淸末 도덕 개혁의 一端

— 譚嗣同의 ≪仁學≫을 중심으로 —

李賢馥*

<목 차>

1. 들어가며
2. 淸末 法과 學의 재편의 의미
3. 相仁一利己性과 利他性의 調和와 慾望의 긍정
4. 새로운 시대의 倫常과 道德
   4.1 平等의 倫常
   4.2 勇猛無畏의 정신
5. 結

1. 들어가며

譚嗣同은 淸末의 變法維新에 참여했고 그것이 실패로 돌아간 후 스스로 죽음을 택함으로써 생을 마감했다. 이러한 정치적 활동으로 인해 그를 維新志士로 바라볼 수 있지만 다른 한편으로는 그에게서 維新의 내용 및 사상과는 다른 모습을 읽어 낼 수 있다. 특히 梁啓超가 維新을 法의 변화로 사고하면서 정치체제 및 학제의 변화에 치중하고 이를 통해 보통의 사람들이 공유할 수 있는 民智를 개통하고자 했다면 譚嗣同은 비슷한 시기 ≪仁學≫과 같이 내적으로 다소 모순된 저작을 통해 분리됨 없이 통일된 세계에 대한 지향과 그러한 세계를 만들어 내려는 도덕적 실천의 의미를 마련했다. 분리됨 없는 통일은 滿漢無分을 이야기한 유신파의 사상과 유사하지만 ≪仁學≫으로 대표되는 그의 저작에

www.kci.go.kr

* 강릉원주대학교 중어중문학과 강사

서 仁은 유가만이 아니라 불교와 도교에 이어 과학, 경제학 등의 서학 모두에서 논의되는 공통된 덕목으로서 제시되었다는 것, 그리고 세계의 발현이자 작용이라는 실천적 의미가 중시되었다는 점에서 그를 바라보는 시선을 달리할 필요가 있다. 본고에서는 ≪仁學≫을 중심으로 그에게서 學이 갖는 의미의 변화부터 출발해 그것을 民智의 개편과는 다른 도덕의 개혁이라는 측면에서 논했다는 데 초점을 맞춰 그 내용과 의미가 어떠했는가를 살펴보려 한다.

2. 淸末 法과 學의 재편의 의미

중국에서 유가의 학문은 왕조를 뒷받침하는 각종 제도 속에 녹아들어 실행되었으며 일상생활에서 의례와 관습 등으로 민간에까지 영향을 미쳤다. 學은 修身齊家治國平天下와 같이 개인의 사적인 영역에서부터 天下라는 공적인 차원에까지 일원적으로 관철되어야 했다. 그러나 學은 사회의 제도와 관습을 만들어 내는 기초이지만 반대로 제도와 관습 역시 學을 공고히 하는 데 작용했다. 따라서 이러한 사회와 국가가 제대로 작동되지 않는다는 것은 學과 제도·관습 양쪽에서 문제가 나타났다는 것을 의미했다. 그러한 상황에서 사회의 변화와 개혁은 두 가지 방향으로 추진되어야 했다. 즉 하나는 제도와 관습과 같은 學이 통용되고 시행되는 공적·사적 시스템을 새로이 구축하는 것이며 다른 하나는 學의 구체적인 내용과 의미에 대해 회의하고 그것의 변화를 이끌어 내는 것이다. 이것은 곧 智의 내용과 체계를 새로이 재편하는 것이기도 했다.

淸末 중국의 변화를 추진하는 이들도 바로 이 지점에서 시작했다. 阿片戰爭 등 외부의 충격으로 인해 淸朝의 취약성은 그대로 드러났다. 국가 간 물리적 대결에서 패하고 이어서 서구 열강의 지배력이 확대되면서 淸은 왕조의 위기로 이어지는 난관을 돌파해야 했다. 처음에는 기존과는 전혀 다른 근대적 세계를 만들어내는 기획보다는 왕조나 관료 일부 차원에서 진행된 몇몇 제도상의

www.kci.go.kr

변화에 국한되었다. 이때에는 學은 중국에만 있는 것이고 서구에는 그런 것이 없다는 것이 지배적인 관념이었다. 외국어와 기술을 전수하는 학당이 건립되었지만 궁극적으로 科擧制度가 무너지지는 않았다. 서구의 지식과 지식인은 기존에 소통되었던 학문과 사상에 대해 비판적이었으며 그것을 공유하는 사람들에 의해 집단화되었고 제도화되어 갔다. 서구에서 대학은 하나의 공동체였고, 내적으로 독립된 의사결정 체계와 법규를 갖추고 독립적으로 행위를 판단하고 집행할 수 있었다.[1] 그러나 淸朝가 주도적으로 건립한 외국어 교습소나 機器製造局 등에서는 서구의 대학과 같은 독립성은 기대할 수 없었다. 제도적으로나 사회·문화적으로나 그 기능은 비판성의 제고 보다는 지식과 기술의 전달에 국한되었다. 게다가 전수되는 기술과 학문은 분리되어 사고되었으며 서구의 과학기술 일부를 받아들이는 것에 머물러 있었다.

그나마 이러한 상황에서도 언어와 기술에 국한되었지만 西學에 대한 관심은 점차 현실화되었고 적어도 과학과 그 응용기술 방면이 中學과 다른 범주로 분류되어 하나의 학으로 인정되는 계기가 마련되었다. 그리고 비록 역사적으로 실패한 개혁으로 인식되지만 洋務運動을 경과하면서 西學은 새로운 지식과 기술로서 救國이라는 과제에 소용될 수 있는 학문으로서 받아들여졌다.[2] 譚嗣同 역시 1890년 부친이 湖北 巡撫로 부임함에 따라 武漢으로 간 후 신지식을 흡수함으로써 視界를 넓힐 수 있었다. 당시 武漢은 洋務運動의 중요기지였다.[3] 洋務運動이 실패한 까닭은 서구의 발달된 기술과 근대적 학문의 일부를 들여오는 것에서 머물렀을 뿐 학문과 제도 양자 중 어느 것 하나에서도 본질적인 변화나 개혁이 이루어지지 않았기 때문이었다. 그래서 이후 전개된 維新의 방향은 智가 소통되는 체계에 대한 공격에 맞추어졌다. 근대적 교육기관인 學堂을 만들고 그 안에서 智를 소통시키며 과거 제도를 혁파함으로써 智가 작동하는

1) 이에 대해서는 Peter Berke, 박광식 역, ≪지식≫(서울: 현실문화연구, 2006. 4); Toby E. Huff, 김병순 역, ≪사회·법체계로 본 근대과학사 강의≫(서울: 모티브북, 2008. 3)을 참조.
2) 丁偉志, 陳崧, ≪中西體用之間≫(北京: 社會科學文獻出版社, 2011), pp.35-53 참조.
3) 賈維, ≪譚嗣同研究著作述要≫(長沙: 湖南大學出版, 2010), p.5 참조.

국가 제도 자체를 바꾸고자 했다. 그 가운데서 學堂 등의 교과목 속에 자연스럽게 西學이 도입되었고 기술과 과학만이 아니라 정신 방면에까지 西學의 존재를 인정하는 분위기가 형성되었다. 그러나 西學을 學으로 인정하는 이면에서 中學은 보다 본질적인 것이라는 位階的 시선이 유지되고 있었다. 淸末의 學堂 교과에서 中學은 西學과 분리되어 교수되었다. 梁啓超가 1898년 작성한 ≪奏擬京師大學堂章程≫를 보더라도 大學堂 내에 經學, 理學, 掌故, 諸子, 初等算學, 格致, 政治, 地理, 文學, 體操 10과가 포함된 보통과와 高等算學, 格致, 政治, 地理, 農鑛, 工程, 商學, 兵學, 衛生 등이 포함된 전문과를 두었다. 특히 보통과는 공통적으로 습득해야 하는 것인데 그 반이 經學, 理學, 掌故, 諸子, 文學 등 중학의 범주에 포함되는 것이었다. 또 남방의 <湘鄕東山精舍學規章程>을 보면 "西學의 정수는 중국에 뿌리를 두지 않은 것이 없다. 종교는 실제로는 墨子의 兼愛에서 발원하여 하늘을 받들고 귀신을 드러냄이 더욱 분명했다. 通商과 練兵의 법은 태반이 管子에 뿌리를 두었다. 官의 체제는 周禮와 유사하고 법의 사용도 法家와 유사하다. 중력학과 광학, 기학과 화학, 전기학 등은 周와 秦의 각 書에 보인다.……서구의 格致學은 우리 중국의 책을 벗어나는 것이 없다. 본 정사의 방언과 격치 두 과는 언어, 문자를 통해 번역 인재를 취하고 아울러 새로운 이치와 새로운 사물을 고구하여 기기를 만들고 이용하는 데 도움을 주려는 것이다. 그럼으로써 중국 실학을 창명하여 서학을 중학으로 바꾸는 것이지 중학을 버리고 서학을 따르려는 것이 아니다.[4]"라고 하여 中學은 관념적으로나 제도적으로 모든 학의 바탕이라는 지위를 차지하고 가장 기본적으로 익혀야 할 것으로 인식되었던 당시의 상황을 극명하게 보여주고 있다. 古已有之의 태도는 中學과 西學을 동등한 위치에서 보는 것이 아니라 전자를 밑바탕으로 보는 차별적 사고이다. 이러한 시선에서 中學 자체의 위상은 근본적인 변화

