

주희(朱熹)의 공과 私

— 溝口雄三의 주희 공·私관 비판적 검토 —

권향숙
(서울대)

I. 미조구찌 유조의 시각

‘公’과 ‘私’를 ‘사회’와 ‘개인’으로 해석하는 방식은 아시아적 ‘근대’를 찾으려는 의도에서 비롯되었다. 미조구찌 유조(溝口雄三: 1932-) [이하 ‘미조구찌’라 칭함]는 기본적으로 동아시아 국가들의 고도 경제 성장의 원인을 집단 규율이나 동질성에 대한 중시 등에서 찾는 서방에서 비롯된 시각을 반대한다. 특히 유학의 萬物一體 사상 등이 집단성의 기반이고 경제 발전의 동인이 되었다는 이른바 ‘아시아적 가치’에 동의하지 않는다. 그는 서구 중심의 ‘근대’를 해체하고 아시아적 근대를 찾아야 한다는 입장을 갖고 있다.¹⁾ 1995년에 출간된 그의 저서 『中国の公と私』는 제2차 세계대전 후 일본 역사학계의 관심, 즉 유럽에 뒤지지 않는 아시아적 정체성을 찾기 위해 중국 — 칼 맑스가 제시한 역사의 마지막 단계인 사회주의를 서양에 앞서 이미 이룩한 국가라고 평가하면서 — 을 모델로 하여 아시아적 근대를 규명하려는 노력의 연장선 위에 있다.

이러한 노력은 이미 시마다 겐지(島田虔次)의 『中国における近代思維の挫折』에서도 극명하게 드러난다. 그는 유교적 규범으로서의 사회라는 틀을 허무는 ‘개인의 자립’을 ‘근대 시민의식’이라고 규정하면서 중국에서 이러한 흐름은 왕양명, 태주학과, 이탁오로 이어진다고 보았다. 특히 ‘宋明理學의 관념적인 구속’과는 달리 ‘개인’과 ‘자유’, ‘욕

1) 1998년 9월에 있었던 ‘아시아적 가치’ 국제 심포지엄에서. <중앙일보>, 1998. 9. 6.

망'을 긍정적으로 확충한다는 점에서 이탁오를 중국 근대적 사유의 근간이라고 하고 그의 죽음을 근대 사유의 좌절이라고 평가한다.

이러한 시마다의 견해를 미조구찌는 중국에 서구식 근대의 틀을 적용했던 구시대적 방식이라고 지적하면서, '天理'의 전개 속에서 중국 독자적인 근대의 요소를 찾고자 한다. 다시 말해서, 시마다의 시대에 있어서 중국적 독자성이란 정체나 후진을 의미하는 아시아적 특수성을 말하는 것이었으며, 시마다가 말하는 '근대'는 '천(天)'과 '인(人)'의 분열과 대립의 의미를 함축하고 있는 서구적 '근대'인데 그것을 중국에 적용하여 天理적 '사회'에 대한 '人欲적 인간의 자립', 외적 규범에 대한 내적 인간자연의 자립, 사회[公]에 대한 개인[私]의 자립 등을 대립적으로 보았다고 비판한다. 반면 엄복, 강유위에 있어서 '천리'는 자유와 평등으로 간주되고, 손문의 경우 삼민주의가 公理로, 이대조의 경우 혁명의 추세가 理의 힘으로 간주되는 등 천리는 사회적 당위를 주도하는 현실적 영향력을 수반하면서 생생하게 존재하는 것이라고 주장한다.²⁾ 미조구찌는 이탁오가 말한 욕망 긍정이 천리에 대한 부정이 아니라 천리에 내재한 것이라는 점에서 天理에 대한 새로운 관점을 제시한 것이며, 이러한 理觀은 명말 청초 시기 대진에게서 질적 변화를 거치면서 손문의 '公理'로 계승되고, 중국 사회주의 사상 즉 토목동의 인민주의로 계승되었다고 한다. 그런 의미에서 이탁오식의 근대적 사유는 청말 공화적 질서의 원리로 전환된 것이 좌절된 것이 아니며, 천리의 질적 전환과 그 전개가 중국적 근대의 독자성이라고 규정한다.

이러한 중국적 '근대'의 독자성을 해명하기 위해 중국 철학자들이 사용한 公·私개념을 철학사의 맥락에서 규명한 것이 『中国の公と私』이다. 그는 일본에서 '公(오오야케)'이 국가나 정부 등 지배기구를 의미하고, '私(와타쿠시)'가 개인을 의미하는 등, '공·사'가 영역적 의미로 고정된 것과는 달리, 중국에서는 그것이 윤리적 가치 기준에 따라 '선·악', '正·不正'의 모순 관계로 쓰이고 있으며 그 윤리성은 통

2) 미조구찌 유조 [김용천 옮김], 『중국 전근대 사상의 굴절과 전개』(동과 서, 1999), 42-44쪽.

시(通時)적으로나 공시(共時)적으로 균일하면서 타당한 보편성을 갖는다고 한다. 윤리적 기준에 의해 ‘公’이 긍정적으로, ‘私’가 부정적으로 간주되어 공개념이 가치적인 우위를 갖게 되었으며, 이러한 가치가 정치적 지배영역에도 영향을 끼쳐 지배기구는 그 자체가 공명정대함(公)으로 인정되고 통치에서는 군주 한 사람의 덕성이 강조되었다고 한다. 송대에 와서는 공·사 개념이 천리·인육개념과 결부되면서 그 이전에 군주 한 사람의 정치적 덕성으로 수렴되던 공 개념이 보편적인 인간 일반(실질적으로는 사대부 중심)으로 확장되었다고 한다. 특히 그는 대진의 철학이 인육을 천리의 내재화로서 긍정적으로 파악했다는 점에서 중국적 근대를 해명해 주는 것이며 그러한 경향은 송대 철학 전반에 수용되던 보편적 이념이었다고 간주한다.

그런데 미조구찌의 연구 시각에서 문제가 되는 것은 公·私 개념을 ‘사회적 규범’과 ‘개인’이라는 구도로써 일관되게 적용하고 있다는 점이다. 일본에서는 공적 사회와 사적 개인이라는 영역적 의미로 통용되어 왔기 때문에 공과 사를 사회와 개인이라는 구도로 적용할 수 있지만, 중국 宋·明대의 철학자들의 경우 공·사 개념을 사용하는 철학자마다 그 의미에 차이가 있다. 우선 ‘私’가 ‘개인’으로서 ‘사회공공[公]’과 상대되는 영역적인 의미로 쓰이기 위해서는 氣적인 생명의 욕구를 인정하는 것뿐만 아니라 그것이 사회적으로 표출되는 것에 대해 긍정적으로 검토되는 것이 전제되어야 한다. 개체의 私적인 욕구를 긍정하는 호굉(胡宏)이나, 개체의 생존욕구를 자연의 理로 규정한 대진(戴震)의 경우에는 ‘私’가 단지 ‘삿된’, ‘사사로움’이라는 윤리적으로 부정적인 의미로 해석되던 데에서 벗어나 ‘욕망을 가진 개인’의 의미로 쓰이기 때문에 ‘공·사’를 ‘사회·개인’의 구도로 해석해도 무방하다. 그러나 적어도 주희(朱熹: 1130-1200)의 철학에서는 ‘공’과 ‘사’가 대조적으로 사용될 때 그것은 ‘사회와 개인’이라는 의미가 아니라 ‘소통과 단절’의 이미지를 담고 있다.

미조구찌는 주희의 공사개념의 해석에 있어서 중요한 ‘공과 仁’의 연관관계를 간단하게 지적하고 있기는 하지만,³⁾ 주희 시대 학자들의

3) 溝口雄三(1995), 9-10쪽.

공통된 관심사였던 仁과 관련된 소통[通]의 사회철학이라는 맥락에서 주희의 公·사개념이 갖는 의미와 공헌을 찾아내지 못했다. 다만 주희의 '公·私'관이 윤리적 의미를 갖는다고 해명하면서도 결국은 사회와 개인이라는 기준을 여전히 주희의 공과 사에 적용하고 있다. 이것은 그의 연구의 초점이, 첫째로는 인욕이 천리와 분리되지 않은 체내재된 것이라는 점에서 서양과 다른 중국의 특징을 찾고 나아가 개인의 물질욕을 사회적으로 수용한다는 의미의 근대성의 시원을 찾고, 둘째로는 중국의 사회주의화를 해명함에 있어서 공공대중을 天理인 공과 밀접하게 연관시키는 데에 있었기 때문에 나온 것이다.⁴⁾ 다시 말해서 그는 중국에서의 '근대적' 계기를 포착하려는 의도를 가지고, 公·私 개념을 사용하는 주희 자신의 논리적 계기를 이해하려 하기보다는 '사회와 개인'이라는 기준을 역사상 동일하게 적용하였기 때문에 발생한 것이다.

