

기독교 언약(言約)과 유교 향약(鄉約) 비교 가능성에 관한 고찰

이 상 훈(장로회신학대학교 초빙교수)

I. 서론

II. 기독교 언약(言約)

1. 폴 레만(Paul Lehmann)
2. 요하네스 알투스우스(Johannes Althusius)

III. 언약의 유교적 등가물

1. 유교 황금률
2. 향약(鄉約)

IV. 결론

• ABSTRACT •

This paper discusses the Christian concept of covenant and examine the plausibility of its Confucian development to compare these two otherwise incommensurable concepts and find their differences and similarities. Some suggest that this Christian concept is also relevant to non-Christians and their cultures and societies. No clear reason may be proposed for denying the possible presence of its rough counterpart within other religious-cultural backgrounds, Confucian culture and society, in our case. Thus this paper brings in such Reformed thinkers as Paul Lehmann and Johannes Althusius to present the Reformed view of covenant and takes up the Confucian community compact to explore the Confucian version of covenant. It is revealed in this paper that some aspects of the community compact inherently have a similarity with “covenant,” traditionally recognized as a Christian ethical theme. However, the decline of the community compact came with an increase in state intervention and its derivatives. Moreover, since the Confucian community compact is locally initiated, regionally focused, and culturally specific, it is not certain whether its principle and value are globally valid and acceptable beyond a single locality or across cultural and communal boundaries. In contrast, since the Christian notion of covenant promotes diversity and reciprocal responsibility within the framework of a larger federal relationship, it can help to globalize the principles and values of the Confucian community compact, which can then remain viable beyond locality or even across cultural and communal boundaries. The implication is that key elements of the Confucian community compact, stripped of its imperial and patriarchal distortions, can contribute to enriching the moral and ethical life of Korean-Confucian society in the global era. In this connection, arguably common grace that implants a law of nature for all humanity suggests that cultural heritages other than the Judeo-Christian tradition carry within themselves some principles and values essential to such concepts traditionally deemed Judeo-Christian as covenant and vocation.

Key Words : covenant, community compact, Christian Ethics, Confucianism, reciprocal responsibility, Golden Rule.

I. 서론

현대 시민사회는 엮히고설킨 다양한 형태의 연합이 그 특징을 이루고 있다. 이러한 다양한 연합은 상호의존적이면서 동시에 자율적이고 독립적인 요소들을 포함하는 사회조직으로 구성되어 있다. 또한 오늘날의 시민사회는 현대적 삶의 복합적인 공동체 속에서 다양한 활동을 통해 소명 의식을 갖고, 실천하는 사람들을 위한 수많은 삶의 컨텍스트를 수반한다. 상이한 재능들을 통한 여러 가지 직업, 역할, 이를 위한 관계성 속에서 풍부하고, 온전하며, 복합적인 삶을 살고자하는 삶의 의지가 가지각색으로 펼쳐지고 있다. 이러한 상황은 각 개인들의 직업 소명적 가능성 및 잠재력의 정진과 더불어, 인간 공동체를 풍성하게 하고 유지하기위한 관계 모델의 필요성을 제기한다.

같은 맥락에서 우리는 다원화된 현대 시민사회에서의 종교, 문화, 국가, 지역의 평화공존을 위한 많은 노력이 그 어느 때보다 요청되는, 여러 교류와 갈등의 전지구적 현실에 직면해있다. 따라서 다양한 성격과 형태의 공동체들 간의 관계문제가 점점 중요한 이슈로 등장하는 21세기의 세계화된 복합적 정황 속에서 기독교 윤리적 주제인 언약(言約, covenant)은 지속적인 논의를 위해 염두에 두어야할 주제라고 본다. 전통적인 기독교 사회가 아닌 경우 기독교 언약사상이 전통 종교철학 속에 부재하는 것으로 이해해 되는 것과는 무관하게, 복합적인 다양한 형태의 연합이 특징인 시민사회로서 21세기적 교류와 갈등의 전지구적 현실을 경험하고 있는 경우 많은 개인과 공동체간의 소통과 관계 문제는 언약사상에 기초한 바람직한 관계 모델이 요구된다고 하겠다. 본 논문은 기독교신학 역사 속에서 중요한 개념과 사상으로 이해되고 논의되어온 언약개념에 대해 설명하고 특별히 그것의 유교(儒敎)적 등가물의 가능성을 향약(鄉約, community com-

pact)을 통해 살펴보는데 주요 목적이 있다. 나아가서 이러한 다른 두 문화와 종교 혹은 종교철학적 개념들의 비교를 위한 초기적 형태의 실험적인 고찰의 결과로 양자의 유사점과 차이점을 가능한 구체적으로 규명할 수 있는 가능성이 의미 있게 드러나길 희망한다. 기독교 언약에 대한 연구와 이와 관련되는 주제(예를 들어 계약)와의 비교는 여러 학자들에 의해 다양한 양식으로 시도되어왔다. 그러나 본 글은 해당 주제를 취급했던 학자들 및 관련 개념들을 선택적으로 소개하고 설명함으로써 범위를 제한하며 논의를 전개하려한다. 끝으로 본 논문은 위의 상이한 두 종교 문화권과 그 각각의 결과물들을 둘러싼 이질성과 동질성에 대한 불충분한 이해의 가능성 및 비교연구가 안고 있는 부담감에도 불구하고, 논란이 되는 이러한 시도를 통해 얻을 수 있는 서로를 통한 배움과 상호 풍성의 가능성이 열리고 그 길이 모색되길 기대 한다.

II. 기독교 언약(言約)

공공신학(public theology)을 추구하는 맥스 L. 스택하우스(Max L. Stackhouse)는 하나님의 소명의 다원성 가운데서 우리가 “여러 가지의 언약으로 부름 받음”(vocation)을 설명하면서, 상호 인과적이고 조화를 이룬, 얽힌 관계 속에 놓여 있는 소명과 언약에 대한 신학적인 설명이 필요하다고 주장한다.¹⁾ 비슷한 맥락에서 대니얼 엘러자(Daniel Elazar)는 언약을 “공동체를 질서지우는 측면의 소명(the community-ordering side of vocation)”이라고 이해한다. 엘러자는 적절하게 조직된 모든 연합과 관계들이 “직접적으로 혹은 간접적으로 언약에 의해 성립된” 것이며 그들 각자

1) Max L. Stackhouse, *Covenant & Communities: Faith, Family, and Economic Life* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1997), 153~155.

의 고유한 소명을 가지고 있다고 설명한다.²⁾ 그에 따르면 성경적 전통은 언약이 공동체, 개인의 정체성, 그리고 인간의 도덕적 삶을 형성하고 보존하는데 기여하여왔음을 강조한다. 이러한 관점에서의 언약은 모든 사람들이, 정의롭게 서로를 대하고 제한된 자원과 대립하는 충성심 혹은 헌신을 가장 조화롭게 관리하도록 하는 조직화된 구조가 있는 책임을 발생시킨다.³⁾

언약은 불의, 파괴, 갈등, 부주의에로 향하는 인간의 성향을 바로잡으며, 사랑, 평화, 정의, 그리고 용기의 가능성을 촉진하기위해 의도된 것이다. 따라서 인간의 공동생활에서 언약의 원리는 인간 본성에 대한 현실주의적인 이해, 즉 인간성의 파괴적인 성향에 대한 철저한 인식에 기초하고 있다. 현실적인 인간이해는 전적 타락에 대한 강조를 특징으로 하는 개혁교회 전통의 인간론과 맥을 같이 한다. 엘라자는 이러한 의미에서 언약 사상의 기본적인 원칙이 “자유롭고자하는 인간의 욕구와 우주와 조화를 이루고자하는 인간의 바람의 균형을 맞추는 것”이라고 이해한다.⁴⁾ 그러한 관점에서 본 언약은 인간이 자신들의 자유를 확보하기 위한 노력의 일환으로 서로 간에 정치적, 사회적인 관계를 형성하고 관계를 체계화하도록 하나님께서 허락하신 방법으로 간주할 수 있다. 따라서 언약은 “보다 높은 목적”을 옹호하고 의(義)에 대한 하나님의 계명을 준수하기 위해 모든 참여자들 간의 자발적으로 이뤄진 동의를 그 특징으로 하고 있다.⁵⁾

2) Daniel Elazar, *Covenant & Commonwealth: From Christian Separation through the Protestant Reformation* (New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1996), 315.

