

# 中國의 「天下思想」

## 一. 哲學的 基調와 歷史的 傳統의 形成一

金 忠 烈\*

### 〈目 次〉

- |                       |                            |
|-----------------------|----------------------------|
| I. 「天下思想」의 哲學的 基調     | 1. 儒家倫理의 道德政治的 歸結          |
| 1. 「天下」의 語義           | 2. 「天下思想」의 法家的 轉換          |
| 2. 中國宇宙論의 特徵          | 3. 「大一統」思想에 對한 批判          |
| 3. 中國宇宙論과 倫理文化        | IV. 「天下思想」의 歷史傳統 形成        |
| II. 「天下思想」의 形成背景      | 1. 西周의 道德主義의 「大一統」과 「名分」   |
| 1. 天地秩序와 天下秩序의 關係     | 2. 東周의 法家的 大一統과 「時宜」       |
| 2. 「天下思想」의 儒家와 法家的 異同 | 3. 「天下思想」의 「外儒內法」의 歷史傳統 形成 |
| 3. 「天下思想」의 倫理性과 政治性   |                            |
| III. 中國「天下思想」의 政治的 性格 |                            |

## I. 「天下思想」의 哲學的 基調

### 1. 「天下」의 語義

중국에 있어서 「天下」라는 말은 오늘날 일반적으로 통용되는 「宇宙」나 「世界」나 하는 말과 같은 뜻으로 쓰였던 古語이다.

中國哲學史에서 「宇宙」라는 말이 처음 나타난 것은 戰國末의 《戶子》書

---

\* 哲學科 教授.

에 있는 「위의 하늘과 아래의 땅사이, 그리고 동서남북 四方으로 확장되어 있는 空間構造를 宇라 하고, 옛것은 가고 새로운 것은 오는 生成毀滅의 持續현상, 즉 過去, 現在, 未來의 時間流變을 宙라 한다」<sup>1)</sup>고 한 데서 찾을 수 있는데, 이때 宇宙라는 用語는 분명 새로운 것이었으나, 그가 내포하고 있는 의미<sup>2)</sup>는 중국사람들이 일찍부터 생각하고 있던 이른바 「하늘과 땅이 어울려서 만물을 생성한다」<sup>3)</sup>고 할 때 쓰인 「天地」라는 말과 다름이 없었다. 그러나 「天地」와는 달리 「天下」라는 말을 쓸 때는 위의 宇宙生成的 의미 외에 특히 萬有總會의 場所를 範圍한다는 뜻과 生成變化의 調和와 秩序를 統攝하는 領域이라는 이른바 「統會」라는 의미가 강하다. 즉 뒤에 가서 분명해지는 世界秩序, 政治秩序라는 말과 같아지는데 그래서였던지 現世政治에 관심을 많이 가지고 있던 儒家典籍, 《周易》, 《中庸》, 《孟子》에는 「天下」라는 말을 쓰기 좋아했고, 그 출현 빈도도 많다. 그러므로 여기서 생각되는 점은 「天下」라는 말이 哲學用語상으로는 「宇宙」와 같지만 政治秩序면과 연결시켜 볼 때는 여전히 「天下」라는 말과 「宇宙」라는 말은 현격한 차이가 있다는 것이다. 그래서 이 책에서는 중국 古語인 「天下」를 그대로 쓴 것 같고, 그러할 때 이는 「宇宙」라는 哲學的 의미보다는 「世界秩序」라는 政治的 의미가 크다 하겠다.

중국 역사상 「世界」라는 말의 출현은 「宇宙」라는 말의 출현보다 더 늦은 것 같다. 왜냐하면 「世界」라는 말은 佛敎가 중국에 들어오고서부터 쓰이기 시작했기 때문이다. 그 이전 중국에서는 「世」字와 「界」字를 합해

- 1) 《尸子》, 卷下, 「天地四方曰宇, 往古來今曰宙」(世界書局本, 中國思想名著 九冊, 《尸子》, p. 24 참조). 여기에서 天地四方은 上下四方으로 나오는 데가 많은 까닭으로 이를 引用하는 사람들은 많이를 上下四方으로 쓰고 있다.
- 2) 여기에서 「宇宙」를 내 나름대로 韓譯하는 데는 《莊子》〈庚桑楚篇〉의 「有實而無乎處者宇也, 有長而無乎本剝者宙也」라는 말과 孔穎達, 《周易正義》의 「夫易, 變化之總名, 改換之殊稱, 自天地開闢, 陰陽運行, 寒暑迭來, 日月更出, 孕萌庶類, 俾壽群品, 新新不停, 生生相續, 莫非資變化之力, 換代之功」이라고 한 말에 따른 것이다.
- 3) 《周易》咸卦 象辭: 「天地感而萬物化生」. 이러한 생각은 이 외에도 《尚書大傳》에 「萬物非天不生, 非地不載」라든가 《韓詩外傳》에 「天地有合, 則生氣有繇矣」등 많이 있고, 宇宙를 하나의 巨大한 空間, 그리고 그 空間에서 이루어지는 動蕩의 無窮盡함을 말한 것으로는 老子의 「天地之間, 其猶橐籥乎, 虛而不屈, 動而愈出」이란 말이 유명하다.

서 熟語로 쓴 것은 거의 없고, 世界의 뜻과 비슷한 것으로 「世上」이나 世相이니 하는 말이 있었으나, 그 주요내용은 生命의 交替授受와 연관이 많았다. 一世를 30년으로 본다든가, 世와 世를 疊用해서 生命의 持續性을 표시하는 것들이 그것으로, 특히 物理的 自然界와 구분되는 生命界 속에서 일어나는 有限性, 分別性 같은 時間流變性 등의 뜻을 내포하고 있다. 그래서 「世上」하면 험난하고 뜻대로 안되는 모든 일의 淵藪로 보게 되는 것은 바로 그런 점에서 연유하는 것이다.

중국 사람들의 이러한 時間變化를 바탕으로 한 單純한 空間意識의 傳統은 空間層界를 무수히 구별하고 각기의 層界마다의 屬性을 달리 규정하는 佛敎와 접하면서 概念的으로 많이 발전했다. 중국 불교의 경우, 그들이 쓰는 「世界」는 梵語의 Loka의 번역이다. 이때 世는 時間變化의 의미로서 過去, 現在, 未來의 時間的 흐름을 말하고, 界는 上下四方의 空間상의 境界를 말하는 것으로 國家(土) 또는 世間과 같은 하나의 領域, 즉 다른 세계와 막혀져서 구별되는 空間이라는 의미를 가진다.<sup>1)</sup>

이렇게 보면 「世界」라는 말도 「宇宙」나 「天地」보다는 「天下」라는 말에 더 가까운 것 같이 느껴지고, 특히 佛敎術語인 「世間」<sup>2)</sup>이라는 말은 그대로 「天下」라는 말과 一致하는 것으로 볼 수 있을 것 같다.

여기서 우리가 알고 넘어가야 할 것은 「天下」라는 말은 비록 「宇宙」나 「世界」니 하는 말로 발전된 개념이기는 하나, 오늘날 여전히 「宇宙」「世界」라는 말을 쓰지 않고, 古語대로의 「天下」를 쓸 경우, 이는 哲學

4) 《楞嚴經》四, 「世爲遷流, 界爲方位·汝今當知, 東西南北, 東南西北, 上下爲界; 過去未來現在爲世」. 又《名義集》三「間之與界名異義同. 間是隔別間差, 界是界畔分齊」. 이렇다고 할 때, 佛敎가 말하는 「世界」와 儒·道가 말하는 「宇宙」는 그 뜻이 같은 것 같으나, 구태어 다른 면을 지적하려면, 儒·道の 宇宙는 整體的이고, 統攝性을 갖는 데 반해서 佛敎의 「世界」는 間差와 分齊면을 강조하여 會統性이 부족하다 하겠다.

5) 「世間」이라는 말도 「世界」라는 말과 크지는 같으나 「世界」가 一切相 중심의 觀點을 갖는다면, 世間은 個別相 중심의 觀點을 갖는 특징이 있는 것 같다. 그래서 世間을 크게 둘로 나누는데, 하나는 有性世間으로서 人間을 위시한 生命界를 말하는 것과 또 하나는 器世間으로서 모든 生命들이 寄託하고 있는 世界, 즉 國土, 山河大地 같은 有形世界를 말한다.

## 8 中國學論叢

的 의미와 아울러 國際政治秩序가 통용하고 또는 통용되어야 한다고 보는, 그러한 國際性을 깔고 있는 政治領域을 가르키는 것으로 보아야 한다는 점이다.

### 2. 中國宇宙論의 특징

중국의 宇宙論은 農耕生活을 통해 접촉하고 이해된 素朴한 自然觀속에서 孕胎되어 나온 것이므로 宗教的 創生說이나 魔術的 開闢說 등 주로 宇宙의 起源, 宇宙의 進化 그리고 그 本質을 추구하는 것과는 달리 이미 있는 이 宇宙가 어떻게 있고(構造), 어떻게 運行하며(生成), 그것이 우리의 삶에 어떻게 영향하고 있는가(人間과의 關係)하는, 이미 있는 宇宙의 「功能」면에 관심을 두었다.<sup>6)</sup>

우선 農耕生活상의 필요성에서 접촉하거나 農耕을 營爲하는 데 불가결하게 파악되어야 하는 自然의 범위는 하늘과 땅이 어울려서 構造된 空間과 그 空間속에 오밀 조밀 羅列, 按配되어 있는 山河, 大地, 草木禽獸들, 그리고 그 空間속에서 설새 없이 變遷起滅하는 風雨雷電, 寒暖暑濕 등 氣候變化였다.<sup>7)</sup>

그런데 상당히 巨大하지만 有限한 空間과 無窮한 時間의 循環속에서 이루어지는 生成의 節奏를 感受하고<sup>8)</sup> 이 「時間之流」속에서 삶을 음미할 줄 안 中國先民들은 人智가 높은 경지에 이르른 뒤에도 이 素朴한 自然을 범위로 한 宇宙밖의 그 어떤 것을 想定하거나 동경하거나 이 現實의 삶을 초월한 空幻적인 理想을 추구하지 않았다. 그저 이 세상만이 있을 수 있는 것 중의 가장 最善의 것이요, 그러기에 그에 順應해서 사는 것만이 삶의 最大享有라고 믿었던 것이다.<sup>9)</sup>

6) 《東洋哲學의 本體論과 人性論》, p. 169. 金忠烈, 〈東洋 人性論의 序說〉 참조.

7) 方東美, 《哲學三慧》(《生生之德》속)에 合編——以下 同), p. 144~145: 「中國人之宇宙, 形成一種寫合駢備之格局, 苞囊萬物, 扶持衆妙, 布運貨貨, 均調互攝, 渾溥而大同」.

8) 方東美, 〈生命情調與美感〉, p. 127. 「中國人之宇宙, 一有限之體質, 而兼無窮之勢用也」.

9) 同上, p. 129. 「中國人之視宇宙, 多舍其形體而窮其妙用」.

그런데 이렇게 中國先民들이 自然에 대해 讚美하고 人生에 대해 自信을 가질 수 있었던 것은 宇宙에 대한 深奧한 知識을 가져서도 아니요, 人生에 대한 神通한 어떤 啓示를 받아서도 아니다. 그들이 터득한 自然의 이치는 단조롭지만 삶에 切實한 것이었고, 따라서 人生의 價値와 意義에 대한 생각도 평범하면서도 自成的인 것이었다.

