

주희의 공 개념과 지역자발주의의 출현*

이 선 규 | 서울대학교

본 논문은 주희가 공(公) 개념을 새롭게 정의했다는 점에 착안하여 주희가 제시한 공 개념을 분석하고 그의 사상이 정부를 중심으로 한 정치활동에 대한 생각을 어떻게 변화시켰는지 살펴본다. 성리학자들이 도덕적 논변에 치중하면서도 지역사회에서의 민간 주도 제도의 건설에 적극적으로 참여했다는 상반되는 기존 연구에 대하여, 해당 연구는 성리학자들의 내면 수양에 대한 강조가 어떻게 지역사회에서 사(士)들의 공동체적 활동에의 참여로 이어질 수 있었는지 설명하는 데 목적이 있다. 본 논문의 분석에 따르면 주희는 공(公)의 핵심적인 의미를 이기적인 욕심이 없는 마음상태로 정의하고 행위 자체보다 행위를 실천하는 내면의 마음 상태를 우선시함으로써 사적 관계에서 발휘되는 애정과 공동체 전체를 위한 의로움 사이의 갈등 상황을 해소한다. 그 결과 정치 윤리는 개인의 이기적인 욕망을 없애는 내면 수양에 기초하게 되었고, 사적 관계에서의 윤리는 제국 전체를 다스리는 것과 동일한 행동 원칙에 기초한 것으로 재인식 되었다. 또한 가정 및 지역사회는 사들의 도덕적 수양의 장소이자, 일상 생활에서 우선적으로 헌신해야 할 정치 활동 영역으로서, 중앙 정부에의 참여와 마찬가지로의 중요성과 가치가 부여되었다.

주제어: 공(公), 주희, 성리학, 지역자발주의

본 연구는 남송(南宋: 1127-1279) 시기 성리학자 중 하나인 주희(朱熹: 1130-1200)의 공(公) 개념에 주목하여, 개별 주체가 가진 도덕적 본성 및 자기 수양에 대한 성리학자들의 강조가 어떻게 정치 활동의 의미를 변화시켰으며, 사(士)들의 지역사회에 대한 헌신을 이끌어냈는지 보여주고자 한다. 이전까지 주희의 공(公) 개념에 관한 연구는 기존의 용례를

*본 논문은 필자가 2011년 8월 제출한 석사학위논문 및 2011년 12월 East Asian Perspectives on Politics Workshop V의 대학원생 세션에서 발표한 논문을 수정, 보완하여 논의를 발전시킨 것이다. 이 과정에서 여러모로 도움을 주신 김영민 선생님을 비롯하여, 본 원고를 세심하게 검토해 주시고 발전적 조언을 제공해 주신 익명의 심사자 분들께 지면을 통해 감사 인사를 전하고 싶다.

주희가 그대로 따른 경우와 주희가 재개념화하여 사용하고 있는 경우를 구별하지 않거나 (미조구치 2004; 권향숙 2002), 해당 개념이 철학적 논변에서 차지하는 의미(백은기 1998)에 보다 집중해 왔다. 이 연구는 주희가 재개념화하여 사용한 공(公) 개념에 주목하면서도, 그 철학적 의미보다 이를 통해 남송 대 지역 자발주의(local volunteerism)¹⁾가 출현한 인식론적 기반을 밝히는 데 관심을 갖는다는 점에서 기존 연구와 구별된다.

서양의 근대 국가 형성 과정과 비교할 때, 남송 대 이후 중국에서 나타난 흥미로운 변화 중 하나는 인구 증가에 비해 관료제가 더 이상 팽창하지 않았다는 점이다. 일부 학자들은 유럽의 근대 국가 형성 과정과의 비교를 통해 중국에서 근대 국가 형성이 실패한 원인을 밝히는 데 노력을 기울여 왔다. 해당 연구들은 단일한 역사발전 모델을 전제하여 목적론적 설명을 한다는 점 외에도, 유럽 역사와 비교할 때 중국 사회에서 결여된 요인을 찾는 데만 집중하여 해당 사회의 내적인 동학을 이해하는 데 기여하지 못한다는 한계를 가진다. 이에 대한 반성의 흐름으로 최근 일부 연구자들은 중국에서 근대 국가 형성의 실패 원인을 밝히는 것보다, 중국 사회가 직면했던 특수한 구조적 도전(challenges)과 이를 해결하기 위해 국가가 동원할 수 있었던 능력(capacities), 혹은 중국인들의 국가에 대한 요구(claim) 및 특정 형태의 지배에 대한 선호(commitment) 등 고유의 역사적 맥락을 고려하여 국가가 관료제의 팽창 없이 거대한 영토 및 인구를 통치할 수 있었던 조건을 밝히는 데 보다 집중해 왔다(Wong 1997; Rosenthal and Wong 2011). 이들 조건 중 하나로 지적되는 것이 남송 시기 향촌 사회에서 사들이 정부를 대신하여 지역사회에서 질서 유지를 위해 참여했던 지역 자발주의의 출현이다.

지역자발주의에 대한 선행 연구는 사들의 행태적 변화를 실증적으로 보여주는 한편, 이러한 변화가 발생한 요인에 대하여 다음과 같이 설명한다. 하임즈 등(Hymes 1986; Hymes and Schirokauer 1993)은 북송(北宋: 960-1127)에서 남송 시대 사이에 발생한 정치적, 경제적, 사회적 변화로 인해 지역자발주의가 출현했다고 본다. 우선 북송 시기 엘리트 지위를 정의하는 거의 유일하면서도 중요한 요인이었던 관직 소유는 남송 시기에 들어와 엘리트 지위의 획득 및 유지를 위한 여러 가지 요건 중 하나로 그 의미가 축소되었다. 극심한 정쟁이 계속되면서 중앙 정계로의 진출이 정치적으로 위험한 선택이 되었을 뿐 아니라, 과거 시험에 참여하는 응시자 수가 늘어나 관직 소유 전망이 불투명해지면서 관직 보유가 이전만

1) 지역자발주의란 남송 이후 사들이 정부를 대신하여 향약, 사창 등의 제도를 건설하고 향촌 사회의 질서 유지 활동에 참여하게 된 경향을 의미한다.

کم 안정적 전망을 갖거나 매력적인 선택이 아니게 된 것이다. 또한 중앙 국가의 약화로 지역 사회 내에서 국가의 활동 영역이 축소되고, 사들이 상업 경제의 발전을 통해 획득한 경제적 자원을 정당화할 기제를 필요로 하면서 이들은 이전까지 국가가 지역 사회에서 담당했던 임무를 대체하여 사창, 향약 등을 건설하는 데 참여하게 된다. 곧 남송 시기 이후 출현한 '지역 사(local gentleman)'라는 이상(理想)은 사들이 해당 시기에 발생한 여러 환경적 변화에 적응하여 엘리트로서 지위를 유지하기 위한 이념적 발명물로 볼 수 있다. 하임즈의 연구는 지역사회에 대한 사들의 헌신을 추동했던 여러 가지 요건을 잘 보여주었지만, 그럼에도 사들이 경제적 자원 및 사회적 지위를 정당화하기 위해 여타의 경쟁하는 기제들을 제치고 지역사회에 대한 헌신을 선택한 이유에 대해서는 명확히 규명하지 못한다는 한계를 가진다.

볼(Bol 2008)의 경우 지역자발주의의 출현 배경을 북송 시기에서 남송 시기 사이에 발생한 인식론적 변화와 밀접하게 연계지음으로써 위 연구의 한계를 일정 부분 극복하고 있다. 해당 연구는 성리학자들이 지역자발주의를 통해 북송 대 왕안석(王安石: 1021-1086)의 신법이 제시했던 정부 주도의 사회 개혁 활동에 반대하고 지역 사회의 이익 및 자율성을 옹호하고자 했다고 본다. 볼의 연구는 비(非)정부 영역에서 공공선을 위한 사들의 활동을 지역사회에 대한 황제 및 중앙정부의 개입을 반대하는 입장으로 해석하면서 지역자발주의가 출현한 정치, 사상적 배경을 보다 세밀하게 밝혀냈다는 장점을 갖는다. 그러나 볼 스스로가 의도한 바와 상관 없이 이러한 해석은 성리학자들의 입장을 강제력을 독점한 정부에 대항하여 사회가 자율성을 확보하려는 노력, 혹은 정부의 권력 확대에 대한 입헌적 도전 등과 일치시키게 된다. 곧 성리학자들의 입장을 해석함에 있어 근대 유럽의 정부와 사회의 관계에 대한 가정, 즉 정부와 사회를 이분법적으로 구별하고 이 둘을 갈등적인 관계로 보는 사고를 끌어들이게 된다.²⁾ 본 연구는 이러한 해석에 반대하고, 적어도 주희의 경우 정부

2) 그 결과 볼(2008)의 연구에서는 구체적으로 다음의 문제가 발생하고 있다. 첫째, '정치'라는 용어에 대한 일관되지 않은 정의를 들 수 있다. 예컨대 볼(2008, 132)은 정치적 권위와 도덕적 권위의 이원화를 주장할 때 좁은 의미의 왕조나 정치 체제로서 정치 영역을 정의하는 한편, 비정부영역에서 사들의 활동을 도덕 영역의 문제로 정의한다. 그러나 이어지는 논의에서 볼(2008, 138)은 성리학이 '정치적 삶' 자체를 재해석하여 정부 밖에서의 활동을 공적 삶의 영역에 포함시켰다고 주장한다. 곧 정부를 중심으로 한 '정치'의 의미와 정부 밖에서 사회 질서를 회복하는 활동을 포함한 '정치'의 의미를 혼용하고 있다. 이러한 문제는 단지 정치라는 용어를 모호하게 정의한 데에서 발생한 문제라기보다는, 주희가 새롭게 제기한 정치 활동의 의미와 정부/사회의 구분에 근거한 정치 활동의 의미가 차이를 보이기 때문에 필연적을 발생하게 되는 문제로 보인다. 둘째,

와 사회를 이분법적으로 구별하는 사고를 전제하지 않았을 뿐 아니라, 그가 정치 활동이 특정 영역에 한정되어야 한다는 기존의 관념을 넘어 국가의 외적 팽창 및 지역사회로의 침투 없이 사회 내에서 자체적으로 질서를 유지하는 새로운 메커니즘을 제안했다고 본다. 이 경우 근대식 정부-사회 관계 및 정치활동의 정의를 전제한 해석은 정치활동에 대한 성리학자들의 생각이나 지역자발주의의 발흥이 갖는 의미를 제대로 분석하기 어려울 것이다.

