



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)



碩士學位論文

文以致用的 각도에서 본 《中庸》

濟州大學校 大學院

中語中文學科

陸安琪

2017年 12月



# 文以致用の 각도에서 본 《中庸》




指導教授 趙 成 植

陸 安 琪

이 論文을 文學 碩士學位 論文으로 提出함

2017年 12月

陸安琪의 文學 碩士學位 論文을 認准함

審査委員長 이 동원   
委 員 沈 洪 景   
委 員 趙 成 植 

濟州大學校 大學院

2017年 12月

# 文以致用の 각도에서 본《中庸》

陸安琪

## <目 录>

I. 서론	1
1. 既存研究概況	1
2. 研究动机와 目的	4
II. 《中庸》과 文以致用論	5
1. 《中庸》	7
1) 中庸之道	9
2. 文以致用論	12
1) 文学实用性	13
III. 《中庸》의 文以致用실례	15
1. 《中庸》의 “修身” 致用	22
1) 诸葛亮의 “君子忠信”	31
2) 刘禹锡와 李清照의 “君子之强”	32
3) 欧阳修의 “君子之勇”	35
2. 《中庸》의 “齊家” 치용	37
1) 颜之推의 《颜氏家训》	38
2) 蒲松龄의 《聊齋誌異》	41
3. 《中庸》의 “治国” 致用	44
1) 汉唐의 以孝治国	44
2) 元朝의 以儒治国	48
4. 《中庸》의 “平天下” 致用	53
IV. 結論	60
参考文献	62
中文摘要	64

# I. 서론

## 1. 既存研究概況

유가가 창설된 이래 “禮”를 바탕으로 각 사회계층에서는 어떻게 예를 지킬 것인지에 대해서 많은 설이 있었다. 그 방대한 내용은 자아가치 실현을 중심으로 중국의 고전정신의 핵심을 이루고 있는 것이 사실이다.

《中庸》은 유가의 경전이다. 이는 유가사상이 사회와 인문학에 어떻게 실질적으로 영향을 주고 있는지 다양하게 구현하고 있다. 뿐만 아니라 현재의 사회 속에서도 유가사상이 어떤 실용적 가치를 갖고 있는가도 보여주고 있다.

《中庸》의 ‘中庸’이 두 글자 혹은 이 단어는 무엇을 의미하는 것일까? 《中庸》의 “中”과 “庸”의 단어에 대한 연구가 이미 中庸 연구의 절반 이상을 차지할 정도이다. 《說文解字》에서 “중”에 대한 해석은 “中, 內也”, “용”에 대한 해석은 “庸, 用也”라고 하였다. 이를 글자 차원에서 살펴보면 “中庸”은 내재한 유용한 사물이라는 뜻이다. 사람의 차원에서 말하자면 사람의 품성을 일컫는 것이다. 내재적인 수양; 이와 동시에 “中庸”은 일종의 최고등급의 도덕사상을 말하기도 한다. 자사가 《中庸》을 저작하기 이전에 “中庸”사상은 이미 유가사상에 포함되어 있었다.

《論語·雍也》편에서도: “中庸은 도덕의 최고이다.(中庸之為德也, 其至矣乎)”라는 말이 있다. 이 말의 뜻은 中庸은 도덕의 극치를 이룬다는 것을 말하고 있다. 즉 춘추시기부터 中庸은 이미 도덕의 최고치를 지시하고 있었다는 것이다. 《論語·先秦》편에서는 “過猶不及”이라든가 《論語·子路》에서 “欲速則不達” 등은 모두 中庸의 사상을 전하고 있는 것으로 볼 수 있다. 《孔子的中庸思想解讀》<sup>1)</sup>에서 지적하기를 孔子는 《周易》의 “中行” 개념에 즉 모순의 대립통일이라는 철학관념에 많은 영향을 받았다는 것이다. 孔子는: “나에게 몇 년을 더 주면, 50세에 《易》를 공부할 수 있다. 그때 나는 큰 과오를 범하지 않을 것이다.(加我數年, 五十可學《易》, 可以無大過矣).<sup>2)</sup>”라는 말을 한 적이 있다. 그러나 孔子가 “中庸”사상을 책으로 편집하기 이전에 “中庸”은 孔子의 언론에서 특수한 위치를 차지하지 않은 많은 사상중의 일종

1) 蘇俊霞, <孔子的中庸思想解讀>, 《齊魯學刊》, 2014

2) 《論語·述而》

에 불과하였다. 《中庸》에 책으로 된 후, “中庸” 사상에 대한 연구가 많은 유가사상의 핵심적인 논제로 떠오르게 되었다.

자사는 《中庸》에서 자신이 이에 대한 이해를 바탕으로 하였다. 杨胜利는 《先秦儒家“中庸”思想的發展脈絡》에서 중점적으로 사상에 대해서 논의하였다. 그는 자사가 유가의 심학으로부터 출발하여 인간의 기질에 대해 “중화”가 무엇인지 논술하였다. 그리고 “道不可須臾離也”, 라고 지적하였다. 이로부터 알 수 있다 시피 자사가 왜 “誠”<sup>3)</sup>이라는 개념을 제기하였는지 알 수 있다. 天人的 관계를 통합함으로써 中庸之道의 이론적 기초를 마련하였다.

宋代 이전에 유가는 이론적인 기초가 박약하였다. 그 이전에는 단순히 문헌의 고증과 해석단계에 머물러있었다. 이는 왜 맹자이후부터 유가가 차츰 영향력이 미미해졌는지에 대한 해석이라고 할 수 있다. 《中庸章句》에서 주희의 말을 따르면 자사가 《中庸》을 저작하였던 것은 “도가 끊이지 않도록: 《中庸》은 무엇 때문에 지었는가? 子思자가 도학이 그 전통을 잃게 될까 근심하여 지은 것이다.(中庸何為而作也? 子思子憂道學之失其傳而作也)”<sup>4)</sup>이다. 그러나 사실 주희도 宋代 시기 儒佛道 셋 중에서 유가가 유일성이 부족하다는 것을 느껴서 제지했던 것으로 추측된다. 주희의 “中庸”은 “이” 학설을 추가하여 孔子와 자사의 “中庸” 기초에 또 다른 사상으로 발전시켰다<sup>5)</sup>.

《中庸》의 연구는 명나라시기에 많은 발전을 가져왔는데, 예를 들어 왕양명은 필생의 노력을 들여서 中庸의 선전하였다. 그는 中庸지도야말로 모든 사람들이 실천할 수 있다고 믿었다. 徐儒宗은 《王陽明的中庸思想》 지적하기를 “王陽明또 성인의 학은 일상적인 도이다<sup>6)</sup>” 라고 하였다. 이는 왕양명이 인식론의 차원에서 中庸을 접근하였다고 지적하였다. 그는 “초과와 부족한 부분을 알고 있는 것은 中和이다.(知得過不及處就是中和).” (《傳習錄下》)라고 하였다. 그 말인즉 王陽明은 어떤 것이 “過” 인지를 인식하고 어떤 것이 “不及” 인지를 인식하면 “中和”에 대한 자각을 했다는 것이다. 王陽明은 또한 “知行合一”을 주장하기 도 하였는데 인지적인 차원에서 중화를 알았으면 행위적인 차원에서 도 실천할 수 있다는 것이다.

청나라 시기에는 조정의 관청에서 사서에 대해 번역을 시작했다. 건륭황제시기 에는

3) 子思, 《禮記·中庸》, “誠者, 天之道也; 誠之者, 人之道也 ”

4) 朱熹. 《中庸章句集註》

5) 郭齊, <朱熹對孔子中庸思想的繼承和發展>, 《孔子研究》, 2005 °

6) 汪志娟, <王陽明的中庸思想>, 2007

滿族의 지식인들이 한문화에 대해서 일정한 정도의 이해를 하였고 또한 사서는 만족 황제들의 필수 과정이기도 하였다. 그래서 많은 중시를 받았고 통치자들의 의지와 치국사상이 되기도 하였다; 과거에서 사서를 시험과목으로 지정한 후 사서는 모든 고시생들의 미래가 달려있는 중요한 공부로 격상하였다. 이로부터 알 수 있다시피 청나라시기에 사서의 지위는 매우 중요했다.

현대사회이후 현대사전에서 는 “中庸”의 단어에 대한 해석은 “유가 사상의 윤리 사상이다. 즉 어떤 일을 처리함에 있어 어느 쪽으로 기울거나 치우치지 않고 공정한 태도를 유지하는 것이며 이를 최고의 도덕 표준으로 삼는다.” 舒坤堯는 《中庸文學理論研究》라는 책에서 이렇게 묘사하였다. : “中庸의 이론은 지나치거나 불급한 것을 반대하고, 지나침과 불급의 사이에서 맴돈다. 그 중간의 헤게모니를 유지하는 것이다. 이는 양변이 질변으로 변화하는 기준이 되기도 한다. 사물의 상태를 유지하되 불변하는 것이다”. 이밖에도中庸지도의 내적논리를 내가지 방향으로 나누어서 해석하였는데 각각 “尚中” ` “時中” ` “中正” 和 “中和” 7) °이었다. 앞서 내용을 종합하면中庸을 간단하게 이해하면 일종의 원칙으로 볼 수 있다는 것이다. 그리고 사물의 정도를 고려하여 지나치거나 부족함이 없도록 유지한다는 것이다.

段錦雲 `凌兵이 저작한 《中國背景下員工建言行為結構及中庸對其的影響》에서는 직원들의 발언을 “전반적인 국면을 고려하는 유형(考慮全局型)” 과 “자아모범형(自我模範型)” 으로 나뉜다고 하였다. 그리고 이에 대한 연구를 통해 中庸의 사유가 직원들의 언행에 어떤 영향을 주는지를 연구하였다. 여기 에서 “전반적인 국면을 고려하는 유형(考慮全局型)” 의 직원언행은 정정과 관련이 되고 “자아모범형(自我模範型)” 의 직원 언행은 부정적인 것과 관련이 된다고 하였다. 이로부터 中庸사유의 실천자는 일시적인 정서로 발행되는 것이 아닌 자신과 타인을 포함한 전체적인 상황을 고려하여 충분히 내외적인 판단을 한 후 그에 적합한 실용적인 해결책을 제시한다는 것이다. 그리고 피드백을 중시하며 수시로 수정안을 마련한다는 것이다. 이는 《中庸》에서 “모든 일을 준비하면 성립할 수 있으며 준비하지 않으면 폐기하는 것이다. 말은 먼저 정해져 있으면 곧 잊어지지 아니하고 일은 먼저 정해져 있으면 곧 곤란 받지 아니하다. 행동은 먼저 정해져 있으면 곧 탈이 나지 아니하고 도는 먼저 정해져 있으면 궁하게 되지 않는다.(凡事預則立,不預則廢. 言前定, 則不跲. 事前定, 則不困. 行前定, 則不疚. 道前定, 則不窮).” 와 정확히 일치하다.

7) 贾焯羽, 《浅论儒家中庸思想》, 《中国科技博览》, 2011年, 第17期, 248页 °



## 2. 研究动机와 目的

유가사상이 중국에서 수천 년의 역사를 거치면서 부동의 지위를 유지하고 있다. 그 근본적인 원인은 유가사상이 실제적인 일상생활에서도 중요한 역할을 하고 있기 때문이다. 유가 경전은 모두 적극적으로 세상사에 합류하며 자신의 몸을 나라와 국가사업에 바쳐서 헌신하는 것을 격려하고 있다. 이러한 사상은 국가통일과 안정한 사회유지에도 적극적인 의미가 있다. 이 밖에도 유가사상은 자신의 수련을 중시하는데 이로 “君子之道” ` “修身齐家” 이다.

《中庸》에 중국고전 문학의 경전으로 꼽히며 지금까지 많은 중국문인들이 숭배하고 있는데 예로부터 지금까지 어떤 사람들이 中庸을 계승해왔으며 또 어떤 사람들이 中庸사상을 발전시켰는지, 그리고 그들은 어떤 방식을 통해서 계승하고 발전시켰는지, 어떤 성과를 거두었으며 어떤 영향을 끼쳤는지에 대해서 많은 연구가 필요하다. 이러한 사람들의 행위는 문단에서 통상적으로 “文以致用” 이라고 일컫는데 즉 문학작품에서의 실용성을 말한다. 실천을 통해서 만이 진정한 사명을 다 하였다고 할 수 있는 것이다.

본고는 서론에서 中庸지도와 文以致用に 대한 간단한 논술을 하고 《中庸》의 실용적인 연구와 결론 네 부분으로 나뉜다. 서론은 대체로 지금까지 《中庸》에 대한 연구 성과를 살펴볼 것이다; 제2장에서는 《中庸》의 창작배경과 “中庸之道”의 핵심사상, 文以致用論과 문학에서의 실용성에 대해서 논의할 것이다; 제3장에서는 고전문헌을 응용하여 현실에서 어떻게 《中庸》을 “文以致用” 할 것인가에 대해서 논증하고 최종적으로 결론을 도출할 것이다.

## II. 《中庸》과 文以致用論

《中庸》은 중국 유교사상의 정수이며, '致用'은 유학의 핵심 목적에 해당한다. 유교 사상이 춘추시대에는 대체로 인간이 사회에 순응하는 것을 바탕으로 하였으나 사회 발전과 더불어 인간사와 문학에 많이 관여하게 되었다. '中庸'사상은 유교의 이념적 토대 위에 세워져 있는 일종의 윤리 의식일 뿐 아니라 일종의 사상인식 방법이기도 하다. 유교 세대로 中庸사상을 상속하고 자신에 계속 자아실현과 발전하는 것과 인성에 대한 탐구는 세계인을 교화하고 천하를 평정하기 위한 최종 응용에 들어가게 되었다.

孔子는 먼저 “中庸은 그 지극한 것이다. 백성들은 오래 할 수 있는 이가 드물다. (中庸之為德也, 其至矣乎! 民鮮久矣)”<sup>8)</sup>라고 말했다. 孔子는 '中庸'을 내세운 이후 유학 사상가들은 이를 끊임없이 보완해왔고, 수천 년 동안 꾸준히 현대사회를 거쳐 가며 얻은 결론은 여전히 변하고 있다. 中庸之道는 중국의 사상문화에 근본적인 영향을 미쳤다.

文以致用론은 중국 오랜 시간 동안 줄곧 논란이 되고 있는 화제. 중국문학사에서 변려문과 산문 사이의 전쟁은 한 번도 멈춘 적이 없다. 하나는 생활의 필요성이 없지만, 문명시기에 없어서는 안 되는 것이며 다른 하나는 정신적인 미적 감각을 중시하지 않고 문학작품자체가 사회적 역할을 중시한다는 것이다.

유명한 산문 문학자 韓愈는 문학이 반드시 실용성이 있어야 한다고 말했다:

기가 물이며 언은 물 위에 떠 있는 물건이다. 물이 많으면 물론 물건이 크든지 작든지 다 뜰 수 있다. 기는 언에게 특히 그렇다. 기가 충분하면 언어가 길든지 짧든지 성이 높든지 약든지 다 적당한 것이다. 그럼에도 불구하고 그는 자신이 거의 성공된다고 할 수 있지? 비록 거의 성공하지만 그는 사람에게 이렇게 해도 되니? 되지만 사람에게 하면 물건과 같니? 하는지 안 하는지 다른 사람은 결정한다. 군자가 다르다. 도덕적 원칙에 의거하고 일을 할 때 자신의 방법이 있다. 군자는 자신의 도를 임용하면 다름에게 교화한다. 자신의 도를 버려지면 제자에게 전한다. 군자는

8) 《論語·雍也》, 第29章

자신의 도를 문장으로 후세 사람에게 전한다. 이런 사람도 기쁨이 충분하니? 충분한 기쁨이 없니? 고문에 대한 지향이 있는 사람이 많지 않다. 고임의 도를 공부한 사람은 꼭 현대인에게 버림받는다. 제가 정말 기쁘고 슬프다. 고인을 학습한 사람에게 격려하기 위해 권고한다. 칭찬할 만한 사람들을 칭찬하고 비판 받을 만한 사람들을 비평하는 것이 아니다. 저한테 도를 묻는 사람이 많다. 너는 의의를 생각하지 않아서 제가 좀 이야기했다.

氣, 水也; 言, 浮物也 °水大而物之浮者大小畢浮 °氣之與言猶是也, 氣盛則言之短長與聲之高下者皆宜 °雖如是, 其敢自謂幾于成乎? 雖幾于成, 其用於人也奚取焉? 雖然, 待用于人者, 其肖于器邪? 用與舍屬諸人 °君子則不然 °處心有道, 行己有方, 用則施諸人, 舍則傳諸其徒, 垂諸文爾為後世法 °如是者, 其亦足樂乎? 其無足樂也? 有志乎古者希矣, 志乎古必遺乎今 °吾誠樂而悲之 °亟稱其人, 所以勸之, 非敢褒其可褒而貶其可貶也 °問于愈者多矣, 念生之言不志乎利, 聊相為言之 °9)

韓愈는 《答李翊書》에 방점을 찍는 문장을 만들 때 '기(氣)'를 표시한 것에 대해 이 문장의 좋고 나쁨을 결정하고, 마지막에는 仿古者(방고자)에 대한 긍정적인 평가를 내리며 자신의 후계자에 대한 우려를 털어냈다. 韓愈는 고문운동의 대표적인 인물이어서 문학 비평가들은 문학에 대한 비평인 동시에 자신의 문학적 경향에 대한 반영이기도 하다. 그는 선진양한의 문학 전통을 계승하고, 고문이야말로 문학의 원조라며 운율만을 추구하고 내용을 도외시하는 문장을 비판했다.

중국 고대부터 문인들이 문학의 존재의의를 탐구하고 문학의 용도는 단지 기록이나 심미적인 용도에만 그치지 않았다. 문학은 현실사회에서 공허한 문자가 사람들에게 정신적으로 아주 큰 영향력을 미칠 수 있다.

동시에 중국역사에서 駢體文을 문학의 원조라고 주장하는 사람도 있다.

東晉이래 論 `辯 `書 `疏등은 排體로 창작했다. 언어를 문장으로 바꿨다. 魏晉六朝 때 排偶를 숭상했다. 문과 필은 구분된다. 대구와 압운한 문장은 文이라고 한다. 운이 없고 대구하지 않는 문장은 筆이라고 한다. ……劉彥和는 《文心雕龍》에서: “지금은 자주 말한 것이 있다. 文이 있지만 筆이 없다. 운이 없으면 筆이고 운이 있으면 文이다.” 분명히 文과 筆을 구분된다. 그래서 昭明은 편집한 《文選》중에 함의

9) 韓愈, 《答李翊書》

가 깊고 품격은 화려한 문장은 文이다. 《文選》중 모든 문장이 다 대구하고 압운한다. 설령 대구하지 않는 문장이 하더라도 奇偶想成하고 抑揚詠歎한다. 팔음은 잘 맞고 음률이 아주 깊다. 그래서 經子諸史가 다 버림받는다. 文이라 것은 經史諸子를 빼고 특별히 한 문체가 있다. 齊梁이후, 駢體文은 전진 창성했다. 기교를 위주로 辭藻로 수식하여 아주 화려해서 문체가 중요하지 않아진다. 함의가 깊고 품격은 화려한 문장, 즉 駢體文은 확실히 정중이다.

東晉以降，論`辯`書`疏諸作，亦雜用排體，易語為文。魏晉六朝，崇尚排偶，爾文與筆分：偶文韻語者謂之文，無韻單行者謂之筆。劉彥和《文心雕龍》：“今之常言，有文無筆；無韻者筆也，有韻者文也。” 文筆區分，昭然不爽矣。故昭明之緝《文選》也，以沈思翰藻者為文；凡文之入選者，大抵皆偶詞韻語之文；即間有舞韻之文，亦必奇偶想成，抑揚詠歎，八音協唱，默契律呂之深。故經子諸史，悉在屏遺。是則文也者，乃經史諸子之外，別為一體者也。齊梁以下，四六之體漸興，以聲色相矜，以藻繪相飾，靡曼纖冶，文體亦卑。然律以沈思翰藻之說，則駢文一體，實為文體正宗。10)

劉師培은 駢體문은 문학의 정중이것을 주장한다. 駢體문을 바탕으로 일상생활에 빈번하게 사용되고 있으며, 문학작품과 일상회화의 구별이 문장은 수식을 필요해야 되고 對仗押韻이 필요하다고 강조하였다. 劉師培은 그것은 "문"의 기초적인 표준이라고 했다.

물론 글과 구어의 가장 큰 차이점은 문장이 독특한 표현법이 있으므로 이런 표현법은 문자의 운색을 통해 이뤄져야 한다. 사회발전의 변화에 따라 문학의 흐름도 변하고 있다. 문학은 끊임없이 변화는 사회에 부응해야 한다. 《中庸》은 선진문학작품으로서 문학의 실용성을 바탕으로 하고 있으며, 중국고대부터 지금까지 사회생활 전반에 걸쳐 조명을 받고 있다.

## 1. 《中庸》

《中庸》은 孔子의 손자인 子思가 전국시대에 썼던 것으로 사기에서 "子思가 《中

10) 劉師培, 《文章始源》

庸》을 만든다(子思作《中庸》)”<sup>11)</sup>이 기록되어 있다. 서한 전기 戴宗은 《禮記》<sup>12)</sup>을 편찬하였는데, 그중에 《中庸》이 있었다. 이로부터 子思는 전통적인 유학교육을 받았던 것을 볼 수 있다.

‘儒’가 애초에 ‘禮’의 차원에서 사회통치를 공고히 하고자 하였던 것이 때문이다. 宋明시대에 朱熹는 ‘中庸’을 내세워 《四書》에 가입으로 ‘中庸’의 절대 불가침의 지위를 결정했다. 이때 ‘中庸’은 ‘理’에 치중했다. 朱熹가 ‘中庸章句集註’는 30년 가까이 걸려 그동안 기록된 수정은 9번이나 있었다고 말했다. 그만큼 심혈을 기울였다는 말이다. 도술 著書立說이 자신의 사상을 전파하는데 가장 효과적인 통로가 된 것이고 章句集註에서 주희의 견해를 집어넣는 것은 이상할 게 없다. 이때의 ‘中庸’이 더욱 이학을 편향되었다는 말이 나오는 이유이다.

사회인들이 문학작품을 통해 자신의 사상과 견해를 사람에게 널리 알리고, 문학은 사상의 캐리어가 되었다. 그래서 천백 년 중국문인 학자들은 言之有物을 추구했다. 郭沫若<sup>13)</sup>는“남북조 시대에는 駢文이 성했다. 이러한 문체는 대구법과 성률에 대해 신경을 쓸 뿐 수많은 예문을 이용하여 많은 전고를 사용하여 시문을 장황하게 나열하여, 많은 내용을 표현하지 못한다. 실제적인 의미가 있는 부분이 적고 사상적 내용을 표현하는데 많은 제한을 받았다.”<sup>14)</sup>라고 말했다. 대부분의 사람들이 駢文에 대한 인식이 화려하고 내용이 부족하다는 것이다. 문자는 형식보다는 메시지를 전달하는데 초점을 두어야 한다는 것이다.

문자로 구성된 글이 이런 특성--文以致用을 지닌 것으로 보인다. 사서는 明清 시기에 관리 선발의 표준이어서 明清 시기에 이에 대한 연구가 매우 많았다. 明末에 사회적으로 부패해서 程朱이학은 사회적인 요구에 걸맞지 않았다. 반면에 王陽明을 대표하는 心學은 날로 번창하지만 사회적 한계로 인해 心學은 개인적인 도덕과 이성에 적극적인 역할을 하지만 사회현상의 변화에 대해 본질적인 역할을 하지 못하였다. 여기서 알 수 있다시피 중국의 봉건 통치 몰락의 전조는 생각을 바꾸는 쪽이 부족하다. 참신한 것이라기보다는 기존 기반 위에서의 수정에 무게중심을 두고 있다. 옛 사람의 지혜는 원본으로 옛 사람들의 영향력에 의해 변형되어 자신의 사상을 개조하는 것이다.