생각컨대 農耕은 產業과는 달리 生氣있는 것을 培育하는 것이므로 은연중 이 自然界는 모든 生氣의 流形으로 충만되어 있다고 느끼고, 그것은 어떤 몇몇의 功能的 合作에서 이루어지는 것이 아니라, 하늘과 땅을 위시해서 一切의 功能體들이 交流和合해서 된다는 것을 일찍부터 알았기 때문에 自然과 人間, 宇宙間의 一切의 一切가 그 어느 하나도 孤立의 體系속에서 絶緣의 營爲를 하는 것은 없고, 그야말로 功能上의 融會속에서 彼此不離관계에 있다는 것을 믿고, 그 全體속에서 自己의 分에 誠實해야 한다는 自覺을 하게 된 것이다.

이때 이 自覺을 일으키게 한 직접적인 스승은 두 말할 것도 없이 하늘과 땅이다. 하늘은 위에서 萬物을 덮어 주고 땅은 아래에서 萬物을 싣고 있다. 이 하늘과 땅의 主要功能은 萬物을 生成하는 것인데, 이 生成은 하늘과 땅의 두 功能이 和合해야만 이루어진다. 그리하여 하늘은 自強不息하는 自體運行을 통해서 봄, 여름, 가을, 겨울 등 四季節을 交替循環시키고, 땅은 그러한 하늘의 運行度數에 順承해서 조금도 어긋남이 없이 季節의 變化에 따라 萬物의 生, 長, 收, 藏을 보살핀다. 이렇게 하늘을 創造하는 충동, 땅을 孕育하는 터전으로 보았기 때문에 하늘과 땅은 바로 萬物의 父母요, 그 어떤 것 중에서도 가장 完備하게 功能을 交感和合할 줄 아는 본보기로 삼았던 것이다.

하늘이 健行하고 땅이 順承해서 萬物을 生成하고<sup>10)</sup> 이 生成의 偉大한 功能이 持續될 수 있는 것은 위에서 말한 하늘과 땅의 協和의에도 天地間에서 進行되는 生成變化가 秩序있고 그를 바탕으로 萬物의 按配와 浮

10) 이러한 생각은 《周易》乾坤卦에서 잘 설명하고 있다.

沈이 一大調和를 이루기 때문이다.<sup>11)</sup> 이 세상에는 變化하지 않는 것이 없다. 이를 「變易」이라 한다. 그러나 그 變化하는 軌道 자체는 不變한다. 이를 「不易」이라 한다. 變化가 一連의 秩序에 따라 變化하기 때문에 그 變化는 미리 짐작할 수 있는 變化요, 미리 알 수 있는 것이기에 變化에 對備하는 豫知와 應變을 할 수 있게 한다. 이것이 이른바 「以不變, 應萬變」이란 것이고, 이를 「簡易」이라고 했다.<sup>12)</sup>

알고 보면 우리가 살고 있는 이 세계가 이렇게 秩序있는 變化를 하고 있기 때문에 中國先民들은 용이하게 農耕에 필요한 만큼의 自然과약이 가능했고, 그것은 비록 經驗的이고 概念的인 것이기는 했으나 農耕 자체가 역시 悠然性이 있는 대상이었기 때문에 대체적으로 合致했고, 實用性이 있는 知識이었다.

이렇게 세상의 변화를 미리 豫知할 수 있었고, 그 豫知가 實事에 있어서 들어맞고, 實效를 거둘 수 있었음으로 先民들은 어느 정도 여유있는 農耕生活을 營爲하였고, 이는 다시 人間을 知識의으로 키웠을 뿐 아니라 다시 精神的으로 成長시키어 마침내는 人間을 天地功能의 代行者,<sup>13)</sup> 즉 人文世界의 創進主體로까지 定位시키기에 이르렀다.

말하자면, 中國의 宇宙觀은 그가 바로 人生觀의 根柢가 되어 中國文化의 類型을 形成하는 데 절대적인 準據가 되었다는 말인데 이렇게 素朴한 自然觀이 그것만으로 實在的인 宇宙論을 갖게 하고, 그 素朴實在論的인 宇宙의 構造와 功能이 그대로 人生 삶의 大原을 이룰 수 있었던 것은 中國文化의 發祥地인 中原이 四季節의 交替循環이 분명하고, 丘陵이 肥沃하여 農耕에 적합하며<sup>14)</sup> 이 季節의 遷移와 氣候의 變化에 맞게 農

11) 이러한 생각은 《中庸》에서 깊이 있게 설명되어 있다.

12) 孔穎達, 《周易正義》, 第一論「易之三名」: 「乾鑿度云; 易一名而合三義, 所謂易也變易也不易也」一文 및 《周易》繫辭上, 「易則易知, 簡則易從, ……易簡而天下之理得矣」一文 참조.

13) 《書經》虞書, 皋陶謨: 「天工人其代之」.

14) 張其昀, 《中華五千年史》, 第一冊, 遠古史, p. 9~11 참조. 「中國의 農業은 丘陵地帶에서 일어났다. 淮水, 漢水사이 伏牛山 地域은 神農民의 탄생지로서 이 地帶가 中國農業의 發祥地이다.」

耕을 영위하고 그 律動과 節奏속에서 生活을 享有할 수 있었기 때문이다.

그리고 農耕에 必要한 만큼의 自然과학과 自然의 變化속에 익숙해진 삶의 自信力은 自然界속에서 다시 人間世라는 또 하나의 秩序를 만들어 냈으니 이것이 이른바 中國의인 人本主義인 것이요, 自然秩序와 人間秩序가 서로 調和를 이루며 創進해가는 領域을 「天下」라는 말로 指稱하기 좋아했던 것이다. 그렇다면 「天下」라는 말의 출현은 「天地」라는 말보다 늦게,<sup>15)</sup> 그리고 自然의이기보다는 이미 人間의 特殊位置가 設定된 뒤, 天地萬有가 어느정도 人爲 中心으로 經營되기 시작하면서 나타난 것이라 보아진다.

### 3. 中國宇宙論과 倫理文化

중국 사상에 있어서도 그 상고시대에는 超自然이나 神力, 魔術같은, 즉 自然이나 人間外的 作用을 전혀 신봉하지 않았던 것은 아니다. 특히 游牧生活의 경우, 그는 農耕처럼 一定한 地域에 定着해서 秩序있는 季節의 替遷에 따르고, 山河大地의 環境에 익숙하며, 그 領域안에서 일어나는 變化現象에 適應하는 삶, 이를테면 動中에서 動자체의 不動을 파악, 이를 生活의 安定基盤으로 삼고 살아가는 것과는 달리 늘 流動의이고 전혀 새로운 領域과 環境에 부닥치기 때문에 그에 대한 知識이나 豫想은 늘 빛나가게 마련이고, 또한 삶의 터전에 대한 파악이 늘 變數를 안고 있기 때문에 人間자신들의 知能에 대한 信心이 農耕民들의 自然에 대한 것처럼 確立될 수가 없었으므로 自然外的인 어떤 存在나 人間知能을 초월한 神鬼같은 것을 믿어야 했고, 항상 變數속에서 살았기에 豫知力의 効用이 적음으로 부득불 卜筮에 의존해서 未知의 문제를 풀어야 했

15) 中國의 經典상 「天下」라는 말은 《書經》의 大禹謨 등에 몇군데, 《詩經》〈大雅〉 등에 몇군데 보일 정도로 稀少하다가 《易》(특히 繫辭) 《論語》 《孟子》(孟子에 가장 많이 나옴) 《禮記》 등에 오면 비교적 많이 쓰이고 있음을 주의해 볼 필요가 있다.

던 것이다.

그러므로 中國文化에 있어서 迷信宗教的인 成分은 游牧生活을 했다는 殷代文化에 짙게 묻혀 있었던 것이며, 이는 農耕文化, 즉 素朴한 自然主義를 일찍부터 形成하여 비교적 合理的이고 實在的인 夏와 만나진 뒤 發展的인 變化를 일으켜 農牧文化를 구축했으며, 이는 다시 순수한 農耕文化를 발전시켜온 周에 의해 因襲됨으로써 迷信宗教的 要素가 탕감되거나, 人間世 底流로 沈潛해 버림으로써, 中國文化의 主流는 農耕文化를 背景으로 한 素朴한 自然主義와 여기서 다시 人間中心으로 이 世界를 경영해 가려는 歷史的 人文主義로 발전하게 된 것이다.

여기서 中國문화의 主流, 특히 儒家思想에서는 他力宗教가 배제되고, 農耕生活속에서 感受한 自然의 運行을 하나의 普遍生命의 流形으로 보았기 때문에, 즉 이 세계를 機械的이고 數理的인 것으로 보지 않았기 때문에 순수科學思想이 자라나지 못했던 것이다.

他力宗教가 일찌기 배제되었기 때문에 中國先民들은 오직 이 우리의 現生活과 직접 만나지고 있는 自然界를 唯一한 實在로 보고, 그의 來源이나 進化를 탐구하려 들지 않았기 때문에 超自然이나 創造主 같은 것의 存在를 생각치 않았다. 따라서 이 自然界는 그 자체만으로 있고 그 자체의 힘으로 운행되며 그것만으로 完滿具足하다고 믿었기 때문에 「自然」은 마치 西洋의 「神」처럼 萬物의 生元이요, 萬有役事의 統攝者며 一切理想價値의 總府로 파악되었던 것이다.

이렇게 他力的 宗教性이 일찌기 배제되어 機械的 唯物論이 싹을 틔우지 못했기 때문에 中國先哲들이 사용한 「天地」는 그 存在形式은 自然然而하면서도 그 存在意義는 道德的인 것으로 파악되어 儒家의 倫理構造는 바로 이 天地의 和合에서 이루어진다고 믿은 化生萬物을 본받은 것이며, 그러한 萬有生成이 調和를 이루고 秩序를 지킬 수 있는 것 역시 永遠히 永遠히 偏差없이 「繼善成性」<sup>16)</sup>(이 天地의 運行이 最善의 상

16) 《周易》，繫辭上：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」의 준말.

태에서 運行되고 그 運行이 단순한 機械數理의 運行이 아니라 萬物의 生意를 完成시켜주는 意義있는 役事를 한다는 뜻)하는 所以에는 반드시 道德의 性情이 있다고 믿어 이를 「誠」이라 觀念化하고, 倫理가 형성되고 지켜지는 根本으로 道德의 天賦性을 自認하기 시작했다.<sup>17)</sup>

그러므로 中國先民들이 自任하고 나선 代天行願의 내용은 人間이 天地의 自然的 運行까지를 代行하겠다는 것이 아니고 오직 밖으로 流露되지 않은 天地의 性情을 稟受하고 이를 存養한 다음 天地間에 實現시키겠다는 것이다.<sup>18)</sup> 즉 天地의 道德的인 측면을 代行하겠다는 것이니, 이가 바로 중국적 人文主義의 특징인 것이다.

중국 先哲들이 파악한 「天地」에는 여러 측면이 있었을 것이다. 그러나 그 여러 측면중에서도 유독 天地의 性情면,<sup>19)</sup> 즉 道德的인 측면의 代行者로 自任했기 때문에 「天地」의 物理, 數理, 機械的, 科學的 측면의 발굴이 묻혀버린 것이 아닌가 한다.

