

처세(處世)인가 윤리(倫理)인가*

20세기 ‘동양윤리’의 문제점과 새로운 정향

김시천 (숭실대학교 베어드교양대학 조교수)

- I. ‘동양철학’에 윤리학이 있는가? : ‘倫理’와 ‘ethics’
- II. 계승할 것인가, 비판할 것인가?: 정치철학(statecraft)과 윤리학 (ethics) 사이에서
- III. 윤리인가 처세인가?: 오륜(五倫)과 타자의 윤리
- IV. 21세기 동양 윤리학의 길: 정치적 평등과 도덕적 자유

DOI: <http://dx.doi.org/10.21050/CSE.2023.57.06>

* 이 논문은 순천향대학교 2019년 제6차 인문학진흥원 학술대회 기획 주제 “포스트휴먼 시대의 관계 인문학”(2019년 12월 19일)에서 발표하였던 글을 수정, 보완한 것이다. 유익한 논평을 해준 숭실대학교 기독교문화연구원의 오지석 교수님께 감사드린다.

• ABSTRACT •

Is it Ethics or ‘Getting on in the World’?: The Problems and New
Directions of 20th Century ‘East-Asian Ethics’

Assistant Prof., Kim, Si-Cheon (Soongsil University)

In the 19th and 20th centuries, traditional East Asian disciplines were forced to adopt Western methods and frameworks. Confucianism, in particular, sought to transform itself into a Western discipline that would fall under the category of philosophy, especially ethics. In practice, however, it has tended to be consumed as a kind of the ‘getting on in the world.’ This article is a response to these questions. In particular, this article tries to point out that in order for traditional East Asian philosophy to be properly studied and understood as a desirable ethics in the 21st century, it needs to be established as an ethical system or a study of ethics that is appropriate for modern life when it accepts the ideology of political equality and the direction of moral freedom as its orientation.

Key words: East-Asian Philosophy, East-Asian Ethics, Ethics, Confucianism, Ethics, East-Asian Ethics, the ‘Getting on in the World’.

I. ‘동양철학’에 윤리학이 있는가? : ‘倫理’와 ‘ethics’

2012년에 연재된 두 시리즈 기획, 『경향신문』의 “인문학에 던지는 12 가지 질문”과 『프레시안』의 “절망의 인문학”은, 인문학에서 절실하지만 쉽게 던질 수도 쉽게 답을 구할 수도 없었던 문제들을 논하는 글을 연재한 후 2013년 『싸우는 인문학』이란 단행본으로 출판되었다. 이 책에는 이제 우리가 살펴볼 주제의 출발점으로 삼기에 적절한 두 글이 실려 있다. 하나는 「동양고전은 왜 처세서로 읽히는가」이고, 다른 하나는 「동양 현대 철학은 가능한가」이다.¹⁾

먼저 「동양 현대 철학은 가능한가」에서 신정근은 동양철학이 처한 역설적 상황 즉, “사람들은 ‘동양 현대 철학’에 낯설어 하지만 ‘동양 고전’은 반가워” 하는 역설적 상황에 처해 있다고 진단한다. 달리 말해 “우리는 ‘서양 현대 철학’에 익숙하고 그것을 알고 싶어 한다. 반면 동양 현대 철학, 동아시아 현대 철학, 한국 현대 철학 등은 현실 세계가 아니라 가능 세계에 있는 듯하며 낯설고 과연 배울 만한 가치가 있을까 하는 의구심을”²⁾ 품는다는 것이다.

달리 말해 ‘동양철학’은 늘 ‘과거의 것’으로 일종의 ‘전통’(tradition)으로 치부되며, 이른바 ‘동양고전’이라는 ‘지혜’(wisdom)로 유통된다. 그러나 만약 현대의 문제를 논한다면, 그것은 낯설거나 학문적 가치가 의심받기 십상이라는 것이다. 이러한 설명은 동아시아 전통이 철학으로서의 ‘윤리’(ethics)로 정착되지 못하고 일종의 ‘처세’(處世)³⁾로서 더 널리 소비되

1) 신정근, “동양고전은 왜 처세서로 읽히는가”, 『싸우는 인문학—인문학의 최전선』, 서동욱 기획, 강양구 외 지음, (서울: 반비, 2013), 50-59; 신정근, “동양 현대 철학은 가능한가”, 같은 책, 236-247.

2) 신정근, “동양 현대 철학은 가능한가”, 같은 책, 236-237.

3) 본래 ‘處世’의 최초 용례는 『사기』 「평원군우경열전」에 보인다. 조(趙)의 공자(公子) 평원군(平原君)이 그의 빈객(賓客)이었던 모수(毛遂)에게 이렇게 말한다. “대저 사(士)

는 경향과도 달아 있다. 신정근은 동양고전이 공적 의미가 아닌 사적 의미로 이해됨으로써 일종의 처세론으로 이해되는 사태를 다음과 같이 꼬집는다.

개념과 낱말은 공적 의미도 있지만 사적 의미도 있다. 공적 의미가 강할수록 의사소통이 부드럽게 진행되지만 사적 의미가 강할수록 의사소통이 어려워지고 도무지 상대를 이해할 수 없게 된다. 처세도 사적 의미가 강한 낱말이다. 사전적으로 처세(處世)는 주체가 세계에서 터 잡는다는 뜻이므로 별반 이상할 게 없다.

처세가 ‘술’, ‘논’, ‘철학’과 결합하면 공적 영역보다는 사적 영역에서 인간관계를 잘 풀어가는 솜씨와 방법을 가리키게 된다. (...) 이 처세는 공적인 기준을 위반한 개인의 출세 수단이 되므로 부정적 평가를 받을 수밖에 없다. 바로 이 지점이야말로 처세가 개인의 성공을 부추기는 비밀 혹은 자기계발의 노하우를 담은 상업서로 변신하거나 공적 가치를 지니지 못하는 뒷골목 야사로 전락하게 되는 경계가 된다. (...) 동양고전을 어떻게 사적 관계를 탁월하게 조율하는 달인을 기르는 비법의 책으로 읽히게 되었을까?⁴⁾

국립국어원의 『표준국어대사전』에 따르면, ‘처세’는 “사람들과 사귀며 살아감. 또는 그런 일”이라 풀이하고 있다. 영어로는 “conduct of life”, “get on in the world”, “get along with people”, “conduct oneself in society” 등으로 번역된다. ‘처세’는 글자 그대로 풀이하면, 세상에서 다른 사람들과 잘 어울리며 살아간다는 뜻으로 아리스토텔레스가 말하는 ‘eudaimonia’와 통할 것 같지만, 실제로는 출세 수단이나 성공의 노하우 정도로 매우 부정적인 함축을 갖는다. 즉 시비선악(是非善惡)에 상관없이

의 처세는 비유컨대 주머니 속의 송곳과 같아 그 끝이 금세 드러나 보이는 법이다.”(『史記』「平原君虞卿列傳」: “夫賢士之處世也, 譬若錐之處囊中, 其末立見.”)

4) 신정근, “동양고전은 왜 처세서로 읽히는가”, 같은 책, 54-55.

“사적 관계를 탁월하게 조율하는” 기술의 의미로 받아 들여지고 있는 것이다.

