

관계 중심적 유가 윤리와 개인

류근성(전남대)

【주제분류】 유학, 중국철학

【주제어】 관계, 개인, 자유, 평등, 인륜, 종교적 도덕, 사회적 도덕, 도덕주의, 도덕적 개인주의

【요약문】 이 글은 유가 사상과 개인의 관계를 중심으로 논의를 진행하는 동시에 유가 윤리학에서 개인의 자유와 평등을 보완할 수 있는 대안을 고찰하고자 한다. 유학은 인간을 포함한 만물의 유기적 상관성을 중시하였고, 이는 만물일체 내지 우주 대가정의 관점으로 발전했다. 사람 역시 독립적 개체라기보다 상호간 관계맺음을 통해 자아를 구성한다는 관점이 지배적이었고, 이러한 관계 중심적 사고는 인륜과 윤리 도덕을 중시하는 경향으로 나타났다. 유가 인륜이 갖는 차등성과 비대칭성은 독립적이고 자율적인 자아보다 내면적 도덕자아의 추구로 귀결되었다. 관계의 실제 내용은 역할관계의 그물망이기 때문에 주어진 자리에서 주어진 역할을 충실히 수행하는 것을 이상적 자아로 간주한다. 그 결과, 유가 윤리학은 종교적 개인도덕과 사회적 공공도덕이 혼재된 상태에서, 사회적 도덕보다 종교적 개인도덕을 중시하였는데, 그 원인은 강한 관계 중심적 사회구조에 있다고 볼 수 있다. 현대 시민사회의 핵심가치인 개인의 자유와 평등을 신장하기 위해 유가 윤리학은 어떤 대응책을 개발할 것인가에 관한 몇 가지 제언으로 글을 마무리한다. 첫째, 관계윤리의 약화이다. 둘째, 종교적 도덕과 사회적 도덕의 분리와 함께 사회적 도덕을 강화해야 한다. 셋째, 가정과 집단 중심에서 탈피하여 개인의 자유와 평등중심으로 전환하는 동시에 윤리적 재정립이 필요하다. 현대사회는 독립적 개인으로 구성된 다원주의적 사회이기 때문에 유가 윤리학 역시 자유롭고 평등한 개인들의 연대와 소통을 그 지향점으로 삼아야 한다. 그런 점에서, 개인의 자유와 평등을 적극 긍정하는 도덕적 개인주의는 하나의 대안으로 논의할 수 있을 것이다.

I. 서론

유가의 관점에서 볼 때, 인간은 가정을 중심으로 한 사회 집단 속에서 다양한 관계를 통해 구성되는 존재이다. 서구의 개인주의가 파열음을 내고 있는 오늘날, 친밀하고 따뜻한 인간관계를 중시하는 인간관과 윤리는 긍정적 의미를 가질 수 있다고 적극적 의미를 부여하기도 한다. 그렇지만, 이 글은 유가의 강한 관계 중심적 인간관과 사회는 개인의 자유, 평등이라는 시민사회의 핵심 가치를 제한할 가능성이 높다고 보고, 이를 보완할 대안 담론 개발이 시급하다고 주장하고자 한다.

이 글은 전통 유교사회를 관계 중심 사회로 규정하는 것으로 논의의 출발점을 삼는다. 유가는 현실세계에서의 질서와 조화의 문제를 매우 중시했고, 그 결과, 개인의 관점보다는 사회 집단의 관점에서 사회와 개인의 유기적 관계 네트워크로 개인의 자아를 구성한다는 전제에서 문제를 해결하고자 한다. 가족으로 대표되는 집단 내지 가족의 확장 형태인 국가와의 관계가 개인의 자아를 구성했고, 이러한 관계는 禮로 조직 규범화하고, 다시 인륜이라는 형태로 진전하였다. 그런 점에서, 전통 유교 사회는 관계 중심 사회, 혹은 윤리 중심 사회라 규정할 수 있을 것이다.

관계 중심적 사회는 구성원들의 지위와 역할을 지시하는데, 이는 禮와 人倫이라는 사회 문법 규범에 구체적으로 적시된다. 그 특징은 지위와 역할의 명시 및 관계의 비대칭성과 차등성이다. 이러한 인륜 관계는 자율적, 독립적 개인의 성장을 저해하여 소극적이고 내면적 자아를 추구하는 방향으로 전환시키는 동시에 사회적 도덕보다 종교적 도덕 지향하는 범도덕(이상)주의로 귀결하는 결과를 도출한다. 내성외왕과 수기치인이라는 유가의 기본 구조는 종교, 도덕, 정치가 하나로 통일된 형식을 갖고 있다.

이 글은 몇 가지 제언을 하는 것으로 마무리하고자 한다. 유학의 현대화는 아직 현재진행형의 미해결 과제이며 반드시 풀어야 할 숙제이다. 유학의 현대성을 확보하기 위해서는 무엇보다 먼저 종교, 정치, 도덕을 분리하고 해체하는 작업에서 그 실마리와 가능성을 찾아야 한다. 종교적 개인 도덕 내지 수양과 사회 정치적 공공 도덕 질서 규범은 각자의 영역과 길을 따라 발전시키는 것이 필요하다.

II. 관계 중심적 사회

현대 신유학자 梁漱溟은 중국문화의 특징을 밝히고 미래를 설계하고자 서양과 인도, 그리고 중국 문화를 비교함으로써 중국 사회 시스템의 내적 논리를 도출했는데, 중국 사회는 個人本位도 아니고 社會本位도 아닌 倫理本位の 사회라는 결론이었다.¹⁾ 사회와 개인의 관계에서, 개인에 중점을 두면 개인본위라 하고, 사회에 중점을 두면 사회본위라 하는데, 중국문화는 윤리에 중점을 둔 사회라는 것이다. 인간의 삶은 다양하고 복잡한 관계 속에 존재하고, 이러한 여러 관계로 인해 파생되는 문제들을 해결하기 위한 행위 규범과 규율이 윤리이다. 유교의 사회시스템은 사회적 관계라는 맥락에서 개인을 규정하고 위치시킨다. 그런 점에서, 중국 유가의 사회 문화는 관계 중심의 사회이며, 관계는 곧 윤리를 함축하기 때문에 윤리 중심의 사회라 할 수 있다.

관계 중심의 사회 또는 관계에 기초한 사회에서 관계는 사회 구성원 각자가 있어야 할 자리를 안배하는 동시에 각자의 자리에서 해야 할 역할을 지시한다. 사회 구성원 각자에게 특정한 지위와 역할을 부여하고 맡은 바 책무를 수행하도록 요구하는 것이다. 개인은 고립된 존재가 아니며, 주변 사람들과부터 고립된 개인에게는 어떠한 성취도 있을 수 없다. “새나 짐승과는 함께 생활하지 못할 것이다. 내가 사람의 무리와 함께 하지 않고 누구와 함께 하겠는가?”²⁾라는 말도 그러한 맥락을 표현하고 있다. “힘은 소보다 못하고 달리기는 말보다 못하지만 소나 말을 부리는 것은 무엇 때문인가. 말하자면 사람은 사회를 이룰 수 있지만 저들은 그럴 수 없기 때문이다.”³⁾ 세상이 혼란하다고 해서 숨거나 은둔하여 회피해서는 안 된다. 현실을 수용하고 실제 삶에서 발생하는 문제에 맞서 인간의 이지와 힘으로 극복해 온 과정이 역사고 문화이다.

역사와 문화를 적극 긍정하는 유가의 인문주의는 인간, 그리고 그 인간

1) 梁漱溟, 『中國文化要義』, 『梁漱溟全集』(第三卷), 山東人民出版社, 1990, 80~81 참조.

2) 『논어』 「미자」, 6. 夫子慨然曰, 鳥獸不可與同群, 吾非斯人之徒與, 而誰與.

3) 『순자』 「왕제」, 力不若牛, 走不若馬, 而牛馬爲用, 何也. 曰人能羣, 彼不能羣也.

