
2018 대한철학회 가을 학술대회

- 유교전통과 민주주의 -



- ▶ 일시: 2018년 9월 14일(금) 오후 1시
- ▶ 장소: 경북대학교 박물관 시청각실
- ▶ 주최: (사)대한철학회,
경북대학교 BK21+ 임상철학 창의인재양성사업팀
- ▶ 후원: 경북대학교 대학인문역량강화사업단, 한국연구재단

※ 이 발표논문집은 2018년도 정부 재원(교육부)으로 한국연구재단의 지원을 받아 발간되었음.

1등록 및 개회		회장 : 이윤복(경남과기대)	
12:30~13:00 개회사, 축사 및 학회장 인사말			
2논문 발표		사회 : 김석수(경북대)	
13:00	기조강연	후기 근대사회와 유가사상의 지평 발표 : 정학섭(전북대)	
13:30	발표 1	21세기 한국의 민주주의와 유가철학 -타율성과 자율성의 문제를 중심으로 발표 : 이철승(조선대) 논평 : 장은주(영산대)	
14:10	발표 2	近代日本の漢學と人民 발표 : 田中 正樹(二松學舎大学) 논평 : 임정기(영남대)	
휴 식			
15:00	발표 3	“旧邦新命” : 儒敎传统与現代中国的新探索 발표 : 肖永明/王志华(湖南大學 岳麓書院) 논평 : 권상우(계명대)	
15:40	발표 4	Ideals, Institutions and the Possibility of Confucian Democracy 발표 : Halla Kim(University of Nebraska) 논평 : 방 인(경북대)	
16:20	발표 5	儒敎와 民主主義 : 이념·역사·전망 발표 : 이상익(부산교대) 논평 : 나종석(연세대)	
휴 식			
3종합 토론		사회 : 장운수(대구교대)	
17:10-17:50			
4윤계철학상		사회 : 이재성(계명대)	
17:50-18:00			
5만찬			

목 차

기초강연

후기 근대사회와 유가사상의 지평

발표 : 정학섭(전북대) 1

발표 1

21세기 한국의 민주주의와 유가철학-타율성과 자율성의 문제를 중심으로

발표 : 이철승(조선대) 15

논평 : 장은주(영산대) 30

발표 2

近代日本の漢學と人民

발표 : Tanaka Masaki(二松學舎大学) 33

논평 : 임정기(영남대) 53

발표 3

“旧邦新命” : 儒教传统与现代中国的新探索

발표 : 肖永明, 王志华

(湖南大学岳麓书院, 中国湖南长沙) 55

논평 : 권상우(계명대) 79

발표 4

Ideals, Institutions and the Possibility of Confucian Democracy

발표 : Halla Kim(University of Nebraska) 81

논평 : 방 인(경북대) 98

발표 5

儒教와 民主主義 : 이념·역사·전망

발표 : 이상익(부산교대) 102

논평 : 나종석(연세대) 122

후기 근대사회와 유가사상의 지평

정 학 섭(전북대, 사회학)

1. 근대성의 지평과 후기 근대사회의 위기

흔히 ‘난세 중의 난세’로 일컬어지기도 하는 춘추전국시대(기원전 770-기원전 221)에는 인간의 생로병사 희로애락의 양상이 적나라하게 드러난다. 기록에 의하면 춘추시대에 1,211회, 전국시대엔 468회의 크고 작은 전쟁을 치루었다고 한다. 그 당대 수신제가치국평천하의 방략을 두고 치열하게 철학사상 논쟁을 전개했던 백가쟁명百家爭鳴은 인간의 본연적 수양 공부와 그에 기초한 무사무편無私無偏의 통치 전략, 애민애민愛人愛民의 실현방법을 둘러싼 논쟁 기록이자 담론체계라 할 수 있다.

이후 오랜 세월이 흘러 근대성의 지평이 전개되고 21세기에 이르러 우리는 전지구화, 정보화, 지역화의 구조변동과 여러 위기 내지 위험사회 현상을 경험하고 있다. 압축적이고 돌진적인 구조변동 속에서 우리는 온라인과 오프라인의 이중 공간을 오가며 인간 관계의 성격 변화, 조직 팽창과 탈출의 모순, 친밀한 관계를 지탱하고 유지하는 환경의 변모를 실감하고 있기도 하다. 최근의 화두로서 인공지능(AI)으로 상징화되는 이른바 4차 산업혁명론의 허실을 목도하고 있다(정학섭, 2018a: 2). 이같은 상황 내지 조건에서 시대적 위기와 위험 현상에 대해 우리들 담론체계는 어떻게 전개돼야 하는 것일까? 사람과 조직을 작동시키는 구조적 힘은 무엇이며 그 힘의 실체는 무엇인 것일까? 이 기조 강연 발표는 이러한 의문과 문제제기에서 비롯된 것이다.

‘현대 한국사회의 시대적 위기와 위험 현상’에 대한 논의는 다양하고 복잡적이라 볼 수 있다. 문화적 인식과 표현양식의 갈등 및 위기, 가치지향과 이념 갈등의 위기, 북한핵 쟁점과 체계의 위기, 환경 생태의 위기, 정체성과 통합의 위기, 저출산 고령사회의 위기, 사회적 양극화와 세대 격차의 위기, 여러 범주별 차별화의 위기 등등. 이같은 양상의 쟁점들에 대해 인문 사회과학적 관점에서 철학사상적, 과학적으로 분석하고 진단하여 대안을 추구하는 기존의 성과들도 나름대로 축적되고 있다.

그런데 한국 현대사회의 위기와 위험 현상들에 대한 연구와 담론들은 대부분 근대화론 내지 탈근대화론의 서구적 관점들에 근거하고 있다. 이같은 접근 내지 관점 자체가 잘못되었다거나 유용하지 못하다고 볼 수는 없다. 그런데 우리 한국사회가 당면한 제반 위기 및 위험 현상에 대해 우리 고유의 전통적 관점과 사상, 나아가 동양사상적 시각에서 현상의 본질을 진단하고 대안을 탐색하려는 시도는 잘 이루어지지 않고 있다. 원론적이며 당위적인 차원을 뛰어넘어 인문 사회과학적 해석 내지 분석을 통합적 차원에서 결합하는 작업으로 나아가고 있지 못한 것이다.

‘한국사회의 위기 및 위험 현상’에 대한 인문학적 문명비판은 다수 제기되어 왔지만 인문 사회과학의 융합적 진단 및 처방과는 결합하고 있지 못한 실정이다(최석만·정학섭외, 2016: 337-338). 그리하여 우리는 이러한 문제의식을 지니고 오늘날 한국사회 위기 현상에 대해

접근해보려고 한다. 우리 사회 및 동양사회의 전통적이고 고유한 사유체계와 사상의 틀을 비롯하여 서구의 전통적이고 표준적인 관점을 동원하여 새로운 분석과 성찰의 지평을 개척해보려는 것이기도 하다. 특히 ‘유가사상’의 관점, 나아가 이와 관련된 인식 및 비판의 지평에서 ‘한국사회의 위기 및 위험 현상’을 분석 진단하고 성찰하여 대안적 가능성을 모색해보려고 하는 것이다.

2. 위기 및 위험 현상의 진단과 대안의 모색

오늘날 한국사회는 갖가지 폭력과 중독의 위험(risk)에 노출되어 있고, 한국인들은 존재론적 불안 속에서 안전감을 확보하려 진력盡力한다. 타자와 어떤 형태로든 접속 내지 연결(access, connection)함으로써 나름대로의 친밀성(intimacy)을 확보하려 한다. 이같은 친밀성을 추구하면서도 또한 동시에 후기 근대적 존재의 취약성과 파편화를 경험하고 있기도 하다. 저출산 고령사회로의 급속한 진전과 더불어 1인 가구의 폭발적 증가 현상도 사회적 문제로 쟁점화되고 있다. 칸트(I. Kant)가 인간의 비사교적인 사교성을 논의하기는 했지만, 결혼과 가족 구성의 기본적 목표이기도 했던 ‘함께 살기(living together)’적 지향에서 이제 사람들은 ‘혼자 살기(living alone)’의 선호로 기울어가고 있다. 이같은 현상은 자기중심주의와 개인주의적 파편화의 징후, 공적 생활의 약화와 사적 공간으로의 도피 내지 탐닉으로 해석하는 것이 일반적 경향이기도 하다(Klinenberg, 2012:17-21).

한편 사람들과의 관계 형성 및 행위와 관련한 지식 정보와 삶의 조건, 결사체, 정치 지형 등이 본질적으로 변하고 있다. 인터넷이 내장된 스마트폰이 우리들 생활과 인간 관계의 중심으로 자리잡고 있다. 인터넷이 사람들의 손 안에 자리잡음으로써(Internet in the Hand) 사물 내지 현상에 대한 인식 및 소통의 질과 양식 또한 크게 변화하고 있다. 소통을 매개하고 만남을 네트워킹하는 스마트폰이 대화의 부재, 소통의 단절 문제를 야기하고 있기도 하다.

또 한편, 우리 사회에는 소셜미디어 등을 통해 대중의 감정을 교묘하게 동원하여 정치자원화하고 이용하려는 사람과 세력들이 준동蠢動하고 있다. 사회심리학적 관점에서 자아도취(narcissism)의 과도한 자기확신을 생존의 방책으로 삼는 경우가 많다고 볼 수 있다. 일탈적 행위를 통제하는 이성적 기제(mechanism)와 규범적 장치가 정상적으로 작동하지 못하는 조건에서 과대망상, 증오 및 적개심, 분열 충동적 행위 등이 난무하게 되는 것이다. 『루머론(On Rumor)』의 저자 캐스 선스타인(Cass R. Sunstein) 하버드대 교수가 주장하는 ‘편향동화偏向同化’와 ‘집단 극단화(group polarization)’, 판단을 내릴 때 타인에 의존하는 ‘사회적 폭포효과(social cascades)’와 같은 현상(Sunstein, 2009)이 현대 한국사회에는 광범위하게 자리잡고 있다.

우리 사회와 백성들을 분열시키고 파편화시키는 각종 정파적 이해는 국가 전체 구성원의 공통된 가치 지향과 국민적 통합을 가로막고 있다. 정파 내지 파당적 이해 관계는 정치적 내전內戰 상황을 빚어내고 있기도 하다. 생산적 담론을 부정하고 사사건건 대척하며 서로 적대적으로 맞서고 있다. 낡고 부패한 정치 질서가 국론 분열을 가속화시키고 백성들 또한 서로 진영을 달리하며 서로가 서로를 증오하고 있는 것이다(정학섭, 2018a: 3-4).

위기危機는 영어 crisis의 어원에 해당하는 그리스어 krisis에 그 뿌리를 두고 있다. krisis는 ‘큰 일의 등장 내지 발생’을 의미한다. 그래서 ‘위기는 기회’라고 할 때 우리는 ‘위

危-기機-회會'의 연상구조를 받아들일 수 있다. 이같은 상황 인식은 곧 위기는 실천적 대응과 연관돼야 한다는 행위론적 관점을 수용하게 되는 것이다.

작금에 이르러 우리 사회에서 '한국사회의 위기 및 위험'이라는 용어는 다소 상투적이기도 하다. 구체적 현실에 대한 과학적 분석 차원을 떠나 오늘날의 시대 상황, 어떠한 시기나 구체적 국면에 대한 수사적修辭的 표현에 머무르고 있기도 하다. 그렇다고 하여 위기에 놓여있는 현실적 위험 현상들을 왜곡 호도하거나 방치해 둘 수는 없다. 2010년대 후반에 이르러 우리가 당면하고 있는 정치 경제 사회 문화적 현상들은 그야말로 복합적이고 중층적으로 위기 위험적 상황에 처해 있기 때문에 더욱 그렇다.

그런데 근대사회 이후 친밀성(intimacy)의 구조변동은 사회경제적 구조변동과 가족구조 변화 등에서 비롯된다. 근대적 생활양식(life style)은 지역공동체와 일차적 친족관계의 전통적 결속 및 유대를 약화시킨다. 이와 함께 사랑, 결혼, 가족에 대한 개인주의적 가치를 더 강력하게 내면화시킨다. 20세기 후반에 이르러 일반 생활 및 교육 수준이 향상됨으로써 사람들은 자기 자신의 내면과 자기를 둘러싼 사적 관계 및 네트워크들(networks)에 대해 성찰적 태도를 지니게 된다. 또한 개인들은 삶의 잣대와 행위의 준거들을 점점 더 개인적 차원으로 설정하려고 한다.

오늘날 사람들과의 관계 및 행위에 관련한 지식 정보와 삶의 조건들 또한 근본적으로 변하고 있다. 인터넷이 내장된 스마트폰의 소유와 활용이 급속하게 확산돼오고 있다. 트위터나 페이스북과 같은 SNS(Social Network Service)를 통한 커뮤니케이션, 실시간 e메일 확인과 응답 또한 일상적 현상이 되고 있다. 사람들 간의 외형적 소통방식은 더욱 더 빨라지고, 더 많은 사람들과 상호 연결되고 있다. 그런데 소통을 촉진하고 만남을 네트워킹하는 스마트폰이 대화의 부재, 소통의 단절 문제를 또한 야기하는 것이다(정학섭외, 2014).

영국의 사회학자 기든스(A. Giddens)는 현대사회의 개개인이 안정된 자아정체성을 갖기 위해서는 신뢰를 기반으로 하는 '존재론적 안전감(ontological security)'이 필수적이라고 주장한다(Giddens, 1991). 우리는 누군가와 '연결(connection)'되어 있음을 확인함으로써 안정된 자아정체성(self-identity)을 확보한다. 가족의 일원이라는 연대감, 또래집단과의 친밀한 우정(friendship), 직업 및 종교조직의 공동체 구성원으로 인정받는 안전감 등은 인간이 '존재론적 안전감'을 느낄 수 있는 기본 조건이기도 하다. 그래서 우리는 일상에서 누군가와 몸과 마음으로 연결되려 하고, 신뢰할 수 있고 친밀한 누군가와 끊임없이 접촉하고자 열망하는 것이다.

한편, 인터넷이나 트위터· 페이스북(Facebook) 등 소셜미디어를 통해 익명 또는 실명으로 자기 존재를 과시하며 대중의 감정과 심리를 이용하려는 사람들이 점증漸增하고 있다. 사회심리학적 관점에서 이들 중에는 자아도취(narcissism)에 사로잡힌 나머지 과도한 자기 확신과 기만을 생존의 방책으로 삼는 경우가 많다고 볼 수 있다. 가상공간에선 과장되고 왜곡된 과시 행위가 더 많은 관심을 불러 모을 수 있다. 일탈적 행위를 통제하는 장치가 작동하지 못하는 상황에서 과대망상, 적개심, 충동적 행동 등이 난무하게 되는 것이다. 이들이 활동범위를 확장시킬 수 있는 것은 소셜네트워크서비스(SNS)가 폭발적으로 증가함으로써 이들에게 생산성 도구를 제공해주고 있기 때문이기도 하다.

가상공간이나 SNS엔 왜 이렇게 적대적 음모와 증오의 파도가 넘실대며 자정(自淨)의 통제력은 작동하지 않는 것일까. 캐스 선스타인(Cass R. Sunstein)은 그 원인 중의 하나로 '편향동화偏向同化'와 '집단 극단화(group polarization)'를 지적하고 있다(Sunstein, 2009).

판단을 내릴 때 타인에 의존하는 '사회적 폭포효과(social cascades)'와 함께 같은 생각을 가진 사람들끼리 루머를 강화시키는 '집단 극단화'라는 두 경로로 루머가 전파된다는 것이다.

이같은 방식으로 대중의 감정을 동원하고 확산시킴으로써 소기의 목적을 달성하려는 시도들은 냉철한 성찰적 기획(Giddens, 1991)의 대상이 되어야 할 것이다. 선스타인은 파괴적인 거짓 루머를 유포하는 자들의 활동을 억제시키기 위해 위축효과(chilling effect)가 필요하다고 주장한다. 거짓 루머를 위축시킬 수 있는 제도적 문화적 장치와 표현의 자유 사이에 어떻게 균형을 확보할지는 향후 사회학적 연구의 중요한 과제이기도 하다.

우리들 온라인과 오프라인에는 반이성적이고 중독적인 유해 정보가 뒤섞여 떠다닌다. 누군가의 주장처럼 “은밀한 생각과 공식적 발화發話, 정파적 이해와 국가적 가치, 이로움과 해로움처럼 상극하는 영역의 소리가 제자리를 못 찾고 뒤엉켜 시끄럽다. 세종대왕이 우려한 대로 이만하면 가히 망국지음亡國之音 수준”이라 아니할 수 없다.

이같은 상황의 위기를 더욱 절망하게 하는 것이 작금의 정치 현실이다. 2017년 대통령 국정파탄과 탄핵, 새로운 정부의 수립, 2018년 남북정상회담과 북미정상회담 개최, 올해 6월의 지자체 선거와 현재의 국면에 이르기까지 지금까지 여야는 ‘정치적 내전內戰’으로 지새우고 있다. 생산적 담론은 팽개쳐두고 사사건건 대척하여 극단적으로 맞서고 있다. 정치 현상이 국론을 파편화시키고 백성들도 서로 진영을 달리하며 서로가 서로를 적대시하고 있다.

이같은 사회적 관계의 성격 변화와 사회구조 변동의 위기 속에서 우리는 황폐해진 개인의 사회적 관계와 사회적 재구성을 어떻게 새롭게 구축할 수 있을 것인가? 앞으로만 구르는 바퀴처럼 물러섬을 배제하고 광음을 쏟아내며 광속도로 질주하는 후기 근대적 삶 속에서 우리 존재의 정체성은 무엇이며 어디로 지향하고 있는 것인가?

그런데 중병에 걸려있는 사회질서와 관계양상을 두고 적절한 진단이 부재하다는 점은 아드로노의 지적처럼 ‘그 자체가 질환의 핵심적이고도 결정적인 양상’(바우만, 2009:342)이다. 우리는 저마다 TINA(There is No Alternative), TINA하면서 방관과 방치의 공범자가 되고 있는 게 아닐까? 카(N. Carr)의 지적처럼 저마다 오래 집중하고 깊이 사색하는 능력이 저하하면서 ‘담론의 심해저를 헤엄치는 스쿠버다이버가 아니라 그 수면 위를 스쳐 질주하는 제트스키어로 전락하고’(카, 2011) 있는 것은 아닌가.

지상의 고통에서 위로받기는 커녕 서로의 상처를 깊이 후벼파는 존재상실 속에서 우리는 2천년 전의 고대 풍경을 떠올려 본다. 춘추전국시대에 제자백가들은 전쟁과 두려움에서 벗어나 진정한 사랑과 평화의 문법을 찾을 수 있는 대안을 사상적으로 추구할 때 그들 자신의 학문 방법을 길, 즉 도道라고 명명한다. 당대 지식인들의 철학적 사상적 울부짖음(백가쟁명. 百家爭鳴)처럼 우리는 동양사상 특히 유가사상에서 인간의 위기 현상과 고통을 제대로 진단. 치유할 수 있는 사회학적 상상력을 도출해내려고 한다. 그래서 우리는 후기 근대적 한국사회의 위기 및 위험 현상과 쟁점, 그 대안에 대해 유가사상을 중심으로 성찰적 대안의 관점에서 살펴보려고 한다. 논리적 사유와 감성적 마음의 엄정한 공부와 부단한 수양을 통하여 공감, 배려 및 소통의 새로운 인간으로 거듭나려는 유가사상을 중심으로 ‘21세기 후기 근대사회적 위기와 위험 현상의 문제’를 진단하고 치유할 수 있는 단서를 발견해보려는 것이다.

3. 유가사상의 성찰적 대안과 가능성

한국사회의 위기를 논의할 때 우리는 새삼 개개인이나 조직 단위 모두 그 지위에 걸맞은 역할을 다하고 있는지를 성찰하지 않을 수 없다. 저마다 사회적 지위 내지 직책에 따른 규범과 의무를 적절히 수행하고 있는가의 문제이다. 『논어論語』 안연顔淵편에서 공자는 “군주는 군주답고 신하는 신하다워야 하며, 아버지는 아버지답고 자식은 자식다워야 한다 君君臣臣父父子子”¹⁾고 주장한다. 또한 자로子路편에서 “정사를 하려고 할 때 무엇을 먼저 해야 하는가?”를 묻는 제자에게, “반드시 그 이름에 걸맞게 바로잡아야 한다 必也正名乎”²⁾고 강조한다. 이른바 각득기소론各得其所論이다.

오늘날 우리 시대의 위기 양상은 저출산 고령사회의 문제, 헬조선과 N포 세대 운운의 청년 세대 고용 절벽의 문제, 가치 및 이념 지향의 갈등 등등 다양하게 나타나고 있다. 이러한 위험 현상들과 상황의 위기에 대처하기 위해서도 우리는 무엇보다도 먼저 정명사상正名思想을 그 대안으로 제시하지 않을 수 없다.

그렇다면 후기 근대사회에서 경험하고 있는 인간 관계의 소외와 친밀성의 위기에 대한 대안을 어디에서 구할 것인가? 우리들은 친밀한 관계에서 친밀성이 크게 훼손되거나 파산破産하는, ‘친밀성의 위기’ 시대를 건너고 있다(정학섭, 2015: 2-6; 최석만/정학섭외, 2016: 127-131). 시간과 공간의 재조직화는 탈피기제(disembedding mechanism)와 더불어 근대성이 지닌 과거의 제도적 특징들을 변형시키고 전 지구화(globalization)한다(기든스, 2010: 40). 일상적 생활의 구체적 내용과 속성 또한 혁신적으로 변모하는 데, 부부 가족 등 인간 관계 친밀성의 성격이 크게 바뀌는 것 또한 주지의 사실이다. 기든스가 ‘친밀성의 변모’라고 지칭할 때의 친밀성은 그 내부에 고유의 성찰성과 내부준거적 질서를 동시에 지니고 있다(정학섭, 2015b: 6).

후기 근대적 상황 내지 조건에서 사람들 사이의 친밀성은 ‘실존적 고립(existential isolation)’상태에 봉착해 있기도 하다. 여기서 실존적 고립이란 타인들로부터 개인이 분리돼있다고 보다는 충만하고 만족스러운 실존적 삶을 영위하는 데 필요한 도덕적 자원들로부터 고립돼있다는 의미이다(기든스, 2010: 48). 이같은 구조변동과 친밀성의 성격 변화가 배태하고 있는 위험 내지 위기 현상의 대안을 우리는 유가사상의 문법에서 찾지 않을 수 없다. 유가사상이 지니고 있는 극기복례克己復禮와 애인이물愛人利物의 체용론體用論을 선택하지 않을 수 없는 것이다.

사람 사이의 ‘만남’이란 무엇인가? 만남의 관계에서 자기 정체성을 완강하게 고수하려는 집착 내지 아집은 진정한 애착(attachment)이 아니다. 자기를 고집하지 않고 타자를 위해 자신의 욕구를 제한 내지 희생하는 것이 애착적 만남의 주체성 확립이라 할 수 있다(김상봉, 2014: 288-290). 독일 관념론의 지적 전통에서 논의하는 만남의 자기부정성은 단순한 자기동일성의 부정은 아니다. 오히려 서로가 서로의 존재를 인정하고 확장하는 상호 주체성

1) 『論語』 안연편 11장. 齊景公問政於孔子, 孔子對曰 君君臣臣父父子子. 公曰 善哉. 信如君不君 臣不臣 父不父 子不子 雖有粟 吾得而食諸.

2) 『論語』 자로편 3장. 子路曰 衛君待子而爲政 子將奚先. 子曰 必也正名乎. 子路曰 有是哉 子之迂也 奚其正. 子曰 野哉由也 君子於其所不知 蓋闕如也. 名不正 則言不順 言不順 則事不成, 事不成 則禮樂不興 禮樂不興 則刑罰不中 刑罰不中 則民無所措手足. 故君子名之必可言也 言之必可行也 君子於其言 無所苟而已矣.

의 형성을 이루려는 것이다.

만남의 내면적 깊이는 타자를 위한 자기 희생의 깊이이다. 자아와 타자의 애착적 만남을 형성하기 위해 얼마 만큼 이기적 자아를 극복하고 이겨내느냐에 따라 그러한 만남의 내재적 온전함을 획득할 수 있다. 이것은 나 자신의 실체적 자아를 포기한다는 것이 아니라 자신의 이기적 욕망 내지 욕구를 타자와의 상생을 위해 버린다는 것을 함의한다. 타자의 세계 속으로 들어가 감정이입(empathy)하여 그와 함께 희로애락을 함께 공유하려는 것이기도 하다. 유가사상의 경우, 극기복례克己復禮의 지향이며 충서忠恕에 기초한 ‘기소불욕己所不欲 물시어인勿施於人’의 태도와 측은지심惻隱之心의 가치지향인 것이다.

만남과 관계 형성의 온전함은 그 내면적 깊이에서 타자를 위한 자기상실의 깊이와 진정성에 존립한다. 타자를 향한 공감과 배려는 논리적이거나 보다 무의식적 마음의 지향이다. ‘차마 어떻게.....’라는 측은지심惻隱之心, ‘타자의 마음을 나 자신이 깊이 헤아리는’ 불인지심不忍之心에서 우러나오는 것이라 볼 수 있다. 타자의 정당성을 이해(understanding)하는 공감을 통해 자아의 부당성을 자각하는 기든스의 ‘성찰적 기획(reflexive planning)’ 과정이기도 하다.

만남과 관계 형성의 공정성, 평등성, 그리고 민주성 확보 또한 자기 아집의 절제 내지 수양(control and discipline)과 타자를 위한 섬김 내지 공경으로부터 비롯된다. 주역적 관점에서 우리 존재는 음양陰陽 대대적對待의 관계의 실존이다. 서로 마주보며 기다리는 대대적 관계 및 변화의 속성 내부에는 바로 관계의 민주성, 공정성과 평등성의 본질이 배태胚胎되어 있는 것이다(정학섭, 2016b: 9).

공감, 배려 및 소통이 소원한 관계를 지양止揚하여 친밀성과 사랑(仁)을 회복하기 위한 방법으로 유가사상은 세 가지를 제시한다. 극기복례克己復禮³⁾, 충서지도忠恕之道, 그리고 측은지심惻隱之心의 함양이 바로 그것이다.

사람은 누구나 인의예지仁義禮智의 덕성을 잠재적으로 지니고 태어나지만, 사私의식이 갖는 폐쇄적 개인주의 성향으로 인해 이 덕성은 현실적으로 무력화되기 십상이다. 우리에게 덕성의 함양 내지 수행이 필요한 까닭이 여기에 있다. ‘몸을 닦아 마음을 바르게 함’은 바로 ‘극기복례克己復禮’를 지향한다. 공자는 극기복례가 바로 사랑(仁)이라고 단언하고 있다.

“안연顔淵이 ‘사랑이 무엇입니까’하고 물으니, 공자에게서 ‘자기의 사욕私慾을 이겨 예禮에 돌아감이 사랑하는 것이다. 하루라도 사욕을 이겨 예에 돌아가면 천하가 사랑으로 귀착歸着한다. 사랑하는 것은 자기 자신에게 달려 있으니, 어찌 남에게 달려 있겠는가.’라고 말씀하셨다.”⁴⁾

사랑(仁)은 자기중심적인 폐쇄적 이기주의를 극복하고 자아, 타자 사이의 경계를 허물려고 한다. 그리하여 타자와 더불어 공경과 정성으로 상호작용하고 예의를 갖추어 상호 존중하는 태도를 취한다. 자폐적 사욕을 극복하여 자타간의 결속 및 유대 속에서 상호 공경의 개방적 지향을 추구한다. 사람들이 사랑을 실현하기 위해 ‘폐쇄적 자아를 초극超克(克己)’해야 하며, ‘예를 회복(復禮)’하지 않으면 안되는 소이所以가 바로 여기에 있다.

위의 구절에 대해, 주자는 “사랑하는 것은 마음의 덕德을 온전히 하는 것이고, 마음의 온

3) 정학섭(2011)의 제4장에서 재구성.

4) 『論語』「顔淵」편 1장, 顔淵問仁 子曰 克己復禮爲仁 一日克己復禮 天下歸仁焉 爲仁由己 而由人乎哉.

전한 덕은 천리天理이나 인욕人慾에 파괴되지 않을 수 없다. 그러므로 사랑을 하는 자가 반드시 사욕私慾을 이겨 예禮에 돌아가면 얼마다 천리여서 본심의 덕이 다시 내 몸에 온전하게 된다.”⁵⁾고 해석한다. 정이천程伊川은 “예禮가 아닌 부분이 바로 사의私意이니, 이미 사의私意라면 어떻게 사랑일 수 있겠는가. 모름지기 자신의 사의私意를 이겨 다해서 모두 예에 돌아가야 비로소 사랑이 될 수 있다.”⁶⁾고 말한다. 사랑좌謝良佐는 “극기克己는 모름지기 자신의 성질이 편벽偏僻되어 극복하기 어려운 곳으로부터 이겨 나가야 한다.”⁷⁾고 주장한다.

극기복례와 관련하여 공자는 위의 구절에 이어서 사랑의 구체적 조목條目으로 ‘예가 아니면 보지 말고(非禮勿視), 예가 아니면 듣지 말며(非禮勿聽), 예가 아니면 말하지 말며(非禮勿言), 예가 아니면 행동하지 말며(非禮勿動)’의 네 가지를 제시하고 있다⁸⁾. 우리는 그 중에 특히 정이천程伊川의 다음과 같은 해석을 주목해 보고자 한다.

“안연이 극기복례의 조목을 묻자 공자께서 ‘예가 아니면 보지 말고, 예가 아니면 듣지 말며, 예가 아니면 말하지 말며, 예가 아니면 행동하지 말아야 한다.’ 하셨다. 시視. 청聽. 언言. 동動 이 네 가지는 몸의 용用이다. 심중心中으로 말미암아 밖에 응하니, 밖에 제재함은 그 심중을 기르는 것이다. 안연이 이 말씀을 종사하였으니, 이 때문에 성인에 나아간 것이다. 후세에 성인을 배우는 자들은 마땅히 이것을 가슴 속에 두고 잊지 말아야 할 것이다. 인하여 잠箴을 지어서 스스로 경계하노라.”⁹⁾

여기서 시瞻視箴. 청잠聽箴. 언잠言箴. 동잠動箴의 구체적인 덕목들을 열거하지는 않겠지만, 예는 인간관계의 방종과 일탈을 통제하기 위해 장치한 외재적 규범에 지나지 않는 것이 아니라 인간 존재의 내재적 덕성을 행위지표화하고 도덕규범화한 것임을 재확인할 수 있다.

이같은 지향은 ‘나날이 새롭게 하고, 또 나날이 새롭게 하는’¹⁰⁾ 확연대공廓然大公¹¹⁾의 태도를 지니고 사람 사이의 관계를 새롭게 설정하게 된다.¹²⁾ 확연대공이란 후기 근대성이 빛은 일탈과 불안, 폐쇄적 사고를 탈각하려는 마음가짐이다. 타자에 대한 결속 및 유대의식과 친밀성을 강화함으로써 “만민은 나의 형제요 만물은 나와 더불어 지내는 이웃이다(민오동포 民吾同胞 물오여物吾與).”¹³⁾는 관점을 취하는 것이다. 이같은 친밀성의 관점으로 우리는 존재의 생성과 발육을 도우면서 자아 및 타자의 평등적이고 조화로운 삶을 영위할 수 있다. 이와 관련하여 『중용』의 저자는 다음과 같이 주장한다.

5) 『論語』「顏淵」편 1장, 朱子集註, 爲仁者 所以全其心之德也. 蓋心之全德 莫非天理 而亦不能不壞於人欲. 故爲仁者 必有以勝私欲而復於禮 則事皆天理 而本心之德復全於我矣.

6) 『論語』「顏淵」편 1장, 주자집주, 程子曰 非禮處 便是私意. 既是私意如何得仁. 須是克盡己私 皆歸於禮方始是仁.

7) 『論語』「顏淵」편 1장, 주자집주, 謝氏曰 克己須從性偏難克處 克將去.

8) 『論語』「顏淵」편 1장, 顏淵曰 請問其目 子曰 非禮勿視 非禮勿聽 非禮勿言 非禮勿動 顏淵曰 回雖不敏 請事斯語矣

9) 『論語』「顏淵」편 1장, 주자집주, 程子曰 顏淵問克己復禮之目 子曰 非禮勿視 非禮勿聽 非禮勿言 非禮勿動 四者身之用也. 由乎中而應乎外 制於外所以養其中也. 顏淵事斯語 所以進於聖人. 後之學聖人者 宜服膺而勿失也. 因箴以自警.

10) 『大學』「大學章句」2장, 湯之盤銘曰 苟日新 日日新 又日新.

11) 廓然大公이란 ‘크게 열린, 공변된’ 마음과 태도를 일컫는다. 이것은 “만물을 자신의 존재 깊이 아우르면서 그들의 생성발육을 도우려는 뜻”(김기현, 2009: 109)을 지향한다.

12) 정학섭외(2014b: 13-15)에서 재구성.

13) 『退溪全書』「聖學十圖(西銘)」, 200쪽

“오직 천하에 지극히 성실한 성인이야말로 자신의 본성을 제대로 실현할 수 있다. 자신의 본성을 제대로 실현하므로 타자의 본성을 실현시켜 주며, 타자의 본성을 실현시켜 주므로 만물의 본성을 실현시켜 준다. 만물의 본성을 실현시켜 주므로 천지의 만물 생성과 발육을 도울 수 있다. 천지의 만물 생성과 발육을 도우므로 천지와 더불어 나란히 참여할 수 있다.”¹⁴⁾

이에 대해 주자朱子是 ‘자신의 본성을 제대로 실현한다’는 것을 “성인의 덕德이 지극히 성실하기 때문에 인육人慾의 사사로움이 없어 자신에게 있는 천명天命을 살피고 행하여 크고 작음과 정精하고 거칠음이 털끝만큼도 다하지 않음이 없는 것”¹⁵⁾이라고 해석한다. 이는 기본적으로 타자나 만물이 나 자신과의 존재 관련 속에서 내 안에 내재되어 있음을 전제로 하고 있다. 그리하여 이기적이고 폐쇄적인 상태를 탈출하여 상생 내지 공생적 자아의 성실한 수양과 실천을 통해 수기안인修己安人의 세계로 나아가려는 것이다.

타자 및 만물이 나 자신과의 존재 관련 속에 내재되어 있다는 것은 “만물이 모두 나에게 갖추어져 있으니, 그 이치를 내 몸에 돌이켜서 성실히 행하면 이보다 큰 즐거움이 없을 것”¹⁶⁾이라는 맹자孟子의 주장과 상통한다. 여기에서 ‘그 이치’란 ‘나 자신에게 갖추어져 있는 만물’의 의미와 가치를 의미한다. 맹자가 이어서 “서충의 노력만큼 인仁을 획득하는 데 긴절한 것은 없다(強恕而行 求仁莫近焉)”고 말한 것은 이의 자연스런 귀결이다. 이것은 공자가 “우리 도道는 한 가지 리理가 만 가지 일을 꿰뚫고 있다.”¹⁷⁾고 했을 때의 바로 그 충서忠恕의 사상에 기초하고 있다.

충서란 무엇인가? 주자는 이에 대해 다음과 같이 해석하고 있다.

“자기 마음을 지극히 다하는 것이 충忠이며, 자기 자신의 마음 잣대로써 타자를 대하는 것이 서恕이다. 공자의 한 가지 이理가 혼연하여 널리 응하고 곡진하게 마땅함은, 비유하건대 천지가 지성무식至誠無息하여 만물이 각기 제나름대로의 역할을 다하는 것과 같다. ...지성무식이란 도道의 본체이니 만수가 일본인 것이요, 만물이 각기 제나름대로의 역할을 다한다는 것은 도의 용用이니, 일본一本이 만수萬殊가 되는 것이다. 이같은 관점에서 볼 때, 일이관지의 실재를 볼 수 있다. 혹자가 말하기를 ‘중심中心이 충이 되고 여심如心이 서가 된다’고 한 것도 뜻이 통한다.”¹⁸⁾

정자程子是 “충서忠恕는 일이관지一以貫之이니, 충이란 천도天道요 서란 인도人道이며, 충이란 무망無妄(사망詐妄함이 없는 것)이요 서란 충을 이행하는 것”¹⁹⁾이라고 주장한다. 문

14) 『中庸』「中庸章句」22장, 唯天下至誠，為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。

15) 『中庸』「中庸章句」22장 朱子 集註, 盡其性者德無不實, 故無人欲之私, 而天命之在我者, 察之由之, 巨細精粗, 無毫髮之不盡也。

16) 『孟子』「盡心 上」, 孟子曰, 萬物皆備於我矣。反身而誠, 樂莫大焉。強恕而行, 求仁莫近焉。

17) 『論語』里仁편 15장. 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。

18) 『論語』里仁편 15장에 대한 주자의 집주. 盡己之謂忠 推己之謂恕 而已矣者 竭盡而無餘之辭也。夫子之一理 渾然而泛應曲當 譬則天地之至誠無息 而萬物各得其所也。自此之外 固無餘法 而亦無待於推矣。曾子有見於此而難言之 故借學者盡己推己之目以著明之 欲人之易曉也。蓋至誠無息者 道之體也 萬殊之所以一本也。萬物各得其所者 道之用也 一本之所以萬殊也。以此觀之 一以貫之之實 可見矣。或曰 中心爲忠 如心爲恕 於義亦通。

19) 『論語』里仁편 15장에 대한 주자의 집주. 忠恕一以貫之 忠者天道 恕者人道。忠者無妄 恕者所以行

자 그대로 충서란 ‘한결같이 진실한 마음으로 타자의 상황 내지 조건을 헤아려 그 처지를 배려하고 보살피는 것’이다.

상대방을 배려하기 이전에 먼저 자기 마음을 진실하게 할 것을 전제한 것은 진실하지 못한 배려가 거짓되거나 속임수에 지나지 않기 때문이다. 그래서 공자는 “사람이 사는 이치는 곧음 내지 정직이니 그렇지 않으면서 사는 것은 죽음을 요행히 면한 것과 같다.”²⁰⁾고 강조한다. 그 마음의 중심 자리에 측은지심, 즉 이해득실의 타산을 내던지며 타자와 합일적으로 공감하여 그 처지를 이해하고 배려하는 태도가 기초하고 있음은 두말할 나위가 없다. 유가 사상이 위기안인爲己安人을 그토록 강조하는 까닭도 이와 같은 것이다.

자기 자신이 하려고 하지 않는 바를 타자에게 강요하지 않고[기소불욕己所不欲 물시어인勿施於人]²¹⁾, 자신의 지향과 타자의 지향을 일치시키려는[추기급인推己及人] 배려의 정신이 바로 서(恕)이며 사랑이다. 그런 만큼 우리는 자아와 타자를 분리, 고립시키는 폐쇄적 개인주의를 탈각하여 만물의 생성 발육을 성실히 추구하려는, 물아일체物我一體를 지향하는 사랑을 새삼 고집하지 않을 수 없다.

한편 퇴계 이황은 충서적忠恕的 가치지향과 태도가 일상 생활의 구체적 윤리 덕목으로 실천돼야 함을 강조하고 있다. 그는 『성학십도』에서 오류의 실천 원리로서 여섯 가지를 제시하고 있다.²²⁾ 그 중에 “내가 원하지 않는 일을 남에게 행하지 말라”, “일이 뜻대로 되지 않을 경우 그 문제의 원인을 자기 자신에게서 찾아내라”는 대목은 이 글의 주제와 관련하여 주목할만 하다. 이러한 관계 윤리는 역지사지易地思之하는 성찰적 반성의 자세로 타자에 대해 겸손과 관용, 배려와 보살핌을 일상적으로 실천하는 것을 강조하기 때문이다.

이같은 충서의 정신은 자기 중심적인 폐쇄성으로부터 타자의 상황 및 관점에서 타자를 이해(understanding)하려는 공감의 개방성으로 전환한다. 여기엔 일종의 사회심리적 ‘중심 전이’ 메커니즘이 작동한다고 볼 수 있다. 사람 사이의 상호작용과 관계에서 충서적 태도를 견지한다는 것은 서로가 자타합일의 고양되고 승화된 상태를 경험하게 한다.

이것은 유가사상의 ‘천지만물을 자기 자신과 한 몸으로’ 이해하려는 세계관과 맞닿아 있다. 그래서 정호程顥도 “인자仁者是 천지만물을 자신과 한 몸으로 여긴다. 만물을 자신의 일부로서 생각하니 그의 사랑이 어느 한 사물엔들 미치지 않겠는가.”²³⁾라고 역설했던 것이다.

퇴계는 이와 관련하여 우리가 일상생활에서 구체적으로 “자신이 나서고 싶을 때에는 남이 먼저 나서도록 도와주고, 자신이 뜻을 펼치고 싶을 때에는 남이 먼저 뜻을 펼치도록 도와주라.”²⁴⁾는 가르침을 권면한다. 『논어』 위령공편에 나오는, “내가 원하지 않는 일을 타자에게

乎忠也.

20) 『論語』 雍也편 16장. 子曰 人之生也直 罔之生也幸而免. 이에 대해 程明道는 “사람의 본래 이치는 곧음 내지 정직한 것인데, 망은 정직하지 않은 것이다. 그러면서도 사는 것은 요행히 면한 것일 뿐이라.(생리본직 망부직야. 이역생자 행이면이.)”고 주석한다.

21) 이의 적극적 측면이 바로 “인자는 자신이 나서고 싶을 때에는 남이 나서도록 도와주고 자신의 뜻을 펴고 싶을 때에는 남이 뜻을 펼치도록 도와준다.”(『論語』「雍也」편, 夫仁者 己欲立而立人 己欲達而達人)는 공자의 주장이라고 할 수 있다.

22) 『聖學十圖』 白鹿洞規圖

23) 『近思錄』 37쪽

24) 『論語』 雍也편 28장. 夫仁者 己欲立而立人 己欲達而達人에 근거한다. 공자 스스로도 이러한 태도야말로 사랑을 실현할 수 있는 최선의 방법(能近取譬 可謂仁之方也已)이라고 설파한다. 이에 대해 주자도 “자기 자신으로써 타자에게 미칩은 인자의 마음이니 이러한 경지는 천리가 두루 관통하는 것이다. 사랑의 본질적 측면을 이보다 더 절실하게 표현하기는 어렵다(以己及人 仁者之心也. 於此觀之 可以

행하지 말라(己所不欲 勿施於人)”는 것이 관계 윤리의 소극적 측면이라면 ‘기욕립입인己欲立立人 기욕달달인己欲達達人’의 지향과 태도는 타자에 대한 적극적 측면을 드러내고 있다. 이처럼 구체적으로 실행해야 ‘천지만물을 자신과 한 몸으로 여기는’ 인자仁者의 경지에 이르게 된다는 것이다.

한편 충서의 도리와 관련하여 혈구지도絜矩之道를 논급하지 않을 수 없다. 여기서 혈구란 사실 충서의 정치적 윤리 측면이라고 볼 수 있다. 보편적인 기준 내지 잣대(구矩)를 가지고 물건이나 사물의 크기를 재거나 헤아리는(혈絜) 것처럼²⁵⁾, 지도자는 백성의 관점에서 그들의 마음과 지향을 헤아려 민본, 민생 정치를 해야 한다는 것이 『대학』의 가르침이다. 다음과 같은 구절은 혈구지도의 대표적인 시각이라 할 수 있다.

“윗사람이 나를 대하는 태도가 싫으면 나의 아랫사람을 그러한 태도로 대하지 말고, 아랫사람이 나를 받드는 태도가 싫으면 나의 윗사람을 그러한 태도로 받들지 말라. 앞사람이 나보다 앞서는 태도가 싫으면 나의 뒷사람에게 그러한 태도로 앞서지 말고, 뒷사람이 나를 따르는 태도가 싫으면 나의 앞사람을 그러한 태도로 따르지 말라. 오른쪽 사람이 나와 사귀는 태도가 싫으면 왼쪽 사람과 그러한 태도로 사귀지 말고, 왼쪽 사람이 나와 사귀는 태도가 싫으면 오른쪽 사람과 그러한 태도로 사귀지 말라.”²⁶⁾

퇴계의 “수신과 제가는 효도, 공경, 사랑, 예양禮讓, 충서에 그 핵심이 있고, 치국과 평천하는 혈구에 그 요점이 있다.”²⁷⁾는 주장도 이러한 충서와 혈구의 유관성에 관련된 것이다.

이제 측은지심의 함양에 대해 살펴보자. 맹자는 “사람이란 누구나 다른 사람을 차마 해치지 못하는 마음을 지니고 있다. 이것은 어떤 사람이 어린 아이가 막 우물에 빠지려는 것을 보고 깜짝 놀라며 측은해 하는 마음을 갖는 것에서 알 수 있다.”²⁸⁾고 하여 성선性善은 불인지심不忍之心에서 드러난다고 주장한다. 불인이란 참을 수 없다는 뜻이다. 타자의 불행을 아무렇지도 않은 듯 그냥 보고 있을 수 없다는 의미이기도 하다. 주자는 이에 대해 “천지가 만물을 생성함으로써 마음으로 삼았기 때문에 태어난 사물들이 제각각 이 세상의 생물지심生物之心을 갖고 있다. 그래서 사람들이 모두 사람을 차마 해치지 못하는 마음을 가지고 있는 것”²⁹⁾이라고 해석한다.

어떤 사람이 고통스러워하고 추위와 배고픔에 허덕이며 굴욕을 받거나 생사의 위험에 직면한 것을 보았을 때, 사람이라면 누구나 참을 수 없는 불안한 마음을 나타내는데, 이 참을 수 없는 불안한 마음이 인심仁心이며 모든 사람이 선천적으로 본래 가지고 있는 선한 본성

見天理之周流而無間矣。狀仁之體 莫切於此.)”라고 해석한다.

25) 혈은 헤아림이고 구는 일종의 곡척으로 물건의 장단長短, 광협廣狹, 곡직曲直을 재는 기구이다. 도道는 방법으로서 자신의 마음을 가지고 타인을 헤아리는 척도로 삼는 것을 비유한다. 그리하여 자신이 좋아하는 것은 타인도 좋아하고 자신이 싫어하는 것은 타인도 싫어한다는 사실을 깨달음으로써, 자신이 싫어하는 바를 타자에게 베풀지 아니하는 것이다. 이것이 바로 추기급인推己及人의 서원과 상통한다.(성백효, 2010:56)

26) 『大學』傳文 10장. 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。

27) 『退溪全書』「答李平叔問目」

28) 『孟子』公孫丑上 6장. 孟子曰 人皆有不忍人之心。... 今人乍見孺子將入於井 皆有怵惕惻隱之心。

29) 『孟子』公孫丑上 6장 주자 집주. 天地以生物之心。以所生之物 因各得夫天地生物之心以爲心。所以人皆有不忍人之心。

이라고 한다(채인후, 2010:56). 불인不忍으로부터 출척측은怵惕惻隱한 인심仁心이 바로 이와 같은 것이다.

맹자의 ‘타고난 착한 마음’이란 우리가 타자와 상호작용하며 교환하는 친밀성의 바탕이다. 이러한 감정과 정서가 특정 상황에서 적절히 작동할 경우 친밀한 관계를 형성할 수 있다. 친밀성의 동인이 마음이요 감정의 작용이라는 것은 이것이 사람들 사이 관계 형성의 원천이라는 함의를 지니고 있다. 타자를 향한 마음의 감정과 그 확장은 관계를 창조하는 원동력인 셈이다. 그래서 맹자도 “내게 있는 사단四端을 넓히고 가득 채워 나가면 마치 불이 처음 불고 샘이 처음 솟아나듯이 일어난다. 정말로 넓히고 가득 채워 나가면 사해四海를 보존할 수 있지만 그렇게 하지 못할 경우 부모조차 섬길 수 없다.”³⁰⁾고 했던 것이다.

『시경』의 저자가 읊은 ‘타인이 갖고 있는 마음을 나 자신이 헤아린다’³¹⁾는 태도 또한 바로 불인지심不忍之心이 되살아나는 정서적 척척戚戚함 내지 감동함에 가닿는다. 타자에 대한 이러한 헤아림의 지향이 오늘날의 공감(empathy)과 배려(care)가 아니고 무엇이라. 맹자의 “내 노인을 노인으로 섬겨서 남의 노인에게까지 미치며, 내 어린이를 어린이로 사랑해서 남의 어린이에게까지 미친다면 천하를 손바닥에 놓고 움직일 수 있다.”³²⁾는 언술도 이와 유사한 맥락을 지니고 있는 것이다.

4. 맺음말

지금 우리 사회는 지도자와 시민집단과 백성 사이, 여야를 비롯한 정파 집단들간, 이른바 보수 진보 진영간, 남북한 사이, 또한 성별, 세대별, 계층별로 제대로 소통하고 있지 못하다. 서로가 서로에게 공감하고 배려하는 태도도 크게 결여되어 있다. 이같은 정치경제, 사회문화적 상황에서 우리 사회에 발라스트 킬(ballast keel)³³⁾이 존재하고 있는지, 그렇다면 그것이 무엇일지를 탐색하고 추구하게 된다. 바다를 항해하는 요트에서 이 발라스트 킬이 없거나 제대로 작동하지 못할 경우 여러 다양한 악조건에서 배는 결국 침몰하고 마는 것이다.

이 글을 통해 우리 사회 구성원들이 제대로 소통하고 공감하며 진정으로 배려함으로써 건강하고 안전한 구조와 제도를 창출해 낼 수 있는 대안 중의 하나로서 유가사상의 사유체계를 중심으로 검토해 본다. 그 사유체계 중에서 극기복례, 충서사상, 측은지심의 함양을 중점적으로 살피고 상경여빈의 공경하는 태도를 사람들 사이의 중심 윤리로서 새롭게 제안해 보는 것이다. 물론 작금의 인공지능(AI)으로 상징화되는 4차산업혁명 시대의 도래라는 복잡다단한 논의 속에 급격하게 변동하는 후기 근대사회에서 유가사상의 사유체계가 새로운 대안으로 현실유관적합성(relevance)을 갖는지는 또다른 논의를 필요로 한다.

‘타자를 향해 폐쇄적이고 지나치게 이기적인 자아를 초극하여 관계 윤리와 규범을 회복함으로써(克己復禮), ‘견고하고 한결같은 마음을 늘 마음의 중심에 두고 서로의 지향하는 바의 마음과 그 지향을 하나되게 하고’(忠恕之道), ‘타자를 향해 차마 그렇게 하지 못하는 공감과 헤아림의 마음과 태도’(惻隱之心)를 지닌다면 오늘날 후기 근대사회에서도 사람과 사람 사이의 관계는 새롭게 변화할 수 있다. 이러한 관계 윤리가 제대로 작동할 경우 개인과 개인,

30) 『孟子』 공손추상 6장. 凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。

31) 『詩經』小雅巧言편. 他人有心 予忖度之. 맹자 양혜왕상편 7장에도 보인다.

32) 『孟子』 양혜왕상 7장. 老吾老 以及人之老 幼吾幼 以及人之幼, 天下可運於掌.

33) 요트에 매달려 균형을 잡아주고 배가 넘어지지 않도록 하는 장치

개인과 집단, 조직과 조직 모두의 차원에서 갈등은 완화되고 변화의 전기가 마련될 수 있다.

이 지상의 삶에서 한 사람이 자기 존재와 함께 있다는 것은 이 시방의 무량한 세계가 가득차 있다는 의미이기도 하다. 친밀한 관계의 훼손은 그러한 공존 상생 의미의 상실이다. 그러기에 우리 모두는 서로에게 존재의 소중한 망루와 같다. 또한 존재론적으로 흔들리고 불안한 우리들에게 그 친밀성은 견고한 성채이기도 하고 수미산 같은 것이기도 하다.

사람과 사람 사이 친밀성의 지향과 성격은 결국 우리의 미래를 가늠하고 있다. 제대로 소통함으로써 공감하고 배려하는 관계 윤리가 어떠한 상태에 있는지를 우리는 늘 자문(自問)해 봐야 한다. 이럴진대 우리는 서로가 서로에게 귀한 존재로서 공감하고 소통하며 '상경여빈'적 친밀성의 지평으로 나아가야 하지 않겠는가. 『시경』의 저자가 읊고 있듯이, 전전궁금戰戰兢兢 여림심연如臨深淵 여리박빙如履薄氷의 자세로 위기 위험현상에 대응하고 지속 가능한 대안적 가능성을 탐색해 나가야 할 것이다.

참고문헌

계명대 한국학연구원 2018, 동양사상의 시대진단과 비전(계명한국학총서 47), 대구: 계명대 출판부

금장태. 2009, 비움과 밝음: 동양 고전의 지혜, 서울: 제이앤씨

기든스(Giddens, Anthony). 2003, 현대사회의 성. 사랑. 에로티시즘(배은경, 황정미 옮김), 서울: 새물결

기든스(Giddens, Anthony). 2010, 현대성과 자아정체성: 후기 현대의 자아와 사회(권기돈 옮김), 서울: 새물결

김기현. 2009, 선비, 서울: 민음사

김기현. 2014, 선비의 수양학, 파주: 서해문집

김상봉. 2014, 서로주체성의 이념: 철학의 혁신을 위한 서론, 서울: 도서출판 길

김상환/장태순/박영선 엮음 2016, 동서의 학문과 창조: 창의성이란 무엇인가?, 서울: 이학사

마테오 리치(Matteo Ricci). 2000, 교우론 외 2편(송영배역주), 서울대학교 출판부

바우만(Zigmunt Bauman). 2009, 액체근대(이일수 옮김), 서울: 강

成百曉. 2009, 懸吐完譯 論語集註(개정증보판), 서울: 전통문화연구회

成百曉. 2010, 懸吐完譯 孟子集註(개정증보판), 서울: 전통문화연구회

成百曉. 2010, 懸吐完譯 大學.中庸集註(개정증보판), 서울: 전통문화연구회

송복. 1999, 동양적 가치란 무엇인가: 논어의 세계, 서울: 미래인력연구센터. 생각의 나무

시릴니크(Boris Cyruinik). 2009, 관계: 사랑과 애착의 자연사(Sous Le Signe Du Lien, 정재곤 옮김), 서울: 궁리출판

스미스(Adam Smith). 1759(2016), 도덕감정론(The Theory of Moral Sentiments, 김광수 옮김), 파주: 한길사

신정근. 2011, 사람다움이란 무엇인가, 파주: 글항아리

신정근. 2014, 동양철학 인생과 맞짱뜨다: 삶의 지혜를 넘어 도전의 철학으로, 파주: 21세기북스

실링, 크리스, 필립 A. 멜러(Shilling, Chris and Philip A. Mellor) 2013, 사회학적 야망 (The Sociological Ambition, 2001, 박형신 옮김), 파주: 한울아카데미

왈라반, 보데인(Walraven, Boudewijn). 박소현 책임 편집, 2013, 동아시아 유교문화의 재 발견, 서울: 성균관대학교 출판부

울리히 벡 & 엘리자베트 벡-게른샤임(Beck, Ulrich & Elizabeth Beck-Gernsheim). 2006, 사랑은 지독한 그러나 너무나 정상적인 혼란(강수영외 역), 서울: 새물결

울리히 벡외. 2010, 위험에 처한 세계와 가족의 미래(한상진외 편저), 서울: 새물결

정학섭 2014a. “심광체반의 기상과 부동심의 호연”, 국제개발협력연구 6권 2호, 국제개발협력학회

정학섭외 2014b. 사회학적 관심의 동양사상적 지평, 서울: 다산출판사

정학섭 2015a. “태공의 깨달음에서 화엄의 바다로”, 사회사상과 문화 18권 2호, 동양사회사상학회

정학섭 2015b. “친밀성의 위기와 순수지속의 사상적 성찰”, 사회사상과 문화 18권 3호, 동양사회사상학회

정학섭. 2015c, “사물의인화의 Friendship과 친밀성의 변이”, 한국사회학회 후기사회학대회 발표논문(미간행), 한국사회학회. 동양사회사상학회

정학섭. 2015d, “표준사회학적 연구와 동양사회사상적 공부하기의 통합”, 사회사상과 문화 18권 4호, 동양사회사상학회, pp. 23-34

정학섭. 2016a, “수양공부와 출사의 변증법: 상상력의 충돌과 통합”, 사회사상과 문화 19권 2호, 동양사회사상학회, pp. 1-31

정학섭. 2016b, “부부 가족의 ‘섬김친밀성’에 대한 유가사상적 성찰“, 한국학논집 64집, 계명대학교 한국학연구원, pp. 7-37

정학섭. 2016c, “친밀성의 구조변동과 Friendship의 성격”, 사회사상과 문화 19권 4호, 동양사회사상학회, pp. 29-58

정학섭. 2016d, “광기에 대한 M. Foucault적 인식과 유가사상적 관점의 비교”, 2016 한국사회학회 후기사회학대회 발표논문집(미간행), 한국사회학회. 동양사회사상학회

정학섭. 2017a, 원거리 친밀성과 배려의 사회학적 성찰: 한국과 베트남을 중심으로, 2017 International Conference Toward Peace and Common Prosperity of ‘Vietnam and Korea’ at Danang 자료집, “East Asian Civilization and the Crisis of Modern Society”(미간행), 동양사회사상학회. 베트남 사회과학원, pp. 51-70

정학섭. 2017b, “친밀성의 성찰과 재구성: 유가와 현대”, 2017년 춘계학술대회 자료집 <공감과 배려의 사회를 위한 새로운 패러다임의 모색>, 동양사회사상학회, pp. 91-105

정학섭. 2017c, “한국사회와 월주스님의 이타행”, 불교학연구원 2017년 기획학술대회 자료집 <월주스님의 행원과 한국사회의 발전>, 중앙승가대학교, pp.119-143

정학섭. 2017d, 물아일체 친밀성과 공감 배려 소통의 확장: 유가사상의 관점을 중심으로, 21세기 인문가치포럼 2017 자료집, 21세기 인문가치포럼 조직위원회 자료집, 공감과 소통 배려의 사회학을 위한 동양사회사상적 대안, 2017.10.20.

