

고전콘텐츠에 나타난 공개념의 재해석

Reinterpretation of the Concept "Publicity" in Ancient Classics of Asia

박성준
KBS한국방송

Sung-Joon Park(pksj0889@kbs.co.kr)

요약

본 논문은 동양 고전에서 담고 있는 '공'개념을 분석 정리하는 것을 목표로 하고 있다. 고전 콘텐츠인 '詩經', '孟子', '論語', '晦菴集(회암집)', '日知錄(일지록)' 등을 통해 '공'개념을 접근했다. 본 논문은 '詩經'에서는 통치영역으로서 '공', 공자의 '論語'를 통해서도 종법적 질서로서 '공', '孟子'에서는 군주의 권위로서 公, 주자의 '晦菴集'에서는 정치적 지배영역으로서 公, 고염무의 '日知錄'은公私의 일원성으로서 公으로 각각 나누고 '공'개념을 재해석하고자 했다.

■ 중심어 : | 公 | 私 | 공자 | 맹자 | 주자 | 고염무 | 시경 |

Abstract

The purpose of this thesis is to study concept of "the Publicity" in ancient classics in Asia. I referred to *Book of Odes*(詩經), *Analects*(論語), *Mencius*(孟子), *Collections of Chu Xi*(晦菴集), *Ri zhi lu*(日知錄). This thesis is to classify and reinterpret the concept of "the Publicity". The major types of it are as follows : first, "the Publicity" as the ascendancy of the king in *Book of Odes*. second, "the Publicity" as hereditary order in *Analects*, third, "the Publicity" as authority of the king in *Mencius*, fourth, "the Publicity" as political ascendancy in *Collections of Chu Xi*, fifth, "the Publicity" as public and private uniformity in *Ri zhi lu*.

■ keyword : | Publicity | Book of Odes | Analects | Mencius | Collections of Chu Xi | Ri zhi lu |

1. 동양고전 콘텐츠의 공(公)

일반적으로 고대 동아시아의 사회에서 公은 官을, 私는 民을 뜻한다. 특히 정치적 맥락에서 접근하자면, 公이란 정치적 지배기구나 지배권을 가리켰고 통치자의 입장을 말하는 반면 '私'란 공적 지배 영역에서 벗어나 있는 개인 혹은 개별 가문과 관련된 일을 의미하며 피 통치자의 입장을 의미한다. 여기에서 '私'의 영역은 현재의 자유주의적 가치에서 강조하는 우선적인 고려사

항이기보다 '公'의 영역을 위한 부차적인 것에 불과한 것으로 인식되었다. 만약 '公'과 '私'의 영역을 대등하거나 대립적으로 분화시킬 경우, 그것은 '公'에 대한 부정 을 의미하고 더 나아가 '私'가 '公'을 압도하는 '사사화'(私事化)라는 일탈적 범죄로 평가했다. 따라서 고대 동아시아의 정치영역에서 '公'은 공정·공평과 같은 보편적 윤리를 의미했고, '私'는 이에 위배되는 편파적이고 부당한 행위와 가치를 함축한다. 또한 '公'이 '모두' '함께' 등과 같이 공동체 다수의 협동적 의지를 가리킨다

면 '私'는 여기에서 벗어난 이기적이고 개인적인 욕망을 뜻한다[1].

동양사상의 보편적 경구로서 받아들여지는 “修身齊家治國平天下”라는 언명은 나 한사람과 가정 그리고 나라와 온 세상이 연속선상에 놓여있는 것으로 파악했던 고대의 정치인식을 반영한다. 특히 동아시아의 지배적 가치체계로서 성리학은 “天理를 따르는 것이 공(天理之公)이요, 사람의 욕심을 따르는 것이 私(人欲之私)”[2]로 구분하면서 이론적으로 공적 영역과 사적 영역의 경계선을 정교하게 획정했다. 즉 동양 사상에서는 공과 私의 근원적인 대립의식은 없으며, 公은 나를 버리는 것이 아니라 작은 나(小我)를 넘어서서 큰 나를 실현하려는 큰 뜻을 담고 있다. 따라서 동양 고전에 나타난 공개념 역시 公을 통치자의 사적영역과 공적영역을 같은 선상에서 동일시할 때도 공동체 규범으로서 의무 이행에서 출발했다. 결국 고전콘텐츠에 나타난 '公'의 의미를 재해석한다는 것은 현대의 공동체 규범확립을 위한 거대담론과 기획만큼 의의를 지닌 작업일 수 있다. 왜냐하면 현재 한국의 정치사회가 안고 있는 가장 중요한 과제는 남북의 통합, 동서분열의 봉합, 계층 간 양극화의 극복과 같이 새로운 공동체 규범의 패러다임을 구축해야 하는 것이기 때문이다.

본 논문은 동아시아의 대표적 고전인 『詩經』, 『孟子』, 『論語』, 『晦菴集』, 『日知錄』을 하나의 문화콘텐츠로 상정하고 이로부터 동아시아의 정치문화를 관통하고 있는 '公'개념을 추출해서 분석하고자 한다. 예를 들어 『詩經』에서는 통치자 영역으로 '公', 공자의 『論語』를 통해서도 종법적 질서로서 '公', 『孟子』에서는 군주의 권위로서 公, 주자의 『晦菴集』에서는 정치적 지배영역으로서 公, 고염무의 『日知錄』은 公私의 일원성으로서 公으로 각각 나누고, '公'개념을 재해석하고자 한다.

