동서양의 정치전통에서 성속(聖俗)의 연속과 불연속에 관한 일고

이삼성 | 한림대학교

| 논문요약 |

정치권력의 권위가 누린 범위와 영역에 관해서 고대에서 근대에 이르는 시기에 있어서 동서양의 차이는 어떤 것인지를 살펴보았다. 로마의 '황제' 개념은 원래 '군사적 영웅'의 의미를 띤 것으로 신성을 전제하지는 않았다. 반면에 동양의 '황제'는 처음부터 신성을 내포한 개념들의 조합이었다. 로마의 황제는 머지않아 가톨릭의 교권과 공존해야 했다. 중세에는 속권 그 자체도 신권에 의해 제약당하는 상황에 처했다. 근대 초기 절대주의 시기에 한때 왕권신수설이 유행하였으나, 그 수명은 길지 못했다. 절대주의 시대에도 가톨릭은 가톨릭대로, 그리고 루터와 칼빈의 개신 기독교는 그 나름으로 '두 개의 왕국'론을 전개했다. 이를 기초로, 정신 영역에 대한 세속 권력의 권위의 한계를 날카롭게 정의하였다. 더욱이 근대 서양에서는 현실 권력의 제국적 팽창 과정의 중심에 선 국가들일수록 정치권력의 한계를 명확히 하는 정치혁명이 전개된다.

중국의 지배자는 상고시대부터 신성한 초월자를 대리하여 인간사회를 다스리는 존재임을 자처했다. 이러한 천인관계론적 최고권력 개념은 곧 유학과 결합하면서 형이상학적 체계를 갖춘 천인우주론으로 정식화된다. 지상의 지배자는 유교적 형이상학에서 궁극적 존재 또는 원리로서의 '천'의 신성성을 전유했다. '리법적 천'이 강조되면서 유교 안에서의 신성의 개념은 합리화 현상을 보인다. 그로써 '주재적 천'의 개념은 박제되거나 리법적 천과 일체화된다. 그런 가운데 '상제'는 인격신적 신성의 권위를 유지하는 흐름도 있게 된다. 이러한 철학적 흐름을 유의하면서, '천명' 혹은 '천도'의 대리자를 자처하는 동양 지배자의 천인우주론이 중국, 일본, 한국에서 보이는 차별성과 공통점을 시기별로 살펴보았다.

한국의 정치사상도 19세기 말까지는 세속적인 정치권력과 천상의 권위와의 연속성을 전제하는 전통적인 사유체계에서 벗어나지 않았다. 정치적 권위의 본질에 대한 전통적 사유의 지속성을 보여주는 사상가의 예로 19세기 초 개혁적인 유학 이론가였던 정약용의 사상을 논의하였다. 그는 주자학이 강조하는 '리법적 천' 대신에 전통 유학 안에 기왕에 잔존하여 있던 '상제' 개념을 취하여 나름의 천인우주론을 전개했다. 결국 그도 성속의 연속성을 전제한 천인우주론적 관념체계 안에 머물러, 그 안에서 천과 군주, 그리고 민 사이의 관계를 사유하였다. 한국의 정치사상이 성속의 연속성을 전제하는 전통적인 사유로부터 명확하게 이탈하는 언술의 단초는 유길준의 정치학에서 비로소 찾아볼 수 있다.

주제어 | 정치권력, 속권, 신권, 동양과 서양, 황제, 기독교, 황제, 천인우주론, 유교

I. 머리말: 정치권력과 신성성 사이의 연속과 불연속

절대주의적 전제권을 확립한 지배자가 역사에 등장한 것은 동양에서는 기원전 3세기 말의 일이었다. 진시황의 등장이 그것이다. 서양에서는 기원전 1세기 말이었다. 로마에서 '임페라토르 카에사르 아우구스투스'의 등장이 그것이다. 둘 모두 세속에서의 전제권을 확립한 황제였고, 또한 제국이라는 광역적인 지배영역을 구축한 자들이었지만, 그들이 누리는 권위의 성격은 반드시 같은 것은 아니었다.

로마 황제 '임페라토르(imperator)'의 원래 의미는 '야전 사령관' 내지 '승리한 장군'과 같이 군사적 영웅을 가리키는 세속적 의미가 강했다. 시간이 흐르면서 '최고 지배자'를 의미하게 되고, 곧 절대권력을 가진 지배자를 의미하게 되는 정치적인 의미 확장이 일어난다(졸고 2011a, 10-11). 그렇다고 해서 임페라토르가 정신적 영역의 신성한 권위까지 자임하기에 이르지는 않았다. 세속적 정치권력의 정점에 있는 자가 동시에 천명(天命)을 세속에서 대행하는 자인 것은 동양의 정치전통에서였다.

아우구스투스 이래 로마의 황제는 모든 인간 위에 군림한 전제적 권력자였지만 감히 신성(divinity)을 자임하지는 않았다. 서양의 정치전통에서는 현실권력의 최고봉에 있는 자라도 신의 대리인의 역할을 동시에 떠맡는 일은 없거나 드문 예외에 불과했다. 반면에 진시황의 권위는 현실 권력에서 지강(至强)이었을 뿐 아니라, 우주의 절대적 주재신으로 간주되는 천(天)이라는 추상적 존재와 그의 의지를 현실에서 대행하는 이를테면 지존(至尊)의 권위도 함께 내포하는 것이었다. 진시황이 선택한 '황제'라는 개념 자체가 지상에서 유일하게 신성을 전유하는 권력자의 자기인식을 담고 있었다(졸고 2011a, 16-19).

이것은 동서양의 정치전통에서 무시할 수 없는 차이의 하나라고 생각된다. 서양과 달리, 이른바 속권(俗權)과 신권(神權)의 미분화(未分化) 내지는 중첩(overlapping) 현상은 동양에서는 1945년 일본 제국이 몰락하기까지 지속되면서, 동양적 정치전통의 특성을 비극적인 방식으로 표상하였다. 근대 일본의 문명이 드러낸 근대성(modernity)의 기묘한 한계로 보이는 것 역시 동양의 정치

전통에 내재했던 최고권위의 미분화 현상의 '근대적 지속'과 무관하지 않은 면이 있을 것이다.

이 글은 황제를 포함한 지상 최고의 정치권력자의 권위가 동서양의 정치전통에서 보인 내면적 차별성이 어떻게 존재하였는가를 살펴보려는 것이다. 그것이 전통시대뿐 아니라 근대 동아시아의 정치현상을 이해하는 중요한 단서의 하나를 제공할 것이라 믿는다.

Ⅱ. 로마에서 최고권위의 이원성: 제(帝)와 천(天)의 분리

서양의 정치전통에서 세속적 정치권력이 절대적 전제의 확립기에도 여전히 정신적 권위를 자임하지 못하였던 것은 로마 시대부터 분명하였다. 게오르그 옐리네크는 그의 국가학에서 로마국가의 최고 권력자인 황제의 권능이 정신적인 영역까지를 포함한 무한대가 아니었으며, 세속적인 영역에서도 국가와 개인의 관계에서 일정한 제한성이 있다는 것을 분명히 하였다. 그것은 무엇보다도 황제의 권위가 궁극적으로 어디에서 비롯되는가라는 문제였다. 옐리네크에 따르면, 로마의 국가사상은 세속적 절대 권력의 기원을 세속성 그 자체에서 찾고 있었다. "본래 국민이 가지고 있는 권리가 대권법(lex regia)에 의해서 황제에게 양여된 것이며, 따라서 그는 궁극적으로 국민 전체를 그 일원으로 대표한다는 사상이다"(옐리네크 2005, 255).

이것은 로마의 국가권력의 황제 일인에로의 집중을 이념적으로 정당화하는 근거이기도 했지만, 황제 권력의 궁극적인 근거를 신적인 영역이 아닌 세속성에 둔 것을 말하는 것이기도 하였다. 로마제국의 정치사상이 황제의 권위를 신으로부터 위임된 것으로 주장하지 않고, 원래 국민에게 있는 권력을 황제가 양여 받은 것으로 보았다는 사실은 매우 중요하다. 이를테면 인민주권론의 원시적 요소가 담겨있다고 말할 수 있다.

로마가 공화정이 아닌 제정(帝政)으로 이행한 후에도 국가 최고권력자의 권

위의 출처에 대한 로마인들의 사상은 중요한 유산으로 남았다. 공화정시대 로마의 정치사상을 대표한다고 볼 수 있는 키케로(Marcus Tullius Cicero, 기원전 106~43)의 『국가론』에서, 키케로의 대변자 격인 스키피오는 로마국가에서 왕권의 근거에 대해 이렇게 말한다. "이들(최선량들)로 구성된 로물루스의 원로원은 그의 죽음 이후에 왕이 없이 국가를 통치하려고 시도했을 때, 인민은 그렇게 하지 않았고, 로물루스의 죽음을 애도해서 후에 왕을 계속 요구했습니다. 저 제일시민들은 현명하게 그때에 새롭고 다른 민족들에게서는 들어보지 못한 간왕(間王: 로물루스 사후에 원로원 의원이 5일씩 돌아가면서 통치한 것)을 도입할 생각을 했는데, 이는 분명한 왕이 선포될 때까지 나라에 왕이 없도록 할 뿐 아니라, 한 사람이 오랫동안 왕위에 있지 않도록 하자는 것이었습니다. 이 때에 어떤 사람도 권력에 집착해 대권을 놓는데 좀 더 더디거나 대권을 잡는데에 좀 더 강고하게 되는 일은 일어나지 않았던 것입니다. 그럼에도 사실 그 당시에 저 새로운 인민은 라케다이몬의 리쿠르고스가 간과했던 것을 보았습니다. 리쿠르고스는 왕위의 결정문제가 자신의 권한 안에 있을 수 있었다면 왕이 선발될 것이 아니라 헤라클레스의 씨족에서 태어난 자라면 어느 누구도 왕으로 간주되어야 한다고 생각했습니다. 반면 그때에도 우리의 저 촌 사람들은 왕에 합당한 덕과 지혜는 물려받는 것이 아니라 획득되어야 하는 것으로 보았던 것입니다"(키케로 2007, 173).

헤라클레스(Heracles)는 그리스 신화에 등장하는 일종의 영웅신이다. 신들인 제우스와 알크메네 사이에 난 아들인 헤라클레스는 그 신분에서 신적인 존재이다. 위의 인용문에서 키케로가 말하고 있는 요점은, 로마인들에게 왕권은 헤라클레스 같은 신적인 권위에서 비롯된 것이 아니라, 인간으로서 왕에 합당한 덕과 지혜의 획득을 정당성의 근거로 간주했다는 사실이다. 이러한 사상적 전통은 제정기의 로마에서도 최고 권력자의 권위의 신성화를 막은 한 요인이었을 것이다.

비록 "정치상의 자유영역에 대한 명료한 권리의식은 그리스인과 마찬가지로 로마인에게도 결여되어" 있었지만(옐리네크 2005, 257), 로마제국에서는 입법자의 권력이라 하더라도 개인을 향해서는 제한된다는 관념의 흔적은 또 있었다. 로마제국의 정치사상에서 정치적 최고 권력도 미칠 수 없는 국민의 권

리와 관련된 또 하나의 중요한 개념이 국가와 황제의 공적인 힘에 대한 가족과 가장(家長)의 사적인 힘의 구별이었다. 이에 근거해 공법과 사법의 영역이 구분되었다(옐리네크 2005, 256).

요컨대, 로마제국에서 황제는 서양사에서 최초로 군주권력집중의 현상을 표상하지만 그의 권력은 적어도 사상적 원칙에서는 국민이라는 존재에 근거한 것이었지, 신적 권위에 의존하는 것이 아니었다. 로마제국의 국가와 법에 관한 사상에서 국민과 개인, 그리고 사적 영역에 대한 개념이 갖는 의미에 대해서 옐리네크는 다음과 같이 요약했다. "로마인은 개인을 국가 속에 해소시키려고는 하지 않고 오히려 반대로 전체 국가질서를 개인에게 봉사하게끔 만들어진 것으로 본다. 거의 2천년 후의 로크와 마찬가지로, 키케로는 재산제도를 가지고 정치적 생활 전체 속의 가장 중요한 주제라고 본다. 로마가 세계 지배에 애쓴 것에 대해서도, 사적 이익을 우선하는 개인적 이기주의가 크게 공헌하고 있었다. 그리하여 개인이 전체에 복종하는 것은 개인을 위해서 충분히 보상되어 있었다"(옐리네크 2005, 256-257).

