

# 譚嗣同의 社會思想\*

한 평 수(인하대 철학과)

## I. 머릿말

19세기 말 중국사회의 급격한 변화를 모색하고 실천하다가 형장의 이슬로 사라졌던 譚嗣同(1865-1898)은 말 그대로 變法思想家였다. 물론 이 말이 ‘혁명을 전적으로 배제하고 개혁만을 주장하는 사상가’를 뜻하는 것은 아니다. 그를 변법사상가라고 부를 때 그것은 그가 참다운 의미에서 사회제도를 문제삼은 사상가요, 그러한 것을 근본적인 차원에서 정초하려 했던 사상가였다는 말이다.

인간은 사회 속에서 모순을 느끼지 못하고 안주하고 있을 때는 사회를 자각적으로 인식하지 못한다. 사회사상이란 목적 의식을 갖고 살아가는 인간이 원래 자신이 만들었지만 생성 이후에는 자신으로부터 독립하여 오히려 인간을 규제하고 지배하는 사회라는 대상에서 모순을 느끼는 순간 형성되기 시작한다. 즉 인간이 그가 살고 있는 사회에 대해 무엇인가 불만족스러운 표상을 갖고 그것을 개념화해 낼 때 형성되는 인간의 지적 노동의 산물이다. 이것은 인간과 사회의 갈등에서 생겨난다는 점에서 불행한 의식의 하나이다.

그러면 담사동에게 당시의 사회는 어떻게 표상되었는가? 사실 그의 저서 전부가 이것에 대한 답이기 때문에 한마디로 쉽게 말할 수는 없다. 어쨌든 그에게 비친 당시의 사회는 통해야 할 모든 것이 꽉 막혀 있는 不通의 사회요 그의 용어로는 不仁의 사회였다. 이러한 사회에서 민중들은 갖은 명분으로 착취 당해, 결박 당해서 도살 당하는 돼지보다도 못한 운

---

\* 이 연구는 1992년도 인하대학교 연구비 지원에 의하여 수행되었음.

명에 처해 있었다.<sup>1)</sup> 이러한 당시 사회에 대한 비판적인 표상에서부터 그는 현실을 개혁하기 위한 구체적 방안들을 모색한다. 바로 이러한 현실개선안의 근저에 있는 것이 이른바 그의 사회사상이다.

담사동의 사회사상의 구체적 내용에 대해서는 어느 정도 기존의 연구가 있고 또 특별히 이견을 제시할 만한 중요한 새로운 사실의 발견이나 자료의 발굴은 현재로서는 없다. 그러나 그의 사회사상이 어떠한 의미를 지니는지는 담사동의 사상을 연구하는 시점과 연구자의 주체적인 관심에 따라 달라질 수 있다. 즉 1890년대의 중국인과 1920년대의 중국인 그리고 1950년대의 중국인이 서로 다른 관심에서 담사동의 사상을 연구할 수 있는 것처럼, 1990년대를 살아가는 한국인에게서 담사동의 사상이 의미하는 바는 다를 수 있다. 아니 다를 수밖에 없다. 특히 과거의 전통에 대해 한번도 진지한 비판과 반성의 과정을 역사적으로 거치지 않은 반면, 현실 사회주의의 몰락이라는 세계사적인 사건들 앞에서 해외에서 유입된 유교자본주의론 유교부흥설 등이 새로운 힘을 얻어가는 상황에 있는 1990년대의 한국인에게 담사동 사상이 지니는 의미는 과거의 연구자들의 그것과는 다를 것이다.

따라서 본고에서 필자는 그의 사회사상 자체에 대한 논의 보다는 그의 사회사상이 함의하는 사상사적인 의미 특히 유교사상사적인 의미를 규명하는데 초점을 두겠다. 따라서 본고에서는 그의 사회개혁사상 즉 변법사상의 핵심을 살펴보고, 이것이 당시의 보편적인 사상사적 문제 즉 ‘성인의 가르침인 유교를 어떻게 할 것인가’의 문제와 어떤 관계에 있는지, 그리고 이러한 문제들을 결정하고 규제하는 근본적인 것이 무엇이고, 그 의미가 무엇인지를 고찰하고자 한다.

## II. 시대적 배경

---

1) 仁學7, 譚嗣同全集(1981, 中華書局.이하 전집으로 표기.)299쪽 참조.

한 개인의 사상을 형성하는 요인 중에는 한 개인에 특이한 개인사적인 환경요인과 그 개인이 살던 시대사적인 요인이 겹치게 마련이다. 물론 이 양자는 쉽게 분리되지 않는다. 그리고 한 인간이 그의 삶의 전 과정을 통하여 이러한 양자의 유기적 결합에 의해 영향을 받음은 피할 수 없는 사실이다. 담사동에게도 이점은 마찬가지다. 그러나 그 스스로의 술 회에 나타난 것처럼 그의 어려서부터의 기구한 가족사적인 역정은 그의 삶에 특이한 각인을 새겨 그로 하여금 삶에 대한 남다른 표상을 하게 만들었다.<sup>2)</sup> 그리고 이러한 표상이 그의 사상 형성에 결정적 영향을 끼쳤음은 두말할 필요가 없다. 그러나 어차피 시대를 떠나 사는 개인이 있을 수 없고, 개인의 삶을 통해 실현되지 않는 시대라는 추상적인 것도 없다. 때문에 우리가 우선 관심을 가져야 할 것은, 그 표상의 내용이 무엇이며 그가 이것을 어떻게 개념화해 냈느냐, 즉 그가 어떤 사상을 형성했느냐 하는 문제이다. 즉 사상형성의 과정이 아니라 형성된 사상 즉 결과가 중요하다. 그리고 형성된 사상을 의미 있게 이해하기 위해서는 그 사상이 그 시대의 요구와 어떤 관계를 갖느냐 하는 것을 규명하는 일 또한 필수적이다. 그러므로 한 사상의 특히 사회사상의 시대사적 배경은 개인사적 배경보다 중요하다.

19세기 말 중국의 시대사적 요구가 무엇인지는 보는 각도에 따라 달라질 수 있다. 그러나 우선 동의할 수 있는 사실은 당시가 내부의 계급적인 모순과 외부의 민족간의 모순이 중첩되어 나타난 국가 존망의 위기를 모든 사대부 계층이 절박하게 느끼던 시대였다는 점이다. 즉 민족적 멸망 위기의 극복이 당시의 중요한 시대적 요구였다. 이러한 위기는 지배계급으로서도 방관할 수 없는 것, 즉 지배계급 자체의 생존도 위협하는 것이었기 때문에 그들은 이 위기의 극복을 도모하게 된다. 그 과정에서 제기된 위기 극복의 방법이 바로 洋務運動이요 變法運動임은 이미 널리 알려진 사실이다. 구체적으로 볼 때, 양무운동은 청조 통치체제의 기초를 흔든 농민들의 폭동인 太平天國運動을 유럽 열강의 원조를 받아 무력탄압한 대지주들 즉 고급관료들이 구체제를 유지시켜가면서 유럽의

---

2) 仁學自敍, 전집 289-290쪽 참조.

기술에 의해 부강을 도모한 운동이었다. 반면 변법운동은, 시민계급이 아직 생성의 초기단계에 있던 당시에, 혁신적인 사대부총에 의해 담당된 민족주의적 성격을 지닌 구국운동이었다. 결국 청일전쟁의 패배로 양무운동은 파산하게 된다. 또한 넓은 민중운동의 기반 없이 위로부터의 개혁을 시도했던 변법운동은 완강한 보수세력의 저항에 막혀 비참한 좌절을 맞게 된다. 이들 좌절된 운동을 토대로 辛亥革命이 일어난 것은 이제 역사의 상식에 속한다.

변법운동이 양무운동의 파산에 따라 일어났다는 점에서 두 운동은 어느 정도는 시간적 계기성을 갖는다. 그러나 양무운동과 변법운동이 반드시 시간적 선후의 인과관계로 규정될 수 있는 것은 아니다. 오히려 두 운동의 차이는 그 주도 세력의 차별성에 근거하는 바가 더 많다. 즉 양무운동이 주로 대지주 출신 관료층에 의해 주도 되었다면, 변법운동은 주로 중간 관료층의 주도로 일어났던 운동이라는 점에서 서로 차별성을 갖는다. 그러므로 두 운동도 현실의 이해관계에 근거를 둔 상호 대립적인 정치사회운동이다. 즉 두 운동의 실질적 의미는 구체적인 사회경제적인 입장의 대립에 근거하는 실천적인데 있다. 그러나 모든 현실의 대립은 또한 이념의 대립을 수반한다. 그들 사이의 이러한 현실적 이해관계의 대립이 이념의 영역으로 옮겨져 표현된 것이 이른바 ‘中體西用論’과 ‘變法改制論’의 대립이다.<sup>3)</sup>

그러나 이 두 운동의 대립을 제대로 이해하기 위해서는 이 두 운동의 공통성 또한 파악하지 않으면 안된다. 그리고 사실 이 두 운동은 차이보다는 공통된 점이 더 많다. 크게 볼 때 양무운동과 변법운동은 우선 아래로부터의 개혁이 아니라 위로부터의 개혁이라는 점, 즉 지배계급 내부의 개혁으로 민중의 반란에 대한 공포와 증오를 운동 전개의 중요한 배

3) 이 점에 대해서는 유력한 異論이 있다.( 閔斗基, 中體西用論考, 中國近代改革運動의 研究, 一潮閣, 1985.2-56쪽 참조.) 민교수는 이 글에서 中體西用論은 새로운 문화와 대결하는 일반적 방식이지 양무파의 특수한 입장을 나타내는 구호가 될 수 없다는 것을 자세히 논하고 있다. 그러나 그래도 중체서용론이란 구호가 양무파를 다른 세력과 구별지워주는 중요한 징표라고 필자는 생각하기 때문에 여기서는 사학계의 일반 관례에 따른다.

