

『대학』의 평천하(平天下) 개념과 성리학적 정치공동체의 기초

소진형* | 서울대학교

본 논문은 『대학(大學)』의 평천하(平天下) 개념을 남송대(南宋代) 성리학자인 주희(朱熹, 1130~1200)의 주석들을 분석해서 규명하되, “평”을 “공정”으로 번역해야 한다는 이유를 논증한다. 기존의 주희의 『대학』해석에 대한 연구들은 일반적으로 수신, 즉 공동체를 구성하는 구성원들이 공공성을 획득하는 과정에 초점이 맞춰져 있다. 이는 주희가 『대학』을 군주를 비롯한 통치자들뿐만 아니라 정치질서에 관여하는 모든 공동체 구성원들을 위한 텍스트로 열어놓았기 때문이다. 그러나 이는 역으로 성리학적 정치의 완성과 연관된 평천하개념에 대한 무관심의 원인이 되기도 했다. 또한 「평천하」장 내용은 비일관적이기 때문에 평천하 개념을 번역하기 어렵게 만들었다.

본 논문은 평천하 개념을 번역하기 위해 「평천하」장을 단독으로 분석하되, 비일관적으로 보이는 「평천하」장의 조목들을 일관적으로 해석함으로써 평천하의 “평”이 공동체 성원들의 동일성의 기초를 만들 수 있는 제도적 원칙과, 그 원칙의 원리로서의 공정성을 확립하는 것이라는 점을 증명한다. 그리고 주희가 설명하는 평천하는 정치의 완성된 형태나 평화로운 상태가 아닌, 아닌 공정성이 작동하는 메커니즘의 기초가 안착된 상태를 의미하는 것이라는 점을 설명한다.

주제어: 평천하, 공정, 주희, 성리학적 제도, 혈구, 호오, 조세

I. 서론

본 논문은 『대학(大學)』의 평천하(平天下) 개념을 남송대(南宋代) 성리학자인 주희(朱熹, 1130~1200년)의 주석들을 통해 이론적으로 규명하는 것을 목적으로 한다. 『대학』은 유교의 통치관, 즉 천하를 다스리기 위한[平天下] 전제조건들과 그 방법에 대한 책으로 알려져 있지만, 실제로는 다음과 같은 이유에서 국가의 통치 자체보다는 통치

*서울대학교 한국정치연구소 연구원

의 기초로 인식되는 개인의 마음에 대한 제어, 즉 수신(修身)의 문제에 초점이 맞춰져 연구되어 왔다.

『대학』이 수신을 중심으로 연구된 이유는, 『대학』에서 제시된 공동체의 질서를 보존하는 방법 때문이다. 주희는 공동체의 질서가 유지되기 위해서는 행위주체로서의 왕과 모든 구성원이 모두 중요하다고 주장한다. 군주제에서도 질서를 보존하는 방법은 다양할 수 있다. 주희의 경우 『대학』의 서문에서 모든 인간들이 본성적으로 동일하기 때문에, 그 본성을 이해해 자발적으로 공동체의 질서에 참여할 때 평천하가 이루어질 것이라고 암시한다. 주희가 판단하고 결단하는 마음의 절대적 자율성을, 그 자의성과 주관성의 제어만큼이나 주장했던 것은, 공적인 판단과 행동을 할 수 있는 마음의 주체성을 강조한 것이라 할 수 있다. 수신에 대한 주목은 주자학이 지역사회에 기반을 둔 사대부들이 국가로부터 독립된 자율적 공적 영역을 조직적으로 창출하는 자발적인 운동과 조직체의 운영기반을 만들고자 했다는 해석을 뒷받침해주는 근거가 되었다(de Bary 1983; Hymes 1986; Bol 1992; 민병희 2009; 이선규 2013).

문제는 주자학적 공동체의 기초로서의 마음과 수신에 주로 주목하다보니, 주자학이 생각하는 정치와 제도의 관계에 대한 이론적 관심이 적어졌다는 점이다. 물론 성리학적 공동체를 만들기 위한 제도에 대한 사회사적인 연구들은 많이 이루어졌지만(Bol 2010), 실제로 이론적 차원에서의 논의는 많지 않다. 이러한 경향은 『대학』 「평천하」장에 대한 연구가 거의 없다는 점에서도 반증된다고 할 수 있다.

「평천하」장에 대한 관심이 적은 이유는 기본적으로 『대학』이 제시하는 공동체의 질서가 구성되는 순서 때문이다. 『대학』은 크게 삼강령[明明德, 親民[新民], 止於至善]과 팔조목[格物, 致知, 誠意, 正心, 修身, 齊家, 治國, 平天下]으로 구성되어 있다. 삼강령이 구현되기 위한 구체적인 방법론이라고 할 수 있는 팔조목(八條目)은 자연세계에 대한 객관적 인식을 통해 인간의 본성과 목적을 파악하고, 여기에 기초해 가족, 국가와 세계의 통치로 확장되는 순서이다. 논리적 순서로 봤을 때 사회적 관계와 공동체 내의 정치는 인간의 본성을 이해해야 성취될 수 있다. 이는 가족, 국가, 세계는 인간이 자신의 본성을 기준으로 삼아 올바른 행동을 할 때 제대로 작동할 수 있다는 논리로 해석될 수 있다. 따라서 수신이 좋은 정치가 이루어지기 위한 핵심이기 때문에, 수신에 비해 「평천하」장은 덜 중요하거나 부차적인 장으로 이해될 수 있다.

또 다른 문제는 텍스트의 성격에 기인한다. 평천하 개념을 번역하기 어려운 이유는 “평”의 해석이 용이하지 않기 때문이다. 「평천하」장은 다른 장들과 비교해볼 때 구절들

사이의 인과관계나 논리적 관계를 쉽게 설정하기 어렵다. 「평천하」장의 내용은 크게 혈구(絜矩)·호오(好惡)·조세의 문제로 나눌 수 있다. 혈구, 호오, 그리고 조세의 관계가 무엇인지를 논리적으로 연결시켜 해석하는 것이 평천하 개념을 이해하는 데 있어서 해결해야 할 일차적 문제라고 할 수 있다.

마지막으로 혈구·호오·조세와 평천하가 어떤 관계인지가 밝혀져야만 평개념이 해석될 수 있다. 일반적으로 평천하의 평은 화평(和平)으로 번역되어 “세계에 평화가 이루어진 상태”(the state of peace of the entire world), 혹은 “세계를 평화롭게 만든다”라는 의미로 해석된다. 결과적으로 평천하는 세계를 평화롭게 만드는 것일 수 있으나, 그 의미는 분명치 않다. 그 의미가 분명해지기 위해서는 평천하가 통치가 완성된 상태인지, 아니면 정치공동체의 기초인지를 판단해야 한다. 이는 혈구·호오·조세가 어떻게 천하를 “평”하게 할 수 있는지에 해석을 요구하는 것이며 “평”이 화평보다 더 정교한 개념으로 해석될 필요가 있음을 의미하는 것이다.

주희의 평천하 개념을 이해하기 위해서 본 논문은 의도적으로 『대학』의 「평천하」장을 다른 장과 연속선상에 놓지 말고 단독으로 독해할 것을 제안한다. 「평천하」는 『대학』(大學)의 마지막 장의 제목이기 때문에 그 논리적 순서로 보자면 성리학적 비전이 완전히 실현된 상황을 의미하는 것으로 이해되기 쉽다. 그러나 내용적으로 『대학』은 성리학적 정치실현의 순서인 동시에, 정치를 시작하기 위한 기초가 어떻게 만들어질 수 있는가에 대한 책으로 이해되어야 한다. 이렇게 이해될 경우 수신을 한 개인이 공적 영역에서 할 수 있는 역할과, 그 개인들이 공적인 문제를 다룸으로써 성취될 평천하의 의미가 보다 구체적으로 분석될 수 있기 때문이다.

『대학』 「평천하」장은 크게 세 부분으로 나눌 수 있다. 첫 부분은 혈구의 정의와 그 방법에 대한 개요이다. 다음 부분은 왕이 정치하기 위해서는 백성들의 호오(好惡)를 이해해야 한다는 설명이다. 그리고 마지막 부분은 통치와 분배의 관계에 대한 설명이다. 성리학에서 주장하는 평천하의 의미를 이해하기 위해서는 우선 일견 연관성이 없어 보이는 세 부분이 일관적이라는 가정 하에 분석될 필요가 있다. 「평천하」장은 논리적으로 일관적이지 않을 수 있지만, 적어도 여기에 주석을 붙인 주희는 텍스트의 내적 일관성을 전제했을 가능성이 높기 때문이다. 이는 성리학자들이 경전 내적으로, 그리고 각 경전들을 일기관지(一以貫之)적으로 해석하고자 했다는 점에서도 유추할 수 있다.

본 논문은 먼저 『대학』은 동일성을 확보하기 위한 방법인 혈구의 대상이 모든 인간이 되, 그 인간은 개인으로 환원되지 않는 사회적 관계망 위의 인간이라는 점을 분명히

할 것이다. 후술하겠지만 『대학』에 등장하는 통치자는 효(孝)·제(弟)·자(慈)와 같은 자연적 위계질서를 사회적 질서의 기초로 삼고 그 기초를 정치공동체 성원간의 동일성의 근간이라고 파악한다. 그리고 위계질서가 동일성 혹은 평등성의 근간이 된다는 아이디어를 성리학이 어떻게 해결하는지를 살펴볼 것이다. 그리고 특정한 기준 위에 정치공동체가 형성된 다음, 공평을 시행할 수 있는 판단의 근거로서의 호오(好惡)가 어떻게 기능하는지를, 또한 공정의 원리에 기초한 정의의 실현이 최초로 드러나는 지점이 분배라는 것을 밝힘으로써 “평천하”개념을 규명할 것이다.

