

윤리 국가의 이상 - 동아시아의 현재와 전통

김우창

I 서언(序言)

인사말

10 주년을 맞는 동아시아연구원의 강연 시리즈에서 강연을 하게 된 것을 영광으로 생각합니다. 동아시아연구원으로부터 강연 부탁을 받았을 때, 연구원의 사업 내용을 잘 알고 있지 못하고 있었는데, 전통적인 의미에서의 동아시아의 문제에 대하여 이야기하라는 부탁으로 생각하였습니다. 그리고 그 방면의 전문가가 아니지만, 사람의 삶에 일정한 역사적 기반이 없을 수 없다고 한다면, 한국에 뿌리가 있는 사람으로서 그 뿌리가 되는 동아시아의 전통에 대하여 할 수 있는 말이 있을 것으로 생각했던 것입니다. 그러나 동아시아연구원에 대한 이야기를 조금 듣고 보니, 연구원 연구의 초점은 주로 현재와 현대가 정의하는바 동아시아 지역의 여러 상호관계에 있다는 것을 알게 되었습니다. 그럼에도 제 이야기는 전통적인 동아시아--물론 전공의 관심의 대상인 서양의 전통에 관계에서 생각하는 전통적인 동아시아에 대한 것이 될 것입니다. 그 점을 양해하여 주시기 바랍니다.

지정학적 동아시아 문화적 동아시아

동아시아라는 말을 들을 때, 별 생각 없이 떠오르게 되는 이미지의 차이는 우리의 상황을 되돌아보는데 있어서 하나의 출발점이 될 수 있다. 동아시아라는 말로 전통적인 아시아를 떠올린 것은 무반성적인 상투적 이미지이고 잠깐의 혼란이면서도 우리의 문화적 상황 또 넓게는 인식 지평에 존재하는 한 문제를 상기하게 한다.

얼마 전에 나는 신문 칼럼에서 독일의 대통령 선거 이야기를 하면서, 신임 가우크 대통령의 취임사를 언급한 일이 있다. 가우크 대통령은 취임사에서 독일이 틀림없이 유럽의 전통 속에 서있다는 것을 매우 길게 강조하였다. 길지 않은 취임사에서 이것을 길게 언급한 것은, 유럽 연합의 위기가 계속되고 있는 시점에서 그 해체가 불가피한 미래의 방향이고 문제 해결의 관건이라는 주장을 내놓는 사람들이 있기 때문에, 이 점에 대하여 간접적으로 의견을 표명한 것으로 생각된다. 다른 한편으로는 종교적 원리주의와 테러리즘의 위협에 대하여 유럽 전통의 확인이 필요하다고 생각한 것일 것이다. 더 깊은 관점에서 이것은, 독일의 근대사의 중요한 부분이 유럽의 전통에서 벗어나있었다는 것을 말하여 독일 사회가 가야 할 바른 방향을 시사하려는 의도를 가지고 있었다고 할 수 있다. 가우크 대통령의 생각으로는--이것은 다른 사람들도 오래 동안 지적하여 왔던 것이지만--고대 희랍의 고전적인 전통, 오래된 그러면서 새롭게 계몽주의 시대에 사상적 변화와 정치적 개혁으로 확실하여진 법치(法治) 이념, 그리고 기독교와 유대로부터 내려오는 전통 (다시 한 번 기독교에 유대를 추가한 것은 반유대주의를 배격하려는 정치적 의도가 있다고 할 것이다)--이러한 것들을 아우르고 있는 서방의 전통이 오늘의 유럽의 정체성의 핵심을 이룬다고 할 수 있고, 이것을 확인하고 지키는 것이 그의 세대에게 그리고 오늘의 독일인에게 중대한 의무가 된다는 것이다. (이러한 유럽에 대한 강조는 독일에서는 확인을 요하는 것이라고 하겠지만, 이것은 인류 전체를 편견 없이 종합적으로 보고 그 미래를 숙고해야 할 오늘의 시점에서 그야

말로 유럽중심주의 eurocentrism 을 벗어나지 못한, 그리하여 인류 미래를 상상하는 데에 중요한 영감을 주지는 못하는 일이라는 느낌을 받을 수는 있다.).

벗어난 이야기가 길어졌지만, 이러한 이야기를 하면서 생각하게 되는 것은 우리의 현재와 미래를 위하여 정체성을 확인하고자 할 때, 유럽의 경우처럼 우리에게도 지금 불리내올 수 있는 전통이 있는가 하는 사실이다. 전통이 왜 없냐고 하는 사람이 있겠지만, 그것이 오늘의 삶을 지탱하는 문화적 토대로서 살아 있다고 하기가 힘들다는 점에 동의할 사람은 적지 않을 것으로 생각한다. 동아시아연구원이 주력하고 있는 연구--나의 이해가 틀리지 않는 것이라면, 현대에 있어서의 동아시아 지역의 여러 관계를 밝히려는 연구도 이러한 관점에서 다시 비추어 볼 수 있지 않을까 한다. 한국이 지리적으로 동아시아의 일부이고 문화적으로도 같은 전통을 나누어 가지고 있다는 것은 사실이지만, 지금의 시점에서 동아시아에 문화적 동질감 또는 일체성의 느낌은 별로 많지 않다. 동아시아를 하나로 묶고 있는 것은 단순한 지리적 연계이다. 이것은 다시 거기에 근거하여 일어나는 현실적인 이해관계로 인한 것이다. 즉 경제, 안보의 문제, 그리고 이에 따른 인구 이동의 문제 등이 이 지역을 하나로 묶는다고 할 수 있다. 그리하여 그 관계는 지정학적인 원근법 속에서 생각되는 것이라고 할 수 있다. 이에 대하여 이러한 과제들을 상고시대로부터 내려오는 문화적 정체성이라는 관점에서 생각하는 것은 쉽지 않은 것이다.

지정학적 현실 관련들이 중요해진 것은 한국을 비롯하여 동아시아의 여러 나라들이 일정한 국력을 갖춘 국가로서의 위상을 분명히 하게 되었기 때문이다. 그런데 동아시아의 여러 나라들이 이러한 국가로서의 위상을 확보한 것은 서양에서 들어 온 산업 기술과 제도를 통하여 자기 변신을 이룩하게 된 결과라고 할 수 있다. 그러니까 새로운 동아시아의 연계성은 지리적으로나 역사적으로나 멀리 떨어져 있는 서양에 의하여 매개되어 일어난 현상이라고 할 수 있다. 반드시 일체성을 가진 것도 아니고 또 상호적인 것도 아니면서 우리의 자기 정의의 지표가 되어 온 것은 서양이었다. 사회를 정의하는 말로서 제일 많이 쓰여 왔던 “선진”, “후진”이라는 말도 그러한 관계를 나타낸다. 다시 말하여, 이제 동아시아가 새삼스럽게 상호 인접된 지역이라는 사실을 생각하게 되는 것도 이러한 선진, 후진, 또는 그것의 가장 중요한 내용을 이루는 경제 발전의 매개 효과의 하나이다. 그리하여 세계질서의 일부로서 동아시아의 관계가 성립한다. 말할 것도 없이 새롭게 중요해진 동아시아의 상호관계를 깨닫고 그 현실을 정확히 파악하고 여러 가지 현실적 대책들을 강구하는 것은 무엇보다도 중요한 일이다. 다만 섭섭하다고 하지 않을 수 없는 것은 문화적 연대의 확인이 없다는 점이다. 그 이유는 물론 그것을 쉽게 확인할 수 없는 상태에 우리가 놓여있기 때문이다.

이번 유럽 연합의 위기에 있어서, 희랍의 국가부채 해결을 위하여 보다 튼튼한 경제를 가진 회원국의 지원이 논의될 때--그리고 여기에서 독일의 지원이 가장 중요했는데--독일 언론에는 다른 현실적 논의와 함께 희랍 문명이 서구문명의 근원지라는 것을 언급하는 것들이 있었다. 그것은 물론 지원을 찬성하는 이유의 하나로서 언급된 것이지만, 유럽 연합간 유대의 기초에는 경제와 현실정치의 이해관계가 있으면서도, 그것을 넘어가는 유대 의식도 있다는 사실을 나타낸다고 할 수 있다. 그것은 공리적 계산을 넘어가는 정신적 유대이고 가치 의식의 유대이면서 또 현실 세계의 삶을 여러 가지로 이어주는 연결줄들이다. 이것은 문화자본을 공유한다는 말인데, 공유하는 문화자본은 현실세계의 행동에 보이게 보이지 않게 영향을 미치고, 그 동기가 된다. 중요한 것은 그것이 사람의 행동을 단순한 공리적 전략의 관계 이상의 것이 되게 할 수 있다는 사실이다. 이것은 냉정한 현실 원리에 의하여 움직이는 국제 정치에 인간적 차원을 부여한다. 그리고 넓은 의미에서 현실의 형성에 영향을 미친다. 그렇다는 것은 그것을 보다 높은 차원으로 올려놓는다는 말이다. 공유하는 문화에 대한 의식은 현실 인식을 도와주는 개념과 가치들이 어디에서 나오는가를 분명하게 알 수 있게 한다. 유럽의 공동 문화유산을 말하는 것은 바로 존중하여야 할 세계 이해의 지평을 확인하는 것이고 단기적인 이해타산을 넘어서 넓고 긴 안목에서 삶

을 파악하고 계획하는 큰 지표를 확인하는 일이다. 그리고 그것은 우리 행동의 현실 속에 이상이 개입할 수 있게 한다. 동아시아의 상호 관계에서 이러한 차원이 없다면, 그것은 권력과 이해타산의 전략 관계로 환원된다. (사실, 동아시아에서 우리 사회로 시야를 좁혀보더라도, 모든 문제에 있어서 우리 삶을 지배하는 것은 전략적 사고이다. 보다 큰 명분이 이야기 되는 것도 사실이지만, 대체로는 그 배후에 이해의 전략을 의식하게 되는 것이 우리 담론의 풍토가 되었다는 말이다. 이것은 우리 사회가 문화자원을 상실했다는 현실에 관계된다.).

문화의 갱생은 삶 그리고 무엇보다도 생각을 전략적 사고의 함정에서 구출하여 인간적 차원으로 옮겨 가게 하는 데에 빼어 놓을 수 없는 일이다. 그것은 단순히 자존심의 문제가 아니다. 오늘날 세계에서 진정한 인간적 가치와 시각은 궁극적으로 인간 공동체에 대한 의식 그리고 거기에서 나오는 보편적 가치에서 나오는 것이라야 한다. 이러한 보편적 가치의 문제에서 유럽 중심주의 또는 서양중심주의가 가져오는 왜곡의 문제들이 제기된다. 그러나 그것은 간단한 비판으로 극복될 수 있는 것이 아니다. 보편적 가치는 역사적 업적들에 기초하여서만 구체적인 의미를 갖는다. 그런 다음에 비로소 그것은 보다 높은 차원의 보편성으로 나아간다. 그리고 이것은 많은 경우 문화의 상호 접촉에 의하여 매개되는 변증법적 상호작용의 효과이다. 이러한 관점에서 볼 때, 동아시아는 이 시점에서 보편적 인간 가치를 위하여 기여할 수 있는 것이 있을 것이다. 그러나 그 이전에 그것은 하나의 지정학적 지역이라는 사실을 넘어 인간적인 의미를 갖는 것으로 해석될 수 있어야 한다. 그러기 위해서는 문화의 공유, 문화적 가치의 공유가 확인되어야 한다. 그럼으로써 그것은 보편적 인간성으로 열리는 의미 공동체가 될 것이다. 물론 이것은 복고를 통하여서가 아니라 전통과 현대를 종합한 새로운 인간성이 현대의 복합체가 될 때 가능하게 될 것이다.

II 유교의 윤리 국가

전통의 단절과 지속

그런데 오늘날 우리에게 이러한 문화의 자본은 지역 전체와의 관계에서 만이 아니라 우리 사회 내에서도 탕진된 상태에 있다고 할 수밖에 없다. 오늘 생각해보려고 하는 것은 문화 공유 구역으로서의 동아시아의 문화 그 자체가 아니라 우리 자신의 문화 자본의 소진이다. 문화자본이라는 것이 반드시 그것에 한정되는 것은 아니지만, 그리고 지나치게 그것을 강조하는 것은 부질없는 복고주의에 떨어지고 또는 별로 아름답다고만은 할 수 없는 민족주의적 자기 예찬에 빠져드는 것이지만, 오늘날의 문화 자원에 대한 생각은 결국 누적된 문화 전통의 문제에서 시작될 수 있을 것이다. 결국 문화의 모체는 시간적으로 형성되는 습관 또는 하비투스의 총체이기 때문이다.

전통의 단절이라는 말이 우리 문화를 논하면서 주요한 테마가 된 때가 있었다. 이 말은 이제 별로 쓰이지 않는 것이 되었지만, 전통의 단절은 여전히 오늘날의 현실을 말한다고 할 수 있다. 그런데 이것은 유감스러운 일이면서도 불가피한 일이라고 인정하지 않을 수 없다. 전통에서 나오는 개념과 사고의 틀이 오늘날을 이해하는 데에 별로 도움을 준다고 할 수 없기 때문이다. 모든 시대는 자기이해에 입각해서 하나의 시대가 된다. 그것은 인식의 필요조건이기도 하고 삶의 정위(定位)를 위한 지표이기도 하다. 그런데 좋은 삶든 우리가 우리 시대를 이해하는 데에 빌려오는 기본적인 개념들은 서양에서 유래한 것이

다. 민주주의, 사회주의, 자본주의가 그렇고, 경제와 경제 성장과 부의 축적 또는 그 분배가 그러하다. 또는 국회나 선거, 대통령이나 총리나 장관의 개념과 기능도 그러한데, 지금 이것을 왕이나 영의정이나 판서로 옮겨서 생각할 수가 없다는 것은 분명하다.