이러한 상황은 청나라 말기에 가장 분명하게 보였고, 경제 발전은 정치와 문화사상의

11) 司馬遷, 《史記·孔子世家》

12) 班固, 《漢書·藝文志》, “漢興, 魯高堂生傳《士禮》十七篇。迄孝宣世, 後倉最明。戴德、戴宗、慶普皆其弟子, 三家立於學官。《禮古經》者, 出於魯淹中及孔氏, 與十七篇文相似, 多三十九篇。”

13) 郭沫若, 中國現代文學家、歷史學家、新詩奠基人之一

14) 郭沫若, 《中國史稿》, 第三編, 第10章, 第2節

변화를 요구했지만 통치자나 문인들은 이에 적극호응하지 않았다. 그러므로 사회발전이 시대의 흐름을 따라잡지 못하고, 봉건왕조의 멸망은 피할 수 없게 되었다.

### 1) 中庸之道

中庸은 현대사회에서 흔히 折衷主義<sup>15)</sup>로 치부되고 있으며, 어떤 사람들은 만사가 다쉬운 '중간 값'이라고 생각한다. 이런 사상은 中庸의 의미를 제대로 이해하지 못한 것이다. 中庸의 이념은 애초에 孔子로부터 발원하였다. 그러나 그때까지만 하여도 개념이 뚜렷하지 못했다.

孔子 '中'의 정신적 본질은 '和'이다. 孔子는 갈등의 대립성을 보인 동시에 모순의 통일성을 보여 주었다. 그는 모순대립과 대립사이에는 조화로운 공존이 필요함을 강조했다. 중은 문제를 회피하지 않고 모순을 무시하지 않을 때 격화되지 않는다. 그는 첨예한 대립역량의 균형과 모순되는 양측의 상호보완을 실현하는 것을 중시했다. 중은 화의 조건이다. 사물의 각 부분, 각 방면에 적합하며, 사물의 전반적인 상태에 부합되어야만 비로소 사물 전체가 조화롭게 될 수 있다<sup>16)</sup>. 孔子의 관점에서 中庸은 일종의 생활 철학이다.

子路는 孔子에게 '強'에 대해 물었고, 孔子는 남방과 북방의 차이에서 서로 다른 '強'을 서술했다:

너그럽고 부드러움으로써 가르치고 무도함에도 보복하지 않는 것은 남방의 강함이니 군자가 그렇게 산다. 무기와 갑옷을 깔고 죽어도 싫어하지 않는 것은 북방의 강함이니, 강포한 자가 그렇게 산다. 그러므로 군자는 和하면서도 흐르지 아니하니 강하도다. 꺾끗함이어! 中에 서서 기울어지지 아니하니 강하도다. 꺾끗함이어! 나라에 도가 있으면 응색함을 변치 아니하니 강하도다. 꺾끗함이어! 나라에 도가 없으면 죽음에 이르러도 변치 아니하니 강하도다. 꺾끗함이어!

寬柔以教，不報無道，南方之強也。°君子居之。°衽金革，死而不厭，北方之強也。°而強者居之。°故君子和而不流；強哉矯。°中立而不倚；強哉矯。°國有道，不變塞焉；強哉矯。°國無道，至死不變；強哉矯<sup>17)</sup>。°

15) 折衷主義 (eclecticism) , 形而上學思維方式的一種表現形式。°

16) 蘇俊霞, <孔子的中庸思想解讀>. 《齊魯學刊》, 2014

17) 《禮記·中庸》

孔子가 말하고자 하는 것은 '강'이라는 것은 고정 관념이 없다. 다른 장소에 대해서는 동일한 사물에 대한 평가가 차이가 있고, 孔子의 눈에는 절대적인 일이 없고, 자신의 길을 지켜주는 동시에 시대의 변화에 순응해야한다. 외곶으로만 고집하는 것은 '강자'가 아니다.

《中庸》의 원문에서 “中庸” 두 가지 문자에 대한 명확한 설명이 없고, 단순히喜怒哀樂을 표현하지 않으면 중이라고 소개했다. '庸'에 대해서는 전혀 명확한 정의가 없다. 중국에서 중의 이념은 아주 일찍 시작되었다. 《論語·堯曰》중에 “舜, 나라의 책임이 너에게 졌다. 정중하게 中을 유지하시오. (尔舜, 天之歷數在爾躬, 允執其中 °)” 라는 구절이 중국에서 상고시대 때 “중도”가 만든 것을 보일 수 있다. 이 시대에 '중도(中道)'라는 개념이 판을 치는 것은 공정하게 말하면 공평하지 않음을 가리킨다. 나중에 유교를 말하는 “중”과 禮를 같이 하는 것이다.

子思의 눈에는 '中庸'의 의미가 '誠'이다. 《中庸》의 맨 앞부분에 “天命은 性이다.(天命之謂性)<sup>18)</sup>”을 언급한다. 즉 '性'은 하늘을 섬기는 것이다. 제22장에 “천하의 제일 정중한 사람만 그의 性을 다할 수 있다. (唯天下至誠为能尽其性)”고 말한다. 여기부터 제26장까지 '誠'을 강조한다. 子思는 中庸의도가 “性”인데 孔子의 생각이 “和”이어서 둘이 차이는 분명히 크다.

명나라 王陽明은 제자 陸澄의 '中'에 대해 이렇게 말했다.

왈: “澄이 中의 이미지를 잘 알 수 없습니다.”

왈: “이것은 마음속에서 인식해야 하고 언어로 설명할 수 없습니다. 中은 天理입니다.”

왈: “天理가 무엇입니까?”

왈: “사람의 욕심을 버리면 天理를 인식할 수 있습니다.”

왈: “天理가 왜 中으로 말 합니까?”

왈: “편집스럽지 않아니까.”

왈: “편집스럽지 않으면 어떤 표현이 있습니까?”

왈: “밝은 거울처럼 모두 다 깨끗하고 먼지 하나도 없습니다. …好色 `好利 `好名등 사심을 모두 비려야 하고 하나도 남지 않으면 마음과 몸은 단순히 天理가 있습니다. 그래서 喜怒哀樂이 나타나지 않는 것 未發을 中이라 하고, 천하의 大本이다.”

18) 《禮記·中庸》

曰：“澄于中字之義尚未明 ”

曰：“此須自心休認出來，非言語所能喻 °中只是天理 ”

曰：“何者為天理?”

曰：“去得人欲,便識天理 ”

曰：“天理何以謂之中?”

曰：“無所偏執 ”

曰：“無所偏執是何等氣象?”

曰：“如明鏡然,全體瑩徹，無纖塵染著 °…須是平日好色 `好利 `好名等項一應私心掃除蕩滌，無復纖毫留滯，而此心全體廓然純是天理，方可謂之喜怒哀樂未發之中，方是天下之大本 °19)”

王陽明은 자신의 견해가 옳았다. 이 분이 당시의理학자들은 반드시 사람의 육에 의해 멸망해야 한다고 생각했다. 王陽明도 회로애락을 표현하지 않으면 중이라고 인정하지만 천리의 '中'은 변할 겨를이 없어 모든 이기심을 없애야만 비로소 '中'을 만들 수 있다고 주장했고, 그것은 애초에 孔子의 '中', '和'와 子思의 '性'과 구별이 더 크다.

이는 宋代 사상가들의 사상적 발상과 관련이 있다:

초당의 학자들은 쓰기, 통치하고 행위가 방면은 대대로 축적된 문화 전통에서 포함된 생각했다. 가치관에 대한 논쟁은 어떤 문화적인 형식이 더 알맞다. 그러나 송나라 말기에 이르러 사상가들은 이미 마음의 능력을 믿어졌다. 이렇게 내포와 자아와 사물중의 도덕 품질에 대한 관념을 취득할 수 있다. 그런데 사람들이 보편적인 받는 문화 전통은 그것의 권위를 잃었다. 초당시기에 사람들이 문화 전통은 大一統 질서에게 필요한 본보기를 제공할 수 있다. 송말시기에 사람들이 진정한 가치관은 내재적인 理이다.

初唐的學者們認為，寫作 `統治與行為'的方面的規範包含在代代積累的文化傳統之中 °關於價值觀的爭論不過是在討論何種文化形式比較適宜 °但是，到了宋朝晚期，思想家們已經轉而相信心(mind)的能力，藉此可以對內蘊與自我與事物之中的道德品質獲取正確的觀念，爾人們普遍接受的文化傳統則已失去了它的權威性 °初唐時期人們相信，文

19) 王守仁, 《傳習錄·上》



化傳統能夠為大一統的秩序提供必要的典範；宋代晚期人們則相信，真正的價值觀是內在的理(principles)<sup>20</sup>。

사회의 변화와 더불어 문학의 역할도 달라질 수 있음은 분명히 한 것이다. 中庸의도만 보면 창조와 생성, 보완과 전환을 거쳐 초기의 의미와 큰 차이가 있다. 문학가들이 사회적 수요에 따라 끊임없이 발전하고, 시대에 구애 받지 않고 살아가는 방법이 바로 문학작품으로 자신의 견해를 표현하는 것이다.

## 2. 文以致用論

文以致用은 중국 고대 문학비평에서 가장 먼저 출현한 논점중의 하나이다. 위진 시기에 曹丕는 먼저 글로 "문장이란 것은 국가 통치의 아주 중요한 사업이고 쇠락하지 않은 번성한 행사이다.(蓋文章者，經國之大業，不朽之盛事)<sup>21</sup>"라는 관점에서 최초의 文以致用論을 주장하였다. 여기서 曹丕는 글쓰기가 '治國'라는 측면에서도 중요한 역할을 한다는 점을 강조했다.

이후 중국의 고전문학이론사에서 이정표가 된 劉勰의 《文心雕龍》이 등장했다. 劉勰는 《文心雕龍》중에서 문학의 형식과 내용을 탐구하고 문학 창작 구상을 체계적으로 논술했으며 문학 창작 구상을 탐구했다:

《易》는 論, 說, 辭, 序의 수령이다. 《書》는 詔, 策, 章, 奏의 기원이다. 《詩》는 賦, 頌, 歌, 贊에 위해 기초를 수립한다. 《禮》는 銘, 誄, 箴, 祝을 총괄한다. 《春秋》는 記, 傳, 盟, 檄의 뿌리이다. 가장 높은 곳에 가서 형상을 세우다. 가장 먼 곳에서 새로운 영역을 개척한다. 그래서 百家가 어떻게 발전하든지 마자막도 環안에 돌아갈 것이다.

故論說辭序，則《易》統其首；詔策章奏，則《書》發其源；賦頌歌贊，則《詩》立其本；銘誄箴祝，則《禮》總其端；記傳盟檄，則《春秋》為根；并窮高以樹表，極遠以

20) 包弼德, 《斯文·唐宋思想的轉型》, 江苏人民出版社, 2001。

21) 曹丕, 《典論·論文》

后疆，所以百家腾跃，终入环内者也<sup>22)</sup>。

《文心雕龍》에서 《禮》은 《宗經》에 있었으나, 중국 문학 중에 '經'과 관련된 문학 작품은 절대 의심의 여지가 없는 작품으로 《中庸》은 그 중의 하나로서 그 중요성을 읽을 수 있었다. 劉勰은 宗經을 문학계의 가장 특색 있고 정통 기원으로 보고 있고, 그 후 백가의 저작이 결국에 "入环内"한다. 여기서 거론되는 선진 시대의 문학작품은 사회생활과 밀접한 연관이 있으며, 사회적 환경의 인지도가 부족하지만 인간의 본심에 대한 연구는 당시 세계적으로도 앞서 있었다.

자고로 중국문학은 '文以致用'을 중시하였다. 현존한 연구결과를 보면 중국의 중국어 고전문 언어체계를 살펴보면, 유가 한 명확한 특징은 바로 "文以致用"의 가치성향, 즉 문학의 실용론이다. 주류 사상 속에서 특히 유교 문학과 사상이 이천여 년중에 끊임없이 보완하는 것의 핵심은 국가백성생활과 상통하다. 유학과 사상가들의 끊임없는 노력덕분에 유학이 지금까지도 중국 문학 사상의 주류를 이루고 있는 것이다<sup>23)</sup>.

#### 1) 文学实用性

선진 시대부터 중국은 이미 수많은 문학 고전이 있었고, 북쪽은 민가로 중국의 민간 사회 상황을 기록된 시경이 대표하였으며, 남쪽은 사대부들의 생활, 궁중연회, 宗祀 등, 宮廷禮乐的 일부가 있는 초사로 대표하였다.

중국 최초의 고전 산문은 심미성보다 실용성에 초점을 두었다. 예를 들어 《상서》의 내용을 보면 산문적 형상화와 문학성을 지니고 있다. 둘이 처음 시작하는 창작의 출발점이 다르기 때문이다. 고전 산문의 이러한 특성은 반드시 이런 문학작품의 이론에 영향을 미칠 것이다.

孔子가 종사 유교 학파는 사람과 사회, 사람과 사람의 조화를 중시하여 문학의 사회적 기능과 정교함을 강조하였고, 詩言志이라는 관점을 제시하여 "文以載道", "文以明道"을 강조하여 중화의 미를 강조하였다<sup>24)</sup>. 유가경전에는 결코 사회 정치에 대한 견해가 부족한 적이 없었다.

문학의 실용성에 대해서는 중국문학 역사에서 명확한 정의와 발전사가 정립되지 않았지만 문학사의 다양한 사건으로 "文以致用"論은 문학 발전에 대한 영향을 엿볼 수

22) 劉勰, 《文心雕龍·宗經》

23) 杜志强, <儒家文论整体风貌探析>, 青海师范大学, 2011。

24) 冯晓青, <魏晋文论对文学实用性的推逐>, 《现代语文(学术综合版)》, 2008。

있다. 위진 시대 발생된 文以致用은 중국문학을 스스로 자각해 문인의 사회적 지위를 높였다. 문학이 처음으로 이렇게 높은 차원에서 문을 열었다는 것이다. 또 처음으로 통치자가 글로써 나라를 다스린다는 것을 명확하게 제시하였다. 이것은 문학이 발전하는 과정에서 반드시 거쳐야 하는 길이며, 즉 자신의 존재가치를 추구하는 것이다.

### Ⅲ. 《中庸》의 文以致用실례

‘中庸’ 사상은 가장 전통적인 유가사상에 초점이 맞춰져 있고 주로 子思가 “禮”와 자아수련에 대한 인식을 담고 있다. 여기에 孔子의 어록이 있는데 유학의 가장 초기 핵심은 “禮”이다. 반고(班固)는 《한서(漢書)·예문지(藝文誌)》에서 “유가이란 司徒之官이다. 군주에게 陰陽을 순조롭게 해주고 교화를 밝아 준다.(儒家者流, 蓋出於司徒之官, 助人君順陰陽`明教化者也)”라고 밝히고 있다. 여기서 “司徒之官”은 군왕을 도와 음양을 순조롭게 하고 교화를 밝히는 자라고 밝히고 있다. 즉 예의 제도를 만들어 교화시킨다는 뜻으로 우리는 여기서 유가사상이 통치자를 위하여 일하고 통치자를 도와 예의 제도화된 방식으로 백성을 교화하고 천하를 안정시키는 것으로 기원되었을 알 수 있다.

유가가 다른 학파보다 문학적인 면에서 영향력이 훨씬 큰 것은 孔子가 시를 중요시했기 때문이다. 孔子가 시를 중요시할 뿐만 아니라 유교의 필수적인 학문으로 시를 꼽고 있으며, 이는 유학의 발달에 긍정적인 역할을 하였다. 또한 유학의 영향력이 커지면서 문학에 미치는 영향도 덩달아 커졌다. 반고는 《兩都賦序》에서 “부(賦)는 고시의 한 종류이다”라고 밝혔듯, “부는 雅, 頌의 한 종류다”고 기술하였다. 이는 중국 고대 문학이 시경에서 파생되어왔음을 인정한 것으로 이는 정신적 계승을 일컫는 말이지 결코 형식을 가리킨 것이 아니었다. 班固는 《兩都賦序》에서 인용한 바와 같이 流亞<sup>25)</sup>의 시조라고 하여 시조의 시조가 되었으며, 중국 고대 문학 전승의 맥을 잇는 것이 아니다.

춘추 전국 시대에는 온갖 담론이 난무했고, 유교는 사회적으로 널리 퍼져있었지만, 여러 학파 중에 中央集權형 권력이 형성되면서 국가 권력이 통치자에게 집중되고 언론의 자유가 통제되고, 문학의 유동성도 영향을 받아 백가쟁명(百家爭鳴)의 현상은 다시 나타나지 못했다. 전국(戰國)시대 학파들이 몰락하고 새로운 학파가 출현하지 않고 오히려 학파간의 융합이 더 활발하게 전개되었다. 유가가 진정으로 통치의 지위를 확립한 것은 한나라 시기였다. 한나라의 가장 영향력이 있는 학문으로는 바로 도가와 유가였다. 당시에 걸출한 법가가 존재했지만 그 지위에 있어서 유가와 도가의 정치적인 지위에 미치지 못했다. 한나라가 초기 국력을 키

25) 流亞, 指同一類的人或物 °

우는 상황속에, 도가가 먼저 위상을 발휘한 것은 당연한 일이었으나 국가경제와 하드웨어를 매우 중요시했기 때문에 어쩔 수 없이 국가문화의 소프트파워는 경시할 수밖에 없었다. 국가의 하드파워는 정상적인 발전을 거듭한 후에 민중을 교화하고 인의를 주장하는 유가가 제창될 수밖에 없게 되었다.

무제와 선제의 시기 유가는 비록 표면적으로 중요한 위치에 처한듯 하지만 실제로 외적으로는 유가를, 내적으로는 법가를 중심으로 운용되었다. 이는 “문법(文法)과 관리의 일에 익숙하고, 유학으로써 옷을 잘 꾸몄으므로(習文法吏事, 而又緣飾以儒術) 《사기·평진후주부열전(平津侯主父列傳)》” 라는 문장으로 표현할 수 있다. 당시 유학에서 치국에 관한 의미가 변화하였는데 최초의 “인의예락(仁義禮樂)”에서 천인감응(天人感應), 천인합일(天人合一)로 변한 것으로, 이는 후한 말까지 이어져 유교의 영향력은 눈에 띄게 줄게 되었다.

安帝가 국가를 통치부터 藝文을 중시하지 않았다. 선생님들이 수업을 하지 않고 학생들도 아주 게으르다. 기숙사가 파탄되고 운동장이 채원으로 평해졌다……그런데 문장을 쓴 것은 전전 업어 지고 화려한 품격만 비교했다. 유가의 품이 이미 망해 졌다. 自安帝覽政, 薄于藝文, 博士倚席不講, 朋徒相視怠散, 學舍穢敝, 鞠爲園蔬……然章句漸疏, 而多以浮華相尚, 儒者之風蓋衰矣<sup>26)</sup> °

비록 이 구절이 태학(太學)의 발전과 쇠락 학풍의 폐해 등을 논하고 있지만 태학의 몰락은 당시 통치자가 유학을 중시하지 않았다는 유력한 증거이다. 다시 말해 後漢末부터 시작하여 유학은 쇠락의 길을 걷기 시작했는데 이는 당시의 사회 상황과 관련이 있다. 중국의 역사와 유학의 발전사를 되돌아보면 유학이 난세에서의 지위는 평화의 시기보다 못함을 알 수 있다. 이는 유학의 핵심이념과 관계가 있다. 유가 사상의 예, 화(和), 인의는 난세에서 통치자의 정권확장을 하는데 아무런 도움을 주지 못하였다. 평화의 시기에 통치자는 기존의 정권을 공고히 하는 시기였기에 유가사상은 통치계층의 수요에 매우 부합하였다. 그래서 유학가들은 경제치용(經世致用)에 대하여 매우 적극적인 태도를 보였으며 “입세(入世)”는 유학가들이 추구하는 목적이 되었고 위나라 조비는 이를 최초로 문이치용(文以致用)으로 표현하였다.

조비가 강조한 것은 문학작품이 사회적 기능에서 활용되는 점이며 동시에 통치자의

26) 范曄, 《后漢書·儒林》 °

시각에서 문학작품의 용도의 단계를 더욱 높여 준 것이다. 魏晉南北朝시기는 비교적 특수한 시기로 불교와 도교가 광범위하게 전파되어 유학의 전통적 문학에 적지 않은 충격을 주었다. 또한 도교와 불교의 사상은 당시의 정치에도 많은 영향을 주었으며 심지어 일부 중대한 정치적 결정에까지 관여하게 된다.

불교는 외부에서 전승된 교파로 중국문학에 대한 영향은 양면성을 띠고 있다. 긍정적인 면으로는 중국문학가들의 상상력을 극도로 높여준 것이다. 魏晉南北朝시기에 중국 소설 창작이 붓물을 이루었고 지인(誌人)소설과 지괴(誌怪)소설이 출현하였다. 그러나 고전 문학의 생명력과 영향력은 결코 무시할 수 없는 것으로, 지괴소설과 지괴 소설 등이 바탕으로 삼는 전통 사상은 바로 정치를 비판하고 또한 소멸되는 방식이지만 오히려 완강한 표현방식을 도출하게 되었다<sup>27)</sup>. 유가에서는 “文以致用”의 가치이념을 숭상하며 “孔子께서는 기이한 일, 괴상한 일, 혼란한 일을 말씀하지 않으셨다(子不語怪力神亂)<sup>28)</sup>”고 강조하였다. 이러한 표현은 결코 믿지 않았다는 표현이 아니며 교화의 시각으로 볼 때 孔子는 자신이 설명할 수 없는 것은 제자들에게 가르치지 않거나 문제에 대한 답변을 하지 않았음을 말해주고 있다. 이는 유교가 중국의 오랜 역사적 발전과정에서 부침이 있었지만 최종적으로 불가침의 지위를 확립하는 원인이 된 것을 증명해 주고 있다.

불교와 도교가 문학에 대한 영향력을 행사한 시기는 魏晉南北朝부터 시작하여 당송시기까지 이어진다. 불교가 중국으로 전래된 초기에는 도가와 협력이 필요로 했다. 그러나 유가에게 있어, 불교에 출가하여 수행을 하는 일은 효를 중시하는 유교와 상생하기 어려웠다. 《中庸》 원문 제13장의 “君子之道四，丘未能一焉：所求乎子，以事父，未能也” 여기에서 군자의 4가지 도리에 대해서 명확히 설명하고 있으며 이중 하나가 바로 효를 중시하는 것이다. 그러므로 위진남북조시대에 유가는 점차적으로 한나라 시기의 독립적인 지위를 잃어갔으며 논리상의 강상(綱常)에 있어서 불교를 배척하였다. 수당시기의 유학은 존재감을 확고하게 드러낸다. 한유가 세인들에게 알려진 것은 그가 《맹자》와 《大學》을 연구했기 때문이다. 한유도 《中庸》의 연구를 중요시했는데 그는 젊은 시기 그와 문학취향이 비슷한 친구가 있었는데 그의 이름은 欧阳詹이었다. 그역시 유학에 대해 상당한 조예가 있었다:

27) 马积高, <两汉文学思想的变迁与儒学>, 《求索》, 1989

28) 《論語·述而》

性으로 物를 도달하면 誠이라고 한다. 學으로 誠을 도달하면 明이라고 한다. 上聖은 明을 계발하기 위해 誠을 기술했다. 그다음에 明으로 誠을 받는다. 만약에 성인을 되지 않으면 明으로 誠을 받지 않는다. 文 `武 `周 `孔은 性으로 誠을 도달하는 사람이다. 性이 없으면 도달하지 못한다. 顔子 `游 `夏는 誠을 받고 자신에게 사용한다. 이 明이 있어서 받을 수 있다.