하여간 中國先哲들이 구축한 宇宙觀, 즉 天地에 대한 理解와 感受는, 우리가 삶을 寄託하고 있는 이 「世界」는 그 무엇에 의해서 創造되었거나 役事되는 그런 被造的, 副格的 存在가 아니고, 그것은 그것만으로 이미 있으며, 그 스스로 그의 功能만으로 最善의 運行을 할 수 있고, 그러

17) 方東美, 《中國人生哲學》, 馮譯本, p. 189. 「宇宙在中國哲學家看來, 絕不是物質的機械系統, 而是一個大生機. 在這個宇宙裡, 我們可以發現旁通統貫的生命. 它的意義是精神的, 它的價值是向善的. ……」, p. 191. 「中國人酷愛生命, 所以我們極端尊重生命的價值, 對於生命, 我們總是力求其流行創造, 以止於至善」.

18) 이러한 思想에 대해서 가장 깊이있게 다루고 있는 책이 《中庸》이다. 中庸은 벽두에서 人性과 天命을 연결시켜 「天命之謂性」이라 했고, 그러나 사람이 이 天賦의 善性을 率修하는 한에 있어서 天과 合德할 수 있다고 믿어 이어 「率性之謂道」와 「修道之謂教」를 내세웠으며, 人間이 自己完成을 한 다음에는, 그 自己完成에서 그칠 것이 아니라 남을 完成시키고 物을 完成시키고 나아가서 天地化育을 도아서 온 우리의 天德의 成就를 功績으로 삼고 있기 때문에 「成己成物」할 것을 간곡히 勸勉하여 「非自成己而已也, 所以成物也」라고 했으며, 그 一連의 進就과정을 「能盡其(己)性, ……能盡人之性……能盡物之性……贊天地化育……與天地參」이라고 말하고, 이 過程의 推進力을 「誠」이라 했다. 즉 「唯天下至誠, 爲能盡其性」이라고 한 것이 그것이다.

19) 中國의 宇宙論의 本山이라고 할 수 있는 《周易》은 주로 生命의 生成과 그 生命의 價値와 意義에 대해서 論議하고 있다는 것이 그 證명이다.

기에 그는 萬有의 生元이요, 또 生成의 場으로 調和와 秩序를 보장해주는 一切의 根源이요, 窮極의 歸宿地라는 것이었다는 말이다.

이러한 宇宙論的 背景에서 나온 「天下」概念이라면, 이는 일반적으로 宗教에서 劃分하는 彼岸에 대한 此岸, 저승에 대한 이승, 神國에 대한 人世와 같은 二分중의 一面, 즉 그를 저주하거나 무가치한 것으로 규정, 그를 버리고 떠나야 하는 대상의 불만스러운 一面이 아니라, 그는 바로 우리가 삶을 맡길 수 있는 唯一한 場이며, 그 場에서만이 人間의 理想이 實現될 수 있는 可能한 境地라는 것이다. 그러므로 中國思想에서 「天下」는 道德實現의 領域이요, 人間삶의 全般을 役事할 수 있는 政治行爲의 唯一한 現場인 셈이다.

## II. 「天下思想」의 形成背景

### 1. 天地秩序와 天下秩序의 關係

중국사상에 있어서 天地秩序는 모든 秩序의 근본이므로, 人間世의 倫理秩序를 위시해서 政治秩序까지도 이 天地秩序를 본받아서 세워져야 했다. 董仲舒가 「人道の 大本은 天地의 道에서 왔다. 그러므로 天地의 道가 變하지 않는 한, 人道 또한 변하지 않는다」<sup>20)</sup>고 한 말은 이러한 의미에서 天地秩序와 天下秩序와의 關係를 直截하게 잘 지적한 것이라 하겠다.

즉 天地秩序가 本이요, 體라면 天下秩序는 그것을 본받고(效法), 그 體를 天下에 顯現하는 것이다. 그렇다면 天下秩序의 본보기로 본 天地秩序는 어떤 것이고, 그것을 天下에 顯現하려는 體는 어떤 것인가? 이

20) 《前漢書》, 卷56, 〈董仲舒傳〉: 「道之大原出於天, 天不變, 道亦不變」. 필자는 주로 董仲舒의 論理構造를 援用했음을 밝혀 둔다. 예나하면 董仲舒의 「天」은 意志의이고 感應의인데 반해, 필자는 「天」을 自然法則의이면서 동시에 道德의 內涵을 가진 것으로 보기 때문이다.

를 알기 위해서는 앞에서 말한 素朴한 自然主義에서 나온 中國先民들의 宇宙觀의 構造와 功能을 다시한번 整理하고 넘어갈 필요가 있다.

좀 중복되는 감이 없지 않지만, 다시 한번 中國先民들의 宇宙論을 要約해 보면 中國宇宙論의 原始的 基調는 四季節이 分明한 中國大陸의 中原지대에 살던 中國의 先民들이 農耕에 절대적인 영향을 주는 自然現象, 氣候變化, 季節의 推移등을 오랜 세월을 두고 관찰하고 경험한 데서 터득한 것으로 한마디로 말해 農耕의 특징을 갖는다.

여기서 農耕의 특징이란, 우선 農耕은 大地위의 土壤을 바탕으로 이루어지는데, 大地는 늘 農耕에 有用한 것이 아니라, 大地자체가 解土結凍(開閉)을 함으로, 이 大地의 開閉에 따라서 耕作을 해야 한다. 그런데 알고 보면 大地의 開閉은 그 스스로 그렇게 作動하는 것이 아니라, 위에 있는 大天의 運行에 順應해서 되는 것이기 때문에,<sup>21)</sup> 이들은 먼저 大天의 運行을 관찰하지 않을 수 없었다. 다행히도 大天의 運動變化는 秩序있는 것이었고, 그 軌道는 循環하여 하염없는 것이었다.

그리고 그 循環變化는 그저 밋밋한 한 양태만의 변화가 아니라 春夏秋冬과 같이 四季節 각기 다른 氣候現象을 나타내는 다른 내용의 季節的 循環變化였던 것이다. 이 節奏와도 같은 大天의 運行變化에 따라 天地는 春生, 夏長, 秋收, 冬藏과 같이 萬物을 化育한다. 그렇다면 사실상 萬物의 育成은 大地 혼자만으로 이루어진 것이 아니고, 오히려 大天의 先施를 받들어 大地가 遂行한 것에 불과하다. 그리하여 大天과 大地가 서로 어울려 功能을 交合함으로써 萬有는 生長收藏하는 生成變化의 一連過程을 갈 수 있다는 결론에 이른 것이다.<sup>22)</sup> 이를 天地의 「全體大

21) 《周易》 첫머리의 乾坤二卦는 바로 天地의 位置와 機能을 말해주고 있는데, 이때 天은 能動的으로 施行해 주는 입장이 되고, 地는 受動的으로 順承하는 입장이 된다. 간단하게 말해서 春夏秋冬과 같은 歷程의 推移는 天의 運轉에 속하고 그에 따라 일어나는 生, 長, 收, 藏과 같은 現象은 地의 變化에 속한 것이다.

22) 이 天地의 交感和合을 통해서 萬物이 化生하는 이치를 말해준 것이 《周易》의 咸卦다. 咸卦象辭에 말하기를 「二氣(天地) 交感以相與, ……天地感而萬物化生」이라 했다. 筆者가 研究한 바로는 易哲學에 있어서 一連의 循環生成은 睽→咸→隨→坤→蒙→既濟로 발전해 갔다가 다시 未濟에 이르러 再生成을 개시하는 것으로 되어 있다.

用』이라고 한다.

이全體大用은 天地가 어울려서 開張한 空間場所에서 萬物이 悠久하게 生成해가는 時間變化를 타고 행해진다.<sup>23)</sup>

중국 철학에 있어서 宇宙, 天地란 말은 空間의 廣延성과 時間의 持續성의 複合語다. 거듭 말하거니와 하늘은 위에서 만물을 덮어 주고, 땅은 아래서 만물을 실어 준다. 하늘과 땅은 어울려 커다란 空間을 形成하고 만물은 그 空間속에서 天의 創造力과 地의 孕育力에 의해 하염없이 生成變化해 간다고 본 것이다.

이 때 하늘과 땅이 어울려져서 된 空間은 변동이 없이 有限하지만<sup>24)</sup> 그 속에서 四時가 交替循環하므로, 時間은 永遠하다. 空間이 天地의 「體」라면 時間은 天地의 用이요, 天地의 體는 時間이라는 變化生成을 통해서 표현되는 것이라 믿었다. 따라서 天地는 萬物の 寄生場으로서 空間的 構造이면서 동시에 天地는 또한 萬有를 創造하고 孕育하는 生成源이므로 有限한 空間속에서 營爲되는 變化生成은 無窮한 時間을 타고 生機발랄한 運轉을 계속한다. 그리하여 중국의 天地(宇宙)는 모든 生命이 保合 流行하는 太和(一大調和)의 領域으로서 「萬物有生論」의 성격을 띤다.

이렇게 중국의 宇宙論은 그들의 宇宙를 普遍生命의 流行空間 및 運轉 자체로 보기 때문에 宇宙를 體的인 면에서보다 用的인 면, 즉 功能면에서 보기 좋아하는데 그 功能은 한마디로 말해서 生育의인 것이며, 또한 天地의 體라 하더라도 그것을 質料的인 形體로 보지 않고 生意의이거나 心性的인 면을 格感하는 데 중점을 두어 道德情操的인 것으로 이해했던 것이다. 그리하여 특히 儒家의 경우, 天地는 道德의 總府요, 天下

23) 《周易》乾卦 象辭에 「……大明終始，六位時成，時乘六龍，以御天」이라고 한 말을 참고한 것이다.

24) 方東美, 《中國人生哲學》, 第二章, 宇宙論的精華, 馮譯本, p. 121. 「我們中國人設想宇宙, 從空間來看, 多以四海之內, 華蓋之下, 美麗的雲層以下爲範圍, 所以空間的範圍, 事實上並不很大」.

는 그런 道德性을 具顯시키는 唯一한 場으로 보았던 것이다.<sup>25)</sup>

이상과 같은 宇宙論에서 볼 때 「天下」라는 말은 그 構造 領域상 上天의 相對의 位置에 놓인, 즉 大天의 覆蓋下에 있는 모든 領域을 가르키는 것으로, 이를테면 「地上」의 異名이라고도 할 수 있다.<sup>26)</sup> 중국의 「天下」라는 말을 “all under the heaven”이라고 번역한 것은 天의 覆蓋下에 있는 모든 領域이란 뜻의 直譯이다. 그리고 다시 宇宙의 營爲功能면에서 볼 때 「天下」는 能生者인 天地에 의해 所生된 人間을 포함한 萬有一切가 變化流形하는 境地를 말하며, 나아가서 全體大用면에서 볼 때 天地의 運轉, 萬有의 生成이 하나의 秩序에 歸依하고, 一切의 作爲가 하나의 一連의 聯繫를 組織하는 網위에서 進行되는, 이를테면 모든 存在의 動靜生滅이 하나에 統會되지 않는 것이 없는 範圍全般,<sup>27)</sup> 즉 天地功能의 極大單位에 대한 總名인 것이다. 「天下」를 이렇게 秩序와 調和의 統攝된 領域으로 보고 번역한 것이 이른바 “world order”가 아닌가 생각된다.