신정근은 이와 같은 동양철학의 역설적 상황이 ‘사적 의미’로 읽혀지는 데에서 오는 문제점이라 지적한다. 그러나 나는 이 글에서, 신정근의 주장은 ‘동양윤리’에도 적용될 수 있으며, 이러한 역설의 원인이 오히려 역사적인 이유에서 비롯된다는 점을 논하고자 한다. 우리는 상식적으로 고대 그리스의 아리스토텔레스로부터 연유하는 ‘ethics’의 번역어로서 ‘倫理’를 같은 것으로 받아들이는 경향이 있다. 그러나 나는 이러한 등식이 그렇게 자명하지 않다는 점을 몇 가지 차원에서 논증하고자 한다.

예컨대 우리가 이러한 논의에 적절하게 접근하고자 한다면, 우리의 물음은 다음과 같아야 한다. “동양철학에는 ‘윤리학’이 있는가?” 라고 말이다. 그리고 우리가 이 물음에 매우 엄격하게 대답하고자 한다면 그 답은 ‘비슷한 것은 있지만 없다’라고 말해야 한다는 점이다. 2006년판 톰슨-게일 『철학사전』(Encyclopedia of Philosophy)의 ‘Ethics, History of’ 항목은 ‘ethics’가 세 가지 서로 다르면서 관련된 방식으로 사용된다고 소개하며, 그 세 가지를 “(1) 생활 방식 또는 일반 유형, (2) 일련의 행위 규칙 또는 도덕률(moral code), (3) 생활 양식과 행위 규범에 대한 탐구”⁵⁾를 가리킨다고 소개한다.

우리의 상식에 따르면 ‘동양윤리’는 (3)의 철학적 탐구에 해당해야 하지만 실제로는 (1)에 속한다. 왜냐하면 ‘동양윤리’에 대한 논의는 현실의 윤리적 문제들에 대한 토론이기보다 ‘동양철학’의 윤리적 함축을 소개하는 교과서에 대한 것이 대부분이기 때문이다. 또한 우리가 ‘기독교 윤리’(Christian ethics) 혹은 ‘불교 윤리’(Buddhist ethics)라 할 때의 ‘ethics’처럼 다루어지는 것이 ‘동양윤리’이다. 이를 가장 명확하게 확인할 수 있

5) *Encyclopedia of Philosophy*, 2nd edition, 2006. vol. 3, p. 394.

는 것이 ‘동양윤리’의 확실한 존재 영역인 초등학교에서 중학교와 고등학교에서 쓰이는 ‘교과서’이며 거기서 동양윤리는 때로 ‘전통윤리’라 지칭된다.⁶⁾

이와 관련하여 2003년도 국정교과서 『고등학교 윤리와 사상』에 등장하는 다음 설명은 ‘동양윤리’의 위상과 내용을 짐작하기에 충분해 보인다.

인간다운 삶이란 윤리적 삶을 의미한다. 윤리적인 삶을 영위하려면, 우리가 지키고 따라야 할 윤리 사상의 뿌리를 알아야 하며, 동시에 바람직한 윤리 사상을 일상생활과 연결하여 실천해 나가려는 의지가 필요하다. 이러한 목표를 갖고 본 단원에서는 동양 윤리, 한국 윤리, 서양 윤리 그리고 이것이 현대적으로 통합된 세계 윤리의 흐름과 현대적 의미를 탐색해 본다. 각각의 윤리는 원류를 가지고 있으며, 그 원류는 인류 문명의 발전과 함께 전개되어 왔다.⁷⁾

국정교과서 『고등학교 윤리와 사상』은 윤리를 ‘세계 윤리’ 그리고 이를 구성하는 하위 단위로써 ‘동양 윤리’, ‘한국 윤리’, ‘서양 윤리’로 나눈다. 즉 윤리는 문명의 단위로 나뉘어지며, ‘생활 양식의 흐름’ 속에서 발견할 수 있는 그 무엇으로 정의되고 있다. 이는 앞서 소개한 ‘ethics’의 (1)에 해당한다. 그리고 본문의 내용에서 ‘동양윤리’에는 유교윤리, 불교윤리, 도교윤리와 더불어 제자백가가 소개되고, ‘한국윤리’에는 삼교(三敎)의 윤리와 더불어 윤리의 연원에 해당하는 토속신앙과 근대 한국윤리로서 위정척사, 동학, 개화사상이 설명되고 있다. 이렇게 보면 동양윤리는 철학사 혹은 사상사와 문화사의 혼합에 해당하는 듯이 보인다.

만약 대학의 철학과 ‘윤리학’ 과목에서 사용되는 교재에 이와 같은 서술

6) 이와 관련하여 참고한 교과서는 다음 두 권이다. 이 글의 논의의 편의를 위해 현행의 검인정교과서가 아닌 국정교과서를 논의에 이용하였다. 서울대학교 사범대학 국정도서편찬위원회, 『고등학교 전통 윤리』, (서울: 교육인적자원부, 2003); 서울대학교 사범대학 국정도서편찬위원회, 『고등학교 윤리와 사상』, (서울: 교육인적자원부, 2003).

7) 서울대학교 사범대학 국정도서편찬위원회, 『고등학교 윤리와 사상』, 72.

이 등장한다면, 우리는 매우 낯설어할 듯하다. 이와 같은 방식으로 구성되고 설명되는 ‘동양윤리’와 ‘한국윤리’는 철학사나 사상사 혹은 문화사와 어떻게 구분될 수 있을지 대단히 모호하기 때문이다. 사실 이와 같은 설정은 평유란(馮友蘭)과 같은 중국의 철학사자들이 “서양에서 말하는 철학은, 중국의 위진인(魏晉人)이 말한 현학(玄學), 송명인(宋明人)이 말한 도학(道學), 청인(淸人)이 말한 의리지학(義理之學)이란 것과 그 연구대상이 대체로 같다”⁸⁾고 한 것과 유사하다.⁹⁾

나는 20세기 이래 한국에서 ‘동양철학’이든 ‘동양윤리’이든, 현실의 문제를 토론하기보다 ‘사상’을 소개하거나 설명하는 방식으로 고착된 까닭은, 단지 ‘사적 의미’의 독해에서 이해되는 문제에 머물지 않고 오히려 역사적 현상으로서 우리가 진지하게 탐구해 볼 가치가 있는 문제라고 생각한다. 이에 대한 해명이 이루어질 때 우리는 비로소 동아시아 전통에 근거한 ‘윤리적 관점’에서 문제를 토론하는 과제가 성취될 수 있으리라 생각한다.

이를 위해 나는 두 가지 소재를 통해 논의를 진행하고자 한다. 하나는 『마이클 샌델, 중국과 만나다』¹⁰⁾의 내용을 소개할 것이다. 이를 통해 우리는 대륙신유가의 ‘유학’은 여전히 전통 시대의 사대부 유학과 다를 바 없다는 점을 확인할 것이다. 이러한 논의 속에서 정치철학과 윤리학은 경계가 없이 모호한 영역에 놓이게 된다. 다른 하나는 배병삼의 『우리에게 유교란 무엇인가』¹¹⁾라는 ‘유교 다시 읽기’와 이황직의 『군자들의 행진

8) 풍우란, 『중국철학사(상)』, 박성규 옮김, (서울: 까치, 1999), 8.

9) 이에 대해서는 제3절에서 다시 논의할 것이다. 다만 여기서 중요한 것은 어떤 것이 ‘철학인가에 대한 논의를 할 때 선연적으로 ‘철학’이라 상정하고 그 요소 중에 ‘철학적인 것’을 선별적으로 논의한 후에 그것은 철학이라 명명되는 현상이 이른바 ‘철학사’ 구성의 요건이라는 점이다. 이는 ‘동양윤리’에 대해서도 마찬가지이다.