3) Elazar, *Covenant & Commonwealth*, 142.

4) Daniel Elazar, *Covenant & Polity in Biblical Israel: Biblical Foundations & Jewish Expressions* (New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1995), 75.

5) Max L. Stackhouse, “Brunner’s *Christianity and Civilization* Revisited: Its Significance after the Collapse of Marxism,” in *Theologie und Ökonomie: Symposium zum 100. Geburtstag von Emil Brunner*, ed. Hans Ruh (Zürich: Theologischer Verlag, 1992), 185~186.

엘러자는 아래와 같이 언약 개념을 설명했다.

모든 관계 당사자들의 개인적인 온전성(integrities)을 보호하는 상호존중의 조건하에서 (제한된 혹은 광범위한) 일정한 목적을 성취하기 위한 공동의 행동이나 의무를 규정하며, 협정의 목적과 관련하여 평등하고 독립적인 지위를 가지고 있는 사람들 간의, 어떤 초월적인 보다 높은 권위가 증인으로서 입회하여, 상호서약이나 약속에 의해 제정되는, 자발적인 동의에 기초하고 도덕적으로 충분히 고지(告知)된 정보에 입각한 합의이다.⁶⁾

이러한 맥락에서 볼 때, 언약을 받쳐주고 유지하는 것은 약속과 동의의 행위이며, 대부분의 언약들은 그 유효성과 효력이 시간상으로 무한하다. 인간은 자신들의 온전함을 성취하기 위해 상호관계성에 의존해야하며 이러한 공동체적 인간존재는 그들의 관계성을 체계적으로 조직하는 원칙으로서 “공유하는 공동의 도덕적 의무의 틀”을 요구한다고 볼 수 있다.⁷⁾ 그러한 이해로부터, 언약이 하나님의 부르심에 신실하고 의식적으로 응답하기 위한, 상호 책임적인 공동체를 형성하는 중요한 문제를 취급하기에, 적절한 개념적인 방향을 제공한다는 것을 알 수 있다.

다른 한편, 스택하우스는 언약을 “옳음과 그릇에 대한 제일 원리 하에서 형성된, 궁극적이며 공동의 선에 기여하는 목적들에 도움이 되도록 의도된, 응답적인 결사에 대한 약정된 헌신”으로 이해한다.⁸⁾ 이러한 이해의 언약은, 하나님의 법의 초월적인 안내 하에서 개인적, 사회적 행위와 가치

6) Elazar, *Covenant & Polity in Biblical Israel*, 22~23.

7) Stackhouse, *Public Theology and Political Economy: Christian Stewardship in Modern Society* (New York: University Press of America, 1991), 26.

8) Stackhouse, “Introduction: Foundations and Purpose,” in *On Moral Business: Classical and Contemporary Resources for Ethics in Economic Life*, ed. Max L. Stackhouse et al. (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 31.

의 공통점을 찾고자하는 협력적이고 신중한 노력을 가리킨다. 그러므로 도덕적이고 영적인 근거에 대한 어떠한 관련성도 없이 언약으로 주장되는 것은 유효성과 타당성이 의심받게 된다. 하나님께서 명령하시고 위탁하신 상호적인 동의인 언약은, 따라서 명시적으로 규정한 요구조건에만 당사자들의 권리와 의무를 한정하는 “계약(contract)” 개념의 틀을 넘어간다.⁹⁾ 이처럼 본질적으로 사회적이고 개인적으로 책임적인 자아라는 인간학적 이해에 근거하고 있는 언약개념은 그 특성상 보편적이다. 최소한 노아 언약을 통해 모든 인간은 하나님과 언약관계에 있으며, 사실 이러한, “모두를 포함하는 포괄적인(inclusive) 언약”은 이스라엘 선민만도, 인류만도 아닌, 모든 생명체까지 관계 당사자들로 포함한다.¹⁰⁾ 따라서 모든 인간은 하나님의 “포괄적인 언약”에 참여할 특권과 의무가 있으며 이 “약속된 충실함” 아래서 서로에 대한 그리고 서로를 위해 의무 지어져 있다.

조셉 알렌(Joseph Allen)은 언약 관계를 우리가 자발적이고 의도적인 방식으로 서로에게 우리 자신들을 상호 위탁하는 관계 맺음이라고 설명한다. 언약관계를 맺은 모든 개인들은 동일한 윤리 공동체에 참여해야 하고 각자가 서로에게 중요하며 자신과 상대 모두를 위해 신실하고 영속적인 방식으로 책임적인 존재가 되어야 한다.¹¹⁾ 또한, 언약이 바르게 성취되는 언약적 정의가 실현되기 위해서는 특별한 인간적 특성을 요구한다. 그것은 원칙을 준수하고자하며, 모두의 이익을 위해 봉사하고, 이웃의 관심에 귀를 기울이려는 용의와 능력이 고취된, 도덕적으로 성숙한 인격이다. 여기에는 인간의 의지를 넘어서는 차원에서 유래하는 영적 성숙이 전제되며, 이 영적 성숙은 언약이 유효하고 바르게 실행되는 필연적인 근거를

9) Allen, *Love and Conflict: A Covenantal Model of Christian Ethics* (Nashville: Abingdon Press, 1984), 17.

10) Allen, *Love and Conflict*, 19.

11) Allen, *Love and Conflict*, 32~39.

제공한다. 따라서 언약의 성취는 상당한 노력, 신중함, 그리고 헌신이 요구될 뿐만 아니라, 치유, 영감, 그리고 “은혜의 선물”이 요구된다.¹²⁾ 이것은 언약의 실현이 인간의 의지와 행위에 더하여 하나님의 적극적인 참여가 필요함을 의미하는 것이며, 언약의 종결이 어떻게 이뤄지는지의 성격과 유무는 하나님에 의해서만 명령되어질 수 있음을 뜻한다.