II. 주희의 공과 私 — 관계적 소통과 단절

주희와 그 제자들의 대화 기록인 『朱子語類』에서 주희가 公·私 개념을 사회와 개인이라는 영역적 의미로서 언급한 예는 극히 드물고, 공공적인 것과 사됨이라는 윤리적 의미로써 공과 사를 구분한다. 주희는 한 개인에게서도 도덕적 소통의 경향을 '公', 이기적 욕심에 이끌려서 천리에서나 인간관계에서 폐쇄적 성향을 갖는 것을 '私'로 규정한다. 주희에게서 公 개념은 천리의 속성으로서 공명정대함을 의미하는 것인데 구체적 현실에서는 대중적이고 보편적인 것으로서 사회적 구성원 누구나 인정할 수 있는 객관성을 갖는다. 반면, 私 개념은 공동체와의 소통을 염두에 두지 않는 이기적인 자세로서, 은폐적이며 인륜사회에서 관계적 소통을 막는 장애요인으로서 언급된다.

4) 미조구찌는 중국에서 근대적인 평등사상을 대진에게서 발견하고 그가 개체적인 욕구와 사회적 욕구를 인정하는 중국 독자적인 'common wealth'를 제시했다고 주장한다.

溝口雄三(1995), 25-28쪽.

1. 公 — 보편성과 공명정대함

『주자어류』에서 사용된 ‘公’은 남성 2인칭을 지칭하거나 직위를 나타내는 명사로 쓰인 것을 제외하면 주로 다음과 같은 의미로 쓰인다.

첫째, 통치 조직 즉 조정이나 관청과 관련된 것

관가와 관련하여 ‘公事’는 관가에서 다루어진 공적인 사건이나 형사상의 사건[3:43]을, 또한 공직에 있을 때의 일[16:145], 공직[43:21]을 의미한다.⁵⁾ 또한 조정에서 과거를 통하지 않고 관리를 뽑는 방법인 公選, 公薦[107:2]의 용례에서 ‘公’은 ‘관청이나 조정과 관련된’의 의미이다. 이러한 용례는 공을 지배기구를 의미하던 『詩經』의 용례의 연장선이라고 할 수 있다.

또 다른 용례에서는 ‘公論’을 공직자가 공물을 사적으로 베푸는 것인 사의(私意), 사은(私恩)과 반대의 의미로 쓰는데[107:1], 특히 “公事は 公[공명정대]해야 할 뿐”[111:46]이라고 하여, 公道와 私道を 분리하고 공직자의 윤리를 강조한다[113:2]. 공직자가 따라야 할 도리인, 공도란 구체적으로는 “국고의 것을 정해진 기준에 따라 공급하는 것”[106:11], 즉 ‘일정한 원칙을 지켜나간다’는 의미로 사용된다. 나아가 ‘公法’은 “상벌이 [私적인 이익의 도구가 아닌, 또는 私欲이 배제된] 통치기구[조정]의 공정성에서 나온다”는 의미[44:83]로 사용된다. 통치조직과 관련하여 공개념이 쓰일 때는 주로 다른 글자와 함께 사용되는데, 이 때 ‘공·사’는 사회와 개인이라는 영역적 구분이 개입되기보다는 ‘공공성’과 ‘사사로움’이라는 윤리적 가치 판단이 개입된다.

둘째, ‘대중적인’, ‘보편적인’, ‘상식의’, ‘일상의’

‘公’은 “대중공공”을 의미한다[126:16]. 예를 들어 ‘公道’는 “상식적인[누구나 이해할만한] 도리”를[107:74], ‘公共’이란 ‘여러 사람과 함께 하는’, 즉 ‘사회적’이라는 의미이며 ‘공공의 도리’란 곧 ‘道’로서 “아비 된 자는 자애롭고(父慈), 아들 된 자는 효하고(子孝, 임금된 자는 어질고(君仁), 신하된 자는 충성(臣忠)한다”[13:62] 등 사회적 지위 역할의 덕목을 의미한다.

또한 주희는 공을 도리나 재화 등 보편성을 띠는 것이라고도 한다

5) * [3:43]은 『주자어류』에서 ‘권3’의 43번째 항목을 의미한다. 이하 같음.

[35:124]. 즉 주희가 ‘공’을 사용할 때 그것은 도리라는 관념적 실재와 재화라는 물질 둘 다를 지칭하는 것이며, 여기서 ‘공’은 단지 ‘보편적인 것’의 의미로 쓰인다. 아울러 “공도(公道)가 행해진다”는 ‘보편적 가치가 성취되어 간다’는 의미로 사용된다[45:56].

주희에게서 천지자연의 도가 공개념과 관련될 때, 그것은 인간 사회의 도(人道)로 유추되어 강조된다. 주희는 공을 天理 본연의 공정하면서 보편적인 속성을 의미하기도 하지만 현실의 맥락에서 볼 때, 그것은 일상의 인륜 관계에서 이룩해야 할 도리로 파악한다[20:45, 46]. 주희는 理—分殊의 논리를 공에 적용하여, 한편으로는 천리의 속성을, 다른 한편으로는 구체적 현실에서 이룩해야 할 덕목을 지칭하는 것이라고 한다. 특히 仁개념과 공개념과의 연관에서 그 점은 두드러진다.

셋째, ‘공개적으로 드러난’, ‘공명정대한’

주희는 주립계가 공을 動과 관련해서 이해한 것을 염두에 두고, “자연의 動靜 구조에서 공은 動에 해당하지만 인간에 있어서 ‘공은 바른 것이고 한 쪽으로 치우침이 없는 것이다’(公是正無偏陂)”[94:193]라고 정의하여 일단 공을 천리자연의 공에서 인륜사회의 공개념으로 유추하여 강조한다. 이 때 공의 의미는 기본적으로 숨김 또는 은폐와 모순 개념으로 ‘흰히 드러남’[3:11]을 의미한다. 흰히 드러남의 속성은 平과 함께 쓰여 ‘公平’은 ‘누구에게나 평등하게 적용되는’, ‘차별대우를 하지 않는다’는 의미가 된다[3:11].

주희는 공을 “正하여 치우침이 없음”이라는 윤리적 의미로 정의한다[94:193]. 이러한 공은 공명정대한(公明)의 의미로 유추된다[8:28]. 특히 조정[지배기구]는 그 자체가 공이 되는 것이 아니라 공정성을 가질 때 그것을 ‘공’이라 한다[44:132]. 조정은 그 기구의 존재 자체로서 긍정되는 것이 아니라 공명정대함이라는 윤리성을 획득할 때에야 비로소 객관적으로 인정되는 것임을 강조한다. 이는 주희가 절대 권력을 행사하려는 조정에 대해서 당시 사회적으로 성장하던 독서층 및 사대부의 입장을 반영한 것으로 해석된다.

대중과 통치기구를 다 함축하는 공개념이 윤리적으로 그 두 가지 의미를 다 포괄하면서 쓰인 몇몇 용례는 분배적 정의와 관련된다. 즉 ‘공’은 ‘이익이나 혜택을 고르게 함’이라는 사회 분배적 정의의 의미

까지 함축한다[131:19]. 그러나 더 적극적으로 사회적 개별자들의 이익을 옹호하고 대변한다는 의미는 아니다. 주희가 말하는 공공은 정치적 참여권을 가진 사회 구성원의 집합을 의미하는 현대적 의미의 그것은 아니다[117:59]. 다만 개인의 이기심과 그것의 집합으로서의 사회라는 구도에서는 이익과 혜택의 균등한 분배가 중요하다는 점을 인정한 것이다. 그러나 공 개념의 설명에서 주희의 주된 관심은 물질적 이해(利害)관계나 분배문제 자체가 아니라 인간관계의 도덕성과 공명정대함이라는 도덕성의 사회적 확장에 집중되어 있다.

도덕 지향적 사회에서 인간의 관계맺음에 있어서 중요한 것은 객관적이고 투명한 자세라고 한다. 주희는 意와 志에 대한 차이를 설명하면서, ‘드러낸다’는 의미로 ‘公’을 사용하는데[5:91] 여기서 은폐적 경향을 지닌 ‘意’보다는 드러낼 수 있는 의지를 나타내는 ‘志’에 대한 가치를 높이 평가한다. 주희는 기본적으로 인간은 사회적인 존재라는 것을 전제하고 인간 사회에서 경계해야 하는 것은 공의(공공적 정의)를 가탁하여 사사로운 의도를 숨기려는 감추어진 사욕[136:51]이라고 보고 있다. 여기서 드러냄을 지향하는 公은 윤리적으로 긍정되고, 은폐하는 속성을 갖는 私는 부정되었다.