4) 西學之精莫非源本中國. 其立教實源於墨子, 尙同兼愛, 事天明鬼, 尤顯然者. 至通商練兵之法, 大半本乎管子, 而設官多類乎周禮, 用法亦類乎申韓, 重學光學汽學化學電學諸大端散見於周秦各書.....泰西格致之學, 未有能出吾書者也. 今精舍方言格致兩齋, 通其言語文字以造就譯才, 兼攷求新理新物爲制器利用之助. 是乃昌明中國實學, 將以西學化爲中學, 非棄其學而從西學也. <湘鄕東山精舍學規章程>, ≪時務報≫ 제2책(1896. 8. 19) 참조.

를 기대할 수 없었지만 그것이 소통되는 제도에 대한 반성과 개혁에 초점이 맞추어졌고 維新派는 學會와 學堂를 건립하고 科擧制度를 혁파하고자 했다는 데서 智와 그것이 소통되는 기관 및 학제의 의미가 변화할 수 있는 단초가 마련되었다고 할 수 있다.

清末 法의 변화에는 學 자체를 바꾸려는 의도가 없었다고는 할 수 없지만 주된 고민은 유통되는 시스템의 변화에 치우쳐 있었다. 또 그것에는 學의 위계를 정하고 제도적 측면에서 근대를 구상하려는 정치적 의도가 연관되어 있다. 일방적인 근대화와 서구화의 압력에서 중국은 자신들을 지켜야 했고 이에 상당수의 지식인들은 서구의 물질문명의 우수성을 인정하는 한편으로 中學을 본질적이고 보편적인 지위에 올려놓았다. 다만 學堂과 같은 중앙 교육기관을 건립하고 四民에게 공통되는 유가적 지식을 이야기한 것은 지식에 있어 새로운 公的 영역이 창출되기 시작했다는 것을 말해준다. 사회체제가 근본적으로 변화한 것은 아니지만 교육과 지식에 다수 대중을 바탕으로 하는 '보통'이 사고됨으로써[5] 공공성이 대중을 통해 확보되는 것이라는 사고의 변화가 시작된 것이다. 維新派는 여전히 天子를 중심으로 하는 정치체제를 구축하고자 했지만 한편으로는 그러한 정치체제를 이해하고 이에 참여할 수 있는 대중을 사고했다. 이미 천하와 세계는 만났고 중국은 전자의 환상이 붕괴하고 있음을 목도하고 있었다. 그 시점에서 中學은 梁啓超가 생각한 國腦[6]의 출발점이었다. 중국의 문자에 기반한 中學의 지식은 서구의 문자와 學을 익히고 정치학을 논하는 바탕이 되었다. 이처럼 中學이 보편적 지위를 갖는 것은 學에 위계가 설정되어

5) 梁啓超는 ≪變法通議≫에서 四民을 국가의 보편적인 구성원으로 보며 이들에 대한 보통교육을 주장한다. 특히 <女學>이나 <幼學>에서는 그것이 극명하게 드러난다.

6) 國腦者何. 則國民智慧是已. 有智慧則能長其志氣, 有智慧則能增其膽識, 有智慧則能生其實力, 有智慧則能廣其謀生之途, 有智慧則能美其合群之治. 集全國民之良腦而成一國腦, 則國於以富, 於以强……國腦之不能離民智而獨成, 猶國體之不能離民體而獨立也. 信如斯也, 則我中國積弱之源, 從可知也四萬萬人中, 其能識字者, 殆不滿五千萬人也. 此五千萬人中, 其能通文意閱書報者, 殆不滿二千萬人也. 此二千萬人中, 其能解文法執筆成文者, 殆不滿五百萬人也. 此五百萬人中, 其能讀經史, 略知中國古今之事故者, 殆不滿十萬人也. 此十萬人中, 其能略通外國語言文字, 知有地球五大洲之事故者, 殆不滿五千人也. 此五千人中, 其能知政學之本源, 考人群之條理, 而求所以富强吾國進化吾種之道者, 殆不滿百數十人也. <積弱溯源論>, ≪淸議報≫ 제79책(1901. 5. 18.)

있다는 것을 말한다. 그리고 學의 위계는 그것이 작동하는 시스템 하에서 사람들이 상호 불평등한 관계에 놓여 있음을 보여 준다. 비록 梁啓超가 四民을 주체로 내세우고 그들이 공통의 지식을 공유한다고 이야기했지만 그것이 곧 智가 평등한 것이라는 것을 의미하지는 않았다. 이 시기 梁啓超 등 유신파의 구상에서 民智는 四民이 함께 하는 것이었지만 智는 특정 계급과 지사의 정치적 입지를 강화하는 것이기도 했다. 智는 정치학과 연결되어 입헌군주제라는 틀 내에서 작동해야 했다. 四民에게 智를 가르친 것은 새로운 정치체제를 이해하고 開明專制로 불린 입헌군주제를 밑에서 받쳐줄 이들이 필요했기 때문이었다. 정신적 영역을 담당하는 것에서 기초적 지식은 四民이 공유하는 것이지만 여전히 사회적으로 분리되어 있는 四民에게서, 그리고 궁극적으로 정치학과 관련된 체제에서 특정한 이들은 분리된 세계를 상상하고 그 속에서 그들의 정치적 영향력을 확정할 수 있었다.

梁啓超가 재편하려고 한 智는 정치학과 연결되어 있었지만 권력과 권위로부터 독립적이고 비판적인 시선을 담아내는 것은 아니었으며 체제를 공고히 하기 위한 것이었다. 學은 여전히 天子를 중심으로 살아있는 권력으로서 淸朝를 받들고 있었다. 그렇다면 조금씩 이루어지고 있던 學의 변화는 궁극적으로는 사회에 대한 비판적 성격과 시각을 강화하고 그것이 실천될 수 있는 여건을 찾는 것을 지향해야 했다. 智를 재편하는 것은 자연과 사회에 대한 지식을 아는 것을 넘어 그것의 실천적 의미를 묻는 도덕으로까지 확장되어야 할 것이었다. 譚嗣同은 그런 의미에서 살펴볼 필요가 있다. 譚嗣同은 ≪仁學≫을 통해 學에 궁극적으로는 남과 같은 나를 확인하고 그 동일성을 실천하는 도덕적 의미를 부여했다. 결론적으로 말해 그는 평등한 성원들이 구성하는 통일된 공동체로서 세계를 상정했던 것이다. 譚嗣同은 ≪仁學≫에서 仁을 설명함에 西學, 특히 과학, 경제학 등의 성과를 연결시켰고 中學 안에서도 유가만이 아니라 佛學과 道學 등 여러 사상을 끌어 들였다. "무릇 ≪仁學≫이라고 부르는 것은 佛書에서는 華嚴 및 心宗, 相宗의 書에 있고 서양서에는 ≪新約≫ 및 算學, 格致, 사회학의 書에 있고 중국서에는 ≪易≫, ≪春秋公羊傳≫, ≪論語≫, ≪禮記≫,

www.kci.go.kr

≪孟子≫, ≪莊子≫, ≪墨子≫, ≪史記≫ 및, 陶淵明, 周茂淑, 張載, 陸九淵, 王陽明, 王夫之, 黃宗羲의 책에 있다.[7]"고 말했다. 譚嗣同은 여기서 中學과 西學의 동질성을 찾고 그 동질성 속에서 실천적 덕목을 내오고자 했다. ≪仁學≫에서 그는 다른 무엇보다 일원적 세계의 통일을 실현하기 위한 개체의 실천을 말하고 있다. 그래서 仁이라는 유가의 실천적 덕목을 學이라는 실천과 결합시킨 ≪仁學≫은 제도적 측면에서의 시스템의 변화만이 아니라 學이 성원의 평등과 그들이 서로 다가서며 서로 이익을 주어야 한다는 도덕의 개혁을 의미하는 것이었다. 그의 ≪仁學≫은 法의 변화에만 국한된 것이 아니라 學과 제도가 포함된 세계를 바라보는 일원론적 관점을 설파함으로써 그들과는 일정정도 거리를 가진 근대의 구상을 보였으며 그것을 실현하기 위한 실천을 주장했다. 그에게 중요한 것은 실천하려는 힘이었다.