나아가서, 언약의 실행과 성취는 자유와 평등의 증진에 복무하며, 자치(self-rule)와 협치(share rule)의 결합 속에서 많은 개인들 및 단체들 간의 다양한 관계형성이 동반된다. 이러한 두 통치형태의 결합은 관계하의 각 상대방의 고유한 온전성과 각기 다른 정체성을 유지할뿐더러, 보다 광범위한 시민 사회적 관계형성의 틀 속에서 다양성을 장려하게 된다.¹³⁾

한편, 언약의 자발적이고 자결(自決)적 본질은 하나님의 명령에 대한 인간의 경청(hearkening)에 대한 성경적 전거를 통해 설명된다. 하나님 말씀에의 경청이란 어떠한 행동을 취하기 이전의 주의 깊이 들음, 고려, 그리고 승낙을 필요로 하는 동의를 형태이다. 이러한 경청은 인간의 자유 및 자유의지가 그 특징을 이루며 소통과 동의가 수반되기에, 권위에의 내키지 않는 복종이나 강요된 동의는 본질적으로 회피된다.¹⁴⁾

따라서 상호 약속과 의무의 틀 구조로서 역할을 하는 언약은 공동으로 합의된 제한적인 권력의 사용에 의존하며, 이러한 힘의 제한은 인간의 본성 속에는 존재하지 않고 의지에 의한 자발적인 허용에 의한 것이다. 힘의 사용에 한계를 두는 이러한 힘의 제한 개념은 전지전능한 하나님께서 인간사(人間事)에서 신적 전능성을 완전히 나타내시지는 않는, 하나님과 인간간의 원초적인 언약에, 그 기원을 두고 있다. 여기에 근거하여 언약을 통해 자신들 스스로를 의무지우는 인간들은 언약의 협정과 조항에 따라

12) Stackhouse, “Introduction: Foundation and Purpose,” 31.

13) Elazar, *Covenant & Commonwealth*, 342.

14) Elazar, *Covenant & Polity in Biblical Israel*, 69~71.

살아가는 연방적 자유를 위해, 주어진 그대로의 자연적 자유행사를 포기한다. 이처럼 하나님은 일방적인 계시보다 쌍방적인 소통의 방식으로 인간에게 나아오시는 경우가 더 많으며 언약의 정당한 성취는 그러므로 쌍방적으로 참여하는 대상자들의 의사소통이 요구된다.

1. 폴 레만 (Paul Lehmann)

이와 관련하여 폴 레만의 관계 윤리적 개념인 “상호 책임(reciprocal responsibility)”과 이를 실천하기 위한 행동 양식으로서의 “의도적으로 취약해지기(willful acquisition of vulnerability)”는 시사하는 바가 많다. 상호 책임 개념은 억압적인 위계질서와 파멸적인 불평등에서처럼, 인간 간의 비인간화 시키는 지배 복종 관계를 거부함과 동시에, 인간과 인간간의 관계보다 인간과 사물 혹은 일 사이의 관계를 우선하는 극단적인 개인주의적 평등주의(egalitarianism)도 반대한다. 후자의 경우, 계층제와 종속주의에 대한 평등주의적 거부는 의도하지 않게, 공동체뿐만 아니라 자신에게로 부터도 소외된 개인으로 전락할 수 있는 개인화(단일의 고립된 개인)의 에토스(ethos)를 초래하였다. 이 과정에서 인간사회는 그 성격에 있어, 공동체 기반으로부터 개인주의 중심으로의 근본적인 변화를 경험하였다. 이러한 관계 윤리적 왜곡인 위계질서와 평등주의를 극복하기 위해, 레만이 제안한 “상호 책임” 혹은 “책임적인 상호성”은 하나님이 부여하신 다양성을 축하하고 비인간화시키는 지배 복종 구조를 거부하는데 그 본질이 있다. 그렇게 함으로써, 억압적이고 파멸적인 극단화의 가능성이 있는 평등주의와 위계질서는 인간화시키는 차이성 혹은 이질성(heterogeneity)과 구속(救贖)적인 비평등성으로 변화될 수 있다. 인간화시키는 차이성과 구속적인 비평등성은, 계층제에서 종종 발견되는 것처럼 어떤 그룹의 특혜적 지위에 대한 정당화 없이 오직 소명사상과 일관되게, 개인들 간의 차이

(권력의 차이를 포함한)를 존중하고 또한 책임 있는 상호관계의 실천을 위해서 요구되는 조건이다. “상호 책임”의 실천은 우리로 하여금 서로를 향해 자발적으로 이타적이 되므로 “의도적인 취약성”을 선택하고 몸에 익히게 한다. 의도적인 취약성을 실천하는 것은 인간관계와 인간사(人間事)에서 자신의 권리보다 타자에 대한 책임을, 강함보다는 약함을, 탐욕보다 끈공을, 권력보다 정의를 우선적으로 고려함을 뜻한다.¹⁵⁾ 따라서, 상호책임은 비인간화하는 계층제 조직에서와 같은 일방적인 힘과 이 힘이 전체하는 자기 충족적이고 자아중심적인 존재를 거부하고, 내면적인 관계를 유지하면서, 전체적인 관계 망의 힘을 증가시키는 능력인 관계적 힘을 추구한다.

예수 그리스도의 성육신은 성숙하고 새로운 인간화를 시도하시는 하나님의 의지에 따라 인간 공동체를 통합하는 하나님의 활동을 나타내 보이는 것으로, 이러한 하나님의 활동의 통합화적인 성격은 “상호책임”과 상응한다. 레만은 인간의 삶과 공동체를 인간화하는 실천을 정치로 이해하고, 그에게 있어서 정치적인 실천은 본질적으로 인간의 삶을 해방하는 공동체에 헌신하게 유도한다. 하나님의 정치적 활동은 인간화하는 하나님의 행위를 묘사하는 다양한 정치적인 이미지—예를 들어 이스라엘 백성을 노예 상태에서 해방시키는 하나님과 공동체 중심의 관계의 완성으로서의 하나님 나라를 실현하는 메시아적 왕으로 그리스도에 대한 묘사—를 사용하는 성경에서 나타난다. 레만이 말하는 인간은 개혁 신학적 인간학에 일치하여 하나님의 형상대로 지음 받은, 하나님과 교제하며 이웃과의 관계 속에 있는 존재를 말한다. 인간에 대한 정의는 예수 그리스도 안에 집중된 하나님의 정치적 활동에서 드러나며, 비인간화란 인간이 개인적으로, 공동체

15) Paul Lehmann, *The Decalogue and a Human Future: The Meaning of the Commandments for Making and Keeping Human Life Human* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995)을 보라.

적으로 하나님께서 의도하시는 것과 다른 존재가 되며 다른 상황에 처해 지도록 강요받는 것을 뜻한다. 이 세상에서의 인간의 삶을 인간답게 만들고 유지하는 하나님의 정치는 비인간화된 인간관계를 인간화하고, 갈등으로 점철된 그룹관계를 회복하고 화해시킨다. 비인간화시키는 상황 하에서 인간화시키는 하나님의 정치적 활동을 인식할 수 있는 컨텍스트가 되는 코이노니아는 신자들로 하여금, 무엇이 인간적으로 옳으며 무엇이 인간적으로 그른지를 식별할 수 있는 지적 능력인 통각(統覺 *apperception*)을 경험하게 한다.¹⁶⁾

따라서 성숙하고 새로운 인간이 되고자하는 자유를 제한하지 않고 촉진하는 상호 책임은 인간들 사이의 창조적인 다양성을 제고하고, 억압적인 불평등을 억제하고자한다. 여기서 책임적인 상호관계는 상대방으로부터 동등한 응답을 당연하게 여기는 “계약”과 같은 평등주의적 요구의 경우처럼 동일한 내용의 대응적 맞교환 관계와 혼동되어서는 안 된다. 후자와 차별적인 전자의 특성은 상대방으로서의 타자들이 누구이든 그들이 어떻게 응답하든, 그들을 향한 하나님의 인간화하는 의지와 활동에 일치하여 그들을 대하고 바라보려한다는 점에 있다.