아래에서는 주희의 저술을 중심으로 지역자발주의를 가능하게 한 사상적 배경에 대해 기술할 것이다.³⁾ 구체적으로 II절에서는 사적 윤리와 정치 윤리의 관계를 주희가 이전 시대의 학자들과 다른 방식으로 정의했음을 보여준다. III절에서는 자기 수양에 기초하여 정치 윤리를 정의할 경우 정부를 중심으로 정치활동을 정의한 북송 시대의 학자들과 다른 방식으로 정치 활동을 정의하게 된다는 점을 논의할 것이다. IV절에서는 성리학자들이 자기 수양에 기초하여 가정 및 지역사회에서의 윤리를 정의하면서 이들 영역에서의 활동을 어떻게 제국적 차원의 질서 유지 행위와 연결시켰는지에 대해 살펴볼 것이다. 결론부에서는 위에서 전개한 논의를 바탕으로 주희의 사상이 후기제국시대 중국의 국가-사회 관계를 설명하는 데 어떤 함의를 가지는지 제시하고자 한다.

주희가 정치활동을 재정의한 사실에 충분히 주목하지 못하였다. 볼(2008)은 지역사회를 위한 사들의 활동이 정치 활동이 될 수 있는 이유를 이들이 정부 밖에서 정부가 기존에 수행했던 활동과 본질적으로 비슷한 활동을 수행하였고, 이를 통해 정책 수행 방식 중 정부의 이니셔티브보다 지역 사에 의한 자발적인 리더십이 보다 바람직하다는 입장을 표명했기 때문으로 본다. 이러한 해석은 정부와 사회 중 어느 쪽이 기존에 정의된 '정치 활동'을 실행했는지에 초점을 맞추으로써 정치 주체가 관료에서 지역 사들로 확대된 것 외에 정치 활동의 의미 자체가 변화할 가능성을 고려하지 않는다.

- 3) 본 연구에서는 편의를 위해 주희와 여타 성리학자들의 입장 차이를 크게 강조하지 않고 주희가 일반 성리학자들의 입장을 대변하는 것으로 기술하였다. 그러나 구체적인 사안에 있어 주희와 동시대 성리학자 및 북송 대 정이, 정호, 주돈이 등의 입장은 차이를 보일 수 있다. 또한 주희가 사용한 공 개념이 해당 시기에 와서 주희에 의해 완전히 새롭게 정의된 것인지, 북송 대 도학자들에게서 이미 의미가 변화하기 시작한 것인지에 대해서도 추가적인 연구가 필요할 것이다. 이러한 한계에도 불구하고 본 연구는 정치행위에 대한 주희의 입장을 왕안석 및 사마광 류의 입장과 대비할 때 성리학자들이 공유한 특성을 밝히는 데 기여할 수 있다고 보았다. 또한 주희가 사용한 공 개념이 완전히 새로운 것인지 혹은 북송 대 도학자들과 연속선 상에서 파악해야 하는지를 입증하는 것과는 별개로 해당 연구를 통해 주희의 입장이 남송 대 지역자발주의의 출현을 인식론적으로 뒷받침했음을 보이는 것 역시 가능하다고 보았다.

I. 사적 윤리와 정치 윤리 사이의 갈등: 공의(公義)와 사은(私恩)

이 절에서는 주희가 사적 도덕과 정치 행위의 관계를 어떻게 인식했는지 다른 송 대 사상가들의 입장과 비교하여 살펴보고자 한다. 유학 전통 내에서 효(孝), 제(弟) 등 가족 윤리로 대표되는 사적 도덕에 대한 중시는 공적 영역에서 정치가의 도덕적 행위를 보장한다는 점에서 정당화되어 왔다는 것이 일반적인 인식이다. 대부분의 유학자들이 『대학(大學)』의 여덟 조목 중 자기 수양(修身)과 집안을 다스리는 일(齊家), 국가를 다스리는 행위(治國) 사이의 밀접한 관련성을 인정한 것은 사실이지만, 이들이 구체적으로 어떤 관계를 맺는지에 대해서는 개별 사상가들에 의해 비교적 다양한 방식으로 해석되어 왔다. 본 연구자는 맹자의 특정 구절에 대한 사상가들의 해석을 통시적으로 비교함으로써 해당 주제에 대한 사상가들의 입장을 확인하고자 한다. 이러한 비교의 방법은 사상가들 간 입장 차이를 과도하게 강조할 우려가 있으나, 주희의 입장이 어떻게 여타 사상가들로부터 구별될 수 있는지를 명확히 보여줄 수 있다는 데서 의미를 갖는다. 아래에서는 특별히 북송 대 왕안석과 사마광(司馬光: 1019-1086)의 해석을 주희와 비교하였다. 왕안석과 사마광은 북송 대 개혁 정책의 방향에 대한 논쟁에서 정부와 사회의 경계 및 정부의 적절한 역할에 대해 서로 다른 입장을 대변했지만, 주희의 입장과 비교할 경우 이들이 공유하고 있는 일련의 가정을 확인할 수 있다는 점에서 유의미한 비교 대상이 될 수 있다.⁴⁾

맹자(孟子: BC 372?-289?)는 아래 구절에서 치자의 가족 구성원에 대한 사적 도덕이 훌륭한 통치의 기초가 된다고 주장한다.

우리 집안의 노인을 마땅히 노인을 대접해야 할 바에 따라 섬겨 남의 노인에게까지 미치며, 우리 집안의 어린이를 마땅히 어린이를 대접해야 할 바에 따라 사랑하여 남의 어린

4) 비교대상의 선정에 대해 왕안석과 사마광의 정치행위에 대한 생각이 북송 대 학자 일반을 대변할 수 있는냐는 의문이 제기될 수 있다. 본 연구자는 지면의 한계를 고려하여 비교 대상의 선정 시 북송 대 정치적, 사상적으로 가장 영향력 있는 인물인 동시에 명확히 다른 정치적 비전을 표명했던 두 사람의 견해를 인용함으로써 일반성을 확보하기 위한 노력을 기울였다. 그러나 북송 대 학자들의 정치행위에 대한 생각을 보다 깊이 이해하기 위해 이들과 소식 및 정이 학파의 입장 차이에도 주목할 필요가 있다는 견해에 대해서는 공감하며, 이들 간 차이에 대해서는 별도의 연구를 통해 좀 더 세밀하게 살펴볼 수 있으리라 기대한다. 북송 대 사상가들의 입장을 비교한 기존 연구로 불(1992) 등을 참고하였다.

이에게까지 미친다면 천하를 손바닥에 놓고 움직일 수 있다.⁵⁾

맹자에 따르면 선한 인간 본성은 자신의 가족 구성원들에게 가장 자연스럽게 발현된다. 치자는 “이(가족 구성원들을 대하는) 마음을 들어서 저 곳(가족 외의 사람들에 더하기)⁶⁾ 만 하면 나라를 잘 다스릴 수 있다. 곧 좋은 통치는 사적 관계에서 자연스럽게 발휘된 애정을 가족 관계 밖으로 얼마나 확대 적용시킬 수 있는지 여부에 달려 있는 것이다. 위와 같은 주장은 가족 구성원에 대한 사랑이 가족 구성원 외의 사람들을 사랑하는 일과 본질적으로 다르지 않다는 전제를 바탕으로 하고 있다. “은혜를 확장시키면 사해(四海)를 보존할 수 있으며, 은혜를 확장시키지 못하면 처자식(妻子)도 보호할 수 없다.”⁷⁾ 그러므로 맹자는 좋은 아들이 되는 것과 자애로운 통치자가 되는 것 사이에 근본적인 긴장이 존재하지 않는다고 본다. 예컨대 아들로서 효를 다하는 것은 그가 좋은 통치자가 될 수 있는 자질을 보여주는 중요한 지표이다.

그러나 『맹자』에 등장하는 특정 인물들은 치자의 사적인 애정과 공동체 전체를 위한 정치 행위 사이에 긴장이 존재할 수 있는 사례들을 아래와 같이 제시한다.

만장이 물었다. “(순의 동생인) 상은 날마다 순을 죽이려 하였는데, 순이 천자로 즉위하자 그를 (죽이지 않고) 추방한 것은 왜입니까?” 맹자가 대답했다. “그를 (사실은) 봉(封)해 준 것인데, 흑자는 추방했다고 한 것이다.” [...] (만장 월) “상이 지극히 불인(不仁)한 자인데, 그를 유비 땅에 봉해준다면 유비 땅의 사람들은 무슨 죄란 말입니까? 인한 사람이 진실로 이와 같을 수 있는 것입니까?”⁸⁾

해당 사례에서 만장은 순이 동생에 대한 애정으로 상을 유비 땅에 봉해줄 경우, 유비라는 공동체 전체의 이해를 해칠 수 있음을 우려한다. 맹자는 이에 대하여 “(비록 유비의 군주로 봉했으나) 상이 그 나라를 다스리지 못하게 하고, 천자가 관리로 하여금 그 나라를 (대신) 다스리게 하며 (유비 땅에서) 걷은 공세는 상에게 바치게 하였⁹⁾”으므로 동생에 대한

5) 孟子 梁惠王上:「老吾老以及人之老 幼吾幼以及人之幼 天下可運於掌。」

6) 孟子 梁惠王上:「言舉斯心 加諸彼而已。」

7) 孟子 梁惠王上:「推恩足以保四海 不推恩無以保妻子。」

8) 孟子 萬章上:「萬章問曰 ‘象日以殺舜爲事 立爲天子則放之 何也.’ 孟子曰: ‘封之也 或曰放焉’…… (萬章曰) ‘象至不仁 封之有庠 有庠之人奚罪焉 仁人固如是乎.’」

9) 孟子 萬章上:「(孟子)曰 ‘象不得有爲於其國 天子使吏 治其國而納其貢稅焉.’」

순의 애정은 유비 백성들의 이해를 침해하지 않았다고 답변한다. 곧 맹자는 해당 사례에서 순의 사적인 애정과 전체 공동체의 이해 사이에 충돌이 존재할 수 있다는 만장의 주장을 기각하고, 오히려 동생에 대한 순의 깊은 애정을 보여줌으로써 훌륭한 통치자로서 순의 자질을 재확인하고 있다.

