 「滕文公」下 9 聖王不作, 諸侯放恣, 處士橫議, 楊朱墨翟之言盈天下. …… 楊墨之道不息, 孔子之道不著, 是邪說誣民, 充塞仁義也. 仁義充塞, 則率獸食人, 人將相食. 吾爲此懼, 閑先聖之道, 距楊墨, 放淫辭, 邪說者不得作.

간접 논변을 통해서 우리는 목자가 공자 사상을 호명하는 방식을 알 수 있다. 둘째, 맹자는 儒의 집단 정체성보다는 공자 개인에 초점을 맞추고 있다. 셋째, 맹자는 개인으로서 공자에 주목할 때 「滕文公」下 9에서 보이듯 공자를 聖王, 先聖의 맥락으로 대우하고 있다.

맹자는 공자를 성인으로 간주하기 때문에 집단 정체성을 나타내는 儒보다 공자 개인을 즐겨 소환했던 것이다. 맹자가 공자와 제자 또는 공자 학파의 존재를 알고 있었지만 그들의 관계를 공자의 사상을 공유하는 대등한 개인들의 집합으로 보지 않았던 것이다. 바로 이러한 점은 당나라의 韓愈와 송나라의 道學者들 사이에서 道統論의 시작으로 간주되는 『맹자』의 제일 마지막 장 마지막 편 「盡心」下 38의 내용에서도 여실히 확인할 수 있다. 맹자는 그곳에서 요순, 탕, 문왕, 공자 사이의 활동 주기를 언급하면서도 집단 정체성과 학문 전통을 고려하지 않고 철저하게 성인 공자에 주목할 뿐이다.<sup>19)</sup>

순자는 공자를 호명하는 방식에서 맹자와 커다란 차이를 보인다. 그는 발언자로서 孔子, 仲尼를 자주 사용할 뿐만 아니라 儒 또는 儒者를 다양하게 분류한다. 그는 儒 또는 儒者를, 陋儒, 偷儒, 散儒, 賤儒, 腐儒, 俗儒, 小儒 등의 부정적 유형과 大儒, 雅儒 등 긍정적인 유형으로 나누어 설명하고 있다. 여기서 순자는 맹자에 비해 공자 개인의 탁월성만이 아니라 儒의 집단 정체성에 주목하고 있다.

순자는 집단 정체성을 지닌 儒가 사회의 요구와 시대의 사명을 수행할 수 있다고 보았다. 이러한 자각은 「儒效」와 「王制」에서 여실히 나타난다. 전자에 순자와 秦나라 昭王 사이의 질문이 있다. 소공이 “儒가 나라에 무슨 이익이 있는가?”라는 질문을 던졌지만 순자는 “儒者가 선왕을 본받고 예의를 존중해서 사람으로 하여금 사회적 역할을 신중하게 하고 리더를 빛나게 할 수 있다”고 대답했다.<sup>20)</sup> 다소 노골적인 질문이지만 순자는 儒의 사회적 효용성을 확신하고 있었다. 물론 그는 집단 정체성을 가진 儒가 동질성만이 아니라 내부의 자기 부정적인 것을 가지고 있다고 보았다. 그는 이러한 내부의 분화가 儒의 존립에 위협이 되지 않도록 하기 위해서 자정 기능을 발휘해야 한다고 주장했다.

순자는 儒의 집단 정체성을 긍정하는 만큼 목자의 명명을 그대로 수용하는 경향을 보인다. 예컨대 「富國」에서 그는 儒術과 墨術을 대비시키고 있다. 그는 둘 중 전자가 실행되면 부유하고 평화로운 세상이 출현하지만 후자가 실행되면 가난하고 전쟁하는 세상이 될 것이라고 주장하고 있다. 「子道」에서 사람의 뜻이 예에 따라 편안하고 언어가 범주에 따라 사용된다면 儒道가 완전히 갖추어질 것이라고 보고 있다.<sup>21)</sup>

19) 孟子曰：由堯舜至於湯，五百有餘歲。……由湯至於文王，五百有餘歲。……由文王至於孔子，五百有餘歲。……由孔子而來，至於今，百有餘歲。去聖人之世，若此其未遠也。近聖人之居，若此其甚也。然而無有乎爾，則亦無有乎爾。

20) 「儒效」 秦昭王問孫卿子曰：儒無益於人之國？孫卿子曰：儒者法先王，隆禮義，謹乎臣子，而致貴其上者也。孫卿子是 순자를 말한다. 이와 관련해서 漢나라 宣帝의 이름 劉詢의 순과 발음이 같아서 避諱했다고 하고 荀과 孫의 음이 비슷해서 일어난 일이라고 한다.

21) 「富國」 儒術誠行，則天下大而富，使而功，撞鐘擊鼓而和。……故墨術誠行，則天下尙儉而彌貧，非鬪而日爭，勞苦頓萃而愈無功，愀然憂戚非樂，而日不和。「子道」 入孝出弟，人之小行也。上順下篤，人之中行也。從道不從君，從義不從父，人之大行也。若夫志以禮安，言以類使，則儒道畢矣，雖舜，不能加毫末於是矣。「子道」의 儒道는 목

이렇게 보면 순자는 묵자의 용어를 그대로 수용할 뿐만 아니라 그 명명법을 반대로 묵자와 그 집단에게 돌려주고 있다. 또 그는 묵자가 비판했던 儒術과 儒道를 폐기하지 않고 그대로 수용해서 오히려 공자의 사상 또는 공자 학파의 집단 정체성, 핵심 사상, 근본 취지 등을 가리키는 말로 자유롭게 구사하고 있다.

BC 5~6세기에 활약했던 공자가 죽은 뒤에 그의 사상은 처음에 聖人으로서 개인이 부각되었지 오늘날처럼 儒學, 儒家, 儒教 등으로 불리지 않았다. 墨子が 공자의 사상을 비판하면서 그것을 儒術, 儒之道 등으로 명명하면서 비로소 집단 정체성을 가지게 되었다. 묵자의 명명 작업 이후에도 맹자는 그 언어의 사용에 주저한 반면 순자는 그 언어를 자유자재로 구사하면서 儒 집단의 사회적 효용성을 입증하고자 했다. BC 5~6세기만 하더라도 묵자의 비판에 보듯이 공자 사상은 좁게는 산둥성 넓게는 黃河 유역을 벗어나지 못할 정도로 영향력이 미미한 상태에 머물고 있었다. 공자의 사상은 그의 직전 제자와 이후 맹자나 순자 등에 의해서 계승되었지만 지역학의 범위를 결코 벗어나지 못했던 것이다. 하지만 공자 사상은 묵자의 비판에도 불구하고 정의, 교양, 질서 등 새로운 시대에 재해석될 수 있는 자원을 가지고 있었다. 이 때문에 공자의 사상은 춘추전국 시대에 사회적 수요에 호응하지 못했지만 漢제국의 등장 이후에 주도적인 사상의 지위를 누릴 수 있었던 것이다.

### III. 960년 체제: 海內/天下(A) ∨ 天下一統(T) ∨ 聖學·道學(N) ∨ 절대적 보편학(R)

儒術은 묵자가 처음으로 명명하고 순자가 이어서 사용하다가 漢제국에 이르러서 상용화되기에 이르렀다. 우리는 이러한 현상을 『史記』와 『漢書』의 列傳에서 ‘好儒術’의 꼴로 많이 쓰이는 것에서 확인할 수 있다.<sup>22)</sup> 이 과정을 간단하게 살펴보자. 전국시대에 이르러 국가간의 전쟁이 격화되면서 儒術은 사회적 요구에 호응하지 못하게 되자 그 세력이 자연히 약해졌다. 하지만 齊나라와 魯나라 지역의 학자들만 儒術을 잊지 않고 계속 지켰다. 맹자와 순자가 공자의 학문을 재해석하여 당시에 이름을 알리게 되었다.<sup>23)</sup>

秦제국이 무너지고 漢제국이 등장한 뒤 儒術은 이전보다 우호적인 환경을 맞이하게 되었

자의 儒之道가 축약된 꼴이다.

22) 秦제국의 멸망 과정에서 陳餘는 好儒術로 보통 사람이 아니라는 명망을 얻었고 부잣집 딸을 아내로 맞게 되었다. “陳餘者, 亦大梁人也, 好儒術, 數游趙苦陘. 富人公乘氏以其女妻之, 亦知陳餘非庸人也. 餘年少, 父事張耳, 兩人相與爲刎頸交.”(『史記』「張耳陳餘列傳」) 劉邦은 건국 과정에서 儒術에 부정적이었지만 황제가 된 뒤에 公孫弘을 통해 유술에 호의적인 반응을 보이기 시작하면서 宣帝 이후에 儒術로 學者·官僚로 발탁되는 사람이 늘어나게 되었다. “弘爲人恢奇多聞, …… 於是天子察其行敦厚, 辯論有餘, 習文法吏事, 而又緣飾以儒術, 上大說之. …… 孝宣承統, 纂脩洪業, 亦講論六藝, 招選茂異, 而蕭望之, 梁丘賀, 夏侯勝, 韋玄成, 嚴彭祖, 尹更始, 以儒術進.”(『史記』「平津侯主父列傳」)

23) 『史記』「儒林列傳」後陵遲以至於始皇, 天下並爭於戰國, 儒術既絀焉, 然齊魯之間, 學者獨不廢也. 於威宣之際, 孟子荀卿之列, 咸遵夫子之業而潤色之, 以學顯於當世.

다. 武帝는 儒術을 중시하려고 했기 때문이다. 당시 竇太后가 사실상 막후에서 최고 권력을 행사하면서 黃老 道家에 편향되어있었기 때문에 유술의 세력이 넓어지기 어려웠다.<sup>24)</sup> 그런데 이러한 현상은 무제가 실권을 장악하고 흉노족에 대해 공세적 전략을 취하면서 바뀌게 되었다. 이에 따라 학자-관료는 유술을 발판으로 현실 정치에서 두각을 나타내기 시작했다. 이러한 변화는 董仲舒의 노력에 의해서 절정에 이르게 되었다. 그는 一統을 명분으로 내세워서 “六藝之科, 孔子之術”이 아닌 百家의 道를 邪辟之說로 몰아붙이고서 그들의 자유로운 활동을 제약하고자 했다.<sup>25)</sup> 이것이 바로 『漢書』 「董仲舒傳」에서 말하는 “推明孔氏, 抑黜百家”이다.<sup>26)</sup>

儒術의 일반화와 제도화와 더불어 또 하나 주목할 만한 개념과 사고방식이 있다. 秦제국과 漢제국은 오랜 분립의 시대를 끝장내고 통합의 시대를 열었다. 아울러 혈연과 지연을 바탕으로 특정 지역을 분점 하던 씨족 공동체의 성읍국가가 혈연과 지연을 초월하여 황제의 의지가 관철되는 중앙집권적 관료국가이면서 帝國으로 변모하게 되었다. 진한의 초기제국이 출현한 이후에 사람들은 상상에 의해 완성되는 가상의 세계가 아니라 통일에 의해서 실현된 현실의 세계를 무엇으로 불렀을까? 이와 관련해서 天下, 海內, 宇內 등의 개념을 살펴볼 만하다.

『書經』을 비롯해서 諸子百家의 서적에는 王天下, 治天下, 一匡天下, 得天下, 失天下처럼 天下가 자주 쓰이고 있다.<sup>27)</sup> 하지만 『書經』과 諸子百家의 天下와 秦漢제국의 天下는 문자가 같지만 의미 맥락마저 같다고 할 수는 없다. 전자는 상상에 의해서 구축된 세계의 최대 외연이지만 그 경계가 분명하지 않다. 후자는 정복과 전쟁을 통해 현실의 지배력이 미치는 최대 영역이다. 이런 점에서 진한 제국이 등장한 뒤에 이 세계를 天下라고 부르면서도 동시에 海內와 宇內로 부르기 시작했다.<sup>28)</sup> 海內와 宇內는 天下와 달리 세계를 內外로 구분하면서 그 사이에 경계를 설정하고 있다. 이때 內는 一天上에 대비해서 막연하게 전체를 함축하는 天下와 달리— 그 확장에 저항하는 外를 전제하고 있으면서 양자의 역학에 따라 수축과 팽창이 상시적으로 일어날 수 있는 특성을 갖는다. 나아가 『史記』에서는 海內爲一의 관념과 동중서의 三統 사고를 결합해서 漢의 등장을 海內一統으로 파악하기도 했다.<sup>29)</sup>

24) 「儒林列傳」 太皇竇太后好老子言, 不說儒術. 「魏其武安侯列傳」 魏其武安俱好儒術. …… 太后好黃老之言, 而魏其武安趙綰王臧等務隆推儒術, 貶道家言, 是以竇太后滋不說魏其等.

25) 『漢書』 「董仲舒傳」 「春秋」大一統者, 天地之常經, 古今之通誼也. 今師異道, 人異論, 百家殊方, 指意不同, 是以上亡以持一統; 法制數變, 下不知所守. 臣愚以爲諸不在六藝之科孔子之術者, 皆絕其道, 勿使並進. 邪辟之說滅息, 然後統紀可一而法度可明, 民知所從矣.

26) 董仲舒의 성과를 철학사나 연구 논저에서 상투적으로 “罷黜百家, 獨尊儒術”이라고 표현한다. 하지만 이 말은 명백한 역사적 전거를 갖는 말로 간주되지만 『漢書』 「董仲舒傳」을 비롯해서 당시와 후대의 문헌에 보이지 않는다.

27) 전해중 외, 『중국의 천하사상』, 민음사, 1988; 김한규, 『천하국가』, 소나무, 2005 참조.

28) 『史記』 「平津侯主父列傳」 「司馬法」曰: 國雖大, 好戰必亡. 天下雖平, 忘戰必危. 天下既平, 天子大凱, 春蒐秋獮, 諸侯春振旅, 秋治兵, 所以不忘戰也. 且夫怒者逆德也, 兵者凶器也, 爭者末節也. 古之人君一怒必伏尸流血, 故聖王重行之. 夫務戰勝窮武事者, 未有不悔者也. 昔秦皇帝任戰勝之威, 蠶食天下, 并吞戰國, 海內爲一, 功齊三代. 務勝不休, 欲攻匈奴. 『史記』 「貨殖列傳」 漢興, 海內爲一, 開關梁, 弛山澤之禁, 是以富商大賈周流天下, 交易之物莫不通, 得其所欲, 而徙豪傑諸侯彊族於京師.

29) 『史記』 「太史公自序」 今漢興, 海內一統, 明主賢君忠臣死義之士, 余爲太史而不論載, 廢天下之史文, 余甚懼焉, 汝其念哉!

천하 단계에서는 華夷 관념에 따라 세계를 크게 華夏와 四夷로 양분하기도 하고 또 五服으로 세분하기도 했다. 여기에 그치지 않고 화하와 사이를 다시 九州와 東夷·西戎·南蠻·北狄으로 구분했다. 하지만 이때 華夏 세계는 “왕자가 이민족을 직접 통치하지 않는다”는 원칙에 따라 四夷 세계의 점령을 위한 적극적인 팽창을 추진하지 않았다.<sup>30)</sup> 이와 관련해서 四夷를 금수와 같은 존재로 인식하는 편견을 드러내기도 하지만<sup>31)</sup> 실제로 점령할 수 있지만 통치할 수 없다는 현실적 상황을 고려한 것이라 할 수 있다.

天下 단계의 천하는 말(기호)과 달리 실제로 황하 유역의 중원을 가리켰지만 海內 단계에서는 실제로 접촉하던 海外와 어떤 식의 관계 설정을 필요로 했다. 해내 단계에서는 때로는 정복 전쟁을 벌이기도 했지만 기본적으로 해내외의 경계에 邊郡 또는 外郡으로 부르며 고삐를 죄었다가 풀었다 관리하는[羈縻不絕而已] 정책을 벗어나지 않았다. 그리고 해내는 변군 밖의 지역과도 책봉-조공 체제를 통해서 질서를 유지하고자 했다.<sup>32)</sup> 이로써 해내 단계에서는 당시의 한·중·일이 한편으로 독립을 유지하면서도 다른 한편으로 상호 의존과 대결을 벌이는 공동의 세계에 들어서게 되었던 것이다. 즉 해내 단계에 이르러서야 비로소 오늘날 동아시아처럼 지역을 넘어선 새로운 세계를 형성하게 되었다고 할 수 있다.

지배력의 완성태는 시대마다 다르게 표현되었다. 진한의 초기 제국에서는 이를 海內爲一の 관념으로 표현했다. 명제국에서는 자신의 시대를 역사의 최고 단계로 규정했는데, 英宗은 1461년에 편찬한 『大明一統志』의 序文에서 一統之盛을 사용해서 그 최고 단계의 영광을 다음처럼 선언했다. “천하를 한데 섞어서 하나로 만들고 해내와 해외까지 모두 우리 영토에 들어왔으므로 堯舜의 三代로부터 漢唐 이래로 일통의 성대한 위업이 이보다 더 할 수 없다. …… 대대로 이어질 우리 자손의 계승자들로 하여금 祖宗이 창업한 공업이 이처럼 광대함을 알게 하여 공손함으로 그것을 지키는 데에 집중하도록 할 뿐만 아니라 온 천하의 선비가 이 책을 얻어서 고금의 故實을 살펴서 문건을 보태고 지식을 넓히게 한다. …… 서로 더불어 우리 국가 一統의 성대한 공업이 무궁토록 유지하게 하여 천지와 그 장구함을 같이할 수 있도록 하면 좋겠다.”<sup>33)</sup> 영종의 선언은 다른 사람들에게 그대로 받아들여지지 않았다. 예컨대 조선의 金誠一(1538~1592)은 서문에 나오는 天下之士 중의 한 명이겠지만 그 내용을 “없는 것만도 못

30) 『春秋公羊傳』 隱公 2년 “公會戎於潛.” 이에 대해 何休는 다음처럼 풀이했다. “王者不治夷狄. 錄戎來者不拒, 去者不追也.” 이러한 “王者不治夷狄”은 蘇軾의 「王者不治夷狄論」, 王夫之의 「宋論」 神宗篇에서도 반복되고 있다.

31) 소식의 「王者不治夷狄論」에 四夷=禽獸의 사고가 여실히 드러난다. “夷狄不可以中國之治治也. 譬若禽獸然, 求其大治, 必至於大亂. 先王知其然, 是故以不治治之. 治之以不治者, 乃所以深治之也.”

32) 김한규, 「전통시대 중국 중심의 동아시아 세계질서」, 『역사비평』 50, 2000; 김한규, 『천하국가』, 소나무, 2005; 이성규, 「중화제국의 팽창과 축소: 그 이념과 실제」, 『역사학보』 186, 2005 참조.

33) 『大明一統志』 「御製大明一統志序」 太祖皇帝受天明命, 混一天下, 薄海內外, 悉入版圖, 皆自唐虞三代, 下及漢唐以來, 一統之盛, 蔑以加矣. 顧惟覆載之內, 古今已然之跡, 精粗巨細, 皆所當知. 雖歷代地志, 具存可考. 然其間簡或脫略, 詳或冗複, 甚至得此失彼, 舛訛叢雜, 往往不能無遺憾也. 肆我太宗文皇帝慨然有志於是, 遂遣使徧采天下郡邑圖籍, 特命儒臣大加修纂, 必欲成書, 貽謀子孫, 以嘉惠天下後世. 惜乎書未就緒, 而龍馭上賓. …… 不獨使我子孫世世相承者, 知祖宗開創之功, 廣大如是, 思所以保守之惟謹, 而凡天下之士, 亦因得以考求古今故實, 增其聞見, 廣其知識, 有所感發興起, 出爲世用, 以輔成雍熙泰和之治, 相與維持我國家一統之盛於無窮, 雖與天地同其久長, 可也. 於是乎序.

한 책”이라고 반박하며 일본 측에도 오류의 확인을 촉구하고 있다.<sup>34)</sup> 즉 역사와 영토 그리고 지배력과 관련해서 당시의 한·중·일은 세계를 서로 달리 인식했던 것이다.

학술과 관련해서 동아시아의 士人은 공통한 관점을 보였다. 漢제국의 등장과 함께 유술의 명칭이 일반화되고 주도적 지위를 차지하게 되었다. 이때 儒術의 언어 사용자들, 즉 董仲舒와 司馬遷 등은 氣와 五行을 제자백가의 天人論과 결합시켜서 天人之際, 즉 하늘과 사람의 사이를 밝히고자 했다. 하지만 이러한 천인지제의 儒術은 治國方略의 틀을 벗어나지 못했다. 司馬談은 「論六家要旨」에서 諸子百家는 방법론에서 차이를 보이지만 결론은 동일하다고 보면서 그 결론이 결국 “세상의 질서를 위한 힘쓰는 것”에 있다고 단정했다.<sup>35)</sup> 이것은 儒術을 치자 중심의 정치적 질서의 창출로 귀결시키는 특성을 가졌다고 할 수 있다. 이런 점에서 漢제국 넓게는 唐제국까지 영역은 공자 시대의 황하와 비교되지 않을 정도로 광대하지만 儒學은 儒術의 단계에 머물러있었다고 할 수 있다.

宋에 이르러 학술 분야에서 가장 주목할 만한 현상은 孟子의 재발견이다.<sup>36)</sup> 北宋의 유학자들은 맹자의 사상 중에서 특히 性善과 聖人 그리고 井田 등의 논의에 주목했다. 성선은 현실에 악이 있더라도 도덕을 가능하게 하는 최종 근원이 되었다. 성인은 기존의 초월성을 벗어나 목표 실현을 위한 역할 모델이 되었다. 정전은 聖인과 性善이 분리한 환경에서도 실현될 수 있는 물질의 안정적 기반이다. 宋儒들은 孟子의 性善으로 인해서 외적 강제, 인격적 존재, 사회 계약에 의존하지 않고서도 훼손되지 않는 도덕의 절대적 근거를 찾을 수 있었다. 일찍이 顏淵이 자신과 聖王으로 알려진 堯 사이에 절대로 극복할 수 없는 차이가 있다는 것을 부정한 적이 있다. 맹자는 이를 받아서 성인을 人倫의 실현자로 보면서 ‘나’와 同類者라는 의식을 피력했다.<sup>37)</sup>

도덕 근원으로서 성선과 역할 모델로서 성인이 결합하게 되면 王守仁과 王艮의 이야기에 보이듯이 길거리의 모든 사람이 성인이 될 수 있다.(滿街聖人)<sup>38)</sup> 이러한 사고방식은 周濂溪와 程伊川에 의해서 싹트었다고 할 수 있다. 주렴계는 『通書』에서 “聖인은 하늘과 같기를 바라고 賢인은 성인되기를 바라고 士인은 현인이 되기를 바란다”는 말을 통해서 사람이 사인에서 출발하여 현인, 성인 그리고 궁극적으로 하늘이 되기를 바라는 宋儒의 이상을 표현했다.<sup>39)</sup> 정이천도 「顏子所好何學論」에서 정면으로 사람이 배움을 통해서 성인에 이를 수 있는지 묻고서 흔쾌히 성인은 배워서 이를 수 있다는 주장[聖人可學而至]을 내놓았다.<sup>40)</sup> 주희도 성인 지향의

34) 이우성, 「동아시아와 한국」, 김시업 외 편, 『동아시아학의 모색과 지향』, 성균관대학교출판부, 2005, 13~19면 참조.

35) 『史記』「太史公自序」易大傳曰: 天下一致而百慮, 同歸而殊塗. 夫陰陽, 儒, 墨, 名, 法, 道德, 此務爲治者也. 直所從言之異路, 有省不省耳.

36) 周淑萍, 「宋代孟子昇格運動與宋代儒學轉型」, 『史學月刊』, 2007 제08기 참조.

37) 「滕文公」상 1 顏淵曰: 堯何人也, 予何人也. 「離婁」상2 聖人, 人倫之至也. 「告子」상 7 聖人, 與我同類者.

38) 『傳習錄』下 313 王汝止出遊歸, 先生問曰: 遊何見? 對曰: 見滿街人都是聖人. 先生曰: 你看滿街人是聖人, 滿街人倒看你是聖人在.

39) 『通書』「志學」聖希天, 賢希聖, 士希賢. 이후 주희에 의해 이 구절은 『近思錄』「爲學」과 『小學』「嘉言」에도 수록되었다.

관점을 공유하면서 이 과정을 현실적 인간을 초월하여 성스러운 사람이 되는 超凡入聖으로 불렀다.<sup>41)</sup>

이로 인해서 宋나라의 儒學은 범인이 성인을 모방만 하는 것이 아니라 바로 성인이 되는 학문으로서 聖學이 되었다. 이는 治國方略으로 여겨지던 BC 6세기 체제의 儒術과 다른 특징을 가진다고 할 수 있다. 儒術에서 성인은 기준을 제시하고 일반 사람이 모방해야 하는 창조적이며 절대적인 존재였다. 聖學에서 성인은 유학의 가치를 공유한 사람이라면 추구해서 도달해야 할 지평이었다. 이황도 『聖學十圖』에서 聖學에 체계와 구조가 있는데, 그것은 그림과 해설을 통해서 드러날 수 있다고 보았다.<sup>42)</sup> 왕수인은 후학들에 의해서 聖學이 제대로 밝혀지지 못했다고 하면서 그 정체를 知와 行을 둘로 나누지 않고 연속된 과정으로 설명하고 있다.<sup>43)</sup>

송나라의 신유학자들은 자신의 학문 정체성을 聖學으로 규정하면서도 또 道學으로 불렀다. 이러한 道學 용어는 元의 托克托이 편찬한 『宋史』 「道學傳」으로 인해 널리 통용되게 되었다. 《二十五史》를 보면 17곳에서 「儒林傳」 또는 「儒學傳」을 두었지만, 『三國志』, 『宋書』, 『齊書』, 『魏書』, 『舊五代史』, 『新五代史』, 『遼史』, 『金史』에는 「儒林傳」도 없다.<sup>44)</sup> 『宋史』에만 「道學傳」과 「儒林傳」을 두고서 주렴계, 이정, 張載, 邵雍, 二程 문인, 주희, 주희 문인의 학문을 「道學」으로 규정하면서 같은 시대의 다른 유학자와 구분하고 있다.

「道學傳」에 따르면 道學 명칭은 없다가 二程과 朱熹의 학문 정체성을 지칭하기 위해서 만든 말이라고 한다.<sup>45)</sup> 물론 성학이 달리 道學으로 일컬어진다고 하더라도 그 道學에서 표방하는 학은 맹자가 자신의 책 마지막에서 말한 聖王과 孔子의 道統 계보와 겹치는 부분이 있다. 이런 점에서 道學과 道統은 같은 내용을 다른 방식으로 말한다고 할 수 있다. 道學은 학문에 초점이 있다면 道統은 학문의 계보에 초점이 있다는 것이다. 이렇게 성학과 도학이 성립된 뒤에 푸젠성福建省 일원의 지역학을 벗어나 元제국에 이르러 동아시아로 전파되면서 공통의 학문이 되었다.<sup>46)</sup> 이 학문은 성학과 도학의 중국적 기원을 넘어서서 한국과 일본에서도 통약성을 발휘했다. 이런 점에서 성학과 도학이 BC 6세기 체제의 지역학을 넘어서 절대적 보편학으로 정립되었다고 할 수 있다.

40) 『二程集』, 『河南程氏文集』 권8; 『宋元學案』 권16. 聖人可學而至歟? 然: …… 凡學之道, 正其心, 養其性而已, 中正而誠, 則聖矣.

41) 『朱子語類』 권8 學者大要立志, 才學, 便要做聖人是也. 爲學須思所以超凡入聖.

42) 「進聖學十圖筭」 聖學有大端, 心法有至要, 揭之以爲圖, 指之以爲說, 以示人入道之門, 積德之基, 斯亦後賢之所不得已而作也.

43) 『傳習錄』 상26 知者行之始, 行者知之成. 聖學只一箇功夫, 知行不可分作兩事.

44) 권중달, 「元朝의 유학정책과 원말의 유학」, 『인문학연구』 18, 1991, 156면.

45) 『宋史』 「道學傳」 道學之名, 古無是也. 三代盛時, 天子以是道爲政教, 大臣百官有司以是道爲職業, 黨庠述序師弟子以是道爲講習, 四方百姓日用是道而不知. 是故盈覆載之間, 無一民一物不被是道之澤, 以遂其性. 于斯時也, 道學之名, 何自而立哉?

46) 宋의 신유학이 지역학에서 전국적 학문으로 이어서 세계의 보편학으로 변모하는 과정과 관련해서 권중달, 「元朝의 유학정책과 원말의 유학」, 『인문학연구』 18, 1991; 권중달, 「원대의 유학과 그 전파」, 『인문학연구』 24, 1996; 권중달, 「주원장정권 참여 유학자의 사상적 배경」, 『인문학연구』 14, 1987; 이기동, 『東洋三國의 주자학』, 성균관대학교출판부, 2003 참조.

#### IV. 1644년 체제: 청·조선·에도(A) ∨ 보편의 경쟁(T) ∨ 中華學(N) ∨ 상대적 보편학(R)

聖學과 道學은 960년 체제에서 주도적인 사상의 자리를 차지한 것으로 평가받는다. 주희의 만년에만 주목하면 절대적 보편학으로서 성학과 도학은 僞學으로 몰리면서 탄압을 받았다.<sup>47)</sup> 주희가 종합화했던 道學은 종족 대립의 상황을 반영한 탓에 華夷의 차별 관념에서 자유롭지 못했다. 역설적으로 도학은 몽골족 元제국에 의해서 福建省 일원의 지역학에서 전국학(보편학)으로 발돋움하였고 이어서 한국과 일본 등으로 전파되면서 동아시아의 보편학으로 자리 잡게 되었다. 그 상황은 만주족 淸제국의 등장과 함께 커다란 변화를 맞이하게 된다.