이 창조한 문화의 가치를 존중하는 관점이자 사상으로,⁴⁾ 문화는 사회집단을 통해서 건설되는 것이다. 이처럼, “유가의 인생철학에서, 개인은 홀로 존재할 수 없고, 모든 행위는 사람과 사람 사이의 상호 관계의 행위이니, 모두 윤리적 행위이다.”⁵⁾ 의심할 것도 없이 사람들 속에서 사람이 되는 것이 유가의 기본적 목표이다.

한 개인이 성숙한 인간으로 성장 발전해가는 과정은 자신을 구성하는 사회문화적 관계를 통해 자신의 자연적 감정을 문화적·도덕적 차원으로 변화시켜가는 일종의 사회화 과정이다. 仁은 개인이 자기 수양을 통해 획득할 수 있는 최고의 성취이며 경지이다. 인은 외부로부터 주어지는 것이 아니라 자기 자신의 노력으로 달성하는 것이다. 그러나 무엇보다 仁이 관계라는 맥락을 벗어난다면, 仁은 아무 것도 아닐 것이다. 인은 오직 인간 상호간의 관계들, 즉 사회적 관계에서만 배양되고 발전될 수 있기 때문이다. 친족 간의 사랑[親愛]을 의미하는 仁⁶⁾은 “부모와 자식 사이의 감정을 주축으로 삼는 인간관계의 심리적 개괄이자 총칭”⁷⁾인데, 이를 사회적 맥락에서 해석하면, 부모와 자식, 형제와 자매처럼 서로 만나 관계를 형성할 때 요구되는 규범이자 원리를 가리키는 것으로 볼 수 있다. 그러므로 인이란 두 사람을 의미하고,⁸⁾ 두 사람 사이에서 생겨나는 것이니,⁹⁾ 두 사람이 서로 관여할 때 요구되는 윤리적 행위를 가리킨다.

仁이란 두 사람이 서로 관여하는 것이다. 부모를 섬섬길 때는 효가 인이 되는데, 부모와 자식이 두 사람이다. 형을 섬길 때는 제가 인이 되는데, 형과 아우가 두 사람이다. 군주를 섬길 때는 충이 인이 되는데, 군주와 신하가 두 사람이다. 벼슬아치가 백성을 다스릴 때는 사랑이 인이 되는데, 벼

4) 인문주의는 가장 넓은 의미로는 인류와 그 문화를 존중하는 일종의 관점·사상·태도·신앙이다. 문화는 군사와 체육, 자연과학, 종교까지도 포함한다. 唐君毅, 『中華人文與當今世界(上)』, 學生書局, 1984, 207 참조.

5) 胡適, 『中國哲學史大綱』, 東方出版社, 1996, 101.

6) 許慎 撰, 段玉裁 注, 『說文解字』, 中國書店, 2011, 1226 참조.

7) 리찌허우, 『학설』, 노승현 옮김, 들녘, 2005, 83.

8) 許慎 撰, 段玉裁 注, 『說文解字』, 中國書店, 2011, 1226 참조.

9) 정약용, 『논어고금주』 「안연」 1. 仁, 生於二人之間.

슬아치와 백성이 두 사람이다. 부부와 친구에 이르기까지 두 사람 사이에서 그 도리를 다하는 것이 모두 인이다.¹⁰⁾

부모와 자식도 두 사람, 형과 아우도 두 사람, 군주와 신하도 두 사람, 벼슬아치와 백성도 둘의 관계이니, 두 사람이 만나 서로 관계 맺는 방식과 규율이 인이라는 해석이다. 사람과 사람이 만나면 각자 해야 할 도리가 있게 되는데, 그 도리를 다하는 것이 바로 인이다. 부부·붕우 등 모두 두 사람의 관계에 있어서의 한 사람이 자기의 도리를 정성껏 닦는 그것이 다름 아닌 인임을 의미하는 것이다. 그러므로 인이란 사회 구성원들이 다양한 관계들 속에서 자기의 도리를 다하는 과정에서 획득하는 사회적 미덕이라 할 수 있다. 이와 같이 강한 관계 중심적 사유는 인륜 도덕의 성격을 규정하고 제한하였다.

III. 차등적 인륜 질서 구조

사람은 사회적 분업과 협력을 통해 사람다운 삶이 가능하기 때문에 타인과의 협력과 조화, 사랑과 배려가 인간 삶의 전제 조건이 된다. 자기의 존재조건인 타인과의 관계 설정은 어떻게 이루어지는가. 유가 윤리의 핵심을 구성하는 仁·義·禮 개념은 사회적 관계를 바라보는 유가 사유의 원형을 보여준다.

仁은 사람이니, 어버이[친척]를 친히 함이 크다. 義는 마땅함이니, 현인을 존중하는 것이 중요하다. 친척을 친히 함의 降等함과 현인을 존중하는 등 급이 禮가 생겨난 이유이다.¹¹⁾

10) 정약용, 『논어고금주』 「학이」 2. 仁者, 二人相與也. 事親孝爲仁, 父與子二人也. 事兄悌爲仁, 兄與弟二人也. 事君忠爲仁, 君與臣二人也. 牧民慈爲仁, 牧與民二人也. 以至夫婦朋友, 凡二人之間, 盡其道者皆仁也.

11) 『중용』 20. 仁者, 人也, 親親爲大. 義者, 宜也, 尊賢爲大. 親親之殺, 尊賢之等, 禮所生也.

인용문은 역할 관계에 따른 윤리적 원칙을 제시하고 있다. 타인과 교류할 때, 둘 사이의 관계의 親疏 遠近, 지위의 尊卑 上下라는 두 가지 기준을 통해 피차의 역할 관계를 판단해야 한다는 것이다. 그리고 사회질서의 핵심 규범인 예 역시 이러한 이유 때문에 제정되었다. 그래서 마땅히 친하게 대해야 할 사람을 친하게 대하는 것이 仁이고, 마땅히 존중해야 할 사람, 즉 현인을 존중하는 것이 義이며, 이러한 순서와 차등에 의거한 행위가 禮임을 밝히고 있다. 관계의 親疏와 존비의 차이, 즉 親親과 尊尊에 근거하여 상호 행위를 결정하는 방식이 곧 인의 실제 내용이며 인륜을 구성한다는 것을 알 수 있다.

仁, 인륜, 그리고 효의 이념에서 유가의 인륜이 기타 학파의 윤리 규범들과 차별화되는 지점을 읽을 수 있다. 『釋名』에 따르면, 물의 작은 파문을 淪이라 하는데, 淪은 倫이니, 물에 작은 파문이 일어나 차례차례 전해져서 생기는 결이다.¹²⁾ 이에 착안하여, 페이샤오통은 유가의 인륜을 다음과 같이 묘사한다.

마치 물 위에 돌이 던져진 것처럼 ‘나’(我)를 중심으로 다른 사람과 연계되는 사회관계는, 모두가 하나의 平面 위에 같이 서 있는 단체의 分子와는 달리, 水面의 波紋과 마찬가지로 同心圓을 그리면서 멀리 퍼져나가고, 멀리 퍼져 나갈수록 약해진다. [중략] 중국의 儒家가 가장 중시하는 것이 ‘人倫’인데, ‘倫’이란 무엇을 뜻하는가? [중략] 자기 자신으로부터 출발하고 또 자기 자신이 만들어낸 사회관계에 속해 있는 한 집단 내의 사람들 사이에서 한 둘레씩 형성되는 둥근 波紋과 같은 ‘差等的 秩序’이다.¹³⁾

유가의 인륜 관계를 물 위에 돌맹이를 던졌을 때 발생하는 잔물결에 비유하고 있다. 그 물결은 돌맹이=나를 중심으로 동심원을 그리면서 계속 확장되지만, 그 물결의 세기는 점차 약해진다는 두 가지 특징을 갖는다. 즉, 개인 중심과 관계의 차등성 내지 상대성이 그것이다. 동심원이 하나의 중심을 갖고 사방으로 퍼져나가는 것처럼, 관계의 중심에는 개인이 있고, 따라

12) 『釋名』, 권1. 水小波曰淪, 淪倫也, 小文相次有倫理也.

13) 페이샤오통(費孝通), 『중국 사회문화의 원형 鄉土中國』, 張映碩 옮김, 비봉출판사, 2011, 57.

