

공자의 공감적 무위·현세주의와 서구 관용사상의 동아시아적 기원(上)

황태연

동국대학교 정치외교학과 교수, 동서 정치철학 전공

HWANG3244@unitel.co.kr

- I. 서
- II. 공자의 공감적 무위지치(無爲之治)와 현세주의
- III. 전근대 동아시아제국(諸國)의 무제한적 종교자유와 사상적 관용
- IV. 홉스주의적 국가교권론과 서구전통의 종교적 불관용론
(계속)

I. 서

서구인들이 서구문명의 정체성을 이해하는 일반적 ‘거대담론(the Grand Narrative)’에 의하면, ‘근대적’ 서구문명은 고대그리스로부터 ‘내재적 발전’을 통해 형성되어 나왔다. 자유와 관용을 “서양에 근본적인 것”으로 규정하는 이 거대담론은 자유의 이상이 “플라톤에서 나토(NATO)까지” 일직선적 발전을 거쳐 실현된 것으로 설명한다. 그러나 이 서구중심주의적 거대담론은 결코 “진지한 학자들의 독자적 발견물이 아니라”, 서양의 “중도적 자유주의 세력의 정치적·교육적 구성물”에 지나지 않는 것이다. 따라서 이 자유주의 이데올로기의 서구중심적 거대담론은 14세기에서 18세기까지 500여 년 동안 동아시아의 문물을 수입하기 바빴던 르네상스·계몽주의 시대에는 꿈도 꿀 수도 없었던 담론형태다. 이 서구중심주의적 문명담론은 19세기 서구가 산업혁명을 통해 동아시아문명을 극복하고 식민주의와 제국주의를 본격화하면서부터 고전주의와 자유주의 시대에 처음 미약한 형태로 모습을 보이더니 20세기 초반에 유럽의 전 사상계에서 헤게모니를 장악했다. 그리고 미국은 1930년대 경기침체를 극복하고 제2차 세계대전에서 승리하면서 최강의 산업생산력을 배경으로 이 거대담론을 넘겨받아 그 중심지 노릇을 해왔다. 이 거대담론은 두말할 것 없이 “합리주의적이고, 진보주의적이고, 과학과 산업의 혜택을 확신하고, 교육에서 최고를, 정치에서 공동기반을, 사회관계에서 동화와 조화를 찾았다.” 이 거대담론을 “고안해낸 미국 교육자들”의 주요 동기는 미국 땅에 새로 발을 내딛는 수많은 이민자들을 지배적인 앵글로색슨문화에 “동화시키는 것”과 새로운 대중적 고등교육 수혜자들에게 “대중민주주의 안에서 이들의 시민권을 형성할 정보와 지식의 어떤 공통분모”를 제공해주는 것이었다. 그레스(David Gress)는 자신의 저서 『플라톤에서 나토까지』(1998)에서, 미국에서 이 거대담론은 “진보주의와 제1차 세계대전의 여파 속에서 추진력을 얻어 1930년대의 경제침체 시대에 첫 정점에 도달하고, 제2차 세계대전 동안과 그 이후에 거의 보편화되어 1965년까지 도전받지 않는 헤게모니를 유지했다”고 말한다. 그러나 이 헤게모니는 1965년 시작된 베트남전이 미국 엘리트들을 양분시키고, 그 이후 반전·저항문화가 장기공세를 이어가면서 점차 약화되기 시작했다. 이 거대담론의 헤게모니 기간은 “오히려 짧았고”, 교육·문화

분야에서 겨우 “한 세대 정도 지속되었을” 뿐이다.¹⁾

그러나 그 여파와 잔상은 오늘날도 여전히 세계 도처에서 강력하게 느껴진다. 대부분의 아시아인들도 지난 100여 년 동안 ‘근대화’를 ‘서구화’와 동일시하는 국가발전을 추구하면서 본토에서 위세를 잃은 저 거대담론을 수용할 뿐만 아니라 심지어 서양인들보다도 더 신봉해왔다. 마치 반서구적 문명권을 형성하려는 듯이 보였던 사회주의와 공산주의 발전도식이 붕괴된 오늘날 정신적으로 공허해진 서양학계에서는 오히려 플라톤·아리스토텔레스 연구로 되돌아가는 일각의 사상적 복고 분위기와 함께 저 거대담론의 복귀바람마저 일고 있는 것으로 보인다. 심지어 패권적 거대담론을 맹렬히 비판하는 그레스조차도 저 거대담론과 내재적 발전체제를 공유하면서 여기에 기독교와 게르만문화의 유산을 더할 뿐이다. “자유와 서구적 정체성 일반”은 “그리스로부터 진화된 것이 아니라, 그리스 고전문화, 기독교문화, 그리고 -5세기에서 8세기까지 형성된 - 게르만문화의 종합으로부터 진화된 일련의 관행과 제도”로 이해되어야 한다는 것이다. “그리스인들이 정치적 자유를 발명했다는 것은 여전히 진리지만, 서구를 배타적으로 그리스의 유산으로만 정의하는 것은 오류”라는 말이다.²⁾ 그러나 헤겔과 나치스가 치켜세우던 ‘게르만 문화’만 빼면, 그레스의 이 수정된 근대서구관은 헬레니즘과 헤브라이즘을 근대 서구문명의 두 원류로 이야기하는 저 거대담론의 혼한 변형태들과 다를 바 없다.

실제의 역사 속에서 그리스주의와 기독교주의는 ‘정치적 자유’와 ‘관용’ 사상을 ‘발명’하기는커녕, 오히려 18세기 계몽주의가 동아시아 정치문화를 수용하는 줄기찬 투쟁을 통해 발전시키고 명예혁명과 프랑스혁명을 통해 구현한 인간해방·만민평등·관용·자유인권·민주주의를 끊임 없이 위협하고 파괴했다. 일찍이 그리스 대신 동아시아를 바라보던 계몽철학자들 대다수가 이런 그리스주의와 기독교주의의 침략성·폭력성·박해본능·정복본성에 대한 우려 속에서 고대그리스와 기독교를 맹렬히 비판했다. 고대그리스 도시국가들은 무력으로 지중해·흑해연안에 수많은 식민지를 건설했고, 줄곧 동족상잔을 통해 번갈아 패권을

1) David Gress, *From Plato to Nato: The Idea of the West and its Opponents*(New York·London: The Free Press, 1998), p. 1, p. 29, pp. 30-31에서 부분 발췌.

2) Gress, *From Plato to Nato*, p. 1. 자세히는 pp. 129-305 참조.

권 아테네와 스파르타는 그리스 내외의 도시국가들을 속국화하는 제국주의 정책을 추구했기 때문이다. 가령 그리스인들의 폭력적 성격과 침략적 식민정책에 대한 보도(Nicolas Baudeau, 1703-1792)의 비판은 계몽시대에 전형적인 것이었다. “그리스 도시국가들 안에는 언제나 정의와 선의가 결여되어 있었다. 그리스 도시국가들은 자연적 질서를 알지 못했고, 이 국가들의 연대기들은 인류의 평화와 행복에 대한 꼬리를 무는 부단한 공격을 기록하고 있다. 그들은 항구적으로 유혈에 종사하고 지구의 가장 비옥한 지역도 황무지로 변화시켜 폐허로 뒤덮어놓았던, 영원히 쉴 새 없고 폭력적인 사람들이었다.”³⁾ 아니나 다를까 헤겔은 『법철학』에서 직접 고대그리스를 본뜬 식민주의와 제국주의를 권장하고 있다.⁴⁾ 또한 플라톤의 철인치자론과 우생학적 국가론은 서양의 근현대사 안에서 각종 변형을 일으키며 데카르트와 루소의 철인입법자론, 라이프니츠와 칸트의 철인왕론, 헤겔의 ‘내면적인(innig)’ 철학적 게르만 지배민족론, 마르크스와 레닌의 철인혁명가, 스탈린의 철인서기장, 니체와 히틀러의 ‘철인총통(Philosophenführer)’론과 관헌국가, 군국주의, 파시즘과 나치즘, 공산주의, 전체주의, 인종주의 등을 낳았다. 한편 유일신주의와 자연정복적 변역에 본질을 둔 기독교의는 종교적 불관용·박해·종교전쟁, 인본주의적(인간파시즘적) 자연정복주의를 ‘발명’하고, 메시아주의적 강제교포론의 시민혁명론적 버전인 혁명적 메시아주의의 정복전쟁과 혁명수출 및 혁명독재를 ‘발명’했다. 원형의 거대담론이든 그레스의 수정된 거대담론이든, 이 담론들이 안고 있는 심각한 문제는 이런 역사적 사실을 모두 몰각한다는 것이다.

이런 까닭에 세계사·문화예술사·비교철학사 등의 학술세계에서는 이 ‘내재적 발전’의 이데올로기적 거대담론을 제쳐놓고, 구체적 역사연구를 바탕으로 시선을 외부로 돌려 1689년 명예혁명부터 1789년 프랑스대혁명까지 풍미했던 계몽주의 시대에 형성된 ‘근대유럽’의 자유와 관용사

3) Adolf Reichwein, *China und Europa im Achtzehnten Jahrhundert*(Berlin: Oesterheld & Co. Verlag, 1922); 영역본: *China and Europe - Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*(London · New York: Kegan Paul, Trench, Turner & Co., LTD and Alfred A. Knopf, 1925), p. 105에서 재인용.

4) 19세기 초반 헤겔은 국가 추진의 ‘체계적 식민’정책을 논하면서 그리스의 식민주의를 배우도록 소개하고 있다. Georg. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, In: *G. W. F. Hegel Werke in 20 Bänden*, Bd. 7(Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), §248 Zusatz 참조.

상, 시장경제·복지국가론의 궁극적 출처를 이구동성으로 공자철학과 동아시아로 지목해왔다. 이런 논지의 연구서들은 그간 다 열거할 수 없을 만큼 많이 쏟아져 나왔다.⁵⁾

아돌프 라이히바인(Adolf Reichwein)은 일찍이 『중국과 유럽(*China und Europa*)』(1923)에서 14세기 이래 르네상스시대에 인기를 끌던 플라톤·아리스토텔레스철학을 비롯한 그리스고전들이 17세기 후반과 18세기에 들어 거의 다 주변으로 밀려났고, 대신 “공자가 계몽주의의 수호성인(patron saint)이 되었다”고 갈파했다. “계몽주의는 공자를 통해서만 중국과의 연결고리를 발견할 수 있었다. 공자와 경전들만이 번역되고 읽혔다.” 그리하여 “계몽주의는 오직 ‘공자의 중국’만을 알았다. 공자경전의 학습은 종교사적 발전에 결정적 추동력을 부여했다.” 적어도 “18세기 전반(前半)의 전(全) 기간 동안은” 공자가 “유일한 관심의 초점”이었고, 공자와 중국 관련 서적은 마호메트와 조로아스터가 재발견되어 ‘공자·마호메트·조로아스터 트로이카’가 이루어지는 18세기 후반까지도 유럽의 최대 베스트셀러였다.⁶⁾

라이히바인의 『중국과 유럽』 이래 동서 문명교류에 관한 각론적 연구

-
- 5) 서구 르네상스의 물질 토대가 동아시아의 물질문명이었다는 논의에 대해서는 Reichwein, *China and Europe*, pp. 15-21 참조; 朱謙之, 『中國思想對於歐洲文化之影響』(上海: 商務印書館, 1940). 주경지 저(전홍석 역), 『중국이 만든 유럽의 근대』(청계, 2010), 19-58쪽; Lewis A. Maverick, *China - A Model for Europe*, Vol. I(San Antonio: Paul Anderson Company, 1946), pp. 1-19; John M. Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilization*(Cambridge: Cambridge University Press, 2004·2008), pp. 161-189; Andre G. Frank, *ReOrient*(Berkeley: University of California, 1998), pp. 114-127. 안드레 군더 프랑크 저(이희재 역), 『리오리엔트』(이산, 2003), 210-228쪽 등. 국내 저서로는 황태연, 『공자와 세계(1)』 제1권 「공자의 지식철학(상)」(청계, 2011), 389-421쪽. 18세기 계몽주의와 로코코문예사조가 공자철학과 동아시아의 문화·예술로부터 기원했다는 주장에 대해서는 Reichwein, *China and Europe*, pp. 23-126; 주경지 저(전홍석 역), 『중국이 만든 유럽의 근대』, 59-370쪽; Maverick, *China - A Model for Europe*, pp. 20-61; Michael Albrecht, “Einleitung,” p. IX, Christian Wolff, *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*(Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985); Walter W. Davis, *Eastern and Western History, Thought and Culture, 1600-1815*(Lanham: University Press of America, 1993); John J. Clarke, *Oriental Enlightenment*(London·New York: Routledge, 1997), pp. 37-70; Lionel M. Jensen, *Manufacturing Confucianism*(Durham·London: Duke University Press, 1997·2003), pp. 31-147(특히 p. 119); 황태연, 『공자와 세계(1)』 제1권 「공자의 지식철학(상)」, 421-455쪽; 황태연, 『공자와 세계(2)』 제1권 「공자의 지식철학(중)」, 473-911쪽 참조.
- 6) Reichwein, *China and Europe*, p. 77. 노자의 라틴어번역 원고가 유럽 지식인들 사이에 나돈 것은 1750년경이지만, 『도덕경』의 부분번역이나마 공간된 것은 70여 년 뒤의 일(1824)이고, 노자가 유행한 것은 1920년대였다. Reichwein, *China and Europe*, pp. 10-11, p. 125.

도 그치지 않았다. 일련의 연구들은 계몽시대에 형성된 서구의 자유상업(자유시장)론과 복지국가론도 유럽문명 안에서 내재적으로 발전된 것이 아니라, 공맹의 무위(無爲)시장 이념과 양민·교민론(養民教民論) 및 동아시아의 정치경제제도에서 유래했음을 논증하고 있다.⁷⁾ 필자는 이 자유시장과 복지국가의 동아시아적 기원에 관한 논의에 잇대어, 지금까지 어둠 속에 묻혀 있는 서양의 '근대적' 관용사상의 동아시아적 유래를 파헤치고자 한다.

인권이념과 결부된 '관용'사상은 - '기술'을 제외할 때 - 아마 서양이 전 세계를 향해 자신의 문명적 우월성을 과시할 수 있는 유일한 가치일 것이다. '정치적 관용'은 근대 서구민주주의의 혼(魂)이다. 종교 문제가 종교개혁 이래 가장 민감한 주제이고 모든 분야의 주제를 압도하는 핵심 문제였던 까닭에, '정치적 관용'과 '정치적 자유'는 자연히 '종교적

7) 케네와 프랑스 중농주의의 '자유방임 시장론'과 애덤 스미스의 '산업 중심 자유시장론' 이 둘 다 공맹과 사마천의 '무위시장' 이념의 유럽버전이라는 논의는 Reichwein, *China and Europe*, pp. 101-109; Geoffrey F. Hudson, *Europe and China*(London: E. Arnold, 1931; Paperback Republishing - Boston: Beacon Press, 1961); Virgile Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France, 1640-1740*(Paris: Paul Geuthner, 1932; Republishing - Genève: Slatkine Reprints, 1971); Maverick, *China - A Model for Europe*, pp. 20-61, 111-131; Walter W. Davis, "China, the Confucian Ideal, and the European Age of Enlightenment," *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44, No. 4(1983), p. 546; Davis, *Eastern and Western History, Thought and Culture*, pp. 356-358; Briger Priddat, "Ist das 'laissez-faire'-Prinzip ein Prinzip des Nicht-Handels?"(Diskussionsschriften aus dem Institut für Finanzwissenschaft der Universität Hamburg, Nr. 16/1984); Leslie Young, "The Tao of Markets: Sima Quian and the Invisible Hand," *Pacific Economic Review* 1(1996); Clarke, *Oriental Enlightenment*, p. 49; Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilization*, pp. 196-198; Hans Christian Gerlach, "Wu-wei(無爲) in Europe - A Study of Eurasian Economic Thought"(2004), p. 5(C.Gerlach-alumni@lse.ac.uk. 최종검색일: 2010. 3. 11.). 황태연, 『공자와 세계(2)』 제1권 「공자의 지식철학(중)」, 795-890쪽; 황태연, 「서구 자유시장론과 복지국가론에 대한 공맹과 사마천의 무위시장 이념과 양민철학의 영향」, 『정신문화연구』 제35권 제2호, 통권 127호(2012년 여름호), 316-379쪽. 공맹의 양민론에 담긴 복지철학이 Christian Wolff, Johann H. G. Justi 등의 독일 관방학자들에게 전해져 '養護國家(Polizeistaat)'를 탄생시켰다는 논의는 Donald F. Lach, "The Sinophilism of Christian Wolff(1679-1754)," *Journal of the History of Ideas*, Vol. 14, No. 4(Oct., 1953), p. 561; Johanna M. Menzel, "The Sinophilism of J. H. G. Justi," *Journal of the History of Ideas*, Vol. 17, No. 3(June, 1956); Albrecht, "Einleitung," pp. LXXX-LXXXIX; Ulrich Adam, *The Political Economy of J. H. G. Justi*(Oxford · Berlin · Frankfurt am Main · New York · Bern: Peter Lang, 2006), p. 215 참조; 황태연, 『공자와 세계(2)』 제1권 「공자의 지식철학(중)」, 576-586쪽; 황태연, 「서구 자유시장론과 복지국가론에 대한 공맹과 사마천의 무위시장 이념과 양민철학의 영향」, 379-395쪽.

관용'과 '종교적 자유'를 모델로 이 '종교적 관용'과 '종교적 자유'로부터 발전되어 나왔다. 따라서 이 글의 초점은 '종교적 관용'에 맞춰진다.

근세 초 개신교 국가들의 정치사상가들에게는 교황의 교권(敎權) 독점을 부정하고 이 교권을 분할·탈취하여 각국의 세속적 치자(治者)에게 분여하는 것이 모든 종교논의의 초점이었다. 이 사상가들이 주장한 것은 말하자면 '치자교권' 또는 '국가교권'이었다. "영주의 신앙이 영내(領內)를 지배한다"는 원칙에 입각한 이 세속적 '국가교권'은 세속적 주권자가 영민(領民)들의 종교를 자의로 선택하고 결정할 수 있는 권한으로서, 역설적이게도 각국의 군왕들을 '작은 교황'으로 등극시켜주었다. 따라서 이 '작은 교황'의 국가교권도 로마 교황의 교권처럼 개인의 종교자유를 부정하기는 마찬가지였다. 이 '치자교권론'은 홉스(Thomas Hobbes, 1588-1679)의 『리바이어던(Leviathan)』(1651)에서 처음 가장 명시적으로 이론화되었다. 홉스의 이 국가교권론은 가톨릭 주권자와 루터파 주권자에게만 영민에 대한 종교적 결정권과 감독권에서 동등지위를 인정한 아우크스부르크종교회의(1555)와 가톨릭·루터파 주권자뿐만 아니라, 칼뱅파 주권자에게도 동등지위를 인정한 베스트팔렌조약(1648)의 취지를 그대로 반영한 것에 지나지 않았다. 홉스는 "그 자체의 본성에서 불가시적인 것이고, 결과적으로 모든 인간적 관할권으로부터 면해지는 내적 신앙(fides)"과 "이 신앙으로부터 나오는 말과 행동인 외적 신앙(confessio)"을 구분하고, '내적 신앙'은 주권자의 통치권 밖에 방치할 수밖에 없지만, 언표와 행동을 통한 신앙의 외적 표현인 '외적 신앙'은 주권자의 통치권에 확실히 복속시킬 것을 주장했다.⁸⁾

스피노자(Baruch de Spinoza, 1632-1677)는 자유주의적 관점에서 국가교권의 통제대상이 되는 confessio를 신앙의 '행동적 표현'으로 축소시켜 - 홉스적 기준에서 confessio에 속하는 - '언어적 표현'을 자유화했지만, 홉스적 국가교권론의 골격을 그대로 이어받았다.⁹⁾ 로크(John Locke, 1632-1704)는 스피노자가 건드리지 않은 국가적 신앙선택권 자체를

8) Thomas Hobbes, *Leviathan, or The Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*(1651), In: *The Collected Works of Thomas Hobbes*, Vol. III, Part I and II(London: Routledge/Thoemmes Press, 1992), pp. 518-519.

9) Baruch de Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*(1670), In: *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, Vol. I(London: George Bell and Sons, York Street, Covent Garden, 1891), p. 245.

문제 삼아 *confessio*와 *fides*의 구분 없는 신앙선택권을 개인의 ‘양심’에 귀속시켜야 한다고 주장함으로써 프로테스탄트종파, 유대교, 심지어 이슬람교의 신앙을 내외신앙 구별 없이 무차별적으로 자유화했다. 하지만 그는 개신교주의와 유일신주의를 견지하면서 ‘다른 군주에 대한 충성과 봉임(奉任)을 제도화하거나 관용 의무를 인정치 않는 불관용적 종파’(가톨릭종파)와 ‘무신론자들’에게는 국가교권을 적용하여 관용을 불허하고 내외신앙 구별 없이 이들을 국법으로 탄압해야 한다고 주장함으로써 흡스주의적 국가교권론의 핵심 요소를 답습했다.¹⁰⁾ 이런 까닭에 스피노자와 로크의 관용론은 – ‘내적 신앙’에게만 자유를 용인한 흡스의 주장에 비해 상대적으로 포용적일지라도 – 흡스주의적 국가교권 패러다임에 의해 본질적으로 제약된 관용론이었다.

이 패러다임을 넘어서는, 이런 의미에서 진정으로 ‘근대적인’ 종교자유론과 관용론은 비로소 피에르 벨(Pierre Bayle, 1647-1706)과 볼테르(Voltaire, 1694-1778)에 의해서 근본적으로 치밀하게 논변될 수 있었다. 이들은 종교의 선택과 신앙의 유무(有無)를 개인의 고유 권리로 규정해야 한다고 천명하고, 모든 종파와 무신론자들을 동등하게 허용하는 무차별적·보편적 종교자유와 관용을 주창했다. 이 ‘모든 종파’에는 ‘다른 종파들에 대한 관용 의무를 인정치 않거나 다른 군주에 대한 충성과 봉임을 제도화한 종파’, 즉 ‘가톨릭종파’도 포함된다. 그리하여 벨과 볼테르의 ‘무차별적·보편적 종교자유와 관용’ 패러다임에서는 로크가 관용대상에서 배제한 가톨릭종파와 무신론자도 종교의 자유를 얻는다. 따라서 이 ‘무제한적 종교자유와 관용’ 패러다임은 스피노자와 로크의 흡스주의 패러다임과의 혁명적 단절을 내포하고 있는 것이다. 벨과 볼테르의 이 ‘근대적’ 관용 개념은 흑자에 의해 동아시아와의 만남으로 일어난 “문화담론의 극적 변동”으로 묘사되는¹¹⁾ 이런 단절적·혁명적 패러다임

10) John Locke, *A Letter concerning Toleration*(1689), In: *The Works of John Locke*, in ten volumes, Vol. VI(London: 1823; Aalen, Germany: Reprinted by Scientia Verlag, 1963), pp. 46-47.

11) Matthew Binney, “The New Nature in the Language of Travel: Domingo Navarrete’s and John Locke’s Natural Law Rhetoric”(6 pages in A4, 10 Point). coolessay.org/.../index-60109.htm...(검색일: 2012. 8. 6), p. 2. Binney는 자신의 ‘문화담론의 극적 변동’ 테제가 다음 저서의 영향을 수용한 것이라고 밝히고 있다. Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750* (Oxford·New York: Oxford University Press, 2001) and also, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*(Oxford:

전환(paradigm change)을 통해 형성된 것이다. 벨과 볼테르의 이 혁명적 관용 개념은 공자의 공감적 무위·현세주의 정치철학과 동아시아의 '무제한적' 종교자유와 관용전통의 유럽적 수용을 고려하지 않으면 설명될 수 없는 것이다. 이 '동아시아적 영향' 테제는 흄스의 종교론에 비해 대단히 폭넓은 종교적 관용을 주장한 스피노자와 로크에게도 얼마간 타당할 것이다. 왜냐하면 동방무역의 거점국가인 네덜란드에 살았던 스피노자의 철학은 피에르 벨이 지적하듯이 불교와 유교철학을 많이 수용했고¹²⁾, 또 로크는 당시 동아시아의 종교상황과 공자를 잘 알고 있었기 때문이다. 로크는 『인간지성론』, 『기독교의 합리성』 등 자신의 주요 저서에서 동아시아의 다양한 종교, 무제한적 종교자유, 일상적 무신론, 그리고 공자의 도덕철학에 대해 언급하고 있다.

서양문명의 저 거대담론에서 그렇듯이, 서양의 종교적 관용에 대한 각론에서도 종교적 자유·관용론이 흄스의 패러다임으로부터 내재적으로 발전되어 나왔다는 이른바 '내재적 발전론'이 덧세를 부려왔다. 가령 칼 슈미트(Carl Schmitt)와 이링 페처(Iring Fetscher) 같은 좌우의 정치철학 거장들은 공히 '근대적' 관용 개념이 흄스적 패러다임으로부터 'fides' 개념의 일직선적 확장을 통해 일사천리로 형성되어 나왔다고 논변한다. 그러나 이 논변은 관용의 허용과 불허에서 내외신앙의 구별을 무시한 로크의 '관용론'이나, 피에르 벨과 볼테르의 치열한 사상투쟁을 고려하지 않은 까닭에 '눈만' 주장처럼 느껴진다. 여기서 일단 내외신앙의 구별을 무시한 로크의 논변은 뒤로 차치하고라도 저들이 벨과 볼테르를 주요 논의대상으로 삼지 않은 것은 이중적으로 치명적인 오류일 것이다. 왜냐하면 벨과 볼테르는 흄스주의적 국가교권 패러다임의 잔재를 완전히 분쇄하는 혁명적 패러다임 전환을 관철시켜 유럽의 '신들린(enchanted)' 생활문화를 탈(脫)주술화(disenchant)·세속화하는 데 결정적 역할을 수행한 서구의 전위투사들이었기 때문이고, 또한 무제한적 관용을 향한 벨과 볼테르의 비범한 신념과 용기, 그리고 '무차별적·보편적' 관용 개념의 혁명적 내용은 동아시아의 '무제한적' 종교자유와 관용에 대한 비교적 정확한 지식정보와 선망, 그리고 공자철학에 대한 열렬한 공감과

Oxford University Press, 2006) 참조.

12) 말브랑슈도 스피노자 철학과 중국 氣論의 유사성을 지적한다. Arnold H. Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe," In: *The Far Eastern Quarterly*, Vol. 4, No. 3(May, 1945), p. 231 참조.

승배에서 비롯되었기 때문이다.

유럽은 18세기 초까지도 『성경』을 들이대며 해성과 일·월식을 신의 불길한 경고로 선전하고, 9세기 이래 18세기 후반까지 1,000년 동안 수많은 미녀와 뛰어난 재원(才媛)들을 마녀로 몰아 화형시키고, 무수한 서적을 ‘이단’으로 몰아 분서했으며, 무신론자들을 악마로 처형하고, 18세기 후반에도 나무십자가를 훼손한 죄목으로 청년장교를 참수하고 그 시체를 불살라버렸을 정도로 – 교단의 성직생활만이 아니라 일반백성의 일상생활까지도 – 철저히 ‘신들린’ 광신상태에 처해 있었다. 또한 종교개혁 이후에는 신·구 기독교 간 또는 각종 종파들 간의 치열한 투쟁 속에서, 무력을 동반한 살벌한 교리논쟁, 이단자 학살과 종교전쟁, 신·구파 간의 경쟁으로 인해 이전보다 더 지독해진 종교적 불관용·미신·광신의 시대를 겪었다. 서구중심주의적 거대담론의 ‘내재적 발전’ 도식에 갇힌 서구의 관용론 논의는 – 페처와 칼 슈미트의 예에서 보듯이 – 저렇게 철저히 ‘신들린’ 유럽의 일상적 생활문화가 어떻게 그 짧은 기간에 ‘갑자기’ 세속화되고 탈주술화되었을까 하는 커다란 의문에 주목하지 않는다. 이런 까닭에 거대담론의 주도자들은 동아시아와 공자철학의 영향을 완전히 간과하고, 기독교주의자들은 서양세계의 세속화와 탈종교적 자유화를 물질적 탐욕의 폭발 또는 물질주의적 ‘타락’의 산물로만 여기는 것이다.

본론에서는 우선 공자의 공감적 무위지치(無爲之治)의 무제한적 관용과 자유, 그리고 ‘일상적 무신론과 간헐적 유신론의 평화공존과 융화’를 가능케 하는 공자의 현세주의와, 이로써 탈주술화되고 세속화된 전통적 동아시아 생활문화를 새롭게 올바르게 규명하고, 근대화 이전 동아시아제국에서의 종교자유와 관용의 실상을 살펴볼 것이다. 이어서 동아시아의 학문과 예술, 그리고 문화와 종교를 서양에 전달하는 데 위력적인 영향력을 발휘한, 따라서 스피노자, 로크, 벨, 볼테르가 읽었거나 분명히 읽었을 17·18세기의 동아시아 관련 3대 저술, 즉 나바레테(Domingo Fernandez Navarrete, 1618-1686) 신부의 『중국왕국의 역사·정치·윤리·종교적 보고』(1676)¹³⁾, 르 콩트(Louis Le Comte, 1655-1728) 신부의 『중국의

13) Domingo Fernandez Navarrete, *Tratados Historicos, Politicos, Ethicos, y Religiosos de la Monarchia de China*(Madrid, 1676). 영역본: Dominick Fernandez Navarrete, *An Account of the Empire of China; Historical, Political, Moral and Religious* (London: H. Lintot, J. Osborn, 1681).

현상태에 관한 새로운 비망록』(1696)¹⁴⁾, 뒤알드(Jean-Baptiste Du Halde, 1674-1743) 신부의 『중국제국과 중국타타르의 지리·역사·연대기·자연해설』(1735)을¹⁵⁾ 상세히 취급할 것이다. 더불어 홉스·스피노자·로크의 국가교권론과 제한적 관용론을 정밀하게 분석하고, 벨과 볼테르의 근대적 관용론과 동아시아적 연관성을 상론할 것이다.

II. 공자의 공감적 무위지치(無爲之治)와 현세주의

1. 공자철학의 중심 개념: 공감 또는 교감으로서의 ‘서’

공자는 자신의 철학이 ‘일이관지(一以貫之)’의 체계를 갖췄음을 두 번에 걸쳐 밝힌다. 한번은 증삼을 불러 말한다. “나의 도는 하나를 가지고 꿰는 것이다.” 증삼은 이를 알아듣고 “그렇습니다”라고 응대했다. 공자가 나가고 문인들이 무슨 말이냐고 묻자 증삼은 “선생님의 도는 충서(忠恕)일 따름이다”라고 말했다(子曰 參乎! 吾道一以貫之. 曾子曰 唯. 子出 門人問曰 何謂也? 曾子曰 夫子之道 忠恕而已矣).¹⁶⁾ ‘일이관지’를 통해 정리되어 얻어지는 지식은 경험사실들의 일반화와 체계화를 가능케 하여, 이는 경험사실들을 다시 더 깊이 인식하게 해주고 아직 경험하지 못한 사실이나 끝내 경험하지 못할 사실도 일반적·체계적 추리에 의해 알 수 있게 해준다. 이와 관련하여 공자는 자공 단목사(端木賜)에게 ‘일이관지’의 ‘심층적 인식’ 효과에 대해 말하고 있다. “사야, 너는 내가 경험에서

14) Louis Le Comte, *Nouveaux mémoires sur l'état present de la Chine*(Paris: 1696).
영역본: Louis le Comte [sic], *Memoirs and Observations Topographical, Physical, Mathematical, Mechanical, Natural, Civil, and Ecclesiastical. Made in a Late Journey through the Empire of China*(London: Tooke & Buckley, 1697).

15) Jean-Baptiste Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, enrichie des cartes generales et particulieres de ces pays, de la carte generale et des cartes particulieres du Thibet, & de la Corée*(Paris: 1835).
영역본: P. Du Halde, *The General History of China - Containing A Geographical, Historical, Chronological, Political and Physical Description of the Empire of China, Chinese-Tatary, Corea and Thibet*, Four Volumes, translated by Brookes(London: Printed by and for John Watts at the Printing-Office in Wild Court near Lincoln's Inn Fields, 1736).

16) 『論語』 「里仁」(4-15).

많이 배워서 유식해진 사람이라고 여기느냐?” 이에 자공이 “그렇습니다, 그렇지 않습니까?”라고 되물었다. 그러자 공자는 “아니다. 나는 일이관지 했느니라”라고 답했다(子曰 賜也 女以予爲多學而識之者與? 對曰 然, 非與? 曰 非也 予一以貫之).¹⁷⁾ 두 글의 ‘일이관지’는 ‘일이관지’의 ‘일(-)’을 강조하기 위해 어순을 바꾼 도치문장이다. 따라서 ‘일이관지’는 핵심 개념의 ‘유일성’을 특별히 강조한 것이다.

그런데 여기서 ‘일(하나)’은 무엇이고, ‘충서’는 무엇인가? ‘충서’를 한 단어로 보고 이 ‘충서’를 ‘일이관지’의 ‘일(-)’로 이해한다면, 이것은 ‘서’를 체언으로 보고 ‘충’을 ‘서’를 꾸며주는 부사나 형용사(‘충실하게 서하다’ 또는 ‘충실한 서’)로 보는 것이다. 그러나 증삼은 ‘충서’를 ‘일이관지’의 ‘일’이 아니라, ‘선생님의 도’로 설명했다. 공자의 ‘도’는 – 공자 자신이 밝히고 있듯이 – 한 개의 특정한 핵심 개념으로 일이관지하는 것으로서의 ‘충서’다. 이것은 ‘어떤 유일 개념으로 일이관지하는’ 작업방법 또는 ‘이렇게 한 것(성과물=이론)이 ‘충서’라는 말이다. 말하자면 한 개념으로 모든 사실들을 ‘깨는 것’ 또는 ‘뗀 것’이 공자의 ‘도’로서의 ‘충서’다. 따라서 증삼이 말하는 ‘충서’는 ‘하나의 개념에 처음부터 끝까지 줄곧 충실을 기한다’는 말이다. 이렇게 보면 ‘충서’를 하나(‘충실한 서’ 또는 ‘충실하게 서하는 것’)로 보느냐 둘(‘충과 서’)로 보느냐를 둘러싼 전통적 논란은 빗나간 논쟁이라는 것을 알 수 있다.¹⁸⁾ ‘충서’를 하나로 보는 것은 증삼이

17) 『論語』「衛靈公」(15-3).

18) 정이천과 주희는 충과恕를 두 개념으로 보고, 충을 體로,恕를 用으로, 충을 大本으로,恕를 達道로 풀이한다(朱熹, 『論語集註』 참조). 주희의 제자 진순은 충과恕를 안팎으로 나누어보면서 다음과 같이 논한다. “대개 충서는 단 하나일 뿐인데 그 가운데를 양편으로 재단하면 둘이 된다. 上蔡는 충서를 형체와 그림자 같다고 말했는데 좋은 말이다. 무릇 마음속에 지니고 있는 것이 이미 충이라면, 내보내 밖으로 나오는 것이 곧 恕다(大概忠恕只是一物 就中載作兩片 則爲二物. 上蔡謂忠恕猶形影 說得好. 蓋存諸中者既忠 則發出外來便是恕).”(陳淳, 『北溪字意』「忠恕(2)」). 주희를 따르는 최근의 논의는 이상익, 『유교의 忠恕論과 自由主義』, 『哲學』 제80집(2004) 참조. 그러나 다산은 정이천과 주희의 해석에 반대하여 ‘忠恕’를 ‘한’ 개념으로 풀이하고, ‘恕’를 행하는 방식을 ‘忠’으로 보았다. “생각하건대, 공자는 본래 ‘一以貫之’라고 말했는데, 증자는 이에 ‘忠恕’ 두 글자로 말했다. 이 때문에 학자들이 이 두 글자가 하나가 아닐 것이라고 의심한다. 그러나 『중용』에서 이미 ‘충서는 도와 멀지 않다’라고 말했고, 이어서 그 『釋義』에서 하나의 恕가 있을 뿐이라고 하기에 이르렀다면, ‘忠恕’가 곧 ‘恕’니, 본래 분할하여 둘로 만들지 않아야 한다. 일이관지하는 것은 恕이고, 이 恕를 행하는 방도는 忠이다(案夫子本云一以貫之而曾子乃言忠恕二字. 故學者疑二之非一. 然中庸既云‘忠恕違道不遠’而及其釋義仍是一恕字而已 則忠恕卽恕, 本不必分而二之. 一以貫之者恕也, 所以行恕者忠也).”丁若鏞 著, 全州大湖南學研究所 譯, 『與猶堂全書』「論集 II · 論語古今註’, 전주대학교 출판부, 1989, 375쪽(한문원문). 다산은 “恕를 忠으로써 행하므로

‘선생님의 도’로 제시한 ‘충서’를 ‘일이관지’의 ‘일’(하나의 중심 개념)로 착각하는 것이고, ‘충서’를 병렬된 대등한 두 개념(충과 서)으로 풀이하는 것은 ‘선생의 도’의 관점에서만 보면 논리적으로 문제가 없을지 모르나, 도치법적으로 ‘하나’를 강조한 ‘일이관지’의 ‘하나’의 핵심 개념을 밝히지 못하는 점에서 핵심을 결한 해석이기 때문이다. 여기서는 증삼이 ‘충서’를 ‘선생님의 도’로 언명하면서 동시에 ‘일이관지’의 ‘일’도 간접적으로 밝히고 있음에 유의해야 한다. 여기서 우리는 ‘일이관지’의 ‘일’이 무엇인지를 밝히기 위해서 “자공이 ‘중신토록 행할 수 있는 한마디 말씀이 있습니까’라고 묻자, 공자는 ‘그것은 서(恕)니라! 자기가 하고 싶지 않은 것을 남에게 하지 말라’고 했다(子貢問曰 有一言而可以終身行之者乎? 子曰 其恕乎! 己所不欲 勿施於人)”¹⁹⁾ 어록도 고려해야 한다. ‘일이관지’의 ‘일’이 ‘충’과 ‘서’ 중 ‘충’이 아니라 ‘서’라는 것은 공자의 이 대답에서 분명해진다. 이렇게 보면, 논리상 ‘일이관지’의 ‘일’은 ‘서’이고²⁰⁾, 공자의 ‘도’는 ‘충서’다. 공자의 ‘충서’를 ‘도’로 제시하는 증삼의 말이 자의적이지 않다는 것은 『중용』에서 “충서는 도와의 거리가 멀지 않다(忠恕違道不遠)”고²¹⁾ 말하는 데서 명확하다. 결론적으로 공자의 ‘도’는 ‘충서’이고, ‘일이관지’의 ‘일’(하나의 핵심 개념)은 ‘서’다.

나아가 공자가 스스로 말하는 ‘나의 도’가 ‘일이관지’이고, 증삼이 말하는 ‘선생님의 도’가 ‘충서’이므로, ‘일이관지’는 바로 ‘충서’와 동치(同値)된다. 즉, ‘서’라는 ‘하나’의 핵심 개념으로 ‘일관하는’ 것이 ‘충서’인 것이다. 그렇다면 ‘충’은 ‘일관함’이고, ‘충실성(忠實性)’은 바로 ‘일관성’이다. ‘충서’의 ‘충’이 이렇게 논리적으로 ‘일관함’과 동치된다면, ‘충서’의 의미는 ‘서’라는 ‘한’ 핵심 개념에 ‘충실하다’(to stand faithful to one conception

공자는 다만 恕”만을 말했다으나, 증삼이 忠恕를 연결하여 말했다(行恕以忠 故孔子單言 恕 而曾子連言忠恕也)고 생각했다(丁若鏞, 『與猶堂全書』 「論集 II · 論語古今註」, 376 쪽). 다산의 풀이가 주희보다 조금 나은 것 같다. 하지만 ‘忠’을 ‘恕’의 실행 방도로 본 것은 ‘恕’가 본성상 그 실행에서 필연적으로 ‘忠’을 수반하는 것처럼, 즉 ‘恕’가 ‘忠’을 포함하는 것처럼 말하는 것 같아서 양자의 의미연관이 석연치 않다. 이 때문에 다산은 ‘吾道’에서 ‘忠’을 빼버리고 “공자의 도는 진실로 이 ‘恕’ 한 자다(夫子之道眞是一恕字而已)”라고 失言하는 것으로 보인다(丁若鏞, 『與猶堂全書』 「論集 II · 論語古今註」, 375 쪽). 그러나 주지하다시피 증삼은 ‘恕’가 아니라 ‘忠恕’를 ‘공자의 도’로 정의했다.

19) 『論語』 「衛靈公」(15-24).

20) 다산은 정확하게 “하나라는 것은 恕다(一者恕也)”라고 갈파한다. 丁若鏞, 『與猶堂全書』 「論集 II · 論語古今註」, 376쪽.

21) 『中庸』(13章).

of 恕)는 것, 즉 ‘충어서(忠於恕)다.²²⁾ 따라서 ‘서’는 문법적으로 동사(서하다)나 동명사(서함)가 아니라 ‘충의 빈어(서리는 개념의 명사)인 것이다. 그러므로 ‘충서’는 ‘충과 ‘서’라는 ‘두’ 병렬 개념도 아니고, 정다산이 생각하듯이 부사어 ‘충과 동사 ‘서’로 이루어진 ‘한’ 개념(忠으로써 恕함), 또는 ‘서를 충으로써 행함, 즉 ‘忠實하게 恕함)도 아니다. 간단히 말하자면, ‘충서(忠恕)’는 바로 ‘충어서’(‘恕 개념에 忠實한 것’)이기 때문이다.

이 논리적·문법적 독해로부터 ‘충서’는 일이관지의 ‘일(一)’이 아니라 공자의 ‘도(道)로서, 유일 개념 서(恕)에 충실을 기하는 ‘충어서’인 한편, ‘충서’의 ‘충(忠)’은 ‘일이관성’임이 밝혀진다. 따라서 우리는 최종적으로 ‘충서’의 궁극적 의미를 ‘서’라는 유일 개념으로 ‘일이관지’하는 것으로 규정할 수 있다. 즉, ‘충서’의 ‘도’란 ‘서’라는 유일 개념으로 충실하게 모든 경험사실들을 꿰어 엮음으로써 하나의 통일된 연관구조 속에서 사실들을 더 밝게, 더 널리, 더 멀리 조명하여 한층 더 깊이 이해하고 해석하는 서술(序述)(일반화·체계화를 통한 해석)방법 또는 서술체계다. 이것이 스스로를 ‘많은 경험적 배움’ 때문에 ‘유식한’ 사람이 아니라 ‘많은 경험적 배움’을 “일이관지해서” 유식해진 사람으로 밝히는 공자의 말의 속뜻이다. 종합하면, ‘충서’의 ‘도’는 모든 경험사실(경험지식)을 충실하게 ‘서’ 개념의 관점에서 일관되게 해석하고 엮어 꿰는 서술방법 또는 서술체계다. 환원하면, ‘서’를 중심 개념으로 활용한 이런 일관된 해석과 체계화의 서술방법 또는 서술체계(이론)로서의 ‘충서’는 ‘공자의 도’이고, ‘서’는 ‘공자의 도’를 관통하는 유일 개념이다.

그런데 공자철학의 모든 부문을 하나로 꿰뚫는 핵심 개념으로서 이 ‘서’는 무엇을 뜻하는가? 북송의 형병(邢昺)은 ‘서’를 ‘자기를 미루어 사물을 헤아리는 것(推己度物也)’으로 풀이하고, ‘충’을 ‘속마음을 다하는 것(盡中心也)’으로 풀다.²³⁾ 이것을 추종하여 북송의 정이천은 ‘서’를 ‘자기를 미루어 사물에 이르는 것(推己及物)’으로 주석한다. 남송의 주희는 이를 이어받아 더욱 사변화하여 ‘서’를 ‘자기를 미루는(推己之謂恕)’ 사유작용으

22) 다산은 상술했듯이 거듭 “恕를 忠으로써 행한다(行恕以忠)”, “恕를 행하는 방도는 忠이다(所以行恕者忠也)”라고 한다. 이것은 언뜻 들으면 필자의 주장과 비슷해 보이지만, 실은 내용은 사뭇 다르다. 다산은 ‘恕’란 애당초 ‘忠’으로써만 행할 수 있는 것이라고 말하는 것으로 보이는 반면, 필자는 ‘一以貫之’를 ‘忠’과 동일한 것으로 등치시키기 때문이다. 이렇게 보면 ‘忠’은 ‘恕를 행하는 방도’가 아니라, ‘一以貫之의 방도’가 된다.

23) 何晏 注, 邢昺 疏, 『論語注疏』, 十三經注疏整理本(北京: 北京大學出版社, 2000), 五六쪽.

로, 그리고 ‘충’을 ‘자기를 다하는 것(盡己之謂忠)’으로 단정하고 있다.²⁴⁾ 다산은 『주례주소』의 추가적 주석을 통해 ‘서’가 ‘여심(如心)’(같은 마음)이라는 해설을 알고 있었으면서도 이상하게도 주희의 이 뜻풀이를 따른다.²⁵⁾ ‘서’를 감정작용이 아니라 사유작용으로 보기는 이토 진사이(伊藤仁齋)도 마찬가지다.²⁶⁾ 이런 풀이들의 문제점은 공자가 ‘서’를 “자기가 하고 싶지 않은 것을 남에게 하지 않는 것”이라고 부연함으로써 ‘서’를 ‘……하고 싶은’ 욕망의 감정작용으로 풀이했는데도 ‘서’를 ‘헤아리거나 미루어 생각하는’ ‘촌(村)·추(推)’의 사유작용으로 변질시키고 있는 것이고, 공자가 ‘사물’이 아니라, ‘사람(人)’을 언급하고 있는데도 이를 무시하고 사물만 들먹인다는 것이다.

생각하건대 ‘서(恕)’는 ‘여(如)’와 ‘심(心)’의 합성문자다. 따라서 ‘서’는 파자(破字)하면 ‘같은 마음’ 또는 ‘마음을 같이하는 것(如心)’이다. 또한 ‘서(恕)’의 고자(古字)는 ‘서(恻)’다.²⁷⁾ ‘서’는 파자하면 ‘여심(女心, 여자의 마음)’이다. 남에 대한 동정심이나 측은지심을 느끼는 감정능력은 남자보다 여자가 더 강하다. 동정심은 남의 감정을 공감하여 갖게 되는 동감 또는 동심(同心)에서 생겨나는 이차적 감정이다. 청나라 단옥재(段玉裁)는 심중에서 작용하는 ‘서(恕)’의 감정작용과—이 ‘서’를 바탕으로 수신하여 갖추게 된 덕성의—실행을 통해 외부로 드러나는 인덕(仁德)을 구별하여, “인(仁)의 실행이란 서(恕)에서는 밖으로 드러나지 않는데, 이것들을

24) 朱熹, 『論語集註』 참조.

25) 다산은 주희처럼 “대개 속마음을 충이라고 일컫고(사람들을 위해 모색하는 것이 충이고, 임금을 섬기는 것이 충이다) 남의 마음을 내 마음처럼 헤아리는 것을恕라고 일컫는다(蓋中心事人謂之忠[爲人謀忠 事君忠] 村他心如我心謂之恕也)”고 하기도 하고, “자기를 다함을 충이라고 하고, 자기를 미루어 생각하는 것을恕라고 한다(盡己之謂忠 推己之謂恕)”라고 말하기도 한다. 丁若鏞, 『與猶堂全書』 「論集 II · 論語古今註」, 375-376쪽.

26) 이토 진사이(伊藤仁齋)는 ‘나’를 헤아리거나 나를 미루어 생각하는 ‘村己’나 ‘推己’가 ‘恕’가 아니라, “다른 사람의 마음을 헤아리는 것이 ‘恕’다(村度人之心爲恕)”라는 점을 강조함으로써 형병의 ‘村己度物’론과, 정이천·주희의 ‘推己’론을 둘 다 부정했다(伊藤仁齋, 『語孟字義』(寶永二年刊本), 『伊藤仁齋·伊藤東涯』, 東京: 岩波書店, 1971, 「卷之下·忠恕」). 이토의 이 비판과 주장은 일면 옳다. 그러나 그도 ‘恕’를 감정작용이 아니라, ‘헤아림(村度)’의 사유작용으로 보는 宋儒의 오류를 그대로 답습하기는 다산과 마찬가지다.

27) 林尹·高明 主編, 『中文大辭典(四)』[臺北: 中國文化大學出版部, 中華民國 74年(1982)], 九五쪽. ‘恕’의 어원적 의미를—‘恻’자를 무시하고—‘如’자의 옛 의미(갈 往)로만 풀려는 고증시도는 뒤양(駱揚), 「공자의 충서사상 논고」, 『동서사상』 제6집(2009. 2), 100-102쪽 참조.

나누어 말하면 유별하고, 이것들을 섞어 말하면 유별하지 않다(爲仁不外於恕, 析言之 則有別, 渾言之 則不別)”고 갈파한다.²⁸⁾ 이것은 ‘서’와 ‘인’은 동류라서 섞여 쓰이지만, 엄밀히 구분하여 말하면 양자는 다르다는 말이다. 인을 행하는 것(爲仁)은 숙달된(습성으로 체화된) 덕성으로서의 ‘인’ 또는 ‘인덕’에서는 외부로 드러나지만, 마음속의 감정인 ‘서’에서는 밖으로 드러나지 않기 때문이다.

따라서 ‘서’는 아직 ‘인’이 아니라, 내심의 ‘감정작용’이다. 따라서 ‘서’는 그냥 마음속의 감정작용으로 끝날 수도 있고, 동감(동심)으로 발전하여 동정심(측은지심)과 사랑의 감정을 유발하고 이 이차적 감정들을 수신에 의해 습성으로 체화하여 확고한 ‘인덕’으로 발전시킬 수도 있다. 따라서 ‘서’에는 항상 ‘인’ 또는 인의 실천(위인)이 따라다니는 것이 아니다. 반면, ‘인’에는 ‘서’가 항상 따라다닌다. ‘서’의 감정작용에서 생겨난 측은지심(동정심과 사랑 감정)을 갈고 닦아 습성으로 체화된 ‘덕’으로서의 ‘인’은 밖으로 베풀어질 때 언제나 마음속에서 일어나는 ‘서’ 감정의 뒷받침을 반드시 받아야 하기 때문이다. 즉, ‘서’는 ‘인’과 위인(爲仁)의 필수불가결한 감정적 단초요, 기초다.

이런 연관을 고려하여 일찍이 당나라 공영달은 ‘속마음(中心)은 충(忠)이고, 같은 마음(如心)은 서(恕)니, 이는 자기 마음과 같은 것을 일컫는다(中心爲忠, 如心爲恕 謂如其己心也)”고 갈파하고, “부모를 섬기고 군주를 섬기고 멀리 제물(諸物)(모든 생물과 사물)에 미치는 것을 마땅히 서(恕)로써 지탱하여 헛되이 충(忠)을 속이지 않게 되는 것, 이것이 만사의 근본이다(事親事君遠及諸物宜恕以待之 不得虛詐忠 是萬事之本)”라고 천명했다.²⁹⁾ 『주례주소』의 주석도 공영달과 동일하게 ‘서(恕)를 파자(破字)하여 ‘여심(如心)’으로 풀이한다.³⁰⁾ 이런 의미 맥락에서 훗날 한나라 때는 ‘서’자가 “마음으로 마음을 감 잡다(以心揆心爲恕)”라는 의미로 쓰였다.³¹⁾ 이렇게

28) 後漢 許慎 著, 清 段玉裁 注, 『段注說文』, 『中文大辭典(四)』, 九五쪽에서 재인용.

29) 杜預 注, 孔穎達 疏, 『春秋左傳正義』[開封: 欽定四庫全書, 宋太宗 淳化元年(976年)], 下四六쪽(昭公六年).

30) 『주례주소』 「第十 大司徒」의 六德에 대한 주석은 “같은 마음(如心)은 恕인데 如下 아래에 心자를 놓은 것이고, 속마음(中心)은 忠인데 中자 아래 心자를 놓은 것으로서, 마음에서 나와 다 충실함이 있는 것을 말함을 일컫는다(如心曰恕 如下從心, 中心曰忠 中下從心 謂言出於心 皆有忠實也)”고 하고 있다. 鄭玄 注, 賈公彥 疏, 『周禮注疏』 十三經注疏編纂委會 간행(北京: 北京大學校出版部, 2000), 315쪽 참조.

31) 『楚辭』 ‘離巢’의 한 구절 “羌內恕己以量人兮”에 대한 注. 『中文大辭典(四)』, 九五쪽에서 재인용. 그리고 ‘恕己’ 항목 참조.

보면 ‘같은 여(如)’자와 ‘마음 심(心)’자로 합성된 ‘서(恕)’는 ‘마음이 같아지는’ 심적 작용으로서, 교감과 감응을 통해 동감과 동심(同心)을 낳는 마음의 ‘공감’작용이다.³²⁾ 『역경』에 “두 사람의 동심은 그 예리함이 쇠를 끊고, 동심의 말은 그 냄새가 난과 같다(二人同心 其利斷金 同心之言 其臭如蘭)”는 말이 있는데³³⁾, 이 놀라운 ‘동심’을 산출하는 것도 ‘공감’이고, 여러 가지 이차·삼차 감정으로서의 ‘공감감정’(동감·동고동락·동정심·측은지심·연대감·애정·사랑 등)을 낳는 것도 궁극적으로 이 ‘공감’이다.³⁴⁾

결론적으로 ‘서’는 이성적으로 ‘헤아리거나 미루어 생각하는(忖·推)’ 사유작용이 아니라, 내가 남의 감정을 내 몸으로 느끼는 ‘공감’(=교감=감응)이라는 감정능력의 작용이다. 이런 까닭에 일찍이 ‘서’를 논한 후한(後漢)의 왕부(王符)는 ‘서’를 ‘인’이 아니라 ‘인의 근본(夫恕者 仁之本也)’으로 규정하면서³⁵⁾, ‘서’에서 그 어떤 ‘사유작용’의 이미지도 불식하고 ‘서’를 ‘느낌(感)’의 차원에 위치시키고 있다.

소위 서(恕)라는 것은 군자가 남을 대할 때 남이 나에게 서(恕)하여 마음에 움직임이 생기고 사라지는 것을 말한다. 자기에게 마음의 움직임이 없으면 아랫사람에게 바라지

32) ‘恕’를 ‘공감’으로 해명한 최근의 논의는 박재주, 「유가윤리에서의 공감(sympathy)의 원리」, 『도덕교육연구』 제18권 2호(한국도덕학회, 2007. 2) 참조. 그러나 이 논의는 일방적 자기희생도 가능하게 하는 ‘恕’를 ‘호혜성(reciprocity)’에 가두고 있고(217-113쪽), 에덤 스미스의 도덕감정론에 말려들어 ‘공감’ 개념을 思惟(상상)와 뒤섞고 있다(217-227쪽). ‘恕’를 감정작용으로서의 ‘공감’으로 풀이한 논의는 이영재, 「공자의 ‘恕’ 개념에 관한 공감도덕론적 해석」, 성균관대학교 유학대학 주최 2012년 유교문화권 국제학술회의 「유교 신르네상스」 제3분과(‘공자가 만든 서구의 근대’) 발표논문 참조.

33) 『易經』 「繫辭上傳」(8).

34) ‘恕’를 ‘공감’이 아니라 ‘推己’로 풀이하는 성리학은 ‘恕’자와 관련하여 의미론적 혼란에 빠졌다. 가령 진순은 말한다. “한나라 이래 恕자의 의미는 심히 불분명해져서 심지어 ‘善恕己量主’라고 말하는 자도 나왔다. 우리 왕조의 范忠宣公 역시 ‘以恕己之心恕人’이라고 말한다. 恕라는 한 자가 자기에게는 적용될 수 없다는 것을 모르는 것이다. 그가 말한 恕자는 단지 남을 너그럽게 봐준다는 뜻과 비슷할 뿐이다. 이렇다면 이것은 자기가 과오가 있고 또 스스로 자기를 너그럽게 봐주고, 남이 과오가 있으면 또 아울러 남을 너그럽게 봐준다는 것이다(自漢以來 恕字義甚不明 只有爲善恕己量主者. 我朝范忠宣公 亦謂以恕己之心恕人. 不知恕之一字 就已上著不得據. 他說恕字 只似箇饒人底意. 如此則是己有過 且自恕己 人有過 又并恕人).”[陳淳, 『北溪字義』 「忠恕」(9)]. 그러나 ‘恕’는 여기서도 ‘推己나 너그럽게 봐주는 것’이 아니라 ‘공감’을 뜻하므로 나에게도 얼마든지 적용될 수 있다. 따라서 ‘善恕己量主’는 “(남이) 나에게 공감하여 주인을 헤아리기를 잘 한다”는 뜻이고, ‘以恕己之心恕人’은 “(남이) 나에게 공감하는 마음으로 (내가) 남에게 공감한다”는 뜻이다.

35) 王符, 『潛夫論』 「交際」(30-10).

못하고, 내게 마음의 움직임이 있으면 그를 나무라지 못한다. 자기가 공경을 좋아함을 느끼기(感己之好敬) 때문에 선비를 예로써 대접하고, 자기가 사랑을 좋아함을 느끼기(感己之好愛) 때문에 남을 만남에 인정이 있는 것이다. ‘자기가 입신하고 싶으면 남을 입신시켜주고 자기가 달하고 싶으면 남을 달하게 해준다.’ 남이 나를 근심하는 것을 좋아하기 때문에 남에게 먼저 노력하고, 남이 나를 잊는 것을 싫어하기 때문에 남을 항상 생각하는 것이다. 평범한 성품의 사람은 이렇지 않다. 이것은 남이 자기에게 공감(恕)하지 않고, 움직임이 마음을 생각지 않고, 자기에게 마음의 움직임이 없는데 남에게 바라고, 나에게 마음의 움직임이 있는데 그를 나무라고, 자기가 무례하면서 남에게 공경을 바라고, 자기가 인정이 없으면서 남에게 사랑을 바라고, 빈천하면 남이 애초에 나를 사랑하지 않는다고 비난하고, 부귀하면 내가 남을 근심하지 않는 것을 옳다고 여기는 것을 말한다. 이와 같이 자기를 행하면 인(仁)이라고 칭하기 어려운 것이다.³⁶⁾

왕부의 이 설명에서 우리는 그가 ‘서’를 ‘감(感)’으로 풀이하고 있는 것을 알 수 있다. 주지하다시피 ‘감’은 늘 ‘감응(感應)’이다.³⁷⁾ ‘감응’은 곧 ‘공감’이다. 나아가 우리가 왕부의 설명에서 알 수 있는 또 하나의 중요한 사실은 그가 감응 또는 공감으로서의 ‘서’를 ‘기소불욕 물시어인(己所不欲 勿施於人)’에만 적용하는 것이 아니라, ‘기욕립이립인 기욕달이달인(己欲立而立人 己欲達而達人)’에도³⁸⁾ 적용하고 있다는 것이다.

종합하면, 『논어』 「이인」(4-15)의 “子曰 參乎! 吾道一以貫之. 曾子曰 唯. 子出 門人問曰 何謂也? 曾子曰 夫子之道 忠恕而已矣”라는 구절은 마침내 “공자가 ‘증삼아! 나의 도는 뭐든 하나를 가지고 꿰는 것이니라’라고 말했다. 증삼이 이를 알아듣고 ‘예’라고 했다. 공자가 나가고 나서 문인들이 무슨 말씀이냐고 묻자 증삼은 ‘선생님의 도는 공감 개념에 충실을 기하는 것일 따름이다’라고 말했다”로 옮겨진다. 『중용』(10장)의 “忠恕違道不遠”도 “공감 개념에 충실을 기하는 것은 도와 거리가 멀지 않다”로 옮겨진다. 또 『논어』 「위령공」(15-24)의 “子貢問曰 有一言而可以

36) “所謂恕者 君子之人 論彼恕於我 動作消息於心. 己之所無 不以責下 我之所有 不以譏彼. 感己之好敬也 故接士以禮 感己之好愛也 故遇人有恩. ‘己欲立而立人 己欲達而達人.’ 善人之憂我也 故先勞人, 惡人之忘我也 故常念人. 凡品則不然. 論人不恕己 動作不思心, 無之己而責之人, 有之我而譏之彼, 己無禮而責人敬, 己無恩而責人愛, 貧賤則非人初不我愛也, 富貴則是我之不憂人也. 行己若此 難以稱仁矣.” 王符, 『潛夫論』 「交際」(30-11).

37) 공자는 『주역』의 ‘咸’괘 「象傳」에서 “象曰 咸 感也 柔上而剛下 二氣感應以相與(咸은 感이다. 柔가 위로 가고 剛이 아래로 내려오면, 두 氣가 感應하여 서로 어울린다)”라고 말한다.

38) 『論語』 「雍也」(6-30).

終身行之者乎? 子曰 其恕乎! 己所不欲 勿施於人”이라는 구절은 “자공이 ‘중신토록 행할 수 있는 한마디 말씀이 있습니까라고 묻자, 공자는 ‘그것은 공감이니라! 자기가 하고 싶지 않은 것을 남에게 하지 말라’고 답했다”로 옮겨야 할 것이다. 물론 상술했듯이 ‘공감’은 인(仁)의 감정적 토대로서 ‘자기가 하고 싶지 않은 것을 남에게 하지 않는’ 소극적 공감 측면으로 그치는 것이 아니라, “자기가 입신하고 싶으면 남을 입신시켜주고 자기가 달하고 싶으면 남을 달하게 해주는” 적극적 공감 측면까지 담고 있다.

‘서’를 이렇게 ‘공감’이라는 감응적 교감작용으로 풀이하면, 오랜 세월 어색하게 이해해오던 『대학』의 “其所令 反其所好 而民不從. 是故 君子有諸己而後求諸人 無諸己而後非諸人. 所藏乎身不恕而能喻諸人者 未之有也”라는 구절도³⁹⁾ 비로소 제대로 해득된다. 이것은 “자기가 명령하는 것이 자기가 좋아하는 것에 반하면 백성은 따르지 않는다. 이런 까닭에 군자는 자기 안에 뭔가 느끼는 것이 있는 뒤에 남에게 그것을 요구하고, 자기 안에 뭔가 느끼는 것이 없는 다음에는 남에게서 그것을 요구하지 않는 것이다. 자신 안에 품은 바가 공감(恕)되지 않는데 남에게 그것을 잘 깨닫게 해주는 경우는 아직 없었다”는 말이다.

그리하여 공자는 공감으로서의 이 ‘서’ 개념에 충실과 정성을 다 바쳐 남의 신변적 기물(器物), 심지어 남의 그림자와의 관계, 죽은 사람과의 관계, 나아가 동식물과의 관계에까지 ‘일이관지’로 확장 적용했다.

고시는 공자를 뵈고부터 문호를 들어가면 남의 신발을 넘지 않았고, 왕래하면서 남을 지나치면 그의 그림자를 밟지 않았고, 겨울잠에서 깨어나는 동물을 죽이지 않았고, 한창 자라는 것을 꺾지 않았고, 부모의 상을 집전할 때는 치아를 보이지 않았다. 이것이 고시의 행동이다. 공자는 “고시가 부모의 상을 (진실로 슬퍼한 나머지 경향이 없어) 잘 집전하지 못했고, 겨울잠에서 깨어나는 동물들을 죽이지 않은 것은 하늘의 도이고, 한창 자라고 있는 식물을 꺾지 않은 것은 공감(恕)하는 것이고, 공감하면 인에한다. 탕임금은 공감에 정성을 다했고 이런 까닭에 나날이 발전했다”고 말했다.⁴⁰⁾

이런 까닭에 가장 위대한 공자 해석자 맹자는 — 뒤에 상론할 것인

39) 『大學』(傳9章).

40) 『大戴禮』「第十九 衛將軍文子」.“自見孔子 入戶未嘗越屣 往來過人不履影 開蟄不殺 方長不折 執親之喪 未嘗見齒. 是高柴之行也. 孔子曰 高柴執親之喪 則難能也 開蟄不殺 則天道 方長不折 則恕也 恕則仁也. 湯恭以恕 是以日蹄也.” 高柴는 노나라 費邑의 邑宰를 지낸 공자의 제자다.

바 - 공자의 '서'를 공감 및 동감으로 파악하여 온 백성의 공감대로서의 '민심' 및 '여민동락' 또는 '동고동락'을 치국의 원리로 강조하고 동물에게까지 확대 적용했으며, 공감감정으로서의 '사단지심'을 도덕의 주요 단초로 같과했던 것이다. 이런 까닭에 최근의 서양철학자들도 공자의 이 '서'를 '공감'의 의미로 이해하고⁴¹⁾, 현대 공감도덕론의 논의에 공자와 맹자의 공감 개념을 원용한다.

그렇다면 이 '공감(愍)'이 공자의 '인' 철학을 일관지하는 중심 개념이다. 나아가 공감은 공자의 도덕철학과 덕치철학을 관통하는 중심 개념이기도 하다. 주의를 요하는 것은 이 공감은 단순히 감정이 아니라 감정작용, 또는 감정'능력'이라는 것이다. 가령 동정심은 남이 슬픈 것을 공감하고 남의 슬픔을 동감하여 동고(同苦)하며 남을 측은히 느끼는 감정이다. 사람은 남의 기쁨도 공감하고, 이 기쁨에 동감하여 동락(同樂)하며, 남을 부러워하거나 자랑스러워할 수 있다. 그러나 남의 기쁨을 공감하지만 이 기쁨을 동감하지 않고 반대로 고통스러워할(질시할) 수도 있다. 이 말은 '공감'이 곧 '동감'이 아닐 수도 있다는 말이다. 공감에는 동감적 공감(동심)과 반감적 공감(악심)이 있다는 말이다. 동시에 가련히 여기는 것(동정심·연민)이나 부러워함(선망), (자식이나 친구를) 자랑스러워함(공지)과 부끄러워함(수치심), 기죽음(위축감), 질시처럼 공감작용을 통해 일어나는 이차·삼차 감정을 '공감'과 혼동해서도 안 된다는 말이다. 동정심이나 선망, 공지, 수치심, 위축감, 질시 등의 공감적 이차·삼차 감정은 단순히 '공감'이 아니라, 공감을 통해 새로 일어나는 감정, 즉

41) 가령 Frans de Waal은 'Mencius and the Primacy of Affect'라는 小題 아래서 다음과 같이 말한다. "태양 아래 새로운 것은 많지 않다. 우의적 감정이든 복수적 감정이든, 보상적 감정들에 대한 웨스터마크(Edward Westermarck)의 강조는 종신 동안의 규범으로 쓰일 만한 어떤 한마디 말이 있는지를 묻는 물음에 대한 공자의 대답을 생각나게 한다. 공자는 이런 말로 愍를 제시했다. '愍'는 물론 인간적 도덕성의 총괄적 요지로서 여전히 더할 나위 없는 것으로 전해오는 황금률('자기가 하고 싶지 않은 것을 남에게 하지 말라') 속에도 들어 있다. 필수적으로 요청되는 공감(empathy)과 함께 이 황금률 뒤에 있는 심리의 어떤 것이 다른 동물 종류 속에도 있을 수 있다는 것을 아는 것은 도덕성이 최근의 발명품이라기보다 오히려 인간본성의 일부라는 관념을 보장해준다"(Frans de Waal, "Morality Evolved - Primate Social Instincts, Human Morality and the Rise and Fall of 'Veneer Theory'," In: Stephen Macedo and Josiah Ober(ed.). *Primates and Philosopher - How Morality Evolved*, Princeton: Princeton University Press, 2006, p. 49). 앞서 드발은 '교호적 이타주의'의 맥락에서도 공자의 '愍'를 인용했다(Frans de Waal, *Our Inner Ape*, New York: Riverhead Books, 2005, p. 203 참조). 드발이 '공감'의 맥락에서 인용하는 '愍'를 영역본 『논어』가 'reciprocity'로 옮기고 있는 것은 적절치 않다. 'empathy'가 옳을 것이다.

‘공감감정’이다.

공자는 한편으로 ‘서(恕)’를 말하고, 다른 한편으로 동정심을 ‘참달지심(惻怛之心)으로 부르는 점에서⁴²⁾, ‘공감’(‘서’)과 — 그 소산인 — ‘공감감정’(동정심 등)을 구별했음을 알 수 있다. 맹자도 ‘여민동락(與民同樂)’과 ‘동고동락(同苦同樂)’의⁴³⁾ ‘동감적 공감’을 말하지만, “군자는 금수에게서 그것이 살아 있음을 보지만 그것이 죽는 것을 보는 것을 차마 견디지 못하여, 그것이 죽는 소리를 들으면 차마 그 고기를 먹지 못한다(君子之於禽獸也 見其生 不忍見其死 聞其聲 不忍食其肉)”라고 연민과 동정심을 말하는 것으로 보아⁴⁴⁾, 공감과 공감감정을 구별하고 있는 것이 드러난다. 나아가 맹자는 공자의 ‘참달(동정심)’을 ‘측은지심(惻隱之心)’으로 바꿔 부르고, 자기행위의 부끄러움을 ‘수오지심(羞惡之心)’으로, 위축감을 ‘공경지심(恭敬之心)’ 또는 ‘사양지심(辭讓之心)’으로 부름으로써 윤리도덕의 단초가 되는 중요한 공감감정을 열거하고 있다. [이른바 ‘공감의 시대(the Age of Empathy)’인 오늘날, 동서양에서 시작된 맹자의 사단지심과 동감론에 대한 공감론적 재조명은 — 여기서 상론할 수는 없지만 — 새로이 많은 과제들을 제기하고 장차 풍요로운 성과들을 약속해주고 있다.⁴⁵⁾ 이에 반해 희로애구애오욕(喜怒哀懼愛惡欲)의 ‘칠정’은 공감적이지 않은 ‘단순감정’이다.⁴⁶⁾ 공감감정의 최상위 형태인 ‘시비지심(是非之心)’은 칠정 등의 단순감정과 공감감정의 중화성(中和性, 적절성과 적합성) 여부를 직감적으로 판단하는 미감적 공감감정이다. 시비지심의 이 미감적 판단은

42) 『禮記』 「表記」.

43) 『孟子』 「梁惠王上」(1-2), 『孟子』 「梁惠王下」(2-2), (2-4), (2-5).

44) 『孟子』 「梁惠王上」(1-7).

