

## 왜 다시 유교인가? 아시아적 가치와 현대 사회

### Why Does Confucianism Matter Today? Asian Values and Contemporary Society

김시천 \_승실대학교

Kim Si-Cheon \_Soongsil University

#### 초록

20세기에 유교는 청산해야 할 낡은 그 '무엇'이었거나 근대화를 가로막는 장애로 여겨졌다. 그러나 1970년대에 몇몇의 동아시아 신흥 산업국의 부상, 1990년대의 아시아적 가치 논쟁 그리고 2000년 이후 중국의 부상이라는 세계사적 변화 속에서 새롭게 중요한 화두로 떠오르고 있다. 이러한 부상의 핵심적인 방향은 이른바 '전통'으로서의 유교를 어떻게 '계승'할 것인가라는 도식으로 규정되어 왔다.

그러나 필자는 이러한 도식에 의문을 제기한다. 왜냐하면 21세기 우리가 상정하는 '유교' 그 자체가 20세기의 역사적 산물이면서 동시에 '서구화된 그 어떤 것'에 해당하기 때문이다. 이는 과거를 객관적으로 이해하고 오늘의 삶에 적용하기에는 보다 다각적이고 역사적인 유교 이해가 필요함을 요청한다. 이 글은 동아시아 시민사회를 위해 필요한 '유교'에 대한 관점은 유교에 대한 탈종교화적 이해, 정치적 평등과 도덕적 자유와 같은 새로운 모색이 중요함을 역설하고 있다.

□ 주제어: 유교, 전통, 문화, 서구, 근대

#### Abstract

In the 20th century, Confucianism was considered as an obstacle hindering the modernization. But it has emerged as a new important issue in the rising of China in the world-historical Changes since 2000, the Asian values debate of the 1990s, and the emerging industrialized countries of East Asia in the 1970s. Key directions of these waves have been defined as a so-called scheme of how Confucianism as a 'tradition' to 'inherit'.

However, I question the schemes of these directions. Because it corresponds to the "Confucian" while its own historical product of the 20th century, at the

same time the westernized anything else. This is an objective understanding of the past and requests the diverse and historic Confucian understanding than is required to apply to life today. This article has stressed the importance of exploring new perspectives, such as a de-religious understanding of Confucianism and the political equality and moral freedom of Confucian individuals that is necessary for East Asian civil society.

□ Key Words: Confucianism, Tradition, Culture, The West, Modernity

최근 어느 중국 현대사상 연구자는 21세기를 맞이하는 시점에서 ‘유학’이라는 오래된 사상을 논하면서 이런 굵직한 목소리로 책의 서두를 시작한다.

이제 중국에서는 거의 모든 문제를 유학의 눈으로 다시보기를 시작했다고 해도 과언이 아니다. 즉 현대세계에서 중국은 무엇인지, 무엇이어서 하는지를 유학의 재정위를 통해 고민하고 있다. 이 ‘당위적’ 근거는 중국의 경우 학문적인데에 있다기보다는 “역사와 문화의 중단 없는 계승이라는 역사적, 문화적 사실이 논리를 이겨낼 수 있다는 중국인의 확신”에 있다. 그러나 중국이 하드 파워의 문제를 넘어 제국의 소프트 파워라는 자발적 동의 체계를 고민하는 단계에 오면 학문적 시스템의 구축은 매우 중요한 과제가 될 수밖에 없을 것이다.<sup>1)</sup>

20세기 중국 사상사를 개관하는 책의 첫 문장에서, 조경란은 당혹스러울 정도로 확신에 찬 어조로 ‘유교’의 21세기 위상에 대해 도발적으로 규정하고 있다. 특히 “거의 모든 문제를 유학의 눈으로 다시보기를 시작했다”는 문장은 진지함을 넘어 심각한 주의의 환기를 요청하는 듯이 보인다. 20세기의 근대화와 더불어 사라진 것처럼 보이는 저 ‘유교’가 세상을 보는 하나의 틀로서 다시 부활하고 있다는 이야기다.

하지만 다른 한편에서는 여전히 ‘유교’가 가진 특수한 역사성을 바탕으로 유교의 현대화보다는 새로운 현대적 삶을 구성함에 있어서 보완적 내지 부차적

1) 조경란, 『20세기 중국지식의 탄생—전통근대혁명으로 본 라이벌 사상사』(서울: 책세상, 2015), 9.

역할이 어떤 것인지로 물음을 바꾸어야 한다는 비판적인 시각도 있다.

그러나 현대 유교윤리학 학자들은 정치에 대한 유교의 오랜 유토피아적 접근을 근대적 관점에서 숙고함으로써 거시적인 외왕(外王)의 방식과 미시적 내성(內聖)의 방식 간에 어떤 필연적 상관관계도 없으며 또한 없어야 한다는 점을 수용할 필요가 있다. 나아가 근대 이후에 전개되는 거시적 문제에서 행위 중심적 상황윤리에서 규칙 중심적 공공윤리로서의 철저한 전환을 할 필요가 있다는 점도 인식해야 한다. 오늘날 공맹의 기본 원칙인 인의(仁義)는 비록 규제적 원칙으로서의 기능은 있다 할지라도 더 이상 구성의 원칙이 되기는 어렵다는 점을 인식할 필요가 절실하다 할 것이다.<sup>2)</sup>

황경식은 유교의 덕(德) 윤리적 측면은 오늘날에도 나름의 심대한 의미가 있지만, 그것이 명시화된 규칙체계가 전제되지 않는다면 유교의 행위지향적 상황주의는 바람직하지 못한 결과를 낳을 수 있다고 경고한다. 예컨대 가족 간의 사랑과 사회적 정의의 간에 갈등이 생길 때 유교의 상황주의는 상당한 난점을 가질 수 있다는 것이다. 그럼에도 불구하고 서구적 윤리학의 수용 이후 유교 자체를 논쟁의 구도 안에 포섭해 나가려는 시도 그 자체는 20세기의 ‘서구화된 무관심’에 비추어 볼 때 커다란 변화라 할 수 있다.

오늘 필자에게 주어진 논제는, 시민교육의 일환으로 “아시아적 가치와 현대 시민”이다. 그런데 이와 같은 광범위한 주제는 한 편의 짧은 논문에서 다룰 수 있는 범위를 넘어서는 문제이며, 또한 필자의 그간의 연구 범위를 초과하는 영역에 걸쳐 있다. 따라서 필자는 오늘, 해당 주제에 대해 포괄적인 학술 연구에 기반한 논리적 주장을 제기하기보다, 그간의 연구 경험에서 얻는 다양한 견문(見聞)을 길잡이 삼아, 생각하게 된 몇 가지 문제의식을 세부 주제별로 서술하는 데에 그칠 것이다.

필자가 구태여 오늘의 발표에서 “왜 유교인가?”라는 제목을 내걸은 데에는 20세기 전통에 관한 논의에서 ‘유교’가 대표로서 자리매김될 정도로 강력한 흡인력을 갖는 측면을 반영한 것이며, 다른 한편으로는 도교나 불교에 비해 정치

2) 황경식, 『덕윤리의 현대적 의의—의무윤리와 결과윤리가 상보하는 제3윤리의 모색』 (파주: 아카넷, 2012), 404.

적 사회적 논의의 영역으로까지 확장되는 거의 유일한 부문이기 때문이다. 달리 말하면 20세기에 문제가 되었던 전통은 오로지 유교였으며, 도교와 불교처럼 종교화되지 않은 채로 여전히 강력한 사회적 확장성을 갖고 있다는 의미이다.

필자는 이러한 논의를 위해 먼저, 우리가 마치 자명한 것처럼 사용하는 ‘유교적’이란 말을 의미를 ‘근대’와 관련하여 되새겨 볼 것이다. 그리고 이어서 이러한 ‘유교’가 어떤 논쟁적 공간을 통해 다시 부상하게 되는지를 살피고, 그 결과로서 ‘아시아적 가치’와 ‘유교’의 부흥이 갖는 상관성을 다시 비판적으로 개관할 것이다. 마지막으로 이러한 유교 담론이 동아시아 공동체 구성과 시민사회 형성에서 요청되어야 할 것이 무엇인가에 대해 나름의 반성적 고찰을 하는 것으로 마무리 하고자 한다.