1644년 체제는 淸제국의 수립으로 발단이 되었다. 淸의 존재는 동아시아에서 정치권력의 지각 변동을 가리키는 것만이 아니라 세계 인식의 대전환을 가져온 일대 사건이었다. ‘中國’은 漢族이 儒術, 道學과 聖學을 일으켜서 지켜온 성지였다. 이 때문에 漢族은 세계를 華와 夷, 즉 한족의 중심과 비한족의 주변으로 구분하여 以華變夷 논리에 의해 세계 질서를 지탱해왔다고 자부했다. 淸제국의 등장은, 세계관을 지탱하는 華夷 관념의 전복이자 선민의식(한족)과 지역(중국)의 신성성을 상징하는 공간 인식의 전위이었다. 이 때문에 1644년 체제는 960년 체제로 설명할 수 있는 사고방식의 전환을 촉진할 수밖에 없었다. 즉 화이 관념과 選民·지역(中土)의 신성성이 더 이상의 不動의 권좌를 차지하고 못하고 浮動의 양상을 보이게 되었다. 즉 같은 시대의 청·조선·에도 정부가 각각 中華學(禮義學)의 보편성을 수호할 만한 책임자로 자처한다고 하더라도 그 주장은 상대적일 수밖에 없다. 세 주체가 보편성의 담지자로 자처하기 때문에 그 누구도 절대적 보편학의 수호자가 될 수 없는 것이다.<sup>48)</sup>

##### 1. 淸제국의 中華學

동아시아는 1644년을 기점으로 더 이상 不動의 보편 문명 아래에 동거하지 못하고 浮動하는 보편을 두고 경쟁하는 상황에 놓이게 되었다. 물론 淸제국은 현실의 권력을 바탕으로 不動의 보편을 수호하는 주체로 자리매김하고자 했다.<sup>49)</sup> 이처럼 ‘中國’은 주도권을 상실한 漢族과 제국을 이룩한 滿洲族이 외견상 통합의 국면에 놓이면서도 內燃하는 분화의 운동을 드러내고

47) 미우라 쿠니오 저, 이승연·김영식 역, 『인간주자』, 창작과비평사, 1996 참조.

48) 거자오광도 17세기 중엽부터 중국, 일본, 한국이 점차로 멀어진다고 보았다. 문화가 원래 ‘같았지만’ 시간이 갈수록 점차 ‘달라졌던’ 양상을 보인다고 보았다. 이원석 역, 『이 중국에 거하라』, 글항아리, 2012, 169-170면.

49) 淸제국의 문체 상황은 먼저 元제국이 겪었던 상황이다. 장기적 지배에 따라 제국의 질서가 안정화되면 漢族도 이민족 정부에 출사하게 되었다. 또 ‘驅逐胡虜, 回復中華’의 기치를 내세우며 元제국을 타도했던 명제국의 태조 주원장은 元의 지배가 人力이 아니라 受天命으로 풀이했다.(이성규, 「중화사상과 민족주의」, 『철학』 37, 1992, 54-55면) 이념적 우위의 華가 현실에서 규제력을 행사하지 못하는 상황이 생기게 되자 華夷는 종족, 영토, 전통, 가치 등과 결합하면서 복잡한 양상을 드러내게 되었다. 즉 이념적 華夷의 차별 의식과 현실적 華夷의 세력 관계의 조합에 따라 ‘中國’, ‘華夷’ 등의 의미가 가변적일 수 있다.

있었다. 이러한 양면성은 1644년 淸제국의 등장 이후에 84년이 되는 1728년에 일어난 曾靜 모반 사건과 그 전말을 담은 1729년 『大義覺迷錄』의 출판과 홍보를 통해서도 여실히 알 수 있다.<sup>50)</sup>

黃宗羲(1610~1695), 顧炎武(1613~1682), 王夫之(1619~1692)는 明末淸初의 대표적인 학자이지만 ‘이민족’의 淸제국의 수립 이후에 국정에 일절 참여하지 않았다. 그들 중 왕부지는 복식, 제도 등 문명의 유무와 연결시켜서 화이를 각각 문명인과 야만인 또는 인간과 동물로 구분했다.<sup>51)</sup> 이러한 구분 자체가 새로울 것은 없다. 그는 여기서 더 나아가 華와 夷 사이의 관계 단절을 요구했다.

“사막의 북쪽(몽골), 간쑤성 황하와 洮水의 서쪽, 윈난성과 광시성의 남쪽, 발해의 동쪽 등은 일기가 다르고 지리가 다르며 사람의 기질이 다르고 물산이 다르다. 사람은 제각각 자신이 살던 곳에서 살고 자라온 방식대로 자라야 한다. …… 저들이 우리를 침범해서 안 되고 우리가 저들을 걱정하게 해서 안 된다. 제각각 자신들의 규범에 편안해하며 서로 엮iny겨서는 안 된다.”<sup>52)</sup>

왕부지는 중국의 내부와 외부 경계를 설정하고서 중국과 몽골, 중앙아시아, 베트남, 요동의 자연적 문화적 차이를 강조하고 있다. 그는 차이를 단절과 불간섭의 이유로 제시할 뿐이지 그것을 다양성으로 인정하고서 상호 교류에 의한 공동의 발전 가능성을 긍정할 수 없었다. “지역이 나뉘고 일기가 다르면 섞여서 어지럽혀서 안 된다. 어지럽히게 되면 사람의 기준이 허물어지고 중국의 인민들도 침범을 당해서 쇠약해질 것이다. 따라서 일찍부터 막는 게 사람의 기준을 안정시키고 사람의 생명을 지키는 바탕이 된다.”<sup>53)</sup>

이렇게 보면 왕부지는 華의 夷에 대한 우월적 가치와 지위를 내세우지만 두 영역이 엄격하게 단절되어서 상호 배타적 관계에 머물러 있어야 한다고 생각했다. 즉 그는 華의 우월적 가치를 바탕으로 하여 적극적이고 공세적인 以華化夷, 즉 계몽의 확산을 자신의 역할로 바라보지 않았다. 이는 不動의 보편성을 지닌 華가 더 이상 현실의 질서를 규제하지 못하는 일종의 한계 상황에 직면한 것을 보여주고 있다. 이로써 왕부지는 전도된 현실의 출현에도 불구하고 華가 결코 소멸하지도 않고 그 생명력을 지닐 수 있는 새로운 세계, 즉 순백한 역사를 찾아야 했던 것이다.<sup>54)</sup>

50) 曾靜 모반사건의 시말과 雍正帝의 대응에 대해서 민두기, 「『대의각미록』에 대하여」, 『진단학보』 25~27합본, 1964; 조너선 스펜스 저, 이준갑 역, 『반역의 책』, 이산, 2004; 2006 2쇄; 이시바시 다카오 저, 홍성구 역, 『대 淸제국 1616~1799: 100만의 만주족은 어떻게 1억의 한족을 지배하였을까?』, 휴머니스트, 2009; 2011 3쇄 참조. 『大義覺迷錄』은 조선에도 전해져서 문화적 화이론의 형성에 영향을 끼쳤다. 조성산, 「18세기 후반~19세기 전반 ‘조선학’ 형성의 전제와 가능성」, 『동방학지』 148, 2009, 208~210면 참조.

51) 안재호, 「왕부지의 夷夏觀 試探」, 『동양철학연구』 31, 2002, 311~312면 참조.

52) 『宋論』 沙漠而北, 河洮而西, 日南而南, 遼海而東, 天有殊氣, 地有殊理, 人有殊質, 物有殊產. 各生其所生, 養其所養. …… 彼我無侵, 我無彼虞. 各安其紀, 而不相瀆耳. 비슷한 관점은 그의 『讀通鑑論』에도 보인다. 夷狄之與華夏, 所生異地, 其地異, 其氣異矣. 氣異而習異, 習而所知所行減不異焉.

53) 『船山全書』 『讀通鑑論』 特地界分, 天氣殊, 而不可亂. 亂則人極毀, 中國之生民亦受其吞噬而憔悴. 防之於早, 所以定人極而保人之生.

54) 왕부지는 『讀通鑑論』, 『宋論』 등 방대한 역사 비평의 글을 지었다. 이는 단순히 역사적 사실을 기록하기 위한 것이 아니다. 그는 절대로 혼동할 수 없는 華夷가 뒤섞인 상황에서 다시 둘을 분리하기 위해서 역사 비

1728년은 淸제국이 수립된 지 84년이 지나고 雍正帝가 제위에 오른 지도 5년이 되는 해였다. 그 해에 曾靜(1679~1736)은 평소 反淸의식을 가지고 있던 呂留良(1629~1683)의 저작을 통해 영향을 받아 제자 張熙를 川陝 總督 岳鍾琪에게 보내서 혁명을 선동하는 글을 전달했다. 그는 악종기가 岳飛의 후손이었기에 청에 반기를 들기에 적합한 인물로 보았던 것이다. 악종기가 역모의 기도를 雍正帝에게 보고함으로써 사건은 증정의 의도와 반대로 진행되었다. 옹정제는 증정의 역모 사건을 보통의 경우처럼 처리하려고 하지 않았다. 그는 증정의 모반 기도와 그 행위에 주목하지 않았다. 그는 淸제국이 수립되고서 80년의 시간이 지났는데도 사람들이 역모를 꿈꾼다는 사실에 주목했다. 즉 그는 발각된 증정과 그 일파의 처벌보다도 발각되지 않았지만 증정에 동조하는 다수의 사람의 회유에 관심을 가졌다. 이에 그는 증정을 처벌하기보다 回心시키기로 하고서 사건의 발단과 전개 그리고 회심의 과정을 모두 묶여서 1729년에 『大義覺迷錄』을 발간하였다. 이어서 책을 전국에 배포하고 또 관리가 쓰촨과 산시[川陝] 지역을 돌아다니면서 대중 강연을 펼쳤다.

曾靜이 呂留良의 주장에 기울어져 있을 때 그의 사고는 王夫之의 華夷觀과 다를 바가 없었다. 그의 사고에 의하면 하늘은 理一分殊, 즉 보편적 이치가 단일하지만 개별적 가치가 다양한 원리에 따라 사람과 사물을 낳는다. 이 생성의 과정에서 中土(中國)에서 자라 올바름을 얻어서 음양이 덕에 어울리면 사람이 된다. 네 변방에서 자라 빼딱하여 간사하면 이적이 된다. 華와 夷, 사람과 짐승의 경계는 세계에서 가장 중요한 것으로 사람과 이적 사이에는 군신의 본분이 없다. 中華의 바깥 사방은 모두 이적이다. 중토와 조금 가까운 경우 조금 사람다운 기색이 있지만 짐승과 다를 바가 없다.<sup>55)</sup>

이에 맞서서 雍正帝는 덕이 있으면 천하의 임금 노릇할 수 있으므로 하늘이 그것을 도와준다는 주장을 펼친다. 이를 바탕으로 그는 사는 지역으로 인해 어떠한 구별이 있을 수 없다고 보았다. 나아가 內近과 外遠, 즉 중국과 이적 중 어디에서 활동하더라도 有德者가 天命을 받을 수 있다. 왜냐하면 「中庸」에 나오는 공자의 말처럼 德의 소유와 受命의 관계에 지역의 조건이 없기 때문이다.<sup>56)</sup>

옹정제를 이은 乾隆帝는 曾靜을 처벌하고 『大義覺迷錄』을 금서 조치하는 등 자신의 아버지와 완전히 다른 조치를 취했다. 옹정제와 건륭제는 화원화를 적극적으로 활용하여 자신을 대승불교의 本地垂迹說에 따라 유교적 군주상, 라마불교의 活佛로 그리면서 華夷一家의 이상을 구현하고자 했다.<sup>57)</sup> 건륭제는 明體達用의 취지를 표방하고서 약 79000여권으로 된 《四庫

평에 열을 올렸던 것이다.

55) 『大義覺迷錄』 華之與夷, 及人與物之分界, 爲城中第一義. 人與夷狄, 無君臣之分. …… 中華之外四面, 皆是夷狄, 與中土稍近者, 尙有分毫人氣, 轉遠與禽獸無異.(知新錄) 天者人物理一分殊, 中土得正, 而陰陽合德者爲人. 四塞傾險, 而邪僻者爲夷狄, 夷狄之下爲禽獸.(上岳督書)

56) 『大義覺迷錄』 蓋德足以君天下, 則天錫佑之, 以爲天下君. …… 惟有德者乃能順天, 天之所與, 又豈因何地之人而有所區別乎? …… 夫天地以仁愛爲心, 以覆載無私爲量. 是爲德在內近者, 則大統于內近. 德在外遠者, 則大統集于外遠. 孔子曰: 大德者必受命.(上諭)

57) 정석범, 「康雍乾시대 ‘大一統’ 정책과 시각 이미지」, 『미술사학』 23, 2009; 이시바시 다카오 저, 홍성구 역, 위의 책 참조.

全書》를 편찬하여 중화 문화의 진정한 수호자로 자처하고자 했다.<sup>58)</sup>

1728년 曾靜의 역모 사건을 보면 1644년 淸제국의 등장으로 인해 華夷 차별에 의한 동아시아 질서가 안정화의 길을 가는 것이 아니라 재편의 방향으로 흘러갈 수 있다는 것을 보여주고 있다. 중국의 내부에도 漢族(중족) 중심의 華夷論과 大德 중심의 화이론의 분화가 생겨나고 있었다.

## 2. 조선의 中華學(華夷一)

조선은 明清 교체라는 국제 질서의 변화에서 무관하게 있을 수 없었다. 전국시대를 통일한 도요토미 히데요시가 征明假道를 명분으로 조선을 침략하여 전선이 점차 북쪽으로 확대되었다. 조선은 滅國의 위기에 놓이게 되었고 明은 자국의 전장화 가능성을 염려하지 않을 수 없었다. 明은 자국의 전장화를 막기 위해서 조선에 원군을 보내서 전선의 북상을 저지하여 마침내 동아시아의 국제 전쟁을 수습하게 되었다. 이러한 연유로 조선은 上國 明에게 再造之恩을 입은 것으로 여겼다. 사실 모모야마 桃山 시대는 임진전쟁(임진왜란)에서 조선과 明을 공동의 적으로 설정했던 만큼 그간 지속되어온 중국 중심의 화이 질서, 즉 960년 체제에 반기를 들었다고 할 수 있다. 16세기의 끝자락에 亡國의 위기를 넘긴 조선은 17세기 중엽에 만주족의 성장과 더불어 明清 교체라는 격랑으로 쓸려 들어갔다. 明은 조선과 연합해서 淸을 협공하려고 했지만 淸은 배후의 조선을 압박하여 明과 관계를 단절시키려고 했다. 조선은 현실적으로 불구하고 親明排金(淸)의 정책을 추진했지만 망해가는 명을 구원할 수는 없었다.

조선은 明清 교체 이후에도 여전히 현실과 이상 사이의 괴리에서 오는 고통을 톡톡히 겪었다. 먼저 조선은 대내적으로 仁祖반정을 겪으면서 대외 정책을 둘러싼 갈등을 겪었고, 대외적으로 1627년과 1636~1637년 두 차례에 걸쳐서 떠오르는 淸과 대결하여 패배의 치욕을 겪었다. 조선은 대내외적인 위갈등과 위기에도 불구하고 1704년에 창덕궁의 禁苑에 大報壇을 설치하여 대명의리를 지속하고자 했다.<sup>59)</sup> 이렇게 보면 淸제국의 내부 상황과 마찬가지로 조선도 北伐論을 내세우지만 현실적으로 華의 자리를 차지한 夷, 즉 淸의 존재를 긍정도 부정도 못하면서 이념적으로 이미 망한 明을 완전히 사라진 존재로 취급할 수도 없었던 것이다.

조선의 사대부는 淸제국 등장 이후 베이징 使行을 朝天이 아니라 燕行으로 표현을 바꾸었지만 그 과정에서 강성하고 발달한 현실을 목격하게 되었다. 이를 바탕으로 北學論이 대두되면서 排滿 의식이 줄어들기는 했지만 淸제국을 中華의 주체로 선포 인정하지 않았다. 이러한 곤경을 돌파하기 위해서 조선의 사대부들은 무엇이 中華(中國, 中原)인지 정식으로 질문을 던지게 되었다.

예컨대 黃景源(1709~1787)은 에두르지 않고 곧바로 중국이 무엇인지 물음을 던지고서 禮義

58) 켄트 가이 저, 양희웅 역, 『사고전서』, 생각의나무, 2009; 신정근, 「경학사와 학술사의 쟁점으로 본 『四庫全書總目提要』의 특징, 『대동문화연구』 75, 2011 참조.

59) 大報壇의 설치와 『尊周集編』(1800)의 편찬을 둘러싼 대명의리와 관련해서는 정옥자, 『조선후기 조선중화사상연구』, 일지사, 1998; 2010 3쇄 참조.

(中華)를 그 답으로 제시했다. 답을 찾게 되자 禮義는 지역과 종족의 배타성을 벗어나 보편적 가치로 전화되게 된다. 이를 바탕으로 그는 禮義가 밝게 드러나면 이적도 중국이 될 수 있지만 예의가 밝게 드러나지 않으면 중국이 이적으로 바뀌게 된다는 논리를 펼쳤다. 이렇게 되면 夷狄과 中國은 고정된 지시체가 아니라 가변적 행위자가 된다.<sup>60)</sup>

李鍾徽(1731~1797)는 한 걸음 더 나아가 황경원이 말하는 中國이 朝鮮에 있지 淸에 있지 않다는 주장을 펼치고 있다. 왜냐하면 중국이 중국다운 까닭은 사람에 달려있지 땅에 달려있지 않기 때문이다.<sup>61)</sup> 황경원과 이종휘의 주장은 비슷한 시대에 활약했던 洪大容(1731~1783)의 域外春秋論으로 귀결되었다. 원래 『春秋』는 공자가 유명무실한 周나라를 대신하여 魯나라를 天子의 지위에 놓고서 正名 사상에 입각해서 춘추시대의 현실을 기록한 것이다. 현실의 巨惡, 성공한 쿠데타도 『春秋』라는 역사 법정에서 亂臣賊子로 엄정하게 재평가되었다.<sup>62)</sup> 이 때문에 『春秋』는 국내적으로 신분 질서와 국내적으로 華夷 질서를 뒷받침하는 경전으로 여겨져 왔다. 홍대용은 대담하게 가설적인 상황을 내걸면서 域外春秋의 가능성을 주장한다.<sup>63)</sup> 공자가 周나라 사람이어서 『춘추』를 지었지만 九夷에 살았다라면 ‘역외춘추’를 지었을 것이라는 것이다. ‘역외춘추’의 저술이야말로 공자가 성인으로 불릴 수 있는 존재 이유라고 보았다. 이러한 논리는 華夷 도식의 파탄으로 이어지게 된다. 실제로 홍대용은 지구설과 함께 고정된 중심을 부정하는 華夷一也의 주장을 펼쳤다. 흥미롭게도 淺見綱齋(1652~1711)에서도 동일한 논리가 보인다는 점이다.<sup>64)</sup>

조선의 사대부들이 文化的(禮義的) 華夷論을 통해서 淸제국의 질서로부터 이념적으로 탈출하려는 시도를 펼쳤다. 역설적으로 이 논리가 옹정제가 『大義覺迷錄』에서 증정을 설득하면서 전개했던 내용과 일치한다.

### 3. 에도막부의 古學

에도막부는 1592년 임진전쟁의 연속선상에서 1644년 체제의 심대한 영향을 받았다. 일본이 중국의 왕조에 遣唐使와 遣明使를 보내서 책봉-조공에 기반을 둔 동아시아 국제 질서에 참여했다. 하지만 도요토미 히데요시는 1592년 임진전쟁을 통해 기존의 국제 질서, 즉 960년 체제에 도전하여 華夷 질서의 재편을 기도했다. 전후 도쿠가와 이에야스는 정권을 장악한 뒤 對

60) 『江漢集』권5 「與金元博茂澤書」 夫所謂中國者, 何也? 禮義而已矣. 禮義明則戎狄可以爲中國, 禮義不明則中國可以爲戎狄. 一人之身, 有時乎中國, 有時乎戎狄, 固在於禮義之明與不明也.

61) 『修山集』 「題東國輿地勝覽後」 今之求中國者, 宜在此而不在彼. …… 中國所以爲中國, 蓋亦在人而不在地也.

62) 『춘추』 문헌의 특성과 관련해서 신정근, 『신정근교수의 동양고전이 뭐길래?』, 동아시아, 2012 참조.

63) 『湛軒書』 「鑿山問答」 孔子周人也, 王室日卑, 諸侯衰弱, 吳楚滑夏, 寇賊無厭. 春秋者周書也, 內外之嚴, 不亦宜乎? 雖然使孔子浮于海居九夷, 用夏變夷, 興周道於域外, 則內外之分, 尊攘之義, 自當有域外春秋, 此孔子之所以爲聖人也.

64) 아사미 게이사이는 홍대용에 앞서서 『春秋』를 종족적 중화 질서의 수호를 넘어서려는 방식으로 해석했다. 이와 관련해서 박희병, 「淺見綱齋와 홍대용—중화적 화이론의 해체 양상과 그 의미」, 『대동문화연구』 40, 2002 참조.

明 외교를 부활시켜서 도쿠가와막부의 안정을 도모하고자 했다. 도쿠가와막부의 대명외교는 明의 거부로 실패하게 되면서 고립의 길로 빠져들게 되었다.

이에 도쿠가와막부는 1630년대에 조선의 통신사, 류큐 국왕의 사은사, 네덜란드 商館長 등이 차등적인 서열로 쇼군을 알현하는 의식을 공개적으로 거행했다. 이로써 그는 국제적 고립을 벗어나서 도쿠가와막부 중심의 새로운 화이 질서를 세우고자 했다.<sup>65)</sup> 이러한 새로운 질서를 반영하듯 야마가 소코(山鹿素行, 1622~1685)는 자국(일본)을 中國 또는 中朝로 부르고 중국을 外朝로 부르면서 명명의 전환과 더불어 자국 중심주의를 드러냈다.<sup>66)</sup> 나아가 그는 당시의 지식인들이 자국의 문물을 가볍게 여기고 오로지 중국의 경전만을 좋아하는[專嗜外朝之經典] 현상을 심하게 비판했다.<sup>67)</sup> 도요토미 히데요시는 1592년 임진전쟁으로 明제국 중심의 동아시아 국제 질서, 즉 960년 체제에 도전장을 던졌고 대명 외교의 좌절로 인해 1630년대에 자국 중심의 신질서를 모색했던 것이다.

1644년 체제의 등장으로 인해 그간 진행되어오던 960년 체제로부터 일본의 이탈이 가속화되었다. 淸제국의 중심질서는 일본이 재진입을 시도해야 하는 것이 아니라 이전에 시작된 이탈을 독립으로 마무리해서 경쟁해야 할 국제 질서였다. 古學派, 예컨대 야마가 소코, 이토 진사이(伊藤仁齋, 1627~1705), 오규 소라이(荻生徂徠, 1666~1728) 등은 天理와 人欲, 君子와 小人 등의 이원론적 대립 구도에서 관념적이고 초월적 理의 절대성을 주장하는 주자학에서 벗어나서 출발점으로서 공자나 맹자의 고대 유학으로 돌아갈 것을 주장했다. 특히 오규 소라이는 연구자의 주관을 배제하고 옛 문헌이 쓰인 시대의 문화와 풍속을 통해 고전의 정확한 의미를 밝힐 것을 주장했다.<sup>68)</sup>

古學派의 방향 선회와 더불어 가다노 아즈마마로(荷田春滿, 1669~1736)는 유교의 仁義와 일본의 道를 대립시키게 되었다. 그는 집집마다 유교의 인의를 입에 올리고 하인조차 시를 읊으며 집집마다 불경을 외우고 하녀조차 불법을 담론하느라 전답을 버리고 불탑을 세우느라 가산을 탕진하는 사회 현상을 비판했다. 이런 현상으로 인해 일본의 도가 쇠퇴하기에 이르렀다고 보았다. 이에 그는 일본 古道의 부흥을 위해서 古語를 연구하고 그것을 바탕으로 古義를 이해하고자 했다. 이처럼 그는 고어 → 고의 → 고도의 단계적 이해와 상호 연결을 통해서 일본의 독자적 문명을 내세우게 이르렀다. 마침내 아즈마마로는 자기 학문의 정체를 倭學, 皇倭之學, 國家之學, 復古之學, 皇國之學으로 명명함으로써 古學派와 달리 일본의 古道에 두고자 했다.<sup>69)</sup>

모토오리 노리나가(本居宣長, 1730~1801)는 古學派에게 아즈마마로에게로 이어지는 흐름에서 한 걸음 더 나아가 오늘날 일본 내셔널리즘의 예언자로 평가될 정도로 ‘國學’의 신기원을 열었다. 그는 淸제국 1644년 체제의 등장이 바로 중국 문명의 한계이자 일본 문명의 우월성

65) 고희탁 외, 『국학과 일본주의: 일본 보수주의의 원류』, 동북아역사재단, 2011, 22~23면 참조.

66) 조성산, 「18세기 후반~19세기 전반 ‘조선학’ 형성의 전제와 가능성」, 『동방학지』 148, 186면 참조.

67) 황권제黃俊傑 저, 정선모 역, 『동아시아학 연구방법론』, 심산, 2012, 58면 참조.

68) 나가오 다케시 저, 박규태 역, 『일본사상 이야기 40』, 예문서원, 2002, 158~165면; 임옥균, 『주자학과 일본 고학과』, 성균관대학교출판부, 2012 참조.

69) 고희탁 외, 『국학과 일본주의: 일본 보수주의의 원류』, 동북아역사재단, 2011, 183~186면 참조.

을 입증하는 것으로 보았다. 顧炎武가 『日知錄』에서 “天下興亡, 匹夫有責”이라고 통분할 정도로 1644년 체제의 등장을 분개했다. 반면 일본에는 고염무가 통분할 만한 일이 일어나지 않았다. 즉 도쿠가와막부가 정권을 장악한 이래 200여년이 지났지만 ‘태평’의 시간이 지속되었다. 태평의 지속은 1644년 체제와 경쟁을 시도하던 흐름과 맞물리면서 엄청난 의미를 부여받았다. 첫째, 현실적으로 일본이 중국보다 나은 것이 있는 것이 있어서 가능한 일이다. 이를 국민성으로 보았다. 둘째, 국민성이 장기 지속되면 그것을 주도하는 기주체가 있어야 한다. 天皇과 神道の 존재와 그 가치가 재발견되었다.<sup>70)</sup>

노리나가는 『고사기古事記』, 『겐지모노가타리源氏物語』 등의 고전문학에 대한 문헌학적 연구를 『論語』 등 성인의 道와 경쟁 또는 대체하는 神道を 발굴했다. 일본의 고대에는 모두 자연히 존재하는 신도에 의해 자연히 몸도 건강하고 천하도 다스려졌던 것이다. 이에 따라 성인의 도가 필요하지 않았다고 보았다. “우리는 다행히도 신의 나라에 태어나 아마테라스의 은총을 받고 자연의 신도를 신봉하고 있다. …… 六經, 『論語』는 말장난과 같다. 하지만 성인의 말이므로 자연의 신도를 보충할 만한 것이 있다면 그것을 취하면 그만이다.”<sup>71)</sup> 노리나가에 이르러 일본은 동아시아 국제 질서에서 독자 문명의 독립을 주장하는 단계를 넘어서 배타적인 민족주의와 선민의식을 재생산하는 國學의 탄생을 낳았던 것이다.

1644년 체제에서 에도막부가 얼마나 깊이 중국 중심의 960년 체제로부터 이탈했는지 보여주는 흥미로운 이야기가 있다. 야마자이 안사이(山崎闇齋, 1619~1682)의 제자가 스승에게 물었다. “중국이 공자를 대장군으로 하고 맹자를 부장으로 삼아서 수만의 기병을 거느리고 우리 일본을 공격한다면, 우리와 같이 孔孟의 道를 배운 사람들은 어떻게 대처해야 하는가요?” 안사이는 대뜸 대답했다. “우리들은 갑옷을 입고 날카로운 무기를 들고 그들과 싸워서 공자와 맹자를 사로잡아 나라의 은혜에 보답해야 한다. 이것이 곧 공맹의 道이다.”<sup>72)</sup> 이 일화는 동아시아, 즉 청·조선·에도 정부 사이에 공통의 보편성이 없다는 것을 상징적으로 보여주고 있다.

## V. 1894~1895년 체제: 국민국가(A) ∨ 억압적 대동아공영(T) ∨ 국학(N) ∨ 國權 담론(R)

1644년 체제는 이전 체제에 비해서 단일한 중심을 가지지 못했지만 충돌 없는 경쟁을 통해 장기간 지속되었다. 16세기에 마테오 리치(1552~1610) 등 천주교 선교사들이 동아시아로 진출

70) 고희탁 외, 『국학과 일본주의: 일본 보수주의의 원류』, 동북아역사재단, 2011, 51~56면 참조.

71) 가쓰라지마 노부히로 저, 김정근 외 역, 『동아시아 자타인식의 사상사』, 논형, 2009, 30~35면 참조. 인용문은 노리나가 교토 유학 중에 시미즈 기치타로清水吉太郎에게 보낸 편지에 나오는 구절이다. 노리나가의 주장을 확인하려면 고희탁 외 역, 『일본 ‘국체’ 내셔널리즘의 원형: 모토오리 노리나가의 국학』, 동북아역사재단, 2011 참조.

72) 황원제黃俊傑 저, 정선모 역, 『동아시아학 연구방법론』, 심산, 2012, 57~58면 재인용. 황원제는 이 가설적 사항이 단순한 사유실험이 아니라 실질적 위기를 상상한 것이라고 보고 있다.

해서 西學을 전파할 때 補儒論의 전략을 취했던 터라 커다란 문제가 생기지 않았다. 19세기에 이르러 異樣船이 堅船利砲로 바뀌면서 이익을 추구하게 되자 西勢東漸의 상황이 생겨났다. 이처럼 1644년 체제는 서학과 서세가 동아시아의 주변이 아니라 중심부로 침투하게 되면서 종말을 고하게 되었다.

그 결과 동아시아는 內部가 아니라 外部의 적으로부터 자기 보존의 과제를 실현하기 위해서 경쟁하는 국민 국가로 변모하게 되었다. 동아시아의 개별국가는 식민지와의 위기에서 國權 담론을 통한 國學의 정립을 목표로 삼게 되었다.<sup>73)</sup> 이어서 일본은 근대의 국민 국가로 빠르게 변신한 뒤에 전근대 중국을 대신해서 공동의 적인 서양에 대응하는 주도권을 추구했다. 이를 위해서 일본은 大東亞의 통합을 추진하느라 1592년 이후 다시금 동아시아를 국제전쟁으로 소용돌이로 몰아넣었다.

