

왕부지의 正義觀 試論

—“通義”와 “經” “權” 관계를 중심으로—

안재호*

주제분류 동양철학, 송명리학

주요어 왕부지, 정의, 大義, 通義, 經, 權

요약문

본 논문은 왕부지의 정의 개념과 그것을 실천하는 원칙에 대해 논의하였다. 왕부지에 따르면, 정의란 기본적으로 인간의 존엄성을 확보하고 또한 그것에 근거해서 최종적으로는 전 인류가 인간다운 행복한 삶을 영위할 수 있는 이상사회를 건설함으로써 실현되는 이념이고, 이는 장구한 역사과정을 필요로 하는 것이다. 이런 과정에서 필요한 조치들은 몇 가지 원칙에 근거해야 한다. 그것은 첫째, 정의의 단계 혹은 차원을 구분하는 것으로, 개인의 ‘정의’와 시대의 ‘대의’, 그리고 천하고금의 ‘통의’가 그 구분의 구체적인 제시이다. 둘째는 그런 구분의 현실적인 적용 원칙으로, 일상적이고 정상적인 상황에서의 도리 - ‘경의’와 방편적인 도리 - ‘권의’의 관계 설정의 원칙이라고 볼 수 있다. 첫째 원칙에 따라 우리는 최상위 도의, 즉 ‘통의’를 최종근거로 삼아야 하고, 둘째 원칙에 따라 이념을 실현할 수 있는 방편적 도리, 즉 ‘권의’를 우선 적용해야 이른바 ‘정의’에 접근할 수 있을 것이다.

* 중앙대학교

一, 이끄는 말

2014년은 대한민국에서 정말 많은 사건이 일어난 한 해로 기록될 것이다. 그 사건들이 모두 안타깝기 그지없고 절망적으로 보이기까지 해서 많은 인민들이 심리적 안정을 찾지 못하는 정도에 이르렀다. 더구나 우리 사회는 이런 상황을 타개하는 과정에서 극단적으로 분열되는 양상을 드러내기도 했다. 분열된 어느 한 편도 스스로 ‘정의롭지’ 못하다고 생각하지 않는다. 그렇다면 도대체 ‘정의’라는 것이 분열된 모습으로 양립이라도 할 수 있다는 말인가?

‘정의’란 무엇인가? 몇 해 전, 우리 사회는 이와 같은 제목의 교양서적에 기이할 정도로 열광했다. 어떤 이는 그 열광이 우리 사회의 부정의함을 반증하는 사례라고 말하기도 하고, 오히려 정의를 추구하는 민족적인 기질의 현현이라고 분석하는 이도 있었다. 어떤 분석과 주장이 옳은 것인지 판단하기 쉽지 않지만, 우리 민족이 ‘정의’에 굉장히 민감하다는 것은 분명한 것 같다. 그것은 어쩌면 우리가 전통적으로 ‘義’라는 개념을 매우 중시했기 때문으로 보인다. 조선시대의 그 많은 士禍들, 그리고 현대사에 등장하는 수많은 민주화운동들이 그 실례라고 말할 수 있을 것이다. 그래서인지 동양철학을 연구하는 많은 이들은 서양에서 수입된 사회정치철학적 개념인 ‘정의’를 유학의 전통에서 말하는 ‘의’ 개념으로 파악하고, 나아가 주로 분배정의를 강조하는 서양의 전통을 개인의 도덕적 완성을 기초로 하는 유학적 전통으로 보완해야 한다고 주장한다.¹⁾

필자가 생각하기에도, 儒佛道を 막론하고 동양철학은 대부분 개인적 수양을 통해 사회적인 문제를 해결하려고 했다. 대표적인 예가 『대학』에서 주장하는 8조목 - 格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下이다. 이런 측면에서 볼 때, 거의 모든 유학자들은 태생적으로 凡도덕주

1) 참고문헌에 기재한 대부분의 연구논문들이 이와 같은 내용을 담고 있다.

의내지 純粹도덕주의의 경향을 띤다. 그러나 어떤 도덕주의도 그것만으로는 복잡한 사회의 현실 문제를 해결하는데 어려움을 겪거나 무기력한 모습을 보이기 쉽다. 도덕적 품격이 아무리 높다고 해도 인간사회에서 벌어지는 수많은 문제를 모두 원만하게 해결하지 못한다. ‘정의’와 같은 사회정치적인 문제는 개인적 차원에 그칠 수밖에 없는 도덕적 수양만으로 해결하기 어렵고, 반드시 한 걸음 더 나아가서 사회 문제들을 해결할 수 있는 여러 준칙과 방법들이 마련되어야 한다. 필자가 보기에, 그 수가 적긴 하지만, 유학 전통 안에도 복잡하고 구체적인 사회문제를 해결할 수 있는 준칙들에 대한 담론이 있다. 그 담론들은 공적 생활에서 우리가 반드시 준수해야 하는 총칙, 즉 무엇보다도 중요한 절대가치를 제시하고 그런 가치를 실현할 수 있는 방법들을 논의한다. 다만 필자의 견문이 협소하여 다른 많은 전통 철학자들의 여러 논의를 아우르지는 못하고, 왕부지라는 유학자를 통해 이런 총칙과 방법들을 살펴볼 것이다. 왕부지는 明末淸初라는 험난한 시기를 민족적 자존심과 문화적 자부심을 견지하며 살아냈던 인물이기 때문에, 유학자로서의 자기 수양만이 아니라 민족과 국가의 위기를 초극하려는 정치사상가의 모습도 강력하게 드러낸 인물이다. 따라서 그의 담론은 오늘의 우리에게도 示唆하는 바가 클 것이다.