정학섭. 2017e, “가족해체의 위험 현상과 친밀성의 언어”, 서울대 인성포럼 2017년 제5차, 서울대 인성포럼 자료집(미간행)

정학섭. 2017f, “표준사회학적 인식과 동양사회사상적 상상력의 통합”, 한국사회학회 2017 학술대회 자료집, 한국사회학회

정학섭. 2018a, “머리말”, 동양사상의 시대진단과 비전(계명한국학총서 47), 계명대 한국학 연구원, 대구: 계명대 출판부

정학섭. 2018b, “공감 배려 소통과 친밀성의 사회학: 유가사상의 관점을 중심으로”, 동양사 회사상학회 2018춘계학술대회 자료집, 동양사회사상학회

정학섭. 2018c, “퇴계 경사상의 사회학적 함의”, 한국전통사상의 사회과학적 복원(2) 자료 집, 계명대 한국학연구원

陳舜臣(Chin, Shun shin) 2007, 논어교양강의(論語抄, 서은숙역), 파주: 돌베개

채인후. 2010. 맹자의 철학(천병돈 옮김), 서울: 예문서원

최석만/정학섭외. 2016, 현대사회의 위기와 동양사회사상, 서울: 다산출판사

최진석. 2015, 생각하는 힘 노자 인문학, 고양: 위즈덤하우스

최인호. 2011, “산중일기”, 『주부생활』11월호, 서울: 주부생활사, p. 70

카(N. Carr). 2011, 생각하지 않는 사람들(The Shallows, 최지향 옮김), 서울: 청림출판

캐스 선스타인. 2009, 루머론: 인터넷시대에 던지는 신 문명비판(Sunstein, Cass R., On Rumors, 이기동 역), 서울: 프리뷰

흑실드(Arlie Russell Hochschild). 2016, 가족은 잘 지내나요?(So How's the Family?: And Other Essays), 서울: 이매진

Bell, Sandra and Simon Coleman ed. 1999, The Anthropology of Friendship, New York: Berg

Chambers, Deborah. 2006, New Social Ties: Contemporary Connections in a Fragmented Society, New York: Palgrave Macmillan

Crossley, Nick. 2011, Towards Relational Sociology, New York: Routledge

Habermas, Jürgen. 1975. *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press.

Habermas, Jürgen. 2011. *The Crisis of the European Union: a response*. translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press.

Klinenberg, Eric 2012, Going Solo: The Extraordinary Rise and Surprising Appeal of Living Alone(고잉 솔로: 싱글턴이 온다, 안진이 옮김), NY: Janklow & Nesbit Associates

Strong, Bryan, Christine DeVault, Theodore F. Cohen. 2011, The Marriage and Family Experience

『大學』

『中庸』

『論語』

『孟子』

『周易』

『近思錄』

『春秋左氏傳』

『朱子書節要』

『退溪全書』, 成大 大東文化研究院 영인본

『聖學輯要』, 成大 大東文化研究院 영인본

21세기 한국의 민주주의와 유가철학

- 타율성과 자율성의 문제를 중심으로 -

이 철 승(조선대)

차 례

1. 들어가는 말
2. 자유민주주의와 균등의식론적 논의
3. 실정법과 자율의식
4. 맺는 말

1. 들어가는 말

2017년 3월 10일, 한국의 헌법재판소는 재판관 8명 전원의 일치된 의견으로 “피청구인 대통령 박근혜를 파면한다.”³⁴⁾고 선고했다.

이 사건은 헌법과 법률을 모범적으로 수호해야 할 위치에 있는 대통령이 그것을 위반했기 때문에 발생하였다. 재판관들은 “대통령 탄핵심판에서 나타난 시대정신은 분권과 협치, 투명하고 공정한 권력행사로 나아갈 것을 명령하고 있다. …… 이 사건 탄핵심판은 단순히 대통령의 과거 행위의 위법과 파면 여부만을 판단하는 것이 아니라 미래 대한민국이 지향해야 할 헌법적 가치와 질서의 규범적 표준을 설정하는 것이기도 하다. …… 피청구인의 법 위반 행위는 대통령이 국민 모두에 대한 ‘법치와 준법의 상징적 존재’임에도 헌법과 법률을 중대하게 위반한 행위이다. 이 사건 탄핵심판청구를 기각한다면 정경유착 등 정치적 폐습은 확대·고착될 우려가 있다. 이는 현재의 헌법질서에 부정적 영향을 주는 것일 뿐만 아니라 우

34) 헌법재판소, <2016헌나1 대통령 박근혜 탄핵사건에 대한 선고>, <https://ecourt.ccourt.go.kr> 참조, 20180831검색. 이날 재판에 참여한 8명의 재판관은 이정미, 김이수, 이진성, 김창종, 안창호, 강일원, 서기석, 조용호 등이다. 이 판결의 주요 근거를 요약하면 다음과 같다. 헌법 65조에 의하면 대통령을 비롯한 고위 공무원들이 직무를 수행할 때에 헌법이나 법률을 위반하면 국회에 의해 탄핵 소추 의결이 이루어질 수 있다. 피청구인(대통령 박근혜)은 헌법 제7조 제1항, 국가공무원법 제59조와 60조, 공직자윤리법 제2조의2 제3항, 부패방지 및 국민권익위원회의 설치와 운영에 관한 법률 제2조 제4호 가목과 제7조 등을 위반했다. 피청구인의 일련의 행위는 대의민주제의 원리와 법치주의의 정신을 훼손하여 대통령으로서의 공익실현의무를 중대하게 위반했다. 결국 피청구인의 헌법과 법률 위배 행위는 국민의 신임을 배반한 행위이므로 헌법수호의 관점에서 용납될 수 없는 중대한 법 위배행위이다. 따라서 피청구인의 법 위배행위가 헌법질서에 미치게 된 부정적 영향과 파급 효과가 중대하므로, 피청구인을 파면함으로써 얻는 헌법수호의 이익이 대통령 파면에 따르는 국가적 손실을 압도할 정도로 크다. 이 사건 탄핵심판은 보수와 진보라는 이념의 문제가 아니라 헌법적 가치를 실현하고 헌법질서를 수호하는 문제이다.

리 헌법이 지향하는 이념적 가치와도 충돌하고 최근 부패방지관련법 제정에서 나타난 ‘공정하고 청렴한 사회를 구현하려는 국민적 열망’에도 배치된다. …… 헌법재판관으로서의 피청구인에 대해 파면을 결정할 수밖에 없다. 피청구인에 대한 파면결정은 자유민주적 기본질서를 기반으로 한 헌법질서를 수호하기 위한 것이며, 우리와 우리 자손이 살아가야 할 대한민국에서 정의를 바로 세우고 비선조직의 국정개입, 대통령의 권한남용, 정경유착과 같은 정치적 폐습을 청산하기 위한 것이다.”³⁵⁾고 지적하였다.

이처럼 재판관들은 대통령 탄핵 사건을 계기로 분권, 협치, 투명성, 공정성, 청렴성, 자유민주적 기본질서, 법치 등의 이념을 헌법이 지향하는 중요한 가치로 여긴다.

헌법재판소의 이 판결은 많은 국민들로부터 지지를 받고 있는 민주주의 이념이 21세기의 제도권에서 어떻게 운용되고 있는지를 드러내는 중요한 징표 가운데 하나다. 이 판결에 대해 일부는 반대했지만, 더 많은 사람들은 적극적인 지지를 보냈다. 특히 2016년 10월부터 2017년 3월까지 진행된 ‘촛불집회’에 참여하거나, 그 ‘촛불집회’를 지지했던 사람들은 헌법재판소의 이 판결을 환호했다.

한국은 1998년부터 2007년까지 김대중과 노무현 정권의 이른바 ‘민주정부’ 10년 동안 절차적 민주주의가 진전되었지만, 2008년부터 2016년까지 이명박과 박근혜 정권 동안에 절차적 민주주의를 비롯한 민주주의의 주요 가치가 후퇴했다. 특히 박근혜 정권 4년 동안에 한국 사회는 민주주의 이념이 제대로 구현되지 못했다. 이 기간에 박근혜는 대통령의 신분임에도 최순실을 비롯한 일부의 참모들과 함께 국정을 농단하였다.

이에 많은 국민들이 공분을 일으키며 나라의 기틀을 바로 세우고자 ‘촛불혁명’을 일으켰고, 헌법재판소는 헌법과 법률을 위배하며 국정을 ‘사유화’³⁶⁾한 박근혜의 탄핵소추안을 용인하였다.

한국사회는 이 ‘촛불혁명’을 통해 새로운 전기를 맞이하고 있다. 2017년 5월의 제19대 대통령 선거에 당선된 문재인은 비합리적인 요소들의 폐기와 민주주의 이념의 구현 및 남북의 평화통일을 지향하고 있다.

한편 유가철학은 조선 시대의 한국인들에게 중요한 이념의 역할을 한 이래로부터 현재까지 시대적인 상황에 의해 우여곡절을 겪으면서도 여전히 많은 한국인들의 삶에 영향을 미치고 있다. 유가철학을 중시하는 사람들은 인의예지(仁義禮智)로 대표되는 도덕성을 중요한 삶의 가치로 여기면서 21세기의 한국 사회에서 의미 있는 역할을 하고 있다.

그들은 2008년 ‘미국산 쇠고기 수입 재개 협상’으로 인한 ‘촛불집회’, 2014년 ‘세월호’ 사건으로 인한 ‘촛불집회’, 2016~2017년 국정농단으로 인한 ‘촛불집회’ 등의 참여를 비롯하여 다양한 사회 문제의 해결을 위해 적극적인 노력을 기울여왔다.

이처럼 한국 사회는 현재 법치를 중시하는 민주주의의 이념과 도덕정치를 중시하는 유가철학의 이념이 혼재되어 있다. 그러나 불의에 저항하고 균등 사회를 추구하는 면에서 민주주의의 이념과 유가철학은 공통점을 드러내지만, 이론의 구체적인 측면에서 차이점도 있다. 특히 21세기 한국 민주주의의 사상적 근거 역할을 하는 제10호 헌법과 유가철학 사이에는 공통점과 차이점이 함께 존재한다. 이 헌법은 1987년에 개정되어 현재까지 유지되고 있는

35) 헌법재판소, <2016헌나1 대통령 박근혜 탄핵사건에 대한 선고>, <https://ecourt.ccourt.go.kr> 참조, 20180831검색.

36) 박명호는 대통령 탄핵과 파면의 궁극적인 이유를 ‘개인의 비리와 일탈’보다 ‘국가권력의 사유화와 사적 유용’으로 여긴다. 그의 견해에 따르면 민주주의는 선거를 통해 국민의 권력을 위임받은 국가 권력이 ‘공익’과 ‘공공성’의 원칙에 의해 ‘공공의 일을 처리’하는 체제이다. 박명호, 『한국 민주주의의 성취와 과제』, 『지식의 지평』22호, 대우재단, 2017, 4쪽 참조.

데, 주요 이념은 균등사상과 불의에 대한 저항 정신과 ‘자유민주적 기본질서’의식과 법치주의이다.

본 연구는 21세기 한국사회에 적지 않게 영향을 미치고 있는 민주주의 이념과 유가철학의 관계를 사상적으로 규명하고자 한다. 특히 21세기 한국 민주주의의 이론적 근거 역할을 하는 제10호 헌법에 포함된 ‘자유민주적 기본질서’의식과 법치주의를 각각 불평등 및 타율성과 관계하는 것으로 여기고, 균등의식과 저항정신을 자율성을 토대로 하는 유가철학의 덕치주의와 관계하는 것으로 여기며, 두 관점을 비교·분석하고자 한다.

지금까지 민주주의와 유가철학을 비교한 선행 연구는 있었지만³⁷⁾, 타율성과 자율성의 프리즘으로 한국의 제10호 헌법과 유가철학의 핵심 내용을 심층적으로 비교하여 분석한 논문은 많지 않다.

따라서 본 연구는 21세기 한국 민주주의의 사상적 근거인 제10호 헌법의 법치주의와 유가철학의 덕치주의 사이의 공통점과 차이점을 드러내어, 헌법정신의 참된 의미를 규명함과 아울러 이 분야의 연구에 생산적으로 기여하고자 한다.

2. 자유민주주의와 균등의식

현재 한국의 민주주의 이념을 지탱하는 이론적 근거는 1987년 10월 29일에 개정된 제10호 헌법이다. 이 헌법은 1987년 6월 항쟁의 결과물로서 1980년 10월 27일 전두환을 중심으로 한 군부세력의 영향에 의해 개정된 제9호 헌법을 개정한 것이다.

제10호 헌법은 대통령 직선제의 도입, 대통령의 권한 축소, 입법부와 사법부의 권한 강화, 헌법재판소 설치, 언론과 사상의 자유 강화, 사회적 약자에 대한 권익 보호 등 제8호 헌법과 제9호 헌법에 비해 민주적인 내용이 강화되었다.

그러나 이 헌법은 1987년 6월 항쟁의 주역인 민중과 사회단체들에 의해 주도되기보다 집

37) 이 분야와 직·간접적으로 관련되는 대표적인 선행 연구는 다음과 같다. 이승환은 『유가사상의 사회철학적 재조명』(고려대출판부, 1998, 169~199쪽 참조)에서 유가의 덕치이념을 서양 전통의 자연법과 괴리되지 않는 사상으로 여겼고, 함재봉은 『유교 자본주의 민주주의』(전통과 현대, 2000, 117~145쪽)에서 자유주의가 사회계약론에 의한 민주주의인 것과 달리 유가는 도덕공동체를 핵심으로 하는 유교민주주의라고 여겼으며, 이상익은 『유가사회철학연구』(심산문화, 2001, 299~306쪽)에서 자유민주주의와 유가의 특징을 각각 개인의 권익 보호와 인류의 공동체 실현으로 구분하였다. 장은주는 「인권과 민주적 연대성-유가 전통과 자유주의-공동체주의 논쟁」(『시대와 철학』13권 1호, 2002, 302쪽)에서 「유가적 공동체주의」는 탈전통적 정당성 개념에 기초한 민주주의적 사회질서가 규범적으로 옹호하고자 하는 「다원주의 사실」과 조화하기 힘든 것으로 평가하고, 「유교적 근대성과 근대적 정체성 -한국적 혼종 근대성의 도덕적 지평에 대한 비판적 탐구-」(『시대와 철학』18권 3호, 2007, 389~401쪽)에서 유교적 근대성을 착종의 근대성과 개인주의 없는 예치의 근대성으로 평가했다. 이계일은 「동아시아 공동체의 형성이 법철학에 주는 도전 -유교적 헌정질서론에 대한 비판적 고찰을 중심으로 -」(『법학연구』31집, 2010, 157~168쪽)에서 사회윤리와 종교윤리를 구분하면서 자유주의적 헌정체제를 사회윤리나 법철학의 차원으로 여기고, 유교적 세계관을 종교윤리나 내면윤리의 차원으로 여기며 유교적 헌정질서론을 비판적으로 여긴다. 박용태는 「예치주의(禮治主義)의 법실증주의적 전개-예(禮) 형식의 의미와 '법제화'를 중심으로-」(『인문학연구』82권0호, 2011, 249~268쪽)에서 유가의 정치관을 법실증주의의 관점에서 분석했고, 나종석은 「대동민주 유학과 21세기 실학-한국 민주주의론 재정립-」(도서출판b, 2017)과 「해결과 함께 해결을 넘어서-화해의 정신, 서구중심주의 비판 그리고 대동민주 유학을 중심으로-」(조선대 우리철학연구소 학술대회 자료집, 『서양철학의 한국화 및 우리철학의 성찰과 전망』, 2018. 5.11)에서 서구중심주의를 비판하고 한국의 민주주의와 성리학적 유교전통의 내용이 긴밀히 관계되고 있음을 증명하기 위해 방대한 자료를 동원하였으며, 이철승은 「민주주의의 법치와 유가의 덕치 문제-법실증주의의 법의식과 초기 유가의 도덕의식을 중심으로-」(『철학연구』, 106집, 2014, 51~67쪽)에서 자유민주주의에서 중시하는 법실증주의의 문제점을 비판하고 유가의 덕치론이 갖는 의미를 규명했다.

권 여당과 야당을 대표하는 제도권 내의 권력 엘리트들에 의해 주도되었다. 1987년 8월 31일 제7차 헌법개정특별위원회의 의결에 따라 당시 집권 여당인 민주정의당 현경대·허청일·류상호·김종인·이치호 의원 등 5인, 야당인 통일민주당 허경만·김봉호·박관용 의원 등 3인, 신한민주당 신경설 의원 1인, 한국국민당 신철균 의원 1인 등 총 10명의 의원이 헌법개정안을 기초하였고, 그 해 10월 12일 개헌안이 국회 본회의를 통과하였다. 그리고 그 해 10월 27일 국민투표를 거쳐 10월 29일 공포되었다.³⁸⁾

이는 당시 대통령 선거를 앞둔 상태에서 군부세력의 핵심인 민주정의당과 김대중·김영삼이 이끄는 통일민주당 사이에 절충된 것으로, 광범위하면서도 실질적인 민주주의 이념이 온전히 반영되는 데에 한계가 있었다.³⁹⁾

이러한 한계가 있을지라도, 이 헌법은 여당과 야당이 합의하고 다수의 국민이 동의했기 때문에 형식적으로 정당성을 확보하고 있다. 이 헌법의 핵심은 제1장 제1조의 “① 대한민국은 민주공화국이다. ② 대한민국의 주권은 국민에게 있고, 모든 권력은 국민으로부터 나온다.”⁴⁰⁾고 하는 내용이다. 이 내용은 1948년 제헌 헌법의 제1장 제1조와 제2조에 해당된다.⁴¹⁾ 비록 형식적인 면에서 제헌 헌법과 약간의 차이가 있을지라도, 내용에서는 본질적인 차이가 없다.

또한 이 제10호 헌법은 전문에서 “자유민주적 기본질서를 더욱 확고히 하여”⁴²⁾라고 지적하고, 제4조에서 “대한민국은 통일을 지향하며, 자유민주적 기본질서에 입각한 평화적 통일 정책을 수립하고 이를 추진한다.”⁴³⁾고 하여, ‘자유민주적 기본질서’를 중요한 이념으로 설정하고 있다.

그런데 이 ‘자유민주적 기본질서’라는 말은 제헌 헌법에 있지 않았다. 제헌 헌법은 이 부분에 대해 “민주주의제도를 수립하여”⁴⁴⁾라고 표현하였다. ‘민주주의의 여러 제도’라는 말과 ‘자유민주주의’라는 말에는 많은 차이가 있다. “민주주의제도를 수립하여”라는 제헌 헌법 전문의 이 구절은 제2호 헌법부터 제5호 헌법까지 유지되었고⁴⁵⁾, 제6호 헌법과 제7호 헌법은 이 부분에 대해 “민주주의제도를 확립하여”⁴⁶⁾라고 표현하였다. 제6호 헌법과 제7호 헌법은 ‘수립’을 ‘확립’으로 바꾸었지만, 중요한 개념인 ‘민주주의의 여러 제도’부분은 그대로 유지했다.

곧 제헌 헌법부터 제7호 헌법까지는 한국을 민주공화국으로 규정하고 민주주의의 다양한 제도에 대해 열린 시각을 유지하였지만, 다양한 민주주의 가운데 오직 ‘자유민주주의’로 제한하지는 않았다.

38) 홍익표, 「풍요 속의 빈곤-87년 헌법 개정 논의에 대한 비판적 고찰-」, 『법교육연구』12권 2호, 2017, 183~184쪽 참조.

39) 이 헌법에서 헌법재판소의 설치에 민주주의와 법치를 유기적으로 연결시키는 작용을 한다. 그러나 이 헌법은 형식적 기능의 측면에서 독일연방헌법재판소를 모방했음에도, 운용 방식의 측면에서 5공화국의 유산인 헌법위원회의 영향을 완전히 벗어나지 못했다. 장진호, 『헌법재판과 한국 민주주의』, 한국학술정보, 2015, 370쪽 참조.

40) <대한민국헌법 제10호(전문개정, 1987. 10. 29)> 제1장 제1조

41) <대한민국헌법 제1호(제정, 1948. 7. 17)> 제1장 제1~2조 참조

42) <대한민국헌법 제10호(전문개정, 1987. 10. 29)> 전문

43) <대한민국헌법 제10호(전문개정, 1987. 10. 29)> 제1장 제4조

44) <대한민국헌법 제1호(제정, 1948. 7. 17)> 전문, “民主主義諸制度를 樹立하여”

45) <대한민국헌법 제2호(일부개정, 1952. 7. 7)> 전문, <대한민국헌법 제3호(일부개정, 1954. 11. 29)> 전문, <대한민국헌법 제4호(일부개정, 1960. 6. 15)> 전문, <대한민국헌법 제5호(일부개정, 1960. 11. 29)> 전문

46) <대한민국헌법 제6호(전문개정, 1962. 12. 26)> 전문, <대한민국헌법 제7호(일부개정, 1969. 10. 21)> 전문

‘민주주의의 여러 제도’를 ‘자유민주적 기본질서’로 수정한 것은 이른바 ‘유신 헌법’으로 불리는 제8호 헌법부터다.⁴⁷⁾ 제8호 헌법은 이 부분을 “자유민주적 기본질서를 더욱 공고히 하는”⁴⁸⁾으로 수정하였다. 이 부분은 군부 실세인 전두환 세력에 의해 개정된 제9호 헌법에서 “자유민주적 기본질서를 더욱 확고히 하여”⁴⁹⁾로 수정된 다음, 1987년 6월 항쟁을 통해 확립된 제10호 헌법에 수정 없이 그대로 반영되었다.

민중(demos)의 지배(kratia)를 의미하는 민주주의의 어원은 데모크라티아(demokratia)이다. 고대 아테네의 민주주의는 노예들의 노동에 의해 산출된 잉여가치를 소유한 소수의 자유민들이 민회, 평의회, 법원 등의 제도를 통해 의사 결정에 직접 참여하였다. 아테네의 이러한 민주주의 제도는 로마의 제국주의와 중세 봉건 사회에서 결실을 거두지 못하고, 산업 사회의 도래와 함께 성장한 신흥 부르주아계급인 시민들의 ‘천부인권(天賦人權)’론으로 인해 새로운 국면을 맞이하였다. 자유·평등·박애 등의 이념을 자연권으로 생각하는 신흥 세력들은 인간에 대해 태어나면서부터 생명·건강·소유 등의 권리를 가질 수 있는 존재로 여겼다. 그들은 타인에게 양도할 수 없는 이러한 자연권을 절대 왕정에 맞설 수 있는 이념으로 여겼다. 그들은 사회적 갈등을 해결하고 공공선을 이루기 위해 사회계약의 필요성을 제기했다. 홉스(Thomas Hobbes : 1588~1679), 로크(John Locke : 1632~1704), 루소(Jean Jacques Rousseau : 1712~1778) 등은 비록 인간의 본성 문제에서 각각 다른 관점을 가졌지만, 사회계약론을 통해 부르주아를 중심으로 하는 민주주의 사상을 펼쳤다.⁵⁰⁾

그들의 민주주의는 스미스(Adam Smith : 1723~1790), 리카도(David Ricardo : 1772~1823), 맬서스(Thomas Robert Malthus : 1776~1834) 등의 고전파 경제학자들에게 사상적 영향을 미쳤다. 고전파 경제학자들은 타인의 자유를 침해하지 않는 한, 다른 기관으로부터 개인의 자유가 방해받지 않아야 할 것으로 생각한다. 그들은 국가를 개인의 자유에 간섭하기보다 자유를 지켜주는 방파제 역할을 하는 기관으로 생각한다. 이처럼 그들은 사적 이익에 근거한 개인의 권리를 옹호한다. 이러한 고전적 자유주의 이념은 자유와 평등의 양립보다 자유를 중시하는 현대의 노직(Robert Nozick : 1938~2002)에게 계승된다.⁵¹⁾

이처럼 자유주의를 토대로 하는 민주주의는 부르주아 중심의 자유민주주의이다. 이러한 부르주아 중심의 자유민주주의 사상은 비민주주적인 절대 왕정에 저항할 때 위력을 발휘했다. 1688~1689년의 영국 명예혁명과 1789년의 프랑스혁명은 부르주아계급을 토대로 하는

47) 박정희 정권은 유신 헌법을 제정하면서 그 전문에 ‘자유민주적 기본질서’라는 개념을 삽입한다. 당시 우리 헌법의 영역 대본을 보면 ‘자유민주적 기본 질서’는 ‘Basic free and democratic order’로 되어 있다. 이것은 독일 본 기본법의 ‘Freiheitliche demokratische Grundordnung(자유로운 민주주의적 기본 질서)’과 일치한다. 국순옥, 『헌법학의 입장에서 본 자유민주주의의 두 얼굴』, 『민주주의 헌법론』, 아카넷, 2015, 189쪽 참조. 국순옥에 의하면 자유민주적 기본질서의 삽입은 제7차 헌법 개정 때인 1972년의 유신 헌법(제8호 헌법)이다. 이때 정당의 목적이나 활동의 한계를 규정했다. 1960년과 1962년 헌법의 ‘민주적 기본질서’를 ‘자유민주적 기본 질서’로 바꿨다. 그것은 우리의 구체적 현실에 바탕을 둔 주체적 사고의 결과가 아니다. 그것은 독일 연방헌법재판소의 입장, 곧 1952년의 사회주의국가당 사건과 1956년의 독일공산당 사건에서 독일 연방헌법재판소가 본 기본법의 ‘Freiheitliche demokratische Grundordnung’의 정식에 대하여 판시한 내용을 그대로 옮겨 놓은 것이다. 국순옥, 『자유민주적 기본 질서란 무엇인가』, 『민주주의 헌법론』, 아카넷, 2015, 215~217쪽 참조.

48) <대한민국헌법 제8호(전문개정, 1972. 12. 27)> 전문, “自由民主的 基本秩序를 더욱 공고히 하는”

49) <대한민국헌법 제9호(전문개정, 1980. 10. 27)> 전문, “自由民主的 基本秩序를 더욱 확고히 하여”

50) 이철승, 『군자에서 시민까지-유가적 인간과 근대적 인간-』, 『철학, 문화를 읽다』, 동녘, 2009, 18~19쪽 참조.

51) 이철승, 『‘세계화’ 시대 ‘유교공동체주의’의 의의와 문제』, 『시대와 철학』제18권 3호, 2007, 145~146쪽 참조.

홉스와 로크 등의 민주주의 사상이 반영되었다.

그러나 이러한 부르주아 중심의 자유주의를 토대로 하는 민주주의 사상은 19세기의 유럽에서 자유와 평등의 양립보다 자유를 우선하는 정책으로 전환되어 생산수단을 소유하지 못한 많은 민중의 인권이 제약되었다. 이러한 자유민주주의는 20세기에 하이에크(Friedrich August von Hayek : 1899~1992)와 프리드만(Milton Friedman : 1912~2006) 등 신자유주의 사상가들에게 영향을 미쳤는데, 신자유주의자들은 부르주아계급의 이익을 대변하며 시장경제의 중요성을 강조했다.⁵²⁾

이러한 신자유주의를 주요 이념으로 하는 미국과 영국을 비롯한 많은 나라에서는 빈부차이를 비롯한 사회적 양극화가 확산되었다. 특히 미국 레이건 행정부는 시장절대주의적 관점에서 신자유주의 이념을 채택했다. 이 시장절대주의는 케인스주의적인 복지국가 이념의 해체로 귀결된다. 결국 1970년대 이후 미국의 이데올로기 지형에서는 신보수주의와 신자유주의가 반공산주의와 더불어 지배이데올로기로 자리 잡게 된다.⁵³⁾

신자유주의 이념이 만연한 사회에서는 사회적 약자들의 삶이 곤고하다. 비록 ‘모든 국민은 법 앞에 평등하다’고 할지라도, 실질적으로 불평등한 구조가 존재한다. 계급적 입장을 반영할 수밖에 없는 입법 주체들에 의해 제정된 법과 그 법을 집행하는 주체들의 계급적 입장이 완전히 해소되기 어렵기 때문이다. 이른바 ‘무전유죄(無錢有罪), 유전무죄(有錢無罪), 유권무죄(有權無罪), 무권유죄(無權有罪)’ 등의 말은 이러한 상황을 반영한 것이다.

이처럼 역사과정에서 자유민주주의는 구조적으로 민중의 권익보다 부르주아계급의 권익을 보호하는 역할을 많이 했다. 마르크스주의, 수정자유주의 등은 이러한 자유주의의 문제점을 인식하여 새로운 사상을 펼쳤다. 민중민주주의와 사회민주주의는 이러한 자유민주주의의 이론을 비판하면서 등장했다.

박정희의 유신 헌법 때 도입된 ‘자유민주적 기본질서’의 내용은 이러한 자유민주주의 사상의 영향을 받았다. 특히 박정희의 유신 정권과 전두환의 군사 정권에서는 자유주의, 반공주의, 지역주의 등의 이데올로기에 의해 민중의 인권이 많이 침해되었다.

1987년 개정된 제10호의 헌법 전문에 여전히 남아 있는 ‘자유민주적 기본질서’라는 말은 이러한 부르주아계급 중심의 이데올로기를 완전히 해소하지 못했음을 의미한다.⁵⁴⁾ 이 이념은 21세기가 진행 중이던 이명박과 박근혜 정권 때에도 보수주의 및 반공주의와 결합하여 절차적 민주주의와 실질적 민주주의를 후퇴시켰다.

21세기 유가철학은 평등보다 자유를 선호하는 부르주아계급 중심의 이데올로기 역할을 하고 있는 ‘자유민주적 기본질서’에 대해 비판적이다. 유가철학은 균등의식을 중시한다. 유가의 효시인 공자는 “적음을 근심하지 않고 고르지 않음을 근심하며, 가난함을 근심하지 않고 편안하지 않음을 근심한다. 일반적으로 고르게 되면 가난함이 없고, 조화롭게 되면 적음이 없으며, 편안하면 기울어짐이 없다.”⁵⁵⁾고 지적했다. 이것은 그가 소수의 특권층에게 많은 혜택이 돌아감으로 인해 상대적 박탈감이 증가하기보다 다수에게 혜택이 고르게 돌아가 평등한 관계를 유지하는 사회를 바람직한 모습으로 생각하는 것이다.⁵⁶⁾

52) 강상구, 『신자유주의의 역사와 진실』, 문화과학사, 2000, 95~102쪽 참조

53) 국순옥, 『미명 문화권과 칼 슈미트』, 『민주주의 헌법론』, 아카넷, 2015, 111쪽 참조.

54) 21세기 한국 민주주의에 내재한 자유주의와 법치주의의 문제에 대한 더 자세한 설명은 박찬표, 『법치 민주주의 대 정치적 민주주의』(최장집·박찬표·박상훈, 『어떤 민주주의인가 : 한국 민주주의를 보는 하나의 시각』, 후마니타스, 2007, 215~225쪽)를 참조하기 바란다.

55) 『論語』, 「季氏」: “不患寡而患不均, 不患貧而患不安. 蓋均無貧, 和無寡, 安無傾.”

56) 이철승, 「21세기 유교, 자본주의와 사회주의의 경계를 넘을 수 있는가?-이익과 의로움의 어울림 논

이후의 유가철학은 비록 성리학·양명학·기철학 등 여러 학파가 형성되어 세계관과 지행관 등에서 관점의 차이를 드러냈을지라도, 도덕성을 토대로 하는 균등의식과 저항정신과 위민 사상은 모든 학파에 공통으로 존재한다. 이러한 유가철학의 균등의식과 불의에 대한 저항정신과 민중 중심 사상은 제10호 헌법에도 반영되어 있다. “유구한 역사와 전통에 빛나는 우리 대한국민은 3·1운동으로 건립된 대한민국임시정부의 법통과 불의에 항거한 4·19민주이념을 계승하고……정의·인도와 동포애로써 민족의 단결을 공고히 하고, 모든 사회적 폐습과 불의를 타파하며…… 각인의 기회를 균등히 하고, 능력을 최고도로 발휘하게 하며, 자유와 권리에 따르는 책임과 의무를 완수하게 하여, 안으로는 국민생활의 균등한 향상을 기하고 밖으로는 항구적인 세계평화와 인류공영에 이바지”⁵⁷⁾라는 내용은 유가철학의 주요 관점과 큰 차이가 없다.

‘유구한 역사와 전통’ 속에는 조선사회의 시대정신으로 여겨졌던 유가철학의 내용이 풍부하게 담겨 있다.⁵⁸⁾ 특히 ‘정의와 인도’, ‘불의에 항거’, ‘기회의 균등’, ‘국민생활의 균등한 향상’, ‘세계평화’ 등의 개념은 민주주의 의식과 관계가 깊은 것 못지않게 유가철학의 내용과도 관계가 깊다. 이러한 내용을 오직 유가철학의 영향만 받았다고 해서도 안 되지만, 유가철학을 제외한 민주주의 사상의 영향만 받았다고 해서도 안 된다. 이것은 유가철학과 민주주의 사상이 유기적으로 결합된 형태라고 할 수 있다.

공자는 일찍이 정치를 바름으로 여기고⁵⁹⁾, 개인의 사적인 이익보다 공의로움을 중시했으며⁶⁰⁾, 정의롭지 않은 방법으로 획득한 경제적인 부와 높은 지위의 허구성을 비판하고⁶¹⁾, 타인을 편안하게 하는 것을 수양의 목표로 정했으며⁶²⁾, 민중과 함께 하며 사회적 약자들의 아픔을 치유하는 것⁶³⁾을 최고의 이상으로 여겼다.

맹자와 순자는 본성론에서 관점의 차이를 드러내지만, 민중을 중시하는 공자의 이러한 관점을 적극적으로 계승하고 발전시켰다. 특히 그들은 민중을 정치의 객체가 아니라, 주체로 여겼다. 그들은 민중을 잘못된 통치자의 명령에 맹목적으로 복종하는 존재가 아니라, 불의에 저항하며 역사를 바른 방향으로 안내하는 주체로 여겼다. 맹자가 민중을 임금보다 귀하게 여기며 역성혁명(易姓革命)을 적극적으로 옹호한 것⁶⁴⁾, 순자가 백성과 임금을 각각 물과 배로 비유하며 물이 배를 띄우기도 하고 뒤엎기도 하는 것처럼 민중을 임금을 통제할 수 있는 주체로 여긴 점⁶⁵⁾ 등은 불의에 대한 저항의식을 중시하는 현대 민주주의의 사상과 본질

리를 중심으로 一, 『동양철학연구』제89집, 2017, 121쪽 참조.

57) <대한민국헌법 제10호(전문개정, 1987. 10. 29)> 전문

58) 서희경에 의하면 조소앙의 균등의식은 제헌 헌법에 많은 영향을 미쳤다. 서희경, 「우리 헌법의 자생적 뿌리와 헌법 논의」, 『현대사광장』1권 0호, 2013, 81~82쪽 참조. 그런데 조소앙의 균등사상은 사회주의의 평등사상의 영향을 받기도 했지만, 전통적인 유가철학에 내재한 균등의식의 영향을 받기도 했다.

59) 『論語』, 「顔淵」: “政者, 正也.”

60) 『論語』, 「里仁」: “君子喻於義, 小人喻於利.” 『論語』, 「憲問」: “見利思義.”

61) 『論語』, 「述而」: “不義而富且貴, 於我如浮雲.” 『論語』, 「里仁」: “富與貴是人之所欲也, 不以其道得之, 不處也.” 『論語』, 「泰伯」: “邦無道, 富且貴焉, 恥也.”

62) 『論語』, 「憲問」: “修己以安人.”

63) 『論語』, 「雍也」: “子貢曰, ‘如有博施於民而能濟衆, 何如? 可謂仁乎?’ 子曰, ‘何事於仁? 必也聖乎!’”

64) 『孟子』, 「盡心下」: “民爲貴, 社稷次之, 君爲輕.” 『孟子』, 「盡心下」: “齊宣王問曰, ‘湯放桀武王伐紂有諸?’ 孟子對曰, ‘於傳有之.’ 曰, ‘臣弑其君可乎?’ 曰, ‘賊仁者謂之賊, 賊義者謂之殘, 殘賊之人謂之一夫, 聞誅一夫紂矣, 未聞弑君也.’”

65) 『荀子』, 「王制」: “庶人安政, 然後君子安位. 傳曰, ‘君者舟也, 庶人者水也. 水則載舟, 水則覆舟.’ 此之謂也.”

적으로 다르지 않다.

유가철학의 불의에 대한 이러한 저항정신은 이후의 유가철학사에 면면히 이어졌다. 이것은 유가철학의 이념을 중시했던 조선 시대에도 지속적으로 구현되었다. 이 저항정신은 연산군 폐위사건, 임진왜란 동안의 의병활동을 비롯한 수많은 상소와 시위 등의 사상적 배경으로 작용했다. 이러한 의식은 근대전환기의 동학혁명, 항일독립운동, 3·1운동, 대한민국 임시정부의 활동 등에 구현되었다. 이러한 저항정신은 20세기 후반의 민주화운동과 21세기의 촛불혁명 등에도 투영되었다.

그런데 전통의 유가철학은 군주가 크게 잘못을 저지른 경우에 불의에 저항하는 ‘역성혁명’을 용인하지만, 평상시에는 오늘날의 민주주의처럼 민중의 주권을 완벽하게 인정하는 것이 아니다. 곧 전통의 유가철학은 역성혁명 이외의 시기에 군주가 민중을 사랑하는 마음이 풍부할지라도, 평상시의 구체적인 역사 과정에서 민중을 의사결정의 주체가 아니라 군주의 은혜를 받는 수동적인 대상으로 여긴다. 따라서 민중을 위하는 유가철학의 이러한 민중본위의 사상이 21세기의 시대정신에 부합하기 위해서는 위기상황이 아닌 평상시에도 민중을 역사의 객체가 아니라 주체로 상정하고, 민중들의 주체적인 의지에 의해 결정된 내용을 존중하는 방향으로 나아가야 한다.⁶⁶⁾

곧 21세기 유가철학은 역사 변혁의 주체를 도덕성을 자각한 민중으로 여기고, 민중들의 인권이 제약 없이 존중되며, 위기 상황이 아닌 평상시에도 깨어있는 민중들의 자율적인 선택과 판단에 의해 그 사회의 주요 정책에 대한 결정이 균등하게 이루어지는 것을 의미한다. 이는 대통령, 국회의원, 시장, 도지사, 교육감 등 직업 정치의 주요 지위에 해당하는 사람들에 대한 선택을 민중이 스스로 결정할 수 있을 뿐만 아니라, 그들이 제시하는 비전과 정책에 대해서도 주체적으로 판단하여 평가할 수 있는 권리가 보장되는 것을 의미한다.

3. 실정법과 자율의식

21세기 한국인의 삶에 직접적인 영향을 미치고 있는 제10호 헌법은 제2조 1항에서 “대한민국의 국민이 되는 요건은 법률로 정한다.”고 하고, 제11조 1항에서 “모든 국민은 법 앞에 평등하다. 누구든지 성별·종교 또는 사회적 신분에 의하여 정치적·경제적·사회적·문화적 생활의 모든 영역에 있어서 차별을 받지 아니한다.”고 했으며, 제12조 1항에서 “모든 국민은 신체의 자유를 가진다. 누구든지 법률에 의하지 아니하고는 체포·구속·압수·수색 또는 심문을 받지 아니하며, 법률과 적법한 절차에 의하지 아니하고는 처벌·보안처분 또는 강제노역을 받지 아니한다.”고 했다.

이는 한국이 국민의 자격, 권리, 의무 등 모든 기본권의 근거와 기준을 도덕성이 아니라 법률로 정하고 있음을 의미한다. 법에 의한 통치, 곧 법에 의한 지배를 의미하는 이러한 법중심주의의 논리는 국민들에게 법을 판단의 최후 보루로 여기도록 유도한다.

그런데 전통적으로 법은 크게 자연법과 실정법으로 나뉜다. 보편성을 중시하는 자연법은 서양에서 플라톤, 아리스토텔레스, 토마스 아퀴나스, 루소, 칸트, 라트부르흐 등을 거쳐 현재까지 명맥이 유지되고 있다. 이 자연법은 도덕성을 배척의 대상으로 여기지 않는다. 많은 자연법론자들은 도덕성을 법의식의 기초로 생각한다. 오늘날 여러 나라에서 채택하고 있는 헌법 속에는 도덕적인 내용이 적지 않다.

66) 이철승, 「유교, 비판과 계승과 변용의 삼중주-유교부흥의 문제를 중심으로-」, 『유교사상문화연구』68집, 2017, 268~269쪽 참조.

실정법은 자연법을 비판하며 등장했다. 19세기 초에 독일의 후고(Gustav von Hugo : 1764~1844)와 사비니(Friedrich Karl von Savigny : 1779~1861) 등에 의해 창립된 ‘역사 법학과’와 영국의 벤담(Jeremy Bentham : 1748~1832)과 오스틴(John Austin : 1790~1859) 등의 공리주의를 각각 계승한 켈젠(Hans Kelsen : 1881~1973)과 하트(Herbert Lionel Adolphus Hart : 1907~1992) 등이 대표적인 실정법론자들이다.⁶⁷⁾

실정법론자들에 의하면 실정법은 형이상학적인 관념성과 주관성을 배제한다. 그들에 의하면 실정법은 객관성과 합리성의 토대 위에서 형성된 행위규범이며 강제규범이다. 그들은 정의규범을 형이상학적인 도덕규범과 분리시킨다.

켈젠에 의하면 형이상학적인 도덕규범은 인식의 대상이 아니라, 믿음의 영역이다. 인식의 대상이 아닌 것은 진정한 의미의 정의규범이 아니다. 참된 정의규범이란 주관적인 상상에 의해 획득되는 신념이 아니라, 경험세계에서 이성적으로 파악할 수 있는 과학적이고 합리적인 규범이다. 그의 견해에 따르면 신 혹은 자연주의적인 관점에서 획득되는 것도 정의규범이 아니다. 오직 입법자나 법관들이 역사의 현장에서 발생하는 인간의 문제를 해결하기 위해 제정한 규범, 곧 실정법이 정의규범이다.⁶⁸⁾

이처럼 실정법은 법실증주의의 관점을 철저히 반영한다. 법실증주의는 개인의 특수한 환경이나 주관적인 신념보다 객관적인 사실을 중시한다. 이러한 관점은 동기와 과정보다 결과를 중시한다. 곧 어떤 법률을 위반했을 때, 왜 그 법률을 위반했는지의 원인 규명보다 법률을 위반한 사실을 중시한다. 불가피한 상황에서 법률을 위반한 경우에 정당방위를 인정하는 경우도 있지만, 상당수는 법률로 정한 법조항의 위반 여부를 규명하는 면에 관심을 집중시킨다. 정당방위를 인정하는 경우에도 그 상황에 대해 규정한 법조항에 의존하여 정당방위의 여부를 판단한다.

이러한 실정법은 인간을 강제할 수 있는 이론 근거의 역할을 한다. 이러한 실정법 체계에 속해 있는 사람들은 판단의 주체가 비록 자율적인 선택을 한 것처럼 보일지라도, 그의 선택은 법조항이라는 근거에 의존할 수밖에 없다. 그의 자율이 비록 내면의 도덕성에 의해 선택된 내용이라 할지라도, 그 선택이 실정법에 위배되는 것이라면 그가 선택한 자율의 의미는 퇴색될 수밖에 없다. 따라서 그의 자율은 제한된 자율이다. 그 제한된 자율의 근거는 누구의 간섭 없이 스스로가 자유롭게 판단한 사유의 결과가 아니라, 이미 누군가에 의해 정해진 법률이다. 따라서 실정법은 본질적으로 인간을 자유로운 판단의 주체가 아니라, 자율적인 판단을 심사하는 법률이라는 타율성에 의존하도록 안내한다.

이처럼 많은 자유민주주의 국가에서 시행하고 있는 법에 의한 통치는 법의 지배를 받는 사람들에게 강제성으로 다가올 뿐만 아니라, 자유로운 선택을 제약하는 타율의 상징으로 여겨진다.

한국의 제10호 헌법은 도덕의식의 중요성을 반영한 자연법의 특성을 내포하고 있을 뿐만 아니라, 법률의 지배를 받도록 강제하는 타율성의 측면을 포함하고 있다. 제10호 헌법은 총론에서 도덕의식의 필요성을 드러내기도 하지만, 그 헌법정신을 구현시키고자 하는 각론에서 강제성을 띠는 타율적인 법률을 강조한다. 법의 이러한 특성 때문에 법의 적용을 통해 사회 질서를 확립하고자 하는 법집행의 현장에서는 자연법보다 실정법을 중요하게 생각한다. 이러한 실정법이 적용되는 삶의 현장에서 많은 국민은 자신의 의지에 관계없이 습관적

67) 이철승, 「민주주의의 법치와 유가의 덕치 문제-법실증주의의 법의식과 초기 유가의 도덕의식을 중심으로-」, 『철학연구』, 106집, 2014, 47쪽 참조.

68) 한스 켈젠, 『순수법학』, 변종필·최희수 옮김, 길안사, 1999, 527쪽 참조.

으로 강제성과 타율성에 의존하게 된다. 타율적인 삶은 참된 자유가 결핍된 상태로서 수동적이고 소극적인 태도를 지향한다. 이러한 삶은 생명력 있고 창의적인 아이디어를 생산하는 면에 제한적이다.

유가철학은 이러한 타율성과 자율성의 문제에서 타율성보다 자율성을 중시한다. 유가철학은 법률에 의해 통치하는 것을 선호하지 않는다. 유가철학은 도덕성을 인간의 정체성으로 생각한다. 따라서 도덕성은 정치의 사상적 근거이다. 유가철학에 의하면 사람들은 도덕성에 대한 자각을 통해 도덕성을 현실 사회에 구현해야 한다.⁶⁹⁾

전통의 농경사회에서 형성된 유가철학은 자연의 본질을 생명으로 여기고⁷⁰⁾, 인간의 삶을 이러한 자연의 운행 질서(元亨利貞)인 천도(天道)와 깊게 관련되는 것으로 생각한다.⁷¹⁾ 이는 인간을 의식주의 터전인 자연의 특성에 대한 이해와 자연의 운행에 적응해야 하는 생물학적인 존재로 여기는 것이다. 그러나 유가철학은 인간의 특징을 생물학적인 존재에 국한시키지 않는다. 유가철학에서는 인간이 비록 자연으로부터 나왔지만, 자연물과 구별되는 인간의 고유한 특징이 있음을 주장한다. 유가철학은 자연의 운행 원리인 원형이정의 도리를 자각적으로 본받은 인의예지(仁義禮智)의 도덕성을 식물이나 짐승들에게 없는 인간의 고유한 정체성으로 여긴다. 유가철학은 이러한 인도(人道)를 외부로부터 주어지는 타율적인 대상이 아니라 내부에서 형성되는 자율성의 본질로 여기고 ‘인도와 천도의 통일’⁷²⁾을 지향하는 삶을 중요하게 생각한다.⁷³⁾

이처럼 유가철학은 인간을 자연과 긴밀하게 관계할 뿐만 아니라, 타인과도 긴밀하게 관계하는 존재로 생각한다. 도덕성은 인간의 정체성으로서 타인과 긴밀하게 관계하는 매개이다. 그런데 이 도덕적 존재인 인간은 각각의 주체성을 가진 존재이다. 이것은 마치 자녀가 부모로부터 나왔지만, 태어난 이후에 부모와 형제로부터 독립하여 자신의 삶을 주체적으로 꾸려가는 것과 같다. 유가철학은 모두가 도덕성을 갖춘 존재라는 점에서 보편성을 띠지만, 그 도덕성에 대한 자각과 실행의 주체는 개인일 수밖에 없다는 점에서 특수성을 함유한다. 이것은 개인이 집단에 매몰되어 자율성을 확보할 수 없다는 논리와 본질적으로 다르다. 또한

69) 『論語』, 「顔淵」: “克己復禮爲仁. 一日克己復禮, 天下歸仁焉. 爲仁由己, 而由人乎哉?” 『論語』, 「學而」: “孝弟也者, 其爲仁之本與.” 『論語』, 「學而」: “弟子入則孝, 出則悌, 謹而信, 汎愛衆, 而親仁. 行有餘力, 則以學文.” 『孟子』, 「離婁下」: “人之所以異於禽獸者幾希. 庶民去之, 君子存之. 舜明於庶物, 察於人倫, 由仁義行, 非行仁義也.” 『孟子』, 「公孫丑上」: “人皆有不忍人之心. 先王有不忍人之心, 斯有不忍人之政矣. 以不忍人之心, 行不忍人之政, 治天下可運之掌上. 所以謂人皆有不忍人之心者, 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. 由是觀之, 無惻隱之心, 非人也; 無羞惡之心, 非人也; 無辭讓之心, 非人也; 無是非之心, 非人也.” 『荀子』, 「性惡」: “今人之性惡, 必將待師法然後正, 得禮義然後治. 今人無師法, 則偏險而不正; 無禮義, 則悖亂而不治. …… 是以爲之起禮義, 制法度, 以矯飾人之情性而正之.”

70) 『周易』, 「繫辭下」: “天地之大德曰生.” 『周易』, 「繫辭上」: “生生之謂易.”

71) 『周易』, 「乾卦」: “乾, 元·亨·利·貞.” 『周易』, 「說卦傳」: “是以立天之道曰陰與陽, 立地之道曰柔與剛, 立人之道曰仁與義.” 『周易』, 「乾卦·彖傳」: “乾道變化, 各正性命. 保合大和, 乃利貞. 首出庶物, 萬國咸寧.”

72) 『論語』, 「衛靈公」: “人能弘道, 非道弘人.” 『孟子』, 「離婁上」: “誠者, 天之道也; 思誠者, 人之道也. 『孟子』, 「盡心上」: “盡其心者, 知其性也. 知其性, 則知天矣. 存其心, 養其性, 所以事天也. 夭壽不貳, 修身以俟之, 所以立命也.” 『中庸』20章: “誠者, 天之道也; 誠之者, 人之道也. 『中庸』제22장: “唯天下至誠, 爲能盡其性; 能盡其性, 則能盡人之性; 能盡人之性, 則能盡物之性; 能盡物之性, 則可以贊天地之化育; 可以贊天地之化育, 則可以與天地參矣.” 王夫之, 『周易外傳』卷二, 「无妄」: “是故聖人盡人道而合天德. 合天德者, 健以存生之理; 盡人道者, 動以順生之幾.” 王夫之, 『四書訓義(上)』卷二, 「中庸一」: “陰陽五行之氣化生萬物, 其秀而最靈者爲人, 形既成而理固在其中. 於是有其耳目, 則有其聰明, 有其心思, 則有其智睿; 智足以知此理, 力足以行此理者曰‘人道.’”

73) 이철승, 「유교, 비판과 계승과 변용의 삼중주-유교부흥의 문제를 중심으로-」, 『유교사상문화연구』68집, 2017, 264~265쪽 참조.

개인의 이기심을 적극적으로 인정하는 토대 위에서 성립된 자유주의적 개인관과도 차이가 있다. 이 개인은 공의로움을 추구하는 도덕적 주체로서의 개인이다. 곧 도덕성에 대한 자각과 그 도덕성을 구현하는 주체는 집단주의에 속한 영혼 없는 개인이 아니라, 사회적 관계를 형성하면서 그 사회와 사회의 구성 원리를 대상화할 수 있는 주체적인 개인이다. 이처럼 유가철학은 사회적 존재이면서도 그 사회로부터 독립된 개인의 주체적인 판단과 행위를 중시한다.

유가철학은 도덕성에 대한 이러한 관점을 정치에 반영시킨다. 유가철학에서는 누구든지 정치를 하고자 하는 사람들은 이 도덕성을 구현해야 한다. 특히 통치자는 이 도덕성을 함유한 사람이어야 한다. 만약 통치자가 이 도덕성을 함유하지 못했다면 그는 통치자의 자격이 없다. 이것은 통치자가 도덕성을 함유하거나, 아니면 도덕성을 함유한 사람이 통치자가 되어야 함을 의미한다.

이 때문에 공자는 “법령으로 인도하고 형벌로 가지런히 하면 백성은 (죄는) 면하나 부끄러움이 없고, 덕으로 인도하고 예로 가지런히 하면 부끄러움이 있고 또 선(善)에 이른다.”⁷⁴⁾고 했다. 공자는 법률에 의해 정해진 형벌을 면하는 것보다 잘못을 저질렀을 때 그 행위에 대해 스스로 부끄러워하는 마음을 갖는 것을 더 중요한 인간의 가치로 여긴다. 공자에 의하면 잘못된 사람이 비록 형식적인 법률이 정하는 죄를 벗어날 수 있을지라도 마음속에 부끄러워하는 마음이 없다면, 그 사람은 사람다운 사람이 아니다. 그 사람은 진실로 잘못을 뉘우치지 않았기에 다시 그 잘못을 저지를 수 있다. 잘못을 부끄러워하는 사람은 다시 잘못을 저지르지 않을 뿐만 아니라, 선(善)에 이를 수 있다.⁷⁵⁾

이처럼 유가철학은 법실증주의의 관점을 반영하는 자유민주주의 국가에서 채택하고 있는 법치에 대해 인간을 수단화하는 경향이 있는 것으로 평가하며 비판한다. 유가철학에서는 인간을 도구가 아니라, 도덕적인 존재로 여긴다. 유가철학에 의하면 이러한 도덕적인 존재인 인간은 실정법이라는 타율성에 의해 존엄한 가치가 지켜지는 것이 아니라, 자율적인 선택과 판단에 의해 인간다움의 정체성이 유지될 수 있다.

이는 21세기 한국의 민주주의를 받치고 있는 헌법이 그 정신의 측면에서 유가철학의 내용과 긴밀히 관계하고 있지만, 그 헌법정신을 실현하는 방법으로 채택된 실정법은 유가철학과 차이가 있음을 의미한다.

4. 맺는 말

오늘날 세계의 많은 사람들은 민중에 의한 지배를 의미하는 민주주의의 이념을 중요하게 생각한다. 그러나 민주주의에 대해 여러 견해가 있다. 사람에 따라 민주주의를 이념으로 여기기도 하고, 제도로 이해하기도 한다.

곧 민주주의는 이념이면서 이상적인 가치의 역할을 하지만, 그것이 현실에 적용될 때에는 구체적인 체계를 갖춘 제도와 실천의 영역으로 이해된다. 이 때문에 민주주의는 내용의 실재성도 중요하지만, 과정의 절차성도 중요하다.⁷⁶⁾

21세기 한국 민주주의 제도는 1987년에 개정된 제10호 헌법의 이론에 근거한다. 이 헌법

74) 『論語』, 「爲政」: “道之以政, 齊之以刑, 民免而無恥; 道之以德, 齊之以禮, 有恥且格.”

75) 이철승, 「민주주의의 법치와 유가의 덕치 문제-법실증주의의 법의식과 초기 유가의 도덕의식을 중심으로-」, 『철학연구』, 106집, 2014, 54쪽 참조.

76) 최장집·박찬표·박상훈, 「총론: 최장집, 그는 민주주의를 어떻게 말하는가」, 『어떤 민주주의인가: 한국 민주주의를 보는 하나의 시각』, 후마니타스, 2007, 17~23쪽 참조.

은 4·19항쟁의 결실로 이루어진 제4호 헌법(1960. 6. 15) 때 신설되었다가 제6호 헌법(1962. 12. 26) 때 폐기되었던 ‘헌법재판소’를 부활시켰다. 이 헌법재판소는 일부 학자들에 의해 ‘정치의 사법화’⁷⁷⁾라는 평가를 받기도 하지만, 21세기 한국 사회에 많은 영향을 미치고 있다. 2004년 5월의 ‘노무현 대통령 탄핵 사건’과 2017년 3월의 ‘박근혜 대통령 탄핵 사건’도 이 헌법재판소에서 최종 판결을 하였다.

이것은 21세기 한국의 민주주의에서 헌법의 가치가 매우 중시되고 있음을 의미한다. 이를 반영하듯 문재인 대통령은 헌법재판소 창립 30주년 기념식에서 축사를 통해 헌법재판소가 참된 민주주의를 수호하고 국민을 지키는 최후의 보루 역할이 되어야 한다고 했고, 이진성 헌법재판소장은 국민의 자유와 권리 및 법치주의의 원리를 현실화하는 헌법재판소가 추구하는 정의는 인간의 존엄과 사랑에 바탕을 둔 것이어야 한다고 했다.⁷⁸⁾

이처럼 헌법은 민주주의의 이념을 현실화하는 면에 중요한 역할을 한다. 특히 1987년 6월 민주항쟁의 결실로 탄생한 제10호 헌법은 21세기 한국의 민주주의 이념과 긴밀히 관계한다.

이 헌법정신은 유가철학의 내용과도 관계가 있다. 특히 인권 존중, 불의에 대한 저항, 균등의식 등은 전통적인 유가철학의 내용과 괴리되지 않는다. 이는 21세기 한국의 헌법정신이 서구로부터 유입된 민주주의 사상만으로 형성되지 않았음을 의미한다. 21세기 한국의 헌법정신은 민주주의 이념의 영향을 받기도 했지만, 오랜 역사 과정에서 형성된 유가철학의 영향을 풍부하게 받아 형성되었다.

그러나 제10호 헌법은 1987년 당시의 민주세력이 중시했던 뜻을 온전히 반영하지 못하고, 1987년 전두환의 군부 세력과 당시 야당 사이의 절충에 의해 탄생했다. 이 때문에 이

77) 이에 관한 더 자세한 설명은 장진호의 『헌법재판과 한국 민주주의』(한국학술정보, 2015, 90~98쪽)를 참조하기 바란다.