이상의 용례에서 볼 때, ‘公’이 수식어와 함께 쓰이지 않고 단독으로 쓰이거나 공·사가 대조적으로 쓰일 때, ‘공’의 의미는 ‘소통’을 함축한다. 반면, ‘私’는 행위자로서의 개체라는 의미가 아니라 자기 지향성을 함축하는 것으로서, 사회적(도덕적 관계성의) 소통으로 나아가지 못하는 장애나 단절로 규정되어 가치적으로 부정된다.

2. 私 — 개체 지향성, 폐쇄적, 단절

주희는 ‘私’를 ‘법적인 유연성’ 즉 법의 엄격한 객관성에 대조되는 ‘인간 주관적’의 의미로 쓰거나[108:53], ‘임의적으로 처리함’[108:54]의 의미로 쓰는 경우를 제외하고는, 공평하고 객관적이라는 의미의 공과는 모순되는 것으로서 부정적으로 간주한다.

공과 私가 영역적 의미로 사용된 예는 대략 두 가지이다. 여러 사람과 함께 할 때, 또는 여러 사람과 관련된 ‘인륜 사회’를 “公的”이라

고 한다면, 관계성이 없는 상태의 개별적인 때를 “私的”이라고 한다 [6:76]. “이익과 혜택이 고르면公私가 편안하다”[131:19]할 때 대중공공과 개별자로 쓰일 때이다. 그런데 이 경우에조차 ‘私’는 자율적인 행위 주체나 책임의 담지자로서 성립되거나 사회적 소통의 주체를 의미하는 것이 아니라, 이기심이나 몰욕과 관련된 개인을 지칭한다. 공이 객관성과 통용 가능성을 의미한다면 私意는 폐쇄적이거나 혹은 공공을 염두에 두지 않는 자기 관심사를 의미한다[11:31]. 더욱이 자기 관심사에 집착하는 것[私欲]은 객관성[大公]을 상실하는 결과를 낳게 될 뿐이라고 하면서 주희 당시의 일반적인 사람들이 사욕에 매이는 행태를 지적한다[95:102].

주희가 私를 부정적으로 간주하는 이유는, 자기 관심사에 한정되는 것과 자기 이익을 추구하는 것이 사회적인 소통을 막기 때문이다 [16:143]. 원래 私에 대한 정명도(程明道)의 규정은, 인간은 실제로 본래 천지만물과 일체이지만 개체에 집착하여 ‘나’라고 여기게 되면서 마침내 ‘나’와 ‘세계’를 나누었을 뿐이라고 하였다.⁶⁾ 주희에 의하면, 私는 개체의 자기 지향성, 즉 개체의 사사로움(己私)으로서 공과는 함께 할 수 없으며[16:143], ‘자기의 사사로움(自私)’는 공[사회적 관계 지향성]에 장애 요인이며[95:109], 결국 사회적 조화[化]를 막는 결과는 초래하며[43:59], 나아가 대동의 이상을 실현하는 데 있어서 장애 요인이다.

至公大同之心이 없으면 私에 매이는 것을 면치 못한다. … 사특
에 매였기 때문에 대동을 할 수가 없다.⁷⁾

이와 관련하여 ‘私意’가 의미하는 바도 ‘사사로운 생각’, ‘개인적인 한계를 뛰어넘지 못하는 생각’[16:125] 즉 객관성을 결여한 생각을 의미하게 된다. 공평한 마음은 私와 분명히 구별되며[72:15], 마음의 공과 사욕[13:31], 사적인 견해(私見)와 지극히 공평한 것(至公)은 모

6) 풍우란, 517쪽.

7) 卻無至公大同之心, 未免係於私, 故有吝. … 以其係於私暱, 而不能大同也. 『朱子語類』 70:138

두 모순관계로 쓰인다[126:67; 41:96].

나아가 주희는 사회적 관계맺음에 있어 사사로움이나 편견에 이끌리지 않고 두루하는 것(周)을 公, 치우침을 私라고 하며[24:62], 관계적 소통인 왕래를 공으로 규정하고 그러한 소통을 막는 단절, 장애를 사로 규정한다[72:6, 8].

주희는 단절, 즉 부정적인 의미로서 개별화의 심각성이 극명하게 드러난 예가 불교와 노자라고 한다[17:33]. 주희에 의하면 불교는 공공적인 사회에서의 타인과의 관계성을 떠남으로써 일상 공동체적인 소통[公]을 막기 때문에 자기 폐쇄적(私)이다. 주희는 空과 實의 대조를 통하여 사회적으로나 인륜적인 관계에서 맺어지는 결과가 없다(空)는 점을 들어 불교를 비판하지만 그보다 우선 개체적 삶의 과정에서 사회적 소통으로 확장되지 않고 공동체적 소통을 막는 폐쇄적 방향성 때문에 비판한다.

주희는 修己에서 治人으로 확장되어 가는 소통의 구조를 견지한다.⁸⁾ 자기에서 타자로 확장되어 가는 구도에서 사회적 소통을 실현하는 행위자인 동시에 행위 결과의 책임자인 '자기'는 중요하다. 주희 철학에서 자율적 행위자는 '私'가 아니라 주로 '己', 또는 '身'으로 표현된다(Ⅲ-1에서 자세히 언급함).

Ⅲ. 미조구찌의 주희 公·私관 이해에 있어서 문제점

미조구찌 연구에서 고찰해 볼 필요가 있는 것은 다음 세 가지다. 우선, 주희가 말하는 극기의 목적이 과연 자기 구심적이고 자기 극복이 그 지향점의 극점인가 하는 점이다. 다음으로 주희 철학에서 己內의으로 내재된 天理의 내용이 과연 욕망인가, 하는 점이며, 또한

8) 특히 주희는 송대 장횡거의 「西銘」에서 제기된 만물일체와 仁의 연관에서 제시된 자기와 타자와의 소통의 이념을 계승한다. 주희에게서 소통의 문제는 天理인 '公'과 함께 生生의 원리이면서 근원적 사랑인 '仁'과 그 확충을 의미하는 恕개념과 연계적으로 언급된다. 「주희 철학에서 소통의 문제」는 필자의 다음 연구 과제임.

주희가 말하는 신분질서와 인의예지와와의 연결은 과연 무엇을 의미하는가 하는 점이다.

1. 개체의 작위적인 의지(作意)나 능동성은 부정되는가?

미조구찌는 역사적 시간 구분을 철학에 적용하고 사회와 개인이라는 구도에서 개인의 의미가 부정적으로 간주된다고 하면서 주희의 철학이 중세적이라고 평가한다. 그는, 주희 철학에서 天理-仁이 규정하는 신분질서 속에서는 인간 개체의 후천적인 작의(作意)나 능동성이 거부될 수밖에 없다고 한다. 더욱이 ‘仁’은 ‘만물일체’와 같은 맥락에 있으며 공공(公)성을 지향하는데, 理-이 강조되기 때문에 상대적으로 개체는 부정된다고 주장한다.⁹⁾

미조구찌는 송대의 ‘天理의 公’, ‘人欲의 私’(『주자어류』 48:6)라고 하는 보편적 테제가 내적으로는 개인적인 내면 세계에, 외적으로는 사회적 윤리규범으로 확대되기 시작했다고 본다. 특히 『莊子』의 “모든 일을 자연에 따르게 하며, 사사로움(私)을 개입시키지 않는다면 천하는 다스려진다”¹⁰⁾에 대한 광상(郭象)의 주에서 공과 천리가 연계되기 시작했다고 한다. 광상은 그 주에서, “본성(性)에 맡겨 저절로 생기는 것이 공이다. 마음이 그것에 더 보태려고 하는 것은 私이다. 私를 용납하면 결과적으로 끊임없이 생김(生生)이 충족되지 않고 공에 따르면 온전하다”라고 했다.¹¹⁾ 미조구찌는 광상이 공은 자연의 생성 또는 생생(生生)을 본래적인 바른(正) 모양이라고 보고 그 치우치지 않는 보편적인 것을 공으로 생각하였다고 한다. 또한 여기서의 공은 자연 본래의 중정한 모양을, 私는 그 中正을 찾아내야 하는 것으로서 보다 하위에 있는 인간의 의도적인 뜻(作意), 즉 ‘치우친 사사로움(便私)’로 규정된다고 한다. 이는 기존에 유가에서의 공·사 개념이 함축하고 있었던 ‘공평하게 나눔(平分)으로서의 공, 자기라는 영역으로서

9) 溝口雄三(1995), 10쪽.