二, 直과 義

정의와 그 실현에 관한 왕부지의 사상을 논의하기에 앞서, 먼저 정의의 문제에 있어 흔히 나타나는 유학에 대한 오해를 불식시킬 필요가 있는 것 같다. 오늘날 우리가 말하는 ‘正義’에 해당한다고 말할 수 있는 유학의 ‘義(理)’를 일종의 ‘가족주의’나 ‘情實主義’로 평가하는 사람들²⁾이

2) 예를 들어, 이승환, 「의리와 정의」(『유가사상의 사회철학적 재조명』, 고려대학교 출판부, 1998), 162쪽 등등 참조.

있는데, 이들은 주로 다음과 같은 예를 들어 그것을 비판한다.

葉公이 공자에게 “우리 고향에 정직한 사람이 있습니다. 아버지가 양을 훔치자 그 아들이 그 사실을 알렸습니다.”라고 말했다. 그러자 공자께서 “우리 고향의 정직한 사람은 그와 다릅니다. 아버지는 자식을 위해 감춰주고, 아들은 아버지를 위해 숨겨줍니다. 정직함은 그 가운데 있습니다.”라고 말씀하셨다.³⁾

桃應이 물었다. “舜임금이 천자였을 때 皋陶는 법관이었는데, 만약 (순임금의 아버지인) 瞽瞍가 살인을 했다면 어떻게 했을까요?” 맹자께서 대답하셨다. “그를 체포했을 것이다.” 도응이 물었다. “그러면 순임금이 그것을 제지하지 않았을까요?” 맹자께서 대답하셨다. “순임금이 어떻게 그것을 제지할 수 있겠느냐? 고요는 체포할 수 있는 권한을 받았다.” 다시 물었다. “그렇다면 순임금은 어떻게 하였을까요?” 맹자께서 대답하셨다. “순임금은 천자의 지위를 버리는 것을 헌신짝 버리는 것처럼 여겼다. 그는 몰래 아버지를 등에 업고 달아나 바닷가에 가서 살며 죽을 때까지 흡족하고 즐거워하면서 천하를 잊었을 것이다.”⁴⁾

위 인용문을 언뜻 보면, 공자나 맹자는 정말 ‘가족주의’에 빠져서 사사로 운 정이나 관계에 이끌리는 한심한 인사로 보인다. 그들은 애초부터 주관에만 근거해서 객관은 전혀 살필 수 없고, 따라서 이른바 ‘정의’를 말한다는 것은 불가능하다고 느낄 수도 있을 것 같다. 그러나 문답의 내용과 맥락을 잘 살핀다면, 이와 전혀 다른 결론을 얻을 수 있다.

우선 첫 번째 인용문을 읽으면서 우리가 느끼는 불편함은 공자가 사회 정의와는 거리가 먼, 지극히 개인적인 관계에 얽매인 듯하기 때문이다.

3) 『論語』 「子路」18: 葉公語孔子曰：“吾黨有直躬者 其父攘羊，而子證之。” 孔子曰：“吾黨之直者異於是 父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣。”

4) 『孟子』 盡心」上35: 桃應問曰：“舜爲天子，皋陶爲士，瞽瞍殺人，則如之何?” 孟子曰：“執之而已矣。” “然則舜不禁與?” 曰：“夫舜惡得而禁之? 夫有所受之也。” “然則舜如之何?” 曰：“舜視棄天下猶棄敝屣也。竊負而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下。”

우리가 일반적으로 생각하는 정직함이란 사실 그대로를 인정하는 것이다. 그런데 공자는 이를 부정하고 부모자식 간의 정감을 우선시했다. 이런 그의 태도는 정의는커녕 정직하다고 평가할 수도 없을 듯하다. 그러나 ‘人之常情’을 떠올린다면 다른 논의도 가능할 것이다. 당신의 아버지가 실수로라도 죄를 범했다면, 당신은 곧바로 그 사실을 고발하겠는가? 그렇게 해도 당신의 마음이 편하겠는가? 불편할 수밖에 없을 것이다. 물론, 아버지를 설득해서 자수를 하게 한다든지 등등의 방안을 마련해야 하겠지만, 우선은 고발하지 못하는 마음이 ‘진솔한 내 마음’이고, 그것이 곧 공자가 말하는 ‘정직’이다. 이때의 ‘정직’은 ‘정의’와 전혀 다른 차원의 개념이다. 여기에서의 ‘정직’이란 본래적 마음[本心]의 자연스러운 顯現을 말할 뿐이다. 공자는 결코 이런 마음이 곧 ‘정의’라고 주장하지 않았다. 그가 말하는 ‘정직’은 ‘정의’와 명확하게 구분해서 이해해야 한다.