45) 맹자의 공감감정(측은지심 등)에 대한 서양철학자들의 논의는 Stephen Darwall, “Empathy, Sympathy, Care,” In: *Philosophical Studies* 89(1998), p. 261 참조; de Waal, *Our Inner Ape*, p. 200; de Waal, “Morality Evolved,” pp. 50-52. 또한 드 발은 ‘제신왕의 소’ 이야기와 관련된, 동물의 감정에 대한 인간의 공감에 관한 맹자의 논의도 상론하고 있다(Frans de Waal, *The Age of Empathy. Nature’s Lessons for a Kinder Society*, New York: Three Rivers Press, 2009, pp. 220-222 참조). 공맹과 드 발의 관계에 대한 상론은 이영재, 「현대공감이론을 통한 공맹철학의 재조명: 프란스 드발의 통섭적 공감」, 『정신문화연구』 제35권 제2호, 통권127호(2012년 여름호), 413-444쪽 참조.

46) ‘七情’에 포함된 ‘愛’는 단순감정인 한에서 생명이 없는 諸 대상에도 쓰이는 ‘好’자나 다름없다. 그러나 공자가 ‘仁’으로서의 ‘愛人’과 맹자의 ‘愛物(동물사랑)’의 ‘愛’는 다른 인간과 동물의 감정(마음)을 같이 느껴서 생겨나는 공감감정이다. 이 ‘愛’는 惻隱之心 또는 惻隱之心과 동일한 차원에 있다. 따라서 칠정은 ‘喜怒哀懼好惡欲’으로 이해하는 것이 좋다.

사람들의 행동으로 표현되는 중화적인 단순·공감 감정의 중화성을 공감하고 ‘기분 좋게’ 여겨 동조감(approbation)을 느끼고, 반대로 행동으로 표현된 단순·공감감정의 비(非)중화성을 공감하고 ‘기분 나쁘게’ 여겨 거부감(disapprobation)을 느끼는 직감적 공감감정이다.

공자는 ‘인’ 개념에 기초한 자신의 도덕철학을 공감의 실마리로부터 이해한 데 이어, 남녀 간의 사랑, ‘지인(知人)’의 지식과 바른 인사(人事) 및 리더십, 덕치와 무위이치(無爲而治), 천지(天地) 간의 감응, 천지와 인간 간의 교류, 제사와 시서(蓍筮)에서의 귀신과 인간 간의 감응 등도 다 이 공감적 ‘서(恕) 개념으로 ‘일이관지’한다.⁴⁷⁾ 이 절에서는 나머지는 뒤로 돌리고 남녀 간의 사랑, ‘인’ 개념, 지인과 인사만 논하고자 한다.

공자는 사람의 “본성은 서로 가깝다(性相近)”고 했다.⁴⁸⁾ 내가 어떤 것을 싫어하면 ‘대개’ 남도 그것을 싫어하고, 남이 어떤 것을 좋아하면 ‘대개’ 나도 그것을 좋아하는 식으로 비슷한 느낌을 공감하는 것은 사람들이 서로 비슷한 본성을 지녔기 때문이다. 이런 공감이 사람과의 관계에서 벌어질 때에는, 한편으로 서로에 대해 호감을 넣고, 상대방에게 나보다 나은 것이 있다면 이것을 ‘선망’하게 만들고, 한 걸음 나아가 ‘본받고 모방하게’ 만든다. 다른 한편으로는 서로에 대한 공감적 호감은 ‘사랑’의 공감감정을 낳는다. 그러나 공자는 『역경』에서 공감이 서로 간에 ‘대등한’ 관계에서 벌어지는 경우에 진정성을 갖는다는 것을 여러 가지로 암시하고, 이것이 천지, 만물, 성인과 백성 간의 교감에 두루 적용되는 원리로 일반화한다. 처녀(兌=少女=澤)가 위에 있고 총각(艮=少男=山)이 아래에 있는 태산(澤山)함(咸)괘의 「단전(象傳)」에서 공자는 말한다. “함(咸)은

47) 다산은 거듭 “나의 도란 인륜에 대해 바깥에 있지 않다. 무릇 인륜에 처하는 방도는 5교와 9경으로부터 경례 300과 곡례 3,000에 이르기까지 1개의 궤미로 1,100개의 동전을 궤듯이 그것들을 다 ‘恕’ 한 자로 행하는 것과 같다(吾道不外乎人倫. 凡所以處人倫者若五教九經以至經禮三百曲禮三千皆行之以一恕字如以一緡貫千百之錢此之謂一貫也)”고 말한다. 또 그는 “생각하건대, 충신토록 행한다는 것은 무릇 부모를 섬기고 임금을 섬기고 형제에 처하고 붕우와 어울리고 민중을 기르는 것 일반과, 사람과 사람의 상호 접촉하는 것이 한결같이 이 하나의 恕자로써 행하는 것이다. 이것이 일관(一貫)이 아니면, 무엇이 일관의 뜻이겠는가?(案終身行之 則凡事親事君處兄弟與朋友牧民衆一應 人與人之相接者一以是一恕字行之也. 此非一貫而何一貫之義?)”라고 말하기도 한다. 또한 그는 “恕자 하나를 붙잡음으로써 논어·중용·대학·맹자를 설하면 그 1,000마디 말과 1만 마디 말이 恕자 하나의 풀이가 아닌 것이 없다. 공자의 도는 참으로 이 恕자 하나다(執一恕字以說論語中庸大學孟子其千言萬語無非一恕字之解)”라고도 말한다. 丁若鏞, 『輿猶堂全書』 「論集 II·論語古今註」, 375쪽.

48) 『論語』 「陽貨」(17-2).

감응이다. 유(柔)가 위로 가고 강(剛)이 아래로 내려오면, 강유(剛柔)의 두 기운이 감응하여 서로 어우러져 살며 기뻐한다. 남자가 여자에게 몸을 낮추니, 이 때문에 형통하고 바르게 이로워 여자에게 장가가면 길한 것이다. 천지가 감응하면 만물이 화생하고, 성인이 인심(人心)에 감응하면 천하가 화평하다. 이들이 감응하는 것을 살펴보면 천지만물의 정황을 볼 수 있게 된다(象曰 咸 感也 柔上而剛下 二氣感應以相與 止而說. 男下女 是以亨 利貞 取女吉也. 天地感而萬物化生 聖人感人心而天下和平. 觀其所感 而天地萬物之情可見矣.)” 여기서 ‘감응’은 공감과 같은 뜻이다. 함괘의 공감작용을 형상화하여 공자는 「대상전(大象傳)」에서 “산(艮) 위에 못(兌)이 있는 것이 함괘니, (산이 자신의 정상을 비워 호수를 받아들였듯이) 군자는 마음을 비우고 남을 받아들인다(象曰 山上有澤 咸 君子以虛受人).”고 주석한다. 택산함괘는 부드럽고 연약한 것이 위에 있고 세고 강한 것이 마음을 비우고 연약한 것 밑에 몸을 낮춰 화평을 이루는 괘다. 택산함괘가 뒤집혀 남자가 위에 있고 여자가 아래에 처하게 되면, 산택손(損)괘가 되어 손실만 있을 뿐이다. 하늘이 아래에 있고 땅이 위에 있는 지천(地天)태(泰)괘도 부드럽고 연약한 땅(어머니)이 위에 있고 세고 강한 하늘(아버지)이 마음을 비우고 땅에 몸을 낮춰 화평을 이루는 괘다. 그래서 지·천(地·天)의 상하구조로 이루어진 괘는 태평의 괘인 것이다. 공자는 태(泰)괘의 「단전」에서 말한다. “태괘는 소인들이 가고 대인이 오는 괘라서 길하고 형통하다. 그런즉 이것은 천지가 교감하여 만물이 통하다. 상하가 교감하여 그 뜻이 같아진다. 안이 양이고 밖이 음이고, 안이 강건하고 밖이 순하고, 안이 군자고 밖이 소인이니, 군자의 도가 크고 소인의 도가 쇠한다(象曰 泰 小往大來 吉 亨. 則是天地交而萬物通也 上下交而其志同也. 內陽而外陰 內健而外順 內君子而外小人 君子道長 小人道消也).” 태괘와 관련하여 공자는 「대상전」에서 그 정치적 의미를 규명한다. “하늘과 땅이 교감하는 것이 태괘니, 임금은 재물로 천지의 도를 이루고 천지의 의(宜)를 도와 백성을 다스린다(象曰 天地交 泰 后以財成天地之道 輔相天地之宜 以左右民). 땅이 아래로 가고 하늘이 위로 가는 뒤집힌 천·지(天·地)의 상하구조로 이루어진 괘는 비(否)괘인데, 이 괘는 천지 간의 교감이 꼭 막혀 불통한다. 공자는 말한다. “이 괘는 천지가 교감하지 않고 만물이 불통한다. 상하가 교감하지 않고 천하에 나라가 없다. 안이 음이고 밖이 양이고 안이 유하고 밖이 강하고, 안은 소인이고 밖은

군자니, 소인의 도가 크고 군자의 도는 쇠한다(象曰 [·...] 是天地不交而萬物不通也 上下不交而天下无邦也. 內陰而外陽 內柔而外剛 內小人而外君子 小人道長 君子道消也.) 공자는 「대상진」에서 이 의미를 정치적으로 번안한다. “하늘과 땅이 교감하지 않는 것이 비패니, 군자는 검소한 덕으로 난을 피해야 하고 관록(官祿)으로 영달해서는 아니 된다(象曰 天地不交 否 君子以儉德辟難 不可榮以祿).” 높은 하늘이 그대로 위에 있고 낮은 땅이 그대로 아래에 있어 운동이 고착된 비패는 공감의 부재로 참으로 흉하다.

또 공감에는 단순한 대등성만이 아니라, 위에 주고 아래서 받는 역할교대적 대등성도 요한다. 공자는 말한다. “군자는 (대인관계에서) 세 가지 공감(恕) 형태가 있다. 신하가 임금을 잘 섬기지 않으면서 자기가 (아래를) 부릴 것을 구한다면, 이것은 공감받을 일이 아니다. 자식이 어버이에게 잘 효도하지 않으면서 (아래에서) 그 보답을 구한다면, 이것도 공감받을 일이 아니다. 동생이 형을 잘 공경하지 않으면서 자기 아래에서 순종을 구한다면, 이것도 공감받을 일이 아니다. 선비가 이 세 가지 공감의 근본에 밝을 수 있다면, 이는 자신을 단정히 하는 것이라고 이를 만하다.”⁴⁹⁾

사랑은 강한 쪽이 자신을 약한 쪽에 몸을 낮추는 단순한 대등성 관계, 또는 (위에 주고 아래서 받는) 역할교대적 대등성 관계에서 제대로 형통하게 열리는 공감을 통해서만 생겨난다. 몸을 낮추는 것은 겸손의 예(禮)다. 이 예 없이는 “인은 남들을 사랑하는 것이다(樊遲問仁 子曰 愛人)”라는 공자의 ‘인(仁)’ 정의를⁵⁰⁾ 제대로 이해할 수 없을 것이다. 강하거나 높은 쪽에서 자기를 낮추는 겸양의 예를 갖춘 대등한 사람 사랑은 소극적으로 나타나기도 하고 적극적으로 나타나기도 한다. 우선 공자는 군자치자의 입장에서 자신을 낮추는 예로써 백성을 대등하게 대하는 관점에서 ‘인’을 소극적으로 정의한다. “인은 군자가 큰 손님을 맞는 것처럼 문을 나서고, 큰 제사를 받드는 것처럼 백성을 부리고, 자기가 하고 싶지 않은 것을 남들에게 하지 않고, 나라에서 원한을 없애고 집에서 원한을 없애는 것이다(仲弓問仁. 子曰 出門如見大賓 使民如承大祭, 己所不欲 勿施於人, 在邦無怨 在家無怨).”⁵¹⁾ 전반부는 백성들에게 예(禮)로써 자기를 낮춰 대등한

49) 『孔子家語』 「三恕」. “孔子曰 君子有三恕. 有君不能事 有臣而求其事 非恕也. 有親不能孝 有子而求其報 非恕也. 有兄不能敬 有弟而求其順 非恕也. 士能明於三恕之本 則可謂端身矣.”

50) 『論語』 「顏淵」(12-22).

51) 『論語』 「顏淵」(12-2).

교감을 하는 것을 말하고, 중간은 단순한 ‘서(恕)’ 수준이나 다름없는 정도의 소극적인 ‘인’을 말하고, 마지막 부분은 “이익을 준거로 행하면 원한이 많기” 때문에⁵²⁾ 이(利)보다 의(義)를 앞세워 나라와 집안에 원한을 없애는 것을 말한다. ‘예’와 ‘의’의 도움이 있어야만 대등한 관계에서 활기찬 공감을 일으킬 수 있고, 결국 ‘인’도 – 소극적으로나마 – 베풀 수 있다는 말이다.

나아가 사람 사랑의 ‘인’은 남의 고통을 자기의 고통보다 더 힘들어하는 것을 넘어 남의 기쁨을 나의 기쁨보다 더 즐거워하는 공감능력과 공감감정이 함양되는 정도에 따라 한두 사람이 아니라 천하를 포괄할 수도 있고, 자기가 하고 싶은 것을 남에게 해줄 수 있는 적극적 형태의 ‘거룩한 인’으로 발전할 수 있다. 자공은 “백성에게 널리 베풀고 대중을 건질 수 있는 경우가 있다면, 어떻습니까? 인이라고 할 수 있습니까?”라고 물었다. 이에 공자는 말했다. “어찌 인으로 그치겠느냐? 반드시 거룩한 일일 것이다! 요순도 아마 그것을 힘들어했을 것이다. 무릇 인이라는 것은 자기가 입신하고 싶으면 남들을 입신시켜주고 자기가 통달하고 싶으면 남들을 통달하게 해주는 것이다. 가까운 자에게서 취해 깨우칠 수 있다면, 인의 실천방도라고 할 만하다(子貢曰 如有博施於民而能濟衆 何如? 可謂仁乎? 子曰 何事於仁! 必也聖乎! 堯舜其猶病諸! 夫仁者 己欲立而立人 己欲達而達人. 能近取譬 可謂仁之方也已).”⁵³⁾ 이 말은 겉보기에 쉬운 것 같지만, ‘서(恕)’의 공감 개념이 투입되지 않는다면 끝내 이해할 수 없는 구절이다. 공감 개념을 집어넣어 풀이해보는다면, 이 구절은 ‘박시제중’의 ‘거룩한 인’의 실천은 요순도 힘들어했을 것이지만, 가까운 자에게서 취해 깨우칠 수 있는 ‘능근취비(能近取譬)’의 공감능력을 뒷받침으로 하여 “자기가 입신하고 싶으면 남들을 입신시켜주고 자기가 달하고 싶으면 남을 달하게 해줄” 수 있다면, 이것을 첫걸음으로 하여 힘든 ‘거룩한 인’의 실천도 언젠가 달성할 수 있다는 말이다. 나아가 자기 가족·벗·자기 나라의 고통을 자기의 고통보다 더 힘들어하고 이들의 기쁨을 나의 기쁨보다 더 즐거워할 정도로 공감능력과 공감감정(가족애·우정·애국심)이 함양된 인자나 애국지사라면, 위기 상황에서는 이들을 위해 자기를 희생할 수도 있다. 공자는 “지사와 인자는 자기의 생을 구함으로써 인을

52) 『論語』 「里仁」(4-12). “子曰 放於利而行 多怨.”

53) 『論語』 「雍也」(6-30).

해치는 경우는 없지만, 자신을 죽임으로써 인을 이루는 경우는 있다(子曰 志士仁人 無求生以害仁 有殺身以成仁)고 말한다.⁵⁴⁾ 이 ‘살신성인’도 ‘거룩한 인(仁)’의 덕행에 속한다. 그러나 지사나 인자만이 인을 위해 목숨 바칠 수 있는 것이 아니라, 공감능력이 충분하다면, ‘이등병도 목숨 바쳐 나라 지킬’ 수 있는 것이다. 공자가 갈파한, 공감감정으로서의 ‘사랑’과 ‘인덕’ 간의 이러한 관계를 맹자도 정확하게 이해하고 있었다.

만물은 다 내 안에 갖추어져 있다. 자신을 돌이켜보고 성실히 하면, 어떤 것도 이보다 더 큰 기쁨이 없고, 힘써 공감하여 행하면(強恕而行), 인을 추구하는 것이 이보다 더 가까운 것이 없다(孟子曰 萬物皆備於我矣. 反身而誠 樂莫大焉, 強恕而行 求仁莫近焉).⁵⁵⁾

‘공감(恕)’는 아직 ‘인덕’이 아니지만, 인덕을 추구하는 첩경은 공감 또는 공감감정(사랑과 동정심)을 강렬하게 느끼고 반복적으로 함양하는 것이다.

한편 ‘인덕’의 실천이 ‘예(禮)’ 없이 오직 공감능력에만 의존한다면, ‘살신성인’의 덕행은 항구성을 띠지 못할 것이다. 반대로 ‘예’가 있다면, ‘살신성인’의 덕행이 이등병 같은 대중들에게도 항구적으로 가능해진다. ‘예’는 규범적 구속력을 가진 객관적 도덕준칙이다. 이 규범적 구속력은 감정을 마음에 담아두거나 표현하는 나와 남의 품행의 적절성과 적합성을 직감적으로 판단하는 공감미감적 동조·거부감(approbation & disapprobation), 즉 공감미감적 ‘시비지심’에서 생겨난다. (소크라테스·플라톤의 ‘이성’이나 ‘소피아’, 칸트가 말하는 ‘실천이성’에서 생겨나는 것이 아니다!) ‘서(恕)’의 공감 개념이 없다면, ‘예’의 규범적 구속력은 생겨날 수도 없고 해명할 수 없다. 따라서 ‘예’의 이 공감적 규범성에 의거한다면, ‘살신성인’의 덕행은 일개 이등병도 감행할 수 있다. 따라서 ‘예’의 공감적 규범력으로는 온 천하가 다 ‘인’을 실천하게 하는 것도 가능하다. 주지하다시피 공자는 이것을 안연과의 문답으로 천명한다.

안연이 인에 대해 묻자, 공자는 “자기를 잘 다스려 예를 회복하는 것이 인의 실천이다. 하루 자기를 잘 다스려 예를 회복하면 천하가 인으로 돌아온다. 인의 실천이 자기로부터 말미암지, 남으로부터 말미암겠느냐?”라고 답한다. 안연이 “그 세목을 청하여 뵈옵습니까

54) 『論語』 「衛靈公」(15-9).

55) 『孟子』 「盡心上」(13-4).

다”라고 하자, 공자는 “예가 아니면 보지 말고, 예가 아니면 듣지 말고, 예가 아니면 말하지 말고, 예가 아니면 움직이지 말라”고 화답한다(顏淵問仁。子曰 克己復禮爲仁。一日克己復禮 天下歸仁焉。爲仁由己 而由人乎哉? 顏淵曰 請問其目。子曰 非禮勿視 非禮勿聽 非禮勿言 非禮勿動).⁵⁶⁾

‘정형(政刑)’의 물리적 강제력과 본질적으로 다른 공감적 시비지심의 소산인 예의 도덕적 규범력은 사회의 ‘중화(中和)’ 또는 ‘화녕(和寧)’을 촉진하고⁵⁷⁾, ‘의(義)’를 확립하고 다시 역으로 인간들 간의 사회적 공감대와 연대감을 더욱 강화해준다. 반면, ‘정형’은 공포와 무치(無恥), 불화와 적대를 야기하고, 공감대와 연대감을 훼손한다.

공감과 인의 연관에 대해서는 이것으로 충분할 것 같다. 이제 통치·지인·인사·리더십을 공감의 관점에서 분석할 차례다. 먼저 공자는 공감의 원리를 통치에 적용하여 ‘혈구의 도(絜矩之道)’라고 부른다.

윗사람에게서 싫어하는 것을 가지고 아랫사람들을 부리지 말고, 아랫사람들에게서 싫어하는 것을 가지고 윗사람을 섬기지 말라. 앞사람들에게서 싫어하는 것을 가지고 뒷사람들을 이끌지 말고, 뒷사람에게서 싫어하는 것을 가지고 앞사람을 따르지 말라. 오른쪽에서 싫어하는 것을 가지고 왼쪽과 사귀지 말고, 왼쪽에서 싫어하는 것을 가지고 오른쪽과 사귀지 말라. 이것을 혈구의 도라고 부른다. 『시경』은 “즐거운 군자여, 백성의 부모로다”라고 노래했다. 백성이 좋아하는 것을 좋아하고, 백성이 싫어하는 것을 싫어하는 것, 이를 일러 백성의 부모라고 한다(所惡於上 毋以使下 所惡於下 毋以事上. 所惡於前 毋以先後 所惡於後 毋以從前. 所惡於右 毋以交於左 所惡於左 毋以交於右 此之謂絜矩之道也. 詩云 樂只君子 民之父母 民之所好 好之 民之所惡 惡之 此之謂民之父母).⁵⁸⁾

56) 『論語』 「顏淵」(12-1). 『周易』 ‘蒙 卦 九二의 “子克家”에 쓰인 ‘克’자의 용례와 마찬가지로, ‘克己’의 ‘克’자도 ‘잘 다스릴 극’자이고, ‘克己’는 ‘자기를 잘 다스린다’는 뜻이다. 따라서 ‘克己’는 바로 ‘修己’ 또는 ‘修身’이다. 흔히 ‘克己’는 ‘자기를 이긴다’로 잘못 옮겨진다. 이것은 ‘克己’를 내가 나와 싸워 이기는 식의 ‘투쟁’ 모델로 풀이한 것이다. 그러나 플라톤·홉스·칸트·헤겔·마르크스 등 서양합리론자가 좋아하는 이 ‘투쟁’ 모델은 공맹철학과 거리가 멀다. 군자는 싸우지 않기 때문이다. 『論語』 「八佾」(3-7). “子曰 君子無所爭”; 『衛靈公』(15-22). “子曰 君子矜而不爭”; 『孟子』 「公孫丑下」(4-1). “君子有不戰 戰必勝矣” 참조.

57) 공자는 “무릇 禮는 中을 만드는 방도다”라고 말한다(子曰 夫禮所以制中也). 『禮記』 「仲尼燕居」. 有子는 “禮의 用은 和가 가장 귀중하다. 선왕의 도는 아름다웠는데, 크고 작은 일을 예에 맞췄기 때문이다. 행해지지 않는 바가 있다면, 그것은 和만 알아 和하게 하려고 하고 禮로 이것을 조절하지 않았기 때문인데, 이러면 역시 행해질 수 없는 법이다”라고 말한다(有子曰 禮之用 和爲貴. 先王之道 斯爲美 小大由之. 有所不行 知和而和, 不以禮節之 亦不可行也). 『論語』 「學而」(1-12). 또 공자는 “和寧은 禮의 用이다(和寧 禮之用也)”라고 말했다. 『禮記』 「燕義」. 종합하면 ‘禮의 用’은 中·和와 和寧이다.

공자는 공감의 인성에 반해서 마음을 쓰면 재앙이 닥칠 것이라고 경고한다. “다른 사람이 싫어하는 것을 좋아하고 다른 사람이 좋아하는 것을 싫어하는 것, 이것을 일러 인성을 거역하는 것이라고 하는데, 이러면 재앙이 반드시 몸에 닥칠 것이다(好人之所惡 惡人之所好 是謂拂人之性 菑必逮夫身).”⁵⁹⁾

또한 공감은 상술했듯이 사람과의 관계에서 벌어지는 경우, 서로에 대해 호감을 낳고, 상대방에게 자기보다 나은 것이 있다면 이것을 '선망'하게 만들고, 한 걸음 나아가 '본받고 모방하게' 만든다. 특히 공감적 선망의 대상이 가치나 덕성이라면 호감에 미학적 시비지심의 동조감이 더해지면서 본받는 모방의 성향은 더욱 강렬하다. 이것을 공자는 인사정책과 술선수범의 리더십에 적용한다. 공자는 지식을 '지물(知物)'에서 방향을 돌려 '지인(知人)'으로 규정하면서 인간의 공감적 모방 경향을 지목한다.

번지가 지(知)에 대해 물었다. 공자는 “지인(사람을 아는 것)이다”라고 답했다. 번지가 알아듣지 못하자 공자는 “곧은 사람을 등용하여 이 사람을 굽은 사람들과 섞어놓으면 굽은 자들을 곧게 만들 수 있다”고 말했다. 번지가 물려나 자하를 보고 말하기를, “아까 선생님을 알현하고 지에 대해 물었는데, 선생님께서 ‘곧은 사람을 등용하여 이 사람을 굽은 사람들과 섞어놓으면 굽은 자들을 곧게 만들 수 있다’고 하시던데, 이게 무슨 말인가?”라고 물었다. 자하는 “말뜻이 풍부하구나! 순임금은 천하를 영유하고 무리에서 가려 뽑아 고요를 등용하니 불인자들이 사라지게 되었다. 탕임금이 천하를 영유하고 무리에서 가려 뽑아 이윤을 등용하니 불인자가 사라졌다”고 말했다(樊遲 [·] 問知, 子曰 知人, 樊遲未達 子曰 舉直錯諸枉 能使枉者直, 樊遲退 見子夏曰 鄉也吾見於夫子而問知 子曰 ‘舉直錯諸枉 能使枉者直’ 何謂也? 子夏曰 富哉言乎! 舜有天下 選於衆 舉臯陶 不仁者遠矣. 湯有天下 選於衆 舉伊尹 不仁者遠矣).⁶⁰⁾

‘지인’의 지식이란, 사람이 선한 사람을 본받는 공감적 모방의 천성이 있고 이 능력을 바탕으로 선한 것을 모방한다는 것을 아는 것이요, 또 이것을 활용하여 곧은 자들을 발탁하여 굽은 자들과 섞어 쓰면, 굽은 자들이 곧은 자들을 모방하여 곧아져서 다 곧은 사람이 되기 때문에 불인자들을 없앨 수 있다는 것을 아는 것이다. 이 모방은 호감에 근거한 공감적 선망과 동조감에서 나온다.

58) 『大學』(傳10章).

59) 『大學』(傳10章).

60) 『論語』「顏淵」(12-22).

공자는 이 선과 정의의 공감적 규범력과 공감적 모방욕구를 리더십에도 적용한다. 공감적 리더십에 관해서는 여러 어록이 있다. 애공이 “어떻게 하면 백성이 복종합니까?”라고 묻자, 공자는 “곧은 사람을 등용하여 이 사람을 굽은 사람들과 섞어놓으면 백성이 복종하고, 굽은 자를 등용하여 곧은 자들과 섞어놓으면 백성들이 불복합니다”라고 대답한다(哀公問曰 何爲則民服? 孔子對曰 舉直錯諸枉 則民服 舉枉錯諸直 則民不服).⁶¹⁾ 또 애공이 ‘정치(爲政)’에 대해 묻자 공자는 “정사는 바른 것입니다. 임금이 바르게 하면 백성은 정사를 따릅니다. 임금이 하는 것을 백성은 따릅니다. 임금이 하지 않으면 백성이 무엇을 따르겠습니까?(政者 正也. 君爲正 則百姓從政矣. 君之所爲 百姓之所從也. 君所不爲 百姓何從?)”라고 말한다.⁶²⁾ 또 계강자가 도둑을 걱정하자, 공자는 “진실로 당신이 욕심을 부리지 않는다면, 상을 주어도 훔치지 않을 것입니다”라고 대답했다(季康子患盜 問於孔子. 孔子對曰 苟子之不欲 雖賞之不竊).⁶³⁾ 마지막으로 공자는 덕성의 공감적 동화능력과 모방효과에 대하여 상론한다.

계강자가 공자에게 정사에 대해 물어 말하기를, “무도한 자를 죽여 도를 갖추게 한다면 이것은 어떻겠습니까?”라고 했다. 공자가 대답하기를, “당신이 정치를 하면서 어찌 형살(刑殺)을 씁니까? 당신이 선해지려고 하면, 백성도 선해지게 됩니다. 군자의 덕은 바람이고, 소인의 덕은 풀입니다. 풀은 그 위로 바람이 불면 반드시 드러눕습니다”라고 했다(季康子問政於孔子曰 如殺無道 以就有道 何如? 孔子對曰 子爲政 焉用殺? 子欲善而民善矣. 君子之德風 小人之德草. 草上之風 必偃).⁶⁴⁾

공자가 여기서 거듭 강조하는 이 공감적 리더십은 선한 자를 좋아하고 본받으려는 인간들의 공감적 선망·모방 성향에 근거한다. 치자의 술선 수범과 덕치의 공감적 리더십은 다음에 상론할 무위위치의 전제가 된다. 왜냐하면 “한 인간으로 하여금 다른 인간에 무관심할 수 없게” 만드는 인간의 공감능력은 “타인들에게로 뻗쳐지는” 진정한 의미의 “보이지 않는 손”으로서 인간들의 모든 “상호교류”의 “밑바탕에 놓여 있는 힘”이기

61) 『論語』 「爲政」(2-19).

62) 『禮記』 「哀公問 第二十七」. 유사하게 ‘정사’에 대한 계강자의 물음에 공자는 “정사란 바름입니다. 당신이 바름으로 이끌면, 누가 감히 바르지 않겠습니까?”라고 대답한다(季康子問政於孔子. 孔子對曰 政者 正也. 子帥以正 孰敢不正?). 『論語』 「顏淵」(12-17).

63) 『論語』 「顏淵」(12-18).

64) 『論語』 「顏淵」(12-19).

때문이다.⁶⁵⁾

2. 공감적 무위지치와 무위천하의 무제한적 관용과 자유

인간은 개체보존을 위한 생명본능의 이기적 욕망과 함께 생식양육·공동생존·사랑·우애·유희와 향유를 위한 사회적 본능의 욕망을 가진 사회적 존재다. 그런데 바로 인간의 공감능력은 완벽화를 위해서 수신과 교육훈련이 필요한 ‘반(半)본능’으로서의⁶⁶⁾ 선성(善性)과 언어능력보다 더 근본적인 본능으로서 저 사회적 본능의 일단이다. 공감능력은 ‘성상근(性相近)’인 한에서 인간 간에 대동소이하지만, 그래도 누군가는 더 특출할 수 있다. 사람들은 특출나게 공감적이고 선한 사람을 더욱 좋아하고 이른바 ‘스타’로 우러르고 본받으려고 한다. ‘선의 으뜸’은 공감에서 함양되어 나오는 ‘인(仁)’이고, 따라서 ‘인’을 갖춘 사람은 사람들이 특히 ‘으뜸 스타’로 우러르고 본받으려고 한다.

그러므로 살신성인으로 가장 낮은 데까지 박시제중하는 ‘인자(仁者)’는 자연히 백성이 우러러 저절로 높아진다. 『예기』에서 공자는 말한다. “인이라는 것은 의의 근본이고 순응의 본체이니, 인을 이룬 자는 존귀하다(仁者 義之本也 順之體也 得之者尊).”⁶⁷⁾ 따라서 특별한 인자는 적이 없고 백성이 우러르니 대중의 민심을 얻어 왕이 될 수 있다. 그래서 공자는 “인이 대중을 움직일 수 없는가? 무릇 나라 임금의 인덕을 좋아하면, 천하에 적이 없다(孔子曰 仁不可爲衆也? 夫國君好仁 天下無敵)”고도 말했다.⁶⁸⁾ 따라서 맹자는 “이런 까닭에 인자만이 마땅히 높은 지위에 있어야 하는 것이니(惟仁者宜在高位), 인애(仁愛)하지 않으면서 높은 지위에 있으면 이것은 많은 사람들에게 그 악을 퍼트리는데 있다”라고 갈파한다.⁶⁹⁾ 지자(智者, 철인)에게 치자의 지위를 인정한 소크라테스·플라톤·아리스토텔레스와 반대로 공맹은 이처럼 인덕자에게만 ‘치국의 정통성’을

65) de Waal, *The Age of Empathy*, p. 222.

66) ‘반본능’은 다윈의 개념을 쓴 것이다. Charles Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, In: Charles Darwin, *Evolutionary Writings*, edited, with an Introduction and Notes by James A. Secord(Oxford/New York: Oxford University Press, 2010), pp. 254-255, 323-325.

67) 『禮記』 「禮運」.

68) 『孟子』 「離婁上」(7-7).

69) 『孟子』 「離婁上」(7-1). “是以惟仁者宜在高位. 不仁而在高位 是播其惡於衆也.”

인정하고 있다.

‘인지’는 권도와 형벌의 ‘정(政)과 형(刑)’을 쓰지 않고 백성과 교감하는 예양(禮讓)의 공감적 규범력만으로 천하를 더 잘 다스릴 수 있다. 공자는 “예양으로 능히 나라를 다스릴 수 있을까? 무슨 문제가 있겠느냐? 예양으로 나라를 다스릴 수 없다면, 예를 해서 뭐하랴?(子曰 能以禮讓爲國乎? 何有? 不能以禮讓爲國 如禮何?)”라고 천명한다.⁷⁰⁾ 이것은 정형의 권력과 폭력 없이도 예양 또는 읍양(揖讓)의 - 타고난 시비지심에서 생겨나는 - 공감적 규범성만으로 천하를 다스릴 수 있다는 말이다. 그래서 “읍양으로 천하를 다스리는 것을 예약이라고 한다(揖讓而治天下者 禮樂之謂也)”는 것이다.⁷¹⁾ 더구나 이 예치(禮治)는 장기적으로 정형의 치(治)보다 더 효과적일 뿐더러, 공감적 감화력으로 백성을 격조 높게 만든다. “정으로 이끌고 형으로 다스리면 백성은 모면하려고만 하여 수치심이 없어지고, 덕으로 이끌고 예로 다스리면 수치심도 격조도 갖추게 된다(子曰 道之以政 齊之以刑 民免而無恥 道之以德 齊之以禮 有恥且格).”⁷²⁾

그런데 예란 본질적으로 무엇인가? 공자는 예의 본질을 공감적 교호성으로 본다. “예는 오고 가는 것을 숭상한다. 왔는데 오지 않으면 예가 아니다. 왔는데 가지 않아도 역시 예가 아니다. 사람이 예를 가지면 편안하고, 예가 없으면 위험하다. 그러므로 ‘예란 아니 배울 수 없다’고 하는 것이다. 무릇 예는 자신을 낮추고 남을 높이는 것이다. 물건을 짊어지고 팔러 다니는 자도 반드시 존엄성이 있는데, 향차 부귀한 자는 어떻겠는가! 부귀하면서도 예를 알고 좋아하면 교만하지 않고 음탕하지 않고, 빈천하더라도 예를 알고 좋아한다면 마음이 떳떳하다(禮尙往來. 往而不來 非禮也. 來而不往 亦非禮也. 人有禮則安, 無禮則危. 故曰, “禮者不可不學也”. 夫禮者 自卑而尊人, 雖負販者 必有尊也 而況富貴乎. 富貴而知好禮 則不驕不淫, 貧賤而知好禮 則志不懦).”⁷³⁾ 한편 예의 ‘용(用)’은 상술했듯이 추상적으로 사람들의 행동을 중·화에 이르게 하는 것이지만, 구체적인 용도는 무엇일까? 공자는 이에 상론한다. “예란, 친소를 정하고, 미심쩍은 것을 결단하고, 같은 것과 다른 것을 구별하고, 시비를 밝히는 방도다.

70) 『論語』 「里仁」(4-13).

71) 『禮記』 「樂記」.

72) 『論語』 「爲政」(2-3).

73) 『禮記』 「曲禮上」.

예는 남을 망령되게 기쁘게 하지 않고 말을 허비하지 않는다. 예는 절도를 넘지 않고, 침노하여 업신여기지 않고, 친하다고 함부로 구는 것을 싫어한다. 수신하여 말을 실천하는 것을 일러 선행이라 한다. 수신한 것을 행하고 도를 말하는 것을 예의 바탕이라 한다(夫禮者 所以定親疏 決嫌疑 別同異 明是非也. 禮, 不妄說人 不辭費. 禮, 不踰節 不侵侮 不好狎. 修身踐言 謂之善行. 行修言道 禮之質也).” 더 구체적으로 말하면, “도덕인의 도 예가 있어야 이루어지고, 교훈과 바른 풍속도 예가 있어야 갖춰진다. 분쟁과 소송도 예가 있어야 판결한다. 군신상하와 부자형제도 예가 있어야 자리를 정한다. 벼슬하고 스승을 섬기는 것도 예가 있어야 친하다. 조정에 반열하고 군대를 다스리며 관직에 임하고 법을 집행하는 것도 예가 있어야 위엄 있게 시행한다. 사당(祠堂)의 기도와 제사와 귀신공양도 예가 있어야 성실하고 장중하다(道德仁義 非禮不成, 教訓正俗 非禮不備. 分爭班訟 非禮不決, 君臣上下父子兄弟 非禮不定, 宦學事師 非禮不親, 班朝治軍 涖官行法 非禮威嚴不行, 禱祠祭祀 供給鬼神 非禮不誠不莊).”⁷⁴⁾

그렇다면 예란 이렇게 복잡다단한 것인가? 아니다. 공자는 말한다. “예란 사치스런 것보다 차라리 검소한 것이고, 상은 능란하게 하는 것보다 차라리 슬퍼하는 것이다(禮與其侈也 寧儉 喪與其易也 寧戚).”⁷⁵⁾ 나아가 사람들이 남의 일을 자기 일처럼 느끼고 행동과 감정의 중화(적절성과 적합성) 여부를 가릴 수 있는 공감미감(공감적 동조·거부감의 시비지심)만 있다면, 임금은 ‘음양’의 예만으로도 천하를 다스릴 수 있다. 그러므로 공자는 “큰 음악은 반드시 평이하고, 큰 예는 반드시 간소하다(大樂必易 大禮必簡)”고 말한다.⁷⁶⁾ “예가 번거로우면 일을 어지럽힌다(禮煩則亂).”⁷⁷⁾ 쉽고 간소한 대악·대례(大樂大禮)에 임금이 하늘의 소명을 다하는 ‘위인(爲仁)’이 담겨 있다면, 천하의 변경에 시는 백성도 대악·대례를 매개로 그 인심(仁心)을 공감할 수 있다.⁷⁸⁾ 이 때문에 대악은 평이하다 못해 소리도 없고, 대례는 간소하다 못해 형체도 없어 그 움직임이 보이지 않고, 못 백성의 상에 복을 입지 않고도 충심으로 슬픔을 다한다. 그리하여

74) 『禮記』 「曲禮上」.

75) 『論語』 「八佾」(3-4).

76) 『禮記』 「樂記」.

77) 『書經』 「說命中」.

78) 임금의 禮樂은 仁을 전제한다. 『論語』 「八佾」(3-3). “子曰 人而不仁 如禮何? 人而不仁 如樂何?” 참조.

공자는 “이른 새벽부터 밤까지 그 소명이 관유하고 그윽한 것’은 소리 없는 음악이고, ‘위의가 안온하여 가려 뽑을 수 없는 것’은 형체 없는 예다. ‘아무 백성이나 상을 당해도 사람들이 힘을 다해 구제하는 것’은 상복을 입지 않은 상이다(‘夙夜其命宥密,’ 無聲之樂也. ‘威儀逮逮, 不可選也,’ 無體之禮也. ‘凡民有喪, 匍匐救之,’ 無服之喪也)”라고 말한다. 그리하여 공자는 이 삼무(無聲之樂·無體之禮·無服之喪)를 다하는 임금의 ‘백성의 부모(民之父母)’로 묘사한다.⁷⁹⁾ 음악은 사람을 기쁘게 하지만, 임금이 천명대로 불철주야 인심을 다하는 것을 표현하는 이 ‘소리 없는’ 큰 음악, 즉 ‘무성지악(無聲之樂)’이야말로 기(氣)와 뜻이 부합하여(氣志不違) 백성을 가장 기쁘게 하는 음악이고, 예는 사람들을 서로 친하고 알맞게 만들어주는 것이지만, 임금이 어진 마음을 전달하는 이 ‘보이지 않는 무형무체(無形無體)’의 큰 예, 즉 ‘무체지례(無體之喪)’야말로 상하를 화동(和同)케 하는 편안하고 항구적인 위의(威儀遲遲)로써 가장 친하고 가장 알맞게 만들어주는 예이고, 상(喪)은 슬퍼하는 것이지만, 못 백성의 상에 임금이 상복을 입지 않고 마음을 다하는 ‘무복지상(無服之喪)’이야말로 속안에서 공감하여 크게 슬퍼하는(‘內恕孔悲’) 상이다.⁸⁰⁾

임금과 백성이 ‘무성지악’과 ‘무체지례’로 교감하는 천하는 아무도 서로 오가지 않고 서로 소통하지 않는 두절된 ‘노자’식 소국과민의 적막강산이 아니라, 소리도 들리지 않고 움직임도 보이지 않지만 무성·무형(無聲無形)의 마음들이 빛과 소리보다 빠른 속도로 교감하는 거대한 공감대다. 따라서 천명에 따라 불철주야 박시제중의 큰 인심을 베풀기 위해 애쓰는 임금은 이 거대한 공감대의 중심적 ‘위(位)’를 맡았고, 또 이로써 천하에 군림하기에 충분하므로 직접 백성을 통치하는 관직이나 기능적 업무를 수행할 필요가 없다. 즉, 이런 관직과 업무는 현신들에게 맡기고 스스로는 백성을 직접 부리지도 않고 이 현신들의 직무에 간여하지도 않는다. 중심의 ‘위’에 있는 임금은 신민들로 하여금 무엇을 하도록 하지도 않고 무엇을 못하게 막지 않는 대덕·대도(大德大道)의 이른바 ‘무위(無爲)’ 상황에 있다. 현신들도 일반백성들을 가급적 이런 ‘무위’로써 최소의 통치를 한다. ‘가장 적게’ 다스리는 것이 ‘가장 잘’ 다스리는 것이다.

79) 『禮記』 「孔子閒居」. ‘夙夜其命宥密’은 『詩經』 「周頌·清廟之什·昊天有成命」에서, ‘威儀棣棣 不可選’은 『邶·柏舟』에서, ‘凡民有喪 匍匐救之’은 『邶·谷風』에서 따온 것이다.

80) 『禮記』 「孔子閒居」. “無聲之樂, 氣志不違. 無體之禮, 威儀遲遲. 無服之喪, 內恕孔悲.”

말하자면, “대덕불관(大德不官) 대도불기(大道不器)”다(대덕은 벼슬을 맡지 않고, 대도는 구실을 맡지 않는다).⁸¹⁾ 여기서 ‘벼슬(官)’은 치국(治國)을 위한 의정(議政)책임을 짊어진 벼슬아치(정치가)들의 정치적 직책을 말하고, ‘구실(器)’은 벼슬아치들이 의결하여 지시하는 각종 업무를 집행하는 실무자(구실아치)들의 전문적 기능직을 말한다.

그러므로 공자는 순임금과 우임금이 ‘벼슬’과 ‘구실’을 맡지 않고 ‘인덕(仁德)’과 ‘읍양’만으로 군림하며 공감으로 천하를 다스린 ‘무위지치(無爲之治)’를 극찬한다. “무위이치지는 순임금이리라! 무엇을 했는가? 자기를 공손히 하고 바르게 남면했을 뿐이다(子曰 無爲而治者其舜也與! 夫何爲哉 恭己正南面而已矣).” 여기서 ‘무위’는 임금이 벼슬과 구실을 신하들에게 양도하고 구체적 정사를 손에서 놓은 채 인사·감독의 위치, 또는 이보다 더 순화된 ‘군림(君臨, 천하 최고영예의 位에서 권위를 떨침)’의 위치로 물러나 비로소 나라를 공감과 읍양의 예로 다스려 진정으로 영유(領有)한다는 뜻이다. 또 ‘자기를 공손히 하고 바르게 남면했다’는 것은 신하들에게 벼슬을 주고 이들의 활동상을 — 남쪽은 밝은 곳이기 — 밝게 알고 읍양한 채 신하들의 조례를 받거나, 천하순행을 통해 제후들의 조례를 받으며 천하의 영유권자로서 군림한다는 뜻이다. 북극에서는 어느 쪽을 바라보아도 남쪽을 바라보듯이, 북쪽을 정의해주는 북극성도 어디에 있든 ‘남면’한다. 마찬가지로 북극성처럼 백성의 향도가 되는 성인군주도 어디를 보아도 밝은 남쪽을 향해 ‘남면’하는 것이다. 순박한 백성과 현신은 북면하고, 남면한 군주에게 감출 것 없이 마음을 활짝 열어 보여준다. 따라서 성인군주는 백성과 현신의 활동상을 늘 밝게 아는 것이다. 이 때문에 옛 임금은 언제나 남쪽을 향해 앉아서 못 신하의 조례를 받았다. 이것에서 유래한 ‘남면’은 훗날 ‘임금 노릇을 하다’는 말로도 쓰였다.⁸²⁾ 못별들이 어디에 있든 북극성을 바라보며 북극성의 주위를 공전하듯이 신하들은 어디에 있더라도 임금을 향해 ‘북면’한다.

또 공자는 “높고 높도다, 순임금과 우임금은 천하를 영유하고도 이에 간여하지 않았도다!”(子曰 巍巍乎 舜禹之有天下也而不與焉).⁸³⁾라고 순·우임금의 ‘유이불여(有而不與)’를 극찬했다. 이것은 천하의 영유권(王權)과

81) 『禮記』 「學記」.

82) 가령 『論語』 「雍也」(6-10)의 “子曰 雍也可使南面” 참조.

83) 『論語』 「衛靈公」(15-5); 「泰伯」(8-18).

통치권(臣權)을 분리하여 신하들에게 일상적 정사를 처리하는 통치권을 위임하고, 임금의 신하의 통치행위에 간여하지 않았다는 것을 말하고 있다. 즉, 친정(親政)하지 않았다는 말이다.⁸⁴⁾ 또 『서경』에서는 무왕이 옷소매를 드리우고 팔짱을 끼고 다스리는 ‘수공지치(垂拱之治)’를 말한다.⁸⁵⁾

이 ‘수공지치’·‘무위지치’·‘유이불여’는 오랜 세월 동아시아 제국의 정치이념으로 기능했다. ‘무위지치’는 구체적 현실 속에서 양민론(養民論)의 일환인 ‘무위시장론(자연시장론)’으로 구현되었는가 하면⁸⁶⁾, 국가헌정론에서는 권력분립적 제한군주정(王權과 臣權의 분립제도)으로 구현되었고, 명나라와 청나라에서는 ‘내각제’로도 구현되었다. 이것은 황태자에게 내각제를 가르치는 명조(明朝)의 한 경연관(經筵官)의 입론에서 잘 드러난다.

일찍이 순임금은 ‘무위지치’를 했다고 칭송했고, 또 『주서』에는 무왕이 ‘수공지치’를 했다고 칭송했다. 후세의 군주는 궁궐에 깊이 들어 살면서 내시에게 정치를 맡김으로써

84) 何晏은 ‘無爲而治’를 ‘任官得人’으로 왜소화하는 반면, 邢昺은 ‘無爲清靜’으로 老子化하고 있다(『論語注疏』, 二二六쪽). 또 하안은 舜禹의 ‘有而不與’를 엉뚱하게도 “자기가 천하를 求하는 데 간여하지 않았는데도 천하를 얻었다”고 풀이하고 있다. 형병도 이를 따르고 있다(『論語注疏』, 二二六쪽). 이렇게 보면, ‘無爲而治’와 ‘有而不與’는 무관한 것이 되고 만다. 정약용은 하안의 설을 따라야 한다고 하면서, ‘有而不與’는 ‘無爲而治 恭己正南面’과 “뜻이 다르다”고 하고 있다(丁若鏞 著, 全州大湖南學研究所 譯, 『國譯與猶堂全書』 『經集 III · 論語古今註』, 24-25쪽). 또한 정약용은 - 정조의 ‘親政’을 갈구한 입장이어서 그런지 - 전반적으로 경문의 의미를 뒤틀어 ‘無爲’ 개념을 黃老說로 물거나 부정하고 있다. 그는 심지어 “無爲란 정치를 하지 않는 것을 말한다. 공자는 분명 ‘爲政’이라 말하였는데 도리어 유학자로서 ‘無爲’라고 말할 수 있겠는가?”라고 강변하면서, “대체로 ‘無爲而治’라는 말은 모두가 異端邪說이며 우리 유학가의 말이 아니다”라고 잘라 말한다(『國譯與猶堂全書』 『經集 II』, 37쪽, 38쪽). 나아가 그는 ‘무위지치’ 설을 단죄하기까지 한다. “요즘 사람이 治道를 논할 때 오래 모두가 端拱·玄默으로, 피할 바 없는 無爲의 상태로 人主를 유도함으로써 온갖 법도가 퇴락하여 정리되지 못하고 자질구레한 萬機의 정사가 다스려지지 못하여 10년이 못 되어 천하는 부패되었던 것이다. [...] 이는 모두가 ‘無爲’說으로써 이처럼 誤導된 것이다”(『國譯與猶堂全書』 『經集 IV』, 20쪽). ‘無爲而治’의 정치철학에 대한 그의 비판은 그야말로 ‘노이로제의 극치’라 할 만하다.

85) 『書經』 『周書·武成』. “작위는 다섯으로 벌리고, 땅은 셋(공·후작의 사방 백 리, 백작의 칠십 리, 자·남작의 오십 리)으로 나누고, 벼슬에는 현인을 세우고, 일에는 능력자를 임하게 했다. 백성에게 오륜·식량·상사·제사를 중히 여기게 하고, 믿음을 두터이 하고 의리를 밝히고, 덕을 높이고 공에 보답했다. 그러니 옷소매를 드리우고 팔짱을 끼고도 천하가 다스려졌다(列爵惟五 分土惟三 建官惟賢 位事惟能. 重民五教 惟食喪祭 惇信明義 崇德報功 垂拱而天下治).”

86) 이에 대한 詳論은 황태연, 「서구 자유시장론과 복지국가론에 대한 공맹과 사마천의 무위시장 이념과 양민철학의 영향」, 320-354쪽 참조.

마침내는 이적(夷狄)의 화를 초래했다. [...] 무릇 순임금의 ‘무위지치’는 산천과 토지를 봉하고 정승들을 뽑아 정사를 맡기고, 불행한 일이 일어나는 것을 제거함으로써 정승들이 조금이라도 그 도리를 다하지 않는 일이 없게 한 것이다. [...] 이 모든 것은 임금이 친히 애써 무엇을 하려는 것을 염려한 것인데, 이로써 마침내 편안한 마음으로, 신하들을 무엇을 하도록 시키지도, 무슨 일을 못하게 금하지도 않게 한 것이다.⁸⁷⁾

이 명·청대의 내각제는 영국의 윌리엄 템플(Sir William Temple, 1628-1699)을 통해 영국에까지 전해진다. 1679년 템플은 왕(찰스 2세)과의 약정하에 ‘왕은 내각을 거치지 않으면 어떤 명령도 발령하지 않는다’, 또는 ‘왕명은 내각을 통해서만 발령된다’는 ‘내각 속의 왕(King in council)’ 원칙을 천명하고 한동안 중국식 내각제를 도입하여 운영한다. 이렇게 잠깐 등장했다가 왕의 위약으로 사라진 이 내각제는 9년 뒤의 명예혁명을 거치면서 18세기에 항구적 제도로 정착했다. 이런 경로로 『논어』의 ‘임금은 천하를 영유하나 이에 간여하지 않는다’는 ‘유이불여(有而不與)’ 원칙이 ‘왕은 군림하나 통치하지 않는다(The King reigns, but does not govern)’는 영국의 불문헌법으로 변안된 것으로 보인다.⁸⁸⁾

한편 공자는 임금, 신하, 백성이 각자의 위치에서 소리도 없고 보이지도 않는 대덕·대례의 상호 관심과 규범력에 의해 서로 공감하는 이 ‘무위천하’의 작동원리를 어떻게 이해했을까? 공자는 이것을 제자리에 가만히 있는 무위의 북극성과 공히 이를 향하는 못별 간의 인력작용에 비유한다.

덕으로 정치를 하는 것은 비유컨대 북극성이 제자리에 거하고, 못별들이 다 이 북극성을 공감하는 것과 같다(子曰 爲政以德 譬如北辰居其所而衆星共之).⁸⁹⁾

이것은 ‘무위이치’의 다른 표현이다.⁹⁰⁾ 소리도 움직임도 없이 백성을 기쁘게 하고 화동케 하는 ‘정중동(靜中動)’의 임금, ‘동중정(動中靜)’의

87) 이것은 천자가 내시들을 끼고 親政을 하는 통에 일시 내각제가 쇠퇴했던 명나라 憲宗의 成化年間(1465-1487)에 司經局洗馬 陽守陳이 이 친정을 비판하면서 경연에서 황태자를 가르친 말이다. 孫承擇 편, 『春明夢餘錄』 권9(영인본, 臺北: 大立出版社, 1980), 95쪽. 尹貞粉, 「成化年間(1465-1487)의 經筵과 政국운영」, 18쪽 재인용.

88) 이에 대해 자세한 것은 황태연, 「서구 자유시장론과 복지국가론에 대한 공맹과 사마천의 무위시장 이념과 양민철학의 영향」, 356-359쪽 참조.

89) 『論語』 「爲政」(2-1).

90) 정약용은 ‘北辰’과 ‘無爲’의 연관성을 극구 부정한다. 정약용, 『國譯與猶堂全書』 「經集 II」, 37-41쪽 참조.

신하, ‘무기탄(無忌憚)’의 백성 간에는 조용히 공감적 인력이 작용하고, 신하·백성들 간에도 중심의 임금을 매개로 공감적 인력이 작용하여 한 공동체로 결속된다. 따라서 우주가 만유인력의 장(場)이듯이, 공감적 ‘무위천하’는 토의와 쟁론으로 시끄러운 공론장, 즉 말 잘하는 지식 인들과 정객들이 설치하는 하버마스식의 ‘토의적 공론장(deliberative Öffentlichkeit)’이라기보다, 오히려 평범한 백성들이 평이하고 소리 없는 ‘대악(大樂)’과 간소하고 보이지 않는 ‘대례(大禮)’ 속에서 위정자들의 의도와 행동을 느끼고 시비(동조·거부)하는 ‘공감장(共感場, sympathetic Öffentlichkeit)’, 즉 거대한 ‘민심의 바다’로 현상한다.

무위천하의 이 ‘공감장’ 안에서 임금의 도덕적 의도에 대한 감응·교감·공감은 그야말로 순식간에 광대무변의 원방에까지 도달한다. 따라서 임금은 말뿐만이 아니라 행동을 신중히 해야 한다. “군자가 자기의 방 안에 앉아서 자기의 말을 표출하는 것이 선하면 천리 밖에서 그의 말을 감응하는데, 하물며 그 가까운 데서는 어떻겠는가? 자기의 방 안에 앉아서 자기의 말을 표출하는 것이 선하지 않으면 천리 밖에서 그의 말을 거부하는데, 하물며 가까운 데서는 어떻겠는가? 말이 자신에게서 나가면 백성에 다다르고, 행동이 가까운데서 발하면 먼 데서 나타나니, 언행은 군자의 추기(樞機)다. 추기의 발동은 영육의 주인(主因)이다. 언행은 군자가 천지를 움직이는 수단이니, 신중하지 않을 수 있겠는가?(子曰 君子居其室 出其言善 則千里之外應之 況其邇者乎? 居其室 出其言不善 則千里之外違之 況其邇者乎? 言出乎身 加乎民 行發乎邇 見乎遠, 言行 君子之樞機. 樞機之發 榮辱之主也 言行 君子之所以動天地也 可不慎乎).⁹¹⁾ 방 안에서 하는 언행도 순식간에 천리를 가니, 방 밖의 언행은 얼마나 멀리 가겠는가? 또 임금의 뜻이 선하지 않으면, 얼마나 멀리서부터 반감적 공감이 일어나겠는가? 천하의 반감은 임금의 치욕의 근본원인이다. 임금이 ‘인정(仁政)’을 베풀지 않아 백성의 공감대가 파괴되고 예법이 규범력을 잃고, 재화의 분배가 정의롭지 못하여 백성이 흩어지고 세상이 시끄러워진다면, 임금이 나라를 잃는 치욕은 당연한 이치다. 맹자는 말한다. “하·은·주 삼대가 천하를 얻은 것은 인으로써 그런 것이고 천하를 잃은 것은 불인(不仁)으로써 그런 것이다. 국가가 폐하고 흥하고 보존되고 망하는 소이도 역시

91) 『易經』 「繫辭上傳(8)」.

그렇다. 천자가 불인하면 사해를 잃고, 제후가 불인하면 사직을 보존하지 못하고, 경대부가 불인하면 종묘를 보존하지 못하고, 선비와 서인이 불인하면 제 몸을 보존하지 못한다.”⁹²⁾

동조감과 거부감의 빠른 교감에 의해 윤리적으로 자율조절되는 이런 공감적 ‘무위천하’ 속에서는 백성의 기탄없는 언론과 사회활동이 벌어지더라도 공감적 인력에 의해 결국 같은 취지로 귀결된다. 백성을 끌어당기는 임금(또는 국가)의 공감적 ‘인정’이 있고, 인의도덕의 공감적 규범력을 지닌 ‘예양’이 있고, 모두가 먹고살 정의로운 ‘재화’가 있기 때문이다. 공자는 “천지의 대덕은 생이고, 성인의 큰 보물은 (벼슬이 아니라) 위(位)다. 성인의 이 ‘위’는 무엇으로 지키는가? 인(仁)으로 지킨다. 사람들은 무엇으로 모으는가? 재화로 모은다. 재화를 잘 관리하고 말을 바르게 하고 백성이 비행을 저지르지 않게 금하는 것을 의(義)라고 한다(天地之大德曰生 聖人之大寶曰位. 何以守位? 曰仁. 何以聚人 曰財. 理財正辭禁民爲非曰義).”⁹³⁾ 공자는 주지하다시피 ‘사람들을 모으는 이재(理財)’를 생산·분배의 효율성 면에서의 무위천하의 원리를, “해가 중천에 뜨면 시장을 열고, 천하의 백성을 초치하고, 천하의 재화를 모으고, 교역하고 물러나 각기 제 것을 얻는(日中爲市 致天下之民 聚天下之貨 交易而退 各得其所)⁹⁴⁾ ‘무위 시장’으로 제시하는 한편, 정의(正義) 면에서는 “재화가 (소수에게) 모이면 백성은 흩어지고, 재화가 흩어지면 백성은 모인다(財聚則民散 財散則民聚)”는 원칙에 따라⁹⁵⁾ ‘분배의 균제’를 무위시장에 대한 ‘유의적(有爲的)’ 보완책으로 제시한다.⁹⁶⁾

다시 우리의 논의로 돌아오자. 상호 교감에 의해 자율조절되는 이런 공감적 ‘무위천하’에서는 기탄없는 언론과 사회활동으로 백자가 쟁명하더라도 결국 이들의 취지는 저절로 하나로 귀결된다. 따라서 공자는 아무리 이견과 ‘이단’이 많아도 걱정할 필요가 없다고 말한다. “천하가 무엇을

92) 『孟子』 「離婁上」(7-3). “孟子曰 三代之得天下也以仁 其失天下也以不仁. 國之所以廢興存亡者亦然. 天子不仁 不保四海 諸侯不仁 不保社稷 卿大夫不仁 不保宗廟 士庶人不仁 不保四體.”

93) 『易經』 「繫辭下傳(1)」.

94) 『易經』 「繫辭下傳(2)」.

95) 『大學』(傳10章).

96) 공자가 말하는 ‘有爲의 보완책’으로서의 일련의 복지정책에 대해서는 황태연, 「서구 자유시장론과 복지국가론에 대한 공맹과 사마천의 무위시장 이념과 양민철학의 영향」, 327-338쪽 참조.

근심하고 무엇을 걱정하라? 천하가 같은 것으로 귀결되면서도 길을 달리하고, 하나로 합치되면서도 생각을 백 가지로 하는데, 천하가 무엇을 근심하고 무엇을 걱정하라(子曰 天下何思何慮, 天下同歸而殊塗 一致而百慮, 天下何思何慮).⁹⁷⁾ 등산로가 아무리 많이 갈라지더라도 서로 만나고 헤어지다가 결국 다 산정(山頂)에서 만나듯이, 도를 달리하는 학파들과 교파들이 아무리 많이 나와 쟁명(爭鳴)하더라도 헤어짐과 만남을 반복하다가 결국 같은 데로 귀결되기에 걱정하고 근심할 것 없다는 이 말은 '사상·학문·언론·종교의 자유'와 '관용'을 뜻하고 있다. 이 관용사상의 기저에는 이단으로 여겨지는 교파와 학파들이 수적으로 많으면 많을수록 더욱 빈번하게 일어나는 결별과 분화, 견제와 균형, 조화와 협력, 절충과 융화, 그리고 상호 공감과 상호 절차탁마를 통해 자기변화와 자기발전을 이룩하여 궁극적으로 같은 데로 귀결된다는 공감적 무위천하의 거시적 세계관이 깔려 있다. 그리고 이 사상적·학문적·언론적·종교적 자유와 관용은 사상·학문·언론·종교 등이 공감적 민심에 따라 저절로 흥하여 상호 분리·조절·융화되는 공감적 무위치지에 대한 확신을 전제하는 한에서 '무제한적'이다.

하게 시키지도 않고 못하게 하지도 않는 '무위'의 이 '무제한적' 사상·학문·언론·종교의 자유와 관용은 자기가 자기의 허물이나 자기 학파의 허물을 공박하고, 남이나 다른 학파의 허물을 공박하지 않고 다른 학파의 수미(秀美)한 점을 받아들여 완성하는 '군자의 도'로 완결된다. 따라서 군자는 도가 다른 사람과 일을 도모하지 않을지언정⁹⁸⁾, 결코 남의 악을 들춰내지 않는다. 그러므로 공자는 “군자도 미워하는 것이 있는지”를 묻는 자공의 물음(子貢曰 君子亦有惡乎?)에 “군자는 남의 악을 들춰내는 것을 미워한다(惡稱人之惡者)”고 답한다.⁹⁹⁾ 이는 “군자는 남의 미(美)를 키워주고 남의 악(惡)을 키우지 않는데, 소인은 이와 반대로 한다(子曰 君子成人之美 不成人之惡, 小人反是)”는 공자의 다른 명제와¹⁰⁰⁾ 그대로 부합된다.

또한 공자는 사특함을 고치는 것(脩惡)에 대한 번지의 물음에 “자기의

97) 『易經』 「繫辭下傳(5)」.

98) 『論語』 「衛靈公」(15-40). “子曰 道不同 不相爲謀(도가 같지 않으면, 함께 일을 도모하지 않는다)”.

99) 『論語』 「陽貨」(17-22).

100) 『論語』 「顏淵」(12-16).

악을 공박하고 남의 악을 공박하지 않는 것이 사특함을 고치는 것이 아니겠느냐?(子曰 [···] 攻其惡 無攻人之惡 非脩惡與)”라고 말한다.¹⁰¹⁾ 이와 연장선상에서 공자는 어떤 경우든 군자는 ‘이단’을 공박해서는 안 된다고 천명한다.

이단을 공박하는 것, 이것은 해로울 뿐이다(子曰 攻乎異端 斯害也已).¹⁰²⁾

이 말은 인류사에 길이 남을 놀라운 ‘관용’ 명제다. 공자가 여기서 쓴 ‘해(害)’자는 결국 ‘사람을 해친다’는 말이다. 『논어』 전편에서 이 ‘해’자는 「영령공」편의 ‘해인(害仁)’과 함께 딱 두 번 등장하는 글자다. 말하자면, 이 ‘해’리는 표현은 공자의 부드러운 어법에서는 ‘초강력한’ 경고를 담은 말인 것이다. 소인이란 남의 악을 키우고 남의 미를 키우지 않는 자이므로, ‘이단을 공박하는 자’는 소인이다. 그리고 이단공박을 일삼는 유학은 ‘소인유학’이다.

공자의 인식론적 입장에서 사실 ‘이단’의 엄밀한 판별도 불가능하다. 이 세상에는 동일한 것은 실재하지 않고, 비슷한 것만이 실재한다. 심지어 자기와 동일한 것도 실재하지 않는다. 어제의 ‘나’와 오늘의 ‘나’, 그리고 어제의 내 생각과 오늘의 내 생각도 그 사이에 변하여 동일하지 않기 때문이다. 따라서 동일한 사물도 실재하지 않고, 오직 비슷한 사물들만이 실재하고, 공자가 사람의 “본성은 서로 가깝다(性相近)”고만 말했듯이¹⁰³⁾, 인간의 본성도 인간끼리 동일한 것이 아니라, 다만 ‘유사할’ 뿐이다. 즉, ‘인간’이라는 일반 개념은 실재하는 ‘실체’가 아니라, 늘 복수로 존재하는 개체적 인간들 간의 유사성을 집약하는 편의적 ‘명칭’일 뿐이다. 따라서 모든 인간을 관통하는 동일한 실체적 인간성은 실재하지 않고, 오로지 비슷하지만 개성적인 인간들 간의 본성적 유사성만 존재한다. 따라서 존재하지도 않는 ‘인간 실체’에 대한 소위 ‘실체적 지식’, 또는 ‘절대지식’은 얻을 수 없다. 즉, ‘득도(得道)’할 수 없다는 말이다. 인간 ‘일반’에 대해서는 오로지 그 유사성만 이는 ‘개연적 지식’밖에 가능하지 않은 것이다. 다른 사물들에 대해서도, 따라서 — ‘이단’ 종파와 같은 — 사회적 존재자들에

101) 『論語』 「顏淵」(12-21).

102) 『論語』 「爲政」(2-16).

103) 『論語』 「陽貨」(17-2).

대해서도 인간은 절대지식(득도)이 아니라, 공자가 ‘근도(近道)’라고 부른, ‘온건한 회의론’ 관점의 ‘개연적 지식(probability)’ 또는 ‘의견(opinion)’밖에 얻지 못한다.¹⁰⁴⁾ 따라서 『대학』은 “사물에는 본말이 있고 일에는 시중이 있으니, 선후를 알면 ‘근도’할 따름이다(物有本末 事有終始 知所先後, 則近道矣)”라고 천명한다.¹⁰⁵⁾ 따라서 어떤 이단종파도 자파(自派)와 실체적으로 같을 수도 없지만, 실체적으로 다를 수도 없다. 이단과 자파 간의 관계에는 오직 원근의 유사성이 있을 뿐이다. 즉, 이단의 실체는 없다는 말이다. 이것은 이단 쪽에서 자파를 보아도 마찬가지다. 그러므로 실체적으로 다르고 대립적이지만 한 소위 ‘이단’은 존재할 수 없고 또 식별해낼 수 없다. 이단의 ‘실체적’ 인식이 불가능한 상황에서 이단을 낙인찍어 공박하고 박해한다는 것은 위험천만한 일일 것이다.

수많은 등산로가 출발점에 따라 다 다르듯이, 우리의 주장과 다른 ‘이단적’ 주장들은 – 심지어 다른 모든 이설(異說)들을 ‘이단’으로 낙인찍고 탄압하는 위험한 독단적 이단조차도 – 다 알고 보면 출발점과 강조점에 따라 좀 멀어질 권리가 있는 이설들이다. 또 오늘의 독단적 이단도 다른 이설들과 공감작용 속에서 자기도 모르게 조만간 관대해지기 마련이고, 아무리 소인배적인 독단론이라고 하더라도 무위천하 안에서는 마주칠 손바닥이 없으므로 다 ‘호변적(好辯的) 과격론’, 즉 과격한 변론을 즐기는 단순한 자기위안의 ‘말뿐인 과격주의(verbal radicalism)’로 끝난다.

공자는 이 ‘이단관용’ 명제의 핵심 취지를 다른 곳에서도 견지한다. 자공이 정치 개념을 묻는 제·노·초나라 임금에 대한 공자의 세 번의 답변이 각기 다 달랐음을 지적하면서, 공자에게 “그렇다면 정사가 이단에 달려 있습니까?(然政在異端乎)”라고 따져 묻는다. 이에 공자는 “각기 그 사정에 따른 것이다(各因其事也)”라고 전제하고, “이 세 가지의 경우를 잘 살펴보면, 정사로 이루려는 소원(所願)들이 어찌 똑같다고 하겠는가! (察三者 政之所欲 豈同乎哉)”라고 답해주고 있다.¹⁰⁶⁾ 정사를 논하는 데는 원칙적으로 배격해야 할 어떤 ‘이단’도 있을 수 없다는 말이다.

104) ‘온건한 회의론(more moderate scepticism)’, 즉 ‘완화된 회의론(more mitigated scepticism)’ 또는 ‘아카데미아 회의론’은 흄의 표현이다. David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding and Other Writings*, edited by Tom L. Beauchamp(Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 200, 207 참조.

105) 『大學』 「經文首章」. 공자는 ‘忠恕’도 得道의 개념이 아니라, “도와 어긋남이 크지 않은(忠恕違道不遠)” 개연성의 개념으로 간주한다. 『中庸』(13章).

106) 『孔子家語』 「辨政」.

자신의 명제에 합당하게 공자는 심지어 이적(夷狄)과 그 문화도 존중하고 제하(諸夏)와 이적의 구분도 종족의 개념이 아니라 문화 개념으로 추상화했다. 제하와 이적 간의 상호 전화와 혼합은 하(夏)나라 이래 중국의 오랜 전통이었고, 고대에는 이적도 천자가 되었기 때문이다. 바로 순임금은 ‘동이족 출신(東夷之人)’이고, 문왕은 ‘서이족 출신(西夷之人)’이었다.¹⁰⁷⁾ 공자는 이런 역사적 사실을 잘 알고 있었기 때문에 동이족의 땅에 가서 살고 싶어 하기도 했다. 공자가 구이(九夷, 동이의 아홉 종족) 땅에 가서 살고 싶어 했는데, 혹자가 “누추할 텐데, 이를 어찌 하시겠습니까?”라고 말하니, 공자는 “군자가 살았는데 어찌 누추하겠느냐?(子欲居九夷 或曰 陋 如之何? 子曰 君子居之 何陋之有)”라고 받아넘겼다.¹⁰⁸⁾ 순임금이 동이족 출신이라는 것을 염두에 둔 말로 보인다. 나아가 공자는 “이적들이 임금을 모시는 것이 제하가 임금을 무시하는 것과 같지 않다(子曰 夷狄之有君 不如諸夏之亡也)”고 탄식하며¹⁰⁹⁾, 이적의 순진무구한 정치문화와 대비되는 제하의 타락한 정치문화를 공박하기도 했다.