譚嗣同은 ≪治事篇≫ <釋名>에서 治事의 근본을 세상의 名으로 인한 폐단을 없애기 위해서는 實로써 그것을 구해야 한다고 보았다. 지금 행할 수 있는 것에서 골라 행해야 하지 일체의 名을 행할 수는 없다는 것이다. 이어 <學會>에서는 사람들이 모여서 그 학을 행해야 하며 그것이 곧 변법의 名이 아닌 변법의 實을 행하는 것이라고 했다.[8] 學會는 단순히 學이라 명명된 것을 행하

---

7) 凡爲仁學者. 於佛書當通華嚴及心宗相宗之書. 於西書當通新約及算學格致社會學之書. 於中國書當通易春秋公羊傳論語禮記孟子莊子墨子史記及陶淵明周茂淑張橫渠陸子靜王陽明王船山黃梨洲之書. 二十五 ≪仁學≫, ≪淸議報≫ 제2책(1899. 1. 2). ≪春秋公羊傳≫에는 중국전통의 상관적 우주관과 연결된 三世說이 담겨 있는데 이것 역시 그것을 의심했던 黃梨洲 등의 사상을 받아들인 것과도 모순된다. 그러나 그가 유가와 불가와 같이 모순이 존재하는 다양한 학문에서 인의 의미를 찾고자 했던 것을 생각한다면 중요한 것이 아니다. 그는 경계가 존재하지 않는 일원적 세계와 그 실현을 위한 도덕적 실천으로서 인을 말하는 데 있어서 그것이 對待를 부정했듯 모순되는 것에서 공통으로 받아들일 것을 적극적으로 받아들이는 것에 지나지 않았다. 즉 그는 모순이 중요한 것이 아니라 원질이 중요했던 것이었다. 이러한 관점은 사상의 혼재에도 그대로 나타난다. 상관적 우주론에 대해서는 John B. Henderson, 문중양 역주, ≪중국의 우주론과 청대의 과학학명≫(서울: 소명출판, 2004) 참조.

8) 吾是以痛夫世之爲名敝也, 將以實救之. 以實, 則一切不爲其名, 惟擇其於今可行者著焉. ≪張飛樓治事十篇≫, ≪譚嗣同全集≫, (台北: 華世出版社, 1977), p. 92. 各以其學而學, 卽互以其會而會. 力小, 會二三人; 力大, 會千萬人. 人人可以自致, 處處可以見功, 夫何憚而久不爲也? 會成而學成, 近之中國, 遠之五洲; 挈其短長, 權其利弊, 孰得孰失, 奚去奚從; 菁華蒼萃, 終朝可定. 於是無變法之名, 而有變法之實. ≪張飛樓治事十篇≫, ≪譚嗣同全集≫(台北: 華世出版社, 1977), p.93.

는 것, 그리고 그 기관만을 의미하는 것이 아니라 學을 하는 이들이 하나로 모여 큰 힘으로 배움을 실행하는 것을 말한다고 할 수 있다. 모여서 현재에 할 수 있는 일을 택해 그 일을 하는 것이다. 제도와 기관으로서 학회의 이면에는 학을 하는 제도적 측면만이 아니라 學이라는 행위와 그것을 행하는 이들이 모인다는 의미, 그리고 그들이 현재 필요한 실천을 한다는 의미가 포함되어 있는 것이다. 이러한 學에 대한 관점을 연장해서 본다면 그의 ≪仁學≫의 學은 仁에 대한 배움이나 학식만이 아니라 仁의 실천 행위를 뜻하는 것이기도 하다. 그는 仁의 실천적 의미를 유가에 국한한 것이 아니라 중국 고유의 사고와 서구로부터 들여온 새로운 학문을 연결시켜서 새로이 논했던 것이다.

3. 相仁—利己性과 利他性의 調和와 慾望의 긍정

> 무릇 仁은 以太의 用이다. 천지만물은 이것에서 나고 이것에서 통한다.[9]

仁은 以太인데 이것은 곧 에테르를 일컫는다. 여기서 그는 仁을 用으로 말했다. 반면 에테르는 원질이며 性이라 할 수 있다. 즉 에테르의 드러남이 곧 仁이다. 그러나 그는 "仁은 通을 第一義로 한다. 以太, 電, 心力, 이 모두는 通의 도구이다[10]"라고도 말한다. 여기서는 仁은 앞서 體로 볼 수 있던 에테르와 같은 것이기도 하다. 그러면서도 또 이것은 通의 그릇이다. 이러한 그의 주장은 상호 모순되어 있는 것으로 보인다. 그러나 이 모순 안에는 본질적으로 하나로 통합되는 세계를 구상했던 그의 생각이 담겨 있다. 그에게 體와 用의 구분은 중요하지 않다고 말할 수 있다. 仁은 以太의 用이기도 하면서 體인 以太와 같다는 것은 존재와 존재의 발현이 하나로 통합되어 있다는 것을 말한다. 仁은 드

www.kci.go.kr

9) 夫仁以太之用. 以天地萬物由之以生. 由之以通. ≪仁學≫, ≪淸議報≫ 제3책(1899. 1. 12)
10) 仁以通爲第一義. 以太也. 電也. 心力也. 皆指出所以通之具. 一 ≪仁學≫, ≪淸議報≫ 제2책(1899. 1. 2)

러나는 현상만이 아니며 곧 원질이라고 할 수 있다. 그래서

> 仁은 하나일 뿐이다. 무릇 對가 되는 말은 그것을 파괴한 것이다.[11]
>
> 甲 = 生
> 乙 = 滅
> 乘 = 不
> 不 x 甲 = 不 x 乙
> 乙 = 不 x 乙/不
> ……[12]

와 같이 말했다. 모든 것은 하나 안에 포함되어 있다. 각각은 서로와 동등한 계기를 가지고 있다. 대대로 바라보는 것은 여기서 서로 같음을 보지 않는 것이다. 이것은 사람의 인위적인 분별이 낳은 현상의 세계를 아는 것에 지나지 않는다. 仁을 아는 것은 인간의 눈으로 세상을 분별하여 인식하는 것이 아니라 그러한 분별이 궁극적인 앎이 아니라는 것을 깨닫고, 분별되어 있는 것이 하나로 연결되어 있고 통일되어 있다는 것을 깨닫는 것이다. 그것은 객관적 대상에 대한 인식이 아니다. 객관적 대상은 나의 밖에 있는데 그것 자체가 이미 나와 남을 분별하는 것이었다. 그는 대신 현상적으로 드러나는 對待를 파괴함으로써 남과 내가 같다는 것을 깨닫는 것에서 출발해야 한다고 보았던 것이다.

그래서 "對待가 없다면 平等하고[13]", 바로 이 "平等에서 萬化가 일어난다.[14]" 그에게 평등은 불변의 상태가 아니다. 변화는 對待가 되는 양측의 극심한 대립과 투쟁에서 비롯되는 것이 아니라 이 對待가 허위이며 쌍방이 같다는 것을 깨닫고 그것이 동등한 것임을 아는 것에서 시작되는 것이다. 그런데 對待가 사라진 세계는 결코 현재의 상태에 안정되어 있는 것이 아니었다. 그가 對待의 파괴와 평등을 이야기한 것은 변화를 설명하기 위함이었지 無變하는 안정적

11) 仁一而已. 凡對待之詞皆當破之. 十七 ≪仁學≫, ≪淸議報≫ 제2책(1899. 1. 2)
12) ≪仁學≫, ≪淸議報≫ 제2책(1899. 1. 2)
13) 無對待然後平等. 二十一 ≪仁學≫, ≪淸議報≫ 제2책(1899. 1. 2)
14) 平等生萬化. ≪仁學≫, ≪淸議報≫ 제2책(1899. 1. 2)

www.kci.go.kr

상태를 말하고자 함은 아니었다.

그가 바라본 세계는 靜의 세계가 아니라 動의 세계였다. 그는 움직임을 두 가지 대립되는 것이 내적으로 투쟁하고 그 과정을 통해 통일을 이루는 것으로 설명하지 않았다. 그것과는 달리 변화는 性, 원질에서 기인한다. 정확하게는 그 性과 원질이 드러남과 숨음, 즉 隱現[15]에서 비롯되는 것이다.