서 관계의 가치는 개인을 중심으로 하고 있다. 나는 나를 중심으로 나의 관계망을 구축하고 타인은 타인을 중심으로 타인의 관계망을 형성하기 때문에, 관계의 그물망은 개인적이면서 동시에 상대적이고 차등적인 특성을 갖게 된다. “차등적 질서구조의 사회는 무수한 私的 關係로 구축된 네트워크이다.”¹⁴⁾

이러한 차등성에 대해, 목자는 “유가는 친척을 사랑하는 것도 각각 차등이 있고, 어진 사람을 존경하는 데도 차등이 있어야 한다고 말한다. 즉, 親疏와 尊卑의 차등이 있음을 말하고 있다.”¹⁵⁾면서 유가의 차등성을 비판하고, 차등과 차별을 배제한 평등한 규범인 겸애를 제시한다. 이에 대해, 맹자는 “목자는 똑같이 사랑하니, 이는 아버지가 없는 것이다. 아버지가 없고 군주가 없으면, 이는 금수이다.”¹⁶⁾고 재반박한다. 맹자가 볼 때, 사람과 사람, 사물과 사물 사이에 차이가 있고 차등이 있는 것은 당연하다. 큰 신발이 있고 작은 신발이 있으며, 값이 비싼 것이 있고 저렴한 것이 있는 것과 같다. 이러한 차이를 무시하고 모두를 똑같이 대하는 것은 사회 질서를 무너뜨려 세상을 혼란에 빠뜨리는 것과 같다.¹⁷⁾ 맹자는 분명하게 말한다. “군자가 물건에 대해서는 사랑하기만 하고 仁하지 않으며, 백성에 대해서는 仁하기만 하고 親하지 않으니, 친척을 친히 하고서 백성을 仁하게 하고, 백성을 仁하게 하고서 물건을 사랑하는 것이다.”¹⁸⁾ 나의 친척, 내 주위의 보통 사람들, 그리고 초목이나 동물과 같은 자연물 사이에는 分數의 차이가 있기 때문에 베푸는 데에도 친척—인민—사물의 순서와 차등은 당연한 것이다. 이처럼, 인륜의 본질은 이러한 차이를 분명하게 인지하여 차등적으로 행위하는 데 있다.

14) 페이사오통(費孝通), 『중국 사회문화의 원형 鄉土中國』, 79.

15) 『목자』 「非儒」, 儒者曰 親親有術. 尊賢有等. 言親疏尊卑之異也.

16) 『맹자』 「등문공하」, 9. 墨氏兼愛, 是無父也, 無父無君, 是禽獸也.

17) 『맹자』 「등문공상」, 4. 曰 夫物之不齊, 物之情也, 或相倍, 或相什伯(百), 或相千萬, 子比而同之, 是亂天下也. 巨小同賈, 人豈爲之哉. 從許子之道, 相率而爲僞者也, 惡能治國家.

18) 『맹자』 「진심상」, 45. 孟子曰 君子之物也, 愛之而弗仁, 於民也, 仁之而弗親, 親親而仁民, 仁民而愛物.

중국의 전통사회는 소농 경제를 기반으로 하는 사회였고, 농부들은 삶의 터전인 농토를 떠날 수 없었다. 그들은 조상 세대로부터 살아오던 그 땅에서 살아야 하고, 자식 세대 역시 그 곳에서 계속 살아야 했다. 넓은 의미에서 가족은 이와 같은 경제적 이유로 함께 살지 않으면 안 되었다. 그리하여 중국에는 가족제도가 매우 발달하였고, 가족제도는 중국의 사회제도 그 자체였다. 유가사상은 대부분 이 가족제도, 사회제도를 합리화하기 위해 이론적으로 표현한 것이다.¹⁹⁾ 한 개인은 가족이라는 자연적 환경 속에서 태어나 생활하고, 존재한다. 그는 성장하여 또래들과 만나 친구가 되고, 부부가 되고, 사제가 되고, 사회의 구성원이 되는 등 관계의 그물망을 계속 확장해 간다.

사회적 관계에는 “자연적 관계가 있고, 인위적 상호관계가 있다. 예컨대, 부자, 형제는 자연적 관계이고, 부부, 봉우는 사람이 만든 관계이다. 각각의 관계가 바로 하나의 倫이다. 하나의 倫에는 하나의 표준적 情誼행위가 있다.”²⁰⁾ 이와 같이, 부모와 자식 사이의 은혜와 보은, 부부 사이의 분별, 친구 사이의 믿음과 같은 것들이 倫의 윤리이고, 이렇게 해서 人倫이 등장한다.

천하에 공통된 도가 다섯이니 [중략] 임금과 신하 사이의 도, 아버지와 아들 사이의 도, 남편과 부인 사이의 도, 형과 동생 사이의 도, 봉우 사이의 사림의 도이다. 이 다섯 가지야말로 천하의 공통된 도이다.²¹⁾

19) 평유란, 『간명한 중국철학사』, 정인재 옮김, 형설출판사, 2013, 47 참조. 고대 사전인 『爾雅』에는 여러 가지 가족관계를 표시하는 용어가 100가지 이상 있다. 『이야』 「釋親」편이 여기에 해당하는데, 「석친」편은 첫째, 나의 宗族, 둘째, 어머니의 일가[母黨], 셋째, 아내의 일가[妻黨], 마지막으로 혼인으로 인한 일가[婚姻]으로 구성되어 있다.

20) 胡適, 『中國哲學史大綱』, 東方出版社, 1996, 101.

21) 『중용』 20. 天下之達道五, 所以行之者三, 曰君臣也, 父子也, 夫婦也, 昆弟也, 朋友之交也. 五者, 天下之達道也. 『맹자』 「등문공상」, 4에도 같은 내용이 있다. 后稷, 教民稼穡, 樹藝五穀, 五穀熟而民人有, 人之有道也, 飽食煖衣, 逸居而無教, 則近於禽獸. 聖人有憂之, 使契爲司徒, 教以人倫. 父子有親, 君臣有義, 夫婦有別, 長幼有序, 朋友有信.

『중용』이 제시하는 다섯 가지 사회적 기본관계는 父子, 君臣, 夫婦, 長幼, 朋友이다. 이 가운데, 세 가지가 가족관계이며 나머지 두 가지도 가족의 관점에서 착안하였고, 혈족과 친족의 유대를 강화하는데 집중하고 있다. 지배자와 피지배자 사이의 관계는 아버지와 아들의 견지에서 생각한 것이고, 친구와 친구 사이의 관계는 형과 동생의 각도에서 말한 것이다. 그리고 오류 이외의 다른 비가족적 사회 관계들도 가족 제도의 구조와 가치를 모방했다. 예를 들면, 선생과 학생 사이의 관계는 아버지와 아들의 원리를 본떴고, 윗사람과 아랫사람의 관계는 형과 동생의 원리를 적용함으로써 유사 혈족 유대를 형성했다.

오류 가운데, 그리고 유교적 가족 제도에서 가장 중요한 것은 아버지와 아들의 관계이다. 孝의 원리는 개인, 가족 그리고 사회적 존재의 중심이다. 가정과 국가가 동일한 원리와 구조를 갖는다고 파악하는 家國일체의 사유도 그 원형의 연장이다. 효가 인을 실천하는 근본이 되는 까닭도 그런 맥락이다.²²⁾ 유가가 추구하는 이상적 자아상의 토대이며 출발점이자 유가의 사회 문화적 정체성의 원천은 효의 이념이었다. 사회적 관계의 출발점을 혈연적 가족 사이의 상호 관계로 삼는 규범은 차등적이고 비대칭적인 인륜 구조로 귀결되고, 이는 다시 사회 국가로 확장되는 체계를 형성하였다.

IV. 개인의 관계적 定位

유가의 인륜은 개인의 관계망이라는 스펙트럼을 거쳐 표현되기 때문에 차등성을 띠고 있고, 이러한 차등적 관계망은 예를 중심으로 촘촘하게 문법화, 규범화되어 있다. 개인은 차등화된 관계의 조건 속에서 타인을 인지하고 자신의 지위와 역할을 파악하여 행위의 적절성을 확보한다. 나는 아버지인 동시에 아들이 될 수 있고, 누군가의 연장자인 동시에 연소자일 수 있으며, 누군가에게는 가까운 친척이지만 누군가와와는 아무런 친척관계가 없기도 한다. 두 사회적 지위 사이에서의 귀천과 장유, 선악과 시비를 구별하는 기

22) 『논어』 「학이」, 2. 孝弟也者, 其爲仁之本與.