경으로 한다는 점에서 공통된다. 또한 두 운동은 개개의 운동이나 정책에서 급격한 서양화를 추구하며서도 기본적으로는 전통적인 입장을 유지하려 한다는 점에서 공통점이 있다. 즉 전통사상의 입장을 견지하면서 어떻게 전통과 조화롭게 근대화를 이루어 나갈 것인가에 주안점이 있다. 이것은 현실적으로는 유교의 권위를 유지하면서 근대적 국가를 육성할 수 있는 사상을 어떻게 만들어 내는가하는 문제와 연관되게 된다.

양무운동을 주도한 사람들의 폭이 상당히 넓고 또 그들 사이의 견해 차이도 크지만, 그들의 입장을 사상적으로 대표하는 상징적인 인물은 후기 양무파의 대표격인 張之洞이라 할 수 있다. 張之洞은 후기 양무파의 대표적 인물로서 1895년 康有爲가 북경에 強學會를 설립할 때 원조하는 등 한때 변법파에 동조하기도 했다.<sup>4)</sup> 그러나 1898년 3월에 쓴 「勸學篇」에 이르러서는 변법파에 대해 반대하고 비판을 가한다. 그는 수구파는 通을 알지 못하고 유신파는 本을 알지 못한다고 양자를 모두 비판한다. 그리고 그는 이 양자의 노선과는 다른 노선을 택한다. 그는 舊學 즉 中學과 新學 즉 西學을 體用의 관계로 절충 종합한 이론바 中體西用論을 주장한다. 물론 그가 형식적으로는 수구파와 유신파 모두를 공격했지만 「권학편」에서의 공격의 촛점은 그에게 邪說로 인식된 유신파 즉 변법파의 이론이다. 특히 그는 유신파의 근본적인 이론인 민권론이 중국의 신성한 성인의 가르침인 삼강을 파괴할 것이라고 인식하여 격렬하게 변법의 논리에 대항한다.<sup>5)</sup>

이처럼 양무파와 변법파 사이의 본질적인 차이는 원칙적 문제 즉 성인의 가르침이라고 인식되어온 三綱五倫을 옹호하는가 하지 않는가 여부에 있다. 물론 張之洞이 삼강오륜을 절대화해 민권을 반대하는 것은 청조 통치체제를 옹호해야한다는 그의 바꿀 수 없는 현실 정치적 입장 때문이었다. 그러나 어쨌든 그에게 聖人의 道는 바로 삼강오륜이고, 이러한 동일화를 그는 변법운동에 반대하는 이론적 무기로 삼았다. 그러므로 변법파는 이 등식 즉 삼강오륜이 바로 성인의 가르침이라는 등식을 파괴

4) 馮天瑜, 張之洞評傳, 河南教育出版社, 1985. 201-210쪽 참조

5) 馮天瑜, 위의 책. 218-219쪽 참조

하지 않으면 안되었다.

특히 1896년에 貝元徵에게 쓴 편지의 다음과 같은 내용을 볼 때, 적어도 담사동과 당시의 그의 동료들에게 인식된 시대사적 문제 중의 하나는 제도의 개혁(變法)과 聖人의 道(儒敎)가 양립할 수 있는가 아닌가 하는 문제였다.

보내주신 편지에서 “양무의 방법을 강구하는 것이 아직 정밀하지 않으니, 반드시 변법해서 다스리려고 해야 하는가, 아니면 중국의 성인의 가르침이 본래 완전히 버릴 수는 없는 것이 있는 것인가?(변법해야 하는가 아니면 성인의 도를 지켜야 하는가?)”라고 말씀하셨습니다. 사동은 성인의 도는 의심할 바가 없다고 생각합니다. 그러므로 조금도 버릴 수 없는 것인데 하물며 완전히 버릴 수 있겠습니까?—때문에 사동은 변법해서 다스리려는 것이 바로 성인의 도를 다버리지 않고 그것을 보위하여 보존하는 것이라고 생각합니다.<sup>6)</sup>

담사동은 변법과 성인의 도는 모순되지 않고, 오히려 성인의 도를 유지하는 방법이 바로 변법이라고 생각했다. 그러므로 어떻게 그리고 왜 성인의 도와 변법은 모순되지 않는지 그 근거를 밝히는 것이 이른바 그들의 변법이론의 핵심이 될 것이다.

### III. 反專制君主權思想

담사동 등이 개혁하려고 한 당시의 중국사회는 이른바 유교적 사회체제였다. 이러한 사회체제를 이끌고 나가는 두 축은 군주와 사대부 계급이었다. 그리고 이들은 삼강오상이라는 명분의 가르침을 유지하고 시행하는 일을 통해 그들의 지배를 관철시켜 갔다. 때문에 담사동이 인학자서에서 언급하고 있는 것처럼 君主와 倫常은 당시의 모든 사람의 삶을

---

6) 報貝元徵, 전집 196, 202쪽.

제약하고 있는 網羅 즉 속박의 그물이었다.<sup>7)</sup> 그리고 그것은 수많은 다른 망라보다 먼저 충결되어야 할 현실의 망라였다. 그러므로 당시의 중국 사회를 개혁하기 위해서는 바로 이 두 가지 핵심에 대한 고찰이 필수적이다. 그중에서도 군주권은 현실의 힘의 실질적 원천이다.

사대부의 이념인 유교 특히 신유교는 자기존립을 위해 전제하는 것이다. 그것은 송대 신유교가 생성될 때 그려했던 것처럼 강력한 왕권과 과거제도의 존재를 필요조건으로 요구한다. 즉 유교적 사회란 강력한 전제군주권력과 공정한 선발시험을 통해 군주의 권력에 동참하는 사대부 계급의 연합에 의해 일반 민중을 통제하고 지배해 나가는 사회체제이다. 이런 점에서 사대부와 왕은 일면 연합 일면 견제의 양면성을 띤 관계를 갖는다. 이런 일면 상호의존적이면서도 상호대립적인 군주와 사대부의 관계가 적절한 긴장을 유지하고 있을 때가 바로 유교적 사회가 안정되고 발전하는 시기이다. 현실적으로는 강력한 왕권에 의존해 개혁을 해보려는 변법운동에 참여한 담사동이지만 사상적으로 그는 이미 군주권에 대해 급진적인 비판을 가하고 있다.<sup>8)</sup>

그는 군주를 ‘백성들의 도둑인 한 외로운 지아비’(獨夫民賊)<sup>9)</sup>라고 표현한다. 이러한 도둑인 군주의 전제가 끼치는 화는 살아있는 사람들이 견딜수 없을 정도이다.<sup>10)</sup> 이러한 君統의 사회 즉 군주가 통치하는 사회는 과연 필연적인 것이고 성인의 가르침에 근거한 것인가? 그에 의하면 이러한 군통의 사회는 그 도래에 있어서는 필연적이었지만 그 지속에 있어서는 필연적인 것이 아니다. 今文經學派의 역사관인 三統三世說을 받아들인 그는 군통의 사회를, 教主도 없고 君主도 없었던 太平世인 元統의 사회와 교주와 군주가 있었지만 民과의 거리가 아직 멀지 않았던 升平世인 天統의 사회를 거친 후 이르게 되는, 역사의 한단계로 간주한다. 그러

7) 인학자서, 전집 290쪽 참조.

8) ‘군주권에 대해 이렇게 급진적인 비판을 가하는 그가 어떻게 광서제를 중심으로한 위로부터의 변법운동에 참여하는가’ 하는 점이 담사동사상을 둘러싸고 논란이 벌어지는 문제 중의 하나이다.

9) 인학28, 전집335쪽.

10) 인학34, 전집343쪽 참조.

나 이렇게 타락해 온 역사는 머무르지 않고 다시 타락의 역순으로 발전해 갈 것이다. 즉 그것은 군통을 거쳐 천통으로, 천통을 거쳐 원통의 태평세 즉 大同의 이상사회로 발전해 갈 것이다.<sup>11)</sup> 즉 그의 역사인식에 따르면 우리가 체험하고 있는 이 군통의 사회는 앞으로 바뀌어갈 역사의 한단계일 뿐이다.

그러면 捷亂世인 군통의 시대에 행사되고 있는 유교의 군주권은 거란 세에 살았던 성인 즉 공자의 가르침과 상관 없는 것인가? 그는 우선 공자와 큰 도둑의 행위와 같은 폭압의 군주전제정치는 무관하다고 주장 한다. 그에 의하면 유교 즉 孔學의 역사는 曾子에서 子思를 거쳐 孟子에 이르는 하나의 유파와 子夏에서 田子方을 거쳐 莊子에 이르는 유파로 이분된다. 그런데 맹자는 민주의 이치를 선양했고, 장자는 군주를 통렬하게 비판했으므로 두 유파 모두 군주전제와 무관하다. 단지 두 유파의 계승이 단절된 사이에 공자의 이름으로 공자의 진정한 도를 파괴한 荀子에 의해 君統이 존중받게 되었다. 그리고 이것이 李斯와 같은 법가에게 이어지고, 이것이 한당대를 통해 송대 그리고 현재까지 전해지게 된다.<sup>12)</sup> 실제로 “이천 년래로 정치는 모두 秦의 정치를 답습했는데 이것은 큰 도둑의 일과 같은 것이다. 또한 지난 이천 년래로 학문은 모두 荀子의 학문을 답습했는데 이것은 덕의 도둑인 肖원의 행위와 같은 것이다.--이 양자는 모두 공자의 이름을 팔면서 서로를 도와 왔다.”<sup>13)</sup> 성인 즉 공자의 가르침은 군주전제와 무관하다. 또한 공자의 말에 후세의 군주전제에 어느 정도 근거를 주는 듯한 요소가 있지만 그것은 공자가 혼란한 시대인 捷亂世에 살았기 때문이다. 그러나 공자는 비록 거란세에 살았지만, 옛 학문을 축출하고 그 시대의 제도를 개혁하고자 해서, 그 숨겨진 진정한 뜻을 升平과 太平의 세상에 기탁하면서 말했다. 그러므로 이제 단지 거란의 시대의 공자가 평소에 한 말만을 고찰하고 숨겨진 의미를 추구하지 않으면 우리는 공자의 진정한 가르침을 이해할 수 없다.<sup>14)</sup> 이처럼 군

11) 인학48, 전집 370쪽 참조.