본원적인 性과 그것의 드러나는 그릇이 하나로 통일되었다고 보는 사고는 존재의 體와 用이 하나임을 말하는 것과 같았다. 여기서 仁은 '仁하다', '仁하지 않다'라는 존재의 발현으로 설명되었다. 그는 "仁하다와 仁하지 않다의 분별은 통하다와 막히다에 있다.……通은 電線이 사방에 달한 것과 같다.……異域이 한 몸과 같다[16]"라고 말했다. 또 "電氣가 천지만물에 통하여 남과 나는 하나가 된다.[17]" '仁하다'는 곧 전기가 통하다와 같은 것이고 전기가 통하기 때문에 남과 나는 구분 없이 통한다. 이때 전선을 통해 나와 남 사이에 소통되는 것이 본질적인 것으로서 性, 곧 에테르가 될 것이다. 그래서 전기는 에테르가 사물의 밖으로 이어져 다른 것과 연결되는 그 작용 자체라고 할 수 있다. 즉 통일된 세계 내에서 각 에테르가 연결되어 있는 것이 通이며 그 아래에서 통하지 않는 것이 없었다. 중국과 바깥이 통하며 위와 아래가 통하고 남과 여가 통하며 남과 내가 통한다.[18] 원근과 대소가 같고, 음과 양이 조화되며 남과 내가 구분되지 않는다.

전기에 의한 물리적 연결은 인간에게는 同感과 같은 것이다. 동감은 개별적 인간의 감정이 연결되는 상태이며 그것이 전기와 같다는 것은 인간들 서로가 공유할 수 있는 같은 것이 있다는 것을 말한다. 그 공유할 수 있는 동일한 무엇

15) 담사동은 王船山이 ≪易≫을 설명하며 그것이 유무를 말하는 것이 아니라 숨김과 드러남을 말하는 것일 뿐이라는 것을 빌어 왔다. 故大易不言有無. 隱現而已. ≪仁學≫, ≪淸議報≫ 제5책(1899. 2. 1)

16) 是故仁不仁之辨. 於其通與塞……通者如電線四達……異域如一身也. ≪仁學≫, ≪淸議報≫ 제3책(1899. 1. 12)

17) 電氣通天地萬物人我如一身也. ≪仁學≫, ≪淸議報≫ 제4책(1899. 1. 22)

18) 通有四義. 中外通. 多取其義於春秋. 以太平世遠近大小若一故也. 上下通. 男女內外通. 多取其義於易. 以陽下陰吉陰下陽吝泰否之類故也. 人我通. 多取其義於佛經. 以無人相無我相故也. 四 ≪淸議報≫ 제2책(1899. 1. 2)

이 있기에 인간 각자, 곧 나와 남은 하나가 될 수 있고 동등한 존재가 될 수 있다. 신분적 차별이나 사람의 위치가 정해져 있다는 사고가 지배적일 때 국가나 사회와 같이 공동체적 성격의 집단을 구성하고 있는 성원들이라 하더라도 결코 동등한 존재가 될 수 없다. 儒家에서 이야기한 惻隱之心으로서 仁은 본래 인간이라면 기본적으로 가지고 있는 인성이었지만 인간을 인위적으로 분리해 온 기간의 사회는 인간을 동등한 사람으로 보지 않았다. 譚嗣同은 이제 분리된 현상에 그치는 것이 아니라 분리되지 않음을 깨닫는 것이 필요하며 그것은 현상 너머에 숨어 있는 원질과 만나야 할 필요를 제기한 것이다. 그에게 문제가 된 것은 누구나 가지고 있는 性을 연결하는 것이었다.

그는 모든 學이 그것을 이미 이야기하고 있다고 생각했다. "공자는 仁이라했고 元이라 했고 性이라했다. 묵가는 兼愛라 했고 불가는 性海라 했고 慈悲라 했다. 예수는 靈魂이라 했고 남을 자기와 같이 사랑하고 적을 친구와 같이 보라했다. 格致家는 愛力이라하고 吸力이라했다.[19]" 仁, 元, 性은 모두 하나이며, 兼愛, 性海, 慈悲, 靈魂, 愛力과 吸力도 이것들과 하나이다. 본질로서 元, 性, 性海, 靈魂 등은 그 발현으로 말할 수 있는 仁, 兼愛, 慈悲, 愛力, 吸力 등과 하나이다. 존재의 본질과 그 발현이 그의 ≪仁學≫에서는 하나로 수렴된다. 그것은 움직임의 근원이자 그 힘의 작용이다. 원질, 性, 혹은 에테르 등은 작용하는 개체 각각에 내재하는 것이지만 타자의 그것과 만나야 하는 것이다. 仁과 愛는 남에게 베푸는 것이며 吸力은 남을 나에게 끌어들이는 것이다. 이렇게 베풀고 끌어들이는 것은 각자에 내재한 仁, 元, 性 등이 서로 만나려는 움직임을 의미한다. 이러한 작용을 譚嗣同은 心力이라고 말했다. 兼愛, 愛力, 吸力 등이 바로 그것과 같다. 그것은 영혼 곧 정신의 힘이라고도 할 수 있다. 즉 마음의 작용은 다른 이의 性에 다가서는 것이며 남 역시 나의 性으로 다가오는 것이다. 이러한 힘은 결코 단선적이고 일방적으로 이루어지는 것이 아니라 상호 연결되어 이루어지는 것이다. 그리고 나와 남이 같다는 것을 인정하는 것에서

www.kci.go.kr

19) 孔謂之仁. 謂之元. 謂之性. 墨謂之兼愛. 佛謂之性海. 謂之慈悲. 耶謂之靈魂. 謂之愛人如己視敵如友. 格致家謂之愛力吸力. ≪仁學≫, ≪淸議報≫ 제3책(1899.1.12)

그것은 출발한다.

> 내 心力은 남으로 하여금 나와 같은 생각을 하게 한다.[20]

心力은 인간의 정신과 영혼을 말하는 것이면서 남과 나를 구분하지 않는 것이었다. 그 無分은 상대에 대한 동감이며 작용이다. 각각의 에테르와 에테르, 性과 性, 원질과 원질이 서로 다가서려는 작용은 또한 욕망이기도 하다. 그래서 마음의 움직임과 같이 세계의 존재 각각이 만나고 하나로 통일되려는 것이기에 譚嗣同에게 욕망은 억제해야 하는 것이 아니라 오히려 발양되어야 하는 것이었다. 그것은 본성을 이어주는 전선과 같은 것이다. 그 이어짐이 모든 것을 서로 소통시키고 이어지게 하고 통일된 세계를 만든다.

이러한 움직임의 상호성을 현실에서 극명하게 보여주는 것이 通商이었다. 通商은 시장의 網을 필요로 한다. 그것은 譚嗣同이 살았던 시기에 이미一國에 국한되지 않고 세계적 차원으로 뻗어 있었다. 그는 이것을 에테르와 에테르를 연결하는 전선과 같은 것으로 본 것이다. 당시에 세계 곳곳은 통신선으로 연결되어 있었다. 청말 報刊에는 국가 간, 국내 간 통신선 가설의 소식을 전하는 기사들이 심심찮게 보인다. 중국도 예외는 아니었으며 譚嗣同도 北京으로 가는 도중 天津에서 전신국을 들러 조선소, 철로, 철교, 전신국, 병선, 포대 등의 시설을 살펴보았다.[21] 여기서 통신선은 시간과 공간을 달리하는 이들 사이의 소통의 수단이었다. 양 끝에 있는 이들의 실제적 목소리, 그들의 원질이 있지만 그것이 만나는 통로는 전선이며 그 전선에는 그들의 에테르를 전하는 전기만이 오고 간다. 譚嗣同은 이 전선으로부터 通의 물리적인 의미에 더해 사회적인 의미를 상상했을 것이다.

그 전선과 같이 通商을 위해 연결된 보이지 않는 시장의 線, 통상의 線은 양극단에 있는 이들을 소통시킨다. 양측은 지구의 이쪽과 저쪽에 있으며 각각

www.kci.go.kr

20) 我之心力. 能感人使與我同念. ≪仁學≫, ≪淸議報≫ 제4책(1899. 1. 22)
21) 賈維, ≪譚嗣同研究著作述要≫(長沙: 湖南大學出版社, 2010), p.7 참조.

의 시간은 다르다. 배를 이용한 화물의 운송은 상이한 시간에 양자를 만나게 한다. 또한 이것은 중국과 전지구가 하나로 연결되어 있다는 것을 증명한다. 중국은 이미 통상을 통해 세계와 연결되어 있었고 전선을 통해 세계와 이어져 있었다. 그러한 상황에서 譚嗣同은 각자의 자리를 지키기를 원하는 중국의 전통 사회를 仁이 구현되지 못하는 세계로 바라보지 않을 수 없었을 것이다. 인하지 않다는 곧 막혀있는 것이고 분절되어 있는 것이었다. 그의 당대에 필요한 것은 결국 '仁함'이었다.

그래서 通商을 통해 실현되는 相仁에 그는 주목했던 것이다.