이렇게 보면 1894~1895년 체제는 중국이 1840년에 아편 전쟁을 통해 서양과 충돌하고 1853년에 일본이 미국에게 굴복하고서 양국이 근대 국가로의 변신을 꾀한 뒤 대결하면서 개막했다. 즉 1894~1985년 체제는 동아시아가 내부와 외부의 적을 동시에 가지면서 시작된 신체제였다.

## 1. 日本의 帝國學(皇道)

美國이 1853~1854년간에 해군 함대를 동원한 武力施威로 인해 日本이 그간 쇄국 정책을 풀고 개항을 하게 되었다. 개항 뒤 도쿠가와막부가 점차로 몰락하면서 大政奉還(1867)과 廢藩置縣(1871)을 통해 천황제가 수립되었다. 이후 천황은 메이지유신을 단행하여 부국강병을 달성하고 근대의 국민 국가를 완성시키고자 했다.

메이지 정부는 학술 제도를 정비하여 국민 국가의 토대를 구축하고자 했다. 이를 위해서 1886년 제국대학령에 따라 帝國大學 文科大學을 설립하고 또 1889년에 國史科와 國文學科를 설치하고, 1893년에 국어학, 국문학, 국사학 강좌를 개설하여 자국의 언어, 역사, 문학 중심으로 근대 국가의 국민을 만들고자 했다.<sup>74)</sup>

하가 야이치(芳賀矢一, 1867~1927)는 독일 유학에서 돌아와서 서양 문헌학을 모방해서 국학을 문헌학으로 정립하고자 했다. “뵈크의 말에 따르면 문헌학이 목적으로 하는 것은 옛 사람이 안 것을 다시 알려고 하는 것입니다. …… 고어를 아는 것을 첫 번째 단계로 하여 이미 배워 얻은 고문학의 지식으로, 그 사회 전체의 정치, 문학, 어학, 법제, 역사, 미술 등의 모든 사안을, 한 마디로 말하면, 하나의 국민 전체의 사회상의 생활상태, 활동 상태를 과학적으로, 학술적으로 연구해 안다고 하는 것, 이것이 문헌학의 목적이라 할 수 있습니다. …… 그 국민을 외부의 국민과 구별하는 것이 국학의 목적이라고 흠볼트는 보다 명료하게 말하고 있습니다. …… 지금의 학문은 세계적이고 국민적은 아니다, 세계적이기 때문에 만국공통이다, 라는 것

73) 한·중·일의 국학 개념에 대한 개설적인 이해와 관련해서 한국국학진흥원 교육연구부 편, 『국학이란 무엇인가』, 한국국학진흥원, 2004 참조.

74) 가쓰라지마 노부히로 저, 김정근 외 역, 『동아시아 自他認識의 사상사』, 논형, 2009, 76면 참조.

에는 문헌학의 연구가 필요하지 않습니다. 그러므로 국학은 그 연구의 범위를 고대에 두지 않으면 안 됩니다.”<sup>75)</sup>

하가 아이치는 國學을 문헌학 또는 고전 문헌학과 등치시키고 있다. 이러한 國學의 틀 안에 儒學이 들어설 자리가 전혀 없어진다. 아울러 그는 國學을 외부의 국민과 구별되는 국민 만 들기에 철저하게 한정시키고 있다. 이 때문에 國學은 배타적 동일성의 원리가 되면서 타자와 소통 불가능한 특성을 가지게 되었다.

1894~1895년 체제에서 메이지 정부는 일본의 고유한 문명의 길을 찾으면서도 서양 제국주의 세력에 의한 식민지화의 위기를 벗어나는 이중의 과제를 풀어야 했다. 이때 일본에는 두 가지 노선, 즉 興亞와 脫亞가 있다. 興亞는 아시아의 모든 나라가 일국의 힘으로 식민지화의 위기를 벗어날 수 없으므로 아시아가 연대하는 것이다. 脫亞는 아시아의 開明을 기다려서 아시아를 일으켜 세울 여유가 없으므로 東方의 惡友를 떠나서 서양의 신문명으로 나아가야 한다는 것이다.

이후 역사의 전개로 보면 興亞論은 순진하고 낭만적이어서 어리석게 보인다. 하지만 당시 興亞論은 메이지 시대 官과 民의 문헌에 자주 드러나고 있었다. 타루이 토오키치(樽井藤吉)은 『大東合邦論』(1893)에서 먼저 일본과 조선이 대등하게 합방하여 大東을 이루고 이를 바탕으로 중국, 기타 나라와 연합하여 서양의 침략을 막아내자는 것이다. 脫亞論은 후쿠자와 유키치(福澤諭吉, 1835~1901)가 동양 침략을 정당화시키는 서양의 도식, 즉 문명과 야만(미개)의 틀을 동아시아에 재적용한 것이다.<sup>76)</sup> 이로써 1894~1895년 체제의 國學은 서세의 위협 아래에서 국민 국가의 완성을 통해서 제국을 이루려고 하는 억압적 帝國學으로 확대되었던 것이다.

脫亞論이 득세하면서 일본은 이제 支那로 개명된 중국을 현실적으로나 사상적으로 압도하게 되었다는 자부심을 가졌다. 이런 측면에서 1894~1895년의 청일전쟁은 중국에 대한 일본의 우월성을 입증하는 역사적 사건이자 새로운 체제의 출범을 알리는 신호였다. 후쿠자와 유키치는 청일전쟁의 결론을 예감하듯이 1875년에 지은 『文明論之概略』에서 “지나인은 사상이 빈곤하지만 일본인은 사상이 풍부하다. 지나인은 하는 일이 별로 없지만 일본인은 일을 많이 한다.”라는 말처럼 인상 비평을 통해 일본과 지나(중국)가 문명과 비문명(미개)의 도식을 확정하고 있다.<sup>77)</sup> 이로써 고대 중국에 기원을 두고 있는 성인의 道는 적어도 1644년 체제에서 유일한 가치 체제로 여기지 않았지만 그렇다고 결코 전면 부정되지 않았는데, 1894~1895년 체제에 이르러 문명에 반하는 유물로서 버려야 할 대상으로 여겨지게 된 것이다. 1894~1895년 체제는 일본이 동아시아의 공통 가치 체계로서 유학의 몰락이라고 할 수 있다.

西勢東漸의 상황에서 일본은 청(중국), 조선(한국)과 달리 어떻게 근대 국가로 재빨리 변신할 수 있었을까? 지금까지 논의한 맥락으로 볼 때 일본이 구체제의 저항이 약한 데에 그 해답을 찾을 수 있다. 1644년 체제에서 주자학과 고대 성인의 道로부터 ‘이탈’하면서 古道, 神道

75) 「國學이란 무엇인가」, 『芳賀矢一選集』제1권, 國學院大學, 1982. 가쓰라지마 노부히로 저, 김정근 외 역, 『동아시아 자타인식의 사상사』, 논형, 2009, 77~78면 재인용.

76) 다케우치 요시미 竹內好 저, 서광덕·백지운 역, 『日本과 아시아』, 소명출판, 2004; 2쇄 2006, 206~214면 참조.

77) 가쓰라지마 노부히로 저, 김정근 외 역, 『동아시아 자타인식의 사상사』, 논형, 2009, 133~138면 참조.

를 발견했기 때문에 1894~1895년 신체제의 출범을 막을 이념의 저항이 없었다. 오히려 막부체제의 붕괴와 문헌학으로서 國學의 정립이라는 지원을 받아서 신체제, 즉 帝國學으로 皇道를 정립시킬 수 있었다. 이는 청과 조선이 서세동점의 위기 상황에서 960년 체제와 1644년 체제의 이중 저항에 가로막혀서 1894~1895년 신체제의 전환을 신속하게 추진할 수 없었다.

## 2. 중국의 國學

중국은 19세기에 서양, 일본과의 연이은 전쟁에서 패배하면서 과거 찬란한 문명의 제국에서 반식민 상황으로 전락했다. 근대의 지식인들은 亡國滅種의 위기 극복을 모색하면서 전통을 총체적으로 성찰하게 되었다. 20세기 초반 신문화운동의 바람이 거세게 불면서 儒學은 봉건문화의 상징이 되면서 파괴와 부정의 대상이 되었다. “打倒孔家店!”의 구호와 ‘全盤西化’의 방향 설정은 이러한 도도한 물결을 대변했다.

이처럼 儒學을 부정하는 흐름이 주류를 이루었지만 그 이면에는 儒學의 재해석을 통해 근대 적응과 극복을 달성하자는 흐름도 있었다. 후자는 新學으로 표상되는 西學에 맞서기 위해서 舊學에 지나지 않는 儒學의 새로운 이름을 찾기 시작했다. 이 과정에서 國學은 舊學을 대체하면서 新學에 대응하는 과제를 위해서 등장했던 것이다.

역사적으로 보면 ‘國學’ 용어는 『周禮』 「春官」에 가장 먼저 보인다. “악사가 國學의 업무를 맡아서 어린이(청소년)에게 춤을 가르쳤다.” 『禮記』에 보면 거주 형태에 따라 다양한 교육 기관을 두었는데 “國에는 學을 두었다”고 한다.<sup>78)</sup> 이 國學은 근대의 國學과 달리 천자나 제후가 있는 수도에 귀족자제를 위해 설치한 교육 기관을 가리킨다고 할 수 있다.

근대 ‘國學’ 개념의 기원과 관련해서 다양한 설명이 있다.<sup>79)</sup> 그 중 國學 개념의 활성화에 기여한 인물을 꼽으라면 단연 량치차오(1873~1929), 『國粹學報』의 진영, 장타이엔(章太炎, 1868~1936) 등을 빼놓을 수 없다. 량치차오는 1901년에 「中國史叙論」에서 ‘國粹’를 사용하다가 1902년 일본에서 黃遵憲(1848~1905)에게 『國學報』의 창간을 제안하면서 ‘국학’을 처음으로 썼다. 얼마 뒤 량치차오는 「論中國學術思想變遷之大勢」를 쓰면서 ‘國學’을 여러 차례 사용하여 그 개념의 확산에 기여를 했다.

중국 국내에서는 1905년 國學保存會가 기관지 『國粹學報』를 창간했는데, 편집 책임을 맡은 덩시(鄧實, 1877~1951)가 國學의 정의를 내린 적이 있다. “國學이란 무엇인가? 한 나라가 가진 학문이다. 땅(영토)이 있으면 사람이 그 위에 살고 이로 인해 나라를 이루게 된다. 나라가 있으면 나뉘는 학문이다. 있다. 學이란 한 나라의 학문을 배워서 나라의 쓰임에 이바지하고 한 나라를 스스로 다스리는 것이다.”<sup>80)</sup> 그 대상과 범위가 적시되지 않아 국학의 정의가 엄밀하

78) 「宗伯 樂師」樂師掌國學之政, 以教國子小舞. 『禮記』 「學記」古之教者, 家有塾, 黨有庠, 術有序, 國有學.

79) 이와 관련해서 田正平·李成軍, 「近代‘國學’概念出處考」, 『華南師範大學學報(社會科學版)』, 2009년 제2기; 惠賜, 「清末‘國學’概念的提出及特點研究」, 『儒家中國』, 2012.9.25 참조.

80) 「國學講習記」, 『國粹學報』제19기, 1906. 國學者何? 一國所有之學也. 有地而人生其上, 因以成國焉, 有其國者有其學. 學也者, 學其一國之學以爲國用, 而自治其一國也.

지 않다. 문맥으로 보면 國學은 한 나라 학문의 총체를 가리키기도 하고 학문의 총체 중 國用과 自治에 기여할 수 있는 학문을 가리키기도 한다.

량치차오와 덩시가 國學 概念을 고안해서 썼지만 그것을 대중화시킨 人物은 장타이옌이다. 그는 일찍이 1906년 일본 동경에서 國學振起社의 설립을 주도하면서 國學을 新學인 西學과 상호 보완을 강조하면서 國光과 결부시켜 설명하면서 그 내용을 諸子學, 文史學, 制度學, 內典學, 宋明理學, 중국역사 등 6분야로 구분했다. 이때 그는 國學을 강유웨이의 孔敎와 엄격하게 구별했다. 또 1908년에 일본의 유학생을 상대로 『說文解字』, 『莊子』 등 고대 문헌을 강의했다. 귀국한 이후에 그는 베이징, 상하이(1922)의 講學, 蘇州(1934)의 章氏國學講習會 등을 통해 국학을 대중에게 널리 보급하고자 했다.<sup>81)</sup>

이처럼 19세기 國學은 나름의 특징을 갖는다고 할 수 있다.<sup>82)</sup> 먼저 일본의 國學이 脫中國과 일본의 고유 문명의 모색과 긴밀하게 연관되어있다면 중국의 國學은 민족의 위기 진단을 위해 부정의 대상이 되지만 위기 극복을 위해 새로운 동력을 제공하는 긍정의 대상이 되는 이중적 특성을 지니고 있었다. 첫째, 국가(왕조)가 설립한 학교에서 민간에서 자율적인 학술 활동으로 변했다. 둘째, 국가(왕조)가 질서의 유지와 재생산을 위해 지정하는 교과목에서 개별 왕조의 이해와 상관없이 중국의 정체성을 총체적으로 파악하려는 노력으로 바뀌었다. 셋째, 전통은 일방적 숭배의 대상이 아니라 객관적 거리를 허용하는 비판과 탐구의 대상이 되었다. 넷째, 儒學 중심을 벗어나서 諸子百家, 制度, 言語, 문학 등 다양한 분야가 고루 관심의 대상이 되었다. 다섯째, 西學의 도전에 대응하기 위해서 과학적 방법론을 수용하게 되었다. 여섯째, 국가, 민족의 위기 극복과 결부되어 학문과 정치 영역이 결합되었다.

첸무(錢穆, 1895~1990)도 장타이옌과 같은 제목의 『國學概論』을 출간했다.<sup>83)</sup> 흥미로운 점은 첸무가 당시 학문의 나아갈 지표로 등장한 ‘國學’에 대해 독특한 주장을 펼친다는 데에 있다. 그는 머리말에 해당하는 「弁言」에서 “학술에는 본래 國界, 즉 국가의 경계가 없다”는 말로 시작했다. 이어서 그는 “‘國學’이란 개념이 19세기 이전에 이어받은 바가 없고 그 이후에도 성립되지 않을 것이다. 다만 한 시대의 명사일 뿐이다.”라고 예측했다. 또 ‘國學’ 관련 저술을 하려니 “그 범위가 미치는 바와 관련해서 어떤 것이 국학에 들어가는지 어떤 것이 들어가지 않는지 실로 판별하기 어렵다.”며 고충을 토로하고 있다.<sup>84)</sup>

81) 이러한 대중화 작업의 일환이 『國學概論』의 출간이다. 이 책은 장타이옌이 1922년 4-6월 상하이에서 강연한 것을 차오취런曹聚仁이 채록하여 泰東圖書局에서 출간했다. 한국어 번역으로 조영래 역, 『중국학개론』, 지식을만드는지식, 2011 참조.

82) 이와 관련해서 장타이옌의 국학에 대한 설명을 참조할 만하다. 그는 국학의 본체에 대해 1) 經史는 신화가 아니다, 2) 諸子의 저술은 종교가 아니다, 3) 역사는 소설 傳奇가 아니다 등 세 가지를 제시하고, 학문 방법에 대해 1) 서적 징위의 판별, 2) 小學의 정통, 3) 지리의 파악, 4) 고금 人情의 변천 파악, 5) 문학의 응용과 분별 등 5가지를 제시했다. 조영래 역, 『중국학개론』, 지식을만드는지식, 2011, 9면.

83) 첸무는 1920년대 중반에 無錫의 江蘇省立第三師範과 蘇州의 江蘇省立蘇州中學에서 강의하면서 수시로 기록한 내용을 1927년 商務印書館에서 이 책을 출간했다.

84) 錢穆, 『國學概論』, 商務印書館, 1997, 1면. 學術本無國界. ‘國學’一名, 前既無承, 將來亦恐不立. 特爲一時代的名詞. 其範圍所及, 何者應列國學, 何者則否, 實難判別.

1930년대를 거치면서 國學은 점차 사회의 공론장에서 활력 있는 논의를 불러일으키지 못했다.<sup>85)</sup> 1978년에 개혁개방을 실시하여 급격한 경제 성장을 거둔 뒤에 2000년 무렵 國學熱이 점화되고 있다.<sup>86)</sup> 이 열기는 1894~1895년 체제 초기의 국학과 양상이 다르다. 2000년의 국학 열은 孔子熱로도 표현될 정도로 전통 문화 중 ‘공자’에 초점이 맞추어져 있다. 아울러 국학은 신체제로의 전환을 방해하므로 부정해야 할 대상이었던 과거와 달리 경제성장을 설명하고 중화민족을 통합시킬 수 있는 가치로 간주되고 있다.

### 3. 韓國(朝鮮)의 國學(朝鮮學)

朝鮮은 1644년 체제에서 현실적으로 淸帝國을 부정할 수는 없었지만 960년의 舊體制에 있던 中華를 수호할 수 있는 適任者로 자처했다. 그 일단이 大報壇의 설치, 『尊周彙編』의 편찬으로 나타났다. 이처럼 중국적인 것의 고수에 열을 올렸을 뿐만 아니라 조선적인 것에 관심을 두었다.<sup>87)</sup> 예컨대 정약용이 유배지에서 자식에게 편지를 보자. “우리나라 사람들은 겉핥기만 하면 중국의 사건을 끌어들이는데, 이 또한 못한 짓거리이다. 반드시 『삼국사기』, 『고려사』, 『국조보감』, 『여지승람』, 『징비록』, 『연려실기술』과 우리나라 문헌을 뒤져서 적절한 사실을 찾고 어울리는 지방을 살펴서 시에 넣어 쓴 뒤에야 세상에 이름을 알릴 수 있고 후세에 전할 만하다.”<sup>88)</sup>

1644년 체제에서 조선의 학자-관료는 중화의 수호자로 자처하면서 淸帝國에 대한 復讐雪恥를 준비했다. 수호하는 것은 기존에 없던 새로운 것이 아니라 이미 있던 것이다. 이런 측면에서 조선의 학자-관료는 1644년 체제에서 960년 체제를 수호하는 역설적인 상황에 놓인 것이다. 이로써 조선의 시공간은 960년 체제를 적용하는 수동성을 가질 뿐이지 신체제를 고안하는 능동성을 지닐 수 없었다. 따라서 조선적인 것의 관심을 환기시킨다고 하더라도 그것은 착잔속의 폭풍일 뿐 시대를 전환하는 거대한 바람이 될 수 없었다. 이 점은 도쿠가와막부 시절의 古學과 뚜렷하게 구별되는 것이다.

조선은 1894~1895년 체제에서 중첩된 위기를 해결해야 했다. 먼저 1644년 체제에서 현실적으로 淸제국에게 굴종하면서 이념적으로 우월성을 주장하는 혼돈의 관계를 청산해야 했다. 둘째, 서구 제국주의 침탈로부터 자위권을 행사해야 한다. 셋째, 脫亞論에 따라 일찍 문명으로 개명한 일본의 침략 야욕을 분쇄해야 했다. 넷째, 무능한 왕조를 바꾸어서 내외의 위기에 능동적으로 대처하려고 하는 시대의 요구에 대응해야 했다. 이처럼 조선은 四重의 위기 상황에서 1894~1895년 체제 속으로 급속하게 편입되었다.

85) 근현대의 ‘國學’ 개념의 파악을 위해서 王富仁, 「‘新國學’論綱」, 『新國學研究』第1輯, 人民文學出版社, 2005, 1~162면 참조.

86) 이상욱, 「현대 중국 “國學熱” 소고」, 『인문과학연구』 12, 2007; 형려국, 「오늘날 중국의 ‘國學熱’의 몇 가지 사고에 대해」, 『공자학』 16, 2009 참조.

87) 조성산, 「18세기 후반~19세기 전반 ‘朝鮮學’ 형성의 전제와 가능성」, 『동방학지』 148, 2009 참조.

88) 『與猶堂全書』제1집 「寄淵兒 戊辰冬」 雖然我邦之人, 動用中國之事, 亦是陋品. 須取三國史, 高麗史, 國朝寶鑑, 輿地勝覽, 懲毖錄, 燃藜述李道甫所輯, 及他東方文字, 採其事實, 考其地方, 入於詩用, 然後方可以名世而傳後.

朝鮮의 學者-官僚는 東道西器의 논리를 강구했지만 현실에서 긍정적인 효과를 거두지 못했다. 조선은 大韓帝國(1897~1910)으로 탈바꿈하면서 자주와 독립의 목표를 추진하고자 했다. 하지만 1910년에 일본의 식민지로 전락하면서 사람들은 과거와 다른 새로운 방향을 설정하여 그것을 위한 과제를 수행해야 했다. 이제 임진전쟁으로 인해 亡國의 위기에 처한 조선을 구원해준 明帝國과 같은 警察國家(上國)도 없고, 상호 이해를 위해서 동맹을 맺을 만한 우방도 없고, 식민지가 된 약소국의 권익에 귀기울여줄 국제기구도 없었다.

따라서 亡國의 直前 또는 植民地의 轉落 以後에 大韓帝國은 독립할 역량을 갖추지 못하면 멸망할 수밖에 없다는 차가운 국제 질서의 피해자가 되었다. 1910년 전후로 망국을 피할 수 없었지만 국권 회복 또는 독립을 쟁취하려는 움직임이 생겨나기 시작했다. 이러한 상황에서 신채호는 1894~1895년 체제에서 한국이 나아갈 방향을 뚜렷하게 제시하고자 했다.<sup>89)</sup> 그는 망국을 앞둔 상황에서 형식적 국가와 정신적 국가를 구별했다. 그는 이 구분을 통해 형식적 국가가 망할 수 있지만 정신적 국가는 형식적 국가의 멸망에도 불구하고 살아남을 수 있다고 주장했다.<sup>90)</sup> 반대로 정신적 국가가 계승되지 않고 멸망한다면 진정한 멸망에 이르게 되는 것이다.

申采浩는 정신적 국가의 보존을 최우선 과제로 설정했지만 시대 상황은 그와 달랐다. “무슨 主義가 들어와도 주의를 위하는 조선은 있고 조선을 위한 道德과 主義는 없다.” 즉 공자의 儒敎가 들어오면 孔子를 위한 朝鮮은 있지만 朝鮮을 위한 孔子는 없다는 것이다.<sup>91)</sup> 신채호는 ‘조선학’을 주창한 것이 없지만 그의 주장 속에 조선학의 태동을 제안하고 있다. 신채호가 아니더라도 누구라도 ‘조선학’을 주창할 수밖에 없었다. 1930년대부터 ‘조선학’의 요구가 하나의 흐름을 형성하게 되었다. 지금 망한 형식적 국가를 회복하려면 아직 망하지 않은 정신적 국가를 지켜야 하는데, 그 정신적 국가는 반드시 조선적인 것과 일체가 되어야 한다. 만약 정신적 국가가 조선적이지 않는 것과 결합된다면 정신적 국가가 부활한다고 해도 그것이 ‘조선’이 될 수 없는 것이다.

따라서 조선은 식민화된 1894~1895년 체제에서 독립의 응집력이 될 수 있는 조선학을 주창하게 되면서 자연히 공자이든 주자이든 유학으로부터 일정 정도로 거리를 둘 수밖에 없었다. 이것은 도쿠가와 막부의 1644년 체제에서 고립화를 벗어나려는 시도와 함께 古道, 神道를 발전하는 것과 비슷하다고 할 수 있다.<sup>92)</sup> 예컨대 신채호의 仙敎, 수두교, 낭가, 최남선의 부루교, 神道, 박은식의 國魂, 정인보의 조선열, 안재홍의 한, 崑, 太伯眞敎, 안확의 倥思想, 이능화의 神敎<sup>93)</sup> 등을 보면 공통적으로 조선적인 것을 강조한다. 반면 유물사관을 수용한 白南雲, 李清源, 金台俊 등의 사회경제사학과는 민족주의사학의 민족정신과 영웅론을 신비주의와 허

89) 신정근, 「신채호의 투쟁적 자아관」, 『철학』 109, 2011 참조.

90) 「精神上の 國家」(1909), 『丹齋申采浩全集』 별집, 160면.

91) 「浪客의 新年漫筆」(1925), 『단재신채호전집』 하, 25~26면. 신채호의 이 주장에는 공맹을 공격해야 한다고 했던 야마자이 안사이의 목소리가 약간 감지된다.

92) 미야지로 히로시는 일본의 국학과 한국의 조선학이 역사적 경위나 배경이 다르지만 종교성에서 합치한다는 점을 일찍이 지적한 적이 있다. 「일본의 국학과 한국의 조선학: 비교를 위한 서론적 고찰」, 『동방학지』 143, 2008 참조.

93) 김동환, 『국학이란 무엇인가』, 훈뿌리, 2011, 74, 82면 참조.

장성세로 비판했다.<sup>94)</sup>

주창자는 다르지만 조선학은 분명 공통점을 갖는다. 첫째, 조선적인 것과 비조선적인 것의 구별을 위해 조선적인 것의 기원에 관심을 갖는다. 시대로는 고대가 대상으로는 단군이 초점이 되었다. 고대의 단군은 중국의 삼황오제, 일본의 태양신 아마테라스에 대응된다. 둘째, 오염되지 않는 자연, 타락되지 않는 집단을 찾아서 독립의 동력으로 삼고자 했다. 셋째, 사람의 결속과 응집을 위해서 종교성을 부각시킨다. 이것은 장타이옌이 캉유웨이와 달리 국학에서 종교성을 배제하고 과학성을 부각시키려는 점과 차이난다. 이렇게 보면 역설적으로 조선은 1894~1895년 체제에서 중국과 다르고 일본과 닮은 길을 걸어가고 있다고 하고 있다.

## VI. 21세기 신체제: 동아시아(A) ∨ 인문(인권)의 심화(T) ∨ 인문(인권)유학(N) ∨ 공동체성(R)

21세기의 사회 정치 지형은 전근대의 그것과 크게 다르다. 근대(현대) 이후는 1644년 체제와 그 이전의 모든 체제가 기반하고 있는 삶의 조건을 송두리째 부정하고서 출발한다. 자연 질서에 바탕을 둔 신분 질서는 동아시아의 근대화에서 비인간적이며 반인권적인 제도로서 법적으로 철폐되었다. 군주, 사대부, 남성의 특권은 보편 인권에 반하는 것으로 간주되기 때문이다. 아울러 유학이 사상 문화에서 갖는 특권적 지위도 부정되었다. 오히려 근대에 반하는 봉건적 가치로 간주되어 금기시되기도 했다. 물론 1980년대 동아시아의 경제 성장과 민주주의의 진전으로 인해 유학의 가치가 다시금 주목을 받게 되었다고 하지만 儒學이 전근대 통합 학문, 특히 960년 체제의 지배적인 지위를 회복했다고 할 수는 없다.

### 1. 國學의 폐기와 재연

文人이든 武士이든 儒學의 가치를 주도하던 계층은 사회 역할과 지위에서 커다란 변화를 겪었다. 이전 체제에서 문인과 무사는 儒學의 가치와 사회 체제의 가치를 동일시하며 그 가치를 현실화하면서 수호하고 재생산하는 주도 계층이었다. 주도 계층이라도 지배적 유학의 가치를 달리 해석한다면 그것으로도 ‘異端’과 ‘斯文亂賊’의 낙인을 받아서 배제되었다. 반면 21세기 체제에서 유학 연구자는 비판보다 숭배의 대상으로서 절대적 가치를 지닌 儒學의 권력장이 아니라 비판이 허용되는 가치의 시장과 사상의 자유를 보장하는 헌법적 질서에서 활동하고 있다. 이로써 유학은 학자-관료가 아니라 학자 또는 지식인에 의해서 연구되게 되었다.

94) 최기영, 『식민지시기 민족지성과 문화운동』, 도서출판 한울, 2003, 55~60면. 이청원은 『朝鮮社會史讀本』에서 정인보의 ‘열’을 강력하게 비판했다. “儒敎訓話의이고 정책적이고 반봉건적인 ‘조선학’은 조선의 역사적 과정을 세계사와는 전혀 별개의 독립적인 고유한 신성불가침의 ‘5천 년간의 열’을 탐구하는 데 열심이고, 그 공식의 천재는 ‘단군’에 분식하고, 그 전체적인 영웅은 ‘이순신’의 옷을 빌려 입고, 그 재간 있는 사람은 ‘정약용’의 가면을 쓰고 역사를 왜곡하고 있다. 이리하여 ‘열’에 의하여 이루어진 신비적인 역사가 이루어진 것이다.”(최기영, 58면 재인용)

이처럼 21세기 新體制에서 儒學은 이전의 舊體制와 전혀 다른 삶의 제도 위에서 새로운 도전을 맞이하고 있다. 한국은 사회적 강자와 약자 중에 약자의 권리 보호에 둔감한 약탈적 자본주의, 한국전쟁의 경험을 지배질서의 동력으로 삼는 반공적 자유주의의 자장에 갇혀있다. 중국은 검은 고양이와 하얀 고양이를 구별하지 않고 효용을 강조하는 공리주의적 사회주의, 비약적 경제 성장을 발판으로 갈등을 낳는 패권주의를 추구하고 있다. 日本은 1894~1895년 체제에서 자행했던 제국주의의 피해 책임을 회피하고 과거의 영광을 재현하려는 軍國的 復古主義, 사회주의 세력의 쇠퇴 이후에 전후 장기적으로 득세하고 있는 정치적 보수주의를 벗어나지 못하고 있다.

이 상황에서 21세기 신체제에서 유학이 나아갈 길은 세 갈래이다. 하나는 1894~1895년 체제에서 무용론과 과탄론에 의해서 폐기 처분된 유학이다.<sup>95)</sup> 이 유학은 문헌학적 연구가 가능하지만 재해석은 불가능하다.(여기서 논외로 친다) 둘째, 1894~1895년 체제에서 부상된 國學의 연장선상에서 유학의 활로를 찾는 길이다. 셋째, 1894~1895년 체제에서 완성시키지 못한 근대의 가치에 주목하는 길이다. 즉 유학을 자유, 평등, 박애의 인권, 민주주의의 제도, 과학의 지식과 연계해서 그 가치를 심화시키는 방향으로 나아가는 것이다.