맹자는 위의 사례에서 가족 구성원에 대한 사적 애정과 공동체 전체의 이해 사이에는 근본적인 갈등이 존재하지 않는다고 보았다. 그에 반해, 주희의 주석은 오히려 두 윤리 사이의 갈등을 부각시키는 새로운 해석을 제기한다. 주희는 순이 해당 사례에서 성인다운 행동을 보여줬다는 점에는 동의하지만, 그 이유는 맹자와 달리 “자신이 (동생을) 친애하는 마음을 잃지 않으면서 저(상)가 유비의 백성들에게 포악하게 굴지 못하게”¹⁰⁾ 한 데 있다고 지적한다. 곧, 주희는 해당 사례에서 사적인 은혜(私恩)와 공동체 전체를 위한 의로움(公義)이라는 두 종류의 윤리가 충돌하고 있으며, 순의 위대함은 둘 중 어느 한 쪽의 가치도 방기하지 않고 모두 충족시킨 것에 있다고 본 것이다.¹¹⁾

만약 주희와 같이 사인과 공의가 다른 종류의, 때로는 서로 충돌하는 행동 윤리라는 점을 인정한다면 정치 윤리를 가족 구성원에 대한 자연스러운 애정의 확장으로 본 맹자의 견해와는 다른 방식으로 정치 윤리의 기초를 모색할 필요가 제기된다. 『맹자』에 등장하는 다른 사례에서 주희는 사인과 공의를 동시에 충족시킬 수 있는 또 다른 차원의 윤리 기준을 제기함으로써 사적 도덕과 정치 윤리를 새로운 방식으로 연결 짓는다.

도응이 물었다. “순 임금은 천자이고, 고요는 사(士: 법을 집행하는 관리)인데, (순의 아버지인) 고수가 사람을 죽였다면 어떻게 하겠습니까?” 맹자가 말했다. “(고요는) 법을 집행할 뿐이다.” “그렇다면 순 임금은 어떻게 하시겠습니까?”라고 도응이 물었다. 맹자가 말했다. “순 임금은 천하를 버리기를 마치 헌신짝 버리듯 하고, (고수를) 몰래 업고 도망가 바닷가를 따라 거처하면서 종신토록 흔쾌히 즐거워하며 천하를 잊을 것이다.”¹²⁾

앞의 사례에서 상이 순 임금에 대해 죄를 지은 것과 달리 해당 사례에서 고수는 순이 아닌 다른 사람에게 죄를 지었으므로, 순은 마음대로 고수를 처벌하지 않을 수가 없다. 이 경우 순은 사인에 따라 고수를 처벌하지 않거나, 공의에 따라 고수를 처벌해야 하는 양자 간

10) 孟子 萬章上:「既不失吾親愛之心而彼亦不得虐有庫之民也。」

11) 孟子 萬章上:「聖人不以公義廢私恩 亦不以私恩害公義 舜之於象 仁之至義之盡也。」

12) 孟子 盡心上:「桃應問曰『舜爲天子臯陶爲士 瞽瞍殺人則如之何。』孟子曰『執之而已矣。』……『然則舜如之何』桃應問也。曰『舜視棄天下猶棄敝屣也 竊負而逃 遵海濱而處 終身訢然樂而忘天下。』」

택일의 기로에 놓인다.

맹자의 해결책은 순이 천자의 지위를 버리고 아버지를 도망치게 함으로써 표면적으로는 가족 구성원에 대한 애정을 앞세우는 것처럼 보인다. 그러나 이 이야기에서 순의 아버지 대한 행위와 일견 상관이 없는 고요라는 인물을 끌어들었다는 점은 맹자가 순이 천자의 지위를 버리고 아버지에게 효를 다하는 동시에, 고요는 법을 그대로 집행할 뿐이라는 사실을 더불어 강조했다는 해석에 무게를 두게 한다. 고요의 등장은 자식과 관료의 역할을 분리할 수 있게 하여 양자 간 택일이 불가피해 보였던 사적 애정과 공동체 전체를 위한 의로움 사이의 충돌을 해소한다. 이와 같은 해결책을 뒷받침하는 전제는 사적 애정과 공동체 전체를 위한 의로움 사이의 딜레마가 오직 정부 관료에게 발생한다는 것이다. 순은 천자의 지위를 벗어버림으로써 공동체 전체를 위한 의로움을 고려해야 하는 의무에서 해방되어 자식 된 도리를 다할 수 있게 된다.

해당 사례에서 관료와 자식의 역할 구분을 통해 공적 윤리와 사적 윤리 사이의 갈등을 해소하려는 맹자의 해결책이 이후 사상가들로부터 모두 동의를 얻은 것은 아니다. 주희의 견해를 살펴보기 전에, 주희 이전 세대의 대표적인 사상가이자 정치가인 왕안석과 사마광의 견해를 살펴보면 다음과 같다. 사마광은 『의맹(疑孟)』에서 맹자 원문에 제시된 이야기가 논리적으로 불가능함을 여러 측면에서 제기한다. 우선, 순을 성인으로 칭하는 이유는 그가 효를 다하여 아버지로 하여금 스스로를 갈고 닦아 악에 이르지 않게 한 것에 있다. 그러므로 순이 자신의 아버지가 살인을 하지 못하도록 막지 못했다는 것은 순이 지닌 성인의 자질로 미루어볼 때 말이 되지 않는다.¹³⁾ 또한 설령 순이 아버지의 살인을 막지 못해 고요가 고수의 형벌을 집행하게 된 상황이라 하더라도, 순은 이 과정에 간섭할 수 없다. “만약 고요가 걸으려는 (법을) 집행하여 법을 바르게 하는 척 하면서 안으로는 실제로 (고수를) 놓아주어 순에게 넘겨주었다고 하면 이는 군신(君臣)이 서로 짜고 거짓을 행하여 천하를 속이는 것이다.”¹⁴⁾ 곧, 사마광은 순이 천자의 지위를 가졌음에도 친족과 관련된 일에 자신의 권한을 무단으로 사용할 수 없으며, 오히려 순이 통치자라는 사실 자체가 순이 것처럼 행동하는 것을 저지했을 것으로 본다. “어찌 (사적 애정에 따라 고수를 풀어주는 행위

13) 司馬光, 『溫國文正公文集』卷第七十四. 「疑曰 虞書稱舜之德曰‘父頑母嚚象傲, 克諧以孝, 蒸蒸乂不格姦.’所貴於舜者, 爲其能以孝和諧, 其親使之進進以善, 自治而不至於惡也. 如是則舜爲子, 瞽瞍必不殺人矣。」

14) 司馬光, 『溫國文正公文集』卷第七十四. 「(且瞽叟既執於臯陶矣, 舜惡得而之. 雖負而逃於海濱, 臯陶猶可執也.) 若曰臯陶外雖執之以正其法, 而內實縱之以子舜, 是君臣相與爲僞以欺天下也。」

를 한 자가 공동체 전체를 위한 의로움을 지켜야 하는 지위에 있는) 순과 고요일 수 있겠는가?”¹⁵⁾

왕안석의 경우 순이 마음대로 아버지를 놓아줄 수 없다는 데서 사마광과 견해를 같이 하면서도, 통치자의 사적 애정에 대한 고려가 정치적 권위에 의해 결정될 수 있는 사안으로 보면서 해당 문제를 해결하고자 한다. 그는 『주관신의(周官新義)』에서 현자(賢者)나 공이 있는 자와 유사하게 왕의 친족을 처벌해야 할 경우 정해진 법규 외의 특별한 의논(議)의 절차를 거쳐야 한다고 해설하면서, 맹자의 해당 이야기를 사례로 제시하고 있다.¹⁶⁾ 이 경우 친족에 대한 통치자의 사적 애정은 비상(非常) 사례를 처리하는 규정을 통해 법률 체계 안에 포섭되며, 적절한 사법적 절차에 따를 때 사적 애정과 공동체 전체를 위한 의로움은 갈등 없이 공존할 수 있게 된다.

주희는 해당 사례에서 사온과 공의가 충돌하고 있다고 보는 한편, 순과 고요는 각자 사온과 공의가 요구하는 행위를 했기 때문이라기보다 둘 모두 “천리의 지극함과 인륜의 지극함”을 마음으로 삼아 행동했으므로 옳은 행위를 했다고 보면서 이전의 사상가들과 견해의 차이를 보여준다.¹⁷⁾ 곧 그는 해당 사례에서 순과 고요의 역할에 따른 행위의 차원보다는, 이들이 해당 행위를 할 때의 마음상태가 동일했다는 점에 주목하고 있다. 이를 통해 사온과 공의 모두 인륜과 천리를 다한 것으로 행위 차원에서 때로 모순되는 선택을 요구하는 서로 다른 종류의 윤리라기보다, 행위의 동기가 되는 마음 상태라는 동일한 근거를 갖는 것으로 해석된다. 그러므로 주희는 어떤 사람이 천리의 지극함과 인륜의 지극함에 근거한 마음을 가졌을 때 그 결과로서의 행위는 도덕적으로 옳다고 주장하면서 위의 이야기에서 효의 실천과 법 집행의 문제가 양자 택일의 문제로 제기되었던 것에 대하여 화해 지점을 제시한다.

북송 대 사상가들과 비교할 때 주희의 해결방안이 갖는 독특성은 다음과 같다. 해당 사례에서 왕안석은 왕의 친족에 대한 고려를 사법 절차에 편입시켜 제도적으로 정부의 결정하에 종속시키고자 한다. 사마광은 이야기의 진실성 자체를 부정하면서도 정부 관료들의 권한 사이의 구분을 강조하여 황제라 하더라도 법에 정해진 규정을 마음대로 위반할 수

15) 司馬光, 『溫國文正公文集』卷第七十四. 「惡得爲舜與臯陶哉?」

16) 王安石, 『周官新義』卷十四. 「出命制節以治人罪謂之辟. 八辟有議, 則非制于法而已, 故稱辟焉……麗邦法附刑罰, 則若今律稱在八議者, 亦稱定行之律也. 謂之議, 則刑誅救宥未定也. 然以臯陶爲士, 瞽瞍殺人而舜不敢赦, 則其議之大槩可知矣。」

17) 孟子 盡心上: 「蓋其所以爲心者, 莫非天理之極, 人倫之至。」

없다고 주장한다. 이들의 견해는 사적 애정이 통치자로 하여금 예외적 판단을 고려하게 할 수 있을 정도로 중요한 가치라는 점을 인정하면서도, 사법적으로 옳은 판단을 위한 정부의 역할 및 관료들의 권한 상 구별을 강조하는 해석을 제시한다는 점에서 비슷하다. 그와 달리 주희는 해당 문제를 온전히 정부의 관점에서 기술하지 않는다는 점에서 흥미로운 전환점을 제시한다.¹⁸⁾ 주희와 같이 행위의 동기가 되는 마음상태로서 공(公)에 주목할 경우, 해당 문제는 정부 관료들에 한정되지 않고 공동체 전체에 대한 고려와 친족에 대한 사적 애정 사이의 충돌을 겪는 일반 사람들의 경우에도 적용 가능한 것이 된다. 해당 문제에 대한 해결책 역시 개인이 도덕 수양을 통해 공(公)의 상태의 마음을 갖는 것이라는 점에서 정부의 개입을 특별히 요구하지 않는다. 2절에서는 주희가 자기 수양을 기초로 정치 윤리를 정의했을 때 어떻게 복송 시기 공유되고 있었던 정부를 중심으로 한 정치활동의 정의를 기각할 수 있었는지 좀 더 구체적으로 살펴볼 것이다.