78) 문재인 대통령은 헌법재판소 창립 30주년 기념식에서 “헌법재판소를 태동시킨 힘은 1987년 6월 민주항쟁입니다. 민주헌법을 수호하기 위해 국민이 만들어낸 헌법적 장치입니다.…… 헌법은 국민을 지키는 최후의 보루입니다. 헌법을 수호하라는 국민의 명령, 억울한 사람을 지켜줄 것이라는 국민의 기대, 민주주의 발전의 기반이 되어주고 있다는 국민의 믿음에 헌법재판소는 혼신의 힘을 다해 응답해 왔습니다. …… 국민은 촛불혁명을 통해 정치적 민주주의에서 삶의 민주주의로 나아가고 있습니다. 세상을 바꾸고 있는 것은 국민입니다.…… 국민과 헌법재판소가 동행할 때 헌법의 힘이 발휘됩니다. 기본권과 국민주권의 강화는 국민이 정부와 헌법기관에 부여한 시대적 사명입니다 …… ‘모든 권력은 국민으로부터 나온다.’ …… 공직자들이 가지고 있는 권한은 모두 국민으로부터 위임받은 권한일 뿐입니다. 국민의 기본권에 대해서는 더 철저해야 하며 국가기관의 불법적 행위에 대해서는 더 단호해야 할 것입니다.…… 헌법에 대한 해석 역시 고정불변이거나 무오류일 수는 없습니다. 시대정신과 국민들의 헌법의식에 따라 헌법해석도 끊임없이 진화하는 것이라고 믿습니다.…… 민주주의의 완성과 인간의 존엄을 향한 국민의 뜻과 염원은 결코 바뀔 수 없는 원칙입니다.…… 내년은 대한민국 임시정부가 국민주권의 민주공화국을 선포한 지 100년이 되는 해입니다. …… 헌법재판소가 국민주권을 강화하고 성숙한 민주공화국으로 가는 길에서 국민의 가장 든든한 동반자가 되어주실 것으로 믿으며”라고 축사했다. 홍지은, <문재인 대통령 헌법재판소 창립 30주년 기념식 축사>, 《뉴시스》, <http://www.news1.com/common>, 20180901검색.

한편 이진성 헌법재판소장도 이날 기념식에서 “민주화운동의 결실인 1987년 헌법의 옥동자로 탄생한 헌법재판소는, 바로 그 헌법에 적힌 국민의 자유와 권리, 그리고 법치주의 원리를, 살아서 움직이는 현실로 만들었습니다.……민주주의와 법치주의에서도 결과는 중요합니다. 하지만 결과에 이르는 과정의 중요성도, 그에 못지않습니다.…… 결론에 이르는 과정인 이유 역시, 결정의 중요한 일부를 구성하고, 정당성을 가져야 합니다. …… 헌법재판소가 추구하는 정의는, 인간 존엄과 사랑에 바탕을 둔 것이어야 합니다. 재판하는 사람이 자신의 자유를 누리기 위한 다른 사람의, 존엄함도 인정하고, 누구나 동등하게 자유를 누리고 존중받을 수 있도록, 재판을 하여야 합니다. 이것이 인간에 대한 사랑이고, 그 표현이 바로 보편적 인권입니다.……헌법재판소 구성원들은, 재판소의 주인이신 국민께서, 내미시는 손을 잡고, 눈물을 닦아드릴 준비가 되어 있어야 합니다.”고 말했다. 헌법재판소, <이진성 재판소장 30주년 기념식 기념사>, <https://www.ccourt.go.kr/cckhome/kor/ccourt>, 20180901검색.

헌법에는 여전히 불평등한 내용이 있다. 박정희의 유신헌법 때 수용되고 전두환의 군부세력들이 계승했던 ‘자유민주적 기본질서’의 사상과 관련된 내용이 대표적이다. 이는 사상적으로 자유주의와 보수주의와 반공주의의 결합 내지 연대를 의미하는 것이다. 이러한 사회에서는 냉전적 사고가 강화되고, 자유와 평등의 양립보다 자유를 평등보다 우선하는 문화가 확산된다. 국가의 주요 정책 또한 공공의 복리나 민중의 유익보다 부르주아계급의 이익을 확대하는 쪽으로 펼쳐진다. 따라서 구조적인 요인에 의한 소외 현상의 만연으로 인해 사회적 약자가 많이 발생하여 사회 갈등이 증폭된다. 이러한 불균등한 현상은 이명박 정권과 박근혜 정권을 통해 많이 양산되었다.

21세기 유가철학은 이러한 불평등한 사회를 비판적으로 바라본다. 유가철학은 상대적 박탈감이 인간을 소외시키는 역할을 하는 것으로 생각하고, 균등한 관계의 중요성을 강조한다. 유가철학은 동기의 순수함과 과정의 정당성을 중시한다. 이진성 소장이 ‘헌법재판소 30주년 기념사’에서 밝힌 ‘과정의 중요성’을 강조한 내용은 ‘정당하지 않은 방법으로 부자가 되거나 신분이 높아지는 것’을 경계했던 공자의 뜻과 크게 다르지 않다.

또한 이 헌법은 법치주의를 강조한다. 그러나 법치주의는 헌법정신에서 도덕성을 함유한 자연법의 내용이 담겨 있지만, 그 헌법정신이 제도를 통해 현실에 적용될 때에는 법실증주의에서 중시하는 실정법에 근거한다.

이러한 실정법은 동기와 과정보다 결과를 중시한다. 혹 동기와 과정을 고려할지라도 그것에 관한 법률이 있을 경우에만 효력을 발휘한다. 이것은 자율적인 판단과 선택을 지양하고, 철저히 타율에 의존하도록 유도한다. 이러한 타율적인 법률은 강제성을 동반한다. 이러한 실정법은 인간을 자유롭고 창의적인 생각을 주체적으로 하는 능동적인 존재가 아니라, 이미 정해진 틀에 무비판적으로 적응하게 하는 수동적인 존재로 전락시킬 수 있다.

유가철학은 이러한 실정법 중심의 법치주의를 비판한다. 유가철학은 삶의 원리를 자각적으로 깨달은 도덕성을 통해 건강한 사회를 구축하고자 한다. 유가철학은 인간을 본래 자유로운 존재로 생각한다. 따라서 인간은 타율적인 존재가 아니라, 자율적인 존재이다. 유가철학에 의하면 인간은 내면에 함유된 도덕성을 스스로 깨달아 스스로의 판단과 선택을 책임 있게 실행할 수 있는 존재이다.

유가철학은 인간을 불신의 대상이 아니라, 신뢰의 대상으로 여긴다. 유가철학은 문제가 있을 경우에 법률을 통한 형벌의 방법보다 교화를 통한 인간다움의 실현을 중시한다.⁷⁹⁾

이것은 유가철학이 법치를 인간을 수단화하는 제도로 여기며 비판하는 것이다. 유가철학에서는 인간을 도구가 아니라, 도덕적인 존재로 여긴다. 유가철학에 의하면 도덕적인 존재인 인간은 실정법이라는 타율성에 의해 존엄한 가치가 지켜지지 않고, 자율적인 선택과 판단에 의해 인간다움의 정체성이 유지될 수 있다.

이처럼 제10호 헌법에 포함된 자유민주주의와 실정법의 문제에 대한 유가철학의 지적은 현대 한국 사회의 모순을 본질적으로 해결하는 면에 도움이 될 수 있다.

79) 유가철학 역시 통치할 때에 법과 제도의 사용을 완전히 부정하는 것은 아니다. 유가철학은 법치가 중심이 되어야 하는 것이 아니라, 보조적 수단이 되어야 할 것으로 생각한다. 법치의 방법은 문제를 본질적으로 해결하는데 한계가 있기 때문이다. 유가철학에서는 문제를 본질적으로 해결하기 위해 도덕적 교화가 필요할 것으로 생각한다.

참고문헌

『論語』

『孟子』

『荀子』

『周易』

『中庸』

강상구, 『신자유주의의 역사와 진실』, 문화과학사, 2000

국순옥, 『민주주의 헌법론』, 아카넷, 2015

나종석, 『대동민주 유학과 21세기 실학-한국 민주주의론 재정립-』, 도서출판b, 2017

나종석, 「헤겔과 함께 헤겔을 넘어서-화해의 정신, 서구중심주의 비판 그리고 대동민주 유학을 중심으로-」, 조선대 우리철학연구소 학술대회 자료집, 『서양철학의 한국화 및 우리 철학의 성찰과 전망』, 2018. 5.11

<대한민국헌법 제1호(제정, 1948. 7. 17)>

<대한민국헌법 제2호(일부개정, 1952. 7. 7)>

<대한민국헌법 제3호(일부개정, 1954. 11. 29)>

<대한민국헌법 제4호(일부개정, 1960. 6. 15)>

<대한민국헌법 제5호(일부개정, 1960. 11. 29)>

<대한민국헌법 제6호(전문개정, 1962. 12. 26)>

<대한민국헌법 제7호(일부개정, 1969. 10. 21)>

<대한민국헌법 제8호(전문개정, 1972. 12. 27)>

<대한민국헌법 제9호(전문개정, 1980. 10. 27)>

<대한민국헌법 제10호(전문개정, 1987. 10. 29)>

박명호, 「한국 민주주의의 성취와 과제」, 『지식의 지평』22호, 대우재단, 2017

박용태, 「예치주의(禮治主義)의 법실증주의적 전개-예(禮) 형식의 의미와 '법제화'를 중심으로-」, 『인문학연구』82권0호, 2011

서희경, 「우리 헌법의 자생적 뿌리와 헌법 논의」, 『현대사광장』1권 0호, 2013

王夫之, 『四書訓義(上)』卷二

王夫之, 『周易外傳』卷二

이계일, 「동아시아 공동체의 형성이 법철학에 주는 도전 - 유교적 헌정질서론에 대한 비판적 고찰을 중심으로 -」, 『법학연구』31집, 2010

이상익, 『유가사회철학연구』, 심산문화, 2001

이승환, 『유가사상의 사회철학적 재조명』, 고려대출판부, 1998

이철승, 「‘세계화’ 시대 ‘유교공동체주의’의 의의와 문제」, 『시대와 철학』제18권 3호, 2007

이철승, 「군자에서 시민까지-유가적 인간과 근대적 인간-」, 『철학, 문화를 읽다』, 동녘, 2009

이철승, 「민주주의의 법치와 유가의 덕치 문제-법실증주의의 법의식과 초기 유가의 도덕 의식을 중심으로-」, 『철학연구』, 106집, 2014

이철승, 「21세기 유교, 자본주의와 사회주의의 경계를 넘을 수 있는가?-이익과 의로움의 어울림 논리를 중심으로 -」, 『동양철학연구』제89집, 2017

이철승, 「유교, 비판과 계승과 변용의 삼중주-유교부흥의 문제를 중심으로-」, 『유교사상 문화연구』68집, 2017

장은주, 「인권과 민주적 연대성-유가 전통과 자유주의-공동체주의 논쟁」, 『시대와 철학』 13권 1호, 2002

장은주, 「유교적 근대성과 근대적 정체성 -한국적 혼종 근대성의 도덕적 지평에 대한 비판적 탐구-」, 『시대와 철학』18권 3호, 2007

장진호, 『헌법재판과 한국 민주주의』, 한국학술정보, 2015

최장집·박찬표·박상훈, 『어떤 민주주의인가 : 한국 민주주의를 보는 하나의 시각』, 후마니타스, 2007

한스 켈젠, 『순수법학』, 변종필·최희수 옮김, 길안사, 1999

함재봉, 『유교 자본주의 민주주의』, 전통과 현대, 2000

헌법재판소, <2016헌나1 대통령 박근혜 탄핵사건에 대한 선고>, <https://ecourt.ccourt.go.kr> 참조, 20180831검색.

헌법재판소, <이진성 재판소장 30주년 기념식 기념사>, <https://www.ccourt.go.kr/cckhome/kor/ccourt>. 20180901검색.

홍익표, 「풍요 속의 빈곤-87년 헌법 개정 논의에 대한 비판적 고찰-」, 『법교육연구』12권 2호, 2017

홍지은, <문재인 대통령 헌법재판소 창립 30주년 기념식 축하>, 《뉴시스》, <http://www.news1s.com/common>. 20180901검색.

이철승 선생의 논문 「21세기 한국의 민주주의와 유가철학」을 읽고

장 은 주(영산대, 성심교양대학)

이철승 선생(이하 발표자)의 「21세기 한국의 민주주의와 유가철학」이라는 논문을 무척 흥미롭게 읽었다. 평소 유교 전통의 장기 지속, 특히 우리의 사회적이고 정치적인 근대성에 대한 그 전통의 끈질긴 영향과 작용에 대해 관심을 가져왔던 평자는 무척 풍부한 정보와 통찰로 가득한 이 글을 읽으면서 많은 배움을 얻었고 또 깊은 지적 자극도 받았다. 우선 이 좋은 발표에 대한 감사의 말씀부터 전한다.

지금의 우리 사회에는 민주주의 이념과 유가철학의 이념이 혼재하고 있으며, 또 그 두 이념이 공통점과 함께 차이도 갖고 있다는 진단의 큰 틀에는 동의한다. 나아가 앞으로 우리 민주주의의 지속적인 성숙과 발전을 위해서는 우리의 유가 전통을 비판적으로 계승할 수 있어야 한다는 점도 내가 늘 강조하는 바다. 하지만 몇 가지 세부적인 논점에서는 발표자와 나는 약간의 인식을 달리할 뿐만 아니라 어느 면에서는 정반대의 인식을 갖고 있지 않다. 발표자는 민주주의 이념을 불평등 및 타율성과 연결시키고, 유가철학을 그에 맞서는 균등의식 및 자율성으로 풀어내는 데, 나로서는 많은 의문을 제기하지 않을 수 없다. 몇 가지 논점에 대한 나의 인식을 여기 적어두는 방식으로 얼마간 그 차이를 드러내 보려 한다. 토론을 위한 단순화와 얼마간의 과장이 불가피함을 양해해 주기 바란다.

우선, 우리 민주주의를 부르주아 중심의 자유민주주의로 단순히 규정하는 것이 합당한지는 의문이다. 진보를 자처하는 많은 이들도 흔히 그런 식으로 접근하는데, 그런 인식은 약간의 오해에 기인하는 바가 크다는 게 내 생각이다. 특히 지금의 자유한국당을 비롯하여 우리나라에서 가장 비자유민주주의적인 세력이 스스로를 늘 자유민주주의의 대변자로 내세운 데서 많은 오해들이 비롯했다.

나는 이걸 우리 근대성을 규정하고 있는 박정희 패러다임의 정치적 핵심 특성이라고 이해한다. 발표자도 잘 지적했듯이, 우리 헌법에 처음으로 ‘자유민주적 기본질서’라는 문구가 새겨진 것은 유신 헌법에서였다. 또 발표자가 알고 있는 대로, 애초 이 문구는 독일 기본법(헌법)이 나치 같은 전체주의 세력으로부터 민주주의를 방어한다는 차원에서 독일의 항구적이고 기본적인 정치적 토대와 원리를 나타내려 도입한 “자유롭고 민주적인 기본질서(freiheitliche demokratische Grundordnung)”라는 표현에 뿌리를 둔 것이다. 그러나 그것은 단순히 우리나라에서 흔히 이해하듯 사유재산권 보호에 초점을 둔 자유주의적(liberal) 민주주의가 아니고, 인간의 존엄성이라는 가치를 중심에 둔 민주적 법치질서를 의미하는 것으로 이해되어야 한다. 그런데도 김기춘 같은 유신 헌법 정초자들은 그 기본 정신을 정반대로 뒤집고 표현을 살짝 비틀어 그것이 박정희의 종신 집권을 보장한 독재 체제를 의미하도록 만들고선 자유민주주의를 지킨다며 노래를 불러 왔다. 이른바 ‘방어적/전투적 민주주의’ 개념을 악용한 거대한 정치적 사기극이었다. 우리 사회는 아직도 이 사기에 놀아나고 있는데, 안타깝게도 바로 이런 배경 때문에 우리 사회에서는 그 반대 편에서도 자유민주주의를

조금 왜곡해서 이해하는 건 아닌지 모르겠다.

자유민주주의는, 단순히 특정 정치 이데올로기가 아니라, 기본적으로 하나의 정치체제로서 근대 이후 전 세계에서 민주공화국이 발전해 온 정치 동학의 어떤 필연적 결과물로 이해되어야 한다. 모든 시민의 평등한 존엄성을 실현하려는 열망과 실천이 기본권의 확대로 이어지고, 그것이 다시 시민들의 민주적 실천의 가능성과 공간을 더 굳건히 하는 방식으로 발전해 온 민주공화국의 보편적 형식이 바로 자유민주주의의 체제다. 이런 관점에서 보면 우리 헌법과 민주주의는 여전히 비자유주의적(illiberal) 민주주의를 벗어나지 못하고 있다고 해야 한다. 우리의 민주주의는 여전히 ‘결손 민주주의’다.

나는 이런 결손 민주주의를 좀 더 완전하게 만드는 데 우리의 유가 전통이 큰 역할을 할 수 있으리라고 믿고 있다. 발표자가 드는 균등의식, 저항정신 등이 큰 도움을 줄 수 있을 것이다. 발표자와 마찬가지로 나는 그런 전통이 심지어 오늘날의 촛불혁명으로까지 이어져 있다고 보며, 우리 사회의 강한 시민적 저항 및 시민정치는 그 영향이라고 생각한다. 어쩌면 오늘날 한국의 시민은 민주화된 ‘군자’이기까지 하다고 믿는다. 확실히 오늘날 한국 민주주의의 놀라운 성취는 유가 전통의 강력한 영향 없이는 생각할 수 없다. 그러나 그 영향은 다른 한 편으로는 매우 부정적이기까지 하다고 나는 또한 생각한다. 우리 민주주의의 한계도 이 유가 전통과 관련지어 사고할 필요가 있다는 이야기다. 이것은 단순히 발표자가 이야기하는 것처럼 단순히 유가 전통이 민중을 평상시에는 역사의 객체로 이해했다는 정도보다 좀 더 근원적이다. 세상사의 일이 늘 그렇듯이 밝은 면이 있으면 어두운 면도 함께 있으며, 두 측면은 서로가 서로의 전제로 있기 마련이다.

여기서 길게 논의할 수 없지만, 특히 우리 사회를 지배하고 있는 유교적 메리토크라시 전통은 발표자가 강조하는 평등주의적 민주주의를 강화하기보다는 오히려 어떤 과도제를 우리 사회에 정착시켰다는 게 내 생각이다(나의 다음 논문을 참조하라: 「메리토크라시와 민주주의」, 『철학연구』, 제119집, 2017). 나는 우리 민주주의의 결손성의 제일 중요한 배경으로 우리의 정치가 일종의 ‘정치계급’으로 자립화한 소수의 엘리트들에 의해 독점되고 있다는 사정을 들고 싶은데, 이는 능력(지혜와 덕성)에 따른 불평등을 정당화해 온 유교의 메리토크라시 전통이 오늘날 정치적 차원에서 다시금 발현되고 있는, 사실상의 <정치적> 메리토크라시의 양상이라 할 수 있다고 본다. 발표자하고는 정반대의 인식이 아닐지 모르겠다. 이 문제에 대한 발표자의 의견을 듣고 싶다.

법치주의와 자율의식을 대비시키는 부분에 대해서도 나는 약간 생각의 결을 달리한다. 발표자는 우리 헌법의 민주적 법치주의 지향을 법실증주의적 관점에서 이해하고 이를 강제가 개입하는 타율성의 계기로 이해하는 한 편, 유가철학의 도덕정치 전통을 자율성에 대한 지향이며 그래서 그 전통을 계승할 것을 강조한다.

법실증주의에 대한 비판적 문제의식에는 공감한다. 그러나 민주적 법치주의는 법실증주의적 관점으로 환원적으로 이해될 수 없다. 간단히만 이야기하자. 루소-칸트 전통에서 법치는 ‘자율’의 이념과 배치되지 않고 오히려 하나다. “네 의지의 준칙이 또한 항상 보편적 입법의 원리로서도 타당하도록 행위하라!” 바로 이 도도한 보편주의 지향이 자율의 이념이고 또한 민주적 법치의 이념이다. 여기서 자율은 그 자체로 민주주의의 이념이다. 인간이 사회 속에서 불가피하게 규율, 규칙, 법 등의 강제를 수용하면서도 자유로울 수 있는 단 하나의 방법은 그 규율, 규칙, 법의 수용자가 또한 스스로 ‘저자’가 되는 것, 바로 이게 자율(autonomy)의 이념이다. 인민주권도 기본권도 이런 보편적인 자율의 이념을 통해 정당화된다.

반면 유가의 도덕정치 전통은 심각한 한계도 갖고 있다. 특히 나는 ‘수신’과 ‘제가’를 강

조했던 성리학적 도덕정치의 전통은 오늘날 우리 정치에서 너무 많은 사안을 도덕적 잣대로 접근하는 등 매우 부정적으로 작용하고 있다고 생각한다. 긍정적 측면을 부정하자는 것은 아니다. 앞서도 잠시 언급하며 지나갔지만, 멀리는 독립운동에서부터 민주화운동을 거쳐 최근의 촛불혁명에 이르기까지 우리 사회 구성원들의 정의에 대한 강렬한 지향은 우리 민주주의의 비옥한 문화적 자양분이었다. 특히 늘 권력과 사회적 기득권에 맞서 싸워 왔던 진보정치는 이 도덕정치 전통의 정수를 이어왔다고 할 수 있다. 그러나 이 전통의 그림자 또한 너무 짙다. 특히 진보정치에 대해서는 치명적이기까지 하다. 무엇보다도 진보가 스스로에게 도덕적 완전성이라는 올가미를 씌우는 바람에 반대 세력이 너무 손쉽게 이를 역공의 무기로 사용할 수 있도록 만들었다. 그리하여 자기 눈 안의 들보를 숨긴 자들이 진보 인사들의 눈에 있는 티를 가지고 시비를 걸어도 꿈쩍없이 말려들고 만다. 인간에 대한 가장 기본적인 존중과 예의조차 없이 비열한 정치적 술수로만 사용되는 ‘비도덕적 도덕주의’가 난무해도 속수무책이다. 노무현 대통령이나 노회찬 의원의 비극도 이 맥락에서 이해할 수 있다는 게 내 생각이다.

정치가 도덕성의 차원을 완전히 벗어나야 한다는 것은 아니다. 그러나 우리는 최소한 정치적 도덕의 초점을 개인의 무결성 같은 것이 아니라 공공성과 공동선에 대한 지향에 맞추어 필요는 있다. 그러나 이런 방향은 유가전통의 계승이라는 차원에서 보다는 좀 더 자유주의적이고 민주적인 법치주의의 자율 이념을 더 강화하는 차원에서 모색되어야 하리라 믿는다. 민주주의는 인간의 불완전함과 취약성을 잘 이해하고 포용하며 존중하는 관용의 문화 위에서만 꽃 필 수 있다. 이것은 유가적 도덕철학보다는 ‘민주적 시민성’의 문제가 아닐까 한다.

近代日本の漢学と人民

田中 正樹(二松學舎大学)

はじめに

本学会のテーマは「儒学の伝統と民主主義」ということで、これを日本に於いて考えて見ると、まず民主主義と言えば「戦後民主主義」つまり日本が敗戦した第二次世界大戦後に成立した政治体制ということになる。しかし、その萌芽は明治維新时期におこった「自由民権運動」に見られると言われている。一方「儒学の伝統」については、特に江戸時代は儒学が幕府公認の教学として江戸のみならず諸藩の藩校等で学ばれ、武士(士)階級は勿論、庶民の一部にもその理念・思想は広く浸透していた。そして、幕藩体制(封建制)が崩れ、尊王攘夷運動を経て王政復古としての明治維新以降、所謂「文明開化」、つまり西洋文化を積極的に受容しようという機運の中、「儒学」「漢学」は次第にその影響力を失っていったと言われている。しかし、一方で、明治期こそ江戸時代にも増して漢詩文が盛んに作られ人気を得ており、また『『文明開化』とは、確かに、「洋語」の氾濫であると同時に、あるいはそれ以前に、「漢語」の氾濫であった」(河野有理2011)とも言われるように「漢学」的な要素が文化の重要な一部を形成していた。そこで、私の発表では、明治期にうかがえる人民と儒学に関わる考え方の一端を、君臣関係(天皇-人民)の在り方の議論や、自由民権運動とその具体的な実現手段としての「法律」・「国会(議会)」といった制度、自由化された経済活動に関する儒学者の言説から考えてみたい。

一. 三島中洲について

ここで「漢学」の具体例として取り扱うのは、幕末から明治時代を経て大正期に至るまで活躍した備中(現在の岡山県)の小藩・松山藩の儒者三(み)島(しま)中(ちゅう)洲(しゅう)(名は毅(き))。天保元年[1830]-大正8年[1919]。以下、中洲と略す。)の所説である。中洲は、学問的には、同じく松山藩の陽明学者・山(やま)田(だ)方(ほう)谷(こく)に師事し、始めは朱子学に傾倒、その後伊藤仁斎・荻生徂徠の古学や清朝考証学に触れて「折衷学(せっちゅうがく)」の立場になり、最終的には陽明学を中心とするようになった。社会的な活動としては、藩校・有(ゆう)終(しゅう)館(かん)の学(がく)頭(とう)(校長)を務め、維新後は旧松山藩が佐(さ)幕(ばく)派(は)(幕府側)だったにも関わらず、政府に請(こ)われて司法省判事として出仕、四年ほど勤務、その後東京大学(古典講習科)の教授を務めた後、大審院検事となり新民法の編纂に携わった。判事を退職した明治十年に漢学塾・二松學舎を設立。晩年(六十七歳以

降)、皇室との関係が始まり、東(とう)宮(ぐう)侍(じ)講(こう)(皇太子に講義をする官職。大正天皇になってからは宮中御用掛)となり、その間しばしば講(こう)書(しょ)始(はじめ)(年初、天皇・皇后に対して行う講義)を担当した。

以上のような経歴からいくつか中洲の特色を挙げておくと、中国古典は經学を始め諸子について広く学んでいるが、依拠する思惟構造は主として陽明学だと言える。また、洋学は学んでいないが、維新後裁判官として活動する中で政府がフランスから招聘した法律学者ボアソナード(Gustave Émile Boissonade [1825-1910])に学び、最先端の西洋の法律の知見を得、ボアソナードの旧民法を改正、新民法編纂作業に関わったことは、漢学を相対化する機会を得たという意味で重要だと思われる。

二. 明治維新と近代化—人民の政治参加への模索

そもそも明治維新は、「王政復古」と言われるように、それまでの江戸(幕府・将軍)を中心としながら各地は封建領主が治める「幕藩(ばくはん)体制(たいせい)」から「王」即ち「天皇」中心の政治体制に「復」する変革であり、西洋をモデルとして近代化する試みであったが、初期にはまだその基本方針が確定していたわけではなく、国家の基本を規定する「憲法」もなければ政治的機関である「国会」もない、手探りの状態であった。その中で、慶應4年(明治元年1868)に政府が示した政治の基本方針「五箇条の誓文(せいもん)」の一条「広く会議を興(おこ)し、万機公論に決すべし」の文言(もんごん)「会議」は本来「列侯会議」の意であり、人民の政治参加を意味するものではなかったが、明治7年(1874)板垣退助らが「民撰議院設立建白書」を提出、国会の開設を要求し、自由民権運動が始まると、「誓文」に見える「公論」つまり「公議輿論」は「人民が認める議論」「人民の意見」と解釈され、人民が政治参加するシステムを設けることを意味すると考えられるようになった。そして様々な民権結社(民間政治団体)が結成され、国会期成同盟の大会開催(1880)、その決議により各結社等が「私擬憲法(憲法私案)」を公表するなど、議論が活発化した。例えば、政府(井上毅)が強い皇帝権限を持つプロイセン風憲法を画策していたのに対し、福沢諭吉(と政府内の大隈重信)は政治の実権を内閣に置くイギリス流議員内閣制を主張していた。しかし、明治14年(1881)政府が明治23年(1890)に国会開設するとの詔を出すと、「主権在民」論を内に含む自由民権運動は、「憲法」制定と「議会」開設という目的が失われ衰退していった。

では、以上のような西洋文化の受容を通じて推し進められた近代化を目の当たりに経験した漢学者・三島中洲は、人民の政治参加を模索し新たな制度の構築を目指した自由民権運動や新たな社会秩序における「君主」(天皇)と「人民」の関係を、どのように解釈し、論じたのか、検討してみよう。そこから窺えるのは、中国の古典学である經学の概念・理論を通じて見た西洋的諸制度の姿であり、また逆に西洋文化に触れたことによる漢学・日本が相対化された姿とも言える。

三. 国会と「挈矩」—近代の政治制度と儒学思想

まず、西洋に於いて民意を政治に反映させる機関として成立した議会「国会」を、儒学の經典『大学』に説かれる「絜(けつ)矩(く)」の「器械(道具=システム)」とする言説から見てみよう。『大学』は、儒学の「己を修め(修己)」、「人を治める(治人)」という基本理念が、(朱子の所謂)「三綱領」「八条目」という構造に於いて示されているとされる。中洲は、王陽明の説を受け、八条目のうち「格物(物を格(ただ)す)」「致知(知を致(いた)す)」は「誠意(意を誠にする)」ための実践的工夫としてその内に包含させた上、「誠意」から「平天下」に至る「六条目」は、実は『尚書(書経)』の「堯典」冒頭に基づいたもので、ただ「平天下在治其國(天下を平らかにするは其の国を治むるに在り)」を解説する〔大學古本第六〕章に「絜(けつ)矩(く)」の工夫を説くのが「堯典」にはない『大學』の特色だ、という自説を述べ、「絜矩」を「国を治め世界を平安にするための最重要点(治国平天下之大眼目)」とする。

『大学』には「絜矩之道」への言及が二回あり、どちらも同一章に見えるものである。一つ目は、「『大学』で先に述べた「世界を平安にすることは、まずその国をきちんと治めることにかかっている」というのは、君主が老人を老人として大切に扱えば、人民もまた孝に心を用いるようになり、君主が年長者を年長者として敬うと、人民もまた従順な態度を実践するようになり、君主が孤児を憐れみ養うと、人民もそのあり方に背くことはない、ということだ。このようなわけで、君子には「絜矩の道」があるのだ。」と見える。この『大学』の経文に対する中洲の解釈は「人は上下貴賤の区別は有るが、その心は割符を合わせたように同じである。だから(君主の心に人民が)速やかに感應するのだ。このようなわけで、位のある有徳の君子が政治を行うには、必ず絜矩の道がある。「絜」とは「挈(取る)」ことである。「矩」は四角を作る道具(さしがね=直角定規)のことだ。さしがねを取って〔挈〕対象物を「度(はか)」るように自身の心で民の心を推し度(はか)るのである」(「大學絜矩章講義」)という。ここで、中洲は「絜矩」の「絜」の解釈に関して、鄭玄説「挈(取る)」と朱熹説「度(はかる)」の両者を同時に採用している。

二つ目の「絜矩の道」は続く『大学』の部分に見える。そこでは「目上の人に於いて自分が嫌だと思うことは、そのやり方で目下の者を使ってはならないし、目下の者に於いて嫌だと思うことは、其のやり方で目上の者につかえてはならない」という定式が「絜矩之道」とされる。『大学』ではこの「上・下」相互の関係だけでなく「前・後」「左・右」相互の関係を並置して同様の主張を述べている。つまり、様々な対人関係に於いて、自己の嫌う有り方を他者に行ってはならない、というのである。中洲はこの『大学』の主張について「「絜矩」と「忠恕」とは、言葉は異なるが、趣旨は同じだ」と述べ、孔子が『論語』(衛霊公)で説く「(忠)恕」即ち「己の欲せざる所、人に施すこと勿れ(自分の望まないことは、他人に行ってはならない。〔己所不欲、勿施於人〕)」主張と同じだと解釈する。

しかし、以上のような「絜矩は忠恕だ」という考え方は、結局「他者への思いやり(忠恕)」に基づくと言え、君主は為政者、人民は被治者、という上から下への統治という伝統的な儒学の範疇内に止まる議論であり、近代の「主権在民」思想とは関係ないのではないか、といった疑問も生ずる。その点について、同様の議論の中で、少し細かく見てみよう。中洲は「古本大學講義」の中で、次のように論ずる。

「絜矩」とは自己の心で他者の心を推し量り、各人の心の求むるものを獲得させ、上下四方を皆「直角定規」の働きのように等しく真四角に整えることをいう。つまり、(『大学』の) 前の部分に見える「忠恕」のことで、言葉を変えて分かりやすくしたまでである。私が思うに、「君主が老人を老人として慈しむ」以下の三句で主張するように、人民が君主の心に感応し、同様の心が奮立つという発想からすると、上下君民はどちらも、その心は同じものである。従って君子は自己の心で、他者の心を推し量り、少しの違いの無いことをわきまえ、「絜矩の道」を用いることにより世界を平安にするのである。

この説明は既に見た議論と変わりはないように見えるが、さしあたり「自己の心で他者の心を推し量る」「各人の心の求めるものを獲得させる」との言は、為政者が被治者の心を推し量るという上から下への方向(縦の関係)というよりは、むしろ「己」と「人」を並列関係(横の関係)として捉えているようにも思われる。また、君主の行為が人民の道德心を誘導するという点では古典的な「風化」の発想だが、むしろ力点は「君・民どちらもその心は同じ」という心の同質性に有るようにも思われる。というのも、「君民」という表現は、例えば『礼記』では「民に君す」つまり人民に君臨するという意味(動詞+目的語)で使われているが、ここではあくまで「君主と人民はどちらも」、という並列関係(勿論身分や役割の同質性をいうものではないが)を意識しているように思われる。そのことは、「絜矩」を少し異なる角度から論じた次の発言(「大學絜矩章講義」)からも窺える。

(『大学』の) 此の下第六章の末に至るまでは、皆「絜矩の道」を論じているが、それを「用人(人材登用)」と「理財(経済)」という観点から説いている。思うに「治國平天下」には、この「人材登用」と「経済」の二事より重要なものは無い。「絜矩」の道を人材登用に用いれば、登用された人の忠君愛国は、君主・人民のどちらも好む事柄に現れる。これが君主と人民の心を推し量り之を基準とすることである。「絜矩の道」を経済に用いれば、国家の出納は公平になり、君主と人民は共に恩恵(利)を受けることになる。これもまた君主と人民の心を推し量り之を基準とすることである。このようなわけで、君主・人民はそれぞれ願うものを手に入れ、国家は治まり世界は平安になる。

ここでは、政治に於いて「人材登用」と「経済」とが最も重要であり、そこに「絜矩の道」を用いれば、君主と人民の両者がそれぞれ満たされ、治國平天下が実現される、というあるべき状態が述べられている。統治者と被治者の社会的役割は截然(せつぜん)と区別されてはいるが、先に見たように、政治的な力点は両者に等しく設定されており、人民も単なる被治者というより、共に政治を担い(用人)、国家の衣食住(経済)を担う主体として意味付けられているように思われる。しかし、このような「絜矩の道」の理念は実現困難なmissionである。中洲はその問題点を指摘しつつ、それに対する西洋における方策について次のように言及する。

しかしながら、聡明な君主や賢明な宰相でなければそれは実現できない。古の聖人以降の時代の君主の人材登用は、自分の好みに偏り、人民の好悪を顧みず、またその財政（経済）は専ら君主自身の利益を図り、人民の利害を顧みなかった。そうして人民は皆本当の願いを得られず、君主に対し心服しなかった。人民が心服せずに国を治め世界を平安にできた者はこれまでにない。このようなわけで、近頃の西洋諸国は、法律を定め、衆くの人々の議論に従って（政治家として）人材を登用し、国会を開設して経済を論議したのである。思うに君主に偏（かたよ）らず、人民に偏らないようにしようとするのは、上下公平の政治である。とすれば、今日の国会は、『大学』に説かれる「絜矩」の器械（システム、道具）である。

聖人でありながら王として政治をとることがなかった孔子を別として、堯・舜・禹以降聖人は出現せず、この『大学』「絜矩」の理念は実現しなかったものであり、それは、君主が人民の好悪・利害を顧みないという利己的な振る舞いに由来する。つまり「人民の心を推し量る」ことがないがしろにされてきたのである。このような普遍的な状況の中、近年の西洋諸国は、客観的な規範としての「法律」を制定し、多くの人民の議論に基づき政治家としての人材（議員）を決定する「用人」法（選挙）を採用し、「国会」を開催して「財政（経済）」を議論することにした、とする。そしてこのシステムを「君主に偏らず、人民に偏らない」統治者・被統治者が平等である政治、つまり「絜矩を実現する機関」と捉えている。

これは、中国古典学の概念、思想構造を自らのものとした漢学者が、その漢学的概念装置を応用することにより、西洋由来の近代的政治システムを再構成し、理解した一例といえよう。先に見たように、中洲は西洋の法律をボアソナードから学び、実際に裁判に携わり、また法律を編纂する経験があり、その中でこのような見方が醸成されたと思われる。しかし、幕末期に学問の基礎を形成し、維新後に西洋の文化に触れた中洲は、単純に西洋文明を信奉することはせず、常に東洋的・儒学的視点と新たな西洋的視点をそれぞれ相対化した上で、折（せつ）衷（ちゅう）する志向をとるのである。続けて次のように述べる。

しかしながら、（国会が）一度「器械（道具・システム）」となり、具体的な形式として定まると、変更不可能となってしまう。徳を欠いた者は、或いは国会ができた本来の意図を理解しないであろう。もし利己心によって国会を利用すれば、便利な（そして鋭利さを持つ）道具はかえって大きな害を齎（もたら）すことがある。これをわが身を守り賊を討伐する銃剣に譬えれば、（逆に）自分の身が殺され、また善人を殺害することもありうる。従って、君子は必ず『大学』の「誠意・正心・修身・齊家」の学問を修め、「治国」「平天下」の場に臨むのである。その心が公明正大であれば、道具（システム）としての国会がなくても、「絜矩の道」を実践することができる。まして、国会という道具がある場合はなおさら「絜矩の道」がよりよく実現されよう。

要するに、形而下の「器」のみに安住してはうまくいかず、必ず「器」に内在する正しき条理としての「理」を学び、己の心を以て人の心を推し量る「絜矩の道」を同時に実践して初めて、政治は機能する、と主張するのである。

四. 「會人所聚曰道の解」―儒学・西洋の相対化と民意の今日性

さて、以上の中洲の議論で、今日的な意味では「民主主義」とは言えないが、明治時代に於いても選挙が行われ、国会が開かれることにより、民意を集約して様々な政治的課題を解決する筋道がとりあえずできたとする理解が確認できた。では、中洲は自由民権運動に於いて人民の意見と解釈されるようになった「公議輿論」をどのように考えていたのだろうか。次にこの「民意」「世論」に関する議論を、「會人所聚曰道の解（人の聚むる所を会するを道と曰ふの解）」というタイトルの講演記録を手掛かりに検討してみよう。そこでは、民意（の集約）に基づく「道理」は普遍的なものではなく、時間的・空間的差異による異同があるという観点から、中国・西洋を相対化してとらえる興味深い議論が見られる。

「會人所聚曰道」の語は、春秋時代の管仲とその学派の所説が記された『管子』の「正第四十三」に見られる語（『管子』では「人」は「民」に作る）であり、その意味は中洲によれば「全国中の人心が合流してできた公議輿論を集約した、真の公平なる道理」という意味である。つまり、とりあえず民意のエッセンスというほどの意味であろうか。しかし、この「道理」は一定不変ではない、と論ずる。

古の人心が集まったものは古の道理であり、今の人心が集まったものは今の道理である。またこの国の人心が集まったものはこの国の道理であり、あの国の人心が集まったものはあの国の道理である。従って道理は古今と各国とで違ってくるはずである。

つまり、時代の推移、地域の差によって道理は違ってくるのである。そして、それは海外との交流によって、中国や日本に通用する道理でも西洋には通じないという事実を知ることによってますます明白になるのである。では、西洋諸国との国際関係の黎明期としての明治期に於いて、人心を集約したものとしての道理の在り方をどう考えたらよいのか。

今日様々な国が交流する世の中になったの以上、様々な国の人心を集約したものに、道理を問わないわけにはいかない。ただし、この海外との交流も始まったばかりなので、お互い各国の道理には齟齬矛盾することも多いが、追々東洋人は西洋の道理を取捨し、西洋人も東洋の道理を取捨し、その意識の中に東洋とか西洋とかの狭い見方や流儀争いなどなくし、言語の記号としての文字などはそれぞれの好みにまかせ、公平無私の心で、全地球的な

道理の折衷学問を行えば、百年千年後には、きっと全地球の人々の心の集約としての真の道理が定まらう。

中洲の「道理」観は一気にグローバル化し、未来への展望にまで言及している。

一方、儒学に関して、かなり大胆な見方を示している。

古と今とでは人の集約したものとしての道理が変化しているので、道理が形として表現された禮樂制度法律もそれに従って変わるものなのに、後の儒者達は古を尊重するあまり、夏・殷・周以前の聖賢の言行は全て定まった天理とみなし、あたかも天からご宣託でもあって定まったかのように考えて、折角(せっかく)進歩改善した制度までも、古代に戻させようとする頑固者も多いので、それらの所説はどれも時勢や習俗に合致しない死理・空理である。

これは、ひたすら外形・形式を墨守する硬直化した思考に陥った形式主義としての儒家批判といえよう。一方、前述のように道理そのものが時と場所とによって変化するとの主張から必然的に生ずる疑問も提起される。中洲の見解に対し、次のように非難する人もいるだろう、として示すのは、「あなた(中洲)がひたすら管子の言に従った場合、孔子や孟子が説いた人の道も、今日の人々の心がそこに集らなかったとすれば、それは今日の道理では無いというのか」という疑問である。これは古典学に対する普遍的な疑問であるともいえる。それに対し、中洲はこう答える。

それは誠にその通りである。今日の人道ではない、と答えるだけだ。どうしてかと言えば、孟子(公孫丑上)の言葉に「(孔子の弟子)宰我・子貢・有若の三人の智は、聖人について理解するには十分なものがある。孔子よりは劣るが、自分の好むものに阿(おもね)るなどということはしない」(つまり、自分の好むものだからといって事実反して阿って評価したりはしないということ)とあり、又王陽明の言葉(「答羅整庵小宰書」)に、「自分の心に求めて誤だと判断すれば、その言葉が孔子の言葉だとしても正しいとしたりはしない」とある。私はこの言葉を遵奉し、どんなに孔子・孟子を愛好していても、自分の心で誤っていると判断したことは、その言葉に阿って従うなどということはない。まして世界の人心が集約していない場合は当然従わない。

これは、孔子の発言であっても、そもそも無条件に是(ぜ)とするものではなく、まして世の人心の賛同が集まらない以上、それは固より公議輿論ではないというのである。しかし、それは孔子の言葉それ自体には従っていないので、孔子の学に悖(もと)っているように見えるが、実は孔子の「今の世に生れた以上は今の天下の人心が集まり帰着する所を道理とする」という「主意」には適(かな)っているので、それこそが「真の孔子学」だと述べる。

五．公議輿論と多数決

前節でみたように、公議輿論とは人民の心が多く集まって形成された道理であるが、それは議会に於いては多数決として表現されることになる。「會人所聚曰道の解」では、その公論の現在性・今日性の意味が強調されていたが、「公論是れ凡論の説」では一転、多数決という数の理論による公議輿論の決定方法とそれと表裏一体をなす論の質的問題、そして求めらるべき現実的な政治目的の実現の三者はどのように調整されるべきか、という聊か厄介な問題が取り挙げられている。そして、それは議会制民主主義に当てはまる構造的ともいえる問題であるが、初めて衆議院議員選挙が行われ、第一回帝国議会が開催された明治23年の翌年に既に論じられたことになる。

中洲は、「公論是れ凡論の説」(明治24年7月)の冒頭で、近頃は三人集まっただけの会議でも、多数決で決める程「公議輿論」が流行っている、と述べ、その西洋由来の公議の決定様式が一般に受容されていることを確認し、さしあたり、「今日国会を開き公議輿論を取る御制度は、實に時勢に適應するものと称賛せざるを得」ない、と評価する。しかし、幕末から維新という変革期に身を置き、中国の歴史・思想を学び身に着けた中洲にとっては、民意をくみ取る新たな仕組みである国会も、相対化の対象化となる。

中洲は、本来「名論正論(優れた論・正しい論)」は多数派ではなく少数派の中にこそ在るが、実際には多数派の凡庸な論がその時の公論になる、とする。その例として、幕末期の攘夷(外国排斥)運動を挙げている。つまり、多数派の攘夷論は凡庸な公論であり、幕府の外交関係を結び貿易を行おうという「正論」が少数派であったので、結局幕府が倒されることになったとする。しかし、現在(明治)の会議を客観的に見ると、非常に優れた論と非常に愚かな論を主張するものは極く少なく、凡庸な論が多数を占めて勝利することが多いが、それはまさに孔子が「性相(あ)ひ近し」「上智と下愚と移らず」と言うように、中等の凡庸な人が殆んどであることに対応している、と論ずる。

では、公論が取るに足らない凡庸な論だとすれば、多数決に基づく議会は否定されるべきなのか。中洲はそれを三種類の「公論」の在り方の違いによって説く。そもそも政治の目的は「制度によって秩序を定め、法律によって約束を結び、人民の争いをなくし、何事もなく安寧(あんねい)に、自然に衣(い)食(しょく)住(じゅう)を満足させること」である。一方、「名論正説」は場合によっては人民の心に逆らうので、その多数を占める民衆の考えを排斥(はいせき)して行おうとすると却(かえ)って目的である人民の安寧を損(そこ)なう結果になってしまう。そこで、短期的な安寧を図(はか)る「一時の公論」を採用することになる。この「一時の公論」は時間の推移と共に変化する便宜的(べんぎてき)な論である。このような時間により変化する公論に対し、空間(国や地域)により差異を生ずるのが「一国の公論」である。これは何が普遍的な「万国の公論」であるかはすぐには決めかねるため、便宜上その国の安寧を図るために採用する「凡庸な公論」のことである。以上の「一時」「一国」の公論は多数決で決せられるべきもので、これがタイトルの「公論は凡庸な論という説」の意味となる。しかし、中洲はそれとは異なる第三の「公論」として「時勢の歴史的推移、国際情勢の変化を洞察し、それに対応しなければ国家の危

機をもたらす」場合に、聖賢・英雄が断行すべき「古今萬國に通ずる大公論」を説く。つまり「一時」「一国」の公論に悖(もと)り、民意に逆らっても実行することにより、結果的に人民を安楽にすることができる「創業」「改革」の「公論」である。幕藩体制を廃止し、藩(諸侯)の領地を王(天皇)に返還させ、武士階級をなくして身分制を解体(四民平等)、太陽暦を用いるなどの新制度を断行した明治維新がこれに相当する、と述べる。中国の歴史で言えば、周の封建制を解体した秦の始皇帝の郡県制(中央集権体制)がこれに相当する。しかし、この「古今萬國に通ずる大公論」はしばしば行うべきものではない。それは人民の安寧を失うことになるからである。

では、国会を開き多数決によって公議輿論を取る明治の制度はどのように正当化されるのか。それは、「国会」が「創業」の制度ではなく「創業」によって成立した諸制度を継承する「守成の制度」であり、憲法の範囲内にその活動を止(とど)めるものだからである。つまり、多数決による議決は凡庸な論が多いが極端な愚論は行われず、人民の心を落着かせ安寧にさせるという政治の目的に適(かな)う、と中洲は結論づける。

このように、中洲は「国会」の制度上の限界を理解しつつ、多数決による「公議輿論」の形成を時宜を得た体制と認める。その一方で「自由民権運動」やその後大きな民意を形成する運動を支えた「一種の公論」を形成する「党派」を厳しく批判する。この「党派」は「私見で或る主義を立て、権力への野心を背景に、壯士(裏社会の構成員?)によって脅したり、賄賂で誘ったり、演説で惑わしたりして、予(あらかじめ)め党派を結成して多数決を有利にコントロールする」もので、似非(えせ)「公論」、つまり「私論」だ、と断ずる。そして、このような悪知恵で権力を得る「姦雄」が国会に出現する可能性を危惧する。これは新たに導入した西洋的制度を妄信する風潮を戒める意図が込められており、中洲は旧世代の漢学者が遵(じゅん)奉(ほう)する、何物にも偏(かたよ)ることない(無偏無党)態度、ただ「義」(自愛他愛を共に実現する上での宜しき在り方)に従う態度が、依然として意味を持つことを主張するのである。

おわりに(小結)

元来、儒学は為政者の学問であり、人民の主体的な政治参加が議論されることはなかった。為政者である王は「天子」つまり天の了承を得た存在とされていたが、その天の意思は、実は人民の意思の内に示されるとするのも儒学であり、理念的には民意が天意として王の政治に反映されることになっていた。その儒学を学問の基礎として修めた漢学者三島中洲は、儒学の諸概念を西洋の思想・文化を理解し、価値づける際の道具・基準としながらも、その過程を通じて儒学そのものも相対化し、同時に西洋思想の受容を通じた儒学概念の再構築の作業ともなっていた。そして、それは儒学を捨て西洋思想に帰依する、という在り方ではなく、西洋の新思想も儒学の旧思想によって相対化され、日本という空間に於ける維新という改革期にふさわしい時宜を得た思想を、東西のハイブリッド化した姿として、どちらの立場に偏することなく公平無私な心で描こうとしているように思われる。勿論、現在から見れば、中洲の思想には様々な偏りや限界が見られるのも事実である。「国会」を「絜矩の器械」とし、人民の意思を吸い上げる議会と、「衣食住」という人民の生活の安寧を図る「経済」を重視してはいたが、人民を統治

する核としての「王」(天皇)の存在自体には疑問を抱かず受入れ、また「王」と「人民」との双方の政治的倫理的一体感を説いてはいたが、人民の意思を「王」の上に置こうとする民権派の議論に与することはなかった。しかし、中洲の所論からは、「漢学」は単に克服されるべき旧思想とのみ捉えられるべきものではなく、儒学や老荘・法家思想を外来思想理解のための概念装置とし、歴史的事例を近代的問題を具体化する参照項とし、その両者を駆使することにより西洋の思想・文化を理解可能なものに再構築する道具として機能していたことが窺い得たように思われる。

○三島中洲のテキスト

『中洲講話』 文華堂書店 1909

『中洲文稿』(第1集～第4集) 1898～1917

○参考文献

①三島中洲関係

山田琢・石川梅次郎『山田方谷・三島中洲』(叢書・日本の思想家41) 明德出版社 1977

中田勝『三島中洲』(シリーズ陽明学34) 明德出版社 1990

三島正明『最後の儒者－三島中洲－』 明德出版社 1998

②近代日本関係

遠山茂樹『明治維新』(岩波全書) 岩波書店 1951 [→岩波文庫 2018]

坂野潤治『明治デモクラシー』(岩波新書) 岩波書店 2005

牧野憲夫『民権と憲法(シリーズ日本近現代史②)』(岩波新書) 岩波書店 2006

浜松裕作『自由民権運動 〈デモクラシー〉の夢と挫折』(岩波新書) 岩波書店 2016

河野有理『明六雑誌の政治思想 阪谷素と「道理」の挑戦』 東京大学出版会 2011

近代日本の 漢學과 人民

타나카 마사키(二松學舎大学)

머리말

본 학회의 테마는 ‘儒學의 伝統과 民主主義’라고 하는 것인데, 이것을 일본의 경우에 있어서 생각해 보면, 우선 민주주의라고 하면 ‘戰後民主主義’ 즉 일본이 패전한 제2차 세계대전 후에 성립된 정치체제라고 하는 것이 된다. 그러나 그 萌芽는 明治維新 시기에 일어난 ‘자유민권운동’에서 보여진다고 이야기되고 있다. 한편 ‘유학의 전통’에 대해서는, 특히 에도시대(江戸時代)는 유학을 막부(幕府) 공인의 교학(敎學)으로서, 에도(江戸) 뿐만 아니라 여러 藩(제후의 영지)의 藩校(藩의 학교) 등에서 배우고, 武士(士) 계급은 물론이고, 서민의 일부에게도 그 이념·사상은 널리 침투되어 있었다. 그리고 幕藩体制(封建制)가 무너지고, 尊王攘夷運動을 거쳐 王政復古로서의 明治維新 이후, 소위 ‘文明開化’ 즉 서양문화를 적극적으로 수용하고자 하는 가운데, ‘유학’ ‘한학’은 점차 그 영향력을 잃어갔다고 하고 있다. 그러나 한편으로 明治期야말로 에도시대보다 더 한층 漢詩文이 왕성하게 만들어져 인기를 얻고 있고, 또 “‘문명개화’라는 것은, 분명히 ‘洋語’의 범람임과 동시에, 혹은 그 이전에 ‘漢語’의 범람이었다”(河野有理2011)라고도 이야기되듯이, ‘한학’적인 요소가 문화의 중요한 일부를 형성하고 있었다. 그래서 본 발표에서는, 明治期에 엿볼 수 있는 人民과 儒學에 관한 사고방식의 일단을, 군신관계(天皇-人民)의 본래의 모습에 대한 의론이나, 자유민권운동과 그 구체적인 실현수단으로서의 ‘법률’·‘국회(의회)’라고 하는 제도, 자유화된 경제활동에 관한 유학자의 言說로부터 생각해 보도록 하겠다.

一. 三島中洲(미시마츄슈)에 대해서

여기서 ‘漢學’의 구체적인 예로서 취급하는 것은, 幕末로부터 明治時代를 거쳐 大正期에 이르기까지 활약한 備中(빗쥬:현재의 岡山県)의 小藩인 松山藩(마츠야마한)의 유학자 三島中洲(이름은 毅. 天保元年[1830]-大正8年[1919]. 이하, 中洲로 생략함.)의 주장이다. 中洲는, 학문적으로는 같은 松山藩의 陽明學者인 山田方谷(야마다호코쿠)에게 師事하여, 처음은 주자학에 심취하고, 그 뒤 伊藤仁齋(이토진사이)·荻生徂徠(오규소라이)의 古學이나 清朝考証學에 접하여 ‘折衷學’의 입장이 되고, 최종적으로는 양명학을 중심으로 하게 되었다. 사회적 활동으로서는, 藩校인 有終館의 學頭(校長)를 하고, 維新 뒤는 舊 松山藩이 佐幕派(幕府側)였음에도 불구하고, 政府의 부탁으로 司法省判事に 취임하여 4년 정도 근무하고, 그 뒤 東京大學(古典講習科)의 교수를 한 뒤, 大審院檢事가 되어 新民法의 편찬에 종사했다. 판사

를 퇴직한 明治 十年에 漢學塾인 二松學塾을 설립했다. 만년(67세 이후), 황실과의 관계가 시작되어, 東宮侍講(황태자에게 강의를 하는 관직. 大正天皇이 되고부터는 宮中御用掛)이 되고, 그 사이 여러 번 講書始(年初에 天皇・皇后에 대해서 행하는 강의)를 담당했다.

이상과 같은 경력으로부터 몇 가지 中洲의 특색을 들어보면, 중국고전은 經學을 비롯하여 諸子에 대해서 널리 배우고 있는데, 의거하는 사유구조는 주로 양명학이라고 할 수 있다. 또 洋學은 배우고 있지 않지만, 維新 뒤 재판관으로서 활동하는 중에 정부가 프랑스로부터 초빙한 법률학자인 보아소나드(Gustave Émile Boissonade [1825- 1910])에게 배워서, 최첨단의 서양 법률의 식견을 얻고, 보아소나드의 舊民法를 개정하고, 新民法 편찬 작업에 관계한 것은, 漢學을 상대화하는 기회를 얻었다고 하는 의미에서 중요하다고 생각된다.

二. 明治維新과 近代化—人民的 政治参加에의 模索

대체로 明治維新은 ‘王政復古’라고 이야기되듯이, 그때까지의 江戸(幕府・將軍)를 중심으로 하면서 각 지역은 봉건영주가 다스리는 ‘幕藩体制’로부터 ‘왕’ 즉 ‘천황’ 중심의 정치체제로 ‘회복’하는 변혁이고, 서양을 모델로서 근대화하는 시도였는데, 초기에는 아직 그 기본 방침이 확정되어 있었던 것은 아니고, 국가의 기본을 규정하는 ‘헌법’도 없거니와 정치적 기관인 ‘국회’도 없는, 더듬어 찾는 상태였다. 그 중에서, 慶應 4年(明治元年1868)에 정부가 제시한 정치의 기본방침인 「五箇条의 誓文」의 一條인 ‘널리 會議을 일으키고, 万機는 公論에 부쳐 결정할 것’에서의 ‘會議’란 말은 본래 ‘列侯會議’의 뜻이고, 인민의 정치참가를 의미하는 것이 아니었는데, 明治 7年(1874)에 板垣退助(이타가키 타이스케) 등이 「民撰議院設立建白書」를 제출하여, 국회의 개설을 요구하고, 자유민권운동이 시작되자, 「誓文」에 보이는 ‘公論’ 즉 ‘公議輿論’은 ‘인민이 인정하는 의론’, ‘인민의 의견’으로 해석되고, 인민이 정치 참가하는 시스템을 만드는 것을 의미한다고 생각되게 되었다. 그리고 여러 가지 민권결사(민간정치단체)가 결성되고, 国会期成同盟의 大会가 開催(1880)되고, 그 결의에 의해서 각 結社 등이 ‘私擬憲法(憲法私案)’을 공표하는 등, 의론이 활발하게 되었다. 예를 들면, 政府(井上毅(이노우에 코와시))가 강력한 皇帝權限을 가지는 프로이센 방식의 헌법을 획책하고 있었는데 대해서, 福沢諭吉(후쿠자와 유키치)(와 정부내의 大隈重信(오오쿠마 시게노부))는 정치의 실권을 내각에 두는 영국식의 의원내각제를 주장하고 있었다. 그러나 明治14年(1881), 정부가 明治23年(1890)에 국회를 개설한다는 조칙(詔勅)을 내자, ‘주권재민’론을 내면에 포함하고 있는 자유민권운동은, ‘헌법’제정과 ‘국회’개설이라고 하는 목적을 잃고 쇠퇴해 갔다.

그럼 이상과 같은 서양문화의 수용을 통해서 추진된 근대화를 목전에 경험한 漢學者 三島中洲는, 인민의 정치참가를 모색하고 새로운 제도의 구축을 목표로 한 자유민권운동이나 새로운 사회질서에 있어서의 ‘군주’(천황)와 ‘인민’의 관계를, 어떻게 해석하고, 논했는가를 검토해보자. 거기에서 엿볼 수 있는 것은, 중국의 고전학인 經學의 개념·이론을 통해서 본 서양적 여러 제도의 모습이고, 또 역으로 서양문화를 접함에 의한 한학·일본이 상대화된 모습이라고도 할 수 있다.