그러나 위와 같은 「天下」의 領域과 意義는 중국先民들이 아직 地理에 밝지 못했을 때 자기들이 사는 中國을 海內라 하고, 外及四海를 포함할 때 「天下」라는 말을 쓴 것으로서 「天下」는 四海之內와 같은 領域이요, 그렇게 無限大한 것은 아니어서 스스로 限界를 긋고 말한 것이니 오늘날의 「世界」라는 말과 같다. 또한 중국사상에서는 天堂이니 極樂이니 하는 超世間的인 領域을 論議하거나 追求하지 않기 때문에<sup>28)</sup> 「天下」는

25) 이러한 生意觀에 대해서는 《周易》繫辭의 「成性存存道義之門」이라든가 「天地絪縕, 萬物化醇, 男女構精, 萬物化生」 등의 論調를 음미할 필요가 있다.

26) 「天下」에 대한 定義는 《中庸》의 다음 句절이 적합할 것 같다. 「辨如天地之無不持載, 無不覆幬. 譬如四時之錯行, 日月之代明. 萬物並育而不相害, 道並行而不相悖」(30章). 「天之所覆, 地之所載, 日月所照, 霜露所墜」(31章).

27) 「統會」에 대해서는 王弼, 《周易畧例》明象에서 말한 「……衆之所以得成存者, 主必致一也. 動之所以得成運者, 原必无二也. 物無妄然, 必有其理, 統之有宗, 會之有元. 故繁而不亂, 衆而不惑……」이란 理論을 들인 것이고, 「範圍全般」이란 말은 《周易》繫辭上의 「……範圍天地之化而不過, 曲成萬物而不遺」라는 句절의 뜻을 빌린 것이다.

28) 《莊子》〈齊物論篇〉에 「六合之外, 聖人存而不論」이란 말은 中國先民들의 그러한 思想을 잘 말해주고 있다.

바로 現實世界요, 특히 중국적 人文主義에서 볼 때 이 「天下」야말로 그 들이 理想을 實現하는 唯一한 活動場이었던 것이다.

## 2. 「天下思想」의 儒家와 法家の 異同

중국에 있어서 宇宙(天地·自然)는 完全無缺한 構造와 一切具足한 功能을 갖춘 最善, 最良의 存在이기 때문에, 道家는 그러한 天地, 自然에 大順하는 삶을 누리는 것으로 滿足하였고,<sup>29)</sup> 儒家는 그 위대한 天地自然의 運轉秩序에 道德의 意味를 부여해서 天地를 自然的인 存在이기보다도 道德의인 存在로 파악하고, 그를 다시 人間自己실현의 大原으로 삼아 人間世를 道德的 理想世界로 創進할 것을 도모하였으며, 그 理想의 實現可能性을 굳게 믿었다.<sup>30)</sup>

이때 自然主義를 표방하는 道家에 있어서 「天下」는 별다른 기대를 거는 대상이 아니었다. 道家는 儒家가 萬物生成의 生元으로 삼는 天地까지도 「道」와 「自然」의 아래에 위치시켜 天地는 道를 본받고, 道는 自然을 본받는다<sup>31)</sup> 價值體系를 세우고 있기 때문에 「萬物」과 同位로 보는 「天下」는 그저 自然에 따라 變化하면 족할 뿐 따로이 創進되어야 할만큼의 價値나 意義를 貫注할 대상이 아니었기 때문이다. 이 점 道家의 宇宙觀이 주로 自然觀 중심으로 되어 있다면, 儒家는 人文主義의 바탕인 道德觀 중심으로 되어 있다는 차이점과 같다고 하겠다.

여기서 우리는 중국의 「天下思想」을 다룸에 있어서 주로 인본주의를 내세워 천지를 인간중심으로 경영해 가려는 유가와 법가중심으로 이에

29) 《老子》王弼注에 「自然已足, 爲則敗也」(2章)라는 말이 있다. 이는 적극적으로 人間의 自然에 대한 간섭을 제지하려는 강력한 의지를 내포한 귀결로서 道家의 順自然主義의 대표적인 名言이라 하겠다.

30) 《莊子》〈天下篇〉에 「以天爲宗, 以德爲本, 以道爲門, 兆於變化, 謂之聖人. 以仁爲恩, 以義爲理, 以禮爲行, 以樂爲和, 薰然慈仁, 謂之君子……. 配神明, 醇天地, 育萬物, 和天下, 澤及百姓……」이란 말과 《禮記》의 「天地四方者, 男子之所有事也」와 그리고 《論語》의 「人能弘道, 非道弘人」 등은 이 세계는 人類文化 創進의 廣場이요, 그 創進은 人間이 아니면 안된다는 儒家의 自負를 잘 토론한 것이라 하겠다.

31) 《老子》, 25章, 「人法地, 地法道, 道法自然」.

하지 않을 수 없는 갈림길에 접어들게 되었다. 물론 道家의 自然主義의 입장에서 「天下思想」이 전혀 논의될 수 없는 것은 아니나, 그것은 결국 儒家가 주장하는 人爲世界를 부정하고 天地의 본 모습인 自然으로 還元시키려는 것이므로, 자체적으로는 별다른 의미를 갖지 못하기 때문이다.

그러니까 거듭 말하지만 「天下思想」은 天地自然의 운전질서와 도덕정조를 본받고 設計한 人文世界의 靑寫眞을 만들고 그것을 文化的으로 具現시키려는 儒家, 法家に 있어서만이 거의 中心的인 對象이 된다는 것이다. 즉 儒·法에 있어서 「天下」는 自然物이 自然대로 放任, 依持되어 아무런 創新없는 自然歷程의 循環만이 잇는 世界가 아니라 무엇인가 人間의 意志가 具體的으로 創進하는 領域이기 때문에 「天下」라는 理想 具顯의 場인 「天下」가 따로이 特定되지 않으면, 儒·法家は 근본적으로 思想的 바탕을 잃게 된다.

이렇게 儒家와 法家は 그들의 思想을 다같이 「天下」에 貫注할 것을 표방하지만, 그 具體的인 실현방법에 있어서 儒·法은 상당한 차이가 있다. 즉 理想實現의 唯一한 場으로 「天下」를 特定지우는 것은 같으나 그 廣場에 무엇을 어떻게 具顯시키느냐 하는 문제에 이르러서는 취향을 달리한다는 것이다. 이 방법의 차이를 한마디로 지적한다면, 儒家는 윤리조직을 體로 하고 道德政治를 用으로 하여 調和世界를 이룩하는 것이고 법가는 전장제도를 골격으로 하고, 法理政治를 수단으로 해서 劃一化한 世界를 실현하는 것이니, 前者는 個性있는 人間家庭이 重心이 되고, 後者는 전체로서의 사회국가를 개인보다 우위에 두고 있다는 것이다.

儒家는 天地를 道德의 總府로 보고, 人間의 德性을 이 天으로부터 稟受했다는 人間肯定을 전제로 했기 때문에, 人間은 자기 自覺과 修行을 통해 大人君子의 人格과 能力을 갖추면 天地經營의 主體가 될 수 있고, 그는 능히 人間자신들의 協和는 물론 萬有를 人文쪽으로 開發해서 함께 새로운 世界를 創進하여 이로써 天地의 化育을 돕고, 天地와 더불어 大化에 參與한다는 것이다.<sup>32)</sup>

이와는 달리 법가는 이 세계를 客觀的이고 中立的이고 物理的인 自然으로 보고 그 客觀的 自然의 秩序와 功能은 대공무사하나, 반대로 人間性은 先天的으로 自私自利해서 오히려 公理의 普遍化를 방해하므로 外在的 法力으로 人性을 矯正<sup>33)</sup>하여 規格에 맞추어감으로써 社會國家라는 全體의 秩序와 全體의 意志를 維持 實現한다고 본 것이다.

儒家가 주로 人性을 善한 것이라 확정, 德性啓發을 모든 것의 基本的方法으로 하고 있는 데 반해서 法家は 人性을 惡한 것이라 단정, 性情을 制裁해서 全體秩序에 필요한 틀 속에 다듬어 넣는 矯正을 가장 急效的인 방법이라 여겼다는 것인데, 이러한 儒法의 方法的 차이는 때로 충돌을 일으키기도 했지만, 歷史상으로 서로 補完하는 데로<sup>34)</sup> 발전하여 중국 실재정치에 있어서는 「外法內儒」<sup>35)</sup>의 方法으로 꾸러나간 때도 없지 않았다.

이와 같이 儒家와 法家は 現世(天下)를 긍정하고, 人間을 天下의 中心, 天下의 經營主로 보아 天下를 하나의 統一된 單位世界로 創進시키려는 目的은 같으나, 하나는 內在德性에 依存하여 修德, 盡性의 方法(儒家)을 취하고, 하나는 外在理法을 法制化해서 모든 것을 하나의 模

32) 註 18 참조.

33) 《荀子》〈性惡篇〉, 「人之性惡, 其善者僞也」, 「可事而成之在人者, 謂之僞」, 「人之性生而有有利……有疾惡……然則從人之性, 順人之情, 必出於爭奪, 合於犯分亂理, 而歸於暴. 故必將有師法之化, 禮義之道, 然後出於辭讓, 合於文理, 而歸於治. 然則人之性惡明矣, 其善者僞也」, 여기서 僞는 人性에 대한 矯正이요, 그 矯正의 準則이 師法과 禮義, 文理이며, 이는 法家の 法制로 볼 수 있다.

34) 특히 清初의 戴東原같은 이는 그의 著 《孟子學義疏證》에서 孟子的 性善說과 荀子の 性善說을 서로 背馳되는 것으로 보지 않고 오히려 相補的인 것으로 보고 말하기를 「此與性善之說, 不惟不相悖, 而且若相發明」이라 했다.

35) 原始儒家의 너무나 法古에 치우쳐 歷史변천과 人事의 새로운 문제를 외면하는 弱點을 補救하기 위해 法家は 「因時制宜論」을 내세웠으니 董仲舒의 〈對賢良策〉에서 말한 「爲政而不行, 甚者必變而更化之, 乃可理也」라든가, 崔寔이 《政論》에서 말한 「……是以受命之君, 每輒創制, 中興之主, 亦匡時失……故聖人能與推移」 등이 그것으로 時代에 따른 變法을 주장했다. 「時勢不同, 所用之數, 亦宜異也」, 그러나 아무런 中心思想(原理) 없이 그저 變하는 대로 따라 變하면 그것은 軌道를 벗어난 亂變으로 法家の 本意에 어긋남으로 儒家의 理想과 原則을 根本的으로 否定할 수 없게 된다. 이에 儒法의 相待性이 필요하므로 漢代의 路溫舒같은 이는 《尚德緩刑書》를 써서 많은 사람들의 共鳴을 받았던 것이다.

範속에 넣으려는 峻法矯性の 方法을 취하는 크나큰 차이가 있었으므로 우리는 天下思想을 다루는 데 있어서 哲學의 基調에 있어서는 儒·道의 思想的 차이를 구분해야 하고 또 실제 歷史的 사실에 있어서는 儒·法이 서로 補完관계에 있었다는 것을 알고 넘어가야 할 것이다.