## I. 유교문화권과 서구의 근대

우리가 유교를 논하기 위해서 고민해야 할 문제는 우선 그 명칭의 문제이다. 단도직입적으로 말하면, ‘유교’는 유교(Confucianism)인가 유학(儒學)인가? 이를 달리 묻는다면, 유교는 철학인가 종교인가? 더 나아가 유교는 철학인가 윤리인가, 아니면 정치학인가? 아마도 대다수의 논자들은 이를 전부 포괄하는 것은 ‘유교’라고 주장할 것이다. 왜냐하면 철학은, 형이상학, 윤리학, 인식론이라는 넓은 분야를 포함하며, 동아시아의 사상 전통에서 철학과 종교는 분리되지 않았으며, 유학의 주된 관점이 윤리적 혹은 정치적이라는 점은 부인하기 어렵다는 것이 그 주된 근거일 것이다.

하지만 필자가 문제 삼고자 하는 것은 그런 차원의 논의가 아니다. 그보다 앞서 논의 선점의 문제, 논의의 방향을 그렇게 끌고 가도록 한 역사의 방향에 대한 기점이 우리 자신의 반성과 사색으로부터 비롯되지 않았다는 사실에 대한 인정이 선결되어야 한다는 점이다. 먼저 이 점을 확인하기 위해 한 가지 역사적 사실을 소개하고자 한다. 이 사건은 ‘유교’에 관한 세계 최초의 대규모 학술회의였고, 그것은 세계종교회의에서 일어난 일이었다. 말하자면 유교가 하나의 ‘종교’가 된 날인 것이다.<sup>3)</sup>

1893년 5월 1일부터 10월 28일까지, 미국 시카고에서 콜럼버스의 아메리카 신대륙 발견을 기념하는 세계박람회가 시카고에서 열렸다. 이 기간중에 많은 국제회의가 열렸는데, 우리의 논제와 관련하여 주목할 만한 회의는 세계종교회의였다. 이 회의에서 세계의 여러 종교에 관한 발표가 있었는데, 그 가운데 하나가 유교였다. 이 세계종교회의의 자료집에 실린 ‘중국종교’에 관한 논문에는 중국인이 쓴 논문이 셋, 나머지는 거의 외국인 선교사의 것이었다.

대다수의 논의가 말하자면 선교사들에 의해 재구성된 중국 종교였다. 하지만 거기서 발표된 독특한 논문이 하나 있었는데, 그는 중국의 공식외교관 팽광예(彭光譽)의 「유교(Confucianism)」였다. 다른 발표자들이 이른바 ‘종교로서의 유교’와 그에 대한 다양한 논의를 했다면 팽광예의 논의는 이와는 전혀 색다르다.

지금 토론의 주제인 ‘religion’이라는 단어를 보자. 명 말엽에 중국에 있는 유럽인들은 ‘교敎’라는 글자를 종교의 의미로 사용했다. 그러나 ‘교’라는 글자는 엄밀하게 말하면 동사로는 ‘가르치다’, 명사로는 ‘가르침’을 의미한다.

(...) 심지어 ‘유교’나 ‘유가’라는 용어도 오직 도교도나 불교도에 의해 사용되었는데, 그들은 사회적 관계의 원칙에 기반하여 확립된 가르침의 체계를 일반적 용어인 ‘교’에 접두어 ‘유儒’를 덧붙여서 ‘유교’로 명명했다. 그렇게 함으로써 도교도와 불교도는 유교를 그들 자신의 신념체계인 도교, 불교와 구분하고자 했다. 때로 그들은 이 세 종류의 이론을 ‘삼교三敎’ 또는 세 가지 체계적인 가르침이라 불렀다. 하지만 유학자들은 도교와 불교를 단지 ‘이단異端’이라 지칭했다. 이슬람교도들은 유가적 이론을 ‘대교大敎, 즉 ‘위대한 가르침’이라 불렀다. 그러나 이 용어들은 모두 그들 자신을 독특한 용어로 명명하여 일반인들과 구분하고자 하는 사람들의 바람 때문에 생긴 것이라 할 수 있다. 이 용어들은 중국인이 만든 것이 아니다. 유일하게 중국인이 만든 것은 ‘예교禮敎, 즉 올바른 예절에 대한 가르침이다.’<sup>4)</sup>

팽광예는 중국에 종교가 없다고 부정하지는 않는다. 팽광예의 눈에 서양의

3) 이하의 논의는 다음을 참조할 것 쓴 장: “종교(Religion)의 재구성: 1893년 시카고 세계종교회의에서의 ‘중국종교’”, 『개념의 번역과 창조: 개념사로 본 동아시아 근대』 (파주 돌베개, 2012), 276-309.

4) 彭光譽, 『說教』, Tungwen College(1896). (쓴 장, 위의 책, 283-285쪽에서 재인용).

언어 “‘religion’에 적합한 것은 중국어 ‘주呪’이다. 예언자들은 중국의 참위지학 讖緯之學에 능숙한 사람들에 해당”<sup>5)</sup>한다는 것이다. 즉 팽광예는 오히려 서양의 기독교를 중국의 도교나 불교와 유사한 것으로 이해했다. 따라서 그는 서양의 언어 ‘religion’을 종교라 하지 않고 음역을 통해 ‘얼리리징’(爾釐利景)이라고 표현하였다. 이것은 매우 중요한 하나의 역사적 사실이다.

쑨 장은 팽광예의 논문에 대한 분석을 마치면서 이렇게 평가한다: “그(팽광예)의 마음 깊은 곳에는 이른바 ‘세계종교회의’가 단지 ‘기독교회의’에 불과한 것으로 보였던 것이다. 그는 이 기독교회의에서 유교의 입장을 대변하는 ‘타자 他者’였던 것이다.”<sup>6)</sup> 이러한 쑨 장의 비평에 동의한다면, 최소한 우리는 청말(淸末)의 유학자이자 공식 외교관이었던 팽광예의 주장보다는, 주로 서구 세계 출신의 기독교 선교사나 목사들이 바라보았던 유교의 시각에서 전통 유학을 바라보고 있는 것이다.

필자는 이러한 이유로 해서, 오늘날 우리가 알고 있는 유학 혹은 유교에 관한 이해와 논의는 대체로 ‘서구화된 것 the westernized’이라 부르고자 한다. 물론 필자는 유학의 종교적 차원, 철학적 차원 등을 무시하거나 부정하지 않는다. 하지만 우리가 생각해 볼 것은, ‘중체서용’(中體西用)이나 ‘동도서기’(東道西器)라는 이념적 주장에 상관없이 실제로 학문과 삶의 역사는 서구화 혹은 ‘서체서용(西體西用)’을 축으로 전개되어 왔음을 솔직하게 고백하는 데에서 사태를 직시해야 한다는 점을 말하고 싶다.

우리는 오늘날 『시경(詩經)』, 『서경(書經)』에 대한 논문을 쓰면서 주제어와 분류표에 ‘경학(經學)’이라는 표현을 사용하지만, 그것은 실질적인 의미의 ‘경학’이 아니다. 마치 전통적인 문헌 분류에서 ‘경(經)’, ‘사(史)’ 그리고 ‘자(子)’가 나오듯이, 경학을 다룬 논문은 철학이라는 커다란 카테고리에서 ‘동양철학’, ‘중국철학’ 그리고 ‘유가’라는 하위 범주로 분류된다. 달리 말해 그것은 말만 ‘경’을 쓸 뿐 그것은 서양의 ‘Philosophy’(철학)이거나 ‘Literature’(문학)이지 결코 경학이 아니다. 왜냐하면 경학은 철학과 문학 그 이상이기 때문이다.

5) 彭光譽, 위의 책. (쑨 장, 앞의 책, 285쪽에서 재인용).

