【논문】

공화주의의 시민적 덕의 관점에서 본 양계초(梁啓超)의 '공덕'(公德)*

이 혜 경

【주제분류】 중국근대, 윤리학, 정치철학
【주요어】 양계초(梁啓超), 후쿠자와 유키치(福澤諭吉), 공덕(公德), 공지(公智), 공화주의
【요약문】 본고는 근대국가를 구상하면서 '덕'(德)의 고취를 핵심으로 한 양계초의 논의가 현대 공화주의 시각에서 볼 때 어떤 의미를 갖는지 검토했다. 특히 '지'(智)를 '문명'의 길을 열어줄 열쇠로 여겼던 후쿠자와 유키치와의 비교를 통해 살펴봄으로써, 일본과 비교되는 중국적 특수성이 어떻게 근대화의 구상에 반영되었는지를 보았다. 후쿠자와는 지의 발달과 이로 인한 자유의 성취가 문명이라고 생각했다. 국민의 지력이 성장하면 공공영역에서 발휘되는 개인의 덕, 즉 공덕(公德) 역시 지에 의지해 성장한다고 전망했다. 한편 그는 중국의 정체성을 '사덕'(私德)으로 상징하게 하고, 이를 비문명의 특징이라고 폄하했다. 후쿠자와를 통해 문명론을 학습한 양계초는 후쿠자와의 중국비판을 일면 수용하면서도, 후쿠자와가 비문명의 특징으로 비하했던 '사덕'을 '공덕'의 근원으로 선택했다. 즉 개인이 사적인 이익을 넘어 공공선을 위해 행동하도록 하는 수단으로써, 중국이 갖고 있던 자원인 유학을 불러온 것이다. 이로써 양계초는 국력의 집결이라는 긴급의 목표를 달성할 수 있으리라 기대했지만, 그럼으로써 공화주의적 공공선 추구 이전에 전제되어 있는 개인의 자유와 평등한 권리를 사상하게 된다. 그러므로 양계초의 공덕을 바로 공화주의의 시민적 덕성과 연결시키기는 어렵지만, 그의 시도는 시민적 덕성의 함양에 유학적 덕이 기여할 수 있는

* 이 논문은 2007년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국학술진흥재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2007-361-AL0016)

가능성과, 거기에 동반되는 위험성에 대해 검토해 볼 수 있는 자료를 제공해준다.

Ⅰ. 문제제기

양계초(梁啓超, 1873～1929)의 『신민설』(新民說, 1902～1906)에는 근대국가 중국의 '국민' 구상이 담겨있다. 여기에는 국가, 진취, 권리, 자유, 자치, 진보 등, 근대를 표상하는 가치들이 가득하다. 그런데 여기에서 그 명사들을 포괄하는 더 큰 개념은 '덕'이다. 즉 국가를 비롯해 자유, 권리, 진보 등이 모두 '사상' 혹은 '정신' 등의 개념과 결합되어 논의되며, 개인이 갖출 '덕'으로 다뤄진다. '공공의 영역에서 발휘되는 덕'이라는 의미에서 이들은 특히 '공덕'(公德)으로 불린다.

양계초의 근대적 성격을 평가하려는 일련의 연구는 양계초를 '개인'의 가치를 우선적으로 고려한 자유주의자로 규정하기도 했다. 그러나 '민족'과 '국가'에 그 무엇보다 중대한 의미를 부여했던 양계초의 언설을 무시할 수는 없었으므로, 내셔널리즘과 결부한 '개량주의적 자유주의'로 변주하거나,[1] 개인의 자유를 중시하면서도 단체(群體)와 밀접히 연결되어 있는 자유주의로서 'Mill의 것과는 다른 자유주의'라는 단서[2]를 붙여야 했다.

---

1) Philip Huang 의 *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism*, Washington Univ., 1972는 양계초의 사상적 여정을 중국 자유주의의 실험으로 평가했다. 그는 양계초의 사상이 중국사회의 생존과 민족의 부강을 중시하는 내셔널리즘과 결합함으로써, 자유주의의 본연의 모습을 왜곡했다고 하면서도, 양계초를 통해 유가안에서 자유주의의 자원을 찾는 작업을 했다.

2) 황극무(黃克武)의 『一個被放棄之選擇: 梁啓超調適思想之研究』 (臺灣:中央研究員近代史研究所, 1994)는 중국에 자유민주주의 전통이 결여되어 있다는 서양쪽에서의 비판으로부터 양계초를 방어하기 위해 양계초는 개인의 자유를 중시했지만 그 개인은 밀과는 다른 유가적 개인이라고 결론지으며 양계초의 자유주의를 비Mill식 자유주의(非Mill式自由主義)라고 이름붙였다. 즉 양계초의 자유는 개인의 자유를 중시할 뿐 아니라 단체와 개인

최근 서구에서는 '공화주의'가 개인주의적 자유주의의 폐해를 극복할 대안으로, 나아가 자유주의와 공동체주의의 논쟁을 조정할 제3의 대안으로 조명되고 있다. 공화주의가 역사적인 전개를 보였던 만큼 그 정의 역시 단순하지 않지만, 현대의 공화주의는 자유와 법치의 이념을 자유주의와 공유한다. 그러면서 개인의 사익과 권리의 확보를 우선가치로 여기는 자유주의와 달리, 공공선을 우선가치로 여기고 그를 위한 시민적 덕성을 요구한다. 그리하여 공화주의는 자유롭고 평등한 공동체 구성원들의 자발적인 참여 속에서, 상호견제와 균형을 통해 민주주의를 건전하게 유지할 것을 꿈꾼다.[3] 구성원들이 개인주의 속에 매몰되지 않고 자발적이고 지속적인 정치참여를 통해 민주주의를 건전하게 유지하려는 것이 공화주의의 구상이라면, 공동체의 운명에 주도적으로 참여하는데 요구되는 '시민적 덕성'은 공화주의를 실현하는 데에 핵심적인 요소라고 할 만하다.

『신민설』이 구상한 근대국가에서 '공덕'이 중심역할을 한다면, '시민적 덕성'(civic virtue)의 강조를 그 특징으로 하는 '공화주의'의 틀에서 양계초를 검토해볼 필요가 있다고 생각한다.[4] 즉 양계초에게서 근대를 연 정신을 찾고 평가하려 한다면, 그것은 자유주의가 아니라 공화주의의 시각에서 찾는 편이 더 적절할 것이다. 나아가 인간의 품성을 정치에서 가장 중요한 요인으로 고려했던 유학 역시 공화주의의 틀에서 다시 조명해볼 수 있으리라는 기대도 가능하다. 양계초의 덕은 근대적 구상 속에서 논의되면서도 여전히 유학에 한쪽 발을 담그고 있었다.

의 균형을 중시하는 점에서 유가의 수신-평천하의 이상과 일치하며 그 점에서 밀(Mill)과 차이를 보인다고 평했다.

3) 공화주의와 그 역사적 전개에 대해서는 조승래, 『공화국을 위하여:공화주의의 형성과정과 핵심사상』, 길, 2010 ; 김경희, 『공화주의』, 책세상, 2009 참고.

4) 이후 양계초에 대한 긍정적 평가는 유학적 경향을 적극적으로 인정하고 이를 근대극복문제와 연결하는 것이다. Xiaobing Tang, *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qicho,* Stanford, California:Stanford University Press, 1996 이 이러한 경향을 대표한다. 공화주의의 관점에서 조명하는 것은 본고가 처음 시도하는 것이다.

본고는 양계초의 '공덕'을 공화주의를 염두에 두고 검토하면서 일본의 근대문명론가 후쿠자와 유키치(福澤諭吉, 1835~1901)와 비교하는 방식을 택했다. 양계초의 문명론은 후쿠자와에게서 영향 받았으며, 특히 그의 '공덕'이라는 용어 자체가 후쿠자와에게서 온 것으로 보인다. 그런데 후쿠자와가 구상한 근대국가와 그 안에서의 '공덕'을 양계초의 것과 비교해보면, 공통점보다는 차이점이 더 눈에 들어온다. 무엇보다 후쿠자와는 근대 문명으로 들어가는 열쇠가 '덕'보다는 '지'(智)라고 판단했다. 또한 후쿠자와는 일본의 문명화 가능성을 긍정적으로 가늠하면서, 그 반문명 혹은 비문명의 자리에 중국을 앉히고 중국의 역사와 문화를 폄하했다. 그때 '덕'은 중국의 후진성을 상징하는 것이었다. 양계초는 문명에 관해 학습하면서 후쿠자와의 도움을 받아야 했지만, 후쿠자와의 중국폄하를 공유할 수는 없었다. 나아가 양계초는 후쿠자와가 중국의 후진성을 상징하는 것으로 지목했던 그 '덕'을 문명으로 가는 원동력으로 채택한다. 그리하여 실질적으로 본 논문에서 비교하게 되는 것은 두 사람이 각각 문명을 성취하는 데 핵심적 요인으로 선택했던 것, 즉 양계초의 '공덕'과 후쿠자와의 '지'가 된다. 후쿠자와의 '지'와의 비교를 통해 양계초의 '공덕'을 고찰함으로써, 근대화 기획에서 일본과 달리 중국이 특수하게 마주했던 곤란에 대해 주목하고, 그러한 중국적 특수성이 긍정적이든 부정적이든 어떻게 그 기획에 반영되었는지 볼 수 있을 것이다. 그리하여 본고는 양계초의 '신민'의 성격 형성에 일본과 비교되는 중국적 특수성이 어떻게 반영되었는지를 염두에 두고, 공덕 고취를 핵심으로 한 양계초의 논의가 현대 공화주의 시각에서 볼 때 어떤 의미를 갖는지 검토한다.

Ⅱ. 토크빌의 '시민적 덕성'—바르게 이해된 이기주의

후쿠자와의 근대국가와 그 공덕(公德)에 대한 논의는 직접 혹은 간

접적으로 토크빌(Alexis de Tocqueville, 1805～1859)의 영향을 받았다.[5] 즉 토크빌과 후쿠자와, 양계초는 순차적으로 영향관계에 있었다. 여기에서 먼저 후쿠자와의 모델이 되었던 토크빌이 그린 민주공화국의 모습을 보는 것이[6] 후쿠자와에서 양계초에로의 변화를 이해하는데 도움이 될 것이다.