두 번째 인용문은 ‘정직’에 관해서 맹자가 공자를 어떻게 계승했는지 잘 보여줄 뿐만 아니라, 나아가 맹자가 생각하는 혹은 유학이 생각하는 ‘정의’의 일단을 보여주기도 한다. 순임금이 악인이라고까지 말할 수 있는 아버지에 대해 취하는 행동은 두 차원으로 구분된다. 우선 사적인 관계에서 부자지간에 느끼는 ‘인지상정’은 공자의 예와 동일하다. 그래서 세상을 험신짝 버리듯 미련 없이 떠날 수도 있다.⁵⁾ 그러나 이는 단지 본래적인 마음의 표현일 뿐이다. 공공이라는 사회적 차원에서 처리하게 된다면, 최고 권력자인 천자라 해도 당연히 법관의 공정한 처분을 따라야 한다. 그래서 순임금도 고요가 아버지를 체포하고 처벌하려는 행위에 대해 간섭할 수 없다고 말했던 것이다. 이것이 바로 맹자가 보여준 ‘인지상정’과는 거리가 있을 수밖에 없는 유학적 ‘정의’의 일단이다. 이런 측면에 근거해야만 맹자가 주장한 “친친-인민-애물”의 체계와 “불인인지정”에 근거한 “왕도정치”를 설명할 수 있을 것이다.

5) 맹자에 의해 예상된 순임금의 이런 행동은 아마 그가 효자의 표본이라는 상징성도 작용했을 것이다.

이상과 같은 고찰을 통해서 우리는 유학에서 말하는 ‘정의’와 ‘정직’이 직접적으로 연계되지 않는다는 사실을 확인할 수 있었다. 물론, ‘정의’가 반드시 ‘정직’과 같은 본래적인 마음을 극복해야만 이루어지는 것은 아니지만, 그 둘이 조화되지 않을 수도 있다는 사실은 굳이 입증해야만 하는 정당화를 요구하지 않는다.

三, 古今의 通義

앞 소절을 통해서 우리는 유학에서 주장하는 ‘정의’가 최소한 ‘정실주의’나 ‘가족주의’에 근거하지 않음을 확인할 수 있었다. 그렇다면, 유학의 ‘정의’는 어떤 것이고, 그것은 또한 무엇에 근거하는가? 많은 연구자들이 이미 여러 차례 밝혔듯이, 유학에서 말하는 ‘義’ 개념은 오늘날 우리가 말하는 ‘정의’ 개념에 부합하는 것 같다.⁶⁾ 그리고 그것이 근거하는 바는, 추상적이고 포괄적으로 말하자면, ‘인간의 존엄성’에 있다고 말할 수 있는데, 보다 구체적으로 살펴보자면, 다음과 같은 왕부지의 설명이 조금은 분명한 근거를 제시하는 것으로 보인다.⁷⁾

왕부지에 따르면, 이른바 道義에는 개인의 ‘正義’와 시대의 ‘大義’ 그리고 천하고금에 변함없이 적용할 수 있는 ‘通義’가 있는데, 그것들에는 輕重과 公私의 차이가 있다. 그러므로 그것들 간의 선후관계를 잘 살펴서 분명하게 구분하지 않을 수 없다. 만일 시대의 대의를 통해 개인의 정의를 살핀다면, 후자는 비교적 사사로운 것이다. 그러나 천하고금의 통

6) 유학의 ‘의’ 개념을 ‘정의’로 설명하는 논문은 예를 들어, 池敎憲, 동양적 정의의 본질과 통치의 이상, 정신통화연구’85. 가을호; 金秉圭, 서양의 정의론과 동양의 정의론, 石堂論叢 第20輯, 1994; 송인창, 정의에 대한 동서 철학적 성찰, 철학논총 제65집, 2011; 이연도, 유가철학에서 본 정의, 중국학보 66집, 2012 등등이 있다.

7) 이 소절의 아래 내용은 안재호, 왕부지철학(문사철, 2011.12), 497-9쪽을 정리한 것이다.

의를 기준으로 시대의 대의를 살핀다면, 후자는 도리어 사사로운 것일 수 있다. 경중을 헤아릴 때, 우리는 반드시 公共을 무겁게 여기고 사사로운 것을 가볍게 여겨야 한다. 그런데 어떤 때는 그 세 가지 도의가 잘 결합된다. 이럴 때는 천하고금의 통의가 개인의 정의와 조화되기 때문에, 개인의 정의는 곧 만고불변의 도의가 된다. 그러나 어떤 때는 그 세 가지 도의가 서로 결합되지 못한다. 이때는 시대의 대의로써 천하고금의 통의를 폐기할 수 없으며, 마찬가지로 개인의 정의로 시대의 대의를 없애버려서도 안 된다. 만일 개인의 ‘一義’를 고집하여 그것을 신장시키려 한다면, 그것이 신장될 수는 있다. 그러나 만일 그것이 ‘통의’와 일치하는 것이 아니라면, 그 시비가 엄격할수록 도의는 더욱더 어그러질 것이다.⁸⁾ 이처럼, 정의에는 공사와 경중의 차이가 있다. 따라서 공사와 경중이 일치할 경우에는 세 가지 도의가 모두 조화될 수 있지만, 그것들이 서로 배치될 경우에는 반드시 사사로움을 버리고 공공을 따라야 한다.