6) 쑨 장, “‘종교’(Religion)의 재구성: 1893년 시카고 세계종교회의에서의 ‘중국종교’”, 287.

이러한 상황을 그대로 이어서, 우리가 ‘유교적 가치’라고 말할 때 그 유교적이란 말은 어떤 위상을 접하는 것일까? 더 나아가 유교적 사회, 유교적 전통과 같은 말들이 의미하는 것은 도대체 무엇이란 말인가? 예컨대 최근 여러 학자들 에 의해 모아진 『유교를 다시 생각하다—중국, 일본, 한국, 베트남에서 유교의 과거와 현재』<sup>7)</sup>은 한국은 물론 중국, 일본, 베트남에서 이른바 ‘Confucian’이란 말이 하나의 실제적인 개념으로 쓰일 때 사상적, 제도적, 문화적으로 매우 모호한 개념임을 다각적으로 보여준다. 유교는 그 어떤 무엇이기보다 늘 누가, 언제, 어느 시대에, 어느 지역에서 ‘전용’(appropriations)하는가에 따라 그 의미와 기능이 달라지기 때문이다.

이러한 지적들을 고려할 때 필자는 이 ‘유교적’이란 개념에 회의적이다. 만약 우리가 ‘유교적’이라는 명칭으로 포괄할 수 있는 그 무언가를 갖고 있다고 주장한다면, 지난 2,000여 년간의 기나긴 철학의 역사에 대한 서술은 그 순간 무화(無化)된다. 철학사가 비록 유학의 자기변화를 다루는 것이긴 하지만, 그 차이는 우리의 생각보다 엄청나다. 그런데 우리가 ‘유교적 관점’이라는 용어를 쓰는 순간, 이러한 역사적 사상적 차이들은 하나의 ‘관점’으로 압축된다.

말하자면, 우리가 해 온 서구화, 근대화는 산업의 현장에서 시간만을 압축한 것이 아니라 2,000년을 헤아리는 장구한 시간동안 체화된 수많은 경험과 체험을 하나의 관점으로 ‘압축’한다. 20세기 유학의 맹점은 바로 여기에 있다. 그 ‘압축’을 어떻게 풀어내느냐는 중요한 문제이다. 그런 점에서 보면 우리에게 ‘압축된 전통’을 풀어낼 ‘알집’ 프로그램이 필요한 것 아닐까? 바로 이러한 알집 프로그램에 해당하는 것이 이른바 ‘서구의 근대’라고 필자는 생각한다.

아마도 20세기 한국의 사상적 전통을 ‘철학’의 의미에서 규정해 들어간 거의 최초의 저술로서 『한국현대철학사론—세계상실과 자유의 이념』에서 이규성은 20세기 한국의 철학적 이념을 이렇게 서술한다.

7) Benjamin A. Elman, John B. Duncan, Herman Ooms Ed., *Rethinking Confucianism—Past and Present in China, Japan, Korea, and Vietnam* (Los Angeles: University of California, 2002).

일반적으로 한국철학사 강의는 언제나 19세기 말에서 끝나고 그 이후의 철학에 대해서는 말할 수 없었다. 그러나 20세기 한국철학은 실로 견디기 힘든 역사적 현실에 대해 고뇌하고, 자기 나름의 개념들을 가지고 논설을 폈으며, 생명과 재산을 희생하고 민족과 인류애에 헌신했다. 그들의 언어와 문체는 오늘날 학자들처럼 논문 형태의 논증을 구성한 것은 아니었다. 그러나 그 언어들은 생의 고뇌에서 오는 심원한 의미를 담고 있었으며, 투박한 개념들을 구사하지만, 그 애매성은 폭 넓고 깊은 의미들을 함축하고 있었다.<sup>8)</sup>

이규성에 의하면 ‘20세기 한국철학’은 대학의 강의에서는 일반적으로 ‘없었던 것’에 해당한다. 왜냐하면 철학사 강의에서 다룰만한 ‘논문 형태의 논증’이 없었기 때문이다. 하지만 필자의 눈에는 ‘투박한 개념’이라는 표현이 더 두드러지게 보인다. 말하자면 그 투박함은 ‘철학’이라는 엄격한 논리와 ‘다른 언어’의 형식으로 읽히지며, 그것은 대체로 ‘종교적’인 것으로 치부되었기 때문이다.

이규성이 서술하는 ‘투박한 개념’의 저자들은 최제우, 최시형, 이돈화, 김기전, 전병훈, 나철, 이기, 서일 등 주로 동학(東學) 혹은 천도교(天道敎), 그리고 이른바 신종교로 분류되는 시천교(是天敎)와 같은 종교 전통으로 분류되었기 때문이다. 달리 말해 유학이 유교가 되었던 과정과 마찬가지로 전통적인 개념들로부터 비롯된 언어에 바탕한 세계에 관한 사유와 사회에 대한 실천은, 적절한 ‘근대다운’ 집단적 형식을—국가, 사회 그리고 정치—갖추지 못한 것으로 보았기에 ‘철학’이 될 수 없었고, 그것은 종교이어야 했던 것이다.

바로 여기서 서구-비서구라는 도식은 세계와 사회에 대한 이해의 방식을 ‘종교(신)에서 철학(인간)으로’ 대체한 서구적 근대와의 관계에서 과거의 것, 극복되어야 할 것이라는 구도로 과거를 보게 했던 측면이 분명히 있다. 필자는 그런 의미에서 ‘유교문화관’이 동아시아 지역에서 과거의 전통과 오늘의 현재를 이어주는 끈으로서의 역할보다, ‘서구적’ 근대와 조우하면서 스스로 창출해 낸 ‘동아시아적’ 근대의 산물이라 이해하는 것이 중요하다고 생각한다.

8) 이규성, 『한국현대철학사론—세계상실과 자유의 이념』 (서울: 이화여자대학교출판부, 2012), 10.



## II. 문화담론과 전통계승

이와 또 다른 차원에서 우리가 생각해 보아야 할 것이 또 있다. 그것은 이른바 ‘유교적’인 것의 재구성을 위해 쓰이는 또 다른 차원의 문제 즉 ‘고전’(Classics)의 문제이다. 필자는 오늘날 우리가 쓰는 ‘유교적’이란 말은 일차적으로 동양철학 학문 분과에서 사유된다. 왜냐하면 이런 ‘유교적인 것’을 담는 ‘고전’—유교적 경전—을 연구하는 학문이 철학적이거나 혹은 동양철학이란 학문 분야이기 때문이다.

동양철학은 처음부터 동양철학이었던 것이 아니다. 역사적으로 말하면, 우리가 오늘날 ‘동양철학’이라 부르는 것의 실체는 ‘고전’에 대한 재해석의 전통을 이름을 바꿔 부르는 것에 가깝다. 20세기 내내 애용되었던 무수한 ‘철학개론’서적에서 철학이란 ‘지혜에 대한 사랑philosophia’으로 정의되었지만, 그렇게 해서 철학적으로 재해석된 내용이란 『논어(論語)』, 『맹자(孟子)』, 『노자(老子)』, 『장자(莊子)』와 같은 고전에 대한 해석에 다름 아니다. 그런 의미에서 동양철학은 일차적으로 ‘고전학’(古典學)의 범주를 벗어나지 않는다. ‘유교적’이란 표현은 일차적으로 고전학을 통해 재구성된 것에 매우 가깝다.

그렇다면 공자는 어떻게, 또 왜 철학자가 되고, 또 동양철학으로서의 ‘유학’이 되었던 것일까? 공자가 철학자가 되었던 것은, 역사적으로 불가피하게 만들어진 측면들이 상당히 많기 때문이다. 공자가 본격적으로 서구 사회에 소개된 1687년, 그의 이름은 『중국 철학자 공자 Confucius Sinarum Philosophus』를 통해 정해졌다. 기독교 전교사들이 라틴어로 소개하는 과정에서 그는 결코 종교적 지도



자일 수 없었으며, 기독교와 과학의 대립이라는 틀에서도 안전할 수 없었다. 공자가 종교적 성인이라면 전교사들의 동아시아 전교 활동은 위축될 수밖에 없었기에 그는 종교와 무관한 철학자로 자리매김 되었던 것이다.