### 3. 「天下思想」의 倫理性和 政治性

중국에 있어서 윤리와 정치의 서로 떼어놓고 생각할 수 없는 같은 踐履의 결과를 지향하고 있는 것이며, 궁극적으로는 그 뿌리도 같은 宇宙觀, 人性觀에서 나온 것이다. 倫理와 政治의 공통점은 다 같이 人間의 行爲世界를 문제삼고 있다는 것이고, 좀 다른 면을 찾는다면 그러한 人間의 行爲에 있어서 윤리는 行爲를 道德秩序와 결부하여 行爲의 道德性을 追求 또는 疏導하는 데 重點을 두었고, 政治는 行爲를 客觀法規에 準據하여 行爲의 公共性을 要求 또는 擴大하는 데 比重을 두었다는 것이다. 그러나 中國은 人間行爲를 教化하는 데 宗教的 依存度가 박약하고, 또 宗教가 지향하는 世界를 생각하고 있지 않기 때문에 人間의 現世間的 行爲 그 자체를 善化하는 데 그치므로 이른바 「日用事物之道」(日常的으로 살아가는 데 필요한 모든 行爲의 當爲性)가 바로 倫理의 全般이요, 이는 결국 다른말로 표현된 政治와 연결되기 때문이다.

方東美교수는 中國의 政治思想의 특징을 알기 위해서는 다음 몇 가지를 알아야 한다고 했다.<sup>36)</sup> 그는 말하기를, 정치행위란 人類의 全般的인 行爲속에서 결코 독립되어 나아갈 수 없는 聯關體다. 왜냐하면 그는 人間의 여러가지 表現을 融會貫通해서 비로소 具顯되는 것이기 때문이다. 예를 들면, 우리가 이 世界를 어떻게 보느냐 하는 것은 곧바로 政治思想에 크게 영향을 준다. 그러므로 중국의 정치사상(학설)을 정확하게 이해하려면 먼저 다음 몇 가지를 알아야 한다.

(1) 중국사람들의 생활취향은 現世間에만 寄託되어 있다. 그것은 現

36) 方東美, 《中國人生哲學》, 馮譯本, pp. 237~238 移譯.

存하는 이 人間世만이 人類가 추구하는 모든 價値를 충분히 실현할 수 있는 세계라고 믿기 때문이다. 만일 宇宙間에서 하나의 상상할 수 있는 가장 좋은 세계가 있다면 그것은 바로 이 우리의 세계일 것이다. 왜냐하면 人類生命이 갖추고 있는 創造力을 保合太和만 한다면 우리는 돌을 쪼아 금을 만드는 것도 어렵지 않고, 마찬가지로 이 現實世界를 點化, 昇華만 한다면 바로 理想世界로 成就시킬 수 있기 때문이다. 그래서 우리들(中國人)은 결코 많은 宗教狂들처럼 出世間的 態度를 취하여 現實世界를 도피하거나 空虛한 幻想에 사로잡혀 다른 하나의 아득한 他世를 추구하지도 않는다.

(2) 중국 사람의 生命目的은 至大至公한 大我를 이루는 데 있으므로, 결코 小我的인 利害와 並論할 수 없다. 모든 사람들은 자기 자기만을 위해서 살 수 없는 社會的 存在다. 그러므로 우리는 普遍的인 同情心を 최대한 발휘해서 世界를 救出하고 人類를 널리 사랑한 後에야 충분히 生命의 意義와 價値를 깨달을 수 있다. 人生의 가장 뜻있는 활동은 集體的 努力을 통해서 善과 美를 向해 전진하고, 이로써 全體人類가 다같이 누릴 수 있는 幸福한 세계를 이룩하는 것이다. 그래서 中國철학사중 楊朱를 제외하고는 「爲我主義」를 내세운 이가 없으며 楊朱의 個人主義는 어디에서나 환영을 받지 못했던 것이다.

差別分別을 지양하고 無差別 無分別을 요구하기 보다는 그 差別과 分別, 多樣속에서 調和와 生成을 모색하는 現世主義를 文化의 基調로 깔고 있는 중국思想에 있어서 倫理는 단순한 人間의 行爲規範에서 그치지 않고, 그것은 바로 人間의 行爲全體, 심지어 人間의 가장 큰 理想을 추구하는 主要方便으로 취해져 왔기 때문에 중국의 倫理는 곧 政治一般과 같은 領域까지도 망라하게 되었다.

따라서 儒家나 法家를 막론하고 그들의 人間世 營爲의 過程에는 모두 倫理라는 現實의 行爲를 基本으로 깔고 있다. 다만 儒家의 倫理가 家庭중심적이고, 橫的이며 雙務的인 데 역점을 두고 있는 데 반해서 法家の

倫理는 社會國家에 비중을 두어 縱的이고 服從을 요구하는 차이가 있다. 그리하여 原始儒家의 倫理가 五倫을 발전시키고, 五倫의 序列에 있어서 父子나 夫婦倫理를 앞세우던 것이<sup>37)</sup> 점차 法家에 의해 利用되면서 戰國末, 西漢에 이르러서는 五倫중에 君臣倫理가 강조되고, 孝보다 忠이 우선되다가 마침내는 三綱으로 變質되니 이는 儒家와 法家가 각기 취향을 달리한 데서 온 倫理상의 차이인 것이다.<sup>38)</sup>

하여간 중국의 倫理思想이 人類全體의 共同念願을 달성하는 基調로 취급되는 것은 儒法이 다름이 없으니, 이는 바로 中國政治思想이 倫理와 불가분의 관계에 있다는 것을 말해준다. 이때 「天下思想」은 곧 天下主義, 즉 普遍主義를 指向하고 있다는 成就의 擴大를 의미하는 것으로, 「天下」는 바로 중국적 政治成就의 마지막 領域인 것이다. 결론적으로 말한다면 「天下思想」이란 바로 世界의 政治秩序와 그 실현의 方法과 過程까지를 내포하고 있는 중국문화사상의 대표적 표방이라 하겠다.

- 37) 이러한 見解는 徐復觀, 《學術與政治之間》, 2集, pp.122~123을 참고한 것이다. 「君臣父子夫婦兄弟朋友의 五倫, 在論語皆已提出, 但並未將其組織在一起, 使其具備一完整的形式. 將五者組織在一起, 始於中庸與孟子. ……但中庸의 五倫, 係以君臣爲首, 而孟子之 五倫, 係以父子爲首, 在中庸, 無形中是君臣重於父子; 在孟子, 則意識地, 父子重於君臣. 此種輕重之分, 實含有社會背景及政治思想之重大演進. 論語孔子答齊景公之間謂: 君君, 臣臣, 父父, 子子. 係將君臣列於父子之上, 而出則事公卿, 入則事父兄(子罕), 亦係將政治關係置於家庭關係之前, 此皆反映在孔子的時代, 現實政治所加於個人之影響, 實大於孟子的時代……」.
- 38) 「三綱」은 橫的關係였던 五倫思想을 縱的關係, 즉 服從倫理로 變質시킨 核心的 措置로서 漢代의 班固, 董仲舒 등에 의해 主導된 것이다. 班固가 老《白虎通》三綱六紀에 「三綱者何謂也, 謂君臣父子夫婦也. ……君爲臣綱, 父爲子綱, 夫爲妻綱」(台北新興書局本《漢魏叢書一》, p.375)이라 있고; 董仲舒가 老《春秋繁露》基義에 「天爲君而覆露之, 地爲臣而持載之, 陽爲夫而生之, 陰爲婦而助之, 春爲父而生之, 夏爲子而養之……王道之三綱可求于天」(同上, p.295)이라 있다.

### Ⅲ. 中國「天下思想」의 政治의 性格

#### 1. 儒家倫理의 道德政治性的 歸結

儒家倫理는 天地의 構造와 功能, 그리고 萬物의 生成을 본받아 이루어진 것이기 때문에, 人倫의 始端으로 男女有別에서 夫婦和順을 들고 있고, 이 夫婦의 結合은 바로 天地가 宇宙를 構造짓고 萬物을 化成하는 基本으로 設定하고 있다.<sup>39)</sup> 즉 夫(父)는 하늘이요, 婦(母)는 땅이며, 夫는 天의 德性처럼 剛健하고 大生을 職務로 하며, 婦는 地의 德性처럼 柔順하고 廣生을 職務로 해야 한다고 규정한다.<sup>40)</sup> 그러니까 男女가 結合해서 夫婦가 되고, 家庭을 꾸민다는 것은, 그 大小의 차이는 있을지언정, 그 構造와 功能은 조금도 天地(宇宙)와 다를게 없다. 그리하여 한 家庭을 小天地 또는 小宇宙라고도 하는 것이다.<sup>41)</sup>

夫婦가 어울려 家庭을 이루고 和合하면 子女를 낳게 되니, 여기서 人間관계는 夫婦라고 橫的 結合외에 父母子女間이라는 縱的 生命承繼를 이룬다. 夫婦를 橫的 授受관계인 第一倫理라면, 父母子女間이라는 縱的 授受관계는 第二倫理인 셈이다. 그리고 이 第二倫理는 父母의 大生, 廣生, 즉 蕃殖意志에 따라 여러 兄弟姊妹가 태어나므로, 縱橫的 授受관계를 갖는 兄弟姊妹의 倫理가 생기게 된다. 이것을 第三倫理라 한다.

이상의 一, 二, 三倫理는 五倫중 완전히 血緣을 中心해서 조직된 것으로, 마치 天地, 萬物, 그리고 萬物의 相補相生과 같은 自然(人爲가 가

39) 《周易》序卦에 「有天地然後有萬物, 有萬物然後有男女, 有男女然後有夫婦, 有夫婦然後有父子, 有父子然後有君臣, 有君臣然後有上下, 有上下然後禮義有所錯」이라 하여 男女夫婦의 倫理를 倫理의 始端으로 하고 있고, 또 《中庸》에서도 「君子之道, 造端乎夫婦」라 하여 역시 夫婦를 人倫의 始端으로 하고 있다.

40) 《周易》乾坤兩卦의 大義가 그것이다.

41) 《周易》家人卦象辭에 「女正位乎內, 男正位外. 男女正(定位)天地之大義也. 家人有嚴君焉, 父母之謂也, 父父子子兄弟弟夫夫婦婦而家道正, 正家而天下定矣」라고 한 말을 참고한 것이다.

해지지 않은 의미의 自然)임으로 이를 天倫이라고도 한다. 儒家의 倫리가 이 三倫에만 그친다면 여기서는 人間事의 여러 문제는 일어날 것이 없다. 그러나 生命의 承繼代數가 時間的으로 累積됨에 따라 空間的으로는 生命體가 增殖되어 疏遠해 가고, 따라서 血緣意識이 박약해져서 남남과 같은 관계가 된다.