프랑스인 토크빌은 "평등 원칙을 핵심으로 하는 민주주의"의 전파는 피할 수 없는 신의 섭리라고 생각했다. 그는 "미국에서 민주주의의 발전이 가져오는 이점과 해악"을 고찰하고, 그 결과 미국 공화국의 성공에 열렬한 찬탄을 아끼지 않은 『미국의 민주주의』(De la démocratie en Amérique, 1835～40)를 발표했다. 그가 목격한 미국은 평등하고 자유로운 시민이 공적인 일에 관심을 갖고 자발적으로 참여해서 그 일들을 처리해가는 곳이었다. 이러한 민주주의의 실현을 방해할 요소로 그는 다수의 폭정과 이기주의를 꼽았다.

그는 "무제한한 권력은 인간을 타락시키는 확실한 방법"이며 "인간들이 스스로 타락하는 것을 막는 유일한 방법은 어느 누구에게도 무제한의 권력을 주지 않는 것"[7](임1997:347)이라 생각했다. 제한 없는 권력의 위험성에 직면할 수 있는 것은 민주주의라고 예외가 아니었다. 그의 생각에 민주주의가 직면할 수 있는 가장 큰 타락은 '다수의 폭정'이었다. 그런데 미국에서는 연방제도와 타운제도, 배심원제도 등을 통해 그 위험성이 완화되고 있는 것을 확인하였다.[8]

---

5) 후쿠자와와 토크빌의 영향관계에 관해서는 『慶應義塾大學日吉紀要・フランス語フランス文學』, No.46(2008), No.49/50(2009), No.52(2011)에 연재된 後平 隆의 「ギゾー、福澤、トクヴィル」 1, 2, 3 ; 『甲南法學』 No.47-2-1(2006), No.47-3-1(2007)에 연재된 安西 敏三의 「福澤諭吉とA・d・トクヴィル 『アメリカのデモクラシー』」 1, 2 참조.

6) 토크빌을 공화주의자로 보는 시각에 대해서는 진유연, 「토크빌의 『미국의 민주주의』에 나타난 공화주의 사상 연구」, 서울대학교 석사학위논문, 2011 참조.

7) 토크빌의 *De la démocratie en Amérique* 의 인용은 임효선・박지동 옮김 『미국의 민주주의』Ⅰ～Ⅱ, 한길사, 1997 본을 사용하며, 직접인용할때는 본문 안에 (임1997: 페이지수)로 표기한다. 가독성을 위해 번역을 약간 고친 부분도 있다.

8) 토크빌, 임효선 역, pp.119～238

토크빌의 ‘시민의 덕’에 관심을 갖는 우리가 여기에서 주목할 것은, 토크빌이 민주주의가 직면할 수 있는 또 다른 타락의 위험성이라고 경고한 ‘이기주의’이다. 토크빌은 이기주의와 개인주의에 대해 다음과 같이 경고한다.

> 이기주의는 맹목적인 본능에 근거한다. 그러나 개인주의는 타락한 감정에서부터 생기기보다는 잘못된 판단에서 생긴다. 그래서 이것은 일방적인 감정과 마찬가지로 지성의 결핍에서 생긴다. 이기주의는 모든 덕성의 씨앗을 마르게 한다. 그러나 개인주의는 처음에는 공공생활의 덕성을 좀먹다가 마침내는 다른 모든 것을 공격하여 파괴하며 최후에는 이기주의로 전락한다. 이기주의는 옛날부터 악덕이며 어떤 형태의 사회에도 존재해 왔다. 그러나 개인주의는 민주주의를 그 기원으로 하고 있으며 그것은 사회의 평등화에 비례해서 확산되고 있다.(임 1997:668)

‘공공생활의 덕성’과 개인주의가 대척점에 서있다. 개인주의가 위험한 것은 ‘공공생활’보다 는 개인의 생활을 중요하게 여기고, 그 때문에 ‘자발적인 참여’를 외면하게 되고, 그것은 권력이 집중되는 것을 견제할 수 없는 결과로 이어지기 때문이다. 토크빌은 이기주의는 “어떤 형태의 사회에도 존재한” “본능”이지만, 개인주의에 대해서는 “지성의 결핍”에서 생기는 “잘못된 판단”이라고 정리한다.

이러한 이기주의의 본능을 가진 미국인들은 어떻게 성공적으로 공화국을 운영하고 있는가? 토크빌은 “사회의 모든 구성원이 자기 자신에게 집착하는 것을 막을 수 없다”고 인정한다. 그러므로 “개인의 이익은 그것이 설사 인간행동의 유일한 원인은 아니라 할지라도 다른 어떤 것보다도 중요한 원인이 되어야 할 필요”(임1997:693)도 인정해야 했다. 그가 관찰한 바에 따르면 미국의 윤리학자들은 “모든 인간이 자기 자신의 이익에 따라 행동하는 것을 부정하지 않지만, 덕성이 모든 사람에게 이익이 된다는 것을 증명하려고 노력한다.”(임1997:691) 즉 이기심을 인정하고 그 이기심을 현명하게 발휘하도록 유도하는 것이 중요하다. 미국에서는 “어느 누구도 덕성의 아름다움에 대해 말하지 않는다.” “아메리카의 윤리학자들은 인간이 동료를 위해 자기를

희생하는 것이 고상한 일이기 때문에 그러한 희생을 해야 한다고 말하지는 않는다. 그런 희생은 그 상대방 동료에게 좋은 일인 것만큼 자기 자신에게도 필요한 일이 된다고 말한다."(임1997:691)

이러한 유용성을 알고 그러한 행위를 하기 위해서 필요한 것은 '지성'에 의거한 '판단력'이다. 그래서 "교육이 중요하다." "자기희생과 본능적인 덕성의 시대"는 이미 멀어지고 "자유나 공공안녕 및 사회질서 자체가 교육이 없이는 존재할 수 없는 시대"(임1997:694)가 도래했기 때문이다. 교육 덕분에 미국의 하층계급까지도 "전반적인 번영이 자신들의 복리에 미치는 영향을 잘 알고 있"으며, 그렇기 때문에 "자부심이나 의무감 때문만이 아니라 감히 말하자면 물욕 때문에 국가의 번영을 위해 노력한다."(임1997:318) 토크빌은 이를 "군주정의 본능적인 애국심"과 구별하여 "공화정의 사려 깊은 애국심"이라고 부르며, 이는 "지식에서 우러나오며 법률로부터 자양을 섭취"한다고 설명한다. "그것은 민권의 행사와 더불어 성장하고 종국적으로는 시민의 개인 이익과 뒤섞인다." 즉 공화국의 성공은 "공익과 사익의 결합을 촉진"하는데 달려있으며, 근원적으로는 모두에게 적극적 의미에서 "참정권을 주는 것"(임1997: 317~318)이 핵심이다. 이렇게 해서 공공선이 존중되고 추구되는 사회는 특정한 개인만을 보면 도덕수준이 낮아진 것이겠지만, "인류전체를 두고 보면 향상"(임1997:693)된 것이다. 토크빌은 그들이 시민적 덕성을 얻어가는 메카니즘에 대해 다음과 같이 설명한다.

> 바르게 이해된 이기주의의 원리는 자기희생이라는 위대한 행동을 불러일으키지는 않지만, 매일 자기부정이라는 작은 행동을 유발한다. 그것만으로 인간이 덕성스럽게 될 수는 없다. 그러나 그것을 통해 많은 사람들이 규칙을 지키고, 극기, 자제, 예견, 자기통제를 달성한다. 그리고 설사 그것이 인간으로 하여금 의지적으로 덕성을 행하게 하지는 못한다 할지라도, 습관적으로 점점 그 방향으로 나아가게 할 것이다. (임1997:692)

이 공화국은 기본적으로는 이기심과 이성을 가진 인간이 사회의

총체적인 이익을 창출한다는 공리주의에 기반을 두고 있다. 그러면서도 "습관적으로 점점 그 방향으로" 즉 "덕성"을 향해 나가는 '성장'을 전망하고 있다. 토크빌에게서 공공선을 지키고 공화국을 건전하게 유지하도록 하는 '공적인 덕성'은 지성과 자기훈련에 의해 성취된다. 이 지성의 습득과 훈련과정은 사회에서 교육을 통해 제공된다. 그렇게 해서 영위되는 민주공화국은 다음의 짧은 구절에 요약되어 있다.

> 개인마다 자신이 확실히 지녀야 할 권리를 보유한다면, 자만이나 비굴과는 동떨어진 일종의 인간다운 신뢰감과 상호존중의 예의가 모든 계급에 생길 것이다. 자신들의 진정한 이익을 잘 알게 된 민중은 국가의 이점으로부터 혜택을 얻기 위해 국가의 요구를 만족시킬 필요가 있다는 것을 이해하게 될 것이다. 그렇게 되면 시민들의 자발적인 결사가 귀족들의 개인적인 권위를 대신할 수 있을 것이며, 공동체는 폭정과 방종으로부터 보호될 것이다.(임1997:67)

Ⅲ. 후쿠자와 유키치의 '문명'과 '지덕'(智德)－덕보다 지가 중요한 이유

후쿠자와 유키치는 일본의 '독립'을 위해 일본사회에 '문명'을 전파했다. 그는 서구 제국주의의 위협 속에서 일본의 독립을 성취하기 위해서는 유럽근대문명 즉 'civilization'을 수입해야 한다고 생각했다. 그는 "문명이란 사람의 안락과 품위의 진보"이며, "사람의 안락과 품위를 얻게 해주는 것은 사람의 지덕(智德)"이라고 판단했다. 즉 그가 이해한 "문명이란 결국 사람의 지덕의 진보"였다.[9] 그에 의하면, 역사의 동인은 "전제와 싸우는 지력(智力)"(이와1995:108)이다. 문명으로 향할수록 정부는 폭력과 위력에서 탈피해 민주적으로 변한다. "오

9) 이상, 福澤諭吉 저, 『文明論之概略』, 岩波文庫青102－3, 1995. p61. 이 책의 초판은 1875년 간행되었으며, 본고가 참고로 한 것은 이와나미문고에서 1995년 발행된 판본이다. 이하에서 『文明論之概略』을 직접 인용할 때는 본문 안에 (이와1995: 페이지수)로 표기한다.

늘날 유럽문명은 지금 세계의 인지(人智)로써 도달한 정상의 자리"(이와1995:29)였다.