10) 마이클 샌델·폴 담브로스키 엮음, 『마이클 샌델, 중국을 만나다』, 김선욱·강명신·김시천 옮김, (서울: 와이즈베리, 2018).

11) 배병삼, 『우리에게 유교란 무엇인가: 유교 다시 읽기』 (서울: 녹색평론사, 2012).

』¹²⁾을 간략하게 대조적으로 살펴볼 것이다. 이와 더불어 김도일의 「유교 가족주의의 이중성: 파벌과 권위주의의 유가적 기원」¹³⁾를 통해 우리 사회의 유학에 대한 비평적 접근을 소략하게 논해 볼 것이다.

II. 계승할 것인가, 비판할 것인가?: 정치철학(statecraft)과 윤리학(ethics) 사이에서

2018년 미국에서 출간된 후 국내에 번역된 『마이클 샌델, 중국과 만나다』는 원제 그대로 하면 “중국과 만나다: 마이클 샌델과 중국철학”(Encountering China: Michael Sandel and Chinese Philosophy)이다. 이 책은 주로 정의(justice), 공동체(community), 시민적 덕(civic virtue) 등 다양한 정치철학과 도덕철학의 주제들에 대한 중국학자들의 비평과 이에 대한 마이클 샌델의 토론을 묶어 펴낸 책이다. 이 책은 한편으로는 이른바 ‘중국철학’이 ‘서양철학’과 만나는 접면을 살필 수 있는 것은 물론, 다른 한편 중국의 학자들이 염두에 두는 ‘유학’의 내용과 그 논의 방식을 엿볼 수 있다는 점에서 의미가 있다.

이 책의 집필에 참여한 저자들은 모두 샌델(Michael J. Sandal), 에임스(Roger T. Ames)와 로즈몬트(Henry Rosemont Jr.)를 제외하면 대부분 중국인이다. 또한 저자들 가운데 이 책을 펴내는 데에 주도적인 학자는 담브로시오(Paul J. D'Ambrosio, 화동사범대 교수)로 보인다. 그리고 또한 명의 주도자는 리첸양(Chenyang Li, 중국유미철학학회 초대회장)인 듯하다. 달리 말해 중국철학 연구자들 가운데 영어가 가능한 미국 유학생 출신 학자들의 이해관계가 중요한 작용을 한 것으로 보인다.

12) 이황직, 『군자들의 행진—유교인의 건국운동과 민주화운동』 (서울: 아카넷, 2017).

13) 김도일, “유교 가족주의의 이중성: 파벌과 권위주의의 유가적 기원”, 『철학』 135 (2018), 1-22.

이렇게 볼 때 예외적인 경우는 천라이(Chen Lai), 로빈 왕(Robin R. Wang) 그리고 주후이링(Zhu Huiling)이다. 천라이는 그 지명도 때문에 초빙된 듯하고, 로빈 왕은 담브로시오와의 인연 때문에, 그리고 주후이링은 마이클 샌델 주요 저작의 중역자이기에 초빙된 듯하다. 이것이 저자들의 인맥 구성의 주요 배경으로 추측된다. 그런데 글의 논조는 각각의 논자마다 조금씩 차이가 있다. 달리 말해 이들의 ‘Confucian’이란 말을 쓸 때 비교적 균질적으로 드러나는 경우는 바이통둥(Bai Tongdong), 천라이, 리첸양에게서 두드러지며, 이들의 공통분모는 『논어』(論語)와 『맹자』(孟子)라는 텍스트를 기반으로 하는 즉 ‘공맹’(孔孟) 텍스트 전통에 입각해 있다. 그리고 이를 ‘초역사적’으로 샌델의 철학에 맞상대시킨다는 점이 두드러진다.

대다수의 논자들이 샌델을 비판하면서 ‘중국유학’에 대해 예찬하거나 전통에 대해 계승적인 입장에서 논의를 진행한다. 특히 이러한 입장을 대변하는 듯한 천라이의 글은 매우 권위적 논조를 보인다. 하지만, 주후이링은 다른 저자들과 달리, 샌델은 공동체주의자가 아니라 공화주의자라며 다르게 평가한다. 특히 로빈 왕은 유가를 옹호하는 듯하지만 잘 읽어보면 오히려 중국유학의 가부장제적이고 권위주의적이며 여성차별적인 전통을 은연중에 꼬집고 있다. 로빈 왕은 샌델이 아닌 중국 유학에 대해 은근하게 비판적이다.

담브로시오는 이 책의 작업에 주도적으로 참여한 듯한데, 아마도 그가 중국 소재 대학에서 활동하면서 샌델이라는 ‘인기’를 이용하여 중국학계 내부에서의 자신의 입지를 강화하기 위해 적극적으로 참여한 것이 아닌가 추측된다. 샌델로서는 이런 기획을 거부할 리가 만무하다. 그리고 답변의 글에서 샌델은 이런 명예를 만끽하고 있다. 이러한 출간 배경을 통해 짐작해 보면 이 책은 마이클 샌델이란 창을 통해 중국의 유학을 선양

하기 위한 책에 가까운 것으로 보인다.

또한 이들이 구사하는 논의 방식은 내가 보기에 일종의 ‘성동격서’로 보인다. 즉 샌델의 철학에 대한 비판적 토론을 통해 “중국의 정의”를 토론하는 것이 아니라, 샌델의 “철학”을 비판, 보완하면서 실은 “중국의 현실과 전통”의 “독자성”과 “고유성” 즉 유가전통을 옹호하고 있다. 마치 병법에서 말하는 ‘성동격서’(聲東擊西)처럼, 마이클 샌델과 철학적 토론을 하는 것처럼 보이지만, 실은 세계적으로 인기 있는 샌델의 지명도를 이용하여 유가 전통을 옹호하고 선양하려는 데에 더 큰 비중이 있는 듯이 보인다. 이는 몇몇 저자의 논의와 논조를 통해 쉽게 확인된다.

첫째 글, 리첸양의 「조화 없는 공동체? 마이클 샌델에 대한 유가적 비판」은 단순한 주장을 담고 있다. 샌델이 말하는 공동체에는 ‘조화’를 말하지 않기에 ‘두텁지 않고’ 오히려 ‘얇다’는 공격이다. 이에 대해 샌델은 답변에서 웃는다. 미국에서는 자신이 너무 두텁다고 비판받는데 자신을 얇다고 말하니 조금 당황스럽다는 이야기이다.

그런데 리첸양은, 샌델이 톨즈를 비판하면서 논의한 대목, 즉 정의의 우선성에 대해 그것이 조건적이라는 데에는 전적으로 동의한다. 예컨대 가족과 같은 공동체에서 보살핌, 돌봄이 우선적이지 정의가 우선하지 않을 수 있다는 뜻에서이다. 그에 따르면 공자는 “정의가 일차적 덕이어야 할 필요가 없는 사회를 추구했다”¹⁴⁾고 하면서, 조화로운 공동체를 제안한다. 저자가 말하는 유가의 조화로운 공동체란, 지배가 없고 불화하는 사회가 아니며 예컨대 소수집단우대정책과 싱가포르의 선거제도 등과 같은 현실적 사례가 이러한 조화로운 사회의 예시라고 밝힌다.