공자는 ‘이단을 향해 공박하는 것은 해로울 뿐이다’라는 자신의 명제에 충실하게, 당대 최대의 이단아로부터 예를 배우기 위해 주나라로 노자를 방문했다. 이에 노자는 공자의 학도(學道) 자세를 공박하고 자기 몸이나 잘 간수하라고 충고한다.¹¹⁰⁾ 그러나 공자는 주나라에서 돌아와 제자들에게

107) 맹자는 “순임금은 제풍(冀州)에서 나서 부하로 옮겼다가 명조에서 죽었으니 동이 사람이다(孟子曰 舜生於諸馮 遷於負夏 卒於鳴條 東夷之人也). 문왕은 기주에서 태어나서 필영에서 죽었으니 서이 사람이다(文王生於岐周 卒於畢郢 西夷之人也)”라고 말한다. 『孟子』 「離婁下」(8-1). 그리고 『사기』도 순이 기주(冀州) 사람이고 부하에서 시장을 보았다고 쓰고 있다. 司馬遷, 『史記本紀』 「五帝本紀」 참조.

108) 『論語』 「子罕」(9-14).

109) 『論語』 「八佾」(3-5).

110) 노자는 공자에게 말한다. “그대가 들먹이는 사람들은 그 해골과 함께 이미 다 썩었고, 그 말만 남아 있을 뿐이다. 또 그대가 말하는 ‘군자’도 자기의 때를 만나면 가마를 타지만, 자기의 때를 만나지 못하면 쭈대머리를 하고 떠돌아다닌다오. 나는 훌륭한 장사꾼은 재물을 없는 듯 숨기고, 군자는 덕을 키워도 용모는 바보 같다고 들었소. 그대의 교만한 기세와 탐욕, 티 내는 행색과 간악한 뜻을 버리시오. 이런 것들은 다 그대의 신상에 무익하오. 내가 그대에게 고해줄 것은 이 같을 따름이오(老子曰 子所言者 其人與骨皆已朽矣, 獨其言在耳. 且君子得其時則駕, 不得其時則蓬累而行. 吾聞之, 良賈深藏若虛, 君子盛德 容貌若愚. 去子之驕氣與多欲 態色與淫志. 是皆無益於子之身. 吾所以告子, 若是而已).” 『史記列傳』 「老子韓非列傳」. 그러나 「공자세가」에서는 달리 전한다. “밝게 듣고 깊이 살피면 죽음에 가까운 것은 남을 토의하기를 좋아하기 때문이고, 널리 변별하고 지모가 광대하여 자기 자신을 위태롭게 하는 것은 남의 나쁜 점을 적발하기 때문이오. 사람의 아들 된 자는 (아버지 앞에서) 자기를 내세우지 않고, 사람의 신하 된 자는 (임금 앞에서) 자기를 내세우지 않는 법이오(吾聞

게 말했다. “나는 새가 잘 난다는 것을 알고, 물고기가 잘 헤엄친다는 것을 알고, 짐승이 잘 달린다는 것을 안다. 달리는 놈은 그물질하면 되고, 헤엄치는 놈은 낚시질하면 되고, 나는 놈은 주살질하면 된다. 그런데 용에 이르면 나는 어떻게 해야 할지 모르겠다. 그것은 풍운을 타고 하늘로 올라간다. 나는 오늘 노자를 뵈었다. 그분은 용과 같았다(孔子去 謂弟子曰, 鳥 吾知其能飛, 魚 吾知其能游, 獸 吾知其能走. 走者可以爲罔, 游者可以爲綸, 飛者可以爲矰. 至於龍吾不能知, 其乘風雲而上天. 吾今日見老子. 其猶龍邪).”¹¹¹⁾ 이처럼 공자는 이단아 노자를 ‘공박’한 것이 아니라, ‘용’이라고 극찬하고 있다.

사상·학문·언론·종교의 자유와 관용에 대한 공자의 논지가 이렇게 선명할지라도 공자를 추앙하는 유자(儒者)들 중에도 이단을 공격하고 싶어 안달하는 사람들이 없지 않았다. 유자들 중에는 ‘군자유자’만 있는 것이 아니라, ‘소인유자’도 끼어 있기 때문이다. 이런 까닭에 공자는 자하에게 “너는 군자유자가 되어야지, 소인유자가 되어서는 안 된다(女爲君子儒, 無爲小人儒)”라고 타이른 바 있다.”¹¹²⁾ 사마천의 기록에 의하면, 춘추시대에 유가와 묵가를 비판해 마지않던 장자를 비롯한 소인배 도인들은 유학을 배척하고, 소인유자는 소인배 도인들을 배척했다. “세상에서

富貴者送人以財, 仁人者送人以言. 吾不能富貴 竊仁人之號 送子以言 曰 聰明深察而近於死者 好議人者也. 博辯廣大危其身者 發人之惡者也. 爲人子者毋以有己 爲人臣者毋以有己.” 『史記世家』 「孔子世家」. 이 충고는 좀 더 부드럽지만, 자기 몸에 닥칠 위협을 피해 살아남기 위해 ‘밝게 듣고 깊이 살피는 것’, ‘널리 변별하고 지모가 광대한 것’을 포기하라고 충고하는 점에서, 공자의 ‘殺身成仁’의 자기희생 정신과 배치된다.

111) 『史記列傳』 「老子韓非列傳」.

112) 『論語』 「雍也」(6-13). 공영달은 ‘君子儒’와 ‘小人儒’를 “군자가 儒자가 되면, 장차 그도를 밝히고, 소인은 유자가 되면 제 이름을 자랑한다”로 풀었다. 형병은 “군자면 장차 도를 밝히고, 소인이면 제 재능의 이름을 자랑한다는 말이다”라고 푼다. 『論語注疏』, 八三쪽. 소인과 관련하여 ‘자랑’을 말하는 것은 “君子矜而不爭”(「衛靈公(15-22)」)의 명제와 배치된다. 정이천은 “君子儒爲己 小人儒爲人”이라고 하고, 謝良佐는 “군자와 소인의 구분은 義와 利의 분간일 뿐이다”라고 풀이한다. 朱熹, 『四書集註 - 論語』. 정이천의 말은 모호하고(군자는 利己, 소인은 利他?), 謝씨는 ‘소인유자’를 ‘소인’으로 축소하고 있다. 필자는 “君子不器”(「爲政2-11」)와 “君子喻於義 小人喻於利”(「里仁4-16」) 명제를 여기에 적용한다. 이렇게 보면, ‘군자유자’는 도의를 잘 알아 자기를 담고 박시제중할 목적으로 博學·愼思·篤行하는 德者이고, ‘소인유자’는 경쟁에서 남을 이겨 부귀를 이루려고 전문지식을 기르는 狹學細見의 전문가다. 따라서 ‘군자유자’는 大同을 지향하여 이단까지도 널리 배울 겸덕으로 자신을 大我로 키우지만, ‘소인유자’는 小康의 예법에 매몰되어 오만하게 모든 이단을 치고 小我를 수호한다. 그러므로 ‘군자유자’는 포용적·관용적인 반면, ‘소인유자’는 배타적·독단적이다. 군자유자는 先學을 창조적으로 발전시키는 반면, 소인유자는 기계적 공식으로 선학을 변조하여 그 숭통을 끊는다.

노자를 배운 자는 유학을 물리치고, 유학도 역시 노자를 물리쳤다.” 이에 대해 사마천은 비판을 가한다. 그는 소인배 도인들을 향해서 “노자는 무위로 자화(自化)했고 청정(淸靜)으로 자정(自正)했다”고 지적한다. 그리고 소인유자들을 향해서는 “도가 같지 않으면, 함께 일을 도모하지 않는다’는 말이 어찌 이것을 일컫겠는가?”라고 일침을 가한다.¹¹³⁾

이후에도 소인유자들은 ‘이단공박’을 금하는 공자의 핵심 메시지와 배치되게 주석했을 뿐만 아니라, 아예 이와 관련된 공자경전의 내용 자체를 변조하기까지 했다. 위(魏)나라 조조(曹操)의 양자이자 사위인 하안(何晏, 193-249)은 『논어집해(論語集解)』에서 공자의 역사적인 대명제 “공호이단 사해야이(攻乎異端 斯害也已)”에 대해 주석을 가하기를, “공(攻)자는 ‘배우다(治)’다. 선한 도는 도통(道統)이 있으니, 다른 길이어도 같은 데로 귀결되지만, 이단은 같은 데로 귀결되지 않는다(善道有統 故殊塗而同歸, 異端不同歸也)”고 해석한다.¹¹⁴⁾ 이것은 ‘공호이단 사해야이’를 ‘이단을 배우는 것은 해로울 뿐이다’로 해석한다는 말이다. 이것을 그대로 이어받아 송나라 형병은 “잡학을 금하는 것(禁人雜學)”으로 풀이하고, “이단은 제자백가의 책들을 말하는 것(異端謂諸子百家之書也)”이라고 단정한다.¹¹⁵⁾ 그런데 이것은 실로 시대착오적이다. 공자가 살던 때는 제자백가 활동했던 전국시대보다 150-200년 정도 앞선 춘추시대였기 때문이다. 이렇게 하여 어느덧 공자가 의도한 원의(原義)가 정반대의 뜻으로 변조되고 말았다. 하안·형병 식의 의미변조는 양주(楊朱)·묵적(墨翟)·불교를 공박하기 위해 이 구절을 더욱 철저히 왜곡한 송나라 유자들에게서 절정에 달한다. 범조우(范祖禹, 북송, 1014-1098)는 ‘공호이단 사해야이’를 다음과 같이 주석한다.

‘공(攻)은 ‘전치(專治, 전심으로 배우다, 전공하다)’다. 그러므로 목석금옥(木石金玉)을 갈고 닦는 공작(工作)이 ‘공(攻)’이다. 이단은 성인의 도가 아니면서 따로 일단(一端)을 이룬 것이니, 양주·묵적과 같은 것이다. [...] 이 일단에 오로지 매달려 익히니 해로움이 심하다.’¹¹⁶⁾

113) 『史記列傳』 「老子韓非列傳」. “世之學老子者則紕儒學, 儒學亦紕老子. “道不同 不相爲謀”, 豈謂是邪? 李耳無爲自化 淸靜自正.”

114) 『論語注疏』, 二一쪽.

115) 『論語注疏』, 二二쪽.

116) 朱熹, 『四書集註 - 論語』에서 재인용.

또 정이천은 ‘공호이단 사해야이’를 이단배격의 뜻으로 이해하고 이것을 불교배척의 논리로 활용하여, “부처의 말은 양주·목적에 비하면 이치에 더욱 가깝지만, 이것이 그 해(害)가 우심한 소이다.¹¹⁷⁾ 주희는 범조우와 정이천의 주석에 동의하고 있다.¹¹⁸⁾ 명나라 태조 주원장(朱元璋)은 ‘사해야이(斯害已也)’의 ‘이(已)’를 엉뚱하게 ‘지(止)’로 해석하여 “이단을 공격하여 없애면 그 해악은 이것에 그치는 것이다(斯其害止此)”로 독해한다.¹¹⁹⁾ 그러나 이것은 한문법을 무시한 풀이다. 이 대목에서 “황제는 문법학자보다 높지 않다”는 서양의 금언을 명심할 일이다.¹²⁰⁾ 다산은 형병이 이단을 ‘제자백가의 책’으로 본 것을 제대로 시대착오로 비판하지만, 당혹스럽게도 주희처럼 ‘공(攻)’을 ‘전치(專治)’로 보는 범조우의 설을 따르고 있다. 이어서 다산은 “(攻乎異端이) ‘해롭다’고 한 것은 가법계 이야기한 것으로서, 대수롭지 않게 금지하는 것이다”라고 전제하고, “이 이단을 요즘 말하는 이단과 같이 본다면, 이를 전공하는 사람은 난적이니, ‘해롭다’는 말로 그칠 수 없다”고 분석한다. 따라서 그는 이 ‘이단’이 오늘날 의미의 이단이 아니고, 군자가 기피해야 할 벼농사, 텃밭농사, 병법, 말단실무 등을 말하는 것이라고 주장한다. 그래서 “가법계 그 폐단을 말했다”는 것이다.¹²¹⁾ 다산은 ‘해롭다’가 공자 관점에서 아주 극렬한 부정어라는 것을 전혀 헤아리지 못하고 있다. 아무튼 다산도 ‘공호이단 사해야이’를 ‘이단을 전공하는(전심으로 배우는) 것은 해롭다’로 풀이했다. 그리하여 다산도 정이천과 주희가 부처·양주· 목적을 배격한 것처럼 ‘포악스럽게(?) 초기 현대의 황로학(黃老學)을 배격한다. “청정무위(淸靜無爲)는 한유(漢儒)의 황로학이며 진대(晉代) 청허설(淸虛說)이니, 이는 천하를 혼란시키고 모든 일을 파괴하는 이단사설(異端邪說)보다도 더더욱 심한 것이다.”¹²²⁾ 성리학자들, 중국 황제들, 실학자들 다 ‘군자유자’는 아닌 것 같다. 그러나 다산이 사모해 마지않은 조선 국왕 정조는 ‘공(攻)’을 ‘공격하다’로 풀이하여, ‘군자유학’의 관점에서 서서 범조우·정이천·주희·정약용의 설을 버린다.

117) 朱熹, 『四書集註 - 論語』에서 재인용.

118) 朱熹, 『四書集註 - 論語』.

119) 『國譯與猶堂全書』 「經集 II」, 65쪽에서 재인용.

120) Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*(1784), In: *Kant Werke*, Bd. 9, Teil 1(Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), p. 59.

121) 『國譯與猶堂全書』 「經集 II」, 62-63쪽.

122) 『國譯與猶堂全書』 「經集 II」, 37쪽.

‘공호이단 사해야이(攻乎異端斯害也已)’에서 성인의 숨은 뜻을 볼 수 있다. 중국은 이적을 섬기지 않으니, 비록 오랑캐로 하여금 관내로 들어오지 못하게는 하더라도 진시황이나 한무제처럼 공색하게 공격해서 나라를 병들게 하는 것(窮兵病國)도 당치 않은 것이다. [...] 이단은 오랑캐와 같은 것이니, 어찌 이단도 역시 공색하게 다스릴(窮治) 수 있겠는가?¹²³⁾

정조는 중국 황제, 범조우, 정이천, 주희, 다산 등의 소인유학적 경전변조를 일거에 물리치고, 공자의 본뜻을 재생시키고 있다.

그런데 애당초 ‘공(攻)’자를 ‘치(治)’로 풀이한 것부터가 큰 잘못이었다. 첫째, 상술한 『논어』 「안연」 편의 — “공기악 무공인지악(攻其惡無攻人之惡, 자기의 악을 공박하고 남의 악을 공박하지 않는 것)”에서는 ‘공’자를 그대로 ‘치다’, ‘공격하다’, ‘공박하다’를 뜻하는 말로 쓰고 있기 때문이다. ‘공호이단(攻乎異端)’을 ‘공우이단(攻于異端)’으로 바꿔보아도 ‘공(攻)’자의 의미는 바뀔 수 없다. 『서경』 「주서·무성」의 “전열의 보병들이 창끝을 거꾸로 돌리고(前徒倒戈) 뒤를 공격하여 패주시켰다(攻于後以北)”의 ‘공(攻)’자도 ‘공격하다’의 뜻으로 쓰였다.¹²⁴⁾ 둘째, 하안은 『계사전』의 ‘수도동귀(殊塗同歸) 구절을 정반대의 의미로 오용하고 있다. 위에서 논했듯이, 『계사전』의 ‘수도동귀’는 결코 “선한 도는 길이 달라도 같은 데로 귀결되지만, 이단은 같은 데로 귀결되지 않는다”는 이단배격의 취지가 아니라, 여러 길이 아무리 이단적이더라도 그대로 놓아두면 결국 같은 데로 귀결되고, 생각이 수백 가지로 갈리더라도 결국 하나로 귀일하니(百慮一致) 걱정하지 말라는 취지, 즉 온갖 이단사설들에 대한 무제한적 관용의 취지로 쓰인 것이기 때문이다.

소인유학의 뒤틀린 해석은 자가당착적이기 때문에 그 문제점이 너무나도 쉽게 드러나 군자들은 이런 위조에 결코 넘어가지 않았고, ‘공호이단’과 ‘공기악(攻其惡)’에 대한 주희의 해석조차도 자기모순적이고, 이런 까닭에 소인유자들끼리도 상호 불화했다. 주희는 “공기악 무공인지악 비수특여? (攻其惡 無攻人之惡 非脩愚與)”와 “공호이단 사해야이(攻乎異端 斯害也已)”의 ‘공(攻)’자를 둘 다 ‘전심으로 배우다’로 풀이하여 본의를 정반대로

123) 『正祖實錄』 15년(1791) 10월 25일조. 이런 것을 보면, 다산이 주희를 비판했다고 해서 그가 주희를 완전히 버린 것으로 여기는 것도, 정조가 성리학을 신봉했다고 해서 그가 성리학에 늘 동조한 것으로 여기는 것도 둘 다 그릇된 것이다.

124) 『書經』 「周書·武成」, 「夏書·甘誓」의 “左不攻于左 [...] 右不攻于右”의 두 ‘攻’자도 ‘치다’, ‘공격하다’라는 의미로 쓰였다.

뒤틀었다.¹²⁵⁾ 그러나 갑자기 「답왕상서(答汪尙書)」에서 주희는 거꾸로 뒤집어 말한다. “군자는 [권변(權變)과 반대되는] ‘경상(經常)의 도’로 돌아갈 뿐이다. 경상의 도가 올바른 경우에만 사특함이 없게 되는 법인데, 오늘날 사설(邪說)이 정도를 해치고 있다는 점만을 증오하여 공격한다면, 이는 스스로 폐단을 안게 된다.” 여기서는 저 두 구절을 바르게 이해하여 종합하고 있다. 이에 하안·범조우·주희의 해석을 따르던 다산은 “주자가 『집주』에서는 ‘공(攻)’을 ‘전심으로 배우다(專治)’라고 하고, 여기서는 ‘공’을 ‘공격하다’로 말하니 두 말이 차이가 있다. [...] 주자가 『논어』의 주석을 붙이면서 어찌해서 ‘전심으로 배우다’로 해석했는지는 알 수 없는 일이다”라고 주희를 힐난한다.¹²⁶⁾ 다산은 당혹한 채 말문을 닫고 더 이상의 해석을 내놓을 수 없었다. 소인유학의 지평에서는 출구가 없었기 때문이다.

소인유학의 이런저런 혼돈과 일탈에도 불구하고, 2,000년간 동아시아 전역을 실제로 풍미한 것은 ‘군자유학’이었다. 절대다수의 유학자들이 비록 스스로 ‘군자’라고 자부하지는 못할지라도 ‘군자유자’가 되기를 희구했기 때문이다. 그리하여 성리학이 설치던 명·청대 조야에도 성리학에 전혀 동조하지 않고 경전의 큰 의미를 고수한 ‘군자유학’은 뒤에 상론하겠지만, 17-18세기 서양 선교사들에 의해서도 그 거대한 집단적 존재가 확인된다.¹²⁷⁾ 천하의 방방곡곡에 조용히 저변을 굳게 다진 ‘군자유학’은 예나 지금이나 요란한 소인유학의 독법(讀法)을 ‘소이부답(笑而不答)’으로 제쳐두고, “攻其惡 無攻人之惡 非脩惡與”와 “攻乎異端 斯害也已”를 연결하여 공자의 원의(原義)대로 이단공박을 금하고 이단과의 교류·융화 및 자기비판을 촉진하는 것으로 독해하여 무제한적 사상·학문·종교자유와 관용을 옹호했다. 이단을 그릇된 것으로 공격하고 이단과 싸우는 것은 공자철학이 강조하는 겸손의 예에 반할 뿐더러, 싸우지 않는 것을

125) 朱熹, 『四書集註 - 論語』.

126) 『國譯與猶堂全書』 「經集 II」, 65쪽.

127) Louis le Comte [sic!], *Memoirs and Observations Topographical, Physical, Mathematical, Mechanical, Natural, Civil, and Ecclesiastical, Made in a Late Journey through the Empire of China*(London: Tooke & Buckley, 1697), p. 339; P. Du Halde, *The General History of China - Containing A Geographical, Historical, Chronological, Political and Physical Description of the Empire of China, Chinese-Tatary, Corea and Thibet*, vol. 3 in 4 vols., translated by Brookes(London: Printed by and for John Watts at the Printing-Office in Wild Court near Lincoln's Inn Fields, 1736), p. 57 참조.

모토로 삼는 ‘군자’의 자세(“君子無所爭”, “君子矜而不爭”)와도¹²⁸⁾ 배치되는 것이다. 이런 까닭에 모든 소인유학의 배타주의적 ‘포학’은 ‘군자유학’에 의해 저지당해 행동으로 옮겨지지 못했고, 늘 맞장구 없이 허공을 맴도는 말뿐인 ‘호변적 과격주의’로 끝났다. 따라서 공자의 ‘무제한적인’ 사상적·학문적·종교적·사상적 관용과 자유의 메시지는 늘 동아시아에 미만해 있었다.

물론 이단사설에 대한 ‘말뿐인’ 호변(好辯)의 공박과 비난도 소인유학적이어서 군자유자가 따를 수 없다. 그러나 공자의 ‘공호이단 사해야이’ 테제를, 인(仁)을 해치는 해인(害仁)·불인(不仁)·사이비인(似而非仁)의 사설들이 온 세상에 관쳐 인심(仁心)과 인정(仁政)의 도를 완전히 무너뜨리고 백성을 해치는 지경에도 이단사설들에 대한 일체의 비판을 금해야 하는 것으로까지 극단적으로 확장해석할 수 있을까? 맹자는 난신적자를 비판한 공자의 『춘추』를 들어 이런 극단적 확장해석에 반대하고, 백성을 위한 ‘부득이한 비판적 논변’을 인정한다. 왜냐하면 맹자는 이단사설이 지나치게 관쳐 성학(聖學)을 주변으로 밀어내 사람들이 서로를 잡아먹는 세상에서는 부득이하게 ‘이단사설’을 – 물리적으로 박해하는 것이 아니라 – 이론적으로 논파할 수 있다고 생각했고, 또 주지하다시피 몸소 양주와 목적의 이단사설을 이론적으로 비판하기도 했기 때문이다. 맹자는 ‘부득이한 방어적 비판논변’을 인정한 것이다.

제자 공도자가 “바깥사람들이 선생님을 칭해 호변(好辯)한다고 하는데, 감히 왜 그런지를 묻겠습니다”라고 했다. 이에 맹자가 말했다. “내 어찌 호변하겠느냐? 부득이한 논변이었다(予豈好辯哉? 予不得已也). [...] 성왕(聖王)은 일어나지 않고, 제후들은 방자하고, 처사들은 횡설수설하고, 양주와 목적의 말이 천하에 가득 차 있다. 천하의 언설은 양주로 몰아가지 않으면 목적으로 돌아간다. 양씨는 나를 위하는데, 이것은 임금(공동체)을 없애는 것이고, 목씨는 껌을 주장하는데, 이것은 제 아버지를 없애는 것이다. 제 아버지를 없애고 임금을 없애는 것은 금수다. [...] 양목의 도가 그치지 않고, 공자의 도가 드러나지 않고, 저 사설들이 백성을 속여, 인의를 완전히 폐색시켰다. 인의가 완전히 폐색되면, 짐승을 몰아다가 사람을 먹게 하고 사람들이 서로를 잡아먹는다. 나는 이 때문에 두려워했다. 선성(先聖)의 도를 아름답게 하고, 양주와 목적을 물리치고, 음사(淫辭)를 추방하면, 사설이라는 것들이 작용할 수 없다. [...] 옛적에 우임금이 홍수를 억제하니 천하가 태평해졌고, 주공이 이적을 포용하고 맹수를 몰아내니 백성이 안녕해졌고, 공자가 『춘추』를 지으니 난신적자들이 두려워했다(昔者禹抑洪

128) 『論語』 「八佾」(3-7); 「衛靈公」(15-22).

水而天下平 周公兼夷狄 驅猛獸而百姓寧 孔子成春秋而亂臣賊子懼), [...] 제 아비를 없애고 임금을 없애는 것은 주공이 웅징한 것이다. 나도 역시 사람들의 마음을 바르게 하고, 사설을 그치게 하고, 편파적 행동을 물리치고, 음사를 추방하여 삼성(우, 주공, 공자)을 이르려는 것이 어찌 호변이겠느냐? 나는 부득이했다. 양주와 목적을 말로 물리칠 수 있는 자들은 성인을 따르는 무리다.¹²⁹⁾

양목에 대한 맹자의 이 비판은 남에 대해 말하기 좋아해서 쏟아놓는 괜한 ‘호변’도 아니고, 말의 논변을 넘어가는 물리적 박해도 아니다. 그것은 양목 때문에 도탄에 빠진 백성과 세상을 구하고 성학을 되살리기 위해 ‘말과 글’로 양목의 사설을 비판하는 ‘부득이한’ 논변이다. 그러나 동시에 맹자는 양목에 대한 부득이한 비판도 일정한 정도의 관용, 즉 금도(襟度)가 있어야 함을 강조한다. “목적에서 달아나면 양주에게로 돌아가고, 양주에게서 달아나면 유가로 돌아온다. 돌아오면 받을 따름이다. 그런데 오늘날 양주·목적과 논변하는 자들은 돼지를 내쫓아 이윽고 제 우리에게 몰아넣고 따라가 뭇듯이 한다(孟子曰 逃墨必歸於楊 逃楊必歸於儒. 歸 斯受之而已矣. 今之與楊墨辯者 如追放豚 既入其苙 又從而招之).”¹³⁰⁾ 맹자가 주의를 환기하는 양목비판의 부득이성과 그럼에도 필수적인 관용적 금도는 이처럼 명약관화하다.

그럼에도 불구하고 위에서 살펴보았듯이 훗날 소인유자들은 맹자의 이 ‘부득이한’ 비판조차도 맹자가 덧붙여 강조하는 금도를 무시하고 저들의 ‘호변적 포학’을 위해 오용·남용했다. 이것은 더 논증할 필요 없는 주지의 사실이다. 그러나 소인유학의 이 ‘포학’은 상술했듯이 군자유학의 억지력에 눌러 ‘말뿐인’ 과격주의, 즉 ‘과격한 호변’으로 그쳤다.¹³¹⁾ 아무튼 군자유학에서도 백성을 속이는 이단사설들과 소인유학의 ‘포학’에 대한 ‘부득이한 이론적 비판’과 ‘논변적 견제’는 허용될 뿐더러, 나아가

129) 『孟子』 「滕文公下」(6-9).

130) 『孟子』 「盡心下」(14-26)

131) 예외적으로 성리학자들이 어떤 사상을 ‘이단’으로 몰아 물리적 탄압까지 가한 경우는 명나라 張居正 내각 때가 유일할 것이다. 1520년대 일어난 양명학이 1574년까지 50여 년 동안 계속 확산되자, 위기감을 느낀 장거정 首輔는 1579년 양명학을 헛된 도덕론으로 몰아 탄압했다. 이 추세는 1604년까지 이어졌다. 특히 1590년대에는 소수의 지도급 양명학자들이 처형당하기까지 했고, 더 많은 선비들이 삭탈관직되었다. Willard Peterson, “Confucian Learning in Late Ming Thought,” In: Denis Twitchett and Frederick W. Mote(ed.), *The Cambridge History of China, Volume 8, The Ming Dynasty, 1368-1644*, Part 2(Cambridge: Cambridge University Press, 1998 · 2007), p. 708 참조.

때로는 장려되어야 하는 것이다.

결론적으로, 군자유학이 소인유학의 ‘호변적 포학’을 견제하며 촉진한 공감적 무위천하의 무제한적 관용과 자유는 지난 2,000여 년 동안 동아시아를 풍미했다. 그런데 군자유학이 철학적 관점에서 소인유학의 불관용적 이단배격주의와 포학을 억지(抑止)한다고 하더라도, 만약 강력한 종교적 광신과 미신, 그리고 이를 추종하는 눈먼 주술적 독단과 신들린 교조가 대중의 생활문화를 ‘주술화하여(enchant)’ 신령계와 내세관에 매인 ‘신들린 문화’로 전변시켜버렸다면, ‘군자유학’도 이런 광신과 미신 앞에서는 힘을 잃고 ‘가장 독단적인 종교의 시녀’로 전락했을 것이다. 그리하여 그리스철학의 지속적인 세례에도 불구하고 기독교적 광신과 미신, 독단과 교조의 포로가 되어 오랜 세월 ‘신들린 상태’에 사로잡혀 화형과 분서, 종교적 유혈박해와 종교전쟁을 일삼던 유럽처럼, 동아시아도 미개한 ‘신들린 문명권’으로 전락했을 것이다. 그러나 공자철학과 동아시아의 역사는 역으로 인간계와 신령계를 분리시켜 인간계를 확장하고 신령계를 축소·주변화하여, 고대에 이미 ‘생활문화의 탈주술화와 세속화’를 달성했다. 공자철학은 어떻게 하여 이 ‘생활문화의 세속화’를 철학적으로 가능케 했을까?

3. 현세우선주의: 생활문화의 탈주술화와 신령계의 주변화

공자는 사람에 관한 지식(知人), 인식대상, 실천대상 등에서 각각 신지(神智)보다 인지(人智), 죽음보다 삶, 귀신 섬기기보다 사람 섬기기를 우선시하는 현세우선주의를 천명한다. 이로써 공자는 신령계를 인간계의 일상생활로부터 분리시키고 주변화하여 인간에 대한 지식·지식대상·실천을 적절하게 세속화한다.

우선 공자는 지식을 새로이 ‘지인(知人, 인간에 대한 지식)’으로 정의한다. 상술했듯이, 번지가 ‘지(知)가 무엇이나고 묻자, 공자는 “지인이다”라고 답했다(樊遲問知 子曰 知人).¹³²⁾ 이것은 ‘지물(知物)’의 자연철학적 지식

132) 『論語』 「顔淵」(12-22). 何晏과 邢昺은 ‘知人’에 대해 너무 속된 주석을 가하고 있다. “사람의 賢才를 알아보고 들어 쓰는 것이 知다”(『論語注疏』, 190쪽). 주희도 거의 무의미한 주석을 가하고 있고 있다. “사람을 안다는 것은 지에 힘쓰는 것이다(知人知之務)”(朱熹, 『論語集註』, 467-468쪽). 이것을 보면, 형명이든 주희든 전혀 ‘지식’을 깊이 탐구하지 않았고 또 공자의 지식철학 수준에 이르지 못했음을 알 수 있다.

(음양오행)보다 인간에 대한 인문·도덕철학적 지식을 더 우선시한다는 것을 뜻한다. 이 사물을 제대로 인식하려고 해도 인간의 ‘인식능력’을 규명하는 ‘지인’이 선행되어야 하기 때문이다. 자연철학적 ‘지물’에서 지식·도덕철학적 ‘지인’으로 지식의 대상을 전환한 것은 주요한 역사적 의미를 갖는 것이다. 그리스에서 소크라테스는 ‘너 자신을 알라’라는 모토 아래, 사물과 우주를 탐구하는 자연철학에서 인간의 ‘정신’을 탐구하는 ‘정신철학’으로 지식대상을 전환했다. 2,000년 뒤 영국에서도 지식은 베이컨의 자연철학의 ‘지물’에서 홉스·로크·새프츠베리·허치슨·홉 등의 ‘인간지식(science of Man)’, 또는 ‘인성(人性)지식(science of human nature)’으로 표현된 ‘지인’으로 전환되었다. 이와 관련하여 홉은 고대그리스에서 탈레스·데모크리토스 등의 자연철학에서 소크라테스의 정신철학에까지 이르는 데 100여 년이 걸렸고, 영국에서도 베이컨에서 홉스·로크 등의 정신철학까지 100여 년이 걸린 ‘기간의 유사성’을 지적한다.¹³³⁾

윌리엄 템플 경은 공자가 ‘지인’의 지식·도덕철학적 방향전환과 소크라테스의 정신철학적 전환 간에는 유사성만 존재하는 것이 아니라, 소크라테스가 공자철학을 수입·모방했다고 추정한다. 일단 템플은 동양의 고대철학을 요약하고 소크라테스와 공자의 도덕철학적 전환의 유사성을 지적한다.

관찰될 수 있고 동의되는 것은 소크라테스의 시대와 가까운 때, 인간들을 무용하고 밑도 끝도 없는 자연에 대한 사색으로부터 도덕성에 대한 사색으로 개혁하는 (소크라테스와) 동일한 계획을 개시했던, 그들의 위대하고 유명한 공자가 살았다는 사실이다.¹³⁴⁾

한 걸음 더 나아가 템플은 공자의 철학개혁이 내용적으로 소크라테스의 철학개혁보다 더 우월하고 또 소크라테스가 공자의 철학개혁을 모방했을 것이라고 추정한다. 템플은 먼저 소크라테스·플라톤의 ‘그리스적 철학 개혁’과 ‘공자의 철학개혁’ 간의 차이를 지적하면서 소크라테스의 영혼론

133) David Hume, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*(1739-1740)(Oxford & New York: Oxford University Press, 2001[1st Edition], 2007[9th Press]), p. 4 참조.

134) Sir William Temple, “An Essay upon the Ancient and Modern Learning”(London: First printed by J. R. for Ri. and Ra. Simpson under the title *Miscellanea. The second part in four essays*, 1699), In: *The Works of William Temple*(London: Printed by S. Hamilton, Weybridge, 1814), p. 456.

의 사적 지향과 대비되는, 공적 행복과 덕성을 지향하는 공자철학의 철학적 우월성을 말한다.

이 개혁은 그리스인들의 성향이 주로 사적 인간들이나 가족의 행복에 쏠려 있지만, 중국인들의 경향은 훌륭한 성품과, 왕국들이나 정부의 행복을 지향하는 점에서 차이가 있었다. 중국의 이 왕국들과 정부는 수천 년 동안 알려졌고 또 알려져 있으며, 정확하게 학자들의 정부라고 불려도 된다. 왜냐하면 학자 외에 다른 사람은 국가의 책임을 맡도록 입장이 허가되지 않기 때문이다.¹³⁵⁾

이어서 템플은 리쿠르코스, 피타고라스, 데모크리토스, 에피쿠로스와 더불어 소크라테스와 플라톤도 인도와 중국의 철학과 제도를 인도와 중국으로부터 '수입'했을 것이라고 추정한다.

나로서 말하자면, 이 먼 지역(중국-인용자)에서 피타고라스가 그의 자연철학과 정신철학 둘 다의 최초 원리들을 가져왔을 뿐만 아니라, 이집트, 칼데아, 인도를 여행했던 데모크리토스의 원리들도 (그의 독트린이 나중에 에피쿠로스에 의해 개선되는데) 같은 원천에서 유래했을 것이라고 [...] 믿는 쪽으로 아주 많이 기울어져 있다. 왜냐하면 고대 인도인들과 중국인들의 학문과 견해들에 대한 이미 주어진 설명을 관찰하는 사람이라면, 누구나(피타고라스, 소크라테스와 플라톤의-인용자) 영혼의 윤회, 사덕론, 학자들에게 명해진 긴 묵상, 글자보다 전승에 의한 자기들의 독트린의 전파 [...] 등과 같은 모든 그리스 생산물과 제도들의 씨앗들을 쉽사리 저 인도인과 중국인들의 학문과 견해들 가운데서 발견할 것이기 때문이다.¹³⁶⁾

여기서 놀랍게도 템플은 꼭 집어서 공맹의 사덕론(四德論)과 유사한 피타고라스·소크라테스·플라톤의 '사덕론'을 언급함으로써 소크라테스와 플라톤이 자연에서 영혼으로 인식관심을 전화하는 공자의 철학개혁을 수입했다고 말하고 있는 것이다. 이런 까닭에서인지 소크라테스의 인지와 신지의 개념은 공자의 '지인'과 '지천(知天)'의 개념과 평행적 유사성을 보인다.

'지인' 외에 또 하나의 지식인 '지천'에 대해 공자는 다음과 같이 말한다. "어버이(친족)를 섬기는 것을 생각하면 지인(知人)하지 않을 수 없고, 지인을 생각하면 지천(知天)하지 않을 수 없다(思事親 不可以不知人 思知人

135) Temple, "An Essay upon the Ancient and Modern Learning," p. 456.

136) Temple, "An Essay upon the Ancient and Modern Learning," pp. 456-457. 칼데아는 옛 바빌로니아 남부지방의 왕국이다.

不可以不知天.”¹³⁷⁾ 그런데 ‘지인’과 ‘지천’의 방법은 무엇인가? 공자는 “귀신에게 물어 의심을 없애는 것은 하늘을 아는 ‘지천’의 지식이고, 백세 동안 성인을 기다려도 의혹하지 않는 것은 사람을 아는 ‘지인’의 지식이다(子曰 [·...] 質諸鬼神而無疑, 知天也, 百世以俟聖人而不惑, 知人也)”라고 말한다.¹³⁸⁾ 이 말에 따르면, ‘지천’은 귀신에게 물어 구하는 것이므로, 귀신을 가까이하여 접하게 되는 ‘신지(神智)’를 통해 얻는 것이다. 그렇다면 ‘지인’은 ‘인지(人智)’를 통해 얻는 것인가? 앞서 ‘지’를 ‘지인’으로 규정한 공자는 ‘백성의 의(義)를 힘써 탐구(探求)하고 귀신을 공경하여 멀리하면, 이를 지(知)라고 할 수 있다(子曰 務民之義 敬鬼神而遠之 可謂知矣)”고 말한다.¹³⁹⁾ 이 말은 ‘지인’의 ‘지’는 ‘지천’과 정반대로 인간이 귀신을 공경하여 멀리하고 힘닿는 데까지 자신의 ‘인지’로 인간의 본성과 백성의 도덕을 탐구하는 노력을 통해 획득된다는 말이다. 종합하면 ‘지천’은 귀신을 가까이한 상태에서 접하게 되는 ‘신지’로 얻는 것인 반면, ‘지인’은 귀신을 멀리하고 타고난 ‘인지’로 애써 얻어야 한다. ‘지천’은 ‘경귀신이근지(敬鬼神而近之)’해야 하는 반면, ‘지인’은 ‘경귀신이원지(敬鬼神而遠之)’해야 한다는 말이다. 따라서 ‘지인’은 신을 멀리하고 인지로 힘써 구해야 신을 공경하는 것이고, 지천은 겸손하게 신을 가까이 하고 신에게 물어, 즉 신지를 통해 구하는 것이 신을 공경하는 것이다. 지천에서는 신을 가까이하는 것이 ‘경신(敬神)’인 반면, 지인에서는 신을 멀리하는 것이 ‘경신’인 것이다.

거꾸로, 인간이 인지로 애쓰면 충분히 얻을 수 있는 ‘지인’을 귀신에게 물어 얻고 ‘지천’, 즉 하늘의 명(천명·운명)에 대한 지식(지천명)을 인지로 알 수 있다고 장담하고 인지로 알려 한다면 어떻게 되는가? 전자는 인간이 천부적 인지능력으로 알 수 있는 것을 게을리하고 편히 귀신에게 물어(접처) 알려는 것이므로 신을 모독하는 것이고, 후자도 인간으로서 죽어도 얻을 수 없는 지천의 지식을 감히 인지로 알 수 있다고 오만을 떠는 것이므로 신을 모독하는 것이다. 둘 다 독신(瀆神)이요, 신에 대한 불경이다. 소크라테스도 신이 ‘안트로피네 소피아(ἀνθρώπινη σοφία)’, 즉 ‘인간적 지혜(人智)’로 능력껏 알 수 있다고 여기는 일들까지 신에게

137) 『中庸』(20章).

138) 『中庸』(29章).

139) 『論語』「雍也」(6-22). ‘務’자는 ‘힘써 探求하다’라는 뜻이다.

묻고 점치는 자들을 “미망에 빠졌을” 뿐만 아니라 “불경하다”고 비판하면서, “신이 우리가 배울 수 있다고 여기는 일은 우리가 배워” 알아야 한다고 강조했다. 반면, 소크라테스는 인간사의 가장 중요한 측면은 신이 자신에게 유보해두기 때문에 이 가장 중요한 측면이 인간에게 분명치 않음에도 불구하고, 말하자면 오직 ‘테이오세 소피아(Θείον σοφία)’, 즉 ‘신적 지혜(神智)’로만 알 수 있는데도 불구하고, 이 모든 일을 다 ‘인지’로 알 수 있다고 지적 오만을 부리는 자들을 “미망에 빠진” 자들로 비판하면서, “신은 은총을 주고 싶은 사람들에게 계시를 주기” 때문에 “인간에게 분명치 않은 일은 점을 쳐서 신에게서 배우려고 애써야 한다”고 거듭 강조했다.¹⁴⁰⁾

결론적으로 ‘지인’의 지식을 구하는 데서는 ‘원신(遠神)’이 곧 ‘경신’인 것이다.¹⁴¹⁾ 이리하여 인간의 ‘지식’과 ‘도덕’에 대한 인식 및 학습 전반은 신을 멀리하고 오직 ‘인지(人智)’를 통해서만 이루려고 애써야 하는 인간의 영역이 된다. 이제 신은 인간의 인식활동으로부터 멀어지고, 신의 소재는 신지적 ‘지천’의 영역에 한정되어 주변화된다. 이렇게 하여 마침내 인간에 대한 지식이 ‘탈주술화’되었다.

나이가 공자는 지인의 인식대상에서 인간의 죽음을 이는 것보다 인간의

140) Xenophon, *Memorabilia(Recollections of Socrates)*, translated and annotated by Amy L. Bonnette(Ithaca and London: Cornell University Press, 1994), Book I, ch. 1, 8·9.

141) 로크도 ‘知人’의 문제에서는 공자·소크라테스와 유사한 주장을 피력한다. “이성은 본성적 계시(natural revelation)다. 이 계시에 의해 빛의 영원한 아버지요, 모든 지식의 원천이신 신은 그가 인류의 본성적 능력의 범위 안에 들여놓은 만큼의 분량의 진리를 인간들에게 전해준다. (신적) 계시는 신에 의해 직접 전해진 새로운 일련의 발견들로 확장된 본성적 이성이다. 이 발견들의 진리성을 인간의 이성은 이 발견들이 신으로부터 왔다는 것에 대한 이성적 증언과 증명에 의해 보증한다. 그러므로 계시를 향해 가기 위해 인간의 이성을 내동댕이치는 자는 신적 계시와 인간이성의 빛을 둘 다 끄는 것이고, 보이지 않는 별의 먼 빛을 망원경으로 더 잘 보기 위해 어떤 사람에게 눈을 감으라고 설득하는 것과 같은 짓을 하는 것이다”(John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Book IV, chap. xix, §4, p. 149, in: *The Works of John Locke*, in Ten Volumes, Vol. VIII, London: 1823; Aalen, Germany: Reprinted by Scientia Verlag, 1963). 로크는 인간이 알 수 있는 일에서 인간이성을 내던지고 신적 계시(神智)에만 호소하면 이성과 계시를 둘 다 잃고, 반대로 敬神의 뜻에서 신에 대한 호소를 뒤로 돌리고 인식 가능한 일에서 우선 인간이성을 활용하는 자세를 견지하면, 이성과 신적 계시를 둘 다 확보할 수 있다고 말하고 있다. 이것은 敬神論者 라이프니츠도 강조한다(Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discourse on Metaphysics*, 1686, §X, In: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discourse on Metaphysics, Correspondence with Arnould, and Monadology*, Chicago: The Open Court Publishing Company, 1902 참조).

삶을 아는 것을 우선시한다. 공자는 자로가 ‘죽음’에 대해서 묻자, “삶도 아직 알지 못하는데 어찌 죽음을 알겠느냐(子曰[·]曰 敢問死。曰 未知生焉知死)”라고 반문한다.¹⁴²⁾ 여기서 사후의 저승보다 이승의 삶을 우선시하는 공자의 강력한 현세주의가 피력되고 있다. 죽음이란 신의 세계와 마찬가지로 어디까지나 불가지(不可知)·불가측(不可測)의 대상일 뿐더러, ‘개똥밭에 굴러도 이승이 낫기’ 때문이다.

이어서 실천에서 공자는 귀신을 섬기는 제사마저 현세중심적으로 세속화함으로써 더욱 강력한 현세주의를 피력한다. 자로가 귀신을 섬기는 일에 대해 묻자, 공자는 “아직 사람도 잘 섬기지 못하는데 어찌 귀신을 잘 섬기겠느냐(子曰 未能事人 焉能事鬼)”라고 반문하고 있다.¹⁴³⁾ 이것은 죽은 조상을 섬기는 제사보다 먼저 산 할아버지와 산 부모를 잘 섬기는 데 힘쓰라는 말이다. 그러면 살아생전에 부모를 진실로 사랑하고 잘 모시던 자식은 부모가 죽은 뒤에도 부모를 잊지 못하여 제사도 잘 모시게 되기 때문이다. 바로 여기에 현세의 산 사람을 중심으로 귀신을 생각하여 사후제사에 현세적 의미를 연장하여 적용하는 현세우선주의가 표현되고 있는 것이다.

공자는 다른 제례에 대해서도 현세중심적·현세연장적 의미를 부여한다. 먼저 공자는 ‘삼년상’의 예를 현세적 경험의 연장선상에서 설명한다. “자식은 3년 뒤에야 부모의 품을 벗어나므로 삼년상이 천하의 통상적 상례(喪禮)가 된 것이다. 재여도 그 부모로부터 3년의 사랑을 받았도다(子生三年 然後免於父母之懷。夫三年之喪 天下之通喪也 予也有三年之愛於其父母乎)”¹⁴⁴⁾라고 했다. 삼년상의 상례는 세 살까지 걷기는커녕 몸을 가누지도, 배변을 가리지도 못하는 아기로서 부모의 품 안에 안긴 절대적 의존상태에서 사랑과 보살핌을 받았던 현세의 3년에 대한 보은의 뜻이 들어 있는 것이다.

공자는 귀신에 대하여 논변하지 않지만, 『예기』에서 딱 한 번 논증이 아니라 ‘이야기’식으로 제자의 질문에 귀신을 설명해준다.

기(氣)라는 것은 신(神)을 담는 그릇이고, 백(魄)은 귀(鬼)를 담는 그릇이다. 그래서 귀와 신을 합쳐야 교설(敎說)이 완성된다. 중생은 반드시 죽고, 죽으면 반드시 흙으로

142) 『論語』 「先進」(11-11).

143) 『論語』 「先進」(11-11).

144) 『論語』 「陽貨」(17-21).

돌아간다. 이것을 일러 귀라고 한다. 골육은 아래로 썩어 없어져 흙에서 들녘의 흙이 된다. 그 기는 위로 발양하여 환하게 밝히고, 향내로 피어올라 슬퍼하고 슬퍼한다. 이것은 백물(百物)의 정(精)이고 신의 드러남이다. 사물의 정(精)으로 인하여 사물의 극을 제정하고, 천명과 귀신을 밝히고, 이를 백성의 수칙(首則)으로 삼았다. 이에 백성이 경외하고 만민이 복종했느니라(子曰 氣也者 神之盛也, 魄也者 鬼之盛也. 合鬼與神教之至也, 衆生必死 死必歸土 此之謂鬼, 骨肉斃于下 陰爲野土, 其氣發揚于上 爲昭明 焄蒿悽愴. 此百物之精也 神之著也. 因物之精 制爲之極 明命鬼神以爲黔首則 百衆以畏 萬民以服).¹⁴⁵⁾

귀(鬼)를 담은 백골(魄骨) 또는 골육은 죽자마자 썩기 시작하고 완전히 썩으면 흙으로 '돌아간다'. 공자가 '돌아간다'고 표현한 것은 원래 인간의 백골이 흙에서 왔다는 것을 함의한다. 골육은 적어도 썩어가는 가운데 불완전한 형태로나마 일정 기간 동안 남아 있다. 마찬가지로 하늘로 올라간 죽은 사람의 신(神)을 담은 '기도' '슬퍼하고 슬퍼해서' 일정 기간 동안 개체적 형태로 하늘에 남아 떠돈다. '기'는 너무 슬퍼서 이 세상의 자손들과 바로 이별할 수 없어 자손이 사는 땅과 집의 천공에 한동안 머무는 것으로 관념되는 것이다. 일정 기간이 지나면 신기(神氣)는 하늘의 기운과 통합되어 개체로서 완전히 사라진다. 산 사람은 죽은 사람의 신기가 이 개체의 형태로 남아 있는 동안 이 '신기'를 위로하여 제사를 지낸다. 또 골육이 썩어가는 산소를 만들고 제삿날이나 명절에 이 산소의 '귀'에게도 제사를 지내 귀와 신이 서로 만날 수 있게 한다. 그렇다면 몇 대 할아버지 귀신까지 제사를 지내야 하는가? 다시 말하면, 신기는 얼마 동안 개체적 형태로 하늘에 남아 있는가? 위로 3대 할아버지(증조부)까지 제사를 모시는 '3대 봉사'를 말하기도 하고, '4대 봉사'를 말하기도 한다.¹⁴⁶⁾ 그렇다면 왜 '3대 봉사', '4대 봉사'인가? 제사는 죽은 사람의 귀신과의 교감과 소통, 즉 공감의 예식이다.¹⁴⁷⁾ 이 공감은 실제로 조상신과 교감하는 것이 아니라, '조상신과의 교감'이라는 신비적 형식으로 실은 '기억' 속의 아버지·할아버지와 교감하는 것이다.¹⁴⁸⁾ 따라서 몇

145) 『禮記』 「祭義」.

146) 금장태, 『귀신과 제사: 유교의 종교적 세계』(제인앤서, 2009), 99-100쪽 참조.

147) 금장태, 『귀신과 제사: 유교의 종교적 세계』, 99쪽 참조.

148) 애덤 스미스는 산 자들이 '상상'을 통해 묘지 속의 死者의 고통까지도 공감한다고 말한다(Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*[1759·1790], Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2002·2009[5. printing], Part I, Section I, Chapter I, §13 참조). 그러나 산 자들이 '기억'을 통해 살아생전의 조상과 공감한다는 동아시아적 논변이 상상력으로 死者와 공감한다는 스미스의 논변보다 훨씬 덜 억지스

대 할아버지에게서 제사를 모셔야 하는지는 이 할아버지들에 대한 기억의 범위에 의해 '인위적·현세적으로' 결정된다. 동시대적 공존세대의 범위를 최대한으로 벌려보면, 증손자와 증조부가 함께 살 수 있다. 이것을 기준으로 하면, 증조부까지 제사를 모시는 '3대 봉사'를 말해야 한다. 기억과 이야기를 통해 고손자까지 비교적 생생한 기억이 전달될 수 있는 가능성을 생각하면, '4대 봉사'까지도 가능하다. 그리하여 하늘에 죽은 조상의 신기가 사라지지 않고 남아 있는 기간도 산 자들의 '기억 범위'에 의해 규정된다. 다만 씨족의 시조신이나 높은 벼슬을 한 조상신은 그것을 기념하는 의미에서 씨족단위에서 예외적으로 이 3·4대의 범위를 넘어서 까지도 제사를 모신다.¹⁴⁹⁾ 이것은 죽은 인신(人神)의 개체적 체류 기간조차도 현세의 산 자들의 기억의 범위에 의해, 그리고 사자(死者)가 생전에 이룬 사회적·정치적 기여도에 의해 현세주의적으로 규정된다는 말이다.

또한 제사상에 강립한다고 여겨지는 귀신도 현세의 왕명에 복종해야 했다. 따라서 성 밖에 사는 백성들은 귀신이 활동하기 좋아하는 자시(子時)에 제사를 지낸 반면, 성내의 백성들은 저녁 8시 이전에 제사를 지냈다. 옛날 임금의 통금명령을 알리는 인경 또는 인정(人定)의 종을 8시경(一更三點)에 쳤기 때문에, 귀신도 이 통금명령에 복종하여 8시 이전에 성내 들어왔다가 나가야 하는 것으로 생각했던 것이다. 이 제사 풍습은 오늘날도 동아시아에 부분적으로 남아 있다. 천신의 천명을 받은 현세의 임금이 제삿날에도 죽은 귀신을 지배하는 이런 현세적 제사관념은 일상 속에서 내세관념이 받을 들여놓을 수 없게 만들었다.

이 때문에 조상신을 모시는 제사조차도 내세지향적·탈속적 종교의식이라기보다 얼마간 현세지향적 추모식 또는 세속적 기념식 같은 면이 있다. 이렇게 하여 공자의 관념 속에서는 제사조차도 얼마간 탈주술화·세속화된다. 말하자면, 제사가 일상적 생활문화를 '주술화'하는 것이 아니라, 거꾸로 죽음·귀신·제사와 관련된 일련의 현세우선주의 명제들이 제사조차도 얼마간 절도 있게 '탈주술화'하는 형국이다.

조상신만이 아니라 천신도 얼마간 현세적이다. 신적 '상천(上天)' 또는 '황천(皇天)'은 유형의 자연적 '창천(蒼天)', 즉 '푸른 하늘'과 달리, "소리도 없고 냄새도 없는(無聲無臭)" 무형의 존재자다.¹⁵⁰⁾ 그러나 "밝고 밝은

럽다.

149) 금장태, 『귀신과 제사: 유교의 종교적 세계』, 100쪽 참조.

하늘은 아래 땅을 내리비춘다(明明上天 照臨下土).¹⁵¹⁾ “하늘은 총명하고, 성군은 이것을 본받으니, 신하는 공경하여 따르고, 백성은 순종하고 평안하다(惟天聰明 惟聖時憲 惟臣欽若 惟民從乂).¹⁵²⁾ 그러나 하늘은 무형의 존재라서 이목구비가 없다. 그래서 “하늘은 우리 백성이 보는 것을 통해 보고, 우리 백성이 듣는 것을 통해 듣는다(天視自我民視 天聽自我民聽).¹⁵³⁾ 하늘의 ‘총명’은 바로 하늘 아래 땅에 사는 온 백성들의 눈과 귀의 총명인 것이다. 따라서 하늘과 교감하여 하늘을 본받아야 하는 성인(임금)도 백성과 교감하여 백성의 마음을 현장으로 삼아야 한다. 민심이 곧 천심이기 때문이다. 결국 한껏 높여진 하늘과 성인의 정치가 둘 다 가장 낮은 곳에 사는 민중과 일체가 되어 공감해야 하는 현세화·세속화의 대역설(大逆說)이 펼쳐진다. 그리하여 천신(天神)에 올리는 천제(天祭)만이 아니라, 상천(上天) 자체도 얼마간 세속화된다.

공자는 하늘 또는 하늘의 신이 인간의 지성(至誠)과 덕성에 감응하여 천명을 부여하여 인간을 돕는다고 생각했다. 그는 “『시경』에 ‘아름다운 군자여, 영덕(令德)이 뚜렷하고 뚜렷하도다! 백성에게 마땅하고 사람에게 마땅하네. 군자는 하늘에서 천록을 받아 백성을 보우하고 백성에게 명하여 하늘로부터 이 명을 퍼도다(詩曰 嘉樂君子 憲憲令德 宜民宜人 受祿于天 保佑命之 自天申之)’라고 한다. 그러므로 대덕자는 반드시 천명을 받는다(故大德者 必受命)”고 말한다.¹⁵⁴⁾ 한마디로, “오로지 덕만이 하늘을 감동시키고 아무리 멀어도 이르지 않는 곳이 없다. [...] 그래서 지성이면 감신(感神)하는 것이다(惟德動天 無遠弗届. [...] 至誠感神).¹⁵⁵⁾ 말하자면 “지극한 정치는 향기롭고 향기로워 신명과 감응하는 것이다. 곡식이 향기로운 것이 아니라 오로지 명덕만이 향기로우 뿐이다(至治馨香 感于神明. 黍稷非香 明德惟馨).¹⁵⁶⁾ 따라서 오직 하늘과 땅만이 지성스러운데 인간이 하늘과 땅을 본받아 하늘과 땅처럼 지성스럽다면, 이런 ‘지성’은 그 자체가 바로 신적인 것이다. 『중용』은 말한다. “오로지 하늘과 땅만이

150) 『詩經』 「大雅·文王」. “上天之載 無聲無臭”.

151) 『詩經』 「小雅·小明」.

152) 『書經』 「說命中」.

153) 『書經』 「周書·泰誓中」.

154) 『中庸』(17章). 詩는 『詩經』 「大雅·假樂」에서 따왔다.

155) 『書經』 「虞書·大禹謨(3)」.

156) 『書經』 「周書·君陳」.

지성스러워 그 성(性)을 다할 수 있게 하고, 그 성을 다할 수 있다면 사람의 성을 다할 수 있고, 사람의 성을 다할 수 있다면 사물(무생물과 동식물)의 성도 다할 수 있게 한다. 사물의 성을 다할 수 있게 한다면 하늘과 땅의 화육을 도울 수 있고, 하늘과 땅의 화육을 도울 수 있다면 하늘·땅과 더불어 참여할 수 있는 것이다(惟天下至誠 爲能盡其性 能盡其性則能盡人之性 能盡人之性則能盡物之性 能盡物之性則可以贊天地之化育 可以贊天地之化育則可以與天地參矣).” 그러므로 “오로지 하늘과 땅만이 지성스러워 화육할 수 있게 하는 것이다(唯天下至誠 爲能化).” 그래서 ‘지성’은 신령스럽다. “지성의 도는 앞서 알 수 있게 하니, 국가가 장차 흥하면 반드시 상서로운 조짐이 있고, 국가가 장차 망하면 반드시 괴이한 조짐이 있고, 주역점과 거북점에 나타나고, 사체(四體)에 동한다. 그리하여 화와 복이 장차 닥치게 되면, 좋아도 이를 먼저 알고, 좋지 않아도 이를 먼저 안다. 그러므로 지성은 신 같은 것이다(至誠之道 可以前知 國家將興 必有禎祥 國家將亡 必有妖孽 見乎蓍龜 動乎四體, 禍福將至 善 必先知之 不善 必先知之 故至誠如神).”¹⁵⁷⁾

그리하여 『역경』의 「대유(大有)괘 단전」은 말한다. “대유는 유(柔)가 존위를 얻고, 한가운데서 상하가 서로 응하니 대유라 한다. 그 덕이 강건하고 문명하니 하늘에 감응하고 때맞춰 행하니 원형하다(象曰 大有 柔得尊位 大中而上下應之 曰大有, 其德剛健而文明 應乎天而時行 是以元亨).” 그리고 「대상전」은 이어 말한다. “불이 천상에 있는 것이 대유괘니, 군자는 악을 막고 선을 발양시켜 하늘의 아름다운 천명에 순응한다(象曰 火在天上 大有 君子以遏惡揚善 順天休命).” 이에 공자는 「소상전」에서 “대유괘의 상구 효가 길한 것은 하늘로부터 도움이 있기 때문이다(象曰 大有 上吉 自天祐也)”라고 주석한다.¹⁵⁸⁾ 이처럼 공자에게 하늘의 신은 덕스런 인간에게 천명을 주고 인간을 도울 정도로 인간보다 초월적으로 월등한 존재자다.

하지만 공자에 의하면, 하늘은 ‘절대자’가 아니다. 하늘은 ‘기왓장 세 장’만큼 불완전한 구석이 있다. “어찌 적중할 수만 있겠는가? 어찌 사물이 완전할 수만 있겠는가? 하늘은 오히려 불완전하다. 그러므로 세상은 집을 지으면서 기왓장 세 장을 붙이지 않고 늘어놓아 하늘에 응한다.

157) 『中庸』(22·23·23章).

158) 『易經』 「大有卦象傳·大象傳·小象傳」.

그러므로 천하에는 등급이 있고, 사물은 불완전한 채로 생겨나는 것이다.”¹⁵⁹⁾ 따라서 하늘은 인간보다 무한히 위대하지만 절대적 완전성을 지닌 것은 아니다. 하늘이 불완전한 만큼, 인간이 하늘을 돕지 않으면 천하의 운행은 완전할 수 없다. 그러기에 인간이 그쪽에서 온 힘으로 인성을 다함(盡性)으로써 하늘을 도와 천도와 지도를 완성하는 데에 이바지해야 한다. 인간은 하늘의 비정상적 움직임을 때로 예측하여 피하고, 때로 천성적 기형을 기술로 고치고, 예측하지도 피하지도 고치지도 못하면 이 비정상성에 지혜롭게 순응하고 재빠르게 적응할 뿐만 아니라, 자신의 인성을 실현시키고 이를 바탕으로 ‘사물의 성’을 다할 수 있게끔 하늘과 땅의 사물들을 절차탁마하고 이리저리 결합하여 그 잠재적 물성(物性)을 실현시키고 아름답고 이롭게 만들고, 동식물을 가꾸고 기르고 발전시킴으로써 하늘과 땅의 운행을 보완한다. 천신과 인간은 서로 교감·공감·보우(保佑)하는 것이다.

도를 드러내고 덕행을 신묘하게 하므로, 신과 어울려 수작(교감)하고 신과 어울려 신을 도울 수 있는 것이다. 공자는 “변화의 도를 아는 자는 신이 하는 바를 안다”고 말한다(顯道神德行 是故可與酬酢 可與祐神矣. 子曰 知變化之道者 其知神之所爲乎).¹⁶⁰⁾

이것이 하늘과 신이 인간을 도울 뿐만 아니라 인간도 양면적 ‘근도’와 신성한 ‘덕행’으로 하늘과 신을 돕는다는 공자 특유의 ‘천인상조(天人相助)’ 사상이다. 그런데 이 ‘천인상조’도 — 공자가 신과의 ‘수작’을 언급하는 것에서 분명하듯이 — 인간이 덕행으로 하늘의 도움을 받고 역으로 덕행으로 하늘을 돕는, 하늘과 인간 간의 덕성주의적 교감(감응) 또는 공감(愍)에 의해 이루어진다. 반면, 악덕을 일삼는 자는 하늘과 감응하지도, 하늘의 공감을 받지도 못하고, 다만 응징을 받을 뿐이다.¹⁶¹⁾ 이 점에서 무위이성(無爲而成)의 천도를¹⁶²⁾ 본받는 성인의 공자주의적 ‘무위이치(無

159) 司馬遷, 『史記列傳』 「龜策列傳」. 사마천, 『사기열전②』 「귀책열전」, 808쪽. “孔子聞之曰 [...] 何可而適乎? 物安可全乎? 天尚不全 故世爲屋 不成三瓦而陳之 以應之天. 天下有階 物不全乃生也.”

160) 『易經』 「繫辭上傳(9)」.

161) 서양학자들로서는 드물게 페어뱅크스와 골드만은 중국사상에서 天人間의 덕성주의적 ‘공감·교감·감응’론을 인지하고 있다. John King Fairbank and Merle Goldman, *China: A New History*(Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University, 1992). 존 킹 페어뱅크스·멜 골드만 저(김형중·신성근 역), 『新中國史』(까치, 2005), 92-93쪽 참조.

爲而治)는 '무위'만을 신봉하는 노자 식의 '무위자연'과도 다르다. '무위가 치는 '무위'를 최대화하고 인간적 '유위'를 최소화하되, '유위'로 하여금 필수적으로 '무위'를 돕는 것을 허용하고 또 요청하기 때문이다. 그리하여 공자는 하늘을 마냥 신비화하는 것이 아니라, 인간의 도움으로 얼마간 인간적으로 문명화하고 '탈(脫)신비화'한다.

나아가 공자는 제사를 현세화할 뿐만 아니라, 삶의 길복을 구하는데 있어 덕행구복(德行求福)·인의구길(仁義求吉)을 주로 삼고, 무속적으로 복을 비는 축무(祝巫, 祝), 제사, 복서(卜筮, '신지'를 얻어 '知天'하기 위해 치는 주역점)를 뒤로함으로써 축무·제사·복서를 적게 하여 '주변화'시킨다.

나는 『주역』에서 비는 것과 점치는 것을 뒤로하고 그 가운데서 덕의(德義)를 살필 따름이다(子曰 易 我後其祝卜矣 我觀其德義耳也). 그즉이 (귀신)을 기려 명수(命數)에 달하고 명수를 밝혀 덕에 달하고 또 인(仁)을 지키고 의(義)를 행할 따름이다(幽贊而達乎數 明數而達乎德 又仁(守)者而義行之耳). 귀신을 기리지만 명수에 달하지 못하면 그것은 무당의 일이 되고, 명수를 알지만 덕에 달하지 못하면 그것은 사(史)가 되느니라. 사·무의 서지는 이것을 향하지 않는 까닭에 나는 사·무의 서지를 좋아하는 것이 아니니라. 후세 선비들이 혹시 『주역』 때문에 나를 의심하는 자들이 있을 게다. 그러나 나는 그 덕을 구할 따름이다. 나는 사·무와 같은 길을 가나 귀결되는 것을 달리한다. 군자는 덕행으로 복을 구하는 까닭에, 제사는 지내되 적어지고(君子德行焉求福 故祭祀而寡也), 인의(仁義)로 길함을 구하는 까닭에, 복서(卜筮)는 하되 드물어진다(仁義焉求吉 故卜筮而希也). 축무(祝巫, 祝)와 복서는 그 뒤인 것이다(祝巫卜筮其後乎)라고 했다.”¹⁶³⁾

공자는 덕행구복을 앞세우고 심지어 주역의 해석에서도 덕의를 우선시함으로써 복서를 희소하게 만들고 축무와 제사를 과소(寡少)하게 만든다고 말하고 있다. 우리가 곁들여 주목해야 하는 것은 공자가 덕행으로 복서와 제사·축무를 폐하고 대신하는 '이덕대점·폐제론(以德代占·廢祭論)'을 피력한 것이 아니라, 덕행구복을 앞세워 복서를 드물게 하고 제사와 축무를 적게 하는 '이덕희점·이덕과제론(以德稀占·以德寡祭論)'을 추구한다는 것이다. 뒤에 상론할 것인 바, 신의 문제는 인간이 헤아릴

162) 『中庸』(26章); 『禮記』「哀公問」.

163) 廖名春 釋文, 續四庫全書編纂委員會 編, 『馬王堆帛書周易經傳釋文』「馬王堆帛書『要』」(上海: 上古籍海出版社, 1995).

수 없기 때문에 ‘인간 공자’가 복서·축무·제사 등을 폐할 수 없다. 신을 알지 못하면서 신과 관련된 복서·축무·제사 등을 완전히 폐하는 것은 신지(神智) 차원에서 ‘신에 대한 불경(不敬)’일 뿐더러, ‘인지(人智)’ 차원에서도 치명적으로 ‘어리석은 짓’일 것이다. 공자의 이론대로, “아는 것을 안다고 하고 알지 못하는 것을 알지 못한다고 하는 것이 지혜로운 것이다(子曰 知之爲知之 不知爲不知 是知也).”¹⁶⁴⁾ 따라서 ‘인지’로 알 수 없는 것에 대해 침묵하고 복서·제사·축무를 줄이되, 그 전통을 존중하고 심지어 이 복서·제사·축무에서도 덕의를 구하고 경건하게 신지를 맞보는 것은 그 자체가 ‘지혜’인 반면, ‘인지’로 알 수 없는 신적인 일들에 대해 아는 체하고 함부로 폐지하는 것은 ‘어리석음’ 그 자체인 것이다.¹⁶⁵⁾ 따라서 ‘이덕회점·이덕과제론’에는 공자의 ‘철학적 절도’가 들어 있는 것이다. 아무튼 이 절도 있는 ‘이덕회점·이덕과제론’으로 공자는 복서·제사·축무·기도 등의 ‘종교적 성격’의 행위들을 몽땅 희소화·과소화·중속화·주변화하였다.

공자의 이런 사상적 변화의 혁명성은 그의 이 현세우선주의 노선이 복서·제사 등에 대한 성인들의 중시 자세와 극적으로 대조된다는 점에서 분명해진다. 순임금은 우(禹)에게 제위를 선양할 때 선양의지를 거북점과 주역점으로 최종 확정할 정도로 점을 중시했다. 공자가 편찬한 『서경』 「우서」에 의하면, 순임금은 우에게 다음과 같이 말한다. “우여! 관청의 점은 먼저 뜻을 개괄하고 뒤에 으뜸기는 거북에게 명하는 것이요, 짐의 뜻이 먼저 정해지고, 여럿이 묻고 의논해서 함께 똑같이 말했고, 귀신도 이에 따랐소. 거북점과 주역점이 협종(協從)했소. 길점(吉占)은 거듭 점치지 않는 법이오(帝曰 禹, 官占 惟先蔽志 昆命于元龜. 朕志先定 詢謀僉同 鬼神其依. 龜筮協從 卜不習吉).”¹⁶⁶⁾ 또 무왕은 「태서」에서 “하늘이 나오 하여금 백성들을 다스리게 했도다. 짐의 꿈이 짐의 점과 일치해서 거듭 상서로움을 이어받았으니, 상나라를 공격하면 반드시 이길 것이오(天其以 予乂民 朕夢協朕卜 襲于休祥 戎商必克).”¹⁶⁷⁾라고 천명했다. 나아가 성군들

164) 『論語』 「爲政」(2-17).

165) 이 ‘침묵’을 “회피전략”으로 보는 합리론적 오해는 李澤厚, 『中國古代思想史論』(北京: 人民出版社, 1985). 리저허우 저(정병석 역), 『중국고대사상사론』(한길사, 2007), 93 쪽 참조.

166) 『書經』 「虞書·大禹謨」.

167) 『書經』 「周書·泰誓(中)」, 「周書·洪範(七)」에서는 의문을 풀려면 卜筮人을 뽑아 세우고 복서를 명하라고 하고 있다(稽疑 擇建立卜筮人 乃命卜筮).

은 모두 현세의 삶에 제사를 종속시킨 것이 아니라, 제사를 현세의 삶에 맞먹는 또는 이를 능가하는 별개의 중대사로 받들었었다. 무왕은 같은 「태서」에서 ‘수(受), 즉 폭군 주(紂)가 제사를 쓸데없는 것으로 정시한 것을 역성혁명의 한 구실로 거론하고 있다. “수의 죄는 절(桀)보다 더 크다. 그는 [...] 천명이 자기에게 있다고 말하고 [...] 제사를 무익한 것이라고 하고, 폭정을 무해하다고 했소(惟受罪浮于桀 [...] 謂己有天命 [...] 謂祭無益 謂暴無傷).”¹⁶⁸⁾ 무왕은 백성·식량과 더불어 상사와 제사를 소중히 여겼다(所重民食喪祭).¹⁶⁹⁾ 사고로 제사를 업신여기는 것은 큰 ‘불경’에 속했다(黷于祭祀 時謂弗欽).¹⁷⁰⁾ 공자의 현세주의와 이덕회점·이덕과제론은 성인들에 의해 강조된 이런 복서·제사 중시 전통에 중요한 변화를 가하는 것이었다. 따라서 그가 절도 있게, 상술한 ‘요’편의 말에서 자신도 “귀신을 기린다고 말하고 있는 것으로 봐서 이 복서·제사에 대한 ‘경건한’ 마음을 버리지 않는 않지만 이 복서·제사를 현세적 생활에 종속시키고, 부분적으로 탈주술화·세속화시켰을 뿐만 아니라, 복서와 제사의 시간적 비중과 횡수를 대폭 삭감한 것은 고대에 수행된 일대 사상혁명, 생활혁명이었다.