12) 인학29, 전집335-336쪽 참조.

13) 인학29, 전집337쪽.

주전제와 성인 즉 공자의 가르침은 역사적으로 무관하다.

그러나 군주전제를 타파하기 위하여 그는 무엇보다도 군주제도 자체의 기원에 대한 고찰을 한다. 이른 바 근본적인 뒤집기이다.

인간이 태어날 초기에는 이른바 군신이란 것이 없었고 모두 民이었다. 민은 서로 다스릴 수 없었고 또한 다스릴 여가도 없었기 때문에 같이 한 사람을 뽑아 군주로 삼은 것이다. 같이 천거했다고 말하는 것은 군주가 민을 선택한 것이 아니라 민이 군주를 선택한 것이다. —그러므로 군주는 末이고 민이 本이다.— 또한 같이 천거했다고 말할 수 있으므로 반드시 같이 폐지할 수도 있다. 군주란 민을 위해 일을 하는자요. 신하란 민의 일을 돋는자이다. 민으로부터 세금을 걷는 것은 민을 위해 일하는데 필요한 물자 때문이다. 이와 같이해서 일이 잘 행해지지 않으면 그 사람을 바꾸는 것이 세상에 통하는 일반 원칙이다.<sup>15)</sup>

즉 이제 담사동에게 있어서 군주는 더 이상 절대적인 존재가 아니라 백성으로부터 위임받은 권리를 백성을 위해 행사해야 하는 한정적 존재일 분이다. 그리고 그가 이러한 위임을 잘 수행하지 못할 때는 권한의 박탈이라는 것도 가능한 것이다. 군주 또한 하나의 민에 불과 하기 때문이다.<sup>16)</sup>

군주의 기원에 관한 위의 인식은 인민에게 주권을 인정한 일종의 계약사상이다. 이러한 담사동의 군주권에 대한 인식은 당시로서는 크게 획기적인 것이라 할 수 있다.<sup>17)</sup> 원래 중국에는 孟子의 民本主義나 黃宗羲의 군주관과 같은 사상이 있었다. 그러나 맹자의 민본사상은 근본적으로 군

14) 인학29, 전집335쪽 참조.

15) 인학31, 전집339쪽.

16) 인학31, 전집 339쪽 참조.

17) 당시까지 강유위 및 그 동료들은 아직 루소의 民約論의 이름도 알지 못했다는 양계초의 언급(清代學術概論, 臺灣商務印書館, 1968. 96쪽 참조.)과 담사동이 황종희의 『明夷待訪錄』을 공교가 망한 후 읽을 책이 거의 없는 가운데 그래도 읽을 만한 책으로 거론하는 점(인학31, 전집338쪽 참조.)을 고려할 때, 담사동의 이러한 사상은 서구의 민약론 보다는 중국전통사상의 영향을 받아 형성되었을 것이라고 추정된다.

주는 민의 부모로서 천의를 대변하고 민에게 仁의 정치를 베푸는 존재이다. 그리고 黃宗羲의 군주관도 군주제 자체를 악으로 생각하지는 않고, 군주의 수신을 강조하고 있는 점에서 담사동의 군주관과는 다르다. 즉 담사동에게 있어서 군주는 인민의 편의를 위해 있는 것이고, 군주자체의 존엄은 완전히 부인된다. 또한 그는 황종희와는 달리 이상적인 군주상을 고대의 제왕 중에서 찾지 않는다.<sup>18)</sup> 이런 점에서 담사동의 군주관은 전통의 영향을 받았으면서도 또한 전통적인 사상의 틀을 뛰어 넘는 것이었다. 이러한 군주사상은 민권의 신장을 도모하는 변법사상의 토대가 되는 것이지만 또한 강력한 군주권을 일면 필요로 했던 변법파의 한계를 이미 넘어선 것이기도 했다. 어쨌든 담사동은 군주권을 역사적으로 그리고 근본적으로 절대적인 근거가 있는 것이 아닌것 즉 성인의 가르침과 상관 없는 것으로 규정지웠다.

#### IV. 反名教思想

그 자신의 삶에서도 끔찍한 역할을 한 것으로 표상되었지만 윤상 즉 삼강오륜은 당시의 모두에게 지독한 화를 미치는 것이었다. 오륜은 유교 사상의 중심이며 유교적 정치이념의 최고 목표라고 할 수 있다. 父子 君臣 夫婦 長幼 朋友의 5가지 범주로 인간의 다양한 사회적 관계를 포괄 추상하여 그 관계 사이의 덕목을 규정한 오륜은, 그중 봉우 일륜 만이 평등한 관계를 나타내고 나머지는 대립적 우월과 종속의 관계를 표현한다. 한대에 군주제의 필요에 따라 확립된 삼강은 더 말할 필요도 없이 수직적 윤리를 의미하지만 오륜 또한 예외는 아니다. 담사동에 의하면 오륜 중에서도 특히 군신 일륜은 특히 깜깜하게 막힌 것이 되어 역사에서 그 화독이 극에 달했다. 그리고 이 군신 일륜의 화가 부자 부부의 윤

---

18) 黃宗羲, 明夷待訪錄, 原君편 및 原臣편 참조.

리에서도 일방이 타방을 제압하는 것을 당연한 것으로 여기게 해, 이를 바 삼강의 수직적 불평등의 윤리의 폐해는 그 극에 다다르게 되었다.<sup>19)</sup> 특히 독부민적 즉 군주는 삼강이란 수직적 윤리를 매우 좋아한다.<sup>20)</sup> 왜냐하면 이것이야말로 일체의 형법제도를 운용하는 굳건한 토대이기 때문이다. 단지 봉우일륜만이 이러한 수직적인 윤리와 상관없는 것이다. 그 것만이 인생에 유익하고 각 개인의 자주권을 박탈하지 않은 상태에서 이루어지는 평등한 관계이다.<sup>21)</sup> 여기서 우리는 봉우 일륜만을 인정했던 李卓吾 등의 陽明學 左派를 다시 보는 것 같다.<sup>22)</sup>

유교의 특징이 명분론이라는 것, 특히 송대 이후의 주자학의 특징이 명분론이라는 것은 이미 일반적으로 인정된 사실이다. 德治의 이념 禮樂政治의 이념은 군주를 물리적 폭력의 담당자로서 보다 名分을 가르치는 자 즉 명교의 주재자, 문화적 설득 능력의 소유자로 본다. 즉 지배계급과 군주는 물리적 힘에 의한 직접적 지배 뿐 아니라, 지적 도덕적인 자기 정당화를 통해 힘을 획득하여 지배한다고 하는 간접 지배의 방식을 추구 한다.

담사동에 의하면 전제군주가 전횡하는 君統의 성시는 孔敎가 망했다는 사실에 의해 더욱 촉구되었지만<sup>23)</sup> 이것이 매우 강인한 힘과 변함없는 힘으로 작용할 수 있었던 것은 군주권의 행사가 폭력적인 힘에 의해서가 아니라 綱常名敎라는 名分의 가르침에 의해서 수행되었기 때문이다.

명분(名)이란 사람의 창조물인데도 윗사람이 명분으로 아랫사람을 제압하고 아랫사람은 그것을 받들지 않을 수 없었다. 그래서 수천년이래로 삼강오륜의 극렬한 화독도 이 명분에서 더욱 잔혹해지는 것이다. 군주는 명분으로써 신하를 속박하고, 관리는 명분으로써 백성을 멍에지우고, 아버지는 명분으로써 자식을 누르고, 지아비는 명분으로써 지어미를 곤란

19) 인학 37, 전집348쪽 참조.

20) 인학37, 전집349쪽 참조.

21) 인학38, 전집349-350쪽 참조.

22) 島田虔次, 김석근역, 朱子學과 陽明學, 까치, 1986, 198-199쪽 참조.

23) 인학31, 전집338쪽 참조.

하게 하고, 형제 봉우도 각각 하나의 명분을 갖고 서로 항거하니, 仁이 약간이라도 남아 있을 수 있겠는가?<sup>24)</sup>

즉 인간들 사이의 관계와 그 관계 속에서 각 인간들이 마땅히 해야할 규범을 제시한 유교의 근본이념인 삼강과 오륜은 바로 명분이라는 실체도 없는 이름을 이용해 인간이 인간을 억압하는 가장 큰 수단으로 역사상에서 작용했다는 것이다. 특히 세속의 비루한 자들은 늘 명분의 가르침을 말하면서 그것은 감히 천명처럼 감히 변경할 수 없는 것이고 국가의 헌법처럼 감히 논의할 수도 없는 것으로 신성시했다.<sup>25)</sup> 이런 결과 인간들 사이의 참다운 사랑과 관계를 지시했던 공자의 仁이란 가르침은 거의 사라지게 되었다는 것이 담사동의 역사 인식이다. 그래서 엉터리 공교가 공교 노릇을 하게 된 것이다.