自性达物曰誠，自学达誠曰明 °上聖述誠以启明，其次自明以得誠 °苟非將聖，未有不由明而致誠者 °文 `武 `周 `孔，自性而誠者也，无其性，不可而及矣 °顔子 `游 `夏，得誠自用者也，有其明，可得而至焉<sup>29)</sup> °

歐陽詹은 《中庸》에서의 “誠明”을 중시하였는데 그는 성이 지극하면 명까지 이룰 수 있다고 했다. 심지어 도까지 이룰 수 있다고 했다. 이는 東周가 《中庸》의 이론에 대한 주류관점인데, 이를테면 당나라의 유명한 유학가 李翱은 《中庸》을 연구하는 많은 학자들이 “中庸之道”를 제대로 파악하지 못했다고 해서 불교와 도교에 의탁한다고 했다. 이는 《中庸》의 “性命之書”를 파악하지 못한 것으로 파악할 수 있다. 그는 “復性”이 필요하여 《復性書》을 작성하였다: “도가 至誠이다. 至誠은 천의 도이다.(道也者, 至誠也 °至誠者, 天之道也)”<sup>30)</sup> ° 李翱은 거의 자사의 사상을 이어 받았다. 그는 또 “그래서 誠은 聖人の 性이다. 이는 침묵하고 변하지 않다. 넓고 깨끗하다. 세상을 밝고, 세상의 만물과 도리를 다 이해해졌다. 행동이나 정지나 이야기나 침묵 다 극치이다. 자신의 性을 회복할 수 있는 사람은 賢人이다. (是故誠者, 聖人性之也 °寂然不動, 广大清明, 照乎天地, 感而遂通天下之故 °行止語默, 无不处于極也 °復其性者賢人)<sup>31)</sup>” “誠”은 성인의 “性”이라고 하였다. 동시에 “天命之謂性, 率性之謂道, 修道之謂教”<sup>32)</sup>라고 하여, “性”과 “道”는 분리할 수 없는 두 존재라고 주장했다. 李翱의 주장대로 한다면 현인은 자신의 본성을 회복할 수 있는 사람이다. 성인은 자신의 “性”을 극도로 발전시킨 경우이다. 만약 현인이 자신의 본성을 회복할 수 있다면 그는 성인이라고 할 수 있다. 이로 알 수 있듯이 유가학자는 수도와 성인됨은 모두 할 수 있는 가능한 일이다. 이는 반드시 자신이 규율을 준수하면서 끊임없이 탐색하고 발전시켜야 하는 것이다. 즉 유학은 자신을 실현시킬 수 있는 현실성이 있다

29) 歐陽詹, 《自誠明論》, 《四庫全書》本。  
 30) 李翱, 《唐李文公集》卷二, 《復性書》中, 《四部叢刊》本。  
 31) 李翱, 《唐李文公集》卷二, 《復性書》上, 《四部叢刊》本。  
 32) 《禮記·中庸》, 第一章。

는 것이다. “致用”의 차원에서 끊임없이 보완하는 것이다.

한당시기 《中庸》에 대한 연구는 訓詁의 단계에 머물러있다. 이 시기는 대체로 옛 말을 고증하고 해석하는 것을 중요시했다. 宋代의 학자는 여기에 대해 반발해 비필한 느끼고 당나라시기에 학자들이 《中庸》에 대한 정신실제와 사상내용에 대한 인식이 부족하다고 했다. 북송은 유학이 대대적으로 발전한 시기이다. 앞서 왕안석이 있고 뒤에는 二程이 있다. 그리고 남송의 주희가 집대성했다. 바로 북송시기에 유학은 대체로 완벽한 이론체계를 갖게 되었다. 특히 子思가 《中庸》에서 “誠”에 대한사상이 이때 극대한 발전을 이뤘다. 왕안석은 유학자지만 유학의 애호가라고는 말할 수 없다. 그의 이론은 나이의 따라 계속해서 변하게 되는데 불교 사상의 영향력과 관계가 있기 때문이다. 왕안석은 최초로 《中庸》의 “天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教”를 다 음과 같이 해석하였다.

나라가 사람을 낳다. 그래서 사람은 命이 있다. 저한테 命은 性이라는 것이다. 사람뿐만 다른 草木 `禽獸 `昆蟲 `魚鱉등 도 性이 있다. 그런 性이 무엇이니? 堯: 善이다. 性은 다 善지만 自明할 수 없다. 자신의 性을 명확하고 싶으면 순환해야한다. 性을 가지고 순환하며 버리지 않으면 五常之道가 명확하다. 하지만 사람은 항상 五常之道를 수련하지 못해서 性을 풍부하지 못한다. 만약에 性을 풍부하고 수련할 수 있으면 꼭 고대 聖賢의 교화로 범이다. 자신의 마음을 수련하기 위해 도를 수련하지 않으면 命을 알 수 없다. 《易》 堯: “理를 끝까지 탐색하면 바로 性을 알 수 있다. 그다음에 命을 알 수 있다.”

人受天而生，使我有是之謂命，命之在我之謂性 °不唯人之受而有是也，至草木 `禽獸 `昆蟲 `魚鱉之類，亦稟天而有性也 °然性果何物也？曰：善而已矣 °性虽均善，而不能自明，欲明其性，則在人率循而已，率其性不失，則五常之道自明 °然人患不能修其五常之道以充其性，能充性而修之，則必以古聖賢之教爲法，而自養其心，不先修道，則不可以知命 °《易》曰：“窮理盡性，以至於命 °”（《禮記集說·中庸》卷一百二十三）

왕안석은 《역》과 《中庸》의 修道의 명을 아는 것에 있어서 두 책은 일치한다고 생각했으며 性(性)과 情(情)은 서로 떼 수 없는 관계라고 보았다. 그리고 인성은 원래 선하다라는 개념을 내포하고 있으며 후기에 가서 왕안석의 이론은 인성은 선도 있고



악도 있다라고 생각을 바꾸었다.

喜, 怒, 哀, 乐, 好, 恶, 欲이 마음에서 보존되고 표현되지 않는 것이 性이다. 喜, 怒, 哀, 乐, 好, 恶, 欲이 표현되어 행동으로 보일 수 있는 것은 情이다.

喜怒哀乐好恶欲, 未发于外而存于心, 性也; 喜怒哀乐好恶欲, 发于外而见于行, 情也.<sup>33)</sup> °

그는 《中庸》의 ‘未发’, ‘已发’의 경계가 性과 情에 있다라고 밝혔다. 또한 성선 성악은 정과 중(中) 그리고 불중(不中)에 있다며 중은 선이요 불중은 악으로 이로써 인성본연에 선과 악이 공존하고 있다고 생각했다.

남송의 진연(陈渊)은 성학에서 전하는 《孟子》, 《中庸》, 《論語》에서 주장하는 인과 中庸이 주장하는 성(誠), 맹자의 성(性)을 전하고 있다.

송명시기의 이학은 성행하였다. 보기에 유학에 새로운 바람이 분 것으로 특히 中庸으로 대표되는 사서오경에서 이학이 확립되었다. 다시 유가가 사회에서 굳건한 자리를 매김하였으며 다시 상층에서부터 민간으로부터 자각되게 이르렀다. 송나라의 명리학은 마음에 대한 매우 깊은 탐색을 하였으며 형이상학적인 추상적인 유심주의에 접근하였다. 이는 유학에게 있어 매우 긍정적인 영향만을 미쳤다고만은 할 수 없다. 주희가 주장한 “天理를 보존하며 人欲을 소멸한다.(存天理, 灭人欲)”가 이시기 주류를 이루었는데 이러한 사상은 《禮记·乐记》중의 “사람은 물건으로 변한 것은 天理를 소멸하며 人欲을 탐구한다. 그래서 悖逆诈伪의 마음이 생기고 淫泆作乱의 일이 생긴다.(人化物也者, 灭天理而穷人欲者也 °于是有悖逆诈伪之心, 有淫泆作乱之事)”를 본받은 것이다. 여기서 “灭人欲”라 함은 항상 자신의 상식을 초월한 욕망을 절제해야 함을 일컫는다. 사람이 한번 자신의 욕망을 통제하지 못하면 기만이나 반역 등의 마음을 갖게 되고 나쁜 결과를 초래할 수 있다. 《禮记》를 따르면, 사람들이 선한 행동을 하게끔 하고, 만족할 줄 알게 하는 것이다. 그러나 송명의 유학자는 여기서 멈추었는데 이는 유가사상이 세상사에 참여하는 정신과 많은 차이를 보인다. 이는 당시사회 환경과도 많은 관련이 있다. 당시 유가 경전은 신단으로 모셔지고 강상논리의 일부로 인식되었다. 봉건제도의 상징이어서 불가피하게 실제현실과 어긋남이 있다. 子思가 中庸지도는 처음부터 제일 평범한 민간생활에서 발원된 것이다. “군자의 도는 필부에서 발단되나 그 지극함에 이르러서는 천지에 드러난다.(君子之道, 造端乎夫妇; 及其至

33) 王安石, 《性情》, 卷三十 °

也，察乎天地)”<sup>34)</sup>. 수도의 기점은 일상의 가정생활이다.

청나라 초기 유학자는 역사로부터 교훈을 얻고 “文以致用”의 중요성을 인식하였다. 그래서 “용”을 중점으로 유가사상을 교육에 운용하였다. 그들은 송명시기 이학을 탐구하는 것에 대해 불만을 품었다. 이학이 6백 년 동안 발전하면서 백성을 현혹하고 부패가 남발하는 그러한 정신으로 되었으며 이는 孔孟之道와 어긋난다고 보았다. 심지어 “程朱의 한분을 빼고 孔孟의 한분을 보일 수 있다. 아니면 이乾坤중에 聖道가 보일 수 없고 세상의 생명은 다 없어 질 것이다.(去一份程朱，方见一分孔孟。不然，则此乾坤中，聖道不明，蒼生无命矣)<sup>35)</sup>”의 말도 있었다. 이런 강력한 비평은 당시 유학자들의 인정을 받았다. 그들은 학당을 열고 문학이외의 예절, 체육과정을 가르쳤다. “학습할 때는 꼭 근원부터 공부해야 한다. 꼭 經史속에서 증명한 후에 생활에서 사용할 수 있다.(學必本原于經數而后不為蹈虛，必證明于經史而后足于應務)<sup>36)</sup>”를 강조하였다. 이런 실용적인 정신은 당시 학자들에게 상당한 영향을 주었다, 《論清儒經世致用之學中的教育思想》에서는 청대의 많은 교육자들이 언급되는데 이를 보면 顏元、黃羲之、王夫之、孫怡讓 등이 있다. 사회정치 사상 방면에서도 많은 날카로운 의견이 있었는데 이들은 개혁을 주장했다. 고염무의 《天下郡國利病書》，황중희의 《明夷待訪錄》、《留書》，顏元의 《存治篇》 등이 있다. 이런 저서들은 모두 사회정치적 사상은 담고 있다.

경제치용의 직접 산물이라고 볼 수도 있다. 그리고 교육사상의 지향점이라고 할 수 있다. 이론적인 측면에서 “內聖”과 “外王”을 서로 연결시켰다. 이는 청나라 초기의 진보 유학자들이 교육사상에서는 이미 송명시기의 학술적 공리공담을 초월했다는 것을 말해준다. 진정으로 학술을 “庸”의 차원에서 제대로 활용하였다. 《中庸》의 제 13장 “君子之道四……所求乎臣，以事君”으로 볼 때, 유가는 처음부터 “致用”의 이념을 견지했다.

만약 《中庸》이 “文以致用” 차원에서 어떤 성과를 거두었는가에 대해서는 반드시 일정한 범위를 제시해야 한다. 《中庸》의 원문으로 볼 때, 대체로 수신지도, 군자지도와 치국지도로 나뉠 수 있다. 그러나 이들 사이는 서로 교체되는 부분도 있다. 그래서 《中庸》의 “致用”을 제대로 설명하기 위해 본고는 유학이 일관적으로 견지한 “修身、齊家、治國、平天下”의 맥락으로부터 시작하고자 한다. “文以致用”의 각

34) 《禮記·中庸》，第十二章。

35) 李燾，〈習齋記余·未墜集序〉

36) 全祖望，〈梨洲先生神道碑文〉

도로 볼 때 《中庸》은 어떻게 “小我”를 양성하여 “大我”로 발전하는가를 살펴보는 것이다. 즉 “治國”, “平天下”의 최종목적을 어떻게 이루는가이다. 이렇게 분류하는 것은 유학의 다른 경전 《大學》 때문이다. 《大學》도 《예기》에 수록되어있는데 《中庸》과 마찬가지로 후기에 사서의 하나로 분류되었다. 두 경전의 영향력과 문학적지위로 볼 때 양자는 동일하다. 비교가치가 있다. 이밖에 《大學》을 이루는 전문은 모두 다양한 방법을 동원하여 자신의 수양을 제고하는 것을 강조하고 있다. “自明”이 군자의 본분이라는 것을 강조하고 있다. 이는 유가의 “致用性”의 특징을 말해 주고 있는데 이는 《中庸》의 형성과 상보 상조하는 관계를 이룬다. 《中庸》은 현실 생활과 인지 즉 차원에서 “中庸之道”의 극치를 논증하고 있다. 《大學》은 문자의 각도에서 출발하여 군자의 수신에 이론적 기초를 제공한다. 이 처럼 《大學》과 《中庸》를 비교함으로써 알 수 있다시피 《中庸》의 내용은 복잡하고 심오하며 내용도 매우 광범위하다. 종종 “由小见大”의 수법을 이용한다; 《大學》은 매우 규범적이고 앞뒤 맥락이 서로 관련이 없는 것처럼 보이지만 시종 “格物致知” `“修身养性”를 둘러싸고 전개된다.

남송의 范祖禹은 《中庸》을 誠之學이라고 불렀다. 그는 “誠”과 “致知”를 결합했다. 여기서 “致知”는 《大學》의 “致知在格物”에서 기원되었다. 范祖禹는 《大學》의 “格物 `致知 `誠意 `正心 `修身 `齐家 `治国 `平天下”의 목적은 내적으로부터 외적으로의 일관지도라고 했다. 즉 “贤人所以学而成圣者也<sup>37)</sup>”이다. 그래서 그는 “誠”을 통해 《中庸》과 《大學》의 사상을 결합시켰다. 范仲淹은 수신, 제가에서 치국, 평천하를 통해 유가의 정치사상을 이룬다고 했다. 이러한 학자들의 《中庸》과 《大學》의 결합에 대한 분석을 통해 본고는 《大學》의 文學理論으로 《中庸》의 내용분류를 도모한다.

## 1. 《中庸》의 “修身” 致用

“修身”은 《大學》에서 진제는 “正心<sup>38)</sup>”이다. “正心”은 반드시 “誠”이 필요

37) 韩愈, 《师说》。

38) 朱熹, 《大學章句集注》, 第一章, “古之欲明明德于天下者……欲修其身者, 先正其心; 欲正其心者, 先誠其意; 欲誠其意者, 先致其知”。

하다. “格物” 하려면 현재로 보아서 유물적이고 유심적인 이론이다. 《中庸》에도 이러한 의미가 서술되어 있다:

그러므로 군자들은 무엇보다도 먼저 자기의 몸을 닦아야 한다. 그런데 자기의 몸을 닦으려 하는 사람이라면 먼저 어버이에게 효도를 다하지 않을 수 없게 된다. 다시 어버이에게 효도를 다하려 한다면 먼저 무엇인가를 알지 않으면 아니된다. 사람에 대하여 알고자 한다면 또 하늘에 대해 먼저 알아야만 한다. 하늘이란 바로 우주 자연의 섭리인 동시에 중용의 도이기 때문이다.

故君子，不可以不修身 °思修身，不可以不事亲 °思事亲，不可以不知人 °思知人，不可以不知天 °39)

《中庸》에서 수신(修身)의 기초는 지천(致天)이다. 이는 《大學》에서의 “格物”을 가리킨다. 선진시대에는 “唯物”과 “唯心”의 관념이 명확하지 않았다. 학자들은 과학과 자연의 세계에 대한 인식이 부족했다. 도가는 물리적인 것에 관심이 많았고 “道法自然”은 당시 대단한 인식이었다. 그러나 철학탐구로 해석할 수 없는 상황에서는 사람들은 자신들의 의혹에 대해 새로운 해석을 탐색하였다.

“天道”는 바로 이때 나타났다. 사람들은 천도에 대해서 잘 모르기 때문에 그것이 어떠한 경지인지 잘 몰랐다. 그래서 군자는 자신의 “도”를 잘 닦으려면 우선 천도가 무엇인지 알아야 했다. 천도는 표준이 없는 기점이고 오늘날에 와서도 정확하게 “天道”에 대해서 명확한 정의를 내리기는 어렵다.

그래서 주자 학가는 자신들의 입장에서 출발하여 세상 사람들이 받아들일 수 있는 이론을 찾아내고자 했다. 《中庸》은 유가의 거대한 영향력으로 우선 발언권을 차지했다. 당시 시대의 변화와 사회적 수효를 고려해서 아래와 같은 “君子之道，费而隱 40)” `“故君子语大，天下莫能载焉，语小，天下莫能破焉41)” 재치 있는 설을 제기하였다. 군자의 수신지도에 대해서 말하자면 우선 “군자’에 대한 정의가 있어야 하는데 《中庸》에 의하면 군자는 크게 말하면 하늘도 감당할 수 없고, 작게 말하면 천하도 해석할 수 없다. 이렇게 함으로써 군자는 클 수도 작을 수도 있게 되었다. 군자는 날카로울 수도 있고 조용할 수도 있다. 중요한 것은 마음인데 이는 외부적으로 표현되

39) 《禮记·中庸》

40) 《禮记·中庸》

41) 《禮记·中庸》

는 것이 아니다. 군자의도도 같은 맥락인데 보편적이면서도 신비롭다. 볼 수 있는 것은 군자의 도이고 볼 수 없는 것도 君子之道 이다.

《中庸》에서 “군자는 자기의 처지에 따라 항상 알맞게 행동하고, 자기의 분수에서 벗어나는 것을 원하지 않는다. 자기 몸이 부귀하다면 부귀한 처지에 알맞게 행동하며 자기 몸이 빈천하다면 빈천한 처지에 알맞게 행동한다. 오랑캐들 사이에 살게 되면 그 처지에 알맞게 행동한다. 자기가 患難을 당하게 되면 患難을 당한 처지에 알맞게 행동한다. 그리하여 어느 곳에서나 自得하지 않는 일이 없게 된다. 군자는 높은 지위에 있더라도 아랫사람들을 업신여기지 아니하며 아랫자리에 있더라도 높은 지위에 있는 윗사람들에게 아부하지 않는다. 그러므로 군자는 易하게 처신하며 운명을 기다리고 편히 살아갈 수 있게 된다. 반대로 소인은 모험을 행하며 요행을 바라게 되는데 이것은 중용의 도를 벗어나는 행위이다. (君子素其位而行，不愿乎其外 °素富贵，行乎富贵；素贫贱，行乎贫贱；素夷狄，行乎夷狄；素患难，行乎患难 °君子无入而不自得焉 °在上位，不陵下；在下位，不援上；正己而不求人则无怨 °上不怨天，下不尤人 °故君子居易以俟命，小人行险以徼幸) °42)” 는 자사가 볼 때, 군자는 자신만의 도를 행한다. 외부의 환경으로부터 영향을 받지 않는다. 자신의 현재 상황에 의해 결정되는 것이다. 어떤 환경에서도 자유롭다. 그리고 분수에 맞지 않는 생각을 하지 않는다. 부귀할 때는 부귀한 사람들이 해야 할 일을 하고, 비천할 때는 비천한 사람들이 해야 할 일을 하는 것이다. 존귀하다고 비천한 사람을 업신여기지 않고, 비천하다고 지배자를 탐내지 않는다. 자신을 명확히 하되 다른 사람에게 까다롭게 굴지 않는다.

천백 년을 겪어오면서 수신은 시종 유학자들의 중요한 과제였다. 그리고 이들의 훌륭한 전통이기도 했다. 孔子는 군자가 “자신의 몸을 닦음으로 백성을 평화하게 된다. (修己以安百姓)43)” 를 주장했다. 그는 “나라를 다스리는데 필요한 아홉 가지의 기본 요소가 있다. 이것을 九经이라고 한다. 첫째는 임금의 자기의 몸을 닦는 것, 둘째는 어진 이를 존경하는 것.....첫째로 천자가 자신의 몸을 닦으면 올바른 도가 서게 된다. (凡为天下国家有九经，曰修身也，尊贤也..... °修身则道立)44)” 라고 하였다. 맹자는 孔子의 사상을 이어받고 발전시켜 “천하의 기본은 국가이다. 국가의 기본은 가족이다. 가족의 기본은 몸이다. (天下之本在国，国之本在家，家之本在身)45)” 를 제기하였다. 군

42) 《禮記·中庸》

43) 《論語》

44) 《禮記·中庸》

45) 《孟子·离娄上》

자는 반드시 “ 몸을 닦아서 천하를 평한다. (修其身而平天下)<sup>46)</sup>” 해야 한다고 지적하였다. 오늘날까지 수신은 자신의 개인 도덕을 제고하고 사회주의 정신문명 건설에서도 중요한 과제로 평가된다.

修己安人은 유가의 핵심문화의 하나인데 이는 한 대유학자들이 정치와 사회실천에서 실행에 옮기려고 했던 것이기도 하다. 그들은 “士志于道”와 수신근본을 준수하고 부귀에 현혹하지 않으며 권력에 굴복하지 않고, 금전에 미혹되지 않으며 개인도덕 수양을 입세의 근본적 출발점으로 삼았다. 이를 통해 유가학자들의 특질을 형성하였다.

“孝”는 수신에의 기초이다. “군자들은 무엇보다도 먼저 자기의 몸을 닦아야 한다. 그런데 자기의 몸을 닦으려 하는 사람이라면 먼저 어버이에게 효도를 다하지 않을 수 없게 된다. (君子不可以不修身, 思修身不可以不事亲)<sup>47)</sup>”, 孝가 없으면 가정을 이룰 수 없고, 가정을 이루지 못하면 나라를 다스릴 수 없다. 나라를 다시리지 못하면 천하를 정복할 수 없다. 《大學》은 격물, 치지, 성의, 정신을 수신에의 시발점으로 삼고, 사람이 신성으로부터 도덕적 자각문제를 해결해야 한다고 했다. 이를 통해 치국평천하의 귀속을 달성한다고 했다. 즉 “修身”에 철학적 개념을 부여한 것이다.