2. 요하네스 알투스우스 (Johannes Althusius)

따라서 언약에 기초한 정치는 “권력의 나눔과 이를 위해 필요한 형식과 절차의 제도화”를 요구한다. 개혁교회 이론가인 요하네스 알투스우스에게 있어 정치는 “모든 사람들의 사회적 삶을 확립하고, 양성하며, 보존하기 위한 목적으로 사람들을 결사(結社)하는 기술”이다. 정치의 본질인 이러한 연합의 과정에서, 함께 살아가는 공동체의 구성원들은 명시적 혹은

16) 이러한 레만의 코이노니아 윤리에 관해서는 그의 *The Decalogue and a Human Future* 와 Nancy J. Duff의 *Humanization and the Politics of God: The Koinonia Ethics of Paul Lehmann* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992)를 보라.

암시적인 동의를 통해 서로에게 “거룩하고, 올바르며, 행복한 공생”을 목적으로 “조화로운 사회를 위해 필요한 모든 것을 서로 소통하겠다는 서약”을 한다.¹⁷⁾

효과적인 상생을 위해 알투스우스는 재화, 서비스, 그리고 권리 나누기로서의 소통에 대한 지원을 강조한다. 이러한 목적을 위해 그는 각 결사(結社)가 그 일정한 목적을 성취하는 것을 방해하는 무익한 통치자나 절대 권력을 단호하게 거부한다. 더구나 상생적인 결사는 신앙(신적 계시에 의해 알려지는)과 정의(자연 이성에 의해 알게 되는)에 의해 특징지어지는 공동체 안에서의 관계적 삶의 조건을 나타낸다. 이러한 신앙과 정의는 인간 개인 및 시민 사회의 유지와 향상을 위해 필연적이라고 여겨진다. 이 두 신앙과 정의는 또한 상생적인 결사의 진정성을 평가하는 기준으로 역할을 한다. 서로 소통하는 상생자들 간의 동의와 일치하는 정치적 결사의 동력인이 될 수 있다.¹⁸⁾ 언약과 소통에 대한 알투스우스의 특별한 관심은 신성화된 국가와 국가주의에 정면으로 반대한다. 그에게 있어 궁극적인 주권은 하나님에게 있다. 정치적으로 군주나 신성화된 국가가 아닌, 하나님의 형상으로 지음을 받은 인간들은 하나님의 율령의 틀 안에서 독립적인 주권에 대해 요구 할 권리가 있다. 사람들의 결사를 통하여 주권이 사람들에게 있다고 주장하는 알투스우스의 사상은 최초의, 시민적 결사와 조직의 다양성을 낳고 보존하는데 기여하였다.¹⁹⁾

언약 개념은 기독교적 사회질서와 사상이 정치적 절대 권력 및 사회적

17) Althusius, *The Politics of Johannes Althusius*, trans. with an introduction by Frederick S. Carney (London: Eyre & Spottiswoode, 1964), 12.

18) Althusius, *The Politics of Johannes Althusius*, 19.

19) Elazar, *Covenant & Commonwealth*, 323. 일반적으로 모든 형태의 제국주의를 반대하는 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)의 “영역(spheres)” 개념 및 개혁 신학적 언약사상의 원초적 민주주의와의 상관성이 존재함을 볼 수 있다. 그의 *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1931)을 보라.

부당 체제와 같은 억압적인 세속적 현상을 대체하도록 하였다. 언약 사상의 영향 하에서 이러한 새롭게 정의되고, 본질이 새로워져 더욱 보완된 사회질서는 자유로운 양심에 바람직하지 못한 것이 타율적으로 강요되는 것이 아니라, 자유로운 양심을 통해 그것의 본래상태가 시행되어지며, 자연, 혈육, 가부장제가 가진 모든 감정적이고 정서적인(affective) 전제의 간섭으로부터 자유로워지게 된다.²⁰⁾ 언약 개념과 사상에 기초한 청교도 사상은 따라서 강요된 효(孝)나 가부장적인 권위 혹은 이로부터 파생된 여러 편무적이고 일방적인 복종의 상하관계와 같은 태생적이고, 정서적이며, 감정적인 인간존재의 측면들을 언약사상으로부터 제거하는 것을 강조한다. 반면에 이와 같은 연고적이고 태생적인 역동성은 언약의 주요 특징을 침식시킨다. 왜냐하면 언약사상은 동등한 관련자들 간의 전적으로 자발적인 약속이며, 복종이나 개인적인 두려움에 의한 충성이 아닌, 하나님의 은혜에 의해 구속(救贖)되고 변화된 양심의 문제이기 때문이다.²¹⁾

다른 한편 알투스우스는 하나님께서 선천적으로, 자연 상태의 모든 인간에게 불어넣으신 보통법(common law)을 강조했으며, 인간은 무엇이 옳고 그르며, 바르고 나쁜 것인지를 인식할 수 있도록 하나님께서 우리 속에 각인하신 지식인 양심을 소유하고 있다고 말한다. 모든 사람들에게 대해 불변하는 도덕적 구속력이 있으나 모든 사람들의 마음속에 동일한 정도로 새겨 넣어지지 않는 이 보통법은 하나님과 이웃에 대한 사랑의 일반 이론과 실천을 제공한다.²²⁾ 모든 인간의 마음에 자연법을 심은 일반 은총에 대한 이러한 주장이 의미하는 것은 유대 기독교적 전통과는 다른 문화적 유산이 그 안에 기독교 언약사상에 본질적인 원칙과 가치를 담고

20) Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965), 56~57.

21) Walzer, *The Revolution of the Saints*, 213~214.

22) Althusius, *The Politics of Johannes Althusius*, 135.

있을 수 있음을 의미한다.

같은 맥락에서 대니얼 엘러자는 관념으로서의 언약은 쉽게 그 존재가 인식될 수 있으나 “문화로서의 언약”은 명시적으로 나타나지 않으면서 지속적으로 존재할 수 있다고 주장한다.²³⁾ 사실, 창조 언약과 노아의 언약을 고려할 때, 그 기본적인 형식은 비서구적, 특히 유교영향을 받은 사회와 문화에도 적용될 수 있다. 엘러자의 주장에 일치하여, 우리는 언약적 문화가 명시적으로 인식됨이 없이 유교문화권과 사회에도 최소한 유사한 형태로나 그 흔적이 발견될 수 있음을 가정할 수 있다.

III. 언약의 유교적 등가물

그럼 도덕성이 고취된 자발적 결사(結社)로서 유교적 언약 개념의 가능한 이론적인 배경은 무엇인가? 유교문화권에서 언약 체계와 사상 및 그 실천을 지지할 수 있게 하는 필수적이고 본질적인 윤리적 측면은 무엇인가? 유교적 언약은 본질적으로 “개방된 체계”로서의 유교적 자아, “대등한, 수평적인 존중의 형식을 갖춘 기본적인 패턴”을 보여주는 유교적 황금률, 신뢰공동체 (fiduciary community) 등과 같은 중요한 개념들을 중심으로 하고 있다고 볼 수 있다.²⁴⁾ 우선 유교적 자아는 “역동적인 유기적 관계의 중심이며 전체 인간 공동체로 나아가는 구체적인 인격적 통로”로 이해된다.²⁵⁾ 그 주된 특징은 전체 우주 만물에 대한 무한한 감수성을 의미

23) Daniel Elazar, *Covenant & Constitutionalism: The Great Frontier and the Matrix of Federal Democracy* (New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1998), 8.

24) Heiner Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age: A Reconstruction under the Aspect of the Breakthrough Toward Postconventional Thinking* (Albany: SUNY Press, 1993), 133.

25) Tu Wei-ming, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1985), 131.