나아가 공자는 신에 대한 인지적 불가지론을 견지했다. 그는 “음양불측을 일러 신이라고 한다(陰陽不測之謂神)”고 말한다.¹⁷¹⁾ 또 유사한 말은 반복된다. “귀신의 덕행은 지극하다! 그러나 보아도 보이지 않고 귀 기울여도 들리지 않는다. [...] 그러므로 『시경』은 ‘신이 납시는 것은 헤아릴 수 없네’라고 노래한다(子曰 鬼神之爲德 其盛矣乎. 視之而弗見 聽之而弗聞 [...] 詩曰 ‘神之格思 不可度思.’)¹⁷²⁾ 따라서 그는 “알지 못하는 것을 알지 못한다고 하는 것이 지혜로운 것”이라는 자신의 지론대로 알 수 없는 불가측적인 귀신·천명·천성·천도 등에 대해 아는 체 하지 않고 말을 아끼고 거의 침묵을 지켰고¹⁷³⁾, 이럼으로써 현세의 생활문화로부터

168) 『書經』 「周書·泰誓(中)」.

169) 『論語』 「堯曰」(20-1). 『書經』 「周書·武成」에서도 무왕이 백성들에게 먹는 것과 상사·제사를 중시하도록 가르쳤다(重民五教 惟食喪祭)고 하고 있다.

170) 『書經』 「商書·說命(中)」.

171) 『易經』 「繫辭上傳(5)」.

172) 『中庸』(18章). 또 26章에서는 “천도와 지도를 한마디로 다할 수 있다면, 그것은 그 본질이 불변이어도 그 도가 일으키는 생성작용은 불측하다는 것이다(天地之道 可一言而盡也 其爲物不貳 則其生物不測).”라고 말한다.

173) 『論語』 「子罕」(9-1). “子罕言 利與命與仁”; 「公治長」(5-13). “夫子之性與天道 不可得而聞也.”

‘신에 대한 논변’을 추방했다. 이것도 복서와 제사를 주변화시키는 추가적 효과를 가져왔다.

그리하여 공자의 공감적 무위천하에서는 지인의 지식과 도덕철학, 인식대상, 사회적 실천과 정치가 탈주술화·문명화되어 일상 속에서 원신(遠神)과 무신(無神)의 정서가 관철되고, 제사와 복서마저도 빠르게 현세화·세속화·주변화된다. 그 결과, 일상적 생활문화는 최대로 세속화되고, 신령계는 삶의 변두리로 밀려난다. 천하 전체를 문명화하는 이러한 사상혁명을 통해 고대에 ‘일상적 무신론’ 문화가 탄생하고, 사상적·학문적·종교적 관용은 실천적으로도 무제한적이 된다. 진시황이 유학을 이단으로 공박하고 분서갱유로 박해한 것조차도 동아시아 역사 속에서 『논어』 「위정」편의 “공호이단 사해야이(攻乎異端 斯害也已)”의 영구불변적 진리성을 재확인해주는 이정표적 사건으로 기록되었을 뿐이다.

훗날 공자철학이 더욱 확산되고 나아가 ‘국학’으로 존송될수록, 일상적 무신론 문화는 동아시아에서 확고한 기반을 굳혀갔고 동아시아의 모든 나라를 문명화했다. 따라서 진시황 이후 어떤 학설도, 어떤 종교적 독단, 어떤 종교적 미신과 광신도 공자의 공감적 무위천하에서 관용과 자유를 파괴하고 이단을 박해하는 포악을 떨 수 없었다. 절도 있게 세속화된 현세주의적 무위천하의 문명적 공감장 안에서 종교와 같은 모든 신적 문제는 원칙적으로 심각한 포악을 떨 수 없을 만큼 충분히 현세구복적으로 현세에 종속된 채 주변화된 것이다.

그러므로 어떤 다른 종교적 종파들이 새로 일어나거나 외부에서 들어오더라도 마찬가지로 주변화되었고, 동아시아의 공자주의적 생활문화를 압도하거나 이 속으로 깊이 침투해 들어갈 수 없었다. 따라서 모든 신흥종교와 외래종교가 동아(東亞)의 종교적 관용과 자유의 오랜 공자주의적 전통을 활용하여 포교활동을 개시하는 것은 쉬웠으나, 전파력이 강한 외래 종교조차도 광신적 개종자들의 경우를 예외로 제치 놓으면 포교를 통해 얻어진 일반 개종자들의 일상적 생활문화에까지 침투해 들어가는 지극히 어려운 일이었다. 그리하여 모든 신흥·외래종교들은 결국 스스로 일반백성들의 ‘현세구복적’ 신앙행태에 굴복하고 만다. 전통적 동아시아인들의 눈에, 가령 기독교도들이나 힌두교도, 또는 이슬람교도들처럼 일상생활 속에서 유신론을 진지하게 옹호

하고 무신론에 노이로제적 반응을 보인다면, 이런 종교적 행태 자체가 신당(神堂)을 모시고 사는 '무당'의 신들린 천민적 모습으로 나타났던 것이다.

상술된 여러 가지 의미에서 공자철학은 종교가 아니다. 그러나 공자는 드물게나마 스스로 귀신을 '기려' 주역점을 치고 활용했고, 제사를 경건하게 모셨다. 이런 한에서 공자철학은 주변적으로 일정한 '종교성'을 지니고 있다.¹⁷⁴⁾ 이런 의미의 '종교성'은 텔피신전의 퓌티아(Πύθια) 무녀의 아폴론 신점을 숭배한 소크라테스·플라톤의 신지(神智)철학, 또는 '기독교의 합리성'을 옹호한 로크의 종교철학이나, 만유인력의 법칙에도 불구하고 만유인력의 원인이나 우주의 안정성 문제에서 우주 안에 '신의 큰 팔'을 인정할 수밖에 없었던 뉴턴의 자연철학, 또는 신을 '이성의 감옥' 안에 감금했지만 도덕론의 궁극 단계에서 '신국(神國)'을 요청한 칸트의 선형적 도덕철학, 그리고 - 현대철학을 들여보자면 - 도덕성을 신성(神性)으로 주장한 비트겐슈타인의 분석철학 등의 종교성과¹⁷⁵⁾ 다를 바 없는 것이다. 그렇다면 공자철학의 '종교성'은 어느 정도인가?

4. 일상적 무신론과 간헐적 유신론의 분리와 융화

공자는 상술했듯이 복서와 제사를 드물게 만들었지만, 폐하지는 않았다. 공자의 '덕행구복' 원칙은 덕행으로 행복을 구하고 웬만한 흥액과 과오를 덕행으로 극복하는 것을 뜻한다. 하지만 자신·가족·친구 등의 갑작스런 죽음, 중상, 심각한 불구화, 빈천, 폐질, 큰 실책, 큰 불명예, 국가의 정책실패, 재해, 전란, 멸망 등과 같은 '대흉'과 '대과'는 덕행으로 극복할 수 없다. 대흉과 대과는 덕행으로 극복되기는커녕, 덕행 자체를

174) '종교'와 '종교성' 간의 고전적 구별은 오늘날의 종교학에서 많이 희미해졌으나, 성리학은 몰라도 공자철학을 '종교' 또는 '신학'으로 보는 것은 무리일 것이다. 하지만 공자철학 역시 적어도 협소한 고전적 의미에서 '종교성'을 어느 정도 가진 것으로 인정된다. 이에 관한 논의는 금장태, 『귀신과 세계』, 109-111쪽 참조.

175) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*[1918], In: *Ludwig Wittgenstein Werkausgabe*, Bd. 1 in 8 Bdn.(Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984), 6.432-6.45; *Tagebücher*, In: Bd. 1, p. 167, pp. 168-169; *Vermischte Bemerkungen*, In: Bd., p. 454; Wittgenstein, "A Lecture on Ethics"(1929 or 1930), In: *The Philosophical Review*, Vol. 74, No. 1(Jan. 1965), pp. 6-10; Wittgenstein, "Notes on Talks with Wittgenstein"(1929), In: *The Philosophical Review*, Vol. 74, No. 1(Jan. 1965), p. 13 참조.

그르치기 때문이다. 따라서 공자는 복서로 자기와 주변의 운명과 공동체의 천명을 미리 알아, 대흉과 대과를 피하고자 했다. 그래야만 덕행도 그르치지 않을 수 있기 때문이다. 말하자면, 내세를 경시하는 공자의 현세우선주의 입장에서는 ‘복서피흉’에 의한 ‘덕행구복’의 배후적 보장이 필수적이었다. 공자는 덕행으로 행복 또는 길복(吉福)을 구하는 것을 선차적 원칙으로 삼고, 대흉·대과를 피하는 ‘복서피흉’을 부차적 원칙으로 삼은 것이다. 선차적인 ‘덕행구복’과 부차적인 ‘복서피흉’이 결합됨으로써, 기독교의 내세론적 ‘천당’이나 칸트적 ‘신국’의 종교적 이데올로기 없이도 인간의 덕행은 늘 행복으로 보상받고, 이로써 인간의 행복추구는 완전해지는 것이다.

‘덕행구복’과 ‘복서피흉’이 이러한 상관관계에 있는 것을 깨닫게 된 40대 중후반, 공자는 주지하다시피 “내게 수년만 더 주어져 50세까지도 역을 공부한다면, 대과가 없을 수 있을 것이다(子曰 加我數年 五十以學易 可以無大過矣)”라고 피력했다. 그리고 『논어』의 마지막 말로서 “운명과 천명을 모르면 군자일 수 없다(孔子曰 不知命 無以爲君子也)”고 단언했던 것이다.¹⁷⁶⁾ 공자는 늙어가면서 주역을 더욱 좋아하여, 집에 거할 때는 주역을 안석에 두고 나갈 때는 행낭에 넣고 다녔다(夫子老而好易 居則在席 行則在囊). 이런 시절에 자공이 “선생님께서도 역시 그 복서를 믿으십니까?”라고 묻자, 공자는 “내가 백 번 점치면 칠십 번은 맞더라. 오직 주나라 양산의 점법이었고, 역시 반드시 그것을 따르는 경우가 많았다(子貢曰 夫子亦信其筮乎. 子曰 吾百占而七十當. 唯周梁山之占也, 亦必從其多者而已矣)”고 답했던 것이다.¹⁷⁷⁾ 공자는 주역으로 신지를 구해 ‘지천(知天)’한 것이다. 이것은 소크라테스와 플라톤이 인간이 알 수 없고 안다고 자만해서도 안 되는 모든 문제를 델피신전의 무녀에게 묻도록 ‘강권했던 것과’¹⁷⁸⁾

176) 『論語』 「述而」(7-17); 「堯曰」(20-3).

177) 『馬王堆帛書 ‘要’』.

178) 소크라테스는 “인간이 人智대로 하는 것보다 더 많은 혜택을 받고 싶으면 정성껏 점을 치기”를 권했다. 그는 벼를 사귀는 것도 점치라고 말한다. 그리고 그는 신의 계시 또는 神託을 확고하게 준수했고, 계시를 저버리고 행동하는 사람들의 어리석음을 규탄했다. 소크라테스는 델피신전의 신탁대로 조상신에 대한 제사를 경건하게 모셨다(Xenophon, *Memorabilia*, Bk. IV, ch. 7, 9; Bk. II, ch. 6, 8; Bk. I, ch. 3, 4; Bk. I, ch. 3, 1). 플라톤은 『국가론』과 최후의 저작 『법률』에서 델피신전 등의 신탁점의 중요성을 강조하고 국가건설과 입법에도 신탁점을 활용하라고 말하고 있다. 『국가론』에서 신전건립, 제수 올림, 신·신령·영웅경배, 장례와 제사 등에 관한 “가장 중대한 제1법률들”의 제정을 델피의 아폴론신에게 위임하고, 죽은 철인치자를 수

유사하다. 말하자면 공자의 주역 서점(筮占)은 델피 무녀의 신점보다 본질적으로 더 철학적이었는지라도, 그 기능 면에서 소크라테스와 플라톤의 델피신전과 등가물이었다.

공자는 주역을 모든 것을 아는 천지와 등위로 여겼고, 주역이 천지와 등위의 신적 지위를 점하는 까닭에 주역을 통해 신지를 알 수 있고 신지를 알면 과오와 근심에서 벗어나 나라의 인덕(仁德)을 두텁게 만들 수 있다고 생각했다.

주역은 천지와 준한다. 그러므로 천지의 도를 두루 경륜할 수 있다. 주역은 천문을 올려다보고 보고 지리를 내려다보니, 어둡고 밝은 이유를 안다. 주역은 처음을 캐물어 끝으로 돌아오니, 삶과 죽음의 기쁨을 아는 것이다. 주역은 기(氣)를 쬐어 사물을 만들고, 혼을 돌아다니게 하여 변화를 만드니, 귀신의 정상(情狀)을 아는 것이다. 주역은 천지와 비슷하므로 어긋나지 않는다. 주역은 만물을 두루 알고 천하를 도제(道濟)하니, 지나치지 않는다. 두루 행하고 휩쓸려가지 않고, 하늘을 즐기고 천명을 아니, 근심하지 않는다. 주역은 땅을 편안히 하고 인에 두터우니 사랑을 잘한다. 천지의 화생을 두루 본받고 지나치지 않고, 만물을 자세하게 이루고 버리지 않고, 주야의 도에 통하고 지혜롭다. 그러므로 신은 종적이 없고, 주역은 형체가 없는 것이다(神无方而易无體).¹⁷⁹⁾

주역은 천지의 신의 정상을 알아 천지의 신지(神智)를 인간에 알려주는 신적 매체다. 따라서 주역으로 점을 치는 행위는 신에 대한 믿음과 공경을 전제한다. 상술했듯이, ‘지인’은 ‘경귀신이원지(敬鬼神而遠之)’해야

호신으로 모시는 문제에도 퀴티아의 동의를 구하게 했다[Platon, *Politeia*, 427b·c(신탁이 제1법률); 540b·c(수호신 모시기); 427b-c, 540c; 461e(신탁으로 법개정)]. 『법률』에서 신탁점은 “최선의 국체와 최선의 법률의 맹아”와 동일시된다. “수많은 점쟁이들에게 점치고 특히 델피신전의 아폴론신에게 묻는 신탁점을 치면”, 나라의 체제가 “안정되고 오래 지속된다.” 또한 제사·신·종교 문제 등에 관한 법률은 델피신탁의 도움으로 제정하고, 신과 수호신의 지정 및 신사·사원의 건립과 관련해서는 기존 신탁자문을 승계하여 제사와 의례를 제도화한다. 그는 행정업무에도 신탁을 적용한다 [Platon, *Gesetze*, 771e(새로운 신탁에 대한 존중); 772d(법개정 일반 신탁자문); 624a(입법자로서 신); 685e-686a(신탁에 의한 나라 안정); 712a·b(신탁점의 지위); 738b·c(기존 신탁의 계승), 759a(종교 법률의 신탁), 828a(제사·축제 입법 신탁), 856e(상속자 결정), 914a(분실물 처리)].

179) 『易經』 「繫辭上傳(4)」. “易與天地準 故能彌綸天地之道. 仰以觀於天文 俯以察於地理. 是故知幽明之故. 原始反終 故知死生之說. 精氣爲物 遊魂爲變 是故知鬼神之情狀. 與天地相似 故不違. 知周乎萬物而道濟天下 故不過. 旁行而不流 樂天知命 故不憂. 安土敦乎仁 故能愛. 範圍天地之化而不過 曲成萬物而不遺 通乎晝夜之道而知. 故神无方而易无體.”

하는 반면, '지천'은 '경귀신이근지(敬鬼神而近之)'해야 한다. 지인에서는 신을 멀리하는 것이 '경신(敬神)'인 반면, 지천에서는 신을 가까이 하는 것이 '경신'이고, '경신'해야만 '신지'를 얻을 수 있기 때문이다. 따라서 주역으로 스스로 점을 치고 믿는 공자는 신을 믿고 가까이하는 유신론자다. 그러나 '항상' 유신론자가 아니라, 드물게 주역점을 칠 때만 '간헐적으로' 유신론자다.

공자는 이 신과의 관계도 공감의 논리로 이해했다. 『서경』은 “지성으로 신을 감동시키는 것(至誠感神)”에 대해 말한다.¹⁸⁰⁾ 『중용』에서도 ‘지성(至誠)’의 도(道)로 시서(蓍筮)와 거북점을 쳐서 귀신과 감응하여 미래를 앞서 안다고 말한다.¹⁸¹⁾ 신적인 ‘지성’으로 주역을 통해 신지를 얻는다는 말이다. “주역은 생각이 없고 행동도 없다. 적연부동하고 감응하여 천하의 연고를 마침내 통한다. 하늘과 땅의 지극한 신이 아니라면 그 무엇이 이 주역과 더불어 있을 수 있겠는가?(易无思也 无爲也. 寂然不動 感而遂通天下之故. 非天下之至神 其孰能與於此).”¹⁸²⁾ 인간은 주역을 매개로 신과 공감하는 것이다. 주역은 천신과 지신의 길, 그리고 인간의 길을 결합시켜 담고 있다. “주역 책의 본질은 광대·완비하여, 이곳에 천도가 있고, 이곳에 지도가 있고, 이곳에 인도가 있기(易之爲書也 廣大悉備 有天道焉 有地道焉 有人道焉)” 때문이다.¹⁸³⁾

한편 공자는 제사를 경건하게 모셨고, 제사를 강림한 귀신과 공감하는 것으로 이해했다. “조상에게 제사 지낼 때는 살아 계신 분에게 바치는 것처럼 제사 지냈고, 신에게 제사 지낼 때는 신이 와 계신 것처럼 제사 지냈다. 공자는 ‘나는 제사에 참여하지 않으면 제사 지내지 않은 것 같다’고 말했다(祭如在 祭神如神在. 子曰 吾不與祭 如不祭).”¹⁸⁴⁾ 또 공자는 말한다. “귀신의 덕스러움은 융성하다. 귀신을 보면 보이지 않고, 귀신을 들으면 들리지 않지만, 사물의 본체를 이루어 버려질 수 없다. 귀신은 천하의 사람들로 하여금 깨끗이 재계하고 의복을 성대히 하게 하여 제사를 받들게 하고, 자신이 그 위에 있는 것처럼, 그리고 그 좌우에

180) 『書經』 「虞書·大禹謨」. 「周書·君陳」에서도 “至治馨香 感于神明”이라고 말한다.
 181) 『中庸』(24章). “至誠之道 可以前知 國家將興 必有禎祥 國家將亡 必有妖孽 見乎蓍龜 動乎四體 禍福將至 善 必先知之 不善 必先知之 故至誠如神.”
 182) 『易經』 「繫辭上傳(10)」.
 183) 『易經』 「繫辭下傳(10)」.
 184) 『論語』 「八佾」(3-12).

있는 것처럼 양양하다. 『시경』은 ‘신이 납시는 것은 헤아릴 수 없으니 하물며 어찌 거역할 수 있겠는가?’라고 했으니, 무릇 은미한 것이 드러나는 것과, 성(誠)이 가려질 수 없는 것이 이와 같도다(子曰 鬼神之爲德其盛矣乎. 視之而弗見 聽之而弗聞 體物而不可遺. 使天下之人 齊明盛服 以承祭祀 洋洋乎如在其上 如在其左右. 詩曰 神之格思 不可度思 矧可射思. 夫微之顯 誠之不可揜 如此夫).”¹⁸⁵⁾

선비는 출사하지 않으면 제사용 의복을 마련하고 제수(祭需)를 기를 땅을 받을 수 없다. 따라서 맹자의 전언에 의하면, 공자는 선비란 제사를 지내기 위해 기회가 닿으면 반드시 출사해야 한다고 생각했다. 맹자는 말한다. “전해오는 말에 의하면, 공자님은 3개월만 모실 임금이 없으면 황량해 하셨고 [···], 공명익은 옛사람들은 3개월만 임금이 없어도 슬퍼했다고 말했다. [···] 선비가 지위를 잃는 것은 제후가 국가를 잃어버리는 것이나 다름없다. 『예기』에 ‘제후가 적전(籍田)을 경작하여 제수용 곡식을 공급하고, 부인은 누에를 치고 실을 뽑아서 의복을 짓는다. 희생이 살찌지 않고, 제수용 곡식이 깨끗하지 않고, 의복이 마련되지 않으면, 감히 제사 지낼 수 없다. 선비도 규전(圭田)이 없으면 역시 제사 올릴 수 없다’고 했다. 희생, 제기, 의복이 마련되지 않아서 감히 제사를 올릴 수 없다면 잔치도 감히 베풀 수 없으니, 이 역시 슬퍼할 일이 아닌가?”¹⁸⁶⁾

공자가 전통에 어긋나지 않게 제사를 이렇게 정성을 다해야 하는 인륜지대사로 여겼다는 것은 그가 귀신을 경건하게 섬겼고 귀신과 정성으로 교감했다는 것을 알 수 있다. 이 점에서 공자는 유신론자였다. 그러나 그는 제사를 드물게 했기 때문에 제사를 연중 정해진 날짜에 ‘간헐적으로’ 모셨다. 따라서 그는 ‘간헐적 유신론자’였을 뿐이다. 반면, 일상생활에서 그는 무신론자였다.

따라서 공자의 천히는 산사람들끼리 교감·공감하는 일상적 무신론의 생활·정치문화와, 신과 감응·공감하는 간헐적 유신론의 주변적 종교문화가 분리된 채, 갈등이나 마찰 없이 유연하게 서로 보완하는 융화 상태를 이루고 있다. 주변적·간헐적 종교문화에 속하는 ‘정신경관(鬼神

185) 『中庸』(16章).

186) 『孟子』 『滕文公下』(6-3). “孟子曰 [···] 傳曰 孔子三月無君 則皇皇如也 [···], 公明儀曰 古之人三月無君 則弔. [···] 曰 士之失位也 猶諸侯之失國家也. 禮曰 ‘諸侯耕助以供粢盛 夫人蠶繅 以爲衣服. 犧牲不成 粢盛不潔 衣服不備 不敢以祭. 惟士無田 則亦不祭. 牲殺·器皿·衣服不備 不敢以祭 則不敢以宴 亦不足弔乎.’”

敬近)의 주역복서는 일상생활과 정치에서의 ‘피흉(避凶)’을 돕는 점에서 세속적 생활·정치문화에 부차적으로나마 필수적이다. 시서(蓍筮)를 통해 얻는 신지는 미래를 알 수도 확신할 수도 없는 치명적 한계에 사로잡힌 ‘귀신경원(鬼神敬遠)’의 제한적 인지(人智)를 보완해주는 것이다. 마찬가지로 간헐적 유신론의 주변적 종교문화에 속한 제시는 일상적 무신론의 생활문화 속에서 수행되는 인효(仁孝)의 덕행을 완성하기 위해 필수적이다. 역으로 간헐적 유신론의 주변적 종교문화는 자신의 존속을 위해 일상적 무신론의 방대한 생활·정치문화를 전제한다. 산 사람들을 마음으로 사랑하고 진실로 섬기는 인자와 효자는 이 산 사람들이 죽은 뒤에도 불인자와 불효자보다 훨씬 더 이들을 그리워하는 까닭에 이들에 대한 제사도 훨씬 더 경건하게 정성껏 모시기 마련이다. 귀신을 모시고 귀신과 교감하는 종교적 공감문화는 인간들끼리 공감하고 인애하는 일상적 생활의 세속적 공감문화가 있어야 하는 것이다. 그러므로 이 점에서도 사람들에게 의해 ‘성역’으로 존중되고 소중하게 간직되기 위해 간헐적 유신론의 주변적 종교문화는 산 사람과 공감하고 산 사람을 모시는 것을 우선시하는 현세주의적·무신론적 생활·정치문화라는 자신의 대립자를 변증법적으로 요청하는 것이다. 따라서 공자의 천하에서 일상적 무신론의 세속화된 생활문화와 간헐적 유신론의 주변화된 종교문화는 상호 보완·상호 전제하는 융화관계를 맺고 있는 것으로 이해될 수 있다.

따라서 인간적 공감장과 신적 공감장이 중심과 주변의 본말관계로 융화된 이 달관의 세계관은 유신론과 무신론의 어떤 대립도 초월할 뿐만 아니라, 세속적 생활문화까지도 점령하려고 안달하는 어떤 광신적 유신론과 주변적 종교문화까지 ‘미신’으로 몰아 말살하려는 어떤 오만한 합리주의적 무신론을 모두 초월한다. 강박증적 유신론과 독단적 무신론을 초월한 이 융화·달관의 세계관에서는 기독교인들이 유럽에서 오랜 세월 그랬듯이 무신론자를 박멸하고 처형하는 어떤 신들린 유신론자도, 유신론자를 탄압하는 ‘독단적 합리론의 미신’ 또는 독단적 ‘과학귀신’에 쫓겨 어떤 과학주의적 무신론자도 공자와 군자유자들의 눈에는 “공기악 무공인지악(攻其惡 無攻人之惡)”의 “수특(脩慝)” 명제와 “공호이단 사해야 이(攻乎異端 斯害也已)”의 ‘관용’ 명제에 반하는 눈먼 ‘미개인들’일 뿐이다.

공자철학이 동아시아에 확산될수록 세속화된 생활문화와 주변화된

신령계에 대응하는 일상적 무신론과 간헐적 유신론의 분리의 유연화와 융화는 동아시아 도처에서 관철되었다. 백성의 일과 관련된 ‘인지(人智)의 테두리’ 안에 들어 있는 통상적 인간사를 수행하는 경우라면, 동아시아의 천하는 지혜롭게 귀신을 경원(敬遠)하는 가운데 어떤 독단적 신관념으로 부터도 탈피하여 이미 충분히 탈종교화·탈주술화되어, 즉 충분히 문명화·세속화되어 있었다. 오늘날도 마찬가지지만 당시 중국인들과 동아시아인들은 귀신과 관련된 제사의 일과, 천명과 관련된 복서행위를 수행할 때만 신을 가까이했다. 그러므로 자나 깨나 늘 신을 모시고 시는 사람은 일반 동아시아인들에게 ‘신들린 무당’이나 다름없는 미개인으로 비쳐졌다. 그래서 뒤에 상론하겠지만 전근대에도 일반적인 동아시아인들의 눈에는 기독교 선교사들조차 ‘코쟁이 무당’에 지나지 않았기에 기독교 포교는 저절로 제한되었다. 한마디로 동아시아 천하는 ‘평상적 무신론’과 ‘간헐적 유신론’을 때맞춰 교대로 겸용하는 자유로운 상태, 즉 무신론과 유신론의 차이를 초월한 상태, 또는 무신론자이기도 하고 유신론자이기도 하면서도 동시에 무신론자도 유신론자도 아닌 경지에 있었다.

그러나 동아시아인들은 ‘인지’를 넘어가는 개인·가정·국가·천하의 ‘대사(大事)’의 경우에 ‘인모(人謀)’와 ‘귀모(鬼謀)’가 무관한 것이라고 생각하거나 귀모가 인간사에 아무런 영향을 끼치지 않는다고까지는 생각지 않고, 대사의 경우라면 그 성공을 늘 인모와 귀모의 합작품으로 여겼다. 따라서 이 신관(神觀)은 인간의 삶에 아무런 영향을 끼치지 않는다고 생각하여 신들을 완전히 폴리스에서 추방하고 “고대세계들의 중간지대” 또는 “세계의 기공들” 속에서 “연명하도록 함”으로써 신들을 몽땅 ‘종교적 실업자로 만들었던 에피쿠로스의 귀신무용론과도 다른 것이다.¹⁸⁷⁾ 중국인·한국인과 기타 유교문명권 사람들의 이런 경지는 오늘날의 세속화된 서양인들이야 이해하겠지만, ‘예수 귀신’에 단단히 쥔 18세기 이전의 서양인들에게는 결코 이해될 수 없었다.

따라서 군자유자와 동아시아인들은, 시도 때도 없이 신을 붙들고 논란하고 신의 권능을 언제든 직관·직감할 수 있는 목전의 물건처럼 과장하는 신들린 기독교도나 ‘강박증적 유신론자’와 거리가 멀었다. 유신

187) Karl Marx, *Das Kapital I. Marx Engels Werke(MEW)*, Bd. 23(Berlin: Dietz, 1979), p. 93; *Theorien über den Mehrwert(Vierter Band des Kapital)*, Erster Teil des Bd. 26(Berlin: Dietz, 1979), p. 37.

론자도 아니고 무신론자도 아닌, 환언하면 평소에 무신론자가 되었다가 간헐적으로 유신론자가 되기도 하는 이런 자유로운 중도상태 또는 유신론과 무신론의 구분에 초연한 당시 유학자들과 일반생활인들의 이런 유연한 정신적 경지는 완전한 종교적 관용과 종교자유 의 경지다. 이런 종교자유는 바꿔 말하면 경직된 교조적 신앙생활에서 벗어나 탈(脫)교회적 자유 신앙 속으로 충분히 세속화된 오늘날의 서구인들이 이제야 비로소 맞보는 경지인 것이다. 따라서 이런 경지는 어떤 강박증적 유신론·무신론의 이원적 범주로 파악할 수 없는 것이다.

따라서 16·17·18세기에 동아시아에 나타난 가톨릭 선교사들은 타 종교를 믿는 자나 무신론자를 처벌하는 후진적 유럽문명권에 갇혀 기독교적 신 개념에 쫓겨 포박당해 있었던 까닭에 아시아인들이 유교적 세계관 속에서 수천 년 전부터 오늘날까지도 누려오는 이 종교적 자유와 관용을 조금도 이해할 수 없었고, 오로지 이 자유와 관용을 이용해 자기들의 불관용적·독단적 종교를 퍼트림으로써 공자철학과 동아시아 고유의 이 종교적 자유와 관용을 무력화시키고 동아시아를 공자 이전의 신들린 미개지로 만들려는 데만 급급했다. 그래서 심지어 라이프니츠는 이 선교사들을 지원하여 “중국에서 형벌을 받지 않고 자신들의 불경(不敬)들(무신론적 주장들-인용자)을 말하는 것, 적어도 구두로 말하는 것이 허용되지만”, “이단적이고 무신론적인 학자들”의 “오늘날 유행하는 이상한 견해들”은 “고대의 교설 및 3,000여 년 전에 중국제국에 수립된 종교적 관행과 정면으로 배치된다”고까지 주장하면서 17세기 유학자들, 특히 성리학자들을 비난했던 것이다.¹⁸⁸⁾ 그러나 2,500년 전 공자시대든, 청나라 17-18세기든, 아니면 오늘날이든, 강박증적 유신론과 독단적 무신론 사이의 다양한 견해들을 뭐든 다 용인하는 ‘간헐적 유신론’과 ‘일상적 무신론’의 유연한 교대적 겸용과 융화가 생활화된 종교적 절대자유의 유교문명권에서 어떤 견해도 “정면으로 배치될” 것이라곤 하나도 없다.

다시 확인하지만, 중국과 동아시아 사람들은 수천 년 이래 ‘일상적 무신론’과 ‘간헐적 유신론’을 교대적으로 겸용하는 가운데 무신론이든,

188) Gottfried Wilhelm Leibniz, “Discourse on the Natural Theology of the Chinese,” (1716) §62, In: Leibniz, *Writings on China*(Chicago·LaSalle: Open Court Publishing Company, 1994).

유신론이든 또 어떤 종교든 허용하는 완전한 ‘종교의 자유와 관용’을 누려왔다. 이런 까닭에 동아시아는 언제나 수많은 종교와 수천 개의 종파가 자유롭게 공존하는 다종교상태에 있었다. 이런 까닭에 일상적 활동의 자유, 상업·경제활동의 자유만이 아니라 양심·사상·학문의 자유와 관용도 일세를 풍미하는 어떤 광신적 단일종교에 의해 침해되거나 탄압당한 적이 없었다. 공자의 현세주의적 세계관에 의해 일찍이 탈주술화되고 세속화·문명화된 동아시아에서는 어떤 종교적 광신과 미신, 그리고 이를 추종하는 어떤 눈먼 독단과 신들린 교조도 ‘군자유학’을 자기들의 광신과 미신 앞에 무릎 꿇려 ‘종교의 시녀’로 전락시키고, 동아시아 대중의 생활문화를 주술화하여 ‘신들린 문화’로 역전(逆轉)시킬 만큼 강력한 단일종교로 성장할 수 없었기 때문이다.

III. 전근대 동아시아제국(諸國)의 무제한적 종교자유와 사상적 관용

1. 동아시아 역대국가에서의 사상적·종교적 관용과 자유

이미 공자가 ‘동귀이수도(同歸而殊塗) 일치이백도(一致而百塗)’라고 정식화했듯이, 천하의 사상과 종교는 길이 다르더라도 놓아두면 저절로 같은 곳으로 귀결되고, 길은 백 가지로 다양하게 나타나더라도 저절로 하나로 합치된다. 공자의 이 예견대로, 하·은·주 3대에 걸쳐 축적된 문화요소의 바탕 위에서 글자가 널리 보급되는 가운데 주나라 황실의 권위가 무너지면서 제국(諸國)이 각개약진하는 춘추·전국시대가 도래하자, 학문이 발달하고, 지식이 개방되고, 언론의 자유가 “무제한적”으로 확대되었다.¹⁸⁹⁾ 중국 천하에 이른바 제자백가가 출현하여 생명하기 시작한 것이다.¹⁹⁰⁾

제자백가 중의 한 학파인 법가의 철학에 입각하여 전국시대의 중국을 무력으로 일시 통일했던 진시황의 진(秦)나라는 법가와 미신적 종파들을 제외하고 도·유·묵가를 비롯한 제자백가의 모든 선비들을 탄압한

189) 중국사연구실 편역, 『중국역사』(신서원, 1993), 167쪽.

190) 실제로는 189家였다고 한다. 중국사연구실 편역, 『중국역사』, 167쪽 각주 참조.

반(反)문명적 ‘분서갱유(焚書坑儒)’만을 동아시아인들의 기억 속에 충격적 반면교사로 남기고 단명하게 끝냈다. 그럼에도 법가를 추중하는 이른바 문법리(文法吏)들은 한나라에서도 살아남았다.

전·후 한나라의 사상세계는 유가·도가·법가·불교 등의 대종과 이 대종들에서 갈려진 수천 개 종파들이 자유롭게 혼재하며 교대로 득세했고, 서로 얽히고설키며 서로에 대해 영향을 미치고 절충과 융화 속에서 자유롭게 공존하는 무제한적 자유와 관용 상황을 연출했다. 그러나 한(漢)고조 유방(劉邦)의 초기 한나라는 이와 판판이었다.

관직이라면 최말단의 ‘정장(亭長)’ 경력이 전부이고 학식이라면 ‘식자반(識者班)’에 다녀 겨우 ‘무식’을 면한 정도의 학력을 가진 유방은¹⁹¹⁾ 『시경』·『서경』 등의 유가경전을 읽어본 적이 없었을 뿐만 아니라, 유학자만이 아니라 모든 선비를 진시황만큼이나 경멸했고¹⁹²⁾, 심지어 자기의 치세 기간 동안에도 진시황과 이사(李斯)가 만든 사상통제법을 그대로 유지했다. 이 법은 제2대 혜제(惠帝, 기원전 210-188)에 의해서야 비로소 철폐된다.¹⁹³⁾ 그러나 뛰어난 유자들인 역생(鄒生, 또는 역이기(鄒食其)), 숙손통(叔孫通), 육가(陸賈) 등은 유방을 설득하고 조정하여 유학 쪽으로 변화시켰다. 특히 숙손통은 한나라의 예법과 의식과 400년 문치의 기틀을 마련했고, 유방을 깨우쳐 유생을 중용하도록 만들었다.¹⁹⁴⁾

그러나 5대 문제(文帝)와 경제(景帝)의 이른바 ‘문정치세’는 오랜 내란 끝에 백성들이 쉬어야 하는 ‘여민휴식(與民休息)’의 필요성 때문에 ‘무위자연(無爲自然)’의 치술을 내세우는 도가사상, 즉 황로학(黃老學)이 궁궐과 공신귀족들을 지배했다.¹⁹⁵⁾ 그러나 동시에 유자들도 문학지사(文學之士)로 부상되기 시작했다. 유자들은 혈통을 무시하고 현능에 의해서만

191) 司馬遷, 『史記本紀』 「高祖本紀」; 葛劍雄, 『千秋興亡』(長春: 長春出版社, 2005). 거지엔승 저(이성희 역), 『천추홍망』(따뜻한손, 2009), 88쪽 참조.

192) 司馬遷, 『史記列傳』 「鄒生陸賈列傳」 참조.

193) Robert P. Kramers, “The Development of the Confucian Schools,” In: Denis Twitchett and Michael Lowe(ed.), *The Cambridge History of China*, Vol. 1, *The Ch'in and Han Empires*(Cambridge: Cambridge University Press, 1986), p. 753.

194) 司馬遷, 『史記列傳』 「鄒生陸賈列傳」·「劉敬·叔孫通列傳」; 거지엔승 저(이성희 역), 『천추홍망』, 88-113쪽; 司馬光, 『資治通鑑』. 사마광 저(권중달 역), 『자치통감(1)』(푸른역사, 2002), 195-199쪽 참조.

195) 중국사연구실 편역, 『중국역사』, 201쪽; 김한규, 「혜제 - 염철론(鹽鐵論)과 『염철론(鹽鐵論)』」, 환관(桓寬) 저(김한규·이철호 역), 『염철론』(소명출판사, 2002), 10쪽 참조.

인재를 선발하는 ‘구현(求賢)제도를 통해 국가관직에 접근할 수 있었다. 황제들은 그 이후에도 간헐적으로 ‘구현’의 조칙을 발표하여 ‘현량문학지사(賢良文學之士)들’을 선발했다. 무제를 이은 소제(昭帝) 시기에는 현량과 문학이라는 명칭이 ‘구현’의 과목 명칭으로 전문화되기에 이른다. 이것은 훗날 과거제도의 시발점이 되었다. 이를 통해 등용되는 사람들은 대부분 유자들이었고¹⁹⁶⁾, 또 이 중 ‘문학’은 ‘모두’가 농촌이나 여항에 거주하면서 일반인과 의관을 달리하고 학문에만 전념해온 산동성 출신 유생들이었다.¹⁹⁷⁾ 특히 유학은 동중서(董仲舒)의 노력으로 한나라의 국학으로 발돋움하기 시작하여, 기원전 81년(소제 6년) 염철회의(鹽鐵會議)에서 유자들이 논쟁에 승리하면서 더욱 확산되었고, 마침내 유학을 신봉한 원제(元帝)가 등극하면서 국학의 지위를 굳혔다.

기원전 140년(무제 원년) 막 등극한 무제는 조칙을 내려 법가와 중형가를 제외한 선비들 중에서 현량하고 방정하고 직언하고 극간(極諫)하는 선비를 천거하라는 조칙을 내렸다. 이를 통해 동중서가 발탁되었다. 그는 무제에게 “평소 선비를 기르지 않고 현재를 찾으려 하신다면 이는 마치 옥을 다듬지 않고 그것이 광채를 갖기를 바라는 것이라고 할 수 있고, 선비를 기르는 방법 가운데 태학을 세우는 것보다 큰 것이 없다”고 진언하면서, 태학을 설치하여 인재를 키워야 한다고 역설했다.¹⁹⁸⁾ 그리하여 무제는 태학을 설치하고 오경박사관(五經博士官)을 임명하여 제자들에게 오경(시·서·예·역·춘추)을 가르치게 했다.¹⁹⁹⁾

한마디로 한나라 초기에는 유자들이 국가고위직과 관료조직에 즉각 침투할 수 없었다는 말이다. 문제의 치세는 법가의 인사조직과 통제 원칙인 ‘형명(刑名)’ 원리의 바탕 위에서 국가의 상부구조를 유교윤리와 도교의 무위사상으로 절충시켰다. 『회남자(淮南子)』와 장자의 ‘천사(天師)’ 장에 가까운 철학사상을 대변한 한나라 초기의 도교 ‘황로학’은 노자와 장자의 순수한 도교가 아니었다. 황로학파의 천사들은 공자의 도덕철학으로부터도 많은 것을 흡수하고 자기들의 정치허무론을 ‘자유방

196) 김한규, 「해제 - 염철론(鹽鐵論)과 『염철론(鹽鐵論)』」, 12쪽 참조.

197) 桓寬, 『鹽鐵論』(宣帝代 刊行). 환관 저(김한규·이철호 역), 『염철론』(소명출판사, 2002), 「12. 憂邊」(111쪽), 「20. 相刺」(171쪽), 「28. 國疾」(217-218쪽).

198) 司馬光, 『資治通鑑』. 사마광 저(권중달 역), 『자치통감』(1), 449쪽.

199) Kramers, “The Development of the Confucian Schools,” p. 755; 중국사연구실 편역, 『중국역사』, 212쪽.

입' 정책으로 변형시켰다. 물론 유학자들도 도교의 '무위자연' 개념을 빌려 썼다. 그리하여 관료조직 안에는 모든 철학사조들이 대표될 수 있었고, 지도적인 정치가와 저술가들이 어떤 갈등도 느끼지 않고 모든 사조의 사상편린들을 마음속에 받아들였다. 그야말로 '철학적 절충주의의 시대'였다. 따라서 한나라 초기의 이념과 정책은 선진(先秦)시대와 유사한 수준의 폭넓은 개인적 자유공간과 행동의 자유를 제공했다. 이런 속에 국가상층부에서는 유학과 도교의 '철학적 절충주의'가 지배했다.²⁰⁰⁾

하지만 황로학이 고위공신들의 죽음과 함께 고위관료층에서 사라지자, 정계는 유·법가 양대 세력의 절충구조로 개편되었다. 이때부터 유자들도 고위직에 진출하기 시작했다. 물론 중하위직은 여전히 법가의 손아귀에 남아 있었다. 그리하여 정관계에서는 한동안 유가의 예법으로 법가의 법을 꾸며주는 '이유식법(以儒飾法)', 또는 '내법외유(內法外儒)'라고 불린 절충과 공존이 벌어졌다.²⁰¹⁾

그러나 이 공존은 유가와 법가의 '갈등 없는 융화'가 아니라, '갈등적 타협'이었다. 웃음을 짓게 하는 것은 유가가 더욱 득세하자 법가가 공자의 관용철학을 이용하여 생존을 모색해나간 것이다. 한나라 초기에 유학자들은 진시황의 폐정(弊政)과 유·묵·도가에 대한 사상탄압에 책임이 있는 법가 사상에 대해 강도 높은 비판의 보복공세를 폈다. 이것은 무제의 치도책문(治道策問)에 대한 동중서의 답변에서 두드러진다. “진나라는 선대의 성인들의 도를 없애고, 몹시 공색한 통치방법을 시행했습니다. 그리하여 나라를 세운 지 14년 만에 망했으며, 그것이 남겨놓은 독서의 매서움은 오늘날까지도 없어지지 않고 있습니다. 습속은 경박하고 악해졌고, 백성들은 시끄럽고 완고해졌으며, 법을 어기고 교화를 거절하는 데 익숙해진 것이 이처럼 심해졌습니다.” 이처럼 진시황과 법가의 만행에 격앙된 나머지 동중서는 공자의 '攻乎異端 斯害也已'·'不攻人之惡' 명제를 여기면서 '소인유자'처럼 초강력한 사상탄압정책을 진

200) Robert B. Crawford, "The Social and Political Philosophy of the *Shih-chi* (『史記』)," *The Journal of Asian Studies*, Vol. 22, No. 4(Aug., 1963), pp. 401-402 참조.

201) 중국사연구실 편역, 『중국역사』, 212-214쪽; 김한규, 「해제-염철론(鹽鐵論)과 『염철론(鹽鐵論)』」, 16쪽. 페어뱅크스와 골드만은 이것을 "Imperial Confucianism"이라고 부른다. '權道儒學'이라고 옮김 적하다(John King Fairbank and Merle Goldman, *China: A New History*, Massachusetts: Harvard University Press, 1998. 존 킹 페어뱅크·멜 골드만 저(김형중·신성곤 역), 『新中國史』, 까치, 2005, 89쪽 참조.

언한다. “육예의 과목과 공자의 학술에 들어 있지 않은 것은 모두 그도를 끊어서 아울러 나아가지 못하게 하여야 치우치거나 옳지 않은 학설이 없어진다고 생각합니다. 그런 연후에야 통치기강이 하나가 될 수 있고, 법률과 제도가 밝아지며, 백성들은 무엇을 좇을지 알게 됩니다.”²⁰²⁾ 소제시대에도 무제 때 기득권자가 된 법가적 관리들에 대한 유가의 적개심은 여전히 높았다. 엄철회의에서 문학이 말한다.

잘 다스리지 않는 나라는 예를 중시하고, 위태로운 나라는 법을 중시한다. 옛날 진나라는 무력으로 천하를 병탄하고 이사와 조고(趙高)는 요사스런 술수로써 그 화를 더했으니, 예로부터 내려오던 치국의 방법을 폐기했으며 과거의 예제를 파괴하고, 오직 형벌과 법만 사용하여 유가와 묵가는 그들에 의해 멸망해버렸다. 선비의 길을 막고 사람들의 입을 틀어막아 아침을 고하는 자들은 날로 나아가고 위에서는 자신들의 잘못을 들을 수가 없었으니, 이것이 진나라가 천하를 잃고 사직을 망하게 한 원인이다. 그러므로 성인이 정치를 함에 반드시 먼저 이 같은 자들을 주살하는 것은 이들이 교묘한 말로 잘못을 방조하여 국가를 전복시키기 때문이다.²⁰³⁾

그러면서 문학은 당시의 법가적 관리들을 황제에게 ‘구차하게 영합한 자들’로 몰아붙였다. 그러나 법가 쪽은 “덕불고필유린(德不孤必有隣)”이라는 공자의 말을 인용하며 선제(先帝)인 무제가 덕이 있어 자신들이 ‘이웃’으로 쓰이고 있는 것인데, ‘구차하게 영합하는 자들’이라는 말을 거두라고 되받는다.²⁰⁴⁾ 당시 법가종파의 수장인 상홍양(桑弘羊)은 엄철회의에서 자신의 지위를 방어하는 데 심지어 ‘동귀이수도(同歸而殊塗)’라는 공자의 지론까지도 활용하여 상양(商鞅)의 정책을 변호한다. “성인(聖人)들은 가는 길이 달라도 돌아가는 곳은 같아서, 혹은 나아가고 혹은 멈추기도 하지만 그 향하는 바는 하나다. 상양이 비록 법을 바꾸고 교화(教化)를 고쳤지만, 그 뜻은 나라를 부강하게 하고 백성을 이롭게 하는 데 있었다. [...] 그러므로 조금 굽혀 크게 바르게 할 수 있다면 군자는 이를 행한다. 지금 완고하게 한 가지만을 고수하고 미생(尾生)의 신의만을 들먹인다면, [...] 관중이 치욕을 무릅쓰고 망해가는 나라를 구한 것도 칭찬할 일이 아닐 것이다.”²⁰⁵⁾ 상홍양은 공자의 말끝을 돌려 교묘하게 유가를 ‘완고하

202) 司馬光, 『資治通鑑』, 사마광 저(권중달 역), 『자치통감(1)』, 454쪽.

203) 환관 저(김한규·이철호 역), 『엄철론』 「24. 論諫」, 193쪽.

204) 환관 저(김한규·이철호 역), 『엄철론』 「24. 論諫」, 193-194쪽.

205) 환관 저(김한규·이철호 역), 『엄철론』 「11. 論儒」, 104-105쪽.

계' 유학의 한 길만을 옳은 길로 고수하는 불관용의 독단론자로 몰고 있다. 이처럼 공자의 관용철학을 역이용하는 법가적 관리들의 생존전략도 만만치 않았고, 이를 통해 부지불식간에 공자의 관용철학은 법가에게도 파급되었던 것이다.

그러나 이것은 법가가 공자철학 속으로 망명하여 생존을 구한 것으로서, 생존을 위해 공자의 사상적 자유와 관용의 철학을 어쩔 수 없이 수용한 것으로 볼 수 있는 역사적 일대사건이었다. 또한 결과적으로 이것은 - 진나라와 도가들에 대한 복수심과 적개심에 불탄던 동중서나 문학 같은 소인유자들의 의도는 아니었을지라도 - 현실정치의 밀고 당기는 길항작용 속에서 '관용을 부정하는 종파'까지도 '관용하는' 공자의 무제한적 관용 이념이 현실화된 것으로 이해할 수도 있다. '친인공로'할 반(反)유가적 대죄를 저지른 법가는 이런 '무제한적 관용' 상황 속에서만 살아남을 수 있었다.

그리하여 염철회의 이후에도 법가세력은 온존했고 불가피하게 '이유식법'의 타협책이 지속되었다. 심지어 법가적 패도와 유가적 왕도의 이 '잡용(雜用)'은 훗날 황제에 의해서도 공인되기에 이른다. 이것은 10대 황제 선제(宣帝)의 말에서 잘 나타난다. 선제는 법가류의 문법리들을 많이 기용하여 형법으로써 신하들을 다스렸다. 그러나 나중에 원제(元帝)가 되는 태지는 인자하고 유학을 좋아했다. 태지는 선제에게 "폐하께서는 지나치게 형법에 의존하고 있으니 마땅히 유생들을 기용해야 할 것이라"고 진언했다. 이에 선제는 노기를 띠면서 "우리나라가 제도를 가진 이래로 본래 패도와 왕도를 잡용했는데, 어찌 오로지 덕교(德教)에만 의지하여 주나라 시대의 정치만을 좇으려 하느냐"고 나무랐다.²⁰⁶⁾ 여기서 선제가 유가와 법가의 '잡용'을 현장으로 삼고 있음이 명확하게 드러난다. 따라서 한대에 유학이 국학으로 자리를 굳힌 것은 비로소 원제가 이 잡용을 극복한 때로 보아야 한다. 원제는 유자를 관료로 다수 등용하고 유가적 정책을 채용하여 크게 활용했다.²⁰⁷⁾

그럼에도 정치적 차원에서 법가는 오랫동안 사라지지 않고 종종 복귀

206) 『漢書』 「元帝紀」. 김한규, 「염철론 - 염철 논쟁을 통해서 보는 고대 중국사회」에서 재인용; 네이버 지식백과, <http://terms.naver.com>(최종검색일: 2012. 8. 27).

207) Kramers, "The Development of the Confucian Schools," p. 753; 중국사연구실 편역, 『중국역사』, 218-220쪽.

하였고, 사회적 차원에서는 황로학도 번창했다. 또한 후한시대 서기 1세기경에는 불교가 유입되어²⁰⁸⁾ 중국의 '사상·종교시장'은 보다 풍요로워졌다. 그리하여 중국은 공자의 말대로 유학·도학·불교·법가사상 등이 서로 영향을 미치며 공존하는 사상적·종교적 자유와 관용의 천하로 변해갔다.

이것은 『서경』과 『춘추』에 통달하여 유학적 예교(禮敎)와 양민(養民)에 힘쓰면서도 불교에 귀의한 후한의 제2대 황제인 명제(明帝)의 서기 65년 조칙의 어법을 보면 그 공존과 융화가 어떠한지 그 실상을 알 수 있다. 명제는 반란에 연루된 동생을 살려주면서, “황로의 오묘한 말을 암송하고, 부처의 인(仁) 숭배를 예찬하고, 이 신들과 계약을 맺었고, 한 해 석 달 동안 정화와 단식 기간을 준수했다”고 강조하고, 이런 이유에서 동생을 모든 혐의로부터 자유롭게 해준다고 선언했다.²⁰⁹⁾ 명제의 이 짧은 말 속에 황로사상·불교·유학이 뒤섞여 있다. 또한 여기에는 무신론에 유신론이 가미되어 있기도 하다. 무신론적 ‘공(空)’ 철학을 창도한 부처를 ‘신’으로 부르고 있기 때문이다. 이처럼 중국의 ‘신’ 개념은 기독교나 이슬람교에서처럼 초월적인 것이 아니라, ‘인간적’이다 못해 ‘세속적’이었고, 오늘날도 동아시아의 신 개념은 이렇게 남아 있다.

한나라 때 실현된 사상적·종교적 자유·관용과 공존·혼재는 수·당 대에서도 계속되었다. 635년에는 로마에서 네스토리우스 기독교파(景敎)가 당나라에 들어와 당태종에 의해 포교가 허용되었다. 경교는 50년간 크게 교세를 늘리며 번창했다. 이후 경교는 신라 경주에까지 전파되어 흔적을 남겼다. 경교는 200년 이상 교세를 유지했다. 그러다가 원나라 말 또는 명나라 초(1360-1370년경)에 도교에 흡수되면서 소멸했다. 명말 1625년 발굴된 ‘대진경교유행중국비(大秦景敎流行中國碑)’(781년 건립)에는 경교가 유입된 후 150년 동안의 활동상이 자세히 새겨져 있다.²¹⁰⁾ 그러나 중국의 오래된 무제한적인 종교자유와 관용에 당혹한 대부분의 17-18세기 유럽 선교사들은 이 ‘대진경교유행중국비’를 위조물로 치부했

208) Michael Loewe, “The Religious and Intellectual Background,” Denis Twitchett and Michael Lowe(ed.), *The Cambridge History of China*, Vol. 1, pp. 669-670; Paul Demiéville, “Philosophy and Religion from Han to Sui,” Denis Twitchett and Michael Lowe(ed.), *The Cambridge History of China*, Vol. 1, pp. 820-821 참조.

209) Demiéville, “Philosophy and Religion from Han to Sui,” p. 821.

210) 황태연, 『공자와 세계(1)』 제1권 「공자의 지식철학(상)」, 44쪽; 황태연, 『공자와 세계(2)』 제1권 「공자의 지식철학(중)」, 652쪽.

다.²¹¹⁾

종합하자면, 한나라 때 공자의 사상적·종교적 자유·관용철학이 공자의 사상적 적대자들에 의해서도 귀감으로 존송되고 진시황의 분서생유가 반면교사로 탄핵되면서, 일상적 무신론과 간헐적 유신론의 유연한 융화의 문화와, ‘동귀수도(同歸殊塗) 하사하려(何思何慮)’·‘공호이단 사해야이(攻乎異端 斯害也已)’의 무위자유·관용사상을 바탕으로 — 독단적 법가 사상, 질투 어린 유일신교(경교)와 같은 — 명백한 배타적 불관용을 표방하는 종교·사상도 관용하여 결국 스스로를 절차탁마하여 ‘자중자애’하도록 ‘무위이성(無爲而成)’하는 사상과 종교의 무제한적 관용과 자유의 기틀이 확립되었다.

이 전통적 기틀은 시대적 적응과 현상적 수정을 겪으면서도 본질적으로 변함없이 수·당·송·명·청대로 전승된 한편, 유학을 국학으로 중시하는 모든 동아시아제국에 의해서도 공유되었다. 12세기 이후 등장한 성리학이 보여준 배타적 독단성과 이단공격도²¹²⁾ ‘무위이치’의 이 무제한적 자유와 관용의 틀 속에서는 마주칠 손바닥이 없었고, 대개 말뿐인 ‘호변적 과격주의’의 원맨쇼와 공허한 메아리로 끝나곤 했다. 유학을 국학으로 삼는 중국의 일부 왕조에서는 불교승려를 국가고시로 선발하여 관직 권위를 부여하는 특별과거제인 승과를 운영한 것에서 분명히 알 수 있다. 또한 명나라에서도 한나라 때 확립되어 수·당·송을 관통하여 전해진 사상적·종교적 자유·관용과 공존·혼재는 계속되었다. 유교적 공식종교는 공식적 제사법규인 ‘사전(祀典)’에 정의되었다. 황궁으로부터 평민의 가정에 이르기까지 제국 안에 조직된 중국사회의 모든 수준을 위해 제사장소, 전례(典禮), 참가자 등이 상세하게 규정되었다. 불교와 도교도 독자적인 전범, 성직자, 예배소를 가지고 있었다. 불교와 도교 간의 구별과 유교와 불교·도교 간의 구별은 승직 등의 서품과 사원신축의

211) 볼테르도 이 ‘대진경교유행중국비’를 “경건한 사기 중의 하나”로 단정했다. Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*. 영역본: *Ancient and Modern History*, Vol. I in 7 Vols., In: *The Works of Voltaire*, in forty three volumes, with a critique and biography by John Morley, Vol. XXIV(Akron/Ohio): The Werner Company, 1906), p. 37.

212) 주희와 呂祖謙이 『近思錄』을 ‘이단의 변별’과 ‘성현의 도통’으로 마무리 짓는 것이나, 송나라 程明道の 양주·목적·불교·노장사상에 대한 공격, 조선의 박세당·윤휴 등의 사문난적·이단사설론에 대해서는 금장태, 『귀신과 제사: 유교의 종교적 세계』, 127-129쪽 참조.

통제를 통해 이 종교들을 규제하는 특별관청의 설치에 의해 간접적으로 공인되었다. 유불선의 공식영역 너머에는 개인적·가족적·공동체적·종파적인 방대한 수의 종교활동이 산만하게 널리 확산되었다. 그러나 이 활동들도 의식을 집전할 때 승려와 도교 선사들의 도움을 받는 경우가 많았다. 통속도교 또는 통속불교 아래 포함되는 이 커다란 잔여범주는 '통속종교'라고 칭할 수 있다. 명대 중앙정부는 통속적 종교활동을 관찰하게 되어 있었고, 적절한 경우에는 공식종교 안으로 포용하고 승인하도록 바람직한 종파를 권장하거나, 국가나 공공질서를 전복할 잠재성을 가진, 따라서 억제되어야 할 종파(가령 후한 말의 황건적, 원말의 홍건적, 청대의 백련교 등과 같은 종파)를 식별해냈지만, 국가전복을 추구하는 이런 극단적 사교(邪教) 유형의 종파에 속하지 않는 모든 종교활동은 공식적으로 관용되었다.²¹³⁾ 또 명조는 마테오 리치를 위시한 예수회신부들의 포교활동을 공인하고 후원했다.²¹⁴⁾ 명조로부터 내려온 관용·공존·혼재의 기본 틀은 청조에서도 거의 그대로 계승되었다. 강희제는 전통적 관용정신에 따라 1692년 기독교를 공인하고 선교사들의 포교활동을 자유화하고 후원했다.

이런 무제한적 종교자유와 관용은 조선과 일본에서도 유사했다. 조선은 성리학을 국가이념으로 삼아 건국된 나라이지만, 불교를 배척하지 않았다. 일부 성리학자들이 불교를 배격하는 논리를 펴고 작은 소란을 피우는 '호변적 과격주의'를 보인 적은 있지만, 행동에 의한 불교박해로 이어지지 않았다. 가령 세종 때, 정극인(丁克仁)이 유생들을 동원하여 태왕후가 기도를 드리는 궁내의 내불당을 철폐할 것을 상소하며 소란을 피우자, 세종은 정극인을 처벌하려고 했다. 영의정 황희의 만류로 정극인의 삭탈관직으로 일은 일단락되었지만, 세종은 집권 1년에 고려의 전통적 제도인 승과(僧科)제도를 도입하여 승직을 과거시험으로 발탁했다. 이것

213) Romeyn Taylor, "Official Religion in the Ming," In: Denis Twitchett and Frederick W. Mote(ed.), *The Cambridge History of China*, Volume 8, *The Ming Dynasty, 1368-1644*, Part 2(Cambridge: Cambridge University Press, 1998·2007), p. 841 참조.

214) Willard Peterson, "Learning from Heaven: the introduction of Christianity and other Western ideas into the Ming China," In: Denis Twitchett and Frederick W. Mote(ed.), *The Cambridge History of China*, Volume 8, *The Ming Dynasty, 1368-1644*, Part 2(Cambridge: Cambridge University Press, 1998·2007), pp. 789-839 참조.

은 실록에도 보인다.²¹⁵⁾ 이 승과제도는 성종·연산군 치하에서 중단되기도 하고 중종치하에서 폐지되기 했지만, 명종 때 다시 성리학자들의 반발에도 불구하고 복구되어 우여곡절을 겪으면서 조선 후기까지도 간간히 이어졌다. 승과에 대한 『경국대전』의 규정은 조선 말까지 그대로 존속했다.

뒤에 상론하겠지만, 일본도 로크, 피에르 벨, 볼테르도 인정할 만큼 무제한적인 종교자유와 관용의 나라였다. 포르투갈 선교사들은 일찍이 일본의 종교적 자유와 관용을 이용하여 기독교제국주의적 포교공세를 폈다. 그러는 와중에 포르투갈 선교사들이 일본의 전통문화와 자주 마찰을 빚었다. 이에 일본 막부는 선교활동을 금하고 선교사들을 추방하였다. 그러나 포르투갈 선교사들은 물러서지 않고 자기들이 그간 개종시킨 이른바 ‘가톨릭농민들’을 원격조종하여 1637년 ‘시마바라의 난(鳥原の亂)’을 일으켰다. 이 광신적 난이 진압된 뒤, 일본선교는 아예 뿌리가 뽑히게 된다.²¹⁶⁾ 청나라에서도 옹정제 때 중국의 전통적 종교자유를 유린하는 가톨릭 선교사들의 불관용적 발호와 제국주의적 종교활동으로 국민의 원성을 사서 선교사들이 추방당하는 일이 발생했다.

이와 마찬가지로 조선에서도 선교사들은 포교를 위해 조선에 잠입하고 순진한 백성들을 신도로 얻자마자 ‘천당이나 지옥이나’ 하는 양자택일의 종교적 협박으로 모두 다 광신도로 만들고 이들이 과격하게 신주를 불태우게 하는 등 교세확장에만 열을 올렸지만, 조선조정은 처음에 이를

215) 『世宗實錄』, 1년(1419) 12월 12일조(‘예조에서 중의 각 절에서 『명칭가곡』을 외우는 것 등에 대해 아뢰다).

216) 일본에서의 천주교 포교의 전말은 복잡다단하다. 예수회 소속 신부들은 원래 포르투갈 상인들을 뒤따라 일본에 선교사로 들어왔었다. 프란시스 사비에르(Francis Xavier)는 일본에 온 최초의 선교사였고, 그곳에서 1749-1551년간 활동했다. 일본의 신도 수는 곧 30만 명에 달했고, 이것은 인도나 중국의 기독교 신도 수보다 훨씬 많은 것이었다. 1596년, 마닐라의 스페인 당국은 프란체스코와 신부들로 구성된 선교단을 추가로 파견했다. 그러자 일본정부는 스페인이 필리핀을 정복했듯이 일본을 정복할 것을 우려했다. 그리하여 도요토미 히데요시(豊臣秀吉)는 1597년 나가사키에서 7명의 스페인 선교사들과 19명의 천주교도를 처형했다. 이때부터 일본정부는 포르투갈인들의 선교활동에도 적대적으로 변해갔고, 종교적 야심이 없는 듯이 보인 영국과 네덜란드 상인들과 접촉했다. 결국 1612년 ‘기독교금지령’으로 일본에서 기독교는 불법화되었다. 그러자 포르투갈 선교사들이 1637년 4만 명의 농민신도들을 배후조종하여 ‘시마바라의 반란’을 일으켰다. 1638년 일본정부는 예수회와 포르투갈인들을 전원 추방했다. 그리하여 일본에는 네덜란드 상인들만 남았다. Angus Maddison, *Contours of the World Economy, 1-2030 AD. Essays in Macro-Economic History* (Oxford: Oxford University Press, 2007), p. 141 참조.

관용으로 눈감아주었다. 1791년 윤지충(尹持忠)·권상연(權尙然) 등이 천주교 신자가 되어 제사를 거부하고 가묘의 신주를 불사르고 부모의 시신을 팽개쳐버리는 소위 ‘진산(珍山)사건’이 발생하여 천주교 박멸을 외치는 소리가 높았으나, 정조는 “자기의 악을 공박하고 남의 악을 공박하지 않는 것이 바로 자기의 사특함을 고치는 것이 아니겠느냐?”, 그리고 “이단을 공격하는 것은 해로울 따름이다”라는 공자의 겸손한 무제한적 관용의 두 명제를 견지하며, ‘기독교도들을 다 박멸하라’는 빗발치는 상소와 압력에도 굴하지 않고 극형을 윤지충·권상연 두 사람에게만 한정하여 종교탄압으로까지 발전하는 것을 막았다. 정조는 정약용의 소인유학을 물리치고 정학(正學)을 신장하면 사학(邪學)은 저절로 억제될 수 있다는 군자유학적 관용 원칙을 견지한 것이다.

여기에는 위에서 필자가 해독한 공자경전의 의미와 관련하여 본질적으로 중요한 관용철학적 문제가 개재되어 있기 때문에 정조의 견해를 좀 더 상세히 분석해볼 필요가 있다. 정조는 본래 사상·학문·종교의 전통적 자유와 관용을 대변했다. 정조는 1788년 서학의 유행과 관련하여 공자철학의 무제한적 관용철학에 입각한 전통적 관용론을 다음과 같이 피력한다.

이들(천주학쟁이들)의 설이 을사년(1785)간에 크게 성행하였는데, 김화진(金華鎭)이 형조판서로 있을 때에 대략 수색해 다스렸으니, 이 일은 유사(有司)의 신하에게 맡기는 것이 옳을 것이다. 만약 큰 사건으로 만들어 조정으로 밀어 올린다면 어찌 방만하게 되어버리지 않겠는가. 대저 좌도(左道)로 사람들의 귀를 현혹시키는 것이 어찌 서학뿐이겠는가. 중국의 경우 육학(陸學)·왕학(王學), 불도(佛道)·노도(老道)의 유가 있었지만 언제 금령을 설치한 적이 있었던가. 그 근본을 따져보면 오로지 유생들이 글을 읽지 않은 데서 말미암은 일일 뿐이다.²¹⁷⁾

전자는 ‘공호이단 사해야이’의 명제를, 마지막 구절은 ‘공기악 무공인지악(攻其惡 無攻人之惡), 비수특여(非脩愚與)’의 명제를 대변하고 있다.

그러나 1791년 10월 24일 정조는 진산사건에 관한 보고를 처음 접하고는 성리학에 찌든 사대부들을 위해 이단사설들에 대한 맹자의 ‘부득이한 비판’의 논변을 빌려 천주학과 같은 이단을 비판하는 입장을 분명히 한다.

217) 『正祖實錄』 12년(1788) 8월 3일조.

이단이라 불리는 것은 비단 노자나 석가모니나 양주나 목적이나 순자나 장자나 신불해나 한비자뿐만 아니라, 제자백가와 또 만 가지 그 같은 책들이 정법과 상도에 조금이라도 어긋날지라도 선왕(先王)의 법언(法言)이 아닌 것들은 모두 이단인 것이다. 그러므로 공자 때는 사설(邪說)이 횡행하는 것이 맹자 때와 같은 지경에 이르지 않았다. 맹자는 이단을 홍수·맹수·난신적자처럼 배척했으나, 공자는 단지 흡사 평범하게 그것이 해롭다고만 말했다. 무릇 만년 시대가 같지 않았으니, 입장을 바꾼다면 반드시 다 그렇게 할 것이다. 지금 사람들은 소인의 배로 성인의 마음을 헤아려, 마치 『서경』의 탕서(湯誓)와 태서(泰誓)의 글이 하나는 여유 있고 다른 것은 각박하다는 차이만 있는 것처럼 여긴다. 그러나 지금 사람들은 아직 공자가 제자백가와 나란히 할 정도로 진정한 이단에 들어가지는 않은 자들이 횡류하니, 오히려 이단이란 항목을 창설하여 교환을 보여주려고 미리 막으려 했던 것을 너무도 모른다고 할 수 있다. 『논어』의 본지가 어찌 『맹자』의 ‘호변(好辯)’ 장(章)보다 더 엄격하지 않은 것이겠는가? 하물며 지금은 공자 시대와 천수백 년이나 떨어졌으니, 정확을 천명하여 펴고 이단을 가뉘 물리치는 책임이 우리 무리의 소자들에게 있지 않겠는가?(『論語』本旨, 何嘗不尤嚴而愈厲於好辯章耶? 況今距孔子爲千有百年, 其所闢發廓關之責, 不在於吾黨之小子乎).²¹⁸⁾

그러나 정조는 이 ‘부득이한’ 비판의 논변에 바로 잇대서 “자기의 악을 공박하고 남의 악을 공박하지 않는” 공자의 원칙에 따라 평소 정학(正學)을 선양하지 못한 자신의 잘못을 공박한다.

내가 군사(君師)의 지위에 있으면서도 일이 일어나기 전에 바른길로 인도하여 교화가 행해지고 풍속이 아름답게 만들지 못했으니, 경(체제공)이야 무슨 책임이 있었는가?²¹⁹⁾

이어서 다음날(10월 25일) 정조는 상술했듯이 『논어』의 ‘공호이단 사해야이(攻乎異端 斯害也已)’ 명제를 직접 인용하며 이를 ‘군자유학’의 관용적 관점에서 해독하여 관용을 역설한다.

‘공호이단 사해야이’에서 성인의 숨은 뜻을 볼 수 있다. 중국은 이적을 섬기지 않으니 비록 오랑캐로 하여금 관내로 들어오지 못하게는 하더라도 진시황이나 한무제처럼 궁색하게 공격하여 나라를 병들게 하는 것도 당치 않은 것이다. [...] 바깥사람들은 이를 보고서 반드시 내가 느슨하게 다스린다고 할 것이나, 이단은 오랑캐와 같은 것이니, 어찌 이단도 역시 궁색하게 다스릴 수 있겠는가?²²⁰⁾

218) 『正祖實錄』 15년(1791) 10월 24일조.

219) 『正祖實錄』 15년(1791) 10월 24일조.

그러면서 좌의정에게 여기저기로 반박하는 논설을 써서 퍼뜨리는 식으로 번다히 굴지 말라고 말한다. “오늘날 돌아보면, 정학(正學)은 나날이 쇠미해가고, 세상의 도리는 나날이 잘못되어가는데, 이러한 사실(邪說)을 가지고 설왕설래한다면 괜히 잘못을 초래할 뿐이다. 경의 지위로서 만약 문제를 잘 다스려 사실이 스스로 없어지게 하려 한다면, 어찌 그만한 방법이 없어서 문자로 된 글까지 써서 온 세상에 퍼뜨리는가?” 이처럼 정조는 진산사건을 관대하고 조용하게 처리하기 바랐고, 또 사건은 이렇게 일단락되었다.

그러나 선교사와 천주교인들이 오히려 갈수록 더 광신적으로 ‘번다하게’ 굴었고, 이러한 과정에서 신유박해(1801), 프랑수군에게 조선침략을 요청하는 황사영 백서사건(1801), 이로 인해 더욱 혹독한 박해로서 기해박해(1831)를 겪었고, 불행히도 선교사 9명과 8,000여 명의 ‘천주학생이들’이 처형되는 홍선대원군의 병인박해(1866)를 당하기도 했다. 이어서 조선에서 탈출한 리델 신부가 프랑스함대를 불러들여 병인양요(1866)를 일으키는 선까지 전운이 고조되었다.