> 通商은 相仁의 도리이며 兩利의 도리이다. 손의 利가 공고해지면 主 또한 더욱 利를 본다. 서구인이 중국에 통상하여 그 화물로써 우리를 仁하게 하고 우리의 재물을 삼으로써 저를 仁하게 한다.[22]

譚嗣同은 仁을 내가 하기 싫은 것을 남에게 하지 않는 것[23]과 같은 소극적인 것으로만 보지 않았다. 그는 仁에서 利를 사고했으며 이로움을 단방향이 아니라 쌍방향적인 것으로 생각했다. 墨家의 兼愛나 佛家의 慈悲, 기독교에서 나와 같이 남을 사랑하라는 도덕적 덕목은 通商과 같은 물질적이고 현실적인 세계에서 상호간의 적극적인 행동으로 이어진다. 相仁은 내가 싫은 것을 남에게 베풀지 않는 소극적인 것이 아니다. 이와 달리 通商은 무엇인가를 상대에게 주며 나도 이익을 취하는 것이다. 즉, 仁은 단순한 소통에 머무는 것이 아니라 소통을 통해 서로가 이익을 보는 적극적인 행위여야 했다. 이것 역시 仁이 작용이며 힘이라는 것을 보여 준다. 그의 仁은 자리를 지키고 앉아 있는 것이 아니며 상대에게 다가서는 것이었다.

이러한 相仁의 능동적 측면, 작용의 측면이 있기에 그에게 욕망은 배척해야 하는 것이 아니라 긍정해야 하는 것이었다. 그에게 욕망은 물질적 재화에 얽매

22) 通商者相仁之道也. 兩利之道也. 客固利. 主尤利也. 西人商於中國. 以其貨物仁我. 亦欲購我之貨物以仁彼也. ≪仁學≫, ≪淸議報≫ 제12책(1899. 4. 20)

23) 子貢曰, 我不欲人之加諸我也, 吾亦欲無加諸人. ≪論語・公冶長≫ 子曰……己所不欲, 勿施於人. ≪論語・顔淵≫

www.kci.go.kr

이는 것을 의미하지 않는다. 욕망은 心力의 작용과 같다. 욕망은 타자에게 닿으려는 마음과 그 작용인 것이었다. 그에게는 욕망이 궁극적으로 해소될 수 있는지 없는지 하는 것이 중요한 것이 아니었다. 그는 만족의 심리학을 말한 것이 아니라 각자가 작용하고 소통하는 물리학을 말했던 것이다. 그리고 그것은 자연계에만 국한된 물리학이 아니며 인간 사회로 연결시킨 사회적·정치적 물리학이었다. 에테르가 전선이 뻗어가듯 연결되는 것처럼 인간은 재화와 화폐를 시장을 통해 유통하며 그 유통을 실행하는 동력은 이익을 향하는 욕망이었던 것이다. 그 연결을 통해 이쪽과 저쪽은 가지고 있는 것을 교환하며 서로는 서로에게 이익을 줄 수 있다고 譚嗣同은 생각했다.

이러한 譚嗣同의 관점은 인간의 이기적인 욕망이 이타적일 수 있음을 말하고 있다. 사회와 세계는 각 개인과 국가의 연결체이며 그 속에서 서로는 연결되어 있다. 하나에는 다른 하나와 동등한 계기가 포함되어 있으며 그것을 찾아가는 것을 욕망이라고 한다면 이기적인 이 욕망은 결국 타자와의 만남에서 타자까지 이롭게 하는 행위가 되는 것이다. 이러한 논리에서라면 인간의 이기성은 이타성과 조화될 수 있는 것이었다.

그래서 그는 儉을 중시했던 유가적 전통을 반대했다. 儉을 중시하는 사회는 본성의 발현을 억누르는 막힌 사회였다. 그는 욕망을 절제해야 하는 것으로 볼 수 없었다. 욕망은 通商을 통해 相仁하는 것이기 때문이다. 그래서 그에게 욕망은 시장을 통해 발현되어야 하는 것이었다. 그것은 화폐와 재화의 소통을 가능케 하며 서로의 이익을 가능하게 한다. 그래서 그는 화폐와 재화가 교환되고 소통되는 시장경제체제를 적극 주장했던 것이다. 通商이 이루어지는 세계 차원의 경제 체제에서 물품이 소통이 통상의 선으로 이어진 사람들에게 평등을 가져올 것이라고 보았다. 반면 儉의 덕목이 강조되는 사회에서는 소통되지 않기에 각각에 내재해 있는 본성이 드러나고 숨는 움직임이 이루어질 수 없으며 또 역으로 그러하기에 각각의 개체는 불통에 이르게 된다. 전통적인 농업경제에서는 물자의 소통은 중시되지 않았다. 반면에 시장은 전국적이고 세계적인 물자의 소통을 중시한다. 애초에 욕망을 당연시하게 생각하는 그의 사고는

www.kci.go.kr

이를 지적하고 있는 것이다.

> 이재는 유통을 절제하는 것을 삼가 말하지 않고 자원의 개발을 말한다.[24]

> 사적인 천하에서는 儉을 숭상하되 그 재가 편벽되어 막히고 막히는 고로 어지러워진다. 공적인 천하에서는 奢를 숭상하여 그 재화의 고르게 유통한다. 유통이 되기에 평등하다.[25]

과거 사적인 천하가 권력을 가진 소수의 욕망 이외의 본성을 節이라는 이름으로 억눌렀다면 다가오는 시대에는 그 욕망의 발현이 필수적이라고 그는 보았던 것이다. 이처럼 시장의 존재를 본질적이자 긍정적으로 보는 그는 경제적 평등을 富의 정치적이고 행적적인 分配에서 찾지 않고 재물이 전선과 같이 뻗어있는 시장과 통상의 망을 통해 성원들 사이에 유통되는 것으로 보고 있다. 그에게 그것은 곧 에테르를 소통시키는 것과 같았기 때문이다. 그에게 화폐는 에테르와 같은 것이었다. 그는 시장과 통상을 통해 유통되는 상품의 실재성과 그것에 대한 인간의 심리적 만족감의 실재성의 가부를 바라볼 수는 없었다. 그는 仁을 이야기하면서 佛敎를 참고했지만 실재가 꿈과 같이 헛된 것이라고 의심하지는 않았으며 에테르와 전선으로 이야기되는 일원적세계의 실재를 중요시했다. 또 그에게 시장과 通商은 자연계의 전선과 같이 인간의 의지와는 무관한 객관적 실재 같은 것이었다. 인간의 인위적인 인식과 실천을 實이 아니라고 보는 시각에서는 물리적 전선과 달리 인간의 힘이 작용함으로써 불평등한 상황이 초래될 수 있다는 것을 그는 보지 못했다. 다만 그는 평등한 인간이

---

24) 故理財者愼毋言節流也. 開源而已. ≪仁學≫, ≪淸議報≫ 제12책(1899. 4. 20). 사실 1880년대를 전후로 양무를 주창한 이들 사이에서 '重商富民'의 주장이 광범위하게 일어났다. 중국의 농업사회 전통은 자급자족에 치우치면서 商의 발달을 억제했기에 중국에 商이 있었으면서도 서구와 같이 利商이 安民으로 이어지지 못했다는 시각이 존재했다. 중국이 풍부한 자원을 개발할 필요가 있다는 주장도 이어졌다. 아울러 이것을 실행할 주체로 紳商과 같이 상인계급이 주목받았으며 이로 인해 서구의 기술과 과학에 대한 요구가 증가했다. 이에 대해서는 丁偉志, 陳崧, 앞의 책, pp.97-118.참조.

25) 私天下者尙儉. 其財偏以壅. 壅故亂. 公天下者尙奢. 其財均以流. 流故平. ≪仁學≫, ≪淸議報≫ 제12책(1899. 4. 20)

서로에게 다가서려는 愛力과 吸力의 心力이 작동하는 인간세계의 전선을 通商에서 찾은 것이고 그것에서 불평등의 단초가 아닌 이기성과 이타성이 조화될 수 있는 계기가 있다고 생각했다. 여기서는 정치적이고 행정적인 합리적 소통이 중요한 것이 아니라 본질적인 것이 발현되는 그 필연적인 상황을 제대로 이루어지게끔 하는 힘의 작용이 그에게는 더 중요했다. 즉, 그는 평등하고 통일된 세계를 지향하는 움직임 즉 도덕적 실천의 문제를 제기했던 것이다.