준은 서로 연관되어 있고, 행위의 범위와 영향에 따라 달라질 수 있다는 점은 관계 중심 윤리의 특수성을 함축한다.

유가의 인륜관계를 살펴보면, 개인들 사이에는 많은 종류의 관계가 있지만, 다양한 인륜 아래, 각 개인은 다른 사람들과 차별화되고 제한된다. 운명적으로 주어졌든 자유의지로 선택하여 구성했든 간에 개인은 관계의 맥락 속에서 자신의 특정한 역할을 수행해야 하는데, 여기에는 또 하나의 중요한 문제, 즉, 관계의 비대칭성 문제가 있다. 예를 들면, 아버지와 아들의 대칭적 관계는 비대칭적이다. 비대칭적 규칙은 개인이 타자로부터 대우하거나 대우받는 방식과는 다르게 타자를 대우하거나 대우받도록 이끄는 것이다. 앞에서 말한, 관계의 親疏 遠近과 지위의 尊卑 上下가 중요한 윤리적 기준이라는 의미의 함축을 독해할 필요가 있다. 여기에서 “도덕은 언제나 권력을 정당화하였고”, “매우 자주 도덕은 권력관계나 권력욕구의 구성요소가 되고, 권력관계나 권력욕구는 [중략] 도덕적 재앙으로 느껴지는 상태를 야기한다.”²³⁾는 점은 참고할만하다. 실제로 중국의 법 제도는 유교의 가족 윤리의 사회적 수용 형태인 이러한 비대칭적 권위 관계를 제도적으로 뒷받침했다.²⁴⁾ 역대 왕조를 거치면서 중국의 법률은 유교화의 과정을 겪었고, 그래서 가족의 위계적 조화는 의심할 수 없는 가치로 고착화되었다.

중요한 사실은 개인은 사회적, 구조적으로 제1의 사회적 실재라 할 수 있는 가족 속에 위치해야만 한다는 점이다. 가족은 끊임없이 위계적 관계의 집합체로 강조되었고, 가족 내에서의 위계적 조화에 대한 강조는 개인의 속박으로 이어지는 경향을 띠었다. 개인주의는 제한적으로 존재하지만,²⁵⁾ 그

23) F. M. 부케티츠, 『도덕의 두 얼굴 - 인간은 얼마나 많은 도덕을 감당할 수 있는가?』, 김성돈 옮김, 사람의 무늬/성균관대학교 출판부, 2013, 124, 130.

24) 예컨대, “예는 사에 그치고 서인까지 미치지 않으며, 형벌은 사 이하에 그치고 대부 이상에는 미치지 않는다.”는 것도 하나의 사례이다. 『예기』 『곡례상』, 禮不下庶人, 刑不上大夫.

25) 禮를 중심으로 한 유가윤리를 개인주의로 이해하려는 시각도 있다. 한편, 위잉스는 “예는 질서를 중시하는 측면이 있지만 그 기초는 오히려 개인에게 있고, 게다가 개인의 특수한 사정까지 세심하게 고려한다.”는 점에서 “예를 바로 ‘개인주의’라 칭해도 무방하다.”고 주장한다. 위잉스 余英時, 『동양적 가치

것은 내면화되어 버리고 사회적으로 표현되지 못한다.²⁶⁾ 가족 속에서, 개인은 조화를 파괴하는 것으로 비칠까 두려워 강한 자기 입장을 갖는 것을 주저한다. 사회 제도는 집단 충성심에 초점을 맞추고 있고, 가족·국가의 일체화 논리를 기반으로 집단을 위한 희생과 같은 충성스런 행위를 이상적 행위로 고집하는 경향이 강하다. 자기 수양은 개인의 권리와 이익을 정의하고, 제한하고, 보장함으로써, 또는 개인들 사이의 힘과 이해관계의 균형 속에서 사회적 갈등을 해소하는 방법을 찾지 않았다. 반대로 집단의 보존을 위한 개인의 자기희생에서 그 해결방법을 찾았다.

예컨대, 이름과 실재의 일치를 의미하는 正名은 잘 정의된 역할 시스템을 통해 사회적 조화의 달성을 지향한다. 사회관계를 가리키는 이름들은 각기 그에 부합되는 책임과 의무를 뜻한다. 군신부자는 모두 그러한 사회관계를 나타내는 이름이요, 누구나 그 이름을 지녔으면 이에 상응하는 책임과 의무를 완수해야 한다.²⁷⁾ 국가의 통치법을 묻는 질문에, 공자는 이를 “임금은 임금노릇하며, 신하는 신하노릇하며, 아버지는 아버지노릇하며, 자식은 자식 노릇 하는 것”²⁸⁾으로 압축적으로 묘사한다.

이러한 역할 시스템은 禮와 관련된다. 예란 “귀천 사이에 등급이 있고 장유 사이에 차별이 있으며 빈부와 존비가 모두 제자리를 찾는 것이다.”²⁹⁾ “군주는 명령하고, 신하는 공손하며, 아버지는 인자하고, 자식은 효도하며, 남편은 조화롭고, 아내는 부드럽고, 시어머니는 인자하고, 며느리는 따라야 한다. 이것이 예다.”³⁰⁾ “예의 공능功能이 정치와 사회 질서를 세우는 데 있

의 재발견』, 김병환 옮김, 동아시아, 2007, 115~116.

26) 유학은 心學이라 할 정도로 마음을 강조한 것은 분명 의미 있고 중요하지만, 문제는 마음의 자유와 몸의 자유는 별개이며, 마음의 자유는 몸의 자유를 보장할 수 없다는 점이다. 사람의 마음은 몸 속에 있기 때문에 몸의 자유는 마음의 자유로울 수 있는 최소한의 조건이다. 치량啓良, 『현대신유학 비판』, 이승모 옮김, 심산, 2012, 600 참조.

27) 평유란, 『간명한 중국철학사』, 정인재 옮김, 형설출판사, 2013, 76 참조.

28) 『논어』 「안연」, 11. 齊景公問政於孔子, 孔子對曰 君君, 臣臣, 父父, 子子.

29) 『순자』 「예론」. 貴賤有等, 長幼有差, 貧富輕重, 皆有稱者也. 「부국」. “禮者, 貴賤有等, 長幼有差, 貧富輕重, 皆有稱者也.”

으므로 명분名分·명실名實의 문제는 예와 직접적인 관련이 있다. 공자의 정명주의는 실제로 예에서 파생된 것이다.”³¹⁾

자로 “위나라 주군이 선생님을 모셔다가 나라를 다스리게 하면 무엇부터 먼저 하시겠습니까?” 선생 “무엇보다도 이름을 바로잡아야지!” 자로 “그럴 수 있을까요? 실지와는 먼 이야기입니다. 왜 그것을 바로잡는가요?” 선생 “무식쟁이야! 너는! 참된 인간은 모를 바에야 잠자코 있는 법이다. 이름이 바르지 않으면 말이 통하지 않고, 말이 통하지 않으면 일이 제대로 되지 않고, 일이 제대로 되지 않으면 예법이나 음악이 융성하지 못하고, 예법과 음악이 융성하지 못하면 형벌이 옳게 되지 못하고, 형벌이 옳게 되지 못하면 백성들이 몸 둘 곳조차 없게 된다. 그러므로 참된 인간은 이름을 붙이면 꼭 그대로 말할 수 있고 말하면 꼭 그대로 행할 수 있다. 참된 인간은 제 말에 군색함이 없도록 할 따름인 것이다.”³²⁾

공자의 정명론은 주나라의 예악제도라는 토대 위에 구축된 것으로, 주나라는 종법 등급 제도를 가지고 있었기 때문에 한 나라를 잘 통치하려면, 사람들이 각자 자기의 지위에 만족하고 자기의 맡은 바 일을 잘 처리하여야 가능했을 것이다. 위의 대화는 위나라 영공의 아들과 손자인 蒯聵와 輒이 영공 사후 군주 자리를 놓고 쟁탈을 벌이는 과정을 배경으로 한 것으로 蒯聵와 輒의 투쟁은 권력과 이욕에 관한 싸움으로 단지 정명만으로는 해결하기 어려운 문제였다. 이 때문에 자로는 공자의 말을 “실지와는 먼 이야기”라고 비평한 것이다.