현재 유학 연구는 세 번째보다 두 번째 방향이 득세를 하고 있다. 1894~1895년 체제에서 동아시아는 亡國滅種의 위기 상황에 내몰렸기 때문에 人權보다 國權을 우선시하는 국학을 지향했다. 나아가 중국에서는 2000년대의 국학열(공자열)과 이전 체제의 道統을 확충한 ‘國學大師’의 계보를 작성하고 있다.<sup>96)</sup> 21세기의 신체제에서 유학은 왜 두 번째에 머물러 있는 것일까? 첫째, 국권이 회복된 이후에도 동아시아는 영토, 역사 등 미회복된 국권의 반환을 주요 의제로 설정하고 있다. 이로 인해 동아시아는 보수의 능동성과 함께 배타적 민족주의, 반인권적 국가주의가 사회 질서의 중핵에 자리하고 있다.<sup>97)</sup> 둘째, 동아시아에서 국민-국가의 만들기 완성이나 진행 중인 상태에 있다. 이에 따라 동아시아는 국권의 절대성을 근본적으로 의심하지 않으므로 國權論을 반성적으로 사유하지 못하고 있다. 셋째, ‘프로젝트 인문학’이라고 할 정도로 오늘날 학자는 국가 기관의 연구비 수주에 종속되어 연구를 진행하고 있다.

## 2. 人文(人權)儒學으로서 동아시아학의 성립 가능성: 批判精神과 創造的 思惟

유럽의 르네상스와 근대 만들기가 기성의 강력한 권위 체제를 유지하던 敎權과 王權에 대한 批判에서 출발해서 普遍 人權의 自覺과 近代의 主體에 도달했다. 21세기의 新體制에서 儒

95) 서양의 Philosophy의 번역과정에 나타난 儒學과 대립 양상과 관련해서 김성근, 「메이지 일본에서 “철학”이라는 용어의 탄생과 정착: 니시 아마네(西周)의 “유학”과 “philosophy”를 중심으로」, 『동서철학연구』 59, 2011 참조.

96) 중국의 검색 사이트([www.baidu.com](http://www.baidu.com))에서 ‘國學’을 검색하면 ‘國學大師名錄’이라 하여 명단이 열거되고 있다. (<http://baike.baidu.com/view/2592.htm>) 『論語』에 충실히 하는 한 好學대사는 가능하지만 國學대사는 불가능하다. 그럼에도 불구하고 최고의 학인을 낳 뜨겁게 국학대사로 예찬하고 있으니 안타까운 일이다.

97) 동아시아 사회가 보수화되고 하더라도 각국의 사정은 다르다. 근대 국가의 경험이 다르기 때문에 한국(남한)과 일본은 우파가, 중국은 좌파가 정치적 보수화를 추진하고 있다. 한국의 경우 1970~80년대 민주화 열풍과 함께 보수주의가 수세에 몰린 적은 있지만 보수는 특유의 능동성을 발판으로 정치적 주도권을 장악하고 있다.

學은 기성의 권위로부터 해방에서 출발할 수밖에 없다. 그 권위의 중핵에 ‘國權’ 담론이 있다. 따라서 21세기 신체제의 유학은 국권보다 인권을 상위에 두는 방향으로 전환을 의미한다. 이러한 점에서 21세기의 유학은 초월적 성인이 되기를 요구하는 960년 체제의 성인유학(聖學), 국권 회복을 위한 동력을 제공하는 1894~1895년 체제의 國學儒學과 다른 人權儒學 또는 人文儒學이 되어야 한다.<sup>98)</sup> 이를 위해서 人文儒學과 人權儒學에 반하는 가치와 그 권위를 부정하는 자유로운 批判精神을 발휘해야 한다. 비판정신을 통해 우리는 지금 사람을 사람답게 살지 못하게 하는 권위와 제도의 起源과 기제를 뿌리째 파헤쳐서 그 정체를 드러내고 앞으로 사람[人]이 사람답게 살 수 있는 제도[文]를 자유롭게 상상하여 기획해내야 한다.

유학이 批判精神과 결합된 人文儒學 또는 人權儒學으로 재해석될 수 있을까? ‘儒學’하면 근대 실패의 원인으로 지목하거나 봉건적 가치의 대명사로 생각한다면 21세기 新體制의 儒學은 불가능하다. 또 유학이 기성의 가치와 권위에 순종하는 인간을 양산하거나 선부른 조화론으로 기성의 권에 타협하기다만 한다면 21세기 신체제의 유학의 불가능하다. 만약 유학에서 비판정신을 含藏하고 있다면 21세기 신체제의 유학이 성립 가능할 수 있다. 사실 유학의 역사가 기존 체제의 ‘儒學’에 대한 끊임없는 도전과 응전의 과정이었다는 점이 간과되기 쉽다. 이전 체제의 필자들은 차이보다 동일성을 강조하는 글쓰기를 구사하고 있는데, 우리는 그들의 주장에 현혹되어서 차이를 발굴하여 목소리 높여 외치는 주장을 놓치곤 한다.<sup>99)</sup>

『論語』를 보면 공자는 “仁(사람다움, 평화)과 관련해서 스승에게 굽히지 않는다.”라고 당당히 주장하고 있다.<sup>100)</sup> 인은 공자가 중시하는 핵심 가치 중의 하나이다. 스승은 학문 영역에서 기성의 권위를 상징하는 최고의 인물이다. 공자는 제자가 최고의 가치와 관련해서 최고의 인물에게 순응하는 것이 아니라 대립하는 사태를 허용하고 있다. 문제 상황에서 인이 둘이 아니라 하나이므로 仁의 제자와 反仁의 스승이 나타날 가능성이 있을 수 있기 때문이다. 師를 스승이 아니라 군대 단위로 풀이하기도 한다. 이 경우는 한층 기성의 권위에 투항하지 않고 대립각을 세우는 의미 맥락을 드러낼 수 있다. 군대가 기성의 질서를 수호하는 가장 집중된 물리력이다. 이 물리력 앞에서도 굴복하지 않는다고 한다면 그 사람이 反仁의 기성 권위와 절대로 공존할 수 없다는 비판정신을 가졌다고 할 수 있다.

맹자는 자신이 공자 사후에 양주와 목적의 언론을 철저하게 공격해서 사회적 영향력이 줄어들어야 한다고 보았다. 그 결과 당시에 맹자가 공자의 학문을 잇는다고 하면서 너무 好辯, 즉 주제넘게도 논쟁적이라는 평가를 들었다. 맹자는 이러한 평가를 받아들여서 침묵한 게 아니라 적극적으로 자신의 소명을 해명했다. 자기 이전의 堯·舜·禹, 文·武·周公, 孔子 등이

98) 21세기 新體制의 儒學은 人性論에 초점을 두어야 한다는 주장이 강하다. 물론 이 주장이 960년 체제의 단순 재판이 아닐 것이다. 그렇더라도 하더라도 인성유학은 21세기 신체제의 초점을 제대로 짚지 못한 것이라고 할 수 있다. 현대사회는 性惡, 합리적 개인, 私益의 추구, 세속성을 특징으로 하는데, 현대인에게 성인이 되라고 한다면 시대착오라고 할 수밖에 없다. 쉬강성은 인성론 중심의 21세기 유학을 주장하고 있다. 許抗生, 「중국 유학의 미래 발전에 관한 몇 가지의 사고」, 김시업 편, 『동아시아학의 모색과 지향』, 성균관대학교출판부, 2005, 143~160면.

99) 이와 관련해서 자세한 논의는 辛正根, 『哲學史의 轉換』, 글항아리, 2012 참조.

100) 「衛靈公」 36 當仁, 不讓於師.

가만히 앉아서 천하를 평정한 것이 아니라 시대에 맞는 자신의 임무에 능동적으로 대응하고 자신을 역할을 적극적으로 수행한 이야기를 하고 있다. 우는 치수 사업을 벌이고 무왕과 주공은 은나라를 정벌했고, 공자는 천자가 해야 하는 『春秋』를 저술했다는 것이다. 따라서 맹자 자신도 邪說의 종식이라는 시대 사명을 완수하기 위해서 好辯할 수밖에 없다는 것이다. 이러한 自任에 대해 그는 “성인이 다시 태어난다고 하더라도 자신의 주장을 바꾸지 못할 것이다.”라며 정당성을 피력했다.<sup>101)</sup> 맹자는 시대의 담론이 사람을 살리는 것이 아니라 역설적으로 짐승이 사람을 잡아먹고 사람이 사람을 잡아먹는(率獸食人, 人將相食) 食人 사회를 만들고 있다고 보았다.<sup>102)</sup> 이에 그는 食人の 반인간적 사태를 초래한 邪說에 대해 맹공을 퍼부었던 것이다. 이 또한 비판 정신의 발로이자 인문(인권)을 위한 유학이었다고 할 수 있다.<sup>103)</sup>

주희가 자신의 선배 철학자 정이의 “性卽理”, 장재의 “心統性情”의 테제를 수용하고 자신의 理先氣後 테제와 道心과 人心, 天理와 人欲, 太極과 陰陽 등의 개념을 종합화해서 공자와 맹자 등의 선진 유학과 구별되는 신유학을 대성해냈다. 이러한 테제와 개념은 반-성리학파들로부터 선불교와 도가의 용어를 무차별적으로 차용했다는 비판을 들었다. 반면 주희는 정이와 장재의 두 테제야말로 선진 유학에 없었던 것이지만 선천적 도덕의 근원을 정립하기 위해서 넘어뜨리고 두드려도 절대로 깨뜨릴 수 없는 확실한 이론의 토대라고 보았다.<sup>104)</sup> 그는 마치 데카르트가 생각하는 주체를 명석 판명한 것으로 보았던 것처럼 이를 顛撲不破라는 말로 그 확실성과 의심 불가능성을 표현하고자 했다. 이렇게 보면 주희는 단순히 경전의 뜻을 풀이한 것에 그치지 않고 이전 체제에서 찾지 못했던 새로운 존재의 세계를 개척하는 창조적 사유를 해냈던 것이다.

王守仁(1472~1529)의 제자 徐愛는 『傳習錄』의 「이끄는 글」에서 스승의 學說에 대한 絶對的 信賴를 다음처럼 표현했다. “선생님의 학설은 마치 물이 차갑고 불이 뜨거운 것처럼 참으로 확실해서 먼 훗날의 聖人이 할 검증을 기다린다고 해도 한 점 의심이 있을 수 없다”라고 말했다.<sup>105)</sup> 그는 물론 자신의 말이 아니라 「中庸」의 말을 빌렸지만 그 말로 王守仁의 학설에 털끝만큼의 의혹이 있을 수 없다는 점을 분명히 했다. 王守仁과 서애의 대화에 孟子가 말한 「滕文公」下 9의 구절이 그대로 쓰인 용례가 있다. 서애는 책을 저술한 것이 도를 밝히는 것[明道]이고 文中子 王通(584~617)처럼 경전을 흉내 낸 것[擬經]이 명예를 위한 것[爲名]으로 엄격하게 구분하고 후자를 부정적으로 평가했다. 왕수인은 서애의 구분이 의미가 없을 뿐만 아니

101) 「滕文公」하 9 聖人復起, 不易吾言矣. 맹자의 시대 인식이 정확한지 이 글의 초점이 아니므로 논외로 한다. 초점은 사상의 주류적 흐름에 과감하게 맞서서 비판의 칼날을 겨루는 데에 있다.

102) 대진은 성리학을 以理殺人으로 비판했고, 루원은 유교의 예가 사람을 잡아먹는 吃人, 즉 以禮殺人의 특성을 갖는다고 비판했다. 사실 食人 현상의 경고는 맹자가 처음으로 한 것이다. 맹자의 주장을 以獸食人, 以人食人으로 표현할 수 있다. 이러한 상호 비판도 결국 살아있는 비판정신의 존재를 입증하는 것이라 할 수 있다.

103) 「中庸」에 보면 목자의 三表처럼 유학에서 말하는 군자의 도가 확고한 기반 위에 서있으므로 백세 이후에도 한 점 의혹이 없을 것이라는 예언하고 있다. 君子之道, 本諸身, 徵諸庶民, 考諸三王而不謬, 建諸天地而不悖, 質諸鬼神而無疑, 百世以俟聖人而不惑.

104) 『張載集』 「張子後錄」下, 『朱子語類』권5 「性理」2 伊川性卽理也, 橫渠心統性情, 二句顛撲不破.

105) 『傳習錄』 「徐愛引言」 然後知先生之說, 若水之寒, 若火之熱, 斷斷乎百世以俟聖人而不惑者也.

라 역사적으로 논설이 많아져서 저서가 많아지면 알맹이와 찌꺼기를 가리는 작업이 필요하다고 보았다. 즉 제대로 된 焚書坑儒가 필요하다는 논법을 펼치면서 왕통의 의도가 무엇인지는 몰라도 경전을 훑내 낸 것이 잘못으로 볼 수 없다는 주장을 펼쳤다. 이에 孟子의 “聖人이 다시 태어난다고 하더라도 자신의 주장을 바꾸지 못할 것이다.”라는 말을 인용했다.(『傳習錄』권상 11조목) 수나라의 王通은 孔子의 수준에 미치지 못하면서도 『論語』를 본받아 『中說』을 지었는데, 전근대의 철학사에서 주제 파악하지 못하는 인물로 간주되었지만 王守仁은 그 평가를 뒤집었다. 여기서도 王守仁은 통설에 결코 굴하지 않고 자신의 주장을 끝까지 고수하고 있다.

任聖周(1711~1788)는 李敏輔(1720~1799)에게 보내는 편지에서 “리가 순수하지 않다면 기가 진실로 그 자체로 순수할 길이 없고, 기가 순수하지 않다면 리가 공중에 매달린 채 홀로 순수할 수 있겠는가?”라며 자신을 주장을 정리하고서 “몇몇 주장은 본말이 완전히 만족할 만하니 넘어뜨리고 두드려도 절대로 깨뜨릴 수 없고 성인이 다시 태어난다고 하더라도 자신의 주장을 바꾸지 못할 것이다.”라며 주희와 맹자의 말을 동시에 끌어들이고 있다.<sup>106)</sup> 그는 主氣病의 혐의를 받으면서도 자신의 주장을 굽히지 않고 있다.

戴震(1724~1777)은 『孟子字義疏證』에서 도덕적 결정을 개인의 의견이 아니라 언제나 타당하며 불변의 기준[至當不易之則]에 기초해야 한다고 보았다.<sup>107)</sup> 이것이 바로 성리학의 주관적 확신을 넘어서 객관적 확실성을 학적 출발점으로 삼으려는 태도를 나타낸다. 그래서 그는 『맹자자의소증』 등을 쓰면서 주관적 억측이 아니라 경전적 근거를 제시하면서 논지를 이끌어 간다. 고증학은 단순히 사실을 열거하는 것이 아니라 주관성에 기초한 성리학을 넘어서기 위한 전략이었던 것이다. 그는 성리학의 주관성을 비판하고 自然과 必然을 구분하지 않는 노장과 불교의 한계를 지적하면서 성리학자 중에서 정자와 주자로부터 장재를 구분해서 그의 氣化論을 긍정하고 있다. 대진은 자신의 철학사 이해를 맹자의 표현을 빌어서 확실성을 주장하고 있다.<sup>108)</sup>

그리고 梁啓超(1873~1929)는 「新民說」(1902)에서 中國의 나아갈 길을 봉건제의 臣民을 근대의 市民으로 탈바꿈하도록 계몽하는 데 두었다.<sup>109)</sup> 이를 위해서 私德 중시의 사회에서 公德 중시의 사회로 바뀌어야 하는데, 공덕의 핵심이 바로 利群, 즉 사회(국가) 공익의 증대에 있다.<sup>110)</sup> 량치차오는 자신의 통찰에 대해 온 세계에 적용해도 타당하며 먼 훗날의 성인(지식인)이 할 검증을 기다린다고 해도 한 점 의심이 있을 수 없다고 자부했다.(『中庸』 인용) 그럼 왜 량치차오를 제외한 다른 사람들은 公益의 가치를 발견하지 못했을까? 과거 위대한 성현과 철

106) 『鹿門集』권5 「答李伯訥」 理不純則氣固無自以純矣。氣不純則理將懸空而獨純乎? 此數語, 自謂本末完足, 擲撲不破, 雖聖人復起, 不易吾言。

107) 아이반호 저, 신정근 역, 『유학, 우리 삶의 철학』, 동아시아, 2008, 210~211면.

108) 『孟子字義疏證』 「理」 獨張子之說, 可以分別錄之. 如言“由氣化有道之名”, 言“化天道”, 言“推行有漸爲化, 合一不測爲神.” 此數語者, 聖人復起, 無以易也. 張子見於必然之爲理, 故不徒曰神而曰“神而有常”, 誠如是言, 不以理爲別如一物, 於六經孔孟近矣.

109) 시민의 개념사와 관련해서 신진옥, 『市民』, 책세상, 2008; 박명규, 『國民・人民・市民: 概念史로 본 한국의 정치 주체』, 소화, 2009 참조.

110) 道德之立, 所以利群也. …… 是故公德者, 諸德之源也, 有益于群者爲善, 無益于群者爲惡, 此理放諸四海而準, 俟諸百世而不惑者也. …… 未可以前王先哲所罕言者, 遂以自劃而不敢進也.

인이 이와 관련해서 제대로 말하지 못했던 탓에 사람들도 하나같이 스스로 한계를 긋고서 앞으로 나아가려고 하지 않았기 때문이다. 반면 량치차오는 성현들이 말하지 않는 것에 굴하지 않고 그것으로부터 한 걸음을 내딛은 창조적 사유를 한 사람이 된다.

전체적으로 보면 동아시아 철학사에는 풍부한 비판정신과 날카로운 창조적 사유를 함양하고 있다. 공자는 反仁, 맹자는 食人의 반인간적 상황에서 불퇴전의 비판정신을 표출했고, 주희와 임성주 그리고 대진은 반대 진영의 신랄한 비판에도 불구하고 창조적 사유를 감행하고 있다. 물론 이들의 사유 세계는 다시금 21세기의 신체제에서 혹독한 검증의 세례를 피할 수 없다. 하지만 그들이 걸어왔던 길은 묵종과 침묵의 길이 아니라 도전과 창조의 길이라고 할 수 있다. 21세기의 유학도 批判精神과 創造的 思惟를 통해서 人文儒學 또는 人權儒學으로 거듭나야 할 것이다. 이것은 유학이 바로 21세기의 동아시아에서 새로운 공동 기반으로서 재정립될 수 있는 길이기도 하다. 21세기의 동아시아 사회에는 인권과 인문이 아직 보편 규범으로 자리 잡지 못하고 있다. 계급은 사라졌지만 특권은 끊임없이 인정되고 있고, 민주주의는 형식적 단계에서 실질적이며 근본적인 실현으로 나아가지 못하고 있다. 이러한 不具의 인문, 不備의 인권, 未完의 민주주의를 비판하고 그 한계를 극복하는 세계를 상상하며 기획한다면 유학은 21세기 신체제의 시민이 될 수 있을 것이다.

## VII. 結論

오늘날 한국·중국·일본의 동아시아는 앞에서 살펴본 네 가지 儒學의 특성을 어느 정도씩 지니고 있으면서 다섯 번째 21세기 신체제의 유학을 모색하는 상황에 놓여있다. 그 여정의 결론을 간단히 도표로 나타내면 아래와 같다.

| 체제 \ 특성    | 지역(A)   | 과제(T)      | 이름(N)    | 비고(C)   |
|------------|---------|------------|----------|---------|
| BC6세기 체제   | 黃河      | 尊王攘夷       | 儒術       | 지역학     |
| 960년 체제    | 海內(天下)  | 天下一統       | 聖學道學     | 절대적 보편학 |
| 1644년 체제   | 청·조선·에도 | 보편의 경쟁     | 中華學      | 상대적 보편학 |
| 1894~5년 체제 | 국민 국가   | 억압적 대동아공영  | 國學       | 國權 담론   |
| 21세기 체제    | 동아시아    | 인문(인권)의 심화 | 人文(人權)儒學 | 공동체성    |

<표 1> 동아시아 儒學의 다섯 가지 체제와 그 특성

우리가 21세기의 新體制에서 國學 유학이 아니라 人文(人權) 儒學을 주장해야 하는지를 설명하면서 논의를 매듭지고자 한다. 國學 유학의 단계에서 한중일의 개별 국가는 자기 완결적인 특성을 지니고 있다. 개별 국가는 상호 경쟁적 대립적 상황에 놓여있으므로 서로 상대국의 사정에 개입할 수도 없다. 즉 연구자·학자가 모두 이해 상관자의 관계에 놓여있기 때문이다. 개별 국가의 국학의 완성은 경쟁 국가의 국학의 미완성을 전제로 삼는다. 이러한 상황에

서 한·중·일이 동아시아에 편재된다고 하더라도 그 공간은 인문학적 의미를 창출할 수 없는 불임의 동토이지만 정쟁의 활화산이 될 뿐이다. 그럼에도 불구하고 국권 담론에 기초를 둔 국학을 21세기의 신체제가 나아갈 길이라고 한다면 연구자·학자가 이데올로그이기를 자임하는 형국이 될 뿐이다.

儒學이 원래부터 보편 人權을 지향한 학적 체계라고 할 수는 없다. 군주, 가부장의 남성 권익을 옹호한 측면이 분명히 있다. 하지만 儒學에는 보편 인권을 논의할 수 있는 강력한 비판 정신과 풍요로운 창조적 사유를 함양하고 있다.<sup>111)</sup> 孔子는 反仁의 스승에 대해, 孟子는 食人의 사회에 대해 비판정신을 발휘해서 반인간적 책임을 물었다. 우리는 인권에 반하는 反仁과 食人의 사회에 대해 국경을 넘어서 개입할 수 있다. 중국은 새해 벽두부터 언론과 영화 검열로 내홍을 겪었다. 중앙선전부가 1월3일자 『난팡저우모南方周末』의 기사를 검열하고(『중앙일보』 2013.1.16) 21일 개봉한 <007 스카이폴> 영화의 대사를 검열했다(『한겨레』 2013.1.24) 다른 언론인으로부터 반발을 일으켰다. 한국은 생존의 벼랑에 몰린 노동자들이 철탑에 올라 고공 농성을 벌이고 있다. 일본은 후쿠오카 원전 폭발 이후로 핵의 안전성이 사회의 현안으로 대두되고 있다. 이러한 사안은 인간의 기본적인 권리와 밀접하게 관련이 되므로 국경을 넘어서 발언할 수 있다. 유학의 가치를 바탕으로 이러한 사태에 발언한다면 인권과 유학이 결합하는 인권 유학이 성립될 수 있다. 이처럼 국경을 넘어서 개입은 동아시아의 공동체성을 키울 수 있다. 바로 이런 점에서 필자는 21세기의 신체제에서 유학이 되살아나려면 인권유학의 길을 가야한다고 주장하는 것이다.

오늘날 동아시아는 1894~1895년 體制를 서로 달리 經驗하면서, 舊怨과 宿怨을 가지고 있다. 1894~1895체제는 종식되었지만 아직도 그 舊體制의 여진에 여전히 束縛되어있다. 이러한 양상의 대표적인 사례가 韓日 사이의 독도(다케시마) 紛爭, 韓中의 이어도 紛爭, 中日 사이의 센카큐(다오위다오) 紛爭이다. 이처럼 韓·中·日의 동아시아는 아직도 근대에 일어났던 침략과 식민으로 인해 빚어졌던 과거사와 영토 문제로부터 자유롭지 못하다. 우리는 960년 체제에 가졌던 문화적 공동의 자원을 확대하여 발전시키기보다 축소하여 퇴보하는 양상을 보여주고 있다. 동아시아이면서 동아시아인이기를 거부하는 것이다. 問題提起에 이야기했듯이 오늘날 우리는 100여 년 전에 량치차오가 느꼈던 부끄러움을 느끼지 않을 수 없다. 왜냐하면 이것은 단순히 정부 주도의 群衆 動員에 한정되는 것이 아니라 人權(人文)에 침묵하게 만드는 반인간적 결과를 낳을 수 있기 때문이다. 이 틀에 갇힌다면 21세기의 新體制에서 국학유학이 진군의 나팔을 소리 높여 부를 뿐 인권 유학은 골방에 갇혀서 광장으로 나오지 못하게 될 것이다.

111) 한국학술협의회가 주최한 <2012년 제14회 석학 연속 강좌>에서 참석했던 천라이陳來 칭화대 국학연구원 원장과 서울대 자유전공학부 양일모 교수가 대담한 내용이 『조선일보』(2012.11.13)에 소개된 적이 있다. 양교수가 “한국 학자들은 전통 유학 속에서 지식인의 사회적 책임이나 시대에 대한 비판적 역할을 강조해 왔다. 그러나 선생은 유교 이론을 바탕으로 공생과 화해를 앞세운다.”고 지적했다. 이에 대해 천원장은 “근대 이래 지식인의 비판적 기능이 강조된 것은 서양문화의 영향이다. 유교적 전통에서 현실 비판은 지식인의 한 측면일 뿐이고, 사회 풍속의 개량과 도덕윤리의 건설도 책임져야 한다. 1990년대 이래 중국은 전통 윤리가 커다란 충격을 받은 시기이기도 하다. 지식인이 현실 정치에 영합해도 안 되지만, 정치 비판만 일삼을 게 아니라 새로운 가치와 윤리를 건설해야 한다.”고 대답했다. 비판 없는 공생과 화해의 목소리가 유학을 인문학이 아니라 체제 유지의 어용학문으로 받아들여지게 했다. 천원장의 우려대로 비판을 위한 비판이 문제를 유발할 수 있지만 비판을 잃은 공생은 반인권의 상황을 용인할 수도 있다.

## 참고문헌

### 원전류

『周禮』, 『禮記』, 『春秋公羊傳』, 『春秋穀梁傳』  
『論語』, 『墨子』, 『孟子』, 『中庸』, 『荀子』  
『史記』, 『漢書』, 『宋史』  
『通書』, 『張載集』, 『二程集』, 『朱子語類』, 『傳習錄』  
『大明一統志』, 『孟子字義疏證』, 『船山全書』, 『大義覺迷錄』  
『聖學十圖』, 『鹿門集』, 『江漢集』, 『修山集』, 『湛軒書』, 『與猶堂全書』  
『梁啓超全集』, 『丹齋申采浩全集』

### 저서류

가쓰라지마 노부히로 저, 김정근 외 역, 『동아시아 자타인식의 사상사』, 논형, 2009  
거자와광 저, 이원석 역, 『이 중국에 거하라』, 글항아리, 2012  
고야스 노부쿠니 저, 이승연 역, 『동아·대동아·동아시아—근대 일본의 오리엔탈리즘』, 역사비평사, 2005; 2쇄 2006  
고희탁 외, 『국학과 일본주의—일본 보수주의의 원류』, 동북아역사재단, 2011  
김동환, 『국학이란 무엇인가』, 흥뿌리, 2011  
김한규, 『천하국가』, 소나무, 2005  
나가오 다케시 저, 박규태 역, 『일본사상 이야기 40』, 예문서원, 2002  
다케우치 요시미 竹內好 저, 서광덕·백지운 역, 『일본과 아시아』, 소명출판, 2004; 2쇄 2006  
모토오리 노리나가 저, 고희탁 외 역, 『일본 ‘국체’ 내셔널리즘의 원형—모토오리 노리나가의 국학』, 동북아역사재단, 2011  
미우라 쿠니오 저, 이승연·김영식 역, 『인간주자』, 창작과비평사, 1996  
박명규, 『국민·인민·시민: 개념사로 본 한국의 정치 주체』, 소화, 2009  
신정근, 『신정근교수의 동양고전이 뭐길래?』, 동아시아, 2012  
——, 『철학사의 전환』, 글항아리, 2012  
신진욱, 『시민』, 책세상, 2008  
이시바시 다카오 저, 홍성구 역, 『대청제국 1616~1799: 100만의 만주족은 어떻게 1억의 한족을 지배하였을까?』, 휴머니스트, 2009; 2011 3쇄  
아이반호 저, 신정근 역, 『유학, 우리 삶의 철학』, 동아시아, 2008  
이기동, 『東洋三國의 주자학』, 성균관대학교출판부, 2003  
임옥균, 『주자학과 일본 고학파』, 성균관대학교출판부, 2012

- 장타이엔 저, 조영래 역, 『중국학개론』, 지식을만드는지식, 2011
- 전해종 외, 『중국의 천하사상』, 민음사, 1988
- 정옥자, 『조선후기 조선중화사상연구』, 일지사, 1998; 2010 3쇄
- 조너선 스펜스 저, 이준갑 역, 『반역의 책』, 이산, 2004; 2006 2쇄
- 錢穆, 『國學概論』, 商務印書館, 1997
- 최기영, 『식민지시기 민족지성과 문화운동』, 도서출판 한울, 2003
- 켄트 가이 저, 양희웅 역, 『사고전서』, 생각의나무, 2009
- 한국국학진흥원 교육연구부 편, 『국학이란 무엇인가』, 한국국학진흥원, 2004
- 황권제黃俊傑 저, 정선모 역, 『동아시아학 연구방법론』, 심산, 2012

## 논문류

- 권중달, 「주원장정권 참여 유학자의 사상적 배경」, 『인문학연구』 14, 1987
- , 「元朝의 유학정책과 원말의 유학」, 『인문학연구』 18, 1991
- , 「원대의 유학과 그 전파」, 『인문학연구』 24, 1996
- 김성근, 「메이지 일본에서 ‘철학’이라는 용어의 탄생과 정착—니시 아마네의 “유학”과 “philosophy”를 중심으로」, 『동서철학연구』 59, 2011
- 김한규, 「전통시대 중국 중심의 동아시아 세계질서」, 『역사비평』 50, 2000
- 미야지마 히로시, 「일본의 국학과 한국의 조선학: 비교를 위한 서론적 고찰」, 『동방학지』 143, 2008
- 민두기, 「『대의각미록』에 대하여」, 『진단학보』 25~27합본, 1964
- 박희병, 「淺見綱齋와 홍대용—중화적 화이론의 해체 양상과 그 의미」, 『대동문화연구』 40, 2002
- 쉬강성許抗生, 「중국 유학의 미래 발전에 관한 몇 가지의 사고」, 김시업 편, 『동아시아학의 모색과 지향』, 성균관대학교출판부, 2005
- 신정근, 「경학사와 학술사의 쟁점으로 본 『사고전서총목제요』의 특징」, 『대동문화연구』 75, 2011
- , 「신채호의 투쟁적 자아관」, 『철학』 109, 2011
- 아리프 딜릭, 「아시아-태평양이라는 개념—지역 구조 창설에 있어서 현실과 표상의 문제」, 정문길 외, 『동아시아, 문제와 시각』, 문학과지성사, 1995; 6쇄 2004
- 안재호, 「왕부지의 夷夏觀 試探」, 『동양철학연구』 31, 2002
- 王富仁, 「『新國學』論綱」, 『新國學研究』第1輯, 人民文學出版社, 2005
- 이상욱, 「현대 중국 “국학열” 소고」, 『인문과학연구』 12, 2007
- 이성규, 「중화사상과 민족주의」, 『철학』 37, 1992
- , 「중화제국의 팽창과 축소—그 이념과 실제」, 『역사학보』 186, 2005

이우성, 「동아시아와 한국」, 김시업 외 편, 『동아시아학의 모색과 지향』, 성균관대학교출판부, 2005

周淑萍, 「宋代孟子昇格運動與宋代儒學轉型」, 『史學月刊』, 2007 제08기

정석범, 「康雍乾시대 ‘大一統’ 정책과 시각 이미지」, 『미술사학』 23, 2009

조성산, 「18세기 후반~19세기 전반 ‘조선학’ 형성의 전제와 가능성」, 『동방학지』 148, 2009

田正平·李成軍, 「近代‘國學’概念出處考」, 『華南師範大學學報(社會科學版)』, 2009년 제2기

형려국, 「오늘날 중국의 ‘國學熱’의 몇 가지 사고에 대해」, 『공자학』 16, 2009

惠 賜, 「清末‘國學’概念的提出及特點研究」, 『儒家中國』, 2012.9.25

<Abstract>

## A Study on Possibility of Confucianism of humanism and East Asian studies in the 21st century

SHIN Jeong-Geun

The purpose of this paper is to investigate the combinability of East Asian studies and Confucianism in the 21st century. Humanism and human rights is the common denominator to tie up both sides. When Confucianism and East Asian studies is united by the medium of human rights, Confucianism will make the common area in East Asia beyond the boundary of a country. Judging from this, Confucianism will be Confucianism of humanism and human rights and East Asian studies will be not regional studies but the humanities.