三. 国会와 ‘絜矩’-近代의 政治制度와 儒學思想

먼저, 서양에 있어서 민의를 정치에 반영시키는 기관으로서 성립된 의회인 ‘국회’를, 유학의 경전인 『大學』에서 말하는 ‘絜矩’의 ‘器械(道具 = 시스템)’이라고 하는 말부터 보도록 하자. 『大學』은, 유학의 ‘자신을 닦고(修己)’, ‘남을 다스린다(治人)’고 하는 기본이념이, (주자가 말하는) ‘三綱領’ ‘八條目’이라는 구조에 있어서 제시되고 있다고 이야기된다. 中洲는, 왕양명의 주장을 받아들여, 八條目 중 ‘格物(물을 바르게 한다)’ ‘致知(지를 다한다)’는 ‘誠意(의를 진실되게 한다)’를 위한 실천적 공부로서 그 안에 포함시킨 위에, ‘誠意’로부터 ‘平天下’에 이르는 ‘六條目’은, 사실은 『尚書(書經)』의 「堯典」冒頭に 근거한 것으로, 단지 ‘平天下在治其國(天下를 평정하게 함은 그 나라를 다스림에 있다)’을 해설하는 (大學古本第六)章에 ‘絜矩(혈구)’의 공부를 말하는 것이 「堯典」에는 없는 『大學』의 특색이다, 라고 하는 자신의 의견을 말하고, ‘絜矩’를 ‘나라를 다스리고 세계를 평안하게 하기 위한 가장 중요한 점(治國平天下之大眼目)’이라고 한다.

『大學』에는 ‘絜矩之道’의 언급이 두 번 있고, 둘 다 같은 章에 보이고 있다. 첫 번째는, ‘『大學』에서 앞에서 언급한 「세계를 평안하게 하는 것은, 먼저 그 나라를 제대로 다스리는 것에 달려있다」라고 하는 것은, 군주가 노인을 노인으로서 소중하게 취급하면, 인민도 또한 효에 마음을 쓰게 되고, 군주가 연장자를 연장자로서 공경하면, 인민도 또한 순종하는 태도를 실천하게 되고, 군주가 고아를 가엾이 여겨 기르면, 인민도 그러한 마음자세를 어기는 일은 없다, 라고 하는 것이다. 그렇기 때문에 군자에게는 「絜矩의 道」가 있다」로서 보이고 있다. 이 『大學』의 經文에 대한 中洲의 해석은 “사람은 上下貴賤의 구별은 있지만, 그 마음은 符節을 맞춘 듯이 같다. 그렇기 때문에 (군주의 마음에 인민이) 빠르게 감응한다. 이러한 까닭으로 지위가 있는 有德의 군자가 정치를 행하는 데는, 반드시 絜矩의 道가 있다. 「絜」이란 「挈(잡는)」 것이다. 「矩」는 四角을 만드는 도구(곱자 = 직각자)이다. 곱자를 잡고(挈) 대상물을 「재」듯이 자신의 마음으로 백성의 마음을 헤아리는 것이다.”(「大學絜矩章講義」) 라고 한다. 여기서 中洲는 ‘絜矩’의 ‘絜’의 해석에 대해서, 鄭玄의 주장인 ‘挈(잡다)’와 朱熹의 주장인 ‘度(재다, 헤아리다)’의 둘을 동시에 채용하고 있다.

두 번째의 ‘絜矩의 道’는 이어지는 『大學』의 부분에 보인다. 거기에서는 “윗사람에게 있어서 자신이 싫다고 생각하는 것은, 그런 방법으로 아랫사람을 부려서는 안 되고, 아랫사람에게 있어서 싫다고 생각하는 것은, 그런 방법으로 윗사람을 섬겨서는 안 된다”라고 하는 방식이 ‘絜矩之道’라고 이야기되고 있다. 『大學』에서는 이 ‘상·하’의 상호관계뿐만 아니라, ‘전·후’ ‘좌·우’의 상호관계도 열거하여 같은 주장을 하고 있다. 즉 여러 대인관계에 있어서, 자신이 싫어하는 상태를 다른 사람에게 행해서는 안 된다, 라고 하는 것이다. 中洲는 이 『大學』의 주장에 대해서 “‘絜矩’와 ‘忠恕’라는 것은, 말은 다르지만, 취지는 같다”고 말하고, 공자가 『論語』(衛靈公)에서 말하는 ‘(忠)恕’ 즉 “자신이 바라지 않는 것은, 다른 사람에게 행해서는 안 된다.([己所不欲、勿施於人])”라는 주장과 같다고 해석한다.

그러나 이상과 같은 ‘絜矩는 忠恕’라고 하는 생각은, 결국 ‘다른 사람에게의 동정심(忠恕)’에 근거한다고는 하지만, 군주는 위정자, 인민은 被治者, 라고 하는 위로부터 아래로의 통치라고 하는 전통적인 유학의 범주 내에 머무는 의론이고, 근대의 ‘주권재민’사상과는 관계 없는 것이 아닌가, 라고 하는 의문도 생긴다. 그러한 점에 대해서, 같은 의론 중에서, 조금 자세하게 보도록 하자. 中洲는 「古本大學講義」 중에서 다음과 같이 논한다.

‘繫矩’란 자신의 마음으로 다른 사람의 마음을 헤아리고, 各人의 마음이 구하는 것을 획득시키고, 상하 사방을 모두 ‘직각자’의 작용처럼 균등하게 정사각형으로 조정하는 것을 말한다. 말하자면 (『大學』의) 앞부분에 보이는 ‘忠恕’를 말하고, 말을 바꾸어서 알기 쉽게 했을 뿐이다. 내가 생각건대, ‘군주가 노인을 노인으로서 사랑한다’ 이하의 세 구절에서 주장하듯이, 인민이 군주의 마음에 감응하여, 같은 마음이 분기한다고 하는 발상으로부터 본다면, 上下君民은 어느 쪽도 그 마음은 같은 것이다. 따라서 군자는 자신의 마음으로 다른 사람의 마음을 헤아리고, 조금의 다름도 없는 것을 분별하고, ‘繫矩의 道’를 사용함에 의해서 세계를 평안하게 하는 것이다.

이 설명은 이미 본 의론과 차이가 없는 듯이 보이지만, 우선은 ‘자신의 마음으로 다른 사람의 마음을 헤아린다’, ‘各人의 마음이 구하는 것을 획득시킨다’라는 말은, 위정자가 被治者의 마음을 헤아린다고 하는 위로부터 아래로의 방향(종적 관계)이라고 하기보다는, 오히려 ‘나’와 ‘남’을 병렬관계(횡적 관계)로서 받아들이고 있는 것같기도 생각된다. 또 군주의 행위가 인민의 도덕심을 유도한다고 하는 점에서는 고전적인 ‘風化(감화)’의 발상이지만, 오히려 力點은 ‘君·民 어느 쪽도 그 마음은 같다’라고 하는 마음의 동질성에 있는 것같기도 생각된다. 그 이유는, ‘君民’이라고 하는 표현은, 예를 들면 『禮記』에서는 ‘인민에게 군림한다’고 하는 의미(동사+목적어)로 쓰여지고 있지만, 여기서는 어디까지나 ‘군주와 인민은 어느 쪽도’, 라고 하는 병렬관계(물론 신분이나 역할의 동질성을 말하는 것은 아니지만)를 의식하고 있는 것처럼 생각된다. 그러한 사실은 ‘繫矩’를 조금 다른 각도에서 논한 다음의 발언(『大學 繫矩章講義』)으로부터도 엿볼 수 있다.

(『大學』의) 이 아래의 제6장 끝에 이르기까지는, 모두 ‘繫矩의 道’를 논하고 있는데, 그것을 ‘用人(人材登用)’과 ‘理財(經濟)’라고 하는 관점에서 설명하고 있다. 생각건대 ‘治國 平天下’에는, 이 ‘人材登用’과 ‘經濟’의 두 가지 일보다 중요한 것은 없다. ‘繫矩의 道’를 인재등용에 사용하면, 등용된 사람의 忠君愛國은, 군주·인민의 어느 쪽도 좋아하는 일로 나타난다. 이것이 군주와 인민의 마음을 헤아리고 그것을 기준으로 하는 것이다. ‘繫矩의 道’를 경제에 사용하면, 국가의 출납은 공평하게 되고, 군주와 인민은 같이 은혜(利)를 받게 된다. 이것도 또한 군주와 인민의 마음을 헤아리고 그것을 기준으로 하는 것이다. 이러한 이유로 군주·인민은 각각 원하는 것을 손에 넣고, 국가는 다스려지고 세계는 평안하게 된다.

여기서는, 정치에 있어서 ‘人材登用’과 ‘經濟’가 가장 중요하고, 거기에 ‘繫矩의 道’를 사용하면, 군주와 인민 양자가 각각 만족되고, 治國平天下가 실현된다, 고 하는 마땅히 그러하여야 할 상태가 서술되어져 있다. 統治者와 被治者의 사회적 역할은 분명하게 구별되어져 있지만, 앞에서 보았듯이, 정치적인 力點은 양자에게 동일하게 설정되어 있고, 인민도 단순한 被治者라고 하기보다, 함께 정치를 담당하고(用人), 국가의 의식주(경제)를 담당하는 주체로서 의미지워지고 있는 것처럼 생각된다. 그러나 이러한 ‘繫矩의 道’의 이념은 실현 곤란한 과업이다. 申洲는 그 문제점을 지적하면서, 거기에 대한 서양에 있어서의 方策에 대해서 다음과 같이 언급한다.

그렇지만, 총명한 군주나 현명한 재상이 아니면 그것은 실현할 수 없다. 옛 聖人 이후

시대의 군주의 인재등용은, 자신의 취향에 치우쳐, 인민의 좋아하고 싫어함을 돌아보지 않고, 또 그 재정(경제)은 오로지 군주 자신의 이익을 도모하고, 인민의 利害를 돌아보지 않았다. 그렇게 해서 인민은 모두 정말로 원하는 것을 얻지 못하고, 군주에 대해서 마음으로 감복하지 않았다. 인민이 마음으로 감복하지 않고서 나라를 다스리고 세계를 평안하게 할 수 있었던 사람은 지금까지 없다. 이러한 이유로, 최근의 서양의 여러 나라는, 법률을 정하고, 많은 사람들의 의론에 따라서 (정치가로서) 인재를 등용하고, 국회를 개설하여 경제를 논의한 것이다. 생각건대 군주에게 치우치지 않고, 인민에게 치우치지 않도록 하고자 하는 것은, 상하 공평한 정치이다. 그렇다고 한다면, 오늘날의 국회는, 『大學』에서 이야기되는 ‘絜矩’의 器械(시스템, 道具)이다.

聖人이면서 왕으로서 정치를 맡지 않았던 공자를 별도로 하고, 요·순·우 이후 聖人은 출현하지 않고, 이 『大學』 ‘絜矩’의 이념은 실현되지 않았고, 그것은, 군주가 인민의 好惡·利害를 돌아보지 않는다고 하는 이기적인 행동에 유래한다. 말하자면 ‘인민의 마음을 헤아리는’ 것이 소홀이 여겨져 왔던 것이다. 이러한 보편적인 상황 가운데, 近年의 서양 여러 나라는, 객관적인 규범으로서의 ‘法律’을 제정하고, 많은 인민의 議論에 근거하여 政治家로서의 인재(議員)를 결정하는 ‘用人’法(選舉)을 채용하고, ‘国会’를 개최하여 ‘財政(經濟)’을 議論하기로 했다, 고 한다. 그리고 이 시스템을 ‘군주에게 치우치지 않고, 인민에게 치우치지 않는’ 統治者·被統治者가 평등한 정치, 즉 ‘絜矩를 실현하는 機關’으로 받아들이고 있다.

이것은, 中國古典學의 개념, 思想 構造를 자신의 것으로 한 漢學者가, 그 漢學的 概念裝置를 응용함에 의해서, 서양 유래의 근대적 정치 시스템을 재구성하고, 이해한 하나의 예라고 할 수 있겠다. 앞에서 보았듯이, 中洲는 서양의 법률을 보아소나드로부터 배우고, 실제로 재판에 종사하고, 또한 법률을 편찬하는 경험이 있고, 그러한 가운데 이러한 견해가 양성(釀成)되었다고 생각된다. 그러나 幕末期에 학문의 기초를 형성하고, 維新 뒤에 서양의 문화에 접한 中洲는, 단순히 서양문명을 신봉하지는 않고, 항상 동양적·유학적 視點과 새로운 서양적 視點을 각각 상대화한 위에서, 절충하는 志向을 취한다. 이어서 다음과 같이 말한다.

그렇지만, (국회가) 한 번 ‘器械(道具·시스템)’가 되고, 구체적인 형식으로 정해지면, 변경불가능하게 되어 버린다. 德을 결여한 사람은, 혹 국회가 만들어진 본래의 의도를 이해하지 못할 것이다. 만약 이기심에 의해서 국회를 이용하면, 편리한 (그리고 예리함을 가지는) 道具는 도리어 큰 해를 초래하는 일이 있다. 이것을 내 몸을 지키고 적을 토벌하는 총검에 비유하면, (거꾸로) 자신의 몸이 살해되고, 또 善人을 살해하는 것도 있을 수 있다. 따라서 군자는 반드시 『大學』의 ‘誠意·正心·修身·齊家’의 학문을 닦고, ‘治國’ ‘平天下’의 자리에 임(臨)하는 것이다. 그 마음이 공명정대하면, 道具(시스템)로서의 국회가 없어도, ‘絜矩의 道’를 실천할 수 있다. 하물며 국회라고 하는 道具가 있는 경우는 더 한층 ‘絜矩의 道’가 보다 잘 실현될 것이다.

요컨대, 形而下的 ‘器’에만 안주해 있어서는 잘 되지 않고, 반드시 ‘器’에 내재하는 올바른 條理로서의 ‘理’를 배우고, 나의 마음으로써 타인의 마음을 헤아리는 ‘絜矩의 道’를 동시에 실천하고 비로소, 정치는 기능한다, 라고 주장하는 것이다.

四. 「會人所聚曰道の解」- 儒学 · 西洋의 相对化와 民意의 今日性

그런데, 이상의 中洲의 議論에서, 오늘날과 같은 의미에서는 ‘民主主義’라고는 말할 수 없지만, 明治時代에 있어서도 선거가 행해지고, 국회가 열림으로 인해서, 민의를 집약하여 여러 가지 정치적 과제를 해결하는 절차가 일단 생겼다고 하는 이해를 확인할 수 있었다. 그러면, 中洲는 自由民權運動에 있어서 인민의 의견이라고 해석되게 된 ‘公議輿論’을 어떻게 생각하고 있었을까. 다음에 이 ‘民意’ ‘世論’에 관한 의론을, 「會人所聚曰道の解(사람의 모이는 곳을 모음을 道라고 하는 것의 해석)」라고 하는 제목의 강연기록을 단서로 검토해보자. 거기에서는 民意(의 集約)에 근거하는 ‘道理’는 보편적인 것이 아니라, 시간적 · 공간적 차이에 의한 異同이 있다고 하는 관점으로부터, 中国 · 西洋을 상대화하여 받아들이는 흥미 깊은 의론이 보여진다.

「會人所聚曰道」란 말은, 춘추시대의 管仲과 그 학파의 주장이 기록된 『管子』의 「正第四十三」에 보이는 말(『管子』에서는 ‘人’은 ‘民’으로 씀)이고, 그 의미는 中洲에 의하면 ‘全国 중의 人心이 합류하여 이루어진 公議輿論을 집약한, 정말로 공평한 道理’라는 의미이다. 말하자면, 일단 民意의 옛센스라고 할 정도의 意味일까. 그러나 이 ‘道理’는 일정불변하지 않다, 고 논한다.

옛날의 인심이 모인 것은 옛날의 道理이고, 지금의 인심이 모인 것은 지금의 道理이다. 또한 이 나라의 인심이 모인 것은 이 나라의 道理이고, 저 나라의 인심이 모인 것은 저 나라의 道理이다. 따라서 道理는 고금과 각 나라에서 달라질 것이다.

말하자면, 시대의 推移, 지역의 차이에 의해서 道理는 달라지는 것이다. 그리고, 그것은 해외와의 교류에 의해서, 중국이나 일본에 통용되는 道理라도 서양에는 통하지 않는다고 하는 사실을 앞에 의해서 더욱더 명백하게 된다. 그러면, 서양 여러 나라와의 국제관계의 역명기로서의 明治期에 있어서, 人心을 집약한 것으로서의 道理의 본래 모습을 어떻게 생각하면 좋을까.

오늘날 여러 나라가 교류하는 세상이 된 이상, 여러 나라의 인심을 집약한 것에, 道理를 묻지 않을 수는 없다. 단, 이 해외와의 교류도 막 시작되었기 때문에, 서로 각국의 道理에는 어긋나고 모순되는 것도 많지만, 점차 동양인은 서양의 道理를 取捨하고, 서양인도 동양의 道理를 取捨하여, 그 意識 중에 동양이라든가 서양이라든가의 좁은 견해나 방식 다툼 등을 없애고, 언어의 기호로서의 文字등은 각각의 취향에 맡기고, 공평무사한 마음으로, 전 地球的인 道理의 折衷學問을 행하면, 백년 천년 뒤에는, 반드시 전 지구 사람들의 마음의 집약으로서의 참다운 道理가 정해질 것이다.

中洲의 ‘道理’觀은 단숨에 글로벌화하고, 미래에의 전망에까지 언급하고 있다. 한 편, 유학에 관해서, 상당히 대담한 견해를 제시하기도 한다.

옛날과 지금에는 사람이 집약한 것으로서의 道理가 변화해 있기 때문에, 道理가 형태로 표현된 禮樂·制度·法律도 거기에 따라서 변화되는 것인데, 나중의 儒者들은 옛날을 존중

한 나머지, 夏·殷·周 이전의 聖賢의 언행은 모두 일정한 天理로 간주하고, 마치 天으로부터 신탁이라도 있어서 정해진 듯이 생각하고, 모처럼 진보 개선한 制度까지도, 고대로 되돌아가게 하고자 하는 완고한 사람도 많기 때문에, 그들의 말은 어느 것도 時勢나 習俗에 합치하지 않는 死理·空理이다.

이것은, 오로지 외형·형식을 묵수하는 경직화된 사고에 빠진 형식주의로서의 유가비판이라고 할 수 있겠다. 한편, 전술한 것처럼 道理 그 자체가 때와 장소에 의해서 변화한다고 하는 주장으로부터 필연적으로 생기는 의문도 제기된다. 中洲의 견해에 대해서, 다음과 같이 비난하는 사람도 있을 것이다, 라고 하여 제시하는 것은, ‘당신(中洲)이 오로지 管子의 말에 따른 경우, 孔子나 孟子가 말한 사람의 道도, 오늘날의 사람들의 마음이 거기에 모이지 않았다고 한다면, 그것은 오늘날의 道理가 아니라고 하는 것인가’라고 하는 의문이다. 이것은 古典學에 대한 보편적인 의문이라고도 할 수 있다. 그에 대해서, 中洲는 이렇게 대답한다.

그것은 정말로 그렇다. 오늘날의 人道가 아니다, 라고 대답할 뿐이다. 어떻게 해서인가 하면, 孟子(公孫丑上)의 말에 “(孔子의 제자) 宰我·子貢·有若 세 사람의 智는, 聖인에 대해서 이해하는 데는 충분한 것이 있다. 孔子보다는 뒤떨어지지만, 자신의 좋아하는 것에 아부하는 것 등은 하지 않는다.”(즉, 자신이 좋아하는 것이기 때문이라고 해서 事實에 반하여 아부하여 평가하거나 하지 않는다고 하는 것)라고 하고 있고, 또 王陽明의 말(「答羅整庵小宰書」)에, “자신의 마음에 구해서 잘못이라고 판단하면, 그 말이 孔子의 말이라고 해도 옳다고 하거나 하지 않는다.”라고 하고 있다. 나는 이 말을 준수하여, 아무리 孔子·孟子를 愛好하고 있어도, 자신의 마음으로 잘못되어 있다고 판단한 것은, 그 말에 아부하여 따르는 것 등은 하지 않는다. 하물며 世界의 人心이 집약되어 있지 않은 경우는 당연히 따르지 않는다.

이것은, 孔子의 발언이라고 해도, 대체로 무조건 옳다고 하는 것이 아니고, 더구나 세상의 人心의 贊同이 모이지 않는 이상, 그것은 원래부터 公議輿論이 아니라고 한다. 그러나 그것은 孔子의 말 그 자체에는 따르고 있지 않기 때문에, 孔子의 學에 어긋나는 것처럼 보이지만, 사실은 孔子의 ‘지금의 세상에 태어난 이상은 지금의 천하의 人心이 모이고 귀착하는 곳을 道理라고 한다’라고 하는 ‘主意’에는 들어맞기 때문에, 그것이야말로 ‘참다운 孔子學’이라고 말한다.

五. 公議輿論과 多数決

전절에서 보았듯이, 公議輿論이란 人民의 마음이 많이 모여서 형성된 道理인데, 그것은 의회에 있어서는 다수결로서 표현되는 것이 된다. 「會人所聚曰道の解」에서는, 그 公論의 現在性·今日性의 의미가 강조되어 있었는데, 「公論是れ凡論の説」에서는 일변하여, 다수결이라고 하는 숫자의 理論에 의한 公議輿論의 결정방법과 그것과 표리일체를 이루는 論의 질적 문제, 그리고 요구되어야 할 현실적인 정치목적의 실현의 三者는 어떻게 조정되어야 하는가, 라고 하는 조금 성가신 문제가 거론되고 있다. 그리고 그것은 議會制 民主主義에도

들어맞는 構造的이라고도 할 수 있는 문제인데, 처음 衆議院 議員選舉가 행해지고, 第一回 帝國議會가 개최된 明治23年の 다음해에 이미 논하여진 것이 된다.

中洲는, 「公論是れ凡論の説」(明治24年7月)의 冒頭에서, 요즈음은 세 사람만이 모인 회의에서도, 다수결로 결정할 정도로 ‘公議輿論’이 유행하고 있다. 고 말하고, 그 서양 유래의 公議의 결정양식이 일반에게 수용되고 있는 것을 확인하고, 지금은 “오늘날 국회를 열고 公議輿論을 취하는 제도는, 실로 時勢에 적응하는 것이라고 칭찬하지 않을 수 없다”, 고 평가한다. 그러나 幕末로부터 維新이라고 하는 변혁기에 있으면서, 중국의 歷史·思想을 배워서 몸에 지닌 中洲에게 있어서는, 民意를 헤아리는 새로운 기구인 국회도, 相對化의 対象化로 된다.

中洲는, 본래 ‘名論正論(훌륭한 論·올바른 論)’은 多数派가 아니라 少数派 중에 있는데, 실제로는 多数派의 평범한 論이 그 때의 公論이 된다, 고 한다. 그 예로서, 幕末期의 攘夷(외국배척)運動을 들고 있다. 즉 多数派의 攘夷論은 평범한 公論이고, 幕府가 외교관계를 맺고 무역을 하고자 하는 ‘正論’이 少数派였기 때문에, 결국 幕府가 무너지게 되었다고 한다. 그러나 현재(明治)의 會議를 객관적으로 보면, 대단히 훌륭한 論과 대단히 어리석은 論을 주장하는 사람은 지극히 적고, 평범한 論이 多数를 차지하여 승리하는 일이 많은데, 그것은 바로 孔子가 “性은 서로 가깝다” “上智와 下愚는 옮기지(변하지) 않는다”라고 말하듯이, 中等의 평범한 사람이 대부분인 것에 대응하고 있다, 고 논한다.

그럼, 公論이 취할 만하지 않은 평범한 論이라고 한다면, 다수결에 의거하는 議會는 부정되어야만 하는 것인가. 中洲는 그것을 세 종류의 ‘公論’의 모습의 차이에 근거해서 말한다. 대체로 政治의 목적은 ‘제도에 의해서 질서를 정하고, 법률에 의해서 약속을 맺고, 人民의 다툼을 없애고, 아무 일도 없이 안녕히, 자연스럽게 의식주를 만족시키는 것’이다. 한편 ‘名論正說’은 경우에 따라서는 人民의 마음에 거스르기 때문에, 그 다수를 차지하는 민중의 생각을 배척하고 행하고자 하면, 도리어 목적인 人民의 안녕을 손상하는 결과가 되어 버린다. 그래서 단기적인 安寧을 꾀하는 ‘一時의 公論’을 채용하는 것이 된다. 이 ‘一時의 公論’은 시간의 추이와 함께 변화하는 편의적인 論이다. 이러한 시간에 의해서 변화하는 公論에 대해서, 공간(나라나 지역)에 의해서 차이를 낳는 것이 ‘一國의 公論’이다. 이것은 무엇이 보편적인 ‘萬國의 公論’인가는 바로는 결정하기 어렵기 때문에, 편의상 그 나라의 안녕을 꾀하기 위해서 채용하는 ‘평범한 公論’을 말하는 것이다. 이상의 ‘一時’ ‘一國’의 公論은 다수결로 결정되어야 하는 것이고, 이것이 제목의 「公論은 凡庸(평범)한 論이라고 하는 說」의 의미가 된다. 그러나 中洲는 그것과는 다른 제3의 ‘公論’으로서 ‘時勢의 역사적 추이, 국제 정세의 변화를 통찰하고, 거기에 대응하지 않으면 국가의 위기를 초래하는’ 경우에, 성현·영웅이 단행해야 할 ‘古今 萬國에 통하는 大公論’을 말한다. 즉 ‘一時’ ‘一國’의 公論에 어긋나고, 民意에 거슬러도 실행함에 의해서, 결과적으로 人民을 安樂하게 할 수가 있는 ‘創業’ ‘改革’의 ‘公論’이다. 幕藩 체제를 폐지하고, 藩(諸侯)의 領地를 王(天皇)에게 반환시키고, 무사계급을 없애고 신분제를 해체(四民平等), 태양력을 사용하는 등의 新制度를 단행한 明治維新이 여기에 해당한다, 라고 말한다. 중국의 역사에서 말하면, 주나라의 봉건제를 해체한 秦의 시황제의 군현제(중앙집권체제)가 여기에 해당한다. 그러나 이 ‘古今 萬國에 통하는 大公論’은 자주 행해야 할 것은 아니다. 그것은 인민의 안녕을 잃게 되기 때문이다.

그러면, 국회를 열고 다수결에 의해서 公議輿論을 취하는 明治의 제도는 어떻게 정당화되는가. 그것은, ‘国会’가 ‘創業’의 제도가 아니라 ‘創業’에 의해서 성립한 여러 제도를 계승하는 ‘守成(견고히 지킴)의 制度’이고, 헌법의 범위내에 그 활동을 한정시키는 것이기 때문

이다. 즉 다수결에 의한 의결은 평범한 論이 많지만 극단적인 愚論(어리석은 의론)은 행해지지 않고, 인민의 마음을 안정시키고 안녕하게 한다고 하는 정치의 목적에 들어맞는다, 라고 中洲는 결론지운다.

이와 같이, 中洲는 ‘国会’의 제도상의 한계를 이해하면서, 다수결에 의한 ‘公議輿論’의 형성을 時宜를 얻은 체제라고 인정한다. 그러한 한편 ‘자유민권운동’이나 그 뒤 큰 民意를 형성하는 운동을 지탱한 ‘일종의 公論’을 형성하는 ‘당파’를 심하게 비판한다. 이 ‘당파’는 ‘私見으로 어떤 主義를 세우고, 권력에의 야심을 배경으로, 壯士(裏社会[도리가 통용되지 않는 사회]의 구성원?)에 의해서 협박하거나, 뇌물로 유혹하거나, 연설로 헛갈리게 하거나 하여, 미리 당파를 결성하여 다수결을 유리하게 컨트롤하는’ 것이고, 사이비 ‘公論’, 즉 ‘私論’이다, 라고 단정한다. 그리고 이러한 못된 꾀로 권력을 얻는 ‘姦雄’이 국회에 출현할 가능성을 두려워한다. 이것은 새로이 도입한 서양적 제도를 무턱대고 믿는 풍조를 경고하는 의도가 담겨져 있고, 中洲는 구세대의 漢學者가 받들어 지키는, 어떠한 것에도 치우침이 없는 (無偏無黨) 태도, 다만 ‘義’(自愛 他愛를 함께 실현하는 위에서의 알맞은 모습)를 따르는 태도가, 여전히 의미를 가치를 주장하는 것이다.

맺음말

원래, 유학은 위정자의 학문이고, 인민의 주체적인 정치참가가 의론되는 일은 없었다. 위정자인 왕은 ‘天子’ 즉 天의 승낙을 얻은 존재로 되어 있었는데, 그 天의 意思는, 사실은 인민의 意思 속에 나타난다고 하는 것도 유학이고, 이념적으로는 民意가 天意로서 왕의 정치에 반영되게 되어 있었다. 그 유학을 학문의 기초로 하여 닦은 漢學者 三島中洲는, 유학의 諸概念을, 서양의 사상·문화를 이해하고, 가치지을 때의 도구·기준으로 하면서도, 그 과정을 통해서 유학 그 자체도 상대화하고, 동시에 서양사상의 수용을 통한 유학개념의 재구축의 작업도 되고 있었다. 그리고 그것은 유학을 버리고 서양사상에 귀의한다, 라고 하는 모습이 아니라, 서양의 新思想도 유학의 舊思想에 의해서 상대화되고, 日本이라고 하는 공간에 있어서의 維新이라고 하는 改革期에 어울리는 時宜를 얻은 사상을, 東西의 하이브리드화한 모습으로서, 어느 쪽의 입장에 치우침이 없이 公平無私한 마음으로 그리고자 하고 있는 것처럼 생각된다. 물론, 지금으로부터 보면, 中洲의 사상에는 여러 가지 치우침이나 한계가 보여지는 것도 사실이다. ‘国会’를 ‘絜矩의 器械’라고 하고, 人民의 의사를 빨아올리는 의회와, ‘衣食住’라고 하는 인민의 생활의 안녕을 꾀하는 ‘經濟’를 중시하고는 있었지만, 인민을 통치하는 核으로서의 ‘王’(天皇)의 존재 자체에는 의문을 품지 않고 받아들이고, 또 ‘王’과 ‘人民’의 쌍방향의 정치적 윤리적 일체감을 말하고는 있었지만, 人民의 意思를 ‘王’ 위에 두려고 하는 民權派의 의론에 가담하는 일은 없었다. 그러나 中洲가 논하는 바로부터는, ‘漢學’은 단지 극복되어야 할 舊思想으로만 받아들여져야 할 것이 아니라, 유학이나 노장·법가사상을 외래사상 이해를 위한 개념장치로 하고, 역사적 사례를 근대적 문제를 구체화하는 참조항으로 하여, 그 兩者를 구사함에 의해서 서양의 사상·문화를 이해 가능한 것으로 재구축하는 도구로서 기능하고 있었던 것을 엿볼 수 있었던 것처럼 생각된다.

○三島中洲のテキスト

『中洲講話』 文華堂書店 1909

『中洲文稿』(第1集～第4集) 1898～1917

○参考文献

①三島中洲関係

山田琢・石川梅次郎『山田方谷・三島中洲』(叢書・日本の思想家41) 明徳出版社 1977

中田勝『三島中洲』(シリーズ陽明学34) 明徳出版社 1990

三島正明『最後の儒者－三島中洲－』 明徳出版社 1998

②近代日本関係

遠山茂樹『明治維新』(岩波全書) 岩波書店 1951 [→岩波文庫 2018]

坂野潤治『明治デモクラシー』(岩波新書) 岩波書店 2005

牧野憲夫『民権と憲法 (シリーズ日本近現代史②)』(岩波新書) 岩波書店 2006

浜松裕作『自由民権運動 〈デモクラシー〉の夢と挫折』(岩波新書) 岩波書店 2016

河野有理『明六雑誌の政治思想 阪谷素と「道理」の挑戦』 東京大学出版会 2011

「近代日本の 漢학과 人民」 논평

임 정 기(영남대)

본 발표는, 서양문화를 수용하면서 민주주의의 萌芽가 싹트는, 明治期の 三島中洲(미시마츄슈)라는 사람의 사상을 통하여, 人民과 儒學에 관한 사고방식의 변화와 함께 민주주의의 수용과정을 논하고 있다.

먼저, 인민의 정치참가를 모색하고 새로운 제도의 구축을 목표로 한 자유민권운동이나 새로운 사회질서에 있어서의 ‘군주’(천황)와 ‘인민’의 관계를, 어떻게 해석하고 있는가에 대한 문제이다.

中洲는 사상적으로 왕양명의 입장을 지지하면서, 유학의 경전인 『大學』의 특색을 ‘絜矩(혈구)’의 공부라고 하고, 이 ‘絜矩(혈구)’의 기관이 바로 서양의 국회라고 해석하고 있다. ‘絜矩(혈구)’란 군주가 자신의 마음으로 백성의 마음을 헤아리는 것이다, 라고 하면서, 위정자가 被治者의 마음을 헤아린다고 하는 위로부터 아래로의 방향(종적 관계)이라고 하기보다는, 오히려 ‘나’와 ‘남’을 병렬관계(횡적 관계)로서 받아들이고 있고, 또한 ‘君·民 어느 쪽도 그 마음은 같다’라고 하는 마음의 동질성에 역점이 있다고 하고 있다.

또한 정치적으로는, 인민도 단순한 被治者라고 하기보다는, 함께 정치를 담당하고, 국가의 의식주(경제)를 담당하는 주체로서의 의미를 부여하고 있다고 한다.

그리고 이러한 ‘絜矩(혈구)’의 도를 실현하기 위해서는, 서양처럼 국회가 필요함을 이야기하고 있다.

中洲는 自由民權運動에 있어서 인민의 의견이라고 해석한 ‘公議輿論’에 대해서, 民意에 근거하는 ‘道理’는 보편적인 것이 아니라, 시대와 지역의 차이에 의해서 道理는 달라진다고 하면서, 세상의 人心의 贊同이 모이지 않는 이상, 그것은 원래부터 公議輿論이 아니라고 하고 있다. 외형·형식만을 묵수하는 경직화된 사고에 빠진 형식주의로서의 유가를 비판하고, 자신이 말하는 公議輿論이 ‘참다운 孔子學’이라고 한다.

中洲는, ‘名論正論(훌륭한 論·올바른 論)’은 다수파가 아니라 소수파 중에 있는데, 그런데 다수파의 평범한 論이 그 때의 公論이 된다, 고 하면서, 예를 들어 幕府가 외교관계를 맺고 무역을 하고자 하는 ‘正論’이 소수파였기 때문에, 결국 幕府가 무너지게 되었다고 한다.

‘名論正論’은 경우에 따라서는 人民의 마음에 거스르기 때문에, 도리어 목적인 人民의 안녕을 손상하는 결과를 초래할 수 있다. 그래서 ‘一時의 公論’, ‘一國의 公論’이 있게 되는데, 이것은 무엇이 보편적인 ‘萬國의 公論’인가는 바로는 결정하기 어렵기 때문에, 편의상 그 나라의 안녕을 피하기 위해서 채용하는 ‘평범한 公論’을 말하는 것이다.

中洲는, 또 제3의 ‘公論’으로서, 국가의 위기를 초래하는 경우에, 성현·영웅이 단행해야 할 ‘古今 萬國에 통하는 大公論’을 말하고 있다. 즉 民意에 거슬러도, 결과적으로 人民을 安樂하게 할 수가 있는 ‘創業’ ‘改革’의 ‘公論’이다. 幕藩 체제를 폐지하고, 藩(諸侯)의 領地를 王(天皇)에게 반환시키고, 무사계급을 없애고 신분제를 해체(四民平等), 태양력을 사용하

는 등의 新制度를 단행한 明治維新이 여기에 해당한다.

국회를 열고 다수결에 의해서 公議輿論을 취하는 明治의 제도는, 인민의 마음을 안정시키고 안녕하게 한다고 하는 정치의 목적에 들어맞는다. 中洲는 ‘国会’의 제도상의 한계를 이해하면서, 다수결에 의한 ‘公議輿論’의 형성을 時宜를 얻은 체제라고 인정한다.

지금으로부터 보면, 中洲의 사상에는 여러 가지 치우침이나 한계가 보여지는 것도 사실이다. 통치하는 核으로서의 ‘王’(天皇)의 존재 자체에는 의문을 품지 않고 받아들이고, 또 ‘王’과 ‘人民’의 쌍방향의 정치적 윤리적 일체감을 말하고는 있었지만, 人民의 意思를 ‘王’ 위에 두려고 하는 民權派의 의론에 가담하는 일은 없었다.

이상으로 본 발표를 요약할 수 있는데, 마지막으로 이 발표에서 느낀 감상을 적어 보면, 근대 일본의 한학자가 서양문화를 수용하면서, 인민에 대한 해석이나 제도 구축을 위한 이론 정립에 힘썼다고 하는 사실로부터, 일본의 근대를 이해하는데 많은 도움을 받을 수 있었다. 그리고 正論이 소수파였기 때문에 幕府가 무너졌다고 하면서, 역시 소수파라고 할 수 있는 ‘제3의 公論’으로 明治維新을 이야기하는 것은, 明治 정부에 대한 三島中洲의 입장을 말하는 것이라고 생각한다. 한 가지 의문은, 양명학자가 아닌 주자학자는 당시의 인민이나 제도 구축에 대해서 어떻게 생각했나 하는 것이다.

“旧邦新命”：儒教传统与现代中国的新探索

肖永明, 王志华 (湖南大学岳麓书院, 中国湖南长沙)

摘

要：虽从上个世纪以来学界就有不少对儒教传统与现代中国之间关系的讨论，但因基本以西方作为参照，而且当时中国又没有真正步入现代化的进程，这就使得既有的讨论没有显示出很强的现实针对性，还停留在“前现代化”的预想层面。因此，在中国已经开始并逐渐实现现代化的历史背景下重新探讨这一话题，也就显得意义重大。换言之，这一新探讨乃是就中国当前所面临的一系列困境而言。具体来说，市场经济重“利”的行为取向，一步步地破坏了农业社会原有的温情脉脉的风尚习俗，导致人与人之间情感的冷漠，进而使得伦理秩序被打破、道德生活被抛弃，人作为精神性存在的一面基本被忽视，最终酿成族群（包括集团、国家、区域）之间极不平衡的“以邻为壑”的发展局面。自孔子以来的儒教传统，非常重视通过礼乐教化以实现淳化风俗，在这一过程中，一方面安排人伦秩序以促进族群内部成员之间的情感沟通，一方面加强个体的修为以提升自我的内在精神境界，并积极地将礼乐塑造为一种文明的形态，以此实现天下的和平安宁。综合儒教传统的这三个面向，无疑可以为化解现代中国所面对的诸多问题提供一种参考与借鉴。

关键词：儒教（学）传统；现代中国；礼乐；安；和；

一、前 言

著名的德国历史哲学家卡尔·雅斯贝尔斯曾在《历史的起源与目标》一书中提出“轴心文明”的观念，⁸⁰⁾这一观念为人类认识不同的文明提供了一种非常重要的参照系。具体就中华文明而言，按照雅氏的说法，“轴心期”正对应于古代中国的春秋战国。这就意味着，春秋战国是中华文明逐渐成熟并得以最终奠定的关键时期，接下来几千年的发展，都没能逾越这一矩矱，借用一个比喻，恰如“丸之走盘”。⁸¹⁾当前，中国正处在全球化、现代化的进程中，想要实现儒教传统与现代中国的新结合，其实就是要在反思中国现代化进程中出现的各种缺陷的前提下，回首轴心期所创造的文明成果，将其更合理地注入到现代化的发展脉络中，重新实现古老文明的再一次飞跃。显然，这里所要讨论的“儒教传统”，已不再局限于儒家，而是指以儒家为主的但又涵括着后来被儒家所吸收融合的其他各家的大传统。⁸²⁾

80) (德) 卡尔·雅斯贝斯著；魏楚雄，俞新天译：《历史的起源与目标》，北京：华夏出版社，1989，第7-8页。

81) 此喻出自杜牧《注孙子序》：“丸之走盘，横斜圆直，计于临时，不可尽知；其必可知者，是知丸不能出于盘也。”（春秋）孙武撰（三国）曹操等注 杨丙安校理：《十一家注孙子校理》，北京：中华书局，2016，第391页。

82) 史华慈曾指出：“我们称为儒家（Confucianism）的学派并不是根据创始人来命名，而是根据学说的名称‘儒’

此外，需要指出的是，自上个世纪以来，包括儒家在内的传统价值系统所赖以依存的经济、社会、政治、文化等基础条件在以西方为代表的现代化力量的冲击下早已不复存在，因此，这里所要讨论的“儒教传统”并不具备传统意义上的那种非常强的系统性，而只能是几个占据核心地位的具有现代性、开放性与实践性的重要范畴。正如余英时先生所说的：“中国文化重建的问题事实上可以归结为中国传统的基本价值与中心观念在现代化的要求之下如何调整与转化的问题。”⁸³⁾余先生又指出：“哲学观点的长处在于能通过少数中心观念以把握文化传统的特性。”⁸⁴⁾因此，对“儒教传统”如何在现代中国的展开拟主要从三个中心观念进行考察。⁸⁵⁾这主要基于以下三个方面的考虑：首先，中华文明素有“礼仪之邦”的美称，“礼”无疑具有典型的代表性，可以作为区别于其他文明体系的标志；其次，在中国（全球亦然）现代化的进程中，存在着精神追求缺失的现象，而儒家传统所强调的“安”正可以为这一问题的解决提供某种借鉴；最后，全球一体化已然成为一种事实，中国如何立足于世界，如何处理与他国的关系，就需要一种新的文明视野——“和”。可以看出，在时空范围与精神取向上，三者之间都存在着一贯性的关联，共同体现着一种蕴涵变动差序及稳定同一的文明生态观。

二、礼以成序：重建现代的人伦

著名的社会学家费孝通先生曾在《乡土中国》一书中指出：“我们的社会结构本身和西洋的格局是不相同的，我们的格局不是一捆一捆扎清楚的柴，而是好像把一块石头丢在水面上所发生的一圈圈推出去的波纹。每个人都是他社会影响所推出去的圈子的中心。被圈子的波纹所推及的就发生联系。”⁸⁶⁾这种人与人之间的关系，也就是农业社会所固有的以血缘为基础的宗法制度。正是在这种制度下，才出现了维系人伦的纽带——礼。⁸⁷⁾而且，这一纽带在今天仍有其深刻的意义。

(the Ju) 来命名的。这表明，那个特殊的团体也许会成为大师通见的主要载体。”“把独立的思想流派整整齐齐地排成系列，就成为一桩很成问题的事情，尤其当它们被看成是互不相容的思路时更是如此。关于这一阶段，大多数中国传统的观点源自汉代初期的学术史家，他们很喜欢这种方法。”（〔美〕本杰明·史华慈著程刚译：《古代中国的思想世界》，南京：江苏人民出版社，2008，第233页。）后来所说的学术史上的“九流十家”，基本是对刘向、刘歆、班固的沿袭。考察《荀子·非十二子》、《韩非子·显学》、《庄子·天下》、《淮南子·要略》，并没有那种非常严格的派别划分。

83) 余英时：《文史传统与文化重建》，北京：生活·读书·新知三联书店，2012，第430页。

84)

余英时：《文史传统与文化重建》，第387页。与余先生的观点一致，有学者也指出：“在经验式的认知路径未能给出关于世界的终极知识的情况下（或者，这样的终极知识根本不可能以可经验的实证性来达到），在仍然不断扩展和变动的知识空间里，我们仍然只能用哲学的方式为我们的道德生活确立不可动摇的基础。”（杨立华：《一本与生生：理一元论纲要》，北京：生活·读书·新知三联书店，2018，第48页。）但不容忽视的是，尽管这种哲学化的处理方式能够起到“以小见大”、“以点带面”的作用，但仍然有其不可克服的“以偏概全”的缺陷。这种矛盾从现代新儒家们（如熊十力、梁漱溟、冯友兰、牟宗三等）各自构建其自身的理论体系时就已经存在，或许这是儒家传统在进行现代性转化时所必经的一种考验。

85)

余英时先生曾指出：“每一民族的传统都有其特殊的‘现代化’的问题，而现代化则并不是在价值取向方面必须完全以西方文化为依归。”（余英时：《文史传统与文化重建》，第429页。）余先生所言，也正是论文选取三个基本的中心观念作为讨论重点的原因所在。

86)

费孝通：《乡土中国·差序格局》，北京：北京出版社，2004，第32页。后来余英时先生也指出：“政治社会的组织只是人伦关系的逐步扩大，即以个人为中心而一伦一伦地‘推’出去的。”（余英时：《文史传统与文化重建》，第471页。）

87)

当然，“礼”的产生，并不仅仅局限于宗法制，还包括渊源有自的“巫”传统。参看李泽厚：《中国古代思想史论》，北京：生活·读书·新知三联书店，2008，第1—7页。李泽厚：《由巫到礼 释礼归仁》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015，第83—102页。余英时：《论天人之际——中国古代思想起源试探》，台北：联经出版事业股份有限公司，2014，第135—148页。

（一）差序关系：推行“礼”的前提

“礼”的产生有一个非常重要的前提，即人与人之间的关系。也就是说，“礼”必然要蕴于人伦之中，正如孔子所言：“人而不仁，如礼何？”（《八佾》）依郑玄的解读，⁸⁸⁾孔子意在指明“礼”对于不处于人伦之中的人没有意义。所谓的“人伦”，并非就简单的族群而言，⁸⁹⁾而是指有着明确的差序并且在这种差序中还必须依循一定规范的人与人之间的关系。《大学》曾说：“为人君，止于仁；为人臣，止于敬；为人子，止于孝；为人父，止于慈；与国人交，止于信。”⁹⁰⁾不难看出，这里既有关系：君臣、父子、国人，又有维系相应关系的规范：仁、敬、孝、慈、信。⁹¹⁾后来，这三伦又逐渐发展为“五伦”，构成了中国古代最主要的社会关系。而“礼”在传统社会中得以推行，正在于其能对以上诸种关系进行有效的调适。《礼记》中就说：“君臣上下父子兄弟，非礼不定。”（《曲礼上》）“礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇。”（《礼运》）⁹²⁾足见“礼”可以通过规范主要的伦常关系而使社会形成一种有差异的秩序。

从十九世纪中叶开始，中国逐渐地由农业社会向工业社会转变。在这一转变中，传统社会所固有的“五伦”已逐渐被抛弃，新的社会关系开始慢慢形成，而且在范围的广度与复杂的深度层面，都比原有的“五伦”有过之而无不及。比如，全球化（包括各种形式）趋势使得人与人之间的联系成为了一种必然，在这一“必然”的驱使与推动下，所面对的已经不再局限于现实的层面，还有“虚拟”的层面，并且“虚拟”的关系比“现实”的关系对人的影响更大。由此便呈现出一个不容置疑的事实：即使在二十一世纪的今天，人类仍然处在新的差序格局的人伦之中。这一事实就为将曾经在传统社会中发挥过重大作用的“礼”同样可以应用到现代化的人际关系中提供了现实性的依据。

（二）实践智慧：礼由传统转入现代的进路

“礼”之所以可能融入到现代社会中，除它本身具有规范的特色外，还在于它是一种实践智慧。实践智慧的最大特点在于，它是一种道德层面上的追求，并以个人及其自由作为前提与依托。从中可以惊奇地发现，在这种古老的传统智慧中蕴含着异常丰富的现代性元素。现代化作为一种共享的文明形态，所带给人类的除充裕的物质财富外，更重要的还应该能够提供一种深刻的价值追求。之所以是“深刻的”，就在于其所提供的价值是普遍性与特殊性的结合：“普遍”，意味着不再是少数贵族意义上的狭隘；“特殊”，则意味着具有浓厚的个人色彩。

就“礼”而言，它本身就是一种能够通往个体心灵的管道。从“礼”的衍变过程中便可以看出，“礼”是个体性（即主体性）与修养性（即实践性）的结合。⁹³⁾“礼”所并重的双重性，正好就

88) 汉代经学大师郑玄曾将“仁”解读为“相人偶”，“偶”即两、双，这种解读意在强调人与人之间的关系。（〔汉〕郑玄注〔唐〕孔颖达正义 吕友仁整理：《礼记正义》，上海：上海古籍出版社，2008，第2012页。）

89) 荀子在《礼论》中将“礼”的产生归为族群。（〔清〕王先谦撰 沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，北京：中华书局，2016。）

90) 〔宋〕朱熹：《朱子全书·四书章句集注》第六册，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002，第19页。

91) 可以看出，《大学》所强调的“人伦”，包含责任义务与权利两方面，这一点对于现代社会具有重要的参考价值。

92) 与此相类似的表达还有：“父子、君臣、长幼之道，合德音之致，礼之大者也。”（《文王世子》）“君臣正，父子亲，长幼和，而后礼义立。”（《冠义》）

93) 无论是早期商王朝所注重的“礼”的“巫”的层面，还是周朝所强调的“礼”的氏族血缘宗法层面，还是春秋时期经孔子改造后“礼”开始倾向于内在的德性层面（“礼云礼云，玉帛云乎哉？”《论语·阳货》），再到后世作为

是以上所说的普遍性与特殊性。不过，与西方文明相比，唯一的也是最为重要的差别就在于，由“礼”所化育出来的个体并不是西方所推崇的“原子式”的个人主义，而是族群之间关联的良性维系，这种关联的维系在中国文化中有一个专门的美称，叫作“风尚”或“风俗”。但“礼”的出发点却始终集中在个体（主体）的实践（修养）层面。

此外，经由“礼”所提供的实践智慧，还可以实现与西方文化的交流、对话。中国现在已经处于世界之中，遭遇了自身以外的“他者”——西方，这就决定了中国不再可能只是仅仅局限于一隅的发展。因此，儒教传统在进入到现代的境遇中，必然要与西方的异质文化进行一种沟通。众所周知，西方文明在经历了一并且还在经历着一现代化的“洗礼”，并非完美无瑕，而是出现了很多包括政治、社会、心理、文化等层面的问题。综括起来讲，就是理论理性或工具理性的作用被过分地强调；相反，实践理性的作用则一度被忽视、压制。在意识到这一问题之后，现代西方的众多学者已经开始反思如何弥补这一缺陷。⁹⁴⁾与西方的情况颇为不同，中国并没有完成现代化的“洗礼”，或者说，中国正经历着前一现代化、现代化、后一现代化三者相互叠加的变化过程。⁹⁵⁾

因此，中国在进行现代化的过程中，就不能像西方之前那样一味地追逐所谓的“现代性”，而是要实现“传统”与“现代”之间的一种平衡。归根到底，是要发挥文明传统中的优势资源，将其有效地应运于现代化的进程中。就“礼”而言，其所提供的实践智慧即实践理性可以纠偏理论理性（或“工具理性”）所带来的缺陷，这正好可以填补现代性中道德层面的空白。这不仅可以为中国的现代化模式提供一种参考，还可以为世界的发展提供一种文明的视角。

（三）审美艺术：以“乐”辅助“礼”的推行

与“礼”的规范性与实践性密不可分的是“乐”。因为“礼”的实践性与规范性有关，这不免使得“礼”具有了强迫的向度（现实中也确实如此），而“乐”的审美艺术性正好可以缓解这种紧张，以推促“礼”的更好落实。从“礼”源于“巫（舞）”这一点可知，“礼”“乐”在本源上具有同一性。而且从西周至春秋战国之际，礼乐几乎形成了一种强有力的传统。因此，在先秦诸子的论述中总是礼乐并称，直到秦汉之际依然如此。⁹⁶⁾

值得注意的是，就“礼”“乐”而言，二者虽总是并举，但在儒教传统内部看来，“乐”似乎更具有一种优越性。《泰伯》第八章记载孔子的话说：“兴于《诗》，立于礼，成于乐。”无论是个体的德性修养，还是社会的风俗教化，又或者是国家的政治治理，最终的效果（“成”）只能体现在“乐”的层面。“乐”可以提升个体的涵养境界，关于这一点，《述而》第十三章记载说：“子在齐闻韶，三月不知肉味。曰：‘不图为乐之至于斯也。’”音乐对人心具有很强的感召力、凝聚力与转化力，这一点颇值得引起现代社会的重视与借鉴。关于“乐”可以作用于社会风俗与国家治理，曾在《阳货》第四章中记载到：“子之武城，闻弦歌之声。夫子莞尔而笑。”南宋的朱子注解此章时说：“夫子骤闻而深喜之。”⁹⁷⁾这一解读非常契合《论语》的原意。孔夫子之所以会非常喜悦

“经”的“礼”，无一不是侧重在“礼”的个体性（即主体性）与修养性（即实践性）的结合上。后来余英时先生也曾指出：“中国思想有非常浓厚的重实际的倾向。”其实，中国思想之所以呈现出这种倾向，应该是受了作为文化主干之一的“礼”的影响。（余英时：《文史传统与文化重建》，第447页。）

94) 马克斯·韦伯的代表作《新教伦理与资本主义精神》可以说就是对这一问题的深刻反思。

95)

可参看《李泽厚对话集·廿一世纪》（一）一书中的相关论述。（李泽厚：《李泽厚对话集·廿一世纪》（一），北京：中华书局，2014。）

96)

李零先生曾指出：“六艺排序，古书有多种，其中影响最大，主要是两种：一种是诗、书、礼、乐、易、春秋，属于以诗为先，是先秦的排法；一种是易、书、诗、礼、乐、春秋，属于以易为先，是汉代的排法。先秦古书，喜欢‘诗’、‘书’并举，‘礼’、‘乐’并举。”（李零：《兰台万卷》，北京：生活·读书·新知三联书店，2013，第12页。）

97) 〔宋〕朱熹：《朱子全书·四书章句集注》第六册，第220页。

，正在于他敏锐地察觉到了弟子（子游）以“乐”施政的治理方式，而这也正是他自己的一贯主张。更为重要的是，“乐”还是体现伦理、艺术水平的一个重要标准。《八佾》第二十五章记载孔子对《韶》乐与《武》乐的评论：“子谓《韶》，‘尽美矣，又尽善也。’谓《武》，‘尽美矣，未尽善也。’”不难看出，“乐”在这里已经成为衡量美与善的尺度。

无论是个体层面，还是社会层面，尽管“乐”比“礼”更具有一种优越性，但正如上面所提到的，二者毕竟具有同源性，而且二者的精神内涵也具有一致性。如果说“礼”营造的是一种仪式化、神圣化、规范化的空间感，那么“乐”追求的则是一种仪式化、神圣化、规范化的时间感。空间感所提供的是一系列的行为表达模式，时间感所提供的则是一系列的心灵呈现方式。行为的表达只是一种伦理意义上的选择，关乎自由的追求；心灵的呈现则是一种美学或审美层面的诉求，关系到幸福的获得与享受。美国著名的汉学家史华慈先生在评论荀子时曾指出：“无论对君子还是普通民众，祭祀都产生了一种美学—伦理学的和精神上的效果，因为即使在普通民众那里，仪式也能够‘使他们的风俗完善起来’。”⁹⁸⁾可以看出，藉由礼乐二者的交织，逐渐地将外在的差序塑造、内化成了人类的心灵秩序，这便是“文化—心理结构”的养成过程。⁹⁹⁾在这个过程中，礼乐一方面构成了人的本质，一方面推动着华夏文明形态的形成。

就现代社会而言，比如，国家近年已将国歌纳入法律的层面，这固然可以看作是实施法治的一项举措，但也无不从一个侧面反映出了“乐”在现代社会中依然有其深刻的影响力。¹⁰⁰⁾因此，要推动“礼”在现代化的实现，“乐”将是一个必不可少的要素。

三、安以化民：关照精神的存在

在儒家的传统看来，礼乐文明的奠基，需要立足于对“人禽之辨”与“夷夏大防”的强调。¹⁰¹⁾正是在这一强化的过程中，实现着人类的启蒙与文明的推进。而“人禽之辨”与“夷夏大防”都与一个核心观念有关——“敬老”。¹⁰²⁾在尊老、敬老这一风尚的直接范导下，催生了对父母（后来也扩及为对国君）的“三年之丧”，¹⁰³⁾并进一步从“三年之丧”所代表的丧制中孕育出一种对身一心之“安”的追求与信仰，在一定意义上塑造了他们的“文化—心理结构”。¹⁰⁴⁾不难发现，传统儒家重视“安”，其实便是对人“精神性存在”一面的强调。在儒家看来，人不能只是为物所囿，还应该有其超越性、超拔性，这一点对于追逐物质财富及老龄化现象逐渐严重的现代社会具有重要的启发。

98) (美) 本杰明·史华慈著 程刚译：《古代中国的思想世界》，第408—409页。

99) 李泽厚：《历史本体论·己卯五说》，生活·读书·新知三联书店，2008，第122-123页。

100)

在一些庄重场合的庆典礼节仪式中，必然要包含演唱国歌，这便从一个方面突显了“乐”对“礼”的辅助性功能以及二者在现代社会中所起的文化认同的作用。

101)

重视“人禽之辨”与“夷夏大防”，这应该是春秋战国时期所形成的一股思潮，不独儒家有此立场。检阅先秦典籍，可以发现与这一主题相关的不少论述。把礼乐作为人禽之辨与夷夏大防的标志，在《礼记》的《曲礼》、《文王世子》、《郊特牲》、《明堂位》、《乐记》等篇中都有明确的表达，在《左传》中也有相关的论述。

102)

在《史记·匈奴列传》与《汉书·匈奴列传》中可以清晰地看到，与匈奴游牧民族的“贱老”观念不同，中原汉文化则强调“尊老”、“敬老”的传统，使得对待老者的态度成为了衡量文明的一种标准。换言之，能否做到“尊老”、“敬老”，就是人禽之辨与夷夏大防的关键。（〔汉〕司马迁撰：《史记》第九册，北京：中华书局，1959，第2879页。（〔汉〕班固撰：《汉书》第十一册，北京：中华书局，1962，第3743页。）而这一观念应该不是到秦汉之际才产生的，必然有其更深远的来源。

103)

虽然学界关于“三年之丧”是否在孔子以前就已经存在尚有争议，但这并不妨碍其在后世的流行及影响。

104) 李泽厚：《历史本体论·己卯五说》，第122-123页。

（一）老者安之：孔、孟的志向

这一“敬老”观念，在孔、孟的思想中都得到了明确的呈现。在《公冶长》第二十五章中明确记载到，当孔子被子路问及他的志向时，他说：“老者安之，朋友信之，少者怀之。”似乎他认为，在一个社会中，老者、朋友、少者这三个群体之间的秩序及其如何被对待都已经形成了一种被人所认可接受的习俗，他自己只是顺承这一习俗而已。¹⁰⁵⁾