하는 “끊임없이 팽창하는 동심원”이란 데에 있다. 이렇게 이해되는 자이는 “사적인 생각과 감정의 패쇄된 세계”가 아니다; 오히려 “다른 사람들과 관계를 맺고, 항구적으로 팽창하는 인간관계망을 통해 소통을 하기위해 접촉하려고” 해야 한다.²⁶⁾ 유교적 인간 자아에 대한 이러한 이해와 일치하는 사회제도적 그리고 인간관계적 표현은 공동체 계약인 향약(鄉約)이다. 그 취지와 원칙에 있어 향약은 자율적이고, 자발적이며, 합의에 의한, 상호부조를 통한 공동체 향상과 “인간 본성의 본래적 선(善)에의 호소”에 근거하여 권고와 설득을 수단으로 도덕성 제고를 위한 지역조직 프로그램이다.²⁷⁾

이러한 의미에서 역사적으로 유교사회에서 나타났던 사례들과는 달리 유교는 그 원리와 본질상 당파적 혹은 자기중심적 윤리를 지향하지 않는다. 가족사랑에 대한 강조는 친족관계에만 제한되는 관계적 배타성을 말하려는 것이 아니라, 혈연적 사랑의 범위를 친족들에서부터 시작하여 혈연관계의 경계를 넘어 타자들에게까지 확대하려는 의도에서 된 것이다.²⁸⁾ 사회적인 혹은 가족적 경계를 넘어가도록 의도된 인(仁)은 지배적인 유교 덕목으로서, 타자들의 고통과 어려움을 보고서 느끼는 본유적이고 자연발생적인 동정의 감정이다. 타고난 태생적인 차원의 이러한 애정은 모든 인간에게 공통적으로 주어진 것이지만, 최대한도로 개발될 필요가 있음을 지적한다. 이러한 자연적인 동정 혹은 자연발생적인 감정은 도움을 필요로 하는 사람들에 대한 적극적인 배려와 도움을 베푸는 것을 통해 표현된다.

26) Tu, *Confucian Thought*, 133.

27) Wm. Theodore de Bary, *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), 83.

28) Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age*, 148.

1. 유교 황금률

유교의 황금률(黃金律)은 유교적 언약 사상의 이론적 배경을 형성하는 또 다른 개념이다. 유교적 황금률의 한 예가 공자와 자공의 다음의 대화에서 보여 진다: “자공이 묻기를, ‘한 마디 말로 평생토록 행할 만한 것이 있습니까?’고 하니 공자 말씀하시기를, ‘아마도 용서(恕)일 것이다. 내가 하고자 하지 않는 바를 남에게 베풀지 말라.’고 하셨다.”²⁹⁾ 여기서 서(恕)는 일반적으로 상호관계 혹은 상호작용을 의미하는 것으로 번역된다. 그러나 하이너 로이츠(Heiner Roetz)는 이것을 “자기 자신을 위한 특권을 포기하고 자기 자신에게 적절하다고 생각하는 것을 모두 다른 사람에게 수여하는 것”으로 이해하여 “공정성”으로 번역한다.³⁰⁾ 이기주의의 억제와 주요 특징인 유교적 황금률은 자신의 친족에만 한정되는 관계적 배타주의 대신, 보편적 도덕성, 모두를 수용하는 인간 평등론, 그리고 도덕적 의무의 점진적 “신장(伸張)”을 지지한다. 이러한 도덕적 원리는 인(仁)의 핵심 가치와 일치할 뿐만 아니라, “평생토록 행할 만한 한마디 말”로 해석되고 이해될 수 있다. 배타적이 아닌 보편적인 전제가 황금률에서 옹호되기 때문에, 본질적인 특징은 추상적인 수평적 상호관계와 주어진 생활세계를 넘어가고, 사회적 차이를 포함한 자기의 문화전통의 지평을 초월하는 경향에 놓여있다. 황금률은 타자를 나와 동일한 존엄성을 지닌 인간으로 인정하고, 자기 성찰적 자아를 윤리적 삶을 위한 그리고 남을 대하는 데에 척도로 삼는 것이다. 이와 관련하여, 『論語』, 「雍也」편에서 공자는 이렇게 말한다: “어진 자는 자기가 서고자 하면 다른 사람을 세워주고 자기가 달하고자 하면 다른 사람을 달하게 한다. 능히 가까운 데서 터득하여 미루

29) 『論語』, 「衛靈公」: 〈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.〉

30) Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age*, 133~134.

어 가는 것을 인(仁)하는 방법이라 할 수 있다.”³¹⁾ 여기서 볼 수 있는 황금률의 핵심가치는 인(仁)을 실천하는 방법, 즉 자신을 미루어 남을 이해하는 것(能近取譬)에 있으며, 자신이 원하는 바를 보편화시킴으로 타자와 자신의 가상적인 입장 바꾸기를 통해, 전통과 관습, 부모의 권위, 공동체의 판단을 온전한 것이 되게 할 수 있다.³²⁾

그러나 유교적 황금률에는 잠재적 오해의 소지가 없지 않다. 이러한 잠재적 문제점에는 불가피한 계급조직 혹은 계층제적 사회적, 정치적 질서, 요망사항에 대한 주관적 견해의 충돌 가능성, 황금률에 대한 “전략적” 읽기 등이 포함된다. 첫째, 『순자(荀子)』와 『중용(中庸)』의 경우, 주어진 사회-정치적 조건인 위계질서 혹은 계층제적 구조가 황금률에 편입됨으로써 평등적 특징과 가능성이 약화되거나 무효화될 수 있기 때문이다. 예를 들어, 공자는 군자의 네 가지 도(道)와 관련하여 『중용(中庸)』에서 다음과 같이 말하고 있다: “자식에게 요구하는 바로서 아버지 섬김을 다하지 못하였다. 신하에게 요구하는 바로서 임금 섬김을 다하지 못하였다. 아우에게 요구하는 바로서 형 섬김을 다하지 못하였다. 벗에게 요구하는 바로서 먼저 베풀어 주지를 못하였다.”³³⁾ 여기서 친구관계를 제외하면, 대등하거나 평등하지 않은 지위와 신분에 의해 상호주의가 영향을 받을 수 있으며 또한 자신이 타자에게 베풀고 행한 것만을 타자로부터 요구할 수 있음이 전제된다. 다시 말해, 관계적 상호성이 부재하지는 않지만, 실생활에서 자주 발생하는 것처럼 서열, 신분, 지위의 차이가 상호성을 채색

31) 『論語』, 「雍也」: 〈夫仁者, 己欲立而立人, 己欲達而達人, 能近取譬, 可謂仁之方也已.〉

32) Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age*, 133, 148.

33) 『中庸』: 〈君子之道四, 丘未能一焉, 所求乎子, 以事父未能也, 所求乎臣, 以事君未能也, 所求乎弟, 以事兄未能也, 所求乎朋友, 先施之未能也.〉 유사하게, 불평등한 신분과 지위에 관한 구절을 『荀子』, 「法行」 편에서 읽을 수 있다. 『荀子』, 「法行」: 〈孔子曰, 君子有三恕, 有君不能事, 有臣而求其使, 非恕也, 有親不能報, 有子而求其孝, 非恕也, 有兄不能敬, 有弟而求其聽令, 非恕也.〉

(彩色)하고 규제할 수 있으며, 뒷사람에게 베풀 의사가 없는 것을 아랫사람에게 요구할 수 없다는 의미가 내포되어 있다. 이러한 잠재적 문제를 극복하기 위해 황금률은 어떤 사회-정치적 컨텍스트를 명시하는 것을 피하고 자기와 타자를 추상적 개념화에 의해 이해할 필요가 있다. 이러한 이해는 황금률을 “여러 다른 분야의 행동들을 위한 보다 구체적인 규칙들이 추론되어 질수 있는 원칙”으로 주장하는 해석학적 가능성을 가리키고 요청하는 것이다.³⁴⁾