담사동에게 현실의 사회는 충결해야 할 망라로 질식할 것만 같아 막힌 사회 즉 불통의 사회였다. 때문에 그는 가장 중요한 두 가지 망라인 군주와 윤상의 망라를 충결하려 했다. 그리고 이 두 가지 망라는 서로 연결되어 있는 것이었다. 즉 군주는 윤상을 필요로 한다. 그런데 군주제도는 원래 성인의 가르침 즉 공교와 무관한 것이다. 또한 군주의 압제수단인 윤상 또한 공교와는 무관한 것이다. 아니 어떤 점에서는 윤상 즉 삼강오륜이야말로 공교의 참된 정신인 인의 정신을 억누르는 주된 원인이다. 그러므로 공학을 참으로 보존하고 살리기 위해서도 전제군주제도와 그 제도의 실질적 무기인 삼강오륜을 충결해야만 한다. 그러므로 앞으로 도래할 도래해야 할 이상사회는 “자신의 아버지만을 아버지로 섬기지 않고 자신의 아들만을 아들로 삼지 않는다. 부자의 관계가 이미 평등하니, 다시 군주와 신하 같은 불평등한 관계가 없다. 무엇보다도 백성들의 도둑(民賊)인 한 지아비인 황제(獨夫)에 의해 만들어진 일체의 자유를 구속하고 속박하는 이름들이 백성들에게 적용될 수 없다.”<sup>26)</sup> 이때는 군주도 없고, 일체의 속박하는 이름 즉 명분의 억압 작용도 사라질 것이

---

24) 인학8, 전집299쪽.

25) 인학8, 전집299쪽 참조.

26) 인학28, 전집335쪽.

다. 이러한 미래의 사회를 지배하는 원리는 通이 될 것이고, 이것이 바로 진정한 의미에서 仁의 사회이다.

그러므로 변법을 논하면서도 삼강오륜을 불변케하려는 당시의 양무파의 입장은 그 출발할 곳이 없는 사이비 변법론이다.<sup>27)</sup> 즉 그에게 있어 삼강오륜이란 성인의 도와는 무관한 군주전제의 필요에 따라 생긴 도구에 불과한 것이다. 그리고 이러한 그의 입장을 근거지우는 이론이 바로 그의 仁說이요 以太說이다. 그러면 일견 황당해 보이는 그의 이런 입장이 갖고 있는 사상사적 의미는 무엇일까. 즉 삼강오륜이 성인의 가르침 즉 유교가 아니라면 무엇이 유교일까.

## V. 仁과 禮

담사동에게 있어서 유교 즉 성인의 가르침인 공교는 仁學이다. 그러면 그의 인학은 과연 무엇일까? 분명 인이란 글자가 전통적인 인과 무관한 것이 아니라면 그의 인학도 전통과 무관한 것은 아닐 것이다. 그리고 전통적으로 인은 예와 밀접한 관계 속에서 규정되어 왔다. 그러므로 그의 인학을 이해하기 위해서는 우선 전통적으로 인과 예가 무엇이었는지를 고찰하지 않을 수 없다.

仁이란 글자는 공자에 의해 처음으로 중요한 의미를 부여 받은 반면 禮라는 글자는 공자 이전부터도 중요한 사상적인 의미를 지니고 사용된 개념이었다. 즉 예라는 개념은 거의 인류의 역사만큼이나 그 연원이 오래된 것이다. 그러므로 예가 과연 무엇인가를 단정적으로 이야기 하는 것은 쉽지 않다.

가장 고대의 예는 우리가 甲骨文이나 『說文解字』 등에서 보는 것처럼 제례와 관계된 것이었다. 제사에서 행하는 의식 즉 종교적 儀禮와 동

---

27) 인학38, 전집351쪽 참조.

일시 되었던 예가 인간 삶의 규범으로 중요한 역할을 하게 되는 것은 인간사회 자체에서 신의 지위에 해당될 만큼 그 위치가 높아진 지배층의 출현과 밀접한 관계가 있다. 즉 계급사회에 진입하면서부터이다. 물론 종교적 의례로서의 예의 성격은 계급사회에 들어와서도 의연히 예와 결부되어 예의 중요한 기능의 하나가 된다. 그러나 주대에 들어오면서부터 예는 봉건제의 한 기둥인 종법제를 떠바치는 종족적 질서가 되었다. 즉 종법사회의 총체적 사회 규범이 된 것이다. 이것이 이후에 보다 일반화되어 사회질서를 유지하기 위한 윤리적 규범 전체를 의미하게 되는데, 이때 예는 자율적이라는 점에서 법과 구별된다. 이처럼 예는 때로는 일체의 典章制度와 문화적 교양적 활동의 총체를 지칭할 정도로 외연이 넓은 개념으로 쓰이고, 또 때로는 제례 상례 혼례 등의 의례라는 의미로 쓰이며, 때로는 예절이라는 좁은 의미로 사용되기도 하는 등 다양한 맥락에서 사용될 수 있는 다양한 의미를 지니는 개념이다. 그러므로 예란 말의 언어지침 차원을 명확하게 하지 않고, 예가 과연 무엇인가 라고 묻는 것은 일면 무의미하기도 하다.

그러나 그래도 관습이요 관례이며, 때문에 역사적으로 생성되고 사회적으로 제약되는 사회적 의식의 한 형태였던 예, 따라서 사회와 더불어 변화하고 발전하는 것이었던 예, 사회적으로 제약된 인간의 공동체 관계를 반영하는 것으면서 동시에 이 관계에 작용하는 힘인 社會政治的 規範으로서의 禮에 보편적인 의미를 부여하려는 시도는 공자에 의해 이루어졌다. 즉 공자는 초월적인 것에 의존하지 않고 인간의 경험과 이성에 근거해서 禮가 의미있는 것임을 설복하려 했는데 바로 여기에 공자 사상의 역사적 의미가 있는 것이다. 그리고 공자에게 그 기초는 바로 인의 정신이었다.

공자에게서 仁이란 여러가지 의미로 해석될 수 있지만 결국은 인간관계의 상호성이라는 윤리의 가장 일반적이고 보편적인 특성을 드러내는 말이다. 즉 ‘네가 진정으로 원하는 것을 상대방에게 먼저 베풀어라.’ ‘네가 인정받기를 원한다면 너도 상대방을 진정으로 인정하라.’는 일반론을 표현한 것이다. 이 일반론의 가장 중요한 실천처가 가정이고, 가장

중요한 덕목이 바로 사랑 중의 가장 중요한 사랑인 孝임을 역설한 것이 공자이다. 공자의 사상사적 의미는 바로 일견 매우 평범해 보이면서도 중요한 이 인간관계의 상호성이란 윤리적 자각을 처음으로 중국 역사 속에서 표명했다는 점이다. 즉 그 이전까지의 天命論에 의거했던 윤리에서 천명론이란 형이상학과 분리된 윤리로의 전환, 즉 초월적인 것에 의존하지 않고 경험적이고 이성적인 방식으로 납득할 수 있는 인간의 길을 모색했다는 것이 공자 사상의 역사적 의미라고 할 수 있다.

어쨌든 공자가 예를 중시하고 周禮에 복귀하는 것을 이상으로 삼았지만 그것은 단순한 복고는 아니고 예에 새로운 의미 즉 인의 정신을 부여 함으로써 가능한 것이었다. 그러므로 그의 사상 속에서 仁과 禮는 창조적 긴장 관계에 놓여있는 두 축이었다. 즉 예는 특수한 사회적 관계 속에서 인의 정신이 발현된 것으로 인의 정신이 없는 예는 예라고 할 수 없고, 예라는 구체적 상황 속에서 발현된 것이 아닌 인은 무의미한 것이다.

전국시대와 한당대를 거치면서 다양하게 전개된 유교사상은 송대에 와서 새로운 자기정립을 하게 되는데, 이때에도 인과 예는 사상전체의 중심축의 역할을 하는 개념들이었다. 그리고 인은 예를 통해 표출되지만 예의 정신이 인이기 때문에, 인이 무엇이냐에 따라 예의 성격은 종속적으로 규정되게 되어 있다. 따라서 이론적으로는 仁의 사상사가 보다 중요하게 된다.

송대에 오면 많은 사상가 특히 程明道에 의해 인을 근거지우려는 새로운 시도가 이루어진다. 천지의 큰 덕을 생명으로 보는 주역의 사상을 받아 들인 명도는 생명의 가장 큰 속성을 ‘사랑’(仁)으로 본다. 인은 천지의 낳고 낳는 덕 그 자체이며, 천지의 생명의지는 자기와 만물을 관통하고 있다. 즉 만물은 동일한 생명의지에 의해 태어나고 유지된다는 점에서 한 몸이다. 우리는 이 세계 전체의 그 생명과 사랑을 보아야 한다. 이웃의 생명이 죽어가는 것을 민감하게 느끼지 못하는 것은 느껴야 할 것을 느끼지 못하는 마음의 마비이다. 의서에서 손과 발이 마비된 증상을 ‘不仁’이라고 부르는데 이것은 仁을 가장 잘 정의한 것이다. 인자는

천지만물을 자신과 하나의 몸으로 생각한다. 때문에 그에게는 자기 자신이 아닌 것이 없다. 즉 모든 것이 바로 자기 자신과 같다.<sup>28)</sup> 결국 명도는 자연세계 속의 보편적인 생명의지를 天理라고 보고, 이러한 생명의지의 실현을 仁의 실현으로 본다. 따라서 그에게 인은 만물일체의 의미를 갖는 우주론적인 개념이 된다. 그는 仁을 소통해야 할 것 즉 원래 하나의 몸인 만물의 본래적 관계를 회복하는 사랑으로 해석했다.