문명화된 사회에서라면 정부는 "종교, 학교의 일을 지배하고…심하게는 사적인 집안일까지 지시해서, 곧바로 우리를 향해 선을 권고하고 삶을 영위하는 도를 가르치겠다고 하는" "터무니 없는"(이와1995:175) 일은 하지 않는다. 문명사회에서 정부는 "필요 없는 수고를 적게 하기 위해 설치될 뿐"(이와1995:177)이다. 즉 그는 자유주주의적 최소정부를 이상으로 생각하고 있었다.[10)]

그는 이처럼 문명화를 "지덕의 진보"라고 하기도 하고 역사진보의 동인을 "지력"이라고 하기도 한다. 그에게 '지'와 '덕'은 어떤 관계인가? 그의 설명에 의하면, "덕이란 덕의(德義)라는 것으로 서양 말로는 모럴"이며, "지란 지혜(智慧)로 서양말로는 인텔렉트"이다.(이와1995:119) 그런데 그는 그 지와 덕을 다시 각각 두 가지 종류로 나눈다. 즉 지와 덕을 각각 공적인 것과 사적인 것으로 나눈다.

> 첫째, 정실(貞實), 결백, 겸손, 율의(律儀) 등과 같이 한 마음 안에 속하는 것을 사덕(私德)이라 하고, 둘째, 염치, 공평, 정중(正中), 용강(勇强)과 같이 바깥 사물에 접해서 인간의 교제상에 나타나는 작용을 공덕(公德)이라 하며, 셋째, 사물의 이치를 궁구해 그것에 응하는 작용을 사지(私智)라 하고, 넷째, 인사(人事)의 가볍고 무거움, 크고 작음을 분별해서 가볍고 작은 것을 나중에 하고 무겁고 큰 것을 먼저 하며, 그 시절과 장소를 살피는 작용을 공지(公智)라 한다. 따라서 사지를 궁리의 소지(小智)라고도 부르고 공지를 총명의 대지(大智)라고도 부를 수 있다.(이와1995:119～120)

---

10) 그는 자유주의를 지향하는 언설을 지속적으로 발표했지만, 현실에서 자유주의의 정치적 실현을 도모한 적은 없다. 그러나 메이지의 공권력과도 시종일관 일정한 거리를 유지했다. 또한 잘 알려진 대로, 대외적으로는 '국가주의' 색채를 띠며 '한국정벌론'을 주장하기도 했다. 실제로 『文明論之概略』 안에서도 대외적으로는 '전쟁'이 불가피함을 얘기한다. 고야스 노부쿠니의 『후쿠자와 유키치의 '문명론의 개략'을 정밀하게 읽는다』(岩波書店, 2005; 김석근 번역, 역사비평사, 2007)는 『文明論之概略』 이 국내적으로 주장한 자유주의적 언설과 국외적으로 주장한 국가주의적 언설을 비판적으로 검토하고 있다.

공덕과 사덕은 개인의 마음을 경계로 하여 나뉜다. 즉 사덕이 한 사람의 “마음 안”에서 일어나는 일과 관계있다면 공덕은 “바깥 사물” 내지 “인간”과 접촉하면서 요구된다. 그런데 마음을 경계로 한 이 공·사 구분이 ‘지’에 그대로 적용되는 것은 아니다. 사지가 단일한 물건에 관한 지라면 공지는 복수의 사물을 비교하고 그 가치의 경중을 판단하는 것이다. “지혜는 배움으로써만 진보하고 배우지 않으면 진보할 수 없다.”(이와1995:142)고 하니, “지혜”는－오늘날의 용어와는 차이가 있지만－경험적으로 습득되는 지력이다.

그런데 이 넷 모두가 후쿠자와가 문명발달의 지표로 꼽은 ‘지덕’은 아니다. 후쿠자와는 이 넷의 가치에 차등을 둔다. 무엇보다 “이들 네 가지 중 가장 중요한 것은 네 번째의 큰 지혜이다. 총명예지의 작용이 없으면 사덕, 사지를 넓혀 공덕, 공지로 할 수 없다”(이와1995:120)고 말한다. 이를 보면 ‘공지’가 핵심이며, ‘공덕’ 또한 중요한 듯하다. 문명화는 “지덕의 진보”라고 할 때의 지와 덕은 공지와 공덕임을 짐작할 수 있다.

그런데 더 나아가 “지와 덕을 구별해서 그 취지가 다른 바를 보여주”(이와1995:119)는 것 역시 후쿠자와가 공들인 작업이었다. 후쿠자와에 의하면 실제로 그때까지의 ‘덕’은 ‘사덕’의 의미로 통용되고 있었다. 후쿠자와는 “총명예지”는 지뿐만 아니라 덕 역시 지배해서 ‘공덕’으로 변모시킨다는 것은 인정하지만, “일반인들의 생각에 준하여” “총명예지의 작용은 지혜의 범주에 넣고 덕의에 관해서는 그 뜻의 영역을 좁혀 다만 수동적인 사덕에 한정시키지 않을 수 없다”고 말한다.[11] 그리하여 지덕에 대해 논한 『문명론의 개략』에서 논의되는 덕은 주로 사덕이다. 그 책에서 그는 ‘공지’와 ‘덕’을 비교한다. 다음은 후쿠자와 자신이 요약한 그 대강이다.

> 덕의는 한사람의 행실이며 그 효능이 미치는 영역이 좁은 반면 지혜는 전달이 빠르고 그것이 미치는 영역도 넓다. 덕의는 개벽 이래 이미 정해져 진보할 성질의 것이 아니지만, 지혜의 작용은 날로 진보하여 한이 없다. 덕의는 유형(有形)의 기술이 있어서 가르칠 수 있는 것이

11) 이상, 이와나미, pp121～123

> 아니며 그것을 얻느냐 여부는 각자의 노력에 따른다. 반면 지혜는 그것을 확인할 수 있는 시험의 방법이 있다. 덕의는 갑자기 성할 수도 쇠할 수도 있지만, 지혜는 일단 획득되고 나면 상실되는 법이 없다.(이와1995:162)

즉 덕은 개인의 내면에서 일어나는 도덕성으로, 결과를 겨냥하지 않고, 자발적으로 발휘되는 인간성이다.[12] 인간의 고유한 성질에 속하므로 시대에 따라 변화하지 않는다. 또한 어디까지나 개인의 내면에서 일어나는 일이므로 객관적으로 검증할 수 없고 타인에게 가르칠 수도 없다. 한편, 지혜는 외부 사물에 대한 대응능력이다. 이해득실을 따지고 적절한 대응방식을 만들어낸다. 객관화할 수 있으므로 무한히 공간적으로 퍼트릴 수 있을 뿐 아니라 시간적으로 전수할 수도 있다. 외부에 대한 반응이므로, 외부환경의 변화에 적응하면서 진화한다.

그리하여 덕은 고대 소규모의 사회에서는 질서유지의 역할을 할 수 있었겠지만, 점점 복잡해져가는 사회에서는 더 이상 사회질서로서의 기능을 할 수 없다는 것이 후쿠자와의 결론이다.

후쿠자와가 지를 문명으로 가는 열쇠로 본 이유는 분명하다. 지혜가 작동하는 영역은 무엇보다 과학이며, 과학적 지혜는 자연에 대한 통제로 이어진다. 이는 산업을 발전시켜 경제적 풍요를 가져오는 한편, 자연에 대한 무지 때문에 횡행했던 권위의 힘을 무력화한다.[13] 이 방면에서 후쿠자와가 가장 중요하게 생각하는 것은 경제적인 자립이다. 그는 "사물의 이치를 추구해 일상생활에 도움을 주는" 학문이라는 의미의 '실학'(實學)을 중시한다. 실학을 하는 목적은 "각자의 직업을 가지고" "생계를 꾸리며" 그럼으로써 "자기 한 몸도 독립하고, 가정도 독립하고, 나아가 국가의 독립으로 이어"지도록 하는 것이다.[14]

---

12) 후쿠자와는 다음과 같이 말한다. "사덕을 닦는 것은 원래 자신을 위한 것으로, 남을 위해서가 아니다. 만일 남을 위해서 덕을 닦는 사람이 있다면 그는 가짜 군자이며 덕행가가 비난하는 바이다."(이와1995:163) 이는『논어』에서 구별하는 '위기지학'(爲己之學)과 '위인지학'(爲人之學)을 염두에 둔 발언이다.『논어』「憲問」: "古之學者爲己, 今之學者爲人."

13) 이상, 이와나미, pp172～173

14) 이상,『學問のすすめ』「初編」, 1872.2. 실제로 참고한 것은 岩波文庫青10

지혜의 발전은 사회문화적 권위로부터도 사람을 해방시킨다. “국민의 지력이 점차로 발달하면 … 성현의 말씀도 모두 믿을 바는 못 된다.” 이렇게 “이미 정신의 자유를 얻은 이상 어찌 신체의 속박을 받겠는가.”(이와1995:173) 그가 말하는 신체적 자유는 다음과 같은 것이다.

> 폭력이 점차 그 권위를 잃고 지력이 점차 지위를 굳혀 그 둘이 서로 맞설 수 없게 됨에 따라 인간관계에서도 우연의 화복을 입는 자가 적어진다. … 정부라고 하고 인민이라고 하더라도 다만 명목을 달리하고 작업을 나눌 뿐, 그 지위에 상하의 구별을 허용하지 않는다. 정부가 국민을 보호하여 약자를 돕고 폭력을 제어하는 것은 당연한 직무로, 그것은 특별한 공로가 아니라 분업의 취지에 따른 것일 뿐이다.(이와1995:173～174)

즉 지혜는 정치적으로도 개인을 자유롭게 한다. 그렇다면 지혜는 ‘덕’으로 표상되는 ‘윤리’ 영역에는 어떻게 관여하는가? 앞에서 언급했듯이 통상적으로 사람들이 생각하는 덕은 개인의 심성이며, 이는 인정에 의해 움직이는 가족관계 정도에서 효용이 있다. 그러므로 문명화에 따라 확대되고 복잡해지는 사회에서 그 덕이 예전처럼 통용될 수는 없을 것이다. 지혜의 발달로 적절한 법적 체제를 갖춘 문명사회 안의 윤리적 생활에 대해 후쿠자와는 다음과 같이 운을 뗀다.