또한 요망사항과 선(善)에 대한 주관적인 이해가 충돌하는 경우 황금률의 상호작용과 입장 바꾸기가 도덕성과 윤리적인 결과를 가져온다는 것을 보장할 수 없다. 이러한 이유로 “윤리적 상호작용의 규칙”인 서(恕)를 체계화하고 유지하기 위한 도덕적 틀을 제공하는 충(忠)을 근본적으로 필요로 한다.³⁵⁾ 공정성으로서의 서(恕)를 성실 혹은 자비심의 의미를 담고 있는 충(忠)으로 보충하지 않으면 서(恕)는 “변덕스러운, 임의의 관대함”으로 전락하고 황금률의 실천에서 자기와 타자의 역할 바꾸기는 도덕적 붕괴를 초래할 수 있기 때문이다. 나아가서, 황금률은 받기 위해서 주는 그리고 나를 위해 상대를 잘 대하는 계획적 타산에 기초한 “전략적인” 공리주의적 이기주의를 경계해야하며 그 속에 이러한 작정된 계산이 포함되어 있다고 이해되어서는 한다. 유교의 의무적 컨텍스트는 공리주의적 함의(含意)를 담지 않은 비전략적인 원칙에 따라 개인의 이익에 대한 계산과 물질적인 행복에 대한 추구를 덕행으로부터 제거, 분리시킨다. 물론, 유교적 황금률에서 도덕적인 삶이 사적인 행복을 추구하지 말아야 한다는 것이, 과도한 의무의 짐을 강요하거나 희생 자체를 위한 것은 아니며, 단지

34) Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age*, 140.

35) 하이너 로이츠는 서(恕)를 공평(fairness)으로 충(忠)을 성실(loyalty) 혹은 자비(benevolence)로 번역하고 있다. 그의 *Confucian Ethics of the Axial Age*, 특히 10장을 보라.

갈등 상황의 경우 양보나 희생은 추천함을 의미한다. 그러나 유교 문헌들은 여러 곳에서 군자는 자신의 이익을 추구해서는 안 된다고 강조하고, 공자도 전략으로부터 도덕을 해방시키려고 노력하였다. 그럼에도 불구하고 사고실험(思考實驗, thought experiment)적으로 행위자와 대상자의 가상적인 위치 바꾸기 혹은 자신을 타자와의 관념적인 동일화에 기초한 행동이 모두 도덕적이지는 않다. 타자를 나 자신과 같은 존재로 상상하기가 “자연발생적으로 이타적”이라고 간주되어서는 안 되며 전략적인 행동으로 타락하지 않기 위해서는 자아의 도덕적 수양 혹은 양심의 내적 자기성찰이 동반되어야 한다.³⁶⁾ 도덕적 자아와 그 영성(靈性)은 가상적인 타인의 역할취하기에 의해 대체될 수 없기 때문이다. 따라서 동일한 것을 상대에게 수여하는 것이나 나와 타자간의 상호관계뿐만 아니라, 위험에 처한 어린이를 구하려는 무의식적인 자연발생적 반응 혹은 도움에 대한 본유적 충동으로서의 인(仁)에 대한 맹자적인 전제가 황금률의 서(恕)에 수반되거나 보완되어야 한다고 볼 수 있다.

이러한 잠재적 약점에도 불구하고 황금률은 나 자신과 똑같은 존엄성을 지닌 존재로서 타자 및 수평적 상호관계를 추상화하여 주어진 삶의 세계를 초월하는 경향이 있다. 나아가서 거기에는 전통적인 덕목이 아닌 역할 취하기의 형식적 절차에 도덕성의 뿌리를 뚫으로써 자신의 문화적 유산의 지평을 뛰어넘게 하며, 보편적인 인간의 목표와 소망에 대한 승인을 내포하고 있다. 이러한 유교적 황금률은 도덕성이 고취된 자발적 결사(結社)로서 유교적 언약 개념의 가능한 이론적인 배경으로 조건이 되며, 유교문화권에서 언약 체계와 사상 및 그 실천을 지지할 수 있게 하는 필수적이고 본질적인 윤리적 내용을 구성하고 있다고 본다.

2. 향약(鄉約)³⁷⁾

언약(covenant)적 요소를 담고 있는 신(新)유교의 사회적 표현 중 가장 명시적인 것은 향약(鄉約, community compact)이다. 비록 향약의 영어 번역인 community compact가 일반적으로 언약의 영어 번역인 covenant 대신 계약이나 협정으로 번역되는 compact를 사용하고 있지만, 번역상의 이유로 향약의 compact를 기독교적 covenant 개념과 근본적으로 중요한 대조를 이루거나 이질성을 내포하는 것으로 단정해 이해할 필요는 없다. 향약은 향촌사회의 규약이되 주자학적 향촌 질서를 추구하는 실천규범이다. 향약은 중앙정부에 의해 지시되지 않고, 지역에서 시작하였던 자발적으로 조직된 결사체이다. 향약은 필요할 때 서로 도움을 베풀고 덕(德) 있는 행동과 존경할 만한 생활을 서로 권하는 것을 목표로 한다. 향약의 중요성과 수반되는 사회윤리는 개인의 책임성, 상호 존중, 그리고 이웃과의 협력 등에 대한 강조에 그 본질이 놓여있다. 이 유교적 사회제도는 공동체 조직 속에 자발적인 행동을 포함시키기 때문에, 특별히 상호관계에 대한 강조에서 가부장적 권위에 대한 일방적인 복종과 대조를 보인다. 향약은 차이를 인식할 뿐만 아니라, 그것을 초월하고 극단적인 개인주의적 자아가 아닌 상호 관계적 자아개념을 양성하기를 시도하는 쌍방 간의 사랑과 존중의 정신을 촉진하려고 노력한다.

유교적 향약은 중국 북송(北宋, 960년~1126년)시대에 처음 시행되었고 최초의 형태는 북송(北宋)말기 여씨문중(呂氏門中)의 도학(道學)으로 명성을 떨친 여대충(大忠), 대방(大防), 대균(大鈞), 대임(大臨) 네 형제가 문중과 향리를 선도, 교화하기 위해 만든 규약인 여씨향약이다. 여씨향약의 두드러진 특징은 사회적, 정서적 그리고 경제적 어려움과 압박을

37) 양자 간의 유사성을 고려하고 논의의 범위를 제한하기 위해 여기서는 조선시대의 향약에 관한 소개는 하지 않고 중국의 경우만을 선택적으로 취급하기로 한다.

누그러뜨리기 위한 매우 실제적인 시도라는데 있다. 상호의존과 연대감에 기초한 조화로운 공동체 생활을 이루어 가는데 도움이 되는 매우 현실적인 덕목의 신장을 목표로 한다. 그러한 목표의 실현은 “모든 구성원들의 선의(善意)와 상식 … 특별히 사회적으로 유력한 지위에 있는 사람들의 책임감에 직접적으로 호소하는 것”에 많이 의존한다.³⁸⁾ 여씨향약은 공적인 책임을 충실히 떠맡도록 독려하고, 공동체에 영향력 있는 직함이나 지위의 남용을 비판하며, 극심한 가난 같은 위협을 감소시킨다는 의미에서 공동체를 위한 비전을 제시하고 있다.