이러한 것들은 오늘의 현실을 구성하는 개념들에 관계되는 일인데, 전통의 상실을 더 절실하게 느끼게 하는 부분이 있지 않나 한다. 그것은 오늘의 우리 사회에서 윤리의 문제이다. 전통적인 관점에서 한국 사회의 특징을 한마디로 정의한다면, 그것을 윤리 국가라고 하는 것이 간단한 정의가 될 수 있을 것이다. 그렇다는 것은 모든 인간 문제, 사회문제를 일정한 윤리의 관점에서 이해하고 대처하려 한 것이 조선 사회였다는 말이다. 그런데 그 관점에서 또는 어느 관점에서든지, 윤리가 땅에 떨어진 것이 오늘의 시대라고 할 것이다. 우리가 날마다 듣는 것은 우리의 정치, 경제, 사회, 문화에서 일어나는, 그리고 일상생활에서 경험하는 부패, 폭력, 갈등의 소식들이다. (이것은 물론 경제 성장 또는 근대화의 한 효과이기도 하기 때문에 지나치게 단순하게 생각할 수는 없는 문제이다.). 다른 문제들이 없지는 않겠지만, 이러한 윤리의 상실은 긴급한 문제의 하나라고 하는 것은 부정할 수 없는 사실이다. 그렇다는 것은 일정한 인간관계의 규범 없이는 사회가 인간적 삶의 그릇으로 존립할 수 없기 때문이다. 그렇다고 윤리의 회복이 간단히 이루어질 수 있는 일이 아니라는 것도 사실이다. 위에서 비친 바와 같이 전체적인 문화의 테두리 안에서만 도덕과 윤리도 의미를 가질 수 있다. 이것이 달라지고 그것의 물질적, 사회적 토대가 달라진 상황에서 그 회복을 간단히 말할 수는 없다. 그러나 사회의 도덕과 윤리의 문제가 우리의 관심사가 되지 않을 수 없다면, 그것은 문화의 상실을 생각하는 데에 하나의 초점이 될 수 있을 것이다. 그리하여 전통적 도덕과 윤리의 사회적 의의를 반성해보는 일은 위에서 말한 바 문화 전통의 문제들을 생각하는 데에 한 접근법이 될 수 있다. 그렇다고 그것을 철저하게 파헤치겠다는 것은 아니고 윤리 부재, 문화 자원 또는 자본의 상실에 대한 어떤 대책을 제안할 수 있다는 것은 아니다. 여기에서 할 수 있는 것은 문제의 일부--인간 사회에서의 윤리의 존재 방식 특히 정치와의 관계에서 그것이 존재하는 방식에 대한 약간의 탐색을 시도하는 일일 뿐이다.

그런데 전통의 상실을 말하였지만, 다시 생각해보면, 수천 년 까지는 아니라도 수백 년의 사고와 감정의 습관이 쉽게 사라질 수는 없다. 다만 그것은 의식을 벗어나면서 의식 속에 잠재하는 것으로 보아야 할 것이다. 얼마 전에 우리는 국회의원 선거를 치렀고 이제 또 대통령 선거가 다가오고 있지만, 적어도 언론 매체들의 보도 현황을 보면, 사람들의 마음을 총체적으로 지배하고 있는 것은 선거의 귀추와 의미에 대한 논의이다. 이것은 당연한 것이지만 그 논의의 강도는 강박적인 성격이 들어있다는 느낌을 준다. 사람의 삶을 생각하는 데에 있어서, 정치는 우리에게 가장 포괄적인 틀을 이룬다. 오늘날 우리는 쉽게 많은 사람들의 정열이 여야, 좌우 어느 당, 어느 사람이 권력을 장악하느냐 하는 일에 집중되는 것을 본다. 물론 이것은 모든 승부전에 대하여 사람들이 갖는 흥미로서도 설명되겠지만, 여기에 전제되어 있는 것은 정치의 승부전의 결과에 따라 삶의 모습과 질이 결정적으로 달라진다는 생각일 것이다. 이것은 역사적 체험이 저절로 만들어낸 생각의 틀이라고 할 수 있다. 일제 지배, 독립, 군사독재, 민주주의, 또--반드시 정치만의 문제는 아니면서도, 산업화, 근대화, 경제 성장 등--정치가 가장 중요한 삶의 결정요인이 된다는 것을 경험한 것이 우리의 근대사이다. (그러면서 생각하여야 할 것은 이러한 큰 범주의 일들이 삶의 모든 것을 하나의 방향으로만 몰아가는 것은 아니라는 사실이다. 가령 미국의 한국역사가들이 “식민주의 근대성 Colonial modernity”이라는 말을 보는데, 이것은 말 자체가 --식민주의를 부정적으로 보고 근대성을 긍정적으로 본다고 할 때--모순된 현상을 지칭하는 것인데, 이것은 하나의 큰 틀이 두 개의 다른 효과를 가질 수 있다는 것을 말하는 것이다. 특히 이러한 큰 틀과 함께 개인의 삶을 생각한다면, 그것은 --부정적이건 긍정적이건--하나의 큰 테두리 안에서, 그 삶의 모습이 여러 가지로 달라질 수 있다는 것을 곧 발견한다. 이광수, 염상섭 또는 채만식 등 많은 한국의 현대 소

설들은 바로 식민지 근대화의 --개인적 삶을 통하여 드러나게 되는 모순된 효과를 그리는 것으로 해석될 수 있다.).

그런데 이야기가 조금 셋길로 들어섰는데, 이러한 정치에 대한 의식--삶의 결정요인으로 정치를 절대화하는 것은 단순히 근대사의 경험 때문만이 아니고 우리의 전통에서 이미 일어난 시작된 것이라는 것을 상기해보려는 것이 이 글의 의도이다. 그것을 기억하는 것은 우리의 삶의 조건을 이해하고 해석하는 데에 중요하다. 물론 이것은 비평적 평가를 포함하는 해석이 될 것이다. 그때 그것은 시대적 자기 이해의 자원으로서 다시 의미있는 것이 될 것이다.

修身과 治人

전통적으로 인간 이해의 근본적 틀이 된 것은 말할 것도 없이 유교의 가르침이다. 간단히 요약할 수 있는 일은 아니나, 논의를 위하여, 잘 알려진 사실이기는 하지만, 그 줄거리라고 생각되는 것을 한 번 살펴보기로 한다. 이 줄거리는 대체로 사회의 전체성 속에서 삶을 이해하고 형상하려 한 기획에서 찾을 수 있다. 공자나 맹자로부터 인간 사회의 이상으로서 요순시대 또는 주대의 사회를 사회의 모델로 상정하고 그것에 가까이 가는 방법을 가르치려고 한 것이 유교라고 할 수 있기 때문이다. 즉 앞으로 있을 것이 아니라 옛날에 있었던 것으로 상정되지만, 유토피아를 상정하고 그것으로 돌아가는 방법을 가르치고자 한 것이다. 유토피아는 계획된 사회이고 이 계획이 정치적으로 성취되어야 할 과제이다. 이 안에서 모든 사람은 행복하거나 만족할만하거나 인간적이라고 할 삶을 누릴 수 것으로 생각된다. 정치 계획으로서의 유토피아는 모든 사람의 삶이 일정한 정치 계획 하에 편입될 것을 요구한다. 물론 이것은 단순히 강제력으로서 그렇게 된다는 것은 아니다. 다른 유토피아의 경우도 그러하지만, 유교에서 그것은 인간의 본성에 맞고 그것을 보전하는 삶이라고 생각된다. 그렇다고 그것이 주어진 대로의 인간의 충동과 욕망의 자유를 허용하는 것이 될 수는 없다. 그것은 일정한 원리에 의하여 구성되어야 하는 삶이다. 유교적 정치 이상에서 이러한 사회의 구성 원리로서 가장 중요하게 생각된 것이 윤리이다. 그것은 정치적, 사회적 필요와 개인의 자의적인 의지를 인간성의 필연이라고 주장되는 원리들을 통하여 하나로 묶어 내고자 한다. 이 윤리는 이미 사회적으로 또는 관습에 의하여 정해진 것이기는 하지만, 그것은 이 필연성을 매개로 하여 개인에 의하여 스스로의 것으로 내면화될 수 있다. 여기에 필요한 것이 수신이고 수양이다. 그것은 삶의 관심을 인간의 내면으로 향하게 한다. 그러면서 그것은 물론 사회적 삶을 저버리는 것이 아니다. 그것은 오히려 개인의 삶의 사회적 완성을 강조한다. 내면화된 윤리의 수련은 정치나 사회에 이어짐으로써만 완성된다. <大學>에 나오는 修身齊家平天下는 이 이상을 가장 적절하게 요약한 구절이다. 이것은 인간 내면으로부터 사회와 세계로 확장되는 인간의 성장의 순차적인 단계를 말한 것인데, 주의할 것은 이 수련과 그 단계는 거꾸로 최종의 목표에 의하여 강하게 규정된다. 세계와의 관계가 적절하게 맺어지지 않는 한 내면적 수련은 성공적으로 이루어졌다고 할 수가 없는 것이다. 이 세계란 정치적으로 평정된 세계이다. 그리하여 이 수련의 목표 자체도 정치에 의하여 정당화된다.

물론 정치는 전통 사회에서 천자와 왕을 우두머리로 하는 관료적 위계질서의 확립에서 구체화된다. 이것은 왕권 정치 또는 왕의 편의를 위한 전제 정치를 말하는 것으로 생각될 수 있으나, 이러한 체제 자체를 규정하는 것도 윤리적 규칙이다. 그러한 의미에서 윤리는 이러한 정치를 넘어가는 또는 그 위에 있는 우주적인 질서로부터 연역되어 나오는 것이다. 이 우주적인 질서는 대체로 부모 자식간의 생물학적 관계에서 유추적으로 설명된다고 할 수 있다. 그 점에서 과연 모든 것의 근본이 되는 것은 孝이다. 효는 방금 말한 것처럼 원초적인 사회관계, 즉, 가족에서의 윤리적 규범을 말하는 것인데 이것은 이상

적인 정치 체제의 모델이 된 국가가 원래 매우 작은 규모의 것이었던 것에 관계되는 것으로 생각된다. “小國寡民”은 노자의 관점에서의 이상적인 국가를 말한 것으로서, 이 작은 나라는 “이웃나라가 서로 바라보이고 닭과 개 우는 소리가 들리는”(老子 80 장 獨立) 그러한 곳이라고 했지만 (물론 그렇게 가까워도 사람들은 서로 방문하지 않는 것이 좋다고 한다), 유교의 원형적인 국가도 그렇게 큰 것은 아니었을 것으로 생각할 수 있다. 순임금은 다섯 사람의 신하를 거느리고 있었고 무왕은 열 사람의 신하를 거느리고 있었다고 한다 (論語, 泰伯 20). 이것은 인재 구하기가 어렵다는 말이기도 하지만, 나라가 작았다는 사실을 시사한다. 이러한 경우에 사실 국가의 질서는 부모 자식과 같은 가족 관계의 비유로서 이해될 수 있을 것이다. 그리고 수신을 보다 넓은 세계에 펼친다는 것은 수신하여 몸에 익힌 것--주로 윤리적 규범을 자연스럽게 일상 속에 실천하는 것일 것이다. 다만 가족 관계를 넘어 국가에 봉사하는 것은 윤리적인 의미에서의 행동 양식을 익힌 다음 (여기에서 행동양식이라고 하는 것은, 윤리는 그 많은 부분이 외면적으로 수행되는 儀禮를 말하는 것이기 때문이다), 그것을 보다 넓은 사회 공간으로 확대하는 것을 말하는 것일 터인데, 일상에서의 규범적 행동과 공공공간에서의 임무수행 사이에 큰 간격이 있지는 아니하였을 것으로 생각된다. 그러니까 유교적 인간관은 개인의 삶을 정치 공동체에 아울러서 생각하는 것이 비교적 사정에서 출발했다고 할 수 있다.

관료체제 속에서의 爲人과 爲己

그런데 친족이나 이웃의 관계 또는 기본적으로 대면(對面) 공동체의 범위를 넘어 사회적 공간이 확대되고, 국가가 삶의 실천 속에 들어오게 될 때, 작은 공동체에서 작용했던 많은 것은 크게 달라질 수밖에 없다. 삶의 공간에 초인격적인 조직과 제도가 개입하는 것이 불가피하다. 윤리도 가족 윤리 이상의 것으로 확대되어야 한다. 그러나 이것은 전통 사회에서 기본적으로는 비유적 확대에 머무는 것으로 보인다. 확대된 비인격적 공동체--레비스트로스의 말을 빌려, 모든 사람이 서로 직접적으로 알아 볼 수 있는 “진정성의 사회 *les sociétés authentiques*”를 넘어가는 국가의 관점에서 볼 때에 핵심적인 과제가 되는 것은 기본적 윤리--사회와 정치의 윤리를 현실에 구현하고 유지할 수 있는 체제의 확립이다. 유교의 세계관에서 체제는 기본적으로는 예절과 의식의 체제였던 것으로 생각된다. 현실적으로 이 토대가 되는 것은 관료체제이다. 소집단에서 사회관계를 원만하게 하던 윤리는 이제 보다 큰 정치 공간에서 시행되어야 한다. 윤리의 핵심은 물론 가족관계에서의 돌봄의 원리이다. 이것은 관료와 백성 사이의 관계를 규정한다. 그러나 모든 것은 대체로 정형화된 의례의 관점에서 이해된다. 그것은 한편으로, 앞에서 잠깐 비친 바와 같이, 윤리가 양식화된 행동으로 표현되는 것이기 때문이기도 하지만, 체제가 제례의 대상인 천지의 이치에 의하여 정당화되는 것으로 생각되기 때문이기도 하다. 그리하여 많은 것은, 돌봄의 의무까지를 포함하여, 의례 또는 제례의 관점에서 이해된다. 물론 확대된 윤리와 의례의 체제로서의 관료 체제가 동시에 강제력의 체제일 수밖에 없는 것도 당연하다. 강제력은 윤리적 이데올로기적 성스러움에 의하여 정당화된다.