II. 혈구지도(絜矩之道): 존재론적 동일성의 확보

물었다. “무리를 얻으면 나라를 얻고, 무리를 잃으면 나라를 잃는다는 것은 무엇입니까?”

말씀하셨다. “혈구를 잘하면 백성이 그[군자]를 부모처럼 여기므로 무리를 얻고 나라를 얻는 것이며, 혈구할 수 없으면 천하가 (그를) 죽이므로 무리를 잃고 나라를 잃는다는 것을 말한 것이다.”¹⁾

『평천하』장의 첫 부분에서 핵심적으로 논하는 것은 혈구라는 개념이다. 다음의 인용문은 『대학』에서 설명하는 혈구의 방법인 효·제·자와, 그 방법이 적용된 결과에 대한 설명이다.

이른바 ‘천하를 평등하게 하는 방법은 그 나라를 다스리는 데 있다’는 것은 윗사람이 노인을 노인으로 공경하면 백성이 효성스러운 마음이 일으키고(孝), 윗사람이 어른을 어른으로 대우하면 백성이 어른을 대우하는 마음을 일으키며(弟), 윗사람이 고아들을 구휼하면 백성도 (그들을) 저버리지 않는다(慈). 이런 이유 때문에 군자는 혈구의 방법을 갖고 있다고 하는 것이다.²⁾

1) 『大學或問』. “得衆得國 失衆失國 何也 曰言能絜矩 則民父母之 而得衆得國矣 不能絜矩 則爲天下僂 而失衆失國矣.”

2) 『大學』朱熹註. “所謂平天下 在治其國者 上老老而 民興孝 上長長而 民興弟 上恤孤而 民不倍 是以 君子有絜矩之道也.”

인용문은 혈구를 위계적으로 높은 지위에 있는 사람의 행동이 아랫사람의 행동의 준칙이 된다는 점을 설명한 것이다. ‘군자는 혈구의 방법을 갖고 있다’라는 말은 혈구의 방법을 적용할 수 있는 주체가 한정되어 있다는 것을 의미한다.

다음은 전 9장에서 효·제·자를 설명한 부분이다.

효는 군주를 섬기는 것이다. 제는 어른을 섬기는 것이다. 자는 못 백성을 부리는 것이다.³⁾

효와 제는 인간의 자연적 삶 속에서 필연적으로 나타나는 선후관계에서 도출된 사회적 위계와 질서를 형성하는 원칙이고, 자는 통치자와 피통치자의 구분에서 나오는 통치의 원칙이다. 효·제·자를 통해 위계와 질서가 세워지고 동일성이 확보된다는 위 구절의 의미는, 계층이나 신분과 같은 관습적 질서가 아닌 자연적 규범이 위계와 질서의 기초라는 점을 분명히 한 것이다. 즉, 연장자와 연소자, 부모와 자식, 지배할 운명을 가진 자와 지배를 받을 운명인 자라는, 모든 인간이 태어나면서부터 공유하는 공통의 경험으로부터 필연적인 구분을 끌어내고, 그 구분에서 도출되는 행위의 규범을 도출하고, 이를 질서의 토대로 삼아야 한다는 주장으로 독해할 수 있다.

그렇다면 혈구는 무엇인가? 주희는 『대학혹문』(大學或問)에서 혈구를 다음과 같이 해석한다.

혈은 헤아림이다. 구는 네모를 만드는 도구이다 [...] 그러므로 군자는 그 동일성에 의거하여 추론해서 타자를 헤아림으로써 저와 나 사이에 각기 직분과 바라는 것을 얻게 하면, 상하와 사방이 균일해지고 네모반듯해져서 천하가 평등해질 것이다.⁴⁾

위 인용문에서 혈구의 정의부분만 본다면 혈구는 인간의 존재적 동일성에 기초해서 동일한 규범이나 제도를 적용하는 것을 의미한다. 그러나 이후에 보이는 혈구에 대한 주희의 해석은 문제적이다. ‘군자가 인간의 동일성에 의거해서 추론하여 타자를 헤아리’는 행위의 결과는 ‘각기 직분과 바라는 것을 얻게 하’는 것이다. 인간들의 직분과 바

3) 『大學』, “孝者 所以事君也 弟者 所以事長也 慈者 所以使衆也.”

4) 『大學』 朱熹註, “絜度也 矩所以爲方也 (중략) 是以君子必當因其所同 推以度物 使彼我之間 各得分類 則上下四旁 均齊方正 而天下平矣.”

라는 것은 같지 않은데, 어떻게 ‘상하와 사방이 균일해지고 네모반듯해져서 천하가 평등해질’ 수 있는가? 효·제·자는 위계를 전제한 규범적 도덕인데, 어떻게 이로부터 동일성을 도출해서 천하를 평등하게 만드는 제도를 만들고 운용할 수 있을 것인가?

여기에 대한 해답은 성리학의 인간관에서 그 단초를 찾을 수 있다. 성리학은 정치적 인간을 사회적 관계망으로부터 단절된 개인으로 환원시키지 않고 관계망이 교차하는 지점으로 이해한다. 성리학의 인간이 관계망의 교차점이라고 해서 성리학이 이기적 개인의 존재를 인지하지 않는 것은 아니다. 이기적 개인, 즉 이익을 추구하는 개인에 대한 언급은 성리학자들의 저술 곳곳에 등장한다. 그들에게 문제는 어떻게 이기적인 개인이 공공성을 인지할 수 있는가였다. 이기적인 개인이 공공성을 인지하고 인간다워져서 서로를 인간으로서 존중하게 되는 시점으로부터 정치공동체가 가능해진다고 성리학은 규정한다. 주희가 인(仁)은 인간의 덕성[virtue]이라고 이해하고, 인간다움[仁]의 전제를 공(公), 즉 인간이 사회적 관계망으로부터 분리된 존재가 아니라는 것을 인지하는 것⁵⁾으로 이해하는 것은 이상적인 정치공동체의 가능성을 인간다움의 회복으로부터 모색하기 때문이다.

인간이 이기적 개인으로 환원되지 않고 관계망 속의 존재로 규정된다면, 이 관계망의 성격이 성리학적 인간의 속성을 결정할 것이다. 『대학』의 팔조목 중 수신(修身)까지의 조목들이 인간다움의 근거를 깨닫고 이기심을 극복하는 과정이라면, 제가(齊家) 이후의 조목들은 공공성을 인지한 존재들이 사회적 관계를 맺는 원칙과, 그 원칙에 기초한 통치술을 설명한다. 그 원리가 효·제·자이다. 이는 위계를 만드는 원리이지만, 효·제·자에 기초한 위계는 사회적 신분이나 계급에 기초한 위계와 달리 본질적으로 유동적이다. 인간은 자식인 동시에 부모이고, 어린 사람인 동시에 어른이기 때문이다. 영역에 따라 윗사람이기도 하고 아랫사람이기도 하며, 시간이 지남에 따라 권위와 권력이 증가하는 존재이기도 하다. 즉 효·제·자에 의해 제시된 위계는 신분이나 계급으로부터 오는 특권성이 배제된 질서이다. 그렇기 때문에 효·제·자라는 위계적 규범이 동일성의 기초가 될 수 있는 것이다.

이러한 정치질서의 정점에 있는 왕은 가부장적 권위를 가진 존재이지만 절대권력을 갖지는 않는다. 그 역시 자연적 질서의 영향 속에 있는 보편적 인간이기 때문이다. 하

5) 『朱子語類』 95:157. “問公而以人體之 如何 曰仁者心之德 在我有此理 公卻是克己之極功 惟公然後能仁 所謂公而以人體之者 蓋曰克盡己私之後 就自家身上看 便見得仁也.”

지만 동시에 왕은 관계망 속의 존재이면서 동시에 관계망 위에 존재하는 자이기도 하다. 이와 관련해서 주목해야 할 것은, 앞의 인용문의 마지막 문단의 ‘군자는 혈구의 방법을 갖고 있다고 하는 것이다’이다. 성리학에서 군자의 의미는 왕에서 일반 사(士)를 모두 포괄하며, 맥락에 따라 왕, 공경대부와 같은 공직자, 공직에 있지 않은 일반 사로도 해석된다. 여기에서 군자는 주희의 해석에 따라 왕으로 한정할 것이다. 주희는 『대학』을 왕이나 공경대부와 같이 실제 통치자들만이 아닌 일반 사들이 읽어야 하는 이유에 대해서 “형세가 필부라는 비천한 자리에 있다고 하더라도 그 군주를 요순과 같이 만들고 그 백성을 요순(의 백성)과 같이 만들 수 있”다고 설명한다.⁶⁾

그런데 이 설명은 반대로 군주의 위상적 지위와 권력을 분명히 한 것이기도 하다. 필부도 『대학』을 읽어 사회적 질서의 유지에 참여하고 헌신할 수 있지만, 필부가 통치에 있어 최종 판단을 하거나 정치공동체 전체를 이끌고 갈 제도와 규범을 제시할 수는 없다. ‘필부가 군주를 요순처럼 만든다’는 구절의 의미는 필부도 군주가 질서의 수호자이자 올바른 정치적 판단을 하는 정치주체가 되도록 도울 수 있다는 것이며, 최종심금으로서 왕의 결정권을 부정하거나 약화시킨 것은 아니다. 이렇게 본다면, 최종적으로 기준을 결정하고 혈구를 통해 도출된 내용을 제도화할 수 있는 존재는 궁극적으로는 왕이다. 왕은 관계망에 속하면서 동시에 관계망 위에 위치하게 된다. 대표자로서 왕의 속성은 왕 역시 관계망 속의 존재라는 사실에서, 그리고 주권자로서 왕의 속성은 관계망 위에서 관계들을 조절해야 한다는 당위에서 나온다.