옐리네크가 지적하고 있듯이, 그러한 사상적 내포와 관념에도 불구하고, 로마제국하에서 원수정과 황제정이 전개되면서 개인의 공권(公權)은 최소한도로까지 축소된다. 마침내 시민의 실체는 거의 사권(私權) 능력에만 한정되기에 이른다. 기독교가 유일한 국교로 된 이후에는 종교 영역에서 과거에 존재했던 자유마저도 완전히 부정되기에 이른다(옐리네크 2005, 258). 그러나 공화정시대에 일반화되고, 제정 시대에도 그 사상의 유산이 지속된, 지상 최고 권력의 역사적 기원에 대한 비신성화적 사유와 인민적 기원의 관념은 속권과 신권의 중첩을 저지하는 기반의 하나가 된다. 더욱이 황제권과 교회 권력의 병립은 속권의 신성화를 억지하는 강력한 제도적 장치로 작용한다.

Ⅲ. 인간의 나라와 신의 나라: 성 어거스틴과 서양의 정치전통

로마에서 '임페라토르(帝)'의 원래 어의(語義)가 '군사적 영웅'이었으며, 그 개념의 흔적이 오래 지속된다는 사실은 그것이 종교적 차원을 포함한 정신적 최고권위와 근본적으로는 분리되어 있었다는 것과 깊은 관계가 있다. 로마제국은 곧 기독교를 국가적 신앙으로 받아들인다. 그 신을 대변하는 지상의 최고권위는 황제와 별개의 존재였다. 교황(敎皇)으로 번역되기에 이르는 '팝(Pope)'과 국가권력의 최고 정점으로서의 황제의 권위는 분리된 채 병존한다.

콘스탄티누스 황제(Caesar Constantinus Augustus, 재위 306~337)의 전임자인 디오클레티아누스(Caesar Valerius Diocletianus, 재위 284~305)는 기독교를 가혹하게 탄압했다. 하지만 콘스탄티누스는 313년 '밀라노 칙령(Edict of Milan)'을 반포하여 로마제국 전체에 걸쳐 종교적 관용을 선언한다.[1] 이후 현실세계의 최고권위를 가진 황제와 현세에서 신의 권위를 대표하는 교황의 존재라는 이원화된 권위구조는 각각 인간세계(City of Man)와 신의 나라(City of God)를 구분한 성(聖) 어거스틴(Augustinus Hipponensis, 354~430)의 논리로 정식화된다. 인간의 나라와 신의 나라의 구분은 곧 종교와 정치의 분리였고, 그것은 곧 종교적 권위와 세속적 정치권력의 이원성을 분명히 한 것이었다

---

1) 콘스탄틴이 기독교를 수용한 계기는 312년 로마제국 내부의 패권을 두고 로마 부근에서 벌어진 '밀비안 브릿지'(Milvian Bridge) 전투와 관련이 깊다. 로마제국에서 가장 가난하고 인구가 적은 지역이었던 골(Gaul)과 영국(Britain)을 관할하고 있던 콘스탄틴은 알프스산맥을 넘어 로마로 진격했다. 이 전쟁에서 승리해 로마제국의 운명을 장악하게 된다. 이 전투를 앞두고 콘스탄틴이 기독교로 개종한 것이 승리의 원인이었다는 인식이 그의 치세에 이루어진 기독교 국교화의 배경이라고 알려져 있다. 콘스탄틴은 황제 즉위 초기부터 기독교회를 제국 지배의 기둥으로 삼았다. 그 자신이 교회의 통일성 보존이라는 과제를 신으로부터 위임받았다고 믿었다. 그는 교회를 돕기 위해서 주교들(bishops)에게 특권을 부여하기도 했다. 그러나 그는 자신이 교회를 대표한다고 자임하지는 않았다. 다만 로마 제국 안에 있는 비기독교인들(non-Christian population of the empire)에 대해서는 스스로 교회의 대표자로 행동하려 했다. 그는 스스로를 "교회 밖에 있는 사람들을 위한 주교(bishop of those outside the church)"라고 불렀다. 콘스탄틴이 당시 그렇게 행동할 수 있었던 것은 기독교회 자체가 아직 교리를 규정하는 보편적인 권위의 체제를 충분히 발전시키지 못한 상태였기 때문이다(Cantor 1994, 48-50).

(Fortin 1981, 170-173).

어거스틴에게 있어서 신의 나라는 그리스도의 신도들과 진정한 신의 숭배자들의 공동체를 의미했다. 그것은 전적으로 신을 섬기는 인간들로 구성되며 그 도시의 삶은 온전히 신의 말씀을 경건하게 지키는 것으로 채워진다. 이 도시 안에서 그리고 오직 이 도시 안에서만 정의가 존재한다. 신의 나라가 암시하는 완벽한 상태는 오직 사후의 생에서만 이룩될 수 있기 때문에 그것은 '천상의 나라(heavenly city)'라고도 불린다. 그러나 그리스도의 말씀을 지킴으써 진실로 의로운 삶을 살 가능성이 있으므로 신의 나라는 여기 지상에도 존재한다. 그런 점에서 사유와 언어 속에서만 존재하는 플라톤의 '이상 국가(the ideal state)'와 다른 개념이다.[2] 어거스틴이 말하는 인간의 나라, 즉 지상의 도시(earthly city)'는 그와 달리 자기애(self-love)가 지배하는 곳이며, 성경에서 '육신(flesh)'이라고 말하는 것에 따라 인간의 삶이 이루어지는 도시를 가리킨다(Fortin 1981, 170).

어거스틴의 이분법적 사유는 역사상 존재한 가장 위대한 정치체로 통하던 로마에 대한 평가에서도 분명히 표현된다. 키케로(Marcus Tullius Cicero, 106-43 BC)는 공화정 시대의 옛 로마를 이상화하여 그 영광을 과장했다. 어거스틴은 정반대로 로마사 전체에서 그 죄악을 주목했다. 그에 따르면, 로마의 죄악은 다른 민족들을 다룬 방식에서 특히 명확했다. 로마 안에서 내적인 정의(internal justice)가 존재하지 않았기에 대외적 정의(external justice)도 존재하지 않았다. 자기 자신과 평화를 이룰 수 없는 도시가 주변의 이웃들과 평화를 이룰 수 없기 때문이라고 했다. 어거스틴은 더 나아가 이 세속의 왕국들은 모두 거대한 절도범들(gigantic larcenics)에 불과했으며, 그들이 보통의 강도들과 다른 점은 탐욕의 부재가 아니라 그들이 저지르는 죄악의 규모와 면죄(免罪)에 있을 뿐이라고 주장했다(Fortin 1981, 164). 결국 어거스틴의 '두 도시' 이야기는 세속 권력에 대한 극적인 도덕적 차별화, 정신적 권위의 철저한 박탈, 그것에 다름 아니었다.

버트란트 러셀에 따르면, 어거스틴의 철학이 서양의 철학과 정치사상에 남

---

2) 플라톤의 '이상 국가'에 관해서는 Plato(1945), p.265 참조.

긴 결정적인 유산은 국가와 교회의 분리였다. 또한 세속 권력으로서의 국가가 신의 나라에 참여할 수 있는 유일한 길은 모든 종교적인 문제에 대해서는 교회에 복종함으로써만 가능하다는 관념이었다. 러셀은 이 원칙이 어거스틴 이래 서양 기독교회의 기본 독트린이었다고 말한다. 중세 전체를 통해서 교황의 권력이 증대되는 과정에서도, 그리고 교황과 황제의 권력 투쟁이 전개되는 과정에서도 어거스틴의 이분법은 교회의 입장을 뒷받침하는 이론적 정당화의 기틀이 되었다(Russell 1961, 360).[3]

Ⅳ. 중세 및 근세 유럽에서 '제': 정신적 권위와 세속적 권위의 교차와 분리

최초의 교황(Pope)으로 통하는 사람은 성 베드로(St. Peter)였다. 로마는 AD 67년에 사망한 것으로 추정되는 성 베드로와 사도 바울(Paul the Apostle: AD 5~67)이 순교한 곳이었다. 이 도시의 한 가운데에 위치한 바티칸(Vatican City)의 국가원수이기도 한 교황은 중세에는 유럽 전반에서 세속적 권력도 함께 행사했다. 교회는 많은 세속적 문제들에 대해서도 왕들과 권한과 이익을 다투었다. 근세에 들어 점차로 세속적 권력은 포기하고 정신적인 권위에 집중하게 된다.

어떤 경우에도 분명한 것은 서양의 정신사와 정치사에서 세속적 정치권력의 정점에 있는 존재는 신의 권위를 등에 업은 교회와 교황에 의해서 그 권위가 제한되어 있었다는 점이다.[4] 그것은 시대와 경우에 따라 그들의 세속적 권력

3) 러셀은 중세에 기독교회가 지상에 신의 나라를 건설할 수 있었던 것은 그 시대 중세 서양의 황제들과 군주들이 허약했기 때문이라고 보았다. 반면에 동양에서는 황제가 강력했기 때문에 서양에서와 같은 사태발전이 없었다고 지적했다(Russell 1961, 360).

4) 중세에 교황의 주도 아래 신성로마제국이 탄생한 이후, 비잔티움 황제, 교황, 그리고 신성로마제국 황제 등 3자는 '보편성'에 대한 지배권을 놓고 갈등하고 투쟁하였다. 황제들은 그 보

자체마저 교황에 의해 제한을 받았다는 뜻이기도 하지만, 무엇보다도 현실의 세속적인 최고 권력자가 정신적 권위까지 동시에 전유하지는 못했다는 것을 말한다. 속권의 정점을 뜻하는 '제(帝)'와 신성(神聖)의 영역인 '천(天)'은 서양 정치사에서 분리되어 있었다.

중세 초기 유럽에서 왕이나 황제는 교황의 신권에 대해서는 물론이고 심지어 세속적 법 위에 군림하는 존재도 아니었다. 왕에 대해 불만을 가진 자가 있으면 그와 왕 사이에 시시비비를 가리는 법정이 열렸으며, 법정의 판정은 왕에게도 적용되었다. 나중에는 의회(parliaments)가 왕권을 제한하는 기능을 맡아하게 된다. 이에 비하면 로마 시대의 황제 개념은 법 위에 존재하는 것이고, 황제를 즐겁게 하는 것이 법이라는 관념을 담고 있었다. 하지만 역시 세속적 권력의 한계 안에서였다. 중세 서양의 왕들은 인민의 의견을 듣지 않고 법을 만들고 선포할 수 있는 권한이 있다고 간주되지 않았다. 자연법 내지는 신의 법에 의해서 왕권은 제한된다는 관념이 지배적이었다(Plamenatz 1963, 158-159). 13세기는 일반적으로 중세 문명의 전성기로 통하지만, 그때 이미 서양의 군주들은 '대의체제(a system of representation)'로의 이행을 시작하고 있었다(Morrall 1958, 60).

더욱이 중세 초기 유럽에서 신권과 속권(the Spiritual and the Temporal Power)의 구분은 모호하였다. 상호 개입이 별 마찰 없이 이루어지곤 했다. 두 영역을 명확하게 구분하려는 진지한 노력이 있었던 것도 아니었다. 나중에야 보다 분명한 구분이 정의되기에 이르며, 그에 따라 서로간의 갈등이 빈발한다. 대체로 14세기까지는 교회의 신권이 공세적인 입장에 있었다(Plamenatz 1963, 159). 교회는 신권과 속권 모두 신의 섭리에 의해 존재하는 것임(both Powers are divinely instituted)을 전제했다. 교회의 입장에서도 신의 섭리와 무관하게 독립적으로 존재하는 속권의 영역을 상정할 수는 없었다. 다만 교회가 갖는 신권이 속권에 대해 우월하며, 속권은 신권에 종속된다는 것이 교회의 주장이었다. 속권 역시 신의 섭리에 의한 것이되, 교회를 통해서만 그 보유자에게 오는

편성을 '제국'에 두고 그에 대한 최고 지배권을 주장하였으며, 교황은 그 보편성을 '교회'의 영역으로 보고, 그에 대한 최고 권위를 주장하였다(이경구 2007, 5-31).