> 다만 무정한 규칙에 의지해서 겨우 사물의 질서가 유지되며, 나쁜 마음이 속에 가득하지만 규칙의 통제를 받아 실행으로 드러내지는 않는다. 규칙이 허락하는 한계점에 이르면 멈추는 것이, 마치 날카로운 칼날 위를 걷는 것과 같다.(이와1995:186)

이것만 보면 이 사회는 표면적으로 질서가 유지되지만 후쿠자와가 문명의 지표로 꼽았던 “품위의 진보”(이와1995:61)나 “고상한 지위”(이와1995:57)와는 무관해 보인다. 사람은 자신의 원초적인 이기심을 여전히 간직하고 있고, 자신에게 닥칠 법률상의 제재를 피해야 한다는 이기심 때문에 규칙을 지키고 있을 뿐이다. 윤리적인 관점에서 보

2—3,『學問のすすめ』, 1942. p13.

면 전혀 진보하지 않은 것이다. 후쿠자와는 이어서 "오늘날의 상황에서 세상의 문명을 진보시키는 도구는 규칙을 제외하면 다른 길이 없으며," "악인의 악을 막기 위해 규칙을 정한다고 해서, 선인의 선을 행하는데 방해가 되지 않는다"(이와1995:187)고 덧붙인다.

규칙은 지혜에 의해 도출된 옳음이다. 그 규칙을 지킴으로써 산출할 결과가 선일 것이다. 즉 후쿠자와가 생각한 선이란 전형적으로 공리주의의 것이다. 더 큰 이익을 계산할 줄 아는 이성이 있으므로 이기적인 개인도 공공의 선을 위해 행동한다. 모두가 자유를 얻은 세상에서, 보통사람들을 도덕적으로 향상시키기 위해서는 이러한 장치가 필요한 것이다. 후쿠자와는 "지와 덕 양자가 갖추어지지 않으면 세상의 문명은 기약할 수 없다"(이와1995:152)고 하거나 "규칙이 점점 더 정밀해지고 점점 더 커지면, 규칙으로 더 큰 덕(德)의 일을 행할 수 있다"(이와1995:191)는 말을 한다. 즉 문명사회에서도 덕은 배제되지 않는다. 아마도 지성에 의해 공공선을 창출하는 것이 그대로 덕스러운 일이라고 생각한 듯하다. 후쿠자와는 '공덕'에 관해서는 위에서 언급한 이상 설명하지는 않았다.

후쿠자와는 문명의 외형과 문명의 정신을 구별했다. "의식주처럼 형체가 있는 물건은 자연스러운 추세에 따라 부르지 않아도 오며 추구하지 않아도 얻을 수 있다. 때문에 유럽문명을 추구하려면 먼저 어려운 것을 하고 쉬운 것을 나중에 하며, 먼저 인심을 개혁하고 이어 정령(政令)에 미치며 마지막으로 유형의 물건에 이르러야 한다"(이와1995:33)고 그 난이도를 매겼다. 정신에는 지와 덕이 다 포함될 것이다.

그러나 그 원동력은 '지'였다. 세상을 넓게 인지하고 사안의 중요도를 매기고 사태에 대처할 수 있는 모든 힘이 '지'의 힘이었다. 사지 뿐만 아니라 사덕을 공적인 것으로 전환시키는 데도 지의 작용이 필요하다. 후쿠자와는 죄수의 인권을 위해 노력하고 그 결과를 얻어낸 영국인의 경우를 이야기를 하면서 다음과 같이 말한다.

> 만일 이 사람에게 지력이 없었다면 그는 평생 벌레처럼 집안에 머물며, 한권의 성경을 읽으면서 인생을 마치고, 그 덕으로 기껏 처자를

> 감화했거나 혹은 그렇게 조차 못했을지도 모른다. 그랬다면 어떻게 그 큰일을 기도해서 유럽전역의 악습을 제거할 수 있었겠는가. 따라서 사덕의 효능은 좁고 지혜의 기능은 넓다고 말한다. 덕의는 지혜의 작용에 따라서 그 영역을 넓히고 그 빛을 발하는 것이다.(이와1995:131～132)

개인의 선의는 "궁리를 거듭하고, 책을 써내고, 재산을 내다받치고, 난국을 견뎌내고, 위험을 무릅쓰고, 세상 사람의 마음을 감동시킴"으로써 대업을 달성한다. 이러한 활동들이 모두 지력에 의한 것이다. 이러한 지력이 없다면 사람은 사덕만을 갖고 "벌레처럼 집안에 머물"면서 "기껏 처자를 감화"할 뿐이다. 지혜의 도움이 있어야 덕의 역시 문명사회에서 역할을 할 수 있다.

> 덕의는 문명의 진보에 따라 점차 힘을 잃는다고는 하나 세상에서 덕의의 분량이 줄어드는 것은 아니다. 문명의 진보에 따라 지와 덕은 함께 그 양이 는다. 사적인 것을 넓혀서 공적인 것으로 전환시켜 세상이 전체적으로 공지공덕이 미치는 곳을 넓히고 차츰 태평을 향해 나간다.(이와1995:177)

'덕'이라고 하면, 앞에서 후쿠자와가 사덕을 설명하면서 언급했듯이 '인간성', '내면' 등과 관련된다. 'virtue'나 '德'이나 행위가 아니라 '사람됨의 좋음'을 의미한다는 점에서 상응하는 말이다. 타고난 것이 아니더라도 지속적인 행위를 유발하는 그 사람의 사람됨, 즉 성격이나 특성이어야 덕(virtue)이라고 할 수 있다.[15] 후쿠자와는 분명히 말하지 않았지만, 후쿠자와가 의미한 '공덕'이, 토크빌이 말하는, "본능적인 덕성" 혹은 "의지적인" "덕성"은 아닌, "습관적으로 점점 그 방향으로 나아가게" 된 것이라고 표현한, 그런 것이리라 짐작한다. 서양의 문명을 자신이 따라야 할 표본으로 설정한 후쿠자와는 충실하게 그들을 답습하고자 했다.

---

15) 'virtue'개념과 '德'개념에 관해서는 日本倫理學會編, 『德倫理學の現代的意義』(慶應通信, 1994)에 실린 두 편의 논문을 참고했다. 神崎繁, 「德と倫理的實在論」; 高島元洋, 「近世儒教における德の意味」.

Ⅳ. 양계초의 신민과 공덕－공덕은 지를 필요로 하지 않는가

양계초는『신민설』안에서 '자존'(自尊)의 중요성을 말하는 장을 다음과 같이 시작했다.

> 일본의 대 교육가인 후쿠자와 유키치는 학생을 가르치면서, '독립자존(獨立自尊)'이라는 한마디 표어를 도덕교육(德育)의 최대강령으로 삼았다. '자존'을 어떻게 '덕'(德)이라 하는가? '스스로'(自)는 국민의 한 분자(分子)이므로 '스스로를 존중하는 것'은 국민을 존중하는 것이 되기 때문이다. '스스로'는 인도(人道)의 한 티끌이므로 '스스로를 존중하는 것'은 인도를 존중하는 것이 되기 때문이다.[16]

후쿠자와에게 분명 '독립'은 가장 중요한 일이었다. "자기 한 몸도 독립하고, 가정도 독립하고, 나아가 국가의 독립으로 이어"[17]지도록 하는 것이 그가 설정한 목표였다. 그런데 그의 글에서 '자존'(自尊)이라는 개념이 중요하게 다뤄지는 것 같지는 않다. 실제로 '독립' 다음으로 비슷한 의미를 갖고 중요하게 등장하는 개념은 '자유'이다. 앞 절에서 논의했듯이 '독립'과 거의 같은 의미로 '자유'라는 말이 "일신의 자유", "정신의 자유", "신체의 자유" 등의 맥락에서 사용된다. 독립이든 자유든 후쿠자와가 사용하는 맥락에서 '자존'의 의미를 읽어내는 것은 어렵지 않다. 어떤 권위에도 얽매이지 않고 스스로의 능력과 의지에 따라 결정하고 행동하는 사람은 자존감이 있을 것이다.

그런데 자존이든 자유든 독립이든, 후쿠자와는 그것들을 '덕'으로 보지 않았다. 물론 그것들 자체가 '지'인 것도 아니다. '지'에 의해

---

16) 梁啓超,『新民說』, 제12절,「論自尊」,『飮氷室專集』(『飮氷室合集』, 北京: 中華書局, 1989수록) 권4, p68(이하『新民說』의 페이지로 표기하는 것은 이 저본의 페이지임) ;『新民叢報』12,1902.07.19.(이하『新民說』의 표기는『飮氷室專集』의 페이지와 함께 처음 실렸던『新民叢報』의 호수－발간일자를 표기한다. 처음 발간일자를 이미 밝힌 부분을 인용할 경우 본문 안에 (챕터명, 페이지수)로 표기한다.

17) 岩波文庫,『學問のすすめ』, p13.

성취해야 할 것들이었다.

후쿠자와는 한 나라의 문명의 정도는 “한 사람에 관해서 말하는 것이 아니라 나라 전체의 양상을 보고 하는 말”이라고 정리하며, 그것을 “그 나라를 지배하는 기풍”(이와1995:75)이라고 표현했다. 사회를 판단할 때는 개별적인 대상이 아니라 “전체적인 현상으로 나타나는 바를 살피는” “통계학”(이와1995:83)에 의거해야 한다고 말한다. 양계초 역시 문명의 성취는 중국인 전체에 달려있는 것이라고 말한다. 당시를 민족제국주의의 시대라고 판단한 그는 민족제국주의란 민족 전체의 힘이 응집되어 나온 것이라고 생각했다. 그러므로 “한 때의 어진 군주나 어진 재상에 의지해서 난을 막는 것이어서는 안 되며, 또한 초야에 있는 한두 영웅의 궐기에 의지해서 성공을 꾀하는 것이어서도 안되”었다. 반드시 중국인 “4억 인민의 민덕(民德), 민지(民智), 민력(民力)이 그들과 대적하는 것이어야만” 했다.[18] 문명을 나타내는 가장 직접적인 지표는 국력이며,[19] 그 국력을 만들어내는 것이 전 국민의 지, 덕, 체라고 제시한 것이다. 그러므로 국가의 주력이 되어야 할 새 시대의 백성 즉 신민(新民)은 지, 덕, 체를 갖춰야 할 것이었다.