춘추시기 예악이 붕괴되고 “道”를 자임한 신생 지사들은 사회정치질서를 정비하는 것을 자신의 책임으로 삼았다. 修身을 지사가 되는 기본조건으로 정했다. “修身”은 최초로 고대 ‘禮’의 전통에서 기원되었다. 이는 외적인 수식인데 孔子이후 내적인 도덕실천으로 변모하였다. 목적과 효용은 정치사회를 재건설하는데 있다. 《論語》에 孔子는 수신에: “子路이 孔子에게 君子에 대한 질문을 나왔다. 孔子왈: 자신의 몸을 닦으려 존경해라. 왈: 이렇게 하면 충분하니? 왈: 자신의 몸을 닦으려 해서 사람들을 평화하게 된다. 왈: 이렇게 하면 충분하니? 왈: 자시의 몸을 닦으려 해서 백성을 평화하게 된다. 자신의 몸을 닦으려 해서 백성을 평화하게 되는 것은 堯 `舜에게 힘든 일이다. (子路問君子. 子曰: 修己以敬. 曰: 如斯而已乎? 曰: 修己以安人. 曰: 如斯而已乎? 曰: 修己以安百姓. 修己以安百姓. 堯 `舜其猶病諸?)<sup>48)</sup>” 라고 하였다. 여기서 孔子는 “修身”을 “安人”, “安百姓”에까지 연장시켰다. “天下有道”적인 사회정치질서를 건설하는 것을 수신에의 최종 목표로 삼았다. 孔子의 제자인 맹자는 특히 유학자의 수신문제를 강조했는데: “그러므로 士가 아무리 가난해도 최상의 행동 방식을 잃지 않고, 출세해도 자신의 길을 벗어나지 않는다. 가난해도 최상의 행동 방식을 잃지 않

46) 《禮記·大學》

47) 《禮記·中庸》

48) 《論語·堯問》

아서 자신의 성을 받을 수 있다. 출세해도 자신의 길을 벗어나지 않아서 백성들은 실망하지 않는다. 고대 사람은 출세하면 국민에게 은혜를 베풀다. 출세하지 않으면 몸을 닦는다. 가난할 때 자신만 잘 챙긴다. 출세하면 세상을 잘 보살피 준다. (故士窮不失義, 達不離道. 窮不失義, 故士得己焉; 達不離道, 故民不失望焉. 古之人, 得志, 澤加于民; 不得志, 修身見于世. 窮則獨善其身, 達則兼善天下)49) , “君子之守, 修其身而天下平50)”. 맹자는 수신과 수도를 연결시켰다. “窮”과 “達”을 동시에 언급하였다. 입사한 지사와 재야지사에게도 기본요구를 제기하였다. 순자 역시 여러 번 “修身” 문제에 대해서 언급했다: “선량한 행위를 보면 자기의 이런 행위를 하는지 진지하게 검사한다. 선량하지 않은 행위를 보면 반드시 엄숙하게 자신을 돌아보아야 한다. 자신의 몸에 좋은 덕행이 있으면 반드시 굳건히 그것을 소중히 여기도록 해야 한다. 자신의 몸에 좋지 않은 품행이 있으면 이 때문에 그렇게 자신을 미워할 수밖에 없다. (見善, 修然必以自存也; 見不善, 愀然必以自省也. 善在身, 介然必以自好也; 不善在身, 然必以自惡也)51)”. 순자의 수신지론은 맹자의 것과 비슷한 데가 있다. 단지 맹자는 인의를 바탕으로 수련하는 것을 강조하고, 순자는 예를 바탕으로 해야 함을 강조했다. 양자는 다른 맥락이지만 같은 뜻이다.

대체로 선진유학은 수신이 지사의 기본적인 표준이라고 생각했다. 수신이후 관직에 들어갈 수 있다고 믿었다. 관직에 들어가면 도를 알리고 최종적으로 나라를 다스릴 수 있다고 했다.

《中庸》은 이에 대해 구체적인 설명을 하였다. 《中庸》, 《大學》은 수신을 마음을 다스리는 것에서 몸을 다스리는 것으로, 그리고 천하를 다스리는 것에까지 연결시켰다. 그리고 군자수신의 구체적인 내용도 규정하였다. 修身, 齊家, 治國, 平天下를 엄밀한 논리적 공식으로 만들었다. 이를 통해 선진시기 유학의 수신학설에 대해 체계적인 총결을 하였다.

한 무제는 “罷黜百家, 獨尊儒術”을 주장했다. 통일된 전제황권과 합일되면서 유생도 유사에서 유가학자로 변모하였다. 그리고 정치에도 참여하게 되면서 황권의 정치체계에서 중심적 역할을 담당하게 되었다. 유학독존은 유생들이 자신들의 인생가치와 “平天下”의 사회정치적 이상을 함께 실현할 수 있는 무대를 얻게 되었다. 이에 수많은 유학자들이 양성되었는데 이는 당시사회가 일정한 도덕적 체계를 형성하는데 중요

49) 《孟子·盡心上》

50) 《孟子·盡心下》

51) 《荀子·修身》

한 원천이 되었다. 이러한 도덕체계의 기초는 “孝”이다. “士有百行”이라 하더라도 “孝”가 제일 먼저다라는 말이 있다. “其为人也孝弟, 而好犯上者鲜矣<sup>52)</sup>”. 이렇듯 효도는 “가정, 가족내부가 행적적인 간섭이 없이 자유롭게 소통하고 친화감을 유지하는 관계<sup>53)</sup>”라고 했다. “국가의 직접적인 행정관리가 간섭을 할 수 없기에 민중들은 자아관리를 통해 천하안정을 실현하는 중요한 역할을 한다”. 그래서 서한초기에 통치자는 세금과 부역을 줄이고, 관리 임명방식을 개편하며, 효자에게는 포상을 하였다. 그 이후 한 대의 후대 통치자들은 이를 그대로 유지했는데 한 선제는 일찍이 “导民以孝, 则天下顺<sup>54)</sup>”라는 말을 해서 통치자가 효도를 제창하고 있음을 강조했다. 통치자가 격려하고 유가 도덕규율에서 요구하며, 관직에 등용되려면 지켜야 했기에 효도가 유학자들에게 날로 중요한 품행이 되었다.

효도에 특출한 자는 관직에 임용될 수 있고 명성과 이익은 동시에 얻을 수 있었다. 효행이 부족한 사람은 관직에서 쫓겨날 수도 있었다. 예를 들어 哀帝시기 薛宣은 “不供养行丧服, 薄于骨肉” 때문에 탄핵되었다(《薛宣传》). 大司空何武는 “孝声不闻, 恶名流行, 无以率示四方” 때문에 면직되었다(《何武传》). 동한시기 효도평천하가 성행했다. 특히 관직등용에서 효행을 중요시했다. 사람중에 효도를 잘하는 자는 책을 끊지 않는다고 했다.

鲍永은 자신의 처가 모친 앞에서 개에게 호통을 쳤다고 자신의 처를 버렸다. 江革은 자신의 모친이 마차가 흔들리는 것을 우려해 자신이 자를 끌고 갔다. 많은 지사들은 모친이 연론 이유로 관직을 거부했다. “어머니를 위해 수레를 탔다. (自在轘中为母挽车)”, 이들은 후인들에게 “江巨孝”로 평가되고 조정의 후대를 받고 의사대부로 임명받았다(《江革传》).

통치자들에게 “아버이에게 효도를 다하는 품행이 군왕에게 이동할 수 있다. 그러므로 忠臣을 구하면 꼭 孝子중에서 선택해야한다. (事亲孝故忠可移于君, 是以求忠臣必于孝子之门)”(《韦彪传》). 안제시기 “诏令长吏以下不为亲行服者, 不得典城选举”(《刘恺传》)는 유가의 “수신” 연론에서 《예기》의 修齊治平이론으로 상승하였다. 효도는 이미 유학자들이 반드시 지켜야 할 덕목으로 발전하였다. 유학자들의 관념에 “国以简贤为务, 贤以孝行为首”(《韦彪传》), “孝”는 입신행사의 제일 기본적인 품질과 인생요의로 평가되었다. 그래서 유학자들은 “孝”의 실천에 대해서 충력을 가

52) 《論語·學而》

53) 张保同, <儒家的修身学说与汉代士大夫的轨德立化>, 《南都学坛》, 2006 °

54) 司馬懿, 《晋書·宣帝纪》



했다. 심지어는 과하다는 평가가 나올 정도였다. 江武는 부모님이 돌아갔다는 이유로 절망하여 자살했다. 이처럼 유학에 대한 준수는 효도를 숭상하고 잠재한 사회적 기능을 발휘하도록 격려하는 것이다. 이를 통해 서민들을 보살피고 천하를 구하려는 목적이었다. 한대는 유학자를 선발함에 있어 덕목 매우 중요시 했다.

한대의 많은 유학자의 관념 속에 가산을 모으고 부귀한 생활을 하는 것은 사람의 인격을 부패하게 만든다고 믿었다. 그들은 공문의 교훈인 “士의 지향은 도이다. 잘 차려입지 못하는 것, 잘못 먹는 것을 부끄럽게 생각하는 사람은 말할 나위가 없다.(士志于道, 而耻恶衣恶食者, 未足议也)<sup>55)</sup>” 를 믿고 청렴한 생활을 숭상하였다. 王符는 말하기를 “夫修身慎行, 敦方正直, 清廉洁白, 恬淡无为, 化之本也. (《实贡》)” 이는 유학자들의 개인수행이 정치와 사회에 주는 영향을 말해주고 있다. 이러한 도덕적 인격은 많은 독덕 군자를 격려했는데 이를 두고: “德行之君子, 乃云兴霞蔚, 几于比屋可封. 可谓中国历史上之伦理时代, 诚可称述者矣.<sup>56)</sup>”

충군, 직언, 나쁜 것을 싫어함은 한대 유학자들의 수신에 있어 중요한 내용이자 정치도덕의 구체화라고 할 수 있다. 한대의 유학자들은 모두 충군했는데 동한시기 특히 그러했다. 유학자들이 보기에 “人臣依义显君, 竭忠彰主, 行之美也”(《曹褒传》), “事君之义, 进思尽忠, 退思补过”, “夫忠臣忧世, ……君臣之义, 有不可得也”(《何敞传》). 유학자 대표 陈蕃, 杜密등이 목숨을 내걸로 정의를 견지했는데 이러한 행동들은 모두 한나라 정권에 대한 충심을 보여주고 있다. 유학자들이 충군을 통해 도덕적 실천을 한다는 것은 통일된 황권에서 “家天下” 이상이 많은 유학자들에게서 인정되었다는 것이다. 천하는 같은 성이고 만세불변의 충심이 유학자들의 도덕적 체계로 스며들어 있었다.

유학문화전통은 유학자들이 자신만 선할 것이 아니라 천하를 선한 세상으로 만들어야 하는 신념을 갖기를 격려한다. 이는 文學致用을 뜻한다고 볼 수 있다. 한나라의 유학자들의 도덕규율에는 개인은 사회전체에 속해 있다. 개인은 타인과의 관계 속에서 자신의 의미를 실현할 수 있다. 다시 말해 자신만을 보살피는 것은 유학자들의 이상적 인격이 아니다. 사회구성원이 모두 선할 수 있도록, 군주는 청렴하고 인자하며, 서민들의 염원들 들어주는 그러한 정치적 사회질서만이 그들의 최종적인 소망이다. 그래서 그들은 한편으로 자신들의 도덕적 수행을 통해 사회전체에 영향

55) 《論語·里仁》

56) 高世江, <浅谈两汉士人风貌及文学精神的嬗变>, 《辽宁师范大学》, 2010 °

을 주며 다른 한 편으로 정치적 권력과 문화자원을 획득하는 것을 통해 천하를 교화하고, 천하기풍을 바로 잡으려 했다.

선진시기 학자들은 군주가 반드시 자신의 도덕적 取向을 중요시해야 한다고 강조했다. 자신의 인격을 천하에 넓게 보여줌으로써 단순히 강력한 정치적통치가 아니기를 원했다. 《中庸》에는 여러 곳에서 군주의 수신문제를 언급했다. “舜임금이야말로 위대한 효도를 행하신 분이다. 이 위대한 효도를 바탕으로 하여 덕을 쌓아 성인이 되셨고 천자라는 높은 자리에까지 오르시게 되었다. 그리하여 온 세상을 다스리게 되었고 그 영광은 위로는 조상들을 아래로는 자손들에게까지 모두 미치게 되었다. 이와 같이 위대한 덕은 필연적으로 그에 해당하는 지위와 보수와 명성과 수를 받게된다. (舜其大孝也与! 德为圣人, 尊为天子, 富有四海之内. 宗庙飨之, 子孙保之. 故大德, 必得其位, 必得其祿, 必得其名, 必得其寿)<sup>57)</sup>” 孟子도 “君仁莫不仁, 君义莫不义, 君正莫不正, 一正君而国定矣”(《离娄上》), “未尝闻身治而国乱者, 未尝闻身乱而国治者(《滕文公下》)”. “덕화” 된 사회만이 진정으로 천하대치를 이룰 수 있다고 했다. 유학에서 통치자에 대한 요구에 의하면 군주가 수신하는 “도”의 내용에는 인의, 예악 문학을 흥행시키고, 교화를 하는 것 등이 있다. 인을 알 수 있을 때에만 인을 행할 수 있고, 예를 알 수 있어야 예를 행할 수 있고 교화의 중요성을 알 수 있다. 군주는 이러한 의식을 함양해야 하는데 태자 때부터 교육에 임해야 한다.

유학자들은 경학교육을 통해 현명한 군자를 만들려고 하였다. 이는 유학자들이 정권에서 중요한 작용을 행할 수 있음을 말한다. 군주를 교화함으로써 유학의 이상적 세상을 건설하려는 것이다. 군주로 말하자면 경학을 배워서 세상을 다스리고 유학자들 앞에서 현명한 군주의 형상을 보여줄 수 있다. 유학과 유학자를 황권에 결합함으로써 유학자들의 도덕우세를 이용하여 백성을 다스린다. 민중들의 귀순의식을 배양한다. 예악도덕교화를 강조하는 것은 유가문화의 전통이다. 孔子는: “道之以政, 齐之以刑, 民免而无耻; 道之以德, 齐之以礼, 有耻且格.(《为政》)” 맹자는 교화와 치국의 관계에 대해서 한층 깊이 진술하였는데 “善政不如善教之得也. 善政, 民畏之; 善教, 民爱之. 善政得民财, 善教得民心”, “教以人伦, 父子有亲, 君臣有义, 夫妇有别, 长幼有序, 朋友有信”(《为政》)”. 즉 통치자는 교화와 인정을 동시에 하면 이상적인 세상을 만들 수 있다고 하였다. 비록 순자는 “人性惡”을 주장하지만, 그 역시 교화를 통해서 백성들의 심정을 변경할 수 있다고 했다. 어진 정치, 어진 민속을 만드는 것

57) 《禮记·中庸》

이 유학자들의 사회적 책임이라고 강조했다. “不教, 无以理民性” (《大略》) , “儒者在上位则美政, 在下位则美俗” (《儒效》). 양한사상가는 진나라가 멸망한 교훈을 바탕으로 사회교화의 중요성과 필요성을 논증하였다. 陆贾는: “尧舜之民可比屋而封, 桀纣之民可比屋而诛者, 教化使然也. (《无为》)”. 동중서는: “夫万民之从利也, 如水之走下, 不以教化堤防之, 不能止也.……古之王者明于此, 是故南面而治天下, 莫不以教化为大务.(《董仲舒传》)”

서한사상가는 비록 예의교화의 중요성을 강조하고 있지만 “霸王道杂之”의 정치적인원때문에 유학이 제창한 인의도덕은 상층지배사회에서만 실천되었다. 동한시기에 이르러서야 유학자정치가 기본적으로 형성되었다. 어떻게 “덕”을 체계적으로 확립하여 황권의 중요한 구성으로 만드냐 하는 것이다. 사상가들은 교화에 대해서 진일보 탐구했는데 반고는 교화의 작용을 고도로 추앙하여 제기하기를: “教者, 所以追补败政, 靡弊溷浊, 谓之治也.(《三教》)”

한대에 충언한 신하는 역사에서 길이길이 언급된다. 특히 동한 중후기에 충간이 제일 치열했는데 양전은 시대의 잘못된 병폐를 스스로 자각해야 하는 것을 강조했는데 “论人性定有善恶.其善者,固自善矣;其恶者,故可教告率勉, 使之为善.凡人君父, 审观臣子之性, 善则养育率勉, 无令 进恶; 恶则辅保禁防, 令渐于善. (《率性》)”. 그는 또 인성의 간도에서 예의교화의 중요성과 필요성을 논증하였다. “善可变为恶, 恶可变为善(《率性》)”. 그는 천하에는 교화가 안 되는 사람은 없다고 했다. 그리고 악과 선은 서로 전환될 수 있다고 했다.

한대의 통치자는 학교교육을 윤리도덕교화의 중요한 방식으로 생각하였다. 그래서 태학과 주후국학교를 설립하며 대대적으로 사학을 장려하였다. 이러한 사학을 통해서민들을 교화하는 정치적 목적을 달성하려 하였다. 관학과 사학이 발달하여 한편으로 세인들이 경전에 익숙하고 관직에 나갈 수 있는 사회수효를 만족시켰고, 다른 편으로는 유학이 선도하는 윤리도덕의 사회화를 촉진하였다. 范曄는 이 문제를 언급하면서 이런 말을 하였다:

그리고 높은 명성을 얻고 나면 실제로 이를 수 있는 사람은 많지 않다. 결국 이런 지경에까지 이르렀구나. 그러나 이들이 말하는 것은 인의, 가르치는 것은 성인의 법이다. 그래서 사람은 다 君臣父子의 강령을 알고, 집집마다 바른 길을 알고 있다. 且观成名高第, 终能远至者, 盖亦寡焉, 而迂滞若是矣. 然所谈者仁义, 所传者圣法也.

故人识君臣父子之纲, 家知违邪归正之路.(《儒林列传·序》).

한대의 유학자는 수신(修身)의 장기적인 실천을 준수하였다. 이는 유학자정신의 사상적 기초를 마련하였을 뿐만 아니라 유가도덕관념이 민간에서 형성되는 것을 촉진하였다. 한대에 예악문화는 소박한 단계에만 머물러 있었는데 이는 사회를 통합하고 민중들을 결합시키며, 민중의 문화소질을 고양하는데 중요한 역할을 하였다. 유가의 가치관념과 도덕관념은 사회 각 계층에 침투되었다. 한민족이 예법과 음악을 숭상하고 도의의 숭상하는 문화정신은 이때 정식으로 형성되었다.

### 1) 諸葛亮의 “君子忠信”

《論語·述爾》편에서 언하기를: “子以四教:文`行`忠`信”. 《禮記·儒行》에 언하기를: “儒有不宝金玉, 而忠信以为宝”. 《論語·魏靈公》에 孔子의 말에서: “言忠信, 行笃敬, 虽蛮貊之邦行矣; 言不忠信, 行不笃敬, 虽州里行乎哉?” 《論語》에 지장이 어떻게 “崇德” 하냐고 묻자 孔子가 답하기를: “主忠信, 徙义, 崇德也.” 《左传·成公十七年》에서도: “人所以立, 信`知`勇也” —이처럼 충과 신은 유가의 제일 중요한 윤리규범이라 할 수 있다. 이는 유가학자의 입신지본으로 볼 수도 있다. 諸葛亮은 최고의 본보기라 할 수 있는데, 중국인들은 諸葛亮이 지혜의 화신인 동시에 그의 충군사상 역시 사람들에게 깊은 인상을 주었다.

《后出师表》에서 諸葛亮은 “臣鞠躬尽力, 死而后已” 을 통해 자신의 충정을 표하였다. 장군의 도를 언급하면서 그는 명확하게: “人之忠也, 犹鱼之有渊, 鱼失水则死, 人失忠则凶. 故良将守之, 立志而名扬<sup>58)</sup>.” 라고 하였다. 그는 충신이 한 군사지휘자에게 있어서의 중요성은 물과 고기의 관계와 같다고 하였다. 劉備가 董瑁를 징벌하였지만 李凌에서 대패했는데 수치와 울분을 못 이겨 세상을 떴다. 임종전 그는 諸葛亮을 成都에서 용안으로 불렀다. “君才十倍于曹丕, 必能安国, 终定大事. 若嗣子可辅, 辅之;如其不才, 君可自取.” 亮涕泣曰: “臣敢竭股肱之力, 效忠贞之节, 继之以死!” 諸葛亮은 필생의 노력을 기울여 자신의 약속을 지키고 피를 토하며 죽었다. 劉禪은 이를 “忠武侯” 라 칭하였는데 명실상부하다.

諸葛亮은 일생동안 충정을 하였는데 그는 부하에 대해서도 충정으로 평가하였다.

《前出师表》에서 그는 劉禪에게 郭攸之, 費, 董允등을 추천하였다. 그는 우선 이들

58) 张澍, 《諸葛亮集》第二卷, 《兵要》。

이 “志慮忠純”, “貞良死節之臣” 하였기 때문이라 판단하여서다. 그는 蔣琬을 中庸하였는데 그 이유도 “志忠雅” 하여 “共贊王業” 할 수 있다고 믿었기 때문이다. 呂凱는 “執忠絕域” 하여 승진하였고, 姜維는 “忠勤時事” 하여 계승자로 선택되었다. 諸葛亮의 충정입신의 신조는 후세들에게 엄청난 영향을 주었는데 그의 아들 諸葛瞻은 西漢 멸망하기 전에 이미 장렬하게 전사했다.

諸葛亮이 이러한 충정지심은 후세에 많은 중국봉건 정치통치자들의 모범이 되었다. 그러나 그의 충군사상은 역사적 한계가 있는 것은 부정할 수 없다. 그러나 당시 국가의 군수가 국가를 상징하는 봉건시대였음을 상기하면 충군은 바로 나라에 대해서 충성하는 것이다. “信”은 諸葛亮의 수신에 중요한 신조였다. 기록에 의하면 진무제 사마연은 諸葛亮에게 치국지술을 문의한 적 있다. 樊建은 말하기를: “聞惡必改,而不矜過;賞罰之信,足感神明.” 진수는 《삼국지》에서 諸葛亮傳을 작성하면서 말하기를 “科教严明,賞罰必信,无惡不懲,无善不显,.....风化肃然也” 59)라 하였다. 이로부터 알 수 있다시피 諸葛亮은 정치를 함에 있어서의 소신을 중요시했다. 이는 부하들의 옹호를 받았다.

더 쉽지 않았던 것은 諸葛亮은 자신의 실수에 대해서는 절대로 용서하지 않았다. 군주에게 알리고 자체로 3급 내렸다. 정승에서 장군으로 직함을 낮추는 것을 통해 벌칙을 받았다. 廖立와 李严이 탄핵을 받은 후 유방되었다. 그러나 이 두 사람은 원망이 없었다. 그들은 諸葛亮이 추후에 이들을 다시 중요하기를 기대하고 있었다. 그러나 諸葛亮은 젊은 나이에 돌아갔다. 이 둘은 절망하여 廖立는 “垂泣” 하고, 李严은 “忧愤”을 못이겨 죽었다. 이는 예로부터 현재까지 더문 일이다. 그 원인은 천쭈가 《諸葛亮傳》에서 지적했는데 “开誠心,布公道”.

## 2) 刘禹锡와 李清照의 “君子之强”

당나라시기로 돌아와서 刘禹锡은 이런 글을 쓴 적 있다. “露浥铅粉节, 风摇青玉枝. 依依似君子, 无地不相宜60).” 이는 매우 명확한 中庸사상의 영향을 받은 사례이다. 刘禹锡은 유학출신이고 祖上때부터 “世为儒而仕”, 부친은 “亦以儒学”였다. 그 자신도 학업에 열중하여 “弱冠即有文名”, 그리고 “二十二岁登进士第, 复登拔萃科61)” 하였다. 그는 어려서부터 유학의 영향을 받았는데 특히 《中庸》의 영향이 제일 컸다. 그는

59) 陈寿, 《三国志》

60) 刘禹锡, 《庭竹》

61) 刘禹锡, 《刘禹锡集笺证》

일생동안 中庸을 받지 못했지만 시종 적극적으로 생에 임하고 천하를 맘속에 품고 있었다. 刘禹锡는 자신의 처지를 원망하지 않았다. 그는 비상한 낙관적 세계관을 보여주었다. 그는 《秋词》에서 적기를 : “自古逢秋悲寂寥, 我言秋日胜春朝. 晴空一鹤排云上, 便引诗情到碧霄”. 이 시에서는 경물에 대한 묘사나 분위기에 대한 표현에서 모두 강한 생명력을 보여주고 있다. 이는 《中庸》에서 수신 “치용” 중에 “君子无入而不自得”의 진실된 형상화이다.