“위대한 사람의 배우는 목적은 분명 하늘로부터 부여받은 합리적 영혼인 영적인 능력을 덕을 통해 환히 드러내어 동물적 성향으로 인해 흐려진 그 정신적 능력을 본래의 밝음으로 되돌리는 데 있다.”<sup>9)</sup>

『중국의 지혜*Sapientia Sinica*』는 1662년 『대학』의 첫 구절, ‘大學之道, 在明明德, 在止於至善’을 라틴어로 위와 같이 번역하여 소개하고 있다. 그로부터 25년 뒤인 1687년에 쿠플레 등 17명의 예수회 선교사가 번역하여 펴낸, 『중국 철학자 공자*Confucius Sinarum Philosophus*』의 『대학』의 첫 구절은 아래와 같이 번역, 소개하고 있다.

“더욱이 대인이 배우는 목적은 하늘로부터 부여받은 합리적 본성을 다듬고 개선함으로써 왜곡된 욕망으로 생긴 얼룩을 깨끗이 닦아내어 투명한 거울처럼 최초의 본성의 맑음으로 되돌아가는 데에 있다. 다음으로 [대인의 배움의 요체는] 스스로 모범을 보여 백성을 새롭게 하는 데에 있다. [대인의 학문의 요체는] 그 다음으로 지극한 선에 확고히 서 있거나 그것을 유지하는데 있다. 이것으로 말미암아 주석가들이 통치 행위들이 모두 올바른 이성과 합치되기를 바랐다고 나는 이해하였다.”<sup>10)</sup>

9) 이 부분의 라틴어 원문에 대한 영역은 다음과 같다. The purpose of the learning of great men consists in illuminating spiritual power by means of virtue, that one may receive from heaven, certainly a rational soul, so that this may be returned to its original clarity, as the animal appetites have beclouded [them](1662), 258.

10) 이 부분의 라틴어 원문에 대한 영역은 다음과 같다. Moreover, the purpose of the learning of great men consists in refining or improving the rational nature, that one may receive from heaven, so that certainly this, as if a most transparent mirror, by means of wiping away a blemish of deformed appetites, may be returned to its pristine purity. [The learning of great men] consists next in renewing or reviving the people, certainly by means of one's own example and exhortation. [The learning of great men] 11consists next 12standing firm, or preserving in the greatest good by which I understand that the interpreters wished all the greatest actions to be in conformity with right reason, 278.

『중국 철학자 공자』는 같은 사서 가운데 하나인 『중용(中庸)』의 첫 구절 또한 다음과 같이 번역하여 소개하고 있다.

“하늘에 의해 인간 속에 자리 잡은 것을 합리적 본성이라 한다. 그것이 자연을 따르거나 모방하기 때문에 그것을 법도라고 부르거나 또는 이성과 조화된 것이라고 한다. 이 법도를 부지런히 반복하여 실천하고 그리고 스스로 그것을 규제하는 것을 가르침 또는 덕의 배움이라고 한다.”<sup>11)</sup>

다른 한편 근대 이후 과학과 첨예한 갈등 관계에 있었던 기독교의 입장에서 철학자 공자는 과학과도 구분되는 성격을 가져야 했다. 이렇게 해서 공자는 이미 17세기 서구 유럽에서 철학자로 다시 탄생하게 된다. 이렇게 철학자가 된 공자는, 전통 사회가 몰락하게 되면서 더 이상 현실적 이념으로 자리 잡을 수 없었던 유가 전통이 살아남을 수 있는 유일한 선택이었다. 그래서 철학자 공자는 종교가 아니면서 또한 과학과도 거리를 두는 철학자로서 생존하게 된 것이다.

20세기 후반 한국의 동양철학을 생각할 때 이 점은 더욱 분명해진다. 1923년 중국 대륙에서는 ‘과학과 인생관’ 논쟁이 폭발했는데, 베이징 대학교수 장 쥘마이(張君勱)는 ‘인생관’이란 주제의 강연에서 과학은 객관적이고 논리적이고 분석적이라면, 인생관은 주관적이고 직관적이며 종합적이라고 규정한다. 그리고 과학은 인과론에 지배되지만 인생관은 자유의지적이기에, 과학이 인간의 삶의 문제를 결정할 수 없다고 주장하였다. 이러한 그의 주장은 20세기 후반 한국의 동양철학의 성격과 크게 다를 바가 없는 생각이었다.

20세기 내내 동아시아 사회는 서구의 ‘과학’(natural sciences)과 ‘민주’(democracy)라는 두 가지에 환호하면서 이를 수용하고자 했다. 그럼에도 불구하고 동양 철학은 그러한 역사적 대세 속에서 과학을 적극 수용하고 소화하는 노력은 미흡

11) 이 부분의 라틴어 원문에 대한 영역은 다음과 같다. That which is placed into man by Heaven(t'ien ming) is called the rational nature(hsing). Because this is fashioned by means of nature and imitates it, it is called a rule(tao) or is said to be in harmony with reason. Repetition to the point of diligently practicing this rule(hsiu tao) and one's own regulating of it is called education(chiao) or the learning of virtue, 284.

했다. 동양철학은 오히려 과학과 거리를 두면서 형이상학과 존재론, 인식론과 윤리학이 철학의 본령이라 여기면서 거기에 골몰하였다. 현상과 현실은 과학이 다룰 부분이지 철학이 다룰 부분이 아니라고 생각한 것이다. 오늘날까지 한국의 동양철학은 과학과의 소통에 적극적이지 않은 듯하다.

그렇다면 우리는 이러한 현상을 어떻게 이해해야 할 것인가? 19세기 말에서 20세기 초반에 동아시아 지식인들을 압도했던 것, 서양을 대표하였던 것으로 인식된 것이 ‘과학’과 ‘민주’였다는 점에 비추어 볼 때, ‘전통’이 문제가 되는 오늘의 현실에서 이러한 주제들은 거의 전통의 ‘바깥’에 위치한다. 어쩌면 오늘날 우리가 다루는 ‘전통’은 동아시아의 고유한 ‘문화’(culture)에 해당하는 것이고, 따라서 ‘과거’에 속하는 것이 아니라 ‘다름’에 속하는 것, 혹은 더 나아가 ‘서구적 근대’의 ‘너머’에 존재하는 것으로까지 여겨지기도 한다.

하지만 앞에서 길게 논의했던 것처럼, ‘텍스트’ 연구를 통해 성립한 20세기 ‘유교적 전통’은 사실상 서구적 근대의 성립 과정에서 ‘과거’의 것으로 치부되었던 종교의 ‘바깥’에 그 탄생의 비밀이 있다. 이런 맥락에서 1980년대 중국의 ‘문화열’(文化熱)을 정리한 공동 연구서의 다음과 같은 서술은 주목할 만하다.

사실 중국식 사회주의는 동유럽이나 소련과는 다른 길을 걸어왔고 현재도 다른 길을 걷고 있다. 문화에는 그러한 중국적 의미가 들어 있다. 신해혁명 이후 전개된 5·4 신‘문화’ 운동, 중화인민공화국 성립 이후 사회주의를 강화하기 위한 신‘문화’로의 개조, 반우파운동의 양상으로 나타났으며 모택동도 부분적으로 잘못을 인정했던 ‘문화’ 대혁명, 그리고 오늘날 개혁 개방의 문제에서 시작된 ‘문화’열, 이 모두가 ‘문화’를 중심축으로 하고 있다. 따라서 우리는 중국인들이 역사의 전환기마다 ‘문화’를 중심고리로 논의를 전개해 왔으며, 또한 그러한 논의들이 모두 당시의 사회정치적 상황과 무관하지 않음을 알 수 있다.<sup>12)</sup>

공동 연구된 형태의 논문들을 사조별로 엮어 소개한 『현대중국의 모색—문화전통과 현대화 그리고 문화열』은 대만과 홍콩, 싱가포르 및 구미 지역에서

12) 김교빈, “문화열과 현대 중국,” 『현대중국의 모색—문화전통과 현대화 그리고 문화열』 (파주: 동녘, 1992), 9-10.