왕부지는 군신간의 의리[君臣之義]를 예로 들어 이상의 논의를 정리했다. 어떤 군주를 모시면서 그를 위해 희생하거나, 그 국가가 위기에 처했을 때 그 환난을 감수하는 것은 정의라고 할 수 있다. 그러나 그 군주가 세상 모든 이들이 받드는 임금이 아니라면, 그런 행위는 단지 개인적인 ‘私義’일 뿐이다. 만일 모시는 군주가 천하의 주인이 아닌데도 그를 위해 죽음으로써 ‘大公至正한 주인’에 저항한다면, 그것은 바로 ‘개인의 사사로움[一人之私]’으로 ‘시대의 대의[一時之大義]’에 대항하는 것일 뿐이다. 만일 이런 행위를 ‘義理’라고 한다면, 그것은 단지 ‘의리’의 의미를 어지럽히는 것일 뿐이다. 마찬가지로, ‘변방을 점거한 주인[偏方割據之主]’을

8) 『讀通鑑論』, 535頁: 有一人之正義, 有一時之大義, 有古今之通義, 輕重之衡, 公私之辨, 三者不可不察. 以一人之義, 視一時之大義, 而一人之義私矣; 以一時之義, 視古今之通義, 而一時之義私矣; 公者重, 私者輕矣, 權衡之所自定也. 三者有時而合, 合則亘古今·通天下, 而協於一人之正, 則以一人之義裁之, 而古今天下不能越. 有時而不能交全也, 則不可以一時廢千古, 不可以一人廢天下. 執一義以求伸, 其義雖伸, 而非萬世不易之公理, 是非愈嚴, 而義愈病.

떠나 ‘有道’의 군주에게 귀순하는 것을 ‘불의’라고 질책한다면, ‘의리’의 의미는 더욱더 어지러워질 것이다.⁹⁾

왕부지가 보기에, 군신간의 의리도 물론 중요하다. “군신이란 의리의 올바름이다.” 그러나 그 군주가 “천하의 군주가 아니어서 사람들의 마음이 귀순하지 않는다면, 의리는 옮겨갈 것이다.” 그렇다면 잠시 군신간의 의리를 접어두고 ‘천하의 공공’을 추구할 수 있다. 다시 말해서, “한 사람의 의리로 천하의 공공을 폐기할 수는 없는” 것이다.¹⁰⁾ 여기에서 한 걸음 더 나아가, “고금의 통의”로부터 “시대의 대의”를 살핀다면, 민족의 존망은 군신간의 의리의 전제이기 때문에 후자는 전자보다 급박한 것이 아닐 것이다.

다시 종합하자면, 이른바 道義에는 개인의 가치와 특정한 시기나 사회의 가치, 그리고 전 인류의 통시적 보편 가치가 있다. 그렇다면 무엇이 천하고금의 “통의”, 즉 보편 가치인가? 그것은, 왕부지가 보기에, 인간의 존엄성을 확보하고 또한 그것에 근거하여, 최종적으로 전 인류가 인간다운 행복한 삶을 영위할 수 있는 이상사회를 건설하는 것이요, 이는 한마디로 인문이상의 실현이라고 말할 수 있다. 이런 사실은 역사가 갖는 의미에 대한 왕부지의 인식에서 분명하게 드러난다. 그에 의하면, 上古盛世라는 전통적인 관념은 잘못된 것이고, 현재의 사회가 가장 발전된 성세이다. 왜냐하면, 인류의 역사란 오직 문화의식과 그 성과, 즉 인문을 바탕으로 이루어지고 역사의 변화란 그러한 인문의 점진적인 발전이기 때문이다.¹¹⁾ 따라서 우리의 사회적 실천도 그런 인문이상을 실현하기 위해 노력하는 것을 가장 기본적인 원칙으로 해야 하는 것이다.¹²⁾ ‘인문이상의

9) 같은 책, 535-6쪽: 事是君而爲是君死, 食焉不避其難, 義之正也. 然有爲其主者, 非天下所共奉以宜爲主者也, 則一人之私也. ……事偏方割據之主不足以爲天下君者, 守之以死, 而抗大公至正之主, 許以爲義而義亂; 去之以就有道, 而譏其不義, 而義愈亂.

10) 같은 책, 536쪽: 君臣者, 義之正者也, 然而君非天下之君, 一時之人心不屬焉, 則義徒矣; 此一人之義, 不可廢天下之公也.

11) 인류역사의 의미에 대한 왕부지의 견해는 안재호, 앞의 책, 제9장 제1절 참조.

실현’이라는 명제는 너무도 당연하다고 생각될지 모르나, 그것이 갖는 이상성은 결코 부정될 수 없는 절대가치를 지닌 것으로, 우리는 반드시 이를 긍정하고 강조해야 할 것이다.