관료체제--모든 재능 있는 자에게 열리는 관료들의 체제는 새삼스럽게 말할 필요도 없이 중국이 발명한 가장 중요한 국가 관리의 체제이다. 관료제도와 관련하여, 수신을 한 사람이 치국평천하에 이르게 되는 것은 시험 준비를 하고 학문을 쌓아 이 체제에 참여하는 것을 말한다. 유교의 전통에서 윤리의 내면화 그리고 심화는 수신을 통하여 이루어지는 것으로 생각된다. 수신은 학문의 연수로 공식화된다. 그리하여 학문은 윤리적 인간이 되는 데에 필수적인 과정이 된다. 그리고 이렇게 수신한 사람은 관료로서 사회에 편입된다. 그리하여 수신과 출사(出仕)의 연결이 일어난다. 그런데 이 연결은 둘 사이의 관

계를 전도하는 결과를 가져 올 수 있다. 즉 윤리적 수신이 출세를 위한 수단이 되는 것이다. 그리고 자율성 없이 전정한 학문이 있을 수 없다고 한다면, 관료제의 중요성은 학문이 다른 목적에--비록 그것이 국가가 제시하는 목적이라고 하더라도--억매에게 될 가능성을 열어놓는 것이 된다. 물론 이에 대한 비판적 의식이 생기는 것은 당연한 일이다. 남에게 보여주려고 하는 학문 爲人之學에 대하여 爲己之學이라는 말은 학문이 자기완성을 지향하여야 한다는 뜻이지만 (論語, 憲問 25), 出仕를 지향하는 학문 수업에 대한 비판적 논의에도 인용되는 말이다. 그러나 학문에 전념한다고 하여 수신에 따르는 치국평천하의 사명이 사라지는 것은 아니다. 수신은 내면화된 진리를 향하는 역정이 되고 은둔을 뜻할 수도 있지만, 그러한 경우까지 포함하여, 학문을 그 자체로 추구한다는 것은 사회와 국가를 전체적으로 비판적 거리에서 본다는 것--그리고 이 전체의 관점에서 그것을 재구성하여 자기 정체성의 일부가 되게 한다는 것을 말한다. 출사를 사양한다고 하여도, 사회와 국가에 대한 전체적 비판은 수신에 핵심 부분이 된다. 물론 이것은 바른 이데올로기의 정립을 위한 논쟁을 낳는다. 그러나 더 좋은 것은 말할 것도 없이 이 이데올로기를 현실 속에 구현하는 일이다. 그리하여 국가와 삶을 하나의 설계도에 의하여 기획하는 것은 개인의 필요이기도 하고 사회를 보는 방편이기도 하다. 그리고 이 설계도에 대한 구상 자체도 삶의 완성을 위한 필수 조건이 된다. 조선조시대의 많은 논쟁--결국 土禍들의 원인이 되기도 한 논쟁은 바른 이데올로기의 정립 그에 따른 국가 체제의 확립과 개혁의 논의에 관계된다고 할 수 있다.

유교적 기획 국가

鄭道傳

유교적 합리성의 관점에서, 국가체제를 비판하는 일은, 즉 상정된 유토피아의 관점에서 비판하고 개혁하는 일은 거의 모든 유교적 사유, 특히 조선조의 유학에서, 가장 중요한 과제였다고 할 수 있다. 물론 실제로 유교 유토피아를 설계하고 기 실현에 참여한 鄭道傳과 같은 사람에게는 유교의 이상에 따라서 국가체제를 기획하는 것은 현실적인 실천의 문제였다. 鄭道傳의 글들은 고려조의 정치와 이데올로기에 대한 비판과 새로운 이념에 따른 국가--유교국가의 설계를 목적으로 하는 글들이다. 여기에서 그의 모델이 되는 것은 대체로 중국의 고대사에서 발견할 수 있는 선례들--특히 주대(周代)의 선례들이다. <周禮>는 조선조의 사회기획자들에게 가장 중요한 참조 근거이다. 물론 옛날의 사례가 의미를 갖는 것은 그 당대 현실과의 관계에서이다. 정도전의 경우에 이것은 더욱 확실하다. 그의 실천적 의도는 그의 제안들에 다른 유학자의 경우보다 더 분명한 일관성과 합리성을 부여한다. 그 가운데에도 朝鮮經國典과 같은 글은 그가 생각한 사회와 정치 계획의 전형을 가장 잘 보여준다. 여기에서 그는 왕의 임무, 그를 보좌할 중앙 관료들의 임무와 조직, 그리고 지방의 행정 조직을 자세히 정리한다. 물론 이것은 행정 조직 이외에, 군사, 경제, 재정, 농업, 민생, 문화 등 여러 문제와 담당 부서에 대하여도 자세한 기획안을 제시한다. 또 국토와 도시 계획에 대하여도 일정한 견해를 이야기한다. 이러한 제도와 국토 관리에 대한 정도전의 생각들은 지극히 현실적이고 합리적이다. 그러면서 그것은 국가의 윤리적 의미--우주론적인 이해에서 나오는 윤리적 의무에 대한 이해를 철저하게 내포하고 있다. “위로는 음양을 조화하고 아래로는 모든 백성을 편안하게 하며, 작상(爵賞)과 형벌을 말미암아 매인 바이며 [所由關] 정화(政化)와 교령(敎令)이 그로부터 나오는 바이다 [所自出]”--다른 글에서 재상의 임무를 정의하는 이러한 말은 정치 철학을 요약하는 말로 취할 수 있다. 즉 그것은 우주적인 질서에 어긋나지 않게 백성의 삶을 안정되게 하며, 그것을 위하여 상벌, 정치와 교화(敎化)를 수단으로 활용하는 것이다. 정치는 엄격한 질서를

가지고 있어야 한다. 그것은 우주론적 요구이다. 그러면서 그것은 국가와 사회적 차원에서는 민생의 안정을 주안으로 한다. 이것은 반드시 백성의 현실적 필요에서만 주장되는 것이 아니라 그가 이해하는 우주론의 현실화를 위해서 요구되는 사항이다. 정도전은 한성의 도시 계획의 기본적인 아이디어를 내놓은 사람이다. 그의 계획 국가 안은, 위에 비친 바와 같이, 국토 기획까지를 포함한 것이었다. 한성의 구획 설정이나 사대문의 이름 등 이러한 것들은 철저하게 仁義禮智의 윤리 또는 풍수와 방위(方位)의 균형을 생각하는 이데올로기에 입각한 것이다. 그것은 윤리나 우주적인 이데올로기에 따라 삶의 정형화를 위한 가장 구체적인 실천이라고 할 수 있다. 정도전은 그의 아이디어에 따라 삶의 모든 것을 규제하기를 원한다. (이 규제는 왕의 역할에도 해당된다.). 정도전은 세조의 명에 따라 궁궐과 궁궐의 여러 부분들의 이름을 지었는데, 가령, 경복궁의 思政殿이라는 이름 그리고 그에 대한 구상은 그의 이데올로기가 어떻게 구체적인 현실 기획으로 옮겨지는가를 보여주는 좋은 예가 될 것이다. 사정전의 근거에 대한 그의 설명은 다음과 같다.

천하의 이치는 생각하면 얻고 생각하지 않으면 잃는 법이다. 대체 임금이 한 몸으로 숭고한 지위에 웅거하여 있고, 만인의 무리는 지혜롭고 어리석고 어질고 불초한 섞임이 있고, 만사의 번다함은 시비와 이해의 복잡함이 있으니, 임금이 진실로 깊이 생각하고 자세히 살피지 않으면, 어떻게 일의 당연하고 부당한 것을 분별하여 사리에 맞게 갈피를 찾아 처리하며 사람의 어질고 어질지 못함을 분별하여 나오고 물러 갈 수 있게 할 수 있는가. 이것이 정치를 생각하는 별도의 건물, 사정전이 있어야 하는 요구하는 이유이다.

전적으로 정도전의 발상으로 수도 건설이나 국가 체제의 수립이 모든 것이 이루어졌다고 하기는 어렵겠지만, 그가 국가와 사회의 운영에 대한 면밀한 처방들을 가지고 있었던 것은 틀림이 없다. 앞에서 말한 국가 경영을 분담할 관직 체제나 토지 관리 이외에, 朝鮮經國典은 소소하면서도 상징적인 의미를 가질 수 있는 모든 것에 대한 처방을 내어 놓는다. 國號나 왕위 계승을 위한 世系에 대한 논의는 그 나름의 중요성을 가지고 있다고 하겠지만, 그의 처방은 심지어 벌목과 고기잡이의 규칙, 또는 면류관이나 관복에 사용할 金銀寶玉의 장식 그리고 그 채굴에 대한 규정 같은 것까지도 포함한다. 여기에 드러나는 기획의 철저함은 아마 당대에 세계의 어디에서도 찾기 어려웠을 것이다. 그 나름의 합리적 사고와 그리고 그것에 방향을 지어주고 있는 유교의 우주론과 윤리에의 충실성은 가히 찬탄의 대상이 될 만한 것이라 하지 않을 수 없다.

梁誠之

그러나 다른 한편으로 모든 것을 이러한 윤리적이고 합리적인 기획 속에 재편할 수 있다고 생각하는 것이 현실 타당성을 가지고 있을 수 있는가? 오늘의 관점에서든 그러하지만, 당대의 관점에서든 사회의 모든 것이 참으로 이렇게 한 사람의 발상 또는 이념에서 출발하여 정연한 체계로 기획되는 것이 가능한가, 그것이 정당한 것인가, 그리고 그것은 이상국가의 건설이라는 좋은 뜻 이외에 참으로 다른 어떤 의미를 가지고 있는 것이 아닌가. 이러한 물음을 물어 보는 것은 부질없는 일이 아닐 것이다. 정도전의 경우 나중에 개국공신이 된 이성계의 막료로서, 그가 계획국가 안을 내놓는 것은 당연한 현실의 요구였을 것이다. 특히 그가 보기에 불합리하고 비윤리적인 고려조의 관습들을 고치고 새로운 사회를 세우려면 이것은 그의 의무였을 것이다. 그런데 정도전 이후, 그러한 사회적 필요가 있는지 없는지 분명치 않은 시대에 있어서도 조선조의 유학자들은 기획 국가에 대한 관심을 버리지 않는다. 그것은 그들의 강박적 필요인 것으로 보인다.

梁誠之는 조선조의 기본적 골격이 확립이 되었을 것으로 생각할 수 있는 태종 때에 태어나 세종 이후에 활동한 학자이다. 그의 직책은 이조판서에 이르렀으나, 그가 주로 한 일은 사서, 지리지, 지도 등을 작성하는 일이었던 것으로 보인다. 그러나 정도전에서 보는 바와 같은 제도의 정립에 대한 관심은 그의 글들에서도 핵심이 된다. 그의 奏議, “便宜二十四事”와 같은 데에서 보게 되는 것도 국가 제도의 여러 면의 개선에 대한 자세한 건의들이다. 다만 그의 제안의 많은 것이 정도전의 경우만큼 현실적 관련이 분명하다고 할 수는 없다. 정도전에서도 그렇지만, 조선조의 유학자들에게 국토를 일정한 구도 속에서 파악할 수 있게 하는 개념과 이름을 정하는 것은 중요한 의식적(儀式的) 의미를 가졌다고 할 수 있다. 양성지는, 옛 중국의 왕조 그리고 고려조가 모두 五京을 설정했었다고 하면서, 조선도 그에 따라 한성과 개성 두 서울만이 아니라, 오경--경도(京都)를 상경, 개성부를 중경, 경주를 동경, 전주를 남경, 평양을 서경, 함흥을 북경으로 기획하는 것이 상징적으로나 군사적으로나 필요한 일이라고 한다. 또는 산이나 강의 중요성을 말할 때에도, 전래되는 역사적 의미를 참조하되, 개성이 아니라 한성으로부터 동서남북을 가늠하는 위치를 생각하여 정하고 致祭하는 것이 옳다고 주장한다. 그는 국토의 행정구역의 체계에 언급하여 61 개의 州, 道, 鎭, [진의] 左右翼이 설치되어 있는 것을 긍정적으로 보고, 이러한 구획화를 옹호한다. 물론 이것은 정치, 특히 군사적 목적에도 맞는 것이다. 그리하여 그는 翼과 鎭 등을 사실적 필요와 균형에 맞게끔 설치, 철폐, 통합할 것을 건의 한다. 그에게 또한 중요하게 생각되는 것은 이데올로기적 의미를 가진 제도들로서, 그는 고조선시대로부터의 왕들의 陵墓 그리고 유교의 성인들을 모시는 文廟를 정리 관리하는 일을 말하고 그것을 위한 관료를 임명을 진언한다. 인사제도에 대해서도 여러 건의를 하지만, 그 중에 특이한 것은 일정한 지위 이상의 관리들의 후손들에게 입학과 녹봉과 관직에 특전을 주어야 한다고 말하는 것이다. 유교에서 사회 기강을 위하여 중요한 것--이데올로기적 통제의 수단으로 이용되는 것은 무엇보다도 일상적 풍속의 의례화인데, 국가의 제례, 제사나 冠禮와 같은 것이 국가에서나 개인 생활에 있어서나 일정한 제도로서 확립되어야 하고 조정의 의전에 필요한 음악도 분명한 제도가 되어야 한다고 그는 말한다. 俗樂이나 女樂과 같은 것도 일정한 규제의 속에 있어야 한다. 이러한 규제가 얼마나 세부적인 데 이르는가 하는 것은 복식에 관한 규제에서 넘겨 볼 수 있다. 梁誠之는 당상관, 六品 이상의 관리, 流品員, 成衆官, 衣冠子弟 그리고 衛士, 軍士를 단위로 하여 서로 다른 색깔의 복장을 입게 하여야 하며, 공직자가 아니라도 良人和 吏胥, 公私賤口와 工匠이 각각 다른 색의 옷을 입게 하여야 한다고 말한다. “나라의 풍속을 가지런히 해야 한다”는 그의 생각을 가장 잘 나타낸 것은 여자들이 요사스러운 복장을 입는 것, 즉 服妖하는 것을 금해야 한다는 주장이다. 의상의 제도는 특히 남녀와 귀천을 구별하는 데에 중요한 것인데, 여자가 남자의 옷에 비슷한 것을 입는 것은 불길한 일이다. 옛 중국에서는 여자들이 “3 층으로” 된 남자에 비슷한 옷을 입는 것, 깃을 왼편으로 몰아 좌입(左衽)의 옷을 입는 것 등을 상스럽지 못하다고 하였는데, 남녀의 상의와 하상(下裳)을 비슷하게 하여 “마음대로 입게 되면” 이것이 풍습으로 정착되어 나중에는 고치기가 어렵게 될 것임을 경계하여야 한다고 한다. 따라서 허용되지 못할 옷을 입는 것은 금지하고 그 옷을 거두어 “가난한 자와 병든 자의 옷으로 사용”함이 마땅하다--양성지의 정형화된 삶의 이념은 이렇게 복장의 세밀한 문제에까지 미친다.