것이라고 했다. 교회 자신이 속권을 행사하지는 않는다. 그러나 그것이 올바로 행사되는지를 감독할 권리와 의무를 교회가 갖고 있다고 주장했다. 그것은 왕을 파문(破門: excommunication)시키는 권한이었다(Plamenatz 1963, 160). 13세기 중엽 이노센트 4세(Innocent IV, 1243-1254)는 "교회 밖에서는 어떤 권한도 신으로부터 수임되지 않는다"고 선언했다(Morrall 1958, 85).

교황이 정신의 영역에서뿐 아니라 세속에 대한 권력을 주장하는 논리, 즉 (세속에 대한 교회의) "직할권 논리(theory of direct power)"는 14세기 초 세속 왕권과의 정면 충돌로 나아갔다. 결국 프랑스인 교황 클레멘트 5세(Clement V, 1305-1314) 때에 교황의 거주지는 프랑스 국왕의 영토인 아비뇽(Avignon)으로 옮겨지고, 1378년까지 그곳에 머물게 된다(Morrall 1958, 85). 교황의 세속 권력 개입은 그것으로 종식을 고했다. 그러나 중세에 펼쳐진 그 같은 싸움의 진정한 유산은 기독교라는 종교 수장의 정신적 권위가 지상의 세계에서 가질 수 있었던 권위, 그리고 정신적 영역에서 속권이 갖는 권위의 왜소성에 관한 것이었다.

16세기에 종교개혁의 선봉에 선 독일인 루터(Martin Luther, 1483-1546)의 경우에도 '두 개의 왕국(two kingdoms)'을 말했다. 현세의 왕국(the kingdom of this world)과 신의 왕국(the kingdom of God)의 구분이었다. 다만 중세 가톨릭의 교권주의자들(papalists)이 '두 개의 도시'를 말할 때와 달리, 루터가 말하는 '신의 왕국'은 순전히 내면적이고 정신적인 세계만을 가리키는 개념이었다. 그리스도가 남긴 산상수훈(the Sermon on the Mount)은 기독교인들 내부의 관계에만 적용되는 것이며, 속권의 행사에 대한 지침은 아니라고 하였다. "세상은 기도문(rosary)으로 다스려지는 것이 아니다"는 것이 루터의 신념이었다(Arblaster 1984, 109). 이것은 교황의 관할권을 기독교인들에게만이 아니라 이교도들에게도 확장시켰던 중세의 교황 이노센트의 주장과는 다른 것이었다(Morrall 1958, 84).

루터의 새로운 종교는 그처럼 신의 왕국을 엄격하게 정신적인 영역에 한정하고, 세속적 질서에 대한 종교적 관여나 도전을 배제했다. 그는 사람들에게 지상의 고통스러운 삶의 조건을 수용하라고 가르쳤다. 그는 인간사회의 불평등이 필연이라 믿었으며, 농노제(serfdom)를 변호했다. 농노제 철폐를 주장하는 사람들을 향해 강도질(robbery)을 옹호한다고 비난했다. 루터는 심지어 이

교도 터키인들의 노예가 된 기독교인들에 대해서도 그들의 조건을 받아들이라고 말했다. 프랑스인 칼빈(John Calvin, 1509-1564)이 제시한 프로테스탄트 교리도 마찬가지였다. 두 왕국을 엄격히 분리한 가운데, "정신적 자유는 세속적 예종(隷從: civil bondage)과 완전히 양립할 수 있다"고 설교했다(Arblaster 1984, 108-109).

루터와 칼빈의 '두 왕국' 교리는 근대에 들어서면서 교회세력이 약화되고, 세속 왕권이 강화되어간 추세를 반영하고 있었다. 그럼에도 불구하고, 루터도 칼빈도 정신적 영역에서 신의 왕국은 절대적 권위를 가진다는 점은 명확히 했다. 칼빈은 "인간에 대한 순종은 신에 대한 순종에 절대 우선할 수 없다"고 밝혔다. 이 언명은 짧았지만, 그것이 이후 프로테스탄티즘의 역사에서 갖는 중요성은 지대한 것이었다(Arblaster 1984, 109).

이후 세속의 영역에서 교권이 쇠퇴하고 왕권이 강화되어가는 가운데, 17세기 서양 정치사상에서 번성했던 왕권신수설(王權神授說)은 어떻게 해석되어야 하는가. 존 플라메나츠에 따르면, "왕의 권위는 신으로부터 온 것이기에 절대적인 것이다"라는 독트린은 그 중요성에도 불구하고 대단히 단명(短命)하였다. 그것이 단명했던 이유는 이 주장을 뒷받침하는 데 사용된 주장들이 대단히 취약했기 때문이 아니라, 그것을 매력적으로 만들었던 상황이 오래 지속되지 않았기 때문이었다(Plamenatz 1963, 155).

신수권(神受權)을 주장하는 황제와 왕들은 그들의 속권이 교회와 교황의 권력처럼 신으로부터 직접 오는 것이라고 주장했다. 그러나 유의할 점은 이때 속세의 왕들이 주장한 속권의 신수설(神授說)은 교회 신권에 대한 속권의 종속성을 부인하기 위한 것이었을 뿐, 왕권이 전적으로 신으로부터 온 것이라는 주장은 아니었다. 왕권이 관습에 의한 세습권과 함께 인민으로부터 오는 것이라는 관념도 부정하지 않고 있었다(Plamenatz 1963, 160-161). 16세기와 17세기 초에 등장하는 계약이론은 논리적으로나 역사적으로 근거가 있는 것은 아니었지만, 지배자의 권위는 신의 의지나 관습뿐만이 아니라 인민의 이익과 권리를 보호하는 역할에서 비롯된다는 주장을 뒷받침하는 데 효과적으로 동원되는 주장이었다(Plamenatz 1963, 163-164). 그래서 왕이 주권자(主權的: sovereign)임을 주장한 장 보댕(Jean Bodin, 1530~1596)조차도 왕권이 자연법이나 신의 법 위

에 존재하므로 인민은 그에 저항할 권리가 없다는 식의 주장을 하지는 않았다(Plamenatz 1963, 158-159).

플라메나츠에 따르면, 신수권에 바탕한 절대 군주제의 독트린(doctrine of absolute monarchy by divine right)은 종교전쟁과 내전이 프랑스와 영국에 혼란과 무질서를 가져오면서, 이 상황을 극복하려는 움직임 가운데서 비롯하였다. 이 혼란한 사태가 종식되면서 그 독트린 또한 힘을 상실하게 된다. 프랑스에서 좀 오래 지탱되었을 뿐, 영국에서는 일찍 사라졌다. 필머(Robert Filmer), 보쉬에(J.B. Bossuet), 보댕, 홉스, 그리고 파스칼(Blaise Pascal) 등, 근대 초기 서양에서 절대군주제를 주창한 사상가들의 공통된 동기는 무정부상태에 대한 공포였다(Plamenatz 1963, 168-175, 207).

마루야마 마사오(丸山眞男)는 근대 일본의 초국가주의(ultra-nationalism)를 논하는 가운데 서양과 일본의 정치전통의 근본적 차이를 그러한 최고권위의 이원성 여부에서 찾았다. 그가 파악한 일본 초국가주의의 핵심은 일본 국민의 내면적인 정신적 도덕적 의식의 세계가 국가 정치권력의 지배영역으로부터 분리된 독자성을 발전시키지 못했다는 사실이었다. 반면에 그는 칼 슈미트(Carl Schmitt)의 말을 빌려 근대 유럽의 절대주의 국가는 진리나 도덕과 같은 인간의 내용적 가치에 대해서는 중립적인 입장을 견지하는 "중성국가(中性國家)," 즉 그러한 가치에 대한 선택과 판단은 교회와 같은 사회집단이나 개인의 양심에 맡기고, 국가주권의 기초는 그러한 내용적 가치를 배제한 순수하게 형식적인 법 기구 위에 두는 국가였다는 사실에서 찾았다. 오랜 종교전쟁의 가운데에서 성장한 유럽의 근대국가는 교회로 하여금 신앙의 정치적 관철을 포기하게 하는 대신, 국가 자신은 지배의 내용적 정당성을 독점하려는 욕심을 포기하고 지배근거를 "공적인 질서의 보지(保持)라는 외면적인 것"으로 이행했다는 것이었다(마루야마 마사오 1997, 47-48).

스티븐 호위는 유럽의 중세 말에서 근세에 '황제(emperor)'와 '제국(imperium)'의 개념은 지배하는 영역의 광역적 규모(size)에 덧붙여 두 가지 의미를 갖게 된다고 파악했다. 그 하나는 절대적 주권(absolute sovereignty)의 관념이었다. 1530년대에 영국의 헨리 3세(Henry III)가 자신의 영역을 '엠파이어'라고 선언한 주된 취지는 영국의 지배자인 자신이 교황에게도, 그리고 당시 영

국에 영향력을 갖고 있던 합스부르그 왕가에 대해서도 충성을 바칠 필요가 없으며, 그들로부터 어떤 간섭도 용인하지 않겠다는 의사를 명확히 하는 데 있었다(Howe 2002, 13). 결국 근세 유럽의 주권 개념은 교권(敎權)으로부터 세속적 정치권력의 독립 선언이라는 의미를 함축하였고, 세속의 권력자들이 자임한 '황제' 개념은 그 욕망의 표현이었다.

로마제국 이래 서양에서는 임페라토르도, 엠프러도, 그리고 카이젤도, 세속적 권력의 최고 정점에 있었을 뿐, 천(天)의 권위를 직접적이고 배타적으로 대변하며 그를 현실에서 대신하는 정신적 최고권위를 주장할 수는 없었다. 그러므로 같은 '제'로 번역되긴 하지만, 동양의 전제군주인 '제'와 서양의 '제'는 내면상 유념해야 할 개념적 차이를 안고 있었다. 어떤 의미에서 동양의 정치사상사에서 현세의 군주가 '제'를 칭하게 되는 것은 그 단어가 지녔던 신성성과 초월성을 세속권력이 자임하려는 욕망의 표현이었다. 한편 유럽에서 중세와 근세에 세속적 군주가 엠프러를 칭하는 경우는 중세에 강화되었던 교회와 교황이라는 정신적 권위로부터 세속적 영역의 자율성을 확보하려는 욕구가 그 주요한 동기의 하나였다.

V. 근대 유럽의 정치혁명과 제의 개념적 분열: imperium과 emperor의 분리

근세 말 근대 초 유럽에서 내전이 빈발하는 상황 속에서 근왕주의자들은 무정부상태의 혼란을 넘어서기 위한 방편으로 왕권신수설을 주창했다. 하지만 근대 유럽은 상공업 자본주의의 발전과 함께 성장한 부르주아계급이 절대주의와 대결하면서 정치혁명을 겪게 된다. 서양의 근대는 제국의 건설과 확장의 과정이기도 했지만, 동시에 부르주아에 의한 군주권력의 입헌적 제한이 확립되는 과정이기도 했던 것이다. 그 결과, 가장 넓고 강력한 제국의 건설자인 영국은 절대군주제를 가장 먼저 넘어서게 된다. 왕은 점차 상징적 권위로 남는 입

헌군주제의 길을 걷는다.

서양 근대문명의 요체는 산업혁명과 식민주의 그리고 정치혁명의 세 가지로 요약할 수 있다(졸저 2009b, 29-33). 식민주의는 곧 제국의 건설을 의미했지만, 정치혁명은 군주의 절대권력의 붕괴를 초래했다. 그럼으로써 제국과 황제의 개념적 분리를 수반했다. 또한 산업혁명과 정치혁명의 국가별 시차(時差)는 그 분리의 시차를 초래했다. 그 결과 근대 유럽에서 '제국'이 황제권력과 결합한 채로 있는 나라가 있는가 하면, 그 분리가 선명한 나라도 있었다. 독일과 합스부르그 제국, 그리고 러시아가 전자라면 영국은 후자였다. 프랑스는 절대주의가 한 때 강고했지만, 곧 일련의 시민혁명을 겪으면서 제국과 황제권의 연계가 상실되거나 불연속적인 상태로 된다. 미국은 장차 제국을 건설하지만, 이 나라의 독립은 그 자체가 민주적 정치혁명이었기에 처음부터 황제권력은 존립할 기반이 없었다(Perry Anderson 1979, 85-142; Moore 1966, 129-153; 졸저 2009b, 116-140).