그러나 사람이 文化를 創進하거나 최소한 農耕을 하는 데 있어서도 나 혼자만으로는 부족하여 서로의 協助를 필요로 한다. 이렇게 해서 天倫 외에 따로 社會倫理가 필요하게 되니, 이것이 長幼有別 또는 朋友有信이라는 第四倫理다. 그런데 儒家倫理는 여기서 끝나지 않는다. 왜냐하면 天倫은 家父長的 存在가 있어서(이는 自然的으로 이루어짐) 家庭의 여러 構成分子를 통솔하고 家業을 營爲해 가지만, 社會는 複雜多樣해서 利害관계가 서로 얽히기 쉬우므로 이를 制裁, 左右할 君長의 存在가 더욱 절실하게 되니 이것이 곧 長幼上下의 구별이요 君臣관계의 倫理인 것이다.<sup>42)</sup>

그런데 알고보면 社會, 國家의 倫理도 그 뿌리는 家庭倫理인 夫婦, 父子, 兄弟, 즉 天倫의 外延이니 夫婦倫理는 男女倫理로, 父子倫理는 君臣倫理로, 兄弟倫理는 長幼倫理로 되었다는 것이다. 말하자면 家庭倫理가 根幹이 되어 社會倫理로 擴大하고, 社會倫理가 다시 家庭倫理를 본받아 國家倫理로 再組織되었다는 것이다. 이를 倫理의 三轉換이라고 한다(이는 筆者의 私見이다). 그리고 轉換마다 倫理規範의 中心이라고 할 수 있는 德目은 각 領域에 있어서 重點이 달라진다. 이를테면, 家庭倫理에서는 孝와 慈를, 社會倫理에서는 公과 信을, 그리고 國家倫理에서는 忠과 義를 강조하는 것이 그것이다.

이렇게 倫家의 倫理가 그 범위를 확대해 갈수록 政治的 傾向을 띠면서, 이때 「天下」라는 범위는 倫家에 있어서 그들 理想實現의 마지막 段

42) 血緣의 自然관계에서 이루어진 父子倫理와 社會的 契約관계에서 이루고 君臣倫理를 엄격히 구분해 보기 시작한 사람은 殷末의 微子다(이에 관한 기록은 《史記》〈微子世家〉를 참고하기 바란다).

階가 되고, 그 終極까지 擴大進取해가는 過程은 一連의으로 倫理性을 배제하지 않는다는 것이 분명하다. 그리하여 《大學》에서는 修身→齊家→治國→平天下라는 波輪과 같은 擴充을 말했고, 《中庸》에서는 盡己性→盡人性→盡物性→贊化育→參天地라는 人間中心, 특히 天에서 稟命한 것이라 믿는 善性を 自我完成으로부터 平天下까지 이루어가는 過程을 제시한 것이다.<sup>43)</sup>

儒家的 倫理가 위와 같은 「平天下」라는 거대한 理想의 政治性을 띠고 있는 것이라면, 現世主義, 즉 하나의 世界의 秩序를 표방하는 中國의 「天下思想」은 근원적으로 儒家에 의해서 形成된 것이라 보지 않을 수 없으며, 그리할 때 儒家를 主流로 하는 中國의 文化理想은 마침내 「中國一人」「四海一家」라는 家族主義의 天下의 和諧, 그리고 家父長的 天下의 統治秩序가 바로 中國「天下思想」의 正面的 內容이라고 결론지을 수 있을 것이며, 실제로 이러한 思想은 中國歷史상 現實政治를 營爲해 나가는 데 있어서 가장 基本的인 名分으로 作用했던 것이다.

다음의 方東美교수 論調는 바로 中國사람들이 理想으로 하는 政治本質이 얼마나 道德倫理的인가를 알 수 있게 하고, 이것이 歷史文化를 통해 얼마나 뿌리깊게 中國의 心靈(Chinese Mind)속에 자리잡고 있는가를 말해 준다. 諺語에 「王道를 談論하지 않으니 나뭇꾼이 다 웃는다」<sup>44)</sup>는 말이 있다. 이는 政治行爲가 바로 道德의이어야 한다는 것은 三尺童子도 아는 평범한 상식이라는 이야기다.

「(중국에 있어서) 政治의 生活方式는 바로 道德의 生活方式와 같다.

43) 《大學》, 首章, 「大學之道, 在明明德, 在親民, 在止於至善. ……古之欲明明德於天下者先治其國, 欲治其國者先齊其家. 欲齊其家者先修其身, 欲修其身者先正其心, 欲正其心者先誠其意……. 意誠以后心正, 心正以后身修, 身修以后家齊, 家齊以后國治, 國治以曰天下平」.

《中庸》20章, 「爲政在人, 取人以身, 修身以道, 修道以仁. ……天下之達道五, 所以行之者三, 曰君臣也, 父子也, 夫婦也, 昆弟也, 朋友之交也, 五者天下之達道也, 知仁勇三者天下之達德也. ……知斯三者, 則知所以修身, 知所以修身, 則知所以治人, 知所以治人則, 知所以治天下國家矣」.

44) 「不談王道樵夫笑」

國家라고 하는 機構속에서 道德倫理란 곧 일종의 組織을 유지해주는 精神의인 힘이다. 그 道德精神이 온 天下사람들의 마음깊이 자리잡을 때 人類는 완전하게 그들의 才能을 발휘하여 모두 함께 건강과 행복을 누리고 각기 자기 마음의 평온속에서 生을 영위할 수 있다. 왜냐하면 國家의 生命은 마치 廣大한 宇宙生命의 한 縮少版과 같아서 政治生活(道德的)을 거쳐야만 이 天地의 아름답고 장엄하고, 그리고 廣大한 調和象을 表出할 수 있기 때문이다. 「國家는 하나의 道德活動의 悠久한 場所다. 오직 이 國家라는 基礎가 서고서야 사람들은 偉대한 事業을 完成시켜서 大天地와의 合一境地를 이룬다」.<sup>45)</sup>

그래서 「國之本은 家에 있다」고 하고 天下의 본은 國에 있으므로, 儒家는 天下와 國家를 한데 묶어서 「天下國家」라고 부르기를 좋아했던 것 같다.

## 2. 「天下思想」의 法家的 轉換

확실히 儒家의 倫理組織은 合理的이고, 儒家의 政治理想은 宏偉하고 眞摯하다. 그러나 그것이 宏偉한 것인만큼 現實과의 거리는 遼遠하고 具顯可能性도 그렇게 용이하지가 않다. 儒家도 歷史上 그러한 理想은 堯舜시대의 한때 어느정도의 실현이 있었을 뿐, 그후 한번도 뜻대로 이루어지지 못했다고 자인하지만, 그것이 정말 人類의 偉대한 理念일진대 그리 가볍게 포기할 수는 없다. 왜냐하면 理想은 現實을 자극하고 提高시켜서 現實以下로 墮落시키지 않으며 언제나 向上의 자세를 갖게 해주기 때문이다.

儒家의 政治理念이 바로 現實의 具顯이 아니고 저 멀리 있는 理想的 標榜이라면 우선 現實을 그나름대로 일단 정리해주는 努力이 없을 수가 없다. 이보다 現實的이고 그 現實의 事變들을 적절하게 裁量하는 데 중

45) 方東美, 《中國人生哲學》, 馮譯本, p. 245 移譯.

46) 《孟子》〈離婁上〉, 「人恒言皆曰天下國家, 天下之本在國, 國之本在家, 家之本在身」.

점을 둔 學派가 범가다. 그래서 法家の 哲學과 方法을 한마디로 말한 것이 이른바 「因事(時)制宜」<sup>47)</sup>(그때 그때의 變化를 主體로 삼고, 그에 적합한 處理方法制度을 모색한다)이다. 儒家가 주로 미리 理念을 세워 놓고 現實事業을 그에 접근시켜 가는 것이라면, 法家は 반대로 事變에 適宜한 理念을 부여하여 그것으로 事業을 전개한다는 것이다.

이러한 理想을 중시하는 주장과 現實을 우선하는 조치는 서로 乖離되면서도 쉽게 서로를 배척해 버릴 수 없는 연관관계를 갖는다. 즉, 理想이 未來에 寄託되어 있는 것일 때 그것은 現在라는 디딤돌을 딛고 가지 않을 수 없고, 또 現在가 아무리 그때 그때의 實在이라고 하더라도 보다 價値와 意義를 기약할 수 있는 理想的 未來가 前提되어 있지 않다면 아무리 實在일지라도 그것은 한갓 虛妄한 「時間之流」의 段落에 지나지 않기 때문에 理想과 現實을 서로 依存補救관계를 맺지 않을 수가 없다. 여기에서 中國의 政治史는 儒家를 正面思想으로 내세우면서도 法家の 反面思想이 항상 함께 붙어다녔고, 심지어는 反面思想이 오히려 表面으로 浮上한 때가 많았던 까닭을 알 만하다.

우선 人間은 現實(現在)에 살고 있으므로 現在的 支配를 벗어날 수 없고, 그 支配속에서 理想을 꿈꾸고 그에게로 접근해가야 하는 실정에 있으므로 理想보다는 現實이 우선할 수밖에 없다. 그리하여 歷史의 現場은 항상 理想보다도 現實論者들에 의해 裁斷되어 왔던 것이다. 中國의 政治史가 사실 周初의 封建主義의 理想政治가 사라진 뒤 春秋戰國時代를

47) 「因事制宜」라는 말은 現實主義적 경향이 있는 法家思想의 한 특징을 가르켜서 쓰는 術語이다. 因時(또는 因事와 因時)와 制宜를 함께 쓴 用語의 典據는 잘 모르겠으나 《史記》〈趙世家〉에 「聖人觀鄉而順宜, 因事而制禮」라고 한 것을 보면, 「因事制宜」는 法家만의 處方法은 아닌 것 같다. 그리고 制宜라는 말은 《漢書》武帝記에 나오는데, 「稽諸往古, 制宜於今」이라고 한 것을 보면, 아무리 現實문제에 대한 現實의 處方이라 할지라도 거기에는 過去 歷史上的 同題處理 前例를 널리 尙考하지 않으면 안되는 것으로 되어 있다. 그러므로 法家の 「知識」들은 歷史의 知識을 信憑하는 것이 第一義로 되어 있어서 儒家의 內省的 觀念의 知識과 크게 다르다. 우리가 《韓非子》를 읽을 때 자주 過去 있었던 歷史의 事實을 引用하여 그들의 主張과 理論을 반증하는 것을 보게 되는 것은 그 때문이다.

거치면서 儒家思想에 의하기보다는 法家思想에 의해 장악되었던 것도 그 때문이며, 따라서 장기간 혼란했던 戰國의 局面을 수습한 것도 무어니 무어니해도 역시 法家였던 것이다.

이러한 理論과 實在에서 볼 때 中國의 天下思想은 비록 그 理想이 儒家의 偉大한 道德精神에 의해 孕胎된 것이기는 하나 실제로 그것을 發育시킨 장본인은 법가였음을 부인할 수가 없다. 그리하여 中國의 天下思想은 그 器局面에 있어서는 儒家의 靑寫眞을 내걸고 있으나(명분상) 그 具顯면에서는 다분히 法家の 權能에 의해 행사하였던 것이니(運營), 이에 天下思想의 主要骨子は 이른바 「大一統」<sup>48)</sup>이라는 새로운 旗幟로 轉換하게 된 것이다.

그러면 「대일통」이란 무엇인가? 간단히 말하면 온 天下사람들이 하나의 曆數를 쓴다는 것이다. 사람들이 日常生活은 自然의 時間推移에 따라 삶을 영위한다. 즉 날이 밝으면 잠자리에서 일어나 활동을 개시하고 날이 어두워지면 棲息處를 찾아서 쉰다. 이와 같이 政治生活을 하나의 秩序에 좇아 해 나가는 것을 말하는 것이니, 글자 그대로 풀이한다면, 「온 天下가(大) 하나의 秩序아래(一) 行動을 통일해 간다(統)」는 것이다.