颇令人诧异的是，孔子的这一志向在今本《孟子》中也有体现，而且同样是作为孟子本人的理想。众所周知，孟子以“仁政”作为他毕生的志业，为了能够实现“仁政”，他以历史传统为基础并结合他自己的想象，描绘出一幅尽人皆知的“井田制”蓝图。正是在这一制度的设计中，贯注了他的“敬老”观念。《梁惠王上》第三章中就提到：“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣；鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣；百亩之田，勿夺其时，数口之家，可以无饥矣；谨庠序之教，申之以孝悌之养，颁白者不负戴于道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。”¹⁰⁶⁾不难看出，在孟子理想的社会中，对于“老者”有着特殊的眷顾。孔孟二人这种对“老者”情感态度的惊人一致性，让人不得不怀疑，两人在“敬老”观念的后面似乎应该有更深层的考虑。对比二人的论述，孔子已明确指出要使“老者安之”，孟子虽未指明，但他所主张的对父母的“养”包括身、心（志）两方面，¹⁰⁷⁾而身、心便与“安”紧密相关（详见下文）。可见，在儒家所重视的“敬老”观念中，的确安放着一一种更深刻的价值理念——“（身心之）安”。

（二）身心之安：三年之丧的启示

透过“敬老”的观念所折射出来的“安”的价值理念，之所以被孔、孟如此看重，就在于“安”所诉求的是一种情感性的存在，而这种情感性的存在因为与“礼”尤其是“丧礼”有着非常密切的关涉，所以便为儒家所特别重视。这一点，在《阳货》第二十一章中有着生动的体现：“宰我问：‘三年之丧，期已久矣。君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。旧谷既没，新谷既升，钻燧改火，期可已矣。’子曰：‘食夫稻，衣夫锦，於女安乎？’曰：‘安！’女安则为之！夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也。今女安，则为之！’宰我出。子曰：‘予之不仁也！子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也。予也有三年之爱于其父母乎？’”¹⁰⁸⁾孔子批评宰予“不仁”，便是说宰予改变丧制的做法不符合他追求身——心之“安”的

105)

在成书于西汉时期的《礼记》中的《乡饮酒义第四十五》、《内则第十二》等篇中就能看到这种规定，因此，可以确信，在此之前一定已经形成了一种“敬老”、“尊老”的传统。

106)

孟子的这层意思在后来的《礼记·内则第十二》中也有体现：“五十始衰，六十非肉不饱，七十非帛不暖，八十非人不暖，九十虽得人不暖矣。”（（汉）郑玄注（唐）孔颖达正义

吕友仁整理：《礼记正义》中，上海：上海古籍出版社，2008，第1147—1148页。）

107)

《离娄上》十九章曾记载：“曾子养曾皙，必有酒肉。将彻，必请所与。问有余，必曰‘有’。曾皙死，曾元养曾子，必有酒肉。将彻，不请所与。问有余，曰‘亡矣’。将以复进也。此所谓养口体者也。若曾子，则可谓养志也。事亲若曾子者，可也。”从孟子对曾子与曾元的评价中可以看出，他主张的子女对父母的养包含养身、养心两方面。

108)

李泽厚先生曾指出，这一章是在讨论“礼”与心理情感之间的关联。不过这一解读乃是立足于他的“情本论”思想。以“情”代“安”的理解，固然不错。但如果依顺原文，仅仅止于“情”似乎并不能完全揭示出其中所蕴含的旨意，或许直接称之为“安”更能契合本意。而且，确切地讲，“情”与“安”之间毕竟存在着差异。二者谁更为根本，还是各有其自身的理解脉络，都是值得进一步细致分疏的问题。（李泽厚：《论语今读》，合肥：安徽文艺出版社，1998，第414—416页。李泽厚：《李泽厚对话集·中国哲学登场》，北京：中华书局，2014。李泽厚：《李泽厚对话集·廿一世纪》（二），北京：中华书局，2014。李泽厚：《李泽厚对话集·浮生论学》，北京：中华书局，2014。）

理念，而且“安”应该包括“身”、“心”两个方面。根据《郭店楚墓竹简》，“仁”字写作上“身”下“心”。¹⁰⁹⁾从二人之间的对话可以看出，孔子所追求的“安”即要严格实践“三年之丧”；反过来，“三年之丧”的坚守，又可以给孝子带来身心之安的慰藉。扩大来看，不独对待逝者如此，传统社会在对待生者时所设计的一系列形式，也并非不是在追求“安”。¹¹⁰⁾可以说，中国传统文化强调要对生命进行一种妥帖的安顿、安排，便体现了对“安”的追求。

传统儒家从丧礼中所提升出来的这种在个人生命中与人类文明进程中对“安”的安放，对现代中国的进步具有非常重要的参考作用。自从人类文明产生以来，对“节日”、“庆典”就有一种独特的情怀，具体到中华文明当然也不例外。时至今日，国家已经从立法的层面对各种重大的节日比如春节、上元节、清明、国庆等作了规定，¹¹¹⁾其中既有渊远流长的传统节日，也有新兴的符合现代生活节奏、方式的节日。现代文明之所以要重视“节日”，从根本上来讲，就如同古代文明要重视诸如“三年之丧”的礼一样，是为了给人类生命提供一种精神上的重心——“安”。¹¹²⁾从哲学的角度来说，这是时间维度在人类文明中所留下的痕迹。以“节日”为例，能够看出，传统儒家（也包括一切传统）所追求的价值已深刻地嵌入到了现代文明之中。此外，中国政府从上个世纪九十年代就已经开始推进“安居工程”，近年来又在努力地推动医疗保障制度与社会保障制度的落实，这些举措的背后无一不彰显着“安”的价值理念。

（三）安居乐俗：现代中国所要追寻的精神境界

由“安”所呈现出的价值追求可以也应当成为现代中国的一种精神境界。道家最重要的代表作《道德经》一书在其末章描绘了一幅体现道家精神的国家蓝图：“小国寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之；使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。”¹¹³⁾不难看出，在这一颇具幽远、淡然、宁静诗意韵味的国家格调中，其核心理念便是“安居乐俗”。著名的哲学家冯友兰先生在其晚年对此章作出了一种新的解读，认为此章所揭示的是一种“精神境界”。¹¹⁴⁾冯先生的这种解读虽说与其自身的“境界说”不无关联，但这一理解在某种程度上确实契合了中国古代思想家的追求。这一解读还可以从《庄子》中得到佐证。在《养生主》中，庄子提出了一种养生的策略：“适来，夫子时也；适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也，古者谓

109)

荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，北京：文物出版社，1998。李零：《郭店楚简校读记》，北京：中国人民大学出版社，2007。从先秦儒学的发展脉络来看，对身一心之“安”价值理念的关心，其实在孔子、子思、孟子那里都是一以贯通的，只不过孔子只讲“安”，到思孟学派才细化为“身”、“心”两个层面。

110)

余英时先生曾指出：“中国传统社会中的个人比较具有心理的平衡和稳定。”这里所说的“心理的平衡和稳定”正是对“安”的解释。（余英时：《文史传统与文化重建》，第484页。）又如，朱熹在对《大学》“静而后能安”注解时说：“静，谓心不妄动。安，谓所处而安。”也能体现对“安”的追求。（（宋）朱熹：《朱子全书·四书章句集注》第六册，第16页。）

111)

作为二十世纪诠释学的理论大师伽达默尔在《诠释学》一书中还专辟《审美存在的时间性》一节来讨论“节日”，这其中的深意值得进一步思考。（（德）汉斯-格奥尔格·伽达默尔著 洪汉鼎译：《诠释学 I、II：真理与方法》，北京：商务印书馆，2010。）

112)

与“三年之丧”重视“死”相类似，现代西方哲学也颇看重“死亡哲学”，比如，作为存在主义流派的代表人物海德格尔（尽管他本人很不情愿被这样划分）在其名作《存在与时间》一书中，就是从“死亡”入手来探讨作为精神存在的“人”。（（德）海德格尔著 陈嘉映 王庆节译：《存在与时间》，北京：商务印书馆，2015，第286—329页。）换句话说讲，即是在探讨“人”是“安”于“存在（者）”的，而非一种“存在方式”。

113)

关于第八十、八十一章，楼宇烈先生曾指出：“据长沙马王堆三号汉墓出土帛书《老子》甲乙本次序，均在今本六十六章之后，六十七章之前。”（（魏）王弼注 楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2016，第191页。）不过这似乎倒可以从一个侧面反映出，今本《老子》一书的编排者对“小国寡民”章的重视。

114) 冯友兰著：《三松堂全集》第八卷，郑州：河南人民出版社，2001，第299—300页。

是帝之悬解。”郭象称之为是“得性命之情。”¹¹⁵⁾对比老庄就能发现，“安”确实指向了精神追求的层面。

其实，不独道家如此，儒家亦然。《季氏》首章曾提及孔子对于理想国家的向往：“丘也闻有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾。夫如是，故远人不服，则修文德以来之。既来之，则安之。”可以看出，孔子主张要对民众进行安抚，而不是采取暴敛的方式。安抚就是要使得民众能够“安其居”，首先在物质层面提供保障，其次还要实施文德教化。在被认为是子思子所著的《中庸》第二十章中也提到：“或安而行之，或利而行之，或勉强而行之，及其成功一也。”朱子注解：“生知、安行者知也。”¹¹⁶⁾将“安”与最高的德行（性）“知”相联系。¹¹⁷⁾《孟子·离娄下》第十四章也记载到：“君子深造之以道，欲其自得之也。自得，则居之安；居之安，则资之深；资之深，则取之左右逢其原。”虽然以上所列三种文献中的“安”各有所指，但详细玩味便不难发现，其都与精神层面的超越、超拔相关涉。¹¹⁸⁾

综合以上对儒道两家的分析，便能看出，“安居乐俗”表达了一种精神性的诉求。因为人在本质的意义上，更是一种精神性、价值性的存在。但由西方所引领的现代化，是在现代—传统相对立的预设下进行的。这便导致古典文明中侧重精神、信仰、价值、意义的层面没有被现代文明所继承，使得现代文明仅仅囿于物质、技术、利益、财富之中，正如余英时先生所指出的：“现代生活中物质丰裕和精神贫困的尖锐对照是有目共睹的。”¹¹⁹⁾而顺应这一世界潮流的中国，当然也不例外。“安以化民”的传统启示就在于，在现代化建设的进程中，必须汲取古典时代所创造的精神资源，为作为精神性存在的人类提供一种精神性的存在方式。

四、和以天下：再造文明的格局

立足于现代文明中的中国，作为后发的国家，需要自觉地肩负起两种历史重任：一是有效地认识本国的历史传统，二是反思世界的现代化传统。尽管现代文明从其诞生开始仅有几百年的历史，相对于传统文明而言，很难说已经形成一种“传统”。但从其对人类族群所起的作用来看，其在有些甚至是大部分领域都已超过了传统文明的影响。值得注意的是，随着这种影响的扩大化，其局限性、片面性也在逐渐地被凸显。其中，最不能被忽视的便是“传统—现代”的对立模式，这种模式便是孟子所说的“以邻为壑”。¹²⁰⁾孟子曾借此批评白圭，说他治水没有依循水道，更没有依循人道。因为在孟子看来，人类在处理与自然（包括利用资源与解决灾害）的关系时，应该秉持仁道的根本性原则，最大程度地实现利益的共享，而非通过损害他人的利益来索取自身的片面利益。但回顾历史，便会发现，自十九世纪中叶以来，整个现代化的进程基本是按照“以邻为壑”的方式进行的，先—发达地区将粗放型的工业转移至后—发达地区，这种发展模式走到极端，便会逐渐导致一系列的二元对立：发达国家—发展中国家、西方—东方、北方—南方、城市—农村、经济—生态、物质—精神、传统—现代等等。

115)〔清〕郭庆藩撰 王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，2016，第137页。

116)〔宋〕朱熹：《朱子全书·四书章句集注》第六册，第46页。

117)

在子思所代表的战国前期的儒家脉络中，“知（智）”德要高于“仁”德与“勇”德，可参看陈来先生《帛书〈五行〉篇说部与孟子思想探论》一文（陈来：《竹简〈五行〉篇讲稿》，北京：生活·读书·新知三联书店，2012。）。

这一点从《中庸》“知、仁、勇三者，天下之达德也”微妙的表述次序中也能看出其中的侧重。

118)

有学者主张，孔子的思想并不具备超越性，而仅具有一种内在论。参看《孔子哲学思微》一书的《绪论》。（〔美〕郝大维 安乐哲著 蒋弋为 李志林译：《孔子哲学思微》，南京：江苏人民出版社，2012。）

119) 余英时：《文史传统与文化重建》，第462页。

120)

《告子下》第十一章说：“白圭曰：‘丹之治水也，愈于禹。’孟子曰：‘子过矣。禹之治水，水之道也。是故禹以四海为壑。今吾子以邻国为壑。水逆行，谓之洚水。洚水者，洪水也，仁人之所恶也。吾子过矣。’”

因此，中国所要实现的现代化模式应该以“熔铸古今、贯通中西”为理念，分别从自身与西方的文化传统中汲取有益的历史资源。就儒家传统中的核心价值理念而言，“和”无疑为处理以上各种问题提供了一种思路。北宋著名学者张载曾写过一篇非常著名的文章——《西铭》，其开头说道：“乾称父，坤称母；予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民吾同胞，物吾与也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以长其长；慈孤弱，所以幼吾幼。圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癃残疾、惻独鳏寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也。”¹²¹⁾可以看出，张载在《西铭》中揭示了一种天人相际、天人和合的精神，一方面将自然伦理化，一方面又将社会政治关系伦理化。他把乾坤的作用形象地比作父母，并赋予天地万物以“人”的性格；将血缘的宗族秩序延伸至政治上的君臣与社会上的各种关系。如此一来，整个宇宙都被笼罩了一层脉脉温情（伦理意义上）的色彩。不难理解，张载是要通过天人伦理化的归宿来消解其中因差异而出现的各种张力以实现最后的“和合”，这一诉求所传达出的精神旨归正是儒家甚至是整个中华文化追求“和”传统。

对“和”的追求，启示着现代中国需要有一种新的文明格局：“世界眼光，中国问题。”在现代性的意义上，完整的世界应该也必须包括中国在内，而中国又已然是处于世界中的中国。这一新的“世界”观念，可以从二十世纪存在主义哲学的主张中演绎出。所谓的“世界”，就是“人生在世的界限”。将这一观念扩大来看，就中国而言，“世界”就是“中国在世的界限”；就“世界”而言，“世界”就是“宇宙在世的界限。”中国想要更好地“在”世界之中，就需要以“和”的理念作为价值支撑，妥善处理与他国之间的关系，正如费孝通先生所说的：“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同。”

五、结语

实现儒教传统与现代中国的新结合，这一讨论并非直到二十一世纪的今天才开始形成，其实，它是一个具有历史性的话题。确切地讲，自十九世纪中叶以来，这一问题就已经逐渐地进入士大夫的视野。伴随着中西两种文明体系之间张力的扩大与加深，这一话题的讨论在范围与深度上都得到了进一步的延伸。直到二十世纪中叶，在众多学者的讨论中，依然没有形成一致的看法。¹²²⁾颇为吊诡的是，在这一问题还没有得到明确解决的前提下（理论上），中国已经在事实上被走上了现代化的道路（现实中）。这一事实似乎在暗示着：之前对这一问题的探讨完全是一种徒然。然而，随着现代化在全球范围内的扩张，同时带来了一系列不再能被忽视的全球性问题，现代文明开始被人们质疑其“现代性”与“文明性”。毫无疑问，这一全球性的现实问题也必然要投射在中国。因此，颇为有趣的是，之前被暗示的“徒然”并非一种徒然，相反，对传统与现代关系的认识现在需要进一步继续被讨论。正是在这一国际、国内的大背景下，儒教传统与现代中国之间的关系开始被重新认识。鉴于历史的教训，这里首先需要承认一个事实：儒家所代表的传统文化可以为中国的现代化提供一些非常重要的元素，但也并非全部，因为中国的现代性不能仅仅建立在自身内在传统的基础之上，还需要更多地吸纳西方的重要价值理念。中国所追求的应该是多种文明形态并存共生于其中的现代性，是传统与现代的融合，正如陈

121) (宋)张载著

章锡琛点校：《张载集·正蒙·乾称篇第十七》，北京：中华书局，1978，第62页。二程对张载此文曾有很高的评价：“《西铭》某得此意，只是须得他子厚有如此笔力，他人无缘做得。孟子以后，未有人及此。”“《订顽》之言，极纯无杂，秦、汉以来学者所未到。”（（宋）程颢 程颐著

王孝鱼点校：《二程集·河南程氏遗书卷二上》第一册，北京：中华书局，1981，第39，22页。）

122)

比如，作为新儒家代表人物的熊十力、梁漱溟与冯友兰对中国在实现现代化的过程中如何处理传统与现代之间的关系就存在着很大的分歧。参考李泽厚先生《略论现代新儒家》一文。（李泽厚：《中国现代思想史论》，北京：生活·读书·新知三联书店，2008。）

寅恪先生所说：“一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。”¹²³⁾必须兼顾内外，才能更好地实现这一转化。

整个现代文明的兴起以工商业的繁荣作为依托，这种文明的取向必将导致物质文明与精神文明之间出现严重的失衡，用《乐记》中的话来说就是出现了“物化”现象。不仅个人被“物化”，人与人之间的关系也被“物化”。这就直接否定了伦理的意义与价值。因此，为了恢复人与自身以及人与人之间的那种道德关系，建立伦理上的秩序，就需要汲取古代的礼乐资源。同时，“物化”也意味着精神价值、信仰、生命寄托的缺失。这一现象正是中国古人所重视的“安”的反面。而在儒教传统中，却有一种将“人”看作是“精神性存在”的倾向。所以，在儒者看来，对这样一种“精神性存在”的安顿，绝不能以“利”的方式，而必须通过“义”的方式才能实现。这就无疑为中国的下一步发展提供了某种方向性的参考。此外，在全球化的大背景下，中国必须要处理与他国之间的关系，因此就需要具备一种新的文明视野，拥有一种“天下”的格局，这一点正契合了儒教传统中“和”的理念。可以说，“礼”“安”“和”三个观念之间交错共生、并存互融，共同推动着儒学传统的现代性转化。

传统儒教与现代中国之间的关系是一个宏大而艰巨的课题。因为这一课题所面临的是两种文明——暂且将“传统”与“现代”当作不同的文明形态——之间的异同，而且这一异同同时又体现于同一个现实实体——中国，这种双重困难无疑增加了对这一课题进行讨论的难度。余英时先生曾指出：“由于近百年来知识界在思想上的分歧和混乱，中国文化的基本价值一直没有机会获得有系统、有意识的现代清理。”“中国的基本价值虽然存在，却始终处于‘日用而不知’的情况之中。价值系统不经过自觉的反省与检讨不可能与时俱新，获得现代意义并发挥创造的力量。”¹²⁴⁾因此，论文希望通过对三个基本价值观念的分疏与考察能为这一探讨的继续深入提供某种启发性的思考。

123) 陈寅恪：《金明馆丛稿二编》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001，第284—285页。

124) 余英时：《文史传统与文化重建》，第490页。

“An Old Country with New Missions”: A New Exploration on the Combination of Confucian Tradition and Modern China

Abstract:

The relationship between Confucian tradition and modern China has been discussed since the last century only on a preconceived level of "pre-modernization" without practical orientation, since the discussion has been referred to the modern West while China has not yet commenced modernization. Such being the case, it is of great significance to revert to this topic in the contemporary context of China's modernization. In other words, such new discussions are concerned with a series of difficulties China is presently confronted. To put it brief, the profit-oriented market economy has bit by bit undermined the traditional customs of the mild agricultural society, resulting in the emotional apathy among people, crush of the ethical order, discard of morality in life, ignorance of man's spiritual existence, and ultimately the extremely unbalanced development of "beggar-thy-neighbor" situation among ethnic groups, countries and regions. Since Confucius time, the Confucian tradition has always been attaching great importance to purify customs through social rules for etiquette and harmony, in the process of which, the ethic order is arranged to promote the emotional communication among group members, the individuals are cultivated to enhance their spiritual realms, and most importantly, those social rules for etiquette and harmony are casted as forms of civilization so as to achieve peace and harmony of the whole world. The integration of these three aspects of the Confucian tradition can undoubtedly provide a reference for solving considerable problems confronted by modern China.

Key words: Confucian tradition, modern China, rites and music, *An*, harmony

“旧邦新命”: 유교전통과 현대 중국의 새로운 탐구

肖永明, 王志华(호남대학교 악록서원)

[초록]

20세기부터 학계에서는 유교전통과 현대 중국의 관계에 대하여 탐구해 왔다. 그러나 대부분의 논의는 서양을 본보기로 삼았다. 더구나 그 때의 중국은 현대화의 길을 밟지 못하였다. 이로 인하여 이와 관련한 연구들은 문제의식이 떨어졌으며 여전히 전근대의 측면에 머물고 있었다. 따라서 중국의 현대화가 이루어지고 있는 중에 이 주제를 다시 논의하는 것은 큰 의미를 지닐 수밖에 없다. 다시 말해 이와 관련한 연구의 새로운 탐색은 현재 중국이 당면하고 있는 곤경을 해결하기 위한 것이다. 구체적으로 그 곤경에 대해 말하자면, 시장경제에서 이익을 중시하는 행위로 인해, 따뜻한 인정을 담겨 있는 농업사회의 풍속이 파괴되었으며 사람들 간의 사이가 냉담해졌다. 그 결과, 윤리질서가 파괴되었고 도덕은 생활에서 퇴장하였으며, 정신적인 존재로서의 인간은 소홀해졌다. 그리고 집단·국가·지역 등 族群 사이에 균형을 잃은 근린궁핍의 국면이 형성하였다. 공자 이래의 유교전통은 예악교화를 통하여 풍속을 순박하게 하였다. 한편 이러한 과정에서 유교 전통은 인륜질서도 정돈함으로써 族群 내부 구성원들 간에 감정의 소통이 이루어지게 했다. 다른 한편으로는 자기 수양을 강화시켜 자아의 정신을 일정한 경지로 승화시켰으며, 예악을 적극 활용하여 일종의 문명 형태로 만듦으로써 천하의 평화와 안녕을 실현하고자 하였다. 이상 유교전통에서의 3가지 측면은 현재 중국이 당면하고 있는 제 문제를 해결하는 데에 참고할 만한 것이 된다.

키워드: 유교전통, 현대 중국, 예악, 安, 和.

1. 서론

독일 저명한 역사철학자인 칼 야스퍼스가 『역사의 기원과 목표』에서 ‘주축의 시대’라는 관점을 제기하였다.¹²⁵⁾ 이 관점은 인류가 다양한 문명을 인식하는 데에 중요한 참고가 되었다. 칼 야스퍼스의 설에 따르면 중화문명의 주축 시대는 춘추전국에 해당한다. 이는 춘추전국이 중화문명의 성숙에서 중요한 시기임을 의미한다. 춘추전국 이후 일어난 몇 천 년의 발전은 이 법도를 넘지 않았다. 이것은 “구슬이 쟁반에 구름”¹²⁶⁾에 비유될 수 있다.

125) Karl Jaspers, 魏楚雄·俞新天 譯, 『歷史的起源與目標』, 北京: 華夏出版社, 1989, 7-8쪽.

126) 杜牧, 『注孫子序』, “丸之走盤, 橫斜圓直, 計於臨時, 不可盡知; 其必可知者, 是知丸不能出於盤也.” ([春秋] 孫武 撰, [三國] 曹操等 注, 楊丙安 校理, 『十三家注孫子校理』, 北京: 中華書局, 2016, 391쪽.)

현재 중국은 세계화와 현대화의 과정을 거치고 있다. 유교전통과 현대 중국의 새로운 결합을 위해서는 현대화 과정에서 생긴 중국의 단점을 반성하면서, 주축 시대에 창조된 문명 성과를 현대화의 발전에 융합하여 옛날 문명이 다시 도약할 수 있도록 해야 한다. 여기서 논의하는 ‘유교전통’은 유교에만 국한되는 것이 아니며, 유교를 위주로 하면서 유교가 다른 데서 흡수한 전통 또한 포함한다.¹²⁷⁾

그 이외에 밝혀줄 것은, 20세기 이래 유교를 포함한 전통 가치 체계가 의지하는 경제·사회·정치·문화 등 기초 조건이 서양을 대표하는 현대화의 충격 하에 이미 사라졌다는 것이다. 따라서 여기서 논의할 ‘유교전통’은 전통의미에서의 강한 체계성을 지니지 못하며, 몇 가지 핵심적인 요소인 현대성·개방성·실천성을 지니고 있는 중요한 범주일 뿐이다. 이는 余英時가 “중국문화를 중건하는 문제는 사실 중국전통 가치와 중심관념이 현대화라는 요구 하에 어떻게 조절되고 전환되는 것으로 귀결시킬 수 있다.”¹²⁸⁾라고 지적한 것과 같다. 余英時가 또 말하기를, “철학적 관점의 장점은 중심관념의 일부를 통하여 문화전통의 특징을 파악할 수 있다는 것이다.”¹²⁹⁾라고 하였다.

따라서 중국에서의 유교전통 전개는 주로 3가지 중심관념을 통해 고찰할 수 있다.¹³⁰⁾ 이것은 주로 3가지 측면에서 고려하여 마련된 것이다. 첫째, 중화문명은 원래부터 예의지국이라는 미명이 있다. 禮는 중화문명에서 전형적이면서 기타 문명과 구분되는 지표라 할 수 있다. 둘째, 중국 혹은 세계의 현대화 과정에서는 정신적인 가치가 결핍되는 경향이 있다. 유교전통에서 강조하는 安은 이러한 문제를 해결하는 데에 참고가 될 수 있다. 셋째, 세계화는 이미 기정사실이 되었으므로, 세계 속에서 중국의 입지와 타국과의 적절한 관계 유지에 대한 새로운 문명적인 시야가 필요하다. 즉, 和가 그것이다. 時空의 범주와 정신적인 지향점을 볼 때, 앞에서 언급한 3가지는 일관성을 지니고 있으면서, 변동하는 差序와 안정되고 통일된 文明生態觀을 가지고 있다.

2. 禮以成序: 현대 인륜에 대한 중건

저명한 사회학자인 費孝通은 그의 『鄉土中國』에서, “우리 사회의 구성은 서양과 다르다.

127) 벤자민 슈왈츠(Benjamin I. Schwartz)가 “우리가 유가(Confucianism)라는 학파를 부르는 것은 창시자에 의하여 명명한 것이 아니고 학설의 명칭인 ‘유’(the Ju)에 의하여 명명한 것이다. 독립된 사상 유파를 체계적으로 한 계열로 정리하는 것이 문제가 되는 것이다. 특히 그들이 서로 용납하지 않는 것으로 보면 더욱 그렇다. 이러한 단계에 대하여 중국 전통 관점은 한나라 초기 學術史家에서 유래했고, 그들이 이러한 방법을 선호한다.”고 하였다.(벤자민 슈왈츠 著, 程剛 譯, 『古代中國的思想世界』, 南京: 江蘇人民出版社, 2008, 233쪽) 이후 말하는 학술사의 ‘九流十家’는 기본적으로 劉向·劉歆·班固에 따른 것이다. 『荀子·非十二子』, 『韓非子·顯學』, 『莊子·天下』, 『淮南子·要略』을 고찰할 때 유파에 대하여 엄격하게 구분하지 않았다.

128) 余英時, 『文史傳統與文化重建』, 北京: 生活·讀書·新知三聯書店, 2012, 430쪽.

129) 余英時, 위 책, 387쪽. 余英時와 같은 관점도 있다. 어떤 학자가 “경험으로 세계 궁극적 지식을 알 수 없는 경우에는 부단히 확장하고 변화하고 있는 지식 세계에서 우리가 철학적 방식만으로 도덕 생활의 기초를 확보할 수밖에 없다”고 하였다.(楊立華, 『一本與生生: 理一元論綱要』, 北京: 生活·讀書·新知三聯書店, 2018, 48쪽) 그러나 이러한 哲學化 방식은 “작은 것을 통하여 큰 것을 본다”는 효과가 있지만 “부분으로 전체를 판단한다”는 단점을 소홀히 하면 안 된다. 이러한 모순은 熊十力·梁漱溟·馮友蘭·牟宗三 등 현대 新儒家들이 각자 이론체계를 구축할 때 이미 존재하였다. 이것은 유교전통이 현대화 전환 때 반드시 겪는 시련이라고 할 수 있다.

130) 余英時는 “민족마다 전통의 현대화에 대한 특수성 문제가 있으나 그 가치 성향은 완전히 서양문화에 의거할 필요 없다.”라고 하였다.(余英時, 위 책, 429쪽) 余英時가 말하는 것은 바로 본 논문에서 논의하는 3가지 기본적인 중심관념의 중요한 근거이다.

우리 사회의 구성은 묶여 있는 뿔나무처럼 선명하지 않고 강물에 던져진 돌로 인해 일어나는 물결이다. 사람은 그가 영향을 미치는 사회권의 중심이다. 이러한 사회권에 물결이 퍼지면 그와 사회권 간에는 관련성이 형성된다.”¹³¹⁾라고 하였다. 사람과 사람 간의 이와 같은 관계는 농경사회에서 혈연을 기초로 한 종법제다. 이러한 제도 하에 인륜을 유지하는 유대인 禮가 출현하였다.¹³²⁾ 그리고 이러한 유대는 오늘날에도 여전히 의미가 있다.

2.1 差序關係: 禮를 시행하는 前提

예가 생성되는 데에는 중요한 前提가 있다. 즉, 사람과 사람 간의 관계다. 다시 말해 예는 반드시 인륜 속에 있다는 것이다. 이는 공자가 “사람이 만약 어질지 않다면 예에 의거하는 것이 무슨 의미인가”¹³³⁾라고 한 것과 같다. 鄭玄의 해석¹³⁴⁾에 따르면, 공자의 말뜻은 인륜에 처하지 않은 사람에게는 예가 의미가 없다는 것이다. 인륜이라는 것은 단순히 族郡을 가리키는 말이 아니라¹³⁵⁾, 명확한 差序 속에서 일정한 규칙에 따르는 사람과 사람 간의 관계를 가리킨다. 『大學』에서 “문왕께서는 왕위에 올라서 仁德을 베풀어 처신하고 신하로서는윗사람에게 공경을 다해 처신하였으며, 자식으로서는 부모에게 효도를 다해 처신하였고, 아버지로서는 자식에게 자애로움으로써 처신하였으며, 남들과 사귀에 있어서는 신의로써 처신했다.”¹³⁶⁾라고 하였다. 앞 내용에는 군신·부자·백성의 관계가 있을 뿐만 아니라 그러한 관계를 유지하는 仁·敬·孝·慈·信도 있다.¹³⁷⁾ 그 이후, 三倫은 五倫으로 발전하였으며 중국 고대 사회에서 가장 중요한 관계로 구축되었다. 그러나 禮가 전통사회에서 시행되기는 어려웠다. 예는 앞에서 언급한 관계들을 효율적으로 조정할 수 있기 때문이다. 『禮記』에서 “군신과 상하와 부자와 형제간에도, 예가 아니면 정해지지 않는다.”¹³⁸⁾라고 하였다. 또 “예의를 버리니 삼아 군주와 신하 사이를 바로잡고 아버지와 아들 사이를 돈독하게 하며 형제 사이를 화목하게 하고 부부 사이를 화합하게 한다.”¹³⁹⁾라고 하였다. 이를 통해 볼 수 있듯, 예는 주요한 윤리관계를 규정함으로써 차별적인 질서를 형성할 수 있다.

19세기 중엽부터 중국은 농경사회에서 공업사회로 전환되기 시작하였다. 이 과정에서 전통사회에서의 오류가 점점 쇠퇴하면서, 서서히 새로운 사회관계가 형성되기 시작했다. 새로운 사회관계는 오류보다 그 범위가 넓었고 더 복잡했다. 예를 들면 세계화 속에서 사람과

131) 費孝通, 『鄉土中國·差序格局』, 北京: 北京出版社, 2004, 32쪽. 余英時 또한 “정치사회의 조직은 다만 인륜관계의 확장이다. 즉, 개인을 중심으로 하여 한번 또한번 미루어 나가는 것이다.”라고 하였다.(余英時, 위 책, 471쪽)

132) 예의 생성은 종법제에만 구속하지 않고 巫傳統에서 연유하기도 하였다.(李澤厚, 『中國古代思想史論』, 北京: 生活·讀書·新知三聯書店, 2008, 1-7쪽. 李澤厚, 『由巫到禮 釋禮歸仁』, 北京: 生活·讀書·新知三聯書店, 2015, 83-102쪽. 余英時, 『論天人之際—中國古代思想起源試探』, 臺北: 聯經出版事業股份有限公司, 2014, 135-148쪽)

133) 『論語·八佾』, “人而不仁, 如禮何?”

134) 한나라 때 경학大師인 정허는 仁을 “相人偶”로 해석하였다. 偶는 둘이나 쌍이라는 뜻이다. 이러한 해석은 사람과 사람 간의 관계를 강조한 것이다.([漢] 鄭玄 注, [唐] 孔穎達 正義, 呂友仁 整理, 『禮記定義』, 上海: 上海古籍出版社, 2008, 2012쪽)

135) 荀子が 『禮論』에서 예의 생성을 族郡로 결론지었다.([清] 王先謙 撰, 沈嘯寰·王星賢 點校, 『荀子集解』, 北京: 中華書局, 2016.)

136) 『大學』, “爲人君, 止於仁; 爲人臣, 止於敬; 爲人子, 止於孝; 爲人父, 止於慈; 與國人交, 止於信.”

137) 『大學』에서 강조하는 인륜은 책임과 의무, 그리고 권력을 포함하고 있다. 이러한 점은 현대사회에서 참고할 만한 가치가 있다.

138) 『禮記·曲禮上』, “君臣上下父子兄弟, 非禮不定.”

139) 『禮記·禮運』, “禮義以爲紀, 以正君臣, 以篤父子, 以睦兄弟, 以和夫婦.”

사람 간의 연결은 필연적인 것이 되었다. 이러한 ‘필연’의 작용 하에 사람들은 현실적인 측면뿐만 아니라 허무적인 측면에 이르는 데까지 당면했다. 현실적인 관계보다 허무한 관계가 사람에게 주는 영향이 더욱 크다. 이로 인하여 의심할 여지가 없는 사실이 나타났다. 즉, 21세기인 오늘날에도 인류는 여전히 새로운 差序 구조의 인륜에 처하고 있다.

2.2 실천의 지혜: 예가 전통에서 현대로 전환하는 길

예가 현대사회에 도입될 수 있는 요인은 예 자체가 지니고 있는 특징 이외에도 있다. 그것은 예가 일종의 실천적 지혜라는 점이다. 실천적 지혜의 가장 큰 특징은 도덕적 측면의 추구이며, 개인이나 자유를 전체에 의탁하는 것이다. 우리는 놀랍게도 오래된 전통적인 지혜에서 매우 풍부한 현대적 요소들을 발견할 수 있다. 현대화는 공유된 문명 형태로서, 인류에게 풍족한 물질적 재부를 제공했을 뿐만 아니라 인류가 깊은[深刻] 가치를 추구할 수 있게 했다. 여기서 ‘깊음[深刻]’이라고 하는 것이 제공하는 가치는 보편성과 특수성의 결합이다. 보편이란 소수 귀족이 지닌 협애적인 것이 아니라는 뜻이고, 특수란 개인적인 색채를 농후하게 띠는 것을 의미한다.

예를 두고 말하자면, 예 그 자체는 사람의 마음으로 들어갈 수 있는 일종의 통로라고 할 수 있다. 예의 변천 과정을 통하여, 예는 개체성[주체성]과 修養性[실천성]의 결합임을 볼 수 있다.¹⁴⁰⁾ 예가 지니고 있는 양면성은 바로 앞에서 언급한 보편성과 특수성이다. 그러나 서양 문명과 비교할 때, 예에서 생성한 개체는 서양이 추앙하는 原子式 개인주의(Atomistic individualism)가 아니라 族郡 사이의 관계에 대한 양성 유지다. 이것은 예와 서양 문명 간의 가장 중요한 차이점이다. 이러한 관계의 유지는 중국문화에서 風尚 혹은 風俗이라는 미칭으로 불린다. 그러나 예의 출발점은 시종일관 개체[주체]의 실천[수양]적인 측면에 집중된다.

이 밖에 예가 제공하는 실천적 지혜는 서양과의 대화와 교류를 실현할 수 있다. 세계 속에 처한 중국은 서양을 만났기 때문에 한 쪽으로만 치우쳐 발전해 나가면 안 되는 것이 사실이다. 따라서 유교전통은 현대 속으로 들어오면 반드시 서양의 이질문화와 소통해야 한다. 주지하다시피 서양 문명은 현대화의 과정을 거쳤었으며, 지금도 그 과정을 거치고 있다. 따라서 서양 문명은 완벽한 것이 아니며, 정치·사회·심리·문화 등의 방면에서 여러 가지 문제들과 당면하고 있다. 종합적으로 말하면 서양 문명은 이론적 이성과 도구적 이성이 과분하게 강조되었다. 그와 반대로 실천적 이성은 한동안 소홀한 대접을 받으며 억제되었다. 이러한 문제를 인식한 뒤에, 많은 서양 학자들은 이러한 결점을 보완하는 대책을 이미 모색하기 시작하였다.¹⁴¹⁾ 서양과 달리, 중국은 완전한 현대화를 이루지 못하였다. 이렇게 말하면 더욱 적절하다. 즉, 중국은 전근대화·현대화·탈근대화 3가지를 같이 겪고 있다는 것이다.¹⁴²⁾

따라서 중국은 현대화의 과정에서 서양처럼 오로지 소위 ‘현대화’만 추구하면 안 되고, 전

140) 초창기 상나라 때 중시한 예의 巫의 측면이나 주나라 때 강조한 예의 씨족혈연 종법의 측면, 혹은 춘추시기에 공자가 예에 부여한 도덕적 측면이나 후세에 이르러 經으로서의 예는 모두 예의 개체성[주체성]과 修養性[실천성]의 결합에 부합한다. 그리고 余英時가 “중국 사상에서 實際를 매우 중시한다.”라고 하였다. 사실 중국사상에서 이러한 경향이 드러나는 것은 문화 주축인 예의 영향을 받았기 때문이다.(余英時, 『文史傳統與文化重建』, 北京: 生活·讀書·新知三聯書店, 2012, 447쪽.)

141) 막스 베버의 대표적인 저서인 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신』에서 이러한 문제에 대하여 심각한 반성을 하였다.

142) 李澤厚的 『李澤厚對話集·廿一世紀』(1)를 참조할 수 있다.(北京: 中華書局, 2014.)

통과 현대의 균형을 실현해야 된다. 결국 문명전통의 우세한 자원을 현대화에 활용해야 한다는 것이다. ‘예’가 제공하는 실천적 지혜, 즉 실천적 이성이 이론적 이성과 도구적 이성의 결점을 보완할 수 있다. 이것은 현대성 속에서 도덕성의 결핍을 보완할 수 있다. 이는 중국의 현대화에 참고가 될 수 있을 뿐만 아니라, 세계의 발전에 있어 일종의 문명적인 관점을 제공할 수 있다.

2.3 審美藝術: 樂으로 禮의 시행에 보좌하다

예의 규범성·실천성과 불가분한 것은 樂이다. 예의 실천성은 규범성과 상관되므로 예가 긴박감을 지니는 것도 불가피하다. 樂의 審美藝術性은 이러한 긴박감을 완화시킬 수 있기 때문에 예의 실천성을 더욱 순조롭게 할 수 있다. 예가 巫에서 유래했다는 점을 통하여, 예는 악과 본원적으로 동일성을 지니고 있다는 것을 알 수 있다. 그리고 西周부터 춘추전국까지 예악은 거의 일종의 강한 전통으로 형성되었다. 따라서 先秦諸子の 서술에서 예과 악은 항상 병칭되되고, 秦漢 때에 이르러서도 여전히 그러했다.¹⁴³⁾

예와 악은 항상 병칭되었지만, 유교 전통의 내부에서 볼 때 악은 우월성을 지니고 있는 것 같다. 『泰伯』 제8장에서, 공자가 “시를 통하여 일어나고 예를 통하여 확립하고 음악을 통하여 완성했다.”¹⁴⁴⁾라고 했다. 개인의 도덕적인 수양은 물론이고 사회풍속의 교화나 국가의 정치통치의 최종 결과는 악으로 드러난다. 악은 개인을 향상시킬 수 있다. 이러한 점에 대하여 『述而』 제13장에서는, “공자께서 제나라에서 「소」를 들으신 뒤 석 달 동안 고기 맛을 모르는 채 식사를 하시고는 말씀하셨다. ‘음악의 창작이 이런 경지에 이를 수 있으리라고는 생각지 못했구나!’”¹⁴⁵⁾라고 하였다. 음악은 사람의 마음에 대한 강한 감화력·응집력·轉換力이 있다. 현대사회에서는 이것을 중시하고 참고로 삼을 만하다. 악은 사회풍속과 국가 통치에 작용할 수 있다. 『陽貨』 제4장에서, “공자께서 무성에 가셨을 때 현악기에 맞추어 부르는 노랫소리가 들려왔다. 선생님께서 빙그레 웃었다.”¹⁴⁶⁾라고 하였다. 남송의 주자가 이 장을 주해할 때 “공자께서 이를 듣고 크게 기뻐했다.”¹⁴⁷⁾라고 하였다. 주자의 해석은 『논어』의 본의에 부합한다고 할 수 있다. 공자가 기뻐하는 이유는 자유가 악으로 정치하는 것을 보았기 때문이다. 이것 또한 공자의 주장이다. 더욱 중요한 것은 악이 윤리와 예술의 수준을 평가하는 중요한 기준이라는 것이다. 『八佾』 제25장에서는 공자가 韶樂과 武樂을 평가한 내용을 기록하였다. 즉, “공자께서 「소」를 평하며, ‘아름다움을 다하고 또한 훌륭함을 다했도다!’라고 하였고, 「무」를 평하며, ‘아름다움은 다했으나 훌륭함을 다하지는 않았도다!’”라고 하셨다.”¹⁴⁸⁾라는 것이다. 이를 통해, 악은 이미 美와 善을 평가하는 표준이 되었음을 쉽게 확인할 수 있다.

개인적인 측면이든 사회적인 측면이든, 비록 악은 예보다 일종의 우월성을 지니고 있지만

143) 李零이 “고서에서 육예의 순서에 대하여 많은 설이 있으나 영향력이 가장 큰 설은 2가지가 있다. 하나는 시·서·예·악·역·춘추의 순이다. 이 순서는 시를 첫 번째 순서에 넣는 것이니 先秦의 배열법이다. 다른 하나는 역·서·시·예·악·춘추의 순이다. 이 순서는 역을 첫 번째 순서에 넣는 것이니 한나라의 배열법이다. 선진의 고서에서 시와 서, 예와 악을 병칭하는 것을 선호하였다.”고 하였다.(李零, 『蘭台萬卷』, 北京: 北京: 生活·讀書·新知三聯書店, 2013, 12쪽.)

144) “興於詩, 立於禮, 成於樂.”

145) “子在齊聞「韶」, 三月不知肉味, 曰: “不圖爲樂之至於斯也!”

146) “子之武城, 聞弦歌之聲. 夫子莞爾而笑.”

147) 朱熹, 『朱子全書·四書章句集注』第六冊, 220쪽.

148) “子謂「韶」: “盡美矣! 又盡善也!” 謂「武」: “盡美矣! 未盡善也!”

앞에서 언급한 것처럼 둘은 同源性을 지니고 있으며 정신적 함의가 일치하다. 예가 다루는 것이 일종의 儀式化·神聖化·규범적인 空間感이라면, 악이 추구하는 것은 일종의 儀式化·神聖化·규범적인 空間感이라고 할 수 있다. 空間感이 제공하는 것이 일련의 행위 표현의 양식이라면, 時間感이 제공하는 것은 일련의 마음의 표현 방식이라고 할 수 있다. 행위 표현은 일종의 윤리적 의미에서의 선택이므로 자유의 추구하고 관련된다. 마음 표현은 일종의 미학이나 심미적 측면의 요구이므로 행복의 획득·향유와 관련된다. 미국 저명한 한학자인 벤자민 슈왈츠가 荀子를 평가할 때, “의식은 민중들로 하여금 풍속을 완전하게 만들 수 있기 때문에, 제사가 군자나 민중에게 일종의 미학·윤리학과 정신적 효과를 제공하였다.”¹⁴⁹⁾라고 하였다. 이상의 내용을 통하여 볼 수 있듯이, 예와 악의 융합은 외부적인 差序의 구축을 사람 마음의 질서로 전환시켰다. 이것이 바로 ‘문화-심리 구조’의 양성 과정이다.¹⁵⁰⁾ 이러한 과정에서 예악은 한편으로 사람의 본질을 구축하고, 또 한편으로 華夏文明形態의 형성을 촉진하였다.

현대 사회를 살펴보자. 예를 들면 국가에서 國歌를 법률에 편입했다는 것은 법치 실행에 대한 조치로 볼 수 있겠지만, 악이 현대 사회에서도 여전히 큰 영향력을 미침을 반증하였다.¹⁵¹⁾ 따라서 현대 사회는 예의 실천을 촉진해야 하며, 악은 현대 사회에서 앞으로 없으면 안 되는 요소가 될 것으로 본다.

3. 安以化民: 배려 정신의 존재

유교전통에서 볼 때 예악문명의 기저는 人禽之變과 華夷大防에 대한 강화에 입각해야 하며¹⁵²⁾, 이러한 강화 과정에서 예악문명은 인류의 계몽과 문명의 추진을 실현하였다. 人禽之變과 華夷大防은 한 가지 핵심적인 관념, 즉 敬老와 관련된다.¹⁵³⁾ 존로와 경로라는 風尚의 인도 하에 부모(이후 國君까지 확장되었음)에 대한 三年喪이 생겼다.¹⁵⁴⁾ 나아가 상례제도를 대표하는 삼년상은 身心에 대한 安의 추구하고 신앙을 지니게 되었다. 이 과정에서 그만의 ‘문화-심리 구조’가 구축되었으며¹⁵⁵⁾, 전통유교가 安을 중시한다는 것을 쉽게 발견할 수 있다. 이것이 바로 인간의 정신적인 측면을 강조하는 것이다. 유교에서 볼 때 사람은 사물에 구속되면 안 되며 그에 대한 초월성을 지녀야 된다. 물질과 재부를 추구하고 노령화가 심해지고 있는 현대 사회에서, 전통유교의 이러한 점은 계시적으로 매우 중요한 의미를 지니고

149) 벤자민 슈왈츠 著, 程剛 譯, 『古代中國的思想世界』, 南京: 江蘇人民出版社, 2008, 408-409쪽.

150) 李澤厚, 『歷史本體論·己卯五說』, 北京: 生活·讀書·新知三聯書店, 2008, 122-123쪽.

151) 장엄한 행사나 의식에서 국가를 부르는 것은 필수적이다. 이것은 악의 예를 보좌하는 기능과 현대 사회에서 예와 악의 문화적인 동일성을 드러내는 것이다.

152) 人禽之變과 華夷大防에 대한 重視는 춘추전국 시기에 형성된 사조다. 이것이 유교만이 가지고 있는 입장이 아니다. 先秦 문헌을 살펴보면 이 주제와 관련된 서술이 많다. 『예기』의 『曲禮』·『文王世子』·『郊特牲』·『明堂位』·『樂記』 등에서 예악은 人禽之變과 華夷大防의 기준이라는 기록이 있다. 그리고 『左傳』에서도 이와 상관되는 논술이 있다.

153) 『史記·匈奴列傳』과 『漢書·匈奴列傳』에서 볼 수 있듯이 중원 漢文化가 강조하는 尊老와 敬老는 흉노 같은 유목민족의 賤老와 다르다. 이로 인해 노인에 대한 태도는 문명을 평가하는 기준이 되었다. 다시 말해 존로와 경로가 실현할 수 있는지 여부는 人禽之變과 華夷大防의 관건이다.(司馬遷 撰, 『史記』 第九冊, 北京: 中華書局, 1959, 2879쪽. 班固 撰, 『漢書』 第十一冊, 北京: 中華書局, 1962, 3743쪽.) 그러나 이러한 관점은 秦漢에 이르러야 생성한 것이 아니며, 이와 관련하여 더욱 심원한 원유가 있다.

154) 학계에서는 三年喪이 공자 이전에 이미 존재하였는지에 대하여 여전히 논쟁하고 있다. 그러나 이 문제는 삼년상의 후세 유행과 영향을 논의하는 데에 방해되지 않는다.

155) 李澤厚, 『歷史本體論·己卯五說』, 北京: 生活·讀書·新知三聯書店, 2008, 122-123쪽.

있다.

3.1 老者安之: 孔孟의 지향

경로라는 관념은 공자와 맹자의 사상에서도 명확하게 드러난다. 『公治長』 제25장에는 자로가 공자가 지향하는 바에 대해 물어보는 내용이 기록되어 있다. 공자가 자로에게 대답하기를, “늙은이들로 하여금 편안히 살게 하고, 친구들로 하여금 나를 믿게 하고, 젊은이들로 하여금 나를 따르게 하겠다.”¹⁵⁶⁾라고 하였다. 공자의 말에 따르면 노인과 붕우, 그리고 젊은이 이 3가지 집단 사이에 존재하는 질서와 서로 간의 대우는 이미 사람들이 받아들일 수 있는 습속이 되었다. 공자는 다만 이 습속을 따라갈 뿐이었다.¹⁵⁷⁾

놀라운 것은 공자의 이러한 지향점은 『맹자』에서도 찾을 수 있다. 그리고 이러한 지향은 맹자의 사상이라고도 할 수 있다. 주지하다시피 맹자는 仁政을 평생의 지향점으로 삼았다. 그는 仁政을 실현하기 위하여 역사전통과 본인의 상상을 결합하여, 우리가 흔히 알고 있는 ‘井田制’라는 설계도를 그렸다. 맹자의 이러한 제도와 설계에는 그의 경노 관념이 관여하였다. 『梁惠王上』에서는 맹자가, “5묘의 집 주변에 뽕나무를 심게 하면 50세 된 자가 비단옷을 입을 수 있으며, 닭과 돼지, 개와 큰 돼지를 기르되 새끼 칠 때를 놓치지 않게 하면 70세 된 자가 고기를 먹을 수 있으며, 100묘의 토지를 경작함에 농사철을 빼앗지 않는다면 여러 식구인 집이 굶주리지 않을 수 있으며, 학교교육을 신중히 행하여 효제의 의리로써 거듭 가르친다면 머리가 희끗희끗한 노인이 도로에서 짐을 지거나 이지 않을 것입니다. 70세 된 자가 비단옷을 입고 고기를 먹으며, 젊은 백성인 여민들을 굶주리거나 춥지 않게 하고서도 왕도정치를 하지 못하는 자는 있지 않습니다.”¹⁵⁸⁾라고 하였다. 이것을 통하여 맹자가 그런 이상사회에는 노인에 대한 관심이 있다는 것을 알 수 있다. 노인에 대한 공자와 맹자의 감정과 태도는 놀랍게도 일치한다.

우리가 고려해 봐야 될 것은 공자와 맹자의 경로 관념에 숨어 있는 그들의 깊은 생각이다. 공자와 맹자의 논술을 비교해 보면, 공자는 “늙은이들로 하여금 편안히 살게 한다.”라고 한 것을 분명히 말하였다. 맹자는 비록 말하지 않지만, 그가 주장한 부모에 대한 봉양은 몸과 마음 2가지 측면을 포함하고 있다.¹⁵⁹⁾ 그리고 몸과 마음은 뒤에 논의할 安과 긴밀한 관계가 있다. 이상의 내용을 통해, 유교전통에서 중시하는 경로 관념에는 더욱 깊은 가치이념인 安이 숨겨져 있다는 것을 알 수 있다.

156) “老者安之, 朋友信之, 少者懷之.”

157) 西漢 초기에 만들어진 『예기』의 『鄉飲酒義第四十五』와 『內則第十二』 등에서 이러한 규정이 볼 수 있다. 따라서 그 이전에 경로와 존로의 전통이 이미 형성하였다.

158) “五畝之宅, 樹之以桑, 五十者可以衣帛矣; 雞豚狗彘之畜, 無失其時, 七十者可以食肉矣; 百畝之田, 勿奪其時, 數口之家可以無飢矣; 謹庠序之教, 申之以孝悌之義, 頒白者不負戴於道路矣. 七十者衣帛食肉, 黎民不飢不寒, 然而不王者, 未之有也.” 맹자의 이러한 뜻을 『禮記·內則第十二』에도 드러낸다. “五十始衰, 六十非肉不飽, 七十非帛不暖, 八十非人不暖, 九十雖得人不暖矣.”([漢] 鄭玄 注, [唐] 孔穎達 正義, 呂友仁 整理, 『禮記正義』中, 上海: 上海古籍出版社, 2008, 1147-1148쪽.)

159) 『離婁上』에서 “曾子養曾皙, 必有酒肉. 將徹, 必請所與. 問有餘, 必曰有. 曾皙死, 曾元養曾子, 必有酒肉. 將徹, 不請所與. 問有餘, 曰亡矣. 將以復進也. 此所謂養口體者也. 若曾子則可謂養志也. 事親若曾子者可也.”라고 하였다. 맹자가 증자와 증원을 평가하는 내용을 통하여 그는 지식이 부모를 모실 때 몸과 마음을 같이 봉양한다는 주장을 볼 수 있다.

3.2 身心之安: 삼년상의 계시

공자와 맹자가 경로 관념에 반영된 安의 가치이념을 중시하는 것은 안이 일종의 感情性을 요구하는 존재이기 때문이다. 이러한 感情性의 존재는 상례와 매우 긴밀한 관계가 있기 때문에 유교에서 특별히 중시한다. 이 점은 『陽貨』 제21장에서 생생하게 표현되고 있다. 즉, “宰我が 물었다. ‘3년을 服喪하는 것은 期間이 너무 깁니다. 君子가 3년 동안 禮를 익히지 않으면 禮가 반드시 무너지고, 3년 동안 樂을 익히지 않으면 樂이 반드시 무너지는 것입니다. 묵은 곡식이 이미 없어지고 햇곡식이 이미 익으며, 나무를 뚫어 불씨를 바꾸니, 〈服喪도〉 1년이면 그쳐야 합니다.’ 孔子께서 말씀하셨다. ‘쌀밥을 먹고 비단옷을 입는 것이 네 마음에 편안하냐?’ 宰我が 대답하였다. ‘편안합니다.’ 〈子께서 말씀하셨다.〉 ‘네가 편안하다면 그리하라. 君子가 喪中에 있을 때에 맛난 것을 먹어도 달지 않으며, 음악을 들어도 즐겁지 않으며, 방 안에 거처해도 편안하지 않다. 그러므로 그리하지 않는다. 〈그런데〉 지금 네가 편안하면 그리하라.’ 宰我が 나가자, 孔子께서 말씀하셨다. ‘宰予의 不仁함이여! 자식이 태어나서 3년이 지난 뒤에야 부모의 품에서 벗어나니, 〈부모를 위해〉 3년을 服喪하는 것은 天下 사람이 通用하는 喪制이다. 宰予는 그 부모에게 3년의 사랑이 있었더냐?’¹⁶⁰⁾라고 하는 것이다. 공자는 재아의 不仁을 비판하였다. 재아가 상례제도를 바꾸는 행위는 공자가 추구하는 身心之安의 이념에 부합되지 않는 것으로 이해된다. 그리고 安은 몸과 마음 2가지 측면을 포함하고 있다. 『郭店楚墓竹簡』에 의하면 仁 자는 위에 있는 身과 아래에 있는 心으로 구성되어 있다.¹⁶¹⁾ 공자와 재아의 대화에서 공자가 추구하는 安은 엄격한 삼년상이다. 이와 반대로 삼년상을 지키는 것은 효자에게 심신의 위로가 될 수 있다. 이를 확장하여 보면, 망자뿐만 아니라 전통사회에서 살아가는 사람을 위하여 설계한 일련의 형식 또한 安을 추구하고 있었다.¹⁶²⁾ 또 중국 전통문화에서는 생명이 적절하게 안착해야 함을 강조한다. 이는 安에 대한 추구를 드러낸다.

전통유학자는 상례를 통해 개인적인 생명·내면과 인류 문명 발전 과정에서 安으로의 안치를 찾아냈다. 이것이 현대 중국의 진보에 중요한 참고 사항이 될 수 있다. 인류문명이 생성된 이래로, 사람들은 명절이나 축제에 대하여 독특한 감정을 가지고 있다. 물론 중화문명도 마찬가지다. 현대의 국가는 춘절·상원절·청명절·국경일 등 중요한 명절에 대해 법률적인 규정을 마련했다.¹⁶³⁾ 그 중에는 역사가 오래된 명절도 있고 현대 생활에 부합하는 새로운 기념일도 있다. 현대문명에서 명절을 중시하는 것은 근본적으로 말하면 고대문명에서 삼년상 같

160) “宰我問：‘三年之喪，期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。’子曰：‘食夫稻，衣夫錦，於女安乎？’曰：‘安！’‘女安則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之！’宰我出。子曰：‘予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛於其父母乎？’”

161) 荊門市博物館，『郭店楚墓竹簡』，北京：文物出版社，1998. 李零，『郭店楚簡校讀記』，北京：中國人民大學出版社，2007. 선진유학의 발전 맥락을 살펴보면 공자와 맹자가 身心에 대한 安의 가치이념을 인식하는 데 상통하며, 공자가 安만 언급하고 사맹학파에 이르러 身과 心으로 세분화시켰다.

162) 余英時가 “중국 전통사회에서 개인이 심리적 균형과 안정을 가지고 있었다.”고 하였다. 여기서 말하는 ‘심리적 균형과 안정’은 安에 대한 해석으로 볼 수 있다.(余英時，『文史傳統與文化重建』，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2012，484쪽.) 또한 주희가 『대학』에서의 “靜而後能安”을 해석할 때 “靜은 마음이 망령되어 動하지 않음을 이르고, 安은 처한 바에 便安함을 이른다[靜，謂心不安動。安，謂所處而安]고 하였다. 주희의 해석에 또한 安에 대한 추구를 드러낸다.