이것은 고대에서 근대에 이르는 서양의 정치전통에서 성과 속의 분리를 위한 이중적 장치가 마련되기에 이른 것을 뜻했다. 첫째, 세속적 권력은 그것이 아무리 절대적인 권력이라 하더라도 교권 혹은 신권과의 경쟁이나 견제 속에서 존재하였다. 둘째, 서양의 정치권력이 자신의 속권에 대한 교권의 속박을 깨뜨리고 절대주의를 향하여 나아간 근대적 질주는 몇몇 나라에서는 지속성을 누렸으나, 장차 근현대 서양 문명의 중추로 되는 세 개 나라, 즉 영국, 미국, 그리고 프랑스에서의 속권은 일찍부터 새로운 속박에 놓이게 되었다(졸저 2009b, 111-152). 자연법 논리를 바탕에 둔 인민주권이라는 또 다른 세속적 신화로 말미암아, 현실의 정치권력은 정신적 권위도 함께 누리는 것이 좌절되었다.

'대영제국'의 경우처럼 지배영역에서는 광역성을 구축한 제국이라 하더라도 국내정치에서 세속적 정치권력이 신성을 자임하기는 그 결과로 더욱 어려워졌다. 그것은 국제관계에도 영향을 미쳤다. 독일이나 러시아와 같이 지배자가 '황제(emperor)'를 칭하는 국가와 영국이나 공화정 시대의 프랑스, 그리고 역시 공화국인 미국의 경우처럼 칭제(稱帝) 자체가 불가능한 나라들 사이에, 지배자의 대외적인 권위의 차별성이 인정될 수 없게 되었다. 동시에 여전히 칭

제하는 국가의 지배자들이 자국 안에서 이른바 신민(臣民)을 상대로 정신적 권위나 신성성을 내세우기는 원천적으로 불가능해졌다. 국력이 동등하거나 더 강한 나라의 정치권력이 더욱 세속화됨에 따라 주변 황제국들의 내면적인 정치 권위 역시 그 영향을 받을 수밖에 없었기 때문이다.

19세기에 동양에 번역 소개된 국제법 저서들이 칭제 문제를 해석하는 양상에는 차이가 있었다. 칭제한 나라의 국제법 학자는 '황제'와 '왕'의 구별을 엄격히 하려는 경향이 있었다. 스위스 출신 독일 국제법학자인 요한 블룬칠리의 『공법회통』이 그러했다. 반면에 영미 계통의 학자인 헨리 휘튼의 저서인 『만국공법』은 '칭제' 여부에 이렇다 할 의미를 부여하지 않는다. 그만큼 약소국 왕의 칭제에 대해서도 관용적인 해석을 제시하였다(Wheaten 2002[1836], 133-134; 졸고 2011c 참조). 중화질서의 궤도 안에서는 오직 중국의 군주만이 칭제하고, 그의 조정만을 '천조(天朝)'라고 하여 더 강한 신성을 자임할 수 있었다. 동양에서 그 전통은 19세기까지 이어졌다. 서양에서는 주요 국가들 내부에서 정치혁명이 일어난 반면, 동양에서는 그렇지 않았던 것이 가져온 차이였다.

VI. 중국의 전통 유학에서 '천'과 '제', 그리고 속권과 신권의 통일성

1. 고대 유학에서의 천인관계론과 그 유산

하(夏), 은(殷: 商), 주(周)로 일컬어지는 중국 역사의 상삼대(上三代)에서 상대의 최고신의 개념은 '제(帝)'였던 반면에, 주대의 최고신은 '천(天)'이었다. 상대의 지배자들은 상제(上帝)를 숭배하였다. 그들의 갑골문에서 세속의 지배자들과 상제의 관계는 복(卜)이라는 행위를 통해서 우주의 주재자가 세속의 왕에게 명을 내리는 관계였다. 즉 왕은 복을 통해서 상제의 명을 대행하였다. 여

기서 이미 동양에서의 정치권력은 종교적 권위를 독점하는 위치에 있었다고 할 수 있다.

주대에 이르러 제는 천에 최고 절대신의 자리를 내주게 된다. 천은 우주 자연의 절대자인 동시에 인간세계 만사의 주재자이다. 주의 지배자는 '천자(天子)'를 자임함으로써, 우주자연의 절대자와 자신 사이에 혈연관계의 메타포를 담은 관계를 설정하였다. 이 시대에 세속의 지배자가 우주의 주재자인 천의 명을 받들어 인간세계를 다스린다는 관념은 서주 시대 초기 문헌인 『서경』에서 먼저 나타난다. "나는 감히 하늘(天)이 내린 위엄을 행사하지 않을 수 없다. 문왕께서 나에게 물려준 보배로운 거북으로 점을 쳐 하늘의 뜻을 헤아려 보았더니, 하늘은 우리에게 다음과 같이 명을 내렸다. '서쪽 땅에 큰 재난이 있을 것이다. 서쪽 땅에 사는 사람들은 안정하지 못할 것이다…하늘은 또 앞의 문왕에게 복을 주었다'(子不敢閉于天降威, 用寧王遺我大寶龜, 紹天明, 卽命曰, 有大難于西土, 西土人亦不靜…天亦惟休于前寧人)"(풍우 1993, 33; 졸고 2011a, 14).

주대에 '제'는 비록 천에 절대신의 자리를 내주었으나, 신성(神聖)을 박탈당한 개념으로 전락하지는 않았다. 사마천의 『사기』에 서술되어 있는 삼황오제(三皇五帝)의 신화는 춘추전국시대에 체계화된 것이었다. 춘추전국시대에도 '제'는 여전히 신성성을 내포하였고, 세속의 군주가 함부로 자임할 수 있는 칭호는 아니었다. 전국칠웅의 하나인 진나라 왕이 천하를 통일하여 전국시대를 종식시킨 후, 봉건제를 폐기하고 군현제를 채택하여 천하에 대한 중앙집권적 전제권을 확립했다. 그 연후에 비로소 중국 역사에 '제(帝)'를 칭하는 현실권력이 등장하게 된다. 진시황이 바로 그였다. 그가 '황제'를 자신의 존호로 채택하는 과정은 사마천의 『사기』에 그려져 있다(사마천 2005, 208-209; 졸고 2011a, 16).

이 과정에서 우리가 확인할 수 있는 것은 동양에서 현실정치의 지배자가 '제'를 자임하는 것은 그가 신성성을 함께 자임하는 것이었다는 사실이다. 주의 천자는 자신을 신의 아들로서 개념화함으로써 신성을 자임했다면, 진시황은 신과의 혈연이라는 메타포를 생략하고, 스스로 '제(帝)' 그 자체를 칭했다. 신성의 자임이라는 점에서 한 걸음 더 나아간 것으로도 볼 수 있다. 동양의 정치현상에서 이렇게 진행된 속권과 신권의 중첩, 즉 절대적인 군권(君權)은 하늘이

라는 신적 권위로부터 위임받은 것이라는 동양의 정치권력 인식은 한 제국에 이르러 동중서(董仲舒, 기원전 179~104)에 의한 천인우주론(天人宇宙論)으로 이론적 정식화에 이른다.

"오직 천자(天子)만이 하늘로부터 명을 받으며, 천하는 천자로부터 명을 받는다"라든가(董仲舒, 『춘추번로』(春秋繁露), 「위인자천」(爲人者天); 리쩌허우 2005, 311), "왕도(王道)의 삼강(三綱)은 하늘에서 구할 수 있다"라든가(董仲舒, 『춘추번로』, 「기의」(基義); 리쩌허우 2005, 311) 하는 사고들이 그러하였다. 리쩌허우는 "동중서와 그의 추종자들은 어떤 자연현상, 예를 들면 일식, 지진, 수제, 가뭄, 동식물의 이상현상 등을 군주에 대한 하늘의 경고로 해석"했다고 지적하고, 그러한 사상적 태도는 동중서 시대에 그치지 않고 "후세에도 불변하는 법칙이 되었다"고 평했다. 그에 따르면, 동중서가 이러한 사상체계를 만들어내고 후세 동양의 지배자와 지식인들이 그것을 영속화한 이유는 "주로 그것을 통해서 군주의 전제권력과 사회의 통치질서를 확고히 하려고 했기 때문"이었다(리쩌허우 2005, 311).

사실 동중서가 천인우주론을 발명했다고 할 수는 없다. 주대의 '천자' 개념, 그리고 진시황 이래의 '황제' 개념이 내포하였던, 현실의 권력자가 천명의 수행자이거나 자신이 곧 신성을 지닌다는 개념을 동중서가 다만 유교적 논리체계 속에서 이론화한 것이었다고 보아야 할 것이다.

중국에서 유교는 전한(前漢)의 무제(武帝, 재위 140-87 BC) 때에 관학(官學)으로서 배타적인 지위를 차지한다. 이후 다소간의 성쇠(盛衰)는 있어도, 유교는 언제나 새 왕조에 의해 "국교(國敎)적인 권위"를 보증받았다(마루야마 1995, 108-109). 마루야마 마사오의 다음과 같은 지적은 적절하다. "청 나라에 이르기까지 유교에 대항할만한 사상체계는 끝내 나타나지 않았다. 종교사상을 제외한다면 중국학계에 있어서의 사상적인 전개는 유교 내부에서만 일어났다고 해도 좋을 것이다. 중국제국과 마찬가지로 중국학계도 참된 사상적 대립을 경험하지 못했다"(마루야마 1995, 109). 최근세에 국제적인 압력 속에서 중국사에 점차 근대성과 시민성이 침투함에 따라 쑨원의 삼민주의가 나타났을 때, 유교는 비로소 자신과 완전히 계통을 달리하는 사회사상과 만나게 된다고 마루야마는 지적했다. 그만큼 동중서가 체계화한 천인우주론적 관념은 중국 정

치에서 항상 국교로 남은 유교의 생명력과 함께 중국 사회 지배 이념의 일부로 남게 된다고 할 수 있다.

동중서가 체계화한 천인우주론적 관념에서는 천자, 즉 지상의 최고 권력자는 천의(天意)에 감응하여 천하를 다스린다. 리쩌허우의 지적대로 그것은 한편으로 천(天)이라는 우주와 그 자연법칙에 천자도 제약받는 것을 전제했다. 그러나 동시에 그것은 지상의 권력자가 천(天)의 지위와 천의(天意)를 대신한다는 것을 명확히 한 것에 다름 아니었다. 이런 사상적 구조에서는 역시 리쩌허우가 적절히 지적한대로 별도의 "초월적인 주재신(主宰神)"이 필요하지 않았다(리쩌허우 2005, 311-312, 327). 결국 천인우주론의 사유체계는 현실세계의 최고 권력자의 의지와 행동을 천의와 동일시하는 가운데, 종교의 역할을 적어도 부분적으로 대신하는 것이었다(졸고 2011b, 82).

앞서 근대 초기 유럽에서 장 보댕 등이 왕권신수설을 주장하는 경우에도 지배자의 전제에 대한 인민의 저항권은 부인하지 않았음을 지적했다. 동양의 유학에서도 맹자의 '역성혁명(易姓革命)'의 개념을 떠올린다면, 전제적인 속권에 대한 인민의 저항권은 동서양 모두에서 인정되었다고 할 수 있다. 다만 중요한 차이가 있다. 서양의 경우에는 교회의 신권이 속권에 대한 일종의 상설법정 '기관'으로서 존재한 셈이다. 이에 비해서 동양의 역성혁명론은 논리로만 존재했지, 그것을 뒷받침할 상설법정은 현실에 존재하지 않았다고 할 수 있다.

주자학에서의 천인관계(天人關係)론, 즉 '주자학적 질서관'의 특징으로 "인간은 봉건적인 상하 질서를 자연의 질서처럼 주어진(所與) 것으로 받아들여 운명적으로 여기에 순종할 수밖에 없다"는 것이 일반적 인식이다. 이러한 해석의 근거는, "주자학에서 자연법칙인 리(天=理)가 동시에 도덕 본성으로서 인간에 내재하면서(性=理), 사회 질서의 원리(五常=理)로 발휘된다는 점에 기초한다"고 미조구찌 유조(溝口雄三)는 정리한다(미조구찌 2001, 56-57). 미조구찌 본인은 그러한 일반적 인식에 기초해 주자학적 천인관계론을 고정적이고 불변적인 사유로 전제하는 것을 비판한다. 미조구찌 유조가 잘 상기시키듯이, 특히 북송(北宋)의 주자학 이래 천(天)은 적어도 세 가지의 상이한 의미를 내포한 것이었다. 따라서 동양사상에서의 '천'을 오로지 '초월자' 또는 '절대자'로 직결시키는 것은 안일한 해석일 수 있다(미조구찌 2001, 56-57). 주자는 '천'의 내

용을 셋으로 나누었다. 1) 주재적(主宰的) 천, 2) 자연적 천, 3) 리법적(理法的) 천이 그것이다. 첫 번째의 '주재적 천' 만이 초월자 또는 절대자를 내포하는 것이며, 자연적 천과 리법적 천은 초월이나 절대라는 개념으로는 포괄할 수 없다(미조구찌 2001, 59).