For this I intend to look all around carefully the various meaning of Confucianism in pre-modern period, namely practicality of Confucianism, studies to sage or dao, studies of sinic civilization and criticize study of national identity in modern and contemporary age. We call ordinarily Confucianism as exegetical studies of Han dynasty, Neo-Confucianism of Song-Ming dynasty, documental archaeology of Qing dynasty. This classification system have the important weakness unable to explain Confucianism in the context of East Asia. Instead I will use the 6th century BC system, 960 years system, 1644 years system, 1894~1896 years system, 21st century system by standards that old system end and new system begin. One system contains four elements, that is to say area, task, name of studies, and remarks.

Keywords: Confucianism, Sinic civilization, Studies to sage dao, Study of national identity, Confucianism of humanism(human rights)

# 『孟子』에서 擴充은 무엇의 확장인가?

김 도 일

(성균관대학교 유학과 조교수)

## 국문초록

본고는 맹자의 확충이 여러 다른 형태의 "윤리적 확장" 개념들과 잘 구분되지 않음에 주목한다. 맹자의 확이충지 혹은 확충은 측은지심과 같은 윤리적 동기에 기반한 행위를 보다 많은 대상에게 발휘하여 나아가는 윤리적 확장의 일종이다. 그런데 맹자에서는 확충 외의 윤리적 확장 형태들도 발견된다. 우선 맹자는 임금이 모범적으로 효행을 함으로써 그에 본받아 좀 더 많은 백성들이 각자 효행을 한다고 말하는데, 이는 확충과는 다른 형태의 윤리적 확장이다. 또한 맹자는 혈연적 사랑을 바탕으로 가족 외의 사람들에게도 애정을 발휘할 수 있도록 해야 한다고 주장하는 듯하다. 만일 그렇다면, 이 역시 또 다른 방식의 윤리적 확장이다. 본고는 이 세 다른 형태의 윤리적 확장을 구분해내고, 특히 세 번째 확장이 과연 맹자의 문맥에서 추출될 수 있는지 따져보겠다.

주제어: 孟子, 擴充, 윤리적 확장, 朱熹, 혈연적 사랑, 仁

## 論《孟子》中三種道德擴張

### 中文摘要

本文討論的中心議題集焦於孟子「擴充」概念和許多其他「倫理擴張」概念之間的區分不甚明顯這一特色。孟子所提出的「擴而充之」或者「擴充」一詞的意涵，是一種將基於惻隱之心類的倫理動機的行爲發揮於更多數的人的倫理擴張。然而，在《孟子》裡，除擴充概念外，還有其他倫理擴張的形態也被發現。首先，孟子曾說人主以身作則地做出孝行，則更多的老百姓以此做模範，各自做孝行。這是一種與「擴充」概念不同形態的倫理擴張。並且，孟子還主張，人以血緣性仁愛作爲基礎，更應該將其仁愛發揮於家人以外更多人。這也是一種另一種方式的倫理擴張。本文將此三種型態的倫理擴張加以區分，尤其僅扣第三種擴張概念，進行討論此般擴張概念果真能從孟子脈絡中被抽出的與否。

## 1. 도입

맹자의 고민 중 하나는 인간은 어떻게 하면 지속적으로 선한 행위를 할 수 있는가이다. 이에 그는 擴充을 제시한다.<sup>1)</sup> 대략적으로 말하자면, 이는 특정 상황에서 드러난 윤리적 반응이나 태도를 확장하여 다른 상황에서 적용하는 것이다.<sup>2)</sup> 『孟子』의 해당 문맥을 볼 때, 확충의 대상은 惻隱之心과 같은 것이다. 측은지심은 위험한 상황에 빠진 어린아이를 돕고자 하는 윤리적 태도이자 즉각적 행위를 유발하는 반응이다. 즉 확충은 측은지심과 같은 윤리적 반응과 태도가 여러 다른 상황에서도 발휘될 수 있도록 하는 것이다. 동일한 생각은 맹자가 齊宣王에게 백성을 보호하라(保民)고 조언하는 데에서도 나타난다.<sup>3)</sup> 맹자는 보민의 방법으로서 仁術(仁을 실현하는 방법)을 제시하는데, 이는 제선왕이 예전에 희생으로 끌려가던 소에게 들었던 ‘차마 그대로 죽게 내버려두지 못한 심정(不忍人之心)’을 도탄에 빠진 백성들에게도 적용하라는 것이다. 맹자는 이러한 확대·적용을 통하여 궁극적으로 仁을 실현할 수 있다고 본다.

그런데, 확충이 맹자에게 있어 유일한 윤리적 확장 개념이 아닐 수 있다. 이러한 문제 제기의 취지에서 본고는 확장을 확충에 비해 더 넓은 의미로 활용하겠다. 오히려 맹자 이후 儒家思想의 발전 역사에서 더 큰 영향력을 발휘한 것은 가족에서 국가로의 확장 형태이다. 예를 들어, 『論語』에서는 혈연적 관계의 부모와 형제에 대한 태도인 孝悌를 仁의 근본(本)이라고 이해하는데, 이는 마치 가족 안에서 배우고 실천한 태도를 가족 외의 관계로 확장하여 나아가는 모형을 제시하는 듯하다.<sup>4)</sup> 맹자 역시 천하와 국가의 근본은 가족(家)에 있다고 한다.<sup>5)</sup> 게다가 제선왕과의 대화에서 내 노인을 노인답게 대우하는 태도로써 남의 노인들도 노인답게

1) 『맹자』 2A6. 편장은 楊伯峻, 『孟子譯註』 (중화서국, 1996)를 참조한다. 다만 본고에서는 편장 표시를 1~14 대신 1A~7B로 대체한다.

2) 본고에서는 측은지심이 정확히 어떤 현대적 용어로 규정될 수 있는지의 문제는 차치하여 둔다. 대신 한국어로는 생소할 수 있으나, attitude 즉 태도를 편의상 사용한다. 이를 인지적(cognitive)이고 행위 유발적(conative)인 측면을 모두 포괄하는 용어로 사용한다. 그럼으로써, 측은지심이 감정(emotion이나 feeling)이나 도덕감(moral sense), 동기(motivation), 욕구(desire), 혹은 판단(judgment) 중에서 무엇으로 규정될 수 있는지의 문제를 피해 가겠다.

참고로 1990년대 전후 영미권에서 벌어진 측은지심의 확충에 대한 논변들에서 측은지심이 얼마나 다양하게 현대어로 번역되었는지 간단하게 언급한다. Kwong-loi Shun은 측은지심의 확충을 analogical reasoning을 통하여 유사한 상황에서 동일한 반응(reaction)과 태도(attitude)가 적용되도록 하는 것으로 이해한다. Kwong-loi Shun, “Moral Reasons in Confucian Ethics,” *Journal of Chinese Philosophy* 16 (1989) 참조. David B. Wong은 주체가 무엇을 할 것인지 고려(practical deliberation)하는 데 있어 타인의 고통이 행위의 이유(a reason to act)가 됨으로써 동정심(compassionate response)이 발휘될 수 있도록 하는 과정으로서 이해한다. David B. Wong “Reasons and Analogical Reasoning in Mengzi,” in Xiusheng Liu and Philip Ivanhoe, ed., *Essays on the Moral Philosophy of Mengzi* (Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 2002) 참조. 반면, Philip J. Ivanhoe는 특정 상황에서 아직 온전하게 드러나지 않은 도덕감(moral sense)을 인지하는 과정으로 이해한다. Philip J. Ivanhoe, “Confucian Self Cultivation and Mengzi’s Notion of Extension,” *ibid.*

3) 『맹자』 1A7.

4) 『논어』 1:2. 편장은 楊伯峻, 『論語譯註』 (중화서국, 1980)를 따른다. 상기 구절에 대한 朱熹 해석에 대하여 뒤에서 상술한다.

5) “天下之本在國，國之本在家，家之本在身” (『맹자』 4A5).

대우하라(老吾老, 以及人之老)고 언급하는데, 이 역시 유사한 확장 모형으로 볼 수 있다.<sup>6)</sup> 이는 혈연적으로 가까운 사람에게 든 마음을 혈연 외적인 사람에게 적용하라는 주문으로 이해될 수 있기 때문이다. 이 확장 모형과 관련하여 유가는 종종 혈연적 애정을 확대하여 더 넓은 사회집단의 성원들에게 적용하는 사상으로 이해되기도 한다. 예를 들어, 후대 성리학자들을 통하여 유가의 경전으로 추앙된 『大學』에서의 齊家 이후 治國하라는 구절은 이와 같은 유가적 확장 모형을 잘 보여준다고 널리 이해된다.<sup>7)</sup>

문제는 종종 위와 같은 확장의 부정적 측면이 부각된다는 점이다. 그렇게 됨으로써 유가사상은 동아시아 사회의 비민주성의 원흉으로 비판받는다. 이를테면, 유가사상은 국가를 가부장적인 가족주의의 확장으로서 여기기 때문에 국가 차원에서의 공적 영역 확립을 저해하게 된다는 것이다.<sup>8)</sup> 과연 이와 같은 비판이 유가를 제대로 이해한 것인지 따져볼 필요가 있다. 그러나 그 이전에 톨아볼 문제들이 있다. 우선 유가사상의 원형에서 윤리적 확장이 정확히 무엇의 확장인지를 따져보아야 한다. 이를 위하여 위에서 언급한 측은지심의 확충과 혈연적 애정의 확장이 어떻게 다른지 살펴볼 필요가 있다. 기실 혈연적 애정의 확장을 맹자가 정작 염두에 두었는지도 생각해볼 문제이다. 그 과정에서 “老吾老, 以及人之老”가 정확히 무슨 의미인지 따져보아야 한다. 본고는 바로 이 문제들을 다룬다. 다시 말해, 『맹자』에서의 仁과 연관된 도덕 수양에서의 확장이 정확히 무엇의 확장인지 살펴볼 것이다.

## 2. 확산 모형

측은지심의 확충과 혈연적 애정의 확장을 살펴보기에 앞서, 이들과 분명히 구분되는 것을 언급할 필요가 있다. 내 부모에게 효심을 가짐으로써 다른 사람들도 나를 따라 각자 부모에게 효심을 갖게 되는 경우를 생각해보자. 이는 효심이라는 동일한 태도가 여러 사람들 사이에서 확산된 것이다. 맹자는 이러한 확산을 통치 방법의 하나로서 제시한다. 즉 사람마다 각자 자신의 아버지를 친히 대하면(親親) 천하가 다스려진다고 말한다.<sup>9)</sup> 그리고 이를 가까운 곳

6) 『맹자』 1A7. 이 구절에 대한 상세한 분석은 아래에서 진행한다.

7) 『四書大全』의 『大學章句大全』, 8쪽. 쪽수는 대만 상무인서관의 『(文淵閣) 四庫全書』를 저본으로 한 『(文淵閣) 四庫全書 電子版』(香港: 迪志文化出版, 2002)을 참조한다. 이후 본 논문에서는 『사고전서』로 표기한다.

8) 이런 맥락에서 막스 베버(Max Weber)는 유가적 恭順에 주목한다. 막스 베버/이상물 譯, 『유교와 도교』(문예출판사, 1990), 341쪽. 소위 “가족국가관”에 대해서는 다음을 참조하라. 尾形勇, 『中國古代の「家」と國家-皇帝支配下の秩序構造』(岩波書店, 1979). 본고에서는 다음의 중국어 번역본을 참조한다. 尾形勇/張鶴泉 譯, 『中國古代的「家」與國家』(장춘: 길림문사출판사, 1992). 동일한 논리로 동아시아 사회를 비판한 경우로는 한나 아렌트(Hannah Arendt)가 있다. 그는 그리스 전통에서의 “정치”의 영역이 현대 사회에서 확립이 불가능한 이유를 설명하는 과정에서 동양 고대의 전제군주제를 비판한다. 한나 아렌트, 이진우·태정호 역, 『인간의 조건』(서울: 한길사, 1996), 78-9쪽 참조. 같은 논리가 유가, 더 정확히 말하여 유가적 전통을 토대로 한 동아시아 사회, 특히 한국 사회를 비판하는 데 확대·재생산된다. 예를 들어, 다음을 참조하라. 김상봉, 『학벌사회』(한길사, 2004), 168-72쪽. 한편, 유가사상과 가족주의 혹은 가족주의적 국가관을 떼어놓는 작업이 몇몇 한국학자들을 통하여 진행되었다. 예를 들어 다음 논문을 참조하라. 신정근, 「공자의 인문주의 국가」, 『중국학보』 44집 (2001). 이승환, 「한국 가족주의의 의미와 기원, 그리고 변화가능성」, 『유교사상연구』 20집 (2004).

에서 道를 구하는 것이자 가장 쉽게 일을 도모하는 것으로 이해한다.

이 동일 태도의 확산 모형은 『大學』에서도 발견된다. 윗사람이 자신의 노인을 노인답게 대우하면 백성들 사이에서 효가 흥기한다는 구절이다.<sup>10)</sup> 이 역시 천하와 나라를 다스리는 방도로서 제시된다.

그런데, 『大學』에서는 이러한 통치 방식, 즉 특정한 태도를 세상에 확산시키기 위하여 스스로 모범을 보이는 방식을 絜矩之道의 일종이라고 한다. 絜矩란 동일한 것으로써 사물을 미루어 헤아리는 것이다.<sup>11)</sup> 그러나 동일한 태도의 확산이 왜 혈구의 방법인지는 곧바로 명확하지 않다. 해석이 요구된다. 이에 『大學』의 바로 다음 구절에 주목해야 한다. 거기서 혈구지도는 또한 윗사람에서 싫은 것으로 아랫사람을 부리지 말고, 아랫사람에서 싫은 것으로 윗사람을 섬기지 말라는 것에 연결된다.<sup>12)</sup> 이는 『논어』에 등장하는 恕 개념과 동일하다.<sup>13)</sup> 서란 나의 마음을 기준 삼아 상대방의 마음을 헤아리고 그럼으로써 상대방을 제대로 대우하는 것이다. 『논어』에서는 이를 능근취비(能近取譬), 즉 가까운 곳에서 비슷함을 찾아내는 것으로 표현하기도 한다.<sup>14)</sup> 그렇다면 효의 확산이 왜 혈구지도인지는 다음과 같이 설명될 수 있다: 동일한 태도의 확산이 가능한 이유는 기본적으로 모든 사람들이 동일한 마음을 가졌기 때문이다. 세상을 다스리기 위하여 군주는 바로 이를 깨달아야 한다. 또한 사람이면 누구나 효도하고자 한다. 군주가 이를 헤아린다면, 효는 단순히 강요를 통하여 확산될 수 없음을 알게 될 것이다. 군주는 스스로 모범을 보일 뿐이다. 그러면 백성들도 자연스럽게 각자 효를 실천하게 될 것이다.

『논어』에서 혈구지도는 인을 실현하는 방도(仁之方)로서 이해된다.<sup>15)</sup> 그렇다면 유가사상에서 효의 확산 역시 인을 실현하는 방법 중 하나로 제시된다고 할 수 있다. 이는 맹자의 仁術과 거의 근사하다.

### 3. 확충 모형

확충은 『맹자』 2A6에 나오는 “擴而充之”의 줄임말이다. 문맥상 그 목적어는 四端일 가능성이 높다. 그 중 仁과 관련하여 “不忍人之心” 혹은 “惻隱之心”이 확충되는 대상일 것이다.<sup>16)</sup>

9) “道在爾而求諸遠, 事在易而求之難. 人人親其親, 長其長而天下平” (『맹자』 4A11). 이 확산 모형을 구분해내는 데 다음 논문의 도움을 받았다. 김동인, 「덕목으로서의 孝와 그 교육」, 『교육사학연구』 17집 2호 (2007), 37쪽.

10) “所謂平天下在治其國者, 上老老而民興孝, 上長長而民興弟, 上恤孤而民不倍, 是以君子有絜矩之道也.” 『대학 장구대전』, 53쪽.

11) 이는 주희의 해석이다. “君子必當因其所同, 推以度物.” ibid.

12) “所惡於上, 毋以使下, 所惡於下, 毋以事上. 所惡於前, 毋以先後, 所惡於後, 毋以從前. 所惡於右, 毋以交於左, 所惡於左, 毋以交於右. 此之謂絜矩之道.” ibid., 55쪽.

13) “子貢問曰 有一言而可以終身行之者乎?” 子曰 其恕乎. 己所不欲, 勿施於人”(『논어』 15:24).

14) “夫仁者, 己欲立而立人, 己欲達而達人. 能近取譬, 可謂仁之方也已”(『논어』 6:30).

15) ibid.

16) 불인인지심과 측은지심이 다를 수 있는 가능성에 대하여 뒤에서 논급한다.

측은지심은 위험에 빠진 대상에 반응하여 그를 즉각적으로 돕고자 하는 태도이다. 맹자는 이 태도가 순수하게 윤리적임을 강조한다. 예를 들어, 우물에 빠져 죽을 지경에 놓인 어린 아이를 누구나 즉각적으로 돕고자 하는 것은 그 아이와의 특별한 관계 때문도 아니고, 구하여서 얻을 명예 때문도 아니며, 또는 구하지 않아서 얻을 악명이 싫어서도 아니라고 명시한다.<sup>17)</sup> 즉 사적 관계나 욕심에 영향 받지 않은 것이다.<sup>18)</sup>

맹자는 측은지심의 확충에 성공하면 온 세상 사람을 보호할 수 있지만, 실패하면 제 가족조차 건사하지 못한다고 한다. 여기서 알 수 있는 점은 확충이란 한 주체가 자신의 윤리적 태도를 확대하여 점차 많은 사람들에게 적용시켜 나아가는 과정이라는 것이다.

앞서 언급한 『맹자』 1A7의 仁術도 확충에 해당된다. 제선왕은 사지로 끌려가는 금수에게는 순수하게 윤리적인 태도를 취하였음에도 불구하고, 도리어 도탄에 빠진 사람들에게는 그러하지 못하는 우를 범한다. 이에 맹자는 금수에게 발휘된 바로 그 마음을 들어 사람들에게도 적용하라고 조언한다.<sup>19)</sup>

『맹자』 1A7에는 “推恩”이라는 표현도 등장한다.<sup>20)</sup> 이는 시혜의 대상을 점차 늘려간다는 것이다. 맹자는 추은을 통하여 온 세상을 보호할 수 있지만 그에 실패할 경우 가족조차 건사하지 못한다고 말하는데, 이는 확충의 결과로서 언급된 것과 동일한 표현이다. 즉 추은은 확충과 비슷하다.

또 한편, 『맹자』 7B31에서 차마 하지 못하는 마음(不忍)을 차마 하는 바에까지 이르게 함(達之)이 仁으로 이해된다.<sup>21)</sup> 여기서의 不忍은 1A7의 不忍人之心을 연상시키며, 곧 측은지심과 같은 순수한 윤리적 태도로 이해될 수 있다. 또한 여기서 사용된 達之의 達은 推恩의 推와 그 의미가 유사하다. 불인한 태도를 더 많은 사람에게 미칠 수 있도록 한다는 뜻이다. 이는 확충의 뜻과 같다.

확충이나 앞 절에서 설명한 확산 모형은 모두 仁을 실현시키는 방법들이다. 그러나 이 둘은 전혀 다른 확장 모형이다. 측은지심의 확충은 한 주체가 동일한 태도를 점차 더 다양한 상황과 더 많은 사람들에게 적용시켜 나아가는 모형인 반면, 혈구지도를 통한 확산은 한 주체의 모범적 태도가 점차 많은 사람들 사이에서 공유되는 모형이다.

#### 4. 확충과 또 다른 확장 모형: 혈연적 태도의 확장

『맹자』에는 확충과 또 다른 확장 모형이 있을 수 있다. 그러나 맹자가 이를 실제로 염두에 두는지는 논란의 여지가 있다. 이 확장 모형은 특정 태도의 적용 대상을 늘리는 것이란 점에

17) “今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。” 마지막 구절에 대한 해석은 趙岐와 주희의 注를 따랐다. 焦循, 『孟子正義』(중화서국, 1987), 233쪽. 반면, 양백준은 “惡其聲”을 그 아이의 울음소리가 듣기 싫어함으로 새긴다. 『맹자역주』, 80쪽.

18) 각주 2)를 참조하라.

19) “舉斯心加諸彼而已”(『맹자』 1A7).

20) “故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子”(『맹자』 1A7).

21) “人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也。人皆有所不爲，達之於其所爲，義也。人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也。人能充無穿窬之心，而義不可勝用也”(『맹자』 7B31).

서는 확충과 같다. 다만 그 연관된 태도가 측은지심과 같은 순수한 윤리적 태도가 아니라, 혈연적 관계에 있는 대상들에게 적용되는 태도이다. 더 정확히 말해, 이는 혈연적 관계 속에서 익힌 반응이나 태도의 일부나 전부를 혈연 외적인 대상들에게도 적용시켜 나아가는 확장 모형이다. 이를테면 타인을 내 가족처럼 대하는 태도 같은 것들이다. 편의상 이를 혈연적 태도의 확장으로 부르겠다.

예를 들어, 『대학』에는 “갓난아기처럼 보호한다(如保赤子)”는 표현이 있다.<sup>22)</sup> 이에 이어지는 구절을 보면, “아이를 키우는 것을 배우고 난 후에 시집가는 사람은 없다”고 한다. 즉 자신의 갓난아기는 누구나 배우지 않고도 돌볼 수 있다는 뜻이다. 그렇다면 如保赤子は 마치 내 갓난아기를 돌보듯이 백성들을 돌보라는 의미가 된다. 이는 혈연적 태도의 확장이다. 그러나 정작 『맹자』 3A5에서는 동일한 표현인 “若保赤子”가 다소 다른 의미로 활용된다. 맹자는 이 표현과 연관하여 유자입정 시에 그 갓난아기를 앞뒤 안 가리고 도와주는 것은 그 죽음이 쫓값을 치루기 위한 것이 아니기 때문이라고 말한다.<sup>23)</sup> 죄 없이 죽을지도 모르는 갓난아기는 혈연적 관계 여부와 상관없이 도와주게 된다는 것이다. 맹자는 여기서의 약보적자를 『맹자』 2A6의 측은지심과 연관 짓는 것이다. 즉 맹자는 약보적자를 일반적 갓난아기에 대한 태도로서 이해하고 있다. 『맹자』의 약보적자에서는 혈연적 태도의 확장을 읽어낼 수 없다.

참고로 말하자면, 선진 유가인 荀子는 매우 명시적으로 혈연적 태도의 확장을 말한다. 이를테면, “부모처럼 친히 대하고 그를 위해서는 죽고자 한다”, “친히 대하고 기뻐하길 부모 대하듯 하며 그를 위해서는 죽고자 한다”, “친히 대하고 기뻐하길 부모 대하듯 하며, 죽임을 당할지언정 따르지 못하게 할 수 없다” 등이 『순자』에 나온다. 이는 군주를 마치 자신의 아버지처럼 대우하는 태도이다.<sup>24)</sup> 기실 유사한 표현이 『맹자』에도 있다. “군주가 인정을 행하시면 이 백성들이 군주를 친히 대하고 그 윗사람을 위해 죽고자 할 것이다.”<sup>25)</sup>

좀 더 정확하게 혈연적 태도의 확장 모형을 담아낸다고 볼 수 있는 『맹자』 구절로는 “老吾老, 以及人之老”이 있다.<sup>26)</sup> 그 의미를 따져보기 위하여 여러 번역들을 살펴본다. 성백효의 한글 번역은 “내 노인을 노인으로 섬겨서 남의 노인에게까지 미[친다]”이다.<sup>27)</sup> 양백준의 중문 번역은 “내 집안의 어른을 존경함으로써(從而), 다른 집안의 어른을 존중하는 데까지 밀고 나아가 확대한다”이다.<sup>28)</sup> D.C. Lau의 영문 번역은 “내 집안의 어른들을 그 존경할 만한 나이에

22) “所謂治國必先齊其家者, 其家不可教而能教人者, 無之. 故君子不出家而成教於國. 孝者, 所以事君也. 弟者, 所以事長也. 慈者, 所以使衆也. 康誥曰如保赤子. 心誠求之, 雖不中不遠矣. 未有學養子而後嫁者也. 一家仁, 一國興仁. 一家讓, 一國興讓. 一人貪戾, 一國作亂”(『대학장구대전』, 48쪽).

23) “夷子曰 儒者之道, 古之人若保赤子, 此言何謂也. 之則以爲愛無差等, 施由親始. 徐子以告孟子. 孟子曰 夫夷子, 信以爲人之親其兄之子爲若親其鄰之赤子乎. 彼有取爾也. 赤子匍匐將入井, 非赤子之罪也.”

24) “故仁人在上, 百姓貴之如帝, 親之如父母, 爲之出死斷亡.” 李滌生, 『荀子集釋』(대만학생서국, 1979), 204쪽 참조. “百姓皆愛其上, 人歸之如流水, 親之歡如父母, 爲之出死斷亡”(ibid., 215쪽). “故下之親上, 歡如父母, 可殺而不可使不順”(ibid., 251쪽). 또한 ibid., 257쪽과 343쪽을 참조하라.

25) “君行仁政, 斯民親其上, 死其長矣”(『맹자』 1A12).

26) 『맹자』 1A7.

27) 성백효 역주, 『현토완역 맹자집주』(전통문화연구회, 1991), 36쪽.

28) 『맹자역주』, 20쪽.

결맞게 대우하고, 이 대우 방식을 다른 집안의 어른들에게 확장한다”이다.<sup>29)</sup> 엄밀히 따지자면, 성백효의 번역문에서는 혈연적 태도를 모식으로 삼아 이를 혈연 외적 관계에 적용한다는 의미를 곧바로 읽어낼 수 없다. 대조적으로, 양백준이나 Lau의 번역문에서는 그런 의미를 추출할 수 있다. 특히 Lau의 것에서는 정확하게 그런 확장 방식을 읽어낼 수 있다.

성백효 식의 이해에서 해당 구절은 오히려 앞에서 말한 동일한 태도의 확산 모형을 담고 있다. 내가 내 노인을 잘 모시고 그 결과로 타인의 노인들도 잘 모셔지게 한다는 것은 타인들이 나를 본받아 각자 자신의 노인들을 잘 모시게 되기 때문인 것으로 해석될 수 있다. 따라서 상기 구절이 동일한 태도의 확산을 의미하는지 아니면 혈연적 태도의 확장을 의미하는지 명확하지 않다.

이 모호성은 상기 구절 중의 “以及”의 모호성에 기인한다. 동일한 모호성이 다음 『禮記』 구절에서도 발견된다. “身以及身.”<sup>30)</sup> 이는 두 다른 방식으로 해석될 수 있다. 첫째, 군주가 자신을 사랑하면 백성들도 각자 자신을 사랑하게 된다. 둘째, 군주가 자신을 사랑하는 태도로써 백성들을 사랑한다. 전자는 확산 모형인 반면, 후자는 주체의 특정 태도를 확장하는 모형이다. 이 구절이 담긴 전체 맥락상 두 해석 모두 무난하다. 그 原義를 확실하게 알 수 없다.