사회 기획과 개인

柳壽垣

여기에 언급한 제반 제도와 풍속 정립 또는 재정립의 제안은 양성지의 직함이 集賢殿 直提學이었을 때에 내어놓은 것이다. 아마 그의 직책은 국가 행정의 여러 부분에 대한 개혁을 구상하고 그에 대한 제안을 내놓은 것이었을 것이다. 그러나 그의 건의안이 국가 제도의 총체적인 개혁을 겨냥하는 것은 놀라운 일이다. 그의 시대는 조선조의 초창기로서 사회의 총체적인 기획이 필요한 시기였다고 할 수 있을지 모른다. 그런데 국가 체제에 대한 논의 또는 논술은 조선조 내내 유학자들에 의하여 계속 생산된다. 그것은 사회가 계속적으로 개혁안을 요구할 만큼 불안정한 상태에 있었다는 것을 말하는 것이기도 하겠지만, 이렇게 수없이 나오는 설제도대로 정부제도나 사회 풍습의 규율을 바꾼다면, 그러한 불안정은 오히려 가속화되지 않았을까 하는 느낌을 갖게 한다. 韓永愚 교수가 <한국선지지성사>에서 “조선의 걸출한 선비”의 항목 아래 간결하게 소개하고 있는 조선조 유학자들의 사상을 보면, 그 주제는 한편으로는 그들의 학문의 정통성이고--한교수의 민족주의로 인하여 두드러져 보이는 것이기는 하겠지만, 이 정통성은 물론 중국 유학에서 말하는 성군과 학자들과 함께 箕子로 비롯되는 한국의 성군과 학자들이 계보를 확인하는 데에 집중된다--다른 한편으로 끊임없는 관심의 대상이 되는 것은 정치제도의 개혁이다. 한영우 교수가 가장 높이 평가하는 학자의 한 사람인 柳壽垣은 일반론으로 문벌 타파, 사농공상의 평등, 농업의 전문화, 상업 자본의 합작, 유통망 확대 등을 주장하면서, 이것들이 산업 발전을 진흥하여 나라를 부강하게 하는 정책이라는 것을 설파하고자 한다. 그는 이 이외에도 국가제도의 세부에 대한 많은 개혁안들을 내어 놓는다. 과거시험에서 시험 과목은 經學과 史學이 주가 되어야 하고, 거기에서 경서는 수험자가 선택하는 것이 좋다. 정부의 직책 가운데, 藝文館, 春秋館, 承文院, 校書館 등과 같은 文翰職은 폐지하고 그 직무를 실무 관료에게 맡기는 것이 마땅하고, 죄인의 심판은 言官들이 아니라 형조에서 전담할 일이고 司憲府나 司諫院의 기능도 전문적인 영역을 정하여 한정하여야 한다. 備邊司, 義禁府, 忠勳府, 敦寧府, 掌隸院, 宣惠廳, 典醫監, 提調 등의 관직도 혁파하여야 한다. 군사문제에 있어서도, 軍役과 軍布의 제도는 경비를 분담하는 養兵制로 바꾸어야 한다. 이 이외에도 유수원은 서리의 급봉, 세제, 호적 등의 창설 또는 개혁을 논한다. 한 교수가 설명하는 바로는, 그가 이러한 이용후생에 중점을 두는 개혁을 제안할 때 준거가 되는 것은 대부분의 조선 유학자들이 그러한 것처럼 중국의 주례와 주자이다. 그러면서도 그는 동시에 조선 풍속의 독자성, 음식, 의복, 언어, 혼례, 상제가 중국에 비교에서도 뛰어난 조선의 토지와 산수의 탁월함을 말하였다. 유수원의 <迂書>의 논설은 다른 유학자의 저서들보다 포괄적이고 상세한 것이나 국가제도에 대한 총체적인 관심 그리고 세부적인 개선 내지 개혁을 거론한다는 점에서는 다른 유학자의 논설의 경우에도 대체로 비슷하다고 할 수 있다.

그런데 이러한 개혁안들이 좋은 것들이었다고 하더라도 <우서> 집필 시에 유수원은 단양군수 등 과히 높지 않은 지위의 지방관이었는데, 요즘 식으로 말하여, 프로젝트를 위촉 받은 것도 아니었으니 그의 개혁안이 얼마나 현실적으로 수용될 수 있는 것이었는지는 알 수 없는 일이다. 또 그것이 당대의 현실에 얼마나 정합한 것이었는지도 지금 판단하기는 어렵다. <우서> 이후에 유수원이 사헌부 掌劄 등에 임명되고 “官制序陞圖說”을 작성하면서 영조와 대면할 기회를 얻은 것을 보면, 조선조시대의 공적소통의 공간이 미관말직에 이르기까지 널리 트여있었다고 할 수도 있고, 그리니만큼 논술은 그 구체적인 현실관련성을 넘어서 조선 사회의 윤리적 기강을 유지하는 데에 하나의 중요한 역할을 수행하는 것이었다고 할 수 있다. 그러나 사회기획의 설계도 구상은 개인적인 의미가 큰 것이 아니었나 하고 생각해볼 수도 있다. 그것은 적어도 관념적 차원에서 자기 수양이 요구하는 치인이나 평천하의 요청에 응하는 행위였을 것이다. 이것은 특히 그러한 설계를 걱정할 임무를 맡을 위치에 있는 것이 아닌 사람의 경우 요구되는 바 정신적 훈련 또는 자기완성의 의미를 가졌을 것으로 생각할 수 있다.

III 윤리적 사회 기획의 복합적 의미

토마스 모어의 유토피아

국사(國事)에 대한 선비의 넓은 관심은 이러한 높은 사회적 그리고 정신적 의의 이외에도 복합적인 함축을 가진 것으로 볼 수 있다. 어떤 경우에 있어서나 사회나 정치의 유토피아적 계획은 그러한 함축을 갖는다. 그것은 자기 존재에 대한 확신을 나타내기도 하고 다른 사람과의 관계에서 위압 또는 강압의 가능성을 시사하는 것이기도 하다. 이상국을 물리적으로나 제도적으로나 총체적으로 설계하여 세계 여러 나라에 유토피아, 無何有鄉 이라는 말을 도입하게 한 토마스 모어는 <유토피아>를 저술한 다음에 에라스무스에게 보낸 편지에서 그의 소감을 이렇게 표현하였다. “당신은 저의 의기가 얼마나 양양하게 되었는지 짐작하시지 못할 것입니다. 저는 참으로 부풀어 오르는 듯한 느낌을 가지고 머리를 높이 듭니다. 이 백일몽 속에서 저는 유토피아 백성들의 임금으로 지목되었습니다. 저는 밀대의 왕관을 쓰고, 두드러져 보이는 프란시스코 교단의 승복을 입고, 밀대의 홀(笏)을 들고 시민들의 시종의 호위를 받으면서 행진하고 외국의 사신과 왕들을 알현하는 저 자신을 상상합니다.” (여기에서 밀대의 관과 홀, 승복 등은 토지, 정치, 경제 풍습을 완전한 기획 속에 정리하는 유토피아가 검소와 절제를 사회 윤리의 기본으로 하는 비물질주의적인 공산사회임을 나타낸다. 여기에서의 사회기획과 검소의 윤리의 중합은 유교적 유토피아의 경우에 비슷하다.). 에라스무스에게 보낸 편지에서 모어가 유토피아와 관련하여 자신이 왕이 되는 꿈을 꾀다는 것을 실토한 것은 유토피아라는 저작의 아이러니컬한 의미를 말한 것이다. 유토피아는 이상사회를 기획하는 일이면서 동시에 자기확대를 위한 망상일 수 있다는 것을 모어는 의식하고 있는 것이다. 그는 이 편지의 다음 부분에서 곧 자기가 왕좌에서 미끄러져 떨어지는 꿈을 꾸고 실재하는 궁전의 잡무로 돌아간다고 쓰고 있다.

<유토피아>에 대한 해석은 여러 가지이지만, 위에서 지적한 아이러니는 영문학자 그린블래트의 해석에 나오는 것인가. 그는 모어가 이 소품을 쓰는 데에 동기가 된 것은 “자기소멸 self-cancellation”의 희망이었다고 한다. 이것은 삶을 살아가는 데에 요구되는 “자기형성 self-fashioning”의 복잡한 변증법과의 관련에서의 설명된다. 모어는 <유토피아>를 통해서 당대의 부패한 사회를 비판하고 당대의 권력과 재산제도에 승복하는 행위에 한계가 있다는 것을 드러내고자 했다. 이 비판은 자신에 대한 것이기도 하였다. 그러나 <유토피아>를 쓸 때에, 모어는 출세 가도를 잘 달리고 있던 사람이었다. 그리하여 그의 자기비판은 자기소멸의 동기를 가진 것이었다고 할 수 있다. 그러나 그것이 그의 소망이었다면, 그것은 다시 한 번 역설적으로 그를 더욱 유명하게 하고 더욱 자신감을 갖는 사람이 되게 하였다. 그리하여 자기소멸은 다시 자기형성의 과정에서 자기확대가 된다. 여기에 드러나는 것은, 그것이 모어의 의도였는지 아니든지 간에, 자기소멸의 동기, 또는 자기단련, 극기(克己)와 겸손도 전도된 자기확대의 표현인 되는, 기이한 인간심리이다. 이 주제는 톨스토이의 소설들의 여러 군데에도 보이는 주제이지만--가령 모든 것을 버리겠다는 성자(聖者)가 바로 그것을 통하여 확대된 자기를 확인하는 사건이 되는 것과 같은 것이 그것이다--반드시 자기비하(自己卑下)의 수사에 시작하고 끝나게 마련인 조선조 유학자의 글들에서도 느낄 수 있는 것이 아닌가 한다. 다만 조선조의 유토피아적 국가 체제론들에서는 톨스토이가 말하고자 한 진정한 겸허를 위한 노력 또는 모어가 가졌던 아이러니컬한 의식을 발견할 수는 없다.

사회적, 총체적 기획의 구상은 자기확대의 동기를 갖기도 하지만, 그것은 여기에 더하여, 위에서 말한 바와 같이, 타자와 타자의 세계에 대한 강압과 위압을 함축할 수 있다. 그것은 많은 경우 윤리적

명령이라는 명분으로 정당화된다. 위에서 든 예 가운데 양성지의 엄격한 복장 규제에 대한 요구는 오늘의 관점에서는 아마 가장 쉽게 일상적 차원에서 느낄 수 있는 억압의 표현으로 느껴질 것이다. 조금 더 큰 문제에 이르게 되면 체제 개혁의 제안은 정치투쟁의 쟁점이 되고 반대자의 죽음으로 이어지기도 한다. 이러한 죽음에 이르는 갈등은 보다 큰 선을 위한 작은 악이라고 생각된다. 그렇지 아니한 경우에도, 큰 목적을 위하여 법술을 사용하는 것이 정치의 수단이 되고, 그 허허실실의 교차는 결국 윤리의 실체를 공허한 것이 되게 한다. 위에선 정도전과 유수원이 반역의 음모에 가담한 것으로 의심을 받고 처형되는 것도 이러한 맥락에서 이해할 수 있다. 조선조의 명유로서 제 명에 죽는 것은 그렇게 쉬운 일이 아니었다고 할 수 있다.

윤리적 세계, 사실의 세계

그러나 이러한 문제점들에도 불구하고 조선조의 윤리 국가의 이상이 전적으로 잘못되었다는 말은 아니다. 그 윤리적 이상은 모든 것의 근본으로 사람의 개인적 완성을 말한다. 그리고 개인 완성의 윤리는 사회적인 관계로 이어져, 사회에서의 사람과 사람의 관계가 도덕적 규범에 의하여 조정되어야 한다는 요청이 된다. 이것은 모든 사회에서 필요한 사회 윤리의 기본이라고 할 수 있다. 다만 이러한 윤리적 이상은 철저한 자기비판의 과정을 통하여서만 진정한 것이 된다. 그리고 이 비판은 윤리가 나오는 근거가 그 위치를 바꾸게 될 때 보다 용이한 것이 된다고 할 수 있다.

윤리의 억압성은 일단 그것으로부터의 해방의 요구가 자연스러운 것이 되게 한다. 서구적 근대성의 한 의미는 서구에서나 한국에서나, 사람을 윤리의 구속으로부터 자유롭게 했다는 것이다. 사실 윤리는 구속을--특히 외적으로 강요되는 윤리는 구속을 의미한다. 그러나 그것이 반드시 윤리의 폐기를 의미하는 것은 아니다. 보다 인문주의적 입장에서 보면, 그것은 보다 넓은 인간성의 완성을 위한 기획 안에서 윤리를 재정립하자는 것이었다고 할 수도 있다. 제일 좋은 것은 객관적 조건들이 “보이지 않는 손”이 되어 윤리를 사실의 원리가 되게 하는 것이다. 말하자면, 노자의 이상이 말하는 것도 이러한 것이라고 하겠지만, 아담 스미스의 사상은 경제와 함께 윤리에도 이러한 것을 상정했다고 할 수 있다. 사람이 물건을 교환하는 바와 같이, 자연스러운 자기 보호의 본능에서 사람은 상호공감을 교환하게 되어 있는 것이다. 조금 더 적극적으로는, 근대의 약속은 칸트의 한 저서의 이름을 조금 달리하여 말하자면, “이성의 한계 안에서의 윤리”의 가능성을 열어 놓는 일이었다고 할 수 있다. 그러나 현실로 터져 나온 여러 요인들이 이러한 약속을 이행하기가 어렵게 한 것을 부정하기 어렵다.

어쨌든, 자유로워진 개인이 참으로 모든 것으로부터 자유로울 수 있는 것일까? 위에서 언급한 모어의 유토피아와 관련하여 인용한 그린블래트의 저서가 설명하고자 하는 주제의 하나는 개인이 된다는 것--적어도 자기를 자기로서 의식하는 개인이 된다는 것은 큰 것과의 관계에서만 가능하다는 사실이다. 이것은 그 외에도 많은 저자들이 지적한바 있는 역설이다. 근대에 있어서도 개인은 큰 체제, 대체로는, 민족 또는 국가를 포함한 집단에서 그 정체성의 토대를 얻는다. 또는 관념적으로 구성되는 이데올로기의 전체성이 개체의 자아 의식성에 중요한 역할을 한다. 시장 체제하에서 자유로운 개인은 소비주의 문화로부터 삶의 지침을 받는다. 이 시장은 하나의 체제로서 물화(物化)되고 그 안에서 제작되는 여러 상징들을 개인에게 공급하여 그 개인 정체성의 구성인자가 되게 한다. 다만 일단 풀려 나온 개인은 대부분의 체제 또는 집단에서 얻게 되는 정체성에도 불구하고 이익과 야심의 숨은 동기를 버리지 못한다. 이에 비하면, 조선의 유토피아는, 위에서 지적한 바와 같은 문제가 없지 않으면서도, 이상적인 정치 상황을 나타내는 것이라 할 수 있다. 여러 가지 숨은 동기가 있다고 하더라도, 사회 기획의 구상들이 윤

리적 지상명령의 테두리를 크게는 벗어나지 않는다고 할 수 있기 때문이다. 다만 그 윤리적 지상명령이 참으로 인간적 가능성에 대하여 열려 있는가가 문제일 뿐이다. 되풀이 하건대, 윤리는 사람과 사람 사이에 존재하는 규범적 관계이다. 이것 없이 사회적 공존이 가능할 수는 없다. 다만 그 규범이 어떤 것인가가 문제일 뿐이다. 조선조의 유학자들이 표방한 윤리적 명령이 비판될 수 있는 것은 이러한 관점에서이다. 아래에서 조금 더 생각해보고자 하는 것은 이 문제이다. 그 명령은 그 자체로는 사회적으로나 개인적 인격의 관점에서나 앞으로 우리가 지향할 수 있는 이상을 나타내는 것은 아닌, 제한된 이상이라고 생각하지 않을 수 없다. 그것이 사회적 효능을 상실한 것도 이점에 관계된 것일 것이다. 원인의 하나는 그것이 사실적 조건의 변화에 유연하게 대처하지 못한 것인데, 그것은 본래부터 윤리를 사실적 근거와 더불어 변화 적응할 수 있는 것으로 파악한 것이 아닌 형태의 것이었기 때문이라 할 수 있다. 그리고 이것은 자유로운 탐구의 동인(動因)이 분명하게 인정되지 않은 것에 관계된다. 탐구자로서의 자유로운 개체는 여기에 가장 중요한 동인의 하나이다.