여씨향약과 달리, 남송(南宋, 1127~1279년)때 주자(朱子, 1130 - 1200)가 여씨향약을 가감, 증보하여 보다 완비한 주자증손여씨향약(朱子增損呂氏鄉約)은 바람직한 의식과 예법의 문제들을 취급하고 있다. 이 후대의 수정판은 예의바른 사회적 교제를 위한 상세한 규정에 집중하고 공동체 예법의 주요 특징을 포함한 명확한 위계적 구별을 강조하고 있다. 고의적으로 평민들을 배제하려는 의도는 없더라도, 주자의 향약은 교육을 받은 엘리트들을 위한 사회적 교제의 엄밀한 세부사항을 강조하기 때문에, 그 규약조항들은 현실적으로 적절한 재력과 여가 시간을 갖기 어려운 평민들의 상황에는 잘 들어맞지 않는다. 따라서 주자향약은 향약의 실제적인 관심의 중요성을 감소시킨 측면이 있다. 그럼에도 불구하고 유교 향촌 규약의 전제 조건은 여전히 보존되었다. 즉, 하층계급 사람들이 위계체제에 순응하는 것은 상층계급 사람들 편에서 하층계급사람들의 복리를 위한 근본적인 필요에 대해 배려하는 것으로 언제나 보답되어야 한다는 원칙이다.³⁹⁾ 사실 여씨향약도 주자향약도 후대의 향약들과 달리, 단호한 강제

38) Monica Übelhör, “The Community Compact (Hsiang-yüeh) of the Sung and Its Educational Significance,” in *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, ed. Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee (Los Angeles: University of California, 1989), 387.

39) Monica Übelhör, “The Community Compact (Hsiang-yüeh) of the Sung and Its

수단을 사용하거나 복종을 특별히 중시하지는 않았다. 이 두 향약들의 본질적인 의도는 향약공동체의 구성원들에게 어떤 이념을 주입하려는 것이 아니라, 그들의 도덕적 잠재력을 일깨우고 개발시키기 위함이었다.

그러나 국가 개입의 확대를 초래한 정치적인 위기상황을 해결하는데 정부가 관여하게 되면서 향약의 붕괴와 쇠퇴가 시작되었다. 그 결과로 변질된 향약 형태들은 전반적인 중앙 통제적인 제국적 지배, 지역예의의 전체적이고 관료적인 개입, 통치자에 대한 종교적 추앙, 공동체 참여와 상호부조의 격감, 그리고 메마른 율법주의적 교시(敎示)가 그 특징을 이룬다. 따라서 향약의 본래 의도와 주요 관심사 즉, 향약 혹은 언약에 필수적인 요소인 약(約)이란 개념 속에 내포되어 있는 자발적으로 승인되거나 약속된 합의 원칙이 심각하게 훼손되었다. 제왕의 칙유(勅諭)인 “성유(聖諭, the Sacred Edict)에 깊이 배어있는 제왕적 온정주의(溫情主義)는 인간 속에 있는 타고난 선한 본성을 끌어내려는 신유교 이상주의의 목적과 극명한 대조를 이룬다. 향약의 본래 의도와 최대 관심사로부터 이탈(逸脫)한 “향촌강화(鄉村講話, village lectures)는 평민들의 교화를 겨냥한 기계적인 관료주의적 의식이며 그들의 몽매함 및 불복종과 점차적으로 관련지어졌다. 평민들의 지성에 대한 과소평가는, 의식(儀式)을 담당하며 온정주의적 책임에 전념하였던 지배계층과 관리들의 오만과 더불어 일어났다.⁴⁰⁾ 이러한 과정을 거치면서 언약적 결사의 신유교적 등기물은 “민중들에게 관공(官公)적 이데올로기를 주입시키는” 수단으로 전략하게 되었다. 빅토르 메어 (Victor Mair)는 평민들이 성유(聖諭) 등을 입수 할 수 없었으며 학자-관료들이 그들에게 구두로 내용을 전달해 주는 것에 의존하였다고 설명한다.⁴¹⁾ 그 결과 평민 중심의 풀뿌리 자치 활동은 사라져갔다. 향

Educational Significance,” 384~385.

40) Monica Übelhör, “The Community Compact (*Hsiang-yüeh*) of the Sung,” 69.

41) Victor Mair, “Language and Ideology in the Written Popularization of the Sacred

약의 이러한 기계적 관례화나 쇠퇴는 그러나 헌신적인 유학자들이 향약의 본래 의도와 최대 관심사에 충실하는 것을 막지 못했다. 예를 들어, 향약에 대한 왕양명(王陽明, 1472~1528)의 “자유주의적인” 이해는 주자의 관점과 일치하여 지역공동체의 개혁과 도덕적 개선을 위한 자발적 프로그램을 지향하였다. 왕양명의 향약은 “도덕적 설득력에 대한 깊은 신뢰, 예의 바른 행동규범에 대해 기꺼이 합의할 수 있는 공동체의 능력, 그리고 합의 방법에 의해 공동의 삶을 쇄신할 수 있는 가능성”과 같은 본질적인 원칙들을 드러내 보이고 있다.⁴²⁾

그렇지만, 정치적 위기감의 고조, 그리고 보다 많은 통제와 정치적인 안정을 위한 수단으로 지역조직들의 징모(徵募)와 활용에 대한 정부의 필요성 인식은, 정부의 개입이 보다 확대되는 결과를 낳았다.⁴³⁾ 이러한 역효과적인, 위로부터의 개입은 청조(淸朝, 1616~1912) 때의 “향촌강화(鄉村講話, village lectures)”와 “성유(聖諭, the Sacred Edict)”에서 구체화된 “보다 권위주의적이고 관료주의적인” 형태의 향약을 일으켰다. 이러한 비생산적인 중앙통제는 국가와 가족 사이에 개재하는 공적 인프라와 그 기능을 훼손하는 방식으로 일어났다. 그와 같은 부정적인 발전을 초래한 것에는 사람들의 충성을 결집하고 동원할 수 없게 만드는, 사적인 충성과 왕조국가사이의 바람직하지 못한 균열이 있다. 향약이 효과적으로 그리고 실질적으로 기능할 때 전체적이고 관료주의적인 국가의 간섭을 최소화하고, 아래로는 가족의 자기통제와 위로는 국가의 법과 질서를 연결시킬 수 있게 된다. 그러한 매개적 제도나 조직의 부재는 “사적인” 에토스를

Edict,” in *Popular Culture in Late Imperial China*, ed. David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1985), 350, 358.

42) de Bary, *Asian Values and Human Rights*, 83~84.

43) de Bary, *Asian Values and Human Rights*, 86.

촉진시키고 “공공” 정신을 훼손하는 “과도한 개인주의”를 낳게 된다.⁴⁴⁾

IV. 결론

지금까지 우리는 기독교신학 역사 속에서 중요한 개념과 사상으로 이해되고 논의되어온 언약개념에 대해 설명하고 특별히 그것의 유교(儒敎)적 등가물의 가능성을 향약(鄉約, community compact)을 통해 살펴보았다. 이를 위해 위의 두 상이한 문화와 종교 혹은 종교철학적 개념들에 대한 조심스런 비교 작업을 취지로 초기적 형태의 실험적인 고찰을 통해 앞으로 양자의 유사점과 차이점이 구체화되고 규명될 수 있기를 모색하였다.⁴⁵⁾ 제한된 범위와 토론으로 양자의 전체적인 특징과 속성들이 충분히 부각되지 못한 아쉬움이 있다. 그럼에도 불구하고 비교연구의 건설적인 결과를 지향하여 조심스럽게 시도된 양자에 대한 논의는 앞으로 더욱 정당한 분석을 위한 출발점이 될 가능성을 열어주려 하였다. 우선 본 논문은 폴 레만과 요하네스 알투스우스의 사상을 통해 개혁 신학적 언약개념을 살펴보았고, 이어서 유교적 언약개념의 가능성을 검토하기 위해 유교적 황금률과 향약에 관해 다루었다. 유교 황금률과 향약의 어떤 측면은 전통적으로 기독교 윤리적 주제인 언약과 유사성을 띠고 있음을 보았다. 특별

44) de Bary, *Asian Values and Human Rights*, 87.