주자의 사상은 어떤 점에서 바로 이러한 사상의 문제점을 지적하고 이러한 사상이 결국 유교자신의 기반을 허물 것임을 간파한 점에 그 탁월함이 있다고 할 수 있다. 주자는 仁은 情이 아니고 理이며 만물일체는 인의 현상된 결과일 수는 있어도 인 그 자체일 수는 없다고 명도의 인에 대한 해석을 강력하게 반대한다.

만물일체설에 대해 주자는 “만물과 내가 하나라고 하는 사람은 인이 모든 것에 두루 미치는 사랑이라는 것은 알 수 있지만 인이 모든 것의 體(본질)가 되는 참된 이유를 알지 못한다.”<sup>29)</sup> 라고 한다. 또한 주자는 공자와 자공의 대화 즉 ‘博施濟衆’을 상기 시킴으로써 이 이론을 비판하고 있다. ‘널리 베풀고 많은 사람을 구제한다’는 博施濟衆은 인이 실현된 결과이기 때문에 박시제중 자체를 인이라고 할 수는 없다는 것이다. 주자는 자기를 미루어 타인에게 미치게하는 것을 인의 본질을 가장 잘 형상하는 것으로 보고, 자기가 욕구하는 바를 미루어 타인에게 확대해 가는 懟가 인의 방법이라고 한다.<sup>30)</sup>

주자의 파악처럼 儒敎는 만물동체를 주장해도 자기(己)로부터 시작해 타인(人)에게로 나아가는 길을 맑고 있기 때문에 기본적으로 자기와 타인을 구분한다. 때문에 자기와 타인의 구별 자체를 일거에 뛰어넘을 것을 주장하는 도가나 불교와는 다르다. 때문에 그는 “너무 넓게 정의해 동체라고 말하는 것은 사람들로 하여금 인을 잘 알지 못하게 하여 인의 실천에 절실한 노력을 하지 못하게 한다. 그 폐단은 사물을 자기자신으

28) 二程全書(경문사영인본) 권2상 3쪽 참조.

29) 仁說, 朱子大全(보경문화사영인본) 권67, 27쪽.

30) 論語集註大傳, 권6, (經書, 성대대동문화연구소영인본, 179-180쪽 참조.)

로 무차별하게 동일시하는 사람까지도 생기게 한다.”<sup>31)</sup> 라고 비판하고 있다. 또한 그는 仁者는 본래 만물과 하나가 될 수 있지만 만물동체가 바로 인의 본질은 아니라고 한다.<sup>32)</sup> 즉 주자의 주장은 인의 체는 ‘무조건적인 만물과 나의 동일시’가 아니라, 자타의 구별 위에서 사랑을 점차 확충한 결과 만물과 내가 하나가 되는 경지에 이르게 하는 사랑의 원리라는 것이다. 이런 점에서 만물동체는 인의 본질이 아니라인이 현상된 결과이다.

사실 이단과의 사상 투쟁이 아니라 실제하는 예의 근거로서 인을 주장했던 공자에게는 인 그 자체의 형이상학적 근거는 필요하지 않았다. 그러나 도교 및 불교와 대결해야 했던 신유교는 인의 보편적 근거를 제시하지 않을 수 없었다. 그런데 인간과 자연과의 원초적 동일성을 전제로 하는 天人合一의 세계관 위에서 보편적 사랑의 원리를 구하기 위해서는, 당시까지의 자연에 대한 과학적 탐구를 토대로 중국인의 일반적인 자연관으로 확립된, 氣의 세계관을 받아들이지 않을 수 없었다. 특히 초자연을 인정하지 않는 중국적 세계관에서 仁 즉 보편적 사랑의 근거를 비공리주의적인 방식으로 추구하기 위해서는 만물이 동일한 氣의 산물이라는 전제는 어느 정도 필연적이다. 그런데 잘 알려져 있는 것처럼 만물이 나와 하나라는 명제는 원래 莊子의 기본 명제로 이는 당시 유가의 차별적인 사랑의 이념을 비판하기 위해 주장된 것이다. 그러므로 이러한 만물동체의 세계관은 유교사상의 궁극적 근거로서 상실할 수 없는 ‘親親의 정신에 따른 禮’를 무화시킬 위험을 갖고 있다. 그런데 주자가 보기에도 북송의 신유교는 道教 및 중국화된 불교인 禪佛教를 통해 이러한 사상의 영향을 이미 깊이 받고 있었다. 때문에 주자는 이 영향을 仁의 정의에서 극력 배제하려고 했다.<sup>33)</sup>

31) 인설, 주자대전 권67, 27쪽.

32) 朱子語類권6, 25쪽 참조.

33) 즉 주자의 이 비판은 물아의 구별을 일거에 뛰어 넘으려는 선불교 및 도교식의 사고에 대한 경계의 의미를 갖는다. 사실 중국에서 불교는 그 도입 초기부터 도가와 사상적 연관을 맺었지만(格義佛教), 선불교에 이르면 그 상관성은 극에 달해 과연 노장과 선불교의 차이점이 무엇인가 하는 극단적인 의문도 가

그러면 주자에게서 仁과 禮는 그리고 인의예지신이란 五常은 과연 무엇일까. 물론 그것은 추상적인 이념들이다. 仁은 사랑의 원리(愛之理)이고 義는 마땅함의 원리이고 禮는 공경과 사양의 원리이고 智는 시비를 분별하는 원리이다.<sup>34)</sup> 그러나 또한 인은 마음의 덕(心之德)이요 천지 자연이 만물을 생성시키는 마음(天地生物之心)이다.<sup>35)</sup> 즉 인은 사회적 관계에서 귀납적으로 도출된 것이 아니라 우리의 마음에 원래부터 존재하고 더 나아가서는 우주자체에 원래부터 존재하는, 즉 인간과 모든 존재의 근거인 형이상학적인 개념인 理이다. 때문에 주자에게 인의예지는 모두 인을 토대로 정의된다. 즉 禮는 仁의 節文이고, 義는 仁의 斷制이고, 智는 仁의 分別이다.<sup>36)</sup> 이런 점에서 오상 모두는 천지의 마음의 본질인 生意를 토대로 성립하는 보편적인 이념들이다. 그러나 구체적으로 어떠한 것이 마땅함이며, 어떠한 것이 올바른 인식이며, 어떠한 것이 참된 사랑인가, 아니 어떠한 것이 만물을 살리는(生) 것인가 하는 구체적인 문제에 직면하게 될 때 결국 우리가 돌아가 의지할 수 있는 기준은 무엇일까. 그것은 누가 보아도 결국 유교에서는 오상 중에서 유일하게 구체성을 갖고 있는 이념인 禮가 될 수밖에 없다. 그러므로 주자에게 있어서 결국 ‘五常은 곧 禮’이다. 특히 사랑의 원리(愛之理)로서의 仁이 구체적으로 무엇인가 하는 문제에 이르면 그것은 禮에 따른 것일 수밖에 없다. 그러면 예에 따른 사랑이란 무엇일까. 그것은 차별적인 사랑이다.<sup>37)</sup> 이것이 그가 萬物同體로 인을 정의하는 것을 반대한 이유이기도 하다. 물론 禮는 주자에게 있어서 형식적으로는 仁의 정신이 관철된 것 즉 우주의 정신처럼 만물을 살아있게 하고 살리려고 하는 정신 위에 선 것이다. 그러나 과연 어떤 방식이 그러한 것인가 하는 구체적인 문제에 접할때 주자에게 그것은 결국 그가 이상으로 생각하는 經 속에 나오는 유교의 윤

---

능하게 한다.

34) 주자어류 권20, 26쪽 참조.

35) 인설, 주자대전 권67, 27쪽 참조.

36) 주자어류 권6, 13쪽 참조.

37) 論語或問說一, 주자대전 권67, 16쪽 참조.

점에서 정명도의 말처럼 醫家에서 마비를 不仁이라고 지칭하는 것은 인을 가장 잘 형용한 말이다. 不仁하면 자기 자신의 한몸조차도 異域과 같이 느낄 정도가 되어, 원래는 하나인 즉 天地萬物과 他人과 내가 모두 통해서 하나의 몸과 같은 세계의 실상 즉 天地萬物은 一體라는 사실을 보지 못하고, 함부로 彼此를 구분하고, 이기적인 욕구만을 쫓게 된고, 급기야는 살인에까지 이르게 된다.<sup>47)</sup> 그런데 하나가 되면 통하고, 통하면 인하게 된다.<sup>48)</sup>

이는 정명도와 왕양명에게서 보았던 만물일체의 인이다. 만물일체의 인이란 앞에서 본 것처럼 원래는 노장사상의 만물일체관을 토대로 한 것이었다. 그것이 송대에 와서 一氣의 세계관과 결합하여 북송의 새로운 유가들의 사상에 편입된다. 주자의 인설은 바로 이러한 만물일체의 인관이 갖고 있는 위험을 극복하는데 있음은 앞에서 언급한 바와 같다.

담사동은 주자의 인설을 극복하기 위해 주자가 비판대상으로 삼았던 만물일체설을 그의 인설의 토대로 삼았다. 또한 자타상관의 인이란 한대 아래의 인우설과 여기에 당시 공양학파의 대동적 평등관을 결합한다. 그리하여 그에게 인은 평등한 인간관계의 상호 유대성이라는 의미를 갖게 된다. 그러나 그의 인은 또한 우주와 만물의 근본실재라는 형이상학적 의미도 지닌다. 그래서 인은 천지만물의 근원이 된다.<sup>49)</sup> 그리고 이러한 점을 근거지우는 이론이 바로 그의 以太說이다. 즉 그는 인을 형이상학에 의해 근거지운다. 이런 점에서는 그의 인설은 일면 주자와 공통된다. 즉 주자는 그의 인설을 정당화하기 위해 그의 理氣論을 동원했다면, 담사동은 주자의 이기설을 공격하기 위해 그의 이론바 以太說을 동원한 것이다.