주희의 해결방안이 갖는 또 다른 흥미로운 점은 사인과 공의에 있어 행위의 동기에 주목할 경우 친족에 대한 사적 애정이 자연스러운 애정의 즉각적 발휘라기보다 수양된 마음상태의 발현이라는 점에서 단순히 친족에게 사적인 은혜를 베푸는 것 이상의 의미를 지니게 된다는 점이다. 이것이 갖는 의미에 대해서는 3절에서 가정 및 지역사회를 도덕 수양의 장소이자 자신의 도덕적 자질을 전시하고 주변인들을 계몽하는 새로운 공간으로 주목하는 과정을 기술하면서 보다 자세히 설명하고자 한다.

II. 주희의 공 개념과 정치윤리의 재규정

『맹자』의 ‘불인인지심(不忍人之心: 남에게 차마 어찌지 못하는 마음)’편에 대한 주희의 주석은 사적 애정의 발현이 정치 행위의 기초가 된다고 본 맹자와는 다음과 같은 해석의 차이를 보여준다.

맹자가 말했다. “사람은 모두 남에게 차마 어찌지 못하는 마음을 가지고 있다[...] 지금

18) 물론 이것이 주희가 사법적 판단에서 정부의 역할이나 관료들의 권한상 구별을 존중하지 않았다는 근거가 될 수는 없다. 다만 같은 이야기에 대해 이들이 서로 다른 측면을 강조하는 해석을 제시했다는 것은 정치 윤리의 핵심적 요소를 이들이 서로 다른 방식으로 정의했다는 해석을 가능하게 한다.

사람들이 갑자기 어린 아이가 우물로 들어가려는 것을 보면 모두 깜짝 놀라고 측은해 하는 마음(惻隱之心)을 가지니, 이것은 어린 아이의 부모와 교분을 맺으려 해서도 아니고, 지역사회와 친구들로부터 명예를 구해서도 아니며, (잔인하다는) 소문을 싫어해서 그러한 것도 아니다.”¹⁹⁾

해당 구절에서 맹자는 사람들이 어린 아이가 우물에 빠지는 것을 보고 즉각적이고 자연스런 반응으로 측은지심을 갖게 된다는 점을 강조한다. “(통치자가) 이 마음을 가지고 정사를 행한다면, 천하를 다스리는 것이 손바닥 위에 놓고 움직이는 것처럼 쉬울 것이다.”²⁰⁾ 비슷한 사례로 양혜왕은 제사에 쓸 소가 도살장에 끌려가는 것을 보고 차마 그 소를 죽이지 못해 희생물을 양으로 바꾸라고 지시하는데, 결과적으로는 소 대신 양을 죽였다는 점에서 차이가 없는 것처럼 보이지만 맹자는 왕이 소를 직접 보았기 때문에 소에 대해 측은지심을 발휘한 것이라고 보고, 이 측은지심을 정사에 확장시킬 것을 주문한다.²¹⁾ 곧 맹자는 가까운 영역에 즉각적이고 자연스런 반응으로 발휘되는 측은지심을 더욱 넓은 영역에 확장하는 것이 통치의 덕목임을 강조한다.

위에서 도살장에 끌려가는 소나 우물에 빠진 어린아이의 비유는 측은지심의 주체와 대상 사이의 위계 관계를 전제하고 있다(김영민 2007). 어떤 사람이 대상에 대해 측은지심을 가질 수 있는 이유는 그들이 자신보다 비참한 상황에 놓여있기 때문이다. 모든 사람이 측은지심을 발휘할 잠재력을 가지고 있더라도, 측은지심을 가장 넓은 영역에 대해 느끼고 실제로 도움을 베풀 수 있는 주체는 민들보다 우월한 지위와 자원을 가진 특정 계층으로 제한된다. 곧, 맹자는 정치활동을 통치자가 측은지심을 널리 베풀어 일반 대중을 고통으로부터 구제하는 행위로 묘사한다.

그러나 주희의 주석은 맹자의 내용을 교묘하게 비틀어 훌륭한 정사를 위해 요구되는 덕목을 재정의한다. 우선, 주희는 원문에 등장하는 측은지심과 인(仁)을 개념적으로 구별한다. “맹자는 측은지심을 인의 단서라고 했다. 인의 단서라고 했으니, 곧 인이라고 할 수는 없다.”²²⁾ 인은 사람이 본래 가진 성(性)이며, 측은한 마음은 그러한 성이 발현된 정(情)을

19) 孟子 公孫丑上:「孟子曰 人皆有不忍人之心…… 今人乍見孺子將入於井, 皆有怵惕惻隱之心. 非所以內交於孺子之父母也 非所以要譽於鄉黨朋友也 非惡其聲而然也。」

20) 孟子 公孫丑上「以不忍人之心行不忍人之政 治天下可運之掌上。」

21) 孟子 梁惠王上 7장.

22) 近思錄 1-35 「孟子言惻隱之心仁之端也. 既曰仁之端, 卽不可便謂之仁; 『근사록』은 주돈이, 정호, 정이, 장재 등의 저술을 주희와 여조검이 편집 및 정리하고 주석을 단 책으로, 이 책을 주희의 저

지칭한다.²³⁾ 또한 우물에 빠진 어린아이를 보는 사례에서 주희는 맹자와 같이 통치자를 포함한 모든 사람이 측은지심을 가졌다는 사실보다 오히려 대다수의 사람들이 측은지심을 그대로 발휘하는 데 실패한다는 점을 강조한다. “대부분의 사람들은 차마 어찌지 못하는 마음을 가졌더라도 물욕(物欲)이 해쳐서 그것을 보존한 사람이 거의 없다. 그러므로 이 마음을 살피고 깨달아 정사에 행할 수 없다.”²⁴⁾ 그러므로 좋은 정사는 즉각적으로 발현된 측은지심을 더 넓은 영역에 확대 적용하는 것이기보다 이기적인 욕망을 없애는 자기 내면의 싸움에 달려 있는 것으로 묘사된다.

주희가 사람들이 이기적인 욕망을 없애고 선한 본성을 발휘하는 과정을 기술한 부분에서 공(公)은 “자신을 극복함(克己)이 지극한 상태에 이른 것”²⁵⁾이라는 의미로, 선한 행위를 하기 이전에 성취해야 할 단계로서 제시된다. “공, 서(恕), 애(愛)는 모두 인을 말한 것이다. 공은 인의 앞에 있고, 서와 애는 인의 뒤에 있다. 공하면 능히 인할 수 있고, 인하면 능히 애와 서를 행할 수 있기 때문이다.”²⁶⁾ 곧, 공(公)과 인은 행위 이전의 단계를, 애와 서는 행위의 단계를 지칭한다.

공(公)과 인은 다음과 같이 개념적으로 구별된다. “인의 도는 요컨대 단지 공이라는 한 글자로 말할 수 있다. 공은 인의 리(理)일 뿐이니 공을 곧 인이라고 불러서는 안 된다. 공을 사람이 체득하면 인이 된다.”²⁷⁾ ‘불인인지심’ 편에 대한 주희의 주석에서 살펴본 것처럼 모든 사람은 인의 본성을 가지고 있지만 이기적인 욕망으로 이것을 그대로 발휘할 수 없으므로, 인의 본성을 가지고 있다는 사실 자체만으로 옳은 행동이나 좋은 정사를 위한 충분조건이 되지 않는다. 인의 본성은 단지 옳은 행위를 할 수 있는 가능성에 불과하며, 각자 이기적인 욕망을 극복하려는 노력을 통해 공(公)의 마음상태에 도달할 때, 비로소 선한 본

서로 볼 것인지에 대해서는 논란의 여지가 있다. 그럼에도 불구하고 본 연구자는 주희가 북송 대학자들의 저술 중 채록할 만한 가치가 있다고 보고 해당 책에 포함시킨 경우, 그리고 원문에 대해 별도의 반박이나 수정적인 해석을 제기하지 않은 경우 주희가 해당 학자들의 입장에 동의했다고 봄으로써 이 역시 주희의 입장으로 해석할 수 있다고 생각했다.

23) 孟子 公孫丑上:「惻隱羞惡辭讓是非情也 仁義禮智(智)性也。」

24) 孟子 公孫丑上:「言衆人雖有不忍人之心 然物欲害之 存焉者寡 故不能察識而推之政事之間。」

25) 朱子語類 95-157:「公卻是克己之極功。」

26) 朱子語類 95-160:「公恕愛皆所以言仁者也. 公在仁之前, 恕與愛在仁之後. 公則能仁, 仁則能愛能恕故也。」

27) 近思錄 2-52:「仁之道, 要之只消道一公字. 公只是仁之理, 不可將公便喚做仁. 公而以人體之故爲仁。」

성을 그대로 발휘하여 옳은 행위를 할 수 있다. “인을 물에 비유하면 공은 도랑에 비유할 수 있다. 이 물을 흐르게 하려면 모름지기 도랑을 판 연후에 물이 흐를 수 있는 것이다.”²⁸⁾ 곧 위에서 “공은 인의 앞에 있다”는 말은 공(公)이 인보다 개념적으로 선재(先在)한다는 것이 아니라, 공(公)의 마음 상태를 성취한 사람이 진정으로 인한 본성을 발휘하여 선한 행동을 할 수 있다는 의미이다.