II. 통치영역으로서 公 개념

고대 동아시아의 公 개념은 “그 어린 돼지는 자신이 갖고 세 살 된 돼지는 왕에게 바친다”와 “우리 공전(公田)에 비를 내리고 마침내 우리 사전(私田)에 비를 내려

다오”[3]라는 『시경(詩經)』의 내용에서 그 단서를 찾을 수 있다[4]. 즉 公은 통치 영역을 가리키고, 이로부터 공적(公的) 영역과 사적(私的) 영역을 구별한다. 물론 고대 『시경(詩經)』에 표현된 公의 의미와 公사의 구별은 아렌트가 지적한 것처럼 ‘정치의 영역과 가정의 영역’으로[5] 나누고 구별하는 公사(公私)의 의미를 담고 있지는 않다. 그렇지만 군주 또는 통치자 개인의 사적 영역을 공적 영역으로 등치시키는 것일지라도, 공동체 내의 구성원 개인에게 통치자에 대한 의무이행의 우선성을 요구했다는 점에서 공동체적 규범으로서 公사의 구별에 대한 단서를 제공한다[6]. 그것은 “온 하늘 밑은 왕의 땅 아닌 데가 없고 땅 닿는 곳에 사는 이 치고 왕의 신하 아닌 사람은 없다”라는 왕토관에 기초한 것이기도 하다. 따라서 초기 公 개념은 이념적으로 군주와 신민 또는 공적 영역과 사적 영역의 기준이 아니라 통치자 및 정치권력의 영역만을 의미하는 것으로 이해할 수 있다[7].

반면 『시경(詩經)』의 편제상 『國風』이 가장 먼저 소개되었다는 점을 고려한다면, 公의 제도적 영역은 國(國)에 초점을 맞춘 것으로 추론할 수 있다. 사실상 주 왕조의 제도적 기반으로서 분봉제는 왕실을 중심으로 한 왕기(王畿)와 제후나 경·대부 등 지배층을 형성했던 씨족의 생활 중심지로서 國(國)으로 나뉘며, 이러한 지배씨족의 분할지배 현상은 토지재산의 분배와 정치권력의 분배가 일치하는 사회구조로의 의미를 지닌다[8]. 그것은 國에 거주하는 국민(國人)이 지배층으로서 일정 범위 내에서 정치에 참여하는 방식을 취하는 주 왕실과 봉국, 봉국의 지배자와 지배계층 간 신속(臣屬) 관계로 성립된 체제였다[9]. 그렇기 때문에 초기 공개념은 지배권력과 기구로 한정된 것이었다.

천자와 제후의 나라를 國, 대부의 나라를 家라 했다. 그런데 國과 家의 연용으로 국가라는 말이 천하를 대신해 나라를 뜻하는 일반적인 지칭으로 쓰여 지게 된 시기는 아마도 춘추시대 말기 혹은 전국시대부터가 아닌가 한다[10]. 춘추전국의 국가간 투쟁과정에서 주 왕실에 의한 천하(天下) 관념이 포괄했던 公의 개념은 각 제후국의 國에 포괄되며, 國과 家(家)의 경계가 허물어지면서 국가 관념이 출현하게 된다[11].

만약 주의 종법적 질서 하에서는 지배자의 영역만을 공적 영역으로 규정한다면, 춘추전국으로의 전이과정은 공적 영역과 사적 영역의 구별이 무너졌다는 역설적인 사실을 시사한다. 즉 혈연에 기초한 종법적 질서 하에서 공 개념이 전통적인 지배영역에만 적용된다는 점을 자발적으로 수용했던 가치라면, 춘추전국은 더 이상 혈연과 기존의 관습화된 충성이 아닌 기존 권위를 무너뜨리려는 개인적 이익관철을 위한 노골적인 대립과 투쟁을 합리화한 셈이다. 따라서 춘추전국이 갖는 혼란과 무질서 그리고 분열의 양상을 질서와 안정 그리고 통일로 전환시키려는 노력은 공적 영역과 사적 영역을 다시 구별하려는 시도라는 의미로 전환된다. 이를 위해서는 강력한 이념적 동력을 필요로 하게 된다. 그 동력은 과거 주 왕실의 권위와 같은 지배자의 존재와 그 영역의 선명성을 다시 회복하는 것이다. 바로 공자(孔子)는 이러한 시대적 과제를 해결할 프로그램을 고안한 최초의 설계자이다.

III. 공자의 공 개념 : 종법적 질서로서 公

공자는 “은나라는 하나라의 예법을 따랐으니 더해진 것이나 뺀 것을 알 수 있으며, 주나라는 은나라의 예법을 따랐으니 더해진 것이나 뺀 것을 알 수 있다. 누군가 주나라를 이을 자가 있다면 비록 백세 뒤의 일이라도 알 수 있을 것”이라고 언급하면서, 역사를 발전의 방향을 지니고 반복되는 과정으로 파악한다. 물론 그것은 『춘추(春秋)』를 통해 전통의 계승이라는 공자 자신의 자임의식으로 표현되지만[12], 단순한 전통의 계승만이 아니다. 공자는 역사를 시간의 맥락에서 손실과 이익이 동시에 발생하는 활동이며, 이를 계승·반복하는 과정으로 설명함으로써 전통의 비판적 계승과 발전을 시도했던 것이다[13]. 이로부터 공자의 사명의식은 “차후로는 비록 백세의 세월이 흐르더라도 예제의 변천을 알 수 있는데, 그것은 은나라는 질박함을 귀히 여겼고 주나라는 문체를 귀히 여겼기 때문이다. 주 왕조는 하와는 2대의 제도를 귀감으로 삼았기 때문에 그 문화는 참으로 풍성하고 화려하다. 나는 주나라를 따르겠다”는

종주관(從周觀)과 “군주는 군주답고 신하는 신하답고 아버지는 아버지답고 자식은 자식다워야 한다”는 정명관(正名觀)으로 표출된다.