四, 經과 權

왕부지의 논리에 따라 ‘도의’를 셋으로 구분하고, ‘통의’에 따르는 것이 마땅한 사회실천이라고 해도 우리의 문제, 즉 정의를 실현하기 위한 방법에 관한 논의가 충분히 진행된 것은 아니다. 왜냐하면 이상과 같은 논의는 형식적인 원칙에 관한 것일 뿐, 복잡하게 뒤엉켜있는 구체적인 사건을 어떻게 판단하고 처리해야하는 지에 대해서는 아직 설명해주지 않았기 때문이다. 다시 말해서, 셋으로 구분될 수 있는 ‘도의’가 명확하게 파악되지 않는 사례에 대해 우리는 어떻게 판단해야 하는지 설명해야 한다.

이런 문제와 관련한 유학의 첫 논의는 『맹자』의 다음과 같은 사례라고 할 수 있다.

淳于髡이 물었다. “남녀 간에 직접 손으로 물건을 주고받지 않는 것이 禮입니까?” 맹자께서 대답하셨다. “그것이 예이다.” “형수가 우물에 빠지면 손을 잡아 구해주어야 합니까?”라고 묻자, “형수가 물에 빠졌는데도 구해주지 않는다면, 이는 송냥이와 같으니, 남녀가 직접 손으로 주고받지 않는 것은 보통 때 지켜야 하는 일반적인 예이고, 형수가 물에 빠졌을 때 손을 잡아 구해주는 것은 權道이다.”라고 대답하셨다.¹³⁾

12) 그런데 왕부지는 천하고금의 통의에 ‘夷夏之辨’까지 포함시킨다. 이는 지나친 민족중심주의라고 할 수 있다. 그러나 그가 처한 역사적 상황을 고려한다면(그는 명말청초라는 민족 패망의 시기를 철저한 심정으로 살았다), 동정적으로 이해해 줄 수도 있을 것이다. ‘이하지변’에 관한 그의 주장은 안재호, 앞의 책, 제11장 참조.

여기에서 맹자가 “일반적인 예”라고 말한 것은 나중에 ‘經’이라고 불린 총칙의 한 측면으로, 일상적이고 정상적인 상황에서의 도리를 가리킨다. 그리고 “權道”는, 간단하게 말해서 일상적인 도리에는 어긋나지만 보다 고차적인 가치를 실현하기 위한 방편적 도리를 가리킨다. 일상적인 도리는 결코 그 자체가 목적일 수 없다. 그 또한 ‘인간의 존엄성’에 근거한 ‘인문이상의 실현’이라는 “통의”에 봉사하는 수단일 뿐이다. 따라서 그 수단이 목적의 실현에 방해가 된다면, 당연히 폐기하고 방편적인 다른 수단을 찾아야 하는 것이다.

유학의 이런 전통은 왕부지에게서 보다 상세하게 설명되고, 그래서 크게 발전한 모습을 보인다.¹⁴⁾ 왕부지가 보기에, “성인은 經으로 사람과 사물을 이해하고, 權으로 고금에 관통한다.”¹⁵⁾ 이른바 ‘경’이란 일상적인 마땅함(經義)을 가리키고, ‘권’은 시기에 적응하는 타당함(權宜)을 말한다. 그러므로 權宜로 상이한 시대의 “추세”를 관통하고, 經義로 천지만물의 실제정황을 모두 깨닫는다.¹⁶⁾

권의가 어떻게 시간의 변화에 따르는 타당함이 될 수 있는가? 왜냐하면 “권이란 경중을 있는 그대로 판별하는 기준으로, 무거운 것을 가볍다거나 가벼운 것을 무겁다고 속여 세상을 기만하고 자신의 사욕을 채우는 것이 아니며”, “중심을 잡아 잘못됨을 걱정하지 않으니, 사물은 권의 살핍을 뛰어넘을 수 없기”¹⁷⁾ 때문이다. 이른바 ‘권’은 본래 사물의 경중을

13) 『孟子』 離婁上17: 淳于髡曰: “男女授受不親, 禮與?” 孟子曰: “禮也.” 曰: “嫂溺, 則援之以手乎?” 曰: “嫂溺不援, 是豺狼也. 男女授受不親, 禮也. 嫂溺援之以手者, 權也.”

14) 이하 ‘경’과 ‘권’에 대한 왕부지의 논의는 안재호, 앞의 책, 512-6쪽의 내용을 정리한 것이다.

15) 『尚書引義』, 374쪽: 聖人之會人物也以經, 通古今也以權.

16) 같은 책, 375쪽: 權以通古今之勢, 經以會民物之情.

17) 『讀通鑑論』, 736쪽: 權者, 輕重適如其分之準也, 非詭重爲輕·詭輕爲重, 以欺世而行其私者也; 持其平而不憂其忒, 權之所審, 物莫能越也.