후술하겠지만, 이런 갈등들은 본질적으로 모두 다 가톨릭 선교사들이 동아시아의 무제한적 종교자유를 이용하여 기독교제국주의적 강제개종 방식으로 순수한 백성들을 즉각 - 타 종교들의 신앙을 불용(不容)하고 함부로 배척할 정도로 - 광신적인 신도로 만들어 교세확장을 꾀하기만 했지, 다른 무수한 기존 종교들을 관용하고 이 문명권의 종교자유와 관용정신 일반을 존중할 줄 몰랐기 때문에 발생했다. 후술하겠지만, 동아시아에서 이런 종교박해사건을 자초하게 되는 도미니크파와 프란체스코파의 가톨릭 선교활동의 기독교제국주의적 본질을 로크, 벨, 볼테르 등도 잘 알고 있었다. 기독교는 본질적으로 불관용적이어서, 초창기의 전파 시기에는 박해를 자초했고, 확립 시기에는 기독교종파들끼리도 유혈낭자한 상호 박해와 종교전쟁을 초래했고, 융성기에는 늘 비서구세계에 대한 군사침략과 유혈정복의 종교적 침병으로서 제국주의적 강제포교를 밀어붙였다. 종교적 불관용은 유일신주의적 기독교의 본질이다. 이것은 당시 도미니크파의 대표적 선교사였던 나바레테도 자인했다. 그조차도 “중국인들이 기독교세계에서 무슨 일이 벌어졌는지를 알았다

220) 『正祖實錄』 15년(1791) 10월 25일조.

면, 우리의 얼굴에 침 뱉지 않을 사람은 중국인들 사이에 한 사람도 없을 것이기에, 중국인들이 이런 사실을 알지 못한 것은 신의 특별한 섭리다”라고²²¹⁾ 고백함으로써 기독교 포교의 불관용적 폭력성·이중성·위선성을 토로했기 때문이다.

그러나 조선은 다시 과감하게 정조의 공자주의적 관용 원칙으로 되돌아와 흥선대원군의 기독교박해를 끝으로 기독교선교를 자유화하고 심지어 권장하기까지 했다. 『코리언 레퍼지터리』(1896)의 「한국의 국왕폐하(His Majesty, The King of Korea)」에 의하면, 고종은 종교 면에서 대원군 때와 반대로 관용으로 일관하여, 당시 이것이 그의 통치의 특징으로 규정되기도 했다. 종교 문제에서는 누구도 간섭받지 않았을 뿐만 아니라, 고종은 선교사들에게 여러 번 분명하고도 직접적인 격려의 말을 주었다. 또 『코리언 레퍼지터리』는 고종이 심지어 그들을 ‘선생들’이라고 부른 사실도 전한다. 감리교감독과 교회의 닌드(Ninde) 주교에게 베푼 알현에서 고종은 선교사들이 좋은 일을 한 것을 칭찬하고 감사를 표했을 뿐만 아니라, 그들에게 ‘선생님들을 더 보내달라’고까지 말했다.²²²⁾ 이런 선교사와 기독교인에 대한 무제한적 관용과 자유 인정은 이것을 남용하는 선교사들의 번다한 행태로 인해 다시 일반백성의 원성을 야기하기도 한다. 제주도의 이재수의 난(1901)은 이런 유형의 민중적 반발의 전형이다. 이런 구체적 역사 사례로 볼 때, 한마디로 기독교제국주의처럼 종교의 자유 자체를 무단으로 유린하고 광신적으로 오용하거나 국가의 존립을 위태롭게 하지 않는 한, 만민에게 보장되는 ‘사상과 종교의 무제한적 관용과 자유’는 동아시아 문화의 기본 틀이었고, 20세기에 들어 서양의 기독교와 정치사상이 침투하여 과격화된 가운데 유학이념이 폄하된 일시적 시기와 국지적 영역을 제외하고는 오늘날도 이 기본 틀은 여전히 유지되고 있으며, 이로써 동아시아 각국의 다종교사회의 ‘사회평화’에 크게 기여하고 있다.

그러나 17·18세기에 동아시아에 건너온 서양 선교사들은 질투 많은 유일신을 신봉하는 ‘신들린 코쟁이무당’들로서는 도저히 이해할 수 없는, 일상적 무신론과 간헐적 유신론의 융화와 무제한적 종교자유·관용으로

221) Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe," p. 238에서 재인용.

222) 『코리언 레퍼지터리』(1896) 3권 11책, 'His Majesty, The King of Korea', 430쪽; 이태진, 『고종시대의 재조명』(태학사, 2000, 초판 5쇄 2008), 101-102쪽에서 재인용.

특징지어지는 동아시아문화를 접하고 이에 대해 수많은 오해와 비방, 적응과 과찬을 두서없이 뒤범벅으로 쏟아냈다. 우리는 선교사들과 신부가 직접 저술한 당대 유럽의 3대 저작을 통해 이에 대해 알아볼 것이다.

2. 나바레테의 17세기 중국: ‘무신론자 공자’와 ‘무신론적 중국’

17-18세기 서양 선교사들은 다 가톨릭이었다. 개신교파들은 로마가톨릭이 유럽에서처럼 또다시 동아시아에서도 ‘보편주의적 지배’를 도모하는 것으로 보아 가톨릭의 동양 포교에 반대했을 뿐만 아니라, 이교지역 포교를 두고 가톨릭 선교사들과 경쟁하지 않았다. 주지하다시피, 17-18세기의 선교사들과 유럽의 가톨릭 성직자들은 공자철학과 중국 제례(祭禮)의 성격을 둘러싸고 두 진영으로 나뉘어 격렬한 논쟁을 벌였다. 논쟁의 초점은 공자가 유신론자인지 무신론자인지에 대한 논란과, 중국의 제례가 단순한 세속적 기념식인지, 아니면 종교적 예배행사인지에 대한 논란이었다. 물론 이 논쟁 속에 중국의 종교적·사상적 상황에 대한 그들의 관찰과 의견이 다 수렴되는 것은 아니다. 우리의 논의에서 가장 중요한 측면인바, 그들의 이 관찰과 의견에는 그들이 동아시아 종교·종파의 무한한 다양성과 종교적 자유·관용을 접하고, 한편으로 당연한 듯 자신들의 선교활동의 자유로 활용하면서, 다른 한편으로는 짐짓 대수롭지 않은 것으로 혈똥은 것도 들어 있기 때문이다.

중국사상과 공맹철학을 최초로 유럽에 전달하는 데 독보적인 기여를 한 인물은 예수회 소속 선교사 마테오 리치(Matteo Ricci, 1552-1610)였다. 마테오 리치와 그 일행은 1582년 마카오에 도착하여 선교활동을 시작하기 전에 1583년 중국 광동성에 정착하여 중국어를 배우고 공자철학을 심층적으로 연구한 다음, 선교활동을 개시했다. 마테오 리치 일행은 이미 16세기 말부터 서신과 보고서로 공자철학을 유럽에 소개하기 시작했다. 17세기 초에 중국에 관한 최초의 정확하고 완전한 자료들을 제공하여 커다란 관심을 불러일으킨 저작은 니콜라 트리고(Nicolas Trigault, 1577-1628)가 약간의 보충과 함께 이탈리아를 라틴어로 번역한 마테오 리치의 보고서 『중국에 대한 기독교 포교(*apud Sinas De Propagatione Christiana apud Sinas*)』(1615, 1618)였다.²²³⁾ 1610년 중국에서 사망할 때까지 중국주재 예수회선교사들을 이끈 마테오 리치는 공자철학을 ‘상제(上帝)’를 천신으

로 모시는 유신론철학으로 해석하는 한편, 성리학을 공자철학을 왜곡한 무신론철학으로 단정하고 비판했다. 그리고 공자와 조상신 등에 대한 제사를 현세적 기념의례로 해석했다. 마테오 리치는 이런 해석을 통해 기독교와 공자철학의 유사성을 강조하고 이를 통해 중국의 문화에 대한 '적응'을 통해 중국인들에게 가까이 다가가 포교했다. 예수회 소속 선교사들은 - 다 그런 것은 아니지만 - 대체로 마테오 리치의 이 '적응주의' 노선을 따랐다.

마테오 리치는 '삼교(san chiao)', 즉 유불선 삼교에 의해 대표되는 중국의 종교적·도덕적 가르침의 융화 상태에 직면하여, 예수회 선교사들은 공자주의 사회철학을 불교와 도교의 비의적 가르침에 대립시키는 것이 편리할 것으로 판단하고, 불교와 도교를 이교로 낙인찍고 공자주의 유학을 그리스·로마 철학을 능가하지는 않을지라도 이에 맞먹는 고상한 철학체계로 격상시키는 '순수관념적 이중론(dualism)'을 창출한 것이다. 시발점으로서의 이러한 해석과 함께 예수회신부들은 공자사상의 찬사를 창작하고 열성적으로 널리 퍼트렸다. 공자경전의 '아름다움'을 학습하고 중국사상과 중국제도에 이 경전들이 적용되는 것을 깨달았던 예수회 선교사들은 그리스철학을 처음으로 직접 대했던 어떤 15세기 인문주의자도 느끼지 못한 열광으로 불타올랐다. 이 열광이 '예수회 선교사들의 유럽 포교의 지렛점'이었다. 그들은 중국문화를 가장 위대한 현자 공자의 가르침과 동의어로 만들었다. 바로 이러한 시초로부터 그들은 중국사상과 제도의 발전 속에서 공자의 역할을 예리하게 감정(鑑定)해냈던 것이다.²²⁴⁾

영국 국교회 성직자이자 여행가 퍼채스(Samuel Purchas, 1577-1626)는 『퍼채스, 그의 순례여행』(1614)에서²²⁵⁾ 세계 각지의 종교 상황을 전하면서 중국의 종교에 대해서도 보고하고 있다. 그는 거의 1,000쪽에 달하는 이 책에서 유럽에서 최초로 공자를 소개하면서 “플라톤이나 세네카와 비견될 만한” 철학자로 평가하고²²⁶⁾, 공자·석가·장자로 대표

223) 1615년의 초판은 *De Christiana expeditione suscepta ab societate Jesu* …… (예수회원의 기독교적 탐험에 관하여)라는 제목으로 암스테르담에서 출판됨.

224) Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe," p. 224 참조.

225) Samuel Purchas, *Purchas, his Pilgrimage. Or Relations of the World and the Religions observed in all Ages and Places discovered, from the Creation unto this Present*(London: Printed by William Stansby for Henrie Fetherstone, 1614).

226) Purchas, *Purchas, his Pilgrimage*, p. 439, 443.

되는 유불선 삼교를 설명하는 것과 동시에 그 밖의 소수 종교로 중국 내의 이슬람교를 언급하는가 하면, 놀랍게도 마테오 리치의 증언을 통해 “종(鐘)을 사용하고 이사(Isa), 즉 예수(Iesus), 마리아, 그리고 십자가상(crucifix)을 숭배하는 긴 구레나룻 수염의 백인들”[원나라 초에 종교의 맥이 끊긴 것으로 알려진 경교도(景教徒), 즉 네스토리우스교도들로 보이는 사람들에 대해서도 전하고 있다.²²⁷⁾ 그러나 그는 중국 내에서 평화롭게 공존해온 이 여러 종교들 간의 경이로운 관용정신에 대해서는 입을 꼭 다물고 있다.

마테오 리치 휘하의 트리고 신부는 퍼체스의 책이 나온 바로 다음해 『중국에 대한 기독교 포교』(1615)를 출판했다. 그는 이 책에서 공자를 이렇게 소개하고 있다.

모든 중국인들의 가장 위대한 철학자는 공자라고 불린다. 공자는 그의 저술과 담화를 통해서만이 아니라 그것에 못지않게 그 자신의 출선수범을 통해서도 백성들에게 덕성의 습득을 고취했고, 자신의 삶의 방식을 통해, 그가 삶의 거룩함에 있어서 모든 다른 필멸자들을 능가한다고 중국인들이 믿는 그런 명성을 중국인들에게서 얻었다. 우리가 전해지는 공자의 언행을 고찰한다면, 공자가 이교철학자들에게 조금도 양보하지 않았고 심지어 이 철학자들보다 우월하다는 것을 우리가 고백하지 않을 수 없다는 것은 사실이다.²²⁸⁾

트리고는 계속 공자와 그의 가르침에게 부여되는 존경을 기술하고, 공자주의의 경전들의 지혜를 요약해 소개하고 있다. 마테오 리치에 의해 확립된 전통에 따라 그는 공자의 철학체계를 중국의 자철학자의 철학적 의견들이 기독교의 유일신주의 신학과 말세론과 합치되거나 적어도 배치되지 않는다는 식으로 해석하고 있다. 그는 학자 관리들의 종교를 성직자와 교리 없는 유일신론, 즉 황제를 하늘과 백성 간의 유일한 절대필수적 접촉점으로 만드는 숭배론으로 기술한다. 이 해석에 의하면, 공자주의는 인애적 전제주의 형태를 통해 작동하는 일종의 이신론 또는 자연신론(deism)으로 현상하도록 만들어진다. 이것은 이후 19세기까지 중국의 종교의 유럽식 이해의 총괄 요점이었다. 트리고의 이

227) Purchas, *Purchas, his Pilgrimage*, p. 441-450.

228) Nicolas Trigault, *De Christiana expeditione suscepta ab societate Jesu*(Amsterdam, 1615), Chap V. Rowbotham, “The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe,” pp. 224-225에서 재인용.

저작은 유럽 사상가들에게 중국의 종교사상에 대한 최초의 소개서를 제공했다. 이 책은 1615년 처음 출판된 뒤 재공간이 거듭되고, 여러 차례 번역되어 널리 읽혔다.²²⁹⁾

이 책에 이어 예수회신부 세메도(Alvarez Semedo, 1568-1658)의 이탈리아어 서적 『중국제국(Imperio de la China)』(1641)이 공간되었다. 세메도는 트리哥的 공자 칭송을 반복하고, 공자주의, 불교·도교의 정상적 예수회식 차이를 확인한 뒤에 유교를 참된 신의 지식을 가졌지만 천신과 자신의 제단 외에는 이 신 이름의 사원을 갖지 않는 것으로 얘기한다. 그리고 이어서 그는 조상신 숭배와 관련된 유자들의 의도에 대하여 이같이 말한다.

도시들 안에 산·강의 수호신과 천하의 네 방면의 신령들에게도 제사 지내는 만큼 만다린들이 제사를 모시는 수호신들(Tutelar spirits)을 위한 사당들이 있다. 또 공공에 은혜를 베푼 유명한 은인들이었던 인물들의 영예를 기리는 사당들도 있다. 이곳에는 그들의 영정이 모셔져 있다. 그들은 위로 4대까지 그들의 조상들에게도 같은 영예를 바친다. 이승에서의 영혼에 관한 한 그들은 이것을 믿지 않지만, 어떤 것을 위해 기도하지도 않는다. 그럼에도 그들은 이승에서의 세속적 도움과 행운을 구하고, 저 인물들의 훌륭한 치적과 성취를 모방하기를 바란다. 이것에 의해 그들은 백성들 안에서 헌신을 불러일으켜 백성들이 하늘과 땅이 어떻게 보편적 부모로서 존송되는지를 보고 자신들의 개별적인 부모들도 존경하고, 이전 시대의 유명한 인물들이 어떻게 존송되는지를 보고 이것에 의해 이 인물들을 모방하려고 애쓰고, 이 인물들의 죽은 조상들이 어떻게 섬겨지는지를 보고 자신들의 살아 있는 부모들을 어떻게 섬길지를 배운다고 생각한다. 한마디로 그들은 가정의 화목과 안녕을 결합시키고 덕행을 수행하도록 만사를 훌륭한 통치에 가장 많이 기여하게끔 배열해놓고 있다.²³⁰⁾

중국인의 문화체계의 본질적 통일성에 대한 세메도의 이 주석은 수많은 유럽 사상가들의 정신에 심원한 인상을 각인했다.

17세기 중반을 넘자 이와 유사한 저술들이 급증했다. 그중 대표적인

229) Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe," p. 225 참조.

230) Alvarez(Alvaro) Semedo, *Imperio de la China y Cultura Evangelica en el por les Religios de la Compania de Jesus*(Madrid: 1641). 영문판: *The History of the Great and Renowned Monarchy of China*(London: Printed by E. Taylor for John Crook, 1655), pp. 86-87; Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe," p. 225 참조.

것은 네덜란드 특사 존 니우호프(John Nieuhoff, 1618-1672)가 쓴 『네덜란드연합주의 동인도회사로부터 북경 또는 중국황제에게 파견된 사절단』(1669)이다.²³¹⁾ 개신교도인 니우호프도 세메도처럼 동아시아(중국·코리아·일본·코친차이나 등지)의 유불선 삼교에 대해 상세히 설명하고 있다.²³²⁾

이런 동아시아보고서에 덧붙여 예수회선교사들에 의해 공자경전의 번역서들이 줄지어 나왔다. 그리하여 영국 명예혁명 이전에 공자의 사서는 다 라틴어로 번역되어 공간된 상태였다. 1662년 최초로 인토르케타(Prospero Intorcetta)와 다코스타(Ignatius da Costa)는 『대학』과 『논어』를 라틴어로 발췌·번역하고 공자 전기를 첨부한 『중국의 지혜』(*Sapientia Sinica*) (1662)를 당시 유럽보다 인쇄기술이 더 발달되어 있던 중국의 강서성(江西省) 건창부(建昌府)에서 출판하여 유럽으로 보급했다. 다시 1667년에는 『중용』을 번역한 인토르케타의 『중국의 정치·도덕학』(*Sinarum Scientia Politicco-moralis*) (1667)이 나왔다. 이것은 1673년 파리에서 『중국인들의 학문』(*La Sciece des Chinois*)으로 불역되어 나왔다. 명예혁명 1년 전인 1687년에는 4명의 예수회 선교사(Prospero Intorcetta, Philippe Couplet, Christian Herdrich, Francois Rougmont)가 루이 14세의 칙령에 따라 최초로 사서(四書) 중 『대학』, 『중용』, 『논어』를 라틴어로 완역하고 공자 전기와 중국의 자연철학을 덧붙인 『중국철학자 공자 또는 중국학문』(*Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis*) (파리, 1687)이 공간되었다.²³³⁾ 이 『중국철학자 공자』는 즉시 유럽 학자들의 관심을 모았고, 뒤에도 1세기 내내 공자철학의 주된 경전으로 애독되었다.

이 『중국철학자 공자』의 몸통을 이루고 있는 것은 1579년 마테오 리치보다 먼저 중국에 도착하여 중국어와 사서(四書)를 공부한 루지리

231) John Nieuhoff, *An Embassy from the East-Indian Company of the United Provinces to the Grand Tatar Cham, Emperour of China, delivered by their Excellencies Peter de Goyer and Jakob de Keyzer, At his Imperial City of Peking*(1655)(Hague: 1669; 영역본: London: Printed by John Moccock, for the Author, 1669).

232) Nieuhoff, *An Embassy from the East-Indian Company of the United Provinces to the Grand Tatar Cham, Emperour of China*, pp. 216-226.

233) Prosperi Intorcetta, Christian Herdrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis Latine Exposta*(Parisiis: Apud Danielem Horthemelis, via Jacoaea, sub Maecenate, M DC LXXXVII[1687]).

(Michele Rugieri)의 1588년 사서번역문 초고를 마테오 리치가 5년 뒤 손질한 원고다.²³⁴⁾ 따라서 414쪽의 이 방대한 번역서는 해박한 주석을 갖추고 프랑스 국왕이 재정지원을 한 만큼 정교하고 화려한 판형을 갖춘 책이다. 말 그대로 예수회 선교사들의 100년에 걸친 노력의 결실인 이 책은 단순한 번역·주석서가 아니다. 113쪽에 달하는 이 책의 「예비논의(Prolegomena)」는 상세한 공자 전기, 경전들에 대한 상세한 목록과 설명, 고대에서 현재에 이르는 중국역사, 중국제례론, 중국의 주요 종교들(특히 불교), ‘상제(上帝)와 ‘천(天)’의 의미론, ‘이기론(理氣論)’과 ‘태극론’ 등을 포함한 독자적인 저술이기도 하다. 또한 뉴턴의 『프린키피아』와 동년에 나온 이 책의 ‘예비논의’는 자연철학에 대한 당대의 논쟁에 기여할 수 있는 높은 수준의 독보적인 내용도 담고 있다.²³⁵⁾

1688년 레기(Pere Régis) 신부는 『현자지(*Journal des Savants*)』에 『중국철학자 공자』에 대한 의미심장한 서평을 실었다. “동기를 별도로 치면, 나는 외양상의 행동에 관한 한 기독교적 덕성과 결코 다르지 않은 덕목들로 중국인들을 이끌어주는 빛(lumières)을 신이 심지어 이 이교도들의 정신 속으로 집어 넣어주었다는 것이 아주 참된 만큼, 중국인들의 인(仁) 개념이 기독교인들의 박애 개념과 다르다고 느끼지 않는다.”²³⁶⁾ 또 1688년에는 『중국철학자 공자』의 발췌불역본인 『중국의 철학자 공자의 도덕(*La morale de Confucius, philosophe de la Chine*)』이 드라브론(Jean de Labruno), 쿠생(Louis Cousin), 푸셰(Simon Foucher)에 의해 익명으로 암스테르담에서 출판되었다. 1691년에는 이 발췌불역본을 영역한 책도 핸드북 형태로 런던에서 출판되었다.²³⁷⁾ 발췌불역본의 서문에서 역자들은 이같이 말한다.

이 철학자의 도덕은 무한히 숭고하지만, 동시에 간단하고, 깨치기 쉽고, 자연적 이성의 가장 순수한 원천으로부터 끌어온 것이다. 확인하건대, 신적 계시의 빛을 결한 그런 이성이 이처럼 잘 전개되어 나타난 적도, 이토록 강력하게 나타난 적도

234) Jensen, *Manufacturing Confucianism*, p. 114.

235) Jensen, *Manufacturing Confucianism*, pp. 121-122.

236) Pere Régis, in *Journal des Savants*(5. Jan, 1688). Rowbotham, “The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe,” p. 227에서 재인용.

237) Prospero Intorcetta, Philippe Couplet, Christian Herdrich, Francois Rougmont, *The Morals of Confucius, a Chinese Philosopher*(London: Printed for Randal Taylor, 1691; second edition, Printed for F. Fayram, 1724).

없었다(On peut dire que la Moral de ce Philosophe est infiniment sublime, mais qu'elle est, en meme temps, simple sensible, & puisée dans les plus pures sources de la raison naturelle. Assurent la raison destituée des lumieres de la révélation divine, n'a paru si développée, ni avec tant de force).²³⁸⁾

드라브룬, 쿠생, 푸셰는 공자사상의 건전성을 “일정한 이교적 저자들”의 건전성과 비교하고, 심지어 아주 많은 그릇되고 지나치게 야릇한 사상들로 가득한 “일정한 기독교적 저자들”의 건전성과도 비교한다. 이 책은 여러 경전의 요약과 수많은 중국 격률 및 후대 주석가들에 관한 논평도 담고 있다.²³⁹⁾

거의 같은 때, 푸셰(Simon Foucher, 1644-1696)는 『중국의 철학자 공자의 도덕에 관한 서한(Lettre sur la Morale de Confucius, philosophe de la Chine)』(1688)을 출간했다.²⁴⁰⁾ 이 책은 공자의 도덕론을 부베(Joachim Bouvet, 1656-1730) 신부 중심의 구약상징주의 그룹(Figurist group)의 예수회 선교사들의 관점에서 해석하고 있다. [이 구약상징주의 그룹은 『주역』을 기독교의 미스테리를 담은 수비학적(數秘學的) 예언서로 풀고, 성인을 메시아로, 요·순임금을 노아의 자손으로 간주하고, 공자를 구약의 인물들과 비교하는 노선을 취했다.] 그리하여 푸셰는 공자를 플라톤·소크라테스와 비교하는 것으로 그치는 것이 아니라, 성 바오로와도 비교한다. 그는 공자의 가르침 속에서 ‘인간 타락’의 독트린을 발견하고, 공자의 역할을 백성들을 원래의 진리로 데리고 돌아가는 것으로 이해했다. 공자가 종교적 체계의 수장, 헤브라이의 옛 선지자들이 그랬던 것처럼 고대율법을 되살리려고 노력한 교사였다는 관점은 예수회 포교단 안에서 지배적이었다. 이 관점은 이제 막 유럽에서 심각하게 공격받기 시작한 ‘종교와 도덕의 일체성’의 기존 이론으로부터 지지를 얻었다. 17세기가 끝나기 전에 마가일란스(Magaillians), 키르허(Kircher), 스페젤리우스(Spezelius), 그레슬론(Greslon), 마르티니(Martini), 보디에(Baudier), 나

238) Prospero Intorcetta, Philippe Couplet, Christian Herdtrich, Francois Rougmont (abstracted and translated by Jean de Labrune, Louis Cousin & Simon Foucher), *La morale de Confucius, philosophe de la Chine*(Amsterdam: Chez Pierre Savouret, dans le Kalver-straat, 1688), “avertissement.”

239) Intorcetta, Couplet, Herdtrich, Rougmont(abstracted and translated by de Labrune, Cousin & Foucher), *La morale de Confucius, philosophe de la Chine*, “avertissement.”

240) Simon Foucher, *Lettre sur la Morale de Confucius, philosophe de la Chine*(Paris: chez Daniel Horthemels, 1688).

바레테, 르 고비엥(Le Gobien), 르 텔리에(Le Tellier) 등이 줄줄이 공자철학에 대한 서적들을 공간했고, 그리하여 곧 상당한 공자문헌들이 유럽 지식인들의 손에 입수되었다. 이 문헌들은 유럽사상계 안에 아주 상서로운 때 등장한다. 이때는 그리스·로마 고전들에 의해 고취된 경이와 경탄의 첫 물결이 지나갔을지라도, 고전적 사유는 서양세계 안에서 여전히 기독교적 배움의 라이벌로 남아 있던 때였다. 이런 때 자연스럽게 새로운 친중국적 숭배의 열광자들은 공자사상을 위대한 고대그리스 사상과 비교하게 되었다. 그리하여 여러 중국 관련 서적에서 공자는 세네카, 플루타크, 소크라테스와 비교되었다.

그러나 중국에서의 예수회 선교사들의 선교독점을 시기, 질투하던 도미니크파나 프란체스코파 선교사들은 이들의 유신론적 공자해석과 현세적 제례해석에 반대하고 이런 적응주의적 포교를 이단으로 고발하고 탄핵했다. 도미니크파와 프란체스코파는 공자를 무신론자로, 제례를 잡신(雜神)에게 예배를 올리는 우상숭배적 또는 이교적 종교행위로 규정했다. 일상적 무신론과 간헐적 유신론이 융화된 현세우선주의 문화와 '사상과 종교의 무제한적 관용과 자유'가 풍미하는 동아시아에서 전혀 중시되지 않은 유신론·무신론 논쟁을 '신들린' 가톨릭 선교사들은 '사생결단의 싸움'으로 여기고 치열하게 전개한 것이다. 이 싸움의 결과, 로마 교황청에 의해 마테오 리치의 적응주의가 이단으로 몰리고 도미니크·프란체스코파가 승리하여 스스로 동아시아포교의 무덤을 팠다는 것은 여기서 우리의 논점이 아니다.

여기서 취급하려는 선교사와 신부의 저작은 나바레테(Domingo Fernandez Navarrete, 1618-1686) 신부의 『중국왕국의 역사·정치·윤리·종교적 보고(이하: '중국제국의 평가)』(1676), 르 콩트(Louis Le Comte, 1655-1728) 신부의 『중국의 현 상태에 관한 새로운 비망록(이하: '중국비망록)』(1696), 뒤알드(Jean-Baptiste Du Halde, 1674-1743) 신부의 『중국제국과 중국타타르의 지리·역사·연대기·자연해설(이하: '중국통사)』(1735)다. 이 세 저작은 17세기 말과 18세기 초에 가장 유명했고 가장 널리 읽힌 저작들이다. 이 저작들을 읽어보지 않은 사람은 유럽의 지식인이 아니었을 정도로 이 저작들은 인구에 회자했고, 첨예한 관심과 논란을 불러일으켰다. 나바레테의 『중국제국의 평가』는 예수회 소속이 아닌 도미니파 선교사가 쓴 최초의 중국 보고서다. 르 콩트의 『중국비망

록』은 나바레테에 대한 반박 성격의 저작으로서, 출간되자마자 엄청난 논란을 일으켰고, 파리에서 소르본 신학대학에 의해 분서처분 목록에 올랐다. 뒤알드의 『중국통사』는 선교사가 아닌 예수회 신부가 프랑스 본국에서 그간 누적된 여러 자료를 총동원하다시피 하여 쓴 종합적 중국연구의 결정판이다.

마닐라 성토마스 대학교(College and University of St. Thomas at Manila) 신학교수 겸 중국주재 로마 교황 선교사였던 도미니크파 탁발수사 나바레테는 영역본으로 칠 때 6포인트 정도의 깨알만 한 글씨로 420여 쪽에 달하는 방대한 책인 『중국제국의 평가』에서²⁴¹⁾ 마테오 리치와 그 일행의 입장을 도처에서 비판하고 반대되는 관점을 제시하고 있다. 스페인어판이 나온 같은 해(1676)에 불역·출판되었고, 5년 뒤에는 영역판(1681)도 나왔다. 이 저작은 예수회 소속 가톨릭 선교사들을 ‘거짓말쟁이들’로 의심하던 영국인들에게 특히 인기가 있었고²⁴²⁾, 프랑스에서도 얀센니스트들과 볼테르에 의해 예찬되었다. 스페인 원전은 로크, 케네, 볼테르 등이 읽었고²⁴³⁾, 또한 스페인어에 능했던 피에르 벨도 읽었을 것으로 추정된다. 이 책은 종교 문제를 제외하면 정치·경제·농사·사회·놀이·음식·목욕문화·두부·농작물 등 중국의 거의 모든 것을 망라하고 찬양한 친중국 스페인어 저작이다. 중국어에 능통했던 나바레테는 필리핀에서 10년을 보낸 뒤 중국으로 옮겨 복건성과 절강성에서 포교활동을 했고, 중국에서 10년(1658-1669)을 보냈다. 이 시기에 그는 로마가톨릭교계의 중국제례논쟁에 적극적으로 가담했다.

나바레테는 중국의 종교 상황과 관련하여 우선 “중국에 3,000개의 종파가 존재한다”고 말한다. 그런데 이 무수한 종파들은 “다 3개의 종교에

241) Domingo Fernandez Navarrete, *Tratados Historicos, Politicos, Ethicos, y Religiosos de la Monarquia de China*(Spanish, Madrid, 1676). 영역본: Dominick Fernandez Navarrete, *An Account of the Empire of China: Historical, Political, Moral and Religious*(London: H. Lintot, J. Osborn, 1681).

242) J. S. Cummins, “the Introduction”, In: J. S. Cummins(ed.), *Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete: 1618-1686*(Cambridge University Press published for The Hakluyt Society, 1962), p. ci 참조.

243) 나바레테와 그 저작에 관한 로크의 언급은 『인간지성론』의 초판(1690)에 없고, 1706년판에 처음 등장한다(John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, In: *The Works of John Locke*, in Ten Volumes, Vol. VIII, London: 1823; Aalen, Germany: Reprinted by Scientia Verlag, 1963, Book I, Chapter IV, §8, p. 61 참조). 또 볼테르는 그를 “유명한 대주교 나바레타(the famous archbishop Navarretta)”라고 불렀다(Voltaire, *Ancient and Modern History*, Vol. I, Chapter II, p. 24).

서 파생되었다”고 단정한다.²⁴⁴⁾ 이 3개의 종파는 유교·도교·불교를 의미한다. 그는 또 1675년을 기준으로 400년 전에 중국에 들어와 50만 명 이상의 신도를 확보하고 유학도 공부하고 과거를 통해 관직에도 진출하며 조화로운 융화의 삶을 자유롭게 살았던 마호메트교도 소수종교로 언급한다.²⁴⁵⁾ 그러나 그는 유럽의 몇몇 기독교 종파들 간의 전쟁 및 상호적 유혈박해와 대비되는 이 무수한 종교·종파들의 상호 관용과 종교자유에 대해 짐짓 대수롭지 않은 양 지나치면서 일체의 ‘평가’를 회피한다. 그러나 뒤에 상론하겠지만, 유럽 본국의 철학자들은 선교사들의 이 보고를 보고 중국의 다종교적 평화공존 상태를 놀라운 일로 받아들여 이르게 된다.

먼저 그는 명대 이래 성리학자들이 만들고 신봉하는 ‘유교’를 노골적인 무신론종파로 규정하고, 마테오 리치에 맞서 공자도 무신론적 철학자로 판정한다. 그에 의하면 “가장 유구하고 가장 영예로운 으뜸가는 종교는 선비들의 종교인 유교(the Sect of the Men of Learning)”인데, “이 유교는 노골적인 무신론을 공언한다.” 그런데 그는 “중국 선비들이 백성들을 더 많이 두려움 속에 붙잡아두기 위해 사후의 어떤 상벌을 고안하지 않은 점에서 그들의 종교는 결함이 있다”고 말함으로써, 유교가 기독교와 같이 내세적 공포를 조장하는 종교가 아님을 ‘결함’으로 지적하는 미개한 ‘신들린 무당의 면모를 감추지 못하고 있다. 따라서 그는 당연히 아이러니컬하게도 중국 유교에 사후상벌을 믿는 내세관이 없음을 일종의 ‘약점’으로 비판한다. 그에 의하면, “중국의 고대인들과 다른 종파들은 “백성들을 두려움 속에 붙들어두려고 어떤 신이 지구를 다스린다고 주장하는 것은 입법자들의 허구다”라고 주장한 에우리피데스, 세네카 등 로마 이교도들

244) Navarrete, *An Account of the Empire of China*, p. 81.

245) 나바레테는 중국문화와 융화된 이슬람교도들의 종교생활을 묘사하면서 이 ‘융화’가 마테오 리치의 ‘적응주의’를 정당화하지나 않을까 하는 우려감을 내비치고 있다. “마호메트교가 중국에 들어온 지 400년 이상 되었지만, 대부분 이 종교를 가지고 온 사람들 사이에서 계승되었다. 그들은 혼인관계를 통해 대단히 증식되어 지금은 50만 명 이상이 되었고, 당당한 사원이 있다. 항주에서 우리는 로마에 내놓아도 손색이 없을 만치 고상한 前面을 가진, 아주 보기 좋은 사원을 보았다. 마호메트교도들은 중국학문을 공부하고 학위를 따거나, 만다린이 되어 만다린을 신앙의 사도로 간주한다. 그들은 자신들이 비록 용납할 수 없는 오류를 인정할지라도 우리가 하는 것과 동일한 속성을 부여하는 참된 유일신을 인정하는 자신들과 유교를 양립할 수 있는 것으로 여긴다”(Navarrete, *An Account of the Empire of China*, p. 83). “자신들이 비록 용납할 수 없는 오류를 인정한다”는 구절은 그의 우려감에서 나온 첩언이다.

의 방법을 따르고 있는 셈이다. 이런 까닭에 그는 “이 점에서 이 제국의 유생들만은 결합이 있다”고 비판한다. 성리학자들이 아니라, 공자까지 포함한 고대 유학자들도 사후 상벌의 약속을 말하지 않고, “세속적 상벌”에 대해서만 “너무 많이 말하는” 무신론자들이라는 말이다.²⁴⁶⁾

유교의 사당은 “고인들에게 바치는 것들”이다. 이것은 순임금 이래 시작되어 아주 오래되었다. 그리고 “중국인들이 (성령이 솔로몬에 대해 말했듯이) 그 이전에도 이처럼 지혜로운 사람은 없었고 이후에도 없을 것이라고 말하는 철학자 공자는 모든 군현과 도시에 그에게 바쳐진 사당이 있다.” 유생들은 “그들이 문창성(文昌星)이라고 부르는 별을 숭배하고, 진사생원들은 북쪽을 숭배하고 북극성이라고 부른다.” 그리고 다시 “치자들은 동일한 영예를 공자에게 부여한다.”²⁴⁷⁾

나바레테는 언필칭 ‘무신론자 공자’의 위대한 덕성에 직면하여 ‘찬양하면서 깎아내려야’ 하는 심적 모순 때문에 갈피를 잡지 못한다.

고대 철학자들과 중국인들의 도덕이 아주 불완전하고 결합이 있으므로 그 저자들도 건전하고 참된 것으로 느껴지지 않는다는 것을 성 안토니우스는 [...] 간명하게 입증하고 있다. 성 안토니우스는 [...] 성 아우구스티누스와 말하기를, “예언자들은 철학자들보다 앞서는데, 철학자는 그 첫 철학자부터 예언자들이 쓴 것, 우리의 종교와 관련 있는 것을 취한다”고 한다. [...] 그는 아주 많은 것들이 신의 말씀에 관해 얘기되지만 참된 신앙이 인정하는 의미에서는 얘기되지 않는 플라톤의 책에서도 발견된다고 말한다. [...] 공자가 유교의 창시자나 발명자가 아니라 할지라도 그가 이 유교를 설명하고 그의 독트린에 의해 보다 이해할 수 있게 만들었고 해명했기 때문에, 그들이 그들의 우두머리와 입법자의 칭호를 주었다는 사실이 철학자 공자에 관해 말해져야 한다. [...] 천사적 박사 성 토마스가 [...] ‘학파들의 군주와 천사’라는 명칭을 얻은 것처럼, 유식한 중국인들은 동일한 이유에서 그들의 철학자 공자에게 그들의 ‘군주와 스승(Prince and Master)’이라는 칭호를 부여했다.²⁴⁸⁾

그러나 공자는 중국인들이 기독교도가 되더라도 마음에서 버리지 않는 위대한 철학자였지만, ‘절대적 무신론자’임이 틀림없고, 이 때문에 결국은 ‘성인일 수 없는 철학자’라고 깎아내린다. 그는 일단 공자의 위대성을 찬양한다. “중국인들은 철학자 공자의 독트린을 우리가 복음을 평가하는 것과 같이 평가한다. 어떤 이들은 이 철학자에게 우리나라의 지식을

246) Navarrete, *An Account of the Empire of China*, p. 81.

247) Navarrete, *An Account of the Empire of China*, pp. 81-82.

248) Navarrete, *An Account of the Empire of China*, p. 123.

있는 것으로 생각하지만, 그는 후천적으로 획득한 것 외에 어떤 것도 없다고 스스로 고백했다. 나는 유식한 기독교인들이 커다란 땅 면적을 차지하고 있는 그의 묘지 경내에 어떤 짐승도, 어떤 새도, 어떤 곤충도 들어오지 않았고, 이 장소 안에 어떤 분비물이나 다른 오물이 발견된 적이 없다고 말하는 소리를 들었다. 나는 이것에 동조하지 않는 몇몇 선교사와 이 주제에 관해 토론했는데, [...] 이것에 의해 분명한 것은, 중국학자들이 기독교인이 되더라도 여전히 그들의 스승을 전혀 의심할 수 없는 바로 그 핵심에서 간직한다는 것이다. 하지만 만인은 어떤 인간도 그 기쁨, 예리함, 문체의 간명성에서 이 인간에 근접하지 못했다는 데 동의한다.” 이 때문에 중국주재 선교사들 간에 공자에 대한 견해가 크게 갈린다는 점을 적시한다. “이 인간을 예언자로 만드는 몇몇 선교사가 있고, 이것이 라틴어로 인쇄된 글도 있지만, 같은 선교사회의 보다 오래된 다른 사람들은 이 관념을 비웃고 비난한다. 우리 부분들 안에도 토미스트들, 스코투스파들이 있는 것처럼, 중국에 주재하는 같은 교단의 선교사들 사이에도 공자주의자들(Confucians)과 반(反)공자주의자들(Anticonfucians)이 있다. 중국인들이 그들의 스승을 띄우고 위대하게 그리는데 쓰는 찬사, 찬미, 칭찬은 형용할 수 없다. 세례 요한에 대해 ‘여성의 자식들 중 요한보다 더 위대한 자식은 없었다’고 같은 그리스도가 말씀하셨는데, 중국인들은 그들의 철학자에 대해서 그렇게 말한다.” 그러나 그는 유럽의 기독교인들 앞에 공자가 절대적 무신론자라고 고발한다. “공자가 절대적 무신론자(an absolute Atheist)였다는 것도 입증되어야 한다”는 것이다.²⁴⁹⁾

나바레테는 천신·지신·조상신에 제사를 지내고 복서를 한 ‘간헐적 유신론자’ 공자를 언필칭 ‘절대적 무신론자로 증명하기 위해 ‘나의 작품을 믿어라’라는 성경말씀을 활용하여 다음과 같은 궤변을 짜낸다. “공자의 무신론을 증명하기 위해서는 ‘나의 작품들을 믿어라’라는 말씀에 관한 [...] 성 토마스의 독트린에 대해 아무도 이의를 달 수 없을 만큼 논증되어야 한다. [...] 왜냐면 어떤 것의 본성에 대한 증명이 이 어떤 것의 작용으로부터 취해지는 것만큼 이러한 설득력이 있을 수 없기에 그리스도에 대해서도, 그가 신의 작품들을 수행하는 만큼만 그가 신이라고 명지(明知)되고

249) Navarete, *An Account of the Empire of China*, p. 125. ‘Scotists’는 둔스 스코투스를 따르는 프란체스코파를 말한다.

믿어질 수 있는 것이기 때문이다. 그래서 나는 ‘그런 까닭에 공자가 무신론자들의 작품들을 가르치는 만큼 그가 무신론자라는 것이 명백한 것으로 드러난다’고 주장한다. 반대 의견을 가진 사람들도 그가 불멸의 영혼 또는 저승의 상벌에 대해서 아무것도 몰랐고, 그 자신의 제자들의 의견에 따르면 신에 대해서는 더욱 몰랐다.” 이 말에 일관성을 부여하기 위해 그는 ‘공자와 중국민족들이 이스라엘 10부족 중 몇몇 부족의 자손’이라는 친중국 선교사들의 추정설화를, 중국민족의 시원이 10부족 이야기보다 더 오래되었다는 점을 들어 부정한다. 그러면서 그는 바로 공자를 깎아내린다. “공자가 중국인들도 볼 수 있는 실책과 죄악도 가지고 있다는 것은 부정될 수 없다. [...] 중국인들이 하는 것을 그들이 믿기 때문에, 나는 중국인들이 그들의 스승 공자를 왜 성자로, 그것도 가장 위대한 성자로 보지 않는지를 이제 알게 된다. 전자를 고백하고 후자를 부정하는 것은 미친 짓일 것이다. 그에 관해 주어질 평가가 드러날 것인바, 공자가 아주 훌륭한 것을 썼다는 것은 부정할 수 없다.”²⁵⁰⁾ 여기서 공자가 스스로 성인임을 부정한 겸손을 언급하지 않고 이 겸손을 공자비판의 증거로 써먹는 한 가톨릭 신부의 위선의 극치가 드러난다.

나바레테는 도교와 불교에 대해서도 기독교적 시선과 미각에 따라 몇대로 소개한다. 도교는 마술(Art Magick)을 신봉하는 종교이다.²⁵¹⁾ 대부분의 유럽인들과 마찬가지로 그도 불상을 우상으로 보고 불상을 숭배하는 불교에 대해서는 가차 없이 악담을 늘어놓는다. “구세주의 탄생 약 60년 전에” 인도에서 “중국으로 전해진” 불교는 “저주스런 종교(cursed sect)”다. 그런데 이 ‘저주스런 종교’는 “확실히 마호메트교를 훨씬 능가할 정도로 아주 확산되어 있다.” 이 ‘저주스런 종교’의 “지옥 같은 전염(hellish infection)”은 일본, 티베트, 몽골, 만주, 라오스, 태국, 캄보디아, 코친차이나 및 인근의 모든 도서를 장악했다.²⁵²⁾

다른 선교사들과 마찬가지로 나바레테도 ‘처녀지의 최초 개척자’라는 명예를 잃을까 봐 1,000년 전에 들어온 경교(네스토리우스기독교파)의 중국 내 흔적을 손사래 치듯 ‘허구’로 물리친다. “파올 박사라는 중국인”－원래 인도 공주라고도 하고 중국처녀라고도 하는－불교의 유명한 이상

250) Navarrete, *An Account of the Empire of China*, p. 125.

251) Navarrete, *An Account of the Empire of China*, p. 82.

252) Navarrete, *An Account of the Empire of China*, p. 82.

들 중 관음보살(Kuon In Pu Sa)이라는 여성 조상(彫像)을 가톨릭의 “성모”라고 밝힌 책을 출판했다. 이 중국인의 주장의 근거는 “이 여성의 조상이 시리아에서 온 전도사들(景教徒들-인용자)이 이 제국에서 복음을 설교한 이래 늘 남아 있었다는 것”이다. “전도사들이 다 죽자, 중국인들은 그 조상을 우상으로 만들었다.” 나바레테는 “그럴 수 있다는 가능성은 있지만, 예수회의 가장 유능한 선교사들은 이를 의심하고, 내가 싫어하는 만큼 그들도 이 책을 싫어한다”고 물리친다. “가장 그럴싸한 것은 기독교 식자들이 지적하듯이 그런 여인은 존재한 것이 아니라 허구라는 것이다. 그녀의 이름의 의미는 그녀가 1,000리그 떨어져 그녀에게 헌신하는 자들의 욕구를 본다는 것이다. 즉, 그녀가 같은 거리를 두고 떨어져 있어도 그들의 기도를 듣고 가장 가까이 그 욕구를 채워준다는 것이다. 그들은 그녀를 아주 많은 손을 가진 것으로 묘사하는데, 광둥에 있는 그녀의 한 조상은 그녀가 베푸는 호의와 그녀의 특별한 후의를 상징하기 위해 24개의 손을 가지고 있다. 대중은 이 괴물에 대해 아주 많이 헌신한다.”²⁵³⁾ 원래 불교에서 관음상은 남성 조상이었다. 그러나 경교가 전해진 당나라 이래 경교의 성모상과 뒤섞이면서 여성 조상으로 바뀐 것으로 보인다. 이 ‘천수천안(千手千眼)’의 관음보살상을 나바레테는 이처럼 ‘괴물’로 몰아 특히 증오하고 있다.

이와 같이 17세기 말 중국의 종교 상황에 대한 나바레테의 기술은 중국의 종교자유와 관용이 중요한 것이 아니라, 유학과 공자의 무신론 여부와 도교·불교에 대한 폄하, 자기들보다 훨씬 먼저 와서 자기의 중국포교에 초를 친 ‘경교’의 흔적에 대한 부정 등으로 점철되어 있다. 그럼에도 불구하고 그는 유교와 관계에서 진시황을 “디오클레시안 황제가 교회에 대해 그랬던 존재와 같은 그런 존재”로 폄하함으로써 종교적 관용 편에 서기도 하고²⁵⁴⁾, 종교 때문에 심적 갈등을 보일지라도 전체적으로 보아 중국민족의 “행동, 사례, 독트린”을 “이교도들도 도덕적으로 선한 행동들을 얼마간 수행한다는 진리를 증명하는 것”으로 평가한다.²⁵⁵⁾

또한 나바레테는 한편으로 인토로케타의 공자번역을 어쭙지않다고 헐뜯으면서도²⁵⁶⁾, 다른 한편으로는 『중국제국의 평가』의 제3책(Book III)

253) Navarrete, *An Account of the Empire of China*, pp. 82-123.

254) Navarrete, *An Account of the Empire of China*, p. 125.

255) Navarrete, *An Account of the Empire of China*, p. 92.

에서 공자의 생애를 상세하게 소개하고 유학경전을 발췌·번역하여
신고, 제4책에서는 중국의 도덕독트란을 상세히 설명하고²⁵⁷⁾, 제5책에서
는 롱고마르도(Nicholas Longobardo) 신부의 논고 전문을 그대로 실어
'유교의 교리'인 성리학을 - 비판적일지라도 - 자세히 소개하고 있다.²⁵⁸⁾
그는 특히 명심보감을 발췌·소개하면서²⁵⁹⁾ 다음과 같이 평한다.

이 책의 전 주제는 도덕인데, 나는 어떤 사람이든 그 안에서 유익한 것을 충분히
발견할 수 있을 것이라는 것을 의심치 않는다. 존 미외(John Mieu)라는 이름의,
우리들의 아주 훌륭한 기독교인이고 유능한 학자는 이 책에 대해 말하기를, 성 토마스가
거룩한 박사들로부터 가장 좋아하는 것을 뽑아 모아 그의 황금주석집(Catena Aurea)으
로 작성한 것처럼, 이 책의 저자는 우리의 모든 저자들로부터 덕성의 길을 알게
하는 데 가장 많이 기여하는 것을 발췌했다고 한다. 명심보감은 내가 이 나라에
있을 때 처음 읽은 책이고, 그 명백성과 간명성 때문에 내가 아주 반한 책이었다.²⁶⁰⁾

나바레테의 이런 평가와 자료 제공은 당시 유럽의 학자들로 하여금
공자철학과 중국에 대해 좀 더 객관적인 견해를 수립하는 데 도움이
되었다. 뜻하지 않게 나바레테는 당시까지 예수회 소속 인토르케타
(Prospero Intorcetta)와 다코스타(Ignatius da Costa) 신부만이 유럽에
공자경전을 번역·소개하여 다른 기독교종파들의 눈에 어느 정도 신빙성
이 떨어질 수 있었던 공자철학에 대해 객관적으로 신빙성을 보장하는
역할을 했던 것이다.

나아가 그의 중국보고는 비니(Matthew Binney)가 강조하는 '문화담론
의 적극 변동'을 가져온다. 나바레테의 눈으로 봐도 모든 기독교인들의
덕성을 능가하는 동아시아 '무신론자들의 신적 덕성'이 일으키는 묘한
올림과 동요는 그의 능변으로도 결코 막을 수 없었기 때문이다. 나바레테
는 '카오주엔(Kao Juen)'이라는 중국의 한 각로(閣老)가 '성경'도 신(神)
개념도 없이 이룬 무신론적 덕행을 칭찬하면서 말이 궁해지자 성경말씀이
아니라 자연법을 동원하여 이를 설명한다.

256) Navarrete, *An Account of the Empire of China*, p. 126.

257) Navarrete, *An Account of the Empire of China*, pp. 123-146, 147-182.

258) Navarrete, *An Account of the Empire of China*, pp. 183-224.

259) Navarrete, *An Account of the Empire of China*, pp. 148-182.

260) Navarrete, *An Account of the Empire of China*, p. 147.

중국의 역사는 한 내각 각로 카오주엔에 관해 아주 특이한 보고를 하고 있다. [...] 그는 50년 동안 5명의 황제에 봉직했어도 그의 직무의 집행에서 작은 잘못이나 실책도 저지르지 않은 것으로 드러났다. 이 이교도는 덕성에 아주 습성화되었고, 절약하고, 검소하고, 울곧고, 청렴했다. 그는 그가 봉직할 때 녹을 누렸을지라도 항상 그가 태어날 때 겪은 가난을 눈앞에 떠올렸고, 98세에 죽었다. 이런 사람이 신에 대한 지식이 없었다는 것은 크게 안타깝다! 그러나 그가 자연법을 준수했다면, 그는 그의 조물주의 도움을 놓치지 않았을 것이다. [...] 이 자연법 준수는 카오주엔이 그토록 높은 고결성으로 살고 행동한 이유들이다. 우리는 전 세계를 통틀어 이와 같은 자문관들을 많이 발견하지 못한다. 사악한 자들이 그렇게 풍부한 나라들에서 이런 사람들이 발견되는 것은 아주 예외적인 일이라는 것은 부정될 수 없다. [...] 카오는 장원, 식물들, 큰 저택들이 있었지만, 가난하고 검소하게 살았다. 그를 흉내 낼 사람은 기독교인들 사이에서는 거의 찾아볼 수 없다.²⁶¹⁾

비니에 의하면 이것은 “신적 법을 알거나 읽거나 이해하지 못했어도”, 카오처럼 “자연법을 준수하는” 사람은 누구나 “조물주의 도움을 얻을 수 있을 것이라는 말”이다. 외양상 자연법적 인과관계에 따른 나바레테의 이 대수롭지 않은 것 같은 설명법은 실은 “문화담론의 극적 변동을, 즉 자연에 대한 사람들의 관계를 재조정함으로써 국지적 권위와 이해를 미리 정리하는 변동을 표시하는 것”이다. 이 탁발수사는 ‘카오’라는 중국 정치가의 행동들을 정당화하기 위해 “만인이 접근할 수 있는 자연법을 정치가도 준수할” 가능성을 인정하고 있다.²⁶²⁾

‘무신론자가 유일신을 독실하게 믿는 기도교도보다 더 덕스러울 수 있다’는 이 동아시아적 체험은 유럽에서 ‘문화담론의 극적 변동’, 즉 계몽주의라는 사상혁명을 일으킨다. ‘공자의 이름을 내걸고 구육(狗肉)을 파는 성리학만이 아니라, 그 위대하다는 공자와 그의 철학도 무신론적이 다’라는 나바레테의 강변이 오히려 유럽에서 – 진정으로 그의 의도와 정반대되는 – ‘무신론에 대한 관용과 예찬’을 고취하는 ‘혁명적 후폭풍’을 일으키는 역사적 패러독스를 낳게 된 것이다. 하늘을 손바닥으로 가릴 수 없었기에 세계사는 ‘신들린 선교사들’이 몸을 던진 순교로 가로막더라도 ‘유럽의 종교적 개화’를 향해 질주할 수밖에 없었던 것이다.

261) Navarrete, *An Account of the Empire of China*, pp. 101-102.

262) Binney, “The New Nature in the Language of Travel: Domingo Navarrete’s and John Locke’s Natural Law Rhetoric,” p. 2.

3. 르 콩트와 뒤알드의 17·18세기 중국

1) 르 콩트의 '유신론자 공자'와 17세기 '무신론적 중국사회'

예수회 소속 르 콩트(Louis Le Comte, 1655-1728) 신부의 『중국비망록』(1696)은²⁶³⁾ 선교사들 간에, 또는 예수회와 로마 교황청 간 제레논쟁이 한창일 때 『중국제국의 평가』(1676)에 대항하기 위한 사실상 '맞붙용 저서'로 출간되었다. 르 콩트는 1687년 프랑스 예수회 소속 선교사로 중국에 파견되었고, 1688년 2월 중국에 도착했다. 그는 1691년 프랑스로 귀국하여 『중국비망록』을 집필하고 1696년 파리에서 출판함으로써 제레논쟁을 더욱 크게 폭발시켰다. 『중국비망록』은 “반동적 신학자들과 예수회 신부들의 인본주의적 자유주의 간의 투쟁에 뿌리를 박은 광포한 다툼의 대상이 되었다.” 그러나 주지하다시피, 그의 저작은 1700년 10월 로마 교황청의 배후조정으로 소르본 신학대학에 의해 '분서처분'을 당했다. 신학대학 신부들을 역겹게 만든 르 콩트의 주장은 특히 “(1) 중국이 인간의 필요에 알맞은 도덕체계를 가지고 있다는 주장, (2) 이 도덕체계가 그 유구성과 성공의 비중에 의해 인간의 도덕적 열망의 최고산물로서의 그리스도적 계사와 어깨를 나란히 한다는 주장”이었다.²⁶⁴⁾ 주지하다시피, 이 책으로 인해 연장전을 전개한 제레논쟁은 1704년 교황 클레멘스 11세가 신부와 천주교도의 제레 참가를 이단으로 보고 이를 금하는 칙령을 내림으로써 마테오 리치의 적응주의를 따르는 예수회의 패배로 끝난다.

그러나 이런 일련의 사상탄압은 역설적으로 르 콩트의 이 저작이 “유럽인들의 마음속에서 공자체계의 탁월성을 재확인하고, 중국경전 지식을 확산시키는 데 기여하도록” 만드는 역효과를 냈다.²⁶⁵⁾ 서한체로 쓰인 르 콩트의 『중국비망록』은 세기전환기에 분서처분에도 불구하고

263) Louis Le Comte, *Nouveaux mémoires sur l'état present de la Chine* (Paris, 1696). 영역본: Louis le Comte[sic; 이하 Le Comte로 인용], *Memoirs and Observations Topographical, Physical, Mathematical, Mechanical, Natural, Civil, and Ecclesiastical, Made in a Late Journey through the Empire of China*(London: Tooke & Buckley, 1697).

264) Rowbotham, “The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe,” p. 232.

265) Rowbotham, “The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe,” p. 232.

유럽대륙에서 놀라운 사상적 파괴력을 발휘했고, 특히 1697년 영역본은 영국에서 예수회 회원의 서적임에도 불구하고 로마 교황이 싫어한다는 이유만으로도 대환호를 받았기 때문이다. 익명의 영역지는 영역본 서문에서 태국 국왕의 말을 인용하여 로마가톨릭이 세상에 종교와 예법의 보편성을 부과하는 것을 따끔하게 비판한다. “모든 기후는 저마다 새로운 장면들을 보여주고, 이 새로운 장면 속에서 인간은 우주의 조화가 경이로운 다양성에 있다는 것을 배우게 되는바, 이 다양성은 (태국의 황제가 예수회 신부에게 재치 있게 즉답했듯이) 만물의 가장 영광스러운 창조주와 통치자에 의해 그 자신의 불멸적 자찬(自讚)을 위해 진설(陳設)된 것처럼 보인다. 그러므로 로마 포교단과 로마가톨릭 법정이 종교와 인류의 예법에서 일반적 보편성을 세상에 과하여 괴롭히거나 이런 보편성을 하늘로부터 기대하는 것은 헛된 짓이고, 그 못지않게 다른 관습, 섭생, 습관과 일용품에서도 헛된 짓이다.” 이어서 그는 신부들을 교묘하게 풍자한다. 그는 이미 중국인들이 덕성의 영화를 누리고 있기에 공개적으로 신부로부터 덕을 배울 필요가 없어서 다른 기능들을 배운다는 이유로 신부를 만나고, 이 때문에 신부 행세를 하지 못하고 있다고 비판다. “지구의 왕국들 중에서 중국은 예의바름과 정중함으로, 영화와 장엄으로, 그리고 기술과 발명으로 가장 유명하다. 이 사실을 로마 성직자들은 아주 잘 알고 있어서, 그들은 거기서 물리학자, 화가, 상인, 점성가, 공학자 등의 인물로 통한다. 로마 성직자들은 아시아의 궁전에서 이런 인물로 받아들여지는데, 이 궁전들은 너무나 예민해서 낮은 종교의 포교를 공개적으로 당할 수 없기 때문이다.” 그러면서 영역지는 다시 로마 교황청의 세계정복 포교활동을 강도 높게 비판한다. “1580년 이래 약 630명의 예수회 신부와 200명의 다른 교단 성직자들이 여러 기독교 국가 지역들에서 중국으로 파견되었다. 이들 중 절반은 결코 저 왕국에 상륙하지 못했고, 오직 그들 중 아주 적은 소수만 돌아왔다. 그들은 병으로 죽거나, 순디(Sundy) 해협과 말라카 해협에서 네덜란드인들에 의해 도중에 붙잡혔다가, 그 밖에는 공권력에 의해 공공평화를 해친다는 죄목으로 처형되었다. 나는 로마 교회가 전 세계를 자신의 지배권 아래 두기 위해 세우는 기획과 계획에서 지칠 줄 모르는 근면과 정책에 경탄하지 않을 수 없다. 그런데 이 기획과 계획은 나머지 기독교 국가들에게, 모든 가톨릭 지역을 호령하고 정복에 적합한 기율을 지키는 이런 호전적

교회(Church Militant)에 대항하여 이 나머지 국가들이 자기들의 땅을 지키려고 의도한다면 보다 만장일치를 이루고 힘세야 한다는 교훈이 될 수 있다.”²⁶⁶⁾ 영역자는 로마 교황청의 동아시아포교를 세계정복의 일환으로 추진되는 일종의 침략활동으로 보고 이 활동의 성공으로 힘을 얻은 로마 교황청이 창끝을 유럽 개신교 국가들에게로 돌릴 위협에 대해 경계심을 늦추지 않고 있다.

르 콕트는 제레논쟁을 의식하고 ‘중국의 고대적·현대적 종교’에 관한 절에서 나바레테가 부정하는 중국인의 유대인 유래설, 즉 노아의 자손설을 대변하는 것으로 말문을 연다.

종교는 언제나 가장 큰 왕국의 창건에서 커다란 몫을 담당해왔다. 큰 왕국이란 백성들의 마음과 심장이 어떤 신의 외적 경배에 의해 상호 연대되어 있지 않다면, 결코 지탱될 수 없기 때문이다. 왜냐면 백성은 자연적으로 미신적이고, 오히려 이성보다는 신앙의 지도를 따르기 때문이다. 그러므로 이런 이유에서 고대의 입법자들은 언제나 참된 신의 지식을 활용하든지, 아니면 우상숭배의 그릇된 준칙을 활용하여, 야만적 민족들을 자신들의 통치의 명에 아래 집어넣었다. 태양 아래서 어느 다른 민족보다 그 창건에서 더 행복했던 중국은 그들의 고대 종교의 성스런 준칙들을 주로 원천으로부터 끌어냈다. 아시아 동부지역의 전역으로 흩어져서 온갖 개연성에 있어 이 제국을 창건한 것으로 보이는 노아의 자식들은 스스로 노아의 홍수 시대에 그들 창조주의 전능성에 대한 증언자들로서, 창조주의 지식을 전달하고 창조주의 공포를 그들의 후손들에게 삼투시켰다. 우리가 그들의 역사 속에서 발견하는 발자취는 우리로 하여금 이것의 진리성을 의심하지 않게 만들 것이다.²⁶⁷⁾

이어서 그는 중국의 삼황오제의 신화를 옮겨 적으면서, 상제와의 감응에 대해 언급하고 있다. 특히 그는 주나라 무왕의 삼제인 주공이 무왕의 쾌유를 위해 상제 앞에 기도한 사실을 상론하고 있다.²⁶⁸⁾ 고대 중국인들은 참된 신을 알았던 진정한 유신론자들이었다는 것이다.

그리하여 “참된 신에 대한 앎”은 “주나라 3대 천자 강왕(康王) 치세 이후 상당한 시대 동안 지속되고 온갖 개연성에서 공자 시대 이후에도

266) “An Introduction to the English Translation,” In: Le Comte, *Memoirs and Observations*. ‘Sundy 해협’은 ‘Sunda 해협’으로 보인다. ‘순다’는 인도네시아의 큰 섬인 자바과 수마트라 사이의 해협이다. 북동쪽 끝에서 폭이 최소 24km까지 좁아지는 짧고 좁은 순다 해협은 자바 해와 인도양을 연결하는 중요한 해로다.

267) Le Comte, *Memoirs and Observations*, p. 313.

268) Le Comte, *Memoirs and Observations*, pp. 313-315.

한동안 이어졌다”는 것이다. 그러나 이 얇은 “언제나 동일한 순수성 속에서 지탱된 것이 아니었다.” 중국인들의 정신은 “우상숭배에 의해 사로잡히고, 그들의 예법은 아주 타락해서 참된 신앙이 오히려 더 큰 악의 원인이 되어서 신의 정당한 심판에 의해 조금씩 신의 참된 지식으로부터 멀어졌다. 이에 뒤따른 온갖 미신들 가운데는 주로 확립된 두 종류의 미신이 있고, 이들 사이에서 지금 현재 거의 전 제국을 포괄한다.”²⁶⁹⁾ 이 두 미신은 노자의 도교와 석가모니의 불교를 가리킨다.

르 콩트는 노자가 “공자 이전에 살았던 철학자였다”고 잘못 말한다. 이어서 그는 어미의 뱃속에 80년 이상 들어 있다가 어미가 죽기 직전에 어미의 오른쪽 옆구리에서 나왔다는 이 노자가 “자신의 나라에 슬프게도 그의 어미보다 오래 살아남았고, 짧은 기간 동안에 그의 해로운 독트린에 의해 유명해졌다”고 해설한다. “그럼에도 불구하고 노자는 덕성에 대하여, 영예를 피하는 것의 이로움에 대하여, 부의 경멸에 대하여, 우리 자신을 더 잘 알면 알수록 세상으로부터 우리를 분리시키는 마음의 저 비할 데 없는 은둔성에 대하여 여러 유용한 책을 썼다. 그는 종종 ‘영원한 도는 일을 낳고, 일은 이를 낳고, 이는 삼을 낳고, 삼은 만물을 낳는다’는 문장을 되풀이했다. 이것은 그가 삼위일체에 대해 얼마간의 지식을 가졌던 것으로 보인다.” 도교의 천사(天師)들(Heavenly Doctors) 중에서는 장자(Cham-y)가 아주 큰 명성을 얻었는데, “중국인들이 신 자체를 부를 때 쓰고 최고의 황제를 부를 때 쓰는 상제(Cam-ti)라는 명칭을 황제가 그에게 하사할 정도였다. 이런 불경(不敬) 행각은 고대 종교에 살상의 타격을 가했다. 왜냐하면 그때까지 중국인들은 비록 우상 숭배자들이었어도 사제(司祭)와 다른 신들을 언제나 구별했기 때문이다.”²⁷⁰⁾

르 콩트는 그가 유신론적 체계로 여기는 공자철학에 의존한 마테오리치의 적응주의를 정당화하고 예수회에 대한 이단혐의의 예봉을 피할 의도에서인지 불교를 도교보다 더 가치 없이 왜곡시켜 기술한다. “중국에서 만연해 있고 도교보다 더 위험하고 더 보편적으로 확산되어 있는 제2의 종파는 그들이 불(佛, Fo) 또는 부처(Foc)라고 부르는 우상을 세상의 유일한 신으로 경배한다. 이 우상은 예수 사후 32년에 인도에서

269) Le Comte, *Memoirs and Observations*, p. 321.

270) Le Comte, *Memoirs and Observations*, pp. 321-323.

들어왔다.” 그리하여 지금은 “마법과 불경(不敬)에 의해 망가진 거대한 인간무리들은 즉각 우상숭배에 전염되었고, 온갖 오류에 대한 괴물 같은 저류고가 되었다. 우화, 미신, 영혼의 윤회, 우상숭배와 무신론은 그들을 분열시키고, 그들에 대한 아주 강력한 지배권을 얻었고, 그래서 현재도 기독교의 발전에 대해 이 우스꽝스럽고 불경한 독트린만큼 그렇게 큰 방해물이 없다.”²⁷¹⁾ 르 콩트의 이 험담들 가운데 불교가 무신론이라는 말만은 옳다고 할 수 있을 것이다.

무신론은 유럽에서 가장 극악한 죄악이기에 르 콩트는 불교의 무신론적 측면을 다음과 같이 더욱 부각시킨다.

이 키메라 같은 신인 부처는 그가 다른 사람들과 마찬가지로 인간이라는 것을 발견했다. 그는 79세에 죽었는데, 그의 불경에 완결적 터치를 가하기 위해, 생전에 그의 제자들에게 우상숭배를 가르쳤던 것처럼, 임종 시에 제자들에게 무신론을 설득하기 위해 애썼다. 그때 그는 제자들에게 그가 여태까지 그들에게 말한 모든 것이 정체를 모를 것이라고, 그리고 공(空) 외에 다른 사물들의 제1원리가 존재한다고 생각한다던 그들은 오류를 범하는 것이라고 천명했다. 그는 만물이 생겨나는 곳은 공이고, 만물이 돌아가는 곳도 이 공이라고 말한다. 이것은 우리의 모든 희망이 종식하는 심연이다. 이 사기꾼이 그가 생전에 세상을 속였다고 고백했기에 그가 임종 시에 믿어지지 않은 것은 지당할 뿐이다. 하지만 불경이 언제나 덕성보다 더 많은 투사들을 갖는 만큼, 승려들 간에는 그 사부의 마지막 말로부터 형성된 무신론자들의 특별 종파가 존재했다. 자기들의 이전 편견들과 결별하는 것을 귀찮아하는 나머지 종파는 최초의 오류를 가까이 고수했다. 제3의 종파는 밀경(密經)과 외경(an interior and an exterior law)의 두 겹으로 된 경전이 존재하는 독트린 체계를 편집함으로써 이 두 당파를 서로 화해시키려고 노력했다.²⁷²⁾

이 설명에 의하면 부처의 감춰진 진심은 무신론이다. 아무튼 이렇게 하여 중국은 “모든 민족들 중 가장 미신적인 민족”이 되어 “우상들의 수를 늘렸다.” 우리는 “이 백성들의 어리석음을 악용하는 데 쓰이는 온갖 우상들을 절에서 지금 볼 수 있다.”²⁷³⁾ 밀경은 『반야바라밀다심경(금강경)』을 가리킨다.

르 콩트는 소수종교인 마호메트교를 간단한 언급으로 건너뛰고, “중

271) Le Comte, *Memoirs and Observations*, p. 323.

272) Le Comte, *Memoirs and Observations*, pp. 324-325.

273) Le Comte, *Memoirs and Observations*, p. 325.

교인지, 철학인지, 일부 식자들의 정책인지” 애매한 유교를 소개한다. 우리는 “이 독트린을 어떤 명칭으로 부를지 알 수 없다.” 이 독트린은 “아주 모호해서 이 독트린의 교수들도 그들이 무엇을 가르치는지 거의 알 수 없을 정도다.” 그들은 “그들의 언어로 그것을 유교(Iukiao)라고 부른다.” 이것은 “식자들의 교파(Sect of learned Men)”라는 뜻이다.²⁷⁴⁾ “1400년에 황제는 그의 신민들 안에서 향학열을 불러일으키고 싶어서 가장 창의적인 82명의 박사를 선발하여, 나중의 유자들에게 지침으로 쓰일 수 있는 고대 저자들의 정서에 맞는 체계를 편찬하라고 명했다.” 그러나 “편찬위원회를 맡은 만다린들은 열심히 작업했지만, 이상숭배가 중국 전역에 퍼져 있다는 의견들로 인해 편견을 갖고 고대인들의 참된 의미를 따르지 않고 그 대신 그릇된 주석과 해석으로 고대인들의 단어와 말을 자신들의 편견에 찬 의견으로 왜곡시키려고 애썼다.” 그리하여 “그들은 신을 자연 자체와 다르지 않은 어떤 것, 즉 세계의 모든 부분들을 낳고 질서 잡는, 그리고 줄곧 이 질서 속에 유지하는 그런 힘, 에너지, 자연적 기력(氣力)(Natural Virtue)으로 언급한다. 신은 만물의 원천이요, 만물의 정수요, 만물의 형상적 차이를 구성하는 것이다. 그들은 고대인들의 독트린에 충직한 것처럼 보일 수 있는, 고대인들의 위대한 표현들을 사용했지만, 진실은 그들이 새로운 견해를 제기했다. 왜냐하면 그들은 이 표현들을, 내가 말할 수 없는 어떤 종류의 감지할 수 없는 천하의 기(氣)(the insensible soul of the World), 그들이 이 ‘기’가 우리가 보는 여러 변동을 낳는 물질들을 관통하여 확산되어 있다고 상상하는 천하의 ‘기’로 정의하기 때문이다. 이것은 전정(全正)하고(all just) 능능한 최고의 상제, 즉 모든 피조물의 장(長)이 아니다. 그들의 저작 속에는 더 나은 종류의 무신론과 신에 대한 경배로부터의 방종한 자유 외에 아무것도 발견되지 않는다.”²⁷⁵⁾ 그러나 성리학을 단순히 “더 나은 종류의 무신론과 신에 대한 경배로부터의 방종한 자유”의 철학으로 보는 것은 물론 일면적인 것이다. 성리학자들은 어떤 유형의 유자들에게도 뒤지지 않게 더 열심히, 더 까다롭게 하늘과 땅과 조상신에 대한 제사를 챙기기 때문이다.