공자의 정명관은 유가적 정치교의에서 공사(公私)의 이념적 분기를 가리킨다. 『史記』「孔子世家」에 소개된 제나라 경공과 노나라 정공 간 회맹을 위한 제례에서 제나라 관리의 제안으로 사방의 음악(四方之樂)과 궁중의 음악(宮中之樂)이 진행되자 공자는 이를 이적의 음악(夷狄之樂)과 필부의 현혹(匹夫而營惑)으로 규정하고 제나라의 비례(非禮)를 이유로 엄격한 형의 집행으로 대응한다. 그 결과 제나라는 비례에 대한 보상으로 노나라에게서 빼앗은 영토를 반환하는 것으로 마무리되었다. 그것은 국가 간 관계의 비례가 단순히 군주 개인의 문제에 국한된 것이 아니라 과거 종법질서 하에 구축된 규준의 일탈이라는 점에서 공적 가치에 대한 도전으로 파악했음을 보여준다.

한편 국가 내부의 공적 영역의 회복을 보여주는 사건은 노 정공(魯定公) 14년 공자가 대사구로 임명된 뒤, 노나라 대부인 소정묘(少正卯)를 정사를 어지럽혔다는 이유로 주살한 사실에서 찾을 수 있다. 공자는 소정묘의 처벌에 대한 근거로 “사람에게는 해악이 다섯 가지가 있으며 도둑질은 여기에 끼지도 못한다. 하나는 방자하여 음험하고 행실이 편벽되어 강고하고 말이 거짓되어 궤변을 늘어놓고 용모가 추악하여 괴이하고 순응하지 않고 흐트러진 모습”을 거론했다. 공자의 대응은 소정묘가 이러한 해악을 끼쳤기에 당연히 도덕적 교화가 아니라 형에 의한 처벌의 대상이었음을 보여준다. 그것은 처벌의 주체로서 국가의 권위와 정당성을 시사한다. 또한 그것은 공사의 구별이 정의(義)의 실현이라는 점으로 전개된다. 노나라 대부 섭공과의 대화에서 ‘몸가짐이 바른 사람(直躬)의 행위’에 대한 공자의 대답은 당시 공사의 혼란과 정의의 상실에 대한 규준의 회복을 의미한다. 즉 “양을 훔친 아버지의 일을 증언했다”는 섭공의 정의관에 대해서 “아버지는 아들을 위해 숨겨주고 아들은 아버지를 위해 숨겨주지만 정직함은 그 가운데 있다”는 공자의 정의관은 대조적이다.

공자는 부자관계의 사적 친밀성과 절도행위라는 공적 침해 간의 갈등을 친친(親親)의 종법적 규범에 근거

해서 접근한다. 즉 정명의 관점에서 보자면, 개인의 사적 영역에서 주어진 규범적 행위에 충실하다면 공적 영역과 충돌하지 않는다는 점을 강조한 것이다[14]. 그것은 정의를 실현한 상황으로서 질서를 의미하는 것이기도 하다. 결국 공자의 공사관은 “군자는 義에 밝고 소인은 利에 밝다”는 『論語』의 정언 또는 “대체로 의로움이라는 것은 이익을 발생시키는 발이고 탐욕이라는 것은 원망의 근본이다. 의로움을 버리면 이익이 성립되지 않고 탐욕이 너무 크면 원망이 생긴다”는 『國語』의 진술을 통해 공적 영역으로서 義와 사적 영역으로서 利를 대립적인 개념으로 파악하지 않았던 고대의 의리관(義利觀)을 보여준다.

IV. 맹자의 공개념 : 군주의 권위로서 공

의와 리를 구별하고 의를 우선적으로 강조하려는 선진 유가의 의리관을 계승한 자는 바로 맹자(孟子)이다. 맹자 역시 리(利)를 배척하지 않는다. 왜냐하면 義와 利의 영역은 본성과 본능의 영역에 해당하기 때문이다. 오히려 맹자는 義와 利의 구별 자체가 문제를 발생시키는 것이 아니라, 義와 利의 先後를 혼동했을 경우 문제가 발생하는 것으로 파악한다. 그것은 “장차 우리나라에 이익이 있을 것”이라는 양 혜왕의 기대에 대한 대답으로 “오직 인의가 있을 뿐”이라고 단정하고, 양 혜왕에게 “인의를 말해야지 어찌서 이익을 말하는가?”라고 인의를 중시하고 利를 배척할 것을 요구했다는 『孟子』 「梁惠王」의 내용에서 찾아진다. 특히 「梁惠王」이 『孟子』의 첫 편으로 편집되어 있다는 사실을 주목해야 하는 이유는 그것이 표면적으로 맹자가 양 혜왕의 부국강병에 대한 집착과 사적 이익의 추구를 비난하는 것으로 알려져 있지만 실질적으로 맹자의 의도는 그 반대의 의미를 지니기 때문이다.