인간 본성 및 도덕 수양에 대한 주희 이전 세대의 논의를 주희의 것과 비교하면 다음의 차이를 발견할 수 있다. 사마광, 왕안석과 같은 북송 대 학자들은 본성에 관한 논쟁에서 타고난 본성의 선함이나 악함보다는 어떤 제도나 정책이 본성을 올바른 방향으로 이끌어낼 수 있는지에 보다 초점을 맞추고 있다. 예컨대 사마광은 『선악혼변(善惡混辨)』에서 맹자의 성선설과 순자의 성악설을 모두 반박하고 인간 본성에는 선과 악이 뒤섞여(混) 있다는 양용의 말을 옹호한 뒤, 결국 각자가 무엇을 택하여 어떻게 살고 닦을지에 달려있을 뿐이라고 주장한다.²⁹⁾ 한편 그는 현 시대가 고대보다 나은 이유에 대해 사람의 본성에는 변화가 없지만 성인이 문명을 창조하여 영토 간 경계를 규정하고, 사람들 간 올바른 관계를 정립하며, 교육과 처벌을 통해 영역 및 위계의 구별을 유지시켰기 때문이라고 강조하고, 정부는 이러한 성인의 가르침을 유지할 책임이 있다고 지적한다.³⁰⁾

왕안석 역시 『원성(原性)』에서 본성에 대해서는 선악 자체를 논할 수 없으며, 정(情)이 발현된 이후 그것이 선에 맞는지, 악에 맞는지에 따라 선과 악이라는 이름을 붙이는 것이라 말한다.³¹⁾ 또한 그는 『예론(禮論)』에서 인간 본성 자체보다, 본성을 완성시키는 외부의 작용 - 정부의 제도 등에 더욱 초점을 둔다.³²⁾ 『노자(老子)』에 대한 글에서 그는 “도에는 근본과 말단이 있으니, 전자는 자연에서 나오는 것으로 만물을 생성하고, 후자는 사람의 힘

28) 朱子語類 41-95: 「仁譬之水, 公則譬之溝渠, 要流通此水, 須開浚溝渠, 然後水方流行也.」 비슷한 사례로 Ibid., 95-154 등 참고.

29) 司馬光, 『溫國文正公文集』 卷第七十二: 「故揚子以謂人之性善惡混, 混者, 善惡雜處於身中之謂也. 顧人擇而修之何如耳. 修其善則爲善人, 修其惡則爲惡人, 斯理也, 豈不曉然明白矣哉?」

30) 司馬光, 『司馬文正公傳家集』 64.793; 65.799-801; 65.787-90 등 참고.

31) 王安石, 『臨川先生文集』 卷第六十八: 「喜怒哀惡慾而善然後, 從而命之曰仁也義也. 喜怒哀惡慾而不善然後, 從而命之曰不仁也不義也. 故曰有情然後善惡形焉, 然則善惡者情之成名而已矣.」

32) 王安石, 『臨川先生文集』 第六十六: 「夫斲木而爲之器, 服馬而爲之駕, 此非生而能者也. 故必削之以斧斤, 直之以繩墨, 圓之以規, 而方之以矩. 束駘膠漆而後, 器適於用焉. 前之以銜勒之制, 後之以鞭策之威, 馳驟舒疾無得自放而一聽於人而後, 馬適於駕焉. 由是觀之, 莫不劫之於外, 而服之以力者也.」

에 의해 사물을 완성하는 것³³⁾으로, “생성하는 것은 자연이 주관하는 것이고, 사람의 힘으로 어찌할 수 없는 것이다. 그러므로 성인들은 (정치적으로) 윗자리에 있으면서 예, 악, 형, 정을 통해 만물을 완성시키는 데 힘쓸 뿐, 만물을 생성하는 것에 대해서는 말하지 않았다³⁴⁾고 주장한다. 이들은 본성을 바꾸거나 완성하는 데 있어 스스로의 노력보다 제도를 만들고 운영하는 성인의 역할에 주목함으로써 정부의 역할을 강조한다.

그에 비해 주희는 사사로운 욕망을 없애고 선한 본성을 되찾기 위한 개별 주체의 노력을 더욱 강조한다. 개별 주체가 지닌 자기 변혁의 가능성과 이를 통해 세계의 질서를 회복할 수 있다는 주장은 개인과 세계의 관계에 대한 성리학자들의 독특한 가정에 의해 뒷받침된다. 주희는 주돈이(周敦頤: 1017-1073)의 『태극도설(太極圖說)』에 대한 주석에서 만물은 무극이자 태극에서 출발했으며, 다수의 사물이 생성된 뒤에도 이들 사이의 조화가 유지되도록 만물을 관통하는 하나의 리가 존재한다고 말한다. 또한 무극이자 태극과 만물의 관계에 대해서는 “합해서 말하면 만물은 전체로서 하나의 태극이며, 나누어서 말하면 하나의 만물이 각각 하나의 태극을 가지고 있다³⁵⁾고 기술한다. 사람은 하늘로부터 리를 받아 성(性)을 가지고 태어나는데, 개별 인간은 비록 우주 안에서 조그마한 존재에 불과하지만 리의 부분이 아닌 전체를 가지고 태어났으므로 리에 따라 외부 사물에 조용하여 우주와 합일을 이룰 수 있는 존재라는 것이다. 다만 대부분의 사람은 각자 형체(몸)를 갖고 태어나면서 사적인 욕망에 휩쓸려 리에 따라 조용하지 못하고 합일의 상태를 잃게 된다.³⁶⁾ 그렇지만 여전히 타고난 성을 가지고 있는 바, 스스로 “맑고 깨끗하게 만드는 노력”, 즉 자기 수양을 통해 사적인 욕망을 없애고 공(公)의 마음가짐에 도달할 경우 자신이 가지고 태어난 도덕적 본성을 완전히 발휘하여 세계와 다시 합일을 이룰 수 있다.³⁷⁾

주희는 자기 수양을 통해 개별 주체가 옳은 판단과 행위를 할 수 있게 되는 과정에 대해 다음과 같이 서술한다.

33) 王安石, 『臨川先生文集』第六十九: 「道有本有末. 本者萬物之所以生也. 末者萬物之所以成也.」

34) 王安石, 『臨川先生文集』第六十九: 「故昔聖人之在上, 而以萬物爲已任者, 必制四術焉. 四術者, 禮樂刑政是也, 所以成萬物者也. 故聖人唯務修其成萬物者, 不言其生萬物者. 蓋生者尸之於自然, 非人力之所得與矣.」

35) 近思錄 1-1: 「蓋合而言之, 萬物統體一太極也, 分而言之, 一物各具一太極也.」

36) 近思錄 5-22: 「伊川先生曰: 大抵人有身, 便有自私之理, 宜其與道難一.」

37) 近思錄 1-21.

공은 먼지가 없는 것과 같고, 사람은 거울과 같으며, 인은 거울의 빛과 같다. 거울에 자잘한 먼지가 없으면 거울은 빛난다. 사람이 조금의 사욕(私欲)도 없으면 곧 인하게 된다.³⁸⁾

주희는 사람이나 사람의 마음(心)을 자주 거울에 비유한다. 거울의 주요한 특성 중 하나는 사물이 거울에 접근할 경우 즉각적이고 왜곡 없이 그것을 비춰 낸다는 것이다. 공(公)의 상태에 도달한 마음은 거울과 마찬가지로 자신의 개인적인 호오나 그에 따른 감정의 발현으로 잘못된 반응을 하는 것이 아니라, 왜곡 없는 매개 작용을 통해 외부의 사물이나 상황이 요구하는 바에 따라 적절하게 반응한다.³⁹⁾

『근사록』에 등장하는 순 임금의 사례는 주체가 공(公)의 상태의 마음을 확보할 때 옳은 판단과 행위를 할 수 있음을 보여준다.

순 임금이 네 사람의 악인을 벌 준 경우 노여워할 만한 것은 네 사람의 악인에게 있었으니 순 임금이 어찌 관여했겠는가? (순 임금은) 이 사람들에게 노여워할 만한 일이 있어서 그에게 노여워한 것이다. 성인의 마음에는 본래 노여움이 없다. 비유하자면 밝은 거울과 같으니, 좋은 물건이 오면 곧 좋음을 드러내고 추악한 물건이 오면 곧 추악함을 드러내지만, 거울에 어찌 좋음이냐 추악함이 있겠는가?⁴⁰⁾

순 임금이 네 사람의 악인을 벌한 것이 옳은 이유에 대해 주희는 순 임금이 자신의 정치적 지위에 따라 이들을 처벌할 권한을 가졌다거나, 해당 처벌이 법률에 근거했다는 것보다 순 임금의 행위가 근거하고 있는 마음 상태가 깨끗한 거울(明鏡)과 같아 자신의 개인적 감정을 개입시키지 않을 수 있었기 때문이었음을 강조한다. 위에서 언급한 바와 같이 인간은 태어나면서 본성으로 리의 부분이 아닌 전체를 받았으므로, 수양을 통해 자신의 개인적 감정을 개입시키지 않을 수 있다면 곧 옳은 판단에 이를 수 있다.

주희와 같이 개별 주체의 마음상태를 옳은 판단의 근거로 주목할 경우, 정부는 공정한

38) 朱子語類 95-158: 「蓋公猶無塵也, 人猶鏡也, 仁則猶鏡之光明也. 鏡無纖塵則光明, 人能無一毫之私欲則仁.」

39) 近思錄 2-4: 「夫天地之常, 以其心普萬物而無心. 聖人之常, 以其情順萬事而無情. 故君子之學莫若廓然而大公, 物來而順應.」; 5-27: 「鏡何嘗有好惡也……若聖人因物而未嘗有怒.」

40) 近思錄 5-27: 「如舜之誅四凶, 怒在四凶, 舜何與焉. 盖因是人有可怒之事而怒之, 聖人之心, 本無怒也. 譬如明鏡, 好物來時, 便見是好, 惡物來時, 便見是惡, 鏡何嘗有好惡也.」; 같은 책 4-27에도 동일한 사례가 등장한다.

관점을 견지하고 판단을 내릴 위치를 더 이상 독점할 수 없다. 개인을 자연적 애정에 이끌리거나 자기 이익에 함몰될 수밖에 없는 존재로 볼 경우 이익이 갈등하는 사안에 대해 각 개인은 공정한 판단을 내릴 수 있다고 기대되지 않는다. 그러므로 제 삼자의 입장을 견지한 정부가 유일하게 사회에 공정한 판단을 내리고 강제할 수 있는 정당한 위치를 점유하게 된다. 사마광과 왕안석은 이 같은 논리에서 인간 본성을 교화하는 것 외에 공동체 전체와 관련된 일에 대한 결정 및 집행을 정부 관료만이 할 수 있다고 보고, 해당 관료들을 대상으로 사적 이해에서 벗어난 공정한 관점을 가질 것을 요구하였다.