그런데 이 하나인 만물일체인 인이 혼란해지는 것은 명분 즉 이름(名)에서이다. 즉 이름은 실체가 없기 때문에 쉽게 혼란해지고, 그리고 이름이 혼란해지면 인 또한 그것을 따른다. 즉 인이 혼란해지는 것은 이름들

47) 인학3, 전집295-296쪽 참조.

48) 인학계설24, 전집293쪽 참조.

49) 인학계설11, 전집292쪽 참조.

때문이다.<sup>50)</sup> 또한 이 仁을 알지 못하면 이름이 혼란해진다. 그리고 이름이 혼란하기 때문에 통하지 못한다.<sup>51)</sup> 특히 상대적인 것을 표현할 뿐인 對待의 名들은 반드시 타파되어야 한다.<sup>52)</sup> 왜냐하면 바로 이 상대적인 대대의 명들이 바로 名敎의 토대이고 또한 禮의 근거이기 때문이다. 특히 차별지우고 분별하는 이름들에 의해 인간을 억압 속박하는 명교는 기능하게 된다. 그러므로 이 대대의 이름은 반드시 파괴되어야 한다.

물론 仁 또한 이름일 뿐이다.<sup>53)</sup> 그러므로 언젠가는 충결되어야 한다. 그러나 仁은 이름이긴 해도 분별하고 차등지우는 이름 즉 일방이 타방에게 권력으로 휘두를 수 있는 이름이 아니라 관계되는 쌍방 모두 사용할 수 있는 共名이다.<sup>54)</sup> 반면 예는 인간을 속박하고 구속하는 이름(束縛箝制之名)이다.<sup>55)</sup> 다소 길지만 그가 예에 관해 논술한 글을 인용해보자.

그들은 “우리가 이단과 다른 점은 우리의 법도와 예의 행위가 모두 가까운데서 시작해 먼 곳에까지 미치는 점이다. 저 묵자의 兼愛는 親疏를 어지럽히는 말이다.”라고 말한다. 오후라 묵자가 언제 친소를 어지럽혔던가! 친소란 몸에 있는 것으로, 몸이 있어야 친소가 있고, 친소가 있어야 그것을 어지럽힐 수 있다. 그러나 천지와 만물과 나와 타인을 한몸처럼 통하게 하는, 저 생겨나지도 사라지지도 않는 에테르에 또 무슨 친소가 있겠는가? 친소가 없으니 무엇을 어지럽힐 것인가? 이런 것을 모르고 오히려 묵학을 비난하니, 그들이 어찌 오직 겸애 한 마디가 몸을 초월해 영혼에 의거한 것이고 묵학 중에서 가장 에테르에 적합한 것이라는 것을 알겠는가. 몸의 경지를 뛰어넘을 수 없어서 친소가 생기고, 친소가 분별을 낳는다. 친소를 분별하면 예란 이름이 생긴다. 예를 통해 친소를 명확하게 하면 친소가 크게 어지러워진다. 마음이 즐거워하지 않는 것을 강요 당하고, 몸이 불편해하는 것에 얹매인다. 얹매이면 오르고 내려가

50) 인학8, 전집 299쪽 참조.

51) 인학계설6, 전집291쪽 참조.

52) 인학계설17, 전집292쪽 참조.

53) 인학계설5, 전집291쪽참조.

54) 인학8, 전집299쪽 참조.

55) 인학28, 전집334쪽 참조.

리적 규범일 뿐이다.<sup>38)</sup> 그리고 그 규범의 본질은 차별(異)에 있다.<sup>39)</sup>

王陽明은 주자가 극력 반대했던 萬物一體의 仁개념을 다시 부활시켜 그의 사상의 근거로 삼는다.<sup>40)</sup> 바로 이 만물일체의 인이 바로 良知이고, 우리는 바로 이 만물일체의 인 즉 양지를 발휘하기만 하면 된다. 담사동의 인설은 어떤 점에서는 바로 주자의 인설에 대한 반박이요, 일면 양명의 인설의 보완된 계승이다.

- 38) 이런 점에서 『小學』은 중요한 책이다. 결국 주자가 추상적인 차원에서 주장한 오상의 구체적 실현 방법은 그가 각종 유교의 經에서 뽑아 편집한 『소학』이라는 책 속에서 구체적으로 언급된다. 그리고 그 내용이 결국 상하의 차이를 엄격하게 하고 일방의 타방에 대한 순종을 통한 상하의 계급적 안정의 도모와 실현임은 재론할 필요가 없다.
- 39) 고대 유가의 禮樂에 대한 중요한 문헌의 하나인 「樂記」에서 그들은 비록 樂과의 대비 속에서 이기는 하지만 禮의 본질에 대한 주목할만한 언급을 하고 있다. ‘예는 천지사이의 질서를 상징하는 것으로 대례와 천지 자연은 그 질서지움의 양태를 같이한다. 그런 점에서 예는 차이의 상징인 땅을 본받아 만든 것이다. 움직이지 않는 것의 상징인 땅을 본받아 만든 예는 인간의 귀천의 등급을 확실하게 한다. 이런 점에서 예는 서로 다르게 하는 것이다. 그 다름이 분명하게 되면 서로 공경하게 된다.’ 위와 같은 악기의 예에 관한 규정은 비록 악과의 대비 속에서 한 규정이지만 예의 본질을 잘 들어 내고 있는 것으로 그 핵심은 예는 異란 규정이다 즉 예의 본질과 기능은 사람들을 차별지움 차이지움이다. 실제로 중국의 고대사회에서, 사회에서의 지위와 행위를 결정하는 귀천상하고 가족내의 지위와 행위를 결정하는 존비 장유 친소의 차이를 분명히 하는 일이 사회질서유지를 위해 긴요했다. 예는 바로 이러한 차이를 유지하는 수단이다. 그러므로 예를 정확하게 표현하는 말은 바로 異이다. 또한 예는 번잡하다. 왜냐하면 사람에 따라, 그 사회적 지위에 따라 예가 다르기 때문이다. 예에 있어서 문제는 항상 ‘누가 그 예를 행하는가’ 하는 점이다. 즉 어떤 행위가 예에 부합하는가의 여부는 행위자의 사회적 지위를 떠나 말할 수 없다. 이 문제에 대한 보다 자세한 논의는 拙稿, 古代 儒家의 禮樂思想, 哲學論究16집, 참조.
- 40) 「大學問」과 『傳習錄』에서 양명은 여러번 만물일체의 인에 대해 언급한다. 또한 제자가 만물일체의 인과 묵자의 겸애설의 차이를 물었을 때 그는 ‘대답하기 매우 어렵다’고 말한다. 물론 그는 묵자의 겸애는 일의 착수 발단처를 잊어 결국 참된 인을 실현 할 수 없게 한다고 해 유가의 효제를 긍정하는 논지를 전개하고 있다. 그러나 그의 이러한 답변 속에는 이미 훗날의 왕학 좌파들의 그 행로가 어느 정도 예상되어 있었다. 『傳習錄上』, 王文成公全書 卷一 13-14쪽 참조.

『仁學』이란 담사동의 주저는 기본적으로는 그가 서문에서 밝히고 있는 것처럼 仁과 學에 대해서 쓴 것이지만<sup>41)</sup> 사실은 인에 대해서 쓴 것이라고 해도 좋을만큼 인을 중심으로 서술하고 있는 저술이다. 그에게 있어서도 인은 그 글자 자체의 모양에서 보는 것처럼, 그리고 한유 이래의 전통적 해석을 받아들인 청조 고증학의 성과에 의해 당시에 널리 유포된 것과 같이, 우선 인간과 인간 사이의 관계에서 발생하는 개념이다.<sup>42)</sup> 그는 청대의 고증학의 영역에서 다시 부활하여 반주자학의 한 수단이 될 수 있었던 對偶의 仁觀을 수용한다. 즉 한대의 인에 대한 문자적 해석인 相人偶라는 해석을 부활시킴으로써 인을 한 인간과 한 인간이 서로 상대하는 관계에서 발생하는 개념 즉 인간의 사회적 특질을 표현하는 개념으로 간주했다. 이런 점에서 그의 인설은 心의 德을 의미했던 주자의 인설과는 다르다. 그리고 이러한 仁은 소통을 첫째 가는 의미로 삼는다.<sup>43)</sup> 이러한 통에는 네가지 의미가 있다. 그 첫째는 중국과 외국이 통하는 것이고, 둘째는 상하가 서로 통하는 것이고, 셋째는 남녀가 서로 통하는 것이며, 넷째는 남과 내가 통하는 것이다.<sup>44)</sup> 당시의 시대적인 문제지평의 확대를 반영하여 인간 집단간의 문제인 즉 국제적인 문제인 中外通을 거론했지만, 통이란 기본적으로 인간들 사이의 문제 특히 상하의 차별적 인간 관계 사이의 소통을 의미한다. 즉 五倫으로 상징되는 전통적인 유교적 사회의 단절적이고 종속적 인간관계를 대신한 본질적인 유대와 상호연대성을 의미한다.

그리고 이렇게 상호연대할 수 있는 까닭은 서로가 평등하기 때문이다. 때문에 通의 象은 평등이다.<sup>45)</sup> 그런데 평등이란 모두가 하나 됨을 일컫는다.<sup>46)</sup> 仁은 하나일 뿐이다. 즉 인의 입장에서는 모든 것이 일체이다. 이런

41) 담사동은 자서에서 任俠을 仁이라 하고, 格致를 學이라 하여 인과 학을 구분하고 있다. 전집289쪽 참조.