당시 양 혜왕은 상실된 영토와 근친의 복수, 최종적으로 패권 장악을 위해 부국강병에 관심을 기울이고 있었다. 이 점에서 맹자의 의도는 양 혜왕의 목표가 신민의 생존과 편익에 무관심하거나 이를 위협하는 것임을 지적함으로써 군주 개인의 사적 이익이 공적 이익을 압

도할 위험성을 상기시키려는 것이었다. 만약 전국시대 패권장악이라는 최종적인 목표를 전제로 한다면, 그 목표성취를 위한 동기 또는 과정은 크게 두 가지의 경로를 밟는다. 하나는 양 혜왕 자신의 개인적 야심이나 복수심에 의한 동기에 기초하거나 다른 하나는 신민의 생존과 안전을 우선함으로써 부국강병을 기초로 하는 것이다. 이로부터 양 혜왕의 우선가치에 대한 선택의 문제에 직면한다. 이에 대한 선택은 양 혜왕 자신의 합리성을 반증하는 것이 된다. 즉 맹자는 인간이 도덕적 주체에 한정된 것이 아니라 정치적 존재로의 전환과정에서 義와 利의 구별과 우선적인 가치부여를 위한 선택이 요구된다는 점을 강조한 것이다. 그 결과 맹자는 우선가치의 선택 문제를 해결하기 위해서 의와 리(義利)를 구별하고 ‘마땅한’ 기준으로서 의리(義理)를 제시한다. 이로부터 인간은 도덕본성에 부합해야 하고 할 수 있는 의(義)와 부합할 수 없고 해서도 안 되는 리(利)를 구별하게 된다.

그렇다면 선택의 문제는 어느 경우에 발생할까? 그것은 ‘우물에 빠지는 어린아이’의 사례로부터 유추할 수 있다. 만약 자신이 처한 상황이 위급하다고 가정할 경우, 비로소 인간은 무엇을 선택해야 하는지를 의와 리의 구별을 통해 결정한다는 것이다[15]. 즉 이기적인 인간이라면 자신의 위급상황을 벗어나는 선택을 하기에 우물에 빠지는 어린아이를 구하지 않는 반면 도덕본성을 지닌 인간이라면 자신의 위급함보다 어린 아이의 위급함을 구할 것으로 유추할 수 있다. 어느 경우에도 양자 모두 최선의 선택이다.

맹자는 도덕본성을 가진 인간을 전제로 한다. 따라서 모든 인간은 자신의 위급함보다 어린 아이의 위급함에 먼저 반응할 것으로 전망한다. 과연 그럴까? 현실에서 모든 인간이 맹자의 전망과 같이 행동하지는 않는다. 그럼에도 불구하고 맹자는 우물에 빠지는 어린아이를 보게 되면 모든 사람들이 그 부모와의 친소관계나 이익을 생각하지 않고 구할 것으로 전망했다. 왜냐하면 우물에 빠지는 어린아이를 방치하고 자신의 이익에 따라 행동할 경우, 인간은 내재한 도덕본성-양심-으로 인해 더 큰 고통을 받기 때문이다. 그것이 맹자의 의리(義理)이다. 결국 맹자는 도덕본성에 따르는 것-어린아이를

구함으로 인해서 자신이 불이익을 받게 되는 것-이 오히려 관계형성으로부터 개인이 얻게 될 안락함과 편안함 그리고 본성의 보존이라는 이익으로 파악했던 것이다. 그렇기 때문에 “사람이란 하지 않는 것이 있는 뒤에야 무엇인가 하는 것이 있게 된다”는 정언으로부터 맹자는 정의의 규준에 따라 판단할 수 있고, 규준에 부합하지 않을 경우 하지 않을 의지를 가지고 있는 도덕적 주체로서 인간을 확정한다[16].

맹자는 양 혜왕에게 “풍년에 양식이 넘쳐나서 개와 돼지가 사람이 먹을 양식을 먹는데도 거두어 저장해둘 줄 모르고 흉년에 양식이 부족해서 길에 굶주려 죽은 시체가 있는데도 창고의 곡식을 풀어 나누어줄 줄 모르다가 사람이 굶주려 죽게 되면 나 때문이 아니라 흉년이 들어 죽었다고 한다면 이것이 사람을 찢어 죽이고도 내가 죽인 것이 아니라 칼이 죽였다고 하는 것과 무슨 차이가 있었습니까?”라고 반문한다. 그것은 양 혜왕이 선택해야만 하는 우선가치가 무엇인지를 시사한다. 그것은 행위의 동기로서 도덕본성을 전제로 한 ‘마땅한’ 규준의 항상성을 어떻게 유지할 수 있는지의 문제이기도 하다[17]. 그렇기 때문에 “고정된 생업이 없으면서도 항심을 갖는 것은 오직 선비만이 가능하다. 백성의 경우 고정적인 생업이 없으면 항심도 없어진다. 만약 항심이 없다면 방탕하고 편벽되며 사악하고 사치스러운 행위를 하지 않음이 없을 것이다. 결국 백성들이 죄에 빠지고 난 뒤에 이를 형벌에 처한다면 그것은 백성들을 그물질해 잡는 것”이라는 『孟子』의 정언은 의리(義利)의 판단기준이 이기성에 기초한 사적이익의 추구-공리(功利)-를 도덕본성에 기초한 공적이익의 추구-공리(公利)-로 전환시켜 군주의 권위와 질서유지를 확보할 수 있는 ‘마땅한 방법’(義理)임을 시사한다.