10) 順物自然而無容私焉, 而天下治矣. 『莊子』 내편, <應帝王> 제7.

11) 任性自生, 公也; 心欲益之, 私也; 容私果不足以生生, 而順公乃全也. 『莊子集釋』 제1편, 295쪽.

의 私'라는 의미보다는 通(소통)의 의미를 추상화하고 심화한 것이라고 한다.¹²⁾ 미조구찌는 이러한 소통이 사회적 관계로 확장되기보다는 형이상학적으로 수렴되어 버렸다고 간주한다. 또한 주희는 정이천이 의도적인 것을 私로 규정하고, 부정적으로 간주했고,¹³⁾ 또한 정명도가 공부 방법으로 제시했던 '확연대공(廓然大公), 물래순응(物來順應)'[「定性書」]하는 자연스러움을 주희가 제일의적으로 받아들였고 따라서 自私用智(잔머리쓰)를 주희도 학자의 병폐로 지적했다고 한다. 이를 근거로 그는 주희가 개인의 능동성이나 주관적인 의도[作意]를 부정했으며 이것이 주희철학의 '중세적인' 단면이라고 지적한다.

이와는 대조적으로 드 배리는 송대 유학이 자발성과 책임의식을 중시하는 서구의 전통적 자유주의의 방식과 유사하며 그런 의미에서 '근대적'이라고 한다. 드 배리는 주희의 자유주의 교육의 예로써 『백록동서원게서』에서 주희가 외부에서 주어지는 금령이라 규칙보다도 참된 도리를 추구함에 있어서 자기 책임성을 강조한 부분과 강학을 강조한 것을 들어서 외부적인 규칙이나 금령을 통해서 인간을 구속 시키기보다는 개인의 자주성을 중시한다고 주장한다.¹⁴⁾ 고등 교육에서의 자발성의 강조는 나아가 서민 교육에도 확대된다. 특히 『근사록』 서문, 『소학』, 『敬身』편 등은 주희가 추구하는 자발적 교육이 서민에게 확장되는 감을 보여주는 예다. 그는 주희가 당시의 토계층을 기본적인 인간적 기능과 책임 능력의 측면에서 고대 지식인 관료와 본질적으로 다르지 않다고 보았다고 하면서 송학의 특징이 사대부적 책임의식(自任)을 진작과 도출을 위한 자유주의 교육(爲己之學)에 있다고 보았다. 그런 의미에서 주희 철학은 근대성을 지닌다고 평가하

12) 溝口雄三(1995), 8-9쪽.

13) 溝口雄三(1995), 52쪽.

14) 또한 드 배리는 신유학자들이 개인은 각자가 자신의 능력을 발전시키고, 학문 연구라는 공통의 사업에 스스로 참여해서 공헌해야 한다는 기대를 걸었기 때문에, 개인을 경전과의 사상적 교류, 동료들과의 자유로운 의견 교환을 바탕으로 하여 스스로 도의 발전에 기여하는 존재로 이해하고 있었으며 따라서 개인의 창조적인 공헌이 폭넓게 인정되고 또한 장려되고 있었다. 결국 자아와 전통, 개별성과 공동성(collegiality) 사이에 균형이 유지되고 있었다고 한다. Wm. 시어도어 드 배리(1998)[이하 '드 배리'라 칭함], 82-84쪽.

고 있다.¹⁵⁾

특히 드 배리는 주희에게서 마음의 자율성이라는 관념은 자기 인식, 비판적 의식, 창조적 사상, 자주적이고 주체적 노력과 판단을 의미한다고 하고 이것이 주희를 포함한 신유학의 개인주의라고 규정한다.¹⁶⁾ 물론 송대의 개인주의는, 사대부들에게서 비롯된 이러한 가치들을 더 광범위한 사회 계층과 공유하려는 적극적인 노력으로 연결되었던 명대와는 달리, 사대부들의 자존의식을 증대시키는 방향으로만 작용했다는 사실을 그 한계로 지적한다.¹⁷⁾

미구조씨는 주희가 말한 ‘公’을 ‘理一’로, ‘私’를 ‘分殊’라고 규정해 버린다. 이러한 규정을 전제로 삼았기 때문에 개체를 ‘己’가 아닌 ‘私’라고 잘못 규정하게 된다. 분수리는 구체적 현실이며, 개체로서 그 자체가 윤리적으로 부정적 의미를 갖지 않고 오히려 긍정된다.

그는 주희가 理一에 강조점을 두었으며, 리일을 강조한 것은 곧 公을 강조한 것이고 따라서 개별적인 의사가 윤리적으로 부정되고 신분 질서 규범에 수렴될 수밖에 없다고 한다.¹⁸⁾

사람에게는 단지 하나의 공사가 있고 천하에는 단지 하나의 그름과 바름이 있다.¹⁹⁾

천하의 바르고 큰(正大) 도리를 가지고 일을 처치하면 公하고 자기의 사사로운 뜻으로 그것을 처리하면 私이다.²⁰⁾

15) 드 배리(1998), 93-127쪽.

16) 그는 신유학의 발전에서 볼 수 있는 자유주의적 경향과 길버트 머리가 설명한 서구의 자유주의의 특징을 유사한 것으로 본다. 머리는 서구의 자유주의를 단 순히 근대의 정치적 태도로 보지 않고, 고전 고대(그리스와 로마)와 현대를 이어주는 하나의 인문주의적 전통으로 보았다[Murray, Liberty and Civilization, pp.30-31]. 이 인문주의적 전통은 여가를 지닌 사람들, 곧 어떤 점에서 특권을 향유한 계급이 자신의 특권을 보다 넓은 범위의 사회 집단과 계층들에게까지 확대시키려 애쓰고 사상과 토론의 자유를 목표로 개인적 양심의 자유로운 행사와 공공의 복지 증진을 추구하는 가운데 생겨났다. 드 배리(1998), 126-127쪽.

17) 드 배리(1998), 127쪽.

18) 溝口雄三(1995), 10-11쪽.

19) 人只有一箇公私, 天下只有一箇邪正. 『朱子語類』 13:44.

이 두 구절은 주희가 공과 사를 바름과 그림이라는 윤리적 가치로써 규정하고 공과 사는 대립적이고 모순 관계라는 점을 밝힌 것과 ‘공’과 ‘사’의 용례를 든 것이다. 그런데 미조구찌는 이 구절을 인용하면서 공·사를 영역에 적용하여 ‘신분질서’와 ‘개인’의 관계로 규정짓는다. 그는 주희가 사용하는 ‘私’를 ‘己’나 ‘自’ 또는 ‘我’와 구별하지 않고 있다. 사실 주희의 ‘私’는 ‘己’와 구분해야 한다는 것은 대진도 주장하였던 바이고 미조구찌 자신도 그 점을 밝히고 있으면서도 자신의 관점에 반영하지 않고 있다.

주희에게서 자립적이고 인격적인 개인은 ‘己’로 표현된다. 더욱이 주희는 己와 私를 동일개념으로 보지 않는다. “안자는 성분상[타고난 도덕적 본성에서]에서 공부하여 己[자기]를 사사롭지(私) 않게 할 수 있었으니 仁하다고 할 수 있다”[29:113]에서 볼 수 있듯이 己는 ‘인격체’를 ‘私’는 윤리적으로 부정적인 의미를 담고 있는 개념이다. 따라서 진정한 의미에서 공동체를 형성하는 개인 또는 개별성과 관련하여서는 ‘己’를 논거로 들어야 한다.

『주자어류』에서 ‘己’는 사유하는 주체, 소유하는 주체, 반성하는 주체, 판단과 결단하는 주체, 인식하는 주체, 타자[다른 사람이나 사회, 일, 사물 등]와 관계성을 형성하는 실천과 행동이 주체를 말할 때 사용된다.²¹⁾

20) 將天下正大底道理去處置事，便公；以自家私意去處之，便私. 『주자어류』 13:45.