그런데 리첸양이 말하는 조화로운 사회는 자기수양을 한 군자가 “국민을 대표하는 것”¹⁵⁾ 것이며, “개인들은 그 국가가 자신의 것이라는 느낌,

14) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 앞의 책, 31.

자신이 시민으로서 제대로 대접받는다든 강렬한 느낌, 그리고 국민국가라는 공동체에 깊게 뿌리를 내린 강력한 정체성을 더욱 갖게”¹⁶⁾ 되는 그런 공동체라고 한다. 하지만 그의 서술에서 군자가 시민을 지배한다고는 말하지 않지만 자치(自治)를 인정하지 않는 것을 보면, 오히려 그의 조화로운 사회는 민족주의나 혹은 전체주의로 해석될 여지를 보인다. 조금 강하게 말하면, 19세기에 받아들인 국가유기체설처럼 한 몸으로 움직이는 공동체처럼 느껴진다.

바이통동의 「개인, 가족, 공동체 그리고 그 너머, 샌델의 정의란 무엇인가에 대한 유가적 검토」는 리첸양의 주장보다 한 걸음 더 나아간다. 샌델이 『정의란 무엇인가』에서 원자론적이고 자율적인 개인을 문제삼으며 내러티브 인간관을 제시하자, 바이통동은 “적합한 인간관계”¹⁷⁾를 인간의 본질로 규정하고, 공자를 통해 “확장된 돌봄의 네트워크”¹⁸⁾를 주장한다. 그런데 이 확장된 돌봄의 네트워크는 “위계적”이고 “동족을 우선적으로 돌본다”¹⁹⁾는 특징이 있다.

게다가 “돌봄 네트워크의 확장은 공적인 것과 사적인 것 사이의 경계선이 존재하지 않는다”²⁰⁾ 것은 물론 “침대에서 일어나는 일을 공적 관심의 바깥에 놔두지는 않”²¹⁾는다. 정부는 가치-중립적일 수 없고, 롤즈가 말하는 “중첩적 합의”²²⁾나 “여러 공동체를 횡단하는 가치”²³⁾는 “교육받은 소수가 말아야”²⁴⁾하며 “능력주의적(meritocratic) 요소를 정치에 도입하

15) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 앞의 책, 44

16) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 같은 곳.

17) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 49.

18) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 51.

19) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 53.

20) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 54.

21) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 55.

22) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 54.

23) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 57.

여²⁵⁾, “상하 양원제 입법부”를 구성하여 “하원의원은 자신들의 의견을 정부에 표현하기 위해 일반인들이 선출하되, 이와 달리 상원의원은 그들의 능력, 특히 사람들을 돌볼 수 있는 도덕적 능력과 이러한 돌봄을 실현할 수 있는 지적 능력에 근거하여 선출되는 구조²⁶⁾가 좋다고 본다. 아마도 공산당이 지도하는 민주사회를 꿈꾸는 듯하다.

후앙용의 「덕으로서의 정의, 덕에 따른 정의, 그리고 덕의 정의, 마이클 샌델의 정의관에 대한 유가적 수정」은 논리적으로 이상하게 보이는 글이다. 그는 먼저 ‘덕으로서의 정의’(아리스토텔레스)와 ‘덕에 따른 정의’(샌델)를 구분한다. 그리고 앞의 것은 개인의 덕으로서의 정의와 사회제도의 덕이 어떤 관계인가를 물으면서, 그것이 일치하지 않을 수 있음을 말한다. 예컨대 무지의 베일 속의 개인들은 자기 ‘이익’ 때문에 ‘정의의 원칙’을 선택한다는 것이다. 그래서 롤즈도 어린 시절부터 ‘정의감’을 함양하는 것을 주장했다고 인용한다.

여기서 후앙용은 유학의 경우 사회제도의 정의는 그 지도자들의 유덕한 품성을 반영한다는 슬로트(Michael Slote)의 견해²⁷⁾에 따라 내성외왕(內聖外王)의 전통과 연결시킨다. 샌델이 말하는 덕에 따른 정의가 정치적 직위의 분배와 관련되는 것이라면, 결국 “샌델의 덕에 따른 정의가 덕에 따라 특정한 것을 분배하는 것과 관련된 정의라면 유가에서의 ‘덕의 정의(justice of virtues)’는 덕 자체의 분배에 대한 정의²⁸⁾이다. 그런데 그가 말하는 이 ‘덕의 정의’는 건강한 사람이 아픈 사람을 치료해야 하듯 “정치적 공직을 맡은 사람들이 자신들의 행위를 통해 보여주는 모범적인

24) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 55.

25) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 56.

26) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 57.

27) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 69.

28) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 76.

덕이 사람들을 덕이 있게 만드는”²⁹⁾ 즉 전통 용어로 교화(教化)를 의미한다.

제2부의 두 글 주후이링의 「시민의 덕에 관한 샌델의 관점」과 천라이의 「유가적 관점에서 본 샌델의 민주주의의 불만」은 주로 ‘시민의 덕’을 다룬다. 주후이링의 글은 이 책에서 거의 유일하게 샌델과 토론하는 글이다. 그에 따르면 “시민의 덕이 갖는 가장 전형적 특성은, 공동선을 인식하고 공동선을 개인적 이익보다 우선시하며 공동선을 증진하는 것”³⁰⁾인데, 어떻게 다원주의 사회에서 이 시민의 덕을 함양할 수 있는가는 “현대의 공화주의자들 모두가 직면하고 있는 문제”³¹⁾로서 샌델 또한 “자유는 형성적 정치(formative politics), 다시 말해 시민들에게 자치에 필요한 자질과 특성을 계발하는 형태의 정치가 필요하다”³²⁾고 말할 뿐, “아직 이 도전을 해결하지 못했다”³³⁾고 비판한다.

천라이는 『민주주의의 불만』에서 샌델이 미국 국부들이 제안한 공화주의적 ‘시민의 덕’을 논한 것을 예로 들면서, 이를 유가가 제안하는 덕목들과 비교한다. 그리고 유가의 덕들은 사적인 덕과 공적인 덕을 포괄하면서 이런 덕목들이 “2,000여 년 이상이나 유가적 가치가 전통 사회와 문화의 지배적 가치”³⁴⁾였으며, “유가의 학자-관료는 이러한 문명의 계승자이자 담지자로서 복무하는 도덕교육자들이었다”³⁵⁾고 한다.

더 나아가 그는 서구가 개인의 권리와 자유를 우선시하는 데 있다면, “유가는 그런 권리의 우선성을 받아들일 수 없다”³⁶⁾고 단언한다. 그러면

29) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 96.

30) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 116.

31) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 117.

32) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 113.

33) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 117.

34) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 136.

35) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 136.

서 이렇게 말한다. “몇 천 년에 걸쳐 유학 사상은 대부분 학자-관리, 즉 사대부(士大夫)의 사상이었으며, 사대부는 지식인이자 정부의 구성원들이었다. 이 때문에 유가 사상은 본래부터 늘 사회에 대한 책임, 덕 그리고 공적인 일에 대한 관심을 요구하는 것을 우선시했다. 더욱이 유학의 ‘민본주의’(民本主義) 개념에 대한 믿음은 더 나아가 이들 학자-관리들이 ‘민생’(民生)에 대한 관심을 높은 수준으로 유지하도록 요구해 왔다. 국가와 백성에게 대한 관심을 뜻하는 ‘우국우민’(憂國憂民)은 유가 지식인들의 본질적 관심이자 정신적 전통이 되어왔다.”³⁷⁾

천리이의 말로 보건대, 중국의 유가적 사회 즉 ‘유가천하’(儒家天下)는 사대부(士大夫)-민(民)이 조화를 이루며, 온정적으로 돌보는, 마치 서로 돌보며 공존하는 가족과 같은 공동체인 듯하다. 달리 말해 이들이 책에서 다양한 주제, 예컨대 정의와 시민적 덕, 공동체 등 다양한 주제들에 대해 토론하는 듯이 보이지만, 결국 이들이 지향하는 사회의 청사진은 『대학』(大學)의 수신(修身)-제가(齊家)-치국(治國)-평천하(平天下)를 달리 서술하고 있는 정도로 보인다. 다만 다른 점은 왕(王)의 천하일통(天下一統)이 아닌 유교-사대부(儒敎士大夫)³⁸⁾의 협치(協治)에 해당하는 것으로 보인다.