그런데 『신민설』은 그 가운데 ‘덕’만을 다뤘다. ‘덕’에 관한 논의를 분장한 글이어서가 아니다. “우리 국민에게 가장 결여되어 있는 것은 공덕(公德) 그 한 가지”[20]라는 판단 때문이었다. 후쿠자와의 영향이라고 짐작되는데, 양계초 역시 덕을 공덕과 사덕으로 나누었다. 그는 공덕은 한 사회를 “하나로 관통해서 서로 연결시키는 무엇”(논공덕:12)이라고 평가했다. 후쿠자와는 문명의 물질과 정신을 나누어, 가장 어려운 것부터 수입하면 그 뒤는 저절로 정착될 것이라 전망하며 문명의 정신 가운데도 ‘지혜’의 성장을 문명의 열쇠로 보았다. 그의

---

18) 『新民說』, 제2절, 「論新民爲今日中國第一急務」,p5; 『新民叢報』1, 1902.02.08.

19) 다음과 같은 말에서 추론했다. “경쟁은 문명의 어머니이다. 하루라도 경쟁을 쉬면 문명의 진보는 그친다. 한 사람의 경쟁으로부터 한 가정이 이루어지고, 한 가정으로부터 한 동네가 이루어지며, 한 동네로부터 한 국가가 이루어진다. 국가는 단체 중에 가장 큰 영역이고 경쟁의 최고점이다.”(『신민설』P18)

20) 『新民說』, 제5절, 「論公德」, p12 ; 『新民叢報』 3, 1902.03.10.

판단과 아래 양계초의 판단은 얼마나 다른가 혹은 얼마나 유사한가.

> 서둘러 중외고금의 것들을 참작하여 새로운 도덕을 만들어 제창하지 않는다면, 앞으로 지식교육이 융성해짐에 따라 도덕 교육은 쇠퇴할 것이고, 서양(泰西)의 물질문명이 남김없이 중국에 수입될 테니, 우리 4억 인의 중국인을 모두 이끌어 짐승처럼 만들지 않을까 걱정이다.(논공덕: 15)

후쿠자와는 가장 어려운 것을 "인심을 개혁"하는 일이라고 생각했다. 그가 의미한 인심 개혁의 실상은 지식의 습득이었다. 지식이 성장하면 자연스럽게 공덕이 증진할 것이고, 물질적인 것은 자연히 따라오리라 전망했다. '인심의 개혁'이라는 언어만을 본다면 후쿠자와나 양계초의 판단은 다르지 않다. 그런데 양계초는 "지식교육"의 융성은 물질문명의 수입처럼 시간문제일 뿐, 특별히 자신이 힘을 써야 하는 문제로 보지 않는다. 오히려 물질문명의 수입과 지식교육의 융성과 비례해서 도덕교육이 쇠퇴할 것이라고 걱정한다. 이런 걱정이 어디에 근거한 것인지 그 자신이 밝히지는 않는다. 다만 도덕의 본질이 "사회를 이롭게 하는 것"(논공덕:14)이라는 말, 공덕은 사회를 "하나로 관통해서 서로 연결시키는 무엇"(논공덕:12)이라는 말들을 보면, 그 걱정의 이유를 짐작할 수 있다. 지식과 물질문명은 사회가 아니라 개인을 이롭게 하는 데 사용될 것이라는 예상, 그리하여 사회의 단결을 해칠 것이라는 예상일 것이다. '공덕'에 대한 양계초의 규정 역시 이러한 짐작을 뒷받침한다.

> 사람들이 홀로 자기 몸을 선하게 하는 것(獨善其身)을 사덕(私德)이라고 하며, 사람들이 그 사회(群)를 선하게 하는 것을 공덕(公德)이라고 한다."(논공덕:12)

후쿠자와는 공덕을 개인이 다른 개인이나 외부의 사물과 교제하는 데에 필요한 덕이라고 할 뿐인데, 양계초는 더 나아가 "그 사회를 선하게 하는 것"이라고 규정한다.[21] 민족국가시대에 살고 있다고 자각

한 양계초의 '공'은 실질적으로 민족공동체를 의미했다. "나라라는 것은 개인 사랑의 기준이며 박애의 극점"[22]이라고 말하듯이 그에게 공동체의 최선은 국가였다. 그리하여 그의 공덕은 민족국가라는 공동체에 대한 사랑으로 요약될 수 있다. 개개인의 사랑을 모아 그것이 국력이 되고 그것이 제국주의시대 독립의 바탕이 되리라 기대한 것이다. 후쿠자와가 자유주의적 개인주의 노선에 가까이 가 있다면, 양계초는 거기에서 한참 멀리 있다고 해야 한다.

『신민설은』 총 20개의 절로 이루어졌다. 앞의 네 절은 '신민'이 왜 필요한지, 그리고 그 '신민'이 되기 위해서는 어떻게 해야 하는지를 서술했다. 다섯 번째 절에서는 그 대답으로 '공덕'의 중요성을 논했다. 제6절부터 제20절까지는 제18절의 '사덕'을 제외하면 이른바 '공덕의 세목'들이다. 그 제목을 늘어놓으면 다음과 같다. 즉 국가사상, 진취모험, 권리사상, 자유, 자치, 진보, 자존, 합군(合群), 경제(生利分利), 의력(毅力), 의무사상, 상무(尙武), 민기(民氣), 정치능력 등이다. 이것들이 모두 사회를 좋게 하는 '공덕'이라고 하니, 어떤 방식으로 소개할지 상상할 수 있다. 가령 국가사상이란 개인, 정부, 타국, 세계보다 국가의 중요함을 알고 그것들보다 국가를 더 소중히 여기는 정신이다.[23] '권리'는 "강함에서 생긴다"고 하면서도 "권리사상이 없는

---

21) '公'과 '私'에 관한 양계초의 관념은 또한 중국전통에서 사용되던 것과도 다르다. 무엇보다 전통적으로 특히 유학적인 전통에서 '사'는 긍정적으로 평가된 적이 없다.(楊朱나 李贄 등에서 '사'에 대한 긍정을 발견할 수는 있다.) '사'는 "간특하고 사악함"이라는 기본 의미를 가진 이래, 사욕(私欲), 사리(私利), 사사로운 소유(私天下) 등의 부정적인 의미로 사용되었다. '공'의 영역과 상대해서 자체의 적극적 의미를 갖는 '사'는－후쿠자와의 용어이기는 하지만, 또한 자유주의와 달리 사적영역의 중요성이 공적영역에 역전당하기는 하지만－자유주의의 영향이다. 또한 '공' 개념 역시 전통개념과 일치하지 않는다. 한자어 '공'(公)은 '공평함'의 의미에서 시작해서 배타적 주체인 '사'를 부정하는 의미로 사용되었다. 가령 『예기』「예운」의 "천하위공"(天下爲公)에서처럼, '공'은 어느 누구에게도 독점될 수 없는 보편의 것이라는 의미를 갖는다. 반면 양계초의 '공'은 본문에서 보듯 '민족국가'로 축소된다. 전통적인 '공사'론에 관한 것은 張立文, 『中國哲學範疇發展史(人道篇)』(臺北 : 五南圖書出版有限公司, 1997), 제6장「公私論」(pp197～228) 참조

22) 『신민설』p18, 제6절「論國家思想」; 『新民叢報』4, 1902.03.24.

사람은 마비불인(痲痺不仁)"의 사람이며 "권리사상의 강약은 사실은 그 사람의 품격과 관계"있다고 인격의 문제로 설명한다.[24] 이처럼 일관되게 양계초는 근대문명의 가치들을 사상, 정신의 문제로 환원하고, '덕'의 테두리에서 '마음' 혹은 '마음가짐'의 문제로 다룬다.

양계초가 말하는 이 도덕[25]의 실천 기제는 무엇인가? 사람들은 왜 혹은 어떻게 이 덕을 실천하는가? 양계초는 물론 앞에 인용했듯이 "불인", "품격" 등의 용어를 사용해서 공덕을 수식한다. 그런데 근본적으로 그는 "도덕"을 "한결같이 사회의 이익을 위해 발생한" 것으로서, "사회를 이롭게 하는 것은 선이고 사회에 무익한 것은 악"(논공덕:14)이라고, 유용성의 원리에 의해 선을 규정한다. 그리하여 개인이 사회의 이익에 기여하는 것은 "한 사회의 사람 모두가 서로서로 빚을 지고 갚지 않는다면 그 사회의 혈맥은 얼마나 오래갈 수 있을 것인가?"(논공덕:13)라는 계산에 의해서이거나, 사익을 희생해서 공익을 추구하는 것은 "생존경쟁, 적자생존의 진화세계에 처해서 인간의 노력으로 자연의 법칙을 이기려 한다면, 이러한 방법 말고는 다른 방법이 없기 때문"[26]이라고 판단하기 때문이다. 양계초의 공덕 역시 토크빌이나 후쿠자와와 마찬가지로 기본적으로 이기심과 그 이기심을 현명하게 충족시킬 줄 아는 지적 능력에 의해 실현된다. 실제로 양계초는 다음과 같은 말도 했다.

> 나는 감히 우리 동포가 품고 있는 이기주의를 모두 없애버리기를 바라는 것이 아니다. 나는 단지 이 주의를 확충하고 이 주의를 공고히 하기를 바랄 뿐이다. 어떻게 해야 참으로 자신을 이롭게 하고, 어떻게 해야 자신의 이익을 보존하여 영원히 잃지 않게 할 수 있는지 방법을 찾기를 바랄 뿐이다.(논국가사상:22～23)

---

23) 『신민설』pp16～23.

24) 『신민설』pp32～33, 제8절 「論權利思想」; 『新民叢報』6, 1902.04.22.

25) 양계초는 "도덕"과 "덕"을 거의 같은 의미로 사용한다. 가령 "도덕의 본체는 하나일 뿐이다. 그러나 발동해서 밖으로 드러나면 공(公)과 사(私)의 이름이 생긴다."(논공덕:12)

26) 『신민설』p77, 제13절 「論合群」; 『新民叢報』16, 1902.09.16.

이런 식의 설득논리라면 토크빌이나 후쿠자와와 다르지 않다. 이기심을 인정하고 그것을 현명하게 발휘하도록 요구하는 것이다. 그러기 위해 지력이 필요하다. 양계초는 후쿠자와의『문명론의 개략』을 읽었으며, 후쿠자와가 '공덕'을 가능하게 하는 것은 '지'라는 것을 강조해서 얘기하는 것도 인지했을 것이다. 또한 양계초는 현명한 '사고와 판단'의 중요함을 알고 있었다. 그러한 그는 왜 후쿠자와의 '지'를 '덕'으로 갈아치웠을까?