以及은 기본적으로 앞 절의 결과절을 이끄는 용어이다. “(a)함으로써 (b)에 미친다”는 뜻이다. 이는 두 가지로 해석될 수 있다. 우선 (a)와 (b)는 단순히 원인과 결과일 수 있다. 혹은, (a)에 적용된 것을 통하여 (b)하는 데까지 미친다는 부가적인 함의도 때때로 지닐 수 있다. 두 용례를 통하여 이를 설명하겠다. 『논어』에는 “하루 아침의 분노로 자신을 잊어 화가 부모에게까지 미치게 함이 의혹된 것이 아니겠는가(一朝之忿, 忘其身, 以及其親, 非惑與)”라는 말이 있다.<sup>31)</sup> 여기서 以及은 단순히 원인과 그 결과를 이어준다. 분노로 자신을 잊는 태도가 그 결과절에 적용되는 것이 아니다. 이와 대조할 만한 용법은 『呂氏春秋』의 다음 구절에서 발견된다. “국인들이 공자 규의 어머니를 미워하여 공자 규까지 미워하게 된다(夫國人惡公子糾之母, 以及公子糾).” 여기서 以及은 비록 암묵적이긴 하여도 분명히 특정 태도의 확장을 함축한다.<sup>32)</sup>

문제는 “老吾老, 以及人之老”에서의 以及은 위의 『논어』에서의 쓰임이나 『여씨춘추』에서의 쓰임 중 어느 쪽으로 해석되어도 무리가 없다는 점이다. 혹은 맹자가 일부러 양의적으로 말하는 것일 수도 있다. 달리 말해, 맹자는 이 구절을 통하여 동일한 태도가 여러 사람들 사이에 확산되는 모형과 한 주체의 혈연적 태도가 혈연 외적 대상으로 확장되는 모형 모두를 말하는 것일 수도 있다.

29) “Treat the aged of your own family in a manner befitting their venerable age and extend this treatment to the aged of other families.” D.C. Lau, trans., *Mencius* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2003), 19쪽.

30) “孔子遂言曰：「昔三代明王之政，必敬其妻子也，有道。妻也者，親之主也，敢不敬與？子也者，親之後也，敢不敬與？君子無不敬也，敬身爲大。身也者，親之枝也，敢不敬與？不能敬其身，是傷其親；傷其親，是傷其本；傷其本，枝從而亡。三者，百姓之象也。身以及身，子以及子，妃以及妃，君行此三者，則懷乎天下矣，大王之道也。如此，則國家順矣。」” 이에 대한 주석은 다음을 참조하라. 『十三經注疏』(북경대학출판부, 2000)의 『禮記正義』, 1609쪽.

31) 『논어』 12:21.

32) 『사고전서』의 『呂氏春秋』 15권, 18쪽.

그런데, 상기 구절의 바로 다음 표현에 주의하여야 한다. “이 마음을 들어 저기에 덧붙일 뿐”이라는 구절이다.<sup>33)</sup> 이와 관련하여 보면, 상기 구절의 以及은 단순히 결과절만 이끌고 만다기보다 앞 절에서 언급된 태도를 결과절의 대상에 적용시킨다는 부가적 함의를 담고 있을 수 있다. 만일 그렇다면 Lau의 번역이 원의에 근접한다.<sup>34)</sup>

한편, 『맹자』 7A15의 다음 구절도 혈연적 태도의 확장을 의미할 수 있다. “親親, 仁也. … 達之天下也.” 이 구절 해석에 있어 관건은 “達之天下”이다. 이는 ‘천하 사람들에게 적용시켜 나아감’으로 해석될 수 있다. 만일 그렇다면, 이 구절 전체의 의미는 혈연적 태도인 親親을 천하 사람들에게 적용시켜 나아감이 된다. 곧 혈연적 태도의 확장이다.<sup>35)</sup>

그러나 達之天下는 달리 해석될 수 있다. 이를테면, “스스로 친친에 통달한 것이 천하 사람들에게 미친다”로 해석될 수 있다. 이는 내가 일단 친친에 통달하면 그에 영향을 받아서 다른 사람들도 친친에 통달하게 된다는 뜻이다. 즉 동일한 태도가 여러 사람들 사이에 확산되는 모형인 것이다.<sup>36)</sup> 그렇다면 상기 7A15의 구절 역시 확산 모형으로도 또는 혈연적 태도의 확장 모형으로도 해석될 수 있다. 즉 그 원의가 모호하거나, 혹은 양의적이다.<sup>37)</sup>

요약하자면, 이 절에서 살펴본 확장 모형은 특정한 태도를 여러 다른 대상들에게 확대·적용한다는 점에서 확충과 유사하지만, 그 관련된 태도가 측은지심과 같은 순수한 윤리적 태도라기보다는 혈연적 관계에 있는 대상들에 한정된 태도이다. 이 태도를 혈연 외적 대상들에게 적용시켜 나아가는 것이다. 살펴보았듯이, 『맹자』의 몇몇 구절에서 이 모형을 읽어낼 수 있다. 그러나 이들에게는 해석상 논란의 여지가 있다. 왜냐하면 앞의 2절에서 고찰한 확산 모형을 담고 있다고 볼 수도 있기 때문이다.

33) 舉斯心加諸彼而已.

34) 또 한편, 『맹자』 7B1에는 以及이 분리된 용례가 나온다. “仁者以其所愛及其所不愛.” D.C. Lau는 이를 다음과 같이 번역한다. “A Benevolent man extends his love from those he loves to those he does not love.” Lau, op.cit., 311쪽. 그러나 앞 절에서 언급하였듯이, 이는 혈연적 태도의 확장이라기보다는 확충 모형에 가깝다. 왜냐하면 여기서의 愛를 반드시 혈연적 관계에 얽매인 태도로 볼 수 없기 때문이다.

35) Kwong-loi Shun의 해석이다. Shun은 이 구절의 達之를 7B31의 達之於와 같은 것으로 파악한다. Kwong-loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought* (Stanford University Press, 1997), 146쪽. 같은 취지에서 D.C. Lau는 상기 구절을 다음과 같이 번역한다. “What is left to be done is simply the extension of these [qinqin] to the whole Empire.” Lau, op.cit. 293쪽.

주희 제자들은 이렇게 해석될 가능성을 언급하지만 최종적으로는 이 해석을 반대한다. 다음 구절을 참조하라. “問仁義不止於孝弟, 而孟子以爲達之天下, 還是推孝弟之心, 以友愛天下? 是仁義否. 潛室陳氏曰此章無推此及彼之意. 所謂達乃達道達德之達.” 『사서대전』의 『맹자집주대전』 30권, 23쪽.

36) 명확하지는 않으나 초순의 해석은 이에 가깝다. 초순, op.cit., 899쪽. Kwong-loi Shun은 초순의 입장을 친친을 스스로 실현하면서 타인들도 친친해야 됨을 알게 한다라고 이해한다. Shun, op.cit., 146쪽. 『맹자집주대전』의 細註에 위에 가장 가까운 해석이 언급된다. “新安陳氏曰, 親吾親, 敬吾長. 雖一人之私, 然推而達之天下, 則人人皆親親敬長, 無不同者.” 『맹자집주대전』 30권, 23쪽.

37) 그런데, 達之天下는 또한 전혀 다른 의미로 해석될 수 있다. 즉 친친은 천하 사람들에게 공통적이라는 의미로도 해석된다. 이는 주희의 해석이다. 『맹자집주대전』 30권, 22-3쪽. 실상 이 해석이 가장 설득력 있다. 왜냐하면 이 해석이 7A15의 전체 논지에 잘 부합하기 때문이다. 그 전체 논지는 良知가 모든 이에게 있다는 것인데, 친친이 모든 사람에게 공통적으로 있음이 그 근거로서 제시된다고 볼 수 있다.

## 5. 朱熹의 입장: 마음(心)의 확장

확충이 언급되는 『맹자』 2A6의 문맥에서 확장의 대상은 측은지심인 듯하다. 즉 측은지심을 확충한다는 의미로 읽힌다. 때문에 앞 절에서 측은지심과 같은 순수한 윤리적 태도를 더 많은 사람들에게 적용시켜 나아가는 것으로서 확충을 이해하였다. 주희 역시 사단이 확충된다든지 혹은 사단을 확충한다는 표현을 쓴다.<sup>38)</sup>

그러나 주희에게 있어 윤리적 확장은 단순히 측은지심을 확장시키는 데 국한되지 않는다. 더욱 중요한 것은 바로 측은지심을 통해 예시된 人心 자체의 확장이다. 이는 『맹자』 2A6의 다음 주석 중에서 잘 드러난다. “이 장에서 논하는 바 사람의 性情과 마음의 體用은 본연이 온전히 갖추어져 있고, 각기 條理가 있음이 이와 같으니, 배우는 자가 이에 대하여 돌이켜 찾고 묵묵히 알아서 이것을 확충한다면(擴充之) 하늘이 나에게 주신 것을 다하지 않음이 없을 것이다.”<sup>39)</sup> 여기서 확충의 대상은 본연의 性を 온전히 갖추고 있는 心이다.

주희 사상에 따르면, 마음은 모든 이치(萬理)를 온전히 갖추고 있다. 그러한 이치가 마음 밖으로 드러나지 않은 것을 지칭하여 性이라고 한다. 仁은 바로 이 性에 해당한다. 마음은 외부 자극에 반응하여 여러 가지 情들을 산출한다. 주희는 마음이 그에 내재된 성에 근거하여 情을 산출하는 것을 일컬어 心統性情이라고 한다. 즉 마음이 성과 정을 모두 포괄한다는 것이다.<sup>40)</sup> 『맹자』 2A6에서 묘사되는 측은지심은 바로 마음이 그에 내재한 性인 仁에 근거하여 반응한 예이다. 즉 孺子入井이란 특수한 상황에서 산출된 情이다.<sup>41)</sup> 달리 말하자면, 마음은 다른 상황에서는 그 상황에 걸맞게 또 다른 정을 산출해야 한다. 그렇다면 윤리적 수양의 관건은, 마음이 어떻게 더 다양한 상황에서 性에 근거하여 情을 산출할 수 있는지에 있다. 더불어 어떻게 그 횟수를 늘릴 수 있는가도 문제시된다.<sup>42)</sup> 주희의 이해에서 확충은 바로 마음이 더 다양한 상황에서 점차 더 많은 횟수로 성에 걸맞은 정을 드러내는 것과 관련된다. 곧 마음 자체의 확장인 것이다.

위와 같은 맥락에서 『맹자』 2A6의 擴而充之의 之가 지칭하는 것이 不忍人之心일 가능성을 생각해볼 수 있다. 앞에서는 이를 논의 진행의 편의상 순수하게 윤리적인 태도로서 이해된 측은지심과 동일시하였다. 기실 이 동일시가 여러 번역들에서 확인된다. 성백효의 번역은 사람을 차마 해치지 못하는 마음이다.<sup>43)</sup> 趙岐는 다른 사람에게 악을 끼치지 못하는 마음으로

38) “四端漸會擴充.” 黎靖德 編, 『朱子語類』 (北京: 中華書局, 1986), 1285쪽. “若能擴充, 於這一事發見, 知得這是惻隱之心, 是仁. 於別底事便當將此心充去, 使事事是仁.” *ibid.*, 1292쪽.

39) “此章所論人之性情, 心之體用, 本然全具, 而各有條理如此. 學者於此, 反求默識而擴充之, 則天之所以與我者, 可以無不盡矣.” 『맹자집주대전』 3권, 56쪽.

40) “心之全體湛然虛明, 萬理具足, 無一毫私欲之間. 其流行該徧, 貫乎動靜, 而妙用又無不在焉. 故以其未發而全體者言之, 則性也. 以其已發而妙用者言之, 則情也. 然心統性情, 只就渾淪一物之中, 指其已發未發而爲言爾, 非是性是一箇地頭, 心是一箇地頭, 情又是一箇地頭, 如此懸隔也.” 『주자어류』, 94쪽.

41) “統而言之, 仁義禮智. 以其發見而言之, 如惻隱 羞惡之類; 以其見於實用言之, 如事親 從兄是也.” *ibid.*, 271쪽.

42) “擴是張開, 充是放滿. 惻隱之心, 不是只見孺子時有, 事事都如此. 今日就第一件事上推將去, 明日又就第二件事上推將去, 漸漸放開, 自家及國, 自國及天下, 至足以保四海處, 便是充得盡.” 『주자어류』, 1294쪽.

해석한다.<sup>44)</sup> 楊伯峻은 다른 사람을 불쌍히 여겨 돕는 심정으로 번역한다.<sup>45)</sup> D.C. Lau는 다른 사람의 고통에 민감한 마음이라고 번역한다.<sup>46)</sup> 이들 번역에 따르면 불인인지심은 혈연적 관계에 얽매이지 않는 순수하게 윤리적인 태도라고 할 수 있다. 그러나 이에 더 합당한 표현은 아마도 不忍之心 혹은 不忍일 것이다.

반면, 주희는 不忍人之心에 대한 주석에서, 인간은 천지의 만물을 낳는 마음을 얻어 이를 마음으로 삼았기 때문에 바로 이 불인인지심을 갖는다고 말한다. 찬찬히 뜯어보면 여기서 불인인지심은 특정 상황에서 드러난 情을 지칭한다기보다는 人心 자체를 지칭함을 알 수 있다. 이 취지를 살려 불인인지심을 번역한다면, “불인한 특성을 지닌 인간의 마음”일 것이다. 여기서의 방점은 ‘인간의 마음(人之心)’에 찍힌다. 만일 불인인지심이 확충의 대상이라면, 확충은 바로 인간의 마음 자체를 확장하는 것으로 이해할 수 있다.

마음의 확장이 측은지심의 확충과 어떻게 다른지 좀 더 명료하게 설명할 필요가 있다. 마음 자체의 확장은 순수하게 윤리적인 태도로서의 측은지심을 좀 더 많은 사람들에게 적용시켜 나아가는 것에 한정되지 않는다. 전자는 후자를 포괄하면서도 그 외의 것을 포함한다. 특히 마음이 혈연적 태도를 제대로 드러내는 것까지 포함하게 된다. 이와 관련하여 『論語』 1:2의 구절에 주목하여야 한다. “군자는 근본(本)에 힘쓰니 근본이 서면 도가 생긴다. 孝弟는 仁을 행하는 근본이다.”<sup>47)</sup> 주희가 이에 주석을 달면서 주의를 기울인 것은 후반부의 뜻이다. 그는 효제가 인의 근본이 아니라 다만 인을 행하는 데 있어서의 근본임을 강조한다. 그런데 효제가 정확히 어떠한 의미에서 인을 행하는 근본인지를 따져볼 필요가 있다.

주희는 상기 『논어』의 구절을 『맹자』 7A45의 親親, 仁民, 그리고 愛物과 연관 짓는다. 즉 효제가 인을 행하는 근본이 됨을 친친이 인민과 애물의 근본이 됨에 병치시킨다.<sup>48)</sup> 여기서 친친은 혈연적 관계에 있는 사람을 친히 대하는 태도이고, 인민과 애물은 혈연 외적 대상들에 대한 태도들이다. 이들 간의 관계가 本末의 관계로서 이해된다. 그런데 이 본말의 비유를 어떻게 해석하느냐에 따라 해당 구절의 뜻도 완전히 달라진다. 기본적으로 본말 관계는 뿌리에서 말엽이 파생되는 관계로 이해된다. 이에 따르면, 친친이 인민이나 애물의 근본이 된다는 것은 혈연적 태도에서 혈연 외적 대상에 대한 태도들이 파생됨을 함축한다. 이는 친친에서 배운 것을 통하여 인민 혹은 애물이 가능해진다는 의미일 수도 있고, 혹은 혈연적 태도의 일부나 전부를 혈연 외적 대상들에게도 적용한다는 의미일 수도 있다. 그렇다면, 상기 『논어』와 『맹자』의 구절들은 앞 절에서 논의한 혈연적 태도의 확장 모형을 반영하는 것이다.

43) 성백효, op.cit., 102쪽.

44) 초순, op.cit., 232쪽.

45) 양백준, op.cit., 80쪽.

46) D.C. Lau, op.cit., 73쪽.

47) 君子務本, 本立而道生. 孝弟也者, 其爲仁之本與.

48) “孝弟行於家, 而後仁愛及於物, 所謂親親而仁民也. 故爲仁以孝弟爲本.” 『사서대전』의 『논어집주대전』 1권, 11쪽. 이는 程子の 말을 인용한 것이다. 또한 다음 『사서대전』의 細註를 참조하라. “仁是性, 孝弟是用. 譬如一粒粟生出爲苗. 仁是粟, 孝弟是苗, 便是仁爲孝弟之本. 又如木有根有幹有枝葉. 親親是根, 仁民是幹, 愛物是枝葉. 便是行仁以孝弟爲本.” 『논어집주대전』 1권, 13쪽.

그러나 주희는 해당 구절들과 연관하여 본말의 비유를 전혀 다르게 이해한다. 말엽이 근본에서 나오기 때문에 말엽의 본성이 그 근본에 의존한다는 식으로 이해하지 않는다. 그는 본말을 始終의 관계로만 이해한다. 말엽은 근본 이후에 생겨난다는 순서의 관계로서만 파악하는 것이다.<sup>49)</sup> 그렇다면 주희의 입장에서 친친, 인민, 애물은 시간적 순서의 차이만 갖는다. 이를테면, 인간은 시간적으로 친친 이후 인민을, 인민 이후 애물을 할 수 있게 된다는 것이다.

주희에게 있어 인간의 마음은 혈연적 대상에 대한 태도와 혈연 외적 대상에 대한 태도들을 순서대로 발현시켜 나아갈 이치를 이미 온전하게 갖고 있다. 이는 마치 나무의 뿌리에서 저절로 가지가 생장해 나오듯이 자연스러운 것이다.<sup>50)</sup> 때문에 주희에게 있어 혈연적 태도를 기초로 혈연 외적 대상에 적합한 태도를 발전시키는 교육과정은 애시당초 필요 없다. 여기서 오해하지 말아야 할 것이 있다. 즉 주희가 혈연적 태도를 잘 육성하여야 혈연 외적 관계에 적합한 태도들도 잘 발현시킬 수 있음을 부정하지 않는다는 점이다. 그의 논리에 따르면, 애초에 혈연적 관계 속에서 인간의 마음이 성에 근거한 정을 발현시킬 수 있어야 마음 자체가 성장할 수 있고, 그럼으로써 점차 혈연 외적 관계 속에서도 성에 근거한 정을 발현시킬 수 있기 때문이다. 다만 주희의 입장에서 배제되는 논리는 혈연 외적 관계 속에서 발현되는 정이 혈연적 관계 속에서 발현되는 정에 근거하여 개발될 수 있다는 것이다. 마음은 이미 모든 관계 속에서 적합하게 대응할 수 있는 이치를 지니고 있고, 이 이치에 따라 반응할 수 있는 기본적인 능력을 잃지 않도록 할 필요가 있을 뿐이다. 인간의 심리적 그리고 인지적 발달의 모든 이치는 이미 내재되어 있다는 것이다. 이는 상당히 낙관적인 결정론이다.

## 6. 결론: 親親에서 親賢으로의 확장

주희 식의 결정론적 입장에서야 혈연적 태도의 확장이 없어도 인간 교육상 전혀 문제될 것은 없다. 모든 이치가 인간 본성 안에 이미 내재되어 있으니, 인간은 이를 잘 보존하여 자연스럽게 발현될 수 있도록만 하면 된다. 그럼으로써 혈연 외적 관계에 적합한 다양한 윤리적 태도들을 자연스럽게 발휘할 수 있게 될 것이다. 그런데 이런 결정론을 현대적 입장에서 소화하기 쉽지 않다. 일반적으로 우리는 가정 안에서 익힌 여러 태도들을 선별적으로 확장함으로써 좋은 사회인이 될 수 있다고 여긴다. 게다가 성장기에 가장 가까운 사람들과의 교류 속

49) “孝弟爲仁之本. 此是由孝弟可以至仁否? 曰非也. 謂行仁自孝弟始, 孝弟是仁之一事. 謂之行仁之本則可, 謂是仁之本則不可.” 『사서집주』. 이에 대한 논의로 다음을 참조할 만하다. 신정근, 『사람다움의 발견』 (이학사, 2005), 367-73쪽.

50) 다음 細註에 이런 이해가 잘 반영되어 있다. “孝弟是合當底事, 不是要仁民愛物, 方從孝弟做去. 或問如草木之有根, 方始枝葉繁茂. 曰固是但有根本則枝葉自然繁茂, 不是要得枝葉繁茂, 方始去培植本根.” “問爲仁以孝弟爲本. 卽所謂親親而仁民, 仁民而愛物. 孩提之童, 無不知愛其親, 及其長也. 無不知敬其兄是皆發於心德之自然. 故論性以仁爲孝弟之本, 爲仁以孝弟爲本. 曰是道理都自仁裏發出, 首先是發出爲愛, 愛莫切於愛親, 其次便到弟其兄, 又其次便到事君, 以及於他, 皆從這裏出. 如水相似愛是箇源頭漸漸流出.” 『사서대전』, 799쪽.

에서 여러 윤리적 태도의 기초를 육성함은 인간 발달에 효율적이라고 생각하기도 한다. 때문에 혈연적 태도들을 어느 정도 변모시켜 혈연 외적 관계에 적합한 태도들을 응용해내는 것은 충분히 납득할만한 교육 방법이다.

게다가, 주희의 결정론적 입장이 『맹자』의 문맥에서 나올 수 있는 가장 체계적인 이론인지도 의심해볼 만하다. 예를 들어, 소위 “尾段說”과 “頭端說”의 차이를 이 맥락에서 재고해볼 수 있다.<sup>51)</sup> 이 구분에 따르면 주희의 맹자 이해는 미단설에 해당한다. 인간의 마음속에 내재된 이치의 단서들을 토대로 그 이치가 온전히 다 드러날 수 있도록 수양해야 한다는 입장이다. 반면 맹자 사상을 두단설로 이해할 경우, 인간의 마음속에 이미 온갖 이치가 내재되어 있다는 것은 부정된다. 이 입장에 따르면 인간은 특정한 윤리적 단초를 필두로 삼아 온전한 윤리적 태도들을 점차 육성하여야 한다. 본고에서 맹자를 미단설이 아닌 두단설로 해석해야 한다는 주장을 하는 것은 아니다. 다만 주희의 결정론적인 입장이 유일한 맹자 해석이 아닐 수 있음을 지적하고자 한다. 그렇다면, 중요한 것은 주희의 관점에서 배제되는 혈연적 태도의 확장이 『맹자』 문맥에서 아예 읽어낼 수 없는 것이라고 확정지을 수 없게 된다.<sup>52)</sup>

기실 4절에서 논의하였듯이 『맹자』 원문만 놓고 보면, 혈연적 태도의 확장을 맹자가 염두에 두는지 확정하기 쉽지 않다. 그러나 마지막으로 지적해야 할 것이 있다. 동사로서의 親, 즉 친이란 태도의 적용 대상은 친족 범위를 넘어선다는 점이다. 『禮記』의 “親民”, 『荀子』의 “親友”, 『맹자』와 『荀子』의 “親賢”이 그 예이다.<sup>53)</sup> 이 용례들에서 친은 백성, 친구, 그리고 현명한 자에 대해 취하는 태도이다. 이 대상들은 혈연 외적 관계의 사람들이다. 특히 맹자는 현명한 자를 친히 대하는 것을 仁을 실현하는 데 있어서의 급선무로서 언급한다. 이는 혈연적 관계에 영향 받지 않고 능력 위주로 인재를 선발하는 데 요구되는 태도이다. 비록 맹자는 명확하게 말하지 않지만, 친현은 친친의 확장으로 볼 수 있다. 친친을 인을 실현하는 데 있어 출

51) 이에 대한 상세한 논의는 다음을 참조하라. 신정근, 『사람다움의 발견』, 497-507쪽. 여기서 신정근은 주희의 입장을 미단설로, 조선 성리학자 丁若鏞의 맹자 이해를 두단설로 파악한다. Lee H. Yearley는 유사한 취지에서 소위 discovery model과 development model을 구분하고, 주희의 입장을 전자로, 맹자의 입장을 후자로 이해한다. 다음을 참조하라. “Virtue theories of the kind Mencius and Aquinas propound can rest on either a development or discovery model. Both Mencius and Aquinas utilize a development model, although Aquinas modifies it in substantial ways. (Their successors, however, often employ a discovery model and use it to interpret Mencius and Aquinas; as noted, this is one crucial reason why many Neo-Confucian and some Christian commentators produce powerful but misleading interpretations.) Mencius’s model is developmental because capacities produce proper dispositions and actions only if they are nurtured and uninjured. ... In a discovery model, however, human nature exists as a permanent set of dispositions that are obscured but that can be contacted or discovered. People do not cultivate inchoate capacities. Rather they discover a hidden ontological reality that defines them.” Lee H. Yearley, 『Mencius and Aquinas』 (State University of New York Press, 1990), 59-60쪽.

52) 이런 취지에서 다음과 같은 정약용 해석을 참조할 만하다. “[정약용]은 孝弟慈를 확충함으로써 모든 유형의 사회적 관계에 적절히 대응할 수 있다고 보았기 때문이다. [정약용]은 事親을 바탕으로 君道와 師道를 세울 수 있고 더 나아가 효제의 원리에 바탕해서 바람직한 부부관계와 봉우관계를 형성할 수 있다고 보았다.” 백민정, 「丁若鏞 철학에서 ‘孝弟’ 관념이 갖는 公的 의미」, 『韓國實學研究』 vol. 23 (2012), 291쪽.

53) “大學之道，在明明德，在親民，在止於至善.” 『대학장구대전』, 1쪽. “故君子隆師而親友，以致惡其賊.” 『순자집석』, 23쪽. “不親賢用知，故身死國亡也.” ibid., 681쪽. “仁者無不愛也，急親賢之爲務.” 『맹자』 7A46.

발점이라고 본다면, 친현은 친친에서 익힌 태도를 혈연 외적 대상에게 적용한 예라고 볼 수 있기 때문이다.<sup>54)</sup>

본고에서 결론적으로 말할 수 있는 것은 한정적이다. 『맹자』 텍스트에서 혈연적 태도의 확장을 읽어낼 가능성을 배제할 수 없다는 것이다. 물론 이 결론을 받아들인다고 하여도, 해명되어야 할 문제가 많다. 이를테면, 친친에서 친현으로의 확장이 정확히 어떠한 심리적 혹은 인지적 개발인지 설명할 수 있어야 한다. 물론 이는 원문에서 근거를 찾을 수 없는 창의적 해석을 요구한다. 혈연적 태도를 구성하는 것은 여러 가지이다. 예를 들어, 혈연이라는 공통성에 대한 애정, 혹은 특정한 유사성 인식에 따른 애착, 함께 보낸 시간에 대한 책임감, 문화적으로 형성된 혈연 의식과 의무감 등을 생각해 볼 수 있다. 친친이 친현으로 확장될 때 이 속성들 중 어느 것이 응용되어 적용되는지 설명될 필요가 있다.

이러한 창의적 해석과 관련하여 다음과 같은 의문이 제기될 수 있다. 혈연적 태도의 확장은 다름 아닌 순수하게 윤리적인 태도로서 이해되는 측은지심의 확장에 지나지 않는 것은 아니겠냐는 의문이다. 이와 관련하여 『맹자』 2A6의 한 구절에 주목할 필요가 있다. 인간은 측은지심 확충의 성공을 통해 모든 사람들을 보호할 수도 있지만, 그 실패는 제 가족도 건사하지 못하는 결과를 낳는다고 맹자는 말한다.<sup>55)</sup> 이는 측은지심이 모든 윤리적 태도에 기본적으로 깔려 있음을 함축한다. 논의의 편의상 측은지심을 동정심으로 환치하여 생각해 보자. 이를테면, 혈연적 태도의 확장은 다름 아닌 동정심의 확장으로 이해할 수도 있다.<sup>56)</sup> 가장 가까운 혈연들과 교류하면서 익힌 동정심을 더 많은 사람들에게 적용시켜 나아가는 것이 결국 親親을 친현으로 혹은 仁民으로 확장시켜 나아가는 과정의 전부라고 볼 수 있다.

그러나 만일 우리가 주희의 결정론 혹은 미단설을 받아들이지 않는다면, 다시 말해 모든 윤리적 태도들이 이미 본성에 구조화되어 있다는 낙관론을 받아들이지 않는다면, 인간이 단순한 동정심의 확장만으로 혈연 외적 관계에서 요구되는 다양한 윤리적 태도들을 획득할 수 있다고 보기에는 무리가 있다. 혈연적 태도의 확장은 그 이상을 요구하는 확장 모형일 것이다.

54) 김도일, 「고대 儒家 정치관에서의 확장논리에 대하여」, 2013年 第33次 中國學國際學術大會 발표문 참조.

55) 『맹자』 2A6.

56) 이 이해 방식을 다음 논문에서 제시한 적이 있다. 김도일, 「孟자의 感情모형 : 惻隱之心은 왜 兼愛와 다른가?」, 『東亞文化』 41집 (2003)

참고문헌

- 楊伯峻, 『孟子譯註』, 北京: 中華書局, 1996.
- 楊伯峻, 『論語譯註』, 北京: 中華書局, 1980.
- 『大學章句大全』 [『(文淵閣)四庫全書 電子版』, 香港: 迪志文化出版, 2002 참조].
- 『孟子集註大全』 [『(文淵閣)四庫全書 電子版』, 香港: 迪志文化出版, 2002 참조].
- 『論語集註大全』 [『(文淵閣)四庫全書 電子版』, 香港: 迪志文化出版, 2002 참조].
- 『呂氏春秋』 [『(文淵閣)四庫全書 電子版』, 香港: 迪志文化出版, 2002 참조].
- 『禮記正義』 [『十三經注疏』, 北京: 北京大學出版部, 2000 참조].
- 焦循, 『孟子正義』, 北京: 中華書局, 1987.
- 李滌生, 『荀子集釋』, 臺北: 學生書局, 1979.
- 黎靖德 編, 『朱子語類』, 北京: 中華書局, 1986.
- 성백효 譯註, 『현토완역 맹자집주』, 서울: 전통문화연구회, 1991.
- 김도일, 「孟子의 感情모형 : 惻隱之心은 왜 兼愛와 다른가?」, 『東亞文化』 41집, 2003.
- 김동인, 「덕목으로서의 孝와 그 교육」, 『교육사학연구』 17집 2호, 2007.
- 김상봉, 『학벌사회』, 서울: 한길사, 2004.
- Max Weber, 이상률 譯, 『유교와 도교』, 서울: 문예출판사, 1990.
- 백민정, 「丁若鏞 철학에서 ‘孝弟’ 관념이 갖는 公的 의미」, 『韓國實學研究』 vol. 23, 2012.
- 신정근, 『사람다움의 발견』, 서울: 이학사, 2005.
- \_\_\_\_\_, 「공자의 인문주의 국가」, 『중국학보』 44집, 2001.
- 이승환, 「한국 가족주의의 의미와 기원, 그리고 변화가능성」, 『유교사상연구』 20집, 2004.
- Hannah Arendt, 이진우·태정호 譯, 『인간의 조건』, 서울: 한길사, 1996.
- 尾形勇, 張鶴泉 譯, 『中国古代의 “家”와 國家』 (장춘: 길림문사출판사, 1992).
- D.C. Lau, trans., Mencius, Hong Kong: The Chinese University Press, 2003.
- David B. Wong “Reasons and Analogical Reasoning in Mengzi,” in Xiusheng Liu and Philip Ivanhoe, ed., Essays on the Moral Philosophy of Mengzi, Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 2002.
- Kwong-loi Shun, “Moral Reasons in Confucian Ethics,” Journal of Chinese Philosophy 16, 1989.
- \_\_\_\_\_, Mencius and Early Chinese Thought, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997.
- Lee H. Yearley, 『Mencius and Aquinas』, Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1990.