그런데 여기서 우리는 이런 의문을 제기할 수 있을 듯하다. 도대체 유학이 어떤 때는 ‘윤리학’으로, 어떤 때는 ‘정치철학’으로 경계를 넘나들며 주장되는 일은 어떻게 가능한 것일까? 나는 이렇게 윤리와 정치를 넘나들면 사용되는 ‘현대유학’의 특징을 다음과 같은 이해경의 논의를 통해 이해할 수 있는 것으로 본다. 이해경에 따르면 ‘ethics’의 번역어로 성립된 ‘윤

36) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 137.

37) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 138.

38) 아마도 이 ‘유교 사대부’는 유교를 지지하는 공산당원과 정부의 관료 및 지식인 등과 같이 이른바 신엘리트에 해당한다고 보면, 크게 차이는 없을 듯하다.

리'는 결국 '유학'(儒學) 자체를 뜻하는 것이었기 때문이다.

'ethics'의 번역어로서 '윤리학' 혹은 '윤리'는 근대 중국에서 그렇게까지 존중받지는 못했다. 근대 중국의 대표 번역가 엄복은 'ethics'에 주의하지 않았거나 의도적으로 무시했다. 번역어 '윤리학'은 20세기에 들어와서 비로소 일본에서 수입되었다. 그 수입자인 양계초는 처음부터 '구윤리', '신윤리'라는 말을 씀으로써 근대 유럽에 독보적인 '윤리학'을 부정했다. 채원배는 학으로서의 '윤리학'과 실천지침인 '수신서'를 나눴으나 그 '윤리학'은 '중국 윤리학'으로서 근대 유럽이 독점한 윤리학이 아니었다. 이들 가운데 가장 '문명화'되고 '서구화'되었음에 틀림 없는 호적은 아예 '윤리학'을 유학이 독점하도록 했다. 그 윤리학은 양계초의 것처럼 애국주의로 경도된 것도 아니었고, 채원배의 것처럼 '수신-치공화국'의 구조를 가진 것도 아니었다. 그러나 그 역시 서구 교육을 받은 중국인으로서 자신이 생각하는 가장 바람직한 윤리에 유학의 이름을 붙였다.³⁹⁾

이에 따르면, '윤리학'은 일종의 수신서이거나 혹은 '유학'을 담은 새로운 그릇일 뿐 내용상의 변화는 없었다. 서구의 철학이 있다면 중국의 철학이 있고, 서구의 윤리가 있다면 중국의 윤리학이 있다. 그런데 알고 보면 그것은 모두 '유학'(儒學)의 다른 이름들일 뿐이다. 그렇다면 어떻게 이런 일이 가능한 것일까?

중국의 인간관에 대해 야심적 삼부작을 저술한 도날드 먼로(Donald J. Munro)는 「맹자와 신(新) 세기의 윤리」(Mencius and an Ethics of the New Century)에서 동서양 학자들의 연구 태도를 기묘하게 대조시킨다. 즉 서구 학자들 중에는 플라톤과 같은 고대 철학자의 고전이 오늘날에도 여전히 유의미한 삶의 지침으로 이용될 수 있다고 믿는 경우를 보지 못하

39) 이혜경, “유학과 문명, ‘倫理’를 둘러싸고 주도권을 다투다”, 이경구 외 지음, 『개념의 번역과 창조-개념사로 본 동아시아 근대』 (파주: 돌베개, 2012), 273-274.

였는데, 이와 달리 동아시아 특히 중국과 한국에서는 『논어』나 『맹자』가 오늘날에도 여전히 유의미한 삶의 지침으로 이용될 수 있다고 믿는 학자들이 많다는 것이다.⁴⁰⁾ 이는 상당히 수긍할 만한 판단으로 보인다.

또한 20세기 중국에서 전통에 대해 비교적 부정적이었던 1920-30년대와 달리 어느 정도 긍정적 태도로의 전환을 보인 80년대 『문화열 논쟁』은, 전통을 둘러싸고 철저재건, 전반서화, 비판계승, 유학부흥 등 다양한 입장에서 전통을 논의하였으나, 이러한 논의를 규정하는 틀은 ‘계승할 것인가 말 것인가’라는 프레임 안에서였다. 나는 이를 ‘계승 패러다임’이라 부르고 싶다. 달리 말해 동아시아 특히 한국과 중국의 경우 전통을 논한다는 것은 대체로 ‘계승할 만한 가치가 있는 전통’을 가려내어 오늘날의 현실에 적용하는 것을 그 핵심으로 하며, 이는 일종의 역사적 사명처럼 작동한다.

이와 같은 연구 분위기와 패러다임은 21세기를 이룬 현시점에서도 개개 학자들의 연구와 서술에 막강한 영향력을 행사한다. ‘전통’은 언제나 19세기 이래 상존해 온 외세에 대한 ‘저항’의 의미를 농후하게 드리우고 있으며,⁴¹⁾ 이를 부정한다는 것은 ‘자주’와 ‘독립’, 심지어 민족적 혹은 국가적 자존심을 심각하게 훼손하는 것으로 여겨진다. 더 나아가 서구적 ‘근대’에 대한 회의와 비판이 팽배하면서 이러한 압력은 전통에 대한 독자적이고 개방적인 토론을 쉽지 않게 만들고 있다.

40) Munro, Donald J., “Mencius and an Ethics of the New Century” in *Mencius: Contexts and Interpretations*, edited by Alan K. L. Chan, Univ. of Hawai'i Press, 2002.

41) 1990년대에 벌어진 ‘아시아적 가치 논쟁’은 이에 대한 반응에서 읽힐 수 있다. 이에 대해서는 다음을 볼 것. 이황직 지음, 『군자들의 행진—유교인의 건국운동과 민주화운동』, 565-577.

III. 윤리인가 처세인가?: 오륜(五倫)과 타자의 윤리

그렇다면 이 글의 처음에 소개했던 신정근이 제기하는 문제로서 ‘동양 철학의 역설’은 어떻게 작동하는가? 달리 말해 “동양 현대 철학에는 의구심을 갖는데, 동양고전은 환영하는 까닭”은 어떻게 설명될 수 있는가? 나는 오늘날 유행하는 동양철학 혹은 유학이 “일종의 텍스트로서의 유교/유학”이기 때문이라 본다. 이러한 텍스트로서의 유교/유학의 너머에는 어떤 논의가 가능한 것일지에 대해 김도일의 글을 비평적으로 논하면서 이 주제를 다루고자 한다.