성리학적 군주가 대표자의 성격을 갖는다는 사실은 다른 질서에 기초한 왕권과 비교해 보면 쉽게 이해할 수 있다. 성리학이 궁극적으로 극복하고자 했던 정치체제와 국가는 당(唐, 618~907년)이었다(Bol 2010). 당의 황제의 역할은 당태종(599~649년)이 작성한 『금경』(金鏡)과 『제범』(帝範)에서 잘 드러난다.⁷⁾ 이 글들에서 국가를 잘 다스리기 위한 황제의 조건은 무욕(無欲)으로 제시된다. 즉, 황제는 이기심과 욕망을 제어해서 서로 다른 백성들이 바라는 것을 듣고 정책에 반영할 수 있는 존재이다. 이는 욕망을 제거한 황제와 욕망을 황제를 통해 실천하는 백성들을 구분함으로써 양자가 존

6) 『大學或問』, “日治國平天下者 天子諸侯之事也 卿大夫以下 蓋無與焉 今大學之教 乃例以明明德於天下爲言 其不爲思出位犯非其分 而何以得爲爲己之學哉 日天之明命有生之所同得 非有我之得私也 是以君子之心 豁然大公 其視天下無一物 而非吾心之所當爲 雖或勢在匹夫之賤 而所以堯舜其君 堯舜其民者 亦未嘗不在其分內也.”

7) 당태종의 『금경』, 『제범』의 주장과 그 내용에 대해서는 비락(Virág 2011)을 참조할 것.

재론적으로 다르다는 의미를 내포한다. 즉, 무욕은 황제를 황제로 만들어주며, 황제와 백성을 다른 존재로 만드는 근거가 된다.

좀 더 앞 시기의 왕의 역할과 의미를 살펴보자. 한나라(漢, B.C. 206~A.D. 202년) 시기까지 광범위하게 공유되고 있던 감응론은 황제가 자연의 질서와 인간의 질서를 매개하는 존재라는 점을 분명히 한다. 헨더슨(Henderson 2004)에 따르면 감응이론을 형성하고 고전적인 설명을 한 사람으로 알려진 동중서(董仲舒, B.C. 170?~B.C. 120?년)는 최고통치자의 행위가 행운과 불운을 부르는 궁극적인 원인이라고 설명한다. “왕이 올바르게 정기가 조화롭고, 풍우가 때를 맞추며, 상서로운 별들이 나타나고, 황룡이 내려온다. 반대로 왕이 올바르게 않으면 하늘이 이상하게 변하며, 동시에 반역의 기운이 형성된다.”⁸⁾

정치사상적인 측면에서 동중서의 말에 주목해야 하는 부분은 동중서의 천인감응론이 왕권제약의 논리로 기능했다는 것보다는,⁹⁾ 그가 왕을 자연세계와 인간세계 사이에서 양자를 조절하는 특수한 존재로 묘사하고 있다는 점이다. 위의 묘사로부터 유추할 수 있는 왕은 분명히 인간세계를 대표하고 있지만, 보편인이 아니다. 이 점은 천인감응론에 기초한 저서라고 평가되는 『한서(漢書)』 「오행지(五行志)」와 북송(北宋, 960~1126년)의 학자인 호원(胡瑗, 993~1059년)의 『서경(書經)』 「주서(周書)」 홍범(洪範)조의 왕의 역할에 대한 해석의 차이에서도 잘 드러난다.

『한서』 「오행지」은 홍범 제 6장 오사(五事)¹⁰⁾을 해석하면서 “인군이 체모, 말하는 것, 보는 것, 듣는 것, 그리고 행정 다섯 가지 일을 모두를 실패하면 그 적절함[中]을 잃어 만사를 세울 수 없게 된다”¹¹⁾라고 해석한다. 여기에서 적절함은 군주 행위의 결과이다. 즉, 군주가 다섯 가지의 일을 제대로 해내지 못한 결과가 적절함을 잃는 것이고, 적절함을 잃으면 만사가 세워질 수 없다는 것은 이 적절함이 제도적 기준이 된다는 의미가

8) 『春秋繁露』 권4 「王道」 第六, “春秋何貴乎元而言之 元者 始也 言本正也 道 王道也 王者 人之始也 王正 則元氣和順 風雨時 景星見 黃龍下 王不正 則上變天 賊氣並見.”

9) 동중서의 천인감응론이 황제권에 대한 제약이었다는 주장은 푸엣(Puett 2002)을 참조할 것.

10) 『書經』의 「周書」 홍범 6장의 내용은 다음과 같다. “二五事 一曰貌 二曰言 三曰視 四曰聽 五曰思 貌曰恭 言曰從 視曰明 聽曰聰 思曰睿 恭作肅 從作乂 明作哲 聰作謀 睿作聖.”

11) 『漢書』 「五行志」, “君貌言視聽思心五事皆失 不得其中 則不能立萬事 失在眊悖 故其咎耗也 王者自下承天理物 雲起於山 而彌於天 天氣亂 故其罰常陰也 一曰 上失中 則下彊盛而蔽君明也.”

된다. 그러므로 제도의 기준은 왕의 행위이며, 이 행위는 — 『한서』 「오행지」가 감응론적 관점에서 저술되었다는 전제를 따르자면 — 자연적 질서에 따른 것이 된다. 그러므로 왕은 백성들의 대표가 아니라 인간적 질서를 자연적 질서와 일치시키고 이를 조절하는 특수한 존재가 된다.

그런데 왕의 역할에 대한 호원의 해석은 『한서』 「오행지」의 입장과 전혀 다르다. 호원은 “무릇 왕이란, 오상(五常)의 본질[性]에서부터 적절함[중]을 취하여 따라 행하는 사람이다”¹²⁾라고 설명한다. 여기에서 적절함[중]은 왕의 행위의 결과가 아니라 오상, 즉 인간관계의 본질 내에 선형적으로 존재하는 규범적 성격을 갖는 것이다. 왕은 오상을 이해해서 관계의 적절함을 획득해야만 정치를 할 수 있는 존재가 된다.

『평천하』장에서 효·제·자를 인간의 동일성의 근거로 규정하고 왕이 제시하는 기준의 기초라고 주장하는 것은, 한이나 당대에 규정된 왕과 다른 방식으로 왕이 정의되었다는 것을 반증하는 것이라고 할 수 있다. 주희는 바로 이러한 왕을 군사(君師)라고 규정한다. 군사는 왕이자 스승이라는 의미이지만, 주목해야 할 것은 왕이 백성과 구분된 특수한 존재가 아니라 보편인으로 규정되고 있다는 것이다. 다음 인용문들은 『대학』의 서문에서 주희가 동일성과 왕의 의미에 대해 설명한 부분이다.

- a. 하늘이 사람을 내릴 때 이미 인의예지의 본성을 부여해주지 않음이 없다.¹³⁾
- b. 당시의 사람들은 배우지 않은 이가 없었고, 배운 사람들은 자기의 본성과 분수로 본래부터 지니고 있던 것과 직분으로 당연히 하여야 할 것을 알아서 각자가 노력을 다해 힘쓰지 않음이 없었다. 이것이 옛날 융성했던 시대에, 위에서는 잘 다스려지고, 아래에서는 풍속이 아름다웠던 이유이다.¹⁴⁾
- c. 그러나 받은 기질이 간혹 같지 않아서, 이러한 이유로 모든 사람이 그 본성의 고유한 바를 알고 온전하게 하는 것이 불가능하게 되었다. 총명하고 슬기롭고 지혜로워 그 본성을 다할 수 있는 한 사람이 사람들 중에서 나오면, 하늘은 반드시 그에게 만백성의 군사로 삼아, 그로 하여금 백성을 다스리고 가르쳐서 본성을 회복하도록 하였다.¹⁵⁾

12) 『洪範口義』下. “夫王者 由五常之性取中 而後行者也.”

13) 『大學章句』序. “蓋自天降生民 則既莫不與之以仁義禮智之性矣.”

14) 『大學章句』序. “是以當世之人 無不學 其學焉者 無不有以知其性分之所固 有職分之所當爲 而各侷焉以盡其力 此古昔盛時 所以治隆於上 俗美於下.”

15) 『大學章句』序. “然其氣質之稟或不能齊 是以不能皆有以知其性之所有而全之 一有聰明叡智 能盡其性者出於其間 則天必命之以爲億兆之君師 使之治而教之 以復其性.”

인용문 a의 “하늘이 사람을 내릴 때 이미 인의예지의 본성을 부여해주지 않음이 없다”는 말은 인의예지의 본성을 소유하고 있다는 점에서 인간은 같다는 의미를 내포한다. 인용문 b에서 주희는 이상사회인 삼대에 평천하가 이루어질 수 있었던 이유는 “당시의 사람들은 배우지 않은 이가 없었고” 모든 사람들이 자신의 역량을 다했기 때문이라고 설명한다. 삼대에 정치가 이루어질 수 있었던 것은 사람들 모두가 내재되어 있는 인의예지를 잘 알고 실천해서 서로 좋은 영향을 미칠 수 있었기 때문이다. 이 구절은 삼대에는 정치공동체의 성원들이 서로 동일한 존재라는 점을 알고 있었고, 그 동일성은 본성 — 경제제도나 신분적, 계급적 동일성이 아닌 — 에 근거했다는 것을 확실한 것이다. 그러한 동일성에 기초해 국가의 제도와 규범, 법에 헌신했기 때문에 통치가 가능했으며, 바로 그러한 상태가 주희가 생각하는 정치적 이상이자 평천하의 상태라고 할 수 있다.