4. 새로운 시대의 倫常과 道德

4.1 平等의 倫常

경제적 通商은 궁극적으로는 정치적 체제의 문제와 연결된 것이었다. 通商을 가로막는 것, 즉 에테르의 소통을 가로막고 相仁을 가로막는 것은 국가의 체제였다. 그는 과거 중국의 私天下가 욕망을 억제한 것을 비판했다. 욕망은 앞에서 말했듯 通商을 가능하게 하는 움직임이자 작용이라고 할 수 있다. 그것이 제대로 이루어지지 않는 것이 不通이다. 儒家는 安分知足을 내세우며 욕망의 발현을 긍정하지 않고 각자가 자신의 자리를 지킬 것을 요구했다. 이 요구의 배경에는 사적인 왕조 체제를 지키려고 하는 정치적 의도가 숨어 있다. 사적 왕조에서는 이득이 소통될 필요가 없었다. 자리를 나눈 특정한 이들의 이익과 권력의 專有는 인정되었지만 소통을 통해 서로 그것을 공유하는 것은 용인되지 않았다. 그 체제에서는 동등한 입장을 가진 이들 사이에서 쌍방향으로 이루어지는 소통이 아니라 하늘과 民의 중개자로서 天子가 있고 그에게 모든 것이 수렴하는 구조였다. 권력을 중심으로 이득의 집중되며 四民은 각자의 자리를 지킬 필요가 있었다. 재화는 광범위하고 일상적으로 소통되기 보다는 권력자의 필요에 의해 소통되었다. 연구자의 시선에 따라 세계적인 通商網에 중

www.kci.go.kr

국은 이미 포함되어 있기도 했다.[26] 그러나 그것은 특수한 상황으로서 국가나 사회의 성격에 결정적인 것은 아니었다. 본질적으로 전통사회는 농업에 기반을 둔 자급자족의 사회였으며 백성 각자는 자신의 위치에서 일하며 자급자족할 필요가 있었다. 재화의 유통에는 통제가 따랐으며 부는 소수에게 한정되었다. 이러한 사회는 신분과 직분에 따라 각자가 자신의 위치를 지킬 뿐이며 각자가 가지고 있는 性은 소통되지 못하는 사회였다. 각자는 인위적으로 구분된 사회적 공간에 놓이며 그 구분의 경계를 넘어설 수 없었다. 그리고 그것이 곧 名分이었다. 그런데 譚嗣同은 實에서 취할 수 있는 것을 찾아 실행할 뿐 名을 행하지 않을 것이라 했다. 즉 그는 인간이 행하는 인위적 구분이 아닌 통일을 지향하며 성원 간을 가르는 차별이 아니라 그들 사이의 평등을 추구하려고 했던 것이다. 이것은 기존의 사회 및 국가의 정치적·경제적 체제 비판으로 이어지며 아울러 그것을 지지하고 있는 전통학과 그것이 말하는 도덕적 실천에 대해 회의적일 수밖에 없다. 각자의 性이 소통하는 공간이 곧 公天下라고 할 수 있었다. 왕을 대표로하는 지배자와 피지배 백성으로 나뉘고 각자가 자기의 자리에서 절제하는 삶이 아니라 서로가 자신의 욕망을 드러내고 그럼으로써 상호간의 性을 소통하고 상호간 도움이 되는 공간이 필요했다. 전자가 私天下라고 한다면 후자는 公天下이다.

> 나는 때문에 세상이 망령되이 분별됨이 슬프다. 천리는 선이다. 인욕도 또한 선이다. 왕선산이 말하기를 천리는 즉 인욕에 있다고 했다. 인욕이 없으면 천리 또한 발현될 수 없다. 이것은 부처의 말씀에도 부합한다. 부처는 중생이며 무명은 진여이다. 게다가 용은 드러내는 것이다. 용은 본디 악의 명이다. 그러나 名은 名이지 實이 아니다. 用도 名이지 實이 아니다. 명은 어디에서 시작되는가. 용은 어디서 비롯되는가. 사람이 명이라 부르고 사람이 용이라 부른 것이다. 즉 이 모두는 사람이 한 것이다.[27]

---

26) 안드레 군더 프랑크는 서구가 경제적 패권을 장악하기 이전에 이미 중국이 전 세계적인 차원의 통상과 교역의 망에 참여하고 있었으며 세계에서 가장 부강하고 문명적인 국가였다고 말한다. 이에 대해서는 Andre Gunder Frank, 이희재 역, ≪리오리엔트≫(서울: 이산, 2004) 참조.

27) 吾故悲夫世之妄生分別也. 天理善也. 人欲亦善也. 王船山有言曰. 天理卽在人欲之中. 無人欲

名과 用은 實이 아니다. 그러나 譚嗣同은 그렇다고 그것이 惡은 아니라고 보았다. 오히려 그것을 惡이라고 하는 것 자체가 사람들이 그렇게 한 것이다. 名과 用은 존재의 발현이며 그것 또한 天理이다. 名과 用을 惡으로 규정하기 보다는 그는 性의 드러남을 중시했다. 어디서 비롯되었는지를 묻는 것은 그것의 근원으로 다시 돌아가고자 함이며 그래서 그것을 자신들의 미래로 다시 구축하기 위한 것이다. 그는 天理가 드러나는 물질적 세계의 현상을 악이 아닌 實在와 하나가 되는 것으로 보고 있다. 즉 존재는 이치와 드러남이 하나로 되어 있는 것이다.

그래서 仁은 본질인 性에 머무는 것이 아니라 그 발현이며 곧 실천이었다. 그는 "세상의 名의 폐단을 통탄하여 장차 실로써 그것을 구하고자 한다. 실로써 한다는 것은 일체 그 名을 하는 것이 아니라 오직 오늘에 그것을 취해 행하는 것이다[28]"라고 했다. 名은 실재가 드러나는 현상이지만 그것에서 더 나아가 그 아래 감춰진 본질적인 性을 구해야 한다. 즉 드러나는 文이 아니라 바탕을 취해야 하는 것이다. 仁을 소극적인 동감이 아니라 상대에 다가서려는 적극적인 행위라고 했을 때 그것은 상대의 본질적인 것에 다가서려는 것이며 이것은 그들 남과 함께 구성하는 사회나 국가의 틀에서 이루어지는 사회적 실천이라고 할 수 있다.

그는 무한한 이기주의가 아니라 각자가 개인이 연결되어 있다는 사고를 했으며 그 안에서 이기성이 적절히 조화될 수 있다고 보았다고 할 수 있다. 시장과 通商을 통해 나의 남에 대한 욕망이 타자의 나에 대한 욕망과 소통 속에서 조화될 수 있다. 각자가 자신이 가지고 있는 性을 가지고 만나며 서로 電線이 통하듯 연결되는 것이 세상의 모습이다. 그가 유신을 통해 사회의 변화를 꿈꾸었다면 그것은 분명 분리됨 없이 하나로 통일되는 세계여야 했을 것이다.

則天理亦無從發見. 適合乎佛說. 佛卽衆生. 無明卽眞如矣. 且更卽用徵之. 用固有惡之名矣. 然名名也. 非實也. 用亦名也. 非實也. 名於何起. 用於何始. 人名名. 而人名用. 則皆人之爲也. ≪仁學≫, ≪淸議報≫ 제4책(1899. 1. 22)

28) 吾是以痛夫世之爲名敝也, 將以實救之. 以實, 則一切不爲其名, 惟擇其於今可行者著焉. ≪張飛樓治事十篇≫, ≪譚嗣同全集≫(台北: 華世出版社, 1977), p. 92.

그는 시장체제에서 실현되는 경제적 욕망의 조화는 사회적으로 평등의 실현으로 이어져야 한다고 보았다. 시장이나 전선은 天理의 발현으로서 객관적으로 이어지는 것이다. 인간사회에서 그것은 마치 天倫과 같이 고정된 것이기도 하다. 그러나 倫常은 절대적으로 고정된 것은 아니다. 動的인 세계와 사회에서 움직임을 막히게 하는 倫常은 폐기되어야 할 것이며 움직이는 세계를 드러내는 倫常은 유지되어야 했다. 그는 유지되어야 할 것으로 평등의 倫常을 이야기하고자 했다.

그는 봉건적 倫常을 파괴해야 한다고 보았다. 그것은 인간이 정한 것이며 그들이 만든 사회가 정한 것이다. 그러면서도 인간이 정한 분별의 세계는 극복되어야 하는 것이었다. 그는 仁의 의미를 적극적인 평등으로 해석했다. 이것은 분별적 세계의 倫常을 파괴하고 거부함으로써 실현될 수 있는 것이었다. 그래서 그는 君臣, 父子, 夫婦, 兄弟 등 自主之權이 없는 倫常을 버려야 한다고 보았다. 다만 하나의 倫常은 그들의 미래에 넣어야 한다고 보았으니 그것이 곧 朋友의 倫常이었다. 朋友는 각 개체가 동등하다는 것을 의미한다. 나머지 네 가지 倫常에는 모두 上下의 구분이 있었다. 그에게 구분은 사적인 천하에 속하는 것이었다. 반면 朋友의 倫常은 동등한 개체가 동등한 위치에서 서로 관계하는 것을 말한다. 그것은 일원론적 세계에서 여전히 유지되어야 할 倫常이었다.