요즘 많이 논의되는, 예컨대 “포스트휴먼 시대의 관계인문학”⁴²⁾과 같은 커다란 주제를 다룰 때 소환되는 동양철학—대체적으로 ‘유학’ 혹은 ‘유교’—의 성격이라는 문제가 있다. 19세기까지 유학/유교는 개개의 일상을 규정하는 규범, 사회와 국가의 운영 원리, 나아가 세계관 그 자체에 해당하는 포괄적인 그 무엇이었다. 그러나 오늘날 동양학·특히 동양 ‘철학’—에서 말하는 ‘유학/유교’는 대체로 『논어』나 『맹자』 등의 텍스트를 통해 재구성된 그 무엇에 가깝다.

예컨대 한국의 정치적 후진성이 유가 정치사상에 뿌리를 둔다는 통념을 학문적으로 논할 때의 문제의식은 과거의 역사와 전통 전체로부터 기인하는 ‘현실’의 문제라면, 이를 다루는 학술 토론 속에서 소환되는 ‘유가 정치사상’은 주로 『논어』, 『맹자』, 『중용』, 『대학』과 같은 ‘텍스트’의 해석을 통해 재구성되는 그 ‘무엇’이다. 이 때문에 어떤 역사적 관점을 갖는가에 따라, 소환되는 공자(孔子)와 그의 언행을 담은 『논어』는 봉건 귀족의 몰락해가는 이데올로기를 대변하기도 하고, 다른 한편에서는 새롭게

42) 이 글이 처음 발표되었던 학술대회의 주제이다. 포스트-코로나 이후 시대에 이와 같은 주제는 훨씬 더 광범위하게 다루어진다.

부상하는 지주 계급의 새로운 관념을 대표하기도 한다. 달리 말해 오늘날 동양철학계에서 토론되는 ‘유학/유교’는 텍스트에 기반하여 재구성된 그 ‘무엇’으로 소환된다.

유교를 비판하는 측에서 보면 대체로 유가/유교로 지칭되는 ‘현실’이 문제라면, 옹호하는 측에서 보면 반박의 근거는 늘 ‘텍스트’로서의 유가/유교가 된다. 그런데 이런 논의 방식과 다른 예가 있다. 「유교 가족주의의 이중성」⁴³⁾에서 김도일은 이런 ‘텍스트’와 ‘현실’ 사이에서 어느 한 쪽에 치우치지 않으려는 개념적 외줄타기를 시도한다. 예컨대 그는 유교 가족주의를 다루면서, 유가의 “정치원리가 가족적 질서를 국가 영역으로 확대, 적용됨으로써 공공영역 확립을 방해한다”는 비판에 동참하거나 거꾸로 이에 반하여 옹호하는 논의를 펼치지 않는다. 그 대신 “그 폐단이 나올 수밖에 없는 사상 내적 기제가 무엇인지” 그리고 더 나아가 “그 극복의 기제가 유가 정치사상 안에 내재하는지, 그리고 만일 내재한다면 어떤 한계를 노정하는지”⁴⁴⁾ 살펴보는 데에서 멈춘다.

또한 결론에서 유교적 민주주의의 이론화 가능성을 언급하지만, 그 가능성은 그 내재적 한계 즉 ‘본질적 한계’를 갖는 것이며 따라서 “만일 유가 정치사상을 현능주의가 아닌 민주주의의 관점에서 재구성하고자 한다면, 바로 앞서 설명한 연대의 원칙의 내재적 기제들이 과연 모든 구성원들에 의해 구현된 정치형태가 무엇인지 세밀히 따져보아야 할 것이다. 그리고 그런 정치형태가 서구에서 발전되어 온 다른 민주주의적 정치 형태들과 어떻게 구분되는지 설명해야 할 것”⁴⁵⁾이라고 말한다.

이러한 논의 방식은 논자가, 다른 여러 학자들과 마찬가지로 텍스트를

43) 김도일, “유교 가족주의의 이중성: 파벌과 권위주의의 유가적 기원”, 『철학』 135 (2018).

44) 이상은 모두 김도일, “유교 가족주의의 이중성: 파벌과 권위주의의 유가적 기원”, 『철학』 135(2018), 1.

45) 김도일, 앞의 글, 19.

통해 ‘유교/유학’을 논의하지만 실제로는 ‘현실’을 소환하라는 일종의 요구를 담은 글임을 보여준다. 즉 ‘유교민주주의’가 가능하다면, 서구 민주주의의 문제점을 논하면서 그에 대한 치유책/보완책으로서 텍스트로서의 유교를 소환하는 방식이 아니라, 유교민주주의가 구현된 그 ‘현실’을 보여 주어야 한다는 요청인 것이다. 그리고 그 지점에서 다시 그 민주주의의 형태는 서구의 것과 ‘어떻게 구분되는’가, 하고 묻는다.

김도일은, 논의되는 개념들에 대해 오늘날의 개념적 내용과 유가/유교 텍스트의 내재적 맥락을 고려하면서 개념 규정을 하며 논의를 엮어나간다. 예컨대 유교전통의 폐단으로 지목되는 개인의 희생강요, 배타적 파벌, 가부장적 권위주의와 같은 적폐의 원인을, 유교 전통 밖에서 찾거나 사상의 원형과 그 현실적 적용을 분리하여 오해나 왜곡으로 치부하는 옹호 논리에 동조하지 않는다. 오히려 유교적 가족주의가 ‘의제적(擬制的, fictitious) 확대’⁴⁶⁾를 통해 어떻게 권위주의와 파벌의 적폐를 초래하는지를 설명해준다. 그에 따르면, 의제적 확대의 두 축인 배타적 연대의 확대와 가부장적 권위주의의 확대가 유교 가족주의의 두 내재적 기제임을 설명” 함은 물론 파벌과 권위주의 내에 유교적 요소가 내재한다는 점을 부인하기 어렵다.

이로부터 더 나아가 그는 유가의 ‘인(仁)과 ‘의(義)’를 각각 ‘연대의 원칙’과 ‘차별의 원칙’으로 구분하여 평가하면서 양자를 구분 짓는다. 유교의 ‘의’는 현대의 분배적 정의에 비견될 만한 것으로 전근대적 신분질서로 인한 폐단을 낳았으나, 『중용』의 ‘존현(尊賢)’과 같은 시도에서 보듯, 평등의 개념과 조우할 수 있는 가능성을 상상한다. 그에 이어 『맹자』를 통해 연대의 원칙으로서의 ‘인’이 혈연을 넘어선 ‘문화적 연대’와 ‘인간적 연대’로까지 ‘확장가능성’이 있는가로 논의의 방향을 재설정한다.

46) 김도일, 같은 글, 4.

바로 이 지점에서 글의 제목인 ‘유교 가족주의의 이중성’이라는 의미가 설명된다. 즉 고대 유가의 핵심원리인 ‘인’과 ‘의’는 현실에서 동시에 작동함으로써, 파벌과 권위주의의 확대라는 폐단을 낳기도 하지만 오히려 이를 최소화하거나 잠재적으로 극복할 수 있는 기제 또한 유교 정치사상 내부에 어느 정도 있었다는 점을 논증한다. 그럼에도 불구하고 유교 정치사상은 본질적 한계를 갖는다고 김도일은 최종적으로 문제를 제기한다. 즉 인의는 그 본질적 한계로 인하여 민주적 연대와 사회 정의의 실현에 근원적인 결함이 있다고 보는 것이다.