인용문 c는 왕의 기능에 대한 규정이다. 왕은 인간이 본성적으로 동일하다는 점을 백성들에게 가르치는 것이다. 모든 사람들이 동일하게 이(理)를 본성으로 품부 받았지만, 기질적으로 동일하지 않기 때문에 현상적으로는 현우(賢愚)의 차이가 나게 된다. 따라서 이러한 기질을 제거하여 본성을 다하게 하는 것이 통치이고, 이를 수행할 수 있는 자가 군사가 된다. 존재론적 동일성을 이해한 백성들은 자발적으로 왕의 권위에 복종하기 때문에 왕의 역할은 제도를 통해 백성들의 기질적인 문제를 제거하는 것이 아니라 백성들이 본연을 깨닫고 그 본연을 스스로 회복할 수 있도록 도와주는 것이다.

위와 같이 규정된 왕은 백성들과 똑같이 인의예지를 부여받은, 본성적으로 동일한 존재이다. 왕은 따라서 보편인을 대표하는 존재가 된다. 여기에서 인의예지는 사회적 질서를 구성하는 효·제·자와 같은 규범과는 다른 동일성의 조건이다. 인간의 본성인 인의예지를 알고 온전하게 행한다는 것은 복잡한 사회적 관계 안에서 판단과 해석을 통해 적절한 행위를 하는 것이며, 그것의 규범은 효·제·자가 된다.

이렇게 보면 격물·치지·성의·정심·수신의 대상과 의미를 파악할 수 있다. 다음은 『대학혹문』에서 주희가 격물, 치지의 목적을 언급한 부분이다.

삶의 이치에 이르고 앎이 지극해지면 이로써 천하의 의지를 관통할 수 있으니, 천만인의 마음이 한 사람의 마음임을 알게 된다. 뜻이 진실해지고 마음이 바르게 되면, 이로써 한 사람의 사사로움을 이겨낼 수 있으니, 한 사람의 마음으로 천만인의 마음을

삼을 수 있는 것은 이와 같을 뿐이다.¹⁶⁾

사람이 사물에 나아가 이치를 깨닫고 뜻을 진실하게 하고 마음을 바로 잡아 자신의 몸을 단속하는 이유는 인간이 이기적인 자신을 극복하고 공공성을 깨닫기 위해서이다. 인간이 공공성을 획득하고 나면 “한 사람의 마음으로 천만인의 마음을 삼을 수 있는” 가능성이 생긴다. 이것이 혈구의 방법을 군자가 가졌다는 의미이고, 혈구에 의해 사람들의 동일성이 확보되어 공동체의 공유된 질서가 성원들에게 받아들여질 때 정치공동체는 비로소 출현할 수 있다. “한 사람의 마음으로 천만인의 마음을 삼을 수 있”다는 것은 행위의 준칙이 이로부터 나온다는 것이자 행위에 대한 판단의 기준이 동일해진다는 의미가 된다. 그리고 「평천하」장의 호오(好惡)에 대한 논의는 바로 이 원칙에 따른 판단에 대한 설명이다.

III. 좋음과 싫음[好惡]의 문제: 공정성에 대한 감각적 기준

송대(宋代)의 성리학자들은 한대(漢代)의 유학자들과 달리 천인감응론(天人感應論)을 상대화시키고 이와 다른 차원에서 자연질서를 사회적 질서의 토대로 삼고자 했다(Henderson 2004, 143-156; Bol 2010, 111-113). 앞에서 논한 것과 같이 성리학에서 중요한 사회적 질서의 근간을 이루는 것은 인간의 관계망이고, 그 관계망은 오상(五常), 즉 부자(父子), 군신(君臣), 부부(夫婦), 장유(長幼), 붕우(朋友)로 표현된다. 이는 인간사회의 수직적 관계와 수평적 관계를 사회적 신분이나 계급이 아닌 자연적인 차이로부터 추론한 것이다. 오상으로부터 유추한 윤리인 오륜, 즉 부자유친(父子有親)·군신유의(君臣有義)·부부유별(夫婦有別)·장유유서(長幼有序)·붕우유신(朋友有信)은 사회질서를 유지하는 감정적 판단의 기준이 되는 규범이며, 이 관계에 의거한 윤리를 더 이상 환원 불가능한 규범으로 다시 소급한 것이 효·제·자이다.

유교에서는 이 기준에 따른 감정적 판단을 선악으로 나누지 않고 좋음과 싫음[好惡]으로 나눈다. 다음은 『대학』에서 정의하고 있는 혈구의 방법인데, 그 내용은 좋음과 싫음이다.

16) 『大學或問』 10:1. “亦日物格知至 故有以通天下之志 而知千萬人之心即一人之心. 意識心正 故有以勝一己之私 而能以一人之心爲千萬人之心 其如此而已矣.”

윗사람에게서 싫었던 것으로 아랫사람을 부리지 말고, 아랫사람에게 싫었던 것으로 윗사람을 섬기지 말아야 한다. 앞에서 싫어했던 것을 뒷사람에게 먼저 하지 말고 뒷사람에게 싫었던 것으로 앞사람을 따르지 말아야 한다. 오른쪽에서 싫었던 것으로 왼쪽과 사귀지 말고 왼쪽에게서 싫었던 것으로 오른쪽과 사귀지 말아야 한다. 이것을 일러 혈구의 방법이라고 한다.¹⁷⁾

인간이 공동체적 존재라는 것을 깨닫고 나면 공동체 내부의 준칙에 따라 행동할 수 있는 가능성이 생긴다. 그러한 마음을 동원할 수 있는 존재는 군자이며, 동원의 기제는 혈구의 방법이다. 다시 말해 정치는 통치자와 피통치자의 마음이 일치하는 데에서 시작한다. 그런데 성리학에서는 동일한 마음을 가졌다는 사실이 곧 정치의 성공이라고 말하지는 않는다. 마음의 일치하는 정치의 전제조건이다. 정치의 일차적 성공을 정치공동체의 안정적 유지라고 한다면 안정성의 기초는 사람들이 정치가 정당하고 공평하게 이루어지고 있다고 느끼는 감정이다. 유교전통에서 폭군으로 규정되는 겉(桀), 주(紂)는 바로 그러한 의미의 정치에 실패한 자들이다.

요와 순이 천하를 인간다움(仁)으로 이끌자 백성들이 그를 따랐고, 겉과 주가 천하를 포악함으로 이끌자 백성들이 그를 따랐다. 그 명령하는 바가 자신이 좋다고 생각하는 것과 반대되면 백성들은 따르지 않는다. 그러므로 군자는 자기 몸에 선이 있는 뒤에 남에게 선을 요구하며, 자기 몸에 악을 없앤 뒤에 남의 악을 비난한다. 자기 몸에 간직하고 있는 것으로 유추하여 타인을 이해하지 못하고서 남을 깨우칠 수 있는 사람은 없다.¹⁸⁾

요와 순은 정치공동체를 유지하기 위한 원리로 인을 내세웠고, 겉과 주는 포악함을 내세웠다. 백성들이 그러한 기준을 내면화하여 동원되면 군주가 내세운 원리는 행동의 규범이 되고, 좋고 싫다는 감정이 그 원리를 기준으로 발생한다. 여기에서 좋다는 것은 공정하다는 감정이고, 싫다는 것은 불공정하다는 감정이다. 이는 정치가 성공하기 위한 기초로서 공동체 내의 규범적 구조가 형성되고 작동하는 메커니즘을 설명한 것이

17) 『大學』, “所惡於上 毋以使下 所惡於下 毋以事上 所惡於前 毋以先後 所惡於後 毋以從前 所惡於右 毋以交於左 所惡於左 毋以交於右 此之謂絜矩之道.”

18) 『大學』, “堯舜帥天下以仁 而民從之 桀紂帥天下以暴 而民從之 其所令反其所好 而民不從 是故君子有諸己而后求諸人 無諸己而后非諸人 所藏乎身不恕 而能喻諸人者 未之有也.”

라고 보아야 한다. 결과 주가 제시한 기준을 백성들이 따른다는 것은 두 가지 차원에서 이해할 수 있다. 첫째, 군주가 제시한 기준은 정치공동체의 규범이 된다. 둘째, 규범화된 기준이 모든 사람들에게 일관되게 적용될 경우 사람들은 이를 내면화한다.¹⁹⁾

만약 결과 주가 이러한 메커니즘의 형성에 성공했다면, 그들의 정치적 실패는 어디에서 기인한 것인가? 그것은 기준의 적합성 여부에 기인한다. 앞의 인용문에서 “요와 순이 인간다움으로 이끌자 백성들이 따랐”다는 것은, 공동체를 유지할 수 있는 규범을 공공성에 기초한 사랑으로 보았으며, 이는 인간다움 즉 사랑을 인간의 본성적 감정으로 제시했다는 의미이다. 그렇다면 결과 주는 반대로 인간의 본성을 포악함으로 이해하고 그에 기초한 규범을 제시했다는 의미가 된다. 공동체가 유지되기 위해서는 공동체의 규범과 판단의 기준을 모든 사람들이 동일하게 가지고 있어야 한다. 그런데 인간의 존재적 동일성 즉 본성을 개인의 욕구에서 도출할 경우 개인마다 좋고 싫음의 기준이 달라져서 정치공동체가 유지될 수 없게 된다.

인간의 본성을 인의예지로 이해하고 공동체의 규범을 효·제·자로 보는 성리학적 관점에서 본다면, 요와 순의 기준이 성공한 것은 그 규범들이 자연적 질서로부터 도출되었기 때문이다. 즉 정치가 성공하기 위해서는 제시되는 기준들이 인위적이지 않은 자연적인 것이어서 평생 동안 실천할 수 있는 것이어야 한다. 격물치지(格物致知)는 바로 그러한 기준들을 선별해내기 위한 방법이다.