그러나 그러한 구분이 곧 현실권력의 신성화, 즉 성속의 연속성을 가정하는 유학적 논리구조를 해체시키는 데 크게 도움이 되는 것은 아니다. 천자가 천명을 받아 천하를 지배한다고 할 때, 그 천명은 주재적 천을 가리킬 개연성이 높다. 자연적 천은 물론 아니다. 리법적 천을 가리킬 수도 있지만, 그때의 리(理)는 주재적 천(天)의 합리적 속성을 가리킴으로써 둘 사이의 구분이 모호할 수도 있다. 주재적 천의 의미로든 리법적 천의 의미로든 그때의 천은 초월자 내지 절대자의 개념과 분리되기 쉽지 않다. 마루야마가 지적했듯이, 일본의 주자학에서 천도는 '리법적 천'에 가깝지만, 천명은 인격성을 띠는 개념에 가까운 것으로 이해되었다(마루야마 1995, 284). 문제는 천도와 천명은 상호 연결된 개념이지, 상호 분리되어 사유되기 어렵다는 데 있다.

'정관의 치(貞觀之治)'로 잘 알려진 당나라 태종 시기의 일을 기록한 『정관정요』(貞觀政要)에는 위징의 상소문이 실려 있다. "예로부터 하도(河圖)를 얻어 천명(天命)을 받고 나라의 대업을 열어 천자의 자리에 오르면 예악제도를 굳건히 하고 법률조문의 시행을 추진하고 다방면의 뛰어난 인재를 부리며 존귀한 제왕의 자리에 앉아 천하를 다스리던 군주는…"(오긍 2010, 36). 이때 천자에게 대업의 명을 내리는 천(天)은 주재적 천을 가리킨다고 할 수 있다.

1441년 조선 세종 23년에 명 황제는 '봉천전(奉天殿)'을 짓고 이를 기념하여 천하의 죄인을 사(赦)하는 조서를 내린다. 이에 조선의 세종도 그에 부응하여 나라(境內)에 사유령(赦宥令)을 내린다. 세종은 그의 사문(赦文)에서 "공경히 조서를 받으니" 그 내용이 다음과 같았다고 하였다. "짐(朕)이 적은 덕으로 공경히 천명(天命)을 받들어 조종(祖宗)의 대통(大統)을 잇고 천하를 주재(主宰)하니, 밤낮으로 생각하매, 나라를 창건함이 오직 어렵고 이어서 지키기가 쉽지 아니하다…"[5] 명 황제의 조서에 등장하는 '봉천전'과 함께 '천명'의 천(天)은 모두 주자가 '주재적 천'으로 분류한 개념에 해당한다. 받들고 두려워해야 할 대상으로서의 천인 것이다.

학문으로서의 중국 유학에서의 '천'에는 주희가 말하는 '리법적 천'의 개념과 함께 '주재적 천'의 개념도 잔존한다. 그러나 '천' 개념에서 그 중심은 다분히 리법적 천의 개념이 압도하는 흐름을 띠게 된다. 그것은 곧 유학의 천 개념의 합리주의화 과정이었다. 그처럼 학문으로서의 유학에서 '천'이 리법적 천이 주안이 되는 방식으로 되어간다고 할 수 있으나, 지배자들이 스스로 '천자'를 자칭하고, 자신의 지배가 '천명'에 의한 것임을 자임할 때, 그때의 천도 역시 리법적 천만을 말한다고 하기는 어렵다. 다분히 '주재적 천'의 개념을 앞세운 것일 터이다. 지배자들이 자신의 지배를 천명과 등치시킬 때, 그들이 말하는 천명이 '리법적 천'을 가리키는 것이었다 하더라도, 그때의 리법적 천은 사실상 '주재적 천'과 혼효된 개념이었다.

중국에서 주재적 천, 리법적 천, 자연적 천을 하나로 수렴하면서 그에서 비롯되는 총체적 권위를 지상의 최고 정치권력이 전유하는 현상을 압축적으로 표상하는 것이 있다. 그것은 바로 력(曆)이다. 전통시대 전체에 걸쳐 중국의 천문학이 개발하고 중국 왕조들이 채택한 력은 달의 주기에 맞춘 월력(月曆, lunar calendar)을 주로 한 것이다. 거기에 춘분/추분과 하지/동지와 같은 태양의 주기에 맞춘 일력(日曆, solar calendar)를 부분적으로 보완한 것이었다. 중국은 20세기 이전까지 그런 달력을 유지했다(Eberhard 1957, 63). 농경에 적합한 것은 일력이다. 월력은 축제와 종교적 행사에 적합하다. 중국의 천문학은 기원전에 이미 그리스의 천문학과 마찬가지로 순수한 일력(日曆)을 개발할 능력을 갖추고 있었다. 하지만 일부러 두 가지 기능을 모두 충족시키는 력을 선택한 것으로 해석된다. 중국 천문학은 더욱 정확한 력을 개발하고 개선해나갈 능력도 갖고 있었다. 그럼에도 력을 교체하는 기준은 천문과학적 정확성이 아니라 정치적인 요소였다. 력의 교체는 곧 왕조의 교체를 뜻할 수 있는 혁명적인 일이었다. 왕조 안에서 력을 교체할 때에도 력의 정확성을 기하기 위해서가 아니라 정치적인 이유로 그렇게 했다. 그래서 때로는 력의 정확성은 오히려 후퇴한 경우도 있었다. 중국에서 천문학자들의 일차적인 관심은 력의 정확성이 아닌 그 정치적 의미였던 것이다(Eberhard 1957, 63-66).

5) 『세종실록』 94권, 23년(1441 신유 / 명 정통(正統) 6년) 윤11월 20일(계미).

바로 여기에서 우주자연의 운동과 같은 자연적 천, 리법적 천, 그리고 주재적 천의 통일적 개념으로서의 '천'을 정치권력이 전유하고 그러한 통일적 권위와의 독점적 교감을 자임하는 최고 권력자의 인식과 행동을 감지할 수 있다. 이에 반해 서양에서 16세기에 달력을 교체할 때, 그 주체가 교회였다는 사실은 매우 시사적이다.[6]

2. 중국 유학에서 '천' 개념의 합리화 과정과 '제' 개념의 인격신적 기능

공자(孔子)는 춘추시대 말기를 살았다. 유학을 대표하는 텍스트인 '사서삼경(四書三經)'—『대학』(大學), 『중용』(中庸), 『맹자』(孟子), 『논어』(論語) 및 『시경』(詩經), 『서경』(書經, 尙書), 『역경』(易經)—에 나타나는 우주 만물의 주재자 개념을 보면,[7] 『중용』과 『논어』에서는 '천(天)'의 개념이 앞서고, 『대학』에서는 '상제' 개념이 두드러진다. 전체적으로는 유가의 경전들에서도 '천' 개념이 지배적이 되었다고 할 수 있다.

이들 텍스트에서 천(天)은 곧 성(性)이요, 도(道)와도 통하는 것으로 되어 있다. 천은 우주만물의 주재자이지만, 무원칙하거나 변덕스러운 인격적 존재가 아니라, 우주만물의 일정한 표준으로서의 '성' 또는 '도'라는 원리원칙을 따라

---

6) 서양에서 사용한 달력은 물론 일력(solar calendar)이며, 16세기 중엽까지는 율리우스 카에사르가 제정한 '율리우스력'이었다. 그러나 1582년 교황 그레고리우스 13세가 정확성을 높이기 위해 개정한 '그레고리력'을 공표한다. 가톨릭계 국가들은 곧 수용했다. 개신교 국가들은 수용이 늦어졌으나, 결국 독일은 1700년에, 영국은 1752년에, 그리고 스웨덴은 1753년에 그레고리력을 채택한다(황대현 2007, 70).

7) 『대학』에 대해서도 그렇지만 『중용』에 대해서도 그 저작자에 대해 논란이 많다. 오래된 정설은 주자가 확립한 설로서, 공자의 손자이자 증자에게서 배운 자사(子思, 기원전 483~402)가 그 작자(作者)라고 하는 것이다. 그러나 청나라 시대 고증학(考證學) 연구들은 그 정설에 이의를 제기해왔다. 자사의 후인들이 진한(秦漢) 시대에 저작했다는 설도 있고, 자사가 지은 것을 바탕으로 후인들이 상당한 시간에 걸쳐 가필하여 이루어졌다는 설도 있다(김석진/신성수 2004, 14-15).

주재한다는 뜻이 된다. 그러한 원칙은 불가해하여 신비로 가득한 것이 아니라, 군자의 합리적 이성으로 판단 가능한 것이다. 그만큼 인간의 고도한 이성과 합치하는 것이 된다. 그런 의미에서 유학에서의 천의 개념에서는 주재적 천과 리법적 천의 경계가 모호해져 있었다. 그 예를 보기로 하자. 주재적 천, 즉 초월자의 성격이 합리주의적으로 사고된 경향을 시사한다.

『중용』의 제1장은 바로 그 '천'의 개념에서 시작한다. "하늘[天]이 명하신 것을 성[性]이라 하고, 성을 따르는 것을 도라 이르며, 도를 닦음을 교라 이른다(天命之謂性, 率性之謂道, 修道之謂敎)"고 하였다(『대산 중용 강의』, 59). 우주만상의 주재자로서 천이 명확하게 자리잡고 있는 가운데, 천명=성=도의 형태로 세 개념이 긴밀하게 연결되어 있다. 또한 『중용』에 등장하는 천의 개념으로서 가장 잘 알려진 것은 "성이라는 것은 하늘의 도요, 성하려는 것은 사람의 도이니(誠者 天之道也, 誠之者 人之道也)"라는 구절이다(『대산 중용 강의』, 233). 『중용』에서 천의 도(天之道)는 때로는 '천지의 도(天地之道)'라는 문구로 나타나기도 한다. "천지의 도(天地之道)는 가히 한마디 말로 다할 수 있으니, 그 물건됨이 의심치 않느니라. 곧 그 물건을 생함이 헤아리지 못하느니라"(『대산 중용 강의』, 278). 우주만물을 창조하고 관장하는 형이상학적 존재가 천 또는 천지와 도라는 개념과 결합해 표현된 것이다. 곧 이어서 『중용』은 이렇게 말하고 있다. "천지의 도는 넓고 두텁고 높고 밝고 멀고 오래 하느니라(天地之道 博也厚也高也明也悠也久也)"(『대산 중용 강의』, 279).

일반적으로 공자는 우주만물을 창조하고 관장하는 형이상학적 존재에 대한 담론을 즐겨하지 않았다고 평가된다. '천'이나 '천도'의 개념뿐만 아니라 '성'(性)에 대해서도 언급하되, 설명은 하지 않았다. 논어에는 이런 문장이 나온다. "선생님이 성(性)과 천도(天道)에 대해 말씀하신 것은 들을 수가 없었다.(夫子之言性與天道, 不可得而聞也)"(『논어』「公冶長」) 중국의 한 학자는 이를 인용하며 다음과 같이 말한다. "공자는 천명(天命)을 승인하고 지명(知命)을 강조하였다. 그러나 천과 명 등에 대하여 결코 깊게 연구해간 것은 없었다. 이 점은 모두 나중의 유가가 해결해야 하고 발휘해야 하는 문제로 남겨졌다"(錢遜 2009, 129).