이를 다시 定義하면, 「온 天地가 같은 風俗을 숭상하며, 온 天下를 하나의 政治秩序로 貫注한다는 것이다」(六合同風, 九州共貫). 그러자면 하늘에 두개의 해가 없는 것처럼 地上(天下)에도 두 王이 있어서는 안 되고, 따라서 家에도 두 尊丈이 있을 수 없으니, 하나의 中心에 의해서

48) 「大一統」이라는 術語가 처음 나온 것은 《春秋公羊傳》隱公元年條에 「元年，春王正月。元年者何? 君之始年也。春者何? 歲之始也。王者孰謂，謂文王也。曷爲先言王而後言正月? 王正月也。何言乎王正月? 大一統也」라고 한 귀절인데 한마디로 말하면, 이는 宇宙萬物이 하나의 歲序에 따라 作爲하는 것처럼 人間諸節을 하나의 政治秩序에 따라 움직이게 하고자 해서 만들어낸 用語다. 이에 대해 陳立은 《公羊義疏》에서 《漢書》王陽의 말을 引用; 「春秋所以大一統者，六合同風，九州共貫也」라고 定義했고, 《禮記》坊記에서는 「天無二日，土無二王，家無二尊，以一治也」라고 하여 大一統은 바로 하나의 統治者, 하나의 統治秩序를 강조한 말로 규정하고 있다.

만 統會(統之有宗, 會之有元)되어야 한다(天無二日, 土無二王, 家無二尊, 以一治之). 간추려 말하면, 이 세상이 하나의 「天」에 의해 運轉되고 있듯이 우리의 世界政治秩序도 하나의 「天子」에 의해 統御되어야 한다는 것이 이른바 「大一統思想」이라는 것이다.

그런데 이러한 儒家的 天下思想의 法家的 大一統思想으로의 轉換은 秦始皇이 六國을 統一하면서 이루어졌으니,<sup>49)</sup> 中國天下는 사실상 秦始皇의 統一이후 비로소 하나의 政敎下에 놓여져, 思想의 統一을 위시해서 文字의 統一, 度量衡器의 統一, 車軌, 風俗의 統一, 그리고 이를 集統하는 年號, 曆法의 統一을 기하게 되었으므로 「天下思想」은 바로 世界政治秩序의 中國의 統會라 이해하면 될 것 같다.

### 3. 「大一統思想」에 대한 비판

본래 天地의 運行은 「自然而然」이므로, 사실상 人間의 贊參이 없어도 그대로 運行된다. 말하자면 人間의 存亡, 人間의 作爲와는 하등 관계없이 大天은 그대로 運轉할 것이며 王弼이 말한 것처럼 오히려 人間의 干涉을 받으면 損傷을 입는다.<sup>50)</sup> 그러므로 순수 자연주의적 입장에서 볼 때, 自然法則을 터득해다가 人間世속에 援用, 自然과 다른 하나의 營爲世界를 만든다는 것은 그것이 비록 道德의이고, 法治의인 것이라 하더라도 본래부터 잘못된 생각들이다. 왜냐하면 中國哲學의 모든 學派가 똑같이 믿고 찬미하는 自然의 完備性을 信奉한다면 그것은 그것 하나만 있을 수 있을 뿐, 아무리 效法해서 만든 것이라 할지라도 自然과 같이 完備할 수 없기 때문이다.

이렇게 人爲世界가 完備할 수 없는데도 불구하고, 現世主義者(儒·法 등)들은 자기들이 내세우는 道德이나 法이 普遍性을 띤 것이라 믿고 그

49) 錢穆, 《國史大綱》, 第三編, 秦漢之部 第七章의 題目부터 「大一統政府之創建」이라 이름하고, 秦의 統一期間에 이루어진 重要事를 (1) 中國版圖의 確立, (2) 中國民族의 搏戍, (3) 中國政治制度의 創建, (4) 中國學術思想의 奠定 등으로 列擧하고 있다.

50) 註 29) 참조.

것이 마치 天道요 天命인양 權威를 업고 自然대로의 個別性, 혹은 特殊性을 無價値無意味한 것으로 억압하고, 반드시 道德의 普遍性으로 改化되어야 한다고 믿는다. 이러한 의미에서 法家도 權威主義이기는 儒家와 마찬가지로 오�히려 道德性을 잃고 力治로 나올 때 그 權威는 暴惡해질 가능성이 크다.

그리고 法을 普遍性을 띤 것으로 인정했을 경우도 이른바 「萬事는 모두 一에 돌아가고, 百度는 모두 法에 準한다」<sup>51)</sup> 「君臣, 上下, 貴賤 가릴 것없이 모두 法에 따른다」<sup>52)</sup> 「어느 한 사람을 위해서 法이 왜곡될 수는 없다」<sup>53)</sup>는 주장처럼 法이 萬人에게 公平히 適用된다면 모르거니와 그렇지 못하고 天地自然의 「一」이 아닌 人間世의 人爲의인 「一」에 의해 法이 裁斷된다면 얼마나 위험한 일인가? 이에 「一」에 의해 統攝되는 天下는 大自然과 같은 大和諧를 잃고, 굳어진 劃一化에 빠져들 가능성을 배제할 수 없다는 것이다.

그러니까 「天下」라는 말자체가 그것을 독립된 영역으로 보는 한 이미 偏軌性을 함유한다고 볼 수밖에 없다. 왜냐하면 天下는 大天에 의해 統御되는 세계로서 大天의에는 그를 統會할 수 있는 「一」이 있을 수 없음에도 그의 「受命者」라는 名分을 내세워 「以一治之」의 一者, 즉 天子를 내세워 統天下를 自任하고 나선다는 것은 欺天이요 동시에 欺人행위가 아닐 수 없다.

이러한 現世主義者들이 저지를 수 있는 副作用을 견제하기 위해서는 宗教가 필요한테 이 宗教의 俗世를 淨化해 주는 機能을 감당해 주는 學派가 다름아닌 도가다. 道家의 自然主義와 開放主義, 그리고 既成文化에 대한 否定主義는 儒家, 法家の 굳어져가기 쉬운 權威를 鎔解시켜 주는 데 有效하며, 人倫秩序와 政治秩序상의 逆機能을 막는 데도 有力한 것이

51) 《尹文子》，第一章，p. 3 「萬事皆歸於一，百度皆準於法」.

52) 《管子》，卷15，45章，「君臣上下實踐，皆從法」.

53) 《管子》，卷13，38章，「不可爲一人，枉其法」.

다. 이런 의미에서 中國哲學思想, 歷史文化상 道家가 담당하는 역할은 중요하다 아니할 수 없다. 그나마(超自然을 주장하지는 않더라도) 人本主義를 거부하고 自然主義를 내세우는 思想이 있다는 것은 中國을 위해서, 특히 儒家와 法家자신을 위해서도 다행한 일이다.

이에 우리는 「中國天下思想」의 또한번 새로운 轉換을 주장하지 않을 수 없다. 즉 法家的 「大一統」의 思想은 다시 道家的 「藏天下於天下」<sup>54)</sup>와 같은 一大開放된 天下思想으로 回歸하지 않으면 안 된다는 것이다. 다시말하면 中國의 天下思想은 中國中心의 大一統을 내세우지 말고 天下를 天下의 共同所有로 開放하고, 多樣속에서 調和를 모색하는 共同的享有, 그리고 自他の 個別성과 特殊性을 인정하고 그로써 서로를 補完하여 無盡緣起와 같은 새로운 創進을 도모해야 할 것이다. 이제 天下思想은 中國의 文化傳統의 틀에서 벗어나 그야말로 地上的 모든 것이 바로 天下의 中心이 되는 萬國平等의 天下思想으로 바꾸어져야 할 것이다.

## IV. 「天下思想」의 歷史傳統形成

### 1. 東周의 「大一統」과 「名分」

人間의 歷史란, 孟子가 「一治一亂」<sup>55)</sup>이라고 말한대로 治亂의 連續이므로 中國「大一統思想」의 歷史의 屈折도 例外없이 그러했다. 中國先民들의 政治的 趨向은 部族單位에서 氏族單位로 氏族單位에서 國家(諸侯)單位로 國家單位에서 天下單位로 擴大統一되어 마침내 帝國을 이루었다가 다시 帝國天下가 붕괴과정을 타고 層層히 下向式 분산을 하다가

54) 《莊子》, 大宗師, 「藏舟於壑, 藏山於澤, 謂之固矣. 然而夜半有力者, 負之而行, 昧者不知也. 藏小大有宜, 猶有所遷, 若夫藏天下於天下而不得所遷, 是恒物之大情也」, 이 「藏天下於天下」라는 政治的 開放을 주장한 學者는 清初의 黃梨洲다. 그는 그의 著 《明夷待訪錄》原法篇에서 《莊子》의 이 말을 引用하고 있다. 金忠烈, 《中國哲學散稿》, p. 323 참조.

55) 《孟子》〈滕文公下〉, 「天下之生久矣, 一治一亂」.

또다시 聚合統一을 기해가는 그러한 治亂의 循環이었던 것이다.

中國에 있어서 처음 形成된 帝國은(아직까지는) 殷으로 알고 있다. 그러나 殷은 자기들 氏族中心의 天下一統이었으므로 기실 中國의 「天下思想」이 아직까지도 漢族中心, 中原政權中心의 「大一統」思想을 버리지 못하고 있는 것은 그 由來가 처음 帝國을 세울 당시부터 이미 뿌리박고 있었기 때문인 것 같다.

中國의 思惟의 특징이 모든 것을 自己中心으로부터 擴大해 나아가서 天下大成을 이룬다는 이른바 「修己治人」, 「合內外之道」, 「下學而上達」, 「九層累土」, 「千里足下」<sup>56)</sup> 등의 過程을 必然으로 받아들이고 있는 것을 볼 때 이는 大成과 歸一이라는 궁극적 成就以後의 過程에 대해서는 크게 관심을 갖지 않았기 때문인 것 같은데 이는 佛敎가 中國에 들어와서 「萬法歸一」, 「一歸萬法」의 論理를 제시함으로써 老子의 不有精神<sup>57)</sup>과 함께 비로소 開放된 天下思想을 갖게 한 것이 아닌가 한다.

殷의 氏族中心의 大一統思想은 周나라에 그대로 전해져서 周의 封建主義의 大一統도 알고보면 周의 氏族中心의 組織을 바탕으로 形成된 것이었다. 다만 다른 점이 있다면 그러한 氏族中心의 政治組織을 道德의 으로 運營하고, 周族이 不德할 경우 언제나 天命은 다른 氏族에게로 옮겨갈 수 있다는 政權來源 자체의 開放성과 그것을 維持하는 데 敬虔할 것을 주장하여 人間自身 또는 治者階級들의 道德의 自覺과 責任意識을 강조한 것 뿐이니, 周代 封建主義의 思想的 基調를 親親, 賢賢, 尊尊<sup>58)</sup>으로 한 것이 그것이다.

이렇게 周의 天下統治組織이 비록 氏族血緣中心으로 된 것이었으나,

56) 여기의 「九層累土」 「千里足下」는 《老子》, 64章, 「合抱之木, 生於毫末. 九層之臺, 起於累土. 千里之行, 始於足下」의 준말이다.