그리고 刘禹锡는 첫 번째 아무 이유도 없이 모든 관직을 잃은 후 한번 다시 中庸된 적이 있다. 그러나 그는 귀신을 믿지 않고 도가의 위술을 풍자했다. 이는 위정자들의 미움을 사게 되어 다시 한 번 모든 관직을 잃게 되었다. 이처럼 刘禹锡는 “在下位, 不援上”을 견지하였다. 그리고 그는 관직에 있으면서 위정자들의 속셈을 모를 리 없었다. 그러나 그는 정도를 위해 아랑곳하지 않고 행동했다. 두 번 다시 모든 것을 잃고도 낙관적인 마음가짐을 갖고 삶에 임했다. 이는 진정한 “正己而不求人则无怨<sup>62)</sup>”이다. 刘禹锡는 《中庸》의 修身致用的 전형적인 사례라 할 수 있다.

큰 포부를 가진 자는 남자뿐만이 아니다. 중국역사상에 많은 걸출한 여성도 “수신”에서 높은 조예를 보여주었다. 이청조는 宋代의 최고로 재능이 우수한 여성이었고 중국문학사상에서도 유명한 여시인이다. 그는 여자로 태어나서 남성들과 같이 “修, 齐, 治, 平”의 이상과 포부를 가질 수 없었다. 그러나 그의 작품에서는 곳곳에서 《中庸》의 “君子之强” 사상이 표현되고 있다.

《中庸》에는 “ 그러므로 군자는 화하면서도 흐르지 아니하니 강하도다. 꺾끗함이여! 중에 서서 기울어지지 아니하니 강하도다. 꺾끗함이여!(故君子和而不流; 强哉矫. 中立而不倚; 强哉矫)<sup>63)</sup>”가 있는데 군자는 반드시 순하되 주견이 없으면 안 된다고 했다. 자신만의 중립적인 원칙이 있어야 한다는 것이다. 객관적인 시각을 견지함으로써 그 어느 곳에도 치우치지 않을 수 있다. 이청조는 이러한 君子之强을 갖고 있는데 이는 그의 부친과 관련이 있다. 李清照의 부친 李格非는 남송시기 유명한 문학가이다. 《宋史·本传》에서 기록하기를: “其幼时, 俊警异甚. 有司房以诗赋取士, 格非独用意经学, 著《礼记说》数十万言, 遂登进士第<sup>64)</sup>” 경학은 유학사상에서 매우 중요한 구성부분이다. 李格非의 “独用意经学”는 별다른 점이 있다. 한편으로 이는 그가 유가경전에 조예가 깊음을 말해주고 있으며 다른 한편으로 이 “独”는 단순히 사

62) 《禮记·中庸》

63) 《禮记·中庸》

64) 《宋史》, 《四库全书》本, 中华書局, 1977 °

람들의 관심을 얻고자가 아니라면 바로 그의 “和而不流”이다. 李格非는 관직에 오른 후 “……为郢州教授，郡守以其贫，欲使兼他官，谢不可.<sup>65)</sup>” 李格非는 책임감이 매우 강하여 구차하게 살지언정 자신의 직장을 떠나지 않았다. 이로부터 알 수 있다시피 李格非는 진정한 “和而不流”라 할 수 있다.

李格非가 李清照에게는 매우 개화된 모습을 보여주었다. 李格非의 성격은 매우 정직하고, 문학적 소양이 있어 이러한 것이 알게 모르게 李清照에게 영향을 주었던 것이다. 李清照의 시에서도 남성의 영웅절개를 엿볼 수 있다. 예를 들어 “生当作人杰，死亦为鬼雄。至今思项羽，不肯过江东<sup>66)</sup>” 이러한 시구가 여성이 창작한 시라고 생각하기는 어렵다. 이는 李格非의 지도와 격려가 불가피하다. 또 예를 들어 李清照는 매화를 제일 좋아하는데 매화는 무쇠골격의 이미지를 상징하는 겨울에도 추위를 모르는 꽃이다. 그래서 매화는 중국에서 “사군자”라고 칭송되기도 한다. “난”, “죽”, “국”과 같이 언급된다. 이는 그의 부친 李格非의 성격과 매우 유사하다. 이밖에 李格非는 유학을 매우 중요시했는데 일상에서 딸에게 조금씩 전수해주었다. 이로 볼 때 李清照의 성격에서 유가 “군자”의 모습을 엿볼 수 있었던 것은 증명이 된다.

송대에 매우 엄중한 사회문제에 직면한 적 있는데 바로—사회풍기의 퇴폐였다. “学者忽其本，仕者浮于职。节义为空言，功名思苟得<sup>67)</sup>”. 사회풍기가 예전만 못하여 일부 문인들은 정의감을 갖고 이를 수정하려고 하였다. 예를 들어 范仲淹은 유가정전을 통해 사회풍기를 바로 잡자고 시도하였다. “그러면 도가 뭐니? 성을 따르는 것은 어디서 왔니? 도에서 왔다.....만약에 誠으로 明하게 되며 中으로 和하게되면 圣贤이 양보하고 천하다 두루 미친다. 이 것은 도의 극치이다. 꼭 마음에서 대성된 후 말할 수 있다. (则道者何? 率性之谓也. 从者何? 由道之谓也.....若乃诚而明之, 中而和之, 揖让乎圣贤, 蟠极乎天地, 此道之致也. 必大成于心, 而后可言焉).<sup>68)</sup>” 그리고 일정한 효과를 얻었다. 范仲淹은 “内圣外王”를 추구했는데 그는 적극적으로 《中庸》에서 이론적 근거를 찾으려 했다. 그리고 “诚”과 “中和”를 강조했다. 이는 사회인들의 공명을 얻었는데 《中庸》의 致用성이 실제응용에서 광범위하게 적용된 사례다.

65) 《宋史》，《四库全书》本，中华书局，1977 °

66) 李清照，《夏日绝句》 °

67) 《范仲淹全集》，第2卷，第23页 °

68) 《范仲淹全集》，第8卷，第176页 °

### 3) 欧阳修의 “君子之勇”

《中庸》에서는 또 “군자의 도는 비유컨대 멀리 가려면 반드시 가까이로부터 하여야 함과 같으며, 비유컨대 높이 올라가려면 반드시 낮은 곳으로부터 하여야 함과 같다. (君子之道, 辟如行远必自迩, 辟如登高必自卑)<sup>69)</sup>” 를 제기했는데, 연구가 깊어지면 깊어질수록 자신이 얼마나 무식한지 알게 된다. 높은 곳에 오를수록 자신이 얼마나 미세한지 알게 된다. 이 말은 欧阳修의 관직생활을 비유하기에 적절하다. 欧阳修와 동시기에 소식이 있는데 “三过平山堂下, 半生弹指声中. 十年不见老仙翁, 壁上龙蛇飞动. 欲吊文章太守, 仍歌杨柳春风. 休言万事转头空, 未转头时皆梦”<sup>70)</sup>, “论大道似韩愈, 论事似陆贽, 记事似司马迁, 诗赋似李白.<sup>71)</sup>” 로 欧阳修를 기술하였다. 오늘의 말로 하자면 소설의 감정지수는 조금 낮다고 할 수 있다. 그는 문자로 사람들과 사대부를 풍자하기 즐겼는데 이는 수식이 재능이 뛰어났지만 관직생활은 순조롭지 않은 원인을 알려주기도 한다. 이런 사람이 欧阳修를 칭송하면, 欧阳修라는 사람의 품성을 회의할 필요가 없다. 欧阳修는 范仲淹에게 관직을 빼앗긴 후 신정을 집행할 수가 없어서 당시의 관리들을 비난하였다 “犹能以面目见士大夫, 出入朝中, 称谏官, 是足下不复知人间有羞耻事尔<sup>72)</sup>”. 이로 인해 그는 탄핵되고 있다. 그리고 그는 영영 좌천되었다.

비록 그가 좌천되었다 하더라도 그는 심혈을 기울여 정사를 처리하고 있었다. 이 과정에 欧阳修는 지방의 정무가 수동의 정사보다 쉽지 않다는 것을 알게 된다. 그는 지방에서 많은 단련을 받았기에 경력개혁 때 점진적으로 일을 추진하고 청렴하며, 서민들의 삶을 보듬어주었다. 이는 그 정책이 크게 변동한 도화선이 되기도 했다.

欧阳修는 동시에 걸출한 문학가였다. 당시 문학의 선두자였는데 韩愈의 “古文運動”을 추종하였다. “言之有物”을 제창하였다. 정치를 하면서 정치와 문학이 불가분의 관계라는 것을 알게 된다. 《宋史》에는 欧阳修가 “学者求见, 所与言未尝及文章, 惟谈吏事, 谓文章止于润身, 政事可以及物<sup>73)</sup>” 을 적고 있다. 이는 아마도 欧阳修가 기층 민중들과 많은 접촉을 했었기에 그는 문학가로서도 유가사상의 실행이 얼마나 중요한지를 알고 있었다. 이는 欧阳修가 “修身” 차원에서의 큰 진보라고 할 수 있다.

69) 《禮记·中庸》

70) 苏轼, 《西江月·平山堂》

71) 苏轼, 《叙欧阳修文》

72) 欧阳修, 《与高司谏書》

73) 脱脱, 《宋史·欧阳修传》



신분이 높을 수 도록 시야도 넓어지고 자신에게는 더 단속을 하는 것이다. 그리고 아래 사람의 입장에 서서 고려할 줄 아는 사람이 된다는 것이다. 欧阳修는 업무를 수행하면서 《五代史记》를 작성했는데 이를 통해 欧阳修의 서사와 분석능력은 많이 향상되었다. 뿐만 아니라 사건에 대한 시야도 더 확보되었다. 역사로부터 교훈을 얻었다. 欧阳修는 행정을 한다는 것은 어떻게 정책을 실시하는 것이 아니라 정책을 담당하는 사람들이 어떻게 책임감과 소명감을 갖고 자신을 도덕적 차원에서 단속하는가에 있다고 생각하였다. 이는 欧阳修가 얼마나 “修身”에 대해 열망했는가를 보여준다.

欧阳修는 오대의 역사에 대해서 곤혹하였는데 “臣弑其君，子弑其父，而绅之士安其祿而立其朝，充然无复廉耻之色者皆是也。吾以谓自古忠臣义士多出于乱世，而怪当时可道者何少也<sup>74)</sup>”， 欧阳修가 보기에 사람에게 제일 중요한 것은 염치를 알고 예의를 지키는 것이다. 이를 지키지 못할 시 천하는 언젠가 대란하게 되고 국가는 멸망하게 된다. 欧阳修가 이러한 곤혹을 갖고 있었기에 그가 도덕적에서나 정치적에서 항상 절제를 하며 자기관리를 철저히 하였다. 문학에서의 수확도 정치에 반영되었다. 그래서 “文”과 “用”이 통일을 이뤘다. 欧阳修가 경력에서 잘 할 수 있었던 것은 바로 그가 변고와 수련을 겪었기 때문에 자신을 능력을 제고할 수 있었다. 중년시기 欧阳修는 韩琦, 范仲淹등의 개혁파와 비교했을 때, 그는 자신의 존재감을 들어내려고 노력하지 않았다. 그러나 개혁이 곧 실패하고 조정당파가 개혁파를 공격할 때 欧阳修는 《朋党论》을 작성하였다. 이로 인해 그는 한동안 많은 공격을 당했다. 일찍이 《五代史记》에서 欧阳修는 이미 “朋党”은 소인이 군자를 공격하는 수단이라고 했다. 그리고 이런 수법은 얼마간 효력이 있다. 그러나 조정의 당파가 개혁파를 공격할 때 역사의 교훈을 알면서도 그는 말을 할 수 없었다. 欧阳修는 소인은 절대로 진정한 당파가 되지 못한다고 했다. 왜냐 하면 그들은 “暂相党引以为朋者，伪也。及其见利而争先，或利尽而交疏，则反相贼害<sup>75)</sup>”. 군자는 도의를 지키고 언행에 충실하며 명예와 절의를 지키고 수신지도에 힘을 모으고, 나라를 위해 힘을 모으는데, 이것이야말로 “真朋”이지 “结党”이 아니다. 欧阳修는 宋代의 정치와 문학에서 위아래를 연결시켜주는 역할을 한다. 정치적으로 그는 경력개혁에 참여하고 왕안석변법도 추진했다; 문학에서 그는 한유, 유종원을 계승하여 새로운 실용문풍을 이끌었다.

74) 欧阳修, 《新五代史》, 第三十四卷

75) 欧阳修, 《朋党论》

최자건은 欧阳修에 대해 객관적인 평가를 했는데, 欧阳修의 경력을 통해 경학이 흥하고 치용에 힘썼다는 것을 알게 되었다. 고문은 흥하되 의논은 더욱 날카로워졌다. 유학자의 권력은 강해졌지만 더욱 불안정하게 되었다. 총체로 유학사상은 이미 일부 실현되었다. 그러나 관료의 정치적인 모순으로 상황을 더욱 나빠지게 되고 수습할 수 없게 되었다!” 76) 欧阳修는 온몸으로 유가사상의 군자이상을 실천하였다. 즉, “贬斥势利, 尊崇气节”. 정치를 빼고 놓더라도 왕안석 주희 등도 欧阳修의 문학적 수준을 높게 평가하였다.

欧阳修가 자기관리를 잘 하지만은 그는 애주가였다. 자칭 “醉翁”이라 했다. 그는 친구들과 술 약속을 자주 했는데 일상생활의 시각에서 볼 때 欧阳修는 그냥 일반 문인에 불과하다. 그도 늙어서 죽는 것을 두려워하고 친구의 죽음을 보고는 탄식하기를 “余亦将老矣”라 하였다. 늙음에 대해서 그도 “形骸苦衰病, 心志亦退懦. 前时可喜事, 闭眼不欲见” 77). 이에 대해 사람들은 그가 유가에서 추구하는 군자상과 어긋난다고 생각하지 않고 오히려 군자의 생동하고 진실한 모습으로 인간에 존재한다는 것을 보여준다. 《史传》은 欧阳修의 일생을 평하기를 “可谓有君子之勇”. 欧阳修의 일생을 살펴보면 그는 군자지용을 갖고 있다. 이는 도덕지용이기도 하다. 欧阳修의 도덕과 수양은 그가 당시의 유학자들위에 있을 수 있었다. “君子”의 도덕과 고위융합된 학술과 정치를 한 몸에 안고 있었다.

중국 역사에서 “君子”라는 이름을 얻은 문인정객들은 유가의 《中庸》이 사회에 어떤 영향을 줬는지에 대해 논술할 때 항상 “修身”방면에 대해서 강조했다. 《中庸》은 자신의 “致用性”을 인간의 정신적인 차원에 위탁하였다. 이를 통해 특수한 저력을 보였다.

## 2. 《中庸》의 “齊家”치용

“修身”과 종종 함께 나타나는 것은 바로 “齊家”이다. 양자는 종종 “修身齊家”의 형식으로도 나타난다. 인류는 항상 집단 거주해왔다. 가정은 인류가 본능적으로 자신

76) 孫明, 《歐陽修與“君子之勇”》

77) 欧阳修, 《讀書》

의 신체를 보호하기 위해서만 아니라 인류의 영혼의 귀속이 되기도 한다. 원시시대부터 인류는 대규모로 “部落” 형태로 거주하였다. 문명시기에는 혈연관계를 바탕으로 “家族”을 형성하였다. 개인의 최종적인 존재목적은 전체 집단의 평화발전을 위해서이다. 《中庸》에서 이르기를: “필부 필부의 어리석음으로도 알 수 있는 것이지만 그 지극함에 이르러서는 비록 성인일지라도 또한 알지 못하는 바가 있는 것이다. 필부 필부의 불초함으로도 가히 행할 수 있는 것이지만 그 지극함에 이르러서는 비록 성인일지라도 또한 할 수 없는 바가 있는 것이다.....군자의 도는 필부 필부에서 발단되나 그 지극함에 이르러서는 천지에 드러난다. (夫婦之愚，可以與知焉，及其至也，雖聖人亦有所不知焉。 夫婦之不肖，可以能行焉，及其至也，雖聖人亦有所不能焉……君子之道，造端乎夫婦；及其至也，察乎天地)”. 하나의 가정은 제일 간단한 부부관계로 이루어졌다. 극도로 발전하면 천지의 규율에 해당된다. 《中庸》의 이념에서 “家”의 중요성은 그 무엇보다 중요하다. 위진 南北朝시기는 개인과 가족의 이익 발전을 매우 중요시한 시기이다. 이 시기 자신들만의 가족을 번영시키는 방식이 있었다. 가족의 번영여부를 자신의 지위를 평가하는 표준이 되기도 하였다.

#### 1) 顔之推의 《顔氏家訓》

유학대가 顔之推는 일생에 “三为亡国之人”이 되었다. 그의 《顔氏家訓》은 수문제가 天을 평정하고 수양제가 황위에 오르기 전에 집필되었다. 그는 《顔氏家訓》(이하 《가훈》약칭)에서 계통적으로 “齊家”가 유학자에 있어서의 의미를 총괄하였다. 《가훈》에서 顔之推는 자식과 손자에 대해서 진지하게 가르치고 있다. 그리고 그가 일생동안 사회현실에 대한 깨달음도 적혀있다. 顔氏가족은 시종일관 유학을 견지하였다. “世善《周官》、《左氏》78)” 이들은 이시기 비교적 유명했던 학자가문이었다. 顔氏가족은 문화의 계승위에도 유학사상을 통해 자신들의 가족명맥을 유지하였다. 유가의 단계적인 “修身，齊家，治國，平天下”는 양한시기 유학자가 입신양명하는데 반드시 임해야 하는 것이었다. 유학을 근본으로 하는 가족으로서 顔氏는 당연히 이러한 궤적을 거쳐야 했다. 그래서 《가훈》에서 顔之推는 “今不修身而求令名于世者，犹貌甚恶而贵妍影于镜也”，“立名者，修身慎行”을 적극적으로 요구하였다. 그리고 가정에 대한 영향을 항상 중요한 대목으로 《가훈》에 적어두었다. 《가훈》에서 顔之推는 말하기를 “古者.....生子咳，师保固明孝仁礼义，导习之矣.凡庶纵

78) 顔之推, 《顔氏家訓》

不能尔，当及婴稚，识人颜色，知人喜怒，便加教诲，使为则为，使止则止。比及数岁，可省笞罚”。 그가 보기에 아동의 교육은 어렸을 적부터 착수해야 한다는 것이다. 한 가정의 분위기는 아동의 성장에 근본적인 영향을 끼치므로 아이가 볼 수 있고 말할 수 있을 때 반드시 일상적인 예, 의, 인, 효 등의 사상 품성 교육을 시켜야 한다는 것이다. 이렇게 해야만 아이들이 점차 무례하지 않고 생활중에도 예의를 지킨다는 것이다.

그렇지 않을 경우 교만하게 되어 나중에 고치기 어렵다는 것이다. 이런 아이가 나중에 크게 되면 예의범절의 없고 사상 품성이 나쁜 사람으로 변모하게 된다. 학자로 말하자면 문학적 조예는 당연히 중요하다. 한 개인의 품성은 전체 가족이 사회의 명성에 중요한 영향을 준다. 한 가족에서 일부 자제의 품행이 좋지 못하면 가족으로부터 쫓겨나야 한다. 왜냐 하면 이런 사람이 족보에 계속 남아있을 경우 전체 가족에 피해를 주어 다른 가족성원의 전도에 영향을 주기 때문이다.

이밖에도 顔之推는 가정의 지속적인 감시와 교육이 유가학자의 성패에 결정적인 영향을 준다고 했다. 일시적인 교육은 인재를 만들 수 없다. 그는 梁國의 장군——王僧辨를 예로 들었는데 그는 어려서부터 모친이 엄격하게 교육하였다. 그가 자라서 장군이 되어서도 그의 모친은 엄격하게 독촉하고 감독하였다. “少不如意，犹捶撻之，故能成其勋业<sup>79)</sup>”。 顔之推가 보기에 아이는 초기부터 유가사상을 핵심윤리도덕으로 가르칠 것이 아니라 그가 자라는 과정에서도 끊임없이 감독하고 격려해야 한다는 것이다. 이렇게 해야 만이 자식이 자라면서 정확한 인생관과 가치관을 설립할 수 있어 “为败德”을 피할 수 있다는 것이다.

顔之推는 가정 내부의 교육을 강조했을 뿐 아니라 평소 교우에 대해서도 항상 신중해야 함을 강조했다. 만약 초기의 품행교육이 가족의 장래에 우수한 성인을 배출하기 위해서라면 친구를 신중하게 사귀는 것은 가족의 외부의 나쁜 영향을 적게 받도록 하는 것이다. 소위 “与善人居，如入芝兰之室，久而自芳也；与恶人居，如入鲍鱼之肆，久而自臭也。墨子悲于染丝，是之谓矣”는 顔之推가 보기에 각기 다른 대상을 상대하면 유학자는 각기 다른 영향을 받는다는 것이다. 소위 주사에 가까이 있는 사람은 붉게 되고, 먹에 가까이 있는 사람은 쉽게 검게 된다는 것이다. 밖에서의 불량 습관은 함께 살고 있는 가족들에게도 영향을 줄 수 있어 “必慎交游焉”를 제기하게 되었다.

79) 顔之推, 《顔氏家訓·教子》

《家訓》에서 顔之推는 유학자의 생존과 발전이 “家” 을 떠날 수 없을 뿐만 아니라 “齊家” 의 입장에서요 요구를 제기하였다. 가정은 사회조직의 제일 작은 개체단위이다. 가정과 국가의 관계로 말할 때, 가정은 작지만 이는 전체 국과와 사회의 평화발전에 영향을 줄 수 있다. 그래서 유가는 가정의 건설을 매우 중요시한다.