禮는 사회 구성원들이 구체적 상황에서 어떻게 행동해야 하는가에 관해 지위와 역할을 배분하여 행동 수칙을 제시하고 있다. 엄격한 역할 분할의

30) 『춘추좌전』 「소공」 26년. 君令、臣共、父慈、子孝、兄愛、弟敬、夫和、妻柔、姑慈、婦德、禮也.

31) 蔡仁厚, 『공자의 철학』, 천명돈 옮김, 예문서원, 2000, 89.

32) 『논어』 「자로」, 3. 子路曰, 衛君待子而爲政, 子將奚先. 子曰, 必也正名乎. 子路曰, 有是哉, 子之迂也. 奚其正. 子曰, 野哉, 由也. 君子於其所不知, 蓋闕如也. 名不正, 則言不順, 言不順, 則事不成, 事不成, 則禮樂不興, 禮樂不興, 則刑罰不中, 刑罰不中, 則民無所錯手足. 故君子名之必可言也, 言之必可行也. 君子於其言, 無所苟而已矣.

관념은 자기 자신의 지위의 경계를 벗어나는 행위를 안 되며, 다른 직위에 있는 사람의 역할을 침범해서도 안 된다는 것을 의미한다. 이러한 사회적 관계 속에서, 각 개인은 적절한 자리에 배치되고 특정한 역할 수행을 내면화하고 신체화하도록 강제된다. 따라서 행위의 대부분은 역할과 책무로 설명할 수 있다. 예에 복종한다는 것은 사람다움을 구성하는 핵심덕목인 仁, 忠, 孝, 敬, 정직 등의 사회적 미덕과 연결되는 동시에 사회적 미덕을 획득하는 관건임을 의미한다. 때문에 차등적 관계윤리를 기반으로 구성된 正名 시스템이 작동하는 사회에서 독립적 개인 내지 자아의 자각과 추구보다는 외면적 자아의 부정과 내면적 자아의 지향으로 치환된다.

인간의 존재와 인간의 본질은 이러한 그물 속에 있고, 인간은 단지 관계에 지나지 않으며, 인간의 ‘자기’는 보이지 않고 개성·인격·자유는 관계, ‘잡단’, 윤리에 의해 뒤덮이고 소실되어 버린다. 인간은 이러한 ‘사회관계의 總和’ 속에 규제되고 있다. 그(녀)의 사상·정감·행위·활동은 반드시 이러한 ‘사회관계의 총화’라는 존재나 본질에 들어맞아야만 한다.³³⁾

개인의 존재·행위는 여러 사회적 관계에 의해 규정되고 제한된다. 여기서는 개인의 자유·인격, 개성과 독립은 설 자리를 잃고 인륜관계의 윤리질서가 그 자리를 대신하게 된다. 이제 자기 중심적 자율을 부여받은 관계적 존재인 개인은 거의 빠져나올 수 없는 복잡하고 많은 인간적 관계망 속에 놓여 있는 자신을 발견한다. 그 결과, “개인은 가족주의적 윤리 속으로 매몰되었다.”³⁴⁾

V. 종교적 도덕과 사회적 도덕

라인홀드 니버는 윤리학에 존재하는 사회적 필요와 양심의 명령 사이의 갈등과 긴장을 통해 도덕의 두 가지 형태와 그 특징들을 설명한다.³⁵⁾ 그에

33) 리쩌허우, 『중국현대사상사론』, 김형중 옮김, 한길사, 2005, 505.

34) 胡適, 『中國哲學史大綱』, 東方出版社, 1996, 114 참조.

35) R. 니버, 『도덕적 인간과 비도덕적 사회』, 남정우 옮김, 대한기독교서회, 2005,

따르면, 윤리적 요구와 정치사회적 요구 사이의 긴장과 갈등이 상존한다. 하나는 개인의 내면적 생활에 중점을 두고 있고, 다른 하나는 인간의 사회적 생활의 필요에 초점이 있다. 내면적 관점은 종교와 관계가 깊은데, 종교는 가장 깊은 내면적 성찰에서 오며 선한 동기를 선한 행동의 기준으로 삼기 때문이다. 행동의 내면적 원천을 강조하고, 감정적 충동을 이성으로 지배하고 통제함으로 德을 성취하고자 한다. 한편, 사회적 관점은 사회적, 정치적 도덕과 관련되는데, 인간 행위를 사회적 관점에서 판단하고, 이타주의 뿐만 아니라 이기주의적 충동과 행위도 모두 도덕적으로 승인하는데 그 기준은 사회와의 조화와 합리성이다. 물론 이 두 가지 입장이 배타적이거나 절대적 모순관계인 것은 아니다. 그러나 내면적인 것과 외부적인 것, 개인적인 것과 사회적 것이라는 두 가지 형태로 나타나는 도덕은 자칫 정치적 무익과 도덕적 혼란을 초래할 가능성이 있다.

한편, 리찌허우 역시 종교적 도덕과 사회적 도덕의 관점을 통해 유가의 인륜 도덕을 분석한다.³⁶⁾ 그는 도덕을 종교적 도덕과 사회적 도덕, 개인도덕과 사회도덕, 사적 도덕과 공적 도덕으로 갈래지어 파악한다. 종교적 도덕과 개인도덕, 그리고 사적 도덕은 사적 공간, 내면적 심성과 수양, 덕성을 추구한다는 점에서, 그리고 사회적 도덕 내지 사회도덕, 공적 도덕은 사회적 공공성을 기반으로 삼고 있다는 점에서 각기 동일 범주로 분류할 수 있을 것이다. 이러한 분류에 따르면, 종교적 개인도덕, 사회적 공중도덕과 같은 새로운 단어의 조합도 가능하며, 여기에서도 필요에 따라 조합하여 사용한다.

공자 이후의 유학의 발전은 두 갈래로 발전하였다. 하나는 안희, 증자, 맹자 등이 전한 공자사상의 종교적 도덕이며, 다른 하나는 사회적 도덕 부분이다. 전자는 맹자의 성선설과 사단을 중심으로 한 내재적 심성방면을 중시했고, 이는 송명시대를 거치면서 크게 발전하여 공자, 맹자, 주자, 육상산, 왕양명으로 이어지는 도통을 형성했다. 이들은 개인의 내재적 성찰과 심성

238~240 참조.

36) 이 장의 논의는 리찌허우의 『역사본체론』과 『논어금독』의 이론에 크게 의존하고 있다. 리찌허우(李澤厚), 『역사본체론』, 황희경 옮김, 들녘, 2004, 『논어금독』, 임옥균 옮김, 북로드, 2006.

수양을 통해 성인이 되는 것을 궁극적 이상으로 삼는다. 후자는 자공과 자장에게서 시작하여 순자와 동중서를 거쳐 후세의 많은 사회 정치 사상가들이 여기에 속한다. 그들은 심리적 측면보다는 사회적 제도를 우선하였기 때문에 예약형정의 정치와 법률의 영역을 강조한다. 따라서 법과 공공의 이익, 역사와 경험을 중시하여 밖으로 왕도를 실천하는 학문을 추구했다.³⁷⁾

이 가운데, 종교적 도덕은 맹자를 거치면서 유가의 정통으로 자리 잡았고, 선험적인 명령, 즉, 양지, 양심, 천리 또는 천도의 보편성을 도덕의 원천으로 삼는다는 점에서 절대주의 도덕에 속한다. 모든 사람의 본성은 도덕적이고, 이는 양심이나 사단으로 확인할 수 있다. 그러므로 문제는 이러한 선험적 도덕 명령에 복종하고 이를 실행하는 것이다. 깊은 내면적 성찰에서 비롯되는 선한 마음과 동기가 인간 정신의 존엄과 가치, 인격의 완성, 인생의 의의와 이상의 근원이다. 종교적 도덕은 개인의 인격 수양과 완성을 요구할 뿐만 아니라 지속적 확장을 통한 유토피아적 도덕 세계, 나아가 도덕적 우주의 건설을 궁극적 모델이자 경지로 제시한다.³⁸⁾

사마우가 어떻게 하는 것이 군자냐고 물었다. 공자가 말했다. “군자는 근심하지 않으며 두려워하지 않는다.” 사마우가 물었다. “근심하지 않고 두려워하지 않으면 바로 군자로 할 수 있습니까?” 공자가 말했다. “안으로 반성하여 부끄러움이 없으면 무엇을 근심하며 무엇을 두려워하겠는가?”