Ⅴ. 갈림길－후쿠자와의 중국멸시와 양계초의 대응

후쿠자와는 일본과 중국을 둘 다 야만－반개－문명의 단계 가운데 '반개'단계로 자리매김했다. 반개의 단계는 "실학에 힘쓰는 자는 적고, 인간 교제에서는 시기 질투하는 마음이 깊으며," "새롭게 물건을 만들어내는 노력이 부족하고," "습관에 압도당해 규칙의 체(體)를 이루지 못한"(이와1995:27) 사회라고 설명한다. 그런데 똑같이 반개 단계이지만, 후쿠자와는 일본에서는 중국과 달리 문명으로 쉽게 진보할 수 있는 가능성을 발견한다. 앞에서 언급했듯이, 후쿠자와는 역사의 동인은 "전제와 싸우는 지력"(이와1995:108)이라고 생각했다. 그에 의하면, 문명으로 향할수록 지력은 증가하고 전제는 줄어든다. 반대로 말하면 야만사회일수록 권력이 편중되어 있다. "일본의 문명을 서양의 문명에 비교해 그 양상을 달리하는 바는 특히 권력의 편중"이었다. 남녀의 권력편중, 부모와 자식의 교제에 있어서 권력 편중, 어른과 아이, 스승과 제자, 빈부와 귀천, 신참과 고참 등, "그런 편중은 교제의 작은 것에서 큰 것에 이르기까지 골고루 미쳐 있었"으며, 특히 "마치 치자와 피치자 사이에 높고 큰 장벽을 만들어, 그 통로를 막아놓는 것 같았다."[27]

그런데 그에 의하면, 그러한 일본의 상황은 그래도 중국보다는 희

27) 이상 이와1995: 208～209

망적이었다. 왜냐하면 중국은 모든 권력이 전제군주 하나에 집중되어 있었지만 일본은 둘로 나뉘어 있었기 때문이다. 중국은 진나라 이후 줄곧 단일한 독재정치 하에 있었지만, 일본은 중세 이후 무가(武家)의 시대가 되면서 권위(천황)와 힘(쇼군)이 분리되었다는 것이다.[28] 중국처럼 단일한 교설은 자유의 기풍을 질식시키지만 일본처럼 그래도 힘이 독점되어 있지 않으면 자유의 기풍이 생길 공간이 생긴다고 후쿠자와는 주장한다.[29] 그러므로 "서양문화의 섭취에서 일본은 지나보다 용이한 입장에 있다"(이와1995:40)고 진단했다.

중국은 일본과 함께 반개라고 했으면서도 위에서처럼 발전 가능성이 엷은 나라로 차별화하고자 한 후쿠자와는 어느 틈엔가 중국의 그 '독재' 사회를 '야만'으로 부르고, 그 중국문화를 상징하는 공자와 맹자를 공격한다.

> 야만의 세상에서는 인간 교제에 그저 은혜(恩)와 위엄(威) 두 가지가 있을 뿐이다. 즉 은덕이 아니면 폭위, 은혜가 아니면 약탈이 있을 뿐이다. 이 양자 사이에 지혜의 역할이 있는 걸 보지 못했다. 옛 책에 "도는 둘이 있는데 인과 불인이라고 하는 것"[30]이 바로 그것을 두고 한 말이다.(이와1995:171)

"사욕을 억제하고 겸허한 태도로" 임금노릇이 가능한 시대도 있었다. 후쿠자와는 중국의 당우삼대가 그랬을 것이라 하며 "이를 야만의 태평시대라고 불러두자"라고 말한다. 그러나 그 이후 맹자는 말할 것도 없고 공자 역시 시대의 흐름(時勢)을 모르고 여전히 "무형의 덕의로써 천하를 교화시키"려 한 사람이었다. "그 두 대가는 시세를 알지 못하고 그 학문을 당시의 정치에 시행하려고 해서, 도리어 세상의 비

---

28) 후쿠자와는 다음과 같이 말한다. "지나는 독재의 신권정치를 만세에 전했으며, 일본은 신권정치의 원리에 대해 무력을 행사했다. 지나의 원리는 하나이며 일본의 원리는 둘이다. 이 사실에 비추어 문명의 전후를 말한다면 지나는 일단 변하지 않으면 일본에 미치지 못할 것이다."(이와1995:40)

29) 이상, 이와1995: 38~39.

30) 『맹자』「이루상」에 공자의 말로 인용되어 있다. "공자가 말씀하셨다. 도는 둘 뿐이니 인과 불인이다."(孔子曰, 道二, 仁與不仁而已矣.)

웃음을 사고 후세에 도움이 되지 못”했다고 하면서,[31] 후쿠자와는 다음과 같이 쐐기를 박는다.

> 원래 공맹의 교설은 마음을 닦는 윤리강상(倫常)의 길이다. 결국 무형의 인의도덕을 논한 것으로 이것을 마음의 학문이라고도 할 수 있을 것이다. 물론 도덕도 순수하고 잡티가 없는 것이므로 이를 가볍게는 여길 수 없다. 이렇듯 덕은 한 사인(私人)으로서의 자아에 그 효능이 매우 크지만, 한 사람의 내부에 존재할 따름이라 유형의 외적 사물에 접하는 작용을 할 수는 없다. … 내부에 존재하는 무형의 것을 외부로 나타나는 유형의 정치에 적용하고, 옛날의 도로써 오늘날 세상의 일을 해결하며 마음으로써 서민을 다스릴 수 있다고 생각하는 것은 혹닉(惑溺) 치고도 대단한 혹닉이다.(이와1995:91～92)

후쿠자와에 의하면, 본래 “이론가의 설(philosophy)과 정치의 일(political matter) 사이에는 커다란 구별이 있는데”(이와1995:92) 공자와 맹자는 “순수한 이론을 제시한 것이 아니라 태반은 정치적인 이야기를 섞어 넣었으니 이른바 철학의 품위를 떨어뜨린 것이다.”(이와1995:91) 후쿠자와의 이러한 비판은 단지 과거의 공맹만을 향한 것이 아니다. 중국에는 “진시황이 당시 쟁론의 원천을 봉쇄한 이후 … 오로지 공자, 맹자의 가르침만이 세상에 전하게 되었다”고 진단하므로, 공맹에 대한 비판은 현재의 중국에 대한 비판이기도 하다.[32] 즉 중국은 여전히 “무형의 인의도덕”으로 “유형의 정치”에 적용하려는 시대착오적 어리석음에서 헤어 나오지 못하는 것이다. 이처럼 후쿠자와는 공맹으로 대표되는 유학이 “무형의 인의도덕” 즉 사덕의 영역일 뿐이라고 폄하했다.

양계초는 후쿠자와의 중국 비판과 유학 비판을 어느 부분에서는 그대로 반복하기도 했다. 복고적인 역사관이 진화론과 상반됨을 지적

---

31) 이상 이와1995: 89～90.

32) 후쿠자와가 송나라 이후의 신유학에 대해서는 거의 인식하지 못했으며, 그가 알고 있던 유학이 당 이전의 유학에 한정되었기 때문에, 이 점이 중국과 한국에 대한 그의 인식을 부정적으로 만들었다는 주장도 있다. 미야지마 히로시, 「후쿠자와 유키치의 유교인식」『한국실학연구』23, 2012. 참조.

하고[33] 진한 이후 "공자교"로 통일되어 진화에 막대한 해가 되었다고 하거나[34] "전제가 오래되어 국민성이 천박하다"[35]고 말한다. 즉 그는 중국이 일본보다 불리한 입장에 놓여있다고 한 후쿠자와의 주장을 인정하는 듯했다. 또한 유학이 도덕에 대해 풍성하게 논의했지만 그 9할이 사덕에 치우쳐 있다는 평도 했다.[36]

그러나 『신민설』을 시작하는 시점에서부터도 양계초는 자신의 전통에 대한 자부심을 완전히 내려놓은 적은 없었다. '신민' 자체에 '새로운 것을 외부에서 받아들이는 것'과 '있던 것을 새롭게 하는 것'이라는 두 의미를 담았다. '민족주의'는 그가 이해하기에 당시 문명의 핵심이었고 전통은 민족주의를 고취하는데 없어서는 안 될 것이었다.

> 한 나라가 세계에 설 수 있는 것은, 반드시 그 국민만이 갖춘 특질이 있기 때문이다. … 이것이 실로 민족주의의 근저이며 원천이다. 우리 동포가 아시아대륙에서 수천 년 동안 나라를 세울 수 있었던 것은 분명 우리가 갖춘 특질에 광대하고 고상하고 완미한 점이 있기 때문이다. 그 특질은 다른 여러 종족들에게는 없는 빛나는 것이므로 우리는 그것들을 보존해서 잃지 말아야한다"[37]

민족주의의 재료로서 양계초가 평가하고 필요로 한 전통이 한두 가지는 아니겠지만, 양계초는 후쿠자와가 그처럼 문명과 거리를 두고자 했던 것, 그리하여 『신민설』 연재 초기에는 자신도 '사덕'이라고 한쪽에 치워두었던 그것, 바로 유학의 윤리를 어느 시점부터 '문명'과 연결시킨다. 그는 『신민설』 제18절 「사덕」(論私德)에서 실질적으로 유학을 의미한 사덕을 공덕의 기초로 재평가하고 사덕의 중요성을 강조한다.

> 공덕이라는 것은 사덕을 미루어간 것이다. 사덕만 알고 공덕을 모른다면 그 결함은 다만 미루어감의 문제이다. 사덕을 멸시하고 공덕만을

---

33) 『신민설』p55, 제11절 「論進步」; 『新民叢報』10, 1902.06.20.
34) 『신민설』p59, 제11절 「論進步」
35) 『신민설』p58, 제11절 「論進步」
36) 『신민설』pp12~13, 제5절 「論公德」
37) 『신민설』p6, 제3절 「釋新民之義」; 『新民叢報』1, 1902.02.08.

> 꾸민다면 미루어갈 수 있는 도구도 없는 것이다. 그러므로 사덕을 양성하면 도덕 교육의 일은 반을 넘을 것이다.[38]

즉 공덕은 사덕을 확충한 결과라는 것이다. 지금까지 양계초는 사덕과 공덕을 별개의 영역으로 취급했으며, 오히려 가치위계상 사덕을 공덕의 하위에 두었었다.[39] 이제 그 둘을 연결했을 뿐 아니라, 지위 역시 역전 시킨 것이다. 이리하여 "국민을 양성하려고 한다면 반드시 개인의 사덕 배양을 가장 중요시해야 하"(논사덕:119)게 되었다.