Philip J. Ivanhoe, "Confucian Self Cultivation and Mengzi's Notion of Extension," in  
Xiusheng Liu and Philip Ivanhoe, ed., Essays on the Moral Philosophy of Mengzi,  
Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 2002.

&lt;Abstract&gt;

## Kuochong (擴充) and other types of ethical extension in Mencius (孟子)

KIM Doil

One of Mencius' concerns is how a person can stably perform ethical acts on the basis of human nature, which Mencius believes to be originally good (性善). To this point, he suggests the idea of kuochong (擴充). Roughly, the idea is that one should extend one's ethical reaction or attitude that arises in a particular situation to another. In Mencius 2A6, what is considered to be extended is ce yin zhi xin (惻隱之心, the heart of compassion), which can be understood as an ethical attitude and reaction that causes immediate action, such as wanting to help upon witnessing a baby in fatal danger. Thus, the process of kuochong enables one to demonstrate the same ethical reaction or attitude in various similar situations. The same thought can be seen in Mencius 1A7, in which Mencius advises King Xuan of Qi (齊宣王) to protect his people (保民). Mencius suggests the execution of ren (仁術) as a method to protect people, thus advising the king to apply bu ren (不忍, the mind that cannot bear to see the suffering of other creatures), which the king demonstrated in the past when he had seen a cow being sacrificed, to his people in distress. Mencius believes that ren (仁, benevolence) can eventually be executed through such expansion and application.

However, kuochong may not be the only theory of ethical extension for Mencius. In order to examine this possibility, in this paper, I will use "extension" in a broader sense to cover the idea of extension involved in kuochong. What wielded more influence in the development of Confucian thought in history after Mencius is the type of extension from family to nation. For example, in Analects 1:2, filial piety and brotherliness (孝悌), namely attitudes towards parents and siblings related by blood, are understood as the root (本) of the execution of ren. This seems to propose a model of advancing attitudes learned and practiced within the family to relationships outside of the family. Mencius also seems to demonstrate similar thought in Mencius 4A5, maintaining that the root of all under heaven (天下) and of nations (天下) lies in the family (家). Moreover, during the conversation with King Xuan of Qi, Mencius refers to the attitude of treating others' elders as one would treat one's own elders (老吾老, 以及人之老), which is a similar model of ethical extension. This can be interpreted as an order to apply sentiments felt towards blood relations to

people outside of kin. In relation to this model of extension from family to nation, Confucian ideology is often taken to claim that the affection between blood relations should be expanded and applied to members of wider social groups. For example, the passage in Da xue (大學) that explains that governing a country (治國) should follow ordering one's own family (齊家) is widely considered to be a good demonstration of this Confucian model of extension.

The problem is that, occasionally, negative aspects of this model of extension are underscored. As such, Confucian ideology is criticized as the main cause of undemocratic qualities of East Asian societies. For example, some assert that, since Confucian ideology extends patriarchal notions of family to nations, nations are deterred from effectively establishing public and private spheres. It is necessary to examine whether such criticism stems from a genuine understanding of early Confucian thought. To do this right, there are some questions to consider carefully. Firstly, we must question exactly what is thought to be extended in the relation to kuochong, namely the extension of ce yin zhi xin to a broader range of people. For this, it is necessary to examine differences between kuochong and another type of extension, namely the extension of affection towards blood relations to people outside of kin. In addition, it should be assessed whether Mencius actually bore the later type of extension in mind. To tackle this, what is precisely meant by the phrase, “老吾老, 以及人之老,” must be examined. This paper will handle these questions; that is to say, it will examine the question of exactly what is supposed to be extended in relation to ethical extension in the thought of Mencius.

Keywords: Mencius, Ethical extension, Kuochong, Zhu Xi, ren

# 유학과 21세기 중국의 제도창신

‘정치유학’의 이념과 그를 둘러싼 대만/대륙 유학자의 논쟁

송 인 재

(한림대학교 HK연구교수)

## 국문초록

전근대 조선과 중국의 통치 이념의 근간이었던 유학은 근대 국가가 수립되면서 학문, 윤리의 영역으로 자신의 영역을 축소할 수밖에 없었다. 유학과 현실의 재회는 동아시아 국가의 성장에 의해 촉발되었다. 90년대에 유행한 유교자본주의론이 그 표상인데, 일본과 몇몇 신흥강국의 경제성장으로 경제발전의 동력이 다름 아닌 유교에 있다는 것이 핵심논리였다. 뒤늦게 경제성장을 성취한 중국에서도 비슷한 현상이 일어났다. 공자가 정부의 대외적 문화전략을 상징하는 기호로 등장했고 민간에서도 유교경전 읽기운동이 활발하게 일어나며 곳곳에서 유교에 대한 긍정적 시선이 거리낌 없이 제기된다. 이러한 유교의 부활 국면에서 눈에 띄는 것은 제도와 유학의 결합이다. 이때 경전읽기를 주도하는 이들은 유교의 본질이 윤리나 심성수양에 있지 않고 현실정치를 운용하고 제도를 창신하는 데 있다고 주장한다. 정치유학 또는 제도유학으로 불리는 이러한 조류는 양명정사를 거점으로 삼고 활동하는 학자들이 주도하고 있다. 이들은 애초부터 공자의 유학정신은 바른 정치를 실행하는 데 있었고 그 정신을 계승한 사람은 금문공양학의 계보에서 있는 캉유웨이라고 주장한다. 정치유학은 중국모델론의 정치적 판본이라 할 수 있다. 그 구상은 서구에서 고안된 정치제도의 일방적인 수용을 거부하고 중국의 실정에 맞으면서 서구의 것보다 우월하여 보편성도 띠는 정치제도 수립을 희망한다. 정치유학의 실험에는 유학의 새로움, 동시에 새로운 정치, 더 나아가 새로운 중국과 세계를 모색하는 중국 지식인의 고민이 담겨있다.

## 儒學與21世紀中國的制度創新

### - 兩岸儒學家之間的“政治儒學”爭論 -

最近十多年中國的一些儒學家逐漸關注政治話題，以政治角度解釋儒學思想，提出儒學式政治主張。因此在中國的知識場域“政治入學”、“制度儒學”等術語紛紛出現，並且康有為思想成為一些儒學家的關注點，造成了所謂“康有為熱”。這一些政治儒學思潮反映，在中國的大國崛起時代知識分子擺脫西方現代性而創立中國式政治模式的努力。“政治儒學”的提倡者表示，中國應該依靠自己的歷史、思想傳統建設固有的政治制度，只有走這條路才能突破西方現代性的局限性創造出新普遍性。2015年初臺灣儒學家李明輝接受澎湃網批評蔣慶等“政治儒學”一些觀點表明，不認同大陸新儒家的界定、心性儒學與政治儒學的區分。李明輝的專訪發表後，一些大陸儒學家接受澎湃網的專訪指責李明輝不太了解關於大陸新儒家的來源與理論特點。這場兩岸儒學家之間的爭論說明，兩岸儒學家處境的不同影響思想觀點的不同，最近在大陸流行的政治儒學也知識分子應對當代中國的時代使命的努力。

## 1. 중국 유학의 새로운 화두, 정치

최근 중국 유학연구자들 사이에서 ‘정치’가 뜨거운 화두로 떠올랐다. 2014년 상반기 중국에서는 kangyuei를 다룬 학술회의가 두 차례 열렸다.<sup>1)</sup> 회의에 참석한 칭화대학 철학과 교수 탕원밍(唐文明)은 이 일련의 회의가 대륙 유가 사이에서 대두되고 있는 ‘kangyuei로 돌아가기(回到康有爲)’ 경향을 보여주는 것이라며 나아가 중국 사상계에 ‘신 kangyuei주의’가 출현했다고 평한다.<sup>2)</sup> 또한 같은 해 9월 푸단대학에서는 유학과 정치를 주제로 한 유학자들의 대담이 열렸다. 이 대담의 회고록에서도 kangyuei의 이름이 거론된다. 그리고 당시 2년 동안 중국 유학자들 사이에서 ‘kangyuei붐’이 일어났음을 언급하고 왜 그런 현상이 일어났는가에 대해 물음을 던진다.<sup>3)</sup> 이런 일련의 현상과 인식들은 현대 중국의 유학자들 사이에서 정치 문제에 핵심적 화두로 떠올랐으며 그 사유의 매개로 근대의 사상이 kangyuei가 부각되고 있다는 사실을 알려준다. 최근의 kangyuei붐은 급작스러운 것이 아니라 중국 내에 10년 넘게 형성된 학술적 조류의 연장선상에 있다. 간춘쑹(干春松)은 저서 『制度化儒學及其解体』(2003)와 『制度儒學』(2006)에서 유학과 현실 제도 구축의 관계를 논했으며 여기서 kangyuei를 비중있게 다루었다. 쑹이(曾亦)는 『共和与君主：康有爲晚期政治思想研究』에서 kangyuei 정치사상을 본격적으로 다루었다. 이처럼 kangyuei에 대한 중국 유학자들의 관심 증대는 정치제도와 유학을 결부시키려는 관심 위에서 형성된 것이었다. 정치가 유학의 근본문제라는 주장도 비슷한 시기에 제기 되었다. ‘정치유학’을 표방한 이 주장은 2000년대 초 중국의 재야 유학자 장창이 제기한 것이었다. 최근의 ‘kangyuei붐’ 정치유학의 경향이 확장 심화되고 있음을 보여주는 현상이다.

‘정치유학’이라는 새로운 움직임은 해외 유학자에게서도 주목받았다. 그런 관심은 2015년 1월 대만 중앙연구원 문철연구소 연구원 리밍후이(李明輝)가 2015년 1월 상하이의 매체 『더 페이퍼』(澎湃新聞, [www.thepaper.cn](http://www.thepaper.cn))와의 인터뷰에서 그간 대륙에서 제시된 일련의 관점에 동의하지 못하다고 주장하면서 불거졌다.<sup>4)</sup> 리밍후이의 비판에 대륙의 유학자들이 곧바로 반박하

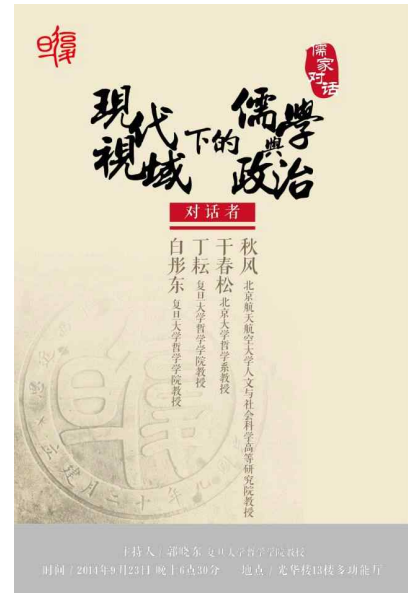


그림 1 푸단대학 대담 포스터

- 1) “康有爲与現代中國的建构”學術研討會(2014. 4. 26~27)와 “康有爲与制度化儒學”學術研討會(2014.6.26~27)다.
- 2) 唐文明, “回到康有爲”与新儒家之爭, 『中華讀書報』 2015.5.28. <http://view.inews.qq.com/a/RUS201505280232650> (검색일: 2015년 7월 25일)
- 3) 「秋風 教授, 干春松教授參加“現代視域下的儒學与政治”思想對話」, <http://www.hongdaojijin.com/233/i-2005.html> (검색일: 2014년 11월 16일)
- 4) 「專訪台灣儒家李明輝：我不認同‘大陸新儒家’」(2015.1.24.) [http://www.thepaper.cn/newsDetail\\_forward\\_1295434](http://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1295434) (검색일: 2015년 7월 25일)

면서 ‘정치유학’에 관한 논쟁은 대륙과 대만의 유학자 간의 논쟁으로까지 비화되었다.<sup>5)</sup> 내용 상에서 뿐 아니라 용어 사용면에서도 리밍후이가 비판 글에서 ‘정치유학’을 ‘대륙신유가’와 등치시켰기 때문이다. 리밍후이의 비판으로 촉발된 논쟁은 대만학계에서 공론화되어 2015년 3월 대만 중앙연구원에서는 ‘유학과 정치의 현대화(儒學與政治的現代化)’라는 제목으로 리밍후이의 인터뷰를 다룬 학술회의를 개최되었다. 그리고 장칭은 4월 중국 시나망 역사채널(<http://history.sina.com.cn/>)와의 인터뷰<sup>6)</sup>에서 그간 논쟁에 대한 견해를 피력했다.<sup>7)</sup> 본론에서는 장칭으로 대표되는 정치유학의 기본 논리를 정리하고, 최근 촉발된 정치유학과 관련된 논쟁을 살펴봄으로써 오늘날 현실과 유학이라는 문제에서 중국 유학자들이 가지는 문제의식의 내면을 들여다보고자 한다.

## 2. ‘정치유학’과 ‘인민유학’의 이념 - 경학, 정치 그리고 유교 근본주의

‘정치유학’의 논리는 문혁 이후 30여 년간 진행된 전통 담론의 발전 선상에 있다. 80,90년대 중국에서 전통은 문화열, 국학열 등을 거치면서 전통의 일부를 떼어내서 현대의 기준과 지향에 끼워 맞추거나, 전통의 존재정당성을 스스로 알리려고 인정투쟁을 벌렸다. 그러나 그 자의식이 점점 성장하면서 이제 가공되지 않은 전통 그 자체가 발산하는 가치를 선양하려 하거나 전통을 통한 보다 적극적인 현실개입을 주장하며 근본주의적 경향을 띤다. 그리고 이런 근본주의는 정치 논의를 통해 발산된다. 이런 경향은 재야에서 활동하는 지식인들의 주도로 형성되었다. 그 중 두드러지는 인물은 장칭(蔣慶, 1953~)과 야오중추(姚中秋, 1966, 필명 秋風)다. 장칭은 대학에 재직하다가 2001년에 해고당한 후 구이저우에 양명정사(陽明精舍)를 설립해서 활동하고 있다. 야오중추는 언론계에서 종사하면서 추풍(秋風)이라는 필명으로 전통에 관한 견해를 지속적으로 발표하며 민간 학술활동에 참여하다가 2012년 베이징항공대학(北京航空航大) 교수로 초빙되어 중국문명사 과정을 담당해서 『논어』를 강의하고 있다. 그는 대학에 초빙되기 전인 2012년 6월에 장칭 등 5명과 공동으로 홍다오기금(弘道基金)을 설립하고 그 집행 기관으로 홍다오서원(弘道書院)을 설치해서 유학관련 강좌와 학술회의를 개최하면서 유교 가치 선양을 통한 중국식 생활방식 재건을 꾀하며 활동하고 있다.<sup>8)</sup>

5) 「大陸儒家回應批評：港台新儒家未必切近大陸現實」(2015.1.26), [http://www.thepaper.cn/newsDetail\\_forward\\_1297875](http://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1297875) (검색일: 2015년 7월 25일); 「大陸儒家再回應：港台新儒家對傳統中國政治肯定得太少」(2015.1.27.) [http://www.thepaper.cn/newsDetail\\_forward\\_1298273](http://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1298273) (검색일: 2015년 7월 25일); 「唐文明：儒學復興需要代際接力」(2015.1.28.) [http://www.thepaper.cn/newsDetail\\_forward\\_1298721](http://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1298721) (검색일: 2015년 7월 25일)

6) 「專訪蔣慶：王道政治優勝于民主政治」(2015.4.7.) <http://history.sina.com.cn/his/zl/2015-04-07/1631118451.shtml> (검색일: 2015년 7월 25일)

7) 이상의 상황은 唐文明, 2015 참조.

8) 홍다오기금 관련 내용은 기관홈페이지인 <http://www.hongdaojijin.com/> 참조. (검색일: 2014년 11월 16일)

## 1) 장칭의 경학과 정치유학 재조명

장칭의 활동은 경전독송운동과 정치유학 담론으로 대표된다. 그가 구이저우에 양명정사를 설립한 것은 2003년에 개최된 ‘전국아동경전독송경험교류회’의 경험을 이어받자는 취지에서였다. 그는 양명정사를 설립한 후 『중국문화경전 기초교육 송본(中國文化經典基礎教育誦本)』을 편집했는데<sup>9)</sup> 이 책에는 사서육경을 비롯해서 순자, 동중서, 주돈이, 정이, 정호, 주희, 왕양명의 주요 저작이 수록되었다.<sup>10)</sup> 그런데 경전읽기 운동에 장칭은 예사롭지 않은 의미를 부여한다. 그것은 경전에 대한 의미부여에서 알 수 있다. 경전에 대한 장칭의 견해는 다음과 같다.

성인이 한 말, 엮은 책 - 경전 - 에 바로 성인의 권위성이 있다. 평범한 사람은 반드시 무조건적으로 그것을 받아들여야 한다. 평범한 사람이 이성을 동원해서 동의하거나 동의하지 않을 문제란 존재하지 않는다. 평범한 사람의 이성에는 성인의 이성을 심사할 자격이 없기 때문이다. 정반대로 성인의 이성으로 평범한 사람의 이성을 검사해서 평범한 사람들에게 받아들이라고 요구할 수만 있다.<sup>11)</sup>

이것은 경전의 권위에 대한 아주 강력한 긍정이다. 평범한 사람이 성인을 판단할 수 없고 무조건 받아들여야 한다는 판단을 할 자격이 장칭에게 있는지는 모르겠지만, 분명한 것은 여기서 장칭이 독경운동에서 다루는 경전에 절대적인 권위를 부여한다는 사실이다. 그렇다면 이처럼 절대적인 권위를 가진 경전을 읽어야 하는 이유는 어디에 있을까? 이에 대해 장칭은 이렇게 말한다.

현재 중국은 중화민족의 위대한 부흥기를 맞이하고 있으며, 민족의 부흥을 위해서는 민족 문화의 부흥이 선행해야 하는데, 중화 문화의 부흥을 담당할 아동들이 어린 시절부터 문화의 정신을 습득하도록 하는 일이 필요하다. 어린이들은 중국의 성현들의 가르침을 이해하고 실천함으로써 역사문화의 대창조에 기여할 수 있다. 미래의 중국문화를 담당할 아동들은 어릴 때부터 내성외왕(內聖外王), 성기성물(成己成物), 지성지천(知性知天) 등 유가적 성현의 이상을 체득하고 실천해야 한다. 그것이 바로 중국 문화 부흥을 위한 기반을 닦는 일이기 때문이다.<sup>12)</sup>

이에 따르면 이제 중국의 전통은 현재의 필요에 따라 취사선택하거나 현재의 상황에 따라 복원의 정당성을 변호해야 하는 과거의 망가진 유산이 아니다. 그 대신 당당히 그 전모를 드

9) 독경운동에서 장칭의 행보에 관해서는 조경란, 『현대 중국 지식인 지도』, 2013, 파주: 글항아리, 84-85쪽 참조.

10) 이용주, 「고전을 ‘어떻게’ 읽을 것인가 - 경학사의 경험을 통해 본 현대 중국의 ‘독경’ 논쟁」, 『코기토』 66, 2009, 207쪽.

11) 蔣慶, 「讀經典與中國文化的復興 - 蔣慶先生談兒童讀經面臨的問題」, <http://www.confucius2000.com/confucius/jqxstetdjmlwt.htm> (검색일: 2014년 12월 5일) / 陳壁生, 위의 글, 83쪽 참조.

12) 蔣慶, 「中國文化經典基礎教育誦本」前言, <http://www.confucius2000.com/scholar/zhwhjdjcjysbqy.htm>. (검색일: 2014년 11월 16일) / 이용주, 「고전을 ‘어떻게’ 읽을 것인가 - 경학사의 경험을 통해 본 현대 중국의 ‘독경’ 논쟁」, 207쪽.

러내며 중국의 부흥을 담당할 미래 세대가 습득하고 실천에 옮겨야 할 필수적 지식이자 가치가 되었다.

이와 더불어 장칭은 유학이 완전히 새로운 면모로 다시 태어나기를 희망한다. 그 갱생의 길은 제도화다. 그가 말하는 유학의 제도화란 서양과는 다르고 서양에서 배워온 정치제도의 문제점을 해결한 중국적 정치제도의 창출이다. 극복해야 할 서양의 정치제도란 “서방의 자유주의, 민주사상, 공민사회 이념” 등이고 중국적 제도를 만들기 위해 새롭게 동원해야 할 사상자원이란 “전통유학의 예약정신, 왕도이상, 대일통의 지혜, 천자일작(天子一爵) 사상” 등이다.<sup>13)</sup> 제도화한 유학의 지향은 ‘정치유학’으로 표현된다. 장칭은 ‘정치유학’의 속성에 대해 ‘외왕(外王)유학’, ‘제도유학’, ‘실천유학’, ‘희망유학’ 등으로 표현한다.<sup>14)</sup> 이 표현들은 유학과 현실, 제도의 결합에 대한 열망을 보여주는데 이것은 현대신유학에 대한 비판에서 출발한 것이다. 장칭은 자신의 저서 『정치유학』에서 “유학은 탄생부터 정치유학이었고 공자 최대의 바람은 천하가 인(仁)으로 돌아가는 정치이상을 실현하는 것”이라 밝힌다.<sup>15)</sup> 그런데 오늘날 유학의 명맥을 이어가고 있는 현대신유학은 “생명과 심성의 시각에서만 유학을 이해하고 오로지 생명의 완성과 심성의 초월만이 추구”해서 유학을 “현실 속의 정치사회와 무관하고 또 그래야 하는 것”으로 만들어 버려 유학의 전통을 온전히 계승할 수 없다고 지적한다.<sup>16)</sup> 뿐만 아니라 현대신유가의 주장대로 민주와 과학의 창출을 ‘유학의 제3기 발전’의 방향으로 삼는다면 결국 유학을 서양학문의 부속품으로 전락시킨다고 비판한다.<sup>17)</sup> 그리고 ‘대일통’ 사상 등 유학의 전통적 사상자원에 근거해서 중국 특유의 정치제도를 창출하자고 주장한다.<sup>18)</sup> 심성 중심의 유학에 대한 장칭의 지적은 중국 내 유학의 학술적 전개에 대한 내부적 비판이자 서양의 가치를 준거로 전통이 살아가는 길을 모색하는 방식에 대한 비판이다. 그런데 장칭이 비판한 ‘유학 제3기 발전’ 담론은 다른 아닌 80년대에 중국문화서원의 활동에 동참하고 유교자본주의론을 주장한 뚜웨이밍이 제기한 것이다. 따라서 장칭의 정치유학 담론은 외부사상과 가치를 준거로 전통의 재생의 명분과 길을 찾은 기존의 방식을 극복하고 전통의 독자적 생존방식을 구축하고자 하는 21세기 전통 담론의 현재적 고민을 보여준다.

## 2) 장칭 ‘의원삼원제’와 서구식 민주주의 극복 구상

장칭의 정치유학 구상은 2003년에 내놓은 『政治儒學』과 2011년에 내놓은 『再論政治儒學』에 집약되어 있다. 또 2014년에는 『廣論政治儒學』이라는 이름으로 그의 문집이 출판되었다. 그는 서양식 민주주의가 서양을 넘어 중국에서 퍼져있고 많은 학자들의 공감을 얻고 있지만 그것의 인간의 욕망과 이익만을 대변할 뿐 무도덕과 무이상의 상태에 빠져드는 것은 방지하

13) 이용주, 「고전을 ‘어떻게’ 읽을 것인가 - 경학사의 경험을 통해 본 현대 중국의 ‘독경 논쟁」, 『코기토』 66, 2009, 참조

14) 蔣慶, 『政治儒學』, 北京: 三聯書店, 2003, 2쪽.

15) 蔣慶, 『政治儒學』, 20쪽.

16) 蔣慶, 『政治儒學』, 20~21쪽 참조.

17) 蔣慶, 『政治儒學』, 2쪽.

18) 대일통 사상의 현재적 의미에 대한 탐색은 蔣慶, 『政治儒學』, 第3章 第2~3節, 309~358쪽에 서술되어 있다.

지 못하는 결점이 있다고 비판한다. 뒤이어 유학의 이념에 토대를 둔 정치제도 구축을 제안한다. 그리고 여기에 서양식 민주주의의 결점을 극복하고 중국이 자체의 연원을 지닌 제도를 구축한다는 의미를 부여한다. 이때 장칭이 채택한 유학의 정치는 바로 ‘왕도정치’다. 즉 왕도정치가 민주정치보다 우월하다는 것이 그의 주장이다. 구체적으로 왕도정치가 우월한 이유는 기존의 민주정치가 ‘민지의 합법성’이라는 ‘一重 합법성’만을 보장하는 데 비해 왕도정치는 ‘천지인’의 가치를 구현하는 ‘삼중 합법성’ 보장하기 때문이다. 세 가지 합법성의 내용은 각각 다음과 같다.

‘천’의 합법성은 초월과 신성함의 합법성이다. 중국문화에서 ‘천’은 숨겨진 인격을 보유한 주재 의지의 ‘천’과 초월과 신성함이라는 특징을 지닌 자연 의리의 ‘천’이기 때문이다. ‘지’의 합법성은 역사문화적 합법성이다. 역사문화는 특정한 지리 공간에서 생성되기 때문이다. ‘인’의 합법성은 인심과 민지의 합법성이다. 인심의 향배와 민지의 동의는 사람들이 정치권력이나 정치적 권위에 자발적으로 따르는지 여부를 결정하기 때문이다.<sup>19)</sup>

장칭은 정치권력이 위 세 가지 합법성을 갖추지 못한다면 통치의 권위를 제대로 갖지 못하고 국민의 전폭적인 지지와 동의를 받지 못하기 때문에 합법성의 위기에 직면한다고 여긴다. 그래서 유교의 왕도정치말로 정치권력의 합법성 문제를 완전히 해결하고 장기적으로 조화로운 정치질서를 구축할 수 있다고 믿는다.

뒤이어 장칭은 ‘삼중합법성’을 실현할 기제로 ‘의회삼원제’를 제안한다. 여기서 삼원은 ‘통유원(通儒院)’, ‘서민원(庶民院)’, ‘국체원(國體院)’으로 구성되고 이들은 각각 천, 인, 지의 합법성을 대표하는 기구로 그려진다. 통유원은 초월과 신성함의 합법을 대변하는 기구다. 의장은 유교 집단 내부에서 공동 추대한 대유학자가 맡으며 종신제다. 의원은 가회에서 공동으로 추대한 민간 유가의 우수한 자, 그리고 국가에서 설립한 양성기관에서 사소와 오경 등의 지식을 습득하고 정치적 훈련과 검증을 거친 인사들로 충원된다. 이러한 의원 충원 방식은 과거의 추천제와 과거제 모델을 따른 것이다. 서민원은 인심과 민지의 합법성을 대변하는 기구이고 서양의 민주정치의 규칙과 절차에 따라 구성된다. ‘국체원’은 역사문화적 합법성을 대변하는 기구다. 국체원은 공자 왕통을 계승하는 기구다. 이는 공자가 복희, 요, 순, 우, 탕, 문, 무, 주공의 역사적 전통을 계승하면서 중국의 역사문화적 합법성을 대변한다는 원리에 근거해서 결성된다. 그래서 공자의 자손이 세습 의장을 맡고 의원은 역대 성현의 후예, 역대 군주의 후예, 역대 문화 명사의 후예 그리고 사회적으로 덕망 있는 인사와 각종 종교계 인사들로 구성된다. 이 설계에서 삼원은 모두 실질적 권력을 보유하고 있으며 법안은 삼원이 동시에 통과시켜야 발효되고 집행된다. 장칭은 삼원의 공동 동의라는 기제를 통해 세 기관의 세력 균형을 꾀하고 이것을 통해 천지인 합법성의 조화를 실현할 것을 지향했다. 그럼에도 여전히 삼원의 핵심을 이루는 것은 통유원이다. 왜냐면 통유원은 왕도정치의 근간을 이루는 유교적

19) 「王道政治是當今中國政治的發展方向-蔣慶先生答何謂王道政治的提問」, <http://www.confucius2000.com/confucius/wdzzsdjzgzzdfxfjqdwdzz.htm> (검색일: 2015년 9월 24일)

소양을 갖춘 이들로 구성되어 있고 이를 근거로 초월과 신성함의 합법성을 민의가 그 가치를 위배하는 것을 방지하고 나아가 실질적 도덕을 구현하는 구도로 구성되어 있기 때문이다. 장칭은 통유원은 민의를 대변하는 기존 대의제를 실질적 도덕으로 보완할 것을 구성하며 여기에 국체원으로 정책 결정의 연속성을 확보해서 중국 자체의 연원을 보유한 정치제도 구상을 꾀하고 있다. 장칭의 이러한 구상은 정치적으로 평등한 인격체가 운영하는 정치체가 아닌 우월한 인격을 가진 성현이 발휘하는 카리스마에 의해 운영되는 정치체를 지향한다. 성인의 말과 경전의 권위를 절대시하는 장칭의 사상에서 필연적으로 도출되는 결과라 하겠다.