외부의 물질적 세계와 욕망은 내면의 숭고한 도덕성과 비교할 때, 덧없고 하찮은 것에 지나지 않는다. 사람은 추구해야 할 이상적 가치와 정신이 있으며, 이는 인간의 숭고한 존엄성을 실현하고 완성하는 데 결정적이며 진정한 주체적 존재가 될 수 있게 해준다. 천리를 보존하고 욕망을 제거한다는 성리학의 명제가 시사하는 것처럼, 감정은 이성의 지배와 통제를 받아야 하고, 외면의 물질적 욕망은 정신적 평안과 내면의 행복으로 대체해야 한

37) 리쩌허우(李澤厚), 『논어금독』, 임옥균 옮김, 북로드, 2006, 88/128 참조. 전자는 비역사적, 심지어 반역사적 도덕형이상학이고, 후자는 역사를 중시하고 경험을 중시하는 사회정치사상이다. 전자는 불학·선종을 흡수했고, 후자는 도가·법가·음양가를 흡수했다.

38) 張載의 『西銘』은 이를 압축적으로 잘 보여준다.

다. 내면적 성찰, 보존과 함양, 수양과 실천, 마음의 안정과 평화, 정신적 만족과 고양, 내면의 행복을 추구해야 한다.

道란 것은 잠시도 떠날 수 없는 것이니, 떠날 수 있으면 道가 아니다. 이
러므로 군자는 그 보지 않는 바에도 戒愼하며 그 듣지 않는 바에도 恐懼
하는 것이다.³⁹⁾

지식인으로써 편안한 생활을 그리워한다면 지식인이 되기에 부족하다.⁴⁰⁾

지식인이라면 외부로 치닫는 시선을 거두어 내면으로 되돌리고, 누가 보지 듣지 않아도 스스로 삼가고 경계하고 두려워하면서 도를 지켜야 한다. 그리고 나태한 자신을 채찍질하고 단련해야 한다. 그리하여 함부로 행동해서는 안 되고 마치 깊은 연못에 임한 듯이 조심하고 얕은 얼음 위를 걷듯이 해야 한다. 아무도 보지 않는 곳에서도 자신을 살피고 마치 상제가 내려다보는 듯이 두려워하고 외경하며, “좋은 사람을 보면 어떻게 그와 같아질까를 생각하고, 좋지 않은 사람을 보면 자기를 반성”⁴¹⁾해야 한다. 비록 “한 그릇의 밥을 먹고 한 바가지의 물을 마시며 누추한 거리에 사는 것”조차도 즐거움으로 승화시킬 줄 알아야 하니, “책임이 무겁고 멀기 때문이다. 인을 자기의 책임으로 말아야 하니 또한 무겁지 않은가? 죽어서야 그만둘 수 있으니 또한 멀지 않은가?”⁴²⁾ 그리고 이러한 자기 수양을 일상생활 속에서 부단하게 실천하고 내면화해야 한다.⁴³⁾

39) 『대학』 경1장. 道也者, 不可須臾離也, 可離非道也. 是故, 君子戒愼乎其所不睹, 恐懼乎其所不聞.

40) 『논어』 「현문」, 3. 子曰 士而懷居, 不足以爲士矣.

41) 『논어』 「이인」, 17. 子曰 見賢思齊焉, 見不賢而內自省也.

42) 『논어』 「태백」, 7. 曾子曰 士不可以不弘毅, 任重而道遠. 仁以爲己任, 不亦重乎. 死而後已, 不亦遠乎.

43) 유가 수양론의 핵심개념인 敬 역시 종교적 감정과 태도라 할 수 있는데, 정약용이 말하듯, 마치 상제가 내려다보고 있다는 마음가짐으로 조심하고 두려워하는 畏敬의 심리상태와 연관되기 때문이다. 고대 사회에서 신과 조상을 공경하고 그들에게 제사 지내면서 느끼던 두려움, 존경, 숭배의 감정에서 나온 것

안희가 어떻게 하는 것이 인이냐고 물었다. 공자가 대답했다. “자기를 단속해서 예에 부합하는 것이 인이다. 하루 동안 자기를 단속해서 예에 부합하면 천하가 모두 인으로 돌아올 것이다. 인을 행하는 것이 자기에게 달려 있는 것이지 다른 사람에게 달려 있겠는가?” 안희가 말했다. “구체적인 조목을 여쭙고자 합니다.” 공자가 말했다. “예에 부합하지 않는 일은 보지 말고, 예에 부합하지 않는 일은 듣지 말고, 예에 부합하지 않는 일은 말하지 말고, 예에 부합하지 않는 일은 하지 말라.” 안희가 말했다. “제가 비록 총명하지 못하지만, 반드시 이 말대로 실천하겠습니다.”⁴⁴⁾

인과 예를 결합하여 설명하는 이 단락은 짧지만 깊은 의미를 담고 있는데,⁴⁵⁾ 주희는 다음과 같이 덧붙여 설명한다. 인을 실현하려면 반드시 사욕을 이겨내고 예로 돌아가야 하고, 그렇게 하면 모든 일이 천리와 일치하고 본심의 덕이 내 몸에 다시 온전하게 된다.⁴⁶⁾ 인을 실천하는 과정에는 자기의 사적 욕망과 감정, 충동을 극복하고 천리를 회복하고 신체화하는 과정이 수반된다는 것을 알 수 있다. 여기에는 사적 욕망과 공적 천리라는 두 영역의 대립을 전제하고, 개인은 無私와 무욕의 수양을 통해 자기통제 내지 자기조절 시스템을 내면화할 것을 요구한다고 볼 수 있을 것이다. 극기복례는 종교적이고 금욕적인 자기부정을 통한 자기실현이라는 역설적 과정이다.

으로, 유가는 초월적 인격신의 존재를 긍정하지도 않았지만 부정하지도 않았고, 이러한 종교적 감정과 태도로 종교적 기능을 대신하였고, 나아가 이러한 심성과 태도를 내면화하는 핵심적 방법론으로 제시된 것이 경이었다고 볼 수 있다.

44) 『논어』 「안연」, 1. 顏淵問仁. 子曰 克己復禮爲仁, 一日克己復禮, 天下歸仁焉. 爲仁由己, 而由人乎哉. 顏淵曰 請問其目. 子曰 非禮勿視, 非禮勿聽, 非禮勿言, 非禮勿動. 顏淵曰 回雖不敏, 請事斯語矣.

45) 이성과 감성의 충돌과 긴장은 도덕이론의 영원한 과제이자 피할 수 없는 인간의 비극적 숙명이다. 극복해야 할 자기와 회복해야 할 예, 자기의 자율성과 예의 사회성을 규명하고 접점을 찾아 조화시키는 것이야말로 공자와 유가철학의 커다란 관건이지만, 여기에서는 이를 비판적으로 접근하는 것뿐이지 폄하하는 것이 아니다.

46) 『논어집주』 「안연」, 1. 爲仁者必有以勝私欲而復於禮, 則事皆天理, 而本心之德, 復全於我矣.