활동하는 현대신유학자들의 유학부흥론, 중국공산당의 입장을 대변하는 비판계승론, 그리고 서체중용론과 철저재건론이라는 네 유파가 ‘전통’의 계승을 둘러싸고 일어난 논쟁을 소개한 책이다. 하지만 이 책이 발간되던 시점에서 어느 정도 시간이 흐른 지금, 이 책이 보여주는 프레임은 ‘문화’라는 개념의 프리즘을 통해 동양(과거)-서양(현대)라는 도식에서 벗어나 동서의 ‘차이’라는 구도로 재편하는 논쟁의 과정으로서, 전통의 현재성을 증명하는 것으로 보여진다.

### Ⅲ. 아시아적 가치와 유교의 부흥

마지막으로 우리가 생각해 볼 또 다른 문제가 있다. 서구 학계에서 『노자』에 관해 신선한 입문서를 낸 한스 게오르그 뮐러(Hans-Georg Moeller)의 다음과 같은 지적을 하면서, 현대 사회에서 동아시아 고전 이해가 어려운 점을 설명한다.

오늘날 당연하게 여기는 가치와 개념의 대부분을 우리는 『노자』에서 찾을 수가 없다. 『노자』를 정치적 텍스트로 읽는다 해도, 예를 들어 우리는 ‘민주제’, ‘자유’, ‘권리’, ‘정의’와 같은 개념들을 전혀 찾아 볼 수 없다. 오늘날의 정치 담론은 2,500년 전의 중국과 아무런 공통점이 없다. 형식적인 선입견을 갖고 그 텍스트에 접근하는 것도 해석학적으로 문제가 되겠지만, 그것이 오늘날의 의미론에 똑같이 적합할 것이라 기대하는 것 또한 문제가 많은 태도이다.<sup>13)</sup>

오늘날 전 세계적으로 인기 있는 고전 가운데 하나이며 대중적인 독서물이기도 한 『노자』는 정치적인 성격이 강한 배경에서 탄생했고, 특히 책의 제목이기도 한 ‘도’(道)와 ‘덕’(德)은 지난 2,000년 간 정치 사회 영역에서 가장 중요한 의미를 갖는 말이었다. 그러한 ‘도’와 ‘덕’의 경전(bible)이었던 통치 교과서 『도덕경(道德經)』은 오늘날 그 이름값이 무색하게 환경이나 페미니즘, 개인적 처세 훈이거나 또는 기껏해야 나이든 현자의 오래된 지혜 정도로 소비되고 있다.

『노자』에는 뮐러의 말처럼 ‘정의’나 ‘자유’, ‘평등’은 물론 가장 중요한 ‘민주

13) Hans-Georg Moeller, *The Philosophy of the Daodejing* (Columbia University Press, 2006), 11.

제'에 관한 언급은커녕 어떠한 암시조차 찾아볼 수 없다. 하지만 얼마 전까지만 해도 동양학 연구에서 이와 같은 의미와 가치를 동아시아 고전에서 찾아내라는 요구는 황당한 것처럼 여겨졌다. 뮐러의 말처럼 그런 것을 기대하는 태도 자체가 '문제가 많은 태도'이다. 하지만 이러한 상황은 급변하였다. 오늘날 동양학 연구 분야는, 근대적 혹은 현대적 의미와 가치를 스스로 증명할 것을 요구받고 있으며, 변화하는 21세기 현실에서 무언가 의미 있고 가치 있는 관점이나 시각을 제시해 줄 것을 강하게 요구받고 있다.

우리는 조선(朝鮮)이라는 전통 사회를 지배하던 가장 중요한 하나의 그 무엇을 '儒敎(confucianism)라고 부른다. 그것은 황제 혹은 왕을 정점으로 하는 정치 체제는 물론 사회의 다양한 영역 즉 경제와 교육, 사회와 문화, 종교 등의 사회 전반을 주도하고 기초를 이루었던 그 무엇이었다. 하지만 그것은 어떤 기준에서 보면 순수한 종교도 아니었고, 순수한 철학도 아니었다. 그래서 그것은 유교라는 종교적 형식으로 불리기도 하고, 다른 한편 유학이라는 철학으로 불리기도 한다.

한 때 유교는 어떤 의미에서 공기와도 같은 것이었다. 왕과 사대부로부터 서민과 노예에 이르기까지, 또 고원한 예술적 활동에서부터 밥 먹는 일상적 활동까지 인간의 사회적 활동 전반과 관련하여 '儒敎'는 사고와 행동, 심지어 상상력의 영역까지 일정하게 영향을 미치던 공통어 언어였다. 그래서 누구나 그 공기를 숨 쉬면서 생각하고, 움직이고, 살아갈 수 있었던 그 무엇이었다. 비록 '근대'라는 프로크루스테스의 침대에는 혹 짧거나 혹은 긴 그 무엇이긴 해도 말이다.

지난 100여 년 간 동양학의 역사는, 그런 의미에서 이와 같은 공기를 서구의 근대가 창출해 낸 수많은 분과 학문이라는 작은 고무풍선에 공기 불어넣기에 비유해도 좋겠다. 공기는 본래 형체가 없는 것이었다. 그 형태와 모양은 고무풍선 그 자체의 형태와 모양에 의해 이미 결정된 것이었다. 공기는 단지 그 안을 채울 수 있는 것에 지나지 않는다. 하지만 아무리 그 고무풍선을 크게 불어 모양을 살려도, 그것은 작은 바늘 하나에도 뺨하고 터질 수 있는 그런 것이었다.

유교와 근대성이란 것도 이와 같다. 실상 그것은 공기와 같이 형태가 없는 것이기에 어떤 고무풍선에도 불어넣을 수 있다. 그래서 유교는 철학도 되고 중

교도 되고 윤리가 되기도 했다. 심지어 그것은 정치학, 경제학, 사회학, 심리학 등 안 되는 것이 거의 없었다. 하지만 서양철학의 문제나 논리와는 다르기에 철학이라기보다 사상으로 격하되었고, 새로운 자본주의 경제, 복잡한 현대사회, 불안한 현대인의 심리를 설명하기에는 너무 낡은 것처럼 보였다.

게다가 오로지 윤리적 엄격성만을 따지는 이념적 성격은 현실의 정치를 설명하고 문제를 해결하기 위한 정치학이 되기에는 현실성이 떨어졌고, 변화가 거의 없는 농경사회의 공동체적 사회에나 적합했던 윤리적 처방들은 복잡한 산업사회나 정보화 사회와 같이 급변하는 현대 사회의 국가나 사회, 개인들의 정치적, 윤리적 문제를 다루기에는 너무 엄격하고 불가능한 이상주의로 비쳐지기 일쑤였다. 폐기될 정도의 것은 아니지만 이미 유통기한이 지났고, 간식이나 주전부리로서는 적당하지만 매일 주식으로 먹기에는 부담스러운 것이 되었다.

그래서 유교는 그 어떤 것도 될 수 있는 것이기도 하지만, 자유와 평등, 민주주의와 과학, 페미니즘 등등 현대에 급부상한 새로운 사유와 제도가 요구하는 물음들은 마치 하나의 날카로운 바늘과도 같아서 한껏 부풀려진 풍선을 터뜨리고 만다. 상당히 비관적인 비유처럼 보일지는 몰라도, 어쩌면 이것이 유교가 21세기가 처한 실제 현실에 대한 솔직한 진단일 것이다.