물었다. “그렇다면 혈구라고 말할 때 이를 서(愆)라고 해도 됩니까?” 말씀하셨다. “이것이 진실로 앞 장에서 말한 ‘자신을 사랑하는 마음으로 타인을 사랑하는 것’이다. 공자께서는 ‘중신토록 행할 수 있어야 한다’라고 하였고, 정자께서는 ‘확충하여 나아가면 천지가 변화하여 초목이 번성한다. 확충하여 나가지 못하면 천지가 막혀 현인이 은거한다’라고 하셨으니, 모두 혈구로써 미루어 가면 통하지 못할 것이 없게 된다. 그

19) 이에 대해 주희는 다음과 같이 설명한다. “대개 사물에 접하여 반드시 잘 살펴 호오가 편중되지 않게 한 뒤에 이[호오]로써 윤리를 바르게 하고 은의를 돈독하게 하면 그 집안을 가지런히 할 수 있다. 그 집안을 가지런히 하여 일이 모두 법도에 맞은 후에 이[일이 모두 법도에 맞는 것]으로써 표준을 세워 모두[胥] 가르치고 깨우치면 그 나라를 다스릴 수 있다. 나라가 다스려져 백성들이 흥기(興起)할 바를 안 뒤에 이로써 자신으로부터 유추해서 사물을 헤아릴 수 있게 되니, 이를 들어 저것에 더해주면 천하를 공정하게 할 수 있다.”(『大學或問』 10:2 “蓋必審於接物 好惡不偏 然後有以正倫理 篤恩義 而齊其家 其家已齊 事皆可法 然後有以立標準 胥教誨 而治其國 其國已治 民知興起 然後可以推己度物 舉此加彼 而平天下”).

리므로 반드시 이치를 궁구하고 마음을 바르게 하는 것으로부터 유추해가면 나의 호오와 취사가 모두 바르게 되어 그 유추한 바로 사람에게 이르면 바름을 얻지 않은 것이 없을 것이니, 상하와 사방을 이로써 헤아려 칼로 자른 듯이 각기 자신의 분수를 얻지 못함이 없을 것이다. 만약 이치에 밝지 못함이 있고 마음에 바르지 못한 것이 있으면, 내가 하고자 하는 바가 꼭 정당한 욕구가 아니고, 내가 미워하는 바가 꼭 정당한 미움이 아니게 된다. 이를 살피지 못하고 곧바로 이를 사람들에게 베푸는 준칙으로 삼고자 한다면 그 뜻은 비록 공정하다고 하더라도 일이 사사롭게 되어 장차 사람들과 내가 서로 공격하고 피차가 모두 병들어서 뜰과 계단의 반걸음도 안되는 사이가 참상처럼 멀고 모순되어 갈 수 없을 것이다. 어떻게 죽을 때까지 실천하기를 바라겠는가!”²⁰⁾

“이치를 궁구하고 마음을 바르게 하는 것으로부터 유추해가면 나의 호오와 취사가 모두 바르게 되어 그 유추한 바로 사람에게 이르면 바름을 얻지 않은 것이 없을 것이니, 상하와 사방을 이로써 헤아려 칼로 자른 듯이 각기 자신의 분수를 얻지 못함이 없을 것이다”는 것이 주희가 주장하는 격물치지의 목적이다. 이 대목에서 흥미로운 것은 주희가 차이와 동일성을 동시에 인지하고 있다는 것이다. “각기 자기의 분수”를 얻는다는 표현은 인간들의 현상적 양태적 차이를 인정함을 말한다. 혈구의 방법이 적용된 결과는 현상적으로 차이가 있는 인간들이 그 차이가 정당하다고 느끼게 만드는 것이다.

성리학에서 현상적 차이와 동일성이 모순을 일으키지 않는 근거는 사회적 질서를 자연적 질서로부터 도출했기 때문이다. 그러므로 이 규범은 원칙적으로 정당하며, 이에 따라 자신의 이기심을 제어해서 남과 나의 호오를 일치시키면 동일성이 유지될 수 있다. 그런데 동일성의 원칙은 선형적으로 존재하는 것이지 기준이나 원칙을 절차적으로 일관성있게 적용하는 데서 찾을 수 있는 것이 아니라는 인식이 위의 인용문에 내포되어 있다. 그렇다면 결과 주의 정치적 실패는 기준과 원칙을 일관되게 적용하지 못해서

20) 『大學或問』 10:1. “曰然則絜矩之云 是則所謂恕者已乎 曰此固前章所謂如愛己之心以愛人者也 夫子所謂終身可行 程子所謂充拓得去 則天地變化而草木蕃 充拓不去 則天地閉而賢人隱 皆以其可以推之而無不通耳 然必自其窮理正心者而推之 則吾之愛惡取舍 皆得其正 而其所推以及人者 亦無不得其正 是以上下四方以比度之 而莫不截然各得其分 若於理有未明 而心有未正 則吾之所欲者 未必其所當欲 吾之所惡者 未必其所當惡 乃不察此而遽欲以是為施於人之準則 則其意雖公 而事則私 是將見其物我相侵 彼此交病 而雖庭除之內 跬步之間 亦且參商矛盾 而不可行矣 尚何終身之望哉.”

가 아니라 정당한 원칙을 세우지 못한 결과라고 볼 수 있다. 결과 주는 원칙을 제시하고 통치자와 피통치자의 마음을 일치시키는 데에는 성공했지만, 잘못된 기준을 제시해서 사람들의 이기심을 조절하는 데 실패했고 결과적으로 정치공동체를 불안정한 상태로 만들었다.

동원에 성공하더라도 그 원리가 구현된 통치나 구성원들이 기준이 옳다는 것을 확인할 수 있는 기제가 미비하면 정치는 실패한다. 통치의 일차적인 성공 여부는 구성원들에게 제시된 기준이 공정하게 구현되는가에 달려 있다. 그리고 구성원들이 규범, 제도, 통치가 공정하다고 느끼지 않을 경우, 왕의 기준의 공정성은 비판의 대상이 된다. 그 기준이 공정하다면, 즉 엄밀한 격물의 과정을 거쳐 발견한 더 이상 논리적으로 환원되지 않는 질서나 가치에 기인한 것이라면 공동체가 와해되는 것은 막을 수 있겠지만, 그렇지 않다면 결과 주처럼 자신들이 천명(闡明)한 기준에 따랐던 바로 그 사람들에 의해 죽임을 당하고, 천명(天命)은 정치공동체의 새로운 기준을 제시한 자에게 넘어갈 것이다.

IV. 평천하의 구현: 공정성과 분배의 관계

국가를 소유한 자는 신중하지 않으면 안된다. 한쪽으로 치우치면 천하의 죽음이 된다.²¹⁾

주희는 위의 구절에 대해 해석하면서 왕이 “만약 혈구하지 못해서 좋아하고 미워함을 자기 한 몸의 치우침(이기심)을 따르게 되면” 결국 천하가 그를 죽일 것이라고 경고한다.²²⁾ 정치공동체는 특정한 규범과 기준에 헌신하는 주체들과 함께 형성되지만, 그 규범이 공정하게 작동하지 않으면 와해된다. 따라서 왕은 주체들의 규범과 기준에 헌신하고자 하는 욕망에 신중하게 대응해야 한다.

다행히 이로써 (백성들을) 인도하여 동원하더라도 윗사람이 혹 저들의 마음을 살피지 못한다면 그들에게 대처하는 방법을 잃어버리게 되어 저들 중 흥기된 자들도 혹 이

21) 『大學』, “有國者不可以不慎 辟則爲天下僂矣.”

22) 『大學』朱熹註, “若不能絜矩而好惡徇於一己之偏 則身弑國亡 爲天下之大戮矣.”

루지 못하고 도리어 공평하지 않다는 한탄이 있게 될 것이다. 그러므로 군자는 마음의 같은 바를 살피서 혈구의 방법을 얻은 뒤에 이에 대처한다면 흥기했던 선한 단서를 이룰 수 있다.²³⁾

공동체의 규범과 기준에 헌신하고자 하는 주체들을 동원했다고 해서 규범과 기준이 자동적으로 작동하는 것은 아니다. 위의 인용문이 의미하는 바는 공동체성원들이 기준에 헌신한다고 해서 곧바로 확고한 구조가 만들어지는 것이 아니라, 구조적 안정성은 왕과 구성원 사이의 지속적인 기준의 확인과정에 의해 담보된다는 것을 설명한 것이다. 구성원들이 왕의 통치가 제대로 작동하고 있다는 것을 가장 먼저 확인할 수 있는 지점은 경제문제이다. 「평천하」장의 마지막 부분에 나오는 소유와 분배의 문제는 통치와 경제의 관계를 설명한 것이다.

「평천하」장에는 혈구와 호오에 대해 논한 뒤에 두 가지 차원에서 경제와 정치의 관계를 논한다. 하나는 왕의 통치의 핵심은 경제적 이익의 추구가 아니며, 경제적 이익의 추구는 정치공동체를 와해시키는 원인이 된다는 것이다. 둘째, 그러나 정치공동체가 유지되기 위해서는 경제문제는 해결되어야 한다. 이는 균등한 분배와 생산의 증가라는 차원으로 요약된다.

「평천하」장에서는 경제적 이익추구가 국가의 기준으로 제시될 경우 결과적으로 백성들이 서로 쟁탈하게 되어 정치공동체가 와해된다고 말한다.

무리를 얻으면 나라를 얻고 무리를 잃으면 나라를 잃는다. 그러므로 군자는 먼저 덕에 신중해야 한다. 덕이 있으면 사람을 얻고, 사람을 얻으면 토지를 얻고, 토지를 얻으면 재화를 얻고, 재화를 얻으면 쓸 수 있게 된다. 덕은 근본이고 재물은 말단이다. 근본을 경시하고 말단을 중요시하는 것은 백성들을 다투게 하여 서로 쟁탈하게 만든다. 그러므로 재화가 모이면 백성은 흩어지고, 재화가 흩어지면 백성이 모이게 된다. 그러므로 말이 도리에 맞지 않게 나가면 또한 도리에 맞지 않게 들어오고, 재물이 도리에 맞지 않게 들어온 것은 또한 도리에 어긋나게 나간다. 「강고」에 이르기를 ‘천명은 일정한 곳에 있지 않다’라고 하였다. (이는 정치를) 잘 하면 얻고, 잘하지 못하면

23) 『大學或問』 10:1, “幸其有以倡焉而興起矣 然上之人乃或不能察彼之心 而失其所以處之之道 則彼其所興起者 或不得遂而反有不均之歎 是以君子察其心之所同 而得夫絜矩之道 然後有以處此 而遂其興起之善端也.”