그렇다면 유가, 특히 훗날의 성리학(性理學)에서 매우 중요한 철학적 의의를

갖게 되는 '성(性)'이라는 개념과 함께 '천도(天道)'라는 용어의 형태로 형이상학적 의미를 갖는 천의 개념이 『중용』에 자주 등장하는 것은 왜인가? 한국의 유학자 다산 정약용(茶山 丁若鏞, 1762~1836)은 이렇게 설명했다. "자사(子思)가 공자의 제자들도 쉽게 들을 수 없었던 성(性)과 천도(天道)에 대한 공자의 말씀을 『중용』에서 소개하고 있는 것은, 공자의 문인(門人)들이 공자의 위의(威儀)나 동작을 보는 정도를 넘어서 자사는 가학(家學)의 근본을 두고 종통(宗統)을 이어서 공자의 정밀하고 온축된 깊은 뜻을 얻어 알 수 있었기 때문"이다(금장태 2004, 51). 한편, 정약용의 시대에 비해 1백 년 앞서서 일본의 고학자(古學者) 오규 소라이(荻生徂徠: 1666-1728)는 그 이유를 다르게 설명했다. 노장(老莊)의 사상으로 인해 천(天)과 성(性)의 개념들이 어지럽혀지는 상황을 겪은 자사는 성인의 도를 지키기 위해서 성인이 좀처럼 말씀하지 않았던 천과 성을 말하지 않을 수 없었던 것이라 했다(금장태 2004, 51).

『논어』에 이르러서는 우주의 보편적 진리를 표상하는 것으로 천(天)의 개념이 더욱 자주 등장한다.[8] 주자의 주석에서 나타나는 바와 같은 관념론적 해석으로 볼 때, 공자의 천(天)은 인격신적 요소는 더욱 희박하였다. 전손은 말한다. "공자는 천명(天命)을 중시하였는데, 도리어 귀신(鬼神)은 얘기하지 않았다." 그는 『논어』를 인용한다. "공자께서는 괴이한 일, 힘으로 하는 일, 어지러운 일, 귀신(鬼神)에 관한 일은 말씀하지 않으셨다(子不語怪力亂神)." 전손은 역시 『논

8) 『논어』에서 가장 먼저 '천'이 등장하는 것은 우리에게 익숙한 "오십이지천명(五十而知天命)"이라는 구절 안에서이다. 주자는 이 구절의 '천명'은 "천도(天道)가 유행하여 사물에 부여된 것"으로서, "사물이 응당 그러하게 된 까닭"이라는 뜻이라고 주석했다. 그리고 "이것을 알면 아는 것이 그 정미로움을 지극히 하여, 불혹은 또 말할 것이 없을 것이다"라고 하였다(『論語集註 1』 2008, 87). 공자는 또 "하늘이 이미 나에게 이러한 덕을 부여하였으니, 환퇴가 나를 어쩌겠는가(天生德於子, 桓魋其如予何)"라고 하였다(『論語集註 1』 2008, 442~443). 공자는 또한 "군자는 세 가지 경외함이 있다. 천명을 경외하며, 대인을 경외하며, 성인의 말씀을 경외한다(君子有三畏, 畏天命, 畏大人, 畏聖人之言)"고 하였다(『論語集註 2』 2008, 427). 인간이 공경할 지고한 존재를 천(天)으로 설정한 것을 잘 드러내고 있는 문장이라고 할 것이다. 공자는 "하늘이 무어 말하는 게 있더냐? 사시(四時)가 운행하고 백물(百物)이 살아간다. 하늘이 무어 말하는 게 있더냐?(天何言哉, 四時行焉, 百物生焉, 天何言哉)"라고 했다. 이에 대한 주자의 주석을 보면, 여기서 공자가 말하는 천(天)은 천리(天理)를 가리킨다. 주자는 "사시가 운행하며 백물이 성장하는 것은 천리가 발현하여 유행하는 실제가 아닌 것이 없으니, 말을 기다리지 않고도 볼 수가 있다"고 해석한다(『論語集註 2』 2008, 489).

어』에 언급된 공자의 말을 인용한다. "백성이 지켜야 할 의로움에 힘쓰고, 귀신을 공경하되 멀리할 수 있으면 지혜롭다 할 수 있을 것이다(務民之義, 敬鬼神而遠之, 可謂知矣)"(전손 2009, 129-130).

이런 맥락에서도, 공자가 말하는 천은 인격신적 초월자와는 거리가 있었으며, 도리어 노장사상에서 말하는 '도(道)'에 가까운 추상화된 개념이었다. 한편 공자 역시 '도(道)'라는 표현을 즐겨 썼는데, 다만 노장사상에서와 같이 형이상학적 존재를 가리키기 보다는 어떤 도덕적 원리 같은 것을 가리킨다. 『논어』의 「태백」(泰伯) 편에서 공자는 이렇게 말한다: "위태로운 나라에는 들어가지 아니하고, 어지러운 나라에는 살지 아니하며, 천하에 도가 있으면 나오고, 도가 없으면 숨는다(天下有道則見, 無道則隱)"(『論語集註 2』 2008, 496).

주희의 해석을 따르더라도, 공자는 매우 추상적이고 보편적인 이치로서의 형이상학적 원리라는 의미로 '천' 개념을 사용하고 있다. 그것을 인간의 이성으로 이해하고 판단할 수 있는 합리적 원리들을 가리킨 것으로 볼 수 있는 '도'와 직결시켰다. 이처럼 유학의 고전 텍스트에서 이미 주재적 천과 리법적 천 사이의 긴밀한 논리적 상호규정의 관계가 명확하였다. 그것은 '주재적 천' 개념의 합리화를 의미했으며, '천명'이 의미하는 바의 합리화이기도 하였다. 유학적 이성이 '도'라고 판단하는 기준에 맞게 정치 지배자가 행동하면, '천명'이 그 정치 권력자에게 돌아오고, 그렇지 않고 도에 어긋나게 행동하면 '천명'은 저절로 떠나버린다고 할 때, 그 천명은 주재적 천인 동시에 리법적 천이라고 할 수 있다. '천명자거(天命自去)'라고 할 때의 천명이 그러하다. 여기엔 주재적 천과 리법적 천이 하나로 융해되어 있다. 그러한 융해 속에서는 유학적인 의미의 '주재적 천'은 인격신적 성질을 박제당한다.

하지만 다른 한편으로 이들 고전의 세계는 인격신적 존재로서 '상제'가 설 자리를 마련해 두었다. 『대학』(大學)에 이렇게 쓰여 있다. "『시경』에 이르기를, '은나라가 백성을 잃지 않았을 때는 능히 상제(上帝)에 대할 수 있었으니, 마땅히 은나라를 거울삼을지어다. 큰 명은 쉽지 않다' 하니, 무리를 얻으면 나라를 얻고, 무리를 잃으면 나라를 잃음을 말한 것이니라(詩云 殷之未喪師 克配上帝 儀監于殷, 峻命不易, 道得衆則得國 失衆則失國)"는 문장이 그것이다(『대산 대학강의』 2000, 175-176). 김석진은 '극배상제(克配上帝)'를 이렇게 풀이했다. "극

배상제, 즉 상제에 대한다는 것은 천자(天子)의 위치에 올라 홀로 하늘의 상제를 마주 대하고 그 명을 받아 천하 만민을 치교(治敎)하는 것입니다"(『대산 대학 강의』 2000, 176). 『중용』에도 『대학』에서와 마찬가지로 '상제'가 최고신의 개념으로 동시에 등장하는 경우가 있다. "교제(郊祭)와 사제(社祭)의 예(禮)는 상제(上帝)를 섬기는 것이요, 종묘의 예는 그 선조를 제사 지내는 것이니, 교제/사제의 예와 체제(禘祭)/상제(嘗祭)의 뜻에 밝으면 나라를 다스림은 그 손바닥을 보는 것과 같다"고 한 것이 그것이다(『대산 중용 강의』 2004, 189). 김석진과 신성수는 이 부분을 주석하기를, "교제는 하늘에 제사하는 것이고, 사제는 토지신에게 제사하는 것이니 다 상제를 섬기는 일이다. 이에 비해 종묘의 예는 그 선조를 제사지내는 일이다"라고 하였다(『대산 중용 강의』 2004, 189).

『논어』에는 '황황후제(皇皇后帝)'라는 개념이 등장한다. 공자 자신의 언설이라는 형태로는 아니다. 다만 그 마지막 장인 「요왈」(堯曰)에서 탕왕(湯王)이 했다는 말을 소개하는 방식으로 나타난다. 탕왕은 대개 기원전 18세기경 하(夏) 나라를 멸망시키고 상(商), 즉 은(殷) 나라를 세운 인물이다. 주자의 주석(朱注)에서 그 용어는 '상제(上帝)'로 번역되었다. "나 소자 리(履)는 감히 검은 수소를 희생으로 써서 감히 크고 크신 상제님께 환히 고하나이다. 죄 있는 자는 감히 용서하지 않겠으며, 상제님(皇皇后帝)의 신하는 가리지 않겠습니다. 검열하는 일은 상제님의 마음에 달렸습니다(子小子履, 敢用玄牡, 敢昭告于皇皇后帝, 有罪不敢赦, 帝臣不蔽, 簡在帝心)"(『論語集註 2』 2008, 593). 이 부분은 훗날 진시황이 자신의 칭호를 '황제'로 하는 데 중요한 전거가 된 것으로 보인다(졸고 2011a, 16-18).

주대에 이르러 초월자 내지 절대자의 지위를 '제' 대신 '천'이 차지하게 되었다고 하지만, 선진 유학의 텍스트에서 여전히 '상제'가 인격신적 초월자의 지위를 갖고 있음은 그런 맥락에서 유의할 필요가 있다. 훗날 조선에서 다산 정약용은 서학 천주교의 신의 개념을 수용하면서, 그것을 고전 유학의 '상제' 개념과 일치시킨다. 그것은 첫째, 유학에서의 '우주의 주재적 초월자'로서의 천의 개념이 합리주의적 형이상학화하여, 초월적이되 인격신적인 성격이 박제된 현상, 둘째, 초월적이되 인격신적인 존재로서의 '상제' 개념의 잔류, 이 두 가지 개념사적 현상에 바탕을 두었다 할 것이다.

결국 춘추전국시대 유가의 학술 속에서 우주만물의 근본이자 그 주재자로서의 '천'의 개념은 더욱 추상적인 보편적 진리라는 의미로 형이상학화된다. '상제'는 뒷자리로 밀려나되, 초월적 주재자의 개념이 리법적 천과 분리될 수 없는 방식으로 합리화됨으로써 더욱 뚜렷해지는 인격신의 공백을 그 상제가 대신한다. 어떤 의미에서는 인간세계의 권력자가 '제'라는 개념을 전유할 수 있는 사상적 준비가 마련되어간 것으로도 볼 수 있다. 서주시대에 보편화된 우주의 주재자로서의 '천'을 추상화하고 인격신적 요소를 담은 '상제' 개념을 주변화시킴으로써, 중국사상사는 일종의 '합리주의'의 단계로 접어든다. 아마도 이러한 성격이 주자가 정립한 성리학적 유학의 체계에서 '천'이나 '리' 또는 '성'의 개념들이 금장태가 '본체론적 관념론'이라고 말한 박제(剝製)된 개념으로 정리될 수 있는 근거가 되었다고 해도 될 것이다(금장태 2009, 51-52).

주희는 유학 사상의 '천' 개념에서 주재적 천과 리법적 천을 구분하고, 리법적 천을 위주로 했다. '천'의 개념에 주재적 천의 개념의 흔적은 남겨두되, 사실상 인격신적 주재신의 개념이 설 자리는 배제했다. 그가 '리(理)' 개념의 집대성자였던 사실과 무관하지 않다. 장입문(張立文)이 지적하듯이, 중국 전통사상에서 리(理)라는 범주는 전국시대에 구체 개념에서 벗어나 철학 범주의 차원에 진입하여 객관사물을 반영하는 가장 일반적인 개념으로 된다. 공자는 유학의 창시자이지만, 그의 『논어』에도, 도가의 경전인 『노자』에도 '리' 개념은 등장하지 않았다. 유가의 2세대인 맹자와 순자, 그리고 도가의 2세대인 장자에 이르러 비로소 '리'가 언급된다. '리'는 장차 유가의 윤리도덕 개념을 요지로 삼고, 도가의 만물화생, 우주생성론, 그리고 불교의 사변철학을 융합하여 하나의 광대한 철학적 개념으로 발전한다. 이렇게 하여 이른바 '리학'(理學)이 구성되어 발전한다. 이 과정을 통해 "리 범주는 중국 고유의 조리, 규율, 의리, 예리, 심성의 리 등에다 불교의 '유식의 리'와 '리사무애관'의 사상을 흡수하여 중국 철학의 논리구조에서 최고 범주가 되었다"(장입문 2004, 30-32).