정확하게 측정하는 준칙이지, 결코 그 경중을 속여서 자신의 이득을 얻으려는 것이 아니다. 그러므로 ‘권’으로 사물의 경중을 측정하면 잘못될 걱정이 없다. ‘권’은 엄밀하지 않음이 없어서 경중과 대소를 모두 헤아릴 수 있다. 나아가 사물의 귀천과 사람의 총명여부도 모두 헤아릴 수 있고 조금의 오차도 없다.¹⁸⁾ 그러므로 어떤 사물도 이 준칙을 벗어날 수 없다. 다시 말해서, 사물의 경중은 비록 무상하지만 ‘권’으로 헤아리면 모두 정확하다는 말이다.¹⁹⁾ ‘권’이 이와 같은 작용을 갖는다면, 그것은 ‘경’과 큰 차이가 없고 단지 적용하는 시기만 다를 뿐이다.²⁰⁾ ‘경’은 사물의 경중을 살펴서 취사선택하는 기준이고, ‘권’은 시간의 변화에 따르는 타당함이다. 그러나 모든 사물은 시간에 따라 끊임없이 변화한다. 그러므로 그 변화에 따라 경중을 헤아리는 ‘권’ 또한 ‘경’과 마찬가지로 기준의 의미를 갖는다.²¹⁾

이상과 같은 논의에 있어서, 漢代의 유학자는 “反經合道”라는 주장을 폈는데 북송의 程頤는 이를 질책하고 비난했다. ‘권’이란 ‘경’을 밝은 이후에야 적용할 수 있는 것이기 때문에, ‘권’이 ‘경’에 위배되어서는 안 된다는 것이다. 그러나 왕부지는 이와 다른 견해를 피력했다. 도가 실현되는[有道] 세상에서 ‘권’은 진실로 ‘경’에 위배될 수 없다. 그러나 도가 실현되지 않는[無道] 세상에서는 “반경합도”할 수 있다. 예를 들어, 군신 사이의 의는 일종의 ‘경’이다. 그러나 어떤 군주가 세상에서 인정받지 못한다면, 군신의 의라는 ‘경’을 고려하지 않고 세상에서 인정하는 군주에게 귀순할 수 있다. 이것이 바로 “반경”하는 ‘권’이다.²²⁾ 이런 의미에서

18) 『春秋家說』, 181쪽: 權衡之設, 可以審大, 可以審小, 可以程重, 可以程輕. 物之貴賤, 人之智愚, 減不用也; 以等一切, 以度一物, 減不準也.

19) 『讀四書大全說』, 741쪽: 事與物之輕重無常, 審於權者正等.

20) 같은 책, 916쪽: 經、權一也, 因事之常變而分爾.

21) 같은 책, 917쪽: 言權則故不爽乎經, 言經則自有輕重取裁之意, 故曰“變而不失其經之謂權”. 有可權者, 則權以合經.

22) 『讀通鑑論』, 509쪽: 漢儒“反經合道”, 程子非之, 謂權者審經之所在, 而經必不可反

“권이 경보다 중요하다.”²³⁾고 말할 수 있다. 여기에서 왕부지는 ‘경’의 절대권위를 부정하는 것 같다.

그렇다면 모든 경우에 ‘권’이 ‘경’보다 더 중요하고 우선 되는가? 왕부지는 이렇게 대답했다. “반경합도”라는 것은 구체적인 사물을 처리할 때에만 성립하는 명제이다. 세상의 모든 사물은 시간에 따라 변화하기 때문에, 이런 사물들에 대해 말하자면 오직 ‘권’만이 적확하다. ‘경’은 “세세한 곡절을 모두 아우르지” 못하는 경우가 있다. 여기에서 알 수 있듯이, 구체적인 사물을 처리할 경우 ‘경’ 밖에 ‘권’이 있다. 마치 헌법도 민의에 의해 개정될 수 있는 것과 같다. 그러나 “學問心德” 등 천하고금을 관통하는 ‘真理’에는 절대로 “반경합도”가 있을 수 없다. 예를 들어, 屯卦 『大象傳』에서 “군자는 이것으로 經綸한다”고 할 때처럼, 그 두서를 헤아려 구분하는 경우에는 미세한 착오도 있을 수 없다. 이처럼 “학문심덕” 등의 ‘정리’에 있어서는 “경이 모든 것을 포괄한다.” ‘경’ 자체에 이미 ‘권’이 포함되어 있다. 결코 ‘경’은 성기고 ‘권’만 촘촘한 것이 아니다.

기실, ‘경’과 ‘권’ 사이에 명확한 구분이 존재하는 것은 아니다. “기성의 경”으로 말하자면, ‘경’은 천하의 항상 된 준칙인 ‘본체[體]’이고 ‘권’은 우리의 마음이 이런 준칙에 의거하여 운용하는 ‘작용[用]’이다. 만일 “경륜의 경”을 말한다면, 비록 ‘권’ 없이 ‘경’을 이룰 수 없지만, ‘경’ 밖에 ‘권’이 없으니 어떻게 “반경”할 수 있겠는가? “실을 다룰 때”는 ‘경’이라 하고, “물건을 달 때”는 ‘권’이라 한다. 그것들이 미세한 부분까지 분석하여 오묘하게 판단하는 것은 마찬가지로이다. 다른 점은 오직 ‘경’은 두께를 구별하고 장단을 판정하며, ‘권’은 경중을 살핀다는 조그만 차이 뿐이다. 우리는 사물의 경중을 확정한 다음에야 그것에 대한 조치를 두텁게 혹은 박하게 할 것인지 결정할 수 있다. 여기에서 알 수 있듯이, 우