탐구의 패러다임 : 관료적 사고와 사실성

李命植 관찰사

우선 생각할 수 있는 것은 조선조의 윤리국가의 이상이 현실적으로도 별로 생산적인 것이 아니었다는 점이다. 이것은 윤리와는 큰 관계가 없는 현실의 문제이면서 결국은 모든 것의 위에 서있는 윤리가 어떤 성격의 것이냐 하는 문제에 깊은 관계를 가지고 있다. 마침 이 글을 쓰고 있을 시점에 부산대 한문학과와 강명관 교수의 “충청도 관찰사 이명식의 생각”이라는 제목의 글이 인터넷에 실렸다. 이 글은 바로 여기에 대한 흥미로운 관찰을 담고 있다. 이 글에 의하면, 정조는 충청도 관찰사 李命植을 불러 충청도의 문제가 무엇인가를 물은 일이 있다. 이명식은 여기에 답하여 충청도에는 농사도 장사도 아니 하는, 생업이 어려운 무리들이 있는데, 흉년이 들면, 이들은 염치를 완전히 버리고 못하는 짓이 없다는 사실을 말한다. 그리하여 필요한 대책은 이들에게 산업활동을 할 수 있게 하는 것이다. 생업이 없는 이들은 士族에 속하는 사람들로써 관직을 얻을 것을 원하지만, 그것을 얻지 못하는 경우에도 농공상에 종사하지 않는다. 자손이 사족 계급에서 탈락하게 될 것을 두려워하기 때문이다. 그러니 이들이 농상공의 일에 종사하더라도 그들의 자손을 차별하지 않겠다는 법을 제정하면 그것은 적절한 대책이 될 것이다. 이명식의 奏議의 이러한 내용을 설명하고, 강명관 교수는 이것이 “전혀 구체적 실천방안이 없는 그냥 해본 소리”일 뿐이라고 평한다. “그 자손을 차별하지 않겠다는 법을 제정하기만 하면 일거에 문제가 해결된다는 식의 발상은 그야말로 ‘순진무식’한 발상이 아니고 무엇이겠는가?” 강교수는 이러한 의문에 부쳐서, 사족이 있고 과거가 존재하는 한 이러한 부분적인 해결책이 현실성을 가질 수 없다고 말한다. 이명식 관찰사가 내놓은 실업대책이 구체적 실천 방안이 될 수 없다는 것은 맞는 진단일 것이다. 그러나 다른 한편으로 양반제도를 폐지하고 과거를 폐지하고 유교적 정치 원리를 폐기하는 것은 참으로 어렵기 짝이 없는, 그리고 주어진 조건 하에서 실시할 수 없는 일이었을 것이라는 점도 생각해볼 수 있다. 더 나아가 이것을 폐지한다고 흉년 곤궁의 문제가 해결될 수 있었을까? 이명식 관찰사의 의견이나 강명관 교수의 의견이 시사하는 것은 계급제도로 또는 관료적 사고로 구성되어 있는 사회제도의 개혁이 흉년의 문제를 해결할 수 있다는 것이다. 차이는 단지 제안된 제도 개혁의 규모의 크기이다. 이에 비슷한 사회 문제에 대한 접근은 조선 유학자들에게서도 흔히 볼 수 있는 것인데, 이러한 문제 접근 방식은 맞는 것일 수도 있고 맞지 않는 것일 수도 있다고 할 것이다. 그런데 조금 각도를 달리하여 생각할 수

있는 것은, 구체적인 현실과의 관계에서 적절한 대책이 되는가 아닌가 하는 문제보다도 여기에 들어 있는 현실 설명의 모형이다. 이 모형은 문제의 해결에 중요한 의미를 갖는다. 이 모형에 따라 물음이 달라지고 연구의 영역이 달라지고 해법이 달라지기 때문이다.

문제 전개의 패러다임

고전시대의 희랍과 중국을 비교 연구하여 온 영국의 과학사가(科學史家) G. E. R. 로이드 (Lloyd) 교수는 사물의 선호와 인과관계를 밝히는 데에는 잠재해있는 패러다임 또는 모델이 있다고 하고 두 전통에 작용하는 패러다임을 찾아보려고 한 바 있다. 고대 희랍에서, 이 패러다임으로서 가장 중요한 것은 법률 과정의 모델이다. 가령 어떠한 일이 있어 그 경위와 인과를 밝히려 할 때, 사고가 전개되는 방식은 일에 대한 “책임”이 어디에 있는가를 묻는 법률의 사유 방식에서 나온 것일 경우가 많다. 그러면서 그것은 물론 미묘하게 변용되기도 한다. 의학적으로 병에 대하여 생각하며, 그 병의 원인이 무엇인가를 묻는 것도 이에 비슷한 사고의 유형을 나타내는 것이다. 의료 행위는 이러한 물음에서 출발하여 밖에서 들어온 병이 환자의 내부 조건을 변화시킨다는 것을 확인하고 다시 내부 상황을 원상으로 복구하려는 것으로 설명된다. 이 때 원인은 밖으로부터 작용하는 원인과 내적인 상태로--또는 내적인 원인으로 구별될 수 있다. 이 구별은 병과 같은 문제를 넘어서, 본래의 상태가 그렇다는 것과 외적인 힘의 작용으로 그렇다는 것을 구별하는 일이 된다. 그리하여 앞의 것은 다분히 의도적인 것이고 위의 것은 본래의 성질, nature 나 essence 의 탓으로 생각된다. 이 본래의 성질은 아리스토텔레스의 물리학이나 형이상학에서 중요한 고찰의 대상이 된다. 사유 방법의 이러한 변형에서 “책임”의 문제는 “누구의 책임인가”로부터 “무엇에 책임이 있는가”로 바뀌고 탐색과 사고는 보다 과학적인 방향으로 움직여 가게 된다.

사물의 구조를 설명하는 패러다임에는 “책임”과 같은 법률 과정에서 나온 것 외에, 인공 제작물, 생물체, 또는 국가나 정치 체제 등이 있다. 정치체제의 경우, 희랍어에서 사물의 원인이나 근본, arche 는 동시에 권좌, 통치, 행정관 등을 의미한다. 희랍인들이 세계와 우주를 왕국에 비슷한 것으로 또는 여러 힘들의 협약체로, 또는 갈등이나 무정부체제로 보는 것과 같은 것은 사물의 이치를 정치의 모델로 파악하려는 것이다. 문제가 있을 때, 이 패러다임은 정치 위계에 있어서 어떤 부분, 어떤 담당자가 그에 대하여 책임을 져야 하는가 하는 식으로 해결책을 찾게 한다. 여기에서 이 정치의 모델을 여기에서 언급하는 것은 그것이 중국에서도 중요한 세계 이해의 모델이 되기 때문이다.

대체적으로 말하여 고대 중국인의 세계 이해에서 중요한 것은 인과관계보다는 사물의 유사성, 상호의존 또는 보완관계, 즉 비유적 대응 (correlations)이다. 가령 五行과 여러 요소들 계절, 방위, 맛, 냄새, 음계 등등이 서로 상관관계를 가지고 있고 그것들의 상호작용이 세계의 여러 현상을 이해할 수 있게 한다고 하는 것이 대응에 의한 설명 방법이다. 오행과 五臟의 균형이 건강의 기본이라는 것과 같은 것은 그 하나의 그 예이다. 황색은 오행의 土 이면서 비장(脾臟)에 대응하고 비장의 황색이 너무 깊어 병이 되는 경우, 그것은 봄이 오면 환자가 죽음에 이르게 될 수 있다. 그것은 봄의 木氣가 土氣를 누르게 되기 때문이다. 그러나 대응 관계를 통한 사태의 설명 이외에 더 직선적인 원인과 결과의 연계를 찾으려는 노력이 없는 것은 아니다. 한문의 原, 本, 因 등은 뿌리나 씨앗, 사태의 근본, 유래 등을 지칭하는 말들이다. 이러한 말들은 유기체, 기술, 그리고 사회적 정치의 모형에 의존하여 원인과 결과를 탐색하려는 발상에서 나타나게 된다. 원인을 가리키는 말로 특히 로이드 교수에게 중요한 것은 故와 使이다. 故는 언어 표현이 지시하는 사실을 가리킨다. 고를 통하여 이 사실을 드러내는 것이다. 使는 말하고 명령을 내린다는 뜻을 가지고 있다. 사태의 해명에서 중요한 것은 명령이다. 이것은 동기를 확인하고, 인

위적 공작물을 만들고 하는 인간행동의 영역에서 사실의 설명에 등장한다. 로이드 교수는 희랍의 인과적 사고에 있어서 법률 과정이 중요한 것이라고 한다면, 중국에서는 명령의 전후 맥락이 중요하다. 이것과 관련하여 주의할 것은, 중국에서는 여러 이론의 실험을 그치지 않는 희랍에 비하여 이러한 것들을 하나의 통일된 체계로 발전시켰다는 사실이다. 그러니까 우주나 사회 또는 물질 세계가 일관된 명령의 체계 속에 있는 것으로 이해되는 것이다.

로이드 교수가 반드시 강조하여 말하는 것은 아니지만, 이 체계에서, 되풀이해서 말하건대, 제일 중요한 것이 명령의 체계이다. 그런데 이 명령 체계는 단순한 자의적인 권력 행사의 체계가 아니다. 여기에 체계를 하나로 하는 것은 윤리의 원리이다. 그리고 구체적으로 이 체제는 관료체제이다. 현실이 바르게 움직이는 상태에 두기 위해서 필요한 것은 관료 체제를 윤리적 합리성 속에 유지하는 것이다. 이 합리성은 물론 현실 그것이 그 원리로서 움직인다는 것을 전제로 한다. 현실에 문제가 있다는 것은 이 현실이 충분히 그러한 합리성으로 조직화되어 있지 않거나 그것을 지탱하는 관료가 그것을 유지하는 데에 책임을 다하지 않았다는 것을 의미한다. 잘못되는 일은 이 체제를 정비함으로써 시정될 수 있다. 그것은 단순히 명령 계통을 엄격히 하는 것이 아니라 방금 말한 것처럼 현실에 내재하는 윤리적 합리성에 비추어 관료 체제를 정비하고 명령 수행이 이루어질 수 있게 하는 일이다. 물론 여기에 근본적인 행동자가 되는 것은 윤리와 윤리의 현실화 방법에 대하여 공부한 관료이다. (되풀이 하여 여기의 연계 관계는 반드시 로이드 교수의 설명에 일치 하는 것이 아니다.) 위에서 말한 이명식의 사태진단은 인간의 서열질서에 문제가 있다는 것이고 이것을 시정하면 사태가 시정될 수 있다는 것이다. 여기에 모델이 되어 있는 것은 동기의 체계 그리고 그것을 움직일 수 있는 명령의 체계로서 사태를 이해하는 것이다.

IV 세 가지 心法

윤리 인식론

그런데 이러한 패러다임의 문제를 떠나서도, 동아시아적 발상, 유교적 발상은 사실적인 인식을 향한다기보다는 세계의 윤리적 인식, 윤리적 명령의 체계로서의 세계 인식을 지향한다. 인식 방법의 이러한 집중 또는 협소화로서 이루어지는 윤리적 인식은 그 성격을 규정하는 데에 중요한 기능을 한다. 이것을 다른 전통에서의 인식론적 수련과 비교하는 것은 동아시아의 윤리적 세계를 넓은 맥락에서 이해하는 것을 도울 수 있다. 이 비교적인 관점에서 볼 때, 그것은 반드시 엄밀한 사실적 근거의 확인이 없이 사람과 세계의 관계를 윤리에 한정하는 것으로 생각될 수 있다. 그리하여 현실에 대한 바른 인식을 놓치는 일이 일어나는 것이다. 이것은 인간의 현실과의 관계에 문제가 생기게 하는 일이 될 뿐만 아니라 윤리 자체를 단순화할 위험에 빠지는 일이다. 그러나 다른 한편으로 그것은 앞에서 말한 윤리의 상실과 관련하여 윤리의 중요성을 다시 한 번 의식하게 하는 면이 있다. 그렇다는 것은, 유교의 심법과는 달리 현대적인 심법은 윤리를 배제함으로써 인간의 삶에 많은 문제를 일으킨다고 할 수 있기 때문이다.

유교적 윤리 수련에서 훈련의 근본이 되는 윤리는 어떻게 하여 인지되는가? 간단하게 말하여 그것은 인간이 스스로 자연스럽게 느끼는 것이라고 주장된다. 그러나 그것은 어지러운 삶의 환경 속에서 둔화되거나 잊혀지게 된다. 그리하여 그것을 참으로 알게 하는 것은 공부를 통하여서이다. 그러니까 박학이

우리의 도를 깨우치는 방법이다. 옛 經書들을 읽는 것이 필요한 것이다. 널리 공부하는 것은 묻고 생각하고 변별하는 것을 수반하여야 한다. 이 일에 있어서나 원래의 직관을 회복하는 데에 있어서나, 기본이 되는 것은 마음이다. 그런데 마음은 대체로 바깥 세상에 나가 있게 마련이다. 그리하여 이것을 거두어 드려 마음을 단련하는 일이 필요하다. 그러면 절로 사람은 仁이나 義를 깨닫게 된다. (求放心, 孟子 告子 上) 내면으로 돌아가는 것은 동서양을 막론하고 삶을 조금 더 높은 차원에서 살기 위한 자기 수련의 필수적인 요구 조건이라고 할 수 있다. 이것은 단순히 인간의 윤리적 의식을 정비하기 위하여서만 필요한 것은 아니다. 세상의 실재를 바르게 인식하는 데에도 그것은 필요하다. 주체성이 있어서 비로소 객체가 확립된다 (루카치). 그러나 유교적 수신에서 마음을 되찾는 것은, 이미 말한 바와 같이, 마음 속에서 밝혀지는 仁義 등의 윤리에 대한 자각에 이르는 것이다. 물론 이것은 공부함으로써 분명한 것이 된다. 수신은 공부하는 경서의 지혜를 마음에 살리고, 거기에 나와 있는 격률에 따라서 행동하고 몸을 갖게 되는 과정이다. 그러나 수신은, 대사회적 행동의 기율로서의 윤리를 체화하려는 것인 까닭에, 사회와 정치로 돌아감으로써만 완성된다. 修身齊家治國平天下는 이 단계를 요약하는 말이다.