《家訓》에서 顔之推는 “齊家” 에 대한 독보적인 해설을 한다. 우선 “造端乎夫婦” 이다. 가정에서 우선 부부관계를 잘 유지해야 한다는 것이다. 顔之推는 말하기를 “夫有人民而后有夫婦，有夫婦而后有父子，有父子而后有兄弟：一家之親，此三而已矣。自茲以往，至于九族，皆本于三親焉，故于人倫为重者也，不可不篤。” . 顔之推는 우선 “夫婦” 가 전체 “九族” 에서 제일 우선순위라는 것을 강조했다. 장기적인 화목을 유지해야 한다는 것이다. “不為旁人之所移者” . 그리고 그는 남성이 가정에서 선두작용을 해야 함을 강조했다. “夫不義則婦不順矣” . 중국의 전통관습에 “夫唱婦隨” 라는 말이 있다. 즉 남성이 가정에서 모범작용을 제대로 발휘하지 못하면 가정의 윤리질서를 혼란해질 수 있다. 이는 한 가정에서 정직한 “頂梁柱” 가 얼마나 중요하다는 것을 보여주고 있다. 그렇다면 어떻게 “처자가 잘 화합함이 금슬을 타는 것과 같다. (妻子好合，如鼓瑟琴)<sup>80)</sup>” 실천해야 할가? 顔之推는 네 가지 원칙을 견지한다. 첫째, 제가를 치국으로 여긴다. 견제와 방임을 동시에 행한다. “治家之寬猛，亦猶國焉” 그는 가정이 제대로 질서 있게 유지되려면 척도문제를 제대로 해결해야 한다는 것이다. 너무 방임하면 가정은 구속이 없어서 재물을 잃거나 심지어는 가족이 망할 수도 있다. 둘째, 부부가 반드시 “婚姻素對” 해야 한다. 顔之推는 《가혼》에서 “近世嫁娶……責多還少，市井無異” 라고 하였다. 혼인은 일종의 거래로 치부될 수 있는데 그는 이를 극도로 반대하였다. 그는 顔氏가족에서는 혼인을 함에 있어서 반드시 조상의 규범과 조상의 원칙을 지켜야 한다고 했다. 권세 있는 가문을 탐해서도 안 되고, 부귀를 누리는 가문을 탐해서도 안 된다. 혼인을 거래로 해서는 안 된다는 것이다. 부부간의 관계는 전체 가정이 화목여부를 결정짓는 것이다. “如鼓琴瑟” 처럼은 힘들 수 있으나 서로 존경하는 관계여야 한다는 것이다; 셋째, 실제 상황에 의해 가정의 지출은 “중” 의 도를 지켜야 한다. “儉者，省約為禮之謂也……吝者，窮急不恤之謂也” . 절약은 미덕이고 예의이다. 인색은 인의를 포기한 행위이다. “너그럽게 하되 사치하지 않고, 절약하되 인색하지 않아야 한다.” 는 것이다. 마지막으로 가정의 규모를 통제해야 한다는 것이다. 顔之推는 세 번의 왕조가 바뀌는 것을 목도한 사람이

80) 《禮記·中庸》

다. 이런 왕조교체시기에 어떤 가정도 영원히 확장할 수 없다. 반드시 어느 정도의 도를 지켜야 한다. “常以二十口家，奴婢盛多，不可出二十人，良田十顷，堂室才蔽风雨，车马仅代杖策，蓄财数万，以拟吉凶急速.” . 반드시 “致中和” 해야 한다. 만약 한 가정이 이러한 표준을 넘을 경우 남는 부분을 가난한 사람을 구제하고 필요한 사람을 도와주어야 한다. 만약에 부족하다면 구함에 있어서도 도를 지켜야 한다. 소위 “不啻此者，以义散之;不至此者，勿非道求之” .

이로 알 수 있다시피 《가훈》에서 顔之推는 난세에서의 인생경험을 총결했을 뿐만 아니라 《中庸》에 대한 추구를 토로하였다. 적극적인 인생태도와 세속화된 방식, 그리고 이 모든 것을 합리적인 범위 안에서, 넘치지도 부족하지도 않게 해야 함을 지적했다.

## 2) 蒲松齡의 《聊齋誌異》

명나라시기에는 자본주의 맹아가 생기기 시작했다. 상품주의 충격에서 전통적인 유가이론은 위기감을 안게 되었다. 명나라말기 사람들은 “天崩地解” 라 하였다. 명청 왕조변경시기 사회는 몇 십 년의 동란을 겪었다. 사회풍기는 이루 말할 수 없었다. 유가학자는 명나라의 망국을 반성하면서 봉건전제의 병폐를 비평하였다. 저명한 사상가 고염무는 “天下有道则庶人不议. 然则改教风俗苟非尽善, 即许庶人之议矣<sup>81)</sup>” 라 하였는데 사실 《中庸》에서 사회의 병폐에 대해서 매우 예리하게 지적하였다. 예를 들어 “사람들은 모두 나는 지혜롭다고 말하나 사람들은 그물이나 덫이나 함정 가운데로 몰아넣어도 그것을 피할 줄 모른다. (人皆曰 ‘予知’, 驱而纳诸罟獲陷阱之中, 而莫之知辟也)” . 사람들은 모두 알고 있다고 하지만 곤경에 처했을 때는 방법을 찾지 못했다. 유학자는 일종의 순박하고 온후한 사회적 질서를 만들려고 하였다. 이는 사회역사발전의 규칙에도 맞는 것이고 사회민중의 수효에도 알맞다. 蒲松齡은 유가학자로서 소설 《聊齋誌異》를 통해 당시 사회문제에 대한 생각과 주장을 표현하였다.

蒲松齡의 사회문제소설에서 가정은 항상 그가 주목하는 영역이었다. 그는 가정문제에 엄청난 열정을 보였는데 蒲松齡의 소설에 가정문제는 주로 부녀자에게 있었다. 《中庸》에서 말하기를 “君자의 도는 부부에서 발단된다. (君子之道, 造端乎夫妇)” . 그러나 중국가정에는 “夫貴妻榮” 이라는 말이 있다. 이는 부인은 가정에 의탁하는 것

81) 顧炎武, 《日知錄》

을 보여주기도 하고 부인이 남편과 동고동락하는 관계라는 것도 보여주고 있다. 봉건사회에서 부녀는 가정의 화목과 행복에 실질적인 주도역할을 한다. 남자는 밖에 일을 보고 여자는 가정 내부를 다스린다. 한 가정의 화목여부는 부인에게 달려있다. 蒲松齡은 생활 중에 부녀들이 불량한 행동을 보면서 생활의 미와 추를 체험하게 된다. 그는 어려서부터 유가교육을 받았는데 “中和”에 대한 이상이 그가 이러 추악한 것을 체험하게 될 때마다 그를 고통스럽게 하였다. 그래서 그는 소설에서 극단적인 두 가지 여성을 형상화하게 되었다. 일종은 세인들이 미워하는 악인부녀형상이다. 예를 들면 거세고 사나운 여자 등이다. 다른 일종은 선량하고 예쁘며 자신의 재능을 통해서 다른 사람을 도우려는 여성상을 형상화했다. 그는 이러한 형상을 보여줌으로써 그는 한 유학자로 윤리를 중요시하고 “齊家”의 염원을 보여줬다고 할 수 있다.

蒲松齡은 《怕婆经疏》에서 거세고 사나운 여성상을 그렸는데 “视父母如奴隶，覩騰妾胜寇仇，蛇蝎心`鹤鸽腹，斩而蒸尝.罗刹貌`刀剑唇，殘彼鹊鸽.....风化因兹大坏，圣道于此遂穷”. 蒲松齡의 필하에 거센 여자는 마음이 악독할 뿐 아니라 생김새도 추악하다. 사실 이러한 부녀형상은 봉건적 혼인제도하에 부녀가 억압받고 있다는 일종의 변태심리의 표현방식이다. 이는 남권사회의 필연적인 결과물이다. 그러나 동시에 그들은 가정의 화목을 파괴하는 원인이 되기도 한다. 거센 부녀의 탄생은 일종의 비애다. 그들 자신도 비극적인 존재다.

《马介甫》에서는 蒲松齡은 극도로 전형적인 거센여사 尹氏를 형상화했다. 尹氏는 선비 양완스의 부인이다. 소설에서 우선 그녀의 행위에 대해 이렇게 묘사했다. “奇悍，少件之则以鞭撻从事”. 尹氏는 인성을 잃어버린 추악한 부녀이다. 그녀는 남편과 아무런 정의도 없다. 시아버지, 시동생, 첩들도 모두 학대를 받았다. 양완스는 친구 마제푸가 몇 번 범술을 행하여 尹氏를 개변시키려 했다. 그러나 모두 실패하였다. 작가는 마지막 부분에 尹氏가 다른 백정에서 재가를 하여 온갖 가폭을 당하고 최종에는 걸인생활을 하는 것으로 소설을 맺는다. 소설에서 양완스는 정의감이 없는 나약한 존재다. 그는 자신이 폭행을 당하고 주변의 가족들이 부인의 폭행을 당하는 것을 목도해야만 한다. 마제푸가 두번이나 윤씨를 처벌해야 한다고 했지만 양완스는 참고 견디려고 했다. 부인의 폭행을 참으면서 암흑한 일상을 살았다. 양완스가 윤씨에 대한 용인은 사실 그가 위군자라는 것을 작가가 보여주기 위한 것이었다. “毆父杀弟，安然忍受，何以为人”. 그래서 이로부터 볼 수 있다시피 포송령은 “삼중

사덕”에서 출발한 것이 아니고 일종의 “天下之大本”, “天下之達本”의 각도에서 출발하였다. 이는 당시에 일정한 현실적 의미가 있는 것으로 보인다.

포송령은 수많은 불행한 가정을 관찰한 후 화목한 가정을 동경하는 “제가” 사상이 생기기 시작하였다. 그는 《陈云栖》에서 인물과 이야기에 대한 묘사에서 이러한 사상을 상세하게 진술하였다. 천원시는 성위민과 자매였다. 유가학자는 전민성을 천원시를 사랑하게 되었는데 여러번의 고난을 걸쳐 최종적으로 결혼하게 된다. 그러나 천원시는 가정일을 할 줄 모른다. 전민성의 모친은 이에 대해 불만을 품는다: “画中人不能作家, 亦复何为”. 그래서 성위민이 출현하는데 그는 가정일도 잘하고 전민성의 모친도 잘 보살폈다. 그래서 전민성의 모친은 더이상 아들에게 공록을 얻을라고 강요하지 않고 그더러 “率两妇与老身共乐”라고 하였다. 현명하고 선량한 아내와 화목하게 지내는 것은 전민성 모친만의 이상이 아니다. 그것은 포송령 자신의 이상이기도 하다. 포송령은 이러한 축복받은 혼인에 대한 이상과 모순을 해결하는 것이 시대를 초월하지는 못했지만 당시 사회에서 유학자의 발언은 그러한 안정된 사회에 대한 염원을 보여줬다고 할 수 있다.

《中庸》에서 이런 말이 있다 “인이라는 것은 사람다움이니 친족과 친히 지냄이 크다. (仁者, 人也, 亲亲为大)” 뜻이 즉 인자는 인성을 잃어서는 안된다. 여기서 자신과 가까운 사람은 제일 중요하다. 포송령도 이러한 영향을 받았다. “孝悌者, 其为仁之本欤<sup>82)</sup>” 가족에게 효도하고 형제애를 지키는 것은 봉건시대의 가정생활에서 중요한 윤리덕목이었다.

현재간의 관계를 다룬 작품이 비중을 많이 차지하는데 《曾友于》는 바로 유가학자인 정유위가 자신의 사랑을 배풀어 가족이 화목하게 된 이야기이다. 소설은 충, 효, 신 세 아들이 첩의 아들인 제, 인, 의 세 아들을 무시했다. 서로 간에 형제정도 없었다. 정유위가 바로 첩의 아들출신이었다. 소설에서 그는 인자하고 많은 가정모순을 해결한 끝에 형제가 최종적으로 화목하게 된다.

포송령의 소설은 세인들에게 “亲亲”의 중요성을 경고하고 있다. 사회풍조가 문란한 상황에서도 사람 됨됨이의 기본적 원칙을 지키고 가정의 화목을 중요시해야 함을 강조했다. 이는 당시의 사회에 적극적인 작용을 할뿐 아니라 오늘날의 사회에서도 여전히 시사하는 바가 있다.

《中庸》에는 “제가”가 대해서 매우 중요한 “효도”가 있는데, 순을 칭송하는데 “舜

82) 《論語·学而》



其大孝也与” 던지 아님 군자지도를 강조하던지 “君子之道四……所求乎子，以事父” . 이밖에 “父母其顺矣乎” 는 모두 효도의 중요성을 강렬하게 표현했다. 대만의 학자 杨国枢는 그의 《中国人之孝道概念分析》에서 제기하기를 “전통의 중국은 농업을 통해 국가를 건설한 것도 있지만 효를 통해 국가를 건립했다<sup>83)</sup>” .

이로부터 알 수 있다시피 《中庸》은 “제가” 차원에서 사람에 대한 영향은 단순히 사람 자신에 대한 영향뿐이 아니라 사람들의 창작 스타일에도 영향을 준다. 중국문학사에서 많은 작품들은 이러한 “中庸” 사상을 드러내고 있다. 이는 모두 그들이 유가사상을 받은 후 표현되는 양상이라 할 수 있다.

### 3. 《中庸》의 “治国” 致用

유가의 전통 “修齊治平” 의 차원에서 볼때, “齊家” 이후에는 “治國” 할 수 있다. 그렇다면 어떤 방식을 통해 치국을 할 것인가. 여기서는 “孝” 과 “以儒治国” 에 대해서 초점을 두고 전개하고자 한다.

#### 1) 汉唐의 以孝治国

孔子는 말하기를 : “순은 큰 지혜를 지니신 분이었구나! 순은 문기를 좋아하시며 가까운 말을 살피시기 좋아하시고 악함은 숨기시고 선함을 드러내시었다. 그 양극단을 잡으시어 그 중간을 백성들에게 쓰셨으니, 이것이 순이 된 까닭일 것이다. (舜其大智也与! 舜好问而好查迳言. 隐恶而扬善. 执其两端, 用其中于民. 莫斯以为舜乎!)<sup>84)</sup>” 한대는 중국의 고대 효문화가 극창했던 중요한 시기이다. 한의 통치자는 효도를 치국의 이론적 기초로 삼았다. 효를 기본국책으로 삼고 각종 조치를 취했다. 이를 통해 대대적으로 효도를 홍보하고 이러한 효도사상이 사회생활의 곳곳에 스며들도록 했다. 효를 통한 치국은 통치자가 진나라의 멸망에서 교훈을 얻은 것이다. 그리고 유학은 한대가 효를 통한 치국이 장기적으로 유지될 수 있는 정치적 보장이 되었다.

83) 杨国枢, 《中国人的蜕变》, 台湾桂冠图书公司, 1988年, 第31页.

84) 《禮记·中庸》

한대는 《孝經》을 경전으로 추앙했다. 《孝經》의 핵심사상은 바로 효도하는 자가 충군한다는 것이다. 수신제가가 치국평천하에까지 연장되는 것이다. 총체로 볼때 “移孝作忠”은 한대의 효도의 이론적 핵심이다. 한대의 효도이론이 정치화된 선명한 체현은 바로 효도를 봉건사회의 강상체계에 포함시킨 것이다. 유가효도의 이론은 사회교화가 효도로부터 시작된다고 했다. 그래서 한대의 통치자들은 효도교화를 효를 통한 천하통치의 중요한 조치로 실행에 옮겼다. 한대에 효도는 학교교육의 필수적 과목이었다. 그리고 《孝經》을 통용효도교재로 정했다. 문제시에는 《孝經》박사를 두었다. 이에 《孝經》은 학교교육의 중요한 과목이 되었다. 《孝經》과 《論語》를 통달하는 것은 박사를 추천받는 중요한 조건이었다. 武帝시기에는 학생들이 반드시 《孝經》, 《論語》를 배우도록 했다. 《孝經》은 당시 정부와 각종 학교의 통용 교재였을 뿐 아니라 민간사학에서도 《孝經》을 가르쳤다. 동한 명제시기에는 군인도 《孝經》을 배워야 했다. “自期门羽林之士, 悉令通《孝經》章句<sup>85)</sup>”. 이로부터 알 수 있다시피 “효”의 교육은 한대에 얼마나 보급되었는지 알 수 있다.

한대는 가정교육에서도 효도를 중요시했는데, 한 황실에서는 내부의 단결과 통치를 확고하기 위해 황실제자들에게도 효도교육을 시켰다. 특히 태자도 그런 교육을 받는다. 한대에서 태자를 가르치는 기본교재는 《孝經》이다. 《孝經》은 황실자제들이 필독하는 서적이기도 했다. 한대는 황태자가 《孝經》을 외울 수 있도록 했을 뿐 아니라 그 심층적인 의미도 체득할 수 있어야 했다. 더 나아가 《孝經》을 통해서 천하를 다스릴 수 있어야 했다. 한대의 가훈과 가법으로 봤을 때 충, 효, 인, 의를 선양하는 것이 주요기능이었다. 전문적인 관리를 설치하여 효도교화를 하였다. 그리고 더 광범위하게 선전하기 위해서는 한대에 시골에서 “三老”, “孝梯”와 같은 시골관리를 선발하여 민중들에게 효도교육을 시키도록 했다. 이렇게 함으로써 효도교화도 하고, 효도교화가 널리 보급될 수 있었다.

관록을 통해 효도를 선양하는 것은 한대 통치자들이 효치를 하는 중요한 방식이었다. 한대는 과거제도를 통해 관직을 등용하는데, 효도품행과 청렴이 당시 관직을 선발하는 중요한 표준이 되었다. 사서의 기록에 의하면 효행을 과거제도에 포함시켰던 것은 문제부터 시작되었고 武帝때에 확정되었다. 무제이후 후한시기 제왕들은 모두 효렴제도를 적극적으로 추진하였다. 한대의 효렴으로 평가된 자는 마을사람들의 귀감이 되고 사람들을 교화하며 정부가 서민을 다스리는 하나의 보조 역할을 하

85) 班固, 《漢書·儒林傳》

였다.

전국에서 선발하되 선발된 자는 중앙에서 관직을 할 수 있었다. 양한의 사서에 기록한 효렴출신 사람은 엄청 많다. 총체적인 상황으로 보았을 때, 그들은 대체로 능력이 있는 인물들이다. 그래서 한대는 효렴을 통해 관원을 선발하였다. 이는 전체 사회의 효도이념을 강화하였을 뿐만 아니라 한대사회의 안정에도 중요한 역할을 했다.

한대의 통치자는 효도를 권장하기 위해 일정한 혜택정책을 펼쳤다. 주로 포상, 부역을 면제하기, 효자를 선전하기 등이 있다. 포상은 전국적인 것도 있지만 지방적으로 실행되는 것도 있다. 문헌의 기록에 의하면 효자에 대한 포상제도는 西漢 文帝부터 시작되었다. 포상의 내용으로 보았을 때 서한은 물품포상을, 동한은 관직포상을 치중하고 정치적 예우를 해줬다. 부역을 면제하는 것은 西漢시기의 惠帝부터 시작되었다. 惠帝 4년 “擧民孝弟力田者復其身<sup>86)</sup>”. 즉 효행이 특출한 자는 가정 부역을 면제받을 수 있다는 것이다. 이 제도는 후세에까지 계승되었다. 한대의 조정은 유명한 효자를 발굴하는 것에 심혈을 기울였다. 이를 통해 효도의 전범을 보여주었다. 짱거는 그 대표의 하나이다. 조정은 여러 번 그를 포상했다. 한대는 상대적으로 완벽한 양로경로 체계를 설립하였다. 천자는 친히 양로의 예의를 지키고 이를 시범적으로 보여주었다.

東漢의 明帝는 “帥群臣躬養三老 五更于辟雍<sup>87)</sup>”. 明帝부터 황제들은 친히 양로하는 관례를 이어갔다. 이 제도는 한고조 유방부터 시작되어 한 文帝시기에는 규범화되었다. 한대는 노인에게 물품과 음식과 옷감을 주었는데, 가끔은 금전도 주었다. 문헌으로 볼 때 물품을 받은 노인들은 대체로 나이가 80세 이상이었다.

한대의 조정은 관원의 퇴직제도를 만들었다. 퇴직한 신하들에게 일정한 정치적인 것과 생활적인 대우를 해주었다. 봉금을 받고 퇴직하는 것에 정부에서 보내는 안부를 받고 재물 등을 받을 수도 있다. 한대의 법률은 범죄를 저지를 노인들에 대해서는 처벌을 감면하는 정책을 규정하기도 했다. 한 宣帝 延康사년에 조서를 내려 “自今以来, 诸年八十以上, 非诬告杀伤佗人, 皆不坐<sup>88)</sup>” 하였다. 성제는 한동안 70세까지 나이를 한정된 적었는데 규정에 의하면 주범이 아니고 살인이 아닐 경우 다 면제받을 수 있었다. 한대는 《孝经》에 “不孝”를 엄벌하는 원칙을 따라 不孝罪에 대한 처

86) 班固, 《汉書·惠帝纪》

87) 范曄, 《后汉書·礼仪上》

88) 班固, 《汉書·宣帝纪》

벌은 매우 엄격했다. 다수의 경우 “裒首”, “弃市”, 자녀가 부모를 상해할 경우 불효로 인정되어 “毆父也, 当裒首”. 《二年律令·贼律》에 기재된 “子贼杀伤父母 ……皆其裒首市”. 한대의 일반 사람들의 상해죄는 보다 가벼웠고 살인의 경우에만 사형을 처했다.

이처럼 한대의 통치자들은 체계적인 정책을 펼쳐 孝道를 시행하고 이효치한라는 목적을 달성하려 하였다. 이러한 정책은 추후에도 많은 후세인들이 본받았다. 한대의 孝道에 대한 요구가 單一化되고 절대적인 측면도 후세에 많은 영향을 줬다. 한대의 孝를 핵심으로하는 사회윤지질서는 중국의 봉건사회질서의 기본도식이 되었다. “孝”는 사회 각 영역에 퍼졌고 봉건사회의 질서유치, 인간관계 조율에 중요한 역할을 하였다. 한대이후 이효치하는 봉건통치자들의 치국지도가 되었다. 한대에 孝道를 위해 추진한 많은 정책은 계속 계승되고 발전되어 한대 이후의 사회경제구조, 정치제도와 의식형태에 많은 영향을 주었다.

陈襄은 성인은 “誠則明” 이고 현인은 “明則誠” 이라고 하였다. “明則誠” 이든지 “誠則明” 이든지 그 목적은 모두 군왕이 명철하고 지성이 있는 인식을 갖기 위해서다.

관원들이 효행에 솔선수범하길 장려하기 위해 당나라는 관원들의 효행에 만흔 특소한 규정을 했다. 관원은 부모나 초 부모가 나이가 들어 몸이 허약한데 돌보는 사람이 없으면 반드시 집에서 봉양해야 한다. 자신의 관직 이름이 부친이나 조상의 이름이 같아서는 안 된다. 부모나 조부모가 죽은 죄를 지어서 감옥에 갇혀 있을 경우 어떤 오락행위나 결혼을 해서는 안 된다. 부모가 돌아가면 관직을 사직하고 경해야 한다. 이를 어길시 관직에서 물러나야 하면 엄중시 벌을 받는다. 관원들의 효행을 보장하기 위해 당조정부는 관원들에게 일정한 편의정책을 시행하였다. 예를 들어 관원의 집에 상사를 당할 시 정부는 일정한 기간의 휴가를 준다. 그리고 일정한 인력과 재력을 지원함으로써 장례식을 치르도록 돕는다. 당대는 호를 만들어주는 것을 통해 관원들의 효행을 격려했다. 양당서에는 당대에 관원이 “호” 와 관련된 호를 얻을 수 있는지에 대해 엄격하게 관리하였다. 그래서 관원들은 이를 매우 중요시했다. 皇甫无逸는 효도로 유명했는데 사후 태상고행, 호는 “효” 였다. 그러나 이부상서 王貴는 그의 효행이 높지 않다고 여겨 끝내는 그의 호는 “양” 으로 바꾸었다. 당대의 관원은 자신만 효행에 모범을 보일 것이 아니라 다른 가족들도 감독해야 한다. 우중시 재신 “李汉以家行不謹, 贬汾州司马<sup>89)</sup>”. 《东观奏记》에 기록에 의하면 “贞元、

89) 《旧唐書·列传》

元和已來, 士林家禮法嚴整, 以韓皋 `柳公綽 `柳仲鄭為首稱 .一旦子孫不孝, 譬組嘆之” . 백성들의 효도를 감속하고 효도문화를 보급하는 것은 당나라시기의 관원의 직책일 중이었다.