양계초는 사덕 함양의 일례로 "근본을 바르게 함"(正本), "홀로 있을 때 신중함"(愼獨), "작은 일에 조심함"(謹小) 등을 제시한다. 모두 마음의 순결함을 강조하는 항목이다. 결과를 염려하지 않고 자신의 선한 마음을 돌보고 실천하는 유가윤리에게, 양계초는 공덕 즉 사회의 이익에 기여하는 행위의 밑바탕 역할을 기대한 것이다. 유학을 소환하는 이유에 대해 "도덕이란 실천이지 말이 아니"기 때문에 "도덕에 대해 논하고자 한다면 그 본원이 양심의 자유에서 나오는 것이어야 한다는 것은 동서고금을 막론하고 마찬가지"라는 이유도 등장한다. "실천"을 위해서라면 "우리 선조들이 전해준, 본래부터 가지고 있는 구도덕"[40]에 의지해야 한다는 것이다.

사덕의 강조와 함께 양계초는 새로운 것을 다루는 학계에서 도덕교육(德育)의 중요성을 논하지 않는 것은 아닌데, 그 효과가 보이지 않는 것은 "저들이 말하는 도덕교육이란 시종 지식교육(智育)을 벗어나지 않기 때문"이라고 진단한다. 나아가 "지육은 장차 덕육의 좀벌레가 될 것이며, 이름은 덕육이지만 실상은 지육이 되어, 더욱 덕육의 장애가 될 것"[41]이라며, 지식교육의 무용론을 넘어 위해성을 경고한다.

양계초가 "구도덕"에서 얻으려 하는 것은 그가 "양심" 혹은 "양심

---

38) 『신민설』p119, 제18절 「論私德」; 『新民叢報』38・39, 1903.10.04

39) 「論公德」편에서는 "공덕에 복종하지 않는 사덕이라면 사덕의 측면에서 보면 지선일 지라도 결과적으로는 악이 되지 않을 수 없다"고 공덕을 우위로 두고 그 위계를 정했었다.(『신민설』p14)

40) 이상, 『신민설』pp137~143; 『新民叢報』46_48, 1904.06.

41) 이상, 『신민설』pp136~137.

의 자유"로 부르는 "공리적이지 않은 마음"이다. 지금 그에게 "애국"은 최고의 가치인데, 그 애국활동을 하는 무리 가운데는 개인적인 도덕성에 문제가 있는 사람들이 많고, 이 사람들은 애국을 한다는 명분으로 사실은 "공리"의 마음을 숨기고 있다는 양계초의 세태진단이 그 배경에 있다.[42)]

후쿠자와의 공지를 매개한 공덕이나 양계초의 사덕을 매개한 공덕이나 기대되는 역할은 한가지이다. 개인이 사적인 이익추구를 넘어 공적인 이익을 안목에 넣고 행동하기를 바라는 것이다. 후쿠자와의 지식은 경제적, 정치적 자유를 성취하기 위한 도구이기도 했다. 경제적, 정치적 자유를 성취한 개인은 그 자유를 지속적으로 누리기 위해 '공공선'을 실천한다. 공공선의 실천은 이기심을 현명하게 발휘하라고 요구할 뿐, 이기심을 인정한다. 이기심을 옳지 않은 것으로 취급하는 일은 하지 않는다.

그러나 공덕으로 확충될 양계초의 사덕은 그러한 이기심과 상대해 있는 "순결한 마음"이다. 양계초가 사덕을 다시 평가한데는 자유와 권리를 포함해 개인의 이익을 추구하는 모든 것들을 배척하려는 의도가 있다. 후쿠자와의 지력이 최종적으로 성취할 것이 '공덕'이라면 유학이라는 '순수한 마음의 도덕'을 가지고 그 공덕의 역할을 돕도록 하겠다는 것이 양계초의 생각이었을 것이다. 토크빌이나 후쿠자와는 "습관에 의해 점진적으로 얻는" 덕성을 얻기 위해 지식의 증진을 포함한 절차를 밟을 테지만, 양계초는 유학의 도움으로 단번에 "본능적인 덕성"을 끌어올 수 있다고 전망했을 것이다.

문명시대에 필요한 것이 공덕이라면, 그리고 후쿠자와의 공지 역시 공덕을 산출하기 위해 요청되는 것이라면, 양계초의 유학 소환은 양계초의 회심의 전술이었을 수도 있다. 후쿠자와가 "일본에 두 가지 근원이 있다"는 점이 문명을 수입하는데 중국보다 유리한 배경이라고

---

42) 『신민설』pp130~141, 「論私德」안에서 "사덕의 필요"라는 소제목을 달고, 양계초는 "파괴주의"를 그러한 무리로 지목하고 비판하고 경계한다. 구체적으로 양계초가 비판하는 '파괴주의'는 손문(孫文, 1866~1925)을 필두로 하여 대두되기 시작한 '혁명파'를 의미한다.

자신했다면, 양계초는 '지력의 증진'이라는 과정 없이 단번에 이기심을 조절할 수 있는 유학적 공능이 중국의 자산이라고 생각했을 것이다. "전제국가에서는 원기가 위력에 있고 입헌국가에서는 원기가 명예에 있으며 공화국가에서는 원기가 도덕에 있다"는 몽테스키외의 말도[43] 양계초의 이러한 생각에 힘을 실어주었을 것이다.

Ⅵ. 공화주의와 유학적 덕－맺음말을 대신하여

문제는 이 유학적 덕을 공화주의에서 필요로 하는 시민적 덕성으로 활용할 수 있는가이다. 국민 개개인의 주인의식을 일깨우는 아래 양계초의 말은 공화주의자의 것으로 손색이 없다.

> "세상은 넓고 똑똑한 사람은 많다. 스스로가 어떤 사람인가 돌아보면 이 사이에서 감히 무슨 말을 하겠는가!"라고 말하는 사람들이 있다. … 이러한 생각이라면 4억 인이 모두 각자 자기를 빼고 나머지 3억 9천 9백 9십 9만 9천 9백 9십 9인에게 나라 일을 처리하길 기대한다. 이렇게 되면 모두 스스로는 빠지게 되고 4억인 가운데 한 사람도 남지 않게 된다. 한두 사람이 스스로를 해치고 스스로에게 폭력을 휘두르고 스스로를 버리고 스스로를 존중하지 않는다면, 세상의 대세에 전혀 참여하지 않는 것과 마찬가지이고, 그 폐단이 극에 달하면 이와 같이 된다.(논자존:69)

세상일에 참여하지 않는 것은 "스스로를 해치고 스스로에게 폭력을 휘두르는 것"이라는 정신이라면, 스스로를 존중하는 마음으로 세상일에 적극적으로 참여할 것이다. 이런 발언이나 "수백 년 동안 세계의 대사는 어느 하나 자유라는 두 글자가 원동력이 되지 않은 것이 없다,"[44] "법률이란 내가 제정함으로써 나의 자유를 보호하는 것이며 또한 나의 자유를 제한하는 것이다,"(논자유:45) "권리경쟁은 멈추지

---

43) 『신민설』p80, 제13절 「論合群」
44) 『신민설』p44, 제9절 「論自由」; 『新民叢報』7, 1902.05.

않으나 그것의 확립과 보장은 법률에 의지한다. 그러므로 권리사상이 있는 사람은 반드시 입법권을 다투는 것을 가장 중요하게 생각한다" (논권리사상:37) 등의 발언은 상통한다.

양계초의 『신민설』이 중국인 개개인이 주인의식을 가지고 중국을 독립된 국가로 운영해나가겠다는 문제의식에서 시작된 것임은 부정할 수 없다. 그러나 동시에 국가의 존립을 위협받는 절박한 상황에서 그에게는 국력의 집결이 무엇보다 중요한 가치였다는 것도 분명하다. 그러므로 후쿠자와와의 비교에서도 드러나듯이, 그는 개인의 역량을 키우는 일보다는, 민족국가의 이익을 우선으로 생각했던 사람이다.

그런 점에서 그의 공·사덕을 바로 공화주의와 연결하기는 어려울 것이다. 무엇보다 공화주의가 시민적 덕성을 요구하면서 전제하는 것, 토크빌이나 후쿠자와가 '지'를 통해 확보하려고 했던 것을 결여하고 있다. 그것은 무엇인가?

무엇보다, 지성에 의해 갖추게 된 인격 혹은 덕성은, 개인이 윤리적으로나 정치적으로 스스로의 주인으로서 권리를 자각하고 자신이 몸담고 있는 현실을 주도적으로 운영해나가면서 갖게 되는 책임의식과 관련된다. 그러므로 이러한 덕성을 기대하려면 토크빌이 중요시했던 평등함이나 후쿠자와가 강조했던 다층적 의미의 독립이 전제되어야 한다. 몽테스키외가 말하는 '공화국의 도덕' 역시 이러한 맥락일 것이다. 그러나 양계초의 도덕은 "생존경쟁의 세상에서 이기"기 위해 선택된 것이었다.[45] 그러므로 "문명시대에는 단체의 자유가 강하고 개인의 자유는 줄어든다"(논자유:44_45)고 말해야 했다. 즉 '지적 성장'의 과정이 생략됨으로써 같이 결락된 것은 개인의 자유와 권리이다. 이것이 양계초의 공덕이 이기심을 배제하고 지력의 성장을 배제한 결과이다.

---

45) 앞에서 인용한 "몽테스키외의 '공화국과 도덕'에 관한 말에 이어, 양계초는 중국이 그때까지는 "전제국가"였지만 변해야 하는 이유를 다음과 같이 말했다. "이러한 현실로는 생존경쟁의 세상에서 이길 수 없음을 알고 다른 제도로 바꿀 것을 생각해야 한다. 그렇다면 완전한 도덕이 아니라면 어떤 것을 택하겠는가!"(논합군:80)

또 다른 심각한 문제는 '이기심의 배제'와 관련된 엘리트주의이다. 민주사회에서 교육을 통한 지력의 성장을 필수로 생각하는 이유가 있다. 모두들 인정하듯이 사람은 이기적이다. 그 이기적인 사람들이 모두 나라의 운영에 참여해야 하는 현실이 앞에 놓여있다. 그러므로 교육이든 도덕이든 그 이기적인 보통사람들을 상대해야 한다. 후쿠자와가 지적하듯이 객관적이어서 확대가능하고 전수가능하다는 점이 지의 특성이다. 그 객관적 방법에 의해 성취되는 지와 그 지에 의해 획득되는 시민적 덕은, 토크빌이 지적하듯이 누군가의 눈에는 질이 떨어진 것이다. 그러나 질 높은 "본능적 덕성"은 보통사람에게 기대할 수 있는 것이 아니다.