163) 20세기 詮釋學의 이론 거장인 한스 게오르크 가다머가 『詮釋學』에서 지면을 할애해서 「심미존재의 시간성」을 작성하여 명절을 논의하였다. 그가 이렇게 하는 뜻을 다시 생각해 봐야 된다.(한스 게오르크 저，洪漢鼎 譯，『詮釋學 I、II：真理與方法』，北京：商務印書館，2010.)

은 예를 중시하는 것과 같다. 이것들은 인류에게 일종의 정신적인 重心, 즉 安을 제공하기 때문이다.¹⁶⁴⁾ 철학적으로 말하면 이것은 시간적인 차원이 인류문명에 남긴 흔적이다. 명절을 예로 들면 유교가 추구하는 가치는 이미 현대 문명 속에 깊숙하게 들어왔다. 이 밖에도 중국 정부는 20세기 90년대부터 ‘安居工程’을 시행하기 시작하였다. 최근 몇 년간 정주는 의료보장제도와 사회보장제도를 촉진하고 있는데, 이러한 정책에는 安의 가치이념이 내포되어 있다.

3.3 安居樂俗: 현대 중국이 추구하는 정신경지

安을 통하여 드러내는 가치의 추구는 현대 중국에서 일종의 정신적인 경지가 될 수 있다. 도교의 가장 대표적인 작품인 『도덕경』에서는 도교정신을 드러낸 이상 국가를 꾸몄다. “나라는 작고 백성이 적어서 온갖 문명의 이기가 있어도 이를 쓰지 못하게 하고, 백성들이 생명을 소중히 여겨 멀리 옮겨 살지 않도록 하면 배와 수레가 있더라도 타고 갈 곳이 없고 갑옷과 군대가 있어도 진칠 곳이 없다. 사람들에게 새끼줄을 묶어서 약속의 표시로 사용하게 하고 음식을 달게 여겨 먹게 하며 의복을 아름답게 여겨 입게 하고 사는 곳을 안식처로 여기게 하고, 그 풍속을 즐기게 하면 바로 앞에 이웃나라가 있고, 닭과 개의 소리 서로 들리는 곳에 있을 지라도 늙어 죽을 때까지 서로 왕래하는 일이 없을 것이다.”¹⁶⁵⁾라고 하는 것이다. 이처럼 도교의 평안하고 고요한 국가 구성에서, 그 핵심적인 이념은 ‘安居樂俗’이다. 저명한 철학자인 馮友蘭은 만년에 이 장에 대하여 새롭게 해석하며, 이 장에서는 일종의 정신적인 경지가 드러난다고 하였다.¹⁶⁶⁾ 馮友蘭의 해석은 그의 ‘境界說’과 무관하지 않지만, 이러한 해석은 어느 정도 중국고대사상가가 추구하는 바에 부합한다고 볼 수 있다.

그리고 이러한 해석에 대한 증거는 『장자』에서도 찾을 수 있다. 『養生主』에서 장자가, “그가 어찌다가 이 세상에 태어난 것은 때를 만난 것이고, 우연히 세상을 떠난 것도 생명이 다했기 때문이라네. 시간의 변화에 편안히 머물러 자연의 도리를 따라가면 슬픔도 즐거움도 끼어들지 못한다. 옛날에는 이런 경지를 ‘본래의 육신의 구속에서 풀려났다.’라고 명명하였다.”¹⁶⁷⁾라고 하였다. 郭象은 이를 ‘得性命之情’이라고 하였다.¹⁶⁸⁾ 노장과 비교해 보면 安은 정신적인 측면을 지향하는 것을 알 수 있다.

사실 도교뿐만 아니라 유교도 그렇다. 『季氏』 첫 번째 장에서 공자는 이상국에 대한 동경을 언급했다. “내가 들은 바에 의하면 나라를 가진 사람은 백성이 적은 것을 걱정하지 않고 재산의 소유가 고르지 않은 것을 걱정하며, 가난한 것을 걱정하지 않고 나라가 편안하지 않은 것을 걱정한다고 했다. 대체로 재산의 소유가 고르면 가난이 없고, 나라가 평화로우면 백성이 적어지는 일이 없으며, 나라가 편안하면 기울어지는 일이 없다. 이치가 대체로 이와 같기 때문에 먼데 사람들이 복종하지 않으면 문덕을 닦아서 그들로 하여금 찾아오게 하고

164) 삼년상이 死를 중시하는 것과 같이 서양철학 또한 사망철학을 중시한다. 예를 들면 존재주의유파의 대표 인물인 하이데거가 『존재와 시간』에서 사망에 입각하여 정신존재로서의 사람을 탐고하였다.(하이데거 저, 陳嘉映·王慶節 譯, 『存在與時間』, 北京: 商務印書館, 2015, 286-329쪽.)

165) “小國寡民, 使有什伯之器而不用, 使民重死而不遠徙. 雖有舟輿, 無所乘之; 雖有甲兵, 無所陳之……老死不相往來.” 樓宇烈이 장사마왕퇴 한묘에서 출토한 帛書 『노자』의 甲乙本 차례에 의해 제80장과 81장은 66장 뒤에, 67장 이전에 위치한다고 하였다. 그러나 이것을 통해 현재 사람이 『노자』를 편찬할 때 小國寡民 장을 중시한다는 것을 읽어낼 수 있다.

166) 馮友蘭, 『三松堂全集』 第八卷, 鄭州: 河南人民出版社, 2001, 299-300쪽.

167) “適來夫子時也, 適去夫子順也, 安時而處順, 哀樂不能入也. 古者謂是帝之懸解.”

168) 郭慶藩 撰, 王孝魚 點校, 『莊子集釋』, 北京: 中華書局, 2016, 137쪽.

이미 오게 했으면 그들을 편안하게 해주는 것이다.”¹⁶⁹⁾라는 것이 그것이다. 이것은 공자가 백성을 위로한다는 점을 주장하면서 폭력적인 방식을 취한다고 한 것이 아니다. 백성들로 하여금 안정적으로 거주할 수 있게 하려면, 먼저 물질적인 측면을 보장해 줘야 된다. 그 다음으로는 文德教化를 시행해야 된다. 자사를 작자로 보는 『중용』 제20장에서는, “혹은 편안하게 그것을 행하고, 혹은 이롭게 행하고, 혹은 억지로라도 행하니, 그 성공에 이르러서는 한가지이다.”¹⁷⁰⁾라고 하였다. 주자는 주석할 때 生知와 安行을 知行에서 최고의 경지라고 하였다.¹⁷¹⁾ 이것은 安과 최고의 덕행인 知를 결합한 것이다.¹⁷²⁾ 『孟子·離婁下』 제14장에서, “군자가 올바른 방법으로 깊이 탐구하는 것은 자신이 스스로 체득하려 함이니, 스스로 체득하게 되면 사물에 대처함에 안정된다. 그 일에 대처하는 것이 안정되게 되면 그 일에서 취하는 것이 깊어진다. 그 일에서 취하는 것이 깊이 있게 되면 좌우 어느 쪽에서 취하더라도 그 근원을 파악하게 된다.”¹⁷³⁾라고 하였다. 이상 3가지 문헌들에 나온 安은 각각 가리키는 뜻이 있지만, 더욱 깊이 생각해 보면 모두 정신에 대한 초월과 연관된다.¹⁷⁴⁾

유교와 도교를 분석함으로써 安居樂俗은 일종의 정신적인 요구를 드러낸다는 것을 알 수 있다. 왜냐하면 본질적인 의미에서 볼 때 사람은 일종의 정신과 가치의 존재이기 때문이다. 그러나 서양이 이끌어가는 현대화는 ‘현대와 전통의 대립’이라는 구조적인 설계 하에 진행되었다. 그 결과, 고대문명에서의 정신·신앙·가치·의미 등이 현대에 와서 계승되지 못하였다. 현대 문명은 다만 물질·기술·이익·재부 등에 빠져 있다. 이는 余英時가 “현대 생활에서 물질의 충족과 정신의 결핍이 선명한 대조 관계를 이루는 것은 우리가 다 아는 사실이다.”¹⁷⁵⁾라고 한 것과 같다. 세계 조류에 순응하는 중국 역시 예외가 아니다. 安以化民의 계시는 현대화를 추구하는 과정에서 고대에 창조된 정신적인 자원을 흡수하여, 정신적인 존재로서의 인류에게 이를 일종의 정신적인 존재 방식으로 삼게 해야 한다.

4. 和以天下: 문명 구조에 대한 재건

현대 문명에 입각하는 중국은 늦게 발전한 나라로서 2가지의 중요한 역사적인 책임을 져야 한다. 하나는 본국의 역사전통을 효율적으로 인식하는 것이고, 다른 하나는 세계의 현대화 전통을 반성하는 것이다. 현대 문명은 생성할 때부터 지금까지 몇 백 년의 역사에 불과하다. 전통문명에 비하면 현대 문명은 일종의 ‘전통’을 이루었다고 하기가 어렵다. 그러나 대부분의 영역에서 현대 문명이 끼치는 영향력은 전통문명보다 더 크다. 이러한 영향력이 확대되면서 그의 한계와 단편적인 면도 드러났다. 그리고 ‘전통과 현대의 대립 구조’는 소홀하게 다루어서는 안 된다. 이 구조는 바로 맹자가 말하는 ‘以鄰爲壑’과 일맥상통한다. 맹자

169) “丘也聞有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安。蓋均無貧，和無寡，安無傾。夫如是，故遠人不服，則修文德以來之，既來之，則安之。”

170) “或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功一也。”

171) 朱熹，『朱子全書·四書章句集注』第六冊，46쪽.

172) 전국 전기 유학의 맥락에서 知(智)德이 仁德과 勇德보다 우월하였다. 陳來의 『帛書<五行>篇說部與孟子思想探論』을 참조할 수 있다.(陳來，『竹簡<五行>篇講稿』，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2012.) 그리고 『중용』에서 ‘知仁勇’의 배열 순서를 통하여 이러한 점을 확인할 수도 있다.

173) “君子深造之以道，欲其自得之也。自得，之則居之安；居之安，則資之深；資之深，則取之左右逢其原。”

174) 어떤 학자가 공자의 사상이 초월성을 지니지 못하고 일종 內在論만 가지고 있다고 주장한다. 이 점에 대하여 『孔子哲學思微』의 서론을 참조할 수 있다.([美] 赫大維·安樂哲 著，蔣戈爲·李志林 譯，『孔子哲學思微』，南京：江蘇人民出版社，2012.)

175) 余英時，『文史傳統與文化重建』，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2012，462쪽.

는 이것을 가지고 白圭를 비판하였다. 즉, 백규가 강물을 다스리는 데에 水道와 人道를 준수하지 않았다는 것이다. 맹자의 입장에서 보면, 인류는 자연과 대처할 때 仁道라는 근본적 원칙을 준수하면서 공유가 되는 이익을 극대화시켜야 한다. 타인의 이익에 손해를 입히고 자신만의 이익을 추구하는 것이 아니다. 그러나 역사를 돌이켜 보면 19세기 중엽부터 현대화는 以鄰爲壑이라는 방식으로 진행되어 왔다. 선진 지역에 있는 粗放型 공업이 후진 지역으로 옮겨가는 방식은 극단적인 구조로 발전할 수 있을 것이다. 즉, ‘선진 국가-후진 국가’·‘서양-동양’·‘북방-남방’·‘도시-농촌’·‘경제-생태’·‘물질-정신’·‘전통-현대’ 등 이원적인 대립이다.

따라서 중국은 현대화를 실현하기 위하여 고금과 동서를 관통하는 것을 이상으로 삼고, 자신과 서양의 문화전통에서 유용한 역사자원을 흡수해야 된다. 유교전통의 핵심적인 가치 이념을 말하자면, 和는 여러 가지 문제를 해결하는 데에 한 가지 통로를 제공해 줄 수 있다. 북송의 저명한 학자인 張載는 명문장 『西銘』을 썼다. 그 문장에서 “건은 아버지라 하고, 곤은 어머니라 한다. 나는 여기 미미하게 섞여 그 가운데에 있다. 그러므로 천지의 가득함을 내 몸으로 삼고, 천지의 주재자를 내 본성으로 하니, 사람들은 나의 형제이고 만물은 나의 벗이다. 임금은 내 부모의 종손이고 그 대신들은 종손의 가신들이다. 노인을 존경하는 것은 노인의 어른을 어른으로 모시고, 불쌍한 아이들을 사랑하는 것은 나의 자식을 보살피는 것과 같다. 성인은 그 덕이 천지의 덕과 합해진 사람이고 현은은 그 덕이 빼어난 사람이다. 무릇 천하의 노쇠하여 지친 이, 병들어 허약한 이, 형제가 없는 이, 늙어 외로운 이, 홀아비, 과부 등은 모두 형제 중에서도 어렵고 궁한 처지에 놓여 있지만, 하소연조차 못하는 사람들이다.”¹⁷⁶⁾라고 하였다. 이를 통하여 장재는 天人相際와 天人和合의 정신을 밝혔다. 한편, 그는 자연을 윤리화시켰고, 다른 한편으로는 사회·정치적인 관계를 윤리화시켰다. 그는 乾坤의 역할을 부모에 비유했고, 천지만물에 사람의 성격을 부여하였다. 그리고 혈연적인 종족관계를 군신과 사회의 여러 가지 관계로 확장시켰다. 이로써 온 우주는 따뜻하고 감정(윤리 의미적)적인 색채를 띠게 되었다. 장재는 하늘과 사람의 윤리화를 통하여 차이를 없애고 和合을 이루려고 하였다. 장재가 추구하는 바에는 유교 내지 중화문화가 추구하는 和의 전통을 반영하고 있다.

和에 대한 지향은 중국에 새로운 문명 구조가 필요하다는 것을 보여주었다. 즉, ‘세계적인 안목으로 중국의 문제를 해결한다.’라는 것이다. 현대적인 의미에서 세계는 중국을 포괄해야 되며, 중국은 세계와 마주하는 중인 중국이다. 새로운 의미가 부여된 ‘세계’라는 관념은 20세기 존재주의철학의 주장으로부터 변천해 왔다. 소위 ‘세계’란 사람이 세상에 있는 界限을 가리킨다. 이러한 관념을 확장해 보자. 중국을 예로 들면, ‘세계’란 중국이 세계에 있는 界限을 가리킨다. ‘세계’를 말하면 ‘세계’란 우주가 있는 界限을 가리킨다. 중국이 더욱 좋은 모습으로 세계 속에 서기 위해서는, 和의 이념을 가치의 기저로 삼아야 되고 타국과의 관계를 시의에 적절하게 처리해야 한다. 이는 費孝通이 말하는 “各美其美, 美人之美, 美美與共, 天下大同”과 같다.

176) “乾稱父，坤稱母。予慈藐焉，乃混然中處，故天地之塞，吾其體。天地之帥，吾其性。民吾同胞，物吾與也。大君者吾父母宗子，其大臣宗子之家相也。尊高年，所以長其長。慈孤弱，所以幼吾幼。聖其合德，賢其秀者也。凡天下疲癯殘疾，惻獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連，而無告者也。”

5. 결론

유교 전통과 현대 중국의 새로운 결합은 21세기 현재부터 시작되거나 형성된 것이 아니다. 사실 이는 역사성을 띤 화제였다. 다시 말해 이에 관한 문제는 이미 19세기 중엽부터 점차 사대부의 시야에 들어오기 시작했다. 중서 두 가지 문명 체계의 사이에서 이 화제가 확대되고 심화되면서, 이 화제에 대한 논의는 범위 및 심도에 있어 모두 한 단계씩 확장되었다. 20세기에 이르기까지 이에 관한 많은 학자들의 논의가 있었지만 여전히 합의를 보지 못했다.¹⁷⁷⁾ 특이한 것은 이 문제가 명확한 해결점을 얻지 못했다는 전제하에(이론상에서), 중국은 이미 사실상 현대화의 길을 걷고 있었다는 점이다. (현실에서) 이러한 사실은 마치 이 문제에 대한 이전의 논의는 완전히 헛된 것임을 암시하고 있다. 그러나 현대화가 전세계의 범위 내로 확장됨에 따라 일부 무시할 수 없는 세계적인 문제도 가져오게 되었다. 현대 문명의 시작은 사람들로 하여금 ‘현대성’과 ‘문명성’에 대해 의심하게 하였다. 더 말할 것도 없이 이러한 세계적인 현실 문제는 반드시 중국에도 또한 투사되었을 것이다. 이 때문에 자못 흥미로운 것은 이전에 ‘헛된 것’으로 암시되었던 것은 헛된 것만이 아니었다. 오히려 전통과 현대의 관계에 대한 인식은 지속적으로 논의되어야 한다. 이와 같은 국제적·국내적인 배경 하에 유교전통과 현대 중국의 관계는 새롭게 인식되었다. 역사적인 교훈을 삼아 여기서 우선 한 가지의 사실을 인정해야 한다. 즉 유가가 대표하고 있는 전통문화는 중국의 현대화를 위하여 아주 중요한 원소를 제공해줄 수 있다는 것이다. 그러나 결코 전부는 아니다. 중국의 현대성은 중국 자신의 제재적인 전통적 기초에 의해서만 이루어지지 않았으며, 서방의 중요한 가치 이념을 더욱 흡수해야 하기 때문이다. 중국이 추구하는 것은 응당 다양한 문명의 형태가 그 속에 공존하는 현대성이며 전통과 현대의 융합이다. 이는 陳寅恪이 “한편으로 외래의 학설을 흡수하고, 한편으로는 본래 민족의 지위를 잊지 말아야 한다.”라고 한 것과 같다.¹⁷⁸⁾ 반드시 내외를 모두 고려하여야만 이러한 변화를 더욱 잘 실현할 수 있을 것이다.

현대 문명의 흥기는 상공업의 번영에 의지하기 때문에, 물질문명과 정신문명의 사이에서 균형을 잃을 수밖에 없다. 『악기』에 나온 말을 빌려 말하자면 “物化” 현상이 나타난 것이다. 개인뿐만 아니라 사람들 간의 관계도 “物化”하게 되었다. 그 결과, 윤리의 의의와 가치를 부정하게 되었다. 따라서 사람과 자신·타인 간의 도덕적 관계를 회복하고 윤리적 질서를 구축하려면 고대 예악을 흡수해야 된다. 동시에 “物化”는 정신 가치와 신앙, 그리고 생명의 의탁 등이 결핍된다는 것을 의미한다. 이러한 현상은 바로 고대 중국인이 중시한 安과 상반되는 현상이다. 유교전통에서는 사람을 ‘정신적인 존재’로 보는 경향이 있다. 따라서 유학자가 본 이러한 ‘정신적인 존재’의 적용은 이익을 추구하는 방식으로 나아가면 안 되며, 義라는 방식을 취해야 실현될 수 있다. 이것은 중국의 향후 발전 방향에 일정한 참조가 될 것이다. 이 밖에 세계화라는 배경 하에 중국은 반드시 타국과의 관계에서 잘 처신해야 한다. 이때 새로운 문명 시야와 天下에 대한 구조를 가져야 한다. 이것은 바로 유교전통에서 말하는 和 이념에 부합할 수 있다. 禮·安·和 이 3가지 관념은 서로 공생하고 융합하여 공동으로 유학전통을 현대화로 전환시키는 일을 촉진하고 있다.

177) 예컨대 신유학의 대표 인물인 熊十力, 梁漱溟과 馮友蘭은 중국은 현대화를 실현하는 과정 중 어떻게 전통과 현대의 관계를 처리할 것인가 하는 문제에 있어서도 서로 의견 차가 크다. 이택후 선생의 『악론현대신유가』를 참고하였다.(李澤厚, 『中國現代思想史論』, 北京: 生活·讀書·新知三聯書店, 2008.)

178) 陳寅恪, 『金明館叢稿二編』, 北京: 生活·讀書·新知三聯書店, 2001, 284~285쪽.

전통유교와 현대 중국의 관계는 매우 방대한 과제다. 이 과제는 2가지 난제에 당면하고 있다. 첫째, 전통과 현대는 서로 다른 문명형태이면서 異同點이 있다는 점이다. 둘째, 이러한 異同이 하나의 현실, 즉 중국에 공존한다는 점이다. 余英時는 “최근 백 년간 지식계에서의 사상의 분쟁·혼란으로 인하여, 중국문화의 기본 가치는 체계적으로 정리될 기회가 없었다. 중국의 기본 가치는 존재하고 일상에서 사용되고 있지만, 이를 모르는 곤경에 빠졌다. 자각적인 반성과 검토를 하지 않으면, 가치 체계는 시대와 같이 전진할 수 없으며 현대적 의미를 얻어 그 역량을 발휘하기 어렵다.”¹⁷⁹⁾라고 하였다.

따라서 본 논문에서는 3가지 기본 가치 관념을 분석하고 고찰함으로써 이 과제를 깊이 있게 탐구할 수 있도록 일정한 계시적인 사고를 제공했으면 한다.

179) 余英時, 『文史傳統與文化重建』, 北京: 生活·讀書·新知三聯書店, 2012, 490쪽.

「舊邦新命: 유교전통과 현대 중국의 새로운 탐색」의 논평문

권 상 우(계명대)

肖永明, 王志華 교수는 「舊方新命: 유교전통과 현대 중국의 새로운 탐구」에서 유교전통이 현대사회에서 새로운 의미와 역할을 모색해 보고자 한다. 중국학계에서도 유교와 현대화에 관해서 활발하게 논의되고 있지만 대부분은 서구적 가치에 근거해서 유교전통의 우수성을 강조하면서 현대적 의미를 논하곤 한다. 하지만 발표문에서는 유교전통에서 현대화를 접근하는 방식이 아니라 중국이 직면한 현실에서 출발하여 유교전통에 접근하고자 한다. 발표자는 시장경제가 초래한 도덕성 상실과 국제 관계 등에 있어서 유교전통의 핵심 가치가 어떠한 의미를 지닐 수 있으며, 나아가 유교의 핵심가치가 어떻게 변모해야 하는지를 체계적으로 논하고자 있다. 그리고 발표자는 유교의 핵심가치를 도덕심성론이나 철학적 개념에서 탈피하여 일상생활에서 실천성을 지닌 禮, 安, 和를 중심으로 논의하였다.

먼저, 발표자는 유학을 비롯한 중국문화의 핵심 이념을 禮에서 찾고자 한다. 발표자는 禮를 인륜으로 해석한다. 발표자는 禮가 농경사회에서 중요한 규범이 될 수 있지만 복잡한 현대사회에 그대로 적용되기는 어렵다고 주장한다. 실제로 현대사회에서는 인간 간의 규범(五倫)뿐만 아니라 인간과 자연, 인간과 인공지능의 관계 등 전통사회에서는 상상할 수도 없었던 다양하고 복잡한 관계를 어떻게 설정할 것인지가 중요한 이슈로 대두되고 있다. 유교전통의 규범체계인 禮를 현대사회의 복잡한 관계로 확장할 필요가 있다. 이를 위해 발표자는 禮의 실천적 지혜를 주목한다. 유교전통에서는 禮의 규범과 형식을 중시하면서도 도덕적 자율성을 전제로 한다. 발표자는 禮의 이러한 도덕적 지혜가 도구적 이성이 팽배한 현대사회에 가치이성을 보완할 수 있는 이론적 근거가 될 수 있다고 주장한다. 그리고 유교전통에서 禮는 심미적 의식을 포함하고 있음을 강조한다. 유교전통에서 禮의 형식성은 때로는 긴장감을 조성할 수 있기 때문에 이를 해소하기 위해 樂을 중시한다. 그래서 발표자는 유교전통에서는 규범과 심미 의식이 결합된 禮-樂의 문화심리구조를 형성하게 되었다고 본다. 발표자는 이러한 예악의 핵심가치는 현대사회의 법치의 경직성을 완화할 수 있을 것이라고 주장한다.

둘째, 발표자는 유교전통에서는 몸과 마음의 편안함(安)을 중요시한다고 하면서, 신체적 편안함을 복지제도나 의례를 통해서 추구하고, 인격 수양을 통해서 정신적 편안함을 추구하기도 한다. 발표자는 유교전통에서의 신체적 편안함은 현대사회의 사회보장제도에 중요한 이념을 제공해 줄 수 있으며, 마음의 편안함은 현대화 과정에서 물질적으로는 풍요롭지만 정신적으로 피폐한 현대인들이 추구해야 할 정신적 경지로 삼아야 한다고 주장한다.

셋째, 발표자는 유교전통의 현대화의 탐색에 있어서 국제 관계 또한 관심을 가져야 할 문제로 주장하면서 유교전통에서 和의 가치를 중시한다. 발표자는 최근 서양과 동양, 후진국과 선진국, 북방과 남방 도시와 농촌, 등 사회 전반에 이원적인 대립관계가 조성되고 있다고 하면서, 이러한 이원적 대립관계를 유교의 핵심가치인 和를 통해 해소할 수 있다는 주

장한다. 그리고 和는 각 국가 간에 차이성을 인정하면서 평화로운 관계를 유지할 수 있는 가치체계가 될 수 있다고 주장한다.

발표문을 읽고서 몇 가지 질문을 드리고자 한다.

1. 논평자는 발표자의 주장에는 동의한다. 하지만 중국의 최근 정치를 보면 유교전통의 가치가 현대 중국에서 현실적이고 실천적인 의미를 지닐 수 있을까? 유교전통에서 중국의 현대화를 위해서는 <대학>의 修身, 齊家, 治國, 平天下의 가치체계를 생각해 볼 필요가 있다. 중국의 현대화는 정치와 무관하지 않다. 중국의 공산당 일당정치는 중국의 현대화에 있어서 걸림돌이 될 뿐만 아니라 인류 평화에도 심각한 문제를 초래하고 있다. 중국 전통사회에서는 유학의 일부 핵심가치가 봉건독재를 지탱하는 이념체계로 변질된 적이 있다. 최근 중국 공산당에서 유교전통을 매우 중시하고 있다. 시진핑 국가 주석이 집권하면서 정치국 집단학습모임에서도 유교문화의 계승과 핵심가치관을 주제로 다루었다고 한다. 중국 공산당은 유교를 중시하는 이유가 발표자가 언급한 바와 같이 인민들의 도덕성 회복과 편안함에 있는 것인지 아니면 특정 집단의 권력과 이익에 있는 것인지 생각해 볼 필요가 있다. 최근 중국에서 유교는 중국공산당을 지탱하는 이념체계로 악용될 소지가 있다. 즉, 발표자가 언급한 예의 실천적인 지혜인 주체성과 수양론은 중국인민들이 중국공산당 체제에 복종하게 하는 권력기제로 악용될 여지가 있다. 그래서 중국에서 현대화는 중국의 정치 체제를 비판하고 개선하는 것에서 시작해야 한다고 생각한다. 그런 과정에서 유교의 핵심가치는 과연 어떠한 의미를 지닐 수 있는지. 아니면 서구의 민주주의를 좀 더 적극적으로 수용해야 하는 것은 아닌지?

2. 최근 중국 국제관계를 볼 때 유교전통의 핵심가치인 和가 실현되고 있다고 보기는 어렵다. 시진핑 중국 국가주석이 세계 강국 부상을 위해 집권 초기인 2013년 9월부터 추진했던 범국제적 경제 개발 프로젝트인 일대일로(一帶一路·One Belt, One Road)가 5년째 들면서 많은 비판을 받고 있다. 중국은 이 프로젝트를 통해 개발도상국에 빛을 지워 속국으로 조정하고자 한다. 중국의 일대일로 프로젝트는 분명히 유교의 핵심가치인 和와는 상반된 방향으로 나아가고 있다. 이러한 일대일로 프로젝트에 대해 유교 연구자를 비롯한 중국 지식인들이 어떻게 생각하고 있는지에 관해 설명 부탁드립니다.

3. 현대 중국인은 개혁개방 이후에 물질적인 부를 통해서 편안함은 중시하지만 정신적인 편안함을 추구하고 있지는 않는 듯하다. 중국인들도 현대화 과정에서 개인의 소외, 물질만능주의 등으로 인해 현대인은 정신적 결핍을 경험하고 있을 것이다. 이런 현실에서 어떻게 유학의 핵심가치로서 정신적 결핍을 해소하고 편안함을 얻을 수 있는지에 대해서 발표자의 고견을 듣고 싶다.

유교전통과 중국 현대화에 관해 고견을 들려주신 발표자들께 감사드립니다.

Ideals, Institutions, and the Possibility of Confucian Democracy

Halla Kim(Uni. Nebraska at Omaha)

In this paper, I tackle the question as to why the Confucian tradition in East Asia failed to generate democracy. In the first section, I discuss various forms of Confucianism and come up with a most suitable one before I define democracy. I then consider the view that, even though Confucianism, thus defined, had the democratic ideals, it could not generate democracy because it failed to secure democratic institutional structure. I call this view 'No Institutions' View. However, there are two versions of it. First, a thin version of the view holds that the theoretical resources are clearly found in Confucianism yet they failed to provide the democratic institutions. Second, there is the view (a thick version of 'No Institutions' View), according to which the theoretical resources do exist in the Confucian tradition, though only as potentiality and not as a historical reality, and this is why the tradition failed to produce democracy. Third, some hold the view (which I call 'No Ideals' View) that Confucianism simply lacks not only the practical institutions but also theoretical ideals of democracy. In the conclusion, I discuss the reason why I reject these views and offer my own view. In particular, I offer a hybrid view concerning the relationship between Confucianism and democracy.

1. Confucianism and Democracy

There is currently no consensus on what democracy or Confucianism really is and it is not easy to come up with a universally acceptable definition of them. The traditional Confucianism in East Asia views the state as an organic whole whose structure is isomorphic to that of a family. Just as, in a family, child obeys its parents in a superior-inferior relationship, the state is such that child (citizen) must exhibit proper conduct and filial piety, while the father (leader) has a duty to rectify the flawed behavior of his child through principled, authoritarian yet benevolent leadership. The upshot is that the traditional Confucian society stresses obedience to authority and discourages behavior that delegitimizes the authority structure. Yet deference to authority leaves little room to cultivate a tradition of political activism and social mobilization. In a liberal

polity, citizens are encouraged to formulate opinions based on individual well-being, while in a Confucian society subjects tend to defer to the state without placing checks on the behavior of state officials.¹⁸⁰⁾

According to a very liberal conception of the Confucian moral traditions, governance is guided by the notion of 'minben (民本)', which means treating 'people' (min民) as 'roots' (ben本).¹⁸¹⁾ To govern by this principle, therefore, is to protect the people's (min) economic prosperity and physical security just as the roots of trees (ben本) should be cared for. When government fails to protect the prosperity and welfare of the people, it loses the 'mandate of heaven' (tianming 天命) and becomes subject to removal by rebellion.

The core values of Confucianism then include a focus on conformism, family-modelled collectivism, paternalism, and hierarchically-oriented social harmony.¹⁸²⁾ The concept of 'self' in the Confucian ethos, for example, is defined as a person's obligatory role in the greater society. Indeed, 'rights' are not a distinguishing feature in the Confucian value system. Individuality comes second to the preservation of the group. This is particularly emphasized with regard to the family. The family unit is the microcosm of society and politics and idealized as the prototype of good governance. In brief, illiberal Confucian values stress social commitments that contrast sharply with the individualistic and adversarial nature of Western-style government, which are designed and operated by the people. Confucianism advocates a system of ethics intended to build a moral community of datong (大同grand harmony or unity).¹⁸³⁾ The source of this unity is a social hierarchy that honors the authority of leaders and aims to strengthen the greater community. Because of this, some strongly suspect that political centralization and the de-separation of powers are endemic to the Asian value system. These, however, immediately contradict Western ideals of democratic governance.

Can Confucianism legitimize unregulated state authority? While it is true that Confucianism values order, this does not denote government superiority. Mencius wrote, "The people are the most important element in a nation; the spirits of the land and grain are the next; the sovereign is the lightest" (5A5). Concepts of individual rights, constitutionalism, natural law, and individual freedom were indeed absent in Confucianism, but one could argue that they can be integrated into a Confucian discourse on democracy, one that is evolving globally, without contorting Confucianism itself. Furthermore, we occasionally witness suggestions to improve Western democracy through Confucian tradition

180) There are occasional exceptions, e.g., Mencius's view of revolution in opposition to the corrupt dictatorship, but this was not a general trend in East Asia.

181) This originates from the phrase "民惟邦本" in the *History of Documents* (書經), Book of Xia (夏書), Ch. 6 禹貢.

182) Chun 1996, 138-141.

183) This concept originally appears in the "Lǐyùn" (禮運) chapter of the Book of Rites (禮記).

in the right-wing GMD (國民黨) ideology (such as in the new life movement of the 1930s), which also can be found in Sun Yatsen (孫逸仙)'s thought.¹⁸⁴⁾

The Confucian polity is often understood in terms of values and normative principles but less so in terms of institutions and procedures. "Confucian" values and virtues are identified and often linked to notions of self-cultivation, or the self-transformation, of individuals or entire communities. Consequently, the quality of Confucian government seems to depend to a large extent on the "cultivation" of personal qualities and virtues by either rulers or citizens, or on the kind of values they share and put into practice. The Confucian classic *The Great Learning* (Da xue大學) is often cited for this purpose.

There is thus no denying that the Confucian state limits pluralism to harness national cohesiveness. For example, East Asian presidents and prime ministers are often granted inordinate amounts of power with little opposition from other branches of government. Some leaders legitimize their oppressive rule by invoking Confucian values of national unity and patriarchalism. These arrangements reflect the concept of delegative democracy, where political power is concentrated in the executive and rarely challenged. The use of *ren* (benevolence) from the Confucian tradition in contemporary Chinese society has been argued to sustain a 'benevolent authoritarian regime.'¹⁸⁵⁾ Thus, Confucianism at least traditionally conceived, seems to be totally incompatible with modern liberal democracy.

But how then do we understand democracy? What is liberal democracy? Classical interpretations of democracy emphasize the protection of individual liberty and participation in the political process. A democratic system is legitimized through free and fair elections and operates under formal political institutions. Democratic leaders abide by a constitution or legal tradition that promotes transparency and accountability. Specifically, democracy is conceptualized procedurally as government by the people or substantively as government for the people.

In its historical origin, the emergence of procedural democracy might have something to do with the development of the merchant class and its awareness of its social and economic status in the West. But for our purpose, it suffices to say that a procedural democracy presumes a self-deterministic, pluralistic, and adversarial polity. The Confucian tradition presumes that government exists primarily to protect and improve the lives of the people. In such a system, leaders are also expected to govern morally and selflessly. The difference is that a democratic polity places more weight on institutions designed to ensure accountability and transparency, while Confucianism stresses virtuous leadership over the rule of law and institutional checks and balances.¹⁸⁶⁾

184) Thomas Fröhlich, 2010, 169.

185) Guillermo O'Connell, 60.

2. 'No Institutions' View: A Thin Version

In the comparative study on Confucianism and democracy, there is a familiar model according to which the traditional Confucianism has all the nice conceptual foundations for democracy yet it miserably failed to produce democracy because it could not produce a culture of institutional democracy. Some people believe that the principles of Confucianism are analogous to democratic values. They even go on to suggest that Confucianism and democracy can be married as a harmonious system within East Asian societies.

In a recent work, "Confucianism at a Crossroads," Prof. Young-chan Ro develops his insights about the fundamentals of Confucianism and democracy in a sophisticated way. His leading questions are: why has East Asian Confucianism not produced a Western style democracy?¹⁸⁷⁾ Why is it that the West has developed democracy while East Asia has not?

According to Ro, the East Asian Confucianism had a long and venerable tradition of humanism that emphasized the harmonious relatedness among humans. Further, you can also find the heritage of minben in the (Mencian) egalitarianism. This was also developed into anthropocentrism. Thus, in the tradition, people had been regarded as Heaven, and politics should be based on this identity. In this regard, you can say that the Confucian traditions are firmly rooted in Ideals that are later epitomized in the democratic polity. However, despite these ideals, the Confucian tradition failed to produce democratic institutions. First of all, the ideals were too rigid. The Confucians conceived them perfect and held an optimistic view of human nature. There is simply no fundamental flaw in human nature. Therefore, the leaders, whoever these may be, are expected to be virtuous and morally superior. But this quickly led to the idea of virtuous dictatorship as well as the conspicuous lack of autonomy (also the promotion of judgmental deferment). This is how the Ideals of democracy failed to develop into democratic institutions in the East. We can summarize the points of similarities (or commonalities) and dissimilarities between the Confucian tradition and the west in the following chart as Ro utilizes them for this position.

186) Fukuyama 1995.

187) Young-chan Ro, "Confucianism at a Crossroads: Confucianism and Democracy in Korea" in Anselm K. Min, ed. *Korean Religions in Relation: Buddhism, Confucianism, Christianity* (SUNY, 2016), 264.

	Confucian tradition	The Western Democracy
Points of similarities	Humanism Anthropocentrism (Mencian) egalitarianism	Humanism (Biblical) anthropocentrism (Biblical) egalitarianism
Points of dissimilarities	Anthropocosmic Rigidity of ideals (it conceives itself perfect) Bureaucratic meritocracy Optimistic view of human nature No fundamental flaw in humanity Virtuous dictatorship Lack of autonomy (judgmental deferment)	Man vs nature Plasticity of democratic ideals (it conceives itself imperfect) Proceduralism Pessimistic view of human nature Original sin (sinners) Virtues without dictatorship Autonomy and freedom

Ro argues that modern democracy stands in need of two requirements, 1. democratic ideals and 2. democratic institutions.¹⁸⁸⁾ Ro then goes on to suggest that Confucianism satisfies Requirement 1. without satisfying 2. As he puts it, “Confucianism has placed a heavy emphasis on the democratic ideals while neglecting the concern for how to institutionalize these ideals.”¹⁸⁹⁾ On Ro’s view, Confucian political philosophy remains utopian. This is the culprit responsible for the lack of the emergence of democratic institutions in the East. How then does Confucianism satisfy 1.? Ro’s answer is what is known as Sage Learning (聖學, 道學, 道問學). Confucianism appropriately provides a resource and a tool for promoting humanity under Sage Learning, a lifelong, multi-faceted process of self-education and self-cultivation involving the development of a Weltanschauung, a community-oriented socialization, the action/practice-oriented techniques of meditative procedures, an insight about the nature of the universe and the humans in it among others. In other words, Sage Learning prepares one to become sagely superior person, or alternatively, “inwardly sageliness and outwardly kingliness.”¹⁹⁰⁾

188) Ro 269.

189) Ro 270.

190) Ro 273. The recent emergence of democracy in South Korea is a result of struggles among various social forces in the process of political upheavals such as the candle revolution of 2016 as well as April 19 Revolution of 1960 and the Eastern learning (Donghak) revolution. The Korean civil society movement relied on remonstrance in the Confucian tradition, offering an avenue for Korean citizens to confer with political elites. In fact, Korean historian Cho Hein has argued that the civic movement during the Chosun dynasty was the first time that the state capitulated to the people, while

This view is not confined to Korea. Already in the Republican period of China, positions portraying Confucianism as a repository of traditional Chinese ideas and institutions conducive to solidifying, if not even improving on, Western models of constitutional democracy were seriously proposed. Zhang Junmai (1886–1969), for example, accentuates how conducive Confucian tradition is to develop civic virtues, which he understands as a necessary pre-condition of nation-building and, consequently, democracy.¹⁹¹⁾ The “democratic” tradition can be identified in pre-modern Chinese Confucianism, e.g., in such notions as a common welfare as well as the idea of a government adhering to the principles of the “people as foundation” (min ben). More recently, in international debates on Asian values, this position is represented by Francis Fukuyama’s merge of Confucianism and democracy (as opposed to the position of Samuel Huntington who declares that they stand in inherent contradiction.)

Confucianism has failed to promote the political participation but the democratic ideals can be found in its foundational framework, according to Ro. The opportunity to improve one’s standing in Confucian society parallels the democratic emphasis on equality. Moreover, tolerance toward diverse ideas and opinions are encouraged and require compromise from elites. As A. T. Nuyen points out, in *Analepts* 9:2, Confucians is suggestive of even an endorsement of free and independent will. Mencius believed that a good subject should follow his innate conscience and remonstrate with his or her ruler rather than obey unconditionally.¹⁹²⁾ Nuyen also suggests that it is unnecessary to sacrifice pluralism for the sake of social harmony. Harmony, he writes, differs from conformity in that it presupposes the existence of diverse interests and views, and requires the ‘blending’ of those differences. For Michael Collins, “a harmonious community does not suppress the individuality of its members; instead it flourishes only when individuality and harmony enhance each other.”¹⁹³⁾ Such rights, sacrosanct in Confucian philosophy, are congruent to the Western liberal tradition of democratic citizenship. On the surface there appears to be a discordant match between Confucianism’s pacifist tradition and liberal democracy’s political contestation. Ackerly, however, rejects this contradiction, suggesting that dissent is fundamental to Confucian hierarchical structures.¹⁹⁴⁾

maintaining its hierarchical dominance.²⁸ The consultative role of independent associations continues to this day in South Korea.

191) See, e.g., Chang, Carsun. *The Third Force in China*. New York: Bookman Associates, 1952.

192) A T Nuyen.

193) Michael Collins.

194) Ackerly.

3. 'No Institutions' View: A Thick Version

This account of Ro's seems to be powerful but not radical enough.

According to Mou Zongsan (1909-1995), the traditional Confucianism not only (a) failed to produce an institutionalized form of democratic government but also (b) failed to have the proper concepts directly productive of liberal democracy.¹⁹⁵ If Mou is correct, then Ro is mistaken in holding that Confucianism clearly shows allegiance to the democratic ideals. Mou then develops a critical examination of traditional Chinese politics.

Mou Zongsan's fundamental critique of pre-modern Confucian political thought and of related political institutions is set out in *Zheng dao yu zhi dao* (政道与治道 The Dao of Politics and the Dao of Government), a book first published in 1961. In it, Mou asks why China, and especially Confucianism, failed to develop a political democracy. According to Thomas Fröhlich, the main thrust of Mou Zongsan's argument includes two interrelated points:¹⁹⁶

- (1) The absence of conceptual thought (Begriffsdenken) in traditional Chinese political philosophy, which impedes the development of constitutional thought;¹⁹⁷
- (2) The absence of conceptual distinction between politics and ethics.

Mou sees an absence of conceptual thought in Confucian philosophy prior to the 20th century as most detrimental to the development of political democracy in China. To explain this, he analyzes the concept of "political power" (*zheng quan* 政權) and especially the fundamental contradiction inherent to every manifestation of power in political reality. On the one hand, political power cannot be simply eliminated because it is the "regulating force" of "public affairs" within a "national alliance." Any claim to political power is characterized by a claim to continuity, since political power has an inherent tendency to continuity. Thus, political power is - by its "original nature" (*ben xing*) - a "static being" (*jingtai de shiyou*) and a "constant being" (*ding chang zhi you*). As "static being", political power cannot be transformed into something like a physical object, which may be lifted up and carried away.¹⁹⁸ It is noteworthy that Mou explicitly relates political power to the nation, and emphatically asserts that as long as the nation exists, political power exists as well. Thus, political

195) *Zheng dao yu zhi dao* (The Dao of Politics and the Dao of Governing) (Taipei: Xuesheng shuji, 1991), 53.

196) Fröhlich 178.

197) Cf. Hegel suggests that in China there was no serious work of concept (*die Begriffsarbeit*) in G. W. F. Hegel: *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie*. Stuttgart 1959, Bd. 17, S. 151.

198) Mou 1991. 5-6.

power “ought” to be permanent, since it is directly related to the existence of one’s “own” nation.¹⁹⁹⁾ On the other hand, this claim can never be fulfilled as long as power is embodied in mortal human beings in (aristocratic) families and clans, or in individuals such as kings and emperors. It was this contradiction – between the claims to continuity inherent in political power on the one hand and the mortality of those monopolizing it on the other – that produced China’s long history of power struggles.²⁰⁰⁾ According to Mou, former “worthies” (xian賢), meaning Confucian philosophers, had a hand in this because they were utterly unable to grasp the concept of political power.

Since Confucian thinkers did not understand political power as a concept marked by inner contradiction, they never conceived of a constitution as a means to address this contradiction. According to Mou Zongsan, only constitutional government would provide a formal guarantee for the smooth transmission of power and thereby address its inherent claim to continuity.²⁰¹⁾

To be sure, he duly notes that former Confucians at times opposed those in power. But when they did, they only resorted to the so-called “inner sage” (內聖 *nei sheng*, meaning morality). They thus considered government, the “outer king” (外王 *wai wang*), as a direct extension of the inner sage, and thereby conflated politics with morality. Politics (including the outer king) was solely understood as a direct extension of morality. This exaltation of morality is seen as responsible for the irony of traditional Confucianism’s political history: The moral effort of Confucians in the sphere of politics inevitably produced results that ran counter to the moral goals of the inner sage.

What is obvious about Mou’s position is that, according to him, Confucianism at least as such is not compatible with democracy as the former failed to promote the political participation not only by means of constitutions but also by means of democratic ideals. True, we occasionally see an allusion to an opportunity to improve one’s standing in Confucian society but this is no equal to the modern democratic emphasis on equality. Moreover, despite occasional Confucian tolerance toward diverse ideas and encouragement of reasoned challenges to the claims of elites, this component of traditional Confucianism never produced the ideal of tolerance found in modern democracy. This is all due to the conspicuous absence of conceptual thought (*Begriffsdenken*) in traditional Chinese political philosophy together with the lack of proper concept of “political power” (*zheng quan*), as pointed out earlier.

At this critical juncture, Mou most sharply points out that there was only the Dao of government (*Zhi Dao*), but no Dao of politics (*Zheng Dao*) on the level of political institution in traditional China.²⁰²⁾

199) Mou 1991, 20.

200) Mou 1991, 9.

201) Mou 1991, 24.

Mou also refers to Dao of politics as the “constitutional track (xianfa guidao)”, or the “rule of law.”²⁰³⁾ The label Mou Zongsan thus used to denote what we might call meritocracy was not “political democracy”, but administrative democracy (lit. “democracy of administrative power,” zhi quan zhi minzhu), or “Dao of government (zhi dao, lit. the “track of administration”).”²⁰⁴⁾ Thus, there is a strong tendency in Mou Zongsan’s position to equate democracy with constitutional government, or with what he calls the “Dao of Politics (zheng dao).” What this somewhat obscure term actually means is a form of constitutional government resting on popular sovereignty (or sovereignty of the “nation”).

Meritocracy is probably one of the most enduring features of Chinese political thought and can be found in traditions far beyond what is commonly designated as Confucian. Its core is the idea of rule by able and worthy individuals, be they sage kings or wise rulers and ministers. Meritocratic traditions can be detected in political thought, but they are also present in some of China’s most persistent imperial institutions, such as the examination system and the censorial system.

It follows that, for Mou, the political tradition of Confucianism cannot function as a normative resource of liberal democracy, but ought to be seen instead as harmful to it. Mou singles out the Dao of government or form of “administrative democracy” that was void of any trace of constitutional government but was prevalent in premodern China. In Mou’s view, this kind of “administrative democracy” must not be confused with political democracy. Political democracy was unknown in premodern China, and if the two notions are conflated, efforts to introduce liberal democracy to modern China are doomed to fail.

For Mou, then, the traditional Confucian political philosophy remains utopian. In developing a critical examination of traditional Chinese politics, he incisively pointed out that the Confucians flatly conflated the Dao of government and the Dao of politics, and also ethics and politics. Concerning its performance, one therefore finds only the spirit of manifesting the qi (material force), or at best with the spirit of manifesting synthetic rationality. What was missing is the spirit of analytic rationality. According to Mou, the Dao of politics is a way of establishing political power. As he puts it, “the constancy of a political power is grounded in its being a ‘static substance. It is a ‘formal and abstract being.’”²⁰⁵⁾ However, in traditional Chinese political thought, neither the Confucian “politics of morality,” nor the Daoist “politics of letting-be” and the Legalist “politics of laws” was able to recognize the original nature of political power as a ‘formal

202) Wing-cheuk Chan, “Mou Zongsan’s Political Philosophy: A Critical Reflection” (paper presented at 2013 APA), 5.

203) 1991, 42.

204) 1991, 10.

205) 1991, 53.

and abstract being.”²⁰⁶⁾ As a consequence, all of them were limited to the Dao of government. But the latter can deal with the ordinary public affairs only. More importantly, it is still subjected to the structure of sub-ordination in society. Due to the lack of the structure of co-ordination, there was no rise of democracy in China. In terms of the Hegelian philosophy, Mou explained that this is basically a result of the Chinese weakness in “objective spirit.”²⁰⁷⁾ From a methodological standpoint, this also signifies the missing of “analytic rationality” in Chinese culture. Therefore, the Chinese failed to develop democracy (as well as modern science) in the past.

Mou is clearly adamant about this view that China had an administrative power, i.e., power of assigning and transferring day to day public affairs in the government. So, China had an administrative democracy, i.e., bureaucratic positions were assigned through relatively fair and equal means. But she had no political democracy as there were no political freedom or equality.

However, a key feature of democracy consists in the separation of political power and administrative power. Political power resides in the nation, not in the individuals in charge of the government. China had some conceptual sprouts of democracy but no objective ideals or institutions. Accordingly, China failed to develop democracy. In China, the inner aspects of morality (the mind and human nature) and the outer aspects (ethical norms and social institutions) are not seen as two separate realms. As a consequence, there were no concepts of political authority, freedom or equality. The West, on the other hand, developed democracy due to the emergence of classes and class struggles. Class awareness is at the heart of political understanding of democratic government. In China, there were simply no significant social groups or classes to promote their shared interests. Confucian democracy then must come up with an active incorporation of external resources. For democratic governance cannot be a natural extension of the native ideas that were already present, i.e., the elementary Confucian view of equality, freedom and respect for the individual as a moral subject.

In abandoning traditional meritocratic ideals of government and notions of benevolent rule by superior individuals, Mou conceptualizes political power in ways that were never done in China’s traditional political philosophies. The notion that political power can function as a cornerstone for justifying liberal democracy is thus said to be typical of an explicitly modern Confucianism. In particular, Mou places this justification within a distinct historical outlook in order to assert that liberal democracy is Confucianism’s authentic political form, hence that Confucianism may fulfil itself only in modern society. “Confucian idealism” (*rujia de lixiangzhuyi*) had never comprehensively manifested itself in

206) Fröhlich 182.

207) Cf. Hegel, *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, Part III: The Philosophy of Spirit, SECTION TWO: OBJECTIVE SPIRIT.

politics and can do so only now due to the introduction of a “new outer king” (xin wai wang), Mou asserted, by which he meant science and democracy.²⁰⁸⁾ Mou Zongsan leaves no doubt that traditional Confucianism failed to produce a liberal democracy out of its own resources. Hence, a justification of liberal democracy in terms of a renewed, modern Confucianism is necessary if the introduction of democracy to China was not to appear as a non-Confucian imposition

Has Mou abandoned traditional Confucianism as completely irrelevant to modern democracy in China? As a major founder of contemporary New Confucianism, Mou is unique in having developed a political philosophy of Confucian stripe. There is no denying that he always adhered to the traditional Confucian values. How then does he preserve the Confucian morality and also uphold the political democracy? At this point, Mou resorts to the familiar, traditional scheme of substance-function (ti-yung). While defending Confucian morality as the metaphysical substance (ti), Mou identifies democracy and science as its functions (yung).²⁰⁹⁾

Mou then boldly suggests that (a) and (b) are conjointly due to the Confucian failure to distinguish politics and morality. So, if we follow Mou’s argument, Confucianism was a total political failure. Modern Confucianism must now find a new political form – a “new outer king” – and it can do so only if it can hold its Confucian past at a critical distance. This means liberal democracy as Confucianism’s new and modern political form cannot be justified by a traditionalistic approach. In this respect, Mou’s criticisms of Confucianism coincide with Ro’s.

But this only scratches the surface of an iceberg. According to Mou, the relationship between politics and Confucian ethics has been completely misunderstood. Mou leaves little doubt that he believes Confucianism failed to realize its moral standards in the political world of pre-modern China. In other words, unlike Ro, Mou believes that Confucianism never offered the ideals of modern democracy. The consequence he draws is radical. In a modern China, politics and ethics must be separated from each other conceptually, as well as with respect to social and political institutions. But, once separated, liberal democracy can be justified in terms of Confucianism precisely because it will guarantee a modern reconstruction of Confucian morality remains free of immediate political demands or ideological absorption. On the other hand, liberal democracy does not have to promote the ideal of government by a sage king. Thus, despite his critical stance, Mou ultimately defends Confucian morality as the metaphysical substance (ti), and goes on to identify democracy and science as its functions (yung).²¹⁰⁾

208) Mou 1991, 6 (introduction to the new edition); see also in the main text: p. 22.

209) For this move, Mou follows his teacher, Xiung shilli.

Then how does Mou develop political democracy out of the seemingly irrelevant basis of the traditional Confucianism? It is worth noting that Mou rejects the idea that democracy conflicts with Confucianism. Mou apparently believes that the traditional Confucianism had at least a democratic spirit. Mou thus derives democracy from Confucian thought, even though this derivation is not direct but indirect.

Mou develops democracy (one of two new outer kingliness) from inner sageliness, i.e., Confucian ideas on moral character. (This is difficult because in China inner sageliness always led to the Confucian conception of government by virtue through sagely rulers and worthy ministers, not democracy. There cannot be any direct connection between morality and democracy. The traditional Confucianism attempted to make a direct connection between inner sageliness and outer kingliness. So Mou instead tries to develop democracy from inner sageliness indirectly. Indirect connection is a sudden twisting change by the way of a dialectical self-negation on the part of the individuals. Democratic government cannot rely on institutions alone as institutions ultimately depend on those who participate in them in an enlightened way. In other words, the participants are the political subjects and at the same time sovereigns because they are not only internally aware of their moral nature via inner sageliness yet externally aware of the separation of morality and politics via outer kingliness.²¹¹⁾

Mou develops an idea of equality from the Confucian respect for the life of the individual, on the basis of the potential to be a moral sage, i.e., on the Mencian basis that human nature is good. Mou's democracy encompasses fairly standard liberal prescriptions on rights, rule of law, political participation (elections). But he goes beyond liberalism because of his view of freedom and education and values. For example, he clearly rejects liberal freedom as absence of interference and instead defends intensional freedom i.e. the Kantian autonomy based on reason prior to political freedom and rights. Further, he is committed to the substantive view of human nature and its connection to heavenly mandate.

Despite the weighty claim among scholars that the idea of a good human nature is unnecessary for democracy, Mou builds democracy on the Confucian idea of a good human nature and innate moral awareness. Mou gives few details concerning rights and the electoral process. The basic meaning of democracy includes rights, freedom and equality, participation as well as rule by law, as we

210) Wing-cheuk Chan, "Mou Zongsan's Political Philosophy: A Critical Reflection" (paper presented at 2013 APA), 10. this represents Mou's attempt in concretizing his master Xiong's scheme of ti (substance) and jung (function): starting from the inner sagehood to solve the political problems.

211) For a clarification of this point, I owe to Prof. Chaehyun Chong.

saw in the section two above. Mou concedes that these 'extensive concepts' are not originated from within the Confucian tradition, albeit the Confucian view has the resources to develop the 'intensive' concepts in its emphasis of the transforming influence of virtuous nature in us. But liberal democracy requires the law, a regulative rule or a constitution. Democracy lives on rule by law, not rule by virtue. In democracy it is the institution that gives government its morality. Sages are rare. Government by sage is thus unstable. We need a collective rationalization process of virtue. Democracy then requires, not government for the people, but government by the people. In democracy, the power comes from the people.

Mou thus makes sure to separate morals from politics and sets limits on what government can do to instill values. But the priority of moral nature means morality will erode the independence of politics. At this point, Mou wants to keep government's role in encouraging morality limited to basic education. It is clear that Mou here rejects a materialistic and descriptive conception of human nature and holds an idealist and rationalist understanding of nature. Human nature is the original mind with innate moral awareness.

It is not clear how Mou develops democracy (one of two new outer kingliness) from inner sageliness, i.e., Confucian ideas on moral character. This is next to impossible because in China inner sageliness always led to the Confucian conception of government by virtue through sagely rulers and worthy ministers, not democracy. There cannot be any direct connection between morality and democracy. The traditional Confucianism attempted to make a direct connection between inner sageliness and outer kingliness. So Mou tries to develop democracy from inner sageliness indirectly. But this indirect derivation is also highly suspicious because liberal political institutions cannot an outgrowth of any Confucian imprints.

Thus, there is no denying that Mou's view of human nature is too optimistic and his indirect development of democratic polity cannot be based on Confucian morality. Democracy cannot be a function of the underlying substance of Confucian morality. In this regard, his outlook on Confucianism is no different from Ro's optimism. This utopian view would be incompatible with pluralistic democracy that we see today.

4. 'No Ideals' View

Can Confucianism generate democracy from its own internal resources? Can some Confucian values provide grounds for democratic institutions, whether directly or indirectly? Some argue that the basic principles and spirits of Confucianism are incompatible with those of democracy from the very outset. Given Confucianism's dubious historical record when it comes to promoting

democracy in East Asia, this is hardly surprising.

For example, David Elstein vehemently argues that Confucian-Mengzian Confucianism (CMC) opposes some of the central assumptions of democracy. First of all, CMC does not trust the public²¹²⁾ It has the idea of a government for the people, but this is not good enough to generate government by the people. Thus, CMC Confucianism cannot generate democracy by itself.

Even though this view leaves CMC a room for being relevant to democracy, it does not fit democracy at all. Elstein vigorously opposes the view that CMC can itself provide the theoretical foundation for democratic governance and generate democratic values.²¹³⁾ As David Bell points out, democracy as a political institution must include regular elections based on universal franchise, but Confucianism simply does not have the resource to provide this under most favorable construal of Confucianism.²¹⁴⁾ It also cannot generate the right to participate in government on the one hand and freedom from undue government interference on the other. This is because democracy is a value structure that encompasses liberty, equality and pluralism.