그렇다면 의리(義理)의 항상성을 유지함으로써 의리(義理)의 일치를 가져올 수 있는 합리성은 무엇일까? 이에 대한 설명은 『梁惠王上』의 제 선왕(齊宣王)과 대화에서 구체적으로 나타난다. 맹자는 제 선왕이 ‘중에 피를 바르는’(혼중:鑿鐘) 희생으로 쓰일 소를 양으로 대체한 일에 주목한다. 제 선왕은 “소가 두려워 벌벌 떠는 것이 마치 아무런 죄도 없으면서 사지로 끌려가는 것 같아서 차마 볼 수 없었기에 양으로 바꾸라고 했던 것”

으로 대답한다. 이로부터 맹자는 제 선왕이 불인지심(不忍之心)을 가지고 있으며, 그것이야말로 도덕본성의 단서임을 지적하고 추은을 제안한다. 즉 겁에 질린 소를 바라보는 과정에서 발생한 제 선왕의 불인지심은 도덕적 완성자로서의 잠재성을 확인하는 단서라는 것이다.

여기에서 주목할 사항은 맹자가 제 선왕의 행위를 칭송하는 것이 아니라 비난한다는 것이다. 왜 그런 것일까? 맹자의 관점에서 보자면, 제 선왕의 반응과 행동은 겁에 질린 소를 우연히 보고 유발된 불쾌감에 기인한다. 그것은 본성의 반응이 아니라 본능의 반응이다[18]. 만약 제 선왕이 겁에 질린 소를 보고 도덕본성에 따라 반응했다면, 양으로 대체할 즉흥적인 제안보다 ‘중에 피를 바르는’ 의식 자체를 중지시켜야 했다. 그것이야말로 ‘아무런 죄도 없이’ 희생될 소에 대한 본성의 반응이고, 어느 누구나 수용할 수 있는 합리적인 선택이다. 더구나 양으로 대체한 즉흥적인 대응은 제 선왕이 통치행위에서 취할 극단적인 불합리성을 예고한다. 즉 소의 고통에는 관심을 가지면서 양의 희생과 신민의 고통에는 관심을 갖지 않았다는 사실은 역설적으로 제 선왕의 극단적인 불합리성을 반증한다[19]. 더구나 제 선왕의 행위에 대해 “백성들은 모두 왕께서 소 한 마리가 아까워서 그랬다”고 판단한다. 그것은 제 선왕의 고통이 “금수에게 미칠 정도로 충분하면서도 그 공적이 백성들에게 미치지 않는” 모순된 상황에 놓였다는 점을 시사한다. 맹자는 이 사실에 주목한다.

맹자는 “생선 요리도 내가 먹고 싶은 것이고 곰 발바닥 요리도 내가 먹고 싶은 것이지만 두 가지를 모두 먹을 수 없다면 생선 요리를 버리고 곰 발바닥 요리를 택할 것이다. 삶도 내가 원하는 것이고 의도 내가 원하는 것이지만 두 가지를 모두 가질 수 없다면 삶을 버리고 의를 택할 것”이라고 정언한다. 그것은 본능적인 욕망의 충족이 지닌 가치를 인정하는 동시에 본성에 순응하는 삶이 가진 가치의 우선성을 강조한다. 즉 어떠한 가치가 우선되어야 할 것인지를 고려해야 할 경우에, 의리(義理)는 의(義)와 리(利)의 선후성을 선별하는 기준으로 작용한다. 자신의 삶에 대한 본능적 애착과 이를 위한 리(利)의 추구가 누구에게나 합리적 선택처럼 보

이지만, 결과적으로 리(利)의 선택이 도덕본성으로부터 이탈했을 때 다가올 고통과 불이익을 고려한다면 불합리한 선택이 된다. 이로부터 맹자의 의리(義理)는 의(義)와 리(利)의 구별이자 동시에 공(公)과 사(私)의 구별을 가능케 하는 기준으로 제시된다[20]. 그 결과 인간은 도덕적 주체로의 완성성을 바탕으로 정치적 주체로 전환할 수 있는 것이다.

V. 주자의 공개념 : 정치적 지배영역으로서 公

송대 주자학에 이르러 공사의 구분은 천리(天理)와 인욕(人欲)이라는 규범성으로 전환된다[21]. “무릇 한 가지 일에는 두 가지 단서가 있으니 옳은 것은 천리의 공경함이고 그른 것은 인욕의 사사로움”이라는 주자(朱子)의 정언은 공사의 대비를 천리와 인욕으로 결부하고 이를 선악으로 대비하여 동일시함으로써 公 개념에 내포된 윤리적 특성을 드러낸다. 그것은 「中庸章句序」의 “인심은 위태롭고 도심은 미약하니 정성을 다하여 하나로 하여야 진실로 그 중심을 잡을 수 있다”(人心惟危道心惟微精惟一允執)는 인심도심설(人心道心說)로 전개된다. 물론 인심과 도심의 대조는 유학의 정통성으로서 도통(道統) 개념을 정착시키기 위한 것이지만, 그 의도는 “성현의 천마디 말과 만마디 말은 단지 사람을 교화시키고 천리를 밝히며 인욕을 없애는 것”이라는 점에서 인심과 인욕, 도심과 천리에 대해 자각할 수 있는 도덕적 주체를 상정할 수 있다. 따라서 인심도심에 대한 해석은 주자학의 이념적 지향을 볼 수 있는 단서이며 공동체 속에서 한 인간이 보편이념을 어떻게 구현할 것인지의 문제와 연계되어 있다[22].