양계초의 사덕－공덕 역시 후쿠자와의 공지－공덕처럼 모든 사람에게 확대할 수 있다고 기대했는가? 양계초는 공덕의 확충기반으로 사덕을 끌어들이면서 그 덕의 주체를 축소한다. 그는 「논사덕」편에서 중국의 민덕(民德)이 타락한 현상과 그 원인을 논한 뒤,[46] 자신이 사덕의 함양을 촉구하는 대상을 "소수의 국민 가운데서도 극소수의 사람들로 한정"하며, "나는 이 극소수의 사람들이 장차 세력이 넓어지면 저 대다수의 사람들을 좌우하고도 남을 만하다고 믿는다"(논사덕:130)고 말한다. 그는 극소수의 도덕엘리트의 분발을 요구하며, 맹자처럼 "다수의 인민은 반드시 먹고 살 수 있고 게다가 조금 여유가 있어야 … 관심을 자기 몸에서 넓혀 단체의 정신을 발휘한다"(논사덕:125)고, 인민에게 기대할 수 없는 이유를 말한다.[47] 역시나 "본능적 덕성"은 특정한 개인이 우연히 소유할 수는 있지만 그것을 일반사람에게 기대할 수는 없었던 것이다. 이처럼 양계초는 덕의 유학적 공능을 다시 평가하면서 유학의 도덕적 엘리트주의 역시 다시 불러들인다. 국가의 생존이라는 긴급의 사안 때문에 '민주공화'는 잠시 보류한

46) 「논사덕」pp120～130:"私德墮落之原因"

47) 맹자가 "항산(恒産)이 없이도 항심(恒心)을 가질 수 있는 것은 선비라야 가능하다. 백성은 항산이 없으면 그 때문에 항심도 가질 수 없다. 항심이 없으면 방벽사치(放辟邪侈)를 못하는 것이 없어진다"(양혜왕상)고 한 그 논리와 논조이다.

것이다.[48] 그러므로 양계초의 '공덕'과 '공화주의적 덕'을 바로 연결하는 것은 분명 어렵다.

민주를 목표로 한다면 "특정한 개인만을 보면 도덕수준이 낮아"지는 것이더라도 "인류전체"의 도덕적 의 향상"을 추구해야 하는 것은 피할 수 없는 과제이다. 그렇다면 극소수의 사람들에게만 요구할 수 있는 덕이 아니라, 대중적으로 성취 가능한 덕을 목표로 해야 하는 것도 피할 수 없다. 이를 위해서는 토크빌이나 후쿠자와가 보여주듯이 지식을 통하는 방법이어야만 할까?

양계초의 의견을 십분 받아들여 사덕의 함양을 통해 공덕을 갖게 되더라도, 공덕의 형성에 지식이 개입하지 않을 수는 없다. 공덕이 민족국가를 이롭게 하는 것으로 정의되는 한, 어떤 것이 이로운지 판단하기 위해, 그 민족국가를 둘러싸고 있는 세계정세에 대한 지식을 비롯해, 경쟁에서 민족국가를 지키기 위해 유력한 경쟁방법에 대한 끊임없는 탐구가 필요하다. 양계초 역시 지식을 필요로 했던 것은 분명하다. 실제로 양계초 자신이 '공덕'을 갖추기 위해 얼마나 많은 정보들을 섭렵했으며, 그것들을 중국인들에게 전해주려고 얼마나 동분서주했는가. 그러면서도 왜 그는 새로운 지식의 도입을 경계하는 듯한 발언을 동시에 하는가? 단순히 덕의 즉각적 활용성 때문에 덕이 선호된 것인가? 아니면 새로운 지식과 개인의 이익추구를 바로 연결했기 때문인가? 본고에서 언급한 이러한 이유를 넘어, 이에 대해서는 보다 세밀한 탐구가 요구된다.

그런데 한편에서, 토크빌이나 후쿠자와는 '지식'이 어떻게 '덕'이라는 인간성을 만들어내는지 그 메커니즘에 관해서는 논의하지 않았다. 이는 규범윤리학과 덕윤리학의 협력가능성을 모색하는 문제의식과도 맞닿아 있으며,[49] 양계초는 누구보다도 먼저 이 둘의 상보적 관계를

48) 이러한 사정에 관해서는 이혜경의 『천하관과 근대화론:양계초를 중심으로』(문학과지성사, 2002) 제3부 참조.

49) 덕윤리가 규범윤리학의 약점을 보완할 대안으로 논의되기 시작한 이래, 덕윤리가 규범윤리학을 대신하는 방향보다는 그 상보적인 병존의 방향이 모색되고 있는 것이 주된 경향으로 보인다. 최근 한국에서 나온 연구로는 황경식의 『덕윤리의 현대적 모색』, 아카넷, 2012 참조.

구상했던 사람이리라. 양계초의 사덕-공덕의 확충구조에 전통 유학의 엘리트주의 역시 동반된 것은 분명하다. 그러므로 우리가 양계초를 통해 배워야 할 것은, 그가 보여준 덕의 부활이 가져올 위험에 대해 경계하면서, 유학적 덕의 성장 모델에서 시민적 덕성의 함양을 위한 요소를 찾는 것이리라. 거기에는 후쿠자와와는 달리, 개인의 사회적 성장과정에서 지식의 성장보다 덕의 함양을 시간적으로 먼저 배치하는 방법의 유효함을 검토해보는 것도 포함된다. 또한 보다 폭넓은 시각을 위해서는, 토크빌의 것과 다른 공화주의의 모델에 양계초를 비춰보는 작업도 필요할 것이다. 양계초의 덕을 공화주의적 관점에서 보다 적극적으로 검토하기 위해, 이와 같은 문제를 포함하여 추후의 작업들을 과제로 남겨 둔다.

투 고 일: 2012. 10. 22.
심사완료일: 2012. 11. 08.
게재확정일: 2012. 11. 09.

이혜경
서울대학교 인문학연구원

참고문헌

梁啓超,『新民說』,『飮氷室合集』, 北京: 中華書局, 1989 수록;『新民叢報』, 北京 : 中華書局 영인.

福澤諭吉 저,『文明論之概略』, 岩波文庫 青102－3, 1995;『學問のすすめ』, 岩波文庫 青102－3, 1942.

A 토크빌, 임효선・박지동 옮김,『미국의 민주주의』Ⅰ～Ⅱ, 한길사, 1997.

고야스 노부쿠니 저, 김석근 번역,『후쿠자와 유키치의 '문명론의 개략'을 정밀하게 읽는다』, 역사비평사, 2007.

김경희,『공화주의』, 책세상, 2009.

미야지마 히로시,「후쿠자와 유키치의 유교인식」,『한국실학연구』23, 2012.

이혜경,『천하관과 근대화론: 양계초를 중심으로』, 문학과지성사, 2002.

조승래,『공화국을 위하여: 공화주의의 형성과정과 핵심사상』, 길, 2010.

진유연,「토크빌의『미국의 민주주의』에 나타난 공화주의 사상 연구」, 서울대학교 석사학위논문, 2011.

황경식,『덕윤리의 현대적 모색』, 아카넷, 2012.

張立文, 『中國哲學範疇發展史(人道篇)』, 臺北: 五南圖書出版有限公司, 1997.

黃克武, 『一個被放棄之選擇：梁啓超調適思想之硏究』, 臺灣: 中央硏究員近代史硏究所, 1994.

後平 隆,「ギゾー、福澤、トクヴィル」1~3,『慶應義塾大學日吉紀要·フランス語フランス文學』, No.46(2008), No.49/50(2009), No.52(2011).

安西 敏三,「福澤諭吉とA・d・トクヴィル『アメリカのデモクラシー』」1~2,『甲南法學』No.47-2-1(2006), No.47-3-1(2007).

日本倫理學會編,『德倫理學の現代的意義』, 慶應通信, 1994.

Philip Huang, *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism*, Washington University, 1972.

Xiaobing Tang, *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qicho*, Stanford, California: Stanford University Press, 1996.

ABSTRACT

An Examination of Liang Qichao's 'Public Virtue' in Relation to the Civic Virtue of Republicanism

Yi, Hye-Gyung

This paper aims to examine, from the perspective of modern Republicanism, Liang Qichao's focus on the promotion of 'virtue' in his conception of the modern state. In particular, by comparing his stance to that of Hukuzawa Yukichi, who regarded 'intellect' as the key for civilization, the uniquely Chinese vis-à-vis Japanese characteristics present in Liang's conception of modernism are identified. Hukuzawa regarded civilization to be the achievement of freedom through the development of intellect, and predicted that growth in the intellect of the public would be accompanied by growth in individual virtue in the public sphere – in other words, public virtue – which was also based on intellect. In relation to this, it was maintained that the identity of the Chinese could be symbolized by 'private virtue', which he disparaged as a characteristic of an uncivilized society. Liang Qichao, who studied Hukuzawa's theory of civilization, adopted some of Hukuzawa's criticisms of China; however, in contrast to Hukuzawa's disparaging view, he chose to regard 'private virtue' as providing the foundations of 'public virtue'. In other words, he utilized Confucianism – a resource that the Chinese already had – as a tool which generated individual actions that went beyond individual interest and were done for the greater good. In doing so, Liang could hope for the swift

realization of the concentration of national power, which was urgently required. Yet, this also meant the denial of individual right to freedom and equality which, according to Republicanism, must be a prerequisite for attaining the greater good. Therefore, while it is difficult to make a connection between the public virtue of Liang Qichao and the civic virtue of Republicanism, it may be argued that Liang's discussions of public virtue demonstrate the contributions that Confucian virtue may make towards the cultivation of civic virtue, and the dangers that may accompany such an attempt.

Keywords: Liang Qichao (梁啓超), Hukuzawa Yukichi (福澤諭吉), public virtue (公德), public intellect (公智), Republicanism