也。於道固然，而以應無道之世，則又有不盡然者。……反經之得爲權也。

23) 『尙書引義』, 296쪽: 權, 重於經者也。

리가 어떤 사물에 조치를 취할 경우 ‘권’이 먼저이고 ‘경’은 나중이다.²⁴⁾

이상을 종합하면, ‘경’과 ‘권’ 사이에는 두 종류의 관계가 있다. 첫째, 시간에 따라 변화하는 사물에 대해 말하자면 ‘경’이 ‘권’을 포함하지 못하기 때문에, 즉 ‘경’ 밖에 ‘권’이 있기 때문에 “반경합도”가 가능하다. 둘째, 천하고금의 ‘정리’에 대해 말한다면 ‘경’이 이미 ‘권’을 포함하기 때문에 ‘경’ 밖에 또 다른 ‘권’이 있을 수 없고, ‘경’과 ‘권’은 합일된다. 따라서 “반경합도”는 성립할 수 없다. 그러나 그 적용을 말한다면, 어떤 관계의 경우에도 먼저 ‘권의’를 사용하여 ‘경의’에 맞추어야 한다.

왕부지에 의하면, ‘경의’는 道, 즉 天理로부터 성립되고, “이런 천리의 權衡은 사람 마음에서 발견되며”, “마음은 하늘이 구체화한 것”²⁵⁾이기 때문에, ‘권의’는 마음으로부터 운용되어야 한다. 다시 말해서, 마음이 ‘도’와 합하여 ‘경의’가 성립하고, ‘도’가 마음으로부터 드러나야 ‘권의’를 운용할 수 있다는 것이다. 여기에서 알 수 있듯이, ‘경의’는 도로써 마음을 규칙하는 것이고, ‘권의’는 마음이 도를 드러내는 것이다. 마음으로 도를 드러낸다면, 그 운용은 반드시 도에 들어맞지 않는 것일 수 없다. 모두 도에 들어맞는 것이라면, 사물에 적용하지 못할 것이 없고 시간에 따라 변하더라도 적절하지 않을 수 없다. 그러므로 “제왕의 모든 결정이 천하를 재단하더라도 혐의가 없는 까닭은 이것[心]일 뿐이며”, “행위의

24) 『讀四書大全說』, 739쪽: “反經合道”, 就事上說. ……學問心德, 豈容有反經者哉? ……以吾之所以處事物者言之, 則在經曰“宜”, 在變曰“權”, 權亦宜也. 於天下之事言經, 則未該乎曲折; ……於學問心德言經, 則“經”字自該一切, 如云“君子以經綸”, 凡理其緒而分之者, 不容有曲折之或差, 則經固有權, 非經疏而權密也. ……經非疏而權非密, 則權不與經爲對. 既不與經爲對, 亦不可云經·權有辨矣. 以已成之經言之, 則經者天下之體也, 權者吾心之用也. 如以“經綸”之經言之, 則非權不足以經, 而經外亦無權也. 經外無權, 而況可反乎? 在治絲曰“經”, 在稱物曰“權”; 其爲分析微密, 挈持要妙, 一也. 特經以分厚薄·定長短, 權以審輕重, 爲稍異耳. 物之輕重既審, 而後吾之厚薄·長短得施焉. 是又權先而經後矣.

25) 『讀通鑑論』, 602쪽: 此天理之權衡發見於人心. 『張子正蒙注』, 401쪽: 心者, 天之具體也.

기미와 길흉의 근본은 다른 것이 아니라 마음일 뿐이다. 마음이란 도의 저울이자 덕이 유행하는 것이다.”²⁶⁾ 마음이 “사람의 저울”²⁷⁾이라는 의미이다. 종합하자면, 사물의 厚薄을 변별하는 표준은 비록 ‘경의’이지만 먼저 ‘권의’를 헤아려야 하고, ‘권의’를 헤아리는 주체가 도와 합치한 마음이어야만 비로소 그 조치가 적절한 것일 수 있다. 이상에서 알 수 있듯이, 왕부지가 볼 때, 모든 도의의 직접적인 근거는 도덕심성이다. 그러나 이때의 도덕심성은 단순한 도덕정감만이 아니라, 냉철한 논리와 사변을 기반으로 하는 통합이성(실천이성+사변이성)적 성격²⁸⁾을 갖는 것이라고 할 수 있다.