21) 『주자어류』의 용례에서 보면, ‘자기’, 또는 ‘자아’를 뜻하는 것으로는 문법적으로 일인칭으로 쓰이는 ‘我’와 행위의 주체로서 마음을 소유하며 사유를 통해 판단하고 실천하는 자아를 나타내는 ‘己’가 사용된다. 주희가 ‘我’ 단독으로 사용할 때 그것은 일인칭을 나타낸다[27:102]. 특히 상대방과 자기를 의미할 때 ‘物’과 ‘我’를 상대적으로 쓴다[27:15, 27:54, 56, 63. 특히 27:13에서는 人과 己를 物과 我를 상대적 개념으로 사용함]. ‘아’를 부정적인 의미로 사용하는 『논어』의 용례를 따른 것으로는 ‘無我’를 긍정적인 의미로, ‘爲我’는 부정적인 의미로 사용한 것을 들 수 있다. 이는 ‘아’가 사사로움(私)을 추구하는 경향으로 흐름 위험성을 내포하는 것을 의미하며 동시에 어떤 책임성이 배제된 상태임을 의미한다. 그러나 『주자어류』에서 대체적으로 ‘我’는 윤리적인 가치의 함축이 없이 단순히 일인칭을 나타내는 경우가 대부분이다.

이와 대조적으로 ‘己’는 한편으로는 신체나 몸을 지칭하기도 하나 그런 경우에는 주로 ‘身己’, ‘自身己’ ‘自己身’으로 표현한다[7:8, 8:88,91, 10:3, 11:41, 11:98, 13:139, 13:143, 16:57, 16:155, 20:3, 24:33, 24:107, 11:24 등]. 대체로

그런데 이러한 인격적이고 행동 주체인 ‘자기[己]’도 공공성을 염두에 두지 않는 이기적인 경향, 즉 사적인 것을 담아낼 수도 있다.²²⁾

‘己’는 한 인격체로서 사회성을 지니며 동시에 형이상과의 소통이 가능한 존재를 의미한다. 己는 사회적 타자 즉 다른 사람을 지칭하는 ‘人’과 상대적으로 사용되기도 하고[8:89,95, 9:24,25, 15:94, 16:203,4, 17:2, 20:51, 22:75, 27:13 등], 상대방과 자기[彼/己]를 구분하는데 사용되기도 한다[16:224]. 또한 대상 또는 사물을 나타내는 ‘物’과 상대적으로 사용되기도 한다[11:35]. 사대부적인 자아의 개념으로 사용되기도 하는데 이때는 ‘기’와 ‘민’이 상대적으로 언급된다[16:218]. 특히 작위적이지 않은 자연스러운 감화와 관련된 곳에서 “자기가 바로면 상대도 바로고(己正而物正)”[23:5]에서 사용될 때에는 영향력이 미치지 못하는 대상과 그 영향을 끼치는 행위의 주체를 대조적으로 표현하였다.

또한 수양의 측면에서 볼 때 ‘수기(修己)’, ‘극기(克己)’의 용례에서 ‘己’는 형이상적인 천리(理一)와의 소통, 사회적 관계를 맺어나가는 주체로서 쓰인다. 특히 책임적인 자아[8:27, 18:136]를 강조할 때 그 책임의 소재가 자기에게 있다[在己: 24:109,111, 26:78]거나 공부나 어떤 행위의 주체로 [20:43,56 20:112, 24:109; 24:119; 22:22] 쓰인다. 또한 사유나 인식의 주체[18:70], 정서적 존재[18:136-8, 20:42], 의지를 가진 존재[11:23, 19:94], 소유- 특히 도덕성을 소유한 주체[14:74,94, 18:110; 18:85, 22:6]를 나타낼 때도 ‘기’로 표현한다. ‘기’는 반성적인 자아[21:48] 또는 윤리적인 덕목의 소유자[22:6]로서 경(敬)[21:71,73]하며, 현(賢)[21:118-121]하며, 마음씀이 인색하지 않아야 하는 인격체[21:75], 그리고 수양이 기반된 행동하는 자아[9:35]를 의미한다. 이러한 자아는 자기를 바로잡고(正己)[15:155], 받들거나[16:243], 인격적인 자립을 이루어야 하는(立己)[21:4], 또한 타인에게로 미루어 나가는(推己)[16:204, 218, 27:15, 54, 56, 63, 65] 존재이다.

己를 부정적인 의미로 사용할 때는 ‘자기의 사사로움(己私)’[6:77, 15:28, 16:83, 26:78], ‘사사로움 자기(私己)’[12:53, 16:143, 20:45, 20:46(-己之私) 29:97, 98, 110]에서처럼 ‘私’와 함께 쓰며, ‘爲己’[25:123], ‘利己’[26:103] 등 동사 ‘爲’나 ‘利’의 목적어로 사용된다. 여기서조차 개별적인 인격체인 ‘己’ 자체가 부정되는 것이 아니라 행위의 방향성 즉 ‘위하는’ 방향이 자기에게로 향한다는 점과 ‘유익하게 하는’ 목적이 자기라는 것 등 동작의 방향성[또는 동사-verb]이 문제가 되는 것이다.

- 22) ‘切己’[20:50, 21:3, 43]나 ‘克己’ 등의 용례가 있는데 이 용례는 개인을 부정하려는 의도가 아니다. ‘극기’ 등의 용례는 주희가 『논어』에 대한 제자들의 질문에 답하는 과정에서 나타나기 때문에 『논어』의 용례를 그대로 따를 수밖에 없었다. 사실 인격체로서 사회적 개별자로서 자립적인 주체인 ‘기’는 현실적으로 여러 가지 경향을 띠는 가능성이 있다. 그 자신은 샅됨으로 호를 가능성도, 공공으로 호를 가능성도 존재한다. 만약 샅됨을 지향하여 폐쇄성을 띠게 된다면 당연히 그런 자기를 이길 필요가 있다. ‘절기’나 ‘극기’ 또는 ‘勝己’는 샅됨 욕망이나 이기적인 욕구와 싸워야 하는 현실적인 자아의 모습이 그 용례 속에 내포되어 있다.

그러나 더 적극적인 의미에서 군자나 성인이 될 가능성을 지닌 인격체로 정의된다. 한 인격체는 사회적 소통[公]이나 이기심에 따르는 폐쇄적 경향[私]이라는 두 가지 가능성을 지닌다. 주희에 의하면 私적 이기심을 극복하고 사회적 소통에 참여하는 것이 바람직한데 이때 개인의 도덕적 결단이나 실천의지는 중요하다.

따라서 주희는 ‘克己’에서 ‘이겨야 할 자기’란 사사롭다는 의미의 私개념과 관련짓고 있으며, “克己는 [인격적 개체인 자기를 부정하는 것이 아니라] 병통됨을 제거하는 것이다(克己是去病)”[12:122]. 따라서 “극기 공부의 정점(克己工夫極處)은 공이다”[6:102]. 만약 미조구 짜식으로 적용하면 ‘극기’는 개별적 의사나 능동성의 부정으로 ‘복례’는 신분 사회질서적 규범이 될 수밖에 없다.²³⁾

그러나 주희는 극기의 목적은 어떤 경직된 규범이나 예로 돌아가는 것이라기보다는[실제로 주희는 다시 돌아갈 예가 없다고도 하며 극기복례하면 곧 공이라고 하기도 한다] 오히려 전체적 소통과 유행이 그 목적이라 할 수 있다(克去己私 則全體大用, 無時無流行)[6:77]. 그런 의미에서 주희는 ‘극기복례(克己復禮)’ 전체가 ‘사사로움을 극복함’ 즉, ‘公’이라고 한다. 또한 “‘克己復禮’는 막힌 물을 터서 소통하게 하는 의미이다(疏通意思)”[20:112]. 실제로 주희 시대에는 주례(周禮)와 같이 모범적이고 정형화된 예가 존재하지 않았고 주희의 경우 공동체 성원의 자발적인 참여가 가능한, 보다 작은 단위의 공동체의 규약 —향약 등의 자치 규약이나 가례 등—에 관심을 기울였던 것이 사실이다. 향촌사회나 家에서야 말로 잇속이 개입되지 않은 인간관계가 자연스럽게 형성되기 때문에 개인은 그가 분수(分殊)로서 함유하고 있는 理에 합당한 대우를 받는 존재이며 인격적 존재로 인정받기 쉽기 때문이다.

주희가 개인[己]에 의미를 두는 것은 그 개인이야말로 사회적 소통을 가능하게 하는 핵심이기 때문이다. 한 개인이 폐쇄성에 머무르지 않고 소통의 경향성을 갖도록 적절하게 통제하는 것은 의지의 문제이고 또한 마음의 문제이다[16:125].²⁴⁾ 즉 소통의 가능성은 理—의

23) 溝口雄三(1995), 11쪽.