특히 오늘 우리가 생각해 보고자 하는 ‘시민’과 시민교육, 국가, 정치 등과 관련된 주제는 어려운 주제라기보다 낯선 주제라 하는 게 더 적합한 표현일 것이다. 우선 ‘시민’은 전통 사회에서 존재한 적이 없는 특수한 지위를 갖는 개념으로서, 사농공상(士農工商)이라는 전통적인 국가 구성원 가운데 어느 누구와도 동일시 할 수 없다. 예컨대 “시민(citizen)이란 시민권(citizenship)을 갖고 있으면서 동시에 시민성(civility)을 발휘할 수 있는 사람”<sup>14)</sup>과 같이 엄격하게 정의한다면, 전통 사회의 그 어떤 존재도 이에 해당한다고 보기 어렵다.

그렇다면 아시아적 가치와 유교의 부흥이라는 주제는 어떻게 이해되어야 하는 것인가? 우리는 20세기 중국에서 ‘유교’가 커다란 시련을 겪으며 몰락의 길을 걸었던 것으로 생각한다. 특히 중국에서 1920년대의 신문화 운동과 196-70년대 문화대혁명 기간에 일어난 유교 비판은 전통을 송두리째 부정하였던 사상적 운

14) 이동수 편, 『시민은 누구인가』 (고양: 인간사랑, 2013), 5.

동이자 정치적 운동으로 이해된다. 그러나 이 기간 중의 전통의 계승에 관한 모든 발표된 글을 조사한 감 루이는 전혀 다른 결론에 도달한다.

나의 책 『현대 중국의 공자 비판*Critiques of Confucius in Contemporary China*』<sup>15)</sup>에서 나는 청淸 왕조 말 이래 전통에 관한 논쟁은 주로 공자에 관한 논란들로서 공자에 대한 해석들은 점점 더 비판적이 되어 1970년대 초 ‘반反 공자 운동’[非孔]에서 정점에 이르렀다고 보았는데, 이러한 테제는 단지 부분적으로만 정확할 뿐이다. 전



文化大革命(1966-1976)의 한 장면

통이 흔히 유교와 동음의어였다 할지라도 50년대와 60년대의 [공자 이외의] 다른 고전 철학자들을 둘러싼 많은 격렬한 논쟁들은, 마찬가지로 중국에서 전통의 일부이면서 [유교와] 다른 중요한 사상 조류와 생활양식이 있다는 것을 분명하게 증명해 준다. 지금 이 책의 작업이 입증하려는 것은, 찬양하거나 비난하기 위해 과거 중국의 특정한 전통이 발탁되어 온 방식을 살펴보면, 공산주의 중국의 학자들이 왕조 시대에 그들의 선배와 마찬가지로 전적으로 보수적이며<sup>16)</sup> 엘리트주의적이라는 점이다. (...) 이들 철학자들에 대한 변화하는 평가는 ‘중국적 과거 a Chinese past’를 중국의 학자와 정치 지도자들이 ‘계승해야 할’ 필요성을 생생하게 반영한다. 곧 그 과거가 정통적인 것 the orthodox one인지 아닌지는 그것이 중국적이기만 하다면 거의 문제가 되지 않았다는 것이다.<sup>17)</sup>

감 루이는 중국의 문화대혁명 기간 중에 이루어진 공자 비판이 실제로 정치적 비판은 있었으나 학자들 중에 학문적 신념으로서 유교를 포기했던 학자는

15) Kam Louie, *Critiques of Confucius in Contemporary China* (Hong Kong: Chinese University Press, 1980).

16) ‘보수적 conservative’이나 ‘급진적 radical’이라는 용어를 사용할 때 나는 지식인들의 정치적 관계보다는 전통에 대한 그들의 태도를 묘사하려는 것이다. 물론 종종 두 가지 의미를 동시에 가질 때도 있다.

17) Kam Louie, *Inheriting Tradition—Interpretations of the Classical Philosophers in Communist China 1949-1966* (New York: Oxford University Press, 1986), viii-ix.



없었거나 혹은 아예 공자 비판이 존재하지 않았다는 뉘앙스를 남긴다. 어쩌면 그것은 중요한 문제가 아닐 수 있다는 것이다. 오히려 전통 부흥 혹은 계승의 핵심에 자리잡은 문제는 사실상, “‘중국적 과거 a Chinese past’를 중국의 학자와 정치 지도자들이 ‘계승해야 할 필요성’을 강조하는데 있다. 이러한 캄 루이의 도발적인 평가는 현실의 지적 논쟁이, 논쟁의 주제보다 발화자의 정치적 위치와 더 깊은 상관성을 갖고 있음을 보여준다는 것이다.

#### IV. 동아시아 공동체론과 시민사회

이제 필자는 유교와 관련하여 마지막으로 다루어야 하는 영역인 ‘윤리’라는 말에 주목하고자 한다. 어쩌면 지금까지의 논의와 달리 윤리의 영역은 20세기의 근대화 과정에서도 어느 정도 독자적인 연구 경향을 유지하였기에, 그리고 유학이 지닌 강한 윤리 지향적 성격은 유교의 융복합 윤리 혹은 유교적 생명(의료) 윤리와 비교적 쉽게 결합될 수 있을 것이라 생각될 지도 모르겠다. 하지만 필자는 전혀 다르게 생각한다.

최근 출간된 황경식의 『덕 윤리의 현대적 의의』<sup>18)</sup>는 이와 관련된 논의를 하기에 매우 적절한 출발점이라 생각된다. 이 책에서 특히 우리의 주목을 끄는 글은 제2부의 6장, 「유교윤리의 현대화를 위한 과제」이다. 이 글에서 황경식은, “중대한 철학적 과제로서 제기된 직한 문제는 유교 자체가 전통윤리로서 어떠한 근대화·현대화가 요구되며 현대적 재해석 내지 수정의 가능성이 있는지 여부”라고 지적하며, “유교 자체의 근대적·창조적 자기혁신의 가능성을 평가하는 일”이라고 논문의 과제를 밝힌다.

그리고 이어지는 본문에서 황경식은, 다음과 같은 몇 가지의 변화가 요구된다고 한다. (1) 최대윤리에서 최소윤리로, (2) 동기 중심에서 결과 중심으로, (3) 행위 지향에서 규칙 지향으로, (4) 미시 윤리에서 거시 윤리로의 변화 가능성을 탐색한다. 하지만 이러한 자기변신의 가능성에 대한 평가는 그리 낙관적이지

18) 황경식, 『덕 윤리의 현대적 의의—의무윤리와 결과윤리가 상보하는 제3윤리의 모색』 (파주: 아카넷, 2012).

않다. 그는 이렇게 결론짓는다.

앞서 논의한 바, 전통 유교윤리의 현대화 과제 중 유교윤리가 수용할 가능성이 가장 큰 과제는 행위 지향 상황주의에서 규칙 지향 객관주의로 전환하는 일이다. 이미 논의한 대로 전통 유교윤리에도 상황주의의 한계를 극복하기 위한 노력이 있어 왔는데, 이는 과거 역사와 전통을 통해 확립되어 온 예의 체계를 통해 예시된다. 물론 현대화를 위한 이 같은 과제가 좀 더 본격적으로 수행되기 위해서는 몇 가지 보완되어야 할 문제가 있기는 하나, 이 점에서 유교윤리는 친(親)현대화적 측면을 갖는다. 그러나 이를 제외한다면 다른 과제들에서 전통 유교윤리는 서구의 현대윤리적 틀을 차용하고 이를 기반으로 해서 유교윤리는 기껏해야 보완적 기능을 할 수 있을 뿐이라는 점에서 다소 부정적 평가를 면하기 어렵다고 생각된다. (...)