그런데 마음으로 돌아가는 것은 반드시 윤리와 윤리의 전통으로 돌아가는 것이 아닌 여러 가지 가능성을 가진 반성행위이다. 유교적 사고에서도 마음으로 돌아가는 것이 불교의 一切唯心을 깨닫는 것이 될 수 있다는 것을 인정한다. 그러면서 그것이 바른 유교적 수양의 목적이 아니라는 것을 강조한다. 사실 불교를 배척하는 것은 정도전을 비롯하여 유교적 성찰에서 가장 중요한 부분을 이룬다. 마음으로 돌아가는 것은 마음을 비울 것을 요구한다. 그것을 虛明하게 하는 것이다. 그것은 사물에 있어서, 서양식으로 말하여 遇有的인 것(accident)을 버리고 본질적이고 핵심적인 것을 볼 수 있기 위하여 필요하다. 그러니까 그것은 모든 것을 枯槁, 마른 나무처럼 보고 寂滅의 상태로 돌아가자는 것이 아니다. 그것은 불교의 가르침이다. 유교에서는 이것을 경계한다. 유교의 목표는 사물로부터의 이탈을 목적으로 하는 것이 아니라 오히려 사물을 더 면밀하게 살필 수 있는 객관적인 심리를 갖자는 것이다. 바른 마음의 상태에 이르는 心法에 있어서의 정화된 마음의 상태를 말하는 退溪의 비유는 매우 생생하게 이것을 알 수 있게 해준다. “[맑아진 마음에]” 사물이 통과하여 비치는 것은 마치 불이 하늘 가운데에 밝게 탐으로써 만상(萬象)이 두루 비치는 것 같고, [마음] 사물을 쫓아 비추는 것은 마치 햇빛이 일정한 사물을 쫓아 내려 비추는 것, 예컨대 응달진 벼랑의 뒷면이나 오두막집의 아랫부분으로 스며드는 것과 같다.” 그러나 여기에서 밝게 비추는 작용은 반드시 인식론적 객관성을 말하는 것은 아니다. 그것은 인의예지의 도리를 대담하는 것을 말한다. 그리하여 바른 마음은 사사로운 이익의 계산에서 나오는 “正心(마음에 예상하는 것), 助長, 計功謀利” 등을 버릴 수 있게 한다. 마지막으로 이르게 되는 정신 상태에서--마음의 상태에서 “하늘과 아버지, 땅과 어머니가 같고, 만민이 형제자매처럼 되며, 만물과 내가 더불어, 모든 것이 뒤섞여 융납되며 측은하고 근심스러워지면서 내외, 원근의 차이가 없는 친절한 체험을 하게 된다.” (그러나 퇴계는 이러한 깨달음이 효행에 그쳐야 하고 墨子가 말하는 兼愛가 되어서는 아니 된다고 한다.)

코기토

서양 사상사에서 가장 유명한 마음으로 돌아가야 한다는 주장은 데카르트의 코기토의 발견일 것이다. 그는 회의를 통하여 자신의 사고의 핵심에 이르고 그것에 내재하는 이성적 방법으로 세계의 법칙적 해명을 계획하는 것이 시대의 독단론들을 버리고 명확하고 분명한 진리에 이르는 길이라고 생각하였다. 그러나 이러한 사고가 펼쳐내는 세계는 사회나 문화 또는 정신의 세계, 윤리와 가치의 세계를 배제한

세계가 된다. 그러면서 그것은 마음을 더 넓게 풀려 날 수 있게 한다. 배제와 포용은 방법론적으로 모순의 엇갈림 속에 존재한다. 하여튼 그의 사유의 세계는 道心의 세계와는 다른 것이다. 그러나 사실 데카르트가 사람이 사는 세계의 그러한 국면을 적극적인 의미에서 배제하려고 한 것은 아니었다. 그의 이성적 사유의 진리를 보장하는 것은 신의 존재이다. 사유 속에 드러나는 완벽한 이념은 신의 완벽성에서 연유하는 것이라고 그는 생각하였다. 그리고 주어진 사회에서의 삶은, 사람들이 받아드리는 관습과 규칙을 받아드리는 것이 지혜로운 일임을 말하였다. 그러나 그의 핵심적 관심은 물질적 세계의 법칙을 밝히는 것이고 거기에서 모범이 되는 것은 정확한 연산에 의한 증명을 방법으로 하는 수학이었다. 그리하여 데카르트의 이성주의는 근대의 과학과 기술에 대한 철학적 기초를 확립하는 데 기여한 것으로 간주되고. 그의 방법론은 주로 사람으로 하여금, 자주 인용되는 그 자신의 표현으로, “자연의 주인이며 소유자”가 되게 하였다고 생각된다. 물론 데카르트를 비롯한 이성적 방법의 확장은 사회, 문화 또는 정신의 세계까지도 과학적 연구의 대상이 되게 하였다. 그리하여 독단론을 벗어나서, 가치의 세계에 대한 객관적인 이해를 가능하게 하였다. 그러나 과학은 과학 나름의 독단성을 가지고 있다는 사실을 가볍게 생각할 수는 없고, 인간의 구체적 삶의 관점에서 볼 때, 중요한 문제는 과학적 사고가 요구하는 정신 기능의 정화(淨化)가, 현상학의 용어를 빌려, “환원 *reduzieren*”을 의미하고 그것은 달리 말하여 “축소(*reduzieren*)”하는 것을 의미한다는 사실이다. 그리하여 그것은 구체적인 인간의 삶에서 움직이는 자아 또는 주체를 단순화한다. 물론 여기에는 성리학의 心法에서 마음으로 돌아가면서 그 마음을 단순화하여 人心을 버리고 道心을 확인하려고 하는 것에 비슷한 것이 있다. 다만 윤리의 세계는 현실 행동의 세계를 멀리하는 것이 아니다. 오히려 윤리에 초점을 맞춘 주체의 축소와 환원은 삶의 축소이면서 삶을 그 좁아진 테두리에 구속하여 끌어 드리는 역할을 한다. 여기에 대하여 근대적 합리주의는 인간 행동을 이 테두리로부터 해방한다. 윤리가 삶의 목적과 수단을 규제하는 기제가 된다고 하면, 과학적 이성도 삶을 목적으로부터 해방하여, 또는 개인의 삶을 집단적 규범으로부터 해방하여, 스스로 택한 목적을 위한 수단만을 생각할 수 있게 한다. 그리하여 인간의 세계는 더 없이 넓어 질 수 있다. 그런데 이 때 스스로 택한 목적이란 대체로 반성되지 않은 충동과 욕심을 말하고 외부로부터 오는 여러 가지 자극을 말한다. 그러면서 그것을 실현할 수 있는 물질세계를 말한다. 그러나 합리주의적 주체의 반성은 어디까지나 객관 세계를 향한다. 그것이 진리를 매개한다면, 그것은 주로 이 세계의 진리이고, 실용적 관점에서 그것은 세계를 부리고 소유하는 데에 기여하게 된다. 여기에서 시야에서 벗어나는 것이 윤리적 존재로서의 인간이다. 이 윤리 이탈이 반드시 순수한 사유를 향한 오리엔테이션으로 인한 것이라고 하는 것은 지나친 단순화이지만, 사람의 생존이 완전히 가치중립적인 도구적 가치에 맡겨지게 되는 것이 그에 따르는 위험인 것을 부정할 수는 없다.

善 체험--플라톤의 심법

위에서 유학의 인간 이상, 사회 이상이 그 핵심에 堯舜禹湯의 시대와 周나라가 구현하였던 것으로 생각되는 유토피아를 하나의 원형으로 한다는 것을 시사하였다. 그리고 모어의 유토피아에도 언급하였다. 서구에서 최초의 유토피아는 플라톤의 <공화국 *Politeia*>에 개진되어 있다. 그것은 단순한 정치와 사회 기획이 아니라 그것을 위한 일정한 수신의 프로그램을 전제로 하는 유토피아의 윤곽을 그려낸다. 여기에 들어 있는 수신의 기획을 살펴보는 것은 유교적 유토피아를 이해하는 데에 도움이 될 것으로 생각한다. 물론 여기에서 플라톤을 본격적으로 논하려는 것은 아니다. 주목하려고 하는 것은 플라톤의 공화국도 유교에 들어 있는 이상처럼 윤리적 국가를 목표로 하고 교육을 통하여--교사의 가르침을 통하여

서이건 아니면 개인의 자기 수련을 통하여서이건, 교육의 과정을 통하여 그것을 성취할 수 있다고 한다는 점이다. 사회나 국가의 목적이 윤리적인 것인 만큼, 교육을 통해서 이룩해야 할 최종적 목표가 되는 것은, 어느 경우에서나, 윤리적 인간의 완성이다. 여기에서 잠깐 생각해보고 하는 것은 이 완성의 이념 그리고 무엇보다도 거기에 이르는 도정의 일치와 차이이다. 플라톤의 윤리적 완성의 도정도 인간의 내면의 도정이다. 그리하여 그것은 또 하나의 심법의 원형이 된다. 여기에서도 정신적 수련의 최고의 단계는 옴의 관조에 이르는 것이다. 그리고 그것이 이상적인 국가의 기초가 된다. 그러나 이 선의 관조는 유적의 심법에서보다 훨씬 더 넓은 세계 인식 속에서 얻어진다. 그것은 존재의 진리 그것에 일치하면서 일어나는 마음의 깨달음이다. 다시 말하여 선의 깨달음은 존재론적 탐구의 일부로서 얻어지는 관조의 경험인 것이다.

V 플라톤의 이상국가--존재론적 옴

전체주의적 국가 조직

이상적 유교의 세계가 관료적 조직의 완벽성으로 이루어지는 세계라고 한다면, 플라톤의 공화국도 그에 비슷하다고 할 수 있다. 그 조직의 엄격성은 거의 전체주의 국가의 경직성을 가지고 있다. 윤리에 대한 강조는 언제나 억압적 체제를 낳는 경향을 갖는다고 할 수 있는지 모른다. 플라톤의 이상국은 현실적으로 군사조직의 국가인 스파르타를 모델로 한다는 지적이 있다. 그의 공화국은 엄격하게 구분되는 세 계급 또는 세 다른 기능을 맡은 집단-- 생산자들, 국방을 담당하는 전사들, 국가 기구 전체를 일정한 이상에 따라 수호하는 책임을 맡은 철학인들로 구성된다. 그리고 이 마지막 집단으로부터 나오는 절대 군주가 있다. 가족이나 결혼 또는 매일의 식사와 같은 개인 생활도 완전히 국가가 통제하는 틀 안에서 조정된다. 사실상 개인의 독자적인 삶은 거의 존재하지 않는 곳이 플라톤의 공화국이다. 이것이 완전히 어떤 이성적 기획에 의하여 조직화된 사회라고 한다면, 이에 비하여 유교적 윤리의 사회는, 개인행동의 규범화를 지향하면서도, 그것을 반드시 어떤 추상적인 규칙으로 기획화하는 것이 아니라, 인간 생존의 자연스러운 조건--부모, 부부, 형제, 또는 이웃의 관계에 들어있는 원초적인 질서를 강화하는 것에 그치는 것이라고 할 수 있다.

그러면서도 여기에서 주의하고자 하는 것은 플라톤의 이상이 인간 정신의 자유를 최대한으로 고려하는 것이라는 역설이다. 그것은 자기형성의 핵심으로서의 인간 정신에 대한 플라톤의 이해로 설명된다. 플라톤과 희랍문화의 인문주의적 해석을 시도한 대표적인 학자인 베르너 예거는 플라톤의 공화국은 현실의 국가가 아니라 인간 영혼의 조화로운 조직화에 대한 비유로서의 의미를 갖는다고 한다. 조화된 영혼의 소유자에게 공화국의 엄격성은 전적으로 자연스러운 것이다. 그것은 강요되는 것이 아니라 영혼의 요구이다. 사람의 영혼 또는 마음은 세 가지 요소, 욕망 (eros), 義氣(thymos), 이성(nous)으로 이루어지는데, <파이드로스>의 유명한 비유로서, 앞의 두 요소는 성질이 다른 두 마리의 말과 같고, 이성 이것을 제어하는 기마전사이다. 위에 말한 사회의 세 계급은 여기에 해당된다. 이 세 요소 또는 계급이 잘 조화된 것이 이상적 공화국이다. 이 여러 기능을 조화 할 수 있는 것은 물론 이성 또는 통치자이다. 이러한 기능들이 하나가 된 상태는 물론 완성된 영혼의 상태에 일치한다. 그런데 국가적으로나 개인 영혼의 관점에서나, 이성적 기능은--사실은 다른 것도 그러하지만--인간에게 주어진 자질이면서 수련을 통

하여서만 완성될 수 있다. 인간의 공동체적 삶의 이상으로서의 공화국은 영혼의 자기완성으로서만, 또는 그것을 향한 끊임없는 노력이 있음으로써만 달성될 수 있다.

선의 행복의 추구, 교육

잘 알려져 있다시피 플라톤의 공화국은 철학자가 통치하는 나라이다. 철학자란 교육과 수련을 통하여 자기를 완성한 인간이다. 이것은 그가 최고의 선(善, *agathon*)을 알게 된다는 것을 말한다. 그러나만큼 그러한 철학자가 통치하는 나라가 윤리적인 국가일 것은 말할 나위도 없다. 그러나 이 선에 이르려는 노력은 반드시 그 의무를 밖으로부터 부과되거나 스스로 깨닫게 되기 때문에 발동되는 것이 아니다. 그것은 전적으로 자발적으로 추구되면서, 철학자의 경우처럼, 스스로 맡게 되는 도덕적 자아의 의무로서 수행되는 것이다. 결국은 의무로 환원된다고 하지만, 이 자발성이 수련의 핵심이 된다는 점에서, 플라톤의 공화국에서의 의무 또는 기능은 유교의 선의 추구하고 다르다고 할 수 있다. (유교에서도 동기에 자발성이 없지는 않다고 하겠지만, 선의 추구는 윤리의 당위성 그리고 사회적 인정에 의하여 자극된다고 할 수 있다.) 자발성이 중요한 만큼, 플라톤에 있어서는 사람으로 하여금 선의 길로부터 이탈하게 하는 강한 유혹들이 인간적인 현실로 인정된다고 할 수 있다. 선의 이상도 처음부터 분명하게 주어지는 것이 아니다. 그것은 유혹 가운데에서 찾아져야 하는 어떤 것이다. 이러한 점에서도 유교적인 관점과는 다르다고 할 수 있다. 그러면서도 선의 추구가 인간 정신의 기본적인 갈망에 이어져 있다.