이로부터 알 수 있다시피 당대의 관원은 지역의 민중들에게 효도에 대해서 교화를 해야 했다. 민중은 또 특출하게 효도가 뛰어난 사람을 중앙에 추천하기도 했다. 그리고 불효한 자는 처벌을 주기도 했다. 그리고 나이들고 병약한 자에 대해서는 효도에 관련한 일정한 정책에 따라서 보조를 해주었다. 이치험 지방의 관원들이 효도 교화에서의 역할은 중요했다.

당대의 관원은 효도교화의 진행여부를 두고 시험을 보기도 했다. 당대는 완벽한 관원시험제도를 설립하였다. 위에서부터 알 수 있다시피 시험의 내용에는 “敦敷五教”가 포함되는 효도교화를 핵심으로 하는 사회교화활동이다. 시험의 표준은 덕과 행 두 가지 방면이 포함된다. 덕은 주로 관원의 도덕적 품질과 수양에 대한 시험이다. 여기에는 자연히 효도에 대한 상황이 포함된다. 행에 대한 시험은 관원의 직능에 따라 27개 부류로 나뉜다. 그 표준은 “二十七最”이다. 그중에서 “十二曰訓導有方, 生徒充業, 為學官之最”, “十四日禮義興行, 肅清所部, 為政教之最” . 이는 직접 효도교화와 관련이 있다. 《舊唐書》권사십삼의 《職官二》는 기록하기를 “凡叙階之法, 有以封爵, 有以親戚, 有以勳庸, 有以資蔭, 有以秀孝, 有以勞考, 有除免而復叙者, 皆循法以申之, 無或枉冒” . 이로부터 알 수 있다시피 관원은 시험에서 효도를 통해서도 선발될 수 있었다. 《舊唐書》권 사십삼의 《職官二》에는 “補網 `拾遺之職, 掌供奉諷諫, 后從乘輿. 凡發令舉事, 有不便于時, 不合于道, 大則廷議, 小則上封 .若賢良之遺滯于下, 忠孝之不聞于上, 則條其事狀而荐言之”가 기록되어 있다. 이로부터 볼 수 있다시피 당대가 얼마나 관원의 효행에 대해서 중요시하고 효도교화를 보급하기 위해 얼마나 엄격했는지 알 수 있다.

## 2) 元朝의 以儒治國

역사의 많은 소수민족이 중원으로 이주하면서 모두 유가사상을 일존으로 정하였다. 몽고족이 선후로 건립한 몽고 칸국과 원조도 그러하다. 그러나 “以儒治國”사상은 준비단계에서 제기되기까지 한 번에 이루어진 것이 아니다. 이는 成吉思汗부터 원인종시대의 근대의 백여 년의 시간을 걸쳤다. 한편으로는 원나라 통치자가 耶律楚材, 趙復, 姚枢, 許衡, 郝經 등을 등용하면서 유가문화를 명석하게 받아들였고, 다른 한

편으로 앞서 언급한 유가학자들이 끊임없이 “以儒治国”을 제창하여 끝내 원대에서 형성되었다. 원대초기 경제, 문화의 각 영역에서 모두 중요한 영향을 주었다.

금조와 원나라 교체시기는 成吉思汗이 세력을 확장하던 시기이다. 成吉思汗은 중두를 공략하고 위세를 떨쳤다. 그러나 군사적인 승리는 농업문명과 초원문화의 충돌을 해결할 수 없었다. 몽고는 낙후한, 유목을 위주로 하는 민족이다. 그는 무력을 통해 중원을 강화하는데 고도로 발전한 봉건문명과 사회의식상태의 많은 유가사상에 대해 엄청난 파괴를 했다. 그러나 유학사상이 중원사람들의 인식 속에 깊이 자리 잡고 있어 쉽게 동요되지 않았다. 몽고족은 중원에 온 후, 그들의 낙후한 통치방식이 사회발전을 따를 수 없다는 것을 깨닫게 된다. 그래서 새로운 사회발전상황에 알맞은 사회문명이 필요 절실히 느끼게 된다. 이 때 耶律楚材가 역사의 무대에 오르게 되었다. 몽고는 중원을 점령한 후 成吉思汗은 耶律楚材를 불러 서쪽정벌에 나섰다. 耶律楚材는 요태조 耶律阿保机的 9 세손이다. 어려서부터 유학경전에 통달했고 문사지학, 불교, 노, 의학, 천문, 지리, 율령, 수학에 정통했다. 그는 자신의 스승 만승의 “以儒治国, 이불치신”의 이치를 잘 파악하고 있었다. 그는 직업적인 편의를 이용하여 천명, 논인사에 대해 成吉思汗에게 알려주었다. 공맹지도를 통해 치국평천하함을 제기했다. 즉 “以儒治国”이다. 그러나 耶律楚材의 주장은 문화기초가 매우 낙후한 몽고귀족의 반대를 받았다. 한편 成吉思汗이 끊임없이 대외전쟁을 하느라 어떻게 장기적으로 통치하는지에 대해 생각할 여지가 없었다. 그래서 耶律楚材가 여러 번 “以儒治国”에 대하여 成吉思汗에게 간언했지만 中庸을 받지 못했다. 그냥 작문서나 점성가로 취급하였다. 그러나 成吉思汗도 이 사람이 몽골이 새 지역을 통치하는 데 있어서 유력한 조수라는 것만을 인식하고 있었다. 그래서 그는 만년에 자기의 후계자 窩闊台에게 “此人天赐我家,尔后军国庶政,当悉委之<sup>90)</sup>”를 하였다. 이 유언은 窩闊台이 그를 中庸하여 “以儒治国” 전략을 하는 중요한 사건이 되었다.

成吉思汗이 세상을 뜬 후, 窩闊台는 대칸이 되었다. 이때 몽골군은 중원에 대해 근 20년간 정복했기에 형세에 많은 변화가 생겼다. 그래서 정치, 경제, 문화가 낙후한 유목민족이 선진한 농업구중원에서 어떻게 장기적이고 유효한 統治秩序를 확립하는지는 우선 해결해야 할 문제였다. 몽골 통치자는 그래서 우선 자신들이 신임하고 또한 중원의 통치에 대해서 잘 아는 인재를 선발해야 했다. 그렇게 해서 耶律楚材가 中庸되었다. 그리고 그의 “以儒治国”도 다시 고려대상이 되었다. 유학사상이 통

90) 宋濂, 王祜, 《元史·耶律楚材传》

치자의 지지를 얻기 위해 耶律楚材는 끊임없이 통치자들에게 “进行周孔之教,且谓天下虽得之马上,不可以马上治<sup>91)</sup>” 도리를 설명하였다. 이 도리는 추후에 몽골의 승리와 더불어 통제하는 중원의 지역이 더 커지면서 서서히 중요서를 드러나게 되었다. 窩闊台칸은 “以儒治国”이 한발도 늦어서는 안 된다는 것을 절실하게 느끼게 되었다. 그래서 그는 대대적으로 耶律楚材를 지지하여 “以儒治国” 조치를 실행하도록 하였다. 그래서 “以儒治国”은 정식으로 제시되었다.

耶律楚材의 “以儒治国” 사상은 주로 몽고족이 중원의 진입에 대해서 제기된 것이다. 成吉思汗시기에 는 토지를 분할하는 제도를 시행했다. 즉 토지를 일부 주후의 제자들에게 나누어주었다. 이러한 제자들은 자신들의 봉지에서 권력을 장악하며 재정, 정치, 군권 등을 장악하고 있었으며 중앙의 통제를 받지 않았다. 窩闊台시기 耶律楚材는 유학의 “삼강오상”에 의해 지방의 재정, 정치, 군권을 모두 중앙에 집중하고 황제 한 사람이 통제하도록 함으로써 중앙집권제를 강화하려고 하였다. 窩闊台가 황위에 오르기 직전 耶律楚材는 또 “君为臣纲” 설을 인용하여 册立仪를 제정하였다. 그리고 窩闊台의 형 察合台로 하여금 황족신하들 데리고 무릎 꿇고 인사하도록 하였다. 이 규정은 窩闊台의 계승문제를 순리롭게 해결하였으며 칸권을 최고의 신성 불가침한 위치에 올려놓았다. 그리고 耶律楚材는 “인정”, 孔子존경, 유생中庸등 건의를 하였다. 그리고 “用儒术取士”를 제기했다. 비록 얼마간 실행되다 중단했지만 耶律楚材의 노력은 몽고족이 “以儒治国”에 대해서 초보적인 인식을 갖게 되었다. 유학의 몽고족 전파에 기초를 닦았다. 成吉思汗후기 때부터 窩闊台 통치시기는 몽고통치자의 “以儒治国” 사상의 제기와 준비단계에 속한다. 유학은 유일한 치국사상이 되지 않았다. 시간의 변화에 따라서 쿠빌라이시기에 와서 질적인 변화가 있었다.

“以马上取天下, 不能以马上治天下” 이는 한유들이 몽고통치자들에게 항상 간언하는 말이다. 쿠빌라이는 치국 실천중에 무력을 통해 천하를 얻지만 무력을 통해 천하를 통치할 수는 없다는 것을 알게 되었다. 끊임없이 사상통치를 해야 할 필요를 느낀다. 초기 판디시기의 쿠빌라이는 이미 많은 명사를 모집했다. 竇默 `姚枢 `许衡 등 사람들이 쿠빌라이 옆에 왔었는데 조사에 의하면 许衡이 응집될 적 대유학자인 劉因이 묻기를: “公一聘而起, 无乃速乎?”, 许衡은 답하기를: “不如此则道不行<sup>92)</sup>” 许衡과 같은 유학자들은 시대와 형세가 변화한 상화에서 孔子를 위시한 “华夷之辨” 사상은

91) 宋濂, 王祚, 《元史·耶律楚材传》

92) 陶宗仪, 《辍耕录》

버려야 한다는 것이다. 적극적으로 몽고통지차를 영향중으로써 유학의 “도” 를 계속 유지할 수 있다는 것이다. 그렇지 않을 경우 유가의 “도” 는 중단될 위험이 있다는 것이다.

许衡등은 유가의 윤리강상을 통해 쿠빌라이를 설득시켰다. 쿠빌라이가 한법을 사용하고 유가의 윤리강상 등 사상을 받아들이게 했다. 허징이 명확하게 말하기를 “行中国之道,即为中国之主<sup>93)</sup>” 허징은 쿠빌라이의 구역에서 지역이 크고 작거나, 경제문화가 선진여부를 떠나 한지가 여전히 주도적인 위치를 잡고 있다고 했다. 그래서 통치제도와 사상은 반드시 초원의 본위에서 한지의 본위로 전환해야 함을 강조했다. 즉 반드시 “以儒治国” 해야 한다는 것이다.

중통원년, 郝经은 쿠빌라이에게 상서하여 큰 포부를 갖고 천하를 위해서는 반드시 “为人之所不能为,立人之所不能立,变人之所不有<sup>94)</sup>” 야 한다고 했다. 그는 몽골이 금나라를 멸망시킨 후 대량의 한지를 점유했는데 중원의 한지의 통치제도를 모두 파괴했다고 했다. 그리고 새로운 제도는 아직 설립되지 않았다는 것이다. 온통 혼란된 모습인데 반드시 “以国朝之成法,援唐宋之典故,参辽金之遗制,设官分职,立政安发,成一王法<sup>95)</sup>” 야 한다는 것이다. 郝经은 북위와 금나라 사람이 중원을 통치할 수 있었던 것은 그들이 “以汉法为政” 을 했기 때문이라는 것이다. 그래서 그는 쿠빌라이에게 북위와 금조를 본받아 한법을 통치제도와 정책으로 삼으라고 건의했다. 郝经가 말하는 한법은 주로 “援唐宋之典故,参辽金之遗制” 이는 당송과 요금의 제도 전반에 대해서 배끼라는 차원이 아니다. 반드시 현재의 상황에 알맞게 선택적으로 흡수라는 것이다. 동시에 몽고의 구제도도 전부 배척할 것이 아니고 “国朝之成法” . 그는 역사의 경험을 총괄하면서 쿠빌라이가 반드시 한법을 적용해야 한다고 주장했다. 그래야만 국가의 통치가 장기화될 수 있다고 했다. 그도 “以儒治国” 이 수구적인 몽고귀족에게는 “下从臣仆之谋,改就亡国之俗<sup>96)</sup>” 이처럼 쉽지 않을 것이라 생각했다. 그는 쿠빌라이에게 단기간이 아닌 점진적 방법을 사용하라고 건의했다.

중통원년 쿠빌라이는 카이핑에서 등극했다. 그리고 王鹗가 만든 조서를 반포했다. 이를 통해 그는 한법을 이용한다는 사상을 보여주었다. 쿠빌라이는 신하들이 자신을 옹호하고 자신이 등극해야 하는 이유에 대해서 천명했다. 그리고 중요한 것은

93) 郝经, 《陵川集》

94) 许慎, 《说文》

95) 李儿只斤·硕德八刺, 《大元通制》

96) 黄宗羲, 《明夷待访录》



자신의 정치적 입장에 대해서 천명했다. 그는 몽고 成吉思汗이 몽고 각 지역을 통일하면서 “武功迭兴, 文治多缺<sup>97)</sup>” 그 힘은 전후무인이라 할만하다. 그러나 말위에서 천하를 얻은 것은 말위에서 천하를 다스릴 수는 없다. 문치가 부족해서는 통치를 공고히 할 수 없다는 것이다. 그래서 그는 “宜新弘远之规”, “祖述变通”(《及位诏》)” 를 하였다. 즉 개혁당시 정치에서는 한법을 채용한다는 것이다. 쿠빌라이는 여기서 모든 한법을 채용하는 것이 아니고 선택적으로 한법을 흡수한다는 것이다. 그와 동시에 자신들의 조상에서 내려온 법에 대해서는 일률로 배척하지 않고 선택적으로 보류했다. 이는 그가 말하는 “祖述”이다. 쿠빌라이는 이러한 “祖述”의 기초 한법의 사상을 접목하였다. 대체적으로 郝经등의 사상과 일치했다. 그 이후 쿠빌라이는 한족의 유가정전 《易經》의 “至哉坤元” 뜻을 따서 연호를 “至元”이라고 했다. 원래의 “大蒙古”를 “大元”으로 바꾸었다. 한족의 유가사상은 국가적 차원에까지 확대되었다. 그는 《建国号诏》에서 그는 원조를 건립한 것이 중원의 왕조계승이라고 진술했다. 이는 “以儒治国” 사상이 형성된 중요한 근거이다. 이로부터 유가사상은 몽고귀족통치사상의 중요한 구성부분이 되었다.

쿠빌라이는 연호와 국호를 창건하는 한편 도성을 한지에 옮겼다. 원년 9년에 건설되고 있는 새로운 도성과 중도를 포함해서 大都라 개명했다. 쿠빌라이는 도성을 한지에 정하로써 한법을 사용함을 보여주었다. 이는 한편으로 전국을 통치하기에도 편리했다. 예의제도면에서도 쿠빌라이는 중원의 풍속습관을 배웠다. 쿠빌라이는 한족 유사들의 도움과 자신의 수년간 실천끝에 “必行汉法, 乃可长久<sup>98)</sup>” 라는 이치를 알게 되었다.

쿠빌라이가 확립한 통치제도와 조치들을 둘러볼 때, 몽고귀족출신의 통치자는 중원의 성진적인 정치, 경제와 문화에 대해서 매우 적극적으로 배워서 자신의 통치를 공고히 하였다. 그는 자신 민족의 모든 것을 버리는 것이 아닌 선택적으로 보류하였다. 이러한 조치를 통해 각종 제도가 형성되었는데 몽고의 것과 한족의 것이 섞인 특징을 보였다. 이를테면 중원정권에서 계속 지켜온 적장자 계승제, 중앙과 지방의 통일된 집권제도와 기구, 관리의 선발과 시험에서의 법률과 제도 등, 이는 몽고족 자신의 忽里台제도, 怯薛제도, 札魯忽赤제도, 地方投下제도와 达鲁花제도<sup>99)</sup> 등이 있다. 이러한 몽고족과 한족의 결합된 정체체계에서 한족제도가 통치적 지위를

97) 忽必烈, 《及位诏》

98) 许衡, 《时务五事》

99) 薛柏成, <论元初以儒治国思想的形成与发展>, 《吉林师范大学学报(人文社会科学版)》, 2000 °

갖고 있었다. 이는 중원왕조 정치체계의 연속이라 할 수 있는데 이는 전대 전제주의 중앙집권제도에 대한 계승이기도 하고 발전이라고 할 수도 있다.

쿠빌라이는 제일 먼저 유가의 “인의” 사상을 받아들였는데, 유가의 인의도덕 등 이론이 그에게 심원한 영향을 주었다. 그의 사상에서 주도적 위치를 차지하고 있다. 그가 개혁을 하고 통일된 원조제도를 개설하는데 지도적 역할을 했다. 이후 그는 치국 실천에 “功利派”에 치우치는 경향을 보였다. 장사를 잘하는 색목인을 임용했다. “功利派”와 “义理派”가 서로 모순되고 투쟁할 때, 쿠빌라이는 양파간에서 줄타기를 했다. 그리고 양파의 평행을 유지했다. 사실 이는 양파가 각자 양보하고 서로의 사상을 흡수하라고 하려는 조치다. 그러나 그는 실패했다. 이러한 것을 통해 그의 통치사상은 얼마나 복잡했던 것인지를 알 수 있다.

쿠빌라이의 후계자 元成宗은 대체로 풍속에 의해 통치하는 조치를 했다. 종교에 대해서도 포용하고 혜택을 주었다. 유학에 대해서는, 특히 濂 `洛 `舜 `闽 위주로 하는 이학에 대해서는 예의를 갖출 뿐 아니라 “有国家者,所当崇奉<sup>100)</sup>”라고 인식하였다. 황태자인 찢진도 어려서부터 이학의 영향을 받아 元成宗铁穆耳는 특히 한인 신하들에 대해 예의를 갖췄다. 원인종이 育黎拔力八达유학 숭상은 앞선 황제들보다 더 심했다. 그는 송유 周敦颐 `程颢 `程颐 `张载 `邵雍 `司马光 `朱熹 `张栻 `吕祖谦 및 许谦더러 孔子묘소에 제사를 지내도록 지시했다. 명징학의 주류는 전국적인 전파와 발전을 가졌다. 특히 사서, 오경 위주였다. 이 시기부터 원대의 “以儒治国”은 점차 원숙한 단계에 들어섰다.

#### 4. 《中庸》의 “平天下” 致用

선진의 유가 “평천하”의 “平”은 “平治”의 함의를 갖고 있다. 사방의 오랑캐를 문명교화하는 의미를 담고 先秦시기때부터 平天下의 도의담당이 되었다. 춘추시기 중원의 문명은 야만인들의 침입으로 인해 위협에 처해 있었다. 선진의 유가들은 의연히 중원의 문명을 수호하는 사명을 갖고 “중국”이 상징하는 선진문명이 이족들의 침입으로 파괴되질 않게 보호하였다. 그리고 중화민족의 문명이 주변의 오랑캐에 대해

100) 周伯琦, 《扈从诗》

서 교화할 수 있는 힘을 지녔다고 믿었다. 그러한 신념을 갖고 있었기에 선진시기의 유학자들의 천하개념에는 주변의 오랑캐가 당연히 포함되었다. 평천하는 중화민족 주변에 대한 문명교화이다. 이러한 신념하에 선진의 유학자들은 혈연이나 종족으로 중화민족과 오랑캐를 구분하지 않았다. 그들은 예악교화를 받았는지를 갖고 구분하는 표준으로 삼았다. 고자는 감탄하기를 “夷狄之有君，不如諸夏之亡也”（《論語·八佾》）”. 맹자는 말하기를 “只見以夏主桎夷，未見以夷變夏”（《孟子》）. 당대의 한유는 《原道》에서 제기하기를 “孔子之作《春秋》也，諸侯用夷禮則夷之，夷而進于中國則中國之”. 문명교화의 차원에서 선진유학자들은 천개의 관념에 초월성을 부여했다. 이러한 가치초월은 개인의 도덕적 수양을 기초로 하여 진일보 전개된다. 선진의 유가는 도덕을 기초로 하는 내성수양이 국가와 천하와사에 결정적인 영향을 준다고 믿었다. 이는 도덕을 통한 평천하하는 성왕이론 자체가 가치성이 있다는 것을 보여준다.

선진유가는 격변시기에 있었기에 중화민족의 존망 상황하에 중원문화를 보존하기는 쉽지 않다. 중원문명을 통해 주변의 오랑캐를 교화하기란 더더욱 어렵다. 그러나 “그러므로 덕은 큰 사람은 꼭 명을 받아야 된다.(故大德者必受命)<sup>101)</sup>” 유가의 지식인들은 평천하의 어려움을 알면서도 신념을 굽히지 않는 것은 그만큼 도의적 담당을 할 수 있음을 보여준다. 선진시기의 유가가 불가능 하면서도 하는 것은 어리석어서가 아니라 충분한 이유와 신념이 있었기 때문이다. 이는 일종의 사명감이라고 해도 된다. 한 사람이 자신이 하는 일이 성공할 수 있다면 견지할 것이고 이는 당연한 일이다. 그러나 만약 한 사람이 하는 일이 성공할 확률이 매우 낮음에도 견지하는 것은 신념과 사명감때문이다.

명말의 張岱는 《四書遇·論語·憲問第十四》에서 “知其不可為而不為，賢人也；知其不可為而為之，聖人也” 라고 하였다. 아는 것을 통해 현을 논하고, 인을 통해 성을 논한다. 이는 선진의 유가 平天下의 이념과도 같다. 선진의 유가성인 역시 적절하지 않은 시기에 노력을 하는 것이 얼마나 힘든지 알고 있다. 그러나 견지하는 것은 그만큼 확고한 신념이 있었기 때문이다. 이는 “不可為”가 하지 못함이 아니라 다른 사람이 보기에 이득이 없고 하지 않는 것을 한다는 것이다. 선진의 유가 성인은 이를 이렇게 함으로써 이익을 얻을 수 있는지에 관심을 두는 것이 아니라 도의에 필요하면 해야 한다는 것이다.

101) 《禮記·中庸》

선진의 유가가 평천하를 하면서 자각적으로 문명교화의 사명을 갖고 있었을 뿐만 아니라 “평”은 평균의 함의를 갖고 있다. 이로부터 선지의 유가의 평균천하리 가치 지향을 엿볼 수 있다. 가치차원에서 선진 유학의 평균은 한편으로 사회질서의 합리적임을 뜻하고, 둘째는 유가 지식인들이 천하의 불평한 것을 평균시키려는 사회적 책임감을 알 수 있다. 사회적 질서로 말하자면 평균은 일반적 의미에서의 평균주의가 아니다. 이는 사회질서의 합리를 말한다. 합리는 공평과 정의를 뜻한다. 유서는 사회 각 계층이 상하로 질서있는 것을 말한다. 사회질서의 합리성에 대해서 고민하고 합리적인 사회질서를 건설하기 위해 선진의 유학은 이를 핵심적 명제로 삼았다. 당시의 사회적 배경으로 볼 때, 선진의 유학은 많은 사회적 불공과 불평과, 불정의 한 일에 직면하고 있다. 그래서 공평과 정의를 제창했다. 孔子는 말하기를 “政者正也” (《論語·顔淵》). 그리고 정수를 위해 정명해야 한다고 했다. 맹자는 대우치수를 孔子가 작성한 《춘추》와 동일시한다. 즉 원고시대의 성인들의 역사적 공적을 인정하는 것이다. 대우가 치수를 해서 평천하를 했는데 이는 유가의 성인 孔子가 세인들에게 영향을 준 것과 비슷하다는 것이다. 孔子는 《춘추》를 저작하여 난신들이 두려움을 샀는데, 사마천은 《史記·太史公自序》에서 기록하기를 “春秋之中, 弑君三十六, 亡國五十二, 諸侯奔走, 不得保其社稷者, 不可計數 °.....君不君則犯, 臣不臣則誅, 父不父則無道, 子不子則不孝 °此四行者為天下之大過”. 이로부터 알 수 있다시피 당시 사회에는 신하가 군왕을 죽이고, 아들이 부친을 살해하는 그러한 윤리를 위배한 사건이 많았다. 불공하고 잘못된 사항은 선진유학자들의 말과 글을 통해 비평받았다. 《춘추》의 지적은 많은 난적들의 두려움을 사게 되었다. 명대의 왕서인은 올바른 통치 격을 세우고, 잘 못된 것은 바르게 세워야 한다고 주장했는데 이는 선진 유가의 사회질서에 대한 생각과 같았다.