전통 유교윤리는 기본적으로 소규모 공동체 사회를 배경으로 생겨났거나 그런 사회를 전제로 구성된 것이다. 사회구조와 윤리 체계가 본질적으로 상관적인 것이라면 전통 유교윤리가 오늘날과 같은 현대사회 속에 적용되는 일은 구조적으로 불가능하거나 지극히 어려운 일이 아닐 수 없다. 거시윤리가 미시윤리의 연장으로 간주되든지 최소윤리가 아니라 최대윤리를 요구하고 결과윤리가 아니라 동기윤리를 전제하는 것은 소규모 공동체 사회가 아니고서는 구상 불가능하고 실현 불가능한 일이 아닐 수 없는 것이다.<sup>19)</sup>

이상의 논의에 따르면, 유교가 현대화 될 가능성은 희박하다는 평가가 중심인 듯하다. 먼저 유교윤리의 현대화는 인격완성을 요구하는 최대윤리 즉 성인이 되어야 한다는 내성(內聖)의 포기 혹은 자기수양의 과도한 요구를 포기하고 현실적이고 법적인 접근을 수용해야 한다. 또한 동기 중심의 윤리에서 결과 중심의 윤리로의 전환이 요구된다. 특히 여기서 강조되는 것은 의(義)와 리(利)를 이원적 대립항으로 보지 말고 양자의 조화 또는 화합으로 규정하는 것이 중요하다고 강조한다. 그리고 거시윤리 관점의 수용이란, 내성과 ‘외왕’(外王)의 필연적 관계를 부정하고 규칙 중심적 공공윤리로 철저하게 전환해야 할 것을 강조한다.

19) 황경식, 위의 책, 408.

이러한 분석은 철저하게 윤리설의 유형과 공동체의 구조 사이의 상관성으로부터 도출되는데, 전통 유교윤리는 앞서 인용문에서 보듯이 소규모 공동체 사회에서 발생하였거나 혹은 그러한 사회를 전제한 윤리이며, 익명적 개인들의 시민 사회, 이익사회에서는 적절한 윤리설이 아니라는 것이다. 이 때문에 그는 전통 유교윤리가 현대화될 가능성은 오로지 예(禮)의 체계를 통해 규칙 지향의 윤리로의 변신 가능성만 어느 정도 긍정될 뿐이다. 이러한 냉혹하고 엄정한 평가에 대해 유교는 어떠한 답을 내놓을 수 있을까?

이제까지의 논의에 따르면서 주어진 논제를 다시 물음으로 정식화해 볼 수 있다. 즉 “유교가 현대 사회의 시민들간의 실천윤리로의 변신은 가능한가?” 라는 물음이다. 이 말은 그대로의 의미로 풀이하면, 유교가 현대인의 삶 속에서 부딪히는 갖가지 구체적 실제적 상황에서 실천적인 지침을 줄 수 있는 윤리 체계로 역할을 할 수 있는가 하는 문제에 관한 것이다.

유교 윤리가 오늘날에도 일정한 역할을 한다는 것은, 황경식의 표현대로 한다면 현대화의 과제를 수행해야 한다. 우리는 어쩌면 지난 100년 동안 충분히 현대화의 논의를 해 왔다고 생각할 수 있다. 하지만 현대 윤리학자의 평가는 대단히 엄정하다. 성인되기 혹은 인격의 자기수양보다는 최소의 의무윤리를, 동기보다 결과를 중시하고 이익(利) 개념을 수용할 것을, 그리고 사회윤리와 개인 윤리의 엄격한 구분, 그리고 전통적 예규를 오늘날의 현실에 맞게 개조할 것을 요구한다.

지금까지의 논의를 통해 보면, 지금 우리가 생각해 보고자 하는 국가와 정치, 시민 등과 관련하여 유교가 관련되는 매우 복잡적이다. 오늘 우리는 헌법에 기반한 법치, 그리고 사회와 국가의 일정한 구분, 시민권으로서의 참정권, 영리추구의 자유, 법 앞에서의 평등 등 이른바 근대 서구 사회에서 발생한 근대적 체제의 기반 위에서 살아간다. 따라서, 이러한 근대성과 상관이 없는 전통 사회에서 오늘날과 유사한 정치 현상, 국가의 개념 등이 있다 하더라도, 그에 관한 논의가 오늘날에도 의미 있는 담론으로 직결되는 것은 아니다.

필자는 현대의 정치적 문제의 하나로서 국가의 문제, 권력의 정당성, 시민 참여와 주권의 문제 등을 동일한 맥락에서 유교와 관련하여 논의하기는 쉽지

않다고 본다. 그래서인지 동양철학 분야에서 그간 다루어진 주된 주제는 통치자의 자질이나 리더십, 소통과 인치(人治)의 문제 등등 전통적인 논의의 맥락을 제한적으로 현대화한 영역에서 집중되어 다루어져 왔다. 이것은 전통 사상의 논의가 갖는 근본적 한계에서 비롯되었다기보다, 현대 사회가 부딪힌 문제의 특수성을 여과 없이 전통의 사유와 연결시키려는 긴박감에서 온 문제라고 생각한다.

최근 커다란 연구 성과를 낳고 있는 개념사적 접근 방법의 경우에도 문제는 크게 개선되지 않고 있다. ‘국가’의 의미를 다룰 때 가장 중요하게 작용하는 것은 서구의 해당 용어가 번역될 때 쓰인 한자어이다. 물론 용어 자체가 유사한 맥락을 갖는 경우, 이러한 번역어로 선택된 개념들을 추적하는 것은 해당 용어의 의미와 사상, 맥락을 이해하는 데에 커다란 도움이 된다. 그러나 개념사적 연구의 범위를 넘어서서 현실의 문제를 마주하는 경우, 이러한 논의들은 ‘역사적’ 한계에 늘 부딪히곤 한다. 말하자면 “그래서 어쨌다는 말이나?”<sup>20)</sup> 하는 순환적인 물음에 시달려야 한다는 것이다.

우리가 서양의 ‘정치학’(politics)이나 정치철학을 논할 때든, 아니면 서구의 개념을 적용하여 논할 때든 기본적인 논의의 맥락은 서구에서 발생한 논의에서 주어진다. 예를 들어 서양의 ‘철학’에 해당하는 그 무엇이 ‘있다’라고 전제하는 순간, 이미 그것은 기존의 논의의 맥락을 바꾸는 경향을 무시할 수 없게 된다. 이러한 문제점을 극복하기 위해서는—이 글이 성공했는지의 여부와 상관없이—먼저 내적인 접근이 필요하다. 나는 서구적 국가 개념의 정확한 이해나 이를 통해 분석한 동아시아의 국가 개념 대신, 동아시아의 정치 담론이 갖고 있는 성격으로부터 국가의 성격을 규정하는 방식을 시도해 보았다.

동아시아의 국가와 정치는 폴리스 아테네의 아고라에 모인 시민들의 토론으로부터 유래하지 않았다. 따라서 거기에 시민적 자유나 정치 참여의 이념이 있을 리 없다. 마찬가지로 중세 봉건제를 넘어서는 부르주아 계급이 근대 민주제를 확립해 나가는 과정에서와 같은 민주화의 역사를 찾을 수도 없다. 따라서 거기에는 국가와 시장의 갈등이라는 주제 또한 없다.

20) 이승환, 『유가사상의 사회철학적 재조명』 (서울: 고려대학교출판부, 1998), 서문 참조.

그럼에도 불구하고 우리가 상식적으로 알고 있는 바와 같이 조선의 역사에는 사회(士禍), 당쟁(黨爭), 반정(反正)과 같은 정치적 갈등에서부터 ‘혁명’(革命)까지 정치적 갈등을 드러내는 사건들이 무수히 많다. 그렇다면 이러한 정치 현상들을 우리는 어떻게 설명할 것인가? 나는 앞선 논의에서 이러한 정치적 갈등들이 일어나는 접면이 어디인가를 확인하는 데에서 논의를 출발하는 것이 중요하다고 본다. 그것은 당연히 이념적 대립, 이해관계의 갈등과 같은 공통된 요소를 갖고 있지만, 그러한 갈등이 쌓이고 노출되고 쟁점화 되는 방식은 그 시대의 제도와 문화, 이념, 갈등의 방식 등이 거시적으로 논의되어야 한다고 생각한다.