김도일의 글은 전체적으로 볼 때, 고전적 개념 하나하나를 매우 유용한 현대적 용어와 맥락으로 치환시키면서 논의함으로써 토론하는 용어들에 대해 적절한 담론화를 구성하고 있는 것으로 보인다. 이 때문에 나는 그의 논의가 이른바 ‘계승 패러다임’에서 벗어나 다소 중립적이고 객관적인 지평에서 토론이 가능할 수 있는 담론화를 이끌어냈다는 점에서 높이 평가하고 싶다. 그럼에도 아쉬운 점은, ‘현실’을 소환하고 있으면서도 그 현실의 문제점에 구체적 내용을 적극적으로 개진하는 데에는 매우 조심스럽다는 점이다.

또한 김도일의 글은 유학과 현실만을 고려할 뿐 공자나 맹자 당시의 묵자(墨子)의 도발적 비판이나 장자(莊子)의 다양한 실험적 제안들에 대해 살피지 않고 있다는 점이다. 예컨대 묵자의 ‘겸애교리(兼愛交利)는 유교적 확장 가능성에 대한 새로운 실험이라 볼 여지는 없는지, 혹은 문화적, 인간적 확장을 주장하는 맹자의 주장에 비해 ‘의’와 결부하여 보다 현실적 의미를 갖는 것으로 적극 해석할 가능성은 없는가 하는 점이다.

더 나아가 인간 관계의 모델에서 부자(父子)를 중심에 놓고 이를 군신(君臣), 사제(師弟) 등으로 확장하고자 했던 유교적 전통의 내부에서, 사회적 관계의 기본 모델을 ‘우(友)’로 대체하고자 했던 듯한 장자(莊子)의

통쾌한 도발은 어떻게 평가할 수 있을까? 쉽게 말해 오류 가운데 부자, 군신, 부부(夫婦), 장유(長幼)의 사륜이 혈연과 친친의 근거로서 그 한계를 갖는다면, 붕우(朋友)는 어떠한가 같은 물음이다.

나는 ‘오륜’(五倫)으로 대표되는 ‘동양윤리’ 혹은 ‘유교윤리’가 실제로는 ‘윤리학’이 되지 못하고 일종의 처세로 치부되는 현실의 요인이, 현대인의 인간관계가 ‘오륜’으로 포섭되지 않는다는 점에서 찾고 싶다. ‘군신’은—현실적으로는 존재한다 해도—법적으로 존재하지 않으며, 가족이 해체되고 1인 가구 혹은 2인 가구—한 부모 가족—가 늘어가는 현실에서 ‘오륜’은 현실적 근거를 상실해 가고 있는 것은 아닐까? 오히려 ‘타자의 윤리’로 대변되듯 우리의 윤리적 관계 대다수 ‘타자’와의 관계에서 발생한다. 달리 말해 현대인의 윤리적 현실이 오륜을 “넘어서” 있다는 것을 동양윤리는 무시하고 있는 것이 아닐까?

또한 유교 가족주의가 파벌주의나 패권주의의 혐의를 갖는 것이라면, 그것은 언제나 윤리적으로 동등한 관계의 규범이기 이전에 비대칭적 관계에서 성립하는 ‘처세’로 전략할 가능성이 농후하다. 달리 말해 동양윤리가 일종의 ‘텍스트 유교/유학’에 머문다면, 동양철학의 역설은 결코 극복될 수 없는 것이 될 것이라 생각한다.

이와 함께 배병삼의 『우리에게 유교란 무엇인가』와 이황직의 『군자들의 행진』은, 중국 학자들의 계승 패러다임과 다른, 유교전통에 대한 재해석과 텍스트 해석의 태도와 방법이 어떻게 다른가를 잘 보여준다. 우선 이황직은 20세기 한국의 산업화와 민주화의 과정에서 ‘사라진’ 유교의 역사를 복원하기 위한 방대한 역사적 추적을 시도한다. 이는 유교가 민주주의와 만나는 지점을 확인하려는 한국 학자들의 태도를 분명하게 보여준다. 또한 배병삼은 특히 『맹자』의 ‘여민체제’(與民體制)에 대한 논의를 통해, 서구 민주주의의 위기에 대한 하나의 대안을 모색한다.

이러한 시도와 노력들이 학계에서 어떤 지지와 찬성을 받는지와 상관 없이, 민주주의와 인권 등과 같은 문제들에 대해 현대 한국의 동양철학 연구자들이 갖는 태도가 어떤 점에서 중국의 학자들과 다른가를 보여준다는 점에서는 논의의 여지가 없어 보인다.

IV. 21세기 동양 윤리학의 길: 정치적 평등과 도덕적 자유

오늘날 우리는 헌법에 기반한 법치, 그리고 사회와 국가의 일정한 구분, 시민권으로서의 참정권, 영리추구의 자유, 법 앞에서의 평등 등 이른바 근대 서구 사회에서 발생한 근대적 체제의 기반 위에서 살아간다. 따라서, 이러한 근대성과 상관없이 없는 전통 사회에서 오늘날과 유사한 정치적 사회적 윤리적 현실이 있다 하더라도, 그에 관한 논의가 오늘날에도 의미 있는 담론으로 직결되는 것은 아니다. 왜냐하면 현실의 문제와 마주하는 경우, 이러한 논의들은 ‘역사적’ 한계에 늘 부딪히곤 한다. 말하자면 “그래서 어쨌다는 말이나?”⁴⁷⁾ 하는 순환적인 물음에 시달려야 하기 때문이다.

우리가 서양의 ‘윤리학’이나 정치철학을 논할 때든, 아니면 서구의 개념을 적용하여 논할 때든 기본적인 논의의 맥락은 서구에서 발생한 논의에서 주어진다. 예를 들어 서양의 ‘철학’에 해당하는 그 무엇이 ‘있다’라고 전제하는 순간, 이미 그것은 기존의 논의의 맥락을 바꾸는 경향을 무시할 수 없게 된다. 이러한 문제점을 극복하기 위해서는 먼저 내재적 접근이 필요하다. 계승이나 비판이나 하는 『마이클 샌델, 중국을 만나다』의 일부 저자들이 보이는 계몽적 접근은 체제 옹호의 이데올로기이지 학문적이고 객관적인 현실 문제 해결의 토론이 되기 어렵다.

동아시아의 정치와 윤리는 폴리스 아테네의 아고라에 모인 시민들의

47) 이승환, 『유가사상의 사회철학적 재조명』 (서울: 고려대학교출판부, 1998). 서문 참조.

토론으로부터 유래하지 않았다. 따라서 거기에 시민적 자유나 정치적 토론의 실천이 있을 리 없다. 마찬가지로 중세 봉건제를 넘어서는 부르주아 계급이 근대 민주제를 확립해 나가는 과정에서와 같은 민주화의 역사를 찾을 수도 없다. 따라서 동아시아 현실에서 그런 맥락의 'ethics'가 있었을 가능성은 적다.

그럼에도 불구하고 우리가 상식적으로 알고 있는 바와 같이 조선의 역사에는 사화(士禍), 당쟁(黨爭), 반정(反正)은 물론 동학혁명에 이르기까지 정치적 사회적 갈등을 드러내는 사건들은 무수히 많다. 그렇다면 이러한 정치 현상들을 우리는 어떻게 설명할 것인가? 나는 앞선 논의에서 이러한 정치적 갈등들이 일어나는 접면이 어디인가를 확인하는 데에서 논의를 출발하는 것이 중요하다고 본다. 그것은 당연히 이념적 대립, 이해관계의 갈등과 같은 공통된 요소를 갖고 있지만, 그러한 갈등이 쌓이고 노출되고 쟁점화 되는 방식은 그 시대의 제도와 문화, 이념, 갈등의 방식 등이 거시적으로 논의되어야 한다고 생각한다.