4.2 勇猛無畏의 정신

> 서구인은 움직임을 좋아하고 堅忍不撓하는데 구세를 마음으로 하는 예수교가 그러하다. 또 어찌 예수만 그러겠는가. 孔教도 그러하고 불교도 그러하다. 위력을 말하고, 질주를 말하며 용맹을 말하고 無畏를 말하고 영웅을 말한다. 以太의 동기로서 일신의 변화를 이룬다.[29]

www.kci.go.kr

29) 西人之喜動. 其堅忍不撓. 以救世爲心之耶教使然也. 又豈惟耶教. 孔教固然矣. 佛教尤甚. 曰威力. 曰奮迅. 曰勇猛. 曰大無畏. 曰大雄……以太之動機. 以成乎日新之變化. ≪仁學≫, ≪淸議報≫ 제10책(1899. 4. 1)

이처럼 그는 靜이 아니라 物과 세계가 끊임없이 변화해야 한다고 보았다. 서구의 기독교적 전통이나 儒佛道의 중국에서 그가 공통점으로 읽어낸 것은 변화와 움직임이었다. 性으로서 에테르는 움직임의 계기이고 그것을 통해 새로워지는 변화를 이룰 수 있다고 보는 것이다. 그런데 그러한 움직임을 가로막는 것은 인간의 인위적인 구분이다. 구분은 인간의 의식적인 차원의 문제에 국한된 것이 아니라 당시의 상황에 연결시킨다면 사회체제의 문제였다. 즉 현실의 정치권력이 문제가 되는 상황에서 움직임과 변화를 지향한다는 것은 그것을 추진하는 주체에게는 현실적으로 상당히 불리한 것이었다. 그래서 움직임을 지향하는 이들에게 필요한 것은 자연히 이 현실적인 불리함을 뚫고 나아가는 堅忍不撓, 勇猛無畏의 정신일 수밖에 없었다. 그것은 새로운 사회를 구축하고자 하는 이들에게 요구된 실천적 도덕이라고 할 것이다.

도덕은 이미 그 자체가 사회와 국가 등 공동체와 연관되어 있다. 공동체나 집단을 함께 살아가는 사람들에 의한 규약과 같은 성격이 있다. 물론 그것을 사적인 것과 공적인 것으로 나눌 수는 있다. 그러나 설령 사적인 것이라 하더라도 그것 역시 집단과의 관계 속에서 그 의미를 가질 수 있다. 도덕 자체는 이미 성원간의 약속이다. 그리고 한편으로 시간에 따른 현실 사회의 변화도 이 도덕에 영향을 미친다. 새로운 시대에 새로운 사회를 구성할 성원들의 상이나 그들 사이의 관계의 변화에 따라 도덕은 그 내용과 그 의미가 달라질 수밖에 없다. 譚嗣同이 私天下와 公天下로 세계를 달리 보았던 것은 성원간의 연결이 이전과는 다른 양상을 띠고 있거나 띠어야 했기 때문이었다. 하나로 통합되는 세계에서 성원에게 중요한 것은 각각의 평등적인 연결이며 그것에 더해 그것을 방해하는 것에 대한 저항이었다. 즉 평등과 저항이 함께 사고되어야 했으며 그 속에서 그의 仁은 새로이 건설될 새로운 시대의 도덕과 그 실천이 되어야 했다. 그것은 계급사회의 불평등한 체제를 유지시키는 것이 아니라 동등한 주체의 평등한 결합을 의미했다. 그것은 작용하는 힘을 따라 결합하는 것이다. 그리고 중요한 것은 그 힘과 결합은 본질적인 성의 움직임에 기인하는 것이지 인간에 의한 인위적인 것이 아니라는 점이다.

www.kci.go.kr

이러한 사회에서 生과 滅은 개체 하나에 국한해서는 설명될 수 없다. 개체는 죽음이 곧 끝을 의미할 수 있다. 그러나 그것은 사회적 차원에서 종족적 차원에서 시간을 넘어 하나가 되고 공간적으로 하나가 된다. 譚嗣同은 生과 滅, 存과 亡은 인간의 의식적인 활동과 구분일 뿐이라고 보았다. 불교를 빌어 자비와 영혼의 개념을 통해 行의 의미를 말하고 있는데 그것은 깨달음을 실천하는 힘이었다. 그것이 곧 心力이다. 이것은 그가 왜 維新에 참여했는지 그리고 죽음을 맞이했는지를 설명하고 있다.

維新에의 참여는 바로 通을 실현시키기 위함이다. 물질세계는 죽음을 맞이하지만 에테르와 전선이 있다면 유지된다. 그런데 그것은 사회와 국가, 그리고 민족이라는 집단과 조직을 통해서 유지된다고 할 수 있다. 그것이 通한다고 한다면 삶과 죽음은 그에게 차이가 없는 것이었으리라. 중요한 것은 그것을 실현시키는 힘이라고 할 수 있다. 그가 구축하고자 한 것은 通하게 하는 도덕적 역량이라고 할 것이다. 그리고 그것은 有不利를 고려하지 않고 나아가려는 향상된 마음이라고 할 수 있다.

동일하다는 것은 나의 죽음이 곧 他의 죽음이기도 하지만 他의 삶이 나의 죽음일 수도 있다는 것을 의미한다. 삶과 죽음은 동일한 것이기 때문이다. 특히 생물학적 삶의 斷續은 사회적 삶에서는 무의미한 것으로 볼 수 있다. 생물이 번식을 통해 자신의 삶을 이어가듯 사회적 삶은 공동체를 통해 이어진다. 公天下는 私天下가 사회적 삶을 분열적으로 만들어 놓은 것을 바꾸는 것이기도 하다. 사적인 천하가 개체의 불평등에 기초함으로써 동시대의 공간에서 그리고 변화하는 시간에서 각자의 삶이 이어지지 못하고 분열된다. 그러나 근대적인 公天下에서 그것은 국가와 민족의 공동체를 통해 유지된다. 그는 중국의 維新이 피를 보이지 않았다고 말하며 자신의 피가 유신을 이어갈 동력이 되기를 희망했다. 生과 死가 동등한 것은 개체가 고립되고 분리된 것에서는 불가능하다. 나의 죽음은 내 생명의 소멸로 끝나는 것이 아니라 다른 이의 삶으로서 이어질 수 있다. 그것은 나와 타자가 분리되지 않은 사회에서 가능한 것이다.

譚嗣同은 梁啓超처럼 주체로서 四民을 제시하지는 않았다. 공통된 普遍智를

www.kci.go.kr

공유하는 四民은 譚嗣同이 말한 에테르와 같이 공유하는 무엇을 갖는 이들이다. 그러나 四民으로 구성되는 주체는 여전히 분리된 세계에 살아가는 사람들이다. 그들은 법의 변화를 추진할 수 있는 普遍智를 공유하는 이들이지만 法의 변화를 통해 도래해야 할 사회에서도 분리된 자신의 위치를 지키는 이들에 지나지 않았다. 譚嗣同은 이러한 四民을 이야기한 것이 아니라 평등한 성원이 결합하는 일원적 세계로서의 공동체를 생각했다. 그는 그 성원들의 평등적 관계를 朋友의 倫常으로 설명했다. 그의 일원적 세계에서 각 개체는 동등한 仁으로서만 기능한다. 그에게는 본성이 있고 그 본성을 가지고 타자와 만나려는 의지가 있으며 그 의지는 힘으로 작용한다. 그 만남은 인위적이 아니라 본성에 의해 이끌리는 것이다. 그래서 스스로 입법하지만 분열적인 세계의 권력 관계에 영향을 받는 梁啓超의 주체가 아니라 자신의 의지로 타자와 동등하게 만나는 독립된 개체가 그에게서는 사고되었던 것이다. 그들 간의 만남은 통일된 세계를 만들고 그 안에서 삶과 죽음은 대립하지 않고 차이가 소멸된다. 그것은 존재의 동일한 양상으로서 세계의 안에서 지속적으로 이어지는 것이다. 그래서 욕망은 파괴가 아니며 生으로 이어지는 힘이라고 할 수 있다. 성이 드러나는 실재를 직관하는 한편으로 실재를 지배하는 욕망과 소통을 그는 거부할 수 없었다.