42) 인학자서, 전집 289쪽 및 인학7, 전집 298쪽 참조.

43) 인학계설1, 전집291쪽 참조.

44) 인학계설4, 전집291쪽 참조.

45) 인학계설7, 전집291쪽참조.

46) 인학계설24, 전집293쪽 참조.

고 절하고 무릎 끓는것과 같은 禮의 형식이 번잡해진다. 강요당하면 지극한 정성과 참된 사랑의 의지가 사라져 버린다. 가까웠던 것이 이로 인해 오히려 멀어지고, 멀었던 것이 이 때문에 가까워 진다. 그래서 날마다 쓸모있는 정력과 얼마 안되는 소중한 시간을 소비하고, 말할 가치도 없는 虛禮에 종사하게 된다. 스스로 禮를 지키는 것을 운명으로 아는 자들도 어찌 그것이 무가치한 것임을 모르겠는가, 단지 습관적으로 그러한 행위를 계속할 뿐이다. 때문에 “禮는 진실함과 믿음의 얹어짐이며 혼란의 시작이다.”라고 이야기되는 것이다. 禮는 仁에 의해 드러나는 것이니, 인하면 저절로 예가 있게 되는 것이지 예가 따로 표시되고 표현될 필요가 없다. 또한 친소와 같은 인간 관계도 저절로 있는 것이지 엄하게 위엄을 갖고 등급을 세우고 지속시킬 필요가 없다. 禮와 倫常은 모두 仁에 근거한다. 그러나 잘못될 경우 크게 不仁한데 이를 수 있다. 그렇게 되면 몸에 구속됨으로써 생기는 해가 크게 된다.<sup>56)</sup>

다시 설명할 필요가 없을 정도로 담사동은 예와 인의 관계 예의 발생 배경 등을 친절하게 서술하고 있다. 그리고 묵자와 노자의 견해를 따라 유가의 예를 비판하고 있다. 비록 그가 인이 있으면 예가 자연스럽게 생긴다고 해서 인과 예를 밀접한 관계에 두고 있지만, 사실 이글에서 하고 있는 작업은 인에 예를 종속시키는 것이다. “예란 이미 행한 혼적을 칭한 것이다. 예란 단지 비본질적인 것일 뿐이니 예인가 아닌가는 모두 인인가 아닌가로 판별된다.”<sup>57)</sup> 즉 예는 인에 종속된다. 이것은 과거의 인과 예의 관계의 근본적인 뒤집기이다. 즉 과거에 실질적으로는 예에 종속되었던 인을 예에 우선시킴으로써 예를 인에 종속시킨다. 그리고 이것은 결국 인과 예를 분리하는 것이다.

앞에서도 본 것처럼 주자와 담사동의 인설은 일면 대립적이면서도 일면 공통점을 가지고 있다. 담사동도 인을 以太說과 같은 근원적인 것의 형이상학에 의해 근거지우려 했다는 점에서는 주자와 같지만, 그의 인은 禮라는 차별적 윤리와는 상관없다는 점에서 주자와는 다르다. 어떤 점에

56) 인학14, 전집312쪽.

57) 인학6, 전집298쪽.

서는 그의 인학은 예에 따른 사랑이라는 전통적인 인의 해석을 비판 극복하는데 그 주안점이 있다고도 할 수 있다. 때문에 그는 인의 본질을 通에서 찾았다. 그리고 이 通의 사회사상사적 의미는 平等에 있었다. 이런 의미에서 평등을 강조하고 통을 중시하는 그의 인설은 만물동체라는 입장으로의 회귀이다.

## VI. 맷는 말—反朱子에서 反儒敎로

담사동 사상은 그 동안 氣철학의 발전,<sup>58)</sup> 陸王心學의 부흥,<sup>59)</sup> 불교의 유입에 의한 유교의 재발견,<sup>60)</sup> 등 여러가지로 평가받아 왔다. 그리고 이러한 다양한 면모는 담사동 자신에 의해서도 어느 정도 예상되고 있다. 즉 仁學界說에서 인학을 하려는 자는 불교와 서양서 및 중국의 다양한 경서에 통해서야 하고, 특히 유교 뿐 아니라 장자와 같은 도가 묵자 등의 유교의 이단들을 이해해야 한다는 입장을 취함으로써 그는 자신의 사상이 종래의 순수한 유교사상과는 다름을 암시하고 있다.<sup>61)</sup>

그러면 이러한 다양한 면모 중 어느 것이 진정한 모습인가, 혹시 그의 사상은 단순한 절충주의에 불과한 것이 아닌가 하는 문제에 답하는 것은 사실 쉬운 문제가 아니다. 그러나 이런 문제에 대한 답이 순수하게 그의 사상을 형이상학적으로 해석하는데서 나오지 않고, 그가 삶에서 추구해 왔던 문제 즉 정치 사회적 삶의 개혁문제와 연관해서 전체적으로 볼 때

58) 近藤邦康, 中國近代思想史研究, 劲草書房, 1981. 28쪽 참조.

59) 육왕심학의 부흥과 고양이 그 50년간의 중국철학발전에 있어서 주된 흐름을 이루었으며 담사동 양계초 장태염 양수명 웅심력 마일부 등의 철학사상은 바로 이러한 흐름의 연속과 발전을 구현한 것이라는 하린의 평가가 있다.(賀麟, 當代中國哲學, 1945, 승리출판공사.: 鄭家棟, 한철연논전사분과옮김, 현대신유학, 예문서원, 1993, 275쪽 참조.)

60) 현대신유학 196쪽 참조.

61) 인학계설 25, 전집 293쪽 참조.

에만 가능하다는 것은 분명하다. 그래서 우리는 그의 사회사상을 고찰했다.

담사동이 바꾸려고 한 현실의 제도는 정치적으로는 기존의 군주를 중심으로한 專制政治였다. 그래서 그는 이러한 정치제도의 토대라고 할 윤리의식 즉 名教의 가르침을 맹렬하게 공격했다. 즉 三綱五倫에 대한 공격이 그것이다. 특히 지난 600여년간 중국사회를 지배해 온 名教의 억압, 이 명교를 무기로 든 군주와 사대부들의 억압 즉 군주전제제도의 억압의 타파가 그의 현실적 목표였다.

그런데 명교의 사상적 근거가 바로 주자학의 理요 또한 禮다. 그러므로 군주전제에 대한 충결과 비판이란 바로 朱子學의 理에 대한, 禮에 대한 비판이다. 그리고 그 예는 인에 의해 근거를 부여받고 있기 때문에 그는 仁을 새롭게 정의해 주자의 인설을 전복시킴으로써 근본적으로 비판을 수행했다. 그리고 이 작업 속에서 가장 중요한 점은 과거와는 달리 인을 예와 분리하는데 있었다. 이점은 매우 중요하다. 왜냐하면 공자에서부터 인은 예와 분리할 수 없는 개념이었기 때문이다. 특히 맹자 이후는 仁을 형이상학적으로 근거지우는 가운데, 禮의 근거가 별도의 논거 없이 그대로 확립된다. 그리고 주자에게도 仁의 형이상학적 근거는 그대로 禮에도 적용된다. 인과 예는 공자 아래로 창조적 긴장관계에 있는 개념이긴 하나, 이론적으로는 언제나인이 우위에 서고, 현실에 적용될 때는 언제나 예가 우위에 선다. 이점이 또한 유교가 이천 년 동안 중국에서 주류사상이 될 수 있었던 이유이기도 하다. 또한 이러한 예에 따른 사랑의 이념을 형이상학적으로 정초한 주자학이 중국사회의 변함없는 주류사상의 기능을 할 수 있었던 이유이기도 하다.

어떤 점에서 담사동은 그의 의도와 상관없이 주자학의 이데올로기성을 드러낸 셈이다. 유교는 특히 주자학은 그들의 인륜의 세계를 구축함에 있어서 근본적으로 예라고 할 수 있는 오상을 인이라는 추상적 이념에 의해 근거지우며, 더 나아가 이러한 추상적 규범이자 이념인 인을 불변하는 존재의 리로 정당화한다. 그리고 이 작업 속에서 결국 구체적으로는 신분질서인 오륜을 의미하는 차별적인 예를 또한 불변하는 리로서 근거 짓는다. 바로 이곳에 유교 특히 신유교의 이데올로기성이 있다.

추상화 작업 즉 禮의 구체적인 차별성을 仁의 추상성 속에 감추는 작업, 이것이 주자학이란 신유교가 하나의 사회정치사상으로서 가지는 이데올로기성이다. 담사동은 인이란 추상적 이념 속에 예의 구체성을 은폐해 온 송대 이후의 신유교의 이데올로기성을 인과 예의 분리를 통해 드러냈다.

그리고 그는 주자학의 인의 이론적 근거인 理의 철학을 허물기 위해 非주자학적이고 反주자학적인 모든 사상을 동원한다. 그것이 그가 인학 계설에서 스스로 말한, 인학을 하려는 사람이 꼭 능통해야 할 사상들인 王陽明 黃梨洲 등의 양명학, 張橫渠 王船山 등의 기철학, 불교 도교 묵자의 사상 등이다. 그리고 이러한 사상들이 갖고 있는 공통점은 모두 반주자학적이거나 비주자학적인 사상이라는 점이다. 바로 이러한 점 때문에 그의 사상은 단순한 절충주의 처럼 보이기도 하고, 매우 다양한 성격을 갖고 있는 것처럼 보인다.