In general, it is noteworthy that liberal democracy assumes “autonomous individual rights-bearing citizens.” But this simply cannot be found in any form of Confucianism, ancient and modern, China, Korea or Japan. As Ackerly points out, democracy must include elected representative government with mechanism for accountability, a free press, independent judiciary, and a civil society.²¹⁵⁾ As far as a political conception of democracy is concerned, Confucianism seems to be doomed as the potential source or matrix on which democracy can be developed²¹⁶⁾

Confucian democracy, if there is one, should be a form of democratic governance based on Confucian values. But it would not be a democratic polity that implements Confucian values if the very Confucian values cannot lead to such political democracy, or even worse, contradicts the latter. We are now talking not about Confucian democracy but about merely Confucian-inspired democracy.

Note, by the way, that democracy per se is not the same as republicanism, which is all about setting limits on the government’s powers. The latter includes freedom from arbitrary power as well as arbitrary action by a majority. Democratic polity, on the other hand, is simply all about a rule by majority will.

212) Elstein 2010, 430.

213) Elstein 2010, 440.

214) Bell 1999, 452.

215) Ackerly 549.

216) Pragmatic conception of democracy has something to do with an informed, cooperative community working together to resolve common problems. It is concerned with a communicating community, as Hall and Ames point out. This might be more congenial to the traditional Confucianism but it is clearly a non-political conception of democracy.

Thus, it implies effective popular sovereignty. Therefore, the traditional Confucianism cannot regulate the political transition by way of the separation of the power on its own. *Pace* Confucian worthies, it is important to realize that the decision-making power for the political agenda must lie with the people. A benevolent dictator, as conceived by Confucianism, can rule for the people but ruling in the interest of the people is not enough for democracy. People should make decisions concerning how to govern the state, not just giving advice.

Most importantly, democratic government is based on the presupposition that rulers cannot be trusted to rule in the best interest of the citizenry. This involves a pessimistic view of human nature, which is diametrically opposed to the Confucian view. Effective popular sovereignty is the best way of ensuring the government acts in the public interest. According to 'No-Ideals' view then, CMC cannot generate democracy from the outset. But this does not mean that its values cannot impact and shape democracy.

5. Conclusion

In this paper, I argue that, *pace* the 'No Ideals' View, the Confucian values are not that bleak and sterile, even contradictory, *vis a vis* modern liberal democracy yet *contra* 'No Institutions' View, I suggest that this model cannot satisfactorily explain why Confucianism fails to develop 2. In order to prove my case, I show, first, that even though the traditional Confucian values historically failed to have an effective example of democracy nor do they have any rich implications that go a long way reconstructing modern democracy, this does not mean that they are not incompatible with democracy politically conceived. As a matter of fact, I suggest that the basic values found in the traditional Confucianism in the best form can function as substantial constraining conditions for the full development of democracy. I also think we can explain the absence of 2. briefly by reviewing some important alternative traditions. The Hindu tradition involves a complicated network of studies and practices comparable to Sage Learning yet it also failed to produce 2. Islam is also the case. As a matter of fact, ancient Greek tradition developed a well-known model of their own version of sage learning under Socrates, Aristotle and Stoics.²¹⁷ What is more, this development in Greece does not seem to be totally isolated from the elementary form of democracy which arose in Greece-- indeed the term "democracy" itself is derived from this tradition. But it also fell short of developing the kind of liberal democratic institutions that we speak of. Finally, the Bible-inspired Judeo-Christian tradition has what we can call "Saintly

217) For more on this, see Pierre Hadot. *Philosophy as a Way of Life* (London: Wiley-Blackwell, 1995).

learning” within its framework but somehow this tradition was able to produce 2. “No Institutions’ view does not seem to address the problem of identifying the elements responsible for the generation of this requirement within the Christian tradition, even though it does make suggestions about how -- but not why -- Confucianism failed to produce 2.

Accordingly, I hold a hybrid view as far as Confucianism and democracy are concerned. Strictly speaking, there are two types of hybrid view. First, the homogeneous hybrid view. This is the view according to which democracy can be wedded to Confucianism because there is a battery of concepts whose full development paves for the successful implementation of democracy in Confucianism because of this fertile battery. In a sense, Mou seems to hold this version, by way of his indirect model. To be sure, I reject this view for the reasons I offered earlier. Instead, I defend a heterogeneous hybrid view. This is the view that no matter how mature or refined the basic concepts of Confucianism can be, they can never be fully developed into democracy. However, nothing in those concepts are incompatible with democracy. In fact, some fundamental concepts in Confucianism make it smooth to incorporate democracy into the Confucian framework. Therefore, I see my position standing between the ‘No Institutions’ view and the ‘No Ideals’ view. Of course, a full defense and development of this view is clearly beyond the scope of this paper.²¹⁸⁾

References

- Ackerly, Brooke A. ‘Is Liberalism the Only Way Toward Democracy? Confucianism and Democracy,’ *Political Theory* 33 (2005): 547-76
- Bell, Daniel A. *Beyond Liberal Democracy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006)
- Chan, Wing-cheuk. “Mou Zongsan’s Political Philosophy: A Critical Reflection” (paper presented at 2013 APA),
- Chun, Allen. “From Nationalism to Nationalizing: Cultural Imagination and State Formation in Postwar Taiwan” in Unger and Barme, ed. *Chinese Nationalism* (Armonk, NY: Sharpe)
- Hsu Leonard Shihlien Hsu, *The Political Philosophy of Confucianism: An Interpretation of the Social and Political Ideas of Confucianism*.
- Hu, Shaohua. ‘Confucianism and Western Democracy,’ *Journal of Contemporary China* 6 (1997): 347-63.

218) My thanks go to Professors Bang, In and Chahyung Chong for their comments. The latter also kindly lent me the draft of the Korean translation of Mou 1991.

- Elstein, David. "Why Early Confucianism Cannot Generate Democracy," *Dao* (2010) 9: 427-443
- . "Mo Zongsan's New Confucian Democracy," *Contemporary Political Theory* 11 (2): 192-210.
- Fröhlich, Thomas. "Confucian Democracy" and its Confucian Critics: Mou Zongsan and Tang Junyi on the Limits of Confucianism" *Oriens Extremus* 49 (2010).
- Fukuyama, Francis. 'Confucianism and Democracy', *Journal of Democracy* 6 (1995): 20-33.
- Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life* (London: Wiley-Blackwell, 1995)
- Kim, Sungmoon. *Confucian Democracy in East Asia: Theory and Practice* (New York: Cambridge University Press, 2014).
- Mou, Zongsan, *Zheng dao yu zhi dao* (The Dao of Politics and the Dao of Governing) (Taipei: Xuesheng shuji, 1991)
- Nuyen, A.T. Nuyen, A.T. 'Confucianism, the Idea of Min-pen and Democracy', *Copenhagen Journal of Asian Studies*, 14 (2000): 130-51.
- O'Donnell, Guillermo. "Delegative Democracy," *Journal of Democracy* 5 (1994): 55-69
- Ro, Young-chan. "Confucianism at a Crossroads: Confucianism and Democracy in Korea" in Anselm K. Min, ed. *Korean Religions in Relation: Buddhism, Confucianism, Christianity* (SUNY, 2016).
- . "Spirituality, Spontaneity, and Moral Charisma in Korean Confucianism," in *Journal of Korean Religions* (forthcoming)
- Spina, Nicholas, Shin Don C, Cha, Dana, "Confucianism and Democracy: A Review of the Opposing Conceptualizations," *Japanese Journal of Political Science* 12 (1) 143-160.
- Zhang, Junmai (Chang, Carsun). *The Third Force in China*. New York: Bookman Associates, 1952

김한라 교수의 논문, “유교와 민주주의(Confucianism and Democracy)”에 대한 논평

방 인(경북대)

A.제도결핍론 no institutions view	A1-약밀도 thin version	C.절충론 hybrid	C1-동질적 절충론 homogeneous hybrid view
	A2-강밀도 thick version		
B.이념결핍론 no ideals view			C2-이질적 절충론* heterogeneous hybrid view

A. 제도결핍론(no institutions view) : 유교가 민주주의의 이상을 갖고 있다고 하더라도 민주주의의 제도적 구조를 확고히 하는데 실패했기 때문에 그것을 실제로 민주주의를 생성시킬 수 없었다. 그러나 제도결핍론은 왜 유교가 민주주의를 발전시키지 못하는가에 대해서 만족스러운 설명을 제공하지 못한다.

A1. 약밀도(thin version of no institutions view) : 유교에 민주주의 제도를 부여할 수 있는 자원(資源)이 분명히 있었지만 그것을 구현하는데는 실패했다. 조지 메이슨 대학(George Mason University)의 노영찬(Ro, Young-chan) 교수가 “갈림길에 선 유교(Confucianism at a Crossroads)”에서 주장한 견해, 그리고 중국 현대신유가인 장군매(張君勱, 1887-1969)와 프란시스 푸쿠야마(Francis Fukuyama), A.T.Nuyen, Ackerly Brook의 견해는 A.제도결핍론(no institutions view)의 범주에 속한다.

A2. 강밀도(thick version of no institutions view) : 유교에 민주주의 제도를 부여할 수 있는 자원(資源)이 있다고 하더라도 그것은 단지 가능태로 존재할 뿐이며, 역사적 실재로서 존재하는 것은 아니다. 모종삼(牟宗三, 1909-1995)은 『정치여치도(政道與治道, Zheng dao yu zhi dao, 台北 : 廣文書局, 民國50, 1961)』에서 유교에는 민주정부의 제도적 형태뿐 아니라 자유민주주의의 이념을 생산하기에 합당한 개념이 결여되어 있었다고 주장하였다. 토마스 프렐리히(Thomas Froelich)에 따르면 모종삼은 전통적 유교 정치철학에 개념적 사유(Begriffsdenken)이 결여되어 있을 뿐 아니라 정치와 윤리의 개념적 구분조차도 결

여되어 있다고 주장하였다.

B. 이념결핍론(no ideals view): 유교에는 단지 실제적 제도 뿐 아니라 민주주의의 이론적 이념도 결핍되어 있다. 데이비드 엘슈타인(David Elstein)은 맹자의 유교(CMC: Confucian-Mengzian Confucianism)가 민주주의의 기본적 가정들에 대하여 반대한다고 주장하였다. CMC는 무엇보다도 민중을 믿지 않으며, 민중을 위한 정부라는 개념은 갖고 있으나, 이것만으로는 민중에 의한 정부를 생성시키기에 충분하지 않다. 그 밖에도 데이비드 벨(David Bell), 호소화(Hu Shaohua, 胡少华) 등의 견해가 여기에 속한다.

C. 절충론(hybrid theory) : 양립가능성(compatibility)

C1. 동질적 절충론(homogeneous hybrid view) : 유교에는 민주주의의 성공적 구현의 길로 나아갈 수 있는 충분한 가능성이 잠재되어 있다. 따라서 민주주의와 유교의 성공적 결혼은 가능하다. 모종삼의 견해가 여기에 속한다.

C2. 이질적 절충론(heterogeneous hybrid view) : 아무리 유교의 기본적 개념들이 성숙되고 세련되었다고 하더라도 민주주의로 완전히 개화될 수는 없다. 그러나 유교적 가치와 민주주의의 가치가 양립할 수 없는 것은 아니다. 실제로 유교의 기본적 개념들은 민주주의의 교주안에 유연하게 통합될 수 있다. 김한라 교수는 C2, 즉, 이질적 절충론(heterogeneous hybrid view)을 지지한다. 유교의 전통적 가치는 역사적으로 민주주의의 효과적 사례를 제시하는데 실패하였을 뿐 아니라 설령 민주주의에 대한 풍부한 함축을 지니고 있는 것은 아니기 때문에 그 재건을 위해서는 매우 험난한 여정을 거치지 않으면 안된다. 그렇다 하더라도 유교와 민주주의가 양립불가능한 것은 아니다.

유교에서 결핍되어 있는 요소는 개인의 자유와 권리, 입헌주의(constitutionalism), 자연법 등이며, 민주주의의 실현을 저해하는 요소는 위계질서의 존중이다. 유교 사회에서 개인은 집단의 존속에 비한다면 상대적 가치 밖에 갖지 못한다. 사회에 통합되는 한 작은 부분이며, 권리는 특별히 강조되는 요소는 아니다. 가족의 개념은 유교에서 매우 중요하다. 국가는 가족의 확대이며, 개인은 가족에 대한 헌신적 의무를 지닌다. 가족에 대한 의무는 서구의 개인주의에 바탕을 둔 민주주의의 개념과는 대비된다. 이와는 반대로 민본주의(民本主義)는 민주주의를 촉진할 수 있는 요소를 가지고 있다. 지도자가 천명을 잃으면 폭동이 일어날 수 있기 때문이다. 그러나 맹자에서 보이는 ‘민(民)’의 강조는 유교가 민주주의와 통합될 수 있는 이론적 근거를 갖추고 있음을 보여준다.

유교는 성인이 되기 위한 개인의 자기 수양의 개념을 강조하지만 개인의 권리와 자유를 제도적으로 구현시키는 방법을 모색하지 못했다. 유교국가는 국가의 통합성을 강화시키기 위하여 다원주의를 억제하기 위하여 노력한다. 어떤 정부는 정치적 탄압을 위하여 국가적 단합과 족장제 정치제도(patriarchalism)를 옹호하는 유교의 이념을 이용하기도 한다. 민주주의란 자유민주주의(liberal democracy)를 가리키며, 그것은 개인의 자유와 정치과정에 참여하는 것을 보장한다. 민주제도는 자유롭고 공정한 선거를 통해 제도화되며, 정치적 제도를 통해 작동된다. 민주주의는 제도적으로는 “국민에 의한 정부(government by the people)”로, 그리고 실제적으로는 국민을 위한 정부로 개념화된다. 민주주의의 정체(polity)

에서는 의무(accountability)와 투명성을 담보할 수 있도록 제도에 중점을 두는 반면에 유교에서는 지도적의 도덕적 덕성에 중점을 둔다.

[질문(1)] C1은 A2에 수렴되는 이론인가? 김한라 교수는 모종삼을 A2-강밀도(thick version of no institutions view)에서 논하고, 다시 C1. 동질적 절충론(homogeneous hybrid view)이 모종삼의 견해가 여기에 속한다고 말하고 있기 때문이다.

[질문(2)] 김한라 교수는 자신의 견해를 C2-이질적 절충론(heterogeneous hybrid view)의 중간에 설정하였다. 그에 따르면 아무리 유교가 성숙되고 세련되었다고 하더라도 민주주의로 충분히 개화될 수는 없다. 그럼에도 불구하고, 유교의 개념들 중에 민주주의와 양립불가능한 것은 없다고 보아야 한다. 실제로 어떤 유교의 기본 개념들은 민주주의가 유교적 틀 속에 무리없이 통합될 수 있도록 해주는 윤활제 역할을 해준다. 김한라 교수의 논지를 따라가다 보면, 그는 B-이념결핍론(no ideals view)에는 거의 동조하지 않고 있다. 그런데 어찌해서 그는 자신의 견해가 A.제도결핍론(no institutions view)과 B.이념결핍론(no ideals view)의 절충에 속한다고 주장하는지 잘 이해가 가지 않는다. 필자는 오히려 김한라 교수의 견해가 A1-약밀도(thin version of no institutions view)의 이론으로부터 파생되어 나온 변종(變種)에 속한다는 인상을 받았다. 그것은 마치 모종삼의 C1-동질적 절충론(homogeneous hybrid view)이 A2-강밀도(thick version of no institutions view)로부터 파생되어 나온 것과 같다. 김교수님의 견해는 어떠하신지요?

[질문] 서구의 민주주의를 동양의 정치형태가 추구해야 할 이상적 정치형태로 설정하는 것은 에드워드 사이드(Edward W. Said)가 언급한 오리엔탈리즘(orientalism)의 범주에 들지 않을 것인가? 오늘날 서구의 민주주의는 최대의 위기에 봉착해 있다. 그것을 극명하게 보여주는 것이 미국의 민주주의이다. 트럼프가 미국의 대통령이 된 것은 분명 민주적 절차에 따른 것이지만, 그가 대통령이 된 이후로 미국 내의 불화와 반목은 오히려 더욱 심화되었다. 오늘날 미국의 시민들이 히말라야의 은둔의 왕국 부탄(Bhutan)에 사는 개인들보다 더 행복한 삶을 살고 있다고 단정할 수 있을까? 트럼프가 대변하는 것은 미국의 러스트 벨트(rust belt)와 보수주의 기독교 단체들이며, 자유주의자와 진보주의자들을 대변하지 못한다. 서구의 민주주의는 개인의 인권과 침해받을 수 없는 자유의 개념에 기초해 있지만, 오늘날 그것은 인종주의(racism)와 집단이기주의에 의해 빛이 바래고 있다. 서구의 자유민주주의(liberal democracy)를 뒤집어 보면 거기에는 자본주의(capitalism)가 있다. 자본주의와 결합된 민주주의는 개인의 자유 뿐만 아니라 부(富)를 증대시킴으로써 마치 영원히 지지않는 태양이 된 것처럼 보인다. 오늘날 자유민주주의를 선택한 국가에서 민주주의가 자유롭고 공정한 선거에 의해 지도자를 선출하는 것이 보장된다. 민주주의는 선거 당일만 유효하고, 그 다음날부터 정치를 실제로 운용하는 것은 그들의 대표자(delegate)들이다. 그러나 각 개인의 현명하지 못한 선택은 종종 제 발을 제가 도끼로 찍는 결과를 초래한다. 어찌 보면 서구의 민주주의는 다원주의(pluralism)의 토양에서 성장했다. 유교 국가에서는 진정한 의미에서 다원주의의 세력이 성장하지 못했다. 다원주의는 전체의 단결과 화합을 방해한다. 전통 사회에서 조선 시대에는 중국보다 더 다원주의가 성장하지 못했다. 물론 노론, 소론, 남인, 북인 등의 이익집단이 있었고, 그들이 당파(黨派, party)의 세력을 형성하였던 것은 사실이었지만, 다원주의와는 상당히 거리가 멀었던 것이 사실이었다. 다원주의가 민주주의가 성장

할 수 있는 토양이 된다는 것이 사실이라면, 한국에는 그러한 토양이 현저하게 부족하다. 사실 오늘날에도 우리는 다원주의를 두려워한다. 기독교인들은 이슬람 세력이 한국에 들어오는 것을 두려워 하며, 노동자, 농민, 자본가 등의 개별적 이익추구가 공동체의 결속을 파괴할까봐 두려워한다. 반면에 단합되고 결속된 공동체가 효과적으로 국가의 이익을 추구하는데 도움이 되는 것도 사실이다. 오늘날 중국의 정치가들은 서구의 민주주의의 확산을 최대한 억제함으로써 국가의 이익을 최대한 강화시키려고 도모하고 있다. 결국 민주주의의 확산을 가로막는 요인은 오랜 전통과 문화적 요소들이다. 민주주의는 본래부터 이러한 문화적, 역사적 요소들과 밀접하게 연관되어 있다. 이것이 서구의 민주주의만을 분리해서 수용하는 것이 불가능한 이유들이다. 엄밀히 말해서 민주주의가 앙시앵 레짐(Ancien Régime)을 파괴할지도 모른다는 공포를 느끼는 것은 단지 정치가들만 그런 것은 아니다. 민주주의가 개인주의(individualism)의 가치에 대한 존중에 기초해 있는 것이라면 오늘날 우리가 공동체적 이념을 그러한 개인주의적 가치와 공존시킬 수 있는 방안은 무엇인가? 유교적 이념이 아직도 보이지 않게 대한민국의 공동체적 이념을 밑바탕에서 형성하고 있는 상황에서 우리는 새로운 출구를 모색해야 하는 것인가? 그리고 그 새로운 출구로 나갈 때 설정해야 하는 목적지는 어디인가?

儒敎와 民主主義 : 이념·역사·전망

Confucianism and Democracy : Ideology, History & Vision

이 상 익(부산교대)

1. 서론
2. 유교 정치사상에 관한 원론적 논의
 - 1) 유교의 천명(天命) 사상과 주권재민론
 - 2) 유교 정치사상의 '민주적' 성격
3. '유교국가 조선'에서 '민주국가 한국'으로의 발전 과정
 - 1) 유교적 '입헌주의(立憲主義)'의 전통
 - 2) '민국(民國)' 이념의 성립과 전개
 - 3) '대동(大同)' 이념의 성숙과 확산
4. 한국의 민주주의에 대한 유교적 성찰과 전망
5. 결론

1. 서론

전통 유교와 서구 근대의 민주주의에 관한 오늘날 우리 학계의 시각은 크게 두 부류로 나뉜다. 첫째 부류는 유교와 민주주의는 전혀 상반된다고 규정하고, 민주화를 위해서는 전통 유교를 탈피해야 한다고 보는 시각이다. 이러한 시각을 지닌 학자들은 서구 민주주의를 '바람직하고 좋은 것'으로, 전통 유교를 '잘못되고 나쁜 것'으로 규정하면서, 한국의 민주화를 서구화의 성과로 인식한다. 둘째 부류는 유교와 민주주의는 성격이 많이 다르지만, 여러 모로 취지를 같이 하며, 그 다른 점은 상호보완적으로 지양시킬 수 있다고 보는 시각이다. 이러한 시각을 지닌 학자들은 전통 유교의 긍정적 측면을 부각시키면서 한국 민주주의의 성숙을 위해서는 유교적 요소가 보완적으로 기여해야 할 부분이 많다고 주장한다.²¹⁹⁾

둘째 부류의 학자들이 공통적으로 주목하는 것은 유교의 민본(民本) 사상이다. 이들은 대개 유교의 민본주의를 부각시키고, '민본주의와 민주주의의 친화성과 상호보완성'을 강조하는 것이다. 우리 학계에서 이러한 시각을 지닌 학자들은 많지 않지만, 근래에는 이런 학자들이 차츰 늘고 있는 것으로 보인다. 첫째 부류의 학자들은 '민본과 민주주의 간극'을 주목하고, '민본주의의 반(反)민주성'을 부각시킴으로써 한국의 민주화 과정을 유교로부터의 탈피 과정으로 설명하는 것이다. 우리 학계의 대다수는 이러한 시각을 견지하고 있거니와, 이는

219) 유교의 '親 민주성'이나 '反 민주성'을 논함에 있어 주의할 것은 '민주주의 개념'에 대한 통일되고 고정된 합의조차 존재하지 않는다는 사실이다. 현대 영국의 정치학자 사워드(Michael Saward)는 이를 '민주주의의 개방성'이라고 규정하고, 따라서 민주주의에 대한 논의는 다양한 편차를 지닐 수밖에 없다는 점을 지적한 바 있다(사워드, 강정인·이석희 역, 『민주주의란 무엇인가』, 까치, 2018, 65쪽).

서구중심적 시각이라 할 수 있다.

우리에게 잘 알려진 책 『공자 : 인간과 신화』의 저자 크릴(H. G. Creel)은 공자(孔子)를 '18세기 계몽주의를 수호한 성자(聖者)'로 소개하고, 근대 서구 민주주의의 발전 과정에 공자의 사상이 중요한 영향을 끼쳤음을 자세히 설명한 바 있다.²²⁰⁾ 사실 유교 경전이나 공·맹(孔孟)의 주장을 살펴보면, '민주적'인 내용은 많이 보여도 '반(反)민주적'인 내용은 거의 보이지 않는다. 그리하여 논자(論者)는 일찍부터 둘째 부류의 입장에서 유교와 민주주의에 관한 논의를 진행해 왔던 것이다.

논자는 그동안 유교와 민주주의를 비교하면서 각각의 특징들을 규명한 다음 그 지양 방향에 대해 논의하는 글들을 많이 발표했거니와, 따라서 본고에서 새로운 주장을 펼 것이 별로 없는 형편이다. 그리하여 본고에서는 유교와 민주주의에 관한 논자의 지론을 간단히 요약해서 소개한 다음, 우리 학계에서 둘째 부류를 대표하는 학자들의 주장을 계통적으로 정리해서 소개하고, 말미에 논자의 의견을 약간 덧붙여 보기로 하겠다.

이제까지 논자의 유교 정치사상에 대한 논의는 사서삼경(四書三經) 등의 경전과 주요 유학자들의 논설에 입각한 '원론적(原論的) 차원'의 논의였다. 그리하여 논자는 둘째 부류에 속하는 학자들을 선별함에 있어서, 경전과 논설보다는 현실 역사에서 실제로 구현된 내용에 주목한 학자들을 선별하였다. 따라서 이들의 논의는 논자가 그동안 원론적으로 주장한 내용들을 '역사적(歷史的) 차원'에서 검증해주는 것이라 할 수 있다.

한편, 근래에 '민주화 이후의 민주주의'라든지 '좋은 민주주의와 나쁜 민주주의'라는 등의 말들이 등장하고 있는 것으로 보면, 오늘날의 민주주의도 여러 문제점을 지니고 있음을 알 수 있다. 이러한 맥락에서 유교와 민주주의를 상호보완적 관계로 인식할 때, '오늘날 한국의 민주주의에서 문제가 되는 점은 무엇이며, 그에 대해 전통 유교가 보완해줄 수 있는 것은 무엇인가?' 하는 점이 중요할 것이다. 이는 오늘날 우리 민주주의의 문제점을 진단하고, 미래를 전망하면서 그 지양 방향을 모색하는 작업이다. 이러한 맥락에서 본고는 <유교와 민주주의 : 이념·역사·전망>이라는 제목을 달게 된 것이다.

2. 유교와 민주주의에 관한 일반적 논의

1) 유교의 천명(天命) 사상과 주권재민론(主權在民論)

주지하듯이, 유교 정치사상은 '천명 사상'으로부터 시작된다. 『서경』에서 “하늘이 백성을 낳으셨는데, 백성들은 욕망이 있기 때문에, 군주가 없으면 곧 혼란스럽게 되었다. 하늘이 총명한 사람을 낳아 군주로 삼아 다스리게 하셨다.”²²¹⁾고 했듯이, 정치체의 기원에 대한 유교의 설명 역시 '자연상태의 혼란'이라는 맥락에서 시작된다. 일반 백성들은 욕망에 지배당하거니와, 그리하여 자연상태로서는 혼란을 면할 수 없기 때문에, 하늘이 총명한 사람을 군주와 스승으로 임명하여 백성을 올바르게 가르치고 사랑으로 다스리게 하셨다는 것이다.²²²⁾

220) 크릴, 『孔子 : 인간과 신화』 제15장 <儒敎와 西歐民主主義> 참조. 크릴과 같은 맥락에서, 근래에 황태연은 『공자와 세계』(전5권, 청계, 2011)에서 방대한 자료를 바탕으로 孔·孟의 사상이 서양 근대 계몽주의에 끼친 영향을 자세히 논증한 바 있다

221) 『書經』「商書」<仲虺之誥> : 惟天 生民有欲 無主 乃亂 惟天 生聰明 時乂

222) '자연상태'를 '혼란'으로 인식한 것은 유교와 자유주의가 마찬가지로, 자유주의는 契約論으로 문

정치의 영역에서 천명론은 일반적으로 두 기능을 수행한다. 하나는 ‘특정 인물이 천명을 받았다’는 관념으로 그의 통치권을 정당화하는 것이며, 다른 하나는 통치자에게 ‘천명의 위탁사항을 올바로 실천하라’는 의무감을 부여하는 것이다.

유교의 천명사상은 ‘하늘이 주권자’라는 관념을 담고 있다. 하늘이 특정한 사람을 군주로 세워 이런저런 일을 수행하도록 명령했다면, 그 국가의 ‘주권자’는 분명 ‘하늘’인 것이요, ‘군주’란 천명을 대행하여 백성을 통치하는 ‘통치권자’에 불과한 것이다.²²³⁾ 유교 정치사상에서 국가의 주권자는 하늘이요, 군주는 통치권자에 불과하다는 점은 유교의 ‘혁명론(革命論)’을 통하여 더욱 분명히 알 수 있다. 『서경』에서는 다음과 같이 말한다.

이제 상(商)의 주왕(紂王)은 위의 하늘을 공경하지 않고 아래 백성에게 재앙을 내렸다. 주색(酒色)에 빠져 감히 포학(暴虐)을 자행했으며, 죄인은 가족까지 연루시키고, 관리는 (賢才를 고르지 않고) 세습시켰다. 궁실(宮室)과 누각·연못 등을 사치스럽게 꾸며 백성에게 잔혹한 손해를 끼치고, 충현(忠賢)을 불살라 죽이고 잉태한 부인의 배를 갈랐다. 황천(皇天)이 진노하시어, 우리 문왕(文王)께 명령하여 공경하여 하늘의 위엄을 밝히도록 하였다.²²⁴⁾

위의 인용문에 의하면, 군주가 하늘의 명령대로 선정(善政)을 베풀면 그 위임이 지속되고, 폭정(暴政)을 자행하면 하늘이 통치권을 회수하여 다른 사람에게 위임한다는 것이다. 이처럼 군주의 치적을 평가하고 군주를 바꾸는 주체는 하늘이었으니, ‘군주는 통치권자에 불과하고, 하늘이 주권자였음’이 분명한 것이다.

하늘이 주권자라고 할 때, 문제는 ‘하늘의 명령’ 또는 ‘하늘의 뜻’을 정확히 알기 어렵다는 점이다. 그리하여 전통 유교에서는 ‘민심(民心)이 곧 천심(天心)’이라고 주장하게 되었는데, 이로부터 사실상 ‘백성이 곧 주권자’라는 관념이 성립하게 되었다. 이러한 생각이 심화되면서, 마침내 ‘백성’은 ‘하늘’을 대신하는 권위체로 등장하게 되었다. 이제 백성은 어엿한 정치적 주권자로 승격된 것이다. 이는 다음과 같은 맹자의 말에서 확인할 수 있다.

백성이 가장 귀중하며, 사직(社稷)이 그 다음이고, 군주는 가볍다. 그러므로 백성에게 (신임을) 얻으면 천자(天子)가 되고, 천자에게 (신임을) 얻으면 제후가 되며, 제후에게 (신임을) 얻으면 대부(大夫)가 된다.²²⁵⁾

결주(桀紂)가 천하를 잃은 것은 그 백성을 잃었기 때문이요, 백성을 잃은 것은 백성의 마음을 잃었기 때문이다. 천하를 얻는 데는 방법이 있으니, 그 백성을 얻으면 천하를 얻을 것이다. 백성을 얻는 데는 방법이 있으니, 백성의 마음을 얻으면 백성을 얻을 것이다. 백성의 마음을 얻는 데는 방법이 있으니, 백성이 원하는 것을 베풀어주어 모이게 하고, 백성이 싫어하는 것을 베풀지 말아야 한다. 백성들이 ‘인정(仁政)에 귀의하는

제를 해결하고자 했다. 요컨대 사람들(자연인들)이 직접 契約을 통해 자신들의 자연적 권리를 양도하여 통치자(공권력)를 추대하고, 각종 규범을 제정하여 질서를 확보하게 되었다는 것이다.

223) 이러한 사태를 정확히 이해하려면 主權과 統治權을 분명히 구분할 수 있어야 한다. 이에 대해서는 권영성, 『憲法學原論』(1998年版, 법문사), 115쪽 참조.

224) 『書經』 「周書」 <泰誓上> : 今 商王受 弗敬上天 降災下民 沈湎冒色 敢行暴虐 罪人以族 官人以世 惟宮室臺榭 陂池侈服 以殘害于爾萬姓 焚炙忠良 剝剔孕婦 皇天震怒 命我文考 肅將天威

225) 『孟子』 盡心下 14.

것'은 물이 아래로 흐르는 것과 같으며, 짐승들이 들판으로 달려가는 것과 같다.²²⁶⁾

위의 두 인용문에서는 '백성이 주권자'라는 것, 그러므로 '군주는 민심에 따라 통치해야 한다'는 당위론이 성립하는 것을 볼 수 있다. 위에 보이듯이, 맹자는 '민심에 따른 통치'를 '인정(仁政)'이라 하였다.

사상사적으로 보면, 고대의 천명사상이 후대로 내려오면서 차츰 민심론으로 대체되었음이 분명하다. 그런데 또 하나 주목할 사실은, 민심이 천명을 대체하는 개념으로 등장하면서 동시에 민심에 대한 회의도 짝트게 되었다는 점이다. 요컨대 '민심은 종종 편파적이고, 오류일 수도 있다'는 점을 각성하게 된 것이다. 이처럼 민심에 대한 회의가 짝트면서, 민심에 대한 논의가 보다 정밀해져서, 송대(宋代)에는 마침내 '공론(公論)'이라는 개념이 등장하게 되었다.

주자는 '천리에 따르고, 인심에 부합하여, 천하 사람들이 모두 함께 옳게 여기는 것'을 '국시(國是)'라 정의하고, 이를 '천하의 모든 사람들이 한결같이 하는 말'인 '공론(公論)'과 동일한 것으로 간주했다.²²⁷⁾ 요컨대 '민심 가운데 천리와 부합되는 것', 다시 말해 '민심 가운데 편파적인 부분을 제외한 것'이 바로 공론이다. 유교에서는 공론은 '자유롭고 공개적인 논의(언론의 자유)'를 통해서 정립된다고 보았다. 유교의 공론론은 '자유롭고 공개적인 논의'를 통해 '공정한 결론'을 얻어 국정에 반영한다는 취지를 담고 있다. 그리하여 유교 정치를 다른 말로 '공론정치'라고도 일컫게 된 것이다.

2) 유교 정치사상의 '민주적' 성격

유교의 공론론은 '民心이 곧 天心'이라는 '주권재민론'을 바탕으로 삼고 있는 한, 그 자체로 '민주적'이라는 의미를 지니는 것이다. 같은 맥락에서 공론론은 '민 의(民意, 公論)를 통치에 적극 반영해야 한다'는 뜻을 함축하고 있다. 백성이 나라의 주인이라면, 백성의 뜻을 국정에 적극 반영해야 함은 당연한 것이다. 유교에서 민의를 중시하는 전통은 유구했다. 예컨대 『주례』에서는 "소사구(小司寇)의 직책은 외조(外朝)의 정무를 관장하여, 만민을 모아 의견을 묻는 것이다. 첫째는 국가의 위급한 일에 대해 의견을 묻고, 둘째는 도읍을 옮기는 일에 관해 의견을 묻고, 셋째는 군왕을 세우는 일에 관해 의견을 묻는다."²²⁸⁾고 했고, 『시경』에서는 '목동이나 나무꾼에게도 의견을 묻는다(詢于芻蕘)'고 했으며, 『서경』에서는 '보통 사람들과 함께 모의한다(謀及庶人)'고 했다.

맹자는 '백성이 원하는 것을 베풀어주고, 백성이 싫어하는 것을 베풀지 않는 것'을 '인정(仁政)'이라 했거니와, 이러한 맥락에서 공론정치와 인정은 서로 표리를 이룬다. 맹자는 문왕(文王)의 예를 들어 '인정'의 구체적 사항들을 다음과 같이 설명했다.

옛날에 문왕이 기(岐)를 다스릴 때에는 농사짓는 사람에게는 (수확량의) 9분의 1을 세(稅)로 받았고, 벼슬하는 사람에게는 대대로 녹(祿)을 주었으며, 관문(關門)과 시장(市場)은 기찰(譏察)하기만 하고 세금을 물리지 않았고, 일반 백성이 연못에서 고기 잡는 것

226) 『孟子』 離婁上 9.

227) 『朱子大全』 卷24 頁16~17, <與陳侍郎書>.

228) 『周禮』 「秋官司寇」 <小司寇> : 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

을 금하지 않았으며, 죄인을 처벌할 때 그 처자(妻子)에까지 연계시키지 않았다. 늙어서 아내가 없는 사람을 ‘환(鰥)’이라 하고, 늙어서 남편이 없는 사람을 ‘과(寡)’라 하며, 늙어서 자식이 없는 사람을 ‘독(獨)’이라 하고, 어려서 부모가 없는 사람을 ‘고(孤)’라 한다. 이 네 부류의 사람들은 세상에서 가장 어려운 사람들이니, 문왕이 인정(仁政)을 베풀 때에 반드시 이들을 먼저 배려하였다.²²⁹⁾

농부에게는 수확량의 9분의 1을 稅로 받는다는 것, 벼슬아치에게는 대대로 녹을 준다는 것, 관문과 시장을 기찰하기만 하고 세금을 물리지 않는다는 것 등은 한마디로 사농공상(士農工商) 모두에게 안정적인 생업을 보장한다는 뜻이다. 일반 백성이 연못에서 고기 잡는 것을 금하지 않았다는 것은 평등한 사회를 만들어 특권을 없앴다는 말이며, 죄인을 처벌할 때 그 처자에까지 연계시키지 않았다는 것은 각자의 인권을 존중하여 억울한 일이 없게 했다는 말이다. 또한 환과고독(鰥寡孤獨)을 먼저 배려했다는 것은 사회적 약자를 우선적으로 배려했다는 말이다. 이러한 내용들은 오늘날 민주정치가 지향하는 바와 궤를 같이 한다. 이제 서양의 민주주의와 대비하면서 유교 정치의 특징을 정리해 보기로 하자.

첫째, 전통 유교는 ‘군주정’ 시대를 배경으로 형성되었음에도 불구하고 ‘주권재민’의 이념을 분명히 하였다. 오늘날 많은 사람들은 군주정과 민주정을 상반되는 것으로 인식하고, 그리하여 전통 유교 역시 민주주의와 모순되는 것으로 인식한다. 그러나 이러한 통념은 여러 측면에서 재고를 요한다. 민주국가에 사는 우리는 나라의 주인은 국민이며, 통치자나 행정관료는 국민의 공복(公僕)이라고 말한다. 그런데 실제로는 종인 통치자가 주인인 국민을 지배하거나, 국민은 피치자에 머무는 것이다. 이러한 사태는 일견 모순되어 보이는데, 이를 제대로 이해하려면 주권과 통치권을 분명히 구분해야 한다. 요컨대 민주국가에서 주권자는 국민이지만, 통치권자는 통치자이다. 이러한 원칙은 전통 유교에서도 마찬가지였다. 전통 유교에서의 君과 民의 위상을 개관하면, 군주는 통치권자요, 백성은 주권자였다. 유교에서의 정치란 주권자의 뜻을 통치권자가 대행하는 것인바, 그러므로 군주는 백성의 뜻을 받들어 통치해야 했다. 이는 말하자면 ‘민주적 군주정’에 해당한다.²³⁰⁾

둘째, 정치에 민의를 적극 반영해야 한다는 것은 주권재민 사상의 당연한 귀결이다. 일찍부터 주권재민 사상을 정립한 유교에서는 마찬가지로 일찍부터 민의에 따르는 정치를 추구했다. 전통 유교에서는 ‘언론의 자유’를 보장하여 공론을 활성화하려고 노력했음도 잘 알려진 사실이다. 유교에서는 또 공론을 주관하는 기관을 다른 권력기관과 분립시킴으로써 견제와 균형을 이루도록 했는데, 이는 오늘날의 권력분립론에 필적하는 것이다.

셋째, 유교의 민본사상은 ‘민생의 보장’에서 더 나아가 사회적 약자 등 ‘만민의 복지’를 추구하였다. 요컨대 유교의 민본 사상은 民의 생명과 재산을 보호함은 물론 모든 사람들에게 인간다운 삶의 여건을 보장하라는 것이었다. 이는 오늘날 민주주의에서 말하는 ‘인민을 위한 정치(for the people)’와 전혀 다를 것이 없다. 오늘날의 관점에서 볼 때, 전통사회에서 선거권 등 참정권이 제도화되지 못했던 점을 문제 삼을 수 있으나, 이는 그 시대의 각종 물질적 토대와 관련시켜 논의해야 할 것이다.

229) 『孟子』 梁惠王下 5.

230) 많은 사람들은 民主主義(人民主權)와 君主政을 양립할 수 없는 것으로 간주하지만, 번스(Walter Berns)는 “人民主權은 君主政과 완벽하게 양립할 수 있다”고 설명한 바 있다. “세습적 군주정이라 할지라도 인민이 왕족에게 정부권력을 위임할 수 있고 또 지배권력을 박탈할 수 있다면 인민주권은 실현된다”는 것이다(Leo Strauss & Joseph Cropsey (ed), *History of Political Philosophy* (Second Edition), 418쪽 참조).

3. ‘유교국가 朝鮮’에서 ‘민주국가 韓國’으로의 발전 과정

1) 유교적 ‘입헌주의(立憲主義)’의 전통

주지하듯이 민주주의는 입헌주의(constitutionalism)와 표리를 이룬다. 우리 한국의 헌법은 1948년에 제정되었는데, 많은 사람들은 이를 1945년 해방 이후 서구 자유민주주의 헌법을 그대로 이식한 것이라고 생각한다. 그러나 이러한 통념은 매우 잘못된 것이다. 1919년 대한민국임시정부의 <대한민국임시헌장> 자체가 이미 ‘자유민주적 기본질서’에 입각한 것이었다.²³¹⁾ 그런데 <대한민국임시헌장>의 민주공화제와 국민주권 이념의 기원은 다시 1898년 만민공동회(萬民共同會)의 <헌의6조(獻議六條)>로 소급해 볼 수 있다. 서희경은 다음과 같이 말한다.

만민공동회는 조선정치의 기본원리에 근본적인 이의를 제기한 사건이다. 이를 통해 백성이 비로소 정치적 주체로 떠오르고 자각되었다. 근대적 정치주체인 ‘국민’이 탄생한 것이다. (...) 직접 왕을 대면한 백성들은 더 이상 단순한 탄원자가 아니었으며, 그들 자신의 의사에 따라 왕권이 제한되어야 한다고 주장했다. 이는 2천년 역사에서 처음 있는 일이었다.²³²⁾

위와 같은 맥락에서 서희경은 1948년 건국헌법의 기원을 1898년의 만민공동회에서부터 찾았다. 서희경의 주장대로, 현행 헌법의 ‘자유민주적 기본질서’라는 이념은 만민공동회의 <헌의6조>로까지 소급해 볼 수 있겠다. 그런데 그렇다고 하여 1898년의 <헌의6조>를 ‘우리 나라 입헌주의의 기원’으로 규정하고자 한다면, 이는 여러 반론에 직면할 수 있다.

예컨대 함재학은 “조선은 기본적으로 전제군주제 국가였고 그렇기 때문에 독재체제였다는 시각”에 대해 “조선시대에도 나름대로 왕과 왕실의 정통성을 다투는 담론이 있었고, 이를 통해서 군주의 폭정을 막을 수 있는 기제가 있었다는 사실”을 들어 반론하면서, 다음과 같이 말한다.

한국 정치사에서 입헌군주제가 논의되기 시작한 것은 독립협회와 같은 개화파들이 활동하던 19세기 말이 처음이었다는 시각도 뒤집어 말하면 그 이전까지는 모두 전제정치 내지 독재였었다는 말이다. 물론 서구에서와 같이 의회와 군주와의 권력분담은 없었지만 그렇다고 곧 독재체제였다는 결론을 내릴 수는 없는 것이다. 오히려 유가적인 이념과 원리를 통해서 정권의 정통성을 다투고 권력을 통어하는 담론이 존재하였던 사실을 인정한다면 조선을 설명하는 개념으로 굳이 입헌주의를 피할 이유가 없을 것이다.²³³⁾

231) <大韓民國臨時憲章>의 내용 가운데 ‘자유민주적 요소’로는 “제1조, 대한민국은 民主共和制로 함. 제3조, 대한민국의 인민은 남녀·빈부 및 계급 없이 일체 평등으로 함. 제4조, 대한민국의 인민은 종교·언론·저작·출판·결사·집회·주소이전·신체 및 소유의 자유를 향유함. 제5조, 대한민국의 인민으로 공민자격이 있는 자는 선거와 피선거권이 있음” 등을 거론할 수 있다.

232) 서희경, 『대한민국 헌법의 탄생 : 한국 헌정사, 만민공동회에서 제헌까지』, 19~20쪽.

233) 함재학, 「유교전통 안에서의 입헌주의 담론」, 206쪽.

함재학은 조선시대 정치를 ‘군주의 전제(專制, 獨裁)’로 규정하는 것을 반대하고, 조선시대에도 이미 입헌주의가 구현되고 있었다고 보았다. 그는 “입헌주의의 핵심은 권력에 대한 통제와 규율에 있다”고 보고, “이러한 관점에서 우리의 유교전통을 바라볼 때 조선에서는 건국초기부터 군주가 권력을 사유화하는 것을 방지하려는 노력이 있었음을 기억할 필요가 있다”고 제안한다.²³⁴⁾ 그는 ‘조선시대 유교적 입헌주의’의 주요 내용을 다음과 같이 설명한다.

첫째, 조선시대에는 예(禮)를 통하여 통치자의 권력을 제한하는 ‘예치주의적 입헌주의(ritualist constitutionalism)’를 추구했다.²³⁵⁾ 함재학에 의하면, 조선시대에는 예(禮)·전(典)·율(律) 세 종류의 법이 있었는데, 이 가운데 군주의 권한과 그 한계에 대해 직접적으로 관련 있는 내용은 禮에 많이 보인다. 유교국가의 군주는 禮를 상징하고 禮를 준수함으로써 자신의 정당성을 보장받았다. 따라서 禮는 군주의 지위와 의무에 관하여 직접 규율하는 헌법적 규범이었다는 것이다.²³⁶⁾

둘째, 조선시대에는 선왕지도(先王之道)와 조종성헌(祖宗成憲) 등 과거의 전통에 권위를 부여하고, 이를 통해 국가권력을 제어했다. 함재학에 의하면 헌법의 규범력(normative power)은 전통(tradition)에 근원하는 경우가 많다. 다시 말해 헌법 담론에서는 전통이 대단히 중요한 역할을 한다.²³⁷⁾ 그런데 조선시대에는 유교에서 聖君으로 숭앙하는 요·순·우·탕·문·무(堯舜禹湯文武)의 도(道)와 태조(太祖) 이하 여러 선대왕(先大王)들이 세운 법(法)이 국가권력을 제어하는 기능을 수행했다는 것이다.²³⁸⁾

셋째, 조선시대에는 입헌주의적 규범을 반영한 다양한 제도들이 작동하고 있었다. 예컨대 『경국대전』에 최상의 심의의결기구로 규정된 의정부(議政府)라는 기관, 군주의 언행과 결정을 감시하고 비판할 수 있도록 간쟁기능을 법제화시킨 사간원(司諫院), 원래는 관리들을 규찰하는 목적으로 설치하였지만 간쟁기구로서의 역할까지 담당한 사헌부(司憲府), 세자시강원(世子侍講院)과 서연(書筵)·경연(經筵), 국정에 관련된 모든 논의를 사관(史官)이 기록하게 하고 사초(史草)는 국왕도 볼 수 없게 한 것 등이 모두 권력의 남용을 막기 위한 제도의 일종으로서, 넓은 의미에서 ‘입헌주의적 장치’에 해당한다는 것이다.²³⁹⁾

이상과 같은 논거를 바탕으로 함재학은 “유교적 입헌주의는 역사적으로 실재했었던 전통을 지칭하는 표현이고 (···) 권력의 자의적인 행사를 억제하려는 입헌주의적 문제의식과 그에 대한 유교적 대응논리들이 우리의 과거 속에 존재하였음을 일깨워주는 개념”²⁴⁰⁾이라고 설파했다.

김비환 역시 조선시대의 유교정치를 입헌주의의 관점에서 조명한 바 있다. 그에 의하면, 인간은 합리적이고 정의로운 존재이기도 하며, 자신의 욕심을 채우기 위해 타인을 해칠 수도 있는 이기적 존재이기도 하거니와, 유교적 입헌주의는 “인간의 양면적 가능성에 대한 균

234) 함재학, 「유교적 입헌주의와 한국의 헌정사」, 82~83쪽.

235) 함재학, 「경국대전이 조선의 헌법인가?」, 286쪽.

236) 함재학, 「경국대전이 조선의 헌법인가?」, 281쪽. 함재학에 의하면, 대체로 『國朝五禮儀』는 憲法典, 『經國大典』은 行政法典, 『明律』은 刑事法典의 성격을 지닌 것이다.

237) 함재학, 「유교전통 안에서의 입헌주의 담론」, 182쪽.

238) 함재학, 「유교전통 안에서의 입헌주의 담론」, 190~194쪽. 유교에서 말하는 先王之法은 經典에 실려있거니와, 先王之法을 본받으려면 결국 經典을 공부해야 한다. 이러한 맥락에서 함재학은 “조선시대의 經筵은 입헌주의적 기능을 제도화시킨 기관”이라고 보았다.

239) 함재학, 「유교적 입헌주의와 한국의 헌정사」, 82~84쪽.

240) 함재학, 「유교적 입헌주의와 한국의 헌정사」, 85쪽.

형 잡힌 이해”에 토대를 두고 있었다.²⁴¹⁾ 그는 ‘인간의 선한 측면을 극대화시키는 인격적 훈육’의 요소로서 서연(書筵)과 경연(經筵)을 주목했다.

서연과 경연이 주로 왕세자와 왕의 덕성을 함양하고 치국(治國)의 도(道)와 역사에 대한 식견을 기르는 것에 집중되어있다는 사실은 매우 중요하다. 서연과 경연에서 다루는 서적들은 권력을 획득하고 유지하는 실용적 기술을 다루는 마키아벨리의 『군주론』과는 그 성격이 근본적으로 다르다. 그것들은 성군(聖君)이 되는 데 필요한 근본적 지식(예컨대 우주자연의 道, 인간의 본성 그리고 사회질서의 근본원리)과 도덕적 수양의 교육에 집중하고 있는 유교의 경전들이다. 사실 최고통치권자로서의 왕과 그 후계자인 왕세자의 도덕적 완성에 대한 요구는 왕의 자의적인 권력행사를 방지할 수 있는 최상의 예방책이자 견제책이었다. (….) 이런 관점에서 볼 때 왕세자의 교육을 담당하는 서연제도는 입헌주의적 의미를 갖는 가장 기본적인 제도이다.²⁴²⁾

김비환은 ‘인간의 악한 측면을 통제하는 제도적 제어기제’로서 ‘정부 부서들 사이의 권력 분장’과 ‘각 부서들 사이의 권력관계’를 규정해 놓은 『경국대전』 등 각종 법전을 주목했다.

정도전에 의해 그 기틀이 마련된 조선 초기의 권력분장 원칙에 의하면, 왕은 사유재산을 가질 수가 없었으며 실질적 인사권도 없었고 정책의 집행권도 갖지 않았으며, 사간원에 의해 탄핵될 수 있었고, 천명(天命)을 해석함에 있어서도 성현(聖賢)의 해석에 의존하거나 신료(臣僚)들의 조언을 구해야 했다.²⁴³⁾ (….) 그 결과 권력의 균형이 이루어지고, 균형을 이룬 권력을 통해 인정(仁政, 民本主義)이라는 실질적인 유교정치적 가치가 실현될 수 있었다. 왕권, 행정권, 연관권 그리고 재야 유생들의 집단적 권력이 빚어낸 권력 균형 상태는 조선조의 입헌주의적 원리들이 실질적으로 작동하는 데 필요한 에너지를 공급했다.²⁴⁴⁾

김비환은 이처럼 조선시대의 서연과 경연 및 각종 권력 균형 장치에 대해 설명한 다음, “조선 질서의 창설자들은 인간의 선한 측면은 극대화시키고 악한 측면은 통제할 수 있는 인격적 훈육과 제도적 제어 기제를 확충함으로써 당시의 어떤 나라들보다도 더 정교한 입헌체제를 수립할 수 있었다.”²⁴⁵⁾고 설명했다. 이렇게 본다면 조선시대의 정체(政體)를 ‘전제군주정’으로 규정하는 것은 여러 모로 부당한 것이라 하겠다.²⁴⁶⁾

241) 김비환, 「朝鮮初期 儒敎的 立憲主義의 諸要素와 構造」, 29쪽.

242) 김비환, 「朝鮮初期 儒敎的 立憲主義의 諸要素와 構造」, 13쪽.

243) 김영수는 조선 초기의 권력 균형 장치에 대해 상세하게 설명한 다음, “팔레(James B. Palais)의 지적처럼 조선 정치체제의 권력균형은 과도할 정도였다”고 평한 바 있다(김영수, 『건국의 정치 : 여말선초, 혁명과 문명의 전환』, 787~788쪽).

244) 김비환, 「朝鮮初期 儒敎的 立憲主義의 諸要素와 構造」, 22쪽.

245) 김비환, 「朝鮮初期 儒敎的 立憲主義의 諸要素와 構造」, 29쪽.

246) 함재학과 김비환이 禮·典·律과 經筵·書筵 등에 입각하여 조선시대 유교 입헌주의를 설명한 것과 달리, 이석희는 최근의 논문에서 道統論과 文廟配享論爭을 통해 조선시대 유교 입헌주의의 성립과 붕괴를 설명하였다. 이석희에 의하면, 조선시대 유교 입헌주의의 핵심은 君主와 士大夫가 각각 治統과 道統이라는 두 가지 정당성의 근원을 분점하면서 서로 견제와 균형을 이루어 나감으로써 성립했던 것이다. 요컨대 함재학과 김비환이 설명하는 ‘유교적 입헌주의의 諸要素’가 군주를 실질적으로 제약하기 위해서는 ‘그런 제도들을 운용할 정당성이 있는 세력의 등장’이 필요했다’는 주장이다(이석희, 「조선 유교입헌주의의 성립과 붕괴 : 도통론과 문묘배향논쟁을 중심으로」, 서강대학교 대학원 석사학

2) ‘민국(民國)’ 이념의 성립과 전개

유교의 ‘민본(民本)’ 사상이 오늘날의 ‘민주(民主)’ 사상으로 발전되는 과정을 ‘역사적 맥락’에서 조명한 선구자는 이태진이다. 이태진은 조선 후기의 역사기록에 ‘민국(民國)’이라는 개념이 등장하기 시작한 것을 주목하고,²⁴⁷⁾ 그 의미를 천착했다. 그에 의하면, 조선 후기에 접어들면서 기존의 ‘민본’ 사상은 ‘민국(民國)’ 사상으로 심화·발전되었는데, 이러한 사상적 발전의 동인(動因)은 농·공·상(農工商) 및 노비 등 ‘하층계급의 신분상승’에 있었다. 영조와 정조 등 탕평군주들은 민의 새로운 동향에 부응하고자 민국론(民國論)을 정립하여 ‘군민일체(君民一體), 만민평등(萬民平等)’의 세계를 지향했다는 것이다.²⁴⁸⁾ 이태진은 그 대강을 다음과 같이 설명한 바 있다.

조선왕조의 민본이념은 하나로 고정되어 있지 않았다. 왕조 개창 후 약 3세기간 국왕들은 소민(小民) 보호에 특별한 관심을 보이면서 민본이념의 실현에 노력하였다. 그러나 문제는 양반관료들이 이를 잘 따라주지 않았다는 점이다. (...) 국왕들은 탕평책이란 이름으로 봉당의 폐단을 없애기 위해 군주의 직접 통치권 강화를 표방하는 한편, 소민들을 양반들의 수탈로부터 보호하기 위한 각종 대책을 앞세웠다. 바로 이 시점에 탕평군주들은 전통적 민본이념을 크게 변개한 민국(民國) 이념을 표방하기 시작하였다.

민국이념은 나라는 민과 왕(=國)의 것이란 의미를 담은 것이었다. 이 이념은 민을 단순한 피치의 대상으로 보지 않게 된 점, 양반층의 신분적 특권을 보장하지 않게 된 점에서 새로운 변혁이었다. 그리고 이것은 서양 근대의 민주주의 이념에 보다 더 가까이 간 것이었다. (...) 민국이념은 “국민에 의한”(by the people)에는 미치지 못하는 것이지만 유교정치가 근대적인 것으로 나아갈 수 있는 가능성을 보여주는 주목할 만한 변화였다.²⁴⁹⁾

이태진은 조선 후기 탕평군주들(숙종, 영조, 정조)이 보여준 민국이념의 중요한 면모로서 “군주가 민의 고통을 바로 알기 위해 궁성을 나와 거리에서 백성들을 직접 만나고 또 그들의 호소를 상언(上言), 격쟁(擊錚)을 통해 접수한 점”과 “공·사노비제도의 전면 혁파 결정”을 들고,²⁵⁰⁾ 이러한 전통은 대한제국기의 광무개혁, 대한민국임시정부 임시헌장 제1조의 “대한민국은 민주공화제로 함”으로 연결되었다고 설명했다.²⁵¹⁾

황태연은 이태진의 연구를 계승하면서 그 논지를 한층 심화시켰다. 요컨대 이태진이 “민국 이념은 ‘국민에 의한’(by the people)에는 미치지 못하는 것”이었다고 보았음에 반하여,

위논문, 2018, 56-57쪽 참조).

247) 이태진은 그 예로 『備邊司謄錄』 正祖 17년 2월 18일조의 “傳曰 惜乎 近日籌謨之地 太忽於民國之事也”라는 기록과 正祖 17년 6월 20일조의 “傳曰 近因暑熱 頭癰作苦 而民國之事 不敢違寧”라는 기록 등을 거론했다(이태진, 「18세기 韓國史에서의 民의 사회적·정치적 位相」, 258쪽).

248) 이태진, 「18세기 韓國史에서의 民의 사회적·정치적 位相」, 262쪽.

249) 이태진, 「民本에서 民主까지」, 24~25쪽.

250) 이태진, 「民本에서 民主까지」, 25~26쪽. 이태진에 의하면, 英祖는 재위 52년간 107회, 正祖는 재위 27년간 77회나 바깥 행차를 하면서 民情을 살폈다(이태진, 「18세기 韓國史에서의 民의 사회적·정치적 位相」, 259~260쪽).

251) 이태진, 「民本에서 民主까지」, 27~31쪽.

황태연은 조선 후기의 민국 이념이 모호하게나마 ‘국민에 의한’(by the people)이라는 의미를 지니고 있었다고 보았다.²⁵²⁾ 황태연은 다음과 같이 말한다.

우리나라에서 ‘민국’은 중화민국이 선포되기 200여 년 전에 자연발생적으로 생겨나 대대로 쓰이던 민족 고유의 전통적 술어였다. 그 뜻은 정의된 바 없지만 막연하게 사대부들의 신분제적 양반국가를 뛰어넘는 ‘백성의 나라’로 이해되었던 것으로 보인다. 이 막연한 ‘민국’ 개념은 백성들이 신분적 질곡에서 해방되어 직접 공무를 담임하고 참정함으로써 자치하는 ‘백성의 나라’를 지향하는 모호한 ‘맹아적 국민국가’, 즉 ‘시원적 국민국가(early nation state)’, 또는 ‘국민화 국가(nationalizing state)’였을 것이다.