주자는 인심과 도심을 “인위적인 것이 아직 섞이지 않은 마음을 도심이라 하고 인위적인 것이 섞인 마음을 인심이라 한다. 인심이 그 바름을 얻은 것이 바로 도심이고 도심이 그 바름을 잃은 것이 바로 인심이기에 처음부터 두 마음이 있는 것이 아니다”라고 정언한다. 그것은 義와 利, 公과 私의 구별을 가져오는 합리적 기제의 완성이라는 의미를 함축한다. 즉 “군자가 남들과 다른 것은 마음을 간직하고 있기 때문이다. 군자는 인으

로써 마음을 간직하고 예로써 마음을 간직한다”는 『孟子』의 정언처럼 인간의 마음 안에는 稟受(선천적으로 타고남)되어 있는 천리가 있다는 것이다[23]. 따라서 “義에 밝고 利에 밝다는 것은 기품이 이와 같다는 것이 아니다. 군자는 이 마음을 보존할 수 있으니 자연히 의에 밝고 소인은 이 마음을 빠트리기 때문에 아는 것은 단지 利일 따름”이라는 주자의 해석으로부터 인간은 이미 義와 利를 구별하고 우선적인 가치를 선택해야 하는 합리성의 원천을 내포한 셈이다. 이러한 도덕본성의 완성자, 곧 합리적 행위자가 바로 유가적 군자(君子)이다.

유가적 인간형은 군자와 소인 또는 대인과 소인이라는 이분법적 구도를 취한다. 원래 군주의 자체라는 의미로 사용되었던 군자의 용법은 “군자는 마음을 수고롭게 하고 소인은 힘을 수고롭게 하는 것이 선왕의 제도”라는 용례로부터 “군자는 덕을 생각하지만 소인은 편히 머물 곳을 생각하고 군자는 법을 생각하지만 소인은 혜택 받기를 생각한다” 또는 “군자는 의리에 밝고 소인은 이익에 밝다”는 비교로 전개된다. 그것은 도덕적 존재와 비도덕적 존재의 차이를 의미하는 것이 아니라 각자의 역할과 기능에 대한 충실을 의미한다. 즉 덕과 혜택, 의리와 이익은 상충하는 가치가 아니라 공동체 내 구성원 간 관계의 호혜성을 시사한다. 따라서 『孟子』의 첫 편에 「梁惠王」이 편집되어 인의와 이익의 문제를 거론한 것은 우연이 아니다. 그것은 당시의 군주들이 선호했던 패정(霸政)과 왕정(王政)이 결코 배치되는 개념이 아니라는 사실을 설명하기 위한 것이다. 맹자는 군주-신민 간 관계의 호혜성으로부터 권력행사의 정당성을 확보할 수 있음을 환기시키고 패정에 비해 군주의 권위와 권력을 지속적으로 공고히 할 수 있는 유연한 통치 형태로 왕정을 권고하려는 것이었다. 바로 이 점에서 맹자는 인간관계로부터 발생하는 이기적 존재로서 인간의 선택과 도덕적 주체로서 인간의 선택이 상호 배타적이지 않다는 사실을 시사한다[24]. 그것을 가능케 하는 것은 인간이 관계성으로부터 이익 확보를 위한 행위로의 경도와 도덕본성을 지닌 주체로서 본성에 따라 행동해야 한다는 모순을 동시에 해결할 수 있는 기준, 즉 의리(義理)이다[25]. 이로부터 의와 리, 대체와 소체, 천리와 인욕, 근본과 말단이라는 가치의 구분은 정치적

주체로서 인간이 구분하고 선택해야 할 공적 영역과 사적 영역을 구분하는 결과를 가져온다.

주자는 맹자의 의리관을 정치의 영역으로 전환시킴으로써 공과 사의 구분, 더 나아가 공론의 개념화에 성공한 셈이다. 주자는 정치를 군신 간 공의(公議)의 도출에 기초한 공개적 실행(公行)으로 규정한다.

“대개 군주는 비록 명령을 제정하는 것으로 직분을 삼지만 반드시 대신과 함께 도모하고 간관의 의견을 참고해야 합니다. 숙지하게끔 하여 공의의 소재를 구한 후에야 왕정에 계시하고 밝게 명령을 내려 공개적으로 실행해야 합니다. 그렇기 때문에 조정은 존엄해지고 명령은 자세히 살피지며 비록 천하를 감당하지 못할지라도 또한 모두 어떤 사람에게서 그 잘못이 나온 것인지 분명히 알게 되는 것이니 인주는 신하에게만 그 책임을 위임하지 못하며 의논하고자 하는 자 역시 지극한 뜻과 지극한 말로 꺼릴 바가 없게 될 수 있습니다. 이것이 고금의 불변하는 이치이며 조종의 가법입니다”[26].