五, 맺는 말

정통 유학, 특히 왕부지의 논의에 따르면, 정의란 기본적으로 인간의 존엄성을 확보하고 또한 그것에 근거해서 최종적으로는 전 인류가 인간다운 행복한 삶을 영위할 수 있는 이상사회를 건설함으로써 실현되는 이념이고, 이는 장구한 역사과정을 필요로 하는 것이다. 이런 과정에서 필요한 조치들은 몇 가지 원칙에 근거해야 한다. 그것은 첫째, 정의의 단계 혹은 차원을 구분하는 것으로, 개인의 ‘정의’와 시대의 ‘대의’, 그리고 천하고금의 ‘통의’가 그 구분의 구체적인 제시이다. 둘째는 그런 구분의 현실적인 적용 원칙으로, 일상적이고 정상적인 상황에서의 도리 - ‘경의’와 방편적인 도리 - ‘권의’의 관계 설정의 원칙이라고 볼 수 있다. 첫째 원칙에 따라 우리는 최상위 도의, 즉 ‘통의’를 최종근거로 삼아야 하고, 둘

26) 『春秋家說』, 205쪽: 帝王之所以張弛進退, 宰天下而無嫌者, 此而已矣; 行止之幾, 吉凶之本, 無他, 心而已矣. 心者, 道之權·德之流行者也.

27) 『讀通鑑論』, 585쪽: 人之權衡也.

28) 통합이성에 관한 왕부지의 논의는 안재호 위의 책 제7장과 「도덕심은 인지능력을 포함하는가」(동양철학연구 제80집, 2014.11, 115-136쪽) 참조.

째 원칙에 따라 이념을 실현할 수 있는 방편적 도리, 즉 ‘권의’를 우선 적용해야 이른바 ‘정의’에 접근할 수 있을 것이다.

2014년 한 해 동안 우리가 겪은 많은 사건과 사고에 대해 우리는 어떤 인식을 갖고, 나아가 그 처리과정을 어떻게 판단해야 이른바 ‘정의’ 실현에 좀 더 가까이 갈 수 있을까? 이 문제는 제한된 정보에 의지하는 한 온전히 해결될 수 없을 것이다. 하지만 적어도 지금까지 밝혀진 사실 자체에 근거해서, 왕부지가 제시한 원칙과 방법을 적용한다면 나름대로의 결론을 얻을 수는 있을 것이다. 그러나 어떤 결론을 얻더라도, 가장 중요한 것은 중앙대학교 철학과의 구호처럼 ‘실천’일 것이며, 그 첫걸음은 이념에 대한 自覺과 啓蒙, 그리고 자각 내용에 대한 실천의지를 다지는 일일 것이다. 오늘의 이런 논의가 그 단초이길 희망해본다.

참고문헌

- 『論語』, 『孟子』
왕부지, 『讀通鑑論』 『春秋家說』 『讀四書大全說』 『尙書引義』
안재호, 왕부지철학, 문사철, 2011.12
池敎憲, 동양적 정의의 본질과 통치의 이상, 정신문화연구'85. 가을
金秉圭, 서양의 정의론과 동양의 정의론, 石堂論叢 第20輯, 1994
이승환, 의리와 정의(『유가사상의 사회철학적 재조명』, 고려대학교출판부, 1998)
_____, 정의로운 사회를 위하여 - 유가적 전통에서 본 동양의 정의관(『현대의 위기, 동양철학의 모색』
이장희, 동양철학의 현재성 - 정의개념을 중심으로, 사회와 철학 제16호, 2008
송인창, 정의에 대한 동서 철학적 성찰, 철학논총제65집, 2011
이연도, 유가철학에서 본 정의, 중국학보 66집, 2012.
김승현, 21세기 동양철학의 화두 - '정의'와 '화해' 문제를 중심으로, 범한철학회 2000년 봄 학술발표회 주제발표
박병기, 정의의 동양사상적 맥락과 21세기 한국사회, 한국학논집 제55집, 2014
이현구, 동양고전이 말하는 사회정의의 기본원칙, 철학논단
정재현, 동양에서의 사회정의: 유가를 중심으로,
池敎憲, 동양적 정의의 본질과 통합의 이상, 정신문화연구, 1985 가을
홍영환, 동양의 의리와 서양의 정의의 비교, 중등교육연구, 2005, 53(2)
崔秉喆, 정의를 중심으로 한 공자와 플라톤의 비교연구, 동양철학연구 제10집

An Essay on Wang Fu-Zhi's Viewpoint of Justice

Ahn, Jae-Ho (Chung-Ang Univ.)

本文探讨王夫之(船山)对正义观念及其实践方法所提示的原则。依船山看来,所谓正义基本上是一种理念,它能确保人类的尊严性,又可以据它来建设一个全人类享受像人的幸福生活之理想社会。这须要长久的历史过程。在这过程当中需要的措施是要根据几个原则的。那,第一是区分正义的阶段或层次,船山所谓个人的'正义'和时代的'大义'以及天下古今的'通义',就是这个区分的具体提示。第二是那个区分的落实性适用原则,也就是说,日常而正当情况下的道理 - '经宜'和方便的道理 - '权宜'之间设定关系的原则。依照第一原则,我们要以最上层的道义 - '通义'为最终根据;而依据第二原则首先适用那能够实现理念的方便性道理 - '权宜',才可以接近所谓正义。

主题语: 王夫之(船山), 正义, 大义, 通义, 经宜, 权宜

안재호 e-mail: hwasan@hanmail.net

투 고 일	2015년 01월 16일
심 사 일	2015년 01월 31일
계재확정	2015년 02월 14일