결국 주대에 이르러 '제'를 대신하여 초월적 주재신의 자리에 들어섰던 '천'의 개념은 리의 개념과 융합하면서 합리주의적 형이상학화의 과정을 밟았다. 물론 앞서 논의한 바와 같이, 이미 '천'을 말하되, 합리적 성격을 띤 원리로서 이해하는 경향이 강했던 것, 그리고 인격신적 초월자에 대해 말하기를 삼갔던

선진유학 시대의 공자에게 이미 내재했던 태도를 본격화한 것이라고 할 수 있다. "리(理)는 천(天)의 본체이고 명(命)은 리(理)의 작용이다"라고 한 주희의 관점은 그것을 압축해 드러낸다(장입문 2004, 230).

한편에서는 그럴수록 중국 유학에서 인격성을 띤 신성성의 담지자는 '상제'의 '제'에게 맡겨지는 철학적/종교적 개념 현상이 깊어졌을 것이라고 생각된다. 이러한 철학적 상황은 동양의 세속 권력의 정점에 있는 지배자들, 특히 스스로를 '천하의 지배자'로 여긴 전통시대 중국과 일본의 지배자들이 자임한 '제'에 성속의 구분이 모호한 현상, 즉 속권과 정신적 권위가 혼효되어 내재하는 개념적 현상으로도 연결되었다고 할 수 있다.[9]

VII. 일본의 전통적 정치질서에서 성속의 경계넘기

720년에 완성된 것으로 알려진 『일본서기』(日本書紀)는 천황(天皇)의 기원을 신(神)들의 세계에서 찾았다. 이 역사서의 권제1과 권제2의 제목은 모두 「신대」(神代)이다. 권제3에 이르러 제1세 천황(天皇)인 신무천황(神武天皇)에 대한 기록이 시작된다. 신무천황의 정식 명칭은 '신일본반여언천황'(神日本磐余彦天皇)으로서, 앞선 신대(神代)의 계보의 끝에 있는 자의 넷째 아들이라고 하였다. 그의 어머니인 옥의희(玉依姬)는 "해신(海神)의 작은 딸"이라고 기록했다(『완역 일본서기』 1989, 1-65). 이 역사서는 제40세 지토천황(持統天皇)까지를 기록하고 있다.

천황의 조상이라는 아마테라스 오미카미(天照大神)를 받들어 모시는 곳이 이세(伊勢)의 대신궁(大神宮)이다. 일본에서 천황은 처음부터 세속 군주로서의 기능과 신관(神官)의 기능을 함께 갖고 있던 존재로 추정되고 있다. 천황족(天

9) 중국의 지배자는 자신의 지배영역을 '천하'로 불렀음은 주지하는 바이며, 일본의 지배자도 중국을 모방하여 자신의 지배영역을 '천하'로 불렀다(졸고 2011a, 25-28).

皇族)이 주요 씨족의 정치적 통합을 주도해 이룸에 따라 여러 씨족의 신과 신화가 천황가를 중심으로 통합된다(민두기 1976, 20-21). 천황의 권력이 강화되면서 그의 정치권력의 근원을 신적인 세계에서 찾아 신성화하고, 그것을 공식 역사서에까지 기록하기에 이른다.

메이지 유신 이전 전통시대 일본에서 천황이 실질적인 최고 권력자였던 기간은 그 역사 전체로 보면 길지는 않았다. 천황이 실제 집정왕(執政王)이었던 경우는 덴무(天武, 재위 673-686), 지토(持統, 재위 686-697), 고다이코(後醍醐, 재위 1318-1339) 등의 세 천황뿐이며, 나머지는 괴뢰, 즉 허수아비에 불과했다는 극단적인 평가도 있다(今谷明 1993, 10). 고다이코 천황의 경우 북조와 남조로 천황이 둘이 존재하는 사태 속에 있었기에 그 역시 항상 유일적 집정왕은 아니었다고 할 수 있으므로, 이 극단적인 해석에 따르면 실제 실권을 행사한천황은 둘밖에 없었다는 얘기가 된다. 그러나 이마타니 아키라((今谷明)는 비록 대신 등이 실권을 장악하고 있는 경우라 하더라도 명목상의 주권자는 언제나 천황 일인에게 있었으며, 11세기 이후에 가서야 명목상 왕권의 소재가 복잡해지게 된다고 지적한다. 1086년에 이르러 상황(上皇)으로 불리는 자가 발행하는 '인센(院宣)'이라는 문서가 천황이 발행하는 '린지(綸旨)'를 대체하여 최고의 문서로 되는 변화가 있었다. 이때 천황은 '국왕 견습생'에 불과했다. 1185년이 되면 무가에 의해 가마쿠라막부(鎌倉幕府)가 세워지면서 천황은 또한 허수아비로 남는다(今谷明 1993, 10-11).

그런데 천황을 대체하여 실제 집정왕이 된 무가의 최고 권력자도 천황의 권위를 빌려 자신의 신격화를 도모하는 전통이 있었다. 특히 오다 노부나가(織田信長, 1534~1582), 도요토미 히데요시(豊臣秀吉, 1537~1598), 그리고 도쿠가와 이에야스(德川家康, 1542~1616)가 그러하였다. 오다는 생전에 자신의 신격화를 추진했다. 아즈치성(安土城) 안에 소켄지(摠見寺)를 건립하고, 텐슈가쿠(天守閣) 밑에 거대한 돌을 묻었다. 그것을 자신의 신체(身體)로 간주하여 숭배하도록 강제하였다. 이때 오다는 천황의 칙허(勅許)를 받아서 그렇게 한 것은 아니었으며, 그 자신 독자의 발상으로 한 것이었다. 이에 반해 도요토미 히데요시의 경우는 사후신격화(死後神格化)가 추진되었다. 그의 경우 천황으로부터 '도요쿠니다이묘진(豊國大明神)'이라는 신위신호(神位神号)를 칙허로 받았다(今谷明 1993,

161).

도쿠가와 이에야스 또한 사후 자신의 신격화를 염두에 두고 치밀하게 준비했다. 신격화의 차원에서 오다 노부나가의 자기 신격화 시도는 참담한 실패작으로 끝났다. 히데요시의 경우는 이에야스가 공포를 느낄 정도로 대단히 성공적이었다. 이에야스는 천황의 칙허를 받아냈는가 여부가 그 성공과 실패를 좌우했다고 판단한다. 그는 측근들에게 자신의 사후 신격화를 위해 천황의 칙허를 반드시 받아내라는 유지를 남겼다. 결국 이에야스는 사후에 천황의 칙허를 받아 '도쇼다이곤겐(東照大權現)'이라는 신호(神号)를 얻어 신격화된다(今谷明 1993, 161, 158-159). 천황에서 막부 쇼군에 이르기까지 전통시대 일본의 최고 권력자들에게서 속권과 신권의 일체화를 지향하는 자세가 나타나는 것은 일본 고유의 신토오(神道)와 무관하지 않을 것이다. 그러나 중국의 천자 내지는 황제와 같이 천하의 지배자를 자처하는 동양의 최고 정치권력자들이 속권의 신격화를 추구한 양상의 일본적 표현이라고도 할 수 있다.

이마타니 아키라에 따르면, 도쿠가와 이에야스는 자신의 '사후신격화'를 구상하는 과정에서 천황이 실질 권력은 없으면서도 막강한 종교적 권위를 갖고 있음을 실감했다. 신호를 부여하는 칙허의 형태로 천황의 권위를 빌리지 않고는 쇼군 자신의 신격화가 성공할 수 없었던 것이다. 막부는 안정적인 세습적 지배권력을 정립하기 위해서는 천황의 종교적 권위를 약화시킬 필요를 절감했다(今谷明 1993, 161-162). 이에야스 사후 도쿠가와 막부가 추진한 것은 두 가지였다. 한편으로는 '제사권 투쟁(祭祀權鬪爭)'이었다. 전통적으로 일본의 다이묘(大名)들은 실재했던 것으로 추정되는 최고(最古)의 천황인 제15대 오진천황(應神天皇, 재위 270-310)의 신위인 야하타노카미(八幡神)를 제사지냈다. 오다 노부나가와 도요토미 히데요시는 물론이고 14세기에 막부를 개창한 아시카가씨(足利氏)도 그 신위를 제사지냈다. 그러나 도쿠가와 막부는 전국 다이묘들이 야하타노카미가 아닌 이에야스의 신위를 모신 도쇼구(東照宮)를 설치하여 제사지내도록 강제하였다. 기록된 것만 해도 천황이 소재한 교토를 포함하여 전국 40개소에 도쇼구가 설치되었다. 이마타니는 이를 두고 "도쿠가와씨의 왕권신화(王權神話)" 구축 작업이라고 말한다(今谷明 1993, 160-167).

도쿠가와 막부가 추진한 또 하나의 종교대책은 유교 이념을 국교로 채택하

는 것이었다. 천황이 막강한 권위를 갖고 있는 신토오적인 종교체계를 유교적인 형이상학으로 제압하려는 의도를 담고 있었다. 주희에 의해 강화된 유학의 형이상학 체계가 고려 말 이래 한반도에서도 불교와 도교를 제압하기 위한 지배이념으로 채택되고 활용되었다. 같은 상황이 일본에서는 약 2세기 후 도쿠가와 막부하에서 본격화한 것이다. 일본에 유교가 전래된 것은 4세기 말엽 오진천황(應神天皇) 16년에 백제의 왕인(王仁)이 『논어』와 『천자문』을 가지고 왔을 때라고 한다. 유교의 전래 자체는 그처럼 오래된 일이었다. 하지만 이후 일본의 문화와 사회에서 유교가 얼마나 영향을 미쳤는가에 대해서는 견해가 극단적으로 갈린다. 그러나 근세인 도쿠가와 시대가 유교의 전성기라는 데에는 이론이 없다(마루야마 1995, 109-110).

마루야마 마사오는 그렇게 된 이유를 "도쿠가와 봉건사회의 사회적 내지 정치적 구성이 유교의 전제가 되는 중국 제국의 구성에 유형상으로 대비될 수 있었기 때문에, 다시 말해 유교이론이 가장 적용되기 쉬운 상태에 놓여져 있었기 때문"이라고 설명한다. 그는 여기에 "근세 초기에 유교가 그 이전의 유교에 비해 사상적으로 혁신되었기 때문"이기도 했다고 덧붙인다(마루야마 1995, 110). 이에야스 자신이 『맹자』를 애독했으며, "무릇 천하의 주인이 되고자 하는 사람은 사서(四書)의 이치에 통하지 않으면 안 된다. 사서 모두를 공부하는 것이 불가능하다면 『맹자』 한 권이라도 철저하게 읽어야 한다"고 말한 것으로 전해진다(마루야마 1995, 120).

도쿠가와 막부는 이에야스를 신격화한 '도쇼다이곤겐'으로 천황의 종교적 권위를 대신하고, 유학적 형이상학으로 보완하고자 했다. 그러나 궁극적으로 도쿠가와 막부가 자신이 의도한 방향으로 자신들의 속권(俗權)을 신성화하는 데 성공했다고 하기는 어렵다. 신토오가 주자학적 형이상학을 통해 이론적 근거를 강화하는 경향을 보였기 때문이다. 마루야마 마사오에 따르면, 주자학은 리(理)를 우주 만물에 내재하면서 동시에 그 개체들에 가치를 부여해주는 궁극적인 실체로 보는 범신론 내지는 범심론(汎心論)의 성격을 띠고 있었다. 신토오는 주자학과 쉽게 결합하면서 그 자신도 범신론적 성격을 강화하게 된다. 『일본서기』에서 천황들의 조상으로 그려지는 신의 하나인 쿠니토코타찌노미코토(國常立尊)가 존재하는 방식을 신토오적 일본 국학(國學)의 주요 이론가였던 요

시카와 코레타루(吉川惟足)가 설명하는 방식이 이러했다. "그 몸체를 찾아보려고 하면 아무런 실체도 없다. 그렇지만 그것으로 인해 형체를 이루게 되는 걸 보면, 형체는 없지만 모든 사물을 이루고 있다. 이것이 바로 쿠니토코타찌노미코토로서, 작은 먼지 속에도 그 영혼이 깃들어 있지 않음이 없다." 마루야마는 여기서 인격신적 요소가 비인격적인 리(理)와 연속적으로 파악되고 있음을 주목했다(마루야마 1995, 282).