그렇다면 군신 간 ‘함께 도모하고 의견을 참조한 것’이 공의를 의미하는 것일까? 오히려 “대체로 군자와 소인은 얼음과 솥을 서로 한 그릇에 담지 못하고 향이 좋은 풀과 나쁜 풀을 한데 엮지 못하는 것과 같다. 소인이 나아가면 군자는 반드시 물러나고 군자가 친밀히 하면 소인은 반드시 멀리하니 함께 거두어 같이 기를 수 없으니 서로 해를 끼치지 못하는 것”이라는 주자의 공사관을 고려할 때 ‘함께 도모하고 의견을 참조한 것’은 모순될 수 있다. 이에 대해서 주자는 공의의 대상을 “천리에 따르고 인심에 부합하며 천하사람들이 모두 함께 옮겨 여기는 것”으로서 국시(國是)로 한정한다. 그것은 맹자에서 제기된 의리(義理)에 근거한 합리적 상보성을 의미한다. 그렇기 때문에 공론은 천리와 인심에 부합하는 ‘공정한 의론’이자 ‘공개적인 논의’라는 의미로 해석될 수 있다[27]. 결국 공론은 공적 영역으로서 정치적 공간에서 모두에게 공유되는 합리성이라는 보편적 가치를 담고 있는 것이다.

VI. 고염무의 公 :公私의 일원성으로서 公

과연 공적 영역은 천리에 따르는 것이고 사적 영역은 인욕에 부합하는 것일까? 또한 의리의 규준에 기초해서 천리와 인욕을 동시에 만족시킬 수 있는 보편적 가치는 존재하는 것일까? 17세기 명청 교체는 기존체제가 붕괴되고 새로운 정치체제가 출현한 세계관과 가치관의 전환기였다[28]. 특히 명의 멸망과 이민족의 통치라는 현실에 직면했던 지식인들-고염무(顧炎武)·왕부지(王夫之)·황종희(黃宗羲)-은 명 왕조의 멸망을 과거 순기능으로 작용했던 통치 기제의 합리성이 붕괴된 결과로 판단했다. 특히 통치 이념으로서 성리학이 본래 지닌 실용적이고 경세적인 측면이 쇠락하고 관념적이고 추상적인 원리로 변질되었기 때문에 체제 내부의 문제에 대응하지 못했다고 파악했다[29]. 그것은 기존의 공개념이 사실상 통치자 개인만의 사적 이익을 충족하고 있는 상태에 불과했다는 탄핵의 의미를 내포한다[30]. 예를 들어 “천하가 한 가족이 된 이후로 그 어버이만을 친밀히 하고 그 자식만을 자식으로 여기니 사람들의 사사로운 인정을 탈피할 수 없었다. 그러므로 선왕은 그것을 금지하지 않고 금지하는 것만을 능사로 여기지도 않았다. 또 인정을 따라 구휼했고 나라를 세우면서 제후들을 친밀히 했으며 땅으로 봉록을 주었고 씨명을 명명해 주었으며 밭을 구획하여 나누어주었고 세상의 사사로움을 합하여 천하의 공적인 것을 이루었으니 이것이 왕정이 된 까닭이라는 고염무의 분석은 공적 이익으로서 천리란 사적 이익으로서 인욕의 충족으로 의미 지닌 것이라는 파격성으로 전개되었다. 결국 동양의 공개념은 “지배 권력(公權力)은 정치체 구성원들의 일반의지에 맞게 공정하고 공평하게 행사되어야 한다”는[31] 정치철학적 의미를 함축한다.

VII. 결론

동아시아 고전에 나타난 공개념은 그 시작에서 명백히 공적 영역과 사적 영역의 기준을 제시하지 않는다. 그것은 통치자 및 정치권력의 영역만을 의미하는 것으로 이해할 수 있다. 그렇기 때문에 ‘공’개념은 지배영역과 지배권력의 ‘공’이라는 점을 뒷받침한다. 그러나 ‘詩

經, '孟子', '論語', '晦菴集', '日知錄'과 같은 대표적인 고전을 통해 시대에 따라 '公'은 어떤 의미를 지니고 그 범주가 어디까지 포괄하고 있는지를 좀 더 세분화할 필요가 있다. 만약 이와 같이 구분할 경우, '詩經'에서 보이는 '公'의 용례는 공동체 내의 구성원들에게 통치자에 대한 의무행의 우선성을 상징한다. 즉 고대의 공 개념은 공동체적 규범으로의 대략적인 의미를 내포한다는 사실을 찾을 수 있다. 이후 공자의 출현과 함께 종법적 질서에서 공적 영역으로서 義와 사적 영역으로서 利를 대립적인 개념으로 파악하지 않았던 고대의 의리관(義利觀)을 보여준다. 그 계승으로서 '孟子'는 의리(義利)의 판단기준이 군주의 권위와 질서유지를 확보할 수 있는 방법이라는 점을 부각시킨다. 반면 고대의 유가적 공사개념과 의리개념을 근대적 정치인식으로 전환시키는데 성공한 주자(朱子)는公私의 대비를 천리와 인욕으로 치환한다. 주자는 맹자의 의리관을 정치의 지배영역으로 전환시켜 공과 私를 구분하고, 더 나아가 공론을 개념화한다. 그 결과 주자학적 세계관과 가치는 동아시아의 정치영역을 지배하는 위상을 갖는다. 명의 멸망과 함께 새로운 왕조로서 청의 등장은 동아시아 질서의 재편과 함께 정치적 패러다임의 수정을 불가피하게 만든다. 그 흔적은公私의 일원성에서 公의 의미를 지닌 것으로 해석하는 고염무의 파격성으로 전개된다.