이와 달리 주희의 경우 개인이 자기 수양을 통해 리에 따라 옳은 행위를 할 수 있는 가능성을 인정함으로써, 도덕적으로 수양된 개인들이 정부 관직 소유 여부와 별개로 해당 사안에 대해 옳은 판단을 내릴 수 있다고 본다. 역으로 정부 관료 역시 정부 바깥의 개인들과 마찬가지로 충분한 자기 수양을 거치지 않을 경우 반드시 옳은 행위를 할 것으로 기대되지 않기 때문에, 정부의 결정은 도덕적으로 수양된 개인들의 주장과 경쟁하게 된다. 주희와 같은 성리학자들의 관점에 따르면 정부 관료들 역시 옳은 판단을 내리기 위해 공(公)의 상태의 마음가짐을 가져야 하며 이를 위한 자기 수양이 필요하기 때문에 성리학자들이 제시한 학(學) 프로그램에 동참해야 한다. 예컨대 주희는 자신의 저서에서 남을 위한 학문(爲人之學)과 나를 위한 학문(爲己之學)을 구별하고, 자기 수양을 위한 공부를 강조하는 한편 과거 시험 합격을 위한 공부의 의미를 격하한다. 그는 이 둘이 동일시될 수 없을 뿐 아니라, 서로 다른 목적을 가진 것으로 파악하였다. 이로 인해 정부 관료 역시 자신의 결정이 갖는 도덕적 정당성을 확보하기 위해서는 성리학자들이 제시한 커리큘럼을 수용하도록 요구되었다.⁴¹⁾

한편 1절에서 제시한 바와 같이 주희는 사인과 공의를 갈등하는 관계가 아니라 동질한 도덕적 기초를 공유하되 전체 공동체와 관련된 일과 가정, 혹은 보다 협의의 인간 관계에 관련된 일에서 각각 요구되는 윤리로 재정의하였다. 두 경우 모두에서 행위자는 공(公)의 상태의 마음을 가지기 위한 도덕 수양이 요구되는데, 정치 윤리가 사적 영역에서 요구되는 윤리와 동일한 도덕적 기초를 가지게 되면서 관료뿐 아니라 모든 개인에게 마찬가지로 도덕 수양이 요구된다. 또한 주희는 모든 만물에 전체로서의 리가 선한 본성으로 부여되었으므로 개인이 사욕을 극복하는 노력을 통해 공(公)의 상태의 마음을 가져 옳은 행위를 할 수 있다고 봄으로써 잠재적으로 모든 사람이 정치 활동의 주체가 될 수 있는 가능성을 제

41) 近思錄 8-25 참고.

시한다. 예컨대 이전에는 『대학』을 치자의 학문으로 정의한 것과 달리 정이는 ‘대인(大人)’의 학문으로 정의하였으며, 주희 역시 『대학혹문(大學或問)』에서 “나라를 다스리는 것이나 안정시키는 것이 천자나 제후에게만 해당되는 일이 아니냐”는 질문에 대해 “임금을 성군으로 만들고 백성을 선한 민으로 바꾸는 것 또한(모든 이의) 제 분수 내의 일”이라고 답한다(Gardner 1986). 또한 주희는 성인을 사물의 위계를 바꾸거나, 각자의 지위에서 지켜야 하는 법칙을 새로 만드는 자가 아니라, 자신의 지위에 머무르면서 각 사물의 옳고 그름에 마땅하게 대응하여 주변 사물들 역시 ‘각각 머물러야 할 곳에 머물도록’ 안정시키는 자로 묘사한다.⁴²⁾ 이는 성인이 되어 세계의 질서를 회복하는 일과 그 사람의 사회정치적 위계 사이에 직접적인 관련이 없다는 생각을 보여준다.

마지막으로 정치 활동이 그 사람이 처한 사회정치적 지위와 상관 없이 수양된 개인이 다른 사람에게 좋은 영향을 미쳐 스스로 변화하도록 만드는 일이라는 의미를 갖게 되면서 정치 행위는 이전과 다른 외연을 갖게 된다. 수양된 개인이 주변 사람들과의 긍정적인 상호작용을 통해 질서를 회복할 수 있다는 생각은 정치 활동이 정부를 경유하지 않고도 먼저 깨달은 사람과 그렇지 못한 사람이 만나는 모든 현장에서 발생하는 것으로 인식하게 만든다. 그러므로 주희 이전 세대들이 전체 공동체에 공적 결정을 내리고 집행하기 위한 정치적 중심으로서 중앙 정부를 중시한 것과 달리, 주희는 세계의 질서를 회복하는 일이 도덕적으로 수양된 개인과 그를 둘러싼 영역에서 출발한다고 봄으로써 정체 유지를 위한 정부의 운영, 혹은 사회를 대상으로 한 정부의 활동 등으로 정의되었던 정치 활동의 정의를 탈피하게 된다.

III절에서는 구체적으로 이전까지 사적 애정을 발휘하거나 개인적 이익을 추구하는 영역으로 인식되었던 가정 및 지역사회가 단순히 사적 공간에서 그치지 않고 더 넓은 함의를 갖게 됨으로써, 지역의 사들이 가정과 지역사회에 대해 새로운 정치적 의미를 부여하게 되었음을 보여주고자 한다.

III. 가정의 중요성과 지역자발주의의 출현

이 절에서는 주희의 사상이 지역자발주의의 출현에 어떤 영향을 미쳤는지 살펴보기 위

42) 近思錄 8-11장 참고.

해 특히 다음의 두 가지 질문에 대해 답변하고자 한다. 첫째, 주희의 사상은 지역 사들에게 가정 및 지역 사회에서의 활동에 대해 어떤 새로운 의미를 부여했는가? 둘째, 지역 사들은 자신들의 활동이 어떻게 정부 관료로 복무하는 것과 마찬가지로의 정치적 함의를 가진다고 주장할 수 있었는가?

주희가 사온과 공익을 공(公)의 마음가짐을 가진 상태에서 서로 다른 영역의 일에 발휘되는 윤리라고 재정의했을 때, 사온은 이전과 다른 의미를 갖게 된다. 맹자에게 사적 은혜를 베푸는 것이란 주변 사람들에게 자연적이고 즉각적인 감정으로서 발현되는 것인 반면, 주희는 이를 본래 가지고 있던 도덕적 본성이 마음의 적절한 작용을 통해 발휘되어야 하는 것으로 보았다. 따라서 아래의 구절은 주희가 가정이라는 공간을 맹자처럼 가족 구성원에 대한 자연스런 애정이 가장 쉽게 발휘될 수 있는 장소라기보다, 자기 중심적인 사고의 개입으로 인해 공(公)의 상태의 마음가짐을 유지하고 적절한 정도의 애정을 발휘하는 데 가장 어려움을 겪는 장소로 인식했음을 보여준다.

사람이 집에서 거처함에 빠와 살을 나누는 부모와 자식 사이에는 대개 정으로 예를 이기게 되고, 은혜로 의를 빼앗게 된다. 의지가 굳게 서있는 사람만이 사사로운 애정으로 바른 도리를 잃지 않을 수 있다.⁴³⁾

여기서 주희는 사적인 애정이나 은혜가 오히려 가족 관계 내에서 예를 실행하거나 의를 지키는 데 장애가 된다고 본다. 마음의 적절한 작용을 거치지 않고 발휘된 자기 중심적인 애정이나 은혜는 가족 간 적절한 관계를 해칠 뿐 아니라, 친족 관계 너머로 인을 발휘할 능력 자체에 해를 미친다. 예컨대 자기 중심적인 관점을 가질 경우 사람들은 형의 자식을 사랑하는 데에도 실패한다. 자기 자식에 대한 지나친 사랑으로 자기 자식과 형의 자식이 결국엔 동일하게 자신의 아버지에게서 나온 자들이라는 사실을 잊게 되기 때문이다.⁴⁴⁾ 한편 이를 극복한 사례로서 『근사록』에서는 정이의 부친이 아들과 조카를 균등하게 대했으며, 그의 모친 역시 어린 노비들을 자신의 아이들과 같이 대했다는 점을 강조하고, 자기의 자녀의 잘못에 다른 이들과 마찬가지로 엄격하게 대했음을 기술한다. 이러한 사례들을 통해 주희는 가족 관계에서 자연스런 애정의 발휘보다 자기 중심적 관점을 극복하여 적절한 애

43) 近思錄 6-6: 「人之處家, 在骨肉父子之間. 大率以情勝禮, 以恩奪義, 惟剛立之人, 則能不以私愛失其正理。」

44) 近思錄 6-12.

정을 베푸는 일의 중요성을 강조했음을 확인할 수 있다.⁴⁵⁾

가정이 이처럼 사적 애정이나 자기 중심적인 관점에 치우치지 않고 공(公)의 마음상태를 견지해야 하는 공간으로 재인식되면서, 가족 관계 내에서 적절한 애정을 발휘하는 것은 공동체 전체를 다스리는 것과 동일한 원리를 갖게 된다.

집안은 어렵지만 천하는 쉽다. 집안은 가깝지만 천하는 멀기 때문이다 [...] 천하를 다스리는 것은 집안을 통해 볼 수 있다. 집안을 다스리는 것은 자기 자신을 통해 볼 따름이다.⁴⁶⁾

주희는 위의 구절에서 집안을 다스리는 것과 천하를 다스리는 것 사이의 유사성을 인정하면서도 맹자와는 다른 방식으로 이 둘을 연결한다. 집안을 다스리는 것이 통치자로서 자질을 확인할 수 있는 기회인 이유는 가족 구성원을 적절하게 사랑하는 것이야말로 자기 중심적인 관점이 개입되기 쉬운 가장 어려운 일이기 때문이다. 그러므로 가정은 주체가 사적 애정에 의해 의를 침해하지 않고 보다 넓은 영역에 대해서도 공적 태도를 견지하기 위한 자기 수양의 공간인 동시에 자기 중심적인 관점을 얼마나 탈피했는지 수양의 정도를 확인할 수 있는 전시(展示)의 공간이라는 의미를 부여 받는다. 가정에서조차 자기 중심적인 관점에서 탈피할 수 있다면 자연스럽게 국가를 다스리고 천하를 다스리는 데 성공할 수 있다는 주장은 이러한 믿음에 근거한다.