공자는 인과 예를 결합하여 자신의 철학을 확립했고, 이는 이후로도 결코 분리되지 않았다. 사적 개인의 내면적 심성의 도야라는 영역과 공적 사회의 질서와 정치체제로서의 영역이 서로 긴밀하게 연관되어 아직 분리되지 않은 것이다. 한 개인으로서의 훌륭한 성품과 고상한 인격, 풍부하고 따뜻한 정서를 함양하는 것은 종교적 도덕에 속한다. 반면, 공공의 규범과 질서를 어기지 않고 준수하는 것은 사회적 요구와 필요로 사회적 도덕에 해당한다. 전자는 권장의 영역이긴 하지만 어디까지나 개인의 자유로운 선택 사항에 해당하며, 이를 개인에게 강제할 수 없고, 설령 강제하더라도 확인할 수 없다. 반면, 후자는 개인의 선택 영역이 아니라 사회 구성원이라면 누구나 준수해야 하고, 지키지 않을 경우 사회적 비난을 감수해야 하고 때론 사회적 강제가 수반되기도 한다.

공자가 말했다. “만일 자기를 바르게 하여 정치를 한다면 무슨 어려움이 있겠는가? 만일 자기를 바르게 하지 못한다면 어떻게 다른 사람을 바르게 할 수 있겠는가?”⁴⁷⁾

신이 폐하의 마음을 천하의 큰 근본이라고 한 까닭은 무엇이겠습니까? 천하의 일들은 천변만화하여 그 실마리가 무궁하지만, 하나라도 임금의 마음에 근본을 두지 않은 것이 없으니, 이것은 ‘자연의 이치’입니다. 그러므로 임금의 마음이 바르다면 천하의 일들이 하나라도 바름에서 나오지 아니함이 없게 되고, 임금의 마음이 바르지 않다면 천하의 일들도 모두 바름에서 나올 수가 없게 됩니다.⁴⁸⁾

공자와 주희의 이야기에서 확인할 수 있듯이, 전통 유가 윤리는 정치와 윤리가 구분되지 않고 일체화된 형식을 띠고 있다. 정치와 도덕의 일치뿐

47) 『논어』 「자로」, 13. 子曰 苟正其身矣, 於從政乎何有, 不能正其身, 如正人何.

48) 臣之輒以陛下之心爲天下之大本者, 何也? 天下之事千變萬化, 其端無窮而無一不本於人主之心者, 此自然之理也. 故人主之心正, 則天下之事無一不出於正; 人主之心不正, 則天下之事無一得由於正. 주희, 『주자대전』(3), 주자대전번역연구단 옮김, 전남대학교 철학연구교육센터, 대구한의대학교 국제문화연구소, 2010, 86.

아니라 경제, 법률, 사회, 문화, 교육을 비롯한 모든 것들을 도덕적으로 판단하고 재단하는 범도덕주의적 경향을 보인다. 예컨대, 『대학』은 국가를 경영하고 천하를 평화롭게 하는 근본을 3강령과 8조목으로 제시하고, 그것들을 심성의 수양으로 귀결시켰다. 그래서 천자에서 서인에 이르기까지 한결 같이 심신을 닦는 것을 근본으로 삼았다. 정치의 근본을 군주 개인의 마음에서 찾고, 국가적 위기나 재난의 해결책도 군주가 마음을 바르게 함으로써 해결할 수 있으며, 심지어 어떻게 적을 물리치고 나라를 구할 것인지 묻는 질문에, 폐하의 마음이 편안하면 천하가 편안하다는 대답을 내놓기도 했다.

유가 윤리를 현대사회에 변용하기 위해서는 먼저 종교적 도덕을 사회적 도덕과 분리해야 한다. 외형적인 사회정치체제로서의 禮는 사람들의 행위를 규제하고 관할하며, 일반 사람들에게 사회적 도덕을 실천하도록 요구해야 한다. 내면적으로 심성과 인성을 수양하는 경지인 仁은 인간다운 정서의 함양·형성과 관련되는데, 그것은 개인이 추구해야 할 종교적 도덕이다. 이를 지나치게 숭상하는 것은 “결국 도덕의 최고 기준을 최저 기준으로 여기게끔 만들어, 사람들에게 커다란 도덕적 심리 부담만 안겨”⁴⁹⁾ 주는 결과를 초래하기 쉽다. 둘을 구분해서 공공의 규범이자 집단적 요구로서의 사회적 도덕과 인생의 경지이자 인성을 추구하는 종교적 도덕을 갈라서 구별해야 한다.

군자는 조화하지만 동일하지 않고, 소인은 동일하지만 조화하지 못한다.⁵⁰⁾

자공이 물었다. “한 마디 말로써 일생 동안 행할 만한 것이 있습니까?” 공자가 말했다. “아마도 恕일 것이다. 자기가 하고자 하지 않는 것은 다른 사람에게 억지로 시키지 말라.”⁵¹⁾

증자가 말했다. “선생님의 도는 충과 서일뿐이다.”⁵²⁾

49) 陳來, 『송명성리학』, 안재호 옮김, 예문서원, 1997, 30.

50) 『논어』 「자로」, 23. 子曰 君子和而不同, 小人同而不和.

51) 『논어』 「위령공」, 23. 子貢問曰 有一言而可以終身行之者乎. 子曰 其恕乎. 己所不欲, 勿施於人.

52) 『논어』 「이인」, 15. 曾子曰 夫子之道, 忠恕而已矣.

타인에 대한 관용정신을 담고 있는 恕는 오늘날 사회적 공중도덕의 기초 규범으로 삼기에 적절한 덕목이다.⁵³⁾ 사회적 도덕에는 두 가지 특징이 있다.⁵⁴⁾ 하나는 관용정신이며, 다른 하나는 공동준칙이다. 관용정신은 다원사회, 다원가치를 긍정해서 개인의 자유와 권리에 간섭하지 않는 것이다. 개인의 궁극적 관심, 종교와 신앙, 가치관, 생활태도 등에 대해 중립적 입장을 취하는 것이다. 반면, 공동준칙은 사회생활에 필요한 최소한의 조건을 유지하기 위해 준수해야 하는 것으로, 여기에는 서로 다른 두 가지 측면이 있다. 하나는 개인의 자유와 공정한 경쟁을 존중하는 것이고, 다른 하나는 사회적 소수자, 나아가 자연 동물세계에까지 관심을 확장해가는 것이다.

선협적 양심, 내면적 성찰과 도덕적 선, 정신적 완성, 초월적 가치를 추구하는 종교적 도덕은 삶의 궁극적 목적과 이상을 제시한다는 점에서 적극적인 의미가 있지만, 구성원 모두에게 준수하도록 요구하기 어렵다는 점에서 한계를 갖는다. 따라서 이는 개인적 혹은 사적 영역의 도덕수양으로 규정해야 한다. 반면, 개인의 이익과 권리, 행복을 긍정하는 동시에 공동 사회생활의 질서에 요청되는 사회적 도덕은 누구나 준수해야 한다. 그동안 유가는 종교적 도덕의 우위 속에서 개인적 도덕과 사회적 도덕, 내면적 도덕과 외부적 도덕의 조화와 균형을 추구했다. 이제 도덕의 두 가지 형태를 분명히 인식하고 분리하여 종교적 도덕은 개인의 사적 영역과 판단에 배당하고, 사회생활에 요청되는 공적 규범을 개발할 필요가 있다. 종교적 내지 도덕적 이상주의는 인간 본성의 도덕적 자원과 한계를 넘어선다는 점에서 도덕적, 정치적 환상의 산물이기 때문이다.

VI. 결론

관계 중심적 유교 사회와 인륜 도덕, 윤리학, 그리고 개인에 관한 논의들

53) 恕의 윤리적 함의에 관해서는 다음 논문을 참고할 만하다. 이향준, 『서(恕): 잔인함에 맞서서』, 『범한철학』, 제65집, 범한철학회, 2012. 참조. 그는 서를 잔인함에 맞서는 유가적인 삶의 양식으로 이해한다.

54) 리쩌허우(李澤厚), 『논어금독』, 임옥균 옮김, 북로드, 2006, 128.

마치면서, 몇 가지 제안으로 결론을 대신하고자 한다.