이 갈망의 자발성은 더 간단하게는 단순히 행복을 원하는 인간의 자연스러운 마음을 나타낸다고 할 수 있다. 이 행복은 스스로의 마음속에서 알게 되는 조화된 영혼의 느낌 또는 행복이다. (이것을 함께 표현하는 것이 *eudaimonia* 이다.) 그러나 그것 또한 주어지기보다는 추구함으로써 얻어지는 것이라고 하여야 한다. 그것이 무엇인지는 쉽게 말할 수 없지만, 자신의 삶에 표현되고 있는 어떤 원형적인 모습을 성취했을 때, 사람은 행복을 경험한다. 그런데 이렇게 말하고 보면, 이 원형은 여러 가지가 있을 수 있다고 할 수 있다. 플라톤이 생각하는 여러 사회 계급의 사람들은 자기 일에 충실함으로써, 가령, 농부나 장인은 농부나 장인의 일에 충실함으로써 또는 공화국을 수호하는 무사는 무사로서, 자기를 완성할 수 있고 행복해질 수 있다. 희랍어에서 덕성을 의미하는 아레테 *arete* 는 자기 기능에 충실한 사람의 도덕적 특성을 가리킨다. 이러한 것은 물론 총체적인 이성적 질서의 보장 안에서 가능하여진다. 그런 의미에서도 철학자의 추구가 가장 중요한 것이 된다. 물론 그러한 요구가 없다고 하더라도 이성적 인간이 어떻게 최고의 선을 추구할 수 있는가에 플라톤의 관심이 있는 것은 말할 필요도 없다. 그것은 뛰어난 인간의 자연스러운 관심사이다.

이러한 정신적 추구가 중요한 까닭에 플라톤의 공화국은 교육 국가이다. 이 교육의 과정에서 출중한 자질과 노력으로 하여 최후의 단계에까지 거쳐야 하는 것이 철학자-통치자이다. 플라톤이 생각하는 교육은, 우리 식으로 말하여, 태교로부터 시작한다. 그러나 본격적인 교육은 두서너 살 이후가 된다. 많은 것은 놀이로부터 시작하지만, 그 내용이 되는 것은 크게 나누면 체육과 음악이다. 체육은 물론 몸을 단련하자는 것이지만, 그것은 도덕적 의미도 가지고 있다. 체육은 용기, 자기 절제, 정의 등을 익히게 한다. 음악은 영혼의 조화와 리듬을 깨우치고 궁극적인 조화를 자기의 것으로 하는데 예비 훈련이 된다. 그런데 음악은 희랍인들에게 소리만이 아니라 언어를 포함하는 것이어서, 적절하게 선택된 시 그리고 철학의 학습이 거기에 포함한다. (시에 대한 플라톤의 부정적인 견해는 널리 알려져 있지만, 그가 적절하게 선택된 주제의 시를 교육 프로그램에서 배제한 것은 아니다.) 이러한 교육은 17 세 내지 18 세까지 계속된다. 교육은 될 수 있는 대로 자발적인 의지를 자극하는 것이어야 하지만, 어느 정도의 강제력

의 이용도 불가피하다. 그러나 강제력은 몸의 단련에 쓰일 수 있으나 마음의 훈련에 쓰여서는 아니 된다. 성년이 될 때까지의 교육은 모든 아이들에게 의무 교육이 되지만, 그 중에서 출중한 자는 다시 공부를 계속한다. 이 시점에서 선택된 청년들은 공화국을 지키는 군사 그리고 더 나아가 통치자를 배출하는 철인들이 된다.

이 최고 계층의 청년들의 훈련에서 가장 중요한 것은 수학이다. 수학 교육은, 교육의 첫 부분에서의 체육을 완성하는 기간인 2, 3 년을 지나 20 세로부터 35 세까지 계속된다. 수학 교육은 청소년기에도 초보적인 것을 학습하지만, 스물 살 이후의 공부는 제한 없는 깊은 공부가 된다. 여기의 수학은 널리 천문학과 음악의 이론을 포함하는 광범위한 의미의 학문을 말한다. 그런데, 수학도 변증논리(dialektike)의 학습과 중복되고, 마지막 5 년간의 학습은 오로지 변증논리의 학습에 집중된다. 변증논리는, 대화의 예에서 볼 수 있듯이, 가설을 세우고 논리의 일관성을 통하여 모순을 발견하고 의심할 수 없는 진리를 확인하려는 학문의 방법이다. 그러나 이것이 단순히 주장과 논박의 기술을 말하는 것은 아니다. 플라톤은 그에 대하여 강한 경계심을 가지고 있다. 대화는 자신의 주장을 강변하는데 집중하는 논쟁과는 달리 서로의 대결이면서 동시에 함께 인정할 수 있는 진리에 이르려는 방편이다. 그러나 진리를 향한 변증적 훈련의 가장 중요한 목적은 단편적 진리의 확인보다는 그것을 하나의 전체적 연관 속에서 파악하는 것이다. 그리고 그 과정을 통하여 철학적 수련자들은 전체로서의 실재의 지식 그리고 조화된 영혼으로서의 자신의 참모습에 도달하게 된다.

이러한 교육과 훈련의 정점은 가장 근원적인 진리의 직관에 이르는 것이다. 수학은 철학의 수련자로 하여금 물질세계를 넘어선 추상적인 세계, 이데아 또는 형상의 세계를 규지할 수 있게 한다. 사물의 본질을 나타내는 형상들은 결국 하나의 형상, 즉 “선의 형상 tou agathou idean”으로 통합된다. 여기서 선이라는 말은 물론 도덕적 함축을 갖는다고 할 수 있다. 그러나 그 선은 더 포괄적으로 이해되는 것이 마땅하다. 어쨌든 철학자의 수련을 거친 사람이 모든 도덕적 윤리적 덕성을 갖춘 인물이고 그러한 사람이 공화국의 윤리성을 보장한다. 그러나 그것이 반드시 좁은 의미에서의 도덕이나 윤리를 의미한다고 할 수는 없다. 선의 형상은 세계의 본질의 자기 동일성, 투명성의 이미지이다. 그것은 선의 형상이면서 동시에 진선미의 형상이다.

동굴의 어둠 선의 세계의 빛

그런데 이 형상의 세계는 신비스러운 것이어서 논리적으로 설명되기가 어렵고 우화로서만 암시될 수 있다. 유명한 동굴의 우화가 그것이다. 그것을 새삼스럽게 이야기할 것은 없겠으나, 간추려 보면, 보통의 사람들은 동굴의 어둠 속에 살면서, 한 쪽으로 향하여 자신의 뒷편으로부터 비쳐 오는 불빛과 그림자들을 본다. 그리고 그것들을 실재의 세계로 오해한다. 철학적 수련--각고의 노력을 요하는 수련의 과정을 거친다는 것은 이러한 동굴에서 나와서 밝은 햇빛으로 나가게 된다는 것을 말한다. 이 햇빛의 세계로 나간 사람은 한 동안은 높은 세계의 사물들 어떤 것도 보지 못한다. 햇빛이 너무 눈 부시기 때문이다. 눈은 서서히 그 세계에 익숙해져야 한다.

처음에는 그림자를 보기가 더 쉽다. 그 다음에는 물이 비친 사람과 사물의 이미지를 보고 이어서 사물 자체를 본다. 그 다음에는 조금 더 쉽게 밤중에 하늘 그리고 하늘의 별을 본다, 대낮에 해를 보고 햇빛을 보는 것보다는 밤에 별을 보고 별을 보는 것이 쉽다.

플라톤은 소크라테스의 말을 빌려 그 최종 단계를 다음과 같이 말한다.

이러한 과정을 거친 다음에 높은 세계에 나온 사람은 해를 보고 그 본질을 생각한다. 그 가 보는 것은 물이나 다른 것에 비친 것이 아니라, 해 그 자체이고 그 세계이다. 이 경험을 통하여, 수련자는 시각과 시각이 보여주는 세계의 의미를 깨닫는다. 그 세계는 태양이 없이는 가능할 수 없는 세계라는 것을 아는 것이다. 그러나 물적 존재로서의 태양이 만물의 근원인 것은 아니다. 태양은 “선의 형상의 아들”에 불과하다.

선의 비전과 정치

해가 비치는 아름다운 풍경에 비슷한 것이 선의 형상 속에 있는 세계인데, 이것을 직관하는 것으로서 철학적 수련자의 경험은 완결된다. 이러한 수련의 의미는 결국 공화국 전체를 위한 것인데, 플라톤의 설명에서 흥미로운 점은 이 선의 비전이 반드시 정치에 직접 연결되는 것이 아니라는 것이다. 이 비전은 이 비전대로의 자족성을 가지고 있다. 플라톤의 생각에서 각자의 실존적 현실, 각자가 수행하는 사회적 기능 또는 현실 인식 등은 서로 이어져 있으면서도 독자적 완성의 형식을 지니고 있다. 연계와 통일과 자족은 모순되면서도 교차한다. 최고선을 알게 된 철학의 수행자는 그 세계에 남아서 그 세계의 향수자가 되고자 한다. 이데아의 신비 그리고 그와 관련하여 세계의 진상을 알게 된 철학자들을 정치로 돌아오게 하는 데에는 강제가 필요하다. 이 강제란 물론 공동체적 의무에 대한 강한 설득을 말한다. 철학적 수련을 쌓은 사람은 공공성의 의미를 잘 아는 사람이다. 그리하여 수행자들은 “피할 수 없는 의무로서 권력에 나아갈 것”을 받아드리게 된다. 그러나 소크라테스를 통하여 플라톤이 말하는 이 수행자의 착잡한 마음은 그 나름의 기능을 가지고 있다.

[왜냐하면,] 벼슬이 있어야 살 수 있는 사람들이 아니라 더 나은 삶의 방식을 찾아낸 사람들이 정치적 지도자가 될 수 있어야만 정치가 잘 되는 사회가 존재할 수 [있기 때문이 다]...사람들이, 자신의 삶에서 좋은 것을 찾지 못하여 어떻게인가 행복을 얻어내보려고 공공사로 눈을 돌리게 되면, 모든 것이 잘못되게 마련이다. 이들은 권력을 탈취하려는 싸움을 벌리게 되고, 이 내전(內戰)은 결국 그들을 망하게 하고 나라를 망하게 한다.

플라톤적 내면 전회의 착잡성

여기에서 이러한 플라톤의 생각에 언급하는 것은 되풀이하건대, 본격적으로 플라톤이나 <공화국>을 논하는 것이 아님은 물론이다. 다만 필자의 의도는 플라톤의 내면을 행한 전회(轉回)를 잠깐 살펴보는 것이었다. 精一執中이란 말로도 요약할 수 있는 유교적 심법은 도심을 찾는 것, 즉 윤리의 세계로 사람의 마음을 돌리려는 것을 목표로 한다. 여기의 윤리는 이미 전통 사회 속에 배어있는 윤리이다. 소크라테스 그리고 플라톤은 윤리의 교사가 아니라 진리의 탐구자이다. 진리란 있는 대로의 세계, 그 법칙적 구조, 그리고 그 근본에 대한 인식을 말한다. 철학적 탐구가 經書의 공부가 아니라 체육, 음악 특히 수학과 같은 학문의 학습에 중점을 두는 것 자체가 그 탐구의 방향을 나타내고 있다. 윤리는 보다 넓은 진리의 탐구의 한 부분을 이룰 뿐이다. 그리하여 진리가 윤리와 일치하는 것이다. 또는 진리 탐구 그것이 선의 비전에서 완성에 이른다고 할 수 있다. 그리고 진리 또는 진상에 이르려고 하는 철학적 노력 자체가 여러 윤리적 덕성--극기, 절제, 용기, 관용, 고고함 등의 덕성을 함양하는 데에 기능을 갖는다. 그리니까, 다시 말하여, 윤리는 진리의 추구, 넓은 의미에서의 존재론적 진리의 추구의 바탕 속에 위치한다. 물론 유교의 윤리도 세계의 형이상학적 진리와 경험적 지식에 의하여 정당화된다. 가령, 퇴계의

성리학의 매뉴얼인 聖學十圖의 맨 처음에 나오는 것은 周濂溪의 太極圖說의 음양이론이고, 이 천지의 근본에 대한 이론이 윤리 강령의 정당성의 기초가 된다. 大學의 格物致知는 윤리적 도리를 확인하는 일로 취할 수도 있지만, 사물의 진리를 연구하는 것으로 취할 수도 있다. 그러나 이러한 것이 물리 세계를 포함하는 진리 탐구를 말하는 것으로, 또 (실용을 넘어) 물리적 탐구를 말하는 것으로 생각되지는 않는다.

너무 간략하게 말하는 것이기는 하지만, 학문에 대한 유교나 성리학의 접근과 희랍적인 접근에서 발견되는 또 하나의 중요한 차이는 진리에 이르는 길의 불확실성에 대한 의식이다. 주자가 중요시한 書經의 구절, 人心惟危 道心惟微는 사람의 마음의 혼란 속에서 도를 찾는 마음을 찾아내기가 어렵다는 사실을 가리킨 것이지만, 이것은 이미 분명하게 존재하고 있는 도를 추구함에 있어서 유혹을 물리쳐야 한다는 것을 말한 것이라고 할 수 있다. 이에 대하여 플라톤의 방법은 진리보다도 진리를 탐구하는 데에 중점을 둔다고 할 수 있다. 그리하여, 소크라테스의 모범을 따라, 위에 말한 바와 같이, 스승의 일방적 가르침이 아니라 스승이나 친구와의 대화가 진리에 이르는 주된 방법이 된다. 대화는 이미 나와 있는 주장을 가설화하고 그것에 반론 (elenkhos)를 제기함으로써 진리를 알아내려고 하는 변증법의 실례이다. 그리하여 이 변증법에서, 사실과의 관련에서 확인되는 논리의 일관성이 중요한 진리의 기준이 된다. 많은 것은 사람들이 받아드리고 있는 믿음 pistis 이나 독단 doxa 에서 출발하여 그것을 진리 episteme 로 확인하려는 것이다. 그러나 받아드리게 되는 진리가 믿음이나 독단이 아니라는 보장을 얻어내기는 극히 어려운 일이다. 그리고 삶의 현실이라는 측면에서는, 진리가 아니라 현실 생활의 실용적 지혜 phronesis, prudentia 의 현실성도 받아드려야 한다. (유교의 윤리는 이 프로네시스로 이루어지는데 다만 그것의 가설적인 성격을 인정하지 않는다고 할 수 있다.)