관점에서는 천리의 공적인 속성상 이미 성취되어 있지만 현실적인 관점에서는 인간 의지(志)의 방향성과 마음에 달려 있다. 특히 윤리적 정의(義)의 문제는 사회적[公共]인 것이기 때문에 인간의 적극적이고 의지적인 결단과 실천을 통해 만들어가야 하는 것이다.²⁴⁾ 개인의 측면에서의 사사로움은 불변하거나 고정된 것이 아니라 의지(志)가 지향하는 상태를 의미하기 때문에 주관의 의지가 조절되면 공으로 변화될 수 있는 것으로 규정한다. 결국 사회적 관계의 확장[소통]에 있어서나 개인의 도덕성 함양에 있어서 인간 의지의 중요성을 강조될 수밖에 없다.

2. 인욕이 “천리자연”으로서 내재하는가?

사실 순수한 본성과 현실적인 감정이나 욕망들을 담고 있는 개인[己]과 그 개인의 사사로움[私]이 분명하게 구분되는 것일까? 주희는 현실적인 개인 속에는 천리, 인욕의 가능성이 존재하는데 개인 내에 존재하는 천리는 공이고, 인욕은 사유이기 때문에 뚜렷이 구분된다고 한다. 그는 객관성을 확보해야 할 소통의 주체로서 개인은 천리를 보존하고[存天理], 인욕을 저지하기[遏人欲]하기 위해 노력해야 한다는 것이다.

미조구찌의 견해에서 문제가 되는 것은 천리와 인욕에 관한 이론에서 주희와 호굉(胡宏: 1106-1162)을 동일선상에서 취급하고 있다는 점이다. 그는 양자가 자연적 욕구를 천리·공 개념에 포용한다는

24) 주희는 마음을 도덕의 기초이며 인간 감정의 근원으로 규정한다. [心之爲物, 實主於身. 其體, 則有仁義禮智之性, 其用, 則有惻隱羞惡恭敬是非之情, 渾然在中, 隨感而應, 各有收主而不可亂也. 『대학후문』]. 기본적으로 인간의 마음은 천지의 마음과 같다[人生天地之間, 稟天地之氣. 其體, 卽天地之體, 其心, 卽天地之心. 『중용후문』]. 따라서 인간의 마음은 형이상적으로 천리와 소통해야 한다. 또한 인간의 마음의 기능은 생각 — 추리나 판단 등 — 하는 것이다[心則能思, 而以思爲職. 『맹자집주』 권11, 告子상; 思在人最深, 思主心上. 『주자어류』 23:5]. 결국 마음의 생각하는 기능은 지각과 주재, 그리고 사물에 응하도록 한다[心者, 人之知覺, 主於身, 而應事物者也. 『주자대전』 중, 권65, 尙書 大禹謨].

25) 道, 體也; 義, 用也. 又曰: “性是自家所以得於天底道, 義是衆人公共底.” 『주자어류』 74:177.

점과, 그 자연적 욕구가 생리·본능적이라면 '천리자연'의 개념상 인의예지와 같이 형이상적으로 제일의적인 의미를 가지며, 그것이 개체 내의 욕구와 연결되면서 一己內으로 天理化되고 있다는 점 때문에 동일한 노선으로 취급한다. 그는 주희의 철학이 천리자연을 긍정한다고 해서 욕망을 긍정적으로 포용하는 체계를 갖고 있다고 주장하며 이것을 호굉과 같은 노선으로 취급한다.

그러나 실제로 주희와 호굉 사이에 있었던 논변에서 성(性)에 대한 이해, 천리와 인욕에 대한 견해는 분명히 다르다. 1172년, 주희는 「胡子知言」에 대해 토론하면서 장식과 여조경과 더불어 호굉의 의견에 반대한다. 호굉의 '성은 선하지도 악하지도 않은 상태로 주어졌다(性無善惡)'는 설에 대한 비판한다. 그 비판의 요지는, 만약 성에 선악이 존재하지 않는다고 주장한다면 유가에서 추구하는 善의 근거를 잃어버리게 된다는 것이다. 주희가 강조하는 것은 인간에 천리로 내재하는 것은 욕망이라기보다는 도덕적 본성이며 그것은 천리의 순수 지선한 그대로 주어졌다[性善]는 것이다.²⁶⁾

주희가 말하는 천리자연의 내재라는 것은 性を 의미하는데 이는 도덕적 본성으로서 도덕적 행위의 잠재성이 되는 것이지 욕망이나 욕구를 의미하지는 않는다. 주희는 정명도가 언급한 “기질지성(氣質之性)”이라는 개념의 발견을 위대한 것으로 꼽고 인간이 현실적으로 가지고 있는 천리인 기질지성을 인정한다. 그러나 아울러 주희는 천리자연의 초월성을 배제하지 않은 본연의 성(本然之性)도 언급한다.²⁷⁾ 내재된 기질지성은 그것이 발휘될 때 악한 결과를 도출할 위험성이 있다. 주희가 ‘天理를 보존하고 인욕을 막으라(存天理, 遏人欲)’고 강조하는 것도 그러한 악한 결과의 산출을 최대한 도덕적인 수양으로써 막아보자는 의도가 있는 것이다. 주희는 천리와 인욕, 義

26) 주희가 호굉설을 반대한 점은 호굉의 성무선악설과, 호굉이 마음은 性的 已發이고 仁이 마음이라고 본 것은 마음과 仁을 體의 관점이 아니라 用의 관점에서 본 것, 호굉이 마음이 動하는 최초의 성찰함으로써 마음을 파악하고 기를 수 있다는 것이다.

27) 問: “性相近是本然之性, 是氣質之性?” 曰: “是氣質之性. 本然之性一般, 無相近. 程子曰: ‘性與聖, 不可一概論.’” 『주자어류』 47:4.

와 利, 공과 사, 선과 악을 분별하라고 한다[8:18]. 주희는 인간은 태어나면서부터 천리를 갖추고 있으며 천리는 인간에게 있어 선천적인 것이고 선한 반면, 인욕이란 인간의 형체가 환경에 제약받거나, 습관, 감정에 의해 혼탁하게 되었을 때 일어나는 것이므로 선천적인 것은 아니라고 한다. 호굉은 천리와 인욕이 체는 같으면서 용이 다른 것(同體異用)이며 행해지는 바는 같으면서 다른 정(同行異情)이라고 본다. 주희는 호굉이 본체의 순수지선함을 알지 못했기 때문에 천리에서 인욕이 드러나고 인욕에서 천리가 드러난다는 주장을 한 것이라고 한다.

한편, 미조구씨는 양자의 차이를 公欲(사회적 욕망)을 인정하느냐의 여부와, 中正의 문제에서 찾는다. 주희의 경우 일단 욕망이 천리·자연임을 인정하고 천리·자연은 안전하지만 인욕·탐닉은 위태롭기 때문에 천리의 중정(中正)함을 위해서 절욕, 극기(탐닉하지 않기) 즉 주경정좌로 반성하는 자기 구심적이고 자기 극복적인 수양법을 주장했다고 한다. 호굉의 경우, 사람마다 가지고 있는 보편적인 물질욕·소유욕, 생존욕 등을 公欲으로 긍정하는데 이 공욕에는 지주의 욕구, 전호의 욕구 사이의 사회적 상관성을 포함하기 때문에 호굉이 말하는 中正이란 타자와의 관계에 의해서 성립한다는 것이다. 호굉의 '공욕'은 명말 '公貨公色이 곧 天理이다'라는 이념과 연결되며, 호굉과 명말의 학자들이 언급하는 '욕'이 의미하는 바는 사회적 욕망을 의미하기 때문에, 주희식의 개체에 내재한 주관적인 천리와 인욕, 공과 사라는 이율배반적인 테제로는 당시의 시대를 다룰 수 없게 되었다고 한다. 개체 내적인 수양의 문제로 수렴해 버렸다는 점과, 사회적 지위에 있어서 개인[미조구씨에 의하면 '私']의 유동성을 배제했다는 점이 주희 철학의 한계라고 지적한다.

사실, 주희와 호굉의 입장 차이는 사회적 욕망(公欲)의 인정 여부에 앞서 본성(性)의 내용에 대한 정의에서 비롯되었다. 호굉은 好惡를 사람의 본성으로 보며, 군자의 경우 道에 따라서 좋아하거나 싫어한다(好惡).²⁸⁾ 그러나 주희는 性 이외에 道를 다시 설정하게 되면 천

28) 好惡, 性也 小人好惡以己, 君子好惡以道 察乎此, 則天理人欲可知 「知言疑義」 3.