성리학자들도 일부가 공맹경전에서 많이 일탈하고 또 독단적이고

274) Le Comte, *Memoirs and Observations*, p. 337.

275) Le Comte, *Memoirs and Observations*, pp. 338-339.

이단에 대해 공격적이고 배타적이었을지라도 공자철학에 고유한 일말의 인(仁)철학, 관용정신, 그리고 겸손의 예법을 간직하고 있었다. 르 콩트는 마치못해 이들의 종교적 관용과 ‘호변적 과격주의’에 대하여 증언한다.

마치못해 자기들의 마음을 솔직히 털어놓기 때문이든, 아니면 그들이 의미한 것보다 더 큰 함의의 표현을 우연히 사용했기 때문이든, 그들은 고대인이 그랬던 것처럼 하늘을 말하고, 우리가 신에게 돌리는 거의 모든 것을 자연에 돌린다. 그들은 마호메트교도들이 자신들처럼 하늘의 주인과 왕을 찬미하기 때문에 기꺼이 마호메트교도들을 관용한다. 그들은 조정에서 제국 전역에 걸쳐 철저히 철폐하기로 결의한 다른 모든 종파들을 아주 격렬하게 추궁한다. 그러나 많은 이유에서 그들은 이 결의를 실천에 옮기지 않는다. 이 중 가장 주된 이유들은 유자들 중 많은 유자(儒者)들이 이 새로 확립된 독트린(성리학)에 대해 이견을 가진 유자들이기 때문이다. 성리학적 유교도들은 그들이 흡수한 ‘편견들’을 털어낼 수 없다. 게다가 모든 백성들은 우상들 쪽으로 전적으로 편향되어 있어서, 사찰들은 결코 헐 수 없을 것이고, 만약 헐다면 반란과 소요가 필연적으로 발생할 수밖에 없다. 그러므로 그들은 이단종파들의 실천을 중단시키는 데 실제로 착수하지 않고, 북경에서 모든 다른 이단종파들을 심판하는 (그리고 여전히 매년 심판하는) 것으로 만족했다. 그들의 가장 유식한 인사들에 의해 작성되고 황제 자신의 동의에 의해 영예를 얻은 이 새 책들은 모두가 탐내며 받아갔다. 어떤 사람들은 이 책들을 온갖 종교를 분쇄하기 때문에 좋아하는데, 이런 사람들이 이 종파의 최대다수를 이룬다. 또 다른 사람들은 그들이 마음에 품은 신앙이 아주 적어서 이 신앙을 실천하는 데 아무런 고통이나 수고를 하기 않기 때문에 이 책들에 동의했다. 유학자들의 유교는 이런 식으로 형성되었다. 그들에 대해 누군가 정당하게 말한다면, 그들은 ‘우리는 하늘을 찬미하고 하늘에 순종해야 한다’고 종종 말하기 때문에 신을 자신들의 입과 입술로 경배하지만, 그들이 신의 바로 그 존재를 분쇄하고 모든 종교 감각을 질식시켜버리는 식으로 이 단어들을 설명하는 것을 보면, 그들의 마음은 신과 멀다.²⁷⁶⁾

르 콩트는 마호메트교에 대한 유교의 관용, 성리학에 동조하지 않는 다른 유학자들의 존재, 이단종파들에 대한 성리학의 ‘호변적 과격주의’와 이단공박의 불이행 등을 잘 이해하고 있지만, ‘호변적 과격주의’로 그치고 마는 성리학의 관용 자세를 제대로 이해하지 못하고 있다. 성리학자들이 필설로 이단들에 대해 대단히 공격적이지만 실천적으로 관용적인 진정한 이유는 일상적 무신론과 간헐적 유신론의 융화로 충분히 세속화된 동아시아의 현세주의 천하에서 종교적 이단박해를 실천으로 옮길 경우에 자칫

276) Le Comte, *Memoirs and Observations*, pp. 339-340.

신들린 어릿광대로 전락하거나, 진시황 같은 폭정으로 몰릴 위험을 피부로 잘 알고 있기 때문이었다. 간단히 말하면, 성리학자들이 이단 종파들에 대해 실천적으로 관용을 베푸는 이유는 “그들의 마음이 신과 멀기” 때문이었다. 그들의 충분히 세속화된 마음은 ‘광신’이나 ‘종교적 심각성’과 아주 멀었다. 순수한 공자철학을 추구하는 ‘군자유자’든, 성리학을 추구하는 ‘소인유자’든, 이 유자들이 동아시아인들과 공유하는 것은 일상적 무신론과 간헐적 유신론의 정신적 융화상태였다. 그러나 르 콩트는 이것을 도저히 이해할 수 없는 ‘신들린 신부’의 좁은 소견에서 성리학자들에 대해 그야말로 함부로 논단하며 성리학을 단순한 무신론으로 만들려고 애쓰고 있다.

그리하여 르 콩트는 중국의 당시 종교 상황을 다음과 같이 미신과 무신론의 범벅으로 묘사한다.

그리하여 이 백성들은 지금까지 그토록 지혜롭고, 지식과 (이런 표현을 써도 된다면) 신의 정신으로 그토록 가득했지만, 지금은 최근의 시일 속에서 미신, 마법, 이교주의 속으로, 최종적으로는 무신론 자체 속으로 추락하여, 건물의 바로 그 밑바닥에 도달하기까지 한 층 한 층 단계적으로 추락하고 있다. 그럼으로써 그들이 그토록 항상적으로 추구했던, 그들이 지금 찬사를 부여하는 바로 그 본성에 혐오스런, ‘이성에 대한 적’이 되고 있다. 이것이 [...] 그곳에서 통용되는 여러 종교들과 관련하여 중국의 현 상태에 대한 평가다.²⁷⁷⁾

르 콩트는 ‘신들린’ 눈으로 오늘날 유럽이 동아시아를 뒤따라서 구가하는 세속화 경지를 이처럼 비관적으로 평가하고 있다.

마지막으로 르 콩트는 공자에 대한 제례의 성격과 당시 청나라 황제 강희제를 논한다. “그들이 공자에게 바치는 정치적 경배에 관한 한 이 경배는 신적 예배가 아니고, 공자의 이름으로 불리는 전당은 사원이 아니라 회합하기 위한 유생들의 사옥이다.” 그러나 이 말은 위에서 우리가 상론한, 동아시아 제사의 현세적이고 종교적인 이중성격을 파악하는 데에 실패한 것이다. 이어 그는 백성에 대한 인정(仁政)과 무제한적인 종교자유와 관용의 전통으로부터 유래하는 강희제의 종교적 관용과 종교적 융화 자세를 논한다.

277) Le Comte, *Memoirs and Observations*, p. 340.

천성적으로 지혜롭고 정치적인 이 군왕은 언제나 백성과 사이 좋게 지낸다. 지극히 작은 돌풍도 흔들 수 있을 권좌에 앉아 있는 만큼, 그는 백성사랑으로 가급적이 권좌를 강화하려고 애쓴다. [...] 그러므로 그는 미신을 허용한다, 오히려 관용한다. 그는 어떤 지방이나 궁전에서 좋은 품행을 보인 일급의 여러 승려들에게 아주 큰 존경을 바친다. 아니, 그는 승려들 중 어떤 이들, 즉 그의 어머니가 이전에 데려와서 궁전에 터를 잡은 승려들로 하여금 궁전에서 살도록 할 정도로 자신의 심정을 왜곡시키고 있다. 황제는 승려들의 인품을 좋아할지라도 그들의 의견의 노예가 아니다. 그는 승려들의 어리석음을 완벽하게 인식하고, 승려들이 종교적 원리들을 위해 요구하는 것들을 여러 번 황당한 것이나 우화 같은 것으로 비웃는다. 그는 종종 그에게 이 종교원리에 대해 말하는 승려들을 선교사들에게 보내기까지 한다. 그는 말한다. “이주 잘 추리하는 저 신부들은 당신들의 마음과 같지 않을 것이라고 확신한다.”²⁷⁸⁾

이처럼 ‘군자유자’답게 미신·유교·불교·기독교를 넘나들며 이교들을 관용하는 융화적인 강희제는 그러나 말없이 자기의 공자주의적 심지를 지키며 가톨릭신부의 꼬임에도 넘어가지 않았다. “어느 날 황제가 그의 수학자인 베르비스트(F. Verbiest) 신부에게 ‘당신은 왜 신을 우리가 부르듯이 부르지 않는가? (우리가 부르듯이 부른다면 - 인용자) 백성들은 당신의 종교에 덜 저항할 것이다. 당신은 신을 천주라고 부른다. 그리고 우리는 신을 상제라고 부른다. 그것은 같은 것이 아닌가? 당신은 백성들이 그릇된 해석을 부여하므로 좋은 말의 사용을 허용하려는가?’라고 말했다.” 이에 베르비스트 신부가 답했다. ‘폐하, 나는 폐하가 여러 박사들이 버리고 돌보지 않은 중국의 오랜 독트린을 따르는 것을 압니다. 우리가 그 단어들을 사용한다면, 그들은 그들이 믿는 대로 우리가 믿는다고 상상할 것입니다. 폐하가 선언으로 상제라는 단어가 결과적으로 기독교인들이 천주라고 부르는 것과 같은 것을 뜻한다고 공개적으로 천명하신다면, 우리는 이 두 단어 중 어느 것이든 곧 사용할 용의가 있습니다.’ 그는 이 신부의 대답을 좋아했으나, 국가 이성은 그가 신부의 조언을 따르는 것을 가로막았다.”²⁷⁹⁾ 르 콩트는 엉뚱하게도 ‘국가이성’을 들먹이고 있다. 그러나 강희제는 아마 ‘천주’라는 말이 ‘상제’보다 훨씬 더 강한 종교성을 가지고 있는 데다 신들린 분위기를 느끼게 할 정도라서 그런 선언이 자칫 백성을 다시 주술화·탈(脫)현세화할 것을 우려했을 것이다.

278) Le Comte, *Memoirs and Observations*, p. 340.

279) Le Comte, *Memoirs and Observations*, p. 342.

이는 르 콩트가 다른 맥락에서 전하는 다음과 같은 황제의 말로 입증된다. “황제는 어느 날 베르비스트 신부에게 말했다. ‘당신들의 계율은 어떤 어려움을 겪어야 하든 가혹하다. 내가 이 계율의 진리성을 확신한다고 하더라도 나는 1분도 그 계율에 대한 준수를 고수하지 못할 것이다. 내가 일단 기독교인이 된다면, 3-4년 뒤에 전 제국도 기독교적으로 변할 것이라고 나는 아주 확신한다. 나는 그들의 주인이기 때문이다.’ 우리가 다른 한편으로 쾌락의 애호와 제국 안에서 모종의 혁명을 일으키지 않을까 하는 공포가 그의 개종에 대한 거의 극복할 수 없는 장애물이 아니라면, 우리는 황제의 저 정서로부터 모종의 희망을 얻을 수 있을 법하다.”²⁸⁰⁾ 르 콩트가 말하는 저 ‘쾌락의 애호’는 바로 강희제의 현세우선주의를 뜻한다. 이 현세적 입장에서 황제는 신들린 기독교 계율을 ‘가혹하다고 평가한 것이다. 따라서 그가 개종한다면, 제국 전체가 기독교화될 것이 확실하지만, 그가 가혹한 규율을 가진, 즉 신들린 종교로 개종할 리도 없고, 이런 헛된 짓으로 역성혁명을 일으키도록 만들 리도 없기 때문에 중국이 기독교화될 리도 만무한 것이다.

르 콩트는 이것을 너무나도 잘 파악하고 있었지만, ‘예수귀신에 썬’ 머리로써 중국과 동아시아의 현세우선주의 생활문화와 주변화된 종교문화의 실상을 유럽보다 더 진보된 역사 단계로 인식할 수 없었다. 그는 실토한다.

황제는 공자를 세계에서 제일가는 가장 지혜로운 철학자로 경배한다. 여러 일에서 그는 아주 그의 이익을 위해 판단할 때 관습을 따른다. 해마다 어떤 때에는 고대의 관행에 입각하여 사당에서 제사를 지낸다. 하지만 그는 그 제사가 오직 상제를 경배한다고 말한다. 그것도 우주의 최고주재자 외에 다른 신을 모시지 않는다. 선교사의 훈육이 그에게 영향을 미칠 수 있는 것은 여기까지만이다. 그는 한 분의 신을 믿지만, 국가이성과, 예수 그리스도의 정신과 대립되는 그의 감정은 그를 복음의 진리에 눈을 뜨도록 놓아두지 않는다. 이 진리가 요구하는 도덕률의 엄격성과 가혹성은 때로 가장 단호한 사람들도 중단시키고, 우리는 영웅의 이름을 받기에 충분한 영혼의 위대성을 가졌지만 기독교인들의 이름을 단 사람들처럼 행동해야 할 때는 용기를 결여하는 이 세상의 사람들을 매일 본다. 그럼에도 황제는 어떤 사람이든 용기가 없어 우리의 종교를 배척한다고 생각하도록 만들지 않을 것이다.²⁸¹⁾

280) Le Comte, *Memoirs and Observations*, p. 343.

281) Le Comte, *Memoirs and Observations*, p. 343.

르 콩트에 의하면 황제가 기독교로 개종하지 않는 것은 용기부족 때문이 아니라, “국가이성”과, “예수 그리스도의 정신과 대립되는 그의 감정”, 즉 현세주의 때문이다. 르 콩트는 사태를 잘 파악했지만, 이 사태를 유럽보다 진보된 단계로 해석하지 못하고 있다. 이런 까닭에만 후진 기독교적 도덕률의 ‘엄격성과 가혹성’을 자랑이나 되는 듯이 늘어놓고 있는 것이다. 이런 신들린 상태에서는 황제가 ‘신들린’ 종교적 진지성을 탈주술화하여 종교적 긴장을 이완시키는 현세주의 정신에서 1692년 당시의 그 ‘신들린’ 기독교조차도 공인했다는 사실이 결코 이해될 수 없었을 것이다. 또한 그가 묘사한 중국의 자유로운 종교 상황과 무제한적 관용체제가 이에 대한 그의 평가 및 해석과 별개로 유럽에서 그곳의 종교 상황을 ‘중국화’하는 혁명적 동력을 발동시킬 것이라는 사실은 그도 나바레테처럼 전혀 예상할 수 없었을 것이다.

2) 뒤알드의 18세기 중국: ‘무제한적 관용의 다종교사회’

종교의 자유를 모르는 나바레테와 르 콩트가 한없는 중국찬가 속에서도 공유하는 저런 종교적 무지와 미개성은 뒤알드(Jean-Baptiste Du Halde, 1674-1743) 신부에게도 그대로 이어진다. 전 3권으로 된 그의 방대한 『중국통사』(1735)²⁸²⁾ 르 콩트의 『중국비망록』이 나온 지 40년 만에 나왔다. 뒤알드는 예수회 소속 신부였지만 중국을 방문한 선교사 출신이 아니라서 오히려 방대한 자료를 수집하여 최초의 짜임새 있는 중국연구서를 쓸 수 있었다. 모든 주제는 이전의 것들에 비해 상세하고 정확하다. 대신 여러 점에서 예수회의 관점을 견지하는 까닭에 르 콩트의 입장과 대동소이하다. 그러나 『중국통사』는 『중국비망록』보다 더 광범하게 읽혔고, 종전의 “친중국주의(Sinophilism)” 단계를 종결시키고, 유럽사상계를 “중국마니아(Sinomania)” 단계로 이끌었다. 그리하여 볼테르와 대소필객들이 이구동성으로 “위대한 동아시아문화의 덕목들을 열광적으로

282) Jean-Baptiste Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, enrichie des cartes generales et particulieres de ces pays, de la carte generale et des cartes particulieres du Thibet, & de la Corée*(Paris, 1735). 영역본: P. Du Halde, *The General History of China - Containing A Geographical, Historical, Chronological, Political and Physical Description of the Empire of China, Chinese-Tatary, Corea and Thibet*, Four Volumes, translated by Brookes(London: Printed by and for John Watts at the Printing-Office in Wild Court near Lincoln's Inn Fields, 1736).

찬양하는” 새 시대, 즉 계몽주의를 개창했다.²⁸³⁾

뒤알드는 중국의 고대 종교와 고대의 순수한 신 개념을 찬양하고²⁸⁴⁾, 고대에 죽은 이 순수한 신 개념을 공자가 다시 살렸다고 기술하고²⁸⁵⁾, 중국민족이 노아의 자손이라는 예수회 테제를 견지하고 있다.²⁸⁶⁾ 또 도교와 불교에 대해서 대단히 자세하게 설명하면서 나바레테와 르 콩트식의 비방과 험담을 반복하고 있다.²⁸⁷⁾

성리학적 유교에 대한 설명은 주자, 정자, 『성리대전』 등을 언급할 정도로 더욱 자세하고, 더욱 신랄하게 비판하며 공자와의 거리를 더욱 벌려놓는다.

우리 주님의 연대로 1400년경 한마디 말로 (명나라) 영락제는 가장 유능한 박사 42명을 선발하여 독트린을 하나의 체계로 만들고 송나라 치세에서 꽃피웠던 주자와 정자의 주석을 특별히 유의하라고 명했다. 이 만다린들은 이 저술에 전념하여 옛 경전과 공맹의 저작에 대한 주석 외에 20권에 달하는 다른 저작을 편찬하고 ‘성리대전’, 즉 ‘자연에 대하여’ 또는 ‘자연철학에 대하여’라는 제목을 붙였다. 그들은 순서대로 이 두 저자의 독트린을 따랐고, 이 제국에서 아주 존중되는 고대경전의 의미와 독트린을 버리지 않은 것처럼 보이기 위해, 그들은 그릇된 주석으로써, 그리고 의미를 뒤튼으로써 이 경전들이 그들 자신의 감정을 말하게 하도록 만들려고 애썼다. 황제의 권위, 만다린들의 명성, 이들의 창의적이고 정중한 스타일, 주제를 다루는 새로운 방법, 고대경전의 이해에 대한 이들의 자부심은 이들의 저술에 명성을 가져다 주었고, 많은 유생들이 이것에 의해 획득되었다. 이 새로운 박사들은 자신들의 독트린이 중국의 경전들 중 가장 오래된 경전들에 기초한 것이라고 주장했지만, 그들의 설명은 아주 모호하고, 옛 독트린들을 배척하는 것을 두려워하는 것인 양 보이게 만드는 애매한 표현들로 가득했다. 하지만 실은 그들이 제시한 것은 완전히 새로운 것이었다.²⁸⁸⁾

283) Rowbotham, “The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe,” p. 232.

284) P. Du Halde, *The General History of China - Containing A Geographical, Historical, Chronological, Political and Physical Description of the Empire of China, Chinese-Tatary, Corea and Thibet*, Volume the Third in 4 vols. (London: Printed by and for John Watts at the Printing-Office in Wild Court near Lincoln's Inn Fields, 1736), pp. 15-29.

285) Du Halde, *The General History of China*, vol. 3, p. 29.

286) Du Halde, *The General History of China*, vol. 3, p. 15.

287) Du Halde, *The General History of China*, vol. 3, pp. 30-34(도교), pp. 34-52(불교).

288) Du Halde, *The General History of China*, vol. 3, p. 54.

뒤알드는 주리론적(합리론적) ‘소인유학’으로서의 성리학의 ‘기만성’과 경전변조를 정확히 꿰뚫어 보고 있다. 이어서 그는 태극·음양·이기론을 『성리대전』에 따라 상론한다.²⁸⁹⁾ 그런 다음, 그는 이 성리학을 거부하는 ‘군자유학’이 그래도 이어지고 있는 전통을 놓치지 않는다.

하지만 우리가 인생의 주요 부분을 중국제국에서 보내고, 중국인들의 책을 연구하고 중국인들 중 지식으로 가장 크게 명성을 날리는 인물들과 대화함으로써 중국사(中國事)에 대해 정확한 지식을 얻은 수많은 선교사들의 증언을 신뢰한다면, 참된 유자(儒者)들은 성리학의 이 미친 개념들에 굴복한 것이 아니라, 현대적 주석가들의 황당한 견해들을 중시하지 않은 채 고대경전의 경문을 엄격히 고수했다. 그리하여 유교는 두 부류로 되어 있다고 말하는 것이 아주 적절하다. 제1부류는 현대인들의 주석에 개의치 않고, 최고존재자, 즉 우주의 조물주의 동일한 개념을 옛 중국적 개념 그대로 가지고 있는 사람들, 말하자면 복희 이래, 그리고 새로운 주석가들(정이천과 주희)이 나타난 시기 이전에 살아온 중국인들이었다. 제2부류는 경전의 경문을 경시하고 새로운 주석가들의 주석에서 고대독트린의 의미를 찾고 이들과처럼 새로운 철학에 달라붙어 이들의 혼돈스럽고 어두운 개념들로부터 명성을 얻으려고 인달하는 사람들이다. 그들은 물질적 원인에 의해 세계의 산출과 통치의 방법을 설명할 수 있다고 하면서도 그들이 여전히 공자의 참된 제자들이라고 생각된다고 사람들을 설득하고 싶어 한다.²⁹⁰⁾

이처럼 뒤알드는 파리에 앉아서 ‘이단을 공격하는 것은 해로울 뿐이다(攻乎異端 斯害也已)’를 도통으로 삼는 무제한적 관용의 경험론적 ‘군자유학’과, ‘이단을 공격하는 것’을 도통으로 삼는 불관용의 합리론적 ‘소인유학’으로 두 동강 난 동아시아의 철학동정을 정확히 꿰뚫고 있지만, 이 같은 인식을 유럽에는 적용하지 않는다.

이런 까닭에 다시 무신론 타령이 등장한다. “중국제국의 모든 학자들은 아주 상당한 무신론자들이나 진배없다”는 것이다. 그리고 “강희제와 기타 인물들이 정반대로 내놓은 어떤 선언이든 단순한 불평의 취지거나, 노골적인 시치미 떼기였다”는 것이다. 왜냐면 “황제가 그가 제사 지내는 대상이 가시적이고 물질적인 하늘이 아니라, 천지만물의 창조주와 상제라고 언명할지라도, 그는 중국의 무신론자들에 의하면 만물의 원리인 물질 속에 내재하는 이(理) 또는 천기(天氣, Celestial Virtue) 외에 다른 것이 아닌 만물의 뿌리와 기원을 의미할 것이기” 때문이다.²⁹¹⁾

289) Du Halde, *The General History of China*, vol. 3, pp. 54-57.

290) Du Halde, *The General History of China*, vol. 3, p. 57.

그러나 뒤알드는 평민도 과거를 통해 고위관리가 될 수 있는 중국의 신분 없는 상황(紳士제도), 종교적 자유와 관용정신, 현세주의, 그리고 여러 종교와 사상들의 사회적·개인적 융화 상황을 정확히 기술한다. 이에 대한 인과적 해설도 자못 정확하고 의미심장하다.

글자의 학습이 최고의 존엄한 지위로 가는 길이고, 모든 등급의 사람들에게 열려 있는 만큼, 불교적 불상숭배(Idolatry) 속에서 길러져 만다린이 되었을 때 교육의 편견에 의해서든, 백성들에 대한 친절 때문이든, 공적 평운을 유지하기 위해서든 모든 타 종파들의 의견을 채택하고, 모든 계층의 중국인들이 현생보다 멀리 더 보는 경우가 드물기 때문에 더욱더 모든 타 종파들의 의견을 채택하는 것으로 보이는 평민 혈통의 사람들이 많을 수밖에 없다. 일반적으로 나라의 살아 있는 신(神)인 만다린은 그들의 운 외에 어떤 다른 신을 갖는 경우가 드물고, 이 운이 여러 번의 성가신 변화에 굴하는 만큼 그들의 주된 관심은 이 불운을 피하고 그 관직에서 자신을 안전하게 지키는 것이다. 더 적은 귀족성을 가진 것으로 여겨지는 유생은 과거시험 합격과 최고 등급으로의 승진에 본질을 두는 일정한 명예만 마음에 품고 있다. 상인들은 아침부터 밤까지 사업만 생각한다. 나머지 백성들은 적은 양의 쌀과 콩으로 된 생계를 마련하는 데 완전히 함몰된다. 이런 방식으로 모든 중국인들의 시간은 잡아먹힌다. 내가 언급하는 유학자들은 그릇된 종파들을 맹렬히 규탄하는 데서 나머지 사람들만큼이나 앞장서지만, 경험은 그들이 평민들 자신만큼이나 부처의 노예라는 것을 보여 준다. 불상에 강하게 집착하는 그들의 아내들은 집안의 가장 영예로운 공간에 일단의 화상(畫像)들로 화려하게 입혀진 일종의 제단을 차려놓고 있다. 그리고 여기에서 공자의 거짓된 제자들도 친절한 마음에서든 다른 이유에서든 종종 무릎을 굽힌다.²⁹²⁾

뒤알드는 유학자들의 종교적 관대성과 모호성이 못내 불만사항이지만, 중국인들의 종교적 관용과 종교자유, 그리고 종교적 융화의 원인이 바로 그들의 현세주의라는 것을 잘 분석해내고 있다.

그러나 뒤알드는 신들린 종교적 미개성 때문에 중국인들의 일상적 무신론과 간헐적 유신론의 융화, 일상생활의 세속화 및 문명적 개화(改化) 상황을 정확히 포착했을지라도 이 개화된 문명상태와 — 삶에 재미와 활기를 더해주는 — 변두리의 미신행각에 대한 관용의 문화를 일종의 ‘종교적 무지’ 상태로 개탄한다.

291) Du Halde, *The General History of China*, vol. 3, pp. 57-58.

292) Du Halde, *The General History of China*, vol. 3, pp. 58-59.

이 민족의 극단적 무지는 이 중국 박사들이 평민대중과 마찬가지로 가장 우스꽝스런 미신들에 쉽게 빠지게 하는 데 크게 기여한다. 그러나 이 무지는 사업을 수행하는 데 있어서의 그들의 수완과 아무런 관계가 없다. 왜냐하면 사업수완에서는 그들이 일반적으로 유럽인들을 능가하기 때문이다. 또한 이 무지는 정부의 법과도 무관하다. 왜냐하면 세계에서 어떤 백성도 이보다 더 좋은 법을 가지고 있지 못하기 때문이다. 또한 그들의 정신철학과도 무관하다. 왜냐하면 그들의 경전들은 그들의 실천하기만 하면 되는 지혜로운 준칙들로 가득하기 때문이다. 그러나 그들의 가장 유능한 박사들은 철학의 다른 모든 부분들에 대해 무지하다. 왜냐하면 그들은 그들의 영혼이나 최고존재자가 그들의 생각을 조금밖에 차지하고 있지 않기에 이것들에 관한 본성의 영향들을 어떻게 올바르게 추론할지를 모르기 때문이다. 또한 그들은 종교의 필요성이나 사후의 자신들의 상태에 대해서도 많이 관심 갖지 않는다. 하지만 세계에서 이보다 더 많이 공부에 몰두하는 민족도 없다. 그러나 그들은 읽는 것을 배우는 데 젊은 날을 보내고, 생의 나머지 시간은 제 구실의 의무나 학술논문을 작성하는 데 쓴다.²⁹³⁾

뒤알드는 중국 박사들이 평민대중과 마찬가지로 쉽게 빠져드는 이 “가장 우스꽝스런 미신들”로서, 도교와 불교 외에 사주, 제비뽑기, 풍수 등 “3개의 다른 것”을 들고 있다. 심지어 그는 가령 “중국인들이 풍수를 현생 자체보다 어느 의미에서 더 중요한 뭔가로 간주한다”고 함으로써, 현세구복 목적의 주변적 복서(卜筮)풍속으로 하여금 거꾸로 현생의 중심 부를 차지하게 하고 현생을 주변화시키고 있다.²⁹⁴⁾ 18세기 중국의 식자와 대중이 공유하는 현세주의와 향학열 및 주변화된 복서풍속에 대한 뒤알드의 이 묘사는 자신의 종교적 ‘미개성’ 때문에 종종 오도하고 비판적 일지라도 사실 면에서 상당히 정확한 것이다. 백문이 불여일견이라는 생각에서, 지금까지 뒤알드가 동아시아의 현세주의와 종교적 관용·융화에 관해 예리하게 기술하는 부분들은 일부러 길게 인용했다. 따라서 그 해석을 두고 우리가 더 파고들 것이 없다.

나바레테, 르 콩트, 뒤알드, 이 세 신부는 공히 험악하게 갈등하는 교단들의 소속에 따라 공자를 포함시키기도 하고(도미니크수도회 소속 나바레테) 빼기도 하면서(예수회 소속 르 콩트와 뒤알드) 중국의 유학자와 집권층을 싸잡아 무신론자들로, 대중을 무신론적 불상숭배자들로 묘사하면서도 도처에서 유럽의 기독교인들을 능가하는 중국인들의 탁월한 능력뿐만 아니라 그들의 높은 도덕성을 찬양해 마지않는다. 그러나

293) Du Halde, *The General History of China*, vol. 3, pp. 59-60.

294) Du Halde, *The General History of China*, vol. 3, pp. 60-63.

이들은 예수키신에 썬 유럽 본토의 기독교신자들에게 ‘형용모순’으로 들릴 ‘무신론자들의 높은 도덕성’이라는 이 결합명제가 유럽에서 몰고 올 혁명적 후폭풍에 대해서 공히 감도 잡지 못했다. 미증유의 혁명적 후폭풍은 바로 ‘근대적 관용’으로의 ‘문화담론의 극적 변동’, 즉 혁명적 패러다임 전환이었다.

서양 선교사들과 신부들은 일상적 무신론과 간헐적 유신론의 융화 속에서 이미 유신론과 무신론의 구분에 초연한, 또는 무신론자이기도 하고 유신론자이기도 한, 아니 무신론자도 아니고 유신론자도 아닌 유연한 삶을 영위하는 동아시아인들을 ‘유신론자 아니면 무신론자’라는 경직된 또는 ‘신들린’ 양자택일적 앵글로 일도양단하려는 데만 관심이 사로잡혀 있어서 동아시아의 종교 상황의 본질적 측면(종교·사상·학문·표현·지행합일적 실행에서의 무제한적 자유와 관용의 문화원리)은 그들의 눈에 보이지 않았던 것이다. 더구나 동아시아의 종교 상황에 대한 서양인들의 인식과 판단은 기독교인들의 제사참여를 금지한 1704년 교황 클레멘스 11세의 어리석은 칙령이 나온 뒤부터 더욱 오리무중의 혼돈에 빠지고 말았다. 이 칙령은 — 고대의 삼황오제와 하·은·주 삼대 및 공자와 그 직계 제자들을 ‘참된 신’을 이는 진실한 유신론자로 본 마테오 리치와 예수회 신부들의 주장과 달리 — 한편으로 공자와 공자유학, 성리학적 유교, 노장의 도교, 불교 등을 모조리 무신론 종파로 판단하면서도, 이와 모순되게 다른 한편으로는 중국인들과 유자들의 제사를 다른 신을 섬기는 이교적 종교행사로 보는 황당무계한 자가당착성을 안고 있었기 때문이다. 이 자가당착성은 나중에 볼테르의 분연한 비판의 대상이 된다.

IV. 흠스주의적 국가교권론과 서구전통의 종교적 불관용론

동아시아의 무제한적 종교자유와 무제한적인 종교적 관용 상황, 그리고 세속화된 생활문화와 결부된 일상적 무신론과, 과소화(寡少化)되고 주변화된 제사·복서행위와 결부된 간헐적 유신론 간의 융화상태가 나바레테·르 콩트·뒤알드를 비롯한 수많은 선교사와 신부들의 저술을

통해 유럽에 전해지면서, 유럽의 사상계는 일대 충격에 빠졌다. 이를 기점으로 스피노자·로크 등이 홉스주의적 ‘국가교권론’의 틀 안에서 내재적으로 종교적 관용과 자유를 모색하던 제한적 관용담론의 패러다임이 극적으로 분쇄되었다. 이와 함께 비로소 종교적 관용을 인정치 않고 자파 이외의 모든 종파를 이단으로 배척하는 종파와 무신론자까지도 관용하는 ‘근대적’ 관용론이 탄생했다.

다음에서는 일단 홉스의 국가교권론과 ‘내외신앙 양분론’의 의미내용을 알아보고자 한다. 그리고 이어서 동아시아의 종교자유와 종교적 관용의 확장을 모색한 스피노자와 로크의 제한적 관용론을 논하고자 한다. 이 논의로써 스피노자와 로크의 관용론이 지닌 홉스주의적 한계가 밝혀질 것이다. 이어서 동아시아의 무제한적 종교자유와 관용을 전적으로 수용함으로써 홉스주의 패러다임 자체를 폐기하고 새로운 관용론으로의 혁명적 패러다임 전환을 수행한 피에르 벨과 볼테르의 ‘근대적’ 관용론을 정밀 분석할 것이다.

1. 홉스의 국가교권론과 ‘내적 신앙’의 자유

1) 외적 신앙(Confessio)의 국가교권적 통제

근세 초 개신교 정치사상가들의 모든 종교논의의 초점은 교황의 교권(敎權, Ecclesiastical Power)을 부정하고 이 교권을 분할·탈취하여 각국의 세속적 주권자 또는 치자(治者)에게 분여하는 것이었다. 그리하여 개신교 사상가들은 공히 “영주의 신앙이 영내(領內)를 지배한다”는 원칙의 ‘치자교권’ 또는 ‘국가교권’을 주장했다. 세속적 ‘국가교권’이란 세속적 주권자가 영민(領民)들의 종교를 자의로 선택하고 결정할 수 있는 권한이다. 그러므로 이 국가교권론에 따라 교황의 교권을 부정하던 각국의 군왕들은 역설적으로 ‘작은 교황’으로 등극했다. 따라서 이 ‘작은 교황’의 작은 교권도 로마 교황의 큰 교권처럼 개인의 종교자유와 종교적 관용을 부정하기는 마찬가지였다. 이런 세속적 국가교권론은 종교개혁 이후 신·구파 간 종교갈등을 잠정 무마한 아우크스부르크종교회의(1555)와 30년 종교전쟁을 마감한 베스트팔렌조약(1648)을 통해 실현되었다. 아우크스부르크종교회의는 칼뱅파를 빼고 가톨릭 주권자와 루터파 주권자에

게 영민에 대한 종교적 결정권과 감독권에서 동등지위를 인정했고, 베스트팔레조약은 가톨릭·루터파·칼뱅파 주권자 모두에게 동등지위를 인정했다.

아우구스부르크종교회와의 베스트팔레조약에 담긴 이 ‘치자교권론’ 또는 ‘국가교권론’은 홉스(Thomas Hobbes, 1588-1679)의 『리바이어던(Leviathan)』(1651)에서 처음으로 가장 명확하게 이론화되었다. 홉스는 “교권을 이해하기 위해, 교권이 무엇이고 그것이 누구에게 있는지를 이해하기 위해 우리는 구세주의 승천을 기점으로 시간을 두 부분으로 나누어야 한다”고 말한다. “한 시기는 왕들과, 주권적 세속권력을 부여받은 사람들의 개종 이전의 시기이다. 다른 시기는 이들의 개종 이후의 시기다.” 그래서 예수의 승천 시점과 왕들의 기독교 개종 시점 “사이의 시기 동안”에는, 복음을 해석, 설교하고 사람들을 기독교로 개종시키고, 신도들을 구제의 길로 안내하고 사도와 목사를 임명하는 일 등에 대한 “교권이 사도들에게 있음이 명백하다.”²⁹⁵⁾

그러나 왕들이 기독교로 개종한 이후에는 상황이 완전히 달라진다. “세속적 주권자이면서 기독교 신앙도 받아들인 사람들”은 교권도 장악하기 때문이다.

우리는 어떤 독트린이 평화를 위해 적합하고 신민들에게 가르쳐져야 하는지를 판단할 권리가 모든 나라에서 불가분적으로 [...] 세속적 주권과, 이 자가 한 사람이든 사람들의 회의체인 이 세속적 주권과 합체되어 있다는 것을 상기해야 한다. 왜냐하면 인간들의 행동이 인간들이 이 행동으로부터 인간들 자신에게 되돌아오는 선이나 악에 대해 갖는 의견으로부터 유래한다는 것, 그래서 주권에 대한 인간들의 복종이 불복종보다 그들에게 더 해롭다는 의견을 일단 가진 인간들은 법률에 불복종하고 이럼으로써 나라를 전복하고 혼란과 내전을 불러들일 것이라는 것은 가장 미련한 사람들에게도 명백하기 때문이다. 모든 공적 정부는 이런 혼란과 내전을 피하려는 사명을 짊어진 까닭이다. 그러므로 이교도들의 모든 나라에서 주권자들은 백성의 목자(牧者) 또는 목사(牧師)라는 이름을 달아왔다. 왜냐하면 주권자의 허가와 권위에 의거하지 않고는, 백성들을 합법적으로 가르칠 수 있는 신민은 아무도 존재하지 않기 때문이다. 이교도 왕들의 이 권리는 이들이 그리스도에 대한 신앙으로 개종한다고 해서 이들로부터 박탈되는 것으로 생각될 수 없다. 그리스도는 왕들이 그를 믿기

295) Thomas Hobbes, *Leviathan, or The Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*(1651), In: *The Collected Works of Thomas Hobbes*, Vol. III, Part I and II (London: Routledge/Thoemmes Press, 1992), pp. 485-486.

때문에 폐위되어야 한다고, 즉 그 자신 외의 어떤 사람에게 복종해야 한다고, 다 같은 말이지만, 신민들끼리의 평화를 보존하고 외적에 대해 이들을 지키는 데 필요한 권력을 박탈당해야 한다고 결코 정하지 않았다. 그러므로 기독교도 왕들은 여전히 백성의 최고목사이고, 그들이 어떤 목사들을 좋아하는지를 정하고 교회를 가르칠, 즉 자기들의 책임에 맡겨진 백성들을 가르칠 권력을 갖는다. 다시, 목사들을 선발할 권리는 왕들의 개종 이전처럼 교회에 두어라. [...] 그래도 역시 권리는 기독교도 주권자에게 있다. 왜냐면 그가 기독교도이기에 그는 가르침을 인정하고, 그가 마치 대의에 의한 교회인 것 같은 주권자이기에 그가 선임하는 교사들이 교회에 의해 선임된다. 기독교인들의 회의체가 기독교 나라에서 그들의 목사를 선택하면, 주권자는 그를 선임한다. 선임은 주권자의 권위에 의해 행해지기 때문이다.²⁹⁶⁾

여기서 ‘백성의 목자(牧者)라는 이름을 달아온 이교도 주권자들’이 플라톤이 『법률』에서 신화시대의 ‘치자-백성의 관계’를 ‘목자-양 때 관계’와 비교한 것을 두고 말하는 것인지, 아니면 아리스토텔레스의 『니코마코스윤리학』에 언급되는, 호머에 의해 제 민족의 목자로 불린 아가멤논을 두고 말하는 것인지²⁹⁷⁾, 구약성서에서 유대인들이 말하는 목자=치자 비유를 말하는 것인지, 또는 동아시아의 목민관·목사를 두고 말하는 것인지 분명치 않다. 그래도 이 이교도 군왕의 비유에 따라 세속적 주권자는 목사임명권을 쥐고서 온갖 방식의 목사기능을 수행할 권력을 갖고²⁹⁸⁾, 목사와 신도들을 파문하고 자기의 영역 안에서 교회의 수장이 될 권리도 장악한다.²⁹⁹⁾ 그리고 주권자의 최고목사로서의 권위는 “신권(God’s right, or jure divino)”이다. 즉, 과거 교황이 신의 대리인으로서 행사하던 바로 그 ‘교권’이다. 다른 목사들의 권위는 “공적 권리(jure civili)”다. “최고목사를 뺀 모든 목사들은 권리 안에서의 자신들의 책임, 즉 공적 주권자의 권위에 의거한 자신들의 책임을 [...] 수행하기” 때문이다.³⁰⁰⁾ 이런 입론으로 홉스는 당시 교황의 교권을, 군왕들이 기독교로 개종하기 전에 사도들이 누리던 ‘일시적’ 교권의 무효화된 잔재로 치부하여 부정하고³⁰¹⁾, 이럼으로써 이른바 ‘치자교권’ 또는 ‘국가교권’을

296) Hobbes, *Leviathan*, pp. 537-538.

297) Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, übers. u. hg. von Olof Gigon(München: Deutsche Taschenbuch Verlag, 1986), 1161a10-22.

298) Hobbes, *Leviathan*, pp. 541-546 참조.

299) Hobbes, *Leviathan*, p. 546 참조.

300) Hobbes, *Leviathan*, p. 540.

301) Hobbes, *Leviathan*, pp. 572-584 참조.

확립한다. 이렇게 흠스는 교황의 교권을 분할·탈취하고 이 탈취된 교권을 유럽 각국의 세속군주들에게 분여하여 이들을 제각기 각국 영토 내의 자기 백성의 신앙을 통제하는 ‘작은 교황’으로 등극시킨 것이다. 교황이 사라진 것이 아니라 각국의 주권자들이 교황의 역할까지 겸직하기에 이른 것이다.

그리스도의 성직자들은 이 세상에서 명령할 어떤 권리도 가지지 않는다는 다른 논변을 흠스는 그리스도가 기독교도 군왕이든 이교적 군왕이든 가리지 않고 모든 군주들에게 남겨놓은 합법적 권위로부터 도출한다. 바오로가 『성서』 「골로사아서」(3장 22절)에서 “남의 종이 된 사람들은 무슨 일이나 그대들의 주인에게 복종하십시오, 남에게 잘 보이려는 눈가림으로 섬기지 말고 주님을 두려워하면서 충성을 다하십시오. 무슨 일이나 사람을 섬긴다는 생각으로 하지 말고 주님을 섬기듯이 정성껏 하십시오”라고 말했기 때문이다. “이것은 이교도를 자기의 주인으로 둔 사람들에게 말해진 것이다. 하지만 그들은 ‘무슨 일이나’ 주인에게 복종하라고 요구되고 있다. 다시 군왕들에 대한 복종에 관하여 이런 요구는 더 높은 권력에 복종하라고 권고하면서 그는 ‘모든 권력은 신으로부터 정해진 것이다, 우리는 권력자의 분노를 초래할 공포 때문만이 아니라 양심 자체를 위해서도 권력자들에게 복종해야 한다」(「로마서」 13장 첫 여섯 절)고 말했다.” 그 밖에 베드로는 「베드로서한 1」(2장 13-15절)에서 “황제는 주권자이니 그에게 복종하고, 총독은 황제의 임명을 받은 사람으로서 악인을 벌하고 선인을 표창하는 사람이니 그에게 복종해야 한다”고 말하고, 바오로는 「디도서」(3장 1절)에서 “통치자들과 지배자들에게 복종하고 순종하며 언제나 착한 일을 할 수 있는 백성이 되라고 교우들에게 깨우쳐주십시오”라고 말하고 있다. “성 베드로와 성 바오로가 여기서 말하는 이 군주들과 권력자들은 다 이교도들이다. 그러므로 우리는 신이 우리에게 대한 주권적 권력을 갖도록 명한 기독교 군주들의 명령을 훨씬 더 많이 준수해야 한다. 그리스도가 우리에게 군왕이나 [...] 국가를 대표하는 다른 주권자의 명령에 위배되는 어떤 짓을 하라고 명한다면, 도대체 우리가 어떻게 그리스도의 어떤 목사들에게 의무적으로 복종할 수 있겠는가? 그러므로 그리스도가 [...] 이 세상에서 그의 심부름꾼 목사들에게 다른 인간들을 명령할 어떤 권위도 남겨놓지 않았다는 것은 명백하다.”³⁰²⁾ 따라서 세속적 주권자가 아닌 로마 교황은 ‘다른 인간들을 명령할 어떤

권위도' 없다.

또한 지상의 주권자에 대한 복종거부로 통할 위험이 있는, 말하자면 신과의 직접적인 교류·소통을 전제하는 모든 종류의 새로운 예언과 영감, 신의 계시 및 신의 소명론(召命論)은 배격된다. 지상의 교회는 '주권자의 나라'와 나란히 병존하는 '신의 나라'가 아니다. 반대로 그리스도의 재림 이전까지는 '주권자의 나라'가 곧 '신의 나라'인 것이다. 상술했듯이 주권자는 '신권(神權)'을 가진 '새로운 교황'이기 때문이다. 따라서 성경의 계율도 기독교적 군주가 승인함으로써 비로소 신자들에게 의무를 부과하는 실제적 법이 된다. 어떤 책이 정통이고 어떤 것이 이단 또는 가짜인가 하는 문제는 군주가 결정한다. 또한 주권자는 어떤 예언자가 진짜 예언자인지도 결정할 수 있다. 교회의 목사는 고하간에 '교사로서의 활동으로 국한된다. 모든 주권자는 교사, 즉 사제이면서 동시에 권력자이지만, 사제들은 세속적 권력자가 되거나 신도들의 영혼에 대한 지배자가 될 수 없다.

홉스에 의하면 교회로부터 개인을 추방하는 것은 국가에 의해 승인받지 않는 한 공동체의 여타 성원들과의 사교관계로부터 개인을 추방하는 것에 지나지 않는 효과밖에 없다.³⁰³⁾ 이에 반해 교황에 의한 군주의 파문은 아예 아무런 효과가 없다. 군주의 신민들은 자연법에 따라 군주를 해임할 수 없기 때문이다. 모든 국가들의 파문은 더욱 무의미할 것이다. 최종적으로 신민의 파문도 무효이다. 기독교는 신민들에게 오직 예수가 구세주라는 조목과 지상의 주권자에 대한 복종이라는 2개의 신앙조목의 신봉만을 엄격히 요구하기 때문이다. 독특한 성경해석학을 이용한 홉스의 이 논리는 세속적 주권자들이 스스로를 신격화하고 이미 오래전에 무력화된 교황의 보편적 교권을 분할, 탈취함으로써 세속적 최고권력자임과 동시에 스스로 신권적 교황으로 등극하던 현실적 추세를 추수적으로 정당화한 논리다. 정치영역에서 교권의 추방이 아니라 교권을 정치영역으로 끌어들이어 교권우위의 봉건적 '정교분리(政教分離)'의 양인론적(兩刃論的) 봉건체제를 분쇄하고 '정교일체(政教一體)'의 절대주의적 '신(新)봉건(neo-feudal)체제'를 수립한 것이다.³⁰⁴⁾

302) Hobbes, *Leviathan*, p. 492 참조.

303) Hobbes, *Leviathan*, p. 502 참조.

304) 보텔과 홉스의 '절대주권론'을 '봉건세력과 부르주아지의 타협체제'(마르크스)로 보는

따라서 홉스의 국가에서 종파선택, 목사임명권, 이단 결정, 종교적 파문, 종파수장의 지위, 필설·표시·상징·예술 등에 의한 종교적 표현, 종교의식, 예배 형식 등 모든 '외적 신앙'은 저 '위대한 리바이어던', 아니 천상의 "불멸적 신(immortal God)" 아래서 "우리가 우리의 평화와 국방의 은혜를 입고 있는" 지상의 "필멸적 신(mortal God)"인 주권자의³⁰⁵⁾ 신권적(神權的) 결정사항이다. 따라서 국가의 평화와 방어에 가장 합당한 종교와 종파는 주권자가 결정하고, 국가안보의 관점에서 어떤 종파를 국교로 인정할지, 어느 종파를 이단으로 배격하고 추방할지도 주권자가 결정한다. 홉스의 절대주권론의 관점에서 개인들이 지상의 주권자보다 높은 하느님과 직접 소통하여 계시를 받는 예언자가 되어 주권자를 능멸하거나, 이런 예언자들이 속출하여 종교와 종파가 분열하고 다양화 되면, 국민은 사분오열하고 국가안보는 위태롭게 되기 때문이다. 홉스는 이 국가주권의 명제를 새로운 성서해석으로 정당화하는 방대한 정치신학을 구축했다. 이 정치신학은 『리바이어던』 안에서 무려 절반을 차지하고 있다.³⁰⁶⁾ 홉스의 국가교권론은 '기독교인의 죄악은 교회의 영성체(領聖體) 보류(withholding)로 처벌하는 것이 아니라 국가의 형벌로 처벌되어야 한다'고 주장한 에라스투스(Thomas Erastus, 1524-1583)의 테제를 '종교는 국가에 종속되어야 한다'는 이른바 에라스투스주의(Erastianism)로 과장한 그로티우스(Hugo Grotius, 1583-1645)의 신학을 계승하여 구체화한 것이다.

2) 내적 신앙(Fides)의 자유와 관용

근대국가는 신앙을 개인의 '종교자유'에 귀속시키고 일체의 국교를 철폐한 정교분리를 헌정원리로 삼는다. 이것에 비하면, 홉스의 절대주의적 정교일체체제는 어디까지나 '신봉건체제'로서의 '구체제(Ancient Regime)'다. 그러나 홉스는 이 정교일치의 국가교권체제 안에 제한된 종교적 관용의 작은 틈새를 하나 만들어놓았다. 그는 신앙을 '내적 신앙

것이 아니라, 흥기하는 부르주아지에 대항해 군왕의 覇權을 강화하여 봉건적 新·舊 토지귀족의 이익을 수호하려는 '新봉건체제론'(페리 앤더슨)으로 보는 논의에 관해서는 황태연, 『계몽의 기획』(동국대학교 출판부, 2004), 82-103쪽 참조.

305) Hobbes, *Leviathan*, p. 158.

306) Hobbes는 *Leviathan*의 앞 절반(pp. 1-358)을 '인간론'과 '국가론'에 배정하고, 뒤 절반(pp. 359-714)을 '기독교국가론'과 '어둠의 왕국'이라는 정치신학에 배정하고 있다.

(fides)'과 '외적 신앙(confessio)'으로 갈라서, '외적 신앙'만이 주권자의 교권적 통제대상이고, '내적 신앙'은 여기로부터 면해진다는 논리를 전개한다.

기독교 신앙이 무엇인지를 이해할 수 있기 위해 우리는 신앙 일반을 정의하여, 이 신앙을, 이것과 흔히 혼돈되는 정의의 다른 행동들과 구별해야 한다. 보편적으로 받아들인 신앙의 대상, 즉 믿어지는 대상은 훨씬 더 명제적이다. 말하자면, 우리가 '참되다'고 인정하는 긍정·부정의 언어다. [...] 그러나 우리는 그럼에도 불구하고 우리가 우리의 마음속으로 받아들이지 않은 명제들을 종종 인정한다. 이것은 당분간, 즉 결과들의 숙고에 의해 우리가 이 명제들의 진리성을 찬찬히 검토하기 전까지 인정하는 것, 이것은 '잠정적(supposing)'이라고 불리는 명제다. 또는 법률의 두려움으로 인해, 외적 징표에 의해 신앙하거나 신앙고백해야 할(to profess or confess) 명제, 또는 자발적 순응을 위해 인간들이 그들이 존경하는 자들에 대한 예외법절에서, 그리고 절대적 순종을 뜻하는, 타인들에 대한 평화의 사랑을 위해 사용하는 명제다.³⁰⁷⁾

이에 따라 “내적 신앙과 외적 신앙 간의 차이가 나타난다.³⁰⁸⁾ 위 인용문에서 ‘참되다’고 인정하는 전자의 명제는 ‘내적 신앙’이고, ‘마음속으로 받아들이지 않지만 여러 가지 잠정적인 이유(두려움, 순응, 예의, 평화, 사랑 등)에서 외적으로 인정해야 하는, 따라서 ‘절대순종해야 하는 후자의 잠정적 명제들은 ‘외적 신앙’이다. “내적 신앙은 그 자체의 본성에서 불가시적인 것이고, 결과적으로 인간의 모든 법적 관할권으로부터 면해진다. 반면, 이 신앙으로부터 공적 복종의 위반으로 생겨나는 말과 행동은 둘 다 하나님과 인간 앞에 부정(不正)이다.”³⁰⁹⁾

그리스도는 신도를 얻는 것을 ‘물고기를 낚는 것과 비유했다. 홉스는 이 ‘낚시질’을 “강제와 처벌에 의해서가 아니라, 설득에 의해 사람을 복종으로 얻는 것”으로 해석한다. 그러므로 “그리스도는 그의 사도들에게 사도들을 아주 많은 니므롯들(Nimrods), 즉 사람을 잡는 사냥꾼이 아니라, 사람을 낚는 어부로 만들겠다고 말한 것이다. 그것은 또한 누룩, 파종,

307) Thomas Hobbes, *Philosophical Rudiments concerning Government and Society*, In: *The Collected Works of Thomas Hobbes*, collected and edited by Sir William Molesworth, Vol. II(London: Routledge/Thoemnes Press, 1992), p. 302.

308) Thomas Hobbes, *Philosophical Rudiments concerning Government and Society*, In: *The Collected Works of Thomas Hobbes*, collected and edited by Sir William Molesworth, Vol. II(London: Routledge/Thoemnes Press, 1992), p. 302, 307.

309) Hobbes, *Leviathan*, pp. 518-519.

그리고 한 알의 겨자 씨앗의 증식과도 비유된다. 이 모든 비유에 의해 강제는 배제된다. 따라서 그 당시에 어떤 실제적 통치도 존재할 수 없다. 그리스도의 심부름꾼 목사들의 일은 복음전도, 즉 그리스도의 선언이고, [...] 예수재림의 준비였다. 다시 그리스도의 심부름꾼 목사들의 직무는 사람들로 하여금 그리스도를 믿고 그리스도에 대한 신앙을 갖게 만드는 것이었다. 그러나 신앙은 강제나 명령과 아무런 관계도, 강제에 대한 어떤 의존성도 전혀 없었다. 이성이나 인간들이 이미 믿는 어떤 것으로부터 끌어내진 논변의 확실성이나 개연성에만 의존했다.” 바오로는 명시적인 말로 “우리가 여러분들의 신앙을 지배하는 것이 아니라, 여러분들의 행복을 위해서 여러분과 함께 일할 따름입니다”(「고린도후서」 1장 24절)라고 말했다는 것이다.³¹⁰⁾

그런데 어떤 군왕이 그리스도를 믿는 것을 금한다면, 어떻게 해야 하는가? 이 물음에 대해 홉스는 다음과 같이 답변한다.

이것에 대해 나는 이런 금지는 아무런 효과가 없다고 답한다. 왜냐면 믿음과 믿지 않음은 결코 인간의 명령을 따르지 않기 때문이다. 신앙은 인간이 포상의 약속이나 고문의 위협에 의해 줄 수도 없고 뺏을 수도 없는 신의 선물이다. 우리가 “우리의 합법적 군주에 의해 우리가 믿지 않는다고 우리의 혀로 말하도록 명령된다면 어쩔 것인가?”라고 더 물으면, 우리는 이런 명령에 복종해야 하는가? 혀로 하는 신앙고백은 외적인 것이고, 우리가 복종을 표시하는 어떤 다른 제스처나 다름없다. [...] 그러나 그렇다면 ‘사람들 앞에서 나를 부인하는 자는 그 누구든, 나는 하늘에 계신 나의 아버지 앞에서 그를 부인할 것이다’(「마태복음」 10장 33절)라는 구세주의 말씀에 우리는 어떻게 답해야 하나? 우리는 어떤 신민이 [...] 그의 주권자에 대한 복종에서 무엇을 하도록 강요되든, 그 자신의 마음 때문이 아니라 그의 나라의 법 때문에 무엇을 하든지, 이 행동은 그의 행동이 아니라 주권자의 행동이라고 말할 수 있다. 이 경우에 사람들 앞에서 그리스도를 부인하는 자는 그가 아니라 그의 통치자이고 그의 나라의 법이다.³¹¹⁾

이 신민이 자기의 ‘내적 신앙’과 다른 ‘외적 신앙’을 따르는 것은 법적 강제와 처벌에 대한 두려움·순응·예의·평화·애국심 등에서 비롯된 것이다. 이 경우에 신은 이 행동을 용서해준다는 것이다. 홉스는 법적 강제나 기타 강제로 이교적 행위를 하는 것에 대한 이 용서를 열왕기에

310) Hobbes, *Leviathan*, pp. 490-491.

311) Hobbes, *Leviathan*, pp. 493-494.

나오는 나아만(Naaman) 이야기로 정당화한다. 나아만은 자신의 마음속에서 이스라엘의 신께로 개종하고 예언자 엘리사에게 다음과 같이 말한다. “이제부터 저는 야훼 외에 다른 어떤 신에게도 반제나 희생제사를 드리지 않겠습니다. 그러나 한 가지 야훼께 용서를 빌 일이 있습니다. 저는 저의 왕께서 림몬신전에 가실 때 부축해드려야 하고, 왕께서 림몬신전에서 예배할 때 같이 엎드려야 합니다. 이것만은 야훼께 용서를 해주셔야 하겠습니다.” 이에 예언자 엘리사가 대답했다. “걱정 말고 가시오.”(「열왕기하」 5장 17-18절) 예언자가 ‘우상 림만’에 대한 나아만의 합법적 이교행위를 용서해준 것이다.³¹²⁾ 법적 강제 때문에 자신의 ‘외적 신앙’을 바꾸는 것은 자신의 ‘내적 신앙’에 아무런 영향을 미치지 않고, 자신의 ‘내적 신앙’에 어긋나는 것도 아니라는 말이다.

거꾸로 어떤 독실한 이슬람교도가 기독교국가에 잠시 체류하거나 영주하는 동안에 이 국가의 주권자로부터 교회예배에 참석하라는 명령을 받았다면 어찌해야 하는가? 이 이슬람교도도 자신의 ‘내적 신앙’을 조금도 바꾸지 않은 채 법적 강제와 처벌에 대한 두려움·순응·예의·평화 등의 이유에서 기독교에 대한 ‘외적 신앙’을 표명해도 될 것이다.³¹³⁾

그러나 이 이슬람교도의 ‘내적 신앙’은 본성상 강요될 수 없는 것이기도 하지만, 내면으로까지 그리스도를 믿으라고 강요하고 점검할 수 있는 방도도 없다. 내적 신앙은 보이지 않기 때문이다. 따라서 내적 신앙은 ‘불가피하게’ 관용될 수밖에 없다. 이 감춰진 내적 신앙의 좁은 공간이 흡스가 개인에게 인정한 종교적 관용의 전부다. ‘외적 신앙’과 관련된 개인적 자유와 종교적 관용은 전무하다. ‘내적 신앙’을 제외한 모든 종교업무는 주권자의 정교일치적 통제사항이다. 여기서 흡스는 ‘외적 신앙’과 ‘내적 신앙’의 대립에서 빚어지는 인간의 정신적 고통을, 때로 전쟁의 발단이 되기도 하는 이 고통을 간단히 도외시하고 있다.

그러나 포교와 신앙에서 “강제는 배제된다”는 흡스의 성경해석, “믿음과 믿지 않음은 결코 인간의 명령을 따르지 않고, 신앙은 인간이 포상의 약속이나 고문의 위협에 의해 줄 수도 없고 뺏을 수도 없는 신의 선물이다”라는 말, “신앙은 강제나 명령과 아무런 관계도, 강제에 대한 어떤 의존성도 전혀 없고, 이성이나 인간들이 이미 믿는 어떤 것으로부터

312) Hobbes, *Leviathan*, p. 493 참조.

313) Hobbes, *Leviathan*, p. 494 참조.

끌어내진 논변의 확실성이나 개연성에만 의존한다”는 흄스의 주장 등은 다 ‘내적 신앙’과 관련된 말로서, 깊이 천착하면 개인들의 참된 종교와 참된 종교적 신앙은 법이나 주권자의 결정사항이 아니라, 각 개인의 양심적 결정사항이라는 의미를 함의하고 있다. 만약 우리가 흄스의 이 ‘내적 신앙’의 양심적 측면을 지극히 강조한다면, 주권자의 독재적 교권에 의해 통제되는 개인의 ‘외적 신앙’(가령 성공회)과 ‘내적 신앙’(가령 이슬람신앙) 간의 갈등으로 인한 정신적 고통은 최고조에 달할 것이다.

2. 스피노자와 로크의 흄스주의적 국가교권론과 제한적 관용론

1) 스피노자: 종교적 ‘행위’의 국가통제와 종교적·사상적 ‘언표’의 자유

흄스주의 패러다임을 벗어나지 않는 한, 내외신앙 간의 갈등으로 인한 정신적 고통은 해소되지 않을 것이다. 스피노자(Baruch de Spinoza, 1632-1677)는 ‘백성의 외적 신앙은 주권자가 결정한다’는 흄스의 국가교권 패러다임을 계승한 채, 이 고통을 완화하려는 새로운 시도를 한다. 그는 국가교권을 외적 신앙 중 신앙적 ‘행동’에만 한정하고 종교의 자유를 ‘내적 신앙(fides)’, 즉 ‘종교적 양심’을 넘어, 외적 신앙의 일부인 신앙의 대외적 언표로까지 확장한다. 그런데 스피노자도 흄스처럼 ‘외적 신앙’과 ‘내적 신앙’의 대립에서 빚어지는 인간의 정신적 고통을 보지 못했을 뿐더러, 언표의 자유와 행동의 부자유의 대립에서 빚어지는 정신적 고통도 완전히 도외시하는 점에서, 흄스적 패러다임의 문제점을 깊이 깨닫지 못한 것으로 보인다.

이런 한에서 스피노자의 신학·정치론적 관용논의의 동력은 이 내적 고통과 내적 각성이 아니라, 선진적인 비기독교적 문명권의 어떤 영향에 의해 유발된 모종의 외적 각성이었을 것으로 짐작된다. 그의 관용론은 흄스주의 패러다임에다 아무도 몰래 이 외적 영향을 주입하는 작업이라고 할 수 있다. 흄스주의 패러다임과 충직한 성경해석은 당시 극한적인 교리다툼의 종교적 긴장 상황에서 이 외적 영향의 수용 흔적을 감춰주는 역할을 하고 있다. 물론 이 흄스주의 패러다임은 그가 동아시아들로부터 이교적 영향을 수입했다는 혐의를 없애는 데 아무런 도움을 주지 않았다. 이것은 그가 이단으로 몰려 유대교와 개신교로부터 잇달아 파문당하는

불행을 겪었다는 데서 알 수 있다. 사상가들의 예리한 신학적·철학적 후각은 17세기 동방무역의 중심국가 네덜란드에서 성장하고 평생 이 나라 안에서만 살았던 스피노자가 동아시아 종교·철학에 ‘전염된’ 것을 쉽사리 간파했다. 그의 형이상학부터가 동아시아적 냄새를 물씬 풍겼기 때문이다.

따라서 피에르 벨은 『역사·비판사전』에서 스피노자를 “유럽과 동양의 여러 고대·현대 철학과 동일한” 이론적 토대를 “완전히 새로운 방법”으로 가공한 ‘체계적인 무신론자’로 소개하면서, 동양의 고대·현대철학과 ‘동일한’ 이론 부분은 ‘일본’ 항목의 논평과 “중국종파의 신학에 대해 아래(논평 B)에서 말한 것”을 읽기만 하면 된다고 말한다.³¹⁴⁾ 스피노자철학의 본질에 대한 벨의 이 규정은 스피노자의 범신론적 존재론이 불교와 중국유학에서 핵심 개념들을 차용했다는 것을 의미한다. 벨은 스피노자가 불교로부터는 부동(不動)의 ‘공’ 또는 ‘공간’ 개념에서 그 ‘부동’의 의미를 버리고 ‘공’ 개념만 차용하고, 무한수의 유학적 ‘기(氣) 개념’으로부터는 그 ‘단자적(單子的) 실체’ 개념과 ‘운동’을 차용하여 양자를 결합시킨 것으로 이해한다. 일단 그는 불교의 ‘공(空) 개념을 ‘공간은 물체들과 다르다’고 주장하고, 분할할 수 없고, 만질 수 없고, 침투할 수 없고 움직일 수 없는 공간의 무한한 연장(延長)은 실재적인 어떤 것이다’라고 주장하는 현대 사상가들의 새로운 ‘공간’ 개념과 동일시하고, 이러한 불교적 ‘공’ 개념을 ‘이 공간이 운동성을 결하고 있다면 제1원리일 수 없다’고 비판하는 중국 유학자의 불교비판과 결부시킨다.³¹⁵⁾ 벨은 스피노자의 범신론적 존재론이 불교의 정적(靜的) ‘공’ 개념과 유교의 변화무쌍한 ‘기(氣)’의 ‘운동’을 통합한 철학으로 해석한다. 스피노자는 불교의 ‘공’

314) Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*(2 vols., 1697; 4 vols., 1702), *Historical and Critical Dictionary*(2 vols., 1697; 4 vols., 1702), selected and translated, with an Introduction and Notes by Richard Henry Popkin(Indianapolis · Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1991), p. 288 (Article “Spinoza”). 루이스 매버릭도 일찍이 스피노자 철학이 중국철학의 영향을 받았음을 강조한 바 있다. Lewis Adams Maverick, “A Possible Chinese Source of Spinoza’s Doctrine,” In: *Revue de littérature comparée*, Vol. 19, no. 3, July–September 1939, pp. 417–428. Hans Christian Gerlach, “Wu-wei(無爲) in Europe—A Study of Eurasian Economic Thought” 참조(Copyright 2004 by Christian Gerlach), 5.(C.Gerlach-alumni@lse.ac.uk. 최종검색일: 2010. 3. 11), 9쪽에서 재인용.

315) Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, pp. 292–293(Remark B to the Article “Spinoza”) 참조.

개념이나 유럽 현대철학자의 ‘공간’ 개념이 처한 그런 난관을 피해, 그가 제1원리에 일반적으로 귀속시킨 추상적 ‘연장’, 즉 ‘공간’에 ‘운동’을 부가하여 물질의 다양성을 이 운동하는 공간으로부터 생겨나게 했다는 것이다.³¹⁶⁾

그리하여 벨은 보통 라이프니츠의 단자론에 영향을 미쳤을 것으로 추정되는 중국의 전통적 기론(氣論)을 좀 더 구체적으로 설명하고 스피노자와 연결시킨다. 일단 벨은 “우주 안에 서로 구별되는 거대한 수의 기(氣)들이 존재하고 이 중 각 ‘기’는 저절로 존재하고 하나의 내면적이고 본질적인 원리에 의해 작용하며, 어떤 ‘기’는 다른 ‘기’보다 더 많은 권능을 가진다”는 가설은 “중국인들 사이에 아주 일반적으로 퍼져 있는 무신론에 근거하는 것”이라고 갈파한다.³¹⁷⁾ 그러나 벨은 신부·목사들의 부릅뜬 눈초리를 의식해서 ‘이 기론(氣論)이 부조리하다’는 립 서비스의 촌평을 곁들이면서도 중국인들의 기론을 그리스의 데모크리토스와 에피쿠로스의 원자론과 동일시하며 긍정적으로 평가한다.³¹⁸⁾ 그리하여 그가 기독교의 창조설을 표방하면서 기론과 원자론을 비판하는 것은 그의 진심이 아니라, 무신론의 비난을 피하려는 전술인 것으로 보인다. 결론적으로 벨은 스피노자 체계가 중국의 기론을 불안전하게 받아들였기 때문에 얼마간 약점을 안게 되었지만, 그가 만약 중국인들의 기론을 전적으로 수용했다라면 그의 철학체계는 “더 굉장한” 체계가 되었을 것이라고 말한다.³¹⁹⁾ 이런 논의로써 벨은 스피노자철학의 중국적 기원을 명확히 밝히고 있다. 따라서 우리는 스피노자의 관용론을 분석하는 데도 암암리에 동아시아적 영향을 전제하고 작업해야 할 것이다.

일단 스피노자는 홉스의 『리바이어던』(1651)보다 19년 뒤에 익명으로 출판한 『신학-정치론(Tractatus Theologico-Politicus)』(1670)에서 “종교적 일들에 대한 권리가 전적으로 주권자에게 있기” 때문에, “우리는 신에게 똑바로 순종하고자 한다면 종교의 외적 형태들이 공적 평화와 합치되어야 한다”고 강도 높게 주장한다. 그는 가톨릭의 교황교권론을

316) Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, p. 293(Remark B to the Article “Spinoza”) 참조.

317) Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, p. 323(Remark X to the Article “Spinoza”).

318) Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, p. 325(Remark X to the Article “Spinoza”) 참조.

319) Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, p. 301(Remark X to the Article “Spinoza”) 참조.

배격하고, 거의 흡스와 같은 열정으로 국가교권론을 대변한다.