그렇다면 가정이나 지역사회 등 보다 가까운 영역을 잘 다스리는 일은 더 넓은 영역, 즉 제국을 다스리는 일과 어떤 관계를 갖는가? 주희는 지역사회를 위한 헌신이 단지 좋은 통치자로서의 자질을 습득하기 위한 훈련이나 세계의 질서를 회복하는 현장의 일부를 구성하는 것 이상의 의미를 갖는다고 보았다. 만약 개인이 친밀한 영역에 우선적으로 헌신한다면, 지역사회를 잘 다스리는 일은 해당 장소 너머까지 긍정적인 영향력을 미칠 수 있다. 공자의 “내가 알고 있는 사람을 천거하라. 내가 모르는 사람이야 남들이 버려두겠느냐?”⁴⁷⁾라는 구절에서 내가 아는 인재를 천거할 때 다른 사람들 역시 자신이 아는 인재를 천거할 것이라는 생각은 내가 주변 사람들에게 옳은 행위를 할 경우 주변 사람들 자체를 변화시켜 이들 역시 각각의 장소에서 옳은 행위를 하게 됨으로써, 내가 있는 장소 너머의 사람들까

45) 近思錄 6-17.

46) 近思錄 8-1: 「家難而天下易. 家親而天下疎也…… 是治天下觀於家. 治家觀身而已矣。」

47) 近思錄 8-17.

지 변화시킬 수 있다는 믿음을 뒷받침한다. 주희는 『논어』의 해당 구절에 대하여 정이의 해석을 재인용하면서, 이러한 파급 효과의 성공 여부는 자기 자신의 도덕적 수양에 달려 있음을 재차 강조한다. “이 뜻을 미루어나가면 하나의 마음으로 나라를 흥하게 할 수도 있고, 하나의 마음으로 나라를 잃게 만들 수도 있으니, (이것은) 다만 공과 사(私)의 사이에 달려 있을 따름이다.”⁴⁸⁾

이와 같은 파급 효과를 믿을 경우 굳이 중앙 정부에 진출하지 않더라도 지역 공동체에서의 헌신은 정부를 통해 전체 제국의 질서를 유지하는 일과 마찬가지로의 중요성을 갖는다. 남송 대 지역사회에서 향약을 만드는 데 참여했던 엘리트들의 문헌을 다룬 왈튼(1999)의 연구는 이들이 자신들의 지역 사회를 위한 봉사가 곧 천하를 다스리는 일(平天下)이라고 주장했다는 사실을 보여준다. 남송 대 사들은 북송 대 학자들처럼 세계의 질서를 바로잡기 위해 반드시 정치적 중심인 정부에 나아갈 필요가 없다고 생각하였다. 수양된 개인은 자기 위치에 그대로 머무르더라도 주변 사람들을 변화시키고, 그 주변인들이 다시 주변 사람들을 변화시켜, 나를 중심으로 친밀한 영역에서 먼 영역까지 동심원이 확대되는 형태로 천하의 질서를 회복하는 데 이를 수 있다.

이 경우 『대학』의 여덟 조목에서 가정, 국가, 천하를 다스리는 일 사이의 관계는 이전과 다른 방식으로 재기술된다. 주희 이전 세대의 경우 여덟 조목은 치자가 정치를 잘 하기 위한 단계에 대한 서술로 해석된다. 그러나 주희는 질서를 회복하는 문제가 자기 수양에 궁극적으로 의존한다고 보면서, 수신 이후의 가정, 나라(國), 천하 등 서로 다른 크기의 공동체들을 대상으로 한 다스림은 거의 동시에, 자연스럽게 성취되는 일처럼 기술한다. 곧 가정, 나라, 천하를 다스리는 일은 각각 별도의 영역에서 별도의 행위를 요구하는 것이 아니라 도덕적으로 수양된 개인이 어느 위치에서건 옳은 행위를 할 경우 가깝게는 가정, 멀게는 천하에 이르기까지 긍정적인 파급 효과를 미칠 수 있다고 본 것이다. 그러므로 주희의 사상은 지역 사들이 가정 및 지역 사회를 도덕적 수양의 공간이자 보다 넓은 의미에서 정치 활동의 공간으로 재인식하도록 했으며, 지역 사회에서의 헌신 역시 정부 관료로 복무하는 것과 마찬가지로의 정치적 함의를 가진다고 주장할 근거를 마련했다고 볼 수 있다.

48) 論語集注 子路:「推此義 則一心可以興邦 一心可以喪邦 只在公私之間爾。」

IV. 결론

본 연구는 주희의 공(公) 개념을 중심으로 그가 사적 윤리와 정치 윤리를 이기적 욕망을 없애는 개인의 도덕적 수양을 기초로 한 것으로 재정의했으며, 그에 따라 가정 및 지역사회를 확장된 정치 활동의 공간으로 인식했다는 점을 살펴보았다. 그렇다면 주희의 사상은 이후 중국 지성사에서 정치활동의 의미를 어떻게 변화시켰으며, 나아가 후기제국시대 중국의 국가-사회 관계를 설명하는 데 어떤 함의를 갖는가?

베버식 정의에 의하면 정치적인 것(the political)은 사회 내에서 다른 활동 영역과 구별된 하위 체계 내의 일로서, 정부 활동 및 이것에 직간접적으로 영향을 미치거나 그럴 의도를 가진 활동이라는 협의의 의미를 갖는다(Rosanvallon 2001). 이 같은 정의는 근대 유럽의 역사에서 정부가 공적 권위를 독점하게 되는 역사적 과정과 관련이 있다. 중세 봉건체제에서는 공적 지배권과 사적 지배권이 서로 분리할 수 없는 형태로 융합되어 있었던 것과 달리, 중세 말 군주 권력이 강화되면서 이전까지 왕의 지배 영역 바깥에 존재했던 실질적(de facto) 지배 행위들이 특권 부여나 사법적 절차를 통해 단일한 지배의 장으로 포섭되었다. 또한 군주 권력의 강화에 대항하기 위한 신분 의회의 확대는 중세 시기 군주의 지배 바깥에서 귀족 계급이 소유하고 있었던 전통적 통치권을 신분 상 권리 혹은 소유권의 형태로 변형시켜 이들에게 경제적 보상을 제공하는 동시에 더 이상 지배 행위에 직접 참여하지 않도록 하는 계기로 작용하였다. 또한 이전까지 귀족들이 직접 다수의 군중 앞에서 자신들의 실질적 지배를 과시할 수 있었던 것과 달리 군주의 공정이 지배권의 과시가 집중되는 거의 유일한 공간으로 부상하면서, 이들은 군주의 과시에 봉사하거나 참여하는 형태로만 통치권을 과시할 수 있게 되었다. 그 결과 군주의 지배 기구가 해당 영토에서 유일하게 모든 계급을 대변하여 지배를 수행하는 공적 권위의 지위를 독점하게 된다(Poggi 1995).

이와 같은 역사적 맥락 속에서 정부는 사적 개인들의 집합인 전체 사회를 지배 대상으로 삼는 동시에, 사적 이익을 추구하는 사회로부터 독립되어 질서 회복을 위한 정치 활동을 배타적으로 담당하는 공간으로 인식된다. 대표적으로 자유주의자들의 계약 이론(contract theory)은 정부를 선(先)정치(pre-political) 상태를 극복하기 위해 개인들이 공동의 합리적 결정을 통해 만든 인위적 제도로서, 자연적으로 출현하여 자체적 규율을 가지고 스스로 작동하는 사회와 구별되는 특수한 영역으로 본다. 이들의 탈 정치화된 사회 모델과 달리 몽테스키외 등은 시민들이 법률적 권리를 방어하거나 국가 권력을 비판 및 감시하기 위해

사회 내의 자율적 제도들에 참여하는 보다 적극적인 형태의 시민 사회를 상정한다(Taylor 1995). 예컨대 부르조아 공론장의 출현을 역사적으로 검토한 하버마스는 근대 시장경제체제에서의 경제 활동이 각 가정의 범위를 넘어서 국가 행정의 대상에 포함되면서, 부르부아들이 공론장에 참여하여 자신들의 사적 이해와 관련된 정부 정책에 영향을 미치려 했음에 주목한다(Habermas 1989; Calhoun 1992). 그는 정부와 사회를 각각 정치 영역과 탈 정치적 영역으로 인식한 자유주의 모델과 달리 사회 내의 공론장에서 시민들이 토론하고 심의하는 것을 주된 정치 활동으로 정의한다는 점에서 차이를 보인다.

그러나 이러한 사조 역시 공론장이라는 공간을 가정이나 정부로부터 독립된 영역으로 인식하면서 정치 활동을 특정 영역에 한정하는 사고를 보여준다. 예컨대 공론장은 가정을 정치적 정향 및 경제적 이익으로부터 독립된 순수한 인간성의 영역으로 보고, 가정 내의 일을 사사화(私事化)하는 작업과 함께 등장했다. 또한 공론장의 주된 역할을 정부 밖에서 정책 수립 및 집행 과정을 비판하고 감시하는 것으로 제한했다는 점에서 정부로부터도 구별된다. 이는 공론장에 참여하는 개인들에게 경제적 필요나 국가 권력의 강제 등으로부터 자율성을 부여하는 요인으로 작용하는 동시에, 여타의 사회적 관계나 활동을 탈정치화한다.

일부 여성주의 학자들은 위와 같이 공적 영역의 일만을 정치적인 것으로 인식하는 경향에 대해 비판한다(Pateman 1983; Kymlicka 1990). 이들의 주장은 가정을 사적 영역으로 정의하고 가정 대 그 외의 정치, 경제적 활동을 위한 영역 사이의 극명한 대조를 강조하여 가정 내의 권력 관계를 비정치화하는 경향을 비판하는 데 집중되어 있지만, 정치 활동이 특정 영역에 한정되어야 한다는 기존 관념을 넘어서고자 한다는 점에서 주목할 만 하다. 로잔발롱(Rosanvallon 2001)은 정치적인 것을 근대적 정의를 넘어서 보다 광의로 파악하려는 시도에서, 사회 질서를 만들어내는 과정, 활동 전체를 정치로 지칭한다. 이러한 이론적 비판 및 극복의 움직임은 정치활동에 대한 현재적 정의가 역사적 산물이라는 점을 자각시켜 이를 넘어설 가능성을 제시하는 한편, 여타 사회에 대한 연구에도 일정한 시사점을 갖는다. 본 연구에서는 주희의 입장이 아래의 두 가지 측면에서 근대적 정치활동의 정의와는 다른 시각에서 분석될 필요가 있으며, 그에 따라 후기제국시기 중국의 정부와 사회의 관계 역시 새롭게 재평가될 필요가 있다고 보았다.