리와 인욕의 가치적인 우열과 선후의 구별이 없어서 버린다고 주장한다. 좋아하고 싫어하는(好惡)의 경향이 인간 본성에 있지만 호오가性 그 자체는 아니고 단지 실존적 현실[物]이라고 한다.²⁹⁾ 도덕 수양론에서 양자는 천리와 인욕을 구별하려는 의도는 같았지만 그 방법론에 있어서 다르다. 호굉은 다른 사람이나 사물을 좋아하고 싫어함(好惡)을 관찰함으로써 천리와 인욕을 구별할 수 있다고 한다. 반면, 주희는 군자와 소인, 공과 사를 구분하면서[16:125] 군자는 생각이 공하기[24:63] 때문에 좋아함과 싫어함의 감정이 모두 공에서 나온다[24:64]. 성인의 경우에는 지극히 공명정대(公)하여 사사로움이 없다[78:72]. 주희는 사사로움이 제거된 상태를 공으로 보기 때문에 군자의 호오는 극기의 결과 획득된 공평무사함[公]에서 오는 것이지 본성 자체는 아니라고 한다. 따라서 주희는 공평무사함의 획득 즉 극기를 개인 수양의 중요한 것으로 꼽는다.

여기서 극기는 수양의 정점이자 확장을 위한 출발점이기도 하다. 주희는 이기심의 노출과 경쟁을 통한 사회적 갈등의 증폭보다는 사회적 개체 상호간의 윤리적인 관계맺음이라는 소통의 사회철학을 지향하는데, 그 핵심에는 자율적인 개인(己)이 자리한다. 여기서 개인의 도덕성 함양은 중요하다. 한 개인은 理一과 소통하는 未發涵養 공부와 아울러 分殊理를 품수받은 현실적인 개체들 상호간의 이해와 조화를 위한 소통을 실천해야 한다. 따라서 수기에서 획득한 공평무사함을 출발점으로 삼고 만민의 공동성인 仁을 사회적으로 확충(恕)하는 동시에 자기 외재성에 대한 이해(格物)를 병행해야 하는 존재다.

그러나 미조구찌는 주희가 『논어』(季氏10)에 대한 주해에서 언급한 수양론에서 敬공부의 未發, 已發공부를 다 언급한 것을 간과하고, 未發의 靜공부로서의 敬이라는 한 측면만이 주희가 지향했다고 단정했다.

오히려 주희는 수양공부가 자기 내적인 것에 함몰될 위험성을 지적하였다. 주희는 송대 학자들이 物我一如와 仁을 연관지으면서 도출

29) 熹謂好惡固性之所有, 然直謂之性則不可. 蓋好惡, 物也, 好善而惡惡, 物之則也. 有物必有則, 是所謂形色天性也. 今欲語性, 乃舉物而遺則, 恐未得爲無害也, 「知言疑義」, 3.

한 사회적 소통의 문제를 계승하여, 구체적 차이(分殊)에서 출발한 사랑의 실천(親親)과 그 확장(仁民, 愛物)이라는 방법론을 제시하였고 그것이 仁의 완성이라고 간주했다. 주희는 인간 관계성의 확장을 통한 공동성을 추구하였다. 그가 소통의 주체로서 인간의 의지의 방향이 폐쇄성을 추구하는 것을 지양한 것이나 修己에서 治人으로 유추되어 가는 대학의 구도에 강조 점을 두는 것도 모두 개별자들의 화합과 조화라는 가치를 실현하려했던 의도였다. 다만 그것이 물질적인 방향에서가 아니라 도덕적인 방향에서 이루어지고 있다는 점이 주희의 특징이자 한계로 지적될 수는 있겠다.³⁰⁾

3. 인의예지와 신분질서와의 연계는 신분질서 자체를 강화하기 위한 것인가?

미조구찌는 주희가 인의예지를 신분질서로 규정하여 인간 개별의 작의, 능동성을 거부한다고 한다. 그리고 주희가 이 신분질서적 규범을 인간에게 아프리오리하게 숙명적으로 주어졌다고 생각하기 때문에 중세적[토마스 아퀴나스적] 자연법으로 간주되는 일면이 있다고 한다.³¹⁾ 이러한 시각은 일본 德川시대 이후 주자학을 거의 “대의명분”과 동의어로 간주하고 있는 것과 같은 맥락이다.³²⁾

주희의 경우 인의예지가 아프리오리하게 주어졌다고는 생각하지만, 그리고 개체의 사회적 지위나 역할의 변동을 거부하거나 개인의 능동성을 원천적으로 거부하려는 의도가 아니라 인간의 사회적 지위와 그것에 따른 역할 자체가 선형적인 근거를 갖고 있는 고유한 것임을 의미하는 것이다. 따라서 주희는 변동할 수 없는 몇 가지 사회적 지위와 역할을 규정한 것이다. 예를 들어 아버지의 지위나 자식의 지위, 군주와 신하의 지위 등과 같은 것이다. 일정한 시점에서 자신에

30) 立之間：“君子和而不同”，如溫公與范蜀公議論不相下之類。不知“小人同而不和”，卻如誰之類？”曰：“如呂吉甫王荊公是也。蓋君子之心，是大家只理會這一箇公當底道理，故常和而不可以苟同。小人是做箇私意，故雖相與阿比，然兩人相聚也便分箇彼己了；故有些小利害，便至紛爭而不和也。” [43:59].

31) 溝口雄三(1995), 10-11쪽.

32) 시마다 겐지(김석근, 이근우 옮김), 『주자학과 양명학』(1986), 116-117쪽.

게 고유한 지위의 이탈이나 역할의 임의적인 확대 등을 거부하는 것이 개체의 지위의 이동을 불가능한 것으로 규정한 적은 없다. 주희에게서 인의예지를 신분과 연결짓는 것은 결코 거부될 수 없는 지위 역할의 실존을 인정하고, 현실에서 일정한 지위를 담당하고 있을 인간의 내재적이고 도덕적인 존엄성에 대한 강조라고 보는 것이 바람직하다.

사회적 분업의 원리상 그 지위 역할에 충실하라는 의미에서 직분(分)을 강조한 것이다.

주희는 『서경』의 「烝民」의 “有物有則”을 인용하면서 “性を 말하면서 사물은 말하고 법칙은 버려 두니 후대 학자들에게 끼칠 해악이 없지 않다”고 한다. 주희는 현실과 법칙을 구분한다. 物은 현실적 사물이나 사태이고 則은 원리이다. 그는 신분이나 신분적 관계 자체가 법칙은 아니라는 입장이다. 원칙이 되는 것은 그 덕목들이다. “信[믿음]이라는 덕목은 원칙(則)이다. 君臣은 物이고, 仁과 忠은 원칙(則)이다”[21:55]. 또 같은 구절에서 주희는 “物은 性 가운데 있는 것입니까?”라는 질문에 대해 “그것은 性 밖의 物이다”고 규정한다. 주희는 ‘物’은 언어나 또는 눈앞에 보이는 (경험할 수 있는) 것이라고 한다.

주희는 신분질서 자체만을 말하고 개인이 담당하고 있는 분수(分)의 덕목들 즉 이상적인 행위를 유추해낼 수 있는 원리들에 대해서는 관심이 없는 것을 지적한 것이다. 주희는 현실적으로 주어진 관계들을 긍정하고 형이상학적인 덕목들을 통해서 조화를 도출하려는 의도를 갖고 있었다.³³⁾ 특히 주희가 신분질서와 도덕성[인의예지]을 관계지은 것 중 특히 군신관계에 대한 규정은 爲民의식을 가진 사대부들의 정치적 책임에서 나온 것이었고, 따라서 군주에게 높은 수준의 도덕적 기준을 요구하였는데 이는 기성 정치 권력의 압력으로부터 사

33) 이러한 점은 드 배리도 지적하고 있는데 그는 주희가 군신관계를 본질적으로 도덕적이며 의리있는 관계라고 한 것은 각자 자유로운 입장에서 나라를 다스리는 책임을 스스로 떠맡은(自任) 두 개인 사이에 성립하는 관계를 의미한다고 본다. 물론 군주에 대한 신하의 자세를 忠으로 규정한 것은 주희의 입장에서 보자면 군주를 도덕적으로 심판하지만 동시에 정치적 도덕의 최고 기준으로 높인다는 의미라는 것이다. 드 배리(1998), 113-114쪽.