없음을 말한 것이다.²⁴⁾

『대학』은 「평천하」장의 앞부분에서 정치공동체가 형성되는 데 있어서 핵심은 인간이 공동체적 존재라는 것을 깨닫는 것이라고 말한다. 그리고 동시에 왕이 재화를 놓고 백성들과 경쟁하면 정치에 실패할 것이라고 지적한다. 위 인용문에서 “재화가 모이면 백성이 흩어지고 재화가 흩어지면 백성이 모이게 된다”라는 말이 무엇을 의미하는가를 살펴보도록 하자.

위 인용문 이후의 「평천하」장의 내용은 어떤 사람을 관료로 쓸 것인가의 문제를 논하는데, 『대학』의 공정과 경제의 관계는 여기에 언급되는 관료의 성격을 통해서 추론할 수 있다.

맹헌자가 말하였다. “마승을 기르는 자는 닭과 돼지를 기르는 것을 살피지 않고, 얼음을 쓰는 집안은 소와 양을 기르지 않고, 백승의 집안은 취렴하는 신하를 기르지 않는다. 취렴하는 신하를 두느니 차라리 도둑질하는 신하를 두라”. 이것은 나라는 이익을 이익으로 여기지 않고 정의를 이익으로 여긴다는 것을 말한 것이다.²⁵⁾

주희의 설명에 따르면 취렴하는 신하란 왕을 위하여 세금을 합법적으로 많이 걷을 수 있는 방법을 발전시키는 신하를 말한다. 도둑질하는 신하란 그 세금을 횡령하는 신하이다.

a. 닭, 돼지, 소, 양은 백성이 길러서 이익을 내는 것이다. 임금의 녹을 먹고 백성의 봉공을 향유하고 있다면 그들과 이익을 다투는 것은 정당하지 못하다. 이것이 공희자가 후원의 해바라기를 뽑고 길쌈하는 부인을 내쫓은 것이나, 동중서가 ‘날카로운 이빨을 가진 동물에게는 뽑을 주지 않고, 날개를 준 동물에게는 두 개의 발만 주었다’라고 비유한 것은 모두 혈구의 정당성[義]을 말한 것이다. 수탈하는 신하는 백성의 고혈로 윗사람을 받들어서 백성이 그 재앙을 입게 된다. 도둑질하는 신하는 군주의 창고에서 도적질하여 자신의 사욕을 채우는 것이므로 화가 아래에 미치지 않

24) 『大學』, “得衆則得國 失衆則失國 是故君子先慎乎德 有德此有人 有人此有土 有土此有財 有財此有用 德者本也 財者末也 外本內末 爭民施奪 是故財聚則民散 財散則民聚 是故言悖而出者 亦悖而入 貨悖而入者 亦悖而出 康誥曰 惟命不于常 道善則得之 不善則失之矣.”

25) 『大學』, “孟獻子曰 畜馬乘不察於雞豚 伐冰之家不畜牛羊 百乘之家不畜聚斂之臣 與其有聚斂之臣 寧有盜臣 此謂國不以利爲利 以義爲利也.”

는다.²⁶⁾

- b. 육선공의 말에 이르기를, ‘백성은 나라의 근본이며, 재물은 백성의 마음이 가 있는 곳이다. 그 마음이 상하면 근본을 잃는 것이고, 그 근본을 잃으면 가치와 즐거가 말라 뿌리까지 뽑히게 된다’고 하였고, 여정현공의 말에 이르기를, ‘소인은 많은 세금을 수탈하여 임금의 욕구를 채워주는데, 임금은 이를 깨닫지 못하고 나라에 이익이 된다고 여겨 결국 해가 됨을 알지 못하며, 충성을 다한 신하라고 상을 내려 그가 큰 불충을 저질렀음을 알지 못하고, 그 원한이 위로 되돌아올 줄을 알지 못한다’라고 하였다. 아! 두 공의 말씀은 이 장이 지적한 것을 깊이 깨달은 것이라고 하겠다. 국가를 다스리는 자가 이를 거울삼지 않을 수 있겠는가!²⁷⁾

a의 인용문에 따르면 수탈하는 신하는 백성의 고향로 윗사람을 받들어서 백성이 그 재앙을 입게 된다. 도둑질하는 신하는 군주의 창고에서 도적질하여 자신의 사욕을 채우는 것이므로 화가 아래에 미치지 않는다. 한편 과도한 조세수취는 결국 왕의 정당성을 해치기 때문에 조세제도를 잘 설계하는 사람이 좋은 관료가 아니라 사람들의 마음을 살펴 그들이 좋아하고 싫어하는 것이 무엇인가를 잘 포착하는 신하가 『대학』이 말하는 좋은 신하가 된다. 이는 조세와 같은 합법화한 제도를 통한 수탈은 결국 통치자가 백성들과 소유권문제를 두고 다투게 되는 것이며, 결과적으로 정치공동체를 와해시킬 것이라는 인식에서 비롯된 것이다. 여기에서 과도한 조세가 왜 정치공동체에 위협이 되는지에 대해서 이해하기 위해서는 전통적인 농업국가가 갖는 문제에 대해서 생각해볼 필요가 있다.

정치인류학자 제임스 스콧(Scott 2004)은 베트남의 유교전통사회의 농민들의 생계안정성을 조세와 연결시켜서 설명한다. 스콧에 따르면 전통적인 농업사회에서 정치적 판단의 요체는 “정의를 강조하고 또 필수적인 사회적 임무를 수행하는 데는 최소한의 토지(자원들)가 필요하다는 것을 강조하는 소박한 평등관념”이다. 일반적으로 소작농민은 자신의 평균수입을 극대화하기 보다는 재앙의 가능성을 최소화하는 쪽을 선호하기

26) 『大學或問』 10:16. “雞豚牛羊 民之所畜養以爲利者也 既已食君之祿 而享民之奉矣 則不當復與之爭 此公儀子所以拔園葵去織婦 而董子因有‘與之齒者去其角 傅之翼者兩其足之喻 皆絜矩之義也 聚斂之臣剝民之膏血以奉上 而民被其殃 盜臣竊君之府庫以自私 而禍不及下.”

27) 『大學或問』 10:18. “陸宣公之言曰 民者 邦之本 財者 民之心 其心傷 則其本傷 其本傷 則枝幹凋瘵 而根柢蹶拔矣 呂正獻公之言曰 小人聚斂 以佐人主之欲 人主不悟 以爲有利於國 而不知其終爲害也 賞其納忠 而不知其大不忠也 嘉其任怨 而不知其怨歸於上也 嗚呼 若二公之言 則可謂深得此章之指者矣 有國家者 可不監哉.”

때문에 재해를 제어할 수 없는 전통사회에서의 고정세는 농민들에게 훨씬 착취적일 수 있다. 즉 “농민에게 있어서의 기준은 ‘얼마나 가져가는가’보다 ‘얼마나 남는가’일 가능성이 더 크다.” 다시 말해 농업사회에서 산업사회와 공정성에 대한 다른 제도적 기준을 가질 수 있다(Scott 2004, 20-21).

나는 스콧(2004)의 조세와 민생의 관계에 대한 분석을 농업이 근대와 같이 발달하지 않은, 그럼에도 농업에 경제의 기초를 두고 있는 전통 사회 전반에 적용할 수 있다고 생각한다. 물론 생계안정성을 유지하기 위한 방법으로 토지를 모든 사회구성원들에게 동일하게 나누어주는 것을 생각해볼 수 있다. 예를 들어 정전제(井田制), 균전제(均田制)와 같은 동아시아의 전통적인 토지제도에 대한 구상은 구성원의 생계안정성과 국가의 정치적 안정성의 핵심을 소유의 균등한 분배라고 본 정치적 입장에 의해 도출된 것이다. 『평천하』장에서 주희는 이러한 재화의 실질적인 균등한 분배에 대해서 침묵하고 조세의 공평성과 제도적 정당성에 대해서만 언급하는데, 이는 부의 균등한 분배가 경제문제의 해답이라고 생각하지 않았기 때문이다. 피터 볼(Bol 2010)에 따르면 북송대(北宋代)의 성리학자인 장재(張載, 1020~1077년), 호굉(胡宏, 1106~1161년) 등은 토지분배를 열성적으로 지지하며 토지의 균등한 분배가 제도화되면 모든 정치적 문제가 해결될 것이라고 보았으나, 주희는 이에 동의하지 않았다. 주희는 그러한 체제가 공정하다는 데 동의하지 않은 것이 아니라, 현실성이 없다고 보았다(Bol 2010, 230-232).

현실에서의 불공평함은 계속해서 발생한다. 토지를 평등하게 분배하는 것은 외형적인 평등을 추구할 수는 있지만, 사람들은 능력이나 조건에 비추어보아 특정인이 평등하게 토지를 분배받는 것을 불공평하게 느낄 수 있다. 주희는 평등보다는 공정에 대한 감각이 통치에서 더 중요하다고 판단했던 것 같다. 주희가 이익보다는 정의를 강조한 것이나 사람들이 현실적 차이를 인정하는 것이 혈구의 결과라고 말한 것은 공정함의 중요성을 강조한 것이라고 할 수 있다.