사회책임으로 말하자면 평균에 대한 지적은 선진유학 지식인들이 당시 사회현실에 대한 반성과 비판의식을 담고 있었기 때문이다. 그러나 선진의 유가는 당시 현실의 사회적 책임을 반성하고 사회적 책임을 비판하지만 실행에 옮기지 못했다. 천하유도하고 천자가 예악정벌의 사회질서를 결정하기를 선진유학자들은 기대했으나, 그 시기 오강이 흐트러지고, 예의범절은 제대로 지켜지지 않았다. 천자는 정권을 제후국에 이전하고 제후국의 권력은 신하들이 장악하고 있었다. 천하무도의 사회적 현실은 선진유가들로 그 근원을 돌아보게 하였다. 그리고 균천하라는 것을 통해 이러한 문제를 해결하고자 했다. 그러나 현실의 권력구조의 변화는 선진 유학자들이 부

득불 平天下의 이론적 방안으로 실천주장을 내놓았다. 그러나 통치계급으로 말하자면 현실의 군주쟁탈의 정치적 도는 선진의 평천하 정치논리와 일치하지 않았다. 이는 유학들이 군주의 인정을 받지 못하게 되고 “득군”도 더 힘들게 된다. 평민계층으로 말하자면 국가정치는 왕후장상들의 일이다. 그들만의 쟁탈이라 사회민중들의 관심을 얻지 못했다. 그래서 유가학자들의 정치이념은 이해되지 못했다. 孔子는 군왕의 신임을 얻기위해 수13을 떠돌았다. 빈곤하기 그지없고 집일은 초상집 개의 처지와 비슷했다. 많은 사람들의 비웃음도 받았다. 그러나 孔子는 초심을 동요하지 않고 “君子之仕也, 行其义也” (《論語》). 그러나 이렇게 할지라도 孔子도 “도는 행하여지지 않을 게다. (道其不行矣夫)<sup>102)</sup>” 알고 있었다. 성인들은 자신이 이득을 얻을지 여부를 걱정하는 것이 아니고 천하의 민중들이 고난의 늪에서 빠져나올 수 있도록 할 수 있느냐가 관심사였다. 그러나 이러한 평천하 이론이 현실로 옮기지 못한다면 성인이 제아무리 많은 이론을 갖고 있다하더라도 무용지물이 된다. 孟子는 지식인들의 사회책임과 문화사명에 대해서 강렬한 이성자각을 촉구했다. 孟子는 “思天下之民匹夫匹妇有不与被尧舜之泽者, 若已推而内之沟中<sup>103)</sup>”로 자신의 속마음을 드러냈다. 비록 그는 천하를 이루는 염원과 마음을 갖고 있으나 “如欲平治天下, 当今之世, 舍我其谁<sup>104)</sup>” 끝내 中庸을 받지 못하는 정치적 상황을 받아들여야 했다.

역사는 항상 유학에 많은 난제를 준다. 선진시기의 유가 평천하의 가치적 초월성과 보세의적 주관적 동기는 역사의 유가평치실천의 객관적 현실과 많은 차이를 보이고 있다. 이는 당시 선진의 유가 평천하의 초월성가치가 현실정치와 군사적 외력의 요소에 영향을 받았기 때문이다. 가치이상에 대한 추구하고 현실이익간의의 모순은 켄 수밖에 없다. 이상과 현실의 충돌, 이는 종종 유학자들의 전체 학파의 생존을 위해 현실에 타협하는 것으로 마무리된다.

현실의 정치적 강권에 유학은 묵묵히 자신들의 이론을 개조하면서 접수한다. 그래서 “平天下”의 이상도 문화사명도 전제군주들의 쟁탈하는 권력적 욕망이 되었다. 서한이 항복하고 국가의 정치적 상황은 안정해졌는데 동중서는 이때 역사적 상황 속에서 두각을 나타내기 시작한다. 그리고 독존의 지위를 확보하여 국가의 정통형태를 이룬다. 유학의 독존과 더불어 유학사상의 체계도 변하게 되었다. 평천하의 가치지향도 자연히 피할 수 없게 된다. 동중서의 평천하의 근거를 선왕지도에서 찾았다.

102) 《禮记·中庸》

103) 《孟子·万章上》

104) 《孟子·公孙丑下》

왕도는 선진유가의 가치이상이 항상성이 지닌성을 갖고 있었다. 동중서는 왕동에 대해서 변화를 가해 완벽한 천도에까지 연장하였다. 천도의 유일성이 현실정치에 적용되면서 권위주의와 왕권주의전제를 초래하였다. “道之大原出于天，天不變，道亦不變<sup>105)</sup>” 군주는 하늘을 모시는 천자가 되고 천자는 인간세상에서 하늘의 도를 행하는 사람이 된다. 천도를 받고 만민에게 행한다. 왕권은 지고 무상한 것이 되고 천도를 근거로 내세우게 된다. 천도가 군주에게 적용되면 군주가 행하는 도는 군도가 된다. 군주의 권위에 평천하의 가치지향은 전체군주의 개인적인 최종근거가 되었다.

그밖에 선진의 유학 “平天下”가 지향하는 사회의 합리적 이상상태도 군주가 사해를 통치하고 백성이 순종하는 전체적인 국면을 초래하였다. 외적인 권위가 설립하면서 복종과 의지는 필연적인 요구로 변모하였다. 동중서는 천도의 항상성을 군주전제제도에 이론적 근거를 제시해주었다. 군권지상은 현실사회질서 존재의 결정적 역량이었다. 현실질서의 지선천도는 군주의 권위를 의지하므로 군주의 주관적 의지는 기정질서의 합리성이 되기도 한다. 이러한 가치지향은 중국의 봉건통치기간 존재했다. 왕권이 끊임없이 강화되면서 왕권의 부속인 신민들의 자주성은 당연히 약화되고 만다. 양존음비, 신하는 군주를 모시는 원칙하에 주체적인 자유의지는 개인의 독립적 인격과 목적성을 잃게 된다. 신민의 가치는 대체로 군주의 의지에서 체현된다. 즉 군주 의지의 수단이나 공구가 된다는 것이다. 현실사회에서의 군권지상과 권위원칙은 사상문화의 영역에 실천되었다. 대통일의 추세는 전체본질은 당연히 일방적인 복종을 요구하게 된다. 이는 다원화의 병진을 저지할 뿐 아니라 문화전체는 복종과 권위를 지켜야 했기에 자주적인 선택여지가 없었다.

의지의 자유와 인격독립의 상대적인 약화는 유학지식인들이 수그러들 수밖에 없었다. 유학자들의 인격존엄과 사회적 담당, 심지어 현실에 대한 반성과 비판의식 등이 거의 사라졌다. 군주전제의 상황에서 어용문인은 기존질서를 유지하기 위해 도덕과 설교를 한다. 왕도를 옹호하고 군도를 지키며 반성하고 현실을 비평하는 平天下적 사회적 책임은 거의 없어지게 된다.

《大學》의 첫 장에서 지적하기를 “옛날에 밝은 덕을 천하에 밝히려던 사람은 먼저 자기의 나라를 다스렸고, 자기의 나라를 다스리려는 사람은 먼저 자기의 집안을 가지런히 하였고, 자기의 집안을 가지런히 하려는 사람은 먼저 자기의 몸을 닦았고,

105) 班固, 《漢書·董仲舒傳》

자기의 몸을 닦으려는 사람은 먼저 자기의 뜻을 진실하게 하였고, 자기의 뜻을 진실하게 하려는 사람은 먼저 그 앞에 이른다. (古之欲明明德于天下者, 先治其國, 欲治其國者, 先齊其家 ° 欲齊其家者, 先修其身).” 사물의 이치를 밝히고 지식을 명확히 하는 수신은 중국의 유학자들의 도덕수업의 개인적 이상이기도 하고 중국의 수천년 전통사회에서 주류의식으로 광범위하게 인정되어 온 것이기도 하다. 선진의 유가는 이런 도덕과 학술과 정치를 결합해서 일종의 사유방식으로 만들었다. 개인의 내성수양에서 外王사업의 사유로 발전하고 수신이라는 핵심을 둘러싸고 격지성정의 개인도덕을 전제로하여 수신을 현실에서 집에서, 국가와 천하의 구체적인 상황에서 적용할 수 있도록 하는 것이다. 선진의 유가는 제가치국평천하를 제창한다. 이는 지식인의 문화에 대한 담당과 문화의 가치에 대한 이상을 드러내는 것이라고 봐도 좋다. 문화가치의 차원에서 평천하를 보면 역사의 정치 환경이 유학의 생존에 불리하고 “得君行道”의 내성외왕이상이 근본적으로 실행되기 어렵고, 근대 중국인이 온갖 수모를 당했을 적에도 유학자는 내성외왕에 대한 신심과 결단을 변치 않았다. 역사에서 유학은 항상 도덕을 기초로 해서 지식과 도덕을 결합한 학문이었다. 비록 어떤 학자들은 지식에 대해 많은 주목을 하지만 그래도 유학은 도덕과 관련한 학문이라는 것이 적절하다. 도덕을 전제로 하여 선진의 유가는 평천하의 세속적인 가치를 전개한다. 선진의 유가평천하는 도덕수양을 바탕으로 하고 개인의 덕행교화를 기점으로 하여 사회이상의 질서를 어떻게 정비할 것인지 질문한다. 이론적으로 이러한 덕행인지의 기점의 평천하이념은 현실성과 초월성을 동시에 갖고 있다. 현실 사회의 합리적인 운영에 이성지도를 하고 사회질서에 가치를 제공한다. 그리고 이를 통해 현실의 반성과 비판의식을 형성한다. 사회의 구체적 영역에 구애 받지 않고 사회형태를 초월하여 사람들에게 보편적 세속의 성격에 대한 문명교화를 한다. 역사의 유학이 내성외왕을 할 수 없었던 것을 떠나 단순히 교화의 차원에서 평천하의 가치이념 및 “明明德”를 논리를 볼 때, 우리는 이러한 전제로부터 결론의 일체성을 엿볼 수 있다. 王夫之는 《大學》에서 “言教不言養”로 “平天下”를 해석했다. 미세한 구체적인 조치보다 유학은 가치이념의 차원에서 外王에 대해 억제하거나 평천하의 가치지향을 진술하였다. 어떻게 살아야하는 것을 가르치는 것이 유학의 취지이다. 선진 유학은 자신의 심사하는 것을 통해 문명교화의 가치인정을 통해 평천하가 가능성을 논했다. “化民易俗, 近者悅服, 而遠者懷之, 此大學之道也<sup>106)</sup>”. “中庸지

106) 《禮記·學記》

도” 는 개체에서 국가내지 민족의 차원에서 평천하교화함의를 해석했다.

유학은 내성외왕에 대해 굳건히 믿는다. 이는 역사상의 유학자들이 현실을 인식하지 않는 것이 아니고 유학자들은 교화의 차원에서 이 명제를 사고하는 것이기 때문이다. 평천하는 일종의 사회이상을 의미하는 것이 아닌 문명교화의 범위에서 보편적 사회 가치문제를 가리키기도 한다.

선진의 유학 평천하는 역사의 실천 속에서 조금 빛나간 것도 있지만, 그러나 문명교화와 가치인정은 선진 유가 평천하의 중심주제였다. 선진유가가 인식한 문화천하는 통치하는 천하보다 중요했다. 선진시기의 천자가 관리한 지역, 주변의 오랑캐지역, 그리고 해외의 나라와의 교류를 거의 없었다. 그러나 선진의 유가 평천하이념에는 오랑캐지역, 먼 지역에 사람에 대한 교화이념을 담고 있었다. 선진시기의 사람들은 지역과 오랑캐지역을 제외한 지리적 공간에 대한 인식수준은 한정된 것은 사실이다. 그래서 평천하의 가치이념도 대체로 상상한 공간범위이다. 중원과 세계의 교류가 빈번해지면서 명조말년 서방의 선교사는 처음으로 《坤輿万国全图》 갖고 왔다. 이를 통해 중국인들은 중국이 세계의 중심이 아닌 줄 알게 된다. 그리고 중국의 전통지식인들이 처음으로 세계지도와 사양오주의 지리 상식을 알게 된다. 명조의 瞿式耜와 서양의 선교사 교체하면서, 그의 작품 《职方外纪小言》에 기록하기를 “按图而论, 中国居亚细亚十之一, 亚细亚又居天下五之一”. 그러나 문화가치의 보편적 가치성에 대한 존재와 발원지의 위치는 필연적인 관계를 갖고 있는 것은 아니다. 중국이 세계의 중심이 아니라고 해서 중화문명의 보편적 세속 가치를 폄하할 수는 없다. 문화적인 측면에서 선진의 유가평천하 이념이 갖고 있는 유가지식인의 도의적 담당과 사회양심과 문명교화에 대한 보편적 가치는 여전히 초월적 의미를 담고 있다.

역사를 돌아보면 중국이 천하의 중심이라는 것과 유학가치의 정통 인식모형은 이미 역사가 되었다. 현재의 세계문화는 이가 가치위 다원화를 이루었다. 근대이래 인류가 건설한 서방문화를 중심으로 한 문명가치이념은 중국의 유학이 가치인정을 받지 못함을 뜻하는 것은 아니다. 현대의 사회에서 유학이 가치인정을 받으려면 유학은 인류 현대사회발전에 맞는 보편적 가치와 문화가치 체계를 건설해야 한다. 선진의 유가의 평천하이념은 바로 이러한 가치 체계에서 중요한 요소중 하나이다.



## IV. 結論

유가의 경전에서 역대 유학자들의 논저와 유학의 영향을 많이 받은 문인들의 시문에는 “圣贤” “君子” “大丈夫” 등 단어가 많이 보인다. 이러한 단어들은 유학자들의 이상적 인격에 대한 추구를 보여주고 있다. 유가의 이상적 인격은 중국의 전통사대부들이 그 도를 추구하던 목표이다. 그들에게 거대한 정신적 호소력을 갖고 있다. 역대의 사대부는 이를 동경하고 추앙하고 이들의 철학이 되었다. 구체적으로 말하자면 유학의 덕성과 인격과 “內聖外王” 이상적 인격에 대한 인정이다.

중국의 전통문화에서 윤리원칙은 절대적인 가치척도로 평가되었다. 이는 유가에서 더욱 선명하다. 인격에서 덕성, 윤리의 각도에서 말하는 것은 유가이상인격설의 출발점이다. 그리고 유가가 인격을 평가하는 척도이기도 하다. 각기 다른 시기의 유가는 각기 다른 부류가 있다. 여러 가지 분쟁이 있었으나 그들은 모두 도덕적 가치를 중요시하고 도덕수양과 논리교화를 강조했다. 이를 통해 “圣人” “君子”의 인격 최고지를 달성하고자 했다. 그 핵심적 내용은 덕성을 주체로 하는 자기완성이다. 고상한 인격을 통해 세상을 구하는 것이 그들의 사명이었다. 그러기 위해서는 우선 영혼을 잘 다스려야 한다. 바꾸어 말하면 아름다운 영혼을 갖고 있는 사람은 모두 덕성을 중요한 가치표준으로 삼고 있다. 유학자들은 시종 이러한 덕성과 이성위에 위치한 인격에 대한 추구를 버리지 않았다. 지행합일, 실천을 중요시하는 그리고 때때로 자아 반성하는 행위이다.

유가의 사상은 적극적으로 인생사에 임하는 것인데 “內聖”은 외부의 일에 대한 추구를 지향할 수밖에 없다. 아니면 그 존재의의를 잃어버린다. 《中庸》에서 “修身”의 목적도 “建立大事业”을 목적으로 한다. 즉 우리가 《中庸》과 “文以致用”를 결합해서 보면 유가의 수기안인, 내성외왕의 사상구조는 문학피병의 차원에서 “문이치용”에 부합된다. 유가의 이상적 인격기점은 “修己”이다. 어떤 사람을 불문하고 모든 이는 자아로부터 시작해야 한다. “修己”를 해야만 제가 평천하를 할 수 있다. 중국의 여성작가 빙심은 자신의 작품에서 말하기를 : “你自己先把根基坏了, 将来就有用武之地, 也不能做个大英雄, 岂不是自暴自弃?” . 치국하려면 우선 수신해야 한다. 그리고 제가해야 한다. 그 이후에야 평천하 할 수 있다. 그 기초를 탄탄히 하지 못

하면 모든 노력은 물거품으로 돌아간다.

유가의 이상적 인격의 최고경지는 “내성외왕”이다. 내성외왕에 대한 실천은 어렵다. 역사를 거치면서 많은 유가 학자들의 관심을 받았지만 일반인들은 실천하기 어렵다. 이상이 너무 높아서 유가학자들은 종종 “군자”로 불리며 인격을 추구한다. 현상은 전통적 사대부의 이상적 인격이다. 그들의 최고 전망이라고 해도 된다. 전통 사대부들에게 “兼濟天下”의 이상과 갈망을 담고 있음을 보여주고 있다. 이는 비록 일종의 정신 상태이지만 인생태도는 사회 환경의 변화와 시대 그리고 생활경험의 변화에 따라서 끊임없이 변모한다. 그러나 유가학자들의 “내성외왕”에 대한 인격갈망은 향후에도 유학자들의 의식 속에 남아 있을 것이다. 이러한 측면에서 우리는 유학이 정치에 적극적으로 참여하나 종종 버림을 받고 그래도 포기하는 않는 동력의 원천을 알 수 있다.

중국의 전통문화의 핵심과 주체는 유가이다. 이는 윤리도덕 교육을 통해 종교적 전통을 대체하려는 전통을 갖고 있다. 《中庸》에는 유가전통 윤리의 “修齊治平”를 아우르고 있는데 수신을 해야만 제가를 할 수 있고 멀게는 치국과 평천하를 할 수 있다. “君子必慎其獨也” 감시가 없는 상황에서도 자신에게 엄격히 단속하는 것이다. 인재는 치국의 근본이 된다. 이론적으로 《尚書·大禹謨》에서 “任賢勿貳” 제기하는데 孔子도 “舉賢才”을 제기한다. 자하는 더욱 구체적인데 “……” 학식이 해박해야 관리가 될 수 있고 관직에 오른 후에도 끊임없이 학습해야 하며 자신을 제고해야 한다는 것이다.

“文以致用”론의 핵심은 문장이 반드시 실용적이어야 한다는 것이다. 《中庸》초기에 자사의 “중”에 대한 논술에 불과했으나 후기 많은 유학자들의 중시를 받게 되면서 신단에 오르게 되었다. 이 과정은 《中庸》의 “문”이 “致用”에서 거둔 성과라고 볼 수 있다. 《中庸》이 중국 고대문학사에서의 지위가 높은 것은 자사가 “中”과 “道”에 대한 탐구가 승인을 받아서 뿐만 아니라 그 자체도 문학적 각도에서는 유용한 점을 담고 있고 현실에서도 실용성이 있기 때문이다. “문이치용”논은 《中庸》보다 늦게 탄생했지만 유가의 특유의 입세 사상은 유가경전의 “致用”특징을 결정했다.

## 参考文献

- 崔高维,《礼记》,辽宁教育出版社,1997
- 王阳明,《传习录》,岳麓书社,2004
- [南朝梁]刘勰 / 黄霖导读 / 黄霖整理集评,《文心雕龙》,上海古籍出版社,2008
- 欧阳詹,《自诚明论》,《四库全书》版,2007
- 李翱,《唐李文公集》卷二,《复性书》中,《四部丛刊》本,2007
- 《论语》,中华书局,2006
- 范仲淹,《范文正公集》,2003
- 孟子 / 校注 朱熹,《孟子》,上海古籍出版社,1987年3月第1版
- [战国]荀子 著 / 孙安邦 / 马银华译注,《荀子》,山西古籍出版社. 2003
- 陈寿 / 裴松之,《三国志》,中华书局,2006
- 脱脱,《宋史》,北京,中华书局,1977
- 《范仲淹全集》,四川大学,2002
- 欧阳修,《新五代史》,中华书局,2015
- 檀作文,《颜氏家训》,中华书局,2007-12
- 顾炎武,《日知录》,陕西人民出版社,1998
- 范晔,《后汉书》,中华书局,2007
- 班固,《汉书》,中华书局,2007
- 陈襄,《古灵集》,《四库全书》,上海古籍出版社,1966
- 刘昫.《旧唐书》(全十六册),中华书局. 1975
- 刘禹锡 / 瞿蜕园笺证,《刘禹锡集笺证》,上海古籍出版社,1989-10
- 蘅塘退士 / 陈婉俊,《唐诗三百首》,中华书局,1984
- 苏俊霞,〈孔子的中庸思想解读〉,2014年第3期
- 舒坤尧,〈中庸文学理论研究〉,2013
- 段锦云,凌兵,〈中国背景下员工建言行为结构及中庸对其的影响〉,《心理学报》,2011
- 包弼德,《斯文·唐宋思想的转型》,江苏人民出版社,2009

杜志强, <儒家文论整体风貌探析>, 《青海师范大学》, 2011

冯晓青, <魏晋文论对文学实用性的推逐>, 《现代语文(学术综合版)》, 2008

马积高, <两汉文学思想的变迁与儒学>, 《求索》, 1989

杨国枢, 《中国人的蜕变》, 台湾桂冠图书公司, 1988

## 中文摘要

儒学从开创以来，以“禮礼”创始，围绕“禮”衍生出社会各阶层各角色应该遵循的禮制，以其博大精深的内涵和始终为社会大环境实现自我价值的目的发展为贯穿中国古今的精神核心。儒家思想能够在中国千年历史中占有超然的地位，究其根本就是儒家推崇的思想在实际生活中有不可取代的作用；儒家典籍也都承继了一种积极入世、以一己之身投入到为国奋斗的事业中去的精神，这对于国家统一和社会稳定有非常积极的影响。除此之外，儒学还尤其推崇人本身的修养，也就是“君子之道”、“修身齐家”。

《中庸》作为儒家经典之一，从古至今都为中国人所推崇，其根本原因就在于《中庸》的“致用性”，也就是儒家学者的“文以致用”的价值取向，这种价值取向又集中体现在“修身、齐家、治国、平天下”四个方面。从个人的“修身”层面来讲，主要是对“君子”的追求，表现为以《中庸》为思想指向，约束自我；“齐家”的致用性表现为对家庭带有明显《中庸》的理想化要求，在文学作品中有特殊的体现方式；在“治国”的方面，《中庸》的“孝”取向和其作为代表性儒家典籍，对统治者约束百姓有明显效果；“平天下”主要以儒家学者为主体，针对分裂的国家做出反应以体现在《中庸》价值取向下，儒家学者的大无畏精神。

关键词：中庸 儒家思想 致用性 文学作品