대부의 존엄성과 독립성을 지켜나가려는 노력의 연장선에서 성립된 것이었다. 일본의 徳川시대 이후 주자학을 해석할 때 군신관계에서 신하의 의무가 강조되는 것으로 해석하고 신분질서를 옹호하는 보수적 경향을 갖는 것으로 해석하는 것은³⁴⁾ 주희 철학이 宋代 정이천과 정치적 입장을 공유하며 기존의 신분질서의 유지보다는 새로운 사대부 층의 성장과 그 정치적 입장을 기초로 하는 새로운 질서의 맥락 속에서 싹뻗었다는 사실을 간과한 것이다.³⁵⁾ 사실 송대에는 절대적인 왕권 및 정치권에 위협적인 존재로 부각된, 유교적(爲民의식) 교육을 받은 새로운 사대부들의 정치적 영향력이 증대되었는데, 정명도, 정이천, 주희 등은 당시의 이러한 일반적인 추세와 사대부 계층의 입장을 반영하고 있다.³⁶⁾ 주희 윤리학의 초점은 기득권의 이익을 옹호한다거나 신분질서가 고정되어 있어야 한다는 것보다는 도덕성에 기초하여 객관적 기반을 상정하고 그러한 도덕적 기준에 따라 사회적 지위 역할들의 조화와 사대부들 상호간의 관계성의 조화를 우선적으로 창출하려는 것이었다. 주희는 관계성의 소통이 개인 욕망의 사회적 추구에 앞서야 한다는 입장을 견지한다.

34) 시마다 겐지(1986), 116-117쪽.

35) 중국사에서 전통적으로 문신관료와 무신관료를 사대부라 지칭했지만 송대에는 무신관료를 제외하고 문신관료와 새롭게 일반(布衣) 독서인을 포괄하는 개념이 되었다. 이런 현상은 五代의 武人 지배체제를 부정하며 문치주의 입장을 취했던 송대적인 상황과 이에 따른 교학시설의 발달 속에서만이 가능할 수 있었다. 또한 송대 사대부 사회의 구조는 京官, 朝官의 상층부와 選人, 雜官의 중층부, 일반 독서인의 하층부로 형성되었다. 독서인 가운데 과거를 거쳐 정계에 진출한 孤貧한 가정 출신자가 많았다는 점과 청렴결백을 규율로 삼으며, 부를 도모하지 않는 경향을 띠었다. 일반적으로 사대부를 유교경전의 교양을 지닌 독서인으로서 지주가 필수조건은 아니라는 데에 이견이 없을 것이다. 梁鍾國, 『宋代士大夫社會研究』, 1996, 88-92쪽.

36) 드 배리는 Robert Hartwell의 연구를 기초로 송대의 특징을 말하면서, 특히 주희 『중용장구』의 '正心'이 정치적인 맥락 속에서 언명되고 있다는 사실을 통하여 인간의 본질적인 문제들이 인간의 公적인 측면과 정치적 기능이라는 관점에서는 처음 논의되기 시작하였음을 지적하고 있다. 드 배리(1998), 108-112쪽.

IV. 결론

‘근대성’에 대한 규명이라는 현대적 관심사를 철학에 투영하고, ‘중세’, ‘근대’라는 크로노스적 시간 개념 속에 흡수시켜 버렸을 때, 주희 철학함의 산물이 공시적으로나 통시적으로 갖게 되는 객관성과 그것의 실존적 적용은 물론, 주희 자신의 논리적 계기도 살아날 수 없었다.

주희 철학에서 공과 私 개념은, 사회 윤리적 소통을 지향하는 가운데, ‘소통’과 사회적 관계 맺음에 있어서의 ‘장애’나 ‘폐쇄성’을 의미하는 것인데, 미조구찌는 규범질서[사회]와 개인이라는 구도로써 접근하였기 때문에 私를 부정적으로 간주한 주희는 개인의 의미를 부정해버린, 근대성이 결여된 철학자로 규정되어 버렸다.

주희는 자기 폐쇄적 경향이 사회적 관계맺음과 근원적인 사랑[仁]의 사회적 소통[公]을 방해하는 장애 요인이라고 파악하고 공동성을 염두에 두지 않는 폐쇄적 경향을 극복하고 소통 지향적인 자세를 강조한다. 사사로움, 이기적 욕망을 의미하는 私를 부정적으로 간주하고 천리의 내용이자 현실적으로는 사회적으로 이룩해야 할 공공성을 긍정적인 것으로 간주한다. 주희에게서 ‘克己復禮’는 그 자체를 사회적 소통을 의미하는 공으로 간주하고, 그것을 ‘恕’와 연결시키고 있다는 점에서 관계성의 확장을 지향하는 것이지 자기 구심점으로 돌아간다거나 개인이 부정되고 경직된 규범으로 복귀한다는 의미는 아니다. 또한 주희가 함축하고 있는 仁[仁義禮智]은 신분질서를 고정화하기 위한 장치가 아니라 사회적 관계를 현실적으로 인정하는 가운데 도덕성을 통한 사회적 조화(化)에 초점이 맞추어진 것이다. 주희는 설득 가능한 독서충을 중심으로 한 윤리적인 조화가 이룩되는 사회의 형성을 이상으로 하고 있다. 주희는 개인과 사회를 상대적으로 모순되는 것으로 이해하기보다는 오히려 分殊理의 공동성을 지니는 관계적 유기체로 보았다. 주희의 아이디어에는 ‘공동성의 단절’과 ‘소통’이라는 패턴이 존재하고 있었고 그런 의미에서 ‘공·사’의 윤리적 의미 부여에서 공은 긍정적으로 간주되었다.

주희가 ‘공·사’를 통해 제출한 소통의 윤리학에서 理—과의 소통

과 사회적 확충으로서의 소통이라는 두 가지 방향이 존재한다. 이것은 개인의 행위가, 우선 각자 자기의 도덕성 함양(修己)과 그 이후에 타인에게로의 확장되어 가는(治人), 이 두 가지를 겸전해야 하는 것으로 제시됨을 의미한다. 그러나 미조구찌는 주희가 말한 天理의 함양을 자기 내적으로 수렴되는 한 방향만을 강조하는 것으로 해석하였고 나아가 신분질서를 옹호하는 경직된 경향성을 갖는다고 판단하여, 주희 철학에서 소통의 사회적 확충이라는 중요한 문제를 간과하였다.

주희의公私관의 주요한 패턴은 사육의 사회적 추구나 제도개혁이라는 외적인 계기보다는 본성으로 주어진 내적 도덕에 기초한 인간 상호간의 윤리적 관계의 소통이다. 천리와 공을 연계하고 폐쇄적 경향[私]의 극복을 통한 소통[公]을 강조하는 주희의 소통의 사회철학에는 개체적 유익을 우선시할 때 발생하는 사회적 갈등을 미연에 방지하기 위해서, 또한 변동하는 시대에 보편성이나 객관성[天理]을 확보하자는 의도가 함축되어 있다. 주희는 직분을 주종의 관계가 아니라 역할 분담의 관계로 보기 때문에 역할의 변동을 통해서가 아니라 인간의 의지의 지향을 변화시킴으로써 도덕적이고 윤리적인 방향에서 사회적 조화를 이끌어내려고 했다. 그 조화란 절대권력에 대한 견제세력인 독서층을 포함한 당시 사대부층을 형성하고 있던 사회적 세력의 결속과 도덕정치의 구현이라는 원시유학의 목표이기도 했던 이상의 실천적인 표방이었다.

참고문헌

- 『朱子語類』, 中華書局(北京), 1981
- 『朱熹集』, 四川教育出版社, 1996
- 『二程集』, 漢京文化事業有限公司, 1983
- 『張載集』, 中華書局(北京), 1978
- 『胡子知言』, 典雅堂叢書, 臺北藝文印書館百部叢書初編, 中華書局, 1991
- 『莊子集釋』, 中華書局, 1982
- 溝口 雄三, 『中国の公と私』, 研文出版(東京), 1995
- 미조구찌 유조 지음·김용천 옮김, 『중국 전근대 사상의 굴절과 전개』, 동과 서, 1999
- 小島 毅, 『宋学の形成と展開』, 創文社(東京), 1999
- 束景南, 『朱子大傳』, 福建教育出版社, 1992
- 풍우란(박성규 옮김), 『중국철학사(하)』, 까치, 1999
- 시마다 겐지(김석근, 이근우 옮김), 『주자학과 양명학』, 까치, 1986
- 梁鍾國, 『宋代士大夫社會研究』, 三知院, 1996
- Hoyt Cleveland Tillman, *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy*, University of Hawaii Press, 1992
- Wm. Theodore de Bary 지음, 표정훈 옮김, 『중국의 '자유' 전통』, 이산, 1998
- 이남영, 「宋代 新儒家 사상의 天人觀」, 『철학』 5, 1971
- Charles Taylor, 「근대성과 세속적 시간」, 한국철학회 다산기념 철학강좌, 2002