진리의 추구에서 다른 또 하나 중요한 것은 동기가 반드시 합리적인 것이 아니라는 사실이다. 그것은 진리를 알고 싶은 욕망 이외에 자신의 삶을 완전히 살려는, 즉 자기 완성의 소망으로 인하여 움직이기 시작한다. 여기에서 진리의 추구는 밖으로부터 오는 강제나 강박이 아니다. 이것은 유교적 질서에 스며있는 윤리적 강박성에 대조된다. 중요한 것은 진리에 못지않게 자신의 마음에 있는 영혼의 조화를 향한 갈망이다. 영혼의 전체가 이성 이외에 에로스와 의기를 포함한다면, 진리에 대한 깨달음도 그러한 요소를 수용하는 것이지 않을 수 없다. 위에서 잠깐 언급한 동굴의 신비는 이러한 영혼의 요구에 이어져 있는 것이라고 할 수 있다. 그것은 진리의 근원에 대한 체험이면서, 감각적인 직접성으로 접근되는 황홀의 경지이다. 이 최종의 체험이 선이 되는 것도 이 감각적인 요소에 관계되는 것이라 할 수 있다. 선의 형상은 플라톤의 대화편들에서 자주 진리의 형상이나 미의 형상과 혼동된다. 진리는 인간에게 그 실존적 변형으로서 선을 알게 한다. 또는 역으로 선은 세계의 진리에 기초한다. 그러면서 다른 한편으로 그것은 감각적으로 접근되어야 하는 아름다움으로 스스로를 드러낸다. 그리하여 다시 한 번 육체적 존재로서의 인간에 강한 호소력을 갖는다. 진선미는 이렇게 하여 하나가 된다. 하나가 된 직관의 대상이 선의 형상이다. 이러한 희랍적인 진리 체험의 착잡함은--불확실성, 개체성, 다른 차원에서 이루어지는 추구의 독자성, 그 체험적 성격 등은 그것을 그야말로 위태로운 것이 되게 한다. 이 위태로움이, 조금 지나치게 광범위한 일반론이 되겠으나, 서양의 근대성 또는 현대성에 두드러지게 나타난다고 할 수 있다. 그리고는 불확실성은 견디기 어려운 것이기에, 그것은 근대의 이기적 주체로 정착한다.

VI 초연한 단자적 주체와 근대의 성취

근대적 자아

찰스 테일러는 현대적 자아의 의미와 근본을 밝히려 한 한 논문에서 현대인의 자아를 “초연한 단자적(單子的) 주체 detached punctual subject”라고 설명한 일이 있다. 데카르트가 그의 회의를 통하여 자신의 내면에서 발견하는 것은 사유하는 자아이다. 이것은 외적인 세계로부터--자아의 비이성적인 부분과 여러 검토되지 않은 가치들로부터 거리를 유지함으로써 발견된다. 이 자아는 논리적 법칙 또는 인과법칙을 따라 움직이는 사유에 의하여 정의된다. 플라톤의 철학적 자아도 진리의 추구를 위하여 세속적 세계에 대하여 초연할 것을 요구한다. 그것은 주어진 대로의 감각적 물질세계로부터 거리를 유지한다. 그러면서도 그 너머의 선(善)의 비전에 사로잡힌다. 현대적 자아의 단자적 성격은 사람의 마음을 본유의 특성을 가지고 있지 않는 “비어있는 문자판 *tabula rasa*” 이라고 생각한 로크의 개념에 가장 잘 나타나 있다. 이 마음은 자기내면의 조건--선을 지향하는 조건으로부터도 풀려나 있으면서 밖으로부터 오는 여러 힘들에 열려 있는 마음이다. 그것은 교육을 통하여 일정한 방향으로 훈련될 수 있다. 그러나 단자적으로 이해되는 자아는 결과적으로 스스로를 완전히 외부 세계에서 오는 여러 영향에 맡겨버리는 결과를 가져온다. 그리하여 자아는 물질주의적 세계 속에서 객체적인 존재로 전락한다. 그러면서 그러한 테두리 속에서 파악한 자아로서 진정한 내면적 지향에서 유리된다. 그리고 플라톤에 들어 있는, 또 테일러의 논의에서 아우구스투스와 같은 신앙인에서 발견되는, 사람의 내면에 들어 있는 선을 향한 지향이 상실된다.

그러나 그 문제점에도 불구하고 그러한 분리되고 독립된 자아가 서양의 근대가 성취한 여러 가지 업적에 하나의 핵을 이루고 있다는 것도 사실이다. 데카르트의 사유하는 자아가 그가 예언한 바와 같이 자연의 정복과 소유, 즉 과학 기술의 발전으로 연결된 것은 흔히 지적되는 일이다. 로크의 비어있는 문자판으로서의 자아는 비어있어야 하는 문자판이라는 개념으로 쉽게 이어진다. 다른 말로 표현하면, 개인의 자아가 외부로부터--적어도 눈에 보이는 침해, 정치적 종교적 억압이나 압력으로부터 자유로워야 한다는 요청이 되는 것이다. 이 자유로운 자아는 자유주의적 정치 철학의 기초이다. 물론 비어있는 자아는 감각이나 몸 그리고 생각의 면에서 여러 경험적 영향에 노출된다. 그러나 중요한 것은 여전히 인간의 특성이 의식을 가진 존재라는 것이고 사유하는 능력을 가진 존재라는 것이다. 이 완전한 개인이 된 자아의 합리적 사유의 능력은 자연과학적 연구에 만이 아니라 자유를 보호하고 수용하는 합리적 기구와 법제도를 만들어 내는 데에도 중요하다. (법치의 개념에서 법은 法家들이 말하는 法術에서 형벌 제도를 말하는 법이 아니라, 사회 계약의 성격을 가진 자유의 구성 *constitutio libertatis* 을 위한 법이다.)

근대성과 윤리의 후퇴

이와 같이 “초연한 단자”로서의 자아는, 다시 말하여, 근대 서양문명의 인류사적 업적인 과학 기술과 자유 그리고 민주주의의 매개자가 된다. 그러면서 그러한 개인을 중심으로 한 근대적 사회의 대두가, 이미 비친 바와 같이, 윤리의 약화를 가져오게 된다는 사실은 오늘날의 삶을 생각하는 데에 지극히 중요한 의미를 갖는다. 그러나 일반적으로 말하여, 서양 사회가 비서양 사회보다도 더 부도덕하고 부패가 심하다고 할 수는 없다. 서양적 기준에서 측정되는 것이기는 하지만, 자주 보도되는 청렴도, 정직성, 공

중도덕의 지수는 일반적으로 다른 많은 사회보다도 서양사회를 월등하게 높은 위치에 놓이게 한다. 이것을 우리는 단순히 물질적 번영의 한 변수로만 볼 수는 없다. 사실 근대적 자아와 그 사고의 유형이 정치적, 종교적, 그리고 더 넓게 이야기하여, 도덕적 윤리적 규범의 폐기를 의미한다고 할 수는 없다. 공리주의적 정치철학에서 사회 윤리는 이익의 협약의 총계로 이야기되지만, 칸트의 영향을 받은 실천 철학에서는 도덕규범은 물질적 동기 관계를 넘어가는 절대적 요구로 이해된다. 그런데 여기에서 개인의 자유는 본질적인 도덕규범의 조건이며 삶의 완성을 위한 바탕이 된다. 그러나 전체적으로 보아 서양 근대가 윤리와 도덕의 차원에서 내면성의 축소를 가져오고 개인의 삶에서 지켜서 마땅한 윤리 규범이 이완되게 하였다는 것도 부정할 수는 없다. 이상적으로 말하여 사회 윤리의 강박으로부터의 자유는 윤리의 심화에 대한 약속이 될 수 있지만, 동시에 그것은 대부분의 인간에게 윤리의 현실적 의미를 방기(放棄)하게 하는 원인이 된다. 많은 경우, 어떤 사실의 사실성은 사회적 인정에서 온다.

VII 동아시아의 윤리 체계 : 전통과 근대

여러 가지 의미에서 세계의 근대사는 비서양 사회가 서양에서 출발한 근대에 적응하여 자식 변용을 달성해야 하는 과제를 떠맡게 되는 역사이다. 그것은 일단은 근대적 과학기술, 경제, 정치 체제의 수용이 강요된다는 것을 말한다. 동시에 요구되는 것은 세계와 자아에 대한 인식의 지평을 새로 구성하는 일이다. 여기에서 윤리의 문제는 사회적으로나 개인적으로나 중심적인 과제가 된다. 유교 사회에서 개인과 사회의 이상은 어디까지나 윤리가 기획해 내는 세계이다. 그러나 이것은 현대사회의 많은 요구를 안아들이기에 충분하다고 할 수는 없다. 그것은 다른 종류의 사회에서 나온 것이기 때문이기도 하지만, 출발이 다름으로 하여 성격이 다르다는 사실에도 관계된다. 그런데 그것이 어떤 종류의 사회이든지 간에 사회에서 일반적으로 공유하는 윤리 규범이 없이는 인간적 삶은 불가능하다. 윤리는 가장 넓게 말하여 사람들이 하나의 사회를 이루면 서로 함께 살 수 있게 하는 규약이다. 그것은 사회계약보다도 더 깊은 차원에서 그것을 하나의 원활한 공간으로 구성하는 토대이다. 제도와 법이 사회 질서를 만들어낸다고 할 수도 있고, 그것이 근대의 이상이기도 하지만, 방금 말한 윤리 없이 토대가 없는 사회는 하나의 인간적 질서로서 오래 지탱될 수 없다.

유교 국가들이 이룩한 근대화 또는 산업화를 유교로 설명하는 일이 일반화되었던 일이 있다. 여러 요인이 있겠지만, 막스 베버가 오래 전에 지적한 바와 같은, 유교의 세속적 합리주의가 여기에 중요한 역할을 하였을 것이다. 또 학문에 대한 존중도 한 요인이라고 할 수 있다. 학문이 聖學 또는 성인의 학문이 되어 그 나름의 도그마를 가지게 마련이라고 하더라도, 학문은 그 바탕에 세계에 대한 열림을 가지고 있다고 할 수 있다. 이 열림이 유교사회를 근대화로 열리게 하는데 하나의 계기가 되었을 것이다. 이에 못지않게 중요한 것은 학문이 기르게 마련인 주체적 능력이다. 이것이 있어서, 비서양의 사회에서도, 서양 등의 제국주의에 대항하여, 근대적 민족국가의 필요와 이상의 수용이 용이했을 것으로 말할 수 있다. 물론 이것은 다시 유교의 윤리가 공공 윤리--윤리적 국가의 이상으로 수렴된다는 것과 관계되는 일이다. 이렇게 보면, 유교 윤리가 근대화에 중요한 요인이 되었다는 말은 틀리지 않는 말일 것이다.

그러나 유교의 윤리는 이제 사회가 완전히 물질주의화된 시점에서는 거의 현실적 의미를 갖지 못하는 것으로 생각된다. 서로 다른 역사에 뿌리를 갖는 가치 체계가 충돌할 때, 혼란이 일어나는 것은 당연한 일이다. 가치는 부분적인 단편으로 존재하면서도 그 전체성 속에서 힘을 발휘한다. 유교의 전통

적 윤리는 오직 단편적으로 또는 물화된 형태로만 잔존하는 것으로 생각된다. 문명과 가치의 충돌에서, 상실의 큰 것은 열세에 있는 문명이다. 그런데다가, 위에서 말한 바와 같이, 서양의 근대는 윤리의 약화를 수반한다. 여러 면에서 그것은 지금의 시점에서 역사적으로 축적된 윤리와 문화 자본을 탕진해 가고 있다는 인상을 준다. 이것은 단지 서양의 윤리와 도덕의 문화가 가시적 영역을 벗어나서 존재하는 까닭에 받게 되는 인상인지도 모른다. 그러나 비서양의 관점에서는, 서양의 패러다임 자체가 비윤리를 강조하는 것으로 보이는 것이다. 그리하여 윤리 유산의 상실 그리고 윤리를 강조하는 것이 아닌 서양의 근대가 합친 한국에서 사회적 윤리의 기준은 밑바닥에 이르렀다는 느낌을 준다.

설령 그렇지 않다고 하더라도, 전통적인 윤리는 적어도 오늘의 관점에서는 참으로 근대적인 인간 또는 그것을 넘어서 보다 인간적인 인간이상을 수용할 만큼 폭넓은 것이 되지 못한다는 것을 부정하기는 어렵지 않나 한다. 윤리도, 특히 그것이 체계화될 때, 끊임없는 자기갱신의 과정이 없이는 경직된 교조가 된다. 대체적으로 말하여 전통적 윤리가 효력을 상실한 것은 그 기초가 좁았다는 것에도 관계를 가지고 있다고 나는 생각한다. 그렇다는 것은 그 윤리적 이상이 보다 넓은 정신적 탐구으로 열려 있지 않았다는 말이다. 윤리는 역설적으로 윤리를 넘어가는 초월적인 세계에 이어짐으로써만 진정한 윤리가 된다. 윤리는 존재론적 모색을 통하여 이 세계에--궁극적으로 어떤 이념적 개념에 의하여 한정될 수 없는, 존재의 영역 그리고 그 진실에 열리어 있음으로써만, 살아 있는 삶의 진실이 된다. 달리 표현하여 인간존재의 본질에서 확인됨으로써만 윤리는 자신의 좁은 목적을 위하여 조작될 수 있는 기술적 수단 이상의 진실이 된다. 그러나 여러 문제점에도 불구하고 윤리에 대한 의식은 다른 어느 곳에서보다 동아시아의 전통 속에 강하게 남아 있다고 할 수 있다. 이러한 점에서 동아시아에서의 인간 존재의 윤리성의 회복을 위한 노력은 세계적인 의미를 갖는 것이 될 수 있을 것이다.

이 글의 서두에 동아시아의 국제적인 관계를 전통적인 가치의 지평 속에서 연구하는 일을 희망 사항으로 말한바 있다. 윤리는, 여러 문제점들을 가지면서도, 오래 동안 동아시아의 사회 논리와 조직 그리고 삶에서 근본 원리가 되어 있었다. 지금도 그것은 강한 추억의 유산으로 남아있다고 할 수 있다. 절실한 것은 동아시아가 가지고 있었던 윤리적 전통을 반성적 노력을 통해서 새롭게 하는 일이다. 그것은 오늘날 지정학적 일체성 속에 존재하는 지역사회의 문제를 생각하는 데에도 중요한 기여를 할 수 있을 것이다. 또 그것은 인류 공동체의 윤리적 갱신을 돕는 일이 될 것이다. ■