내가 주권적 권력의 보유자들이 만물만사에 대한 권리를 가졌고, 모든 권리가 그의 칙령에 달려 있다고 말했을 때, 나는 속권(俗權, temporal rights)만이 아니라, 교권(spiritual rights)도 의미했다. 이 주권자들은 속권에 못지않게 교권의 해석자이고 옹호자이어야 한다. [...] 왜냐면 많은 사람들이 종교 문제들을 결정하는 권리가 주권자에 속한다는 것을 부정하고, 이 주권자를 신적 권리(Divine right)의 해석자로서 승인하는 것을 거부하기 때문이다. 이들은 이에 따라 주권자를 탄핵하고 규탄할, 아니, [...] 심지어 주권자를 교회로부터 파문할 수 있는 완전한 면허장을 상정한다. 하지만 [...] 그들은 통치를 분할하여 그들 자신의 상승으로 통치는 길을 놓기 위해 이 방법을 취하고 있다. [...] 그럼에도 나는 먼저 법률이 주권자의 칙령으로부터만 그 효력을 얻듯이 종교도 주권자의 칙령으로부터만 그 효력을 얻는다는 것을 적시해주고 싶다. 하느님이 세속적 치자들을 통해 군림하는 한에서, 이 세속적 치자의 왕국의 경우를 제쳐놓으면, 인간들 간에는 아무런 특별한 왕국이 없다.³²⁰⁾

그는 이 주장을 치밀하게 정당화한다. 그는 “정의와 자애가 치자의 권리를 통해서만 권리와 법률의 효력을 얻을 수 있다는 것을 입증하고”, 이를 바탕으로 치자의 권리들이 주권적 효력을 보유하고 있기 때문에 “종교가 명령할 권리를 가진 사람들에 의해서만 권리의 효력을 획득할 수 있다는, 그리고 하느님이 지상의 권력자들을 도구로 해서만 인간들 사이에서 지배한다는 결론”을 도출하고자 한다. 종교가 추구하는 “정의와 박애의 실천”은 “주권적 권위의 권리들을 통해서만 법의 효력을 획득한다.” 왜냐면 “자연상태에서 이성은 욕구 이상의 권리가 없고, 반대로 이성의 법에 의해서나 욕구의 법칙에 의해서 사는 인간들은 자기들의 권력과 동연적(同延的) 권리를 가질 뿐이고”, 사회상태에서만 주권적 권위와 권리들이 보장되고 나서 정의의 관념도 출현하기 때문이다.³²¹⁾

따라서 종교가 추구하는 “정의와 절대적으로 이웃사랑을 포함한 이성의 모든 지침”은 “지배자의 권리들을 통해서만, 즉 [...] 통치권을 보유한 사람들의 칙령을 통해서만 법과 명령의 효력을 얻는다. 신국(神國)이 완전히 정의와 박애, 또는 참된 종교에 적용된 권리들에 본질을 두는 한에서, 여기서 나오는 결론은 [...] 신국이란 주권적 권력을 수단으로

320) Baruch de Spinoza, *Tractatus Theologoco-Politicus*(1670), In: *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, Vol. I(London: George Bell and Sons, York Street, Covent Garden, 1891), Ch. XIX, p. 245.

321) Spinoza, *Tractatus Theologoco-Politicus*, Ch. XIX, p. 246.

해서만 인간들 사이에 실존할 수 있다는 것”이다. 모세 시대에도 하느님은 모세라는 군왕을 통해서만 이스라엘 백성들을 지배했다. “헤브라이인들은 그들의 권리를 하느님께 이양했지만, 실천적으로 이양하기보다 오히려 이론적으로 이양할 수 있었다. 왜냐면 실은 [...] 그들은 절대적으로 모세에게 지배권을 이양하기까지 이 지배권을 절대적으로 보유했기 때문이다. 모세는 그 순서로 절대군왕(absolute king)이 되고, 그리하여 신은 모세를 통해서만 헤브라이인들을 지배했다. 이런 이유에서 모세는 계약 이전에, 그리고 결과적으로 아직 헤브라이 백성들이 자기들의 권리를 보유하고 있는 동안에 안식일을 어긴 사람들을 처벌할 수 없었고(「출애굽기」 16장 27절), 계약 이후에야 비로소 처벌할 수 있었다(「민수기」 15장 36절). 왜냐면 만인은 그때 자기들의 자연권을 양보하고 안식일의 명령이 법의 효력을 얻었기 때문이다.”³²²⁾ 스피노자는 하느님, 모세, 이스라엘 백성 간의 정치적 관계의 수립에 홉스의 사회계약론을 적용하고 있다.

나아가 스피노자는 이스라엘의 신국이 바빌론에 멸망해서 신적 권리가 종식되었을 때도 하느님이 이스라엘 민족을 바빌론의 이교적 주권자에게 복종하라고 명했다고 주장한다. 그들이 신의 모든 말씀에 순종하기로 약속한 그 정치계약이 폐해졌고 이 계약 위에 올라선 신국도 그쳤기 때문이다. “이제 그들의 권리가 그들에게 속하는 것이 아니라, 모든 일에서 순종하도록 구속된 바빌론 왕에게 속하는 한에서 헤브라이인들은 더 이상 그 약속을 지킬 수 없었다.” 그래서 “그들에게 명시적으로 예레미야는 (29장 7절에서) ‘나에게 쫓겨 사로잡혀 가 있는 그 나라가 잘 되도록 힘쓰며 잘 되기를 나에게 빌어라. 그 나라가 잘 되어야 너희도 잘 될 것이다’라고 훈계했다”는 것이다. 이로써 헤브라이인들 사이에서 종교가 주권적 지배의 권리를 통해서만 법의 형식을 얻었다는 것은 이와 같이 족히 분명하다. 이렇게 지배체계가 파괴되었을 때, 종교는 더 이상 특별한 왕국의 법으로 받아들일 수 없고, 다만 이성의 보편적 지침으로서만 받아들여질 수 있다. 일반적 결론으로, “종교는 우리의 자연본성적 역량을 통해 계시되든 또는 예언자들을 통해 계시되든, 오로지 주권적 권력의 보유자들의 칙령을 통해서만 명령의 효력을 부여받고, 나아가 하느님이

322) Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, Ch. XIX, p. 246.

지상의 권력자들을 통해 군림하는 경우를 제외하고 인간들 간에 어떤 특별한 왕국도 갖지 않는다”는 것이다.³²³⁾ 대단히 흡스적인 결론이다. 이 주권자의 법률을 통해서만 신은 인간들 사이에 지배하고 인간사를 정의와 공평으로 관리한다. 이것은 경험적으로 입증된다. 우리는 정의로운 사람들이 지배권을 보유하는 곳에서만 신적 정의의 궤적을 발견하기 때문이다. 이런 지배권이 없는 곳에서는 운명이 정의로운 자들과 정의롭지 못한 자들, 순수한 자들과 순수하지 못한 자들을 가리지 않고 타격한다. 신적 섭리를 통해 신이 인간들 사이에서 직접 군림하며 인간들에게 이롭도록 모든 자연을 관리하는 것이 아닌 것이다. 이성과 경험은 둘 다 신적 권리가 완전히 세속적 치자들의 칙령에 달려 있다는 것을 입증해 준다. 여기로부터 스피노자는 “세속적 치자들이 신적 권리들의 적합한 해석자이다”라는 결론을 도출한다. “우리가 하느님께 올바르게 순종한다면, 종교의 대외적 의전과 신앙심의 모든 외적 실행은 공공 평화와 복리에 부합되게 되기” 때문이다. 따라서 “주권적 치자”가 바로 “종교와 외적 신앙심(piety)의 적합한 해석자이기”도 한 것이다.³²⁴⁾

스피노자는 이 결론을 국가 고유의 정치적 사명으로부터 정당화하고 국가교권을 옹호하려고 기도한다.

자기의 나라에 대한 의무가 인간이 이행해야 할 최고의 의무라는 것은 확실하다. 왜냐면 정부가 제거된다면, 어떤 선한 일도 지속될 수 없고, 모든 것은 분란, 분노, 보편적 공포의 한복판에서 제어되지 않는 무정부적 지배 속에 빠져들기 때문이다. 결과적으로, 우리의 이웃을 향한 의무가 국가 전체에 해로운 것을 포함한다면, 이웃을 향한 의무도 범죄가 되지 않을 수 없고, 또한 우리가 국가를 보존하기 위해 하는 것에서는 우리의 이웃을 향한 우리의 의무에 대한 위반도 없고, 다만 충성만이 있을 뿐이다. 가령, 내 이웃이 나와 싸워 내 망토를 빼앗아가려고 할 때 그에게 내 외투도 벗어주는 것은 추상적 차원에서 내 의무다. 그러나 이러한 행위가 국가의 유지에 해롭다고 생각된다면, 나는 그가 심지어 사형당할 위험을 무릅쓰고서라도 그를 재판에 회부해야 한다.³²⁵⁾

그렇기 때문에 여기서 나오는 결론은 공공복리가 다른 모든 법, 즉 신적 법과 인간적 법을 자기에게 순응하도록 만들어야 하는 주권적

323) Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, Ch. XIX, p. 248.

324) Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, Ch. XIX, p. 249.

325) Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, Ch. XIX, p. 249.

법률이라는 것이다. 그리하여 공공복리와 국가의 안전에 무엇이 필요한지를 결정하는 것과, 이에 따른 명령을 내리는 것은 주권자만의 임무인 것이다. 그러므로 이웃에 대한 우리의 의무의 한계를 정하는 것, 환언하면 “우리가 신께 어떻게 순종해야 하는지를 결정하는 것도 주권자만의 직무”다. “우리는 주권자가 어떻게 종교의 해석자이고, 나아가 자기의 외적 신앙심(piety)의 실천이 공공복지에 부응하지 않는다면, 따라서 자기가 주권자의 모든 명령에 암묵적으로 순종하지 않는다면, 아무도 하나님께 올바르게 순종할 수 없다는 것을 이제 명백히 이해할 수 있다. 왜냐면 하나님의 명령에 의해 우리가 예외 없이 모든 사람들에게 우리의 의무를 다해야 하고 어떤 사람에게도 해를 끼치지 않아야 하는 것처럼, 우리는 국가 전체에 손실을 훨씬 더 적게 주더라도 저 사람에게 손실을 주면서 이 사람을 돕지도 않아야 하기 때문이다. 그러므로 어떤 사적 시민도 공무를 처리할 권리를 혼자서만 가진 주권적 권력을 통해 배우는 것을 빼면 무엇이 국가에 이로운지를 알 수 없다. 그러므로 만사에서 주권적 권력의 명령에 순종하지 않는다면, 아무도 하나님에 대한 외적 신앙심이나 순종을 올바르게 실천할 수 없다.” 이 명제는 경험사실에 의해 확증된다. 주권자가 어떤 인간을, 이 자가 시민이든 외국이든, 사인이든 독립적인 치자든, 죽어야 싸다고 선고한다면, 또는 적이라고 선고한다면 어떤 신민도 이 자에게 원조를 주는 것이 허용되지 않기 때문이다. 그리하여 또한 유대인들이 자기들의 동료 시민들을 자기들 자신으로 사랑하라고 명받았을지라도(「레위기」 17, 18절), 그들은 어떤 사람이 법을 어긴다면, 이 자를 적시에 재판정에 세워야 하고(「레위기」 5장 1절; 「신명기」 13장 8, 9절), 그에게 사형이 선고된다면 그를 죽여야 하는 것이다(「신명기」 176장 7절). 나아가 헤브라이인들이 그들이 얻은 자유를 보존하고 그들이 정복한 영토에 대한 절대적 지배권을 간직하기 위해, 그들의 종교는 그들의 특별한 정부에 적응하고 그들은 나머지 민족들과 스스로를 분리시킬 필요가 있었다. 그러므로 “그대의 이웃을 사랑하고 그대들의 적을 미워하라”는 명령이 그들에게 주어졌지만(「마태복음」 5장 43절), 그들이 그들의 지배권을 잃고 바빌론으로 사로잡히게 된 뒤에 예레미야는 그들이 사로잡혀 끌려간 나라의 안전을 위해 생각하라는 명령을 그들에게 내렸다. 그리고 그리스도는 그들이 전 세계에 흩어지는 것을 보았을 때 예외 없이 자기들의 의무를 다하라고 그들에게

말해주었다. “이 모든 사례들은 종교가 공공복리에 부응하도록 만들어져야 한다는 것을 보여준다.”³²⁶⁾

그렇다면 그리스도의 사도들은 주권자가 아니면서도, 즉 사적 시민들이면서도 무슨 권리로 새로운 종교를 설교하고 다녔는가? 스피노자는 이 물음에 대해 “이 사도들이 악령들에 맞서는, 그리스도로부터 받은 권력의 권리에 의해 그렇게 했다”고 답한다(「마태복음」 10장 1절). 그는 “하느님으로부터 의심할 바 없는 계시를 통해 폭군에 대항해 싸울 도움을 준다는 약속을 받지 않았다면, 만인은 폭군에게 복종해야 한다”고 주장한다. 따라서 역시 기적을 일으킬 권능을 갖지 않았다면, 그 누구도 사도들로부터 예를 취해서는 안 된다. 이것은 “육신을 죽이는 사람들을 두려워하지 말라”는 사도들에 대한 그리스도의 명령(「마태복음」 10장 28절)에 의해서 더 분명하게 드러난다는 것이다. 그는 “이 명령이 모든 사람에게 부과되었다면, 정부수립은 헛된 것이고, ‘아들아, 하느님과 왕을 두려워하라’는 솔로몬의 말(「잠언」 24장 21절)은 불경할 것이다”라고 단정한다. 그러나 솔로몬의 말은 확실히 불경하지 않다. 그러므로 “우리는 그리스도가 사도들에게 준 권위가 이 사도들에게만 주어졌고 타인들을 위한 모범사례로 취해져서는 안 된다고 인정해야 한다”는 것이다.³²⁷⁾

이어서 스피노자는 교권과 속권의 가톨릭적 분리론을 맹렬히 비판한다. 이 분리론, 즉 이른바 양인론(兩刃論)을 대변하는 분리론자들은 “세속적 권리들을 종교적 권리들로부터 분리시켜 전자를 주권자의 통제 아래 두고, 후자를 보편적 교회의 통제 아래 두고 싶어 하는 사람들”이다. 이들은 “고대에 신성한 직무를 맡을 권리를 가진 유대의 고위사제의 사례로 그들의 선동적 의견들을 뒷받침하려고 애쓴다.” 그러나 이것은 오류라는 것이다. “고위사제들은 유일한 통치권을 보유했던 모세의 칙령으로 자기들의 권리를 가졌던 것이다.” 그리고 “뒤에 그를 따른 사람들은 말하자면 왕이 부재했지만 죽지 않았을 때 정부를 맡는 섭정자들과 같은” 지위였다. 고위사제들은 군주의 권리들을 추가적으로 획득한 뒤에 그들의 권리를 절대적으로 보유했다. 그러므로 고위사제집단의 권리들은 언제나 주권자의 명령에 달려 있었고, 고위사제들은 주권자가 되기까지도 이 권리들을 보유하지 않았다. “종교적 문제에서의 권리들은 절대적으

326) Spinoza, *Tractatus Theologoco-Politicus*, Ch. XIX, p. 250.

327) Spinoza, *Tractatus Theologoco-Politicus*, Ch. XIX, p. 251.

로 군왕들의 통제 아래 언제나 남아 있었다.”³²⁸⁾

그러므로 우리는 일상의 신성한 의례(儀禮)가 주권적 권력의 유일한 통제하에 처한다는 것을 의심할 수 없다. “이 신성한 의례의 수행은 특별한 계보학을 요구하는 것이 아니라 특별한 생활양식만 요구하고, 주권적 권력의 보유자들은 이 의례로부터 불결한 존재로 배제되지 않는다.” 주권자의 인가나 양여에 의한 경우를 제외하면, “아무도 의례를 관리하고, 이 의례를 관리할 타인들을 선발하고, 교회의 설립과 교회의 독트린을 정의하거나 강화하고, 도덕성의 문제나 외적 신앙심의 ‘행동’에 관해 심판하고, 누군가를 교회 안으로 받아들이거나 교회로부터 파문하거나, 마지막으로 빈자들을 부양할 권리나 권력을 가지지 않는다.” 이 독트린은 참된 것일 뿐만 아니라, 종교와 국가의 보존을 위해 일차적으로 필수적인 것이다. “우리는 종교적 권리와 권위가 대중적 정신 속에서 어떤 무게를 지니는지, 만인이 얼마나 이 권리와 권위를 가진 사람들의 입술에 목을 매는지를 모두 다 알고 있다. 우리는 이러한 권위를 휘두르는 사람들이 대중의 마음에 대한 가장 완전한 지배권을 가진다고까지 말해드 된다.”³²⁹⁾ ‘우리는 종교적 권리와 권위가 대중적 정신 속에서 어떤 무게를 지니는지, 만인이 얼마나 이 권리와 권위를 가진 사람들의 입술에 목을 매는지, 또는 교권을 가진 자가 “대중의 마음에 대한 가장 완전한 지배권을 가진다”는 구절은 당시 유럽이 일상적 무신론과 종교적 관심의 주변화가 흥미하는 동아시아에 비해 얼마나 종교적 미개 상황에 처해 있었는지를 알게 해준다. 이런 유럽사회에서 당연히 스피노자는 “이 종교적 권리를 주권적 권력으로부터 빼앗고 싶은 사람”을 예외 없이 “지배권을 분할하기를 바라는” 자로 단정한다. 주권자로부터 교권을 빼앗아 교황에게 돌려주려는 자라는 말이다.

주권자와 교황으로부터 교권을 박탈하여 개인들에게 부여하는, 따라서 아무런 ‘지배권의 분할’도 발생하지 않는 패러다임은 스피노자의 염두에 전혀 없는 것이다. 스피노자는 교황과 주권자 간의 투쟁만을 떠올리고 있다.

옛날에 유대 왕과 고위사제들 간에 분쟁과 투쟁이 생겨났듯이, 이런 분할로부터는

328) Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, Ch. XIX, pp. 251-252.

329) Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, Ch. XIX, p. 252.

필연적으로 분쟁과 투쟁이 생겨날 것이고, 이 분쟁과 투쟁을 완화시키려는 어떤 시도도 허용되지 않을 것이다. 아니, 나아가 주권적 권력에게서 이러한 종교적 권위를 박탈하려고 애쓰는 자는 [...] 그 자신의 손에 지배권을 얻는 것을 노리는 중이다. 이것이 주권적 권력에게서 부정된다면, 이 주권적 권력에게 무엇을 판정할 것이 남아 있겠는가? 그가 유익하다고 믿는 것이 경건한 것인지, 불경한 것인지에 관해 타인의 의견을 물어야 한다면, 확실히 전쟁이나 평화에 관한 것은 아무것도 결정할 것이 없을 것이다. 만물만사는 무엇이 경건한지, 또는 불경한지, 무엇이 바른지 그른지를 결정하고 심판할 권리를 가진 사람의 명령에 달려 있을 것이다. 이러한 권리가 로마의 교황에게 절대적으로 부여되었을 때, 교황은 점차 군왕들에 대한 완전한 통제력을 획득해서, 마침내 그 자신이 지배권의 정점에 올라가기에 이르렀다. 군주들, 특히 독일 황제들이 교황의 권위를 머리카락 굽기만큼이라도 삭감하려고 아무리 많이 노력했을지라도 그들은 아무것도 이룰 수 없었고, 반대로 그들의 바로 그 노력에 의해 교황의 권위를 더 증강시켰다. 어떤 군주도 불과 칼로 완수할 수 없는 것을 성직자들은 펜의 한 획으로 일으킬 수 있었다. 이것에 의해 우리는 교회의 명령에서 그 효력과 권력을 보고, 또한 주권자들이 이러한 대권을 그들 자신에게 유보하는 것이 얼마나 필요한지도 본다.³³⁰⁾

또한 스피노자는 주권자가 교권을 장악하는 것이 종교와 경건성의 증가에 적잖이 기여한다고 자랑한다. “왜냐면 우리는 예언자들 자신이 신적 효력을 부여받았을지라도 단순히 사적 시민이어서 경고·비난·규탄의 자유에 의해 백성들을 개량하기보다 오히려 성나게 한 반면, 군왕들은 경고와 처벌에 의해 사람들을 쉽사리 그들의 의지에 굴복시킨다는 것을 깨달았기 때문이다.” 나아가 군왕들 자신은 교권을 절대적으로 보유하지 않으면 아주 종종 종교로부터 이반하고 또 백성도 모조리 종교로부터 이반하게 만들었다는 것이다.³³¹⁾

그러므로 스피노자는 고대 이스라엘에서도 특별한 계시에 의해 군왕시해에 대해 면죄부를 줄 수 있는 예언자들이 아무도 존재하지 않는다면, 왕들은 종교적이고 세속적인 모든 문제들에 대한 절대적 권리를 가졌을 것이라고 추론한다. “결과적으로, 어떤 예언자들도 갖고 있지 않고 (근대의 치자들이 유대법에 지배받지 않기 때문에) 어떤 경우든 예언자들을 맞아들일 필요가 없는 근대의 치자들은 독신자가 아닐지라도 종교적 대권에 대한 절대적 소유권을 갖고, 종교적 교리들이 부당하게 확대되거나 철학과 섞이는 것을 놓아두는 것을 거부하려고 한다면, 언제나 대권을

330) Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, Ch. XIX, pp. 252-253.

331) Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, Ch. XIX, p. 253.

보유할 것이다.”³³²⁾ 스피노자의 이 강화된 흠스주의적 주장에 의해, 유럽 국가들의 근대 절대군주의 ‘작은 교황’ 지위는 더욱 굳건해진다.

그러나 흠스가 신앙을 외적 신앙과 내적 신앙으로 나누고 주권자의 국가교권을 외적 신앙에만 적용했던 것처럼, 스피노자도 국가교권을 내적 신앙, 즉 ‘신앙심 그 자체’나 내적 경배심에는 적용하지 않았지만, 동시에 이 외적 신앙을 종교적 의례와 경건의 외적 의전(儀典)에 해당하는 신앙의 ‘행동’과 신앙의 ‘언표’로 나누고 종교적 의례와 경건의 외적 의전 행위에만 국가교권을 적용하고 ‘언표’를 자유화했다. 흠스는 내적 신앙을 ‘마음속에서 느끼고 생각하는 신앙’으로 좁게 정의하고, 이 신앙을 외부로 발설하거나 글로 쓰거나 다른 방식으로 표현하는 것도 ‘외적 신앙’으로 보고 국가교권의 통제 아래에 두었다. 반면에 스피노자는 의전적·의례적 종교행위와 이에 관한 해석만을 국가교권의 통제 아래 두고, 이런 의례적·의전적 행위가 따르지 않는 ‘마음속의 신앙’과 그 외적 ‘표현’은 국가교권의 대상에서 제외시켰다. 즉, 종교적 양심의 자유만이 아니라, 종교적 표현의 자유, 나아가 정치적 표현의 자유도 다 인정하는 것이다. 그리하여 개인의 종교적·정치적 자유와 관용이 흠스의 경우보다 더 확대되었다.

일단 내적 신앙과 외적 신앙의 흠스적 구분을 전제로 스피노자는 국가교권을 다음과 같이 한정한다.

더구나 종교의 의례와 신앙심의 외적 의전은 공공평화와 공공복리에 부합되어야 하고, 그러므로 주권적 권력에 의해서만 결정되어야 한다. 나는 여기서 신앙심의 외적 의전과 종교의 외적 의례만을 말하는 것이지, 경건 그 자체나 신에 대한 내적 경배, 또한 마음으로 하여금 내적으로 신에 대해 일편단심으로 경의를 표하게 만드는 방법까지 말하는 것이 아니다. 신의 내적 경배와 신앙심 자체는 만인의 사적 권리의 범위 안에 들어 있고, [...] 양도될 수 없는 것이다. 내가 여기서 정의하는 신국(神國)은 내 생각에 [...] 충분히 명백하다. 나는 하느님의 명령에 따라 정의와 박애의 행동으로 하느님을 숭배하는 사람이 하느님의 법을 가장 잘 이행한다는 것을 [...] 입증했다. 그러므로 귀결되는 결론은 정의와 박애가 법과 명령의 효력을 갖는 곳에는 언제나 신국이 존재한다는 것이다.³³³⁾

332) Spinoza, *Tractatus Theologoco-Politicus*, Ch. XIX, p. 256.

333) Spinoza, *Tractatus Theologoco-Politicus*, Ch. XIX, pp. 245-256.

스피노자는 여기서 홉스처럼 ‘종교의 의례와 신앙심의 외적 의전’과 ‘신에 대한 내적 경배와 마음의 내적 경의를 표하는 방법’을 구분하고, 일단 후자를 자유화하고, 전자를 주권권적 권력에 굴복시키고 있다. 홉스의 경우에서처럼 신국은 세속적 국가와 나란히 병존하는 것이 아니라, ‘법과 명령의 효력을 갖는’ 세속적 국가가 바로 신국이기 때문이다.

그러나 스피노자는 이보다 앞서 종교의 본질을 외적 신앙이 아니라 내적 신앙과 진실된 마음가짐으로 보는 특이한 종교관을 피력하고, 이런 의미의 내적 종교는 법과 정치권력의 통제 바깥에 위치하는 것으로 규정하고 이와 관한 종교적 사유(思惟)와 해석, 그리고 외적 신앙표현(종교적 훈계·교육·판단 사용 등)까지도 개인의 불가양의 권리로 본다.

종교가 외적 행동에 본질을 두는 것이 아니라 성품의 소박성과 진실성에 본질을 두는 한에서, 종교는 법과 공적 권위의 범위 바깥에 존립한다. 성품의 소박성과 진실성은 법의 제약에 의해 산출되는 것이 아니고, 또한 국가의 권위에 의해서도 산출되는 것이 아니고, 전 세계를 통틀어 아무도 강제나 입법조치에 의해 축복받은 상태로 들여보내질 수 없다. 이러한 완성을 위해 필요한 방법은 믿음이 굳고 우애적인 훈계, 건전한 교육, 무엇보다도 개인적 판단의 자유로운 사용이다. 그러므로 심지어 종교의 차원에서조차 자유사교의 최고 권리가 만인의 권능이고, 이러한 권한이 양도될 수 있다는 것은 생각할 수 없는 만큼, 이 일에 관하여 자유판단의 최고 권리와 권위를 발휘하고 종교를 독자적으로 해석하는 것은 만인의 권능이다. 법의 해석과 공무(公務)에 대한 판단에서의 최고권위를 치자의 손에 귀속시키는 유일한 이유는 그것이 공적 권리의 문제와 관련된 것이라는 사실이다. 유사하게 종교를 해설하고 이에 대해 판단을 내리는 데에서의 최고 권리는 이것이 개인적 권리의 문제와 관계된 것이기 때문에 개인에게 맡겨진다. 그렇다면 유대 고위제사장들의 권위가 로마 교황의 권위를 확증해주는키녕, 이 최고 권리는 오히려 개인적 판단의 자유를 확립하는 경향을 보일 것이다. 그리하여 이런 식으로 우리는 우리의 성서해석 방법이 최선이라는 것을 입증했다. 왜냐면 성서해석의 최고권력이 모든 개개인에게 속하는 만큼 이러한 해석의 준칙은 초자연적 빛이나 어떤 외적 권위가 아니라, 만인에게 공유되는 이성의 자연적 빛 외에 아무것도 아닐 것이기 때문이다.³³⁴⁾

믿음이 굳고 우애적인 ‘훈계’, 건전한 ‘교육’, 개인판단의 ‘자유사용’, 이성적 양심에 따른 교리적 성서해석의 자유(교리수립의 자유) 등은 언어에 의한 신앙의 외적 표현의 자유를 의미한다. 스피노자는 슬그머니

334) Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, Ch. VII, pp. 118-119.

외적 신앙표현과 교리해석을 자유화하고 있다. 이 언어적 신앙표현은 홉스의 경우에 '외적 신앙(confessio)'의 범주에 속하는 것이었다. 또 홉스는 교권의 해석은 물론 교리해석까지도 주권자의 권한사항으로 만들었다. 하지만 스피노자는 주권자의 종교적 해석권을 교권의 해석과, 바로 종교와 외적 신앙심 해석에 한정하고, 교리적 '성서해석'을 개인의 자유재량 사항으로 만든 것이다.

종합하면, 스피노자는 외적 종교행위, 즉 '종교의 의례와 신앙심의 외적 의전'을 국가교권의 통제에 일임한 반면, 언어적 신앙표현은 내적 신앙과 함께 자유화한 것이다. 이 자유모델을 스피노자는 비종교적(정치적·사회적) 영역에도 확대·적용하여 사상의 자유만이 아니라, 학문·예술·언론에서의 일정한 '표현의 자유'를 주장한다. '양심과 사상의 자유' 및 '일반적 표현의 자유'와 관련된 스피노자의 표어는 "자유국가에서 만인은 자기가 좋아하는 것을 생각하고 자기가 생각하는 것을 말하는 것"이다.³³⁵⁾

그러나 스피노자는 먼저 '자기가 좋아하는 것을 생각할 자유'와 '자기가 생각하는 것을 말할 자유'를 나누어 단계적으로 접근한다.

사람들의 정신이 그들의 허처럼 쉽게 통제된다면, 모든 군왕은 그의 왕좌에 안전하게 앉아 있을 것이고, 강제에 의한 통치는 끝날 것이다. 왜냐면 모든 신민들이 그들의 생을 그의 치자의 의도에 따라 형성하고, 그들의 명령에 복종하여 어떤 것을 참이나 거짓, 선이나 악, 정의나 불의라고 생각할 것이기 때문이다. 하지만 우리는 어떤 사람도 자유로운 이성과 판단력에 대한 그의 자연권을 기꺼이 양도하거나 그렇게 하도록 강제당할 수 없기 때문에 어떤 사람의 정신도 타인의 처분에 완전히 놓일 수 없다는 것을 [...] 이미 입증했다. 이런 까닭에 정신을 통제하려고 시도하는 정부는 폭군적으로 평가되고, 무엇이 참된 것으로 받아들여져야 하는지, 또는 무엇이 거짓으로 배척되어야 하는지, 또는 무슨 의견이 하느님을 경배하도록 사람들을 움직이게 하는지를 규정하려고 모색하는 것은 주권의 남용과 신민들의 권리의 찬탈로 간주된다. 이 모든 문제들은 그가 자신의 동의에 의해서도 포기할 수 없는 인간의 자연권 안에 들어 있는 것이다.³³⁶⁾

스피노자는 개인의 판단이 여러 가지 방식으로, 그리고 거의 믿을 수 없는 정도로 편향될 수 있고, 그리하여 직접적인 외적 통제로부터

335) Spinoza, *Tractatus Theologoco-Politicus*, Ch. XX, p. 257(제20장 표제어).

336) Spinoza, *Tractatus Theologoco-Politicus*, Ch. XX, p. 257.

면해져 있는 동안, 그것은 타인에 의해 지배당한다고 말할 수 있을 정도로 타인의 말에 좌우될 수 있다는 것을 인정한다. 그러나 타인의 영향이 아주 오래 지속될지라도, ‘만인의 지성은 그 자신의 것이고 두뇌는 입맛만큼 상이하다’는 명제를 무력화시킬 정도로 뻗어나간 적은 없다고 생각한다. 가령 모세는 신적 덕성에 의해 그가 초인으로 평가된다는 대중적 판단에 대해 지배권을 얻었고, 신의 영감을 통해 말하고 행동한다고 믿었다. 그럼에도 불구하고 이런 모세도 백성들의 불평과 악의적 해석을 피할 수 없었다. 따라서 스피노자는 기타 군주들은 이런 불평과 악의적 해석들을 더 당할 것이고, 그래도 괜찮다고 생각한다. 그리고 당시 네덜란드가 유럽 동방무역의 주도권을 장악한 번영하는 민주공화국이었던 만큼, 당시 민주공화국이었던 네덜란드의 헌정에 따라 ‘민주주의자’였던 스피노자는 민주공화국이 최고의 자유국가라고 확신했고, 따라서 모세 같은 ‘무한한 권력’이 설사 있다고 하더라도 군주에게 속해야 하는 것이지, 민주주의에는 조금도 속하지 않는다고 갈파한다. “민주주의에서는 백성의 전체 또는 대부분이 집단적으로 권위를 휘두르기 때문이다.”³³⁷⁾ 그러므로 주권자의 권력이 아무리 무제한적이더라도, 이 권력이 아무리 암묵적으로 법과 종교의 대표자로 신뢰받더라도, 그것은 결코 사람들이 그들의 지성에 의해 판단을 형성하고 어떤 주어진 감정에 의해 영향 받는 것을 막을 수 없다는 것이다.

그러나 스피노자는 여기서 한 단계 더 나아가 ‘말의 자유’를 도출한다. 그는 일단 주권자의 권력이 모든 주제에 관해서 그 자신의 의견과 완전히 부합되지 않는 의견을 가진 모든 사람들을 적으로 취급할 권리를 가진다는 것을 인정하지만, ‘주권자의 권력의 그 엄격한 권리’에 초점을 맞추는 것이 아니라, ‘그 적절한 행사과정’에 초점을 맞춰 주권자의 절대권력을 조심스럽게 부정한다.

나는 그 권력이 가장 격렬한 방식으로라도 통치하고 아주 사소한 이유에서 시민을 사형에 처할 권리가 있음을 인정하지만, 아무도 그 권력이 이런 것들을 건전한 판단력의 동조로 할 수 있다고 생각지 않는다. 아니, 이러한 일들이 주권자의 권력 그 자체에 대해 극단적 위협 없이 행해질 수 없는 한에서, 우리는 심지어 저 권력이 이런 일들을 할 절대적 권력, 또는 결과적으로 절대적 권리를 가지고 있다는 것을 부정할 수도 있다. 왜냐면 주권자의 권리들은 그의 권력에 의해 제한되기 때문이다.³³⁸⁾

337) Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, Ch. XX, pp. 257-258.

그러므로 스피노자는 “아무도 판단과 느낌의 자유를 포기할 수 없기에, 만인이 취소할 수 없는 자연권에 의해 그 자신의 사상의 주인이기에, 상이하고 모순적인 양식으로 생각하는 사람들이 재앙적 결과를 초래하지 않고는 최고권력의 명령에 따라서만 말하도록 강요당할 수 없다”고 결론짓는다. “대중은 물론이고 가장 경험 많은 사람도 침묵을 지킬 줄 모르기” 때문이다. 여기서 스피노자는 소극적 방식으로 슬쩍 일정한 범위 안에서의 ‘말의 자유’를 내비치고 있다. 그는 “사람들의 공통된 약점은 기밀유지가 필요할 때도 타인들에게 자기의 계획을 밟고 털어놓는 것이라서, 개인에게서 자기가 생각한 것을 말하고 가르칠 자유를 박탈한 정부가 가장 사나운 정부일 것이고, 이러한 자유가 부여된다면 온건한 정부일 것이다”라고 갈파한다.³³⁹⁾

그러나 스피노자가 국가교권을 강하게 정당화한 한에서 이 국가교권과 종교적·비종교적 양심·사상·표현의 자유 사이에 경계선을 어디에 그어야 할지 고민한다. 일단 그는 “권위가 행동에 의해서만큼 말에 의해서도 손상될 수 있다는 것을 부정할 수 없다”고 인정한다. 그러면서 국가교권론자의 한계를 바로 드러낸다. “그러므로 우리가 논하고 있는 자유가 신민들에게 완전히 부정될 수 없을지라도, 이 자유의 무한한 용인은 가장 해로울 것이다.” 스피노자는 당시 ‘유럽의 중국인들’로 불린 네덜란드인들이 모여 사는 암스테르담에서 살면서 동아시아의 무제한적 종교·사상·표현의 자유와 관용에 관해서는 서적을 통해 나름대로 알고 있었을 것이지만, 그의 사유의 틀은 동아시아의 이런 무제한적 자유를 수용할 수 없도록 흠스주의적 국가교권론의 패러다임에 의해 강력히 제약당하고 있었던 것이다. 따라서 그는 통치의 궁극목표가 공포에 의해 복종을 강요하는 것이 아니라, 반대로 만인이 모든 가능한 안전 속에서 살 수 있도록 만인을 공포로부터 해방하는 것이라는 것, 통치의 참된 목표는 ‘자유’라는 것을 그도 잘 알지만, 이러한 언어적 표현의 자유를 “국가의 평화나 치자의 권력에 위협을 초래하지 않는” 범위 안에 가둔다.³⁴⁰⁾

그리하여 스피노지는 사상의 언표와 행동 간의 애매한 구분을 도입하여 사상의 대외적 표현을 얼마간 자유화하고 행동을 국가의 통제대상으로

338) Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, Ch. XX, p. 258.

339) Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, Ch. XX, p. 258.

340) Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, Ch. XX, pp. 258-259.

삼는 이분법을 개진한다. 스피노자는 흠스처럼 내적 신앙과 외적 신앙 간의 대립갈등에서 야기되는 인간의 정신적 고통이 가히 살인적이라는 사실에 장님일 뿐만 아니라, 사상과 행동 간의 모순 및 말과 행동 간의 대립에서 야기되는 인간의 고통이 치명적이라는 사실에 대해서도 까막눈인 것처럼 보인다.

스피노자는 사람들이 스스로 모든 것을 다 안다고 생각하기 때문에 인간들의 자유로운 판단이 아주 다르고, 느끼는 것과 말하는 것에서 인간들의 완전한 만장일치는 전혀 불가능하다고 생각한다. 그러나 개인들의 ‘생각, 느낌, 말’이 이렇게 다르더라도 공공평화에 지장이 없다. 그러나 ‘행동’이 이렇게 다르다면 공공평화는 심각하게 저해된다는 것이다. 따라서 “개인들이 완전히 자기 자신의 판단에 따라 행동할 권리를 포기하지 않는다면, 평화를 보존하는 것은 불가능하다는 것이다”. 그러므로 “자유로운 이성과 판단의 권리는 양보하지 않을지라도 개인은 자유로운 행동의 권리를 정당하게 양보해야 한다”는 것이다. “자기의 느낌과 판단이 당국의 권위와 같등하는 것은 가(可)할지라도, 어떤 사람도 국가에 위협을 초래하지 않고 당국과 배치되게 행동할 수는 없기” 때문이다. 개인들은 “자기의 사적 권위로 어떤 변화를 도입하려고 시도하지 않는다면”, 그는 “사기, 분노, 또는 증오심에서가 아니라 합리적 확신에서” 심지어 “당국과 배치되게 말하는 것도 가하다”는 것이다. 스피노자는 ‘어떤 변화를 도입하는 행동’, 즉 규탄, 시위, 선동, 사회·정치활동, 세력규합, 종파·당파조직 결성 등을 두려워하고 있는 것이 틀림없다. 그리하여 스피노자는 “가령 법이 건전한 이성과 모순된다는 것, 따라서 폐지되어야 한다는 것을 어떤 사람이 입증하는 경우에도 “당국의 판단에 자기의 의견을 굴복시키고 그러는 사이에 이 법률과 결코 반대되지 않게 행동한다면, 그는 국가로부터 상을 받을 만했고, 훌륭한 시민이 웅당 그래야 하는 바대로 처신한 것”이라고 말한다. 그러나 “이 사람이 당국을 불의로 고발하고 당국에 대항하도록 사람들을 선동한다면, 또는 그가 당국의 동의 없이 법률을 선동적으로 폐지하려고 애쓴다면, 그는 선동자, 반란자에 불과하다”는 것이다. 그리하여 스피노자는 “행동에 영향을 미치는 완전한 입법권력을 치자들의 손아귀에 맡겨둬으로써, 그리고 그가 가장 좋다고 생각하고 공개적으로 느끼는 것과 모순되게 행동하도록 종종 강제 당할지라도 치자들의 법률과 배치되는 어떤 것도

하지 않음으로써 개인이 치자들의 권위나 공공평화에 대한 훼손 없이 ‘그가 생각하는 것’을 어떻게 선포하고 가르치는지’만을 살펴보는 것으로 만족한다.³⁴¹⁾

스피노자는 이처럼 자기의 양심·사상과 일치된 법률개폐 행동을 하지 못하도록 가로막기만 하면 프리메이슨 같은 지하단체들이 엄청나게 늘어날 것임을 깨닫지 못하고 있다. 스피노자는 사람들의 언어본능은 사람의 마음만큼이나 가만히 있지 못하고, 인간의 행동본능도 언어본능만큼 가만히 있지 못하다는 사실을 고려치 않고 있으며, 국가가 가만히 있어도 사람들의 마음·언어·행동들이 서로 비슷해서 백 가지 다른 길로 갈려 나가더라도 결국 ‘동귀(同歸)’한다는 무위(無爲)천하의 자율조절 사상, 즉 진정한 자유국가의 사상을 전혀 모르고 있다.

따라서 스피노자는 의견이나 의견표명도 합법적인 의견과 선동적·반(反)공안적(seditious) 의견을 차별하여 단속하는 ‘사상경찰제(思想警察制)’를 도입한다. “선동적 의견은 분명 바로 자기들의 자연본성에 의해 자유로운 행동의 권리를 양보한 사회계약을 무효화하는 의견”이라는 것이다.

가령 최고권력이 자기에 대해 아무런 권리를 가지고 있지 않다거나 약속이 지켜질 필요가 없다거나, 만인이 저 좋을 대로 살아야 한다고 생각하는, 또는 상술된 사회계약과 정반대되는 이런 성질의 다른 독트린들을 가진 사람은 그의 실제적 의견과 판단 때문이 아니라 이 의견과 판단이 수반할 행동 때문에 공안에 해롭다. 왜냐면 이러한 이론들을 견지하는 자는 암묵적으로 또는 공개적으로 그가 그의 치자와 맺은 계약을 폐지하기 때문이다. 복수, 분노 등과 같이 사회계약을 위반하는 행동을 수반하지 않을 기타 의견들은, 식자들을 인정할 능력이 없는 미신적인 야심가들의 말이 법률보다 더 가치 있을 정도로 이 사람들이 대중들에게 아주 인기 있는 어떤 타락한 상태에 처해 있지 않다면 공안에 해롭지 않다.³⁴²⁾

이 말은 사회적 기본계약, 또는 오늘날 말로 ‘헌법’을 부정하는 행동은 물론, ‘만인이 저 좋을 대로 살아야 한다고 생각하며’ 마음속으로나 말로만 이라도 헌법을 무시하는 의견도, 그런 행동을 초래할 위험이 있는 의견이라면, 아니 행동을 초래할 위험이 없는 의견이라도 사회가 미신적인

341) Spinoza, *Tractatus Theologoco-Politicus*, Ch. XX, pp. 259-260.

342) Spinoza, *Tractatus Theologoco-Politicus*, Ch. XX, pp. 260-261.

야심가들의 말이 법률보다 더 가치 있을 정도로 이 사람들이 대중들에게 아주 인기 있다면, ‘공안사범’으로 처벌받아야 한다는 말이다. 스피노자는 ‘자유국가’를 간판으로 걸어놓고 공안에 해로운 의견과 해롭지 않은 의견을 판정하는 ‘사상경찰제’를 운영하여 사상탄압을 가하는 ‘독재국가’를 기획하고 있다.

그리하여 종합하자면, 국가교권의 패러다임에 제약된 스피노자의 사유 체계는 한편으로 그가 자유를 말하고 있더라도, 다른 한편으로 너무 까다로운 단서들을 너무 많이 달아서 자유의 본질을 다시 훼손해버리고 만다.

스피노지는 한편으로 가령 다음과 같이 종교·사상·학문·예술·언론의 자유에 대한 부정이 불가능하다는 이유를 들어 이런 자유 항목들의 필연성을 강도 높게 주장한다.³⁴³⁾ 이런 자유의 부정에 대한 사람들의 ‘완강한 저항’은 인간본성이란 것이다. “일반적 만물새를 가진 인간들은 그들이 참되다고 믿는 의견을 범죄로 낙인찍는 것과 그들에게 신과 인간에 대한 신앙심을 고취하는 의견을 사악한 것으로 추방하는 것에 분개하는 성향을 가장 많이 가진다.” 그러므로 “이것이 인간본성의 만물새 이기에 우리는 의견을 겨냥한 법이 사악한 사람들보다 관대한 마음씨를 가진 사람들에게 더 영향을 미치고, 범죄자들을 억압하는 데보다 정직한 사람들을 성나게 하는 데 더 적합해서, 이런 법이 유지되면 반드시 국가에 커다란 위험이 초래된다는 것을 안다.”³⁴⁴⁾

그리하여 스피노지는 이런 맥락에서 아주 동아시아적인 ‘무위이치’ 같은 사고의 일단을 보여주기도 한다. “사람들의 의견들이 아무리 상이하더라도, 또는 심지어 아무리 모순되더라도 사람들이 조화 속에 함께 살 정도로 판단의 자유가 허용되어야 한다는 것은 절대필수적이다.”³⁴⁵⁾ 그런데 그는 이런 ‘자유로운 다양성의 조화’의 사례를 우스꽝스럽게도 동아시아가 아니라 암스테르담으로 든다. “암스테르담 시는 자체의 커다란 번영 속에서, 그리고 다른 모든 사람들의 찬미 속에서 이 자유의 결실을 수확한다. 왜냐하면 이 가장 번영하는 국가와 가장 빛나는 도시에서 온갖 민족과 온갖 종교의 사람들이 최대한 조화 속에서 함께 살고 있고,

343) Spinoza, *Tractatus Theologoco-Politicus*, Ch. XX, p. 261.

344) Spinoza, *Tractatus Theologoco-Politicus*, Ch. XX, p. 262.

345) Spinoza, *Tractatus Theologoco-Politicus*, Ch. XX, p. 263.

어떤 동료시민이 부유한지 가난한지, 그리고 일반적으로 그가 정직하게 행동하는지, 아니면 거꾸로 행동하는지를 묻는 것을 빼면 어떤 동료시민에게 물건을 위탁하기 전에 아무것도 묻지 않기 때문이다. 동료시민의 종교와 종파는 아무런 중요성도 없는 것으로 여겨진다.”³⁴⁶⁾ 그러나 종교와 종파가 암스테르담에서는 아무 중요성이 없다는 이 말은 자신의 말과 충돌하고, 이 말이 쓰인 『신학·정리론』의 운명과 충돌하고, 그 자신의 삶의 궤적과도 정면으로 충돌한다.

‘종교와 종파가 암스테르담에서는 아무 중요성이 없다’는 말은 동아시 아처럼 암스테르담의 생활문화가 탈주술화·세속화되어 종교적 관심이 현격히 줄어들고 주변화되었다는 말로 들린다. 그러나 스피노자는 위에서 “만인”이 교권적 권위를 가진 사람들의 입술에 “목을 맨다”고 말했다. 이 일반적인 천명은 암스테르담에도 그대로 적용된다고 보아야 한다. 따라서 이 말과 저 말은 상호 모순된다. 또한 이 두 말이 다 나오는 그의 책 『신학·정치론』은 그가 28세 되던 나이에 함부르크의 유명출판사의 이름을 달고 익명으로 출판되었다. 그만큼 암스테르담에서도 종교적 긴장과 억압은 살벌했던 것이다. 이 책의 저자가 스피노자임이 알려지자, 그 자신은 개신교 종파들에 의해 ‘변절한 이단자’로 정죄되었고, 책은 1673년 폐기선고를, 1674년 금서판정을 받았다. 개신교로부터 받은 이단 정죄는 1656년 유대교로부터의 파문에 이은 두 번째 파문인 셈이다. 이 때문에 스피노자는 죽을 때까지 교육계와 종교계에 발을 붙일 수 없었고, 렌즈 깎는 일을 생업으로 삼을 수밖에 없었다. 암스테르담을 자유도시로 착각하는 그의 실언에 대해서는 이 정도의 지적으로 족할 것이다.

다른 한편으로 스피노자는 종교적·정치적 양심·사상·학문·예술·언론의 자유를 확대하고 이 자유를 위해 현란한 언어를 구사했지만, ‘다른 한편으로 너무 까다로운 단서들을 너무 많이 달아서 이 자유의 본질을 다시 훼손해버리고 만다.’ 그는 홉스주의적 국가교권론의 패러다임에 갇혀 이 모든 자유에 수많은 단서를 붙여 이 자유를 다시 대폭 축소하고, 또 앞뒤가 맞지 않는 모순된 주장들을 여기저기서 노정하고 있다.

346) Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, Ch. XX, p. 264.

그가 붙인 단서들부터 살펴보면, “주권적 권력의 권리와 권위에 피해를 입히지 않는다면”, 그리고 “어떤 새로운 권리들을 도입하거나 기존 법률들과 배치되는 방식으로 행동하는 정도로까지 건방지게 이 자유를 이용하지 않는다면”, 자기가 생각하는 것을 말할 자유를 사용해도 된다. 또 “공공평화를 손상시키지 않고”, “자신의 충성심을 손상시키지 않는” 한에서, 즉 “공공평화, 충성, 치자들의 권리를 침해하지 않는 한에서” 이 자유를 향유해도 된다.³⁴⁷⁾ 마지막으로 가장 결정적인 단서는 이 생각과 언론의 자유를 ‘행동의 자유’로 착각하지 않아야 한다는 단서다. 항의, 시위, 자기의 생각과 주장을 제도화하려는 운동, 계몽활동, 세력규합, 당파형성 등 ‘행동의 자유’는 인정되지 않는다.

모순되는 대목도 많다. 한편으로 생각하고 자기 의견을 말할 자유를 주장하면서, 다른 한편으로 ‘공안에 해로운 의견’과 이런 의견의 표명을 배격하고, 개인의 자유를 말하면서 “만물만사는 무엇이 경건한지, 또는 불경한지, 무엇이 바른지 그른지를 결정하고 심판할 권리를 가진 사람의 명령에 달려 있다”고 말한다. 또한 앞서 “권위가 말에 의해서도 손상될 수 있다는 것을 부정할 수 없고”, “자유는 무한한 용인은 가장 해로운 것이다”라고도 했다.

따라서 이 모순된 주장들과 많은 단서들을 다 합산하면, 스피노자의 자유론은 앞에 내건 간판과 달리 매우 협소한 테두리 안에 갇혀 있다. 많은 단서들과 모순된 주장들은 스피노자 자신이 양분론적 국가교권 패러다임에 의해 야기되는, 부자유스런 외적 신앙과 자유로운 내적 신앙의 모순, 통제당한 행동과 자유언표 간의 갈등, 마지막으로 불허되는 언표와 허용되는 언표 간의 차별로 인해 극도의 ‘정신분열을 겪고 있음을 증명해준다.

종합하면, 스피노자는 흠스의 국가교권 패러다임을 견지하면서 신앙의 ‘언표’와 ‘행동’을 구분하고 국가교권의 통제를 받는 외적 신앙을 종교적 의례와 신앙적 의전의 종교행위로 좁게 설정하여 종교적 언표를 자유화하고, 나아가 비종교적 분야의 철학·학문·예술적 언표와 언론활동, 나아가 정치적 언표 일반을 자유화하려고 시도했다. 그러나 그는 국가교권론의 대전제에 따라 “자기가 생각하는 것을 말할 자유”를 다시 “공공평화,

347) Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, Ch. XX, p. 265.

충성, 치자들의 권리를 침해하지 않는” 표현과 “공공평화, 충성, 치자들의 권리를 침해하는” 표현으로 구분하고, 이에 따라 ‘행동의 자유’ 일반과 “공공평화, 충성, 치자들의 권리를 침해하는” 표현의 자유를 국가통제권에 희생시켰다.

이런 까닭에 그는 『신학·정치론』과 관련하여 “나는 나의 조국의 치자들의 검토투와 동조에 가장 기꺼이 맡기지 않을 어떤 것도 쓰지 않았다고, 나는 치자들이 법률에 위배된다거나 공공복리에 해로운 것이라고 판정하는 어떤 것이든 기꺼이 철회할 것이다”라고 천명함으로써³⁴⁸⁾ 자신해서 국가권력의 사상·언론·출판검열에 응하고 있다. 그러나 불교의 정적(靜的) ‘공(空)’ 개념과 성리학의 동적(動的) ‘기(氣)’ 개념을 비판적으로 통합한 새로운 존재론에 기초한 『신학·정치론』은 당연히 스피노자만큼 국가교권 패러다임을 확산하는 개신교종파들에 의해 출간 즉시 판금되었다. 스스로 무신론의 혐의에 시달리던 벨도 이 책이 나온 지 30년 뒤 스피노자 존재론의 동아시아적·이교적 기원을 꿰뚫어 보고 이 책을 “그가 자신의 *Opera posthuma*(『유고집』)에서 명백히 드러낸 무신론의 모든 씨앗 속으로 슬그머니 미끄러져 들어가는 해롭고 가증스런 책”이라고 혹평할 정도로³⁴⁹⁾, 이 책은 계승된 흡스주의적 국가교권 패러다임과 밀반입된 동아시아적 관용 패러다임 간의 마찰을 아주 노골적으로 드러내고 있다.

흡스주의 패러다임에 가려 그는 사회의 진보를 위해서는 주어진 시점에 “공공평화, 충성, 치자들의 권리를 침해하는” 것으로 보이는 표현의 자유를 구사하여 사람들의 지지를 모아 변화를 일으키는 일련의 자유로운 행동도 내적 신앙이나 이 신앙의 언표 못지않게 인간의 천성적 권리라는 것을 몰랐던 것이다. 흡스주의적 내외 신앙의 양분론을 모방한 그의 언표·행동 양분론은 권력에 의해 조성된 내외 신앙의 불일치와 마찬가지로 언행의 불일치가 초래할 정신적 고통을 철저히 몰각했다. 이 정신적 고통이 바로 동아시아의 무제한적 관용사상을 ‘밀수’하도록 부추기는 근본원인이고, 장차 혁명의 동력이었던 것이다.

나아가 내적 종교의 자유와 종교적·비종교적 사상·표현의 자유에 관한 그의 현란한 논변에도 불구하고 스피노자는 타 종파들에 대한

348) Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, Ch. XX, pp. 265-266.

349) Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, p. 293(the Article “Spinoza”).

관용과 종교의 자유를 부정하는 종파들(가톨릭)까지 관용해야 하는지, 그리고 이슬람·힌두·불교 등의 비기독교적 종교나 그 종파들까지, 나아가 무신론자까지 관용해야 하는지를 끝내 밝히지 않고 있다. 그의 글에는 오히려 가톨릭에 대한 적대적 논박만이 도처에서 격렬하고, 스스로에게 붙여지는 무신론의 딱지를 물리치려는 심리에서 더욱 성경구절에 매달리는 모습을 보여주고 있을 뿐이다. 스피노자의 종교적·사상적·정치적 관용론이 노정하는 이런 한계와 모호성에 비하면, 로크의 관용론은 여러 가지 점에서 그의 관용론을 크게 뛰어넘는 발걸음을 보여준다.

2) 로크의 제(諸) 종교관용론의 이면: 불관용 종교와 무신론의 국가억압론

로크(John Locke, 1632-1704)는 스피노자의 『신학·정치론』(1670)보다 19년 뒤에 나온 그의 『관용에 관한 서한』(1689)에서³⁵⁰⁾ ‘외적 신앙(confessio)’과 ‘내적 신앙(fides)’을 가리지 않고 이성적 양심의 결정권에 맡겨 ‘양심’을 종교적 논의의 중심에 끌어올림으로써 홉스주의적 국가교권론에 대해 광교주의적(廣敎主義的) 변형을 가한다. 성서를 새롭게 해석하는 독자적 신학에 기초한 영국의 ‘광교주의(latitudinarianism)’는 신이 개인의 도덕상태를 보살피기 때문에 교회의 리더십을 아무래도 좋은 것으로 보고, 또 인간이성이 성령과 결합되면 스스로 교리적 진리를 결정하기에 충분하기 때문에 신도의 이성과 자유를 구속하는 법과 교리적 지배를 불필요하고 불건전한 것으로 여긴다. 따라서 ‘광교주의’는 교회제도 자체를 무시하고 종파마다 다른 종교적 의례와 의전을 경시하는 까닭에 모든 기독교종파들을 광범하게 인정한다. 하지만 광교주의는 종교적 통일성을 추구하는 가톨릭종파를 배격하는 영국적 전통을 견지하는 한에서 가톨릭까지 포함한 모든 기독교 종파를 망라하려는 ‘세계교회주의(Ecumenism)’와 다르고, 이슬람교·힌두교 등 이교(異敎)들을 관용할지언정 일상적 도덕생활에서 신과 성령을 부정하는 유교적·불교적 무신론을 비롯한 모든 형태의 무신론을 배격하는 한에서 관용의 범위를 무신론으로까지 확대하지 않는다. 그러므로 광교주의는 가톨릭과 무신론의 배격에 국가의 교권적 권력을 적용하는 데 기꺼이 동의한다.

350) John Locke, *A Letter concerning Toleration*(1689), In: *The Works of John Locke*, in ten volumes, Vol. VI(London: 1823; Aalen, Germany: Reprinted by Scientia Verlag, 1963). 이후 「관용에 관한 제2서한」(1690)과 「제3서한」(1692)이 이어 나온다.

로크의 관용론은 이처럼 영국적 광교주의의 색채가 강하다. 하지만 개신교적 성서해석에 기초한 흡스적 국가교권론을 광교주의적으로 변형하는 새로운 관용론을 주장할 용기를 준 그의 정신적 배경은, 여러 정황으로 볼 때, 다시 동아시아였던 것으로 추정된다. 로크는 선교사들의 여행보고서와 공자경전 번역서들을 통해 공자의 도덕철학도 알고 있었고, 동아시아 유학자들의 일상적·철학적 무신론(정확히는 遠神論), 그리고 동아시아 지역의 무수한 종파들이 구가하는 무제한적 종교자유와 다종교적 관용도 잘 알고 있었기 때문이다.

로크는 네오에피쿠리언적 도덕철학 전통을 고수한 까닭에 공자와 동아시아의 공감도덕론을 중시하지 않았지만, 종교론의 관점에서 동아시아의 도덕론과 종교적 관용에 흥미를 보였다. 그는 『기독교의 순리성』(1695)에서 마치 공자를 잘 아는 듯이 다음과 같이 말한다. “누군가 구세주 시대 이전의 지혜로운 이교도들의 어록으로부터 기독교 안에서 발견되는 모든 도덕률들의 수집록이 만들어질 수 있다고 생각한다”면, “이것은 그리스의 솔론과 비아스(Bias)로부터, 저것은 이탈리아의 툴리(Tully)로부터 발췌하고, 그리고 작품을 완성하기 위해서 중국에 관한 공자를 참조하라.” 하지만 그는 “이 수집록은 세계가 그럼에도 우리의 구세주와 그분이 말한 도덕성을 마찬가지로 필요로 한다는 것을 전혀 가로막지 않을 것이다”라고 말함으로써³⁵¹⁾ 기독교적 오만을 드러낸다. 그리고 로크는 사후에 나온 『인간지성론』 재판(1706)에서 비(非)예수회 소속 신부에 의해 쓰인 최초의 동아시아 관련 저술인 나바레테의 『중국제국의 평가』(1676)를 신뢰하여 인용하면서, 신의 관념이 본유적이지 않다는 증거로 동아시아의 철학적 무신론적 종교관을 제시하고 있다.

[...] 이런 문자와 훈육, 학문과 예술을 아주 크게 향유해왔지만 이 방향으로의 자신들의 사상의 적당한 활용이 없어 신의 관념과 지식을 결여한 여타 민족들도 존재한다. 나는 이런 범주의 태국민족들을 발견하는 것이 나에게 그런 것처럼 다른 사람들에게도 놀라움일 것이라는 것을 의심치 않는다. 그러나 이를 위해서는 중국인들

351) John Locke, *The Reasonableness of Christianity*(1695), In: *The Works of John Locke*, in ten volumes, Vol. VI(London: 1823; Aalen, Germany: Reprinted by Scientia Verlag, 1963), p. 141. ‘비아스’는 그리스 신화에서 여자들의 미치광이 전염병을 치료해주고 왕이 된 인물이다. ‘툴리’는 Marcus Tullius Cicero를 가리킨다.

에 대해서도 더 나은 보고를 제공하지 않는 프랑스 국왕의 사절을 참조하라. 우리가 이 라 루베르(La Loubere) 사절, 중국의 선교사들, 심지어 중국인에 대한 대단한 찬미자들인 예수회 회원들 자체를 믿으려고 하지 않을지라도, 중국의 오랜 종교를 고수하는 유교와 그곳의 통치집단이 모두 다 무신론자들이라는 사실에 마지막 한 사람까지 모두가 동의하고 확신하게 될 것이다. 바꿔 말하면, 나바레테(Navarette)가 여행기수집록 제1권에서 이를 밝힌 첫 번째 사람이고, 그다음은 *Historia cultus Sinensium*(『중국인의 숭배의 역사』)이다. 그리고 아마 우리가 주의 있게 그리 멀리 떨어져 있지 않은 사람들의 삶과 논의들을 신경 쓴다면, 우리는 보다 문명화된 나라들에 사는 많은 이들이 그들의 정신에 대한 신의 아주 강하고 명백한 인상적 각인도 없다는 것, 그리고 종단으로부터 일어나는 무신론 불만은 이유가 없지 않다는 것을 두려워할 이유가 너무 많다.

로크는 이와 같이 중국의 전통사상과 유교도 어느 정도 잘 알고 있었다. 스페인어를 잘 구사했던 로크는 나바레테와 기타 선교사들의 글을 1670년대에 탐독했을 것으로 보인다. 그렇다면 로크는 중국인들이 거의 다 무신론자들 같다는 보고만이 아니라 중국에는 ‘3,000종파가 평화롭게 공존한다’는 나바레테의 충격적인 보고도 읽었을 것이다.

로크는 이런 정보рут 외에 아주 이른 시기의 다른 루트를 통해서도 이미 동아시아의 다종교 상황과 종교적 관용에 대해 잘 알고 있었다. 1667년에 쓴 「관용론(“An Essay on Toleration”)」에서 그는 1637년 포르투갈 선교사들의 원격조정으로 일어난 가톨릭 일본농부들의 ‘시마바라의 난(島原の亂)’을 상세히 알고 있었고, 이와 관련하여 일본의 전통적 종교자유와 다종교 간 관용에 대해 다음과 같이 말한다.

일본인들은 7-8개의 종교와, 영혼에 관한 믿음이 영혼필멸과 영혼불멸로 갈릴 정도로 서로 아주 다른 종교들을 관용하고, 또한 치자는 자신의 신민들이 어떤 교도인지에 대해 전혀 호기심도 없고 캐묻지도 않고, 또는 신민들에게 자신의 종교를 조금도 강요하지 않는다.³⁵²⁾

비교적 정확한 이런 동아시아 정보는 로크에게 제한적으로 영향을 미쳤을 것으로 추정된다. 여기서 ‘제한적’이라고 말하는 것은 첫째, 홉스주의적 국가교권론 패러다임에 관한 그의 정신적 구속, 둘째, 유신론과

352) John Locke, “An Essay on Toleration”(1667), In: John Locke, *Political Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997 · 2006, 6th printing), p. 158.

기독교적 유일신론에 대한 그의 신봉과 무신론에 대한 배격, 셋째, 그의 격렬한 반(反)가톨릭 성향 때문이다. 이러한 제약요소들 때문에 로크에게서는 — 동시대인인 피에르 벨에게서와 달리 — 절대주의적 국가교권론에서 무제한적 종교자유·관용론으로의 ‘혁명적 패러다임 전환’, 즉 ‘문화담론의 극적 변동’이 일어날 수 없었던 것이다.

로크는 명예혁명과 함께 네덜란드 망명지에서 영국으로 귀국할 즈음에 『관용에 관한 서한』을 썼다. 라틴어 원본에서 즉각 영역된 이 『관용에 관한 서한』(1689년 10월 3일 출판)은 어떤 신기원적인 관용사상을 담고 있는 것이 아니라, 비국교도 개신교파들과 더불어 가톨릭종파에게도 종교자유를 보장한 찰스 2세와 제임스 2세의 ‘신앙자유선언(Declaration of Indulgence)’을 부정하고, 혁명 후 1689년 5월 24일 영국의회에 의해 제정된 ‘관용법(Toleration Act)’을 그대로 ‘추수(追隨)’한 것이었다. 이 ‘관용법’은 가톨릭을 관용대상에서 제외하고 비국교도종파들에게 자유를 보장하는 — 저 선언들에 비하면 퇴행적인 — 법률이었다. 이 전후 상황을 이해하기 위해서는 잠시 당시 영국역사를 들여다볼 필요가 있다. 프랑스 망명지에서 왕정복고(1660)와 함께 돌아온 찰스 2세와 동생 요크 공(훗날 제임스 2세)은 프랑스 왕실의 보호 아래 지라면서 가톨릭교도로 키워졌다. 이에 영국의회는 만일에 대비해 1661-1665년에 자유도시 관리들에 대해 성공회신앙을 의무화하고 개신교도와 가톨릭을 공직에서 배제하고 한 가족이 아닌 5인 이상의 예배집회를 금함으로써 영국국교(성공회)의 지위를 강화하는 일련의 법률들, 즉 이른바 ‘클라렌던법전(Clarendon Code)’을 통과시키고, 1673년에는 공직취임 시에 국교신봉의 선서를 규정하는 심사법(Test Act)을 제정했다. 찰스 2세는 종교적 관용정책을 바랐지만 일단 이것을 묵인했다. 반격의 기회를 노리던 찰스 2세는 1672년 ‘비국교도 개신교종파들(non-conformist Protestants)’에게만이 아니라 가톨릭종파에게도 종교자유를 허용하는 ‘신앙자유 칙어선언(Royal Declaration of Indulgence)’을 반포했다. 그러나 의회는 왕을 압박하여 이 선언을 취소시켰다. 나아가 의회는 가톨릭교도가 찰스 2세를 암살하려고 한다는 가공적 ‘교황의 음모’(1678-1681)가 이슈가 되고 찰스 2세와 요크 공이 가톨릭교도라는 것이 폭로되자, 1679년 가톨릭교도 요크 공의 왕위계승권을 박탈하는 배제법(Exclusion Bill) 제정을 기도했다. 이 법안의 통과가 임박했을 때 찰스 2세는 의회를

해산했다. 그러나 새로 구성된 의회는 이 법제정을 다시 시도했고, 왕은 다시 의회를 해산했다. 이 과정에서 이 법제정을 두고 정파가 갈렸는데, 찬성파는 휘그가 되고, 반대파는 토리가 되었다. 찰스 2세는 자연히 토리와 결탁하여 1681년 상원에서 배제법안을 부결시키고 하원을 해산했으며, 1683년 국왕과 요크 공을 암살하려는 음모의 발각을 기회로 휘그당의 몇몇 의원을 처형하거나 유배 보냈다. 그는 1681년 의회해산 이래 1685년 사망할 때까지 의회 없이 영국을 다스렸다. 그는 임종 시에 가톨릭교로 받아들여졌다. 의회세력이 휘그와 토리로 분열되고 휘그가 궁지에 몰린 틈새에 요크 공이 왕위를 계승했으나, 그가 제임스 2세다.

왕권신수설을 신봉하는 제임스 2세(재위 1685-1688)의 절대적 전제정치는 주지하다시피 ‘명예혁명’을 야기한다. 그러나 ‘명예혁명’은 소문과 달리 결코 명예로운 사건이 아니라, 인간적 변덕이 만든 돌발사건이었다. 제임스 2세가 1685년 왕위에 등극하자, 당시 영국에서는 전국적으로 왕에 대한 충성과 아부 경쟁이 벌어졌다. 제임스 2세는 보란 듯이 찰스 2세의 장례식을 가톨릭 의식으로 치렀다. 국민은 왕을 편들어 의회를 비난했고, 왕의 자유권 침해를 기꺼이 감내했다. 그리고 특권박탈을 두려워하는 런던 등 자유도시들은 전국적으로 복종심을 표했다. 왕이 2백만 파운드를 군주의 생활비에 할당하고 국방에 겨우 70만 파운드를 배정해도 국민은 이를 용납했다. 그런데 제임스 2세는 전통을 존중하겠다는 자신의 약속에도 불구하고 기존의 법률들을 무시하고 1687년 ‘비국교도 개신교종파들’에게만이 아니라 가톨릭종파에게도 종교의 자유를 허용하는 찰스 2세의 ‘신앙자유의 칙어선언’을 재확인하는 ‘신앙자유선언(Declaration of Indulgence)’, 즉 ‘양심자유선언(Declaration for the Liberty of Conscience)’을 반포했다. 이 선언은 브리튼 섬에서 시도된, ‘근대적’ 종교자유와 관용을 향한 최초의 조치였다. 당시 영국민은 일련의 이 대권발동에 대해 왕에게 ‘지극히 따뜻한’ 감사의 말들을 쏟아냈다. 법조인들은 “군왕의 대권은 바로 법률의 생명이다”라고 언명하며 왕의 대권행사에 “감사하고” 이 대권을 “신이 수여한 것”, 따라서 어떤 인간적 권위도 초월하는 것이라고 선언함으로써 왕의 초법적 행동을 모조리 ‘군주대권론’으로 정당화하는, 디할 나위 없이 저열하고 역겨운 아첨을 부렸다. 이에 “발광한” 군주는 “다행히도” 한두 해에도 다 하지 못할 무모한 변혁을 한두 달 사이에 획책했다. ‘양심자유선언’에 반대한 7인의 주교들

을 재판에 회부하고, 어떤 대학에서는 모든 프로테스탄트를 추방하고 다른 대학에서는 가톨릭총장을 임명하고, 옥스퍼드대학에서는 토론의 자유도 폐지했다. 그러자 왕권을 옹호하던 옥스퍼드대학이 갑자기 왕을 버렸고, 판사들도 등을 돌려 7인의 주교를 무죄 방면했고, 군대도 국교 포기를 거부했다. 성직자들도 쫓기했다.³⁵³⁾ 그러자 3인의 토리를 포함한 영국의 7인 정치대표자들이 1688년 7월 프랑스 루이 14세의 절대주의에 대한 단호한 적대자인 네덜란드의 오렌지 공(제임스 2세의 딸 마리아의 남편)에게 밀사를 파견하여 불명예스럽게도 ‘영국의 침공’을 요청했다. 심시숙고하던 오렌지 공이 11월 초 1만 5,000명의 군대를 이끌고 영국 남부 해안에 상륙하자, 왕의 군대는 항복했고, 제임스 2세는 붙잡혔다가 석방되어 프랑스로 달아났다.³⁵⁴⁾ 혁명이 발발한 것이다. 이부에서 저항으로의 이 갑작스런 혁명적 전환은 그야말로 돌발적이었다. 그리하여 “영국은 왕이 국민의 자유를 완전히 파괴하기 전에 국교를 공격하는 것을 택하고, 국교를 동맹자로 활용하는 대신에 국교를 적으로 만든 제임스 2세의 다행스런 돌발사고(happy accident) 덕택에 절대군주정으로로부터 가까스로 탈출한 것”이다.³⁵⁵⁾

그러나 제임스 2세의 신앙자유선언은 그 강압성에도 불구하고 당시로서는 매우 진보적인 것이었다. 그러나 영국 의회는 그 선언을 무효화하는 대신 1689년 5월 24일 ‘비국교도 개신교종파들’에게 신앙의 자유를 허용하고 가톨릭을 여기서 제외하는 ‘관용법(Toleration Act)’을 제정했다.³⁵⁶⁾ 또 의회는 어떤 가톨릭교도도 왕위를 계승할 수 없고, 어떤 영국 국왕도 가톨릭교도와 결혼할 수 없다고 결정했다.

1689년 10월 3일에 출판된 로크의 『관용에 관한 서한』은 영국 의회의 일련의 조치를 추종하여 관용의 이름으로 가톨릭을 불용하는 자기당착적 관용론을 전개한다. 로크는 홉스주의적 국가교권론을 불관용적 종파(가톨릭교)와 무신론자들에게 더욱 철저히 적용하는 반면, 개신교종파들과 유신론자들에게 과하진 홉스주의적 국가교권론을 걸어낸다. 이를 위해

353) Henry, Lord Brougham, *The British Constitution: its History, Structure, and Working* (London and Glasgow: Richard Griffin and Company, 1861), pp. 245-249.