영조대에 탄생한 막연한 ‘백성=나라’ 또는 ‘백성의 나라’로서의 ‘민국’이라는 관념은 대한제국에서 신분제가 폐지되고 서얼·중인·양민·천민, 즉 평민들이 공무를 담당하는 주류로 떠오르면서 ‘실(實)’을 얻게 된다. 광무연간에 이 ‘민국’의 명실상부한 실현태는 법제상 ‘대한제국’으로 불렸지만, ‘대한’과 ‘민국’이 자연스럽게 조합된 비공식국호 ‘대한민국’으로도 불리면서 그 실질이 ‘가시화’되기도 한다.²⁵³⁾

황태연이 위와 같이 주장하는 근거는 ‘백성’과 ‘국민’의 구분에 있었다. 그에 의하면, ‘백성(民)’은 천민(天民) 또는 생민(生民)처럼 자연적 개념으로서 오늘날의 ‘인민(people)’에 해당한다면, ‘국민(nation)’은 단순히 백성이 아니라 ‘천부인권(天民權)’을 넘어 ‘자치·참정권’도 가진 백성으로서 ‘나라의 백성’, 또는 ‘나라 있는 백성’이고, 나아가 ‘나라의 피치자이자 치자로서 자치할 수 있는 백성’이라는 것이다.²⁵⁴⁾ 그런데 『태조실록』과 『태종실록』 등 조선 초기의 기록에서부터 ‘국민’이라는 말이 보이는바, 그렇다면 조선 후기의 ‘민국’은 당연히 국민이라는 맥락에서 해석되어야 한다는 것이다. 황태연은 다음과 같이 말한다.

이 ‘국민’이라는 표현들은 다 ‘(우리)나라 백성’ 또는 ‘나라 있는 백성’의 의미로 쓰인 사례들이다. 『조선왕조실록』에서 이런 의미의 ‘국민’은 약 140여 회, 『승정원일기』에서는 200여 회 정도 쓰이고 있다. 이런 의미의 ‘국민’은 국가의 통치대상으로서의 단순한 ‘백성’, ‘바닥 백성’이 아니라, ‘나라 있는 백성’이다. ‘나라있는 백성’으로서의 ‘국민’은 ‘나라를 제 나라로 여기고 공무담임과 참정을 통해 자치하는, 또는 장차 자치할 수 있고 또 그러기를 바라는 백성’의 의미를 담고 있다. 그런데 ‘백성’ 또는 ‘인민’은 공화정을 택하고서만 ‘국민형성(nation building)’ 또는 ‘국민화(nationalizing)’를 이룰 수 있는 것이 아니라, 임금을 받들어 모시고도 자치(自治)·자안(自安)하는 ‘국민형성’ 과정 또는 ‘백성의 국민화’ 과정을 거쳐 점차 완전한 ‘국민’으로 발전할 수 있다.²⁵⁵⁾

위와 같은 설명을 바탕으로, 황태연은 “사학계 일각에서 그간 탐구되어온 ‘민국’은 모호하

252) 이영재는 ‘民惟邦本’이라는 이념이 “민주 개념을 패치워크 할 수 있는 사상적 디딤돌 역할을 했다”고 강조하면서도, “民惟邦本에 기초한 ‘民國’ 이념을 ‘민에 의한 정치’로 직접 연결하는 것은 무리가 있다. 조선은 ‘민의 나라’이긴 했지만 아직 ‘민에 의한 나라’로 전환되지는 않았기 때문이다.”라고 하여 民本과 民主를 직접 연결시키는 것을 경계한 바 있다(이영재, 『근대화와 民 : 인간존중·신분해방 사상이 만든 민주공화국』, 244쪽).

253) 황태연, 『대한민국 국호의 유래와 민국의 의미』, 75쪽.

254) 황태연, 『대한민국 국호의 유래와 민국의 의미』, 78-79쪽.

255) 황태연, 『대한민국 국호의 유래와 민국의 의미』, 82쪽.

게나마 ‘양반국가’와 반대되는 ‘평민국가(국민국가)’로서의 ‘백성의 나라’라는 일정한 국체론적 의미가 있는 것”²⁵⁶⁾이라고 규정했다. 황태연은 이러한 주장을 뒷받침할 수 있는 사례로 ‘민회(民會)’의 등장을 주목했다. 1880년대에 전국 각지에서 민회가 대소민의 자연적 ‘의정기구’로 등장하고 있었거니와, “민회는 수백, 수천, 수만 명의 일반 백성이 한 마당에 집결해 정치적·사회적·경제적 요구를 제기하고 이에 필요한 정책을 강정(講定)해 정부에 수용과 집행을 압박함으로써 참정권을 행사했다”²⁵⁷⁾는 것이요, “향촌과 각 도 단위의 지방자치 차원에서 소민의 참정을 구현한 이런 ‘민회’의 확산은 곧 ‘민국’ 이념에 실질을 부여해 주었다”²⁵⁸⁾는 것이다.

그런데 이러한 ‘민국’ 이념의 철학적 원천은 공맹철학의 ‘민본주의’와 ‘백성자치론’에 있다는 것이다. 황태연은 다음과 같이 말한다.

『서경』의 민유방본론(民惟邦本論)과 『예기』의 백성자치론(百姓自治論)²⁵⁹⁾, 그리고 『맹자』의 민귀군경론(民貴君輕論)은, “대도가 행해질 때 천하는 공물이었고, 현군과 능력자를 선출했다(大道之行也 天下爲公 選賢與能)”라는 공자의 대동사회론과 연결되면 백성은 ‘나라의 주인’이고 임금과 사대부는 ‘백성을 위한 백성의 선출직 공복이다’는 명제로 부연될 수도 있다. 따라서 유가적 민본주의(民惟邦本·民貴君輕論)와 백성자치론의 대동론적 이해로부터도 바로 ‘민국’ 이념이 도출될 수 있었다. 왜냐하면 ‘천하위공(天下爲公), 선현여능(選賢與能)’ 등 대동론적 명제와 민본주의·백성자치론의 결합에서 얻어지는 국가 개념은 국가가 ‘임금과 사대부의 사적 국가’가 아니라 ‘만백성을 위한 만백성의 공적 국가’라는 것을 함의하기 때문이다.²⁶⁰⁾

일찍이 영조(英祖)는 “『서경』에서는 ‘백성은 오직 나라의 근본이니, 근본이 튼튼해야 나라가 평안하다’고 했고, 술편(述編)에서도 ‘한 사람으로 천하를 다스리는 것이요, 천하로써 한 사람을 받드는 것이 아니다’라고 했다. (…)(하늘이) 임금을 세우고 스승을 세운 것은 곧 백성을 위한 것이니, 백성을 위해 임금이 있는 것이요, 임금을 위해 백성이 있는 것이 아니다.”²⁶¹⁾고 설파한 바 있다. 이러한 맥락에서 황태연은 ‘민유방본론’으로부터 ‘민국’의 이념이 도출된 것은 논리의 지당한 귀결이라고 보았던 것이다.²⁶²⁾

3) ‘대동(大同)’ 이념의 성숙과 확산

김상준은 근래의 화제작 『맹자의 땀 성왕의 피』에서 ‘동아시아 유교문명의 성취를 인류 보편적 가치의 좌표 위에서 재발견하는 작업’을 수행하였다. 김상준은 ‘천하위공(天下爲公)’의 관념, 즉 『예기(禮記)』의 ‘대동(大同) 사상’을 유교의 근본정신으로 규정하면서, 다음과 같이 말한다.

256) 황태연, 『대한민국 국호의 유래와 민국의 의미』, 83쪽.

257) 황태연, 『한국 근대화의 정치사상』, 600쪽.

258) 황태연, 『한국 근대화의 정치사상』, 601~602쪽.

259) 『禮記』 <禮運> : 百姓 則君以自治也 養君以自安也 事君以自顯也

260) 황태연, 『대한민국 국호의 유래와 민국의 의미』, 85쪽.

261) 『承政院日記』 英祖 31년 1월 6일조 : 書云民惟邦本 本固邦寧 述編既云以一人治天下 不以天下奉一人 (….) 作之君作之師 卽爲民也 爲民有君 不以爲君有民也

262) 황태연, 『대한민국 국호의 유래와 민국의 의미』, 85-90쪽 참조.

(天下爲公은) 인간문명, 천하의 모든 일은 공(公)의 실현을 향해 나간다는 뜻이다. 공(公)이란 요즘 말로 하면 공공성이요 정의다. 이 ‘천하위공’의 정신에서 나온 것이 유교의 ‘우환(憂患)’ 의식이다. 우환의식이란 무엇인가? ‘천하위공’이 위태로운 상황에 처했을 때, 사람의 마음 깊은 곳에서 우러나오는 근심이다. 불의와 폭력이 범람하는 세태를 목도하면서 느끼는 윤리적 고통이다. 그것이 바로 공맹(孔孟)의 마음이었다.²⁶³⁾

김상준은 ‘천하위공’의 정신과 ‘우환의식’에 ‘인류의 보편적 가치’라는 의미를 부여하고, 유교의 윤리성과 비판성은 여기에 기초한다고 설명했다. 윤리성과 비판성을 강조하는 유교의 특징은 “군주의 폭력적 권력행사에 대한 과감한 비판과 억제, 통치에서 공정함과 공공성의 추구, 민의 복리에 대한 관심, 안정된 향산(恒産) 정책의 추구, 국제관계에서 평화와 공존의 추구 등”²⁶⁴⁾으로 요약되는바, 김상준은 여기에서 “유교세계에서의 자유 전통과 인민주권, 그리고 민주주의의 사상적 제도적 기원”²⁶⁵⁾을 찾았다.

김상준은 이와 같은 관점을 조선 후기의 역사에 적용하여, 조선 후기의 역사를 ‘역동적인 근대화의 과정’이라고 설명한다. 요컨대 기해예송(己亥禮訟)은 유교 국민국가의 태동 과정이요,²⁶⁶⁾ 조선 후기의 ‘온 나라가 양반되기’ 현상은 유교적 평등화의 일면이며,²⁶⁷⁾ 동학(東學)은 대중유교의 등장과 인민주권의 확립에 해당한다는 것이다.²⁶⁸⁾ 김상준은 이러한 일련의 논의를 바탕으로 다음과 같이 말한다.

유교는 일면 군주와 주권을 나누어 가지면서, 동시에 그 주권을 윤리적으로 통제함으로써 군주주권을 내파(內破), 즉 안으로부터 해체하고 있었다. (...) 여기서 우리는 유교 속에서 권력 견제의 자유주의적 전통, 그리고 주권의 실체를 민(民) 속에서 찾는 인민주권과 민주주의의 싹을 찾았다. 유교는 국가의 폭력성을 밑으로부터 민의 힘에 의지해 통어하려 했다. 그들의 정치가 고대 그리스의 민주정체와 같은 직접 민주주의 방식은 아니었으나, 늘 민의 복리, 민심을 내세워 군주의 자의적 권력 행사를 통제하려 했다는 점에서 민주주의의 원리와 친화성을 가지고 있었다. 세습 귀족 체제가 무너진 당·송(唐宋) 교체기 이후의 유교가 특히 그러하다. (...) 유자층의 신분적 지위가 봉건적 세습귀족이 아니었다는 사실은, 그들과 향촌 소농들과의 신분의 분별선이 상당히 유동적이었음을 말해준다. 여기에 유교사회의 특이한 평등화 경향의 근거가 있다. (...) 오늘날 과거 유교가 강했던 나라들에서 평등화 경향이 강한 것은 결코 우연이 아니다. 동아시아에서 유교전통이 강했던 나라들일수록 군주제가 일반인들의 마음 수준에서 철저히 사라졌다. 이것은 우연의 일치가 아니다. 여기서 민주주의와 유교의 친화성이 다시 나온다. 평등화는 민주화와 같은 궤적을 그리기 때문이다.²⁶⁹⁾

263) 김상준, 『맹자의 땀 성왕의 피』, 17쪽.

264) 김상준, 『맹자의 땀 성왕의 피』, 16쪽.

265) 김상준, 『맹자의 땀 성왕의 피』, 580쪽.

266) 김상준, 『맹자의 땀 성왕의 피』, 제10장 <1659년 기해예송의 전말과 유교 국민국가의 태동> 참조. 禮訟은 유교 국가의 주권을 둘러싼 헤게모니 투쟁이었으며, 禮訟을 통해 유교적 公論場이 크게 성장하고, 유교적 전국정치(national politics)와 유교적 국민국가(nation state)가 태동했다는 것이다.

267) 김상준, 『맹자의 땀 성왕의 피』, 제12장 <“온 나라가 양반 되기” : 조선 후기 유교적 평등화 메커니즘> 참조.

268) 김상준, 『맹자의 땀 성왕의 피』, 제13장 <東學 : 대중유교와 인민주권> 참조.

269) 김상준, 『맹자의 땀 성왕의 피』, 580~582쪽.

김상준의 위와 같은 설명에 따르면, 조선 후기의 역사는 ‘역동적인 근대화의 과정’인 동시에 ‘연속적인 민주화의 과정’이었던 것이다.²⁷⁰⁾

한편, 근래에 화제작 『대동민주 유학과 21세기 실학』을 출간한 나종석 역시 김상준과 같은 맥락에서 ‘유교와 민주주의의 친화성’을 해명하고, 유교가 한국의 민주화 과정을 뒷받침했다고 주장한다. 나종석은 전통 유교(性理學)의 핵심을 ‘민본주의(民本主義)’와 ‘대동사상(大同思想)’으로 파악하고, 그 저변에는 ‘평등’ 이념과 ‘인본주의’가 놓여 있다고 보았다.

주자학의 철학적 근본 원리는 천리(天理)의 보편성과 평등주의였다. 이런 천리적 평등주의는 누구나 다 배움을 통해 요·순(堯舜) 및 공자와 같은 성인(聖人)이 될 수 있다는 믿음으로 표현되었다. 주자학의 대전제인 ‘성인가학론(聖人可學論)’에 의하면 사람이 추구해야 할 궁극적 가치는 바로 배움을 통해 성인이 되는 것인데, 가장 이상적인 인간상인 성인이 하는 일이 바로 세상을 평화롭게 하는 평천하이자 그 누구도 소외됨이 없는 대동세계의 구현이었던 것이다. 그래서 ‘천리의 공공성(天理之公)’으로 표현되는 주자학의 기본 이념은 사람과 사람 사이의 관계를 경쟁 위주로 보는 것이 아니라 화합과 조화로운 사회, 더 나아가 자연과 인간의 조화를 지향하고 있다. (...) 주자학의 이상은 공자 이래로 유학이 지향했던 천하태평의 대동세계의 이상과 다르지 않다.²⁷¹⁾

조선은 주자학을 통치 이념으로 내세운 유교 국가였다. 나종석에 의하면, 조선 사회에서 주자학에 대한 이해가 점점 심화되고 확산되면서, ‘천하위공(天下爲公)의 대동사상’ 역시 확산되고 심화되어, 조선 후기에 이르러서는 일반 백성들도 이러한 이념을 공유하게 되었다. 그는 이러한 ‘유학의 대중화’나 ‘평등주의 확산’의 결정적 계기를 18세기의 탕평정치에서 찾았다.

대동(大同)을 표방한 탕평정국을 이끌던 영조(英祖)는 사대부 혹은 사족(士族)보다도 일반 백성, 즉 소민(小民)을 더 중요하게 생각하는 모습을 보여준다. 백성은 나라의 근본이라는 인식, 즉 ‘민유방본(民惟邦本)’이라는 이념은 조선왕조의 유교적 민본정치의 기본적 이념이었지만, 18세기에 이르러 나라의 주인을 국왕과 양반 관료로 보면서 소민을 단순히 통치의 대상으로 바라보는 기존의 관점에서 주목할 만한 변화가 일어난다.²⁷²⁾

‘소민에 대한 관점의 주목할 만한 변화’란 앞에서 거론한 ‘민국(民國)’ 관념의 등장을 말한다. ‘민과 왕이 함께 나라의 주인’ 혹은 ‘백성과 국왕이 함께 정치의 주체’라는 새로운 인식을 바탕으로, 양역(良役)의 균등화가 모색되고, 공론(公論)의 주체와 영역이 사족(士族)에

270) 요컨대 김상준은 전통 유교를 ‘자유와 평등’의 敎義로 해석한 것이다. 김상준은 “군주에게 요순과 같은 완벽한 덕과 평화로움을 준엄하게 그리고 당당하게 요청할 수 있는 자, 이들이야말로 자유인이 아니었겠는가?”라고 하여 유교를 ‘자유’의 敎義로 해석하고, 또 “儒敎史는 맹자가 말한바, 인간 모두가 堯舜이 될 수 있으며, 더 나아가 이렇듯 堯舜이 될 수 있는 가능성 인간(유교적 自由人에 다름 아니다)의 범위가 부단히 확장되어갔던 역사이기도 했다.”고 하여 유교의 역사를 ‘平等化’의 역사로 해석한 바 있다(김상준, 『유교의 정치적 무의식』, 35쪽 참조).

271) 나종석, 『대동민주 유학과 21세기 실학』, 519쪽.

272) 나종석, 『대동민주 유학과 21세기 실학』, 531쪽.

서 일반 서민에 이르기까지 확산되었다는 것이다. 마침내 19세기에 접어들어서는 부패한 지배계층에 대한 저항과 항거를 통해 백성들은 스스로 요순성왕의 유교적 태평세계를 열기 위한 새로운 정치세력으로 등장하게 되었으며, 동학(東學)과 갑오농민전쟁에 이르러서는 백성들의 ‘유교적 선비의식’과 ‘정치적 주체의식’이 절정에 이르렀다는 것이다.²⁷³⁾ 이러한 인식을 바탕으로 나종석은 다음과 같이 말한다.

천하위공(天下爲公) 및 대동세계에 대한 유교적 이상 국가를 실현하려는 노력이 오늘날 우리 사회의 민주주의와 연결되는 지점은 매우 중요하게 간주되어야 한다. (...) 한국 사회는 매우 역동적인 시민의 정치적 참여 의식과 참여 문화를 지니고 있다. 그런데 조선시대로부터 면면히 축적된 유교적 정치문화가 이런 시민의 민주적 참여 문화의 형성에 크게 기여했다는 데 대해서는 큰 관심이 없는 것 같다. 그러나 백성의 삶을 책임지지 못하는 정치지도자는 참다운 지도자일 수 없기에, 심각한 경우에는 그 자리에서 물러나도록 해야 한다는 유교적 민본주의 이념에 바탕을 둔 역성혁명(易姓革命)의 전통 없이 우리 사회의 시민 참여형 광장민주주의 정치문화를 이해하기 힘들다.²⁷⁴⁾

나종석은 유교 이념은 위와 같은 ‘정치적 주체의식과 참여의식’뿐만 아니라 ‘우리 헌법의 근본 정신’으로도 작동하고 있다고 보았다. 예컨대 우리 한국의 제헌헌법에는 조소앙의 삼균주의나 안재홍의 신민주주의(조선적 민주주의) 이념이 다분히 반영되어 있는데, 이들은 모두 유교의 대동사상을 계승하고 있다는 것이다.²⁷⁵⁾ 나종석은 이처럼 조선시대의 유교적 정치문화가 오늘날 한국 민주주의의 토대로 작용하고 있다는 점을 강조하고, “인권과 민주주의라는 가치관을 서구가 독점하고 있다는 생각을 넘어서자”고 제안한다. 그러한 생각은 “서구 근대를 보편적 문명의 유일한 기준으로 설정하면서 (...) 서구 근대 문명의 특권의식과 우월주의를 승인하는 것에 지나지 않는다”는 것이다.²⁷⁶⁾

4. 한국의 민주주의에 대한 유교적 성찰과 전망

이제까지 ‘유교국가 조선’에서 ‘민주국가 한국’으로의 발전 과정에 대한 여러 학자들의 설명을 살펴보았다. 그렇다면 유교는 앞으로도 한국 민주주의에 의미 있는 기여를 할 수 있는 것인가? 이에 대한 여러 학자들의 견해를 살펴보자.

최석만은 오늘날 민주주의의 문제점으로 ‘개인주의(이기주의)’와 ‘권리와 의무의 불균형’을 지적하고, 전통 유교와 서구 민주주의를 결합시켜야 한다는 주장을 제기한 바 있다.

사람들은 한편으로는 복지 혜택을 수혜하면서 다른 한편으로는 조세 저항과 근로 기피를 선택하여 국가의 재정을 악화시키고 경제를 침체시켜 결국은 인권과 복지가 축소되는 현실을 맞이한다. 현대 서구 사회의 경제·문화적 인권은 현실의 벽에 부딪쳐 실현과 먼 거리에 남아 있다. 결국 인간 간의 권리와 의무는 법과 계약이라는 차가운 과정

273) 나종석, 『대동민주 유학과 21세기 실학』, 537~541쪽.

274) 나종석, 『대동민주 유학과 21세기 실학』, 521~523쪽.

275) 나종석, 『대동민주 유학과 21세기 실학』, 747~762쪽 참조.

276) 나종석, 『대동민주 유학과 21세기 실학』, 522쪽.

으로 충분하지 않고 공동체적인 헌신을 필요로 한다.²⁷⁷⁾

요컨대 현대인들은 많은 권리를 누리면서도 개인적 이기심 때문에 그에 상응하는 의무를 회피한다는 것이요, 따라서 이러한 문제점을 극복하려면 ‘공동체적 헌신’의 관념에 기초해야 한다는 것이다. 최석만은 이를 “개인주의가 아닌 공동체주의의 기반 위에 선 민주주의”라 하고, 그에 필요한 사상적 자원으로 전통 유교를 주목했다. 유교는 ‘공동체적 덕목들’로서 ‘인의예지(仁義禮智)’를 강조하고 있거니와, 이를 바탕으로 삼는다면 “공동체적이고 권리와 의무가 균형을 이루는 사회관”을 제시할 수 있다는 것이다.²⁷⁸⁾

다음, 이승환의 주장을 살펴보자. 이승환은 오늘날 한국 민주주의의 현실을 ‘절차적 민주주의 혹은 형식적 민주주의만 성취하고 있는 상황’으로 규정하고, 이러한 상황에서 유교 정신은 ‘실질적 민주주의’를 성취하는 데 기여할 수 있다고 주장한다.

유교의 위민(爲民) 정신은 비록 절차적 민주주의는 발전시키지 못했지만, 실질적 민주주의를 강조해왔다. (...) 민중의 이용(利用)과 후생(厚生)을 국정 운영의 우선과제로 삼고, 균분(均分)과 대동(大同)을 종국적 사회이상으로 삼아온 유교의 실질적인 민주주의 이념은 민주주의의 껍데기만 흉내내고 있는 한국 사회가 반드시 귀감으로 삼아야 할 사항이다. 사회의 모든 계급이 평등하게 정당과 정치에 참여하여 정책입안과 의사결정에 동참하고, 노력의 과실을 공평하게 나누어 가질 수 있는 유교의 대동사회(大同社會)의 이상은 앞으로 우리뿐 아니라 인류 전체가 목표로 삼아야 할 보편적 가치이다.²⁷⁹⁾

요컨대 이승환은 오늘날 우리 한국이 성취한 민주주의에 전통 유교의 민본사상과 대동사상을 결합시키자는 것이다. 이승환의 이러한 주장은 나종석의 ‘대동민주주의’를 연상시킨다.

나종석은 ‘대동민주주의’라는 개념을 한국 민주주의의 특징을 설명하는 ‘사실적’ 개념으로도 사용하고, 한국 민주주의의 나아갈 방향을 제시하는 ‘당위적’ 개념으로도 사용했다. 그는 “사회적 불평등, 국가 간 불평등 구조 그리고 자연에 대한 과학기술적 지배를 지양하려는 문제의식”에서, 또는 “개인의 자발성에 대한 긍정과 아울러, 인간의 개성 실현을 타자와의 공생적이고 연계적 소통의 맥락에서 이해하고자” 한다는 맥락에서 대동민주주의를 당위로 요청했던 것이다.²⁸⁰⁾

한편, 근래 우리 정국(政局)에 혜성처럼 등장하여 파란을 일으켰던 ‘안철수’ 현상에 대해, 박홍규는 이를 ‘안철수 민란’으로 규정하면서, 다음과 같이 말한다.

현존하는 대의민주주의에서 민란이라는 사건이 발생하였다는 것은 민주주의의 협소성이 초권력주의를 치유할 수 없다는 것을 말해주었다. 유교의 포괄성이 민주주의를 상대로 새로운 힘을 발휘하기 시작하였다. 민주주의의 주체인 민중은 성숙한 민주주의를 위해 그것과는 대치되는 원리를 담고 있는 민본주의를 요청하고 있다. 민주주의의 역설이다. 민중은 민본을 실행해 줄 정치가를 부르고 있고, 정치가는 민주주의 제도와 절차를 기반으로 민본정치를 실행함으로써 민주주의를 성숙시키게 될 것이다.²⁸¹⁾

277) 최석만, 「유교 사상과 민주주의의 접합을 위한 이론 구성 및 방법론」, 24쪽.

278) 최석만, 「유교 사상과 민주주의의 접합을 위한 이론 구성 및 방법론」, 26~28쪽.

279) 이승환, 『유교 담론의 지형학』, 263~264쪽.

280) 나종석, 『대동민주 유학과 21세기 실학』, 762쪽, 768쪽.

박홍규에 의하면, ‘민주적 제도와 절차’는 그런대로 작동하지만 그 내실이라 할 수 있는 ‘민본’이 결여된 상황에서 ‘민란’이 발생한 것이다. 이를 대의민주주의와 결부시키면, 국민의 대표로 선출된 정치인들이 ‘국민 또는 국가의 이익’을 대표하지 않고 자신들의 ‘사익(私益)’에 매달림으로써 ‘민란’을 초래한 것이다. 이러한 진단 아래, 박홍규는 근대 민주주의와 유교의 민본주의를 결합한 ‘민본민주주의’를 한국 민주주의의 미래상으로 제시하였다.²⁸²⁾

함재봉 역시 다양한 측면에서 서구식 자유민주주의가 초래하는 병폐들을 거론하고, “보다 공동체주의적이고 따라서 비자유주의적인 민주주의”²⁸³⁾를 표방하면서, 자유주의를 대체할 우리의 문화적 자원으로 전통 유교를 주목했다. 그는 “유가(儒家)는 개개인의 욕구를 긍정하고 사회·정치 생활의 기본 원칙으로 삼기보다는 사람 사이에 지켜야 할 가치와 덕목을 최우선으로 상정하고 추구한다”²⁸⁴⁾고 하면서, 다음과 같이 ‘유교민주주의’를 제창했다.

민주주의와 시장경제는 수단에 불과하다. 그리고 이러한 수단이 보장해주는 것은 물질적 풍요와 가장 기본적인 참정권뿐이다. (...) 우리가 추구해야 하는 사회의 모습은 기본권이 보장되는 데 그치는 사회가 아닌 도덕 공동체다. 윤리, 도덕, 인의예지 등의 말이 너무 고리타분하다면 그저 보다 ‘인간적’인 사회라고 해도 좋다. 그러나 그것을 무엇이라고 표현하든 우리가 바라고 추구할 만한 가치가 있는 사회를 건설하는 데 있어서는 유교사상에 대한 적극적인 이해와 재해석이 필요하다. 유교가 이미 우리의 가치관의 기저를 형성하고 있기 때문이기도 하지만 동시에 인간의 보편적인 가치와 이상을 담고 있는 사상이기 때문이다.²⁸⁵⁾

함재봉은 민주주의(기본적 참정권)와 시장경제(물질적 풍요)를 오늘날 한국이 이룩한 성과로 설명한 다음, 이러한 기본적인 것들이 갖추어진 후에 도래할 사회의 모습으로서 ‘윤리, 도덕, 인의예지’ 등이 실현되는 ‘보다 인간적인 도덕 공동체’를 제안한 것이다.

이상의 내용을 정리해 보자. 오늘날 한국 민주주의를 미흡한 것으로 비판하는 학자들이 전통 유교에서 주목하는 내용들은 ‘민본사상’과 ‘대동사상’ 그리고 ‘인의예지의 윤리도덕’ 등으로 요약된다.

첫째, ‘민본사상’이 주목받는 까닭은 오늘날 우리 정치가 줄곧 사사화(私事化)에 빠지고 있기 때문이다. 밀이 지적한 것처럼, 정치에서 ‘대부분의 심각한 문제점’은 정치인들이 공익을 위해 헌신하지 않고 오히려 공익을 희생시키면서 사익(私益, 邪益, sinister interests)을 추구함에서 비롯된다. 또 밀이 지적한 것처럼 이는 군주정이나 귀족정에서만 발견되는 폐단이 아니요, 대의민주제에서도 줄곧 발생하는 폐단이다.²⁸⁶⁾ 오늘날 한국에서 정치인들은 흔히 정치와 권력을 ‘사익추구의 수단’으로 삼고 있거니와, 그리하여 정치인들은 때때로 ‘도

281) 박홍규, 「유교적 정치가와 성숙한 민주주의 : 안철수 ‘민란’」, 607~608쪽. 박홍규는 “법과 제도, 정치이념, 인문성이 작동하지 못하는, 노골적인 권력 추구가 항상적 집단적으로 이루어지게끔 구조화되어 있는 상황” 또는 “법은 강자를 위한 수단이고, 이념은 투쟁을 위한 수단이며, 인문성은 장식을 위한 수단에 불과한 상황”을 ‘초권력주의’로 규정했다(587쪽).

282) 박홍규, 「유교적 정치가와 성숙한 민주주의 : 안철수 ‘민란’」, 601쪽.

283) 함재봉, 『유교 자본주의 민주주의』, 120쪽.

284) 함재봉, 『유교 자본주의 민주주의』, 130쪽.

285) 함재봉, 『유교 자본주의 민주주의』, 143~144쪽.

286) 밀, 『대의정부론』, 121~123쪽 참조. ‘정치의 私事化’에 대한 보다 자세한 논의는 강정인, 『자유민주주의의 이념적 초상』, 79~81쪽 ; 이상익, 『현대문명과 유교적 성찰』, 452~453쪽 참조.

독'에 비유될 정도로 극심한 비난을 받는다.²⁸⁷⁾ 오늘날 '민본 정치'에 대한 염원은 매우 간절하다. 이러한 맥락에서 사리사욕이나 당리당락에서 벗어나 '지공무사(至公無私)'한 마음으로 '국리민복(國利民福)'을 위해 헌신하는 '민본 정치'가 긴요한 것이다.²⁸⁸⁾

둘째, '대동사상'이 주목받는 까닭은 둘로 요약된다. 첫째는 오늘날 우리 사회가 각종 불평등과 양극화의 수렁에서 벗어나지 못하고 있기 때문이다. 오늘날에는 인권의식의 향상으로 전통사회에서 문제되던 신분차별이 사라졌고, 남녀차별도 거의 개선되었다. 그러나 비정규직 문제 등 새로운 불평등 문제가 대두하고 있는데, 이는 대부분 자유경쟁이 초래하는 경제적 불평등 문제와 밀접한 관계가 있다. 둘째는 오늘날의 '개인주의화'와 그로 인한 '갈등과 소외' 때문이다. 많은 사람들이 '자유주의'를 '원자론적 개인주의'로 규정하거나, 우리 사회에서 자유민주주의가 정착되면서 그만큼 개인주의도 심화되어, 갈등과 소외라는 부산물을 낳고 있다. 그리하여 우리 사회의 각종 불평등·갈등·소외를 염려하는 사람들은 그 치유책으로 과거의 대동사상을 주목하고, 이를 되살리자고 호소하는 것이다. 이러한 두 맥락에서, 유교의 대동사상은 오늘날 우리에게 필요한 '사회적 평등과 연대'의 자원이 될 수 있다.

셋째, '인의예지의 윤리도덕'이 주목받는 까닭도 둘로 나누어 볼 수 있다. 첫째는 그것이 민본사상과 대동사상을 뒷받침하는 도덕적 기초이기 때문인바, 이에 대해서는 더 이상의 설명이 필요 없을 것이다. 둘째는 그것이 우리 사회의 미풍양속을 선도할 수 있기 때문이다. 근래에 새롭게 인성교육법이 제정되기까지 한 것으로 보면, 오늘날 민주화와 경제발전에 걸맞을 정도로 우리사회의 윤리의식이 성숙한 것 같지는 않다. 오늘날에는 특히 '갑질' 문제가 새롭게 대두하고 있거나, 이는 우리 사회의 구성원들 사이에 '인간에 대한 기본적 존중'이 부족하다는 뜻이다. 이러한 두 맥락에서, '인의예지의 윤리도덕' 역시 우리의 민주주의를 성숙시키는 데 필요한 내용이라 할 수 있다.

5. 결론

유교의 정치사상이 천명사상으로부터 출발하고, '천명은 민심을 통해 알 수 있다'는 것이 유교의 지론이었음을 인정한다면, 유교 정치사상은 일찍부터 주권재민론에 근접한 셈이다. 따라서 전통 유교사회가 군주제 사회였다고 하더라도, 그 군주는 천명(민심)을 받아들여야만 하는 군주, 즉 '민주적 군주'여야만 했다.²⁸⁹⁾ 이렇게 본다면 유교와 민주주의의 간극은 별로 크지 않은 것이다.

또한 본고에서 소개했듯이, 조선시대에는 군주의 자의적인 통치를 제약하는 '입헌주의'의 이념이 분명 작동하고 있었고, '민본사상'은 점진적으로 '민국'의 이념으로 발전하고 있었으

287) 장덕진은 주기적으로 정권이 교체되는 민주적 정권을 '유량도적단'에 비유하고, '목전의 이익에 집착하는 유량도적단'은 '지속가능한 성장에 관심을 가지는 정주도적단'보다도 못하다고 비판한 바 있다 (장덕진, <유능한 관료와 무능한 국가>, 《경향신문》 2015년 6월 5일자 칼럼). 한편, 윤평중은 한국 정치의 부끄러운 이면을 '도둑정치(kleptocracy)'로 규정한 바 있다. '도둑정치'란 "정치·사회·경제·문화 분야 등의 권력 엘리트가 강력한 부패 네트워크를 구축해 자신들의 사적 이해를 위해 공적 자산을 약탈하는 것"이다(윤평중, <도둑정치>, 《조선일보》 2015년 4월 30일자 칼럼).

288) 김병욱이 제창하는 '大公民主義'도 정치의 사사화에 대한 처방이라 할 수 있겠다(김병욱, 「심의민주주의에 관한 한국정치사상적 검토와 대공(大公)민주주의 모색」, 90~93쪽 참조).

289) 이러한 사태를 김상준은 "유교사회는 언제나 강력한 군주제 사회였다. 그러나 유교 문명의 군주제는 독특했다. 그 독특함 속에서 민주제와 공화제의 요소가 독특한 방식으로 성장하고 있었다."고 설명한 바 있다(김상준, 『유교의 정치적 무의식』, 65쪽).

며, 대동사상이 심화되어 각종 불평등을 점점 극복해나가고 있었다. 또한 이러한 민본과 대동의 이념은 조소앙의 ‘삼균주의(三均主義)’나 안재홍의 ‘신민주주의(다사리主義)’ 등으로 연결되고, 마침내 1948년의 제헌헌법에까지 반영된 것이다. 이러한 맥락에서 나종석은 ‘한국의 민주주의’에 대해 “서구 근대에 의해 일방적으로 이식된 수동적 수용의 역사가 아니라, 그 이념을 주체적으로 수용하고 그것을 자신의 것으로 만드는 정신사적 조건이 조선의 유교적 정치문화의 역사적 경험을 통해 마련되어진 것”²⁹⁰⁾이라고 설명했던 것이다.

앞에서 소개했듯이, 오늘날 한국 민주주의를 미흡한 것으로 비판하는 학자들이 전통 유교에서 주목하는 내용들은 ‘민본사상’과 ‘대동사상’ 그리고 ‘인의예지의 윤리도덕’ 등으로 요약된다. 논자는 전통 유교가 오늘날의 민주주의에 기여할 수 있는 내용으로서 이 세 가지 내용 외에 다음의 세 가지를 더 제안하고자 한다.

첫째, ‘덕치(德治)’의 요소이다. 주지하듯이 ‘덕치’란 금령(禁令)과 형벌에 앞서서 ‘덕으로 다스린다’는 말로서, 통치자는 앞장서서 국민에게 모범을 보여야 한다는 것이다. 오늘날에는 ‘덕치’라는 말은 실종되고 ‘법치’라는 말만 들린다. 그러나 통치자가 솔선수범하지 않으면 국민도 그 법을 지키지 않는다는 맥락에서, 법치를 뒷받침하는 것은 덕치이다.²⁹¹⁾ 한편, 유교의 덕치론은 솔선수범론과 함께 ‘통치자는 국민과 고락을 같이해야 한다(與民同樂)’는 뜻도 포함한다. 통치자가 국민들에게 모범을 보이고, 국민과 고락을 함께 하겠다는 자세를 시종일관 견지한다면, 한국의 민주주의도 한층 더 발전할 것이다.

둘째, ‘계천입극(繼天立極)’의 요소이다. ‘계천입극’이란 ‘자연의 이법을 계승하여 인간의 당위법칙을 정립한다’는 뜻이다. 인간은 ‘자신의 마음(자유의지)’대로 살 것이 아니라 ‘자연의 이법’에 따라야 한다는 것이 전통 유교(주자학)의 지론이었다. 오늘날 우리가 숭상하는 자유가 ‘자아실현’을 위해 선용되기만 하는 것은 아니다. 자유가 ‘추잡한 삶(obscene life)’이나 ‘멋대로 자유(exousia)’로 타락함에 대해서는 많은 학자들이 비판한 바 있다. 한편, 자유주의자들의 규범이론은 사회계약론에 입각하거나, 계약을 통해 민주적으로 제정된 규범이 ‘도덕적 정당성’을 결여한 경우도 많다.²⁹²⁾ 이러한 맥락에서 오늘날 한국 민주주의의 성숙을 위해서는 전통 유교의 계천입극론도 절실하게 요청되는 것이다.

셋째, 오륜(五倫)과 충서(忠恕) 등 인륜(人倫)의 요소이다. 오늘날에는 ‘인륜’이라는 말은 실종되고 ‘인권’이라는 말만 들린다. 그런데 근대적 인권이란 본질적으로 ‘자신의 본능적 욕구를 자유롭게 충족시킬 수 있는 권리’를 의미한다. 따라서 인권이 충분히 보장된 사회는 플라톤이 말하는 ‘배부른 돼지들의 사회’로 전락할 수 있다.²⁹³⁾ 이러한 맥락에서 ‘사람의 사람다움’을 발휘하기 위해서는 ‘오륜과 충서’ 등 전통적 인륜이 절실하게 요구되는 것이다.²⁹⁴⁾

오늘날 우리 민주주의의 가장 큰 문제점은 이른바 ‘정치계급’²⁹⁵⁾이 정치를 장악하고 있다

290) 나종석, 『대동민주 유학과 21세기 실학』, 582쪽.

291) 이에 대한 자세한 논의는 이상익, 『朱子學의 길』 제12장 3절 <실천적 측면 : 法治主義와 先後本末論> 참조.

292) 이에 대한 자세한 논의는 이상익, 『儒敎傳統과 自由民主主義』 제6장 <유교와 자유주의 규범론의 지양 방향> 참조.

293) 근대적 인권의 또 하나의 축은 ‘자신의 주관적 신념과 개성을 지킬 수 있는 권리’이다. 그런데 테일러(Charles Taylor)는 자신의 주관적 신념과 개성을 지키고자 하는 ‘자기진실성’이 종종 ‘나르시시즘(narcissism)’으로 타락한다는 점을 비판한 바 있다(테일러, 『불안한 현대사회 - 자기중심적인 현대 문화의 곤경과 이상』, 57~58쪽).

294) 이에 대한 자세한 논의는 이상익, 『인권과 인륜』 제8장 <인간의 존엄성과 사람다운 삶> ; 『현대문명과 유교적 성찰』 제6장 <자유주의의 인권론과 유교의 인륜론> 참조.

는 점일 것이다. 정치계급은 국민민복을 외면하고, 정치와 권력을 자신들의 이익추구 수단으로 이용할 뿐이다. 그리하여 오늘날 국민들의 정치인에 대한 분노와 불신이 극에 이른 것이다. 이러한 진단이 틀리지 않았다면, 유교의 ‘민본(民本)’ 이념은 정체(政體)의 여하를 막론하고 그 자체로 중요한 의미를 지니는 것이다.

참고문헌

『書經』, 『孟子』, 『周禮』, 『朱子大全』

- 강정인, 『자유민주주의의 이념적 초상』, 문학과지성사, 1993.
- 김병욱, 「심의민주주의에 관한 한국정치사상적 검토와 대공(大公)민주주의 모색」, 『한국정치학회보』 제49집 4호, 한국정치학회, 2015.
- 김비환, 「朝鮮初期 儒敎的 立憲主義의 諸要素와 構造」, 『정치사상연구』 제14집 1호, 한국정치사상학회, 2008.
- 김상준, 『맹자의 땀 성왕의 피』, 아가넷, 2013.
- , 『유교의 정치적 무의식』, 글항아리, 2014.
- 김영수, 『건국의 정치 : 여말선초, 혁명과 문명의 전환』, 이학사, 2006.
- 나종석, 『대동민주 유학과 21세기 실학』, 도서출판 b, 2017.
- 박홍규, 「유교적 정치가와 성숙한 민주주의 : 안철수 ‘민란」, 강정인 편, 『현대 한국 정치사상』, 아산서원, 2014.
- 서희경, 『대한민국 헌법의 탄생 : 한국헌정사, 만민공동회에서 제헌까지』, 창비, 2012.
- 윤평중, <도독정치>, 《조선일보》 2015년 4월 30일자 칼럼.
- 이상익, 『현대문명과 유교적 성찰』, 심산, 2018.
- , 『인권과 인륜』, 심산, 2015.
- , 『朱子學의 길』, 심산, 2007.
- , 『儒敎傳統과 自由民主主義』 심산, 2004.
- 이석희, 「조선 유교입헌주의의 성립과 붕괴 : 도통론과 문묘배향논쟁을 중심으로」, 서강대학교 대학원 석사학위논문, 2018.
- 이승환, 『유교 담론의 지형학』, 푸른숲, 2004.
- 이영재, 『근대화와 民 : 인간존중·신분해방 사상이 만든 민주공화국』, 모시는 사람들, 2018.
- 이태진, 「18세기 韓國史에서의 民의 사회적·정치적 位相」, 『震檀學報』 제88집, 진단학회, 1999.
- , 「民本에서 민주까지」, 『한국사 시민강좌』 26, 일조각, 2000.
- 장덕진, <유능한 관료와 무능한 국가>, 《경향신문》 2015년 6월 5일자 칼럼.
- 최석만, 「유교 사상과 민주주의의 접합을 위한 이론 구성 및 방법론」, 『동양사회사상』 제2집, 동양사회사상학회, 1999.
- 최장집, 『민주화 이후의 민주주의』, 후마니타스, 2009.
- 함재학, 「유교적 입헌주의와 한국의 헌정사」, 『월간 법제』, 2008년 9월호, 대한민국 법제처,

295) 모스카(G. Mosca)는 “대의민주주의하에서도 당원과 지지자의 이익을 실현하고자 하는 것이 아니라 자신의 이익을 추구하기 위해 통치하는 소수 정치 엘리트가 존재한다”고 지적하고, 이들을 ‘정치계급(political class)’이라고 규정한 바 있다(최장집, 『민주화 이후의 민주주의』, 9쪽).

- 2008.
- , 「경국대전이 조선의 헌법인가?」, 『법철학연구』 제7권 제2호, 한국법철학회, 2004.
- , 「유교전통 안에서의 입헌주의 담론」, 『법철학연구』 제9권 제2호, 한국법철학회, 2006.
- 황태연, 『공자와 세계』, 청계, 2011.
- , 『대한민국 국호의 유래와 민국의 의미』, 청계, 2016.
- , 『한국 근대화의 정치사상』, 청계, 2018.
- 드 배리(Wm. Theodore de Bary), 표정훈 역, 『중국의 ‘자유’ 전통』, 이산, 1998.
- 밀(John S. Mill), 서병훈 역, 『대의정부론』, 아카넷, 2012.
- 사워드(Michael Saward), 강정인·이석희 역, 『민주주의란 무엇인가』, 까치, 2018.
- 테일러(Charles Taylor), 송영배 역, 『불안한 현대사회』, 이학사, 2001.
- 크릴(H. G. Creel), 『孔子 : 인간과 신화』, 지식산업사, 2007.
- Leo Strauss & Joseph Cropsey (ed), *History of Political Philosophy* (Second Edition),

논평: 이상익 선생의 「儒敎와 民主主義 : 이념·역사·전망」에 대한 공감적 독해 - 민주주의의 고향 따위는 없다 -

나 종 석(연세대 국학연구원)

이상익 선생님(이하 발표자)의 글 <儒敎와 民主主義 : 이념·역사·전망>은 전문적 식견과 해당 주제의 선행 연구에 대한 폭넓은 인식을 드러내주는 훌륭한 글이다. 유교와 민주주의 사이의 긍정적 내지 부정적 관계를 둘러싼 논쟁은 어찌 보면 해묵 것이면서도 그에 대해서는 한국 인문학계는 물론이고 우리사회에서 이렇다 할 정설 혹은 공통의 의견이 없는 주제라는 점에서 여전히 뜨거운 쟁점으로 남아 있다. 물론 유교의 사상 및 문화가 민주주의와 어울리지 않는 것이라는 관점이 어찌면 우리사회에서 주류적 지위를 누리고 있는 것처럼 보이지만, 그에 대한 반론도 여전히 지속되고 있다.

발표자는 <儒敎와 民主主義 : 이념·역사·전망>이라는 글에서 요즈음 우리 지식인 사회에서 제기된 유교와 민주주의 사이의 친화성을 강조하는 흐름들을 주된 탐구 대상으로 삼아 그 이론적 지형을 명료하게 그려내고 있다. 이 또한 해당 주제를 발표자가 얼마나 확실하게 장악하고 있는지를 잘 보여주고 있다. 그런데 발표자는 이 글에서 유교와 민주주의의 상호 긍정적 결합의 가능성을 논의하는 우리사회의 최 근래 등장한 선행 연구의 여러 갈래를 체계적으로 분류하는 과정에서 유교적 사상이 어떤 점에서 민주주의와 만날 수 있는지에 대한 핵심 논거를 요약하고 있다. 발표문 마지막 부분에서 발표자는 오늘날 한국 민주주의가 안고 있는 문제점을 극복하는 데 유교적 사상 및 문화가 어떤 점에서 긍정적 기여를 할 수 있는가를 제언한다. 이는 유교와 민주주의의 상호 긍정적 관계에 주목하는 요 근래의 지식인들의 입장을 한 걸음 더 진전시키려는 발표자의 기본적 문제의식을 담고 있는 것으로도 이해된다.

이상에서 간단하게 언급했듯이 발표문의 기본 줄거리를 요약해보자면 발표자의 글은 유교와 민주주의가 왜 친화적인지를 원론적 차원에서 보여주는 부분(“이념”), 조선사회에서 오늘날에 이르는 우리사회의 역사에서 민주주의와 유교적 전통의 접맥 가능성을 탐구하는 여러 흐름들을 체계적으로 분류하는 부분(“역사”) 그리고 유교적 전통이 우리사회의 민주주의의 한계를 극복하는 데 기여할 수 있는 부분에 대한 대안적 제언(“전망”)으로 구성되어 있다.

논평자는 발표자의 글에서 많은 것을 배웠다. 우선, 유교와 민주주의의 관계를 다룬 선행 연구에 대한 폭 넓은 소개와 그 체계적 분류는 논평자가 관심을 기울이고 있는 후속 작업에도 많은 도움이 될 것이라고 생각된다. 더 나아가 간단하게 서술된 것으로 보이지만 원론적 차원에서 제시된 유교사상의 민주적 계기 및 요소에 대한 설명도 매우 유용하다. 특히 발표문의 제3절에서 시도된 선행 연구의 체계적 분류는 앞으로 이에 관련된 후속 연구에서 거듭 참조되어야 할 소중한 성과라고 생각된다. 달리 말하자면 한국 지식인 사회에서 최근에

제기된 여러 흐름들을 <‘유교국가 조선’에서 ‘민주국가 한국’으로의 발전 과정>이라는 틀에서 서술하면서 그 하위 항목을 “1) 유교적 ‘입헌주의(立憲主義)’의 전통 2) ‘민국(民國)’ 이념의 성립과 전개 3) ‘대동(大同)’ 이념의 성숙과 확산”로 요약한 것은 상당히 설득력이 있는 분류법인 것으로 생각된다. 그리고 논평자는 발표문의 전반적 취지에 크게 동의하는 입장에서 있기에 날카로운 논평문을 기대한 독자에게는 실망을 안겨드릴 수밖에 없다. 다만 이하에서 글을 읽으면서 궁금해진 몇 가지 사항에 대한 질문을 제기함으로써 논평자의 역할을 수행코자 한다.

1. 한국사회의 민주주의와 유교 전통의 긍정적 상관성에 주목하려는 여러 흐름들 내부의 이질성에 대한 더 섬세한 접근이 필요하지 않을까 한다. 특히 연구 방법론 혹은 주도적 문제의식에서의 차이점에도 주목할 필요가 있다. 예를 들어 이태진의 민국 개념은 기본적으로 서구 근대를 근대의 유일적 기준임을 자명한 것으로 설정하고 있다. 그런 점에서 봉건제에서 자본주의적 유럽 근대로의 이행을 인류 역사 발전의 보편적인 모델로 설정하고 그것에 유사한 것을 조선사회에서 구하는 문제의식의 틀 내에서 움직인다. 발표자가 인용한 이태진의 다음 주장은 이를 잘 보여준다.

민국이념은 나라는 민과 왕(=國)의 것이란 의미를 담은 것이었다. 이 이념은 민을 단순한 피치의 대상으로 보지 않게 된 점, 양반층의 신분적 특권을 보장하지 않게 된 점에서 새로운 변혁이었다. 그리고 이것은 서양 근대의 민주주의 이념에 보다 더 가까이 간 것이었다. (···) 민국이념은 “국민에 의한”(by the people)에는 미치지 못하는 것이지만 유교정치가 근대적인 것으로 나아갈 수 있는 가능성을 보여주는 주목할 만한 변화였다.

이 외에도 특히 함재봉의 문제의식과 다른 연구자와의 그것에도 중요한 차이가 있는 것으로 보인다. 발표자에 의하면 함재봉은 “보다 공동체주의적이고 따라서 비자유주의적인 민주주의”를 내세우면서 유교적 전통에서 “서구식 자유민주주의가 초래하는 병폐들”을 치유할 문화적 자원을 발굴하고자 한다. 그러나 유교적 전통의 재해석을 통해 새로운 민주주의의 가능성을 모색하려는 함재봉의 시도나 서구적인 “근대 민주주의와 유교의 민본주의를 결합한 ‘민본민주주의’를 한국 민주주의의 미래상으로 제시”하는 박홍규의 시도에서도 유교적 전통과 서구적인 (자유/절차적) 민주주의의 대비가 전면적 부각되어 있다. 그런데 이는 어쩌면 전통과 근대의 단절론적 이해를 강제하는 서구 중심주의적 사유 패러다임의 지속적 관찰의 하나의 변형으로도 이해될 수 있을 것이다. 이런 점에서 서구 근대(그 규범적 원리로서의 인권 민주주의)의 상대화 시도 및 전통과 근대의 단절적 인식을 강요하는 서구 중심주의적 사유 패러다임의 자장으로 회귀되고 있는 것으로 여겨진다. 좀 더 유연하게 표현하자면 함재봉 및 박홍규의 시각 역시 서구 중심주의적 사유 방법을 넘어서려는 나름의 문제의식을 지니고 있다고 해도 서구중심주의와의 비판적 대결의 양상에서 김상준이나 나종석의 시도와 다른 모습이 존재하는 것으로 보인다. 그렇다면 유교와 민주주의 사이의 긍정적 상관성에 주목하는 그룹들의 내적 분기가 형성되고 있는 듯하며 이 역시 중요하게 다루어야 할 주제인 듯하다.

더 나아가 형식적 민주주의와 실질적 민주주의(민본주의의 한 요소)의 대조는 매우 단선적 접근 방식이 아닌가? 서구 자유 민주주의 대 전통 유교의 새로운 민주주의의 가능성을 대비시키는 함재봉의 관점도 그렇다. 이런 접근 방식은 우리사회의 민주주의의 역사성에 대한 인식의 혼동을 초래한다. 우리사회가 실현해 온 민주주의를 서구식 자유민주주의 혹은

절차적 민주주의로 환원하고 있기 때문이다. 이런 시각은 간단하게 말해 우리사회 민주주의를 서구식 개인주의 혹은 절차적 민주주의의 실현 과정으로 보고 그것의 한계를 지적하면서 그런 문제점을 유교적 전통의 이름으로 극복하고자 하려는 시도인 것처럼 보이기 때문이다. 그렇다면 이태진이 서구적 근대를 좀 더 바람직한 것으로 보는 것과 달리 함재봉 및 박홍규의 입장은 절차적 민주주의 혹은 자유 민주주의라는 서구적 근대의 정치 이념과 그 제도적 실현이 안고 있는 병리적 현상에 주목한다는 점에서 이들 사이에는 차이점이 존재한다. 그렇다고 해도 이런 차이는 사실 보다 깊은 차원에서의 인식의 공통성에 비하면 사소한 것 같다. 함재봉 및 박홍규의 입장도 이태진의 경우와 마찬가지로 서구적 근대를 보편적 근대로 전제하고 있기 때문이다. 이런 시각에서 보면 민주주의 역시 서구 근대가 홀로 이룩한 역사적 성과로 간주되기 쉽다. 실제로 서구 사회는 태생적으로 민주주의에 친화적 조건을 지니고 있었다는 시각이야말로 서구 중심주의적 사유가 내세우는 핵심 주장의 하나이다. 이런 완고한 서구중심주의적 편견을 『문명의 충돌』의 저자인 새뮤얼 헌팅턴(Samuel Huntington)은 다음과 같이 표현한다. “근대화의 길로 접어들지 못한 아득한 옛날에도 서구는 서구였다. 서구를 다른 문명들과 구분 짓는 중요한 특징들은 서구의 근대화 이전에도 벌써 존재하고 있었다.”²⁹⁶⁾ 그럼에도 불구하고 민주주의의 태생적 고향이란 없다는 것이 논평자의 입장이다.

2. 그래서 요 근래 우리사회의 일부 지식인들이 보여주는 유교와 민주주의 사이의 상관성에 대한 접근 방식에서 근대성에 대한 성찰은 매우 중요한 쟁점인 것으로 보인다. 그럼에도 발표문에서 이 문제에 대한 발표자의 문제의식은 명시적으로 드러나 있지 않다. 물론 한정된 지면에서 모든 관련 쟁점을 다 다루라는 요구는 지나친 것이다. 그러므로 이 자리를 통해서나마 유교 전통과 민주주의의 내적 연관성의 문제를 다루는 여러 학자들 사이에서 나타나는 근대성의 문제에 대한 인식의 상이성에 대해 발표자는 어떤 견해를 지니고 있는지 알고 싶다.

3. 마지막으로 질문하고 싶은 주제는 한국사회에 어울리는 비판적 사회철학의 전망과 관련하여 유교 전통의 현대적 재해석의 가능성에 대한 것이다. 발표자가 글의 마지막 부분에서 강조하듯이 유교와 민주주의 긍정성을 강조하는 학자들 사이에서도 한국사회의 민주주의의 현실을 비판적으로 바라보는 시각이 엄연하게 존재한다. 그런 점에서 유교 전통과의 새로운 대화는 우리사회가 안고 있는 민주주의의 문제점을 어떻게 극복할 수 있는가 하는 물음에 전적으로 초연한 자세를 견지할 수 없다. 그렇다면 유교적 전통의 새로운 인식과 이해의 추구는 사실상 한국사회를 비판하는 새로운 비판 정신 내지 비판적 사회 및 정치철학의 구체화의 작업과 밀접하게 연결되어 있다. 그런 점에서 발표자도 “전통 유교가 오늘날의 민주주의에 기여할 수 있는 내용”으로서 “‘민본사상’과 ‘대동사상’ 그리고 ‘인의예지의 윤리도덕’”이라는 세 가지 내용 외에도 “‘덕치(德治)’의 요소”, “전통 유교의 계천입극론” 그리고 “오륜(五倫)과 충서(忠恕) 등 인륜(人倫)의 요소”라는 세 가지를 더 제안한다.

그런데 발표자가 중요하게 강조하는 세 요소가 중요하게 다루어져야 함을 부인하는 것이 아니라, 이런 세 요소를 중요하게 간주하는 발표자의 유교적인 비판적 정치 및 사회이론은 주자학 및 공맹유학의 관계에 대해 어떤 태도를 견지하고자 하는지 궁금하다. 여기에서 상론할 수 없지만 공맹유학과 성리학, 특히 조선의 주자학과와의 관계를 어떻게 볼 것인지 하는 주제와 관련해서도 민주주의와 유교 전통의 긍정적 상관성을 강조하는 학자들 사이에 매우

296) 새뮤얼 헌팅턴, 『문명의 충돌』, 이희재 옮김, 김영사, 1998, 88쪽.

흥미로운 해석의 갈등이 나타나고 있다. 예를 들어 황태연의 경우는 조선 주자학의 보수성과 공맹철학의 기본적인 민주적 경향을 날카롭게 대조시킨다. 그렇다면 유교적 전통을 우리 사회 민주주의의 병리적 현상을 극복할 소중한 사상적 자원으로 재규정하려는 발표자는 공맹철학과 성리학(좁게 말하자면 조선 주자학)의 관계를 어떻게 이해하고 있는지 그리고 성리학을 공맹철학의 진보성을 저해하고 억제하는 사유로 보는 견해에 대해 어떤 입장을 취하고 있는지 궁금하다.