### 3) 야오중추의 인민유학

야오중추는 현대 중국이 주체성을 띠고 세계무대에서 활약할 수 있게 하는 주된 사상적 자원은 바로 유학이라고 믿는다. 그는 문화자각의 맥락에서 유학적 가치의 회복을 언급한다. 여기서 문화자각이란 ‘근대 전환 이후 조성된 문화적 허무주의를 극복하고 근대화를 위해 배척당하고 버려진 전통을 되찾아 자신의 목소리를 낼 수 있는 심리상태’<sup>20)</sup>를 의미한다. 더 나아가 야오중추는 유학이 우수한 사회질서를 구축하기 위해 현실에 개입해야만 생명력을 가질 수 있다고 주장한다.<sup>21)</sup> 이런 발상은 중국의 전통에 기반을 둔 정치적 대안을 제시함으로써 유학의 활로를 모색하려는 정치유학의 방안과 궤를 같이 한다. 야오중추는 장칭과 마찬가지로 심신수양에 치중한 유학의 현실을 비판한다. 아울러 활동 범위가 학원에 국한되어 철학사 연구의 한 주제로 머물러 있는 유학의 현실을 개탄한다. 그리고 이런 현상을 유학의 자아 ‘박물관화’라 지칭한다. 야오중추는 유학은 역사적으로 박물관에만 머무른 적이 없고 앞으로도 그럴 수 없다고 지적한다. 그래서 장칭의 ‘정치유학’에 깊은 공감을 표시하고 자신의 인민유학 담론을 내세우며 유학이 중국의 현대 국가질서 구축에 보다 구체적인 방안을 제시할 수 있기를 희망한다.

야오중추가 제기하는 인민유학 개념의 전제는 다음 두 가지다. “첫째, 유학의 근본적 관심은 심성 수양이나 학원 내 철학 안에서 사유하는 것이 아니라 세속의 완결된 합리적 질서의 구축이다. 둘째, 현대 질서의 근본 요소는 인민에 있고 20세기 중국의 모든 헌정제도의 첫 번째 원칙은 바로 인민주권이다.”<sup>22)</sup> 인민유학 개념을 제기하기 전에 야오중추는 근대 서양의 인민주권 사상과 신해혁명 이후 중화민국과 중화인민공화국 헌법의 인민주권 사상을 일별하며 현대 국가의 건설의 가장 근본적인 원칙이 인민이었음을 확인한다. 그리고 인민유학의 의제를 폭넓게 제시한다. 여기에는 인간의 존엄과 행복 추구에 관한 정치신학, 전통적 인·국가·수신·군자 관념에서 비롯한 공민 관념, 인민성에 근거한 법률이론, 사회보장제도, 정치 민족을 발전시키고 세계질서를 재구축하는 천하 이론이 포함된다. 이런 넓은 영역의 과제에 인민유학의 역할은 ‘원(元)이론’을 제공하는 것으로 규정된다.<sup>23)</sup>

20) 干春松, 「天下情懷: 文化自覺的論理延伸」, 『探索與爭鳴』 2013年 第1期.

21) 姚中秋, 「人民儒學芻議」, 『文化縱橫』 2012年 第1期.

22) 姚中秋, 「人民儒學芻議」, 77쪽.

방법적 차원에서 야오중추는 유학이 이러한 현대 국가질서 구축 문제에서 제 역할을 다 하려면 유학이 2000여 년 동안 걸어온 경학의 방법을 채택해야 그 지식적 도덕적 임무를 감당할 수 있다고 역설한다. 경학의 방법이란 “경학가가 경(經)을 근본으로 삼아 현실과 마주하고 경을 해석함으로써 현실을 사유”하는 방법이다. 야오중추는 “바로 이런 과정에서 천도와 인정에 부합하고 역사적 문화적 정당성을 갖춘 제도적 이상이 모습을 드러낼 것이며 이럴 때 건전한 질서가 형성될 수 있다고 믿는다.”<sup>24)</sup> 경학 방법에 대한 주목은 근대적 지식 질서에 대한 반성에서 비롯한 것이다. 야오중추는 오늘날 지식인이 사용하는 근대적 인문, 사회과학 지식이 한갓 기술적 지식에 불과하고 근본적인 도와 관련된 신학과 형이상학을 상실했다고 판단한다. 그에게 경학의 상실은 학문과 사상 지식뿐 아니라 사회의 불안, 부패, 혼란의 원인도 된다. 경학은 그 안에 인성과 우주 속의 인간의 지위, 인간 공존의 기본 매커니즘을 깊이 사유할 수 있게 하고 질서에 관한 원(元) 명제를 보여주기 때문에 중요하다. 이러한 경학의 복원은 현대 사회문제의 치유책이자 건전한 사회질서 수립의 근간이 된다. 동시에 유학이 현대의 생활과 사회영역으로 진입하는 계기가 된다.

이처럼 야오중추는 적극적으로 현실에 개입해서 새롭고 우수한 사회체제를 구축할 수 있는 유학의 형태로 인민유학을 제기한다. 인민유학의 체계에서 유학은 혁신을 위한 경로인 복고의 핵심 정신이자 내용이다. 뿐만 아니라 방법적 차원에서도 독자적 자원과 논리를 보유하고 있다. 이러한 설명을 통해 야오중추는 현대사회를 재구축하고 지탱, 운영할 수 있는 강력한 자족적 사상으로 그리려 하고 있다. 현재에도 홍다오기금에 거점을 두고 함께 활동을 하고 있는 장칭과 야오중추는 이처럼 유교 근본주의에 입각해서 현대의 사회질서 재구축의 근간과 목표를 모두 유학에서 찾으려 한다. 그리고 그 목표 실현의 매개는 바로 정치다.

### 3. 2015년 정치유학 논쟁

#### 1) 리밍후이의 장칭 비판

리밍후이는 머우중산의 제자다. 그는 대만이 아직 유가 전통 위주의 사회라 여기고 있다. 일반 민중은 아직 유가를 믿지만 지식인이 오히려 유가에 공감하지 않는다고 본다. 이는 오사운동의 영향이고 국민당이 한때 유가를 제창했기 때문에 국민당 반대 운동에서 유가와 국민당을 한 묶음으로 보는 정치현상이 일어난다. 그런데 이것은 모두 지식인의 문제고 일반인의 문제가 아니다. 대만에서 아동 독경교육이 추진되고 크게 지지 받는 이유가



그림 2 리밍후이

23) 姚中秋, 「人民儒學芻議」, 78~79쪽.

24) 경학의 방법과 복원 의미에 대해서는 姚中秋, 「人民儒學芻議」, 79쪽 참조.

여기에 있다고 지적한다. 『더페이퍼』와의 인터뷰에서 그는 장칭 등의 견해에 반박한다.<sup>25)</sup> 우선 심성유학(홍콩, 대만)과 정치유학(대륙)이라는 구분법에 대해 몇 가지 이견을 내놓는다. 그 내용은 다음과 같다.

첫째, 대륙 신유가는 최근에 출현한 것이 아니다. 장칭을 위시한 몇몇 사람이 정치유학을 표방하지만 그 이전의 송수리, 량수밍, 팡유란 등이 이미 대륙에서 활동했는데 장칭처럼 주장하면 이들의 지위가 모호해진다.

둘째, 심성유학과 정치유학의 구분에 동의하지 않는다. 홍콩과 대만의 신유가들도 정치를 등한시하지 않았다. 장권마이, 는 본래 정치학자였고 그의 정치유학은 장칭 무리보다 훨씬 고명하다. 쉬푸관도 학술과 정치 사이에서 활동했다. 머우중산도 『역사철학』, 『정도와 치도』, 『도덕적 이상주의』의 ‘외왕삼도’를 저술해서 정치철학을 논했다. 홍콩과 대만의 신유가를 심성유학이라고만 단정할 수 없다.

셋째, 심성유학과 정치유학은 유학 전통에서 본래 구분할 수 없다. 장칭의 논리에 따르면 심성유학과 정치유학은 각각 송명유학과 공양학의 줄기에 따라 나뉜다. 그것은 공자 유학에서 공존했던 두 유학이 훗날 분열했다는 논리다. 하지만 유학은 본래 내성과 외왕이 연관되어 있고 둘 중 하나만을 말할 수 없다. 그래서 장칭의 방법론에는 문제가 있다. 심성유학을 버리고 정치유학만을 말하는 것은 근본적으로 유학 전통이 아니다.

이상의 반박에 이어 리밍후이는 장칭의 정치유학이 유토피아적이며 중국 역사에서 실현된 적이 없다고 비판한다. 그에 비해 장권마이와 머우중산의 정치유학은 적어도 대만에서는 헌법 차원에서는 실현되는 등 훨씬 현실적이라고 말한다. 그리고 현대 대만에서 정치철학을 말하지 않는 것은 그것이 현실이 되었기 때문에 더 이상 말할 필요가 없기 때문이라 말하며 장칭의 구분법을 논박한다.

다음으로 장칭의 제도 구상에 대해서도 비판한다. 그의 비판은 민주제도에 반대하는 것은 군주 제도로 돌아가려는 것이 아니냐는 의문으로 시작한다. 총론적으로 장칭의 구상은 지나치게 이상적이고 개인적인 바람일 뿐이고 정치에 대한 물이해를 보여주는 것이라고 일축하고는 구체적인 비판을 가한다. 그 예로 든 것이 국체원의 구성에 대한 비판이다. 여기서 리밍후이는 혈통에 따라 선거 없이 구성되는 의회가 부정과 관직매매의 부작용을 낳을 소지가 충분하며 의원 세습은 군주세습제로 돌아가는 것이나 다름없다고 지적한다. 또한 서민원만 선거로 선출되고 나머지 두 원은 추천과 선발로 이루어지는 데 따라 문제가 발생한다고 우려한다. 그 반면교사로 과거 간접선거로 구성된 대만의 감찰원에서 발생한 문제를 거론한다. 간접선거가 돈으로 표를 매수하기에 훨씬 효율적이었다며 장칭은 이런 후과를 고려한 적이 있느냐고 묻는다. 나아가 보통선거제에 폐해가 있고 그 지적이 옳다고 하더라도 장칭이 내린 처방은 잘못 내린 처방이며 이는 그가 서양 정치에 대한 이해가 부족하고 현실정치 경력이 없기 때문에 발생했다고 지적한다. 그리고 서양이나 대만의 선거가 아닌 시험을 통해 선발된 법관

25) 이하 리밍후이의 발언은 「專訪台灣儒家李明輝：我不認同‘大陸新儒家’」(2015.1.24.) [http://www.thepaper.cn/newDetail\\_forward\\_1295434](http://www.thepaper.cn/newDetail_forward_1295434) (검색일: 2015년 7월 25일) 참조.

과 공무원도 중요한 역할을 하고 있고 이것이 장칭의 방법보다 좋다고 하며 장칭이 정치적으로 무지하다고 지적한다.

## 2) 대륙 유학계의 반향

리밍후이의 비판은 대륙의 유학자들 사이에서 곧바로 반향을 일으켰다. 베이징대 유학연구원의 간춘쑹은 리밍후이가 대륙 신유가를 제대로 이해하기 못하고 있다며 반박했다.<sup>26)</sup> 그는 예전부터 심성유학과 정치유학의 구분이라는 장칭의 견해에 동조하는 입장에 서 있었다. 더 나아가 홍콩, 대만의 신유가들이 오사신문화운동의 문제의식에 견인되었고 대륙 신유가가 그것을 반성하는 기초 위에 서있다고 근본적인 차이를 지적한다. 그리고 최근의 강유웨이에 대한 관심은 그런 문제의식을 반영한 것이라고 판단한다.<sup>27)</sup> 이러한 기본 입장 위에 리밍후이의 주장에 대해 다음과 같이 반박했다.

우선 대륙신유가라는 평칭은 장칭과 천밍 등 몇몇이 자기 표방한 것이 아니라 2005년 팡커리(方克立)가 우한 국제신유학 대회에 보낸 축사에서 제기한 것이고 같은 해 후난성에서 열린 장다이넨 기념 회의에서도 1990년대 후반에 ‘신유가 사조’가 대륙에서 형성되어 홍콩, 대만과 다른 조류를 형성했다고 이 대열이 이미 장칭, 천밍 등도 포함되어 있음을 언급했다. 아울러 정치유학은 그 이후 대륙 신유학이 발전한 하나의 결과이고 장칭 이외에도 여러 관점이 있는데 이 맥락과 현실을 리밍후이가 제대로 짚지 못했다고 지적한다. 심성유학과 정치유학의 구분은 1958년 머우중산, 탕첸이 등이 공동으로 발표한 「爲中國文化告世界人士宣言」에서 심성을 유가의 정신적 본질로 본다는 주장을 보면 타당한 주장이라고 반박한다. 그리고 대만 정치 유학이 이미 실현되었다는 주장이 오히려 ‘상상’된 것이라고 일축한다.

뒤이어 대만과 대륙의 현실과 신유가의 관계에 대해서 언급한다. 평유란 등 대륙의 신유가는 봉건적 낙후성 사회주의 가치관의 악영향 등으로 제대로 유교의 가치를 펴지 못한 반면, 대만의 신유가는 학술적 발전의 기회를 구비하고 문화적 자신감을 갖추었으며 여기에 유가와 민주/과학의 결합 가능성도 타진할 수 있었다고 요약한다. 대만, 홍콩 신유가의 제자인 뚜웨이밍, 류수셴 등이 미국에서 활동하면서 해외에 유가를 전파했고 개혁개방으로 다시 대륙의 활동에 개입하면서 대륙의 문화계 영향을 준 점은 이러한 비대륙의 장점에 기인한 것이라 한다. 그렇지만 이들 일명 ‘해외신유가’는 학술적 성과는 있을지 몰라도 중국의 현실을 제대로 알지 못하기 때문에 유교사상과 중국현실의 결합을 제대로 이룰 수 없었다고 지적한다. 여기서 간춘쑹이 강조하는 것은 80년대 이후 대륙의 유학이 지속적으로 현실에 조응하면서 성장했으며 리밍후이 등 대륙, 홍콩의 유학자들이 그 내막과 복잡성을 아직 잘 이해하지 못하고 있다는 사실이다. 다른 한편 또 다른 유학자 바이통둥(白彤東)은 리밍후이의 비판이 장칭에 편

26) 「大陸儒家回應批評：港台新儒家未必切近大陸現實」(2015.1.26), [http://www.thepaper.cn/newsDetail\\_forward\\_1297875](http://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1297875) (검색일: 2015년 7월 25일) 참조.

27) 「秋風教授、干春松教授參加“現代視域下的儒學與政治”思想對話」, <http://www.hongdaojijin.com/233/i-2005.html> (검색일: 2014년 11월 16일)

중되었다는 것을 거론하며 사실 대륙의 정치유학적 사유는 장칭의 영향을 받은 바가 크지만 그의 영향 뒤에 각자의 논리를 개발하고 있다고 말한다. 아울러 본인도 미국에 체류할 시기부터 정치의 각도에서 유학을 해왔으며 대륙 정치유학의 구도가 생각보다 다원적임을 말한다. 심성유학과 정치유학의 분류 문제에서는 홍콩, 대만 신유가는 정치를 말하지 않은 것이 아니라 정치는 심성의 부산물이며, 홍콩, 대만의 신유가는 자유주의의 응원부대일 뿐이다. 다시 말해 정치제도에서 민주를 포용하고는 있지만 제도 구축에 공헌한 적은 없음을 지적한다.

『군주와 공화』(共和与君主：康有爲晚期政治思想研究)로 강유웨이봄의 중심에 서 있는 학자로 평가 받은 쩡이曾亦는 리밍후이가 대륙 신유가의 최근 발전과 노력에 대해 이해가 부족하다고 지적했다.<sup>28)</sup> 우선 장칭만을 거론한 점이 부족함을 지적했고 그것만을 전제로 한다면 문제가 발생할 수밖에 없다고 말한다. 반면 자신을 비롯한 대륙 학자들이 숭스리, 머우중산을 이해하는 정도가 대륙 학자에 대한 홍콩, 대만 학자의 이해보다 깊음을 내세운다. 이에 근거해서 리밍후이가 장칭을 비판하면서 거론한 장쥔마이, 쉬푸관, 머우중산의 사상의 정치적 성격을 인정하고 심성과 정치는 구분될 수 없으며 장칭의 구분이 상당히 편협하다고 지적한다. 실제로 대륙에서는 이런 편협함에 대한 지적이 많다고 지적한다. 뒤이어 대륙 신유가의 입장을 다음과 같이 정리한다.

첫째, 홍콩, 대만 유가가 주로 의존하는 경전은 사서이고 대륙 유가는 오경에 주로 의존한다.송대 유학에서 오경의 중요성을 소홀히 한 것에 대응해서 대륙에서는 오경의 중요성에 주목하고 다시 사서를 오경 안에 편입시키면서 편협함을 극복한다.

둘째, 경학 연구 방법은 철학 연구 방법과 다르다. 숭스리, 머우중산 등은 서양철학의 범주로 중국 학술에서 서양 형이상학에 근접한 것을 가져다 서양철학식 중국철학으로 개조했다. 하지만 철학 연구에 대응되는 것은 ‘자학(子學)’이 아니라 ‘경학’이므로 서양철학 연구 패턴에 맞추기 위해 ‘자학’에 집중하는 것을 옳지 않고 중국의 전통을 이해하는 데도 도움이 안 된다. 따라서 경학 연구로 돌아가야 중국의 전통을 이해할 수 있다.

셋째, 현대 신유가의 가치 근거는 오사 이후의 계몽 전통이지만 이것은 ‘추상적 계승’에 불과하고 중국 고대의 제도와 무관하고 중국의 것을 서양식 세계에 편입시키는 것으로 귀결된다. 결국 서양이 보편이 되고 서양의 세계가 중국의 미래가 되어 서양을 중국에 포섭시키게 된다.

여기서 쩡이는 장칭의 견해에 대해서도 비판적인 태도를 보이고, 홍콩, 대륙 신유가에 대해서도 방법론적으로 비판하며 또 다른 대륙 신유가의 입장을 드러내고 있다.

칭화대학 철학과와 탕원밍도 리밍후이의 관점 중 ‘대륙신유가’라는 명칭을 문제 삼는다.<sup>29)</sup> 그는 1996년 팡커리가 논한 대륙 학술계에서 유교전통 위에 선 문화보수주의의 출현을 인용한다. 당시 팡커리는 1994년 『원도(原道)』를 창간할 때 리쩌허우와 천밍이 대담 중 홍콩, 대륙과 다른 신유가 집단이 대륙에 형성되었다고 지적한 사실, 1992년 쓰촨에서 열린 “유학과 그

28) 「大陸儒家再回應：港台新儒家對傳統中國政治肯定得太少」 [http://www.thepaper.cn/newsDetail\\_forward\\_1298273](http://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1298273) (검색일: 2015년 7월 25일)

29) 唐文明：儒學復興需要代際接力 [http://www.thepaper.cn/newsDetail\\_forward\\_1298721](http://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1298721) (검색일 2015년 7월 25일)

현대적 의의” 국제학술회의에서 양쯔빈楊子彬이 “대륙신유학의 가치를 공개적으로 들자”라고 선언한 사실 등에서 ‘대륙신유가’의 자각의식이 포착된다고 판단했다. 뒤이어 탕원밍은 대륙 신유가가 지난 세기와 80,90년대와는 차별성을 가지고, 대륙 신유가로 분류될 수 있는 학자 내부에도 커다란 차이가 존재하며, 대륙신유가의 출현은 문혁 이후 중국의 현실과 관계있음을 거론한다. 아울러 대륙 신유가의 자각의식에는 반드시 민국시대 신유가를 편하거나 배척하는 의도를 가지고 있지 않고 대륙에서 중단된 유가의 가치를 다시 들려는 의지가 더 강하며 장칭이나 양쯔빈의 경우도 민국시대 유학을 계승 발전시키고 대륙의 유학을 부흥하려는 문제의식을 가진 것이라고 판단한다.

다른 한편 탕원밍은 1949년 중화인민공화국 건설 이후 대륙에 남은 유학자들을 대륙신유가라고 부르기도 했음을 거론한다. 이 경우에는 그들이 중국공산당의 이념과 정치적 주장에 동조하며 홍콩이나 대만으로 떠난 이들과 정치적 입장이 대립했음이 두드러졌다고 말한다. 그러나 탕원밍은 대륙 신유가가 1990년대 자각의식을 적극적으로 표방했지만 그 기반에는 홍콩, 대만 신유가의 제자인 해외 신유가의 도움이 있었기 때문에 둘을 선명히 나누는 것은 부적절하다고 판단한다. 근본적으로 대륙신유가와 홍콩, 대만 신유가는 유학 본래의 구분 방식이 아니므로 심학, 이학, 공양학 등 유학 본래의 명칭을 사용할 것을 제안한다. 탕원밍은 논의를 통해 중국에서 유학 발전의 의미를 찾는다. 그것은 과거와 다른 유학 사상의 등장은 문혁 이후 30년 만에 걸친 탐색 끝에 서양 근대성의 신화가 무너졌기 때문에 가능했다는 사실이다. 탕원밍은 중국에서 유학의 재건과 발전이 오사운동 이후 중국이 추구했던 서양 근대성을 버리고 대안을 찾아가는 과정이라고 이해하고 있다.

리밍후이는 2015년 인터뷰 이전에도 대륙의 학계와 접촉한 경험이 있어서 대륙의 학자들에게 그의 이름은 낯설지 않다. 대륙 일부 학자들의 반응에는 이러한 사전 지식도 반영되어 있다. 대륙의 유학자들은 대륙신유가라는 명칭, 유학의 정치담론 존재 여부 등의 문제로 리밍후이와 이견을 보였다. 그리고 그들 내부의 의견도 단일하지는 않다. 그러나 대체로 대륙의 유학에 대한 리밍후이의 이해가 논의의 중심이었다. 그 배후에는 ‘대륙 신유학’이라고 자처하게 된 90년대 이후 중국 유학의 발전이 학술의 내부 논리 뿐만 아니라 중국의 현실과 진로에도 지속적으로 조응해 왔다는 인식이 공통적으로 깔려있다. 즉 대륙과 대만 유학자의 논쟁은 순 학술적인 문제를 넘어 현실적인 문제와도 결부되어 있음다.

### 3) 장칭의 반비판

리밍후이와 대륙 유학자의 논쟁의 중심에 서 있는 장칭은 같은 해 4월 자신의 견해를 밝혔다.<sup>30)</sup> 우선 청치유학이라는 용어에 대해 명확히 그것은 보통 명사가 아니라 『춘추』의 “建制立法”之學에서 연원한 전문용어임을 지적한다. 그리고 이에 근거해서, ‘정치유학’에 대해 “공자가 『춘추』를 근거로 창립했고 여타 정치적 지혜와 예제 정신을 융합했으며, 정치이성 정치

30) 「專訪蔣慶：王道政治优胜于民主政治」(2015.4.7.) <http://history.sina.com.cn/his/zl/2015-04-07/1631118451.shtml>  
(검색일: 2015년 7월 25일)

실천 정치비판 제도우선 역사희망을 구현한 것으로, 심성유학과 정치유학을 구분하고, 긍정적 이데올로기 기증을 보유함으로써 자기 소외를 극복하는 춘추로부터 한, 수, 근현대에 걸쳐 면면히 내려오는 순정한 유학전통”이라는 자신의 정의를 상기시킨다. 이에 따르면 장쑤마이와 머우중싼이 말한 정치유학은 유학 전통에 있지 않고 그들의 것은 정치유학이 아니라 “정치를 말하는 유학”이라고 평한다. 그리고 비록 머우중산 장쑤마이 등이 정치에 관심이 많지만 기본적인 학술적 입장은 심성유학에 있다고 지적한다. 아울러 장칭은 리밍후이가 그들의 정치유학이 대만에서 이미 실현되었다고 하지만 사실 그것은 서양의 민주제도이지 유가의 전통적 의리에 기반을 둔 정치제도가 아니라고도 비판한다. 이에 따라 대만, 홍콩 신유가는 향후 자유민주파와의 합일되고 유가 본연의 특성을 상실하게 될 것이어서 그들의 정치는 서양의 정치, 민주주의 정치제도이지 중국의 정치 유가의 정치제도가 아닐 것이라고 판정한다. 심성유학과 정치유학의 구분이라는 논법에 대한 리밍후이의 비판은 유학자가 정치를 언급했는가 여부를 두고 이루어졌다면 장칭의 반박은 정치적 주장이 유학의 전통에서 있고 중국적 특성을 갖추고 있는가에 근거해서 제시되었다.



그림 3 장칭

리덩후에 대한 반박은 민주에 대한 근본적 회의로 진행된다. 즉 리밍후이는 민주가 세계에서 가장 좋은 정치제도라고 간주하지만 민주가 이미 역사와 현실, 원리와 제도의 측면에서 적지 않은 문제를 노출했다고 지적한다. 장칭은 민주주의 문제점을 유가의 용어로 비판한다. 그것은 ‘리(理)’와 ‘세(勢)’의 관계다. 유학에서는 리가 세보다 우선인데 이것을 정치에 대입하면 민주주의는 리보다 세만 실현할 수 있다는 것이다. 장칭은 민주주의 문제는 여기서 비롯하고 리를 중시하는 유가는 왕도정치를 목표로 함으로서 민주주의 결함을 극복할 수 있다고 말한다. 나아가 장칭은 실천적으로 리덩후이는 자유주의의 입장에서 유학을 대하기 때문에 제도 구축을 위한 기능을 상실하고 현존 체제를 건드리지 않는 한도에서 ‘순수비판’만을 하는 처지에 놓였고, 이런 상태에서 유가와 자유주의, 민주주의는 결국 본질적 구별을 잃고 하나가 되는 일만 남았다는 것이 장칭의 진단이다. 유학을 정치의 ‘순비판자’로 보는 리밍후이의 주장대로 유학이 존재한다면 유학은 ‘창제의식’, ‘창제기능’을 사일하게 되고 공자의 『춘추』가 확립한 ‘계재입법’의 유학 원칙을 위반해서 결과적으로 유학의 근본정신을 저버리게 된다고 강변한다.

인터뷰는 왕도가 민주보다 우세하다는 달고 있지만 대화 내용에서 장칭은 두 제도의 우수성을 비교하는 데 머무르지 않는다. 왕도는 유학의 일부가 아니라 제도개혁이라는 장칭이 생각하는 유학의 본질적 전통 위에 서있는 것이다. 더 나아가 왕도와 정치는 중국적인 것과 서양적인 것으로 치환되고 있다. 장칭이 보기에 대만의 신유가들은 오사신문화 운동 이후 추구된 서양식 민주를 인정하고 그것과 동행하는 데 머무르고 있기 때문이다. 여기서 장칭이 중국 정치제도가 중국 자신의 규정근거를 둔 정치제도의 구축을 희망하고 있음을 다시 한 번

확인할 수 있다. 이것은 바로 유교 근본주의의 재확인이다. 정확히 말하자면 다원적 구조를 가지고 다양한 가능성을 지닌 유교에 근거한 유교 근본주의가 아니라 장칭이 단일하게 구축해 낸 제도본위 유교의 근본주의라 할 수 있다.

#### 4. 소견

중국에서 90년대는 민족주의 부활의 시기이고 21세기는 자의식 강화의 기간이다. 도광양희의 시대는 지났고 여전히 화평굴기는 버리지 않았지만 대국굴기는 이제 자신의 일이 되었다. 화려한 대국의 부활을 보며 중국의 지식인들은 19세기 중반의 외교적 치욕과 5.4신문화운동의 사상운동을 떠올려 대조한다. 국가와 함께 영광을 되찾은 것은 신문화운동을 통해 배척받은 전통, 그중에서도 유학이다. 중국식 사회주의 실현을 위한 문화적 요소인 중-서-마의 한 축으로 조심스레 부활의 날갯짓을 하던 중국 유학은 이제 학술과 정치 측면에서 존립의 규정근거를 자기 안에서 찾으려는 단계에 올라섰다. 해외 신유가로부터 중단된 유가의 맥을 잇던 대륙의 신유가가 이제는 민주와 과학을 유가와 연결시키려는 해외 신유가의 이론을 비판하고 ‘중국적’ 제도 창출에 유학이 당당히 중심에 서야 한다고 주장한다. 간춘쑹이 말했듯 대륙 유학자와 대만 유학자의 분기는 오사신문화운동에 대한 태도를 기준으로 이루어진다. 서양 근대성과의 부응에 대해 서양 근대성 신화의 극복 그리고 대안 창출을 표방하는 것이 오늘 이 글에서 검토한 중국 유학자들의 기본 태도인 것이다. 문제의 중심이 된 리밍후이와 장칭은 모두 각자 자국에서 일어나는 유교정전 읽기 운동에 상당히 긍정적인 태도를 보이거나 그것을 주도했다. 그러나 유사한 행동을 한다고 생각도 비슷한 것은 아니다. 그 차이는 그들이 학문을 하는 환경의 차이에서 기인하는 것이다. 이런 측면에서 대륙의 유학 담론은 90년대부터 진행된 중국 내 근대성 관련 담론의 연장선상에 있다. 이들의 담론은 제도적 이론적으로 서양의 근대성을 뛰어넘으려는 중국 내 많은 이론 중 하나로 자리매김하고 있다. 경제성장이 경제성장 차원의 중국모델론을 탄생시켰다면 이제는 경제를 넘어선 정치, 문화 차원의 중국 모델론을 탄생시킬 잠재적 사상자원인 셈이다. 이것은 이론이 현실 정책에 반영되는가와와는 다른 문제다. 이들의 지위는 유학 내의 세부적 이견이 아닌 이러한 현대중국학 내에서 파악하는 것이 더 바람직해 보인다. 사실 필자는 이 글에서 다룬 각종 정치적 견해에 그리 공감하지 않는다. 그렇지만 대륙의 유학이 문혁 이후부터 현재까지 끊임없이 현실과 조응하면서 자신의 주장을 강화시킬 이론적 근거를 찾고 자신의 담론과 행위의 대처 방향을 개발하고 그 세력을 확장시킨다는 점은 눈여겨보아야 한다고 생각한다. 그것은 수입된 서양의 이론이나 정치경제 체제, 시장의 유행에 영합해서 현대화를 운운하는 움직임보다는 분명 높은 차원에 있다. 유학이 중국에서 연원했기 때문에 ‘중국의 유학’이 아니라 오늘의 중국과 호흡하고 그 자체가 되려 한다는 점에서 ‘중국의 유학’으로 살아있기 때문이다.