첫째, 유가 윤리는 강한 관계를 기반으로 구축되어 있는데, 이제 약한 관계 윤리로의 전환이 필요하다. 이는 두 가지 의미를 함축한다. 하나는 관계 자체의 약화이고, 다른 하나는 관계의 비대칭성 해소이다. 동아시아의 역사가 보여주듯이, 강한 관계는 필연적으로 자율적이고 독립적인 개인의 형성을 방해하고 훼손한다는 점에서 현대사회가 요구하는 윤리와 상충하기 어렵다. 더욱이, 그 관계가 비대칭적이라면, 평등한 개인을 전제로 삼는 민주사회의 인간관과 상충된다. 이는 개인의 자유와 평등이라는 인간 존엄성을 훼손하고 민주사회의 기본이념과 가치의 실현을 가로막을 것이기 때문이다.

둘째, 종교적 도덕과 사회적 도덕을 분리하는 동시에 사회적 도덕의 강화와 강조가 필요하다. 종교적 도덕은 권장의 도덕으로 기능한다는 점에서 긍정적이고 바람직할 뿐만 아니라 유가 윤리의 특징이자 장점을 담고 있다. 그렇지만, 종교적 도덕은 도덕 일반의 원리로 기능할 수 없다는 점에서 대중에게 요구할 수 없고, 요구해서도 안 될 것이다.⁵⁵⁾ 일반 대중은 너무 많은 도덕은 감당할 수 없다. 그렇지만, 사회적 공동체를 유지하는 데 필수적인 규범은 누구나 준수해야 하는데, 이러한 사회적 도덕규범을 명확하게 제시하는 노력이 더 한층 필요하다.

셋째, 집단과 관계 중심에서 탈피하여 개인의 자유와 권리, 행복을 우선하는 개인 중심의 시민사회로 전환하고, 그에 걸 맞는 윤리 도덕의 개발과 정립이 필요하다. 유학의 문화적 토대를 유지하면서 현대가 요구하는 사상과 제도, 기술, 지식, 도덕, 윤리의 변화에 적응하는 것이 우리가 풀어야 할

55) 종교적 도덕과 사회적 도덕을 구분하는 이 글의 논의와 유사하게, 노양진은 도덕적 규범을 권고의 도덕과 금지의 도덕으로 구분한다. 권고의 도덕은 사람들이 추구할 수 있는 이상들을 제시한다는 점에서 좋은 것의 도덕이라 부를 수 있는 반면, 금지의 도덕은 대부분 개인과 공동체를 보호하고 유지하기 위해 사람들이 하지 않아야 할 행위들을 규정한다는 점에서 나쁜 것의 도덕이라고 부를 수 있다. 이러한 구분에 따르면, 유가를 포함한 동아시아의 도덕 이론들이 제시해왔던 도덕적 덕목들 대부분이 권고의 도덕에 해당한다. 그리고 두 영역 사이의 불투명한 구분은 도덕적 혼란을 초래한다. 노양진, 『나쁜 것의 윤리학-몸의 철학과 도덕의 갈래』, 서광사, 2015, 112 참조.

숙제이다. 개인의 자유와 평등을 최고의 가치로 삼아 인간 존엄을 보장하는 것이 시민사회의 핵심이며, 이러한 자유롭고 평등한 개인이 모여 구성된 사회가 근대 시민사회이다. 인간의 진정한 가치는 자신의 자유로운 선택에 따라 자기의 삶을 결정하는 정도와 그 의미에 의해 결정된다고 할 수 있다. 따라서 자기부정 및 자기비하 대신 자기긍정과 존중이 우선해야 하고, 그런 점에서 도덕적 개인주의도 하나의 대안으로 고려해볼 수 있다.

관계, 인륜, 개인의 조합을 어떻게 구성할 것인가는 현대 유학이 풀어야 할 오래된 숙제이다. 사회적 존재로서의 삶을 영위해야 한다는 점에서 우리는 관계적 존재이고 상호간의 관계를 폐기할 수 없음은 틀림없지만, 우리의 역사에서 확인할 수 있듯이, 관계윤리에 대한 지나친 강조는 개인의 자유와 인권을 우선하는 시대적 흐름에 역행하는 결과를 초래한다는 사실은 기억해야 할 것 같다. 우리는 과거로 돌아갈 수 없고, 돌아가서도 안 된다. 이 시대는 다양한 개인들이 대화하고 소통하며 연대하는 和而不同的 정신이 필요한 시대이다. 결론적으로, 종교적 개인도덕과 사회적 공공도덕을 분명히 구분하여 분리하는 동시에 국가-신민의 충효의 윤리에서 사회-시민의 윤리로 전환해야 한다. 자유롭고 평등한 개인의 연대와 소통은 현 사회가 지향해야 할 궁극적 좌표이다.

<참고문헌>

- 『논어』, 『맹자』, 『순자』, 『대학』, 『중용』, 『예기』, 『목자』, 『釋名』, 『춘추좌전』, 『爾雅』, 『논어집주』, 『論語古今註』, 『西銘』
- 唐君毅, 『中華人文與當今世界(上)』, 學生書局, 1984.
- 리쩌허우(李澤厚), 『논어금독』, 임옥균 옮김, 북로드, 2006.
- _____, 『역사본체론』, 황희경 옮김, 들녘, 2004.
- _____, 『중국현대사상사론』, 김형중 옮김, 한길사, 2005.
- 陳來, 『송명성리학』, 안재호 옮김, 예문서원, 1997.
- 梁漱溟, 『中國文化要義』, 『梁漱溟全集』(第三卷), 山東人民出版社, 1990.
- 위잉스余英時, 『동양적 가치의 재발견』, 김병환 옮김, 동아시아, 2007.
- 이향준, 『서(恕): 잔인함에 맞서서』, 『범한철학』, 제65집, 범한철학회, 2012.
- 주희, 『주자대전』(3), 주자대전번역연구단 옮김, 전남대학교 철학연구교육센터, 대구한의대학교 국제문화연구소, 2010.
- 蔡仁厚, 『공자의 철학』, 천병돈 옮김, 예문서원, 2000.
- 치량啓良, 『현대신유학 비판』, 이승모 옮김, 심산, 2012.
- 평유란, 『간명한 중국철학사』, 정인재 옮김, 형설출판사, 2013.
- 페이샤오통(費孝通), 『중국 사회문화의 원형 鄉土中國』, 張曄碩 옮김, 비봉출판사, 2011.
- 許慎 撰, 段玉裁 注, 『說文解字』, 中國書店, 2011.
- 胡適, 『中國哲學史大綱』, 東方出版社, 1996.
- Niebuhr, R., 『도덕적 인간과 비도덕적 사회』, 남정우 옮김, 대한기독교서회, 2005.
- Wuketits, F. M., 『도덕의 두 얼굴 - 인간은 얼마나 많은 도덕을 감당할 수 있는가?』, 김성돈 옮김, 사람의 무늬/성균관대학교 출판부, 2013.

<Abstract>

Relationship-Centered Confucian Ethics and Individuals

Ryu Keun-Sung
(Chonnam National Univ.)

This article discusses the relationship between Confucianism and individuals. At the same time, looks for the alternatives, which can supplement the individual freedom and equality in Confucian Ethics. Confucianism emphasizes the organic interrelationship of all things. And it developed the theory of unity of all things and the viewpoint of large family of universe. Human beings are not independent but relational being. Thought focused on the relationship appeared to tend to focus on human relation and morality. Human relation in confucianism have Differential and Asymmetry. As a result, people pursued internal moral self. The actual content of the relations is a net of roles. Therefore, the individual considers that the ideal self. is to faithfully perform a given part of a given social status. Religious morality and social morality were blended in Confucian ethics.

The article concludes with some suggestions that how will confucian ethics to extending the personal freedom and equality. First, the weakening of the ethical relationship is required. Second, the separation of religious morality and social morality, and We should strengthen social morality. Third, families and groups to move away from the center, at the same time it is necessary to redefine the ethical switch to the center of individual freedom and equality. Modern society is a pluralistic society composed of independent individuals. Since the confucian ethics must also oriented Solidarity and Communication of individuals who are free and equal. In that sense, moral individualism to actively affirm individual freedom and equality will be discussed as an alternative.

Key words: Relationship, Individual, Freedom, Equality, Human Relation,
Religious Morality, Social Morality, Moralism, Moral
Individualism