또한 주자학은 합리주의 철학이다. 그러므로 이런 합리주의를 허물기 위해서는, 특히 인간의 삶을 억압하는 제도와 관습이 理性의 이름 즉 주자학의 합리주의로 무장한 당시의 그들에게는, 反합리 非합리 철학도 중요한 무기가 될 수 있었다. 그래서 그는 합리 비합리를 따지지 않고 일견 상호 모순되어 보이기도 하는 이용가능한 모든 것을 이용해 주자학을 공격했다. 이점이 그의 형이상학인 以太說에서 以太의 철학적 성격을 규명하는데 애매성이 쉽게 제거되지 않는 이유이기도 하다.

그러나 그가 양명학 기철학 도교 불교 등 주자학을 제외한 대부분의 전통사상 즉 일견 상관 없어 보이는 사상들을 절충할 수 있는 근거가 그 것들이 단순히 반주자적이기 때문일까? 그가 이렇게 다양한 사상을 절충할 수 있는 근거는 물론 그의 형이상학인 以太說에도 있지만, 진정한 근거는 그의 공교관 즉 유교관에 있다. 즉 담사동의 생각으로는 우선 예 없는 인학 즉 예와 분리된 인학이 진정한 공교 즉 유교이다. 그래서 그에게 반명교 반주자학과 반유교는 구분되는 개념이었다. 즉 그는 삼강오륜과 공교 즉 유교를 분리할 수 있었다. 앞에서 본 것처럼 바로 이점이 그의 변법운동의 이론적 근거가 된다. 그에게 孔敎 즉 儒敎는 仁學이지

더 이상 禮學이 아니다. 그러면 그의 이러한 공교관을 우리는 어떻게 평가해야 하는가? 과연 예교가 아닌 인학은 유교인가? 이러한 문제는 우리에게 유교의 본질이 무엇인가 하는 문제를 다시 제기한다.

그러면 과연 유교란 무엇일까? 이 문제는 간단한 문제가 아니다. 그리고 우리의 관심과 문제 의식에 따라 여러가지 차원에서 접근할 수 있는 문제이다. 즉 우리는 한 개인의 삶의 구원이라는 종교적인 목적을 위해 유교에 관심을 가질 수도 있고, 한 사회의 구원이라는 정치 사회적 차원의 문제 해결을 위해 유교에 관심을 가질 수도 있다. 그러나 위의 두 가지 차원은 사실 엄격하게 잘 구별되지 않을 수도 있고, 또한 개인의 구원(修己)과 사회의 구원(治人)을 통합하는 것에 유교의 고유한 특징이 있는 것도 사실이다. 그런데 궁극적으로 개인의 구원문제는 그 개인 내면세계의 문제이지 타인이 검증하거나 경험할 수 있는 문제가 아니다. 때문에 유교에 대한 유의미한 의미 규정은 그것이 지니는 사회사상적인 측면, 즉 정치사회사상으로서의 유교가 구체적인 역사 속에서 어떤 기능과 역할을 했고 할 수 있느냐는 문제와 관련된다. 그러나 儒敎라는 동아시아 사회를 수천년간 지배해 왔던 이념체계를 한마디로 성격짓고 규정하는 일은 실제로는 불가능하다. 그것은 한 사회의 이념체계란 사회생활의 영역의 넓이 만큼이나 다양하고 구체적인 여러가지 문제와 관련되어 있기 때문이다. 그러나 그렇다고 해도 유교를 어느 정도 규정하는 일은 유교를 하나의 관념체계로 받아들이려는 사람이나 유교에 대해 철학적 사유를 전개하려는 사람에게는 불가피하게 진행되어야 할 작업이다. 특히 유교부흥론 유교자본주의 등의 이름으로 유교에 대한 새로운 접근이 문제되고 있는 오늘의 세계에서는 그 필요성이 더욱 강하게 부각된다. 그것은 유교가 무엇인지에 대한 일정한 합의를 전제로 할 때만, 유교를 개혁하는 작업도 유교를 보존하려는 작업도 또한 폐기하려는 작업도 의미있게 진행될 수 있기 때문이다. 유교는 과연 무엇일까? 불교가 그 수많은 다양한 종파적 차이에도 불구하고 하나의 불교로 불릴 수 있는 것과 같이 다양한 여러가지 사상이 유교란 이름으로 불릴 수 있는, 수많은 다양함을 통일할 수 있는 유교의 징표는 무엇일까? 적어도 원시유가

이래로 유교의 핵심이념이었던 仁과 禮가 그것의 하나라는데 동의하지 않을 사람은 없을 것이다. 물론 이러한 사실에 동의하더라도 인과 예의 관계나 구체적으로 인과 예가 무엇인가에 대해서는 다양한 의견이 있을 수 있다. 그러나 적어도 禮敎와 분리된 仁學을 儒敎라고 부르는 것은 문제가 있다. 즉 상하의 계급적 안정을 도모하는 사회정치적 규범으로서의 禮를 그 중심에 두지 않는 어떠한 사상도 우리가 그것을 특별히 ‘유교적’이라 부를 필요가 없다. 그러므로 예와 분리된 인학이 진정한 공교라는 담사동의 인식은 받아 들일 수 없는 주장이다.

그러나 양명학 기철학 등을 예와 분리된 인학으로 취급하는 그의 입장은 재고할 가치가 있다. 즉 비록 구체적 역사 속에서는 양명학과 기철학의 주창자들이 일반적으로 禮와 기존사회체제의 유지 옹호라는 정치 사회적 관점을 그대로 유지했지만, 그것이 그들 사상의 필연적 본질의 발로인지 아니면 역사적 현실적 제약 때문인지는 좀 더 고찰해 볼 필요가 있다. 왜냐하면 양명학과 기철학의 극단에는 결국 반명교 즉 반유교의 주장을 하는 사상가가 나타났고, 이러한 역사적 사실은 사상외적인 현실의 돌발이 아니라 어느 정도는 사상 그 자체의 내적 전개의 필연성에 따른 것이라고 여겨지기 때문이다.

그런데 예와 분리된 인학이 진정한 공교라고 인식하는 담사동에게는 양명학 기철학 불교 그리고 장자 등의 도교사상은 예와 분리된 인학이다. 그러므로 위의 사상들은 공교 즉 진정한 유교와 일치한다. 그러므로 유일하게 주자학만을 예외로 하고 위의 사상들은 진정한 인학이란 점에서 공통된다. 그래서 그에게는 양명학 기철학 도교 불교 등이 모두 하나의 범주에 묶일 수 있었다. 그리고 그에게 이제 인은 더 이상 유교만의 사랑일 필요가 없게 된다. 즉 인은 불교에도 도교에도 묵가에도 그리고 기독교에도 통하는 사랑이 된다.<sup>62)</sup> 여기에서 三敎一致에로의 길이 열리고 유교만이 참된 진리를 전한다는 道統의식의 포기가 시작된다. 이런 점에서 그의 仁學의 의미는 일차적으로는 반주자학이다.

그러나 이러한 인과 예의 분리를 통한 反朱子學은 궁극적으로는 反

---

62) 인학7, 전집298쪽 참조.

儒敎로 갈 수밖에 없었다. 즉 담사동의 의도는 반주자학을 통해 성인의 도인 공교를 옹호하는 것이었다. 즉 반명교를 통해 인학을 부흥하는 것, 아니 인학의 부흥을 통해 반명교를 관철하는 것이었다. 그리고 이 작업의 과정에서 그는 이런 모든 반주자학 내지 비주자학을 ‘禮와 분리된 仁學’이란 하나의 틀로 묶어 주자학과 대립시킨다. 그러나 그의 인학의 결과는 결국 반유교요, 반성인의 도였다. 이런 점에서 주자학과 유교는 분리될 수 없는 것이었는지도 모른다. 즉 역설적으로 말하면 주자학이야말로 유교의 본질이 가장 잘 발휘된 발전태란 사실이 담사동에 의해 암암리에 제시된 셈이다. 즉 양명학과 기철학 등이 예와 분리된 인학이라는 담사동의 가설이 옳다면, 양명학 기철학 등은 결국 궁극적으로는 인과 예를 분리함으로써 반유교가 될 것이고, 이런 점에서 진정한 유교는 주자학 밖에 없다는 가설이 가능하다. 그렇다면 유교를 둘러싼 모든 논의에서 유교란 말을 사용할 때 기본적으로 주자학적이란 의미를 배제해서는 안된다. 그리고 이것은 즉 상하의 계급적 안정을 도모하는 禮를 그 중심에 두지 않는 어떠한 사상도 우리가 그것을 특별히 ‘유교적’이라 부를 필요가 없고, 때문에 儒敎를 부흥할 것인가의 여부는 언제나 상하의 계급적 안정을 도모하는 사회정치적 규범으로서의 예를 그 중심에 두는 유교의 가장 전형적인 형태인 朱子學의 부흥 문제와 분리해서 생각할 수 없다는 것을 의미한다. 이점이 우리가 담사동사상 연구를 통해 얻을 수 있는 교훈의 하나이다.

19세기 말 급박한 민족적 위기의 현실에서 변법운동에 투신하였던 담사동은 사상적으로는 반명교를 통해 성인의 가르침을, 반주자학을 통해 유교를 구하려 했지만, 결과적으로는 인과 예를 분리함으로써 반유교의 씨를 잉태하게 되었다. 그리고 후의 역사가 보여주는 것처럼 그것은 강력한 황제권을 중심으로 한 사대부 계급의 이념체계였던 유교를 허무는 것과 동시에 그러한 이념의 물적 토대였던 황제의 지배인 군주전제정치 까지도 부정하는 혁명사상으로 갈 씨앗을 배태하는 것이었다.