梁啓超가 ≪變法通議≫를 쓰고 維新을 추진하던 그 무렵 譚嗣同은 ≪仁學≫을 통해 변화를 이야기하고자 했다. 전자가 智와 그것이 유통되는 法의 변화를 추진했다면 譚嗣同은 그에 함께 하면서도 이후 梁啓超도 천착한 실천적 도덕의 문제를 고민했다. 그가 제기한 것은 평등의 도덕이며 그것을 이루기 위해 勇猛無畏로 나아가는 정신이었다. 경계의 無分을 이야기하는 것은 梁啓超 등의 滿漢無分의 관점과 동일하지만 譚嗣同의 평등은 上下의 구분도 부정하는 것이었다. 그 자리에 君臣의 倫常은 부정되어야 하는 것이었고 朋友의 倫常만이 남아야 했다. 그것에 더해 그가 제기한 勇猛無畏의 정신은 이후 章炳麟이 <革命之道德>[30]에서도 주장한 것이기도 했다. 양계초는 ≪新民說≫을 통해 사덕과

30) <革命之道德>, ≪民報≫ 제8호(1906. 10. 8)

www.kci.go.kr

공덕을 분리하고 적극적으로 도덕적 혁명을 주창했지만 그에게서 공덕은 사회의 궁극적 변화 보다는 기존의 법을 바꾼 사회의 유지를 위한 입법자들의 합의 같은 것이고 사덕은 그러한 사회를 이해하고 작동시킬 수 있는 소수 사람들의 개인적 덕성의 의미로 한정되어 있었다.[31] 그에 비해 章炳麟은 도덕을 현실의 불리함을 뚫고 나아가는 勇猛無畏의 정신으로 이야기했다. 이것은 도덕이 기존 사회를 위한 약속이 아니라 새로운 사회를 지향하는 이들이 함께 해야 할 약속이었기 때문이다. 譚嗣同에게서 勇猛無畏와 죽음도 두려워 않는 것은 분명 사천하에서 公天下로 이어지는 사회의 근본적 변화를 지향하는 이들의 도덕이라고 할 수 있다. 비록 譚嗣同이 維新의 인사와 함께 했으며 그 자신의 죽음을 維新의 피로 설명했지만 그에게는 엄연히 維新派의 정치적 지향과는 다른 면이 존재했던 것이다.

5. 結

梁啓超 등 維新派는 古已有之의 태도로 中學이 西學의 뿌리임을 주장하는 하면서 이것을 정치학과 연결시켜 근대적 정치체제를 이해할 수 있는 주체를 만들어 내고자 했다. 반면 譚嗣同에게 中學과 西學, 中學 내에서도 儒佛道의 구분은 무의미했다. 그에게 그 구분은 인위적인 이름부르기(名名)[32]에 지나지 않았다. 그는 일원적인 세계와 사회를 구상했으며 그 속에서는 사람들이 동등하게 상호연결되어 있다고 생각했다.

譚嗣同에게 仁은 나와 남이 다르지 않다고 보는 것이며 모든 대립을 無化시

31) 金觀濤 등은 관념사 연구를 통해 梁啓超가 道德을 公德과 私德으로 나눈 것을 西學과 유교 윤리를 병존시키려는 이원론으로 바라보고 있다. 이것은 정치적으로는 신사계급이 천자와 권력을 분점하려는 계급적 이해와 맞물려 있다. 이에 대해서는 金觀濤, 劉淸峰, 양일모 외 역, ≪관념사란 무엇인가—2관념의 변천과 용어≫(서울: 푸른역사, 2010) 참조.

32) 人名名. 而人名用. 則皆人之爲也. ≪仁學≫, ≪淸議報≫ 제4책(1899. 1. 22)

키는 것이다. 그것은 사회적으로 통일된 공동체를 실천하는 데 있어 중요한 덕목이었다. 구분이 없다는 것은 공간적 통일과 시간적 통일을 뜻했으며 그래서 동시대 성원들의 결합은 본질적이며 필연적일 수밖에 없었다. 통일은 시간적으로도 삶과 죽음을 넘어 이어지는 것이었다. 그래서 통일을 지향하는 마음과 그 힘의 작용은 긍정되어야 했던 것이다. 세계를 구성하는 성원들, 특히 사람과 사람 사이의 마음과 그 힘의 작용은 중요했다. 譚嗣同이 바라본 세계에서는 그것이 바로 각각의 성원과 그들이 구성하는 통일된 세계의 실재성을 증명해 주는 것이라고 할 수 있다. 그는 불교의 자비를 仁과 같은 것으로 보았지만 仁을 다가서려는 마음의 작용으로 보았기 때문에 욕망을 벗어나야 하는 것으로 볼 수 없었다. 사람과 사람이든, 물질과 물질이든, 혹은 사람과 물질이든 서로 다가가고 소통되는 것이 중요했다. 그에게 욕망은 오히려 현실에서 서로를 이롭게 하는 것이었다. 소통되는 세계가 실재인 한, 욕망은 그렇게 긍정될 수밖에 없었다. 그 안에서 드러나는 것은 작용하는 힘이며 그 힘이 있기에 시대를 같이 하는 이들이 같은 공간에서든 다른 공간에서든 만나고 서로 이득을 주고받는 것이며 시대를 달리한 이들이 하나로 연결됨으로써 生과 滅이 통일되는 것이다. 그래서 그의 죽음은 이기성과 이타성이 조화되는 자기희생의 작용이라고 할 수 있으며 그가 동시대 중국인들에게 요구했던 도덕적 덕목이라고 할 것이다.

< 參考文獻 >

≪淸議報≫
≪民報≫
譚嗣同, ≪譚嗣同全集≫, 台北: 華世出版社, 1977.
丁偉志, 陳崧, ≪中西體用之間≫, 北京: 社會科學文獻出版社, 2011.
賈維, ≪譚嗣同硏究著作述要≫, 長沙: 湖南大學出版, 2010.
林載爵, ≪中國歷代思想家≫ 48, 台北: 台灣商務印書館, 1978.

천진, ≪20세기 초 중국의 智·德 담론과 '文'의 경계≫, 연세대학교 박사학위논문, 2008.
우효기, ≪譚嗣同 社會思想 硏究—『仁學』을 중심으로≫, 고려대학교 석사학위논문, 2001.
Peter Berke, 박광식 역, ≪지식≫, 서울: 현실문화연구, 2006. 4.
Toby E. Huff, 김병순 역, ≪사회·법체계로 본 근대과학사 강의≫, 서울: 모티브북, 2008. 3.
John B. Henderson, 문중양 역주, ≪중국의 우주론과 청대의 과학학명≫, 서울: 소명출판, 2004.
Andre Gunder Frank, 이희재 역, ≪리오리엔트≫, 서울: 이산, 2004.
金觀濤, 劉淸峰, 양일모 외 역, ≪관념사란 무엇인가—2관념의 변천과 용어≫, 서울: 푸른역사, 2010.
T. E. Hulme 저, 박상규 역, ≪휴머니즘과 예술철학≫, 서울: 현대미학사, 2002.

< 中文提要 >

譚嗣同在≪仁學≫提起的"仁"不儘是儒家的而是佛家的、道家的, 甚至是西學的。所謂"仁"一面是"元"、"性"、"以太(ether)"等存在的原質, 一面是兼愛、性海、慈悲、靈魂、愛力、吸力等存在的顯現。"元"、"性"、"以太(ether)"不能留於個體, 而該通過像電線一樣的網絡互相連結。此可謂"仁"。所以"仁"能說是個體互相之間作用的相近之力、卽是他所謂的"心力"。在此重要的是互相性, 而且他做爲顯現這互相性的例子提起"通商"。通過"通商"雙方能取得利益。他把此互相取得利益的情況稱爲"相仁", 强調"仁"的積極的特色。有互相性, 個體能在世界裡互相接近, 發見彼我無分的同等的關係。從此看來, "仁"不只是自然的而是根本的, 能說是接近基於天理固定的倫常, 但考慮"仁"的互相性和平等性, 在此所謂倫常不能包括上下、內外、老少、親疎各各有分的不平等的倫常, 只能是表示平等之關係的朋友之倫常。這樣以個體之平等爲主的朋友之倫常是與社會體制及其變化有關的, 所以爲了實現此倫常及變化需要冒著社會的壓力突圍前進的勇猛無畏的精神。譚嗣同在≪仁學≫披露"仁"之兩面的特性和意義, 再加顯示做爲新的社會倫常的朋友之倫常和做爲其實踐道德的勇猛無畏之精神。

www.kci.go.kr

關鍵詞: 仁, 學, 以太(ether), 元, 性, 兼愛, 性海, 慈悲, 靈魂, 愛力, 吸力, 心力, 電線, 通商, 相仁, 互相性, 平等性, 倫常, 勇猛無畏, 實踐, 道德

원고접수일	심사일정	1차수정	게재확정	출간
2011. 12. 22.	2012. 2. 13.	2012. 2. 19.	2012. 2. 25.	2012. 2. 29.

www.kci.go.kr