나는 유학이 추구하고자 했던 윤리적 이상이, 인간은 도덕적으로 평등하다는 이념이 멈춘 곳에서 시작해야 한다고 본다. 유가의 기초를 놓았던 공맹(孔孟) 전통에 따르면 인간은 누구나 성인(聖人)이 될 수 있다는 전제에 동의한다. 즉 인간의 선천적인 도덕적 평등은 하나의 전제로서 자리잡았던 것이다. 이러한 도덕적 평등은 기본적으로 '교'라는 문화 전승 행위에 의해 보장되는 것이면서 동시에 재생산되는 것이었다. 따라서 황제나 왕이라 하더라도 이 '교'가 지향하는 도덕적 가치에 위배될 때 그것은 어느 정도 단죄될 수 있었다. 이러한 의미에서 정치권력이나 국가 권력의 정당성은 도덕성으로부터 온다고 할 수 있다. 그러나 왕정(王政)의 토대가 세습에 두고 있다는 점은 언제나 권력의 자의성을 부를 수 있는 위험을 내포하고 있었다. 폭군(暴君)과 성군(聖君)의 대비는 늘 이러한 맥락에

서 이루어지는 것이다.

나는 이것이 ‘정교(政敎)의 불완전한 결합에서 비롯된다고 본다. 역대의 왕이나 황제들은 ‘정(政, 정치적 자유, 정치 권력)의 정점에서 늘 ‘교(敎, 도덕적 평등, 교육)를 권력의 안정과 확장을 위한 수단으로 이용하고자 했으며, 사대부와 관료들은 언제나 ‘敎’의 테두리 안에서 ‘政’을 제어하고자 했다. 게다가 황제가 자신의 세습 권력을 포기하지 않으려 했던 것처럼, 사대부들은 안정기에 들어서면 스스로를 세습 권력화하면서 정치적 자유의 확대를 낳지는 못하였다.

달리 말하자면, 도덕적 평등의 이념은 황제라 할지라도 혁명으로 변혁할 수 있다는 명분에서 출발하였지만, 실제적으로는 세습 군주에 기반한 ‘정(政)의 체제와 교육과 도덕에 기반한 ‘敎’의 체제는 동일한 세습 권력을 좇을 때 양자의 관계는 균형을 이루지 못하고 극심한 혼란과 갈등을 가져왔다. 나는 이것을 ‘유교적 치(治)의 딜레마’라고 부르고 싶다.

달리 말하자면, 오늘날 유교가 정치와 문화, 시민적 삶에서 살아남고자 한다면, 이러한 자유와 평등의 문제에 대한 나름의 이론적 화해를 충분히 숙고해야 한다고 생각한다. 특히 전통 사회에서처럼 늘 지배층(왕와 관리) 사이에서 투쟁의 대상이 되었던 ‘정치적 자유’의 개념을 실질적으로 수용해야 한다고 본다. 그리고 원론적 차원에서 이념이 되었던 ‘도덕적 평등’은 이제 역사적 조건에 따라 변화해야 한다고 본다.

실제 앞에서 논의했던 김도일, 배병삼, 이황직 등의 유교에 대한 논의와 재해석은 이러한 시대적 흐름을 반영하는 매우 모범적인 사례들로 이해되어야 마땅하다. 나는 이러한 변화된 유교의 모습을 ‘정치적 자유와 도덕적 평등’이 아니라 ‘정치적 평등과 도덕적 자유’라는 새로운 이념에 대한 추구로 이해하고자 한다. 또한 21세기라는 현실의 조류에 유교가 현실적으로 부응하며 살아남기 위해서는, 도덕적 엄격주의나 이제는 공

허해진 도덕적 평등의 이념이 아니라, 도덕적 자유의 개념을 받아들임과 동시에 정치적 평등의 이념을 추구하는 것이 바람직한 방향이 아닐까 싶다.

참고문헌

- 김도일. “유교 가족주의의 이중성: 파벌과 권위주의의 유가적 기원.” 『철학』. 135(2018).
- 마이클 샌델 · 폴 담브로시오 엮음. 『마이클 샌델, 중국을 만나다』. 김선옥 · 강명신 · 김시천 옮김. 서울: 와이즈베리, 2018.
- 배병삼. 『우리에게 유교란 무엇인가: 유교 다시 읽기』. 서울: 녹색평론사, 2012.
- 서울대학교 사범대학 국정도서편찬위원회. 『고등학교 전통 윤리』. 서울: 교육인적자원부, 2003.
- 서울대학교 사범대학 국정도서편찬위원회. 『고등학교 윤리와 사상』. 서울: 교육인적자원부, 2003.
- 신정근. “동양고전은 왜 처세서로 읽히는가.” 서동욱 기획, 강양구 외 지음. 『싸우는 인문학—인문학의 최전선』. 서울: 반비, 2013.
- _____. “동양 현대 철학은 가능한가.” 서동욱 기획, 강양구 외 지음 『싸우는 인문학—인문학의 최전선』. 서울: 반비, 2013.
- 이승환. 『유가사상의 사회철학적 재조명』. 서울: 고려대학교출판부, 1998.
- 이황직. 『군자들의 행진—유교인의 건국운동과 민주화운동』. 서울: 아카넷, 2017.
- 이혜경. “유학과 문명, ‘倫理’를 둘러싸고 주도권을 다투다.” 이경구 외 지음. 『개념의 번역과 창조—개념사로 본 동아시아 근대』. 파주: 돌베개, 2012.
- 풍우란. 박성규 옮김. 『중국철학사(상)』. (서울: 까치, 1999).
- Borchert, Donald M. Editor in Chief. *Encyclopedia of Philosophy*. 2nd edition. Thomson-Gale, 2006.
- Munro, Donald J., “Mencius and an Ethics of the New Century.” in Mencius: edited by Alan, K. L., Chan *Contexts and Interpretations*. Univ. of Hawaii Press, 2002.
- Yang. *Mayfair Mei-hui, Gift Favors & Banquets—The Art of Social Relationships in China*. Ithaca & London: Cornell University Press, 1994.

논문투고일: 2023년 11월 30일

심사개시일: 2023년 11월 16일

게재확정일: 2023년 12월 12일

• 국 문 초 록 •

19-20세기를 거치며 동아시아 전통 학문은 서구적 학문의 방법과 틀을 수용하지 않을 수 없었다. 그 중에서도 유학(Confucianism)은 스스로를 서구적 학문의 분야 가운데 철학, 특히 윤리학의 범주에 속하는 것으로 변화시키고자 했다. 하지만 현실적으로는 오히려 일종의 ‘처세’(處世)로 소비되어 온 경향이 강하다. 이 글은 이러한 물음에 대한 나름의 생각을 담고 있다. 특히 이 글은 전통 동아시아 철학이 21세기에 바람직한 윤리로서 제대로 연구되고 이해되기 위해서는, 정치적으로 평등의 이념과 도덕적으로 자유라는 방향을 그 지향점으로 수용할 때 현대적 삶에 걸맞는 윤리 체계 혹은 윤리에 대한 학으로 정립될 필요성이 있다는 점을 지적하고자 했다.

주제어: 동양철학, 전통 동양윤리, 윤리학, 유학(교), 처세