45) 물론 이러한 가능성 검토에는 한 가지 사실이 전제로 고려된다. 즉, 이전의 연구들을 통해 소개되었듯이, 학자들은 전통적으로 기독교적 개념으로 인식되어온 언약이 비기독교인들 및 비기독교적 문화와 사회에도 관련성이 있을 수 있다는 견해를 내놓은 바 있다. 이러한 관점에서 볼 때 다른 종교 문화적 배경—우리의 경우 유교문화와 사회—내에 개략적인 등가물의 존재 가능성을 부인할 만한 분명한 이유가 제시되지는 않는 듯하다. 이에 대한 논의를 위해 다음을 보라. Shirley J. Roels, “Organization Man, Organization Woman: Faith, Gender, and Management,” in *Organization Man, Organization Woman: Calling, Leadership, and Culture*, Shirley J. Roels et al. (Nashville: Abingdon Press, 1997).

히, 개인의 정체성을 유지하면서 바람직한 공동체 세우기, 자발적인 참여와 참여자들의 상대방에 대한 책임, 옳고 그름에 대한 분별을 포함하는 도덕성 제고, 관계의 개방성에 기초한 보편윤리 추구 등에서 보여 지는 양자의 유사성은 주의를 끌 만하다. 반면, 인간을 포함하여 모든 생명체까지 참여하는 포괄적인 개념의 약화, 기존질서 유지 및 지역 중심적 성향, 엘리트 리더십, 초월적 신관의 부재, 서열, 신분, 지위 등에 의한 황금률의 침해 가능성 등에서 보여 지는 유교 황금률과 향약의 한계 역시 지적할 수 있다. 이러한 특징과 속성으로 인해, 역사적으로 향약은 정치 이데올로기화 및 전반적인 중앙 통제적인 제국적 지배, 지역예의 전체적이고 관료적인 개입, 공동체 참여와 상호부조의 격감, 그리고 메마른 율법주의적 교시(敎示) 등의 형태를 띠며 쇠퇴하는 모습을 보여준 것으로 이해되고 있다. 이러한 측면을 극복하면서 유교 향약의 원칙과 가치가 특정 종교 문화적, 지역적 틀과 범위를 넘어 전 지구적 윤리를 위한 자료로 유효하고 수용되기 위해서는 상호 배움과 풍성을 전제로 기독교적 언약 개념과의 지속적인 학문적, 실천적 만남과 대화가 시도되어야 할 것이다.

참고문헌

『論語』

『中庸』

Allen, Joseph. *Love and Conflict: A Covenantal Model of Christian Ethics* (Nashville: Abingdon Press, 1984).

Althusius, Johannes. *The Politics of Johannes Althusius*, trans. with an introduction by Frederick S. Carney (London: Eyre & Spottiswoode, 1964).

de Bary, Wm. Theodore. *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998).

Duff, Nancy J. *Humanization and the Politics of God: The Koinonia Ethics of Paul Lehmann* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992).

Elazar, Daniel. *Covenant & Commonwealth: From Christian Separation through the Protestant Reformation* (New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1996).

_____. *Covenant & Polity in Biblical Israel: Biblical Foundations & Jewish Expressions* (New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1995).

_____. *Covenant & Constitutionalism: The Great Frontier and the Matrix of Federal Democracy* (New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1998).

Lehmann, Paul. *The Decalogue and a Human Future: The Meaning of the Commandments for Making and Keeping Human Life Human* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).

Mair, Victor. "Language and Ideology in the Written Popularization of the Sacred Edict." In *Popular Culture in Late Imperial China*, ed. David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1985).

Roels, Shirley J. "Organization Man, Organization Woman: Faith, Gender, and

- Management.” In *Organization Man, Organization Woman: Calling, Leadership, and Culture*, Shirley J. Roels et al. (Nashville: Abingdon Press, 1997).
- Roetz, Heiner. *Confucian Ethics of the Axial Age: A Reconstruction under the Aspect of the Breakthrough Toward Postconventional Thinking* (Albany: SUNY Press, 1993).
- Stackhouse, Max L. *Covenant & Communities: Faith, Family, and Economic Life* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1997).
- _____. *Public Theology and Political Economy: Christian Stewardship in Modern Society* (New York: University Press of America, 1991).
- _____. “Brunner’s *Christianity and Civilization* Revisited: Its Significance after the Collapse of Marxism.” In *Theologie und Ökonomie: Symposium zum 100. Geburtstag von Emil Brunner*, ed. Hans Ruh (Zürich: Theologischer Verlag, 1992).
- _____. “Introduction: Foundations and Purpose.” In *On Moral Business: Classical and Contemporary Resources for Ethics in Economic Life*, ed. Max L. Stackhouse et al. (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).
- Tu, Wei-ming. *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1985).
- Übelhör, Monica. “The Community Compact (Hsiang-yüeh) of the Sung and Its Educational Significance.” In *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, ed. Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee (Los Angeles: University of California, 1989).
- Walzer, Michael. *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965).

논문투고일 : 2009. 10. 31

심사개시일 : 2009. 11. 10

게재확정일 : 2009. 12. 05

 • 국 문 초 록 •

본 논문은 기독교 언약개념과 그 유교적 등가물의 가능성을 논함으로써 양자의 차이점과 유사점을 살펴보는 데 목적이 있다. 언약에 대한 개혁 신학적 이해를 밝히기 위해 폴 레만(Paul Lehmann)과 요하네스 알투스우스(Johannes Althusius)의 관점을 소개하였고 유교적 언약 개념의 가능성을 검토하기 위해 유교의 황금률과 향약(鄕約)을 다루었다. 이러한 논의를 통해 유교 향약과 기독교 사상인 언약사이에는 본질적인 유사성이 있음이 제기되었다. 유사성에는 공동체 세우기, 자발적인 참여, 상호책임, 도덕성 제고, 보편윤리 추구 등이 포함된다. 그러나 유교 황금률과 향약에는 포괄적인 개념의 약화, 기존질서 유지 및 지역 중심적 성향, 엘리트 리더십, 초월적 신관의 부재, 서열과 신분애에 의한 황금률의 침해 등에서 한계 역시 지적된다. 사실, 역사적으로 향약은 정치 이데올로기화 및 전반적인 중앙 통제적인 제국적 지배, 지역에의 전제적이고 관료적인 개입, 공동체 참여와 상호부조의 격감, 그리고 메마른 율법주의적 교시(敎示) 등의 형태를 띠며 쇠퇴하는 모습을 보였다. 이러한 한계를 극복하면서 유교 향약의 원칙과 가치가 특정 종교 문화적, 지역적 틀과 범위를 넘어 전 지구적 윤리를 위한 자료로 설득력 있게 인식되고 수용되기 위해서는 기독교적 언약 개념과의 비교, 대화 및 그것으로부터의 필요한 도전이 요구된다고 본다. 나아가 본 논문은 앞으로 두 다른 종교철학적 개념들의 이질성과 동질성에 대한 비교 연구가 상호 배움과 풍성의 가능성을 모색하는 길을 열어줄 것을 기대한다.

주제어 : 언약, 향약, 기독교 윤리, 유교, 상호책임, 황금률