사람이 마음으로 삼은 바는 애초에 같지 않은 것은 아니지만, 귀하고 천한 자의 세력이 다르고, 현명한 자와 우둔한 자의 품부받은 바가 다르므로, 위에 있는 군자가 진실하게 알고 실천하여 이로써 인도하면, 이 마음을 가진 아랫사람 역시 원망하는 바 없이 흥기할 것이다.²⁸⁾

28) 『大學或問』 10:1, “蓋人之所以爲心者 雖曰未嘗不同 然貴賤殊勢 賢愚異稟 苟非在上之君子 眞知實蹈 有以倡之 則下之有是心者 亦無所感而興起矣.”

위의 인용문은 주희가 인간 사이의 현상적 불평등을 조절의 대상으로 인식하고 있으며, 조절의 핵심은 공정이라고 생각한다는 것을 보여준다. 그렇다면 불평등은 어떻게 조절할 수 있는가? 그것은 현상적 불평등을 기능적 차이, 그리고 그러한 기능적 차이에 의거한 부의 차등 혹은 특권이나 부담, 즉 조세부담의 차이 — 조세수취의 대상이 되거나 그로부터 면제되거나 하는 — 로 전환시킴으로써 가능해진다. 조세란 국가와 공동체 구성원들의 존속과 직결된 현실적인 문제이다. 일차적으로는 국가의 입장에서 국가가 유지되기 위한 재정충원을 위해서 조세는 필수적이고, 공동체 구성원들의 입장에서 조세는 자신의 생계를 침해하는 제도인 동시에 구성원들에게 강제력을 합법적으로 행사할 수 있는 권력을 통치자가 갖고 있다는 사실을 확인하는 기제이다. 즉 사람들이 힘과 위계의 압도적인 차이를 확인하는 것이 광범위한 의미의 조세제도 — 부역을 포함한 — 라고 할 수 있다.

정치공동체의 안정을 유지하면서도 조세수취를 할 수 있으려면 정당한 이유가 제시되어야 하고, 그 제도의 운영이 공정해야 한다. 만약 제도의 운영이 공정하지 않아서 제대로 된 보상이나 조세부과가 이루어지지 않을 경우 구성원들은 즉각적으로 국가, 그리고 통치자에 대한 불만을 표출하게 된다. 따라서 왕이 정치공동체의 안정성을 유지하기 위해서 일차적으로 고려해야 하는 제도가 조세제도이다. 이렇게 본다면 조세제도는 정확하게 말하자면 실질적 분배는 아니지만, 공동체 구성원들이 위계적 질서와 통치의 공정성을 확인하는 기제라고 할 수 있다. 따라서 주희의 입장에서 “재화가 흠어지면 백성이 모이게 된다”의 재화는 실제로 흠어지는 것이 아니지만, 조세제도를 통해서 분배되는 효과를 갖는다는 의미가 된다.

그런데 분배문제, 즉 조세문제를 해결한다고 해서 사람들이 통치의 공정성을 믿게 되는 것은 아니다. 사람들은 자신들이 겪고 있는 불평등이 더 큰 이익을 가져온다고 믿을 경우에만 불평등을 납득하고 받아들일 수 있다. 「평천하」장이 “재화를 생산하는 데에는 원칙이 있다. 생산하는 자가 많고 먹기만 하는 자가 적으며, 생산하기를 빨리 하고 쓰기를 천천히 하면 재화는 항상 풍족할 것이다²⁹⁾”라며 생산의 문제를 언급하는 것으로 끝난다는 것은 필연적인 불평등, 즉 지배자와 피지배자의 구분이 불평등으로 인지되지 않으려면 그러한 구분이 모든 사람들에게 이득이 되어야 한다는 전제가 있어야 한다. 주희가 재화의 생산은 정치가가 고려해야 할 최우선이라고 말한 이유는 그리

29) 『大學』, “生財有大道 生之者衆 食之者寡 爲之者疾 用之者舒 則財恒足矣.”

한 전제에서 기인한다.

물었다. “윗글에서 재용으로 백성을 잃는 것에 대해 강조하며 진술하였는데 여기에서 다시 재물을 생산하는 방법을 말한 것은 무엇 때문입니까?” 대답하였다. “이는 토지를 소유하여 재물이 있는 것을 말한다. 홍범의 팔정은 식화를 최우선으로 삼았고, 자공이 정치에 대해 질문했을 때 공자께서 음식을 넉넉하게 하는 것을 최우선으로 삼아야 한다고 그에게 알려주셨다. 백성을 살리는 방법은 하루라도 없어서는 안되니, 성인께서 어찌 이를 가볍게 여기셨겠는가! 특히 나라를 세우고자 하는 자가 이익을 이익으로 삼으면 반드시 백성을 수탈함으로써 자신을 받들게 되니 재물을 잃게 되는 화를 겪을 것이다. 따라서 그 폐해를 강조하여 경계한 것이다. 근본을 숭상하고 쓰는 것을 절제한다는 것에 대해 말해보면, 국가에 존재하는 몇몇한 정치란 아래를 두텁게 하여 백성들을 풍족하게 해주는 것이기 때문에 없어서서는 안되는 것이다. (그러므로) 여씨의 설명은 그 본지[旨]를 정확하게 파악했다고 하겠다. 유자가 말한 ‘백성들이 풍족한데 어떤 군주가 부족하겠는가’와 맹자께서는 ‘정사가 없으면 재용이 부족하다’라고 하신 것은 정확하게 이 의미이다. 그러나 맹자가 말한 정사란 제선왕과 양혜왕에게 고한 말로 그들에게 백성들의 향산을 제정하라고 한 것일 뿐이다. 어찌 후세의 인두세[頭稅]나 가혹한 세금[筭斂]을 걷고, 백성들을 혹사[厲民]시킴으로 제 몸을 봉양하는 것을 말씀하신 것이겠는가!”³⁰⁾

개인들과 국가의 관계만 놓고 본다면 국가는 개인의 재산을 침해하는 것처럼 보이지만, 정치공동체 전체의 재화라는 차원에서 본다면 국가는 생산과 분배를 조절해서 삶을 증진시키는 역할을 한다. “국가에 존재하는 몇몇한 정치란 아래를 두텁게 하여 백성들을 풍족하게 해주는 것이기 때문에 없어서서는 안되는 것”이나 “정사가 없으면 재용이 부족하다”는 주희의 말은 그러한 국가의 의미를 재확인한 것이라고 할 수 있다. 국가가 백성들의 삶을 증진시켜주고 보호해주는 존재라는 것을 구성원들이 믿도록 만들 수 있다면 구성원들은 현실의 불평등을 감수할 수 있게 된다. 그리고 위기상황에서 국가와 백성의 이익이 충돌하더라도 그 상황을 극복할 수 있는 가능성이 생긴다.

30) 『大學或問』 10:13. “曰上文深陳財用之失民矣 此復言生財之道 何也 曰此所謂有土而有財者也 夫洪範八政 食貨爲先 子貢問政 而夫子告之亦以足食爲首 蓋生民之道 不可一日而無者 聖人豈輕之哉 特以爲國者以利爲利 則必至於剝民以自奉 而有悖出之禍 故深言其害以爲戒耳 至於崇本節用 有國之常政 所以厚下而足民者 則固未嘗廢也 呂氏之說得其旨矣 有子曰百姓足 君孰與不足 孟子曰 無政事 則財用不足 正此意也 然孟子所謂政事 則所以告齊梁之君 使之制民之產者是已 豈若後世頭會箕斂厲民自養之云哉.”

백성들은 식량이 없으면 반드시 죽는다. 그러나 죽는 것은 인간이라면 반드시 면할 수 없는 것이다. 믿음이 없으면 비록 살아 있더라도 스스로 서지 못하니, 죽음의 편안함만 같지 못하다. 그러므로 차라리 죽을지언정 백성들의 믿음을 잃지 않아서 백성들로 하여금 차라리 죽을지언정 나에게 대한 믿음을 잃지 않게 해야 한다. [...] 내가 생각건대, 인정을 가지고 말한다면 병과 양식이 풍족한 뒤에 나의 믿음직함이 백성들에게 받아들여질 수 있다. 백성의 마음[德]을 가지고 말한다면, 믿음은 본래 인간의 고유한 것이기 때문에 병사와 양식이 앞설 수 있는 것이 아니다. 이 때문에 위정자들은 마땅히 몸소 백성들에게 솔선수범하여 (규범을) 죽음으로써 지켜야 하며, 위급함으로 인해 백성을 버릴 수 있다고 여겨서는 안된다”³¹⁾

『대학』의 「평천하」장은 지금까지 살펴본 것과 같이 공정의 원리와 그 기초, 그리고 공정의 제도화에 대한 설명이라고 할 수 있다. 『대학』은 공정의 원리를 찾아내어 실천할 수 있는 사람을 인자(仁者)라고 말한다. 인자만이 남들과 호오를 같이 하여 공동체의 안정을 해치는 자들을 배제할 수 있고 남을 사랑하고 남을 미워할 수 있다.³²⁾ 불인한 사람도 천하를 얻을 수는 있지만, 오랫동안 유지할 수는 없다. 이른바 천하를 얻는다는 것은 반드시 삼대(三代)와 같게 된 뒤에야 가능하며,³³⁾ 그것은 통치자가 인해져야 한다는 것을 의미한다. 인자만이 재화를 이익이라고 생각하지 않고 정의를 이익이라고 받아들일 수 있다.

V. 결론

주희는 『대학』의 「평천하」장을 요약하면서 “이 장의 뜻은 (중략) 좋아함과 싫어함, 그리고 정의와 이익이라는 두 가지에서 벗어나지 않는다”³⁴⁾라고 말한다. 좋아함과 싫어

31) 『論語集註』 12:7. “民無食必死 然死者人之所必不免 無信則雖生而無以自立 不若死之爲安 故寧死而不失信於民 使民亦寧死而不失信於我也 愚謂以人情而言 則兵食足而後吾之信可以孚於民 以民德而言 則信本人之所固有 非兵食所得而先也 是以爲政者 當身率其民而以死守之 不以危急而可棄也.”