필자는 정도전이 추구하고자 했던 국가의 성격을 ‘政敎國家’라고 규정해 보았다. 그것은 본래부터 화합되기 어려운 두 가지 상이한 원리에 의해 비롯된 것이었다. 하나는 전통적으로 주어진 왕정(王政)을 인정하면서, 중심 정치권력이 갖는 자의성을 최대한 보장하고자 하는 절충이 만들어낸 국가의 모델이었다. 이러한 절충이 가능했던 것은, 일찍부터 인간은 도덕적으로 평등하다는 이념의 자리 잡았던 데에서 비롯된다. 유가의 기초를 놓았던 맹자와 순자는 모두 누구나 성인(聖人)이 될 수 있다는 전제에 동의한다. 즉 인간의 선천적인 도덕적 평등은 하나의 전제로서 자리잡았던 것이다.

이러한 도덕적 평등은 기본적으로 ‘敎’라는 문화 전승 행위에 의해 보장되는 것이면서 동시에 재생산되는 것이었다. 따라서 황제나 왕이라 하더라도 이 ‘교’가 지향하는 도덕적 가치에 위배될 때 그것은 어느 정도 단죄될 수 있었다. 이러한 의미에서 정치권력이나 국가 권력의 정당성은 도덕성으로부터 온다고 할 수 있다. 그러나 왕정(王政)의 토대가 세습에 두고 있다는 점은 언제나 권력의 자의성을 부를 수 있는 위험을 내포하고 있었다. 폭군(暴君)과 성군(聖君)의 대비는 늘 이러한 맥락에서 이루어지는 것이다.

필자는 이것이 ‘政敎’의 불완전한 결합에서 비롯된다고 본다. 역대의 왕이나 황제들은 ‘政’(정치적 자유, 정치권력)의 정점에서 늘 ‘敎’(도덕적 평등, 교육)를 권력의 안정과 확장을 위한 수단으로 이용하고자 했으며, 사대부와 관료들은 언제나 ‘敎’의 테두리 안에서 ‘政’을 제어하고자 했다. 게다가 황제가 자신의 세습 권력을 포기하지 않으려 했던 것처럼, 사대부들은 안정기에 들어서면 스스로

를 세습 권력화하면서 정치적 자유의 확대를 낳지는 못하였다.

달리 말하자면, 도덕적 평등의 이념은 황제라 할지라도 혁명으로 변혁할 수 있다는 명분에서 출발하였지만, 실제적으로는 세습 군주에 기반한 ‘정’(政)의 체제와 교육과 도덕에 기반한 ‘교’(敎)의 체제는 동일한 세습 권력을 좇을 때 양자의 관계는 균형을 이루지 못하고 극심한 혼란과 갈등을 가져왔다. 나는 이것을 ‘유교적 치(治)의 딜레마’라고 부르고 싶다.

달리 말하자면, 오늘날 유교가 정치와 문화, 시민적 삶에서 살아남고자 한다면, 이러한 자유와 평등의 문제에 대한 나름의 이론적 화해를 충분히 숙고해야 한다고 생각한다. 특히 전통 사회에서처럼 늘 지배층(왕와 관리) 사이에서 투쟁의 대상이 되었던 ‘정치적 자유’의 개념을 실질적으로 수용해야 한다고 본다. 그리고 원론적 차원에서 이념이 되었던 ‘도덕적 평등’은 이제 역사적 조건에 따라 변화해야 한다고 본다.

필자는 이러한 변화된 유교의 모습을 ‘정치적 자유와 도덕적 평등’이 아니라 ‘정치적 평등과 도덕적 자유’라는 새로운 이념으로 변화해야 한다고 생각한다.

하지만 우리가 여전히 조선조의 정교국가—비록 태종에 의해 이 모델이 수정됨으로써 실패하였으나, 조선 사회에서 여전히 반복된 모델—가 오늘날의 민주주의 국가와 일치하는 것은 아니지만, 국가를 협소한 ‘정치 공동체’(political community) 중심으로 사유하는 것보다 ‘교육과 문화’(educational and cultural community)라는 포괄적인 개념으로 사유하는 것이 매우 중요하다는 점을 강조하고 싶다. 조선조 유학자들이 비록 권력의 사유화라는 문제점을 보이지 않은 것은 아니지만, 왕권의 견제와 소통의 정치를 상당 부분 성취한 것은 국가를 ‘政’(정치/군사) 중심으로 보지 않고 ‘政敎’(정치/교육)이라는 넓은 틀에서 소통성과 합리성을 나름 확보하였기 때문이라고 생각한다.

조선 사회에서 ‘敎’가 일정하게 ‘政’을 제어하고 견제함으로써 중국에서 보여지는 전제적 황제지배체제가 성립될 수 없었던 이유는, 조선 유학이 교육을 통한 재생산을 통해 놓치지 않고 ‘敎’를 장악하면서 나름 일정한 합리성을 확보하였기 때문이라고 생각한다. 오늘날 우리의 현실 또한 국가권력의 정당성을 어디에서 찾는 그것의 해법은 정치와 교육의 분리가 아니라 ‘政敎’라는 시스템에서

찾아야 하리라 생각한다. 또한 이러한 조류에 유교가 현실적으로 부응하며 살아 남기 위해서는, 도덕적 엄격주의나 이제는 공허해진 도덕적 평등의 이념이 아니라, 도덕적 자유의 개념을 받아들임과 동시에 정치적 평등의 이념을 추구하는 것이 바람직한 방향이 아닐까 싶다. 이것이 오늘날 근대적 정치체제 속에서 유교와 시민사회가 갖는 일차적 과제가 아닐까 싶다.

- ▶ Submitted : 2016. June. 18
- ▶ Reviewed : 2016. June. 22
- ▶ Accepted : 2016. June. 26

## References

- Benjamin A. Elman, John B. Duncan, Herman Ooms, Ed. 2002. *Rethinking Confucianism—Past and Present in China, Japan, Korea, and Vietnam*. Los Angeles: University of California Press.
- David E. Mungello. 2009. *Jingihan nala junggugtkeyesuhoe jeogeungjuuiwa junggukagui giwon*. I Hyangman · Jang Dongjin · Jeong Injae om-gim, Seoul: Nanam.
- Kim Gyobin. 1992. “Munhwayeolgwa hyeondae junggug,” *Hangugcheolhagsasangyeonguhoe nonjeonsabungwa yeokkeum, Hyeondaejunggugui mosaeg—munhwayeontonggwa hyeondae hui geuligo munhwayeol*. Seoul: Dongnyeok.
- Hans-Georg Moeller. 2006. *The Philosophy of the Daodejing*. New York: Columbia University Press.
- Hwang Gyeongsik. 2012. *Deog yulliui hyeondaejeog uiui—uimuyunliwa gyeolgowayunliga sangbohaneeum je3yunliui mosaeg*. Seoul: Akanet.
- I Gyuseong. 2012. *Hangughyeondaecheolhagsalontksegyesangsilgwa jayui inyeom*. Seoul: Ihwayeojadaehaggyo chulpanbu.
- I Seunghwan 1998. *Yugasasangui sahoecheolhageog jaejomyeong*. Seoul: Goryeodachakgyo chulpanbu.
- Jo Gyeongran. 2015. *20segi junggugjisigui tansaeng—jeontong-geundae-hyeogmyeongeuro bon laibeol sasangsa*. Seoul: Chaeksesang.
- Kam Louie. 1980. *Critiques of Confucius in Contemporary China*. Hong Kong: Chinese University Press.
- \_\_\_\_\_. 1986. *Inheriting Tradition—Interpretations of the Classical Philosophers in Communist China 1949-1966*. New York: Oxford University Press.
- Lee Dongsoo Ed.. 2013. *Simineun nuguinga*. Seoul: Ingansarang.
- Sun jang. 2012. “‘Jonggyo’(Religion)ui jaeguseong: 1893nyeon sikago segyejonggyo-hoeuieseuoi 'junggugjonggyo,’” I Gyeonggu · Bak Noja · Heo Su Oe, *Gaenyeonui beonyeogguu changjo: gaenyeomsalo bon dongasia geundae*. Paju: Dolbegae.