354) Hans-Christof Kraus, *Englische Verfassung und politisches Denken im Ancien Régime*(München: R. Oldenbourg Verlag, 2006), p. 43.

355) Lord Brougham, *The British Constitution*, p. 252.

356) Frederic Austin Ogg, *The Governments of Europe*(New York: The MacMillan Company, 1916), p. 32, p. 33 각주 2 참조.

그는 일단 내외 신앙을 가리지 않고 신앙의 선택을 개인의 사적 ‘양심’, 또는 ‘마음’에 귀속시켰다. 마치 공자의 ‘攻其惡 無攻人之惡 修慝(자기의 악을 공박하고 남의 악을 공박하지 않는 것이 사특함을 고치는 것이다)’, 또는 ‘攻乎異端 斯害也已(이단을 공박하는 것은 해로운 짓일 뿐이다)’라는 명제와 유사하게 로크는 다음과 같이 주장한다.

그리스도의 깃발 아래 자신을 등록하려고 하는 자는 누구나 첫째, 그리고 무엇보다도 그 자신의 악과 탐욕에 대하여 전쟁을 벌여야 한다. [...] 그 자신의 구원에 소홀한 것으로 보이는 사람이 나의 구원에 대해 극단적으로 근심한다고 나를 설득하는 것은 아주 어려운 일일 것이다. [...] 복음과 사도들이 신뢰할 수 있다면, 어느 누구도 박애가 없다면, 강제가 아니라 사랑에 의해 작동하는 저 신앙이 없다면 기독교인이 될 수 없을 것이다. 나는 종교를 핑계로 타인들을 박해하고 고문하고 파괴하고 죽이는 사람들의 양심에 대고 그들이 이 짓을 타인들에 대한 우애와 친절에서 저지르느라 묻고 싶다.³⁵⁷⁾

그리하여 로크는 “종교 문제에서 다르게 생각하는 사람들에게 대한 관용은 예수 그리스도의 복음과 인간들의 진정한 이성에 아주 부합되는 것이어서, 사람들이 관용의 필연성과 유리함을 그렇게 명백한 빛 속에서 직각하지 못할 정도로 장님인 것이 기괴스럽게 느껴진다”고 말한다.³⁵⁸⁾

이런 전제하에 로크는 기독교신자들에 대한 국가교권을 부정한다. 첫째, “참된 종교의 모든 생명력과 힘은 마음의 내적이고 완전한 확신에 본질을 둔다. 신앙은 믿음이 없으면 신앙이 아니다. 우리가 어떻게 외적으로 신앙을 고백하든, 우리가 무슨 외적 경배를 준수하든, 우리가 이것이 참이고 저것이 하느님에게 기쁜 일이라는 것을 우리 자신의 마음속에서 완전히 확신하지 않는다면, 이러한 외적 신앙고백과 이러한 관례는 우리의 구원에 어떤 발전요소가 되는지 진정으로 장애가 된다.”³⁵⁹⁾ 따라서 “아무도 설령 그가 원하더라도 그의 신앙을 남의 명령에 부합시킬 수 없다.” 그러므로 “영혼을 돌보는 일은 남에게 위탁하지 못하는 것처럼 공적 치자에게도 위탁하지 못한다. 그 일은 신에 의해 치자에게 위임되지 않았다고 나는 말한다. 왜냐면 신이 어떤 사람이든 자신의 종교로 강요할

357) Locke, *A Letter concerning Toleration*, p. 6.

358) Locke, *A Letter concerning Toleration*, p. 8.

359) Locke, *A Letter concerning Toleration*, pp. 10-11.

정도로 사람을 지배할 권위를 준 적이 없는 것으로 보이기 때문이다. 또한 백성의 동의에 의해 이러한 권한이 치자에게 부여될 수도 없다. 왜냐하면 아무도 그가 무슨 신앙이나 경배를 마음에 품어야 하는지를 그에게 명하는 것을 어떤 다른 사람에게 – 이 사람이 군주든 신민이든 – 눈멀게 내맡길 정도로 그 자신의 구원을 돌보는 일을 내동댕이칠 수 없기 때문이다.” 따라서 “치자의 전 관할권은 세속적 관심사항들에만 미친다. 그리고 모든 공권력, 권리, 지배권은 이 일들을 진흥하는 것을 돌보는 유일한 일에 묶이고 국한된다. 치자의 관할권은 어떤 식으로든 영혼의 구원으로 확장될 수 없고 확장되어서도 아니 되는 것이다.”³⁶⁰⁾ 신앙을 통한 영혼의 구원은 강제 없는 내밀한 마음의 일이기 때문이다. “둘째, 영혼의 구제는 세속적 치자의 권력이 오직 외적 강제력에만 기초하기 때문에 세속적 치자에게 속할 수 없다. 그러나 참된, 구원하는 종교는 마음의 내적 확신에 본질을 둔다. 마음의 내적 확신이 없다면 아무것도 신에게 받아들여질 수 없다. 그리고 지성은 외적 강제력에 의해 강제되어서는 어떤 것도 믿지 않는 본성을 지녔다.”³⁶¹⁾ 따라서 “입법하고, 복종을 받고, 검으로 강제하는 것은 치자 외에 누구에게도 속하지 않는다. 이런 까닭에 나는 치자의 권력이 법의 강제력으로 신앙조목이나 경배의 형태를 제정하는 것으로 확장되지 않는다고 단언한다. 법은 형벌이 없으면 아무 힘이 없고, 마음을 설득하기에 적절하지 않기 때문에 형벌은 이 경우에 절대적으로 불능이다.” 따라서 “형벌은 어떤 식으로도 이러한 믿음을 낳을 수 없다. 사람들의 판단을 바꿀 수 있는 것은 오직 빛과 명증성이다. 그것도 빛은 어떤 식으로든 육체적 고통이나 어떤 다른 외적 형벌로부터도 생겨날 수 없다는 것이다.”³⁶²⁾ 셋째, “사람들의 영혼의 구원을 돌보는 일은 설령 법률의 엄격성과 형벌의 강력성이 사람들의 마음을 설복하고 바꾼다고 하더라도 영혼의 구제에 전혀 도움이 되지 않을 것이기에 치자에게 속할 수 없다.” 결론적으로 “세속적 통치권은 인간들의 세속적 이익에만 관계되고 이승의 일들을 보살피는 일에 국한되고, 내세와 무관한 것이다.”³⁶³⁾ 이렇게 해서 국가는 기독교인

360) Locke, *A Letter concerning Toleration*, p. 10.

361) Locke, *A Letter concerning Toleration*, p. 11.

362) Locke, *A Letter concerning Toleration*, pp. 11-12.

363) Locke, *A Letter concerning Toleration*, p. 12, pp. 12-13.

들, 넓게 보면 유신론자들의 종교적 영혼구제 문제로부터 – 그것이 내적 신앙의 일이든 외적 신앙의 일이든 – 완전히 손을 뗀 것처럼 보인다. 따라서 마침내 홉스의 국가교권 패러다임이 해체된 것처럼 보인다.

로크는 이 결론에 대해서도 최후의 잠금장치를 해둔다. 성공회처럼 영국 여왕이 수장이라면, 또는 치자가 특정 종교의 신자라면 이 특정 교회와 관련해서는 국가교권이 살아날 수도 있다. 로크는 전제한다. 교회는 “영혼의 구원을 목적으로 신이 가납하시는 방식이라고 인간들이 믿는 방식으로 신을 공개적으로 섬기기 위해 자발적으로 모인 자유로운 결사”다.³⁶⁴ 따라서 교회는 이출입, 가입과 탈퇴가 자유로운 일체의 강제가 없는 결사체다. 따라서 치자가 어느 교회에 속한다고 해서 이 교회가 교권의 강제력을 가지는 것이 아니다. 치자가 어느 교회에 속한다고 해서 이 교회가 이 교회의 신도들에 대해 또는 기타 백성과 다른 교회에 대해 교권을 행사할 권리를 얻게 된다면, 그것은 이미 ‘자유로운 결사’로서의 교회가 아닐 것이다. 따라서 로크는 말한다.

교회들 중 하나가 다른 교회에 대한 어떤 관할권도 갖지 않고, 흔히 있는 일이지만, 심지어 세속적 치자가 이 또는 저 교회의 교우에 속하게 되는 때조차도 그런 관할권을 갖지 않는다. 왜냐하면 세속적 정부는 교회에 새로운 권리를 줄 수도 없지만, 또한 교회도 세속적 정부에 그런 권리를 주지 않기 때문이다. 그리하여 치자가 어떤 교회에 속하든 이 교회로부터 탈퇴하든, 교회는 언제나 이전처럼 자유롭고 자발적인 사회로 남아 있다. 교회는 치자가 교회에 들어온다고 해서 검의 권력을 획득하지도 않고, 치자가 이 교회에서 나갔다고 해서 훈육과 파문의 권리를 상실하지도 않는다.³⁶⁵

나아가 로크는 “세속권력은 어디에서나 동일한 권력이라서, 세속권력이 기독교군주의 손 안에 들어 있다고 해서 이교적 군주의 손 안에 있을 때보다 더 큰 권위를 교회에 부여할 수도 없고, 다시 말하지만, 전혀 아무런 권위도 부여할 수 없다”고³⁶⁶ 박음질을 한다.

또한 그는 광신종파들이 치자의 호의를 얻기까지 타 종파들을 관용하는 체하다가 국가권력을 등에 업자마자 군주의 호의와 국가권력을 마치 국가교권처럼 활용할 것을 우려한다. 이 우려는 가톨릭종파를 염두에

364) Locke, *A Letter concerning Toleration*, p. 12, pp. 12-13.

365) Locke, *A Letter concerning Toleration*, p. 18.

366) Locke, *A Letter concerning Toleration*, p. 19.

둔 것이다. 이에 맞서 그는 말한다.

잘 살피고 개탄할 만한 사실은, 진리의 저 옹호자들, 오류의 반대자들, 종파분립에 반대하여 고향치는 자들이 세속적 치자를 그들 편으로 얻지 않는다면, 신을 위해 자신을 달구고 불태우는 열정을 결코 터뜨리지 않는다는 것이다. 그러나 그들이 조정의 호의를 얻어 참모를 이길 권력을 얻고 그만큼 더 강해졌다고 느끼자마자 당장 평화와 박애는 옆으로 제쳐진다. 그렇지 않을 경우에 그들은 상호적 관용(mutua tolerantia)을 준수한다. 아직 주인이 될 권력을 갖지 못해 박해를 가할 수 없는 곳에서는 공정한 조건에서 살고 싶어 하고 관용을 설교한다. 세속권력에 의해 보장되지 않을 경우에는 이웃의 우상숭배·미신·이단의 접촉을 지극히 참을성 있게, 흔들림 없이 견딘다. 하지만 세속권력에 의해 보장될 경우에는 종교의 권력이기 때문에 이런 접촉을 극단적으로 싫어한다.³⁶⁷⁾

“진리의 저 옹호자들, 오류의 반대자들, 종파분립에 반대하여 고향치는 자들”은 개신교파들이 교황의 관할권을 거부하고 분립한 것을 비난하고 기독교적 통일성의 회복, 아니 아예 가톨릭에 의한 종교의 세계적 단일화와 통일성 수립을 외치는 가톨릭교도들을 말한다.

르 콩트 신부의 『중국비망록』의 영역자가 쓴 역자서문과 관련하여 말했듯이, 영국인들은 로마가톨릭이 아메리카와 아시아에서 선교활동을 통해 신도를 늘려 힘을 기른 뒤, 다시 유럽으로 돌아와 ‘종교의 통일성’을 명분으로 개신교 국가들을 압박할 것을 우려했다. 이 때문에 로크는 1637년 일본의 ‘시마바라의 난’을 포르투갈 가톨릭 선교사들이 일본에서 종교적 통일성을 기도하는 음모적 의도가 일본치자에 의해 발각되자 저지른 범죄행위로 이해했다. 종교적 성격과 민란적 성격이 혼효된 ‘시마바라의 난’은 규슈(九州) 북부 시마바라(島原)에서 천주교를 믿는 일본농민 4만 명이 일으킨 대규모 반란사건이었다. 이 난은 12만 명의 정부군 투입으로 4개월 만에 가까스로 진압되었는데, 농민반란군은 전원이 옥쇄했다. 봉기지도자는 아마쿠사 시로(天草四郎)라는 16세 소년이었다. 일본막부는 난의 배후에 포르투갈 선교사들이 있다는 것을 확인하고, 나가사키의 포르투갈 상관(商館)을 폐쇄하고, 포르투갈 상인들을 전원 추방했다. 포르투갈은 1543년 무역선 표류를 기회로 접촉, 1561년 막부로 부터 무역권을 얻었고, 히라도(平戸)에 포르투갈 상관이 들어섰다. 1570년

367) Locke, *A Letter concerning Toleration*, pp. 19-20.

에는 포르투갈의 요청으로 나가사키(長崎)도 개항했다. 선교활동 중이던 포르투갈 예수회는 나가사키 일부를 영지로 얻기도 했다. 이후 유럽풍 건축물들이 우수수 들어선 나가사키와 히라도는 한때 ‘서경(西京)’으로 불릴 정도로 번영했다. 기독교 선교활동이 주민들 속에서 여러 가지 마찰을 일으킬 즈음에, 가톨릭의 일본정복 의도를 알아차린 막부는 도요 토미 히데요시 이래 가톨릭 선교활동을 억압했고 포르투갈과의 무역도 축소했다. 막부는 그런 의도를 갖지 않은 개신교 국가 네덜란드의 상인들을 선호하여 이들에게 1609년 히라도에 상관을 허용했다. 이런 추세에 초조해 하던 포르투갈은 그간 개종시킨 사마바라 농민들을 이용해 반란을 일으킨 것이다. 이 사건으로 일본에서 포르투갈의 선교와 무역은 괴멸되었고, 네덜란드가 더욱 세를 얻었다. 로크는 이 사건의 전말을 다음과 같이 기술, 해석한다.

일본에 [...] 잠시 이식되어 작은 뿌리를 내렸던 로마가톨릭교는 수천 명의 사람들이 죽는 식이 아니고서는 근절될 수 없었다. 이 근절조치도 그들의 수를 줄일 정도로 위력적이지 않았으나, 일본 당국자들은 이내 가톨릭신부를 맞아들인 가족만이 아니라, 이웃이 새로운 종교에 낫설거나 적대적인 사람일지라도 바로 이웃에 사는 좌우의 양쪽의 가족들에게까지도 다 박해를 확대하여 죽이기에 이르렀고, 천 명의 죽음보다 더 지독한, 오래 질질 끄는 절묘한 고문을 발명해냈다. 몇몇이 이 고문을 도합 14일 정도 견디기에 충분한 힘을 가지고 있을지라도 많은 사람들은 제 종교를 포기했다. 그러나 기독교 신앙고백자들이 모두 섬멸되었을 때, 이들도 역시 모두 어느 날 도륙할 의도로 그들의 이름은 다 기록되었다. 그들은 기독교를 조금이라도 아는, 또는 기독교에 대해 이름 이상으로 어떤 것을 들은 누구라도 살아 있어서 다시 유폐될 가능성을 능가할 정도로 의견이 뿌리 뽑혔다고 결코 생각하지 않았다. 또한 거기서 장사하는 기독교인들도 일본인과 담화하거나 포용하거나, 그들의 종교와 다른 것을 보여줄 수 있는 어떤 제스처도 쓰는 것이 용납되지 않았다. 누군가 이 일본과 같은 방법으로라도 우리 종교 안에 통일성이 복구되어야 한다고 생각한다면, 그는 이 통일이 이루어진 시점까지 왕이 얼마나 많은 신민들을 자유롭게 놓아두어야 할 것인지를 숙고하는 것이 좋을 것이다. 이런 숙고는 [...] 종교에 통일성을 세우지 않고 또한 기독교에 대해 전혀 혐오감도 보이지 않는 치자의 경우에 보다 더 현저할 것이다. 일본인들은, (종교적 통일을 외치는 - 인용자) 교황의 성직자들의 독트린 때문에 ‘종교는 핑계에 불과하고 지배권이 그들의 의도라는 것을 알아채고 그들에게 경계태세를 갖고 그들의 국가의 전복을 두려워하게 되기까지 기독교가 상당한 기간 동안 그들 사이에서 조용히 성장하도록 허용했다. 이런 의심을 일본 성직자들은 이 성장하는 종교의 근절을 위해 가급적 모든 힘을 다해 활용했다.’³⁶⁸⁾

뒤에서 피에르 벨과 관련하여 상론하겠지만, 일본에서 활동하던 포르투갈 선교사들은 어리석게도 처음에는 선교사들이 낯선 땅에 들어가 참을성 있게 원주민을 개종시키는 관용적 선교활동을 전개하여 상당한 정도로 가톨릭 원주민 사이에서 영향력을 얻고 나면, 그다음 군대가 전면에서 나서서 가톨릭 원주민과 내응하여 중남미제국을 정복하고 완전히 가톨릭으로 통일시킨 방법을 일본치자들에게 자랑하기도 했다. 따라서 “아직 주인이 될 권력을 얻지 못해 박해를 가할 수 없는 곳”에서는 “관용을 설교하고”, “이웃의 우상숭배·미신·이단의 접촉을 지극히 참을성 있게, 흔들림 없이 견디지만”, “세속권력에 의해 보장될 경우에는 종교의 권력이기 때문에 이런 접촉을 극단적으로 싫어한다”는 『관용에 관한 서한』의 구절은 가톨릭의 이런 행태를 염두에 둔 것으로 보인다.

지금까지 로크의 주장은 국가교권을 철저히 해소하고 종교를 말끔하게 개인의 사적인 양심에 귀속시킨 것처럼 느껴진다. 그리하여 그는 모든 기독교종파에게만이 아니라, 모든 이교종파들에게도 관용을 폭넓게 선언한다.

순수하고 나무랄 데 없는 예법과 평화적 교리를 가진 사람들은 동료신민들과 동등한 대우를 받아야 한다. 그리하여 엄숙한 집회, 축제의 거행, 공개예배가 어떤 다른 신앙고백자들에게 허용된다면, 이 모든 것은 장로파·독립파·재세례파·아르미니우스파·퀘이커 등에게도 동일한 자유권으로 허용되어야 한다. 아니, 우리가 진리를 허심탄회하게 말해도 된다면, 그것도 인간적으로 서로 말해도 된다면, 경전이 없는 이교도나, 마호메트교도, 유대인도 종교를 이유로 나라의 시민권으로부터 배제되어서는 아니 된다. 복음은 이런 배제를 명하지 않고 있다. ‘밖에 있는 사람들을 심판하지 않는’ 교회(「고린도전서」 5장 11절)는 그런 것을 원치 않는다.³⁶⁹⁾

로크의 이 광범한 관용 천명은 피에르 벨이 로크보다 더 폭넓은 관용론을 먼저 주장했기 때문에 최초도 아니고 가장 폭넓은 것도 아니지만, 당시로서는 대단히 파격적이고 용기 있는 것이다. 로크는 동아시아의 종교자유로부터 얻은 용기를 발휘하여 광교주의를 강력히 적용하여 모든 종파와 이교가 공유하는 유신론의 경우에 흡스주의적 국가교권을 폐한 것이다.

368) Locke, “An Essay on Toleration,” p. 158.

369) Locke, *A Letter concerning Toleration*, p. 52.

그러나 영국적 광교주의의 경계지점에서 로크는 홉스주의적 국가교권을 ‘전가의 보도’처럼 다시 꺼내 가톨릭과 무신론에 대한 경계임무를 주권자의 권력에 맡긴다. 가톨릭에 대한 지나친 영국적 적대감과 기독교적 유일신론에 대한 신봉으로 인해 그는 국가교권론자의 본심을 드러낸다. 그리하여 홉스적 국가교권론과 영국적 광교주의의 자연스런 ‘야합’이 벌어진다. 여기서 그는 관용이 허용되지 않는 범주집단들을 열거한다.

첫째, 다른 치자에 대한 충성을 요구하거나 현지의 치자에 대한 반란을 획책하는 불충한 종파에게는 관용이 불허된다. “신앙이 굳고 경건하고 정통적인 자들에게, 솔직한 말로 하면 그들 자신에게 세속적 문제에서 다른 중생들에 대한 어떤 특별한 특권이나 권력을 돌리는 자들이나, 종교를 구실로 그들의 교회단체 안에서 그들과 연합하지 않은 사람들에게 대한 그 어떤 식의 지배권을 노리는 자들, 나는 이 자들은 치자에 의해 관용될 어떤 권리도 없다고 말한다. [...] 이러저러한 교리가 그들이 통치권을 틀어질 기회를 준비할 수 있거나 준비하고 있고, 동료시민들의 부동산과 재산을 손에 넣는 것, 그리고 그들이 이것을 달성하기에 충분히 강해지기까지 치자로부터 한동안 관용을 받을 유예 기간만을 구할 뿐이라는 것 외에 아무것도 뜻하지 않기 때문이다.” 그는 이것을 다시 분명하게 정리한다. “그 교회에 가입하는 모든 사람들이 이것에 의해 그 사실 자체로서 다른 군주의 충성과 봉임으로 들어가는 것이 되는 그런 토대 위에 제도화되어 있는 그런 교회는 치자에 의해 관용 받을 권리가 있을 수 없다.”³⁷⁰⁾ 로크는 가톨릭을 겨냥해서 이 배제를 말하고 있다. 그러나 이것은 미래의 그런 정치적 범죄를 저지를 것을 예상하고 미리 이들을 배제할 것을 주장하는 한에서 지나친 것이고, 이런 정치적 범죄가 발생하면 관련법에 따라 처벌하면 되는데도 그들의 교리를 종교적으로 문제 삼는 점에서 논리적으로 그릇되고 위험한 불관용적 종교탄압이다.

둘째, 타 종파들에 대한 관용의 의무를 인정하지 않는 불관용적 종파들(가톨릭종파들)에게도 관용이 부인된다. 이런 종파들은 “순수한 종교 문제에서 만인을 관용할 의무를 고백하지 않고 가르치지 않는 자들”이다. 이 자들은 치자에 의해 관용될 어떤 권리도 없다.³⁷¹⁾ 따라서 “관용이 마땅히 주어져야 하는 사람들에게 관용을 부여하는 법이 확립되어, 모든

370) Locke, *A Letter concerning Toleration*, p. 46.

371) Locke, *A Letter concerning Toleration*, p. 46.

교회들이 관용을 그들 자신의 자유의 기초로 정하고 양심의 자유가 그들 자신에게 속하듯이 마찬가지로 이견자들에게도 속하는 만인의 자연권이라는 것, 그리고 아무도 종교 문제에서 법이나 강제에 의해 강요당해서는 아니 된다는 것을 가르치도록 해야” 한다.³⁷²⁾ 이것을 위배하는 종파는 법적으로 관용되지 않고 합법적으로 탄압된다. 이 구절에서 로크는 논리적 모순을 범하고 있다. “아무도 종교 문제에서 법이나 강제에 의해 강요당해서는 아니 된다”고 말하면서 종교적 관용을 법으로 강제하는 관용법을 제정할 것을 촉구하고 있기 때문이다.

셋째, 공안을 해치는 종파에 대해서는 관용이 아니라 처벌이 주어진다. “종교적 회합에서 공안을 해치고 공공평화에 배치되는 어떤 일이 발생한다면, 장터나 시장에서 발생한 경우와 동일한 방식으로, 그런 경우와 다르지 않게 처벌되어야 한다. 이 회합들은 반란적이고 극악무도한 자들의 성역이 되어서는 아니 된다.”³⁷³⁾ 만약 로크가 이 말로써 일반행법으로 다스리면 된다는 것을 뜻했다면 문제가 없지만, 이럴 염려가 있는 종교의 교리를 문제 삼거나 의도를 문제 삼아 처벌하는 것을 뜻한다면 이것은 명백한 종교적 불관용이다.

마지막으로, 무신론자는 관용되지 않고 처벌된다. 로크는 말한다. “신의 존재를 부정하는 자들은 전혀 관용되지 않아야 한다. 인간사회의 유대인 약속, 규약, 맹서는 무신론자에 대해서는 아무런 지배력도 가질 수 없다. 생각 속에서만이라도 신을 없애버리는 것은 모든 것을 해체시킨다. 게다가 또한 무신론에 의해 모든 종교를 허물고 파괴하는 자들은 이것으로 관용의 특권을 감히 요구할 아무런 종교적 구실이 있을 수 없다.”³⁷⁴⁾ 무신론자들에 대한 로크의 단호한 반대 입장은 오래된 것이다. 『관용에 관한 서한』(1689)이 쓰이기 10여 년 전에 집필된 「무신론」(1676)이라는 글에서도 무신론자는 비판된다. 그는 “보다 확실한 기초 위에 어떤 다른 가설을 확립하기까지” 잠정적으로 “유일신의 독트린과 영혼의 불멸성을 배격하는 것”도 “당치 않은 것”으로, “어떤 커다란 반칙”으로 규정하고, “유일신의 믿음에서보다 무신론의 조야한 비일관적인 생각들 안에서 이성과 경험에 반하는 상처성을 더 적게 발견하지 않았다”고

372) Locke, *A Letter concerning Toleration*, pp. 47-48. 일부는 다른 번역본에 따라 손질했음.

373) Locke, *A Letter concerning Toleration*, pp. 51-52.

374) Locke, *A Letter concerning Toleration*, p. 47.

“상상할 정도로 편견이나 타락에 의해 설복당한” 자는 확실히 “무한한 불행”을 당할 것이라고 악담을 한다.³⁷⁵⁾

아무튼 로크는 불충한 종파, 불관용적 종파, 치안문란 종파, 무신론자 등 이 네 범주에 대해서 국가교권을 강화한다. 특히 일반 형법으로 다스릴 수 있는 불충한 종파와 치안문란 종파는 국가교권의 대상이 아니라 국가속권의 통상적 대상이므로 여기서 제외하면, 불관용적 종파(가톨릭)와 무신론자에 대해서 더 철저한 국가교권이 적용된다. 이것은 ‘양심상’ 가톨릭신앙과 무신론을 확신하더라도 이 가톨릭과 무신론자들을 국가권력으로 박해해야 한다는 주장이다. 그러므로 로크는 이 범주의 사람들에 대해서 ‘내외 신앙을 가리지 않는’ 무차별한 탄압을 가해야 한다고 주장하는 것이다.

로크는 20대 때, 종교에 대한 완전한 통제권을 치자에게 부여하는, 아주 보수적인 홉스주의적 국가교권론자였다.³⁷⁶⁾ 이 홉스주의적 국가교권론의 끈질긴 잔재는 동아시아의 영향이 17세기까지 스페인·프랑스·네덜란드의 여행가들과 저술가들을 통해 단지 간접적으로만 전해졌던 영국 땅의 로크에게 어찌면 당연한 것인지도 모른다.

요약하면, 스피노자의 『신학·정치론』(1670)은 홉스의 『리바이어던』(1651)이 나온 지 19년 만에 나왔고, 로크의 『관용에 관한 서한』(1689)은 스피노자의 『신학·정치론』이 나온 지 다시 19년 만에 나온 저작이다. 『관용에 관한 서한』에서 로크는 홉스와 스피노자의 국가교권론에 강력한 광교주의적 변형을 가했다. 그는 한편으로 개인들의 사적 ‘양심’의 자연권을 중심으로 놓고 ‘내외 신앙(fides·confessio)’ 구별 없이 무차별적으로 자유화한다. 비(非)가톨릭 유신론자들에 대해 국가교권을 해체한 것이다. 다른 한편으로는 ‘관용 의무를 인정치 않는 불관용적 종파’의 신앙과 ‘무신론자들’의 종교관에 대해서는 ‘내외신앙을 가리지 않고’ 국가교권을 적용하여 관용을 부인한다. 즉, 가톨릭종파와 같이 보편적 패권을 추구하

375) John Locke, “Atheism”(1676), In: John Locke, *Locke. Political Essays*(Cambridge: Cambridge University Press, 1997·2006, 6th printing), pp. 245-246.

376) *Two Tracts on Government*(1660)에서 로크는 홉스주의적(절대주의적) 국가교권론을 피력한다. John Locke, *Two Tracts on Government*(1660), In: John Locke, *Political Essays*(Cambridge: Cambridge University Press, 1997·2006, 6th printing); Sanford Kessler, “John Locke’s Legacy of Religious Freedom”(1985), In: Richard Ashcraft(ed.), *John Locke. Critical Assessments*. Vol. II(London·New York: Routledge, 1991), p. 203; J. T. Moore, “Locke on Assent and Toleration”(1978), In: Richard Ashcraft(ed.), *John Locke. Critical Assessments*. Vol. II, p. 183 참조.

는 불관용적 종파들의 내외신앙과 무신론자들의 내적 확신과 외적 표현은 제아무리 ‘양심적’이라고 하더라도 모조리 국법으로 금지한다는 말이다. 이렇게 하여 로크는 유신론자와 개신교도들을 위해 외적 신앙과 관련된 국가교권을 축소하려는 스피노자의 시도를 더욱 밀어붙여 교권을 해소한 반면, 불관용적 종파와 무신론자들에 대해서는 이들의 ‘콘페시오’는 물론 흙스주의적 내외신앙 분리론에 의해서 보장되었던 ‘피데스’의 자유마저 부정하는, 더욱 강력한 국가교권론을 주장했다. 그리하여 정교분리는 유신론자들의 경우에 관철되었지만, 불관용적 종파와 무신론자들의 경우에 대해서는 정교일체가 더욱 공고해졌다. 영국의 광교주의는 원래 유신론을 전제하고 가톨릭을 적대하기 때문이다. 따라서 로크의 관용론은 독특한 개신교적 성경해석에 기초한 흙스주의적 국가교권론의 광교주의적 버전이라고 할 수 있다.

3. 흙스주의 패러다임과 ‘근대적’ 관용론의 ‘내재적 발전’의 불가능성

로크의 종교적 관용과 자유는 ‘로크의 관용론을 수용하는 유신론자들’만의 관용과 자유다. 따라서 로크의 관용론은 17세기라면 바니니(Lucilio Vanini, 1585-1619)와 같은 무신론적 자유사상가를 처형할 수 있고, 동아시아의 영향으로 무신론자들이 점증하던 시대인 18세기 계몽주의 시대라면 디드로, 데이비드 흙과 같은 사상가들을 충분히 감옥에 처넣을 수 있는 국가교권적 불관용론이다. (이탈리아 자유사상가 바니니는 1618년 프랑스에서 체포되어 1619년 혀가 잘린 채 교수형에 처해졌다.³⁷⁷⁾ 그의 시신은 불태워졌다. 디드로는 1749년 『맹인서간』을 출간한 뒤 무신론 혐의로 투옥당했다. 흙 같은 대철학자도 같은 혐의 때문에 평생 영국종단의 피소위협에 시달렸다. 1780년대에도 애덤 스미스는 흙의 유고관리인이었으면서도 흙의 종교론 원고를 무신론 혐의가 두려워 출판하지 못했다.) 아마 오늘날에 적용된다면, 로크의 관용론은 거의 모든 동아시아인들과 대부분의 서양인들을 감옥에 처넣고, 남유럽과 중남미에서 북유럽과 북미로 옮겨온 가난한 가톨릭노동자들과, 모든 종교를 ‘인민의 아편’으로 배격하는 북한·중국·베트남·쿠바 등지의 집권공산주의자들과 기타 지역의 야권

377) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §174, p. 215 참조.

공산당 및 각종 ‘호변적 과격주의’ 급진세력들을 가장 살벌하게 탄압할 존 로크의 ‘리바이어던’인 셈이다. 이런 까닭에 로크의 관용론은 일견에 흠스의 종교론과 스피노자의 관용론에 비해 상대적으로 포용적인 것처럼 보일 수 있지만, 흠스주의적 국가교권 패러다임에 의해 본질적으로 제약 되어 불관용적 종파와 무신론자에 대해서는 더욱 가차 없는 불관용론으로 뒤집히는, 키메라 같이 기이한 관용론이다. 이런 까닭에 불관용적 종파와 무신론자들에 대해서 정교일체를 더욱 공고화한 로크의 이 기이하고 위험한 관용론을 “자유의 범위를 확대하는 그의 프로젝트의 본질적인 부분”으로 보는 것은³⁷⁸⁾ 너무 안이한 평가일 것이다.

로크의 관용론은 흠스적 종교담론의 혁명적 극복 없이 흠스주의 패러다임 안에서 도달할 수 있는 극한일 것이다. 흠스적 패러다임 안에서는 국가교권의 대상을 흠스처럼 ‘콘페시오(confessio)’ 전체로 확장하거나, 스피노자처럼 콘페시오 중의 종교적 ‘행동’으로, 로크처럼 콘페시오·피데스(fides) 구별 없이 불관용적 종파와 무신론자들로 축소하는 것만이 가능하다. 그리고 이에 따라 국가교권에 의한 종교탄압의 경계선을 가까이 당기거나 멀리 밀어내는 것만이 가능한 것이다. 그러나 로크처럼 탄압대상을 줄여 국가교권적 탄압의 경계선을 멀리 밀어내더라도, 18세기 이래 무신론자들과 가톨릭교도의 인구수가 계속 폭발적으로 늘어 비(非)가톨릭 유신론자들의 인구를 훨씬 능가하게 된 마당에는, 국가교권의 탄압대상은 거의 무한대로 발산될 것이다. 반면, 로크의 관용 개념을 향유할 자격이 있는 비가톨릭 유신론자들의 인구수는 매년 감소할 것이다. 그러면 흠스주의 패러다임의 원래 의도대로, 로크의 관용론은 수십억 인구가 믿는 가톨릭주의와 양심적 무신론에 대한 세계적 박해이론으로서 절대적 국가교권론의 모습을 드러낼 것이다. 이것이 흠스주의 패러다임 안에서 ‘확장’될 수 있는 종교적·사상적 자유와 관용의 진상이다.

‘근대적’ 의미의 ‘종교자유’와 ‘종교적 관용’은 국가가 국가교권을 완전히 철폐함으로써 종교와 신을 믿고 안 믿는 문제에서 일절 손을 떼고, 국교를 정하지 않고, 불관용적 종파를 포함한 모든 종파와 무신론자들에게 대등하게 종교를 믿고 안 믿을 사적 자유와, 종교를 믿을 경우에 개인이 자기의 종교를 마음대로 선택하고 이에 따라 활동할 사적 자유를 보장하는 것을 뜻한다.³⁷⁹⁾ 이 종교적 자유와 관용은 개인들 간, 그리고

378) Kessler, “John Locke’s Legacy of Religious Freedom,” p. 206.

종파들 간에도 그대로 타당하다. 이 종교적 관용과 자유는 결코 홉스주의 패러다임 안에서의 내재적 발전을 통해서 도달될 수 없는 자유의 경지다.

그러나 한때 서양에서 ‘좌우 정치철학의 거봉들’로 군림했던 칼 슈미트와 이링 페처는 공히 근대적 종교자유와 관용을 홉스적 패러다임으로부터 내재적으로 발전된 것으로 파악했다. 칼 슈미트에 의하면, 홉스는 예배와 신앙고백의 형태를 결정할 주권적 권한에 대해, 내적 ‘피데스(fides)’가 아니라 ‘콘페시오(confessio)’만을 규제할 수 있다는 제한과 유보를 가했다는 것이다. 외부로부터 탐지될 수 없는 ‘내적 신앙’은 – 바로 그 통제 불가능성 때문에 – 주권적 규제로부터 벗어나 있다. 그러므로 내적 신앙은 자유다. 슈미트는 이 ‘유보’를 절대주의 국가의 해체의 – 나중에 재앙적 결과로 나타나는 – “침입지점”으로 규정한다. 스피노자는 이 “틈새”를 “철학하는 자유(libertas philosophandi)”로 더 넓혔고, 마침내 18세기에는 이 관계가 아예 거꾸로 뒤집혔다는 것이다. 이제 생각·느낌의 자유, 아니 아예 의견표현의 자유가 국가적 교리통제권에 대한 예외가 아니라, 국가가 예외적인 경우만 간섭할 수 있는 권리로 뒤집혔다. 이로써 국가는 점차 “경찰기능”으로 축소되고, 국가의 주권적 보호 아래서 국가를 마침내 자기들끼리 나눠 갖고 그리하여 파괴하는 다원주의적 세력들이 발전되었다는 것이다. 홉스주적 국가교권 패러다임으로부터 ‘피데스’의 ‘틈새’의 계속적·일직선적 확장을 통해 ‘근대적’ 종교·사상의 자유와 관용이 일상천리로 발전해 나왔다는 말이다. 슈미트는 마치 홉스가 비밀스런 자유주의 패러다임을 기획한 것으로 이해하는 것 같다. 아니나 다를까 그는 ‘절대주의자’ 홉스를 자유주의 전통에 귀속시킨다. 그리고 절대주의 국가의 해체라는 ‘재앙’은 냉철한 실용주의자 홉스가 ‘사실상 통제 불가능한 것’을 국가감독권에 굴복시키지 않은 ‘비일관성’에서 결과한 것으로 이해한다.³⁷⁹⁾

슈미트는 홉스에게서 사적 시민성을 변방에서만, 홉스가 국가의 절대

379) 영국에서 가톨릭의 종교적 관용은 1829년의 가톨릭교도해방령(Catholic Emancipation)에 의해 가능해지는 듯했다. 그러나 이 법령이 조지 4세의 거듭된 반대로 ‘가톨릭구제법(Catholic Relief Act)’의 형태로 재정식화되어 1829년 4월에야 간신히 왕의 비준을 받음으로써 ‘정치적’ 가톨릭관용이 가능해졌다. 이에 따라 가톨릭교도에게도 국회의원 피선, 공직취임이 허용되었다. 그러나 가톨릭교도에게 의사와 법률가 직업, 토지구입, 장기차지계약 등을 금지한 기타 제한은 1926년까지도 존속했다.

380) Carl Schmitt, *Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*(1938)(Stuttgart: Klett-Cotta, 1982·2003), pp. 86-90, *passim* 참조.

권력에 대한 '개인주의적 유보'가 정식화되는 '피테스'에서만 찾고 있다. 홉스는 "자기 자신 안에서 자기의 사적 이성에 따라 내면적으로 믿고 안 믿는 것과, 자기의 판단을 자기의 심중에(intra pectus suum) 간직하는 것을 일반적인 사상의 자유에 의해 개인의 자유재량에 맡겼다." 그리하여 "이로써 공과 사, 믿음과 신앙고백, 피테스와 콘페시오, 내적 신앙(faith)과 외적 신앙(confession)의 구분이 도입되었고, 그리하여 이 구분으로부터 자유주의적 법치·입헌국가에 이르기까지 이후 세기의 경과 속에서 그 이상의 모든 것이 일관되게 도출되었다." 슈미트는 스피노자가 홉스의 국가철학의 이 측면을 더욱 완성시켰고, 여기로부터 마침내 국가 전체의 통일성을 위협하는 경향의 근대적 다원주의 사회를 가능케 했다고 이해한다. 슈미트는 "비밀결사와 암살, 장미십자가, 프리메이슨, 광명회 회원(Illuminaten), 신비가와 사제, 모든 종류의 종파주의자들 [...] 그리고 특히 여기에서도 다시 상황을, 공과 사, 태도와 심지의 관계가 물구나무서게 되기까지 가장 확정적으로 평가할 줄 알았던 유대인의 쉴 새 없는 정신"을, '피테스'의 틈새를 확장시켜나간 이러한 내재적 발전의 담지체로서 열거한다.³⁸¹⁾ 그리하여 훗날 나치즘적인 슈미트학파는 슈미트를 추종하여 18·19세기의 혁명을 이런 지식인 종파들의 음모로 해석했다

프랑크푸르트학파의 대표 정치학자 이링 페처는 놀랍게도 절대주의자 홉스를 '비일관적' 자유주의자로 보는 슈미트의 근대적 종교자유 내재적 발전론을 "완전히 올바른 인식"으로 평가하고 이에 동조한다. 그리고 그는 한 술 더 떠, 홉스가 '피테스'를 국가감독권 밖에 방치한 것은 그의 '비일관성'이 아니라, 아예 그의 '숨은(자유주의적) 의도'였다고 말한다. "아마도 이 홉스적 이해의 배후에 시민들의 평화적 공존의 확보라는 국가임무의 수행에 필요한 것보다 더 많은 권리들의 정당성을 절대주권자에게 입증해주지 않으려는 노력이 숨겨져 있기도 할 것이다."³⁸²⁾

홉스·스피노자·로크의 종교이론을 정밀하게 검토한 우리는 여기서 슈미트와 페처가 공히 중대한 오류를 범하고 있다고 단언할 수 있다. 상론했듯이 스피노자도, 로크도, '틈새', 즉 '피테스'를 점차 크게 벌려 국가교권을 축소하고 종교적 관용을 확대한 것이 아니기 때문이다.

381) Schmitt, *Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, p. 85, p. 92.

382) Iring Fetscher, "Einleitung" zu Thomas Hobbes's *Leviathan*, herausgegeben, u. eingeleitet v. Iring Fetscher(Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984), pp. XLVI-XLVII.

스피노자는 국가교권적 통제대상을 ‘콘페시오’ 중 종교적 ‘행동’ 부분에만 한정하고 종교적 ‘언표’를 통제대상에서 제외시킴으로써 국가교권을 축소시켰다. 로크는 비기톨릭적 종파들을 ‘내외신앙의 구별 없이’ 무차별적으로 자유화하여 국가교권의 대상에서 제외시켰고, 불관용적 종파와 무신론자에 대해서는 ‘내외신앙의 구별 없이’ 국가교권의 탄압대상으로 삼았다. 그리고 로크의 이 관용론이 홉스적 패러다임 안에서 내재적으로 발전할 수 있는 극한치라서, 오늘날의 종교적 관용과 자유는 결코 홉스적 패러다임으로부터의 ‘내재적 발전’의 소산일 수 없는 것이다. 근대적 관용과 종교자유는 외부에서 들어온, 따라서 전혀 이질적인 무위·현세주의 문화담론의 충격으로 홉스적 패러다임과 ‘혁명적 단절’을 일으킨 근본적 패러다임 전환과 극적 담론변동의 산물인 것이다.

원래의 홉스주의 패러다임이든, 이것의 광고주의적 변형태든 둘 다 성경을 새롭게 해석하는 개신신학에 기초한 것이다. 따라서 이 패러다임은 국가가 어떤 식으로든 종교 문제를 통제하고 질서 잡을 교권적 칼자루를 틀어쥐어야 한다는 성서해석과, 국가가 이 교권적 칼자루를 놓친다면 나라가 혼란에 빠질 것이라는 정치신학적 불안감에 기초하고 있다. 따라서 이처럼 개신신학과 정치신학적 불안감의 결합 속에서 탄생한 홉스주의 패러다임은 철저히 기독교적 문화담론에 갇혀 있는 것이다. 결국 국가가 종교 문제에서 완전히 손을 떼어도 나라가 별일 없이 잘 돌아갈 뿐만 아니라, 완전히 손을 떼어야만 나라가 더 잘 돌아갈 것이라는 새로운 현세주의적 문화담론과 무위지치(無爲之治)의 믿음으로 기독교적 문화담론과 홉스주의 패러다임이 혁명적으로 분쇄되지 않았다면, ‘근대적’ 의미의 무제한적 종교자유와 관용은 불가능했을 것이다. 그러나 이 새로운 현세주의적 문화담론과 무위지치의 탈주술적·세속적 믿음은 결코 ‘신들린’ 기독교 사회 안에서 내재적으로 잉태되어 발전될 수 없었다. 그리하여 저 혁명적 패러다임 전환과 극적 담론변동이란 개신신학적 패러다임과 기독교적 문화담론으로부터 기독교문화권 바깥에서 발전된 공자의 공감적 무위천하 패러다임과 현세주의 문화담론으로의 혁명적 대전환을 뜻하는 것이다. 다음에서는 이에 대해 알아보자.

(『정신문화연구』 제36권 제3호에 계속 연재됩니다.)

참 고 문 헌

1. 동양 고전 문헌

〈공맹 경전〉

『大學』, 『中庸』, 『論語』, 『孟子』, 『書經』, 『易經』, 『禮記』, 『孝經』, 『孔子家語』, 『馬王堆帛書‘要’』, 廖名春 釋文(續四庫全書編纂委員會 編), 『馬王堆帛書周易經傳釋文』. 上海: 上古籍海出版社, 1995.

〈조선왕조실록〉

『世宗實錄』, 『正祖實錄』.

〈그 밖에 동양고전〉

杜預 注, 孔穎達 疏, 『春秋左傳正義』. 開封: 欽定四庫全書, 宋太宗 淳化元年[976年].
司馬光, 『資治通鑑』. 사마광 著, 권중달 역, 『자치통감(1)』. 푸른역사, 2002.

司馬遷, 『史記本紀』, 『史記世家』, 『史記列傳』.

王符, 『潛夫論』. 왕부 著, 임동석 역주, 『잠부론』. 건국대학교 출판부, 2004.

伊藤仁齋, 『語孟字義』(宝永二年刊本). 『伊藤仁齋·伊藤東涯』. 東京: 岩波書店, 1971.

李澤厚, 『中國古代思想史論』. 北京: 人民出版社, 1985. 리쩌허우 著, 정병석 역, 『중국고대사상사론』. 한길사, 2007.

丁若鏞 著, 全州大湖南學研究所 譯, 『國譯與猶堂全書』 「經集 II·III·IV」. 전주대학교 출판부, 1989.

鄭玄 注, 賈公彥 疏, 『周禮注疏』. 十三經注疏編纂委會 간행, 北京: 北京大學校出版部, 2000.

朱熹 集註, 林東錫 譯註, 『四書集註諺解 - 論語』. 學古房, 2006.

陳淳, 『北溪字意』. 陳淳 著, 김영민 역, 『북계자의』. 예문서원, 1993·2005.

何晏 注, 邢昺 疏, 『論語注疏』. 十三經注疏整理本, 北京: 北京大學出版社, 2000.

桓寬, 『鹽鐵論』(宣帝代 刊行). 환관 著, 김한규·이철호 역, 『염철론』. 소명출판사, 2002.

2. 동양 현대 문헌

葛劍雄, 『千秋興亡』. 長春: 長春出版社, 2005. 거지앤유 著, 이성희 역, 『천추흥망』. 따뜻한손, 2009.

금장태, 『귀신과 제사: 유교의 종교적 세계』. 제인앤씨, 2009.

김한규, 「염철론 - 염철 논쟁을 통해서 보는 고대 중국사회」. <http://terms.naver.com>

- (최종검색일: 2012. 8. 27).
- _____, 「해제 - 염철론(鹽鐵論)과 『염철론(鹽鐵論)』. 환관(桓寬) 저, 김한규·이철호 역, 『염철론』. 소명출판사, 2002.
- 뤄양(略揚), 「공자의 충서사상 논고」. 『동서사상』 제6집, 2009. 2.
- 박재주, 「유가윤리에서의 공감(sympathy)의 원리」. 『도덕교육연구』 제18권 2호, 한국도덕학회, 2007. 2.
- 尹貞紛, 「正統·天順 연간의 經史講論과 정국운영 - 經筵의 제도화와 내각제 운영에 관하여」. 『중국사연구』 제61집, 2009.
- _____, 「成化年間(1465-1487)의 經筵과 정국운영」. 『명청사연구』 제4집, 2010.
- 이상익, 「유교의 忠恕論과 自由主義」. 『哲學』 제80집, 2004.
- 이영재, 「현대공감이론을 통한 공맹철학의 재조명: 프란스 드발의 통섭적 공간」. 『정신문화연구』 제35권 제2호, 2012.
- _____, 「공자의 ‘恕’ 개념에 관한 공감도덕론적 해석」. 성균관대학교 유학대학 주최 2012년 유교문화권 국제학술회의 「유교 신르네상스」 제3분과(‘공자가 만든 서구의 근대’) 발표논문.
- 이태진, 『고종시대의 재조명』. 태학사, 2000, 초판 5쇄 2008.
- 朱謙之, 『中國思想對於歐洲文化之影響』. 上海: 商務印書館, 1940. 주경지 저, 전홍석 역, 『중국이 만든 유럽의 근대 - 근대유럽의 중국문화 열풍』. 창계, 2003·2010.
- 중국사연구실 편역, 『중국역사』. 신서원, 1993.
- 황태연, 『공자와 세계(1·2·3)』 제1권 「공자의 지식철학(상·중·하)」. 창계, 2011.
- _____, 『공자와 세계(4·5)』 제2권 「서양의 지식철학(상·하)」. 창계, 2011.
- _____, 「서구 자유시장론과 복지국가론에 대한 공맹과 사마천의 무위시장 이념과 양민철학의 영향」. 『정신문화연구』 제35권 제2호, 2012.

3. 서양 고전 문헌

- Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*. übers. u. hg. von Olof Gigon, München: Deutsche Taschenbuch Verlag, 1986.
- Bayle, Pierre, *Pensées diverses sur la comète*(1682·1683·1704). Pierre Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*. Translated with notes and an interpretative essay by Robert C. Bartlett., Albany: State University of New York Press, 2000.
- _____, *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14,23, "Compel Them to Come In, That My House May Be Full"* (1686·1687·1688). Edited, with an Introduction, by John Kilcullen and

- Chandran Kukathas., Indianapolis: Liberty Fund, 2005.
- _____, *Political Writings. Extracts from Pierre Bayle, Historical and Critical Dictionary.* Edited by Sally L. Jenkinson., Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- _____, *Historical and Critical Dictionary*(Selections). Translated by Richard H. Popkin., Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991.
- Darwin, Charles, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex.* In: Charles Darwin, *Evolutionary Writings.* edited, with an Introduction and Notes by James A. Secord., Oxford/New York: Oxford University Press, 2010.
- Du Halde, P., *The General History of China-Containing A Geographical, Historical, Chronological, Political and Physical Description of the Empire of China, Chinese-Tatary, Corea and Thibet,* Four Vols. Translated by Brookes., London: Printed by and for John Watts at the Printing-Office in Wild Court near Lincoln's Inn Fields, 1736; the second edition 1739.
 원본: Jean-Baptiste Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, enrichie des cartes generales et particulieres de ces pays, de la carte generale et des cartes particulieres du Thibet, & de la Corée,* 1735.
- Foucher, Simon, *Lettre sur la Morale de Confucius, philosophe de la Chine.* Paris: chez Daniel Horthemels, 1688.
- Hobbes, Thomas, *Philosophical Rudiments concerning Government and Society.* In: *The Collected Works of Thomas Hobbes* collected and edited by Sir William Molesworth, Vol. II. London: Routledge/Thoemnes Press, 1992.
- _____, *Leviathan*(1651), p. 167. *The Collected Works of Thomas Hobbes.* Vol. III, Part I and II. Edited, by W. Molesworth., London: Routledge/Thoemmes Press, 1992.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*(1739-1740). Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton, with Editor's Introduction by David Fate Norton. Oxford · New York · Melbourne etc.: Oxford University Press, 2001(1st Edition) · 2007(9th Press).
- _____, *An Enquiry concerning Human Understanding and Other*

- Writings*. Edited by Tom L. Beauchamp, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Intorcetta, Prosperi, Christian Herdrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis Latine Exposta*. Parisiis: Apu Danielem Horthemelis, via Jacoaea, sub Maecenate, M DC LXXXVII(1687). 불역본: Intorcetta, Prospero, Philippe Couplet, Christian Herdrich, Francois Rougmont(abstracted and translated by Jean de Labruné, Louis Cousin & Simon Foucher), *La morale de Confucius, philosophe de la Chine*. Amsterdam: Chez Pierre Savouret, dans le Kalver—straat, 1688. 영역본: Prospero Intorcetta, Philippe Couplet, Christian Herdrich, Francois Rougmont, *The Morals of Confucius, a Chinese Philosopher*. London: Printed for Randal Taylor, 1691; second edition, Printed for F. Fayram, 1724.
- Le Comte, Louis, *Nouveaux mémoires sur l'état present de la Chine*(Paris: 1696). 영역본: Louis le Comte[sic!], *Memoirs and Observations Topographical, Physical, Mathematical, Mechanical, Natural, Civil, and Ecclesiastical, Made in a Late Journey through the Empire of China*. London: Tooke & Buckley, 1697.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Discourse on Metaphysics*(1686). In: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discourse on Metaphysics, Correspondence with Arnauld, and Monadology*. With an Introduction by Paul Janet, translated from the Original by George R. Montgomery. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1902.
- _____, *Novissima Sinica – Das Neueste von China*(1697). hg. v. Heinz-Günther Neseelrath u. Hermann Reinbothe. Köln: Deutsche China-Gesellschaft, 1979.
- _____, “Discourse on the Natural Theology of the Chinese” (1716). In: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Writings on China*. Translated, with an Introduction, Notes, and Commentaries by Daniel J. Cook and Henry Rosemont, Jr., Chicago · LaSalle: Open Court Publishing Company, 1994. 라이프니츠 저, 이동희 역, 「중국인의 자연신학론」. 라이프니츠 저, 이동희 편역, 『라이프니츠가 만난 중국』. 이학사, 2003.
- Locke, John, *Two Tracts on Government*(1660). In: John Locke, *Political Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997 · 2006, 6th printing.
- _____, “An Essay on Toleration”(1667). In: John Locke, *Political Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997 · 2006, 6th printing.

- _____, “Atheism”(1676). In: John Locke, *Locke. Political Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997 · 2006, 6th printing.
- _____, *An Essay concerning Human Understanding*. In: *The Works of John Locke*, in Ten Volumes, Vol. VIII. London: 1823; Aalen, Germany: Reprinted by Scientia Verlag, 1963.
- _____, *The Second Treatise of Government. An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government*. In: John Locke, *Treatises of Government*(1689). Edited with an Introduction and Notes by Peter Laslett, Cambridge · New York · Port Chester · Melbourne · Sydney: Cambridge University Press, 1990.
- _____, *A Letter concerning Toleration*(1689). In: *The Works of John Locke*, in ten volumes, vol. VI. London: 1823; Aalen, Germany: Reprinted by Scientia Verlag, 1963.
- _____, *The Reasonableness of Christianity*(1695). In: *The Works of John Locke*, in ten volumes, vol. VI. London: 1823; Aalen, Germany: Reprinted by Scientia Verlag, 1963.
- Lord Brougham, Henry, *The British Constitution: its History, Structure, and Working*. London and Glasgow: Richard Griffin and Company, 1861.
- Marx, Karl, *Das Kapital I. Marx Engels Werke(MEW)*. Bd. 23. Berlin: Dietz, 1979.
- _____, *Theorien über den Mehrwert*. Erster Teil des Bd. 26. *Marx Engels Werke(MEW)*. Berlin: Dietz Verlag, 1979.
- Navarrete, Dominick(Domingo) Fernandez, *An Account of the Empire of China; Historical, Political, Moral and Religious*. The First Publication in Spanish – *Tratados Historicos, Politicos, Ethicos, y Religiosos de la Monarchia de China*. Madrid: 1676; 영역본: London: H. Lintot, J. Osborn, 1681.
- Nieuhoff, John, *An Embassy from the East-Indian Company of the United Provinces to the Grand Tatar Cham, Emperour of China, delivered by their Excellencies Peter de Goyer and Jakob de Keyzer, At his Imperial City of Peking*(1655). Hague: 1669; 영역본: London: Printed by John Moccock, for the Author, 1669.
- Platon, *Politeia*, In: Platon, *Werke*, Bd IV in Acht Bänden. Herausgegeben von Gunther Eigner. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. Plato, *The Republic*. In: *Plato* Vol. V(vol. 1-2) in twelve volumes, with an English Translation by Paul Shorey, Leob Classical Library. Cambridge · Massachusetts · London:

- Harvard University Press · William Heinemann LTD, 1975.
- _____, *Gesetze(Νομοι η Νομοθεσια), Platon Werke*. Zweiter Teil des Bandes VIII in Acht Bänden. Herausgegeben von Gunther Eigner. Bearbeitet von Heinz Hofmann. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973. Plato, *Laws*. In: *Plato*. Vol. X in twelve volumes, with an English Translation by R. G. Bury. Cambridge · Massachusetts · London: Harvard University Press · William Heinemann LTD, 1967.
- Purchas, Samuel, *Purchas, his Pilgrimage. Or Relations of the World and the Religions observed in all Ages and Places discovered, from the Creation unto this Present*. London: Printed by William Stansby for Henrie Fetherstone, 1614.
- Semedo, Alvarez(Alvaro), *Imperio de la China y Cultura Evangelica en el por les Religios de la Compania de Jesus*(Madrid: 1641). 영문판: *The History of the Great and Renowned Monarchy of China*. London: Printed by E. Taylor for John Crook, 1655.
- Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments, or An Essay toward an Analysis of the Principles by which Men naturally judge concerning the Conduct and Character, first of their Neighbours, and afterwards of themselves*(1759, Revision: 1761, Major Revision: 1790). Edited by Knud Haakonssen, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2002 · 2009(5. printing).
- Spinoza, Benedict de(Baruch de), *Tractatus Theologoco-Politicus*(1670). In: *The Chief Works of Benedict de Spinoza*. Translated from the Latin, with an Introduction by Robert H. M. Elwes, Vol. I. London: George Bell and Sons, York Street, Covent Garden, 1891.
- Temple, Sir William, "An Essay upon the Ancient and Modern Learning." London: First printed by J. R. for Ri. and Ra. Simpson under the title *Miscellanea. The second part in four essays*(1699). In: *The Works of William Temple*. London: Printed by S. Hamilton, Weybridge, 1814.
- Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*(1756). 영역본: *Ancient and Modern History*, Vol. I in seven volumes. *The Works of Voltaire*, in forty three volumes. With a critique and biography by John Morley, Vol. XXIV. Akron[Ohio]: The Werner Company, 1906.
- _____, *Dictionnaire philosophique*(1764). 영역본: *Philosophical Dictionary*. In two volumes. London: W. Dugdale, 1843.

_____, *Traité sur la Tolérance*(1763). 영역본: Voltaire, *Treatise on Tolerance*. Voltaire, *Treatise on Tolerance and Other Writings*. Edited by Simon Harvey, Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 볼테르 저, 송기형 · 임미영 역, 『관용론』. 한길사, 2001.

_____, “The A B C, or Dialogues between A B C – Tenth Conversation, On Religion.” In: Voltaire, *Political Writings*. Edited by David Williams, Cambridge · New York · Melbourne: Cambridge University Press, first 1994, reprinted 2003.

Xenophon, *Memorabilia(Recollections of Socrates)*. Translated and annotated by Amy L. Bonnette, Ithaca and London: Cornell University Press, 1994.

4. 서양 현대 문헌

Adam, Ulrich, *The Political Economy of J. H. G. Justi*. Oxford, Berlin, Frankfurt am Main, New York, Bern: Peter Lang, 2006.

Albrecht, Michael, “Einleitung.” Christian Wolff, *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen(Oratio de Sinarum philosophia practica)*. Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Michael Albrecht. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985.

Backhaus, Jürgen Georg, “From Wolf to Justi.” Jürgen Georg Backhaus(ed.), *The Beginnings of Political Economy: Johann Heinrich Gottlob von Justi*. New York: Springer Science+Business Media, 2009.

Bartlett, Robert C., “Introduction.” In: Pierre Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*. Translated with notes and an interpretative essay by Robert C. Bartlett, Albany: State University of New York Press, 2000.

Binney, Matthew, “The New Nature in the Language of Travel: Domingo Navarrete’s and John Locke’s Natural Law Rhetoric”(6 pages in A4, 10 Point). coolessay.org/.../index-60109.htm...(검색일: 2012. 8. 6).

Champion, Justin, “Bayle in the English Enlightenment.” In: Wiep van Bunge and Hans Bots(ed.), *Pierre Bayle(1647-1706), le philosophe de Rotterdam: Philosophy, Religion and Reception*, Selected Papers of the Tercentenary Conference held at Rotterdam, 7-8 December 2006. Leiden · Boston: Brill, 2008.

Clarke, John James, *Oriental Enlightenment, The Encounter between Asian and Western Thought*. London · New York: Routledge, 1997. 클라크 저, 장세룡 역, 『동양은 서양을 어떻게 계몽했는가』. 우물이 있는 집, 2004.

Crawford, Robert B., “The Social and Political Philosophy of the *Shih-chi* 『史

- 記』.” *The Journal of Asian Studies*, Vol. 22, No. 4, Aug., 1963.
- Cummins, J. S., “the Introduction.” In: J. S. Cummins(ed.), *Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete: 1618-1686*. Cambridge University Press published for The Hakluyt Society, 1962.
- Darwall, Stephen, “Empathy, Sympathy, Care.” In: *Philosophical Studies* 89, 1998.
- Davis, Walter W., “China, the Confucian Ideal, and the European Age of Enlightenment”. *Journal of the History of Ideas*, Oct.-Dec. 1983, Vol. 44, No. 4, pp. 523-548.
- _____, *Eastern and Western History, Thought and Culture, 1600-1815*. Lanham: University Press of America, 1993.
- Demiéville, Paul, “Philosophy and Religion from Han to Sui,” Denis Twitchett and Michael Lowe(ed.), *The Cambridge History of China*, Vol. 1, The Ch'in and Han Empires. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- de Labrunne, Jean, Louis Cousin & Simon Foucher, *La morale de Confucius, philosophe de la Chine*. Amsterdam: Chez Pierre Savouret, dans le Kalverstraat, 1687.
- de Waal, Frans, *Our Inner Ape*. New York: Riverhead Books, 2005.
- _____, “Morality Evolved - Primate Social Instincts, Human Morality and the Rise and Fall of ‘Veneer Theory’.” In: Stephen Macedo and Josiah Ober(ed.), *Primates and Philosopher - How Morality Evolved*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- _____, *The Age of Empathy. Nature's Lessons for a Kinder Society*. New York: Three Rivers Press, 2009.
- Fairbank, John King and Goldman, Merle, *China: A New History*. Massachusetts: Harvard University Press, 1998. 존 킹 페어뱅크 · 멀 골드만 저, 김형중 · 신성곤 역, 『新中國史』. 까치, 2005.
- Fetscher, Iring, “Einleitung” zu Thomas Hobbes *Leviathan*. Herausgegeben und eingeleitet von Iring Fetscher. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- Frank, Andre Gunder, *ReOrient*. Berkeley: University of California, 1998. 안드레 군더 프랑크 저, 이희재 역, 『리오리엔트』. 이산, 2003.
- Gerlach, Hans Christian, “Wu-wei in Europe - A Study of Eurasian Economic Thought.” Copyright 2004 by Christian Gerlach(C.Gerlach-alumni@lse.ac.uk. 최종검색일: 2010. 3. 11.).
- Grapard, Allen G., “Voltaire and East Asia - A Few reflection on the Nature of Humanism.” In: *Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol. 1, 1985.

- Gress, David, *From Plato to Nato. The Idea of the West and its Opponents*. New York · London: The Free Press, 1998.
- Harvey, Simon, "Introduction." In: Voltaire, *Treatise on Tolerance and Other Writings*. Edited by Simon Harvey. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Hegel, Georg W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. G. W. F. Hegel *Werke* Bd. 7 in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- Hobson, John M., *The Eastern Origins of Western Civilization*. Cambridge · New York: Cambridge University Press, 2004 · 2008.
- Hudson, Geoffrey Francis, *Europe and China: A Survey of their Relations from the Earliest Times to 1800*. London: E. Arnold, 1931; Paperback Republication, Boston: Beacon Press, 1961.
- Israel, Jonathan I., *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*. Oxford · New York: Oxford University Press, 2001.
- _____, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- _____, "Bayle's Double Image during the Enlightenment." In: Wiep van Bunge and Hans Bots(ed.), *Pierre Bayle(1647-1706), 'le philosophe de Rotterdam': Philosophy, Religion and Reception*. Selected Papers of the Tercentenary Conference held at Rotterdam, 7-8 December 2006. Leiden · Boston: Brill, 2008.
- Jenkinson, Sally L., "Introduction: a defence of justice and freedom." In: Pierre Bayle, *Political Writings*, ed. by Sally L. Jenkinson, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Jensen, Lionel M., *Manufacturing Confucianism*. Durham · London: Duke University Press, 1997 · 2003.
- Kessler, Sanford., "John Locke's Legacy of Religious Freedom"(1985). In: Richard Ashcraft(ed.), *John Locke. Critical Assessments*. Vol. II. London · New York: Routledge, 1991.
- Kilcullen, John, and Kukathas, Chandran, "Introduction." In: Pierre Bayle, *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14, 23, "Compel Them to Come In, That My House May Be Full"*(1686 · 1687 · 1688). Edited, with an Introduction, by John Kilcullen and Chandran Kukathas, Indianapolis: Liberty Fund, 2005.
- Kramers, Robert P., "The Development of the Confucian Schools." In: Denis Twitchett and Michael Lowe(ed.), *The Cambridge History of China*, Vol.

- 1, *The Ch'in and Han Empires*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Kraus, Hans-Christof, *Englische Verfassung und politisches Denken im Ancien Régime*. München: R. Oldenbourg Verlag, 2006.
- Lach, Donald F., "The Sinophilism of Christian Wolff(1679-1754)." *Journal of the History of Ideas*, Vol. 14, No. 4, Oct. 1953.
- Loewe, Michael, "The Religious and Intellectual Background." Denis Twitchett and Michael Lowe(ed.), *The Cambridge History of China*, Vol. 1, *The Ch'in and Han Empires*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Maddison, Angus, *Contours of the World Economy, 1-2030 AD. Essays in Macro-Economic History*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Maverick, Lewis Adams, *China - A Model for Europe* Vol. I. San Antonio in Texas: Paul Anderson Company, 1946.
- McCormick, Ken, "Sima Qian and Adam Smith." *Pacific Economic Review*. 4: 1, 1999.
- McKenna, Anthony, "Pierre Bayle in the Twentieth Century." In: Wiep van Bunge and Hans Bots(ed.), *Pierre Bayle(1647-1706), 'le philosophe de Rotterdam': Philosophy, Religion and Reception*. Selected Papers of the Tercentenary Conference held at Rotterdam, 7-8 December 2006. Leiden · Boston: Brill, 2008.
- Menzel, Johanna M., "The Sinophilism of J. H. G. Justi." *Journal of the History of Ideas*, Vol. 17, No. 3, June 1956.
- Moore, J. T., "Locke on Assent and Toleration"(1978). In: Richard Ashcraft(ed.), *John Locke. Critical Assessments*, Vol. II. London · New York: Routledge, 1991.
- Murphey, Rhoads, *A History of Asia*. New York: HarperCollins, 1992.
- Ogg, Frederic Austin, *The Governments of Europe*. New York: The MacMillan Company, 1916.
- Peterson, Willard, "Confucian Learning in Late Ming Thought." In: Denis Twitchett and Frederick W. Mote (ed.), *The Cambridge History of China*, Volume 8, *The Ming Dynasty, 1368-1644*, Part 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1998 · 2007.
- _____, "Learning from Heaven: the introduction of Christianity and other Western ideas into the Ming China." In: Denis Twitchett and Frederick W. Mote(ed.), *The Cambridge History of China*, Volume 8, *The Ming Dynasty, 1368-1644*, Part 2. Cambridge: Cambridge University Press,

- 1998 · 2007.
- Pinot, Virgile, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France, 1640-1740*. Paris: Paul Geuthner, 1932; Republishing - Genève: Slatkine Reprints, 1971.
- Popkin, Richard H., "Introduction." In: Pierre Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, 2 vols., 1697; 4 vols., 1702, Selected and translated, with an Introduction and Notes by Richard H. Popkin, Indianapolis · Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1991.
- Priddat, Briger, "Ist das 'laissez-faire'-Prinzip ein Prinzip des Nicht-Handels? Über einen chinesischen Einfluß in Quesnay's *Despotisme de la Chine* auf das physiokratische Denken." *Diskussionschriften aus dem Institut für Finanzwissenschaft der Universität Hamburg*, Nr. 16/1984.
- Reichwein, Adolf, *China und Europa im Achtzehnten Jahrhundert*. Berlin: Oesterheld & Co. Verlag, 1922. 영역본: *China and Europe - Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*. London · New York: Kegan Paul, Trench, Turner & Co., LTD and Alfred A. Knopf, 1925.
- Rowbotham, Arnold H., "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe." In: *The Far Eastern Quarterly*, Vol. 4, No. 3, May, 1945.
- Schmitt, Carl, *Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*(1938). Stuttgart: Klett-Cotta, 1982 · 2003.
- Taylor, Romeyn, "Official Religion in the Ming." In: Denis Twitchett and Frederick W. Mote(ed.), *The Cambridge History of China*, Volume 8, *The Ming Dynasty, 1368-1644*, Part 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1998 · 2007.
- Van Bunge, Wiep, "The Presence of Bayle in the Dutch Republic." In: Wiep van Bunge and Hans Bots(ed.), *Pierre Bayle(1647-1706), 'le philosophe de Rotterdam': Philosophy, Religion and Reception*, Selected Papers of the Tercentenary Conference held at Rotterdam, 7-8 December 2006. Leiden · Boston: Brill, 2008.
- Vervoom, Aat, *Re Orient-Change in Asian Societies*. Oxford: Oxford University Press, 2006(3th ed.).
- Wittgenstein, Ludwig J. Johann, "A Lecture on Ethics"(1929 or 1930). In: *The Philosophical Review*, Vol. 74, No. 1, Jan. 1965.
- _____, "Notes on Talks with Wittgenstein"(1929). In: *The Philosophical Review*, Vol. 74, No. 1, Jan. 1965.
- _____, *Tagebücher 1914-1916*. In: *Ludwig Wittgenstein-*

tein Werkausgabe, Band 1 in 8 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

_____, *Tractatus philosophicus(Logisch-philosophische Abhandlung)*[1918]. In: *Ludwig Wittgenstein Werkausgabe*, Band 1 in 8 Bänden, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

_____, *Vermischte Bemerkungen*. In: *Ludwig Wittgenstein Werkausgabe*, Band 8 in 8 Bänden, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

Young, Leslie, "The Tao of Markets: Sima Quian and the Invisible Hand," *Pacific Economic Review* 1, 1996, pp. 137-145.

투고일 2013. 3. 5.

심사일 2013. 3. 10.

게재 확정일 2013. 5. 8.

주제어(keyword) 근대적 관용(modern tolerance), 국가교권(ecclesiastical authority of state), 공자의 공감(Confucian concept of empathy), 현세주의(secularism), 무위(*Wuwei*; excluding all compulsion and all prohibition), 무제한적 종교자유(unlimited freedom of religion)