그렇다면 동아시아 고전콘텐츠에 담겨 있는 공 개념의 의미변화를 추적한 본 논문의 시도가 어떤 시의성을 갖는 것일까? 그 해답의 단서는 현재 한국의 정치사회가 요구하는 시무(時務)가 무엇인가에 달려 있을 것이다. 예를 들어 한국사회에서 '公的'가치로 알려진 것들이 오히려 학연, 지연, 혈연 중심의 정실주의와 연고주의 또는 정치권력을 합리화하는 이데올로기로 도구화되거나 반대로 정치권력을 비판하고 견제하기 위한 논리로 오용되는 현실에서 '공적'이라는 개념을 바로잡기 위해서는 새로운 '公' 개념의 정립이 필요하다. 더욱이 참여와 토의를 바탕으로 한 민주주의의 실현을 한국 정치의 과제로 상정한다면, 우리사회의 다양한 견해와 이해관계를 아우를 수 있는 '公的'기제와 그 다양한 집단과 세력이 동의할 수 있는 '公的'가치가 구축되어야 한다. 바로 이 점에서 동아시아 고전에 나타난 '公' 개념의

적실성이 성립할 수 있다. 즉 고전콘텐츠의 재해석을 통해 나타난 '公'은 권력이 주권자의 의지에 맞게 공정하고 공평하게 행사되어야 한다는 민주주의의 원칙을 잊지 않도록 하는 새로운 패러다임의 단서일 수 있다.

참고문헌

- [1] 최석만, "공과 私-유교와 서구 근대 사상의 생활 영역 비교", 동양사회사상, 제5집, pp.7-9, 2002.
- [2] 『朱子語類』卷13, 30項
- [3] 『毛詩』, 『國風』, <邶風>
- [4] 최우석, "선진 시가속의 정치색채 고찰", 중국어 문논역총간, 24집, p.5, 2009.
- [5] 한나 아렌트, 이진우, 태정호 옮김, 인간의 조건, 한길사, p.76, 1996.
- [6] 벤자민 슈월츠, 나성 옮김, 중국고대사상의 세계, 살림, pp.92-95, 1996.
- [7] 이승환, "한국 및 동양의 공사관과 근대적 변용", 정치사상연구, 6집, pp.48-55, 2003.
- [8] 左言東, 中國政治制度史, 浙江古籍出版社, p.54, 1986.
- [9] 이성규, "중국문명의 기원과 형성", 강좌중국사 I, 지식산업사, pp.73-74, 1989.
- [10] 백도근, "유가에 있어서 국가의 의미", 철학논총, 11집, p.311, 1995.
- [11] 이영찬, "유가의 국가관", 동양사회사상, 2집, pp.82-83, 1999.
- [12] 余英時, 史學與傳統, 時報文化出版, pp.52-53, 1982.
- [13] 권정안, "맹자의 역사식과 춘추비판정신", 동방철학사상연구, p.529, 1992.
- [14] 이해영, 중국철학의 공사개념에 관한 연구", 동양철학연구, 12집, p.84, 1991.
- [15] A. C. Graham, *Two Chinese Philosophers*, La Salle: Open Court, p.119, 1992.
- [16] 박경환 옮김, 孟子, 홍익출판사, p.241, 1999.
- [17] 허창무, "中國傳統正義觀의 脈絡과 性格", 정신

- 문화연구, 51호, p.13, 1993.
- [18] Im Manyul, "Action, Emotion, and Inference in Mencius," *Journal of Chinese Philosophy*, Vol.29, No.2, p.229, 2002.
- [19] P. Franklin, "Mencius, Emotion, and Autonomy," *Journal of Chinese Philosophy*, Vol.29, No.2, p.213, 2002.
- [20] 勞思光, 정인재 역, *중국철학사: 고대편*, 탐구당, pp.132-133, 1986.
- [21] 김영수, "조선 공론정치의 이상과 현실(I)", *한국정치학회보*, 39집, 5호, p.8, 2005.
- [22] 김미영, "인심도심설을 둘러싼 주자학과 양명학의 공공성 확보논쟁", *철학*, 79집, p.14, 2004.
- [23] 이승환, *유가사상의 사회철학적 재조명*, 고려대학교 출판부, p.265, 2001.
- [24] 윤대식, "맹자의 왕도주의에 내재한 정치적 의무의 기제", *한국정치학회보*, 39집, 3호, p.18, 2005.
- [25] Y. Wang, "Autonomy and the Confucian Moral Person," *Journal of Chinese Philosophy*, Vol.29, No.2, p.57, 2002.
- [26] 『晦菴集』 卷十四, 『奏劄』, <貼黃>.
- [27] 이상익, *유교전통과 자유민주주의*, 심산, p.369, 2004.
- [28] 한연정, "마테오리치와 교류한 한인사대부", *명청사연구*, 14, pp.58-62, 2001.
- [29] 고염무, 윤대식 옮김, *日知錄* 지식을 만드는 지식, pp.7-8, 2009.
- [30] 미조구찌 유조, 김용천 옮김, *중국 전근대 사상의 굴절과 전개*, 동과서, p.18, 1999.
- [31] 이승환, "동양의 '공적합리성'의 특성과 근대적 변용", *철학연구*, 29집, p.8, 2005.

저자 소개

박성준(Sung-Joon Park)

정회원



- 1994년 2월 : 한국외국어대학교 정치외교학과(정치학사)
- 2002년 2월 : 충남대학교 정치외교학과(정치학 석사)
- 현재 : 성균관대학교 정치외교학과 박사과정 수료

<관심분야> : 한국정치사, 한국정당론, 동양정치사상