32) 『大學』, “唯仁人放流之 逆諸四夷 不與同中國 此謂唯仁人爲能愛人 能惡人.”

33) 『孟子』, “言不仁之人 騁其私智 可以盜千乘之國 而不可以得丘民之心 鄒氏曰 自秦以來 不仁而得天下者有矣 然皆一再傳而失之 猶不得也 所謂得天下者 必如三代而後可.”

34) 『大學或問』 10:19. “此章之義(중략) 不過好惡義利之兩端而已.”

함, 정의와 이익은 모두 기준에 따른 판단에 관련된 것이다. 그리고 이러한 감정은 공동체의 동일성을 유지하는 데 핵심적인 기능을 한다.

모든 정치공동체는 공동체의 유지와 존속을 위해 동일성을 추구한다. 이는 성리학을 이념으로 하는 정치공동체도 마찬가지이다. 동일성은 정치공동체의 구성원들에게 소속감을 부여하고, 공동체의 안정의 기반인 제도와 법, 그리고 이념에 자발적으로 헌신할 수 있는 근거를 제공한다. 문제는 현상적으로 차별적인 공동체 구성원들 간에 동일성을 어떤 방법으로 획득할 수 있는 가이다. 예를 들어 동일성은 경제적 평등을 제도적으로 지향함으로써 획득될 수도 있고, 모든 공동체 성원에 대한 법적 지배를 통해 획득될 수도 있다.

『대학』은 그 동일성을 획득할 수 있는 방법으로 혈구(絜矩)의 방법[道]을 제시했고, 혈구의 방법은 마음의 차원에서 동일성의 문제에 접근하는 것이다. 그리고 주희는 동일성의 근간을 외형이나 제도가 아닌 인간의 감정으로 전제한다. 이러한 전제는 팔조목을 개인의 영역으로부터 확장된 공적 원리로 이해하게 만들었지만, 왕의 관점에서 보면 팔조목은 역으로 이해해야만 정치에 대한 텍스트가 될 수 있다. 이 때문에 대학에서는 팔조목을 순서대로 배열하기 전에 먼저 팔조목을 역순으로 제시한 것이 아닐까 한다.³⁵⁾

8조목의 역순을 보면 평천하 대신 “밝은 덕을 천하에 밝”힌다[明明德]는 말이 나온다. 결국 평천하는 명명덕이라는 말인데, 주희는 이 말의 의미가 “천하의 사람들로 하여금 모두 그 밝은 덕을 밝히게 하는 것이”³⁶⁾이라고 주석하면서 수신과 평천하를 연결시킨다.³⁷⁾ 그렇다면 혈구와 호오, 그리고 조세는 공동체성원들이 수신해야 할 이유를 확인할 수 있는 제도적 기초라고 할 수 있다. 왕은 혈구의 방법을 통해 자신과 존재론적으로 동일한 백성의 감정을 추론해서 그 좋아하고 싫어하는 것을 알 때에만 통치에 적합한 제도를 만들 수 있다. 『대학』은 마음의 동일성 확보에 대한 논의를 추상적 차원

35) 『大學』, “古之欲明明德於天下者 先治其國 欲治其國者 先齊其家 欲齊其家者 先修其身 欲修其身者 先正其心 欲正其心者 先誠其意 欲誠其意者 先致其知 致知在格物.”

36) 『大學』 朱熹註, “明明德於天下者 使天下之人 皆有以明明德也.”

37) 주희는 명명덕은 수신에, 통치에 해당되는 강령인 신민(新民)을 제가 이상의 일에 해당된다고 말하지만(『大學章句』, “修身以上 明明德之事 齊家以下 新民之事也.”), 평천하가 결국 왕이 공동체성원들이 스스로 자신의 덕을 밝힐 수 있도록 해준다는 점에서 수신과 평천하는 연결된다.

에서 그치지 않고, 정치공동체가 유지되기 위한 제도의 근간으로 사회적 질서와 경제적 기반을 동일성의 문제에서 도출해낸다. 그리고 이는 모든 크고 작은 정치공동체의 통치자가 공동체의 기초로서 확보해야 하는 것이다.

마지막으로 국가와 천하의 관계를 간략하게 살펴보는 것으로 글을 맺고자 한다. 『대학』 「평천하」장에 대한 주희의 해석을 보면 국(國)과 천하의 의식적 구분이 보이지 않는다(溝口雄三 외 2003, 288). 주희의 주석을 검토해 보면 천하에는 가(家), 국(國)이라는 지리적·공간적 개념이 포함되지 않는 것은 아니지만, 그 내용의 핵심은 어떤 상태를 의미한다는 점을 확인할 수 있다. 평천하는 정치공동체 성원들이 동일성을 획득하고 현상적 차이를 기능적 차이로 받아들여 정치공동체의 분열이 사라진 상태를 의미한다. 그러나 혈구·호오·조세의 관계를 통해 볼 때 이 상태를 “화평”으로 번역할 경우 오해가 생길 여지가 있다. 따라서 마지막 전(傳) 10장인 「평천하」장이 왕이 정치공동체의 동일성을 확보하여 통치를 시작할 수 있는 기반에 대한 내용이라는 점을 감안한다면, 평천하의 “평”은 “공정”으로 해석하는 것이 더 적합하다고 할 수 있다.

투고일: 2014년 12월 31일

심사일: 2015년 1월 2일

게재확정일: 2015년 1월 30일

참고문헌

〈1차 문헌〉

- 孔子文化大全編輯委員會 編. 1989. 「大學章句大全」 『四書大全』 1. 山東: 山東友誼書社出版.
_____. 1989. 「論語」 『四書大全』 2. 山東: 山東友誼書社出版.
_____. 1989. 「孟子」 『四書大全』 3. 山東: 山東友誼書社出版.
董仲舒 著. 1968. 『春秋繁露』 上. 臺北: 臺灣商務印書館.
班固 撰, 顏師古 注. 1983. 『漢書』 5. 北京: 中華書局.
朱熹 著. 『大學或問·中庸或問』. 서울: 경문사.
_____. 黎靖德 編. 1970. 『朱子語類』. 京都: 中文出版社.
蔡沈 註. 1989. 『書傳』. 서울: 학민출판사.

胡瑗 著. 1985. 『洪範口義』 『尙書釋音·洪範口義』. 北京: 中華書局.

〈2차 문헌〉

- 민병희. 2008. “주희의 ‘대학’과 사대부의 사회 정치적 권력: 제도에서 심의 ‘학’으로.” 『중국사연구』 55권, 77-108.
- _____. 2009. “성리학과 동아시아 사회 - 그 새로운 설명 틀을 찾아서.” 『사림』 32권, 1-34.
- 이선규. 2013. “주희의 공개념과 지역자발주의의 출현.” 『한국정치연구』 22집 1호, 135-161.
- Bol, Peter K. 1992. *This Culture of Ours: Intellectual Transitions in T'ang and Sung Culture*. Stanford: Stanford University Press.
- _____. 저. 김영민 역. 2010. 『역사속의 성리학』. 서울: 예문서원.
- de Bary, Wm. T. 1983. *The Liberal Tradition in China*. New York: Columbia University Press.
- Henderson, John B. 저. 문중양 역주. 2004. 『중국의 우주론과 청대의 과학혁명』. 서울: 소명출판.
- Hymes, Robert P. 1986. *Staten and Gentlemen: The Elite of Fuchou, Chiang-hsi in Northern and Southern Sung*. New York: Cambridge University Press.
- Puett, Michael J. 2002. *To Become A God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*. Cambridge, M.A. and London, U.K.: the Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute.
- Scott, James 저. 김춘동 역. 2004. 『농민의 도덕경제 - 동남아시아의 반란과 생계』. 서울: 아카넷.
- Virág, Curie. 2011. “Mind the gap: Cognition, feeling and the new subjectivity in Song political thought.” *East Asian perspectives on politics: Advancing Research in Comparative Political Theory/Governance and Political Leadership in East Asia*. June, 3-5.
- 溝口雄三·丸山松幸·池田知久 편저. 김석근·김용천·박규태 역. 2003. 『중국사상문화사전』. 서울: 민족문화문고.

ABSTRACT

The Concept of *Pyungchunha* (平天下) and the Foundation of Neo-Confucian Political Community

Jeanhyoung Soh | Seoul National University

This paper examines the concept of *Pyungchunha* (平天下) in *Dai Hak* (大學, Great Learning) through Chu Hsi's (朱熹, 1130-1200) annotations. With analysis of the annotations, this paper argues that *Pyung* is translated into "do justice" or "bring fairness." *Pyungchunha* chapter of *Dai Hak* is rarely interpreted due to its textual inconsistency. Also, it is generally understood as the result of *susin* (修身, moral cultivation) so *Pyungchunha* is not given academic attention. Chu Hsi (朱熹, 1130-1200), the most influential Neo-Confucian scholar, insists that *Dai Hak* is a political text for all the members of community, not only for the ruling class, so self-cultivation is important to become good political members. However, although self-cultivation is the most important demand to keep the order of the world, it does not explain the mechanism and the operation of politics. In this article, I argue that *Pyungchunha* is not only the result of the self-cultivation, but the just foundation of political mechanism in the public sphere. To demonstrate this argument, I analyze this concept exclusively and interpret its subconcepts like *Hyulgu* (絜矩), *Ho-o* (好惡), and the matter of taxation and revenue coherently. Through interpretation of these subconcepts, I demonstrate that *Pyungchunha* is not the state of peace of the entire world but the institutional foundation of governing.

Keywords: *Pyungchunha*, justice, fairness, Zhu-Hsi, Neo-Confucian institution, *Hyulgu*, *Ho-o*, taxation