우선 본 연구에 따르면 주희는 관직 소유 및 중앙으로의 진출 여부와 관계 없이 도덕적으로 수양된 개인이 공(公)의 상태의 마음을 통해 옳은 판단을 내리고 제국의 질서 회복을 위해 기여할 수 있다고 주장하였다. 이는 지역자발주의 모델에서 지적인 바와 같이 정부 바깥의 사들이 사회 내에서 정부의 일을 대체하는 자생적인 제도를 만드는 데 정당성을 부

여했으며, 정부로부터 독립적으로 지역 사회에서 자신들의 영향력을 유지할 수 있는 사상적 기반을 제공하였다.

또한 주희의 비전은 기존의 정부에 대한 생각을 변화시켰다. 주희 이전 세대 학자인 사마광은 정부가 공정한 중재자의 역할을, 왕안석은 사회 개혁을 추동하는 역할을 담당할 것으로 각각 기대하였다(Bol 1992). 그러나 주희는 공정한 중재자이자 질서 회복의 주체를 정부가 아닌 도덕적으로 수양된 개별 인간으로 제시하였다. 해당 관점을 받아들일 경우 제국은 더 이상 중앙 정부의 정치 활동을 통해 하나로 묶인다기보다, 사회 내의 각 개인들이 규범적 목표를 위해 헌신하고 참여하는 질서의 망으로 구성된다. 이는 근대 국가 형성 과정을 대외적으로는 전쟁 수행을 통한 정부기구의 양적인 팽창, 대내적으로는 중앙으로부터 지방으로의 식민의 역사로 설명하는 유럽 식 국가 모델(Tilly 1990; Weber 1976)과 다른 방식으로 후기제국시기 중국의 국가 형성 과정을 기술할 가능성을 시사한다.

본 연구는 후기제국시대 중국의 국가와 사회의 관계를 연구하는 데 다음의 함의를 도출할 수 있다고 본다. 우선 남송 대 사들의 지역사회에 대한 헌신 및 그에 따른 자발적 제도의 생성은 근대 유럽에서 국가 권력에 대항하는 시민적 정치권력의 출현과는 다른 시각에서 분석될 수 있다. 남송 대 지역 자발주의에 대하여 언급한 것은 아니나, 필립 황(Huang 1991)은 비슷한 맥락에서 명, 청 대 도시의 성장으로 인한 공적 삶의 영역(public realm of life)의 확대를 근대 유럽에서 공론장의 출현이 국가 권력에 대항하는 시민 권력의 성장을 의미했던 것과 다른 시각에서 분석할 필요가 있음을 지적한 바 있다. 국가가 이러한 공적 삶의 영역을 완전히 독점할 수 없었던 것은 사실이나, 주희의 사상이 사회 엘리트들의 특정한 방향으로의 참여 및 동원을 통해 사회 질서를 유지할 방안을 제시하면서 역설적으로 이는 후기제국시기 중국 국가의 내적 능력(intensive power)을 강화시킬 수 있었던 것으로 보인다. 즉, 송 대 이후 중국에서 인구와 경제의 성장에도 불구하고 이러한 힘이 국가의 외적 능력(extensive power)의 강화로 이어지지 않은 것은 근대 국가 형성의 실패가 아닌 유럽과 다른 대안적 통치방식의 성공 사례로 볼 수 있다.⁴⁹⁾ 주희가 제시한 학 프로그램에 대한 사회 엘리트들의 참여, 가례 등 예법서의 확산, 지역사회에서 향약, 사창 등의 제도 건설 및 유지의 노력은 사회 내의 개인들에게 특정한 규율 및 행동 양식, 기대 등을 부여했다. 또한 지역 엘리트들이 자신들을 더 이상 이익 추구에 골몰하는 사적인 행위자가 아니라 자신

49) 국가의 외적 능력과 내적 능력의 정의에 대해서는 만(Mann 1986)의 책을 참고한다. 만의 논의를 바탕으로 고르스키(Gorski 1999)는 초기 근대 국가의 외적 권력뿐 아니라 내적 권력의 강화에 주목해야 하며, 칼뱅주의 등의 이념이 유럽의 근대 국가 형성에 중요한 계기를 제공했다고 본다.

을 스스로 규율하고 다른 사람들을 도덕적으로 변화시키는 공적인 존재라고 인식하면서 질서 회복을 위한 목표 및 행동 양식에 대해 이들의 내면으로부터의 종속을 이끌어낼 수 있었다. 광범위한 영토 및 인구에 대한 관료제적 통제의 한계와 상업화 및 사회 이동성의 증가 추세를 감안할 때 해당 시기 국가의 지역엘리트에 대한 의존은 국가 능력의 감소가 아닌 오히려 제국을 통치할 능력을 강화했을 수 있음을 보여준다.

그러므로 지역 자발주의의 출현은 송 대 이후 상업경제의 발전이 중국 국가의 사회에 대한 지배력을 실질적으로 제약하면서, 이러한 도전에 중국 국가가 어떻게 적응했는지 보여주는 좋은 사례로 보인다. 예컨대 폰 글란(Von Glahn 1996)의 연구는 송 대에서 명 대 사이 이미 중앙 정부가 화폐에 대한 통제력을 상실했음을 보여주면서, 상업화로 인한 새로운 부의 창출 및 시장에 의한 부의 재분배가 국가의 사회에 대한 지배력을 어떻게 변화시켰는지에 대한 일반적인 질문으로 인도한다. 그러나 위에서 살펴본 바와 같이 중앙 정부의 사회 일반에 대한 직접적인 통제 능력이 감소한다 하더라도 중앙 정부가 사회 엘리트들과 정책 의제를 공유하고 이를 위해 사회 엘리트들의 참여를 효과적으로 동원할 수 있었다면 국가의 사회에 대한 지배력은 오히려 강화되었을 수 있다. 그러므로 추후 연구에서 정책 의제를 설정하는 과정이나 제도 운영에 있어 국가와 사회 엘리트들의 이익 및 역할을 보다 미시적으로 연구할 경우, 후기제국시기 국가와 사회의 관계에 대해 보다 세밀한 그림을 그려낼 수 있을 것으로 기대한다.

투고일 2012년 12월 30일

심사일 2013년 1월 9일

게재확정일 2013년 1월 21일

참고문헌

『近思錄』

『四書感文』

『四書章句集注』

『溫國文正公文集』

『司馬文正公傳家集 萬有文庫』

『臨川先生文集』

『周官新義』

『朱子語類』

권향숙. 2005. “公·私 개념을 통해 본 李瀾의 철학.” 서울대학교 박사 학위 논문.

김영민. 2007. “『맹자』의 「불인인지심장」 해석에 담긴 정치 사상.” 『정치사상연구』 13권, 56-78.

미조구치 유조(溝口雄三). 정태섭 역. 2004. 『中國의 공과 私』. 서울: 신서원.

백은기. 1998. “고 심천(心泉) 이강오 교수 추모 특집: 주자의 공(公)에 관하여.” 『법한철학』 16권, 103-120.

Bol, P. K. 1992. “*This Culture of Ours*”: *Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*. Stanford: Stanford University Press.

_____. 2008. *Neo-Confucianism in History*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Calhoun, C. J. 1992. *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

De Bary, W. T. 1983. *The Liberal Tradition in China*. Hongkong: Chinese University Press

Gardner, D. K. 1986. *Chu Hsi and the Ta-hsueh: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon*. Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University.

Gorski, P. 1999. *State/Culture: state-formation after the cultural turn*. Ithaca: Cornell University Press.

Habermas, J. 1989. *The Structural Transformation of the Public Sphere: an Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Huang, Philip C.C. 1991. “The Paradigmatic Crisis in Chinese Studies: Paradoxes in Social and Economic History.” *Modern China* 17. No.3, 299-341.

Hymes, R. P. 1986. *Statesmen and Gentlemen*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.

Hymes, R. P. and C. Schirokauer. 1993. *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*. Berkeley: University of California Press.

Kymlicka, W. 1990. *The Public and the Private*. Oxford: Oxford University Press.

Mann, M. 1986. *The Sources of Social Power 2*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.

Pateman, C. 1983. “Feminist critiques of the public/private distinction.” *Public and Private in Social Life*. London: Croom Helm.

Poggi, G. 박상섭 역. 1995. 『근대국가의 발전』. 서울: 민음사.

Rosanvallon, P. 2001. “Towards a Philosophical History of the Political.” *Ideas in Context*.

No.61, 189-203.

- Rosenthal, J.-L. and R. B. Wong. 2011. *Before and Beyond Divergence: the Politics of Economic Change in China and Europe*. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press.
- Taylor, C. 1995. *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Tilly, C. 1990. *Coercion, Capital, and European States, A.D. 990-1990*. Oxford, UK & New York, NY: B. Blackwell.
- Von Glahn, Richard. 1996. *Fountain of Fortune: Money and Monetary Policy in China, 1000-1700*. Berkeley: University of California Press.
- Walton, L. A. 1999. *Academies and Society in Southern Sung China*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Weber, E. J. 1976. *Peasants into Frenchmen: the Modernization of Rural France, 1870-1914*. Stanford: Stanford University Press.
- Wong, R. B. 1997. *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience*. Ithaca: Cornell University Press.

ABSTRACT

The Changed Meaning of *Gong* and Political Ethics in Zhu Xi's Works

Sunkyu Lee | Seoul National University

This paper examines the influence of Zhu Xi's thought on the political practices of local literati in late imperial China. Focusing on the dilemma of two colliding ethics facing with Zhu Xi, this paper demonstrates that he reconciled *siyin* (special care for one's family and neighbors) and *gongyi* (impartial treatment toward the whole community) by emphasizing the state of an impartial mind guiding one's action. Zhu Xi's new definition of *gong* implied that the literati have the right to initiate voluntary institutions for the community outside of the government. Moreover, the literati's management of their own households and local society had political significance, as opposed to the traditional way of thinking, which limited political activity to government affairs. This view justified the localized pattern of elites' behavior, promoting an alternative model of social control. Following Zhu's vision, the Chinese state since the southern Song dynasty enhanced its capacity to rule the empire by allowing officials and social elites to share political agendas and responsibilities.

Keywords: *Gong*, impartiality, Zhu Xi, neo-Confucianism, local volunteerism