57) 《老子》, 2章, 「生而不有, 爲而不恃」. 이 말은 10章, 51章에 거듭 나온다. 그만큼 老子에 있어서 「不有」개념은 중요한 것이다.

58) 《中庸》, 20章, 「仁者人也, 親親爲大, 義者宜也, 尊賢爲大. 親親之殺, 尊賢之等, 禮所生也」. 尊尊이란 말은 《春秋穀梁傳》, 定公二年條와 成公元年條에 보인다. 親親, 賢賢, 尊尊을 封建三原則으로 보고 설명한 것은 方東美, 《儒家哲學——孔子哲學》, p. 176을 참고한 것이다.

그 氏族을 殷처럼 選民視하지 않았고, 항상 道德的 自覺과 責任을 느껴 天下의 構成分子인 萬民을 위하는 것이었으므로, 統治方法 또한 神權의 威壓이 아니라 德治였으므로, 기실 周帝國은 힘으로 天下를 統治하는 것이 要方이 아니라, 道德的 模範을 諸侯國들에게 보여주고 教化하는 이른바 文化力에 의한 統治였던 것이다. 이를 「王道」라 하고 왕도는 힘의 實在보다 모두가 수궁할만한 명분을 중시하였으므로 倫理的 組織과 道德的 運營도 모두 「名分」秩序下에서 유지되었던 것이다.

그러므로 周의 天下思想은 근본적으로는 人間個人的 存在를 하나의 人格單位로 인정하고 그러한 單位들이 모여 形成한 家國 등 氏族單位를 평등하게 보았으며, 어떤 強大한 一族에 의해 기타 諸族이 통치된다고 보다는 天命의 靡常과 開放性을 주장한 것처럼 모두는 人文精神에 의해 自律的으로 統一和諧된 秩序世界를 이루고 있다고 믿었던 것이다.

이러한 開放된 天下思想, 道德的으로 組織形成, 維持되는 天下民의 天下思想은 이후 中國天下思想의 理想이 되었고, 명분에 의한 大一統의 秩序維持方法은 實在政治에 있어서 크게 作用하여 中國中原의 天下國家 뿐만 아니라 邊方民族을 統治하는 데 있어서도 항상 第一守則으로 標榜되었었다. 周나라 封建制度가 무너진 뒤 그것의 復古를 꾀할 때 孔子가 무엇보다도 먼저 「正名」<sup>59)</sup>부터 復古되어야 한다고 주장한 것은 그때문이다.

우리는 여기서 中國「天下思想」이 歷史的으로 展開됨에 있어 氏族中心에서 文化中心으로, 그리고 高度로 발달한 「名分」中心으로 發展해갔다는 사실에 주의할 필요가 있다. 그것은 漢代以後 中國의 政治가 보다 擴大된 天下의 他族, 國家들과 접촉하고, 그들을 包容 또는 統治할 때 武力의 뒷받침과 함께 언제나 듣기 좋은 「명분」이 高度의 설득력을 갖고 「大一統」의 必要性, 즉 秩序維持의 組織中心으로 中國이 宗主가 되어야

59) 《論語》, 「子曰必也正名乎…名不正則言不順, 言不順則事不成, 事不成則禮樂不興, …」.

한다는 共認을 받는 데 무엇보다도 威力을 갖는 것이었기 때문이다.

中國이 당시 가장 큰 나라이면서도 「大」字를 쓰지 않고, 「中」을 쓴 것은 그들이야말로 地理的으로 天下의 中心이요, 文化的으로 天下의 本山이며, 政治的으로 天下의 「一統」(中心)이라고 자처했기 때문이다. 이러한 天下中心으로 自處하고, 天下를 統治하는 中心으로 自任하는 思想이 歷史傳統으로 形成되면서 나타난 말이 이른바 「中華思想」이니, 이 「中華思想」에는 中國人들의 끈질긴 文化優越性을 바탕으로 한 자기들이 「天下中心」이라는 自負心이 짙게 깃드려 있다고 보아진다.

## 2. 西周의 法家的 「大一統」과 「時宜」

儒家的 「天下思想」이 歷史上 具顯되었던 時代는 文王, 武王, 周公, 成王을 잇는 周初 100餘年이었다. 특히 周公의 人文主義的 文化基盤의 整地作業은 政治的으로 中國命脈을 이끌어가는 것보다 文化的으로 中國命脈이 永遠할 수 있는 偉대한 創建이었다. 그리하여 儒家의 모든 基礎는 周初 文王周公의 人德과 措施를 文化的으로 整理한 데서 닦아진 것이다.

그러나 비교적 理想的이었다고 할 수 있는 周初의 道德主義的 天下大一統의 秩序도 오래 가지 못하고, 춘추시대에 접어들면서 무너지고, 새로이 管仲이 劃策한 「尊王攘夷」思想에 의해 간신히 수습, 유지되어 갔으니 이른바 패도정치가 그것이다.

周初의 封建制度에 의한 政治組織과 禮樂文物에 따른 行政制度, 그리고 道德精神에 의한 天下敎화가 왕도정치였다면, 패도정치는 힘에 의해 天下秩序를 유지하는 것으로 王政붕괴를 막기 위한 미봉책으로 등장했던 것인데, 오히려 이것이 天下歷史的으로 하나의 體制가 되어 「天下思想」具顯의 한 方法으로 굳어져서 王道政治와 더불어 雙軌를 이루게 되었고, 이는 이후 法家的인 「大一統」의 中心思想이 되었다.

그런데 周初의 儒家的인 大一統思想과 春秋時代의 法家的 大一統思想은 그 趨向에 있어서 큰 차이가 있다. 周初의 儒家的 大一統이 人文精

神의 創進에 있었다면 春秋時代의 法家的 大一統은 中原의 漢族들을 邊方의 夷狄들로부터 保護하려는, 말하자면 現存秩序의 維持, 支撐이었으므로 근본적으로는 天下思想이라고 할 수 없는 閉鎖的 民族主義였던 것이다.

그러나 中國의 思惟類型에서 볼 때 中心이 서야 周邊이 和諧擴充되고 또 周邊이 會歸處를 얻어 秩序가 지워질 수 있기 때문에 周初의 周王室 중심의 天下秩序를 유지 지탱하려는 目的을 가진 尊王攘夷의 大一統은 역시 「天下思想」의 한 類型으로 보지 않을 수가 없다. 그러므로 사실상 周初 天下思想의 한 특징인 「名分」을 최대한 이용해서 소기의 효과를 거둔 것은 周의 王道가 아니라 春秋時代의 霸道였던 것이니, 알고보면 管子가 제창한 尊王攘夷가 成功한 것은 바로 「명분」을 내세웠기 때문이었던 것이다.

歷史적으로 볼 때 中國의 「天下思想」은 어떤 原理原則의 一貫성이 貫注되어 온 것이 아니라 그때 그때 中國中原族들의 형편에 따라 天下主義를 名分으로 내세우기도 하고, 漢族中心의 民族主義를 내세우기도 했다. 즉 漢族이 強大할 때에는 天下主義를 표방하고 漢族이 困窮할 때에는 漢族自強의 民族主義를 내세우기도 했으니 周初의 天下一統思想이 開放적이고 中國文化의 世界化를 꾀한 것이라면, 東周의 天下思想은 異族에 의한 中原의 尤린을 막고 비록 萎縮된 天下一統이기는 하나 歷史文化의 命脈을 保傳하려는 現實的 조처였으므로, 여기서 「天下思想」의 理想과 現實의 適用차이가 생긴 것이라 하겠다.

春秋時代 周王室중심의 天下秩序維持를 가늠케 했던 霸道政治도 戰國時代에 접어들면서 무너지고 周王室의 名分상의 存在마저 無用하게 되어, 글자 그대로 天下大亂의 戰國 局面에 빠져들었다. 周王室의 名分마저 없어졌으니 霸權도 유지될 수 없었기 때문이다. 이에 王室의 붕괴로 諸侯가 列立하여 모든 政令이 諸侯들한테서 나오다가, 이제는 한층더 무너져 내려가서 大夫한테서 나오게 된 것이 戰國初의 政治現象이었다.

그러니까 戰國時代に 이르러서는 中國의 天下思想, 즉 「大一統」의 秩序는 완전히 무너져버린 상태라는 것이다. 이러한 상태에서 다시 大一統을 이루고 天下思想을 실현하려는 움직임이 일어나기 시작하니 이른바 諸子百家의 思想과 處士들의 遊說가 그 주장은 어떻든간에 모두 天下를 一統의 秩序로 회복시켜야 한다는 취지는 같았던 것이며, 이러한 목적은 불행하게도 道德主義를 표방한 儒家에 의해 달성되지 못하고 刑名主義를 내세운 法家에 의해 쟁취되니, 그것이 秦始皇의 天下統一이다.

### 3. 「天下思想」의 「外儒內法」의 歷史傳統形成

이렇게 보면 儒家가 理想으로 하는 道德的 天下統一思想은 西周에 있어서 실현을 보았고, 法家가 쟁취한 法治的 大一統思想은 戰國末에 이르러 실현된 것으로 각각 歷史상 한번씩의 實驗을 겪은 셈이다. 이 때 생각되는 것은 周公의 道德的 天下主義가 적어도 數百年을 내려간 데 비해 秦始皇의 唯法的 中央集權主義는 幾十年도 못가서 망했다는 사실이다.<sup>60)</sup>

그리하여 漢이 秦을 이어 일어난 뒤 채택한 政治思想은 秦의 中央集權制를 그대로 因襲하면서 우선 頹喪해진 國勢와 民力を 소생시키는 救急的處方으로 道家의 「休養生息」을 썼다가 健康이 회복되자 「獨尊儒學」으로 思想的 轉換을 가져왔던 것이다. 그러나 이 때의 儒學은 이미 醇儒가 아니요, 陰陽家와 뒤섞인 것이었으며, 실제 政治에서는 法家的 典章制度가 깊이 작용해 갔음으로 漢代政治哲學은 어느 一家의 獨占이 아니라 儒·道·法·陰陽의 會通이라 아니할 수 없었다.

그러나 道家와 陰陽家가 現實政治에 利用된 것은 항상 狀況의인 것이어서 一連의 持續性이 없었으나 儒家와 法家만은 그 比重의 차이는 있었지만 中國歷史上 政治現場에서 한번도 外面당하거나, 탈출한 일이 없으

60) 《孟子》〈公孫丑上〉, 「以力假仁者霸, 霸必有大國. 以德行仁者王, 王不待大. 湯以七十里, 文王以百里……」

므로, 中國「天下思想」의 雙軌는 여전히 儒法兩家에 의해 놓아 지고 있었음을 잊어서는 안될 것이다. 그리고, 漢帝國의 天下思想은 가깝게는 秦의 速成速敗를 거울삼고 멀리는 周의 文化的 潛在力을 교훈삼았기 때문에 마치 「周監於二代，郁郁乎文哉！」와 같이 漢代 天下思想은 周秦을 거울삼아 「儒法相補를 꾀하여 外儒內法」을 표방하고 名分과 實利를 雙收하는 태도를 취했으며, 이는 마침내 中國天下思想의 歷史的傳統으로까지 形成되어 갔던 것이다.