그런가 하면, 마루야마가 일본 국학의 완성자로 지목하는 모토오리 노리나가(本居宣長, 1730-1801)는 중국의 신(神)은 "기껏해야 공허한 리(理)뿐이어서 확실히 그런 것이 존재하는 것이 아니다"라고 했다. 반면에 "황국(皇國)의 신"은 현존하는 천황의 "황조(皇朝)"이시므로 "공허한 리를 말하는 그런 부류가 아니다"라고 그는 주장한다. 마루야마는 노리나가가 일본의 신을 주자학적인 "추상적/관념적인 신 개념"에 철저히 대립시킨 것이라고 파악했다(마루야마 1995, 270, 284). 일본의 국학적 사유에서 주자학적 유교 이념이 내포하고 있던 합리주의가 분해된 과정이라고 마루야마는 이해한다. 하늘의 법칙성을 가리키는 천도(天道)의 개념이 일본의 사유에서는 뒤로 밀렸다. 그 대신 상대적으로 구체적 인격성을 띤 개념인 천명(天命)이 전면으로 나선다. 그렇다고 천명 개념을 깊이있게 전개한 것은 아니었다. 다만 주자학적인 리(理)의 존재를 부정한 가운데, '천도'나 '천명'의 개념이 내포한 가치성은 성인이라는 인격성에 귀속된다. 그럼으로써 이토 진사이(伊藤仁齊, 1627~1705)와 오규 소라이(荻生徂徠, 1666~1728)의 학문에서 모두 "인격적인 천(天)"이 "비인격적인 리(理)"를 구축(驅逐)해버리는 결과를 낳게 된다고 마루야마는 해석했다(마루야마 1995, 284).

그렇다면 근세 일본의 정치사상에서 유교가 수행한 역할은 중층적이었다. 한편으로는 우선 일정한 정도 천황의 종교적 권위를 대신하는 천명의 논리로서 유교를 진흥시킨 당사자인 도쿠가와 막부의 속권(俗權)에 대해 형이상학적 권위를 제공하는 역할을 하였다. 동시에 그것은 다른 한편으로 신토오와 결합하면서 천황과 그 조상신들의 범신론적 편재의 이념을 보강하는 역할을 하였다. 그럼으로써 유학은 천황의 정신적 권위와도 공존하는 철학체계로 되었다. 나아가 일본이 근대로 진입하는 과정에서 천황의 속권을 복원시키고 그 신권을 더욱 제고하는 철학적/종교적 바탕의 하나로 작용하였다고 할 수 있다.

그런가 하면, 진사이와 소라이의 국학에서처럼, 주자학적 형이상학에서 초월적인 존재의 비인격성을 약화시키고 인격성을 강화함으로써, 현실의 최고 정치권력자라는 인격적 존재가 형이상학적 신성의 개념과 공존할 수 있는 여지를 넓혔다고도 할 수 있다. 마루야마 마사오의 일본 정치사상사 해석에서 '리법적 천'의 개념은 '자연'에 가깝고, 초월자의 인격성을 강조하는 경향은 '작위(作爲)'를 중시한 것으로서 근대 사상으로의 전환하는 데 필수적인 계단이다.[10] 그러나 그처럼 신성(神聖)의 인격적 성격을 긍정하는 것은 세속적 권력의 인격적 체현자(천황 또는 쇼군)와 그가 가진 속권을 신성화하는 데 우호적인 사상적 조건이 된다. 그런 점에서 근세 일본의 주자학적 변용은 절대주의 권력의 극복이 아닌 천황을 정점으로 하는 절대주의 국가 권력의 신성화의 길을 걸어간 일본적 근대에 어울리는 종류의 '작위'에 우호적인 정치사상적 조건이 되어주었다고 말할 수도 있는 것이다.

나카자와 신이치는 "일본문화와 신화적 사고는 도저히 분리가 불가능할 정도로 밀접한 관계를 유지하며 전개되어 왔다"고 말한다. "천황제와 같은 정치제도만이 아니라 예술문화의 광범위한 영역에서 신화적 사고의 활발한 활동"을 찾아볼 수 있으며, 이런 경향은 오늘날까지 계속되고 있다는 것이다. 나카자와는 애니메이션이나 게임 산업에서 높은 국제적 평가를 받고 있는 점을 그 증거로 들었다. "서구의 여러 나라에서는 근대의 성립 과정에서 말살되거나 억압당해왔던 신화적 사고가, 특수한 발전을 이룬 일본의 근대 문화 속에서는 강인한 생명력을 유지하고 있으며, 그것이 가상문화(假想文化) 속에서 대활약을 하고 있는 것"이라고 했다(나카자와 신이치 2008, 214).

다만 나카자와는 그 긍정적인 면과 함께 부정적인 시사점을 함께 지적한다. 그는 우선 "일본인만큼 근대 사회를 훌륭하게 수용하면서도 거기에 신화적 사고까지도 멋지게 접목시켜서 남긴 민족은 그다지 많지 않을 것"이라고 하면서,

---

10) 마루야마에 따르면, 예컨대 오규 소라이의 학문이 "주체적 작위"의 이념을 도입한 원래의 목적은 봉건사회를 흔들리지 않는 기초 위에 재정립하기 위한 것이었지만, 그 이념을 가장 전형적으로 계승한 안도 쇼에키(安藤昌益)와 모토오리 노리나가의 사상체계에서는 모두 "봉건사회가 하늘과 땅과 더불어 변하지 않으며, 또 인간성과 더불어 영원하다는 사상적 근거"가 상실된다(마루야마 1995, 411-412).

"일본인들은 신화적 사고가 과연 무엇인지 만져서 알 수 있을 정도로 생생한 감각을 아직 보존하고 있다"고 하였다. 문제는 그 정도로 일본의 근대화는 철저하지 못했던 것이며, 바로 그렇기 때문에 일본에서는 신화적 사고가 근대의 사고에 의해 소멸되지 않은 독특한 현대 문명의 한 형태를 이루어 왔음을 뜻한다는 것이다. 나카자와의 관점에서, 신화적 사고는 어린이의 사고법과 깊은 관계가 있다. 따라서 근대 이후의 일본 문화는 "고도의 기술과 어린이 수준에 머물러 있는 정신의 결합"에 의해 만들어지고 있다는 비판을 받기도 한다는 것이다(나카자와 2008, 215-216).

신화적 사고의 특징은 곧 성(聖)과 속(俗) 사이의 간격이 짧아 그 사이에 연속성이 강하다는 것이라고 할 수 있다. 근대 일본의 정치사상은 서양적 근대의 그것과 정 반대의 길을 걸었다. 성속을 넘나드는 방식으로 정치권력의 신화화를 꾀함으로써 서양적 근대가 걸어온 길을 거꾸로 되짚어 걸어갔다. 같은 동양권 안에서도 중국과 한국이 주자학적 형이상학 속에서 '리법적 천'을 중심으로 성속의 연속성을 사유했던 데 비해서, 일본의 정치사상은 적어도 상대적으로, 리법적 천을 부정하고 인격성을 매개로 성과 속 사이의 연속적 사유를 보존했다. 천황이라는 신성화된 인격을 그릇으로 하여 절대주의 국가체제를 확립할 수 있었으며, 심지어 전후에도 이른바 '상징천황제'의 형태로 정치신화적 형식이 지속되고 있다. 여기에는 그 같은 정치사상적 내지 정치문화적 조건이 일정한 역할을 하였다고 말할 수 있다.

1935년 5월 12일자 윤치호(尹致昊, 1865~1945)의 일기는 성속이 하나의 연속선상에 있는 근대 일본의 정치권력, 식민지인들의 일상 속에까지 파고든 신성화된 속권의 초상을 그려보인다. "경복궁 경회루에서 열린 경성재향군인회 종로지부 연례모임에 참석했다…천황의 칙어(勅語)를 봉독(奉讀)하는 데 30분 가까이 허비했다. 그런데 학교나 군대에서 천황의 칙어는 신의 말일 뿐 아니라, 그 자체가 신으로 섬겨진다. 모든 학교는 천황의 칙어를 교장실 벽에 걸려 있는 상자에 넣어 간수한다고 한다. 칙어가 너무 신성한 나머지, 금고 안에는 넣을 수 없나 보다"(윤치호 2001, 345).

VIII. 전통시대 한국 정치사상에서 천인관계론의 양상

한반도의 정치사상에서 지배자의 신성(神聖)을 선언하는 것, 또는 속권(俗權)과 신권(神權)의 통일성을 담은 관념은 한국 정치사상의 시원(始原)이라고 할 수 있을 단군신화에서 명확하게 나타난다. 단군의 탄생은 신의 세계에서 내려온 신시의 지배자 환웅과 지상의 웅녀(熊女)의 결합에 의해서 이루어진다(『삼국유사』 2002, 35-38; 졸저 2009, 243-246). 로마의 건국자인 쌍둥이 형제 로물루스와 레무스(Romulus and Remus)도 인간인 레아 실비아(Rhea Silvia)가 군신(軍神) 마르스(Mars) 혹은 반신반인(半神半人)의 존재인 헤라클레스(Hercules)와 결합하여 낳은 아이들이다(en.wikipedia.org). 고대 국가들의 건국신화가 대개 이처럼 속(俗)과 성(聖)의 결합이라는 얼개를 공통적으로 갖고 있음은 주지하는 바이다. 문제는 그 후의 정치사상이 세속적 정치권력의 신성성을 어떠한 형태로 그리고 얼마만큼 지속적이고 일관되게 유지했느냐 하는 점이다.

한국의 정치사상에서 성속의 연속성에 대한 관념은 삼국시대에 받아들여지고 통일신라 시기에 더욱 발전한 유교적 정치이념에 바탕해서 정식화된다.[11] 신라에서 유교사상이 확고하게 뿌리 내린 계기는 536년 법흥왕(法興王 23) 때의 일로 파악되고 있다. 중국식 군현제를 포함한 율령의 반포와 함께 유교식 연호를 시행하고 순장제도를 금지한 조치 등이 그러했다(최영성 2003, 59). 통일신라는 특히 8세기 이후 유교를 매개로 중국 문화의 영향이 빠른 속도로 증대했다. 입당유학(入唐留學)이 "시대의 조류"로 자리잡은 것도 이 무렵이었다.[12] 강수(强首, ?~692)는 삼국통일을 전후한 시기에 도당유학자의 선두로서

---

11) 한국에 중국 유학이 전래된 시기를 이기백은 고구려에 태학이 설립된 시기(소수림왕)로 잡는다. 김충렬은 기원전 4세기에 이미 유교가 보급되기 시작한 것으로 보되, 유학의 수용은 삼한 시대의 일로 보며, "이 경우에도 그 전개는 삼국시대로 접어들어서야 뚜렷해진다"고 하였다. 박충석도 대체로 이들의 의견을 수용하고 있다. 박충석(2010), 195-196.

12) 한반도인들의 도당유학은 삼국시대인 7세기 중엽부터 활발했다. 선덕여왕(재위 632-647) 시기에 이미 왕이 나서서 도당유학을 장려한 기록이 있다. 선덕왕 9년 『삼국사기』의 기록이 다음과 같았다. "여름 5월에 왕이 자제들을 당에 보내 국학(國學)에 들이기를 청하였다. 이때 당 태종이 천하의 유명한 유학자들을 크게 불러들여 학관(學官)을 삼아 자주 국자감(國

대당외교(對唐外交)에 중심 역할을 하여 문무왕이 크게 칭송한 사람이다. 그는 문장과 도의(道義)를 겸비한 통일신라 초기의 거유(巨儒)로 추앙받았다. 한국 유학사에서 처음으로 "불교에 대한 유학의 우위"를 명백히 강조한 인물로 기록된다. 이어 고승 원효의 아들 설총(薛聰)은 이두(吏讀)를 정리/집성해 이두로 유교 경전을 교수했다. 이로써 한국 유학 발전에 큰 역할을 한 인물로 꼽힌다(최영성 2003, 67-70).

이처럼 신라 지배층이 통치이념으로 삼은 유교사상의 천인관의 요체가 어떠했는가는 진흥왕의 경우에 잘 드러난다. 진흥왕은 말년에 삭발 출가하여 스스로 법운(法雲)이란 법호를 지은 불교도였다. 그러나 신라에서 처음으로『국사』(國史)를 수찬하게 하였고(『삼국사기』 1998, 123), 또한 처음으로 '왕도정치'를 전면에 내세우면서 정치이념으로서 유교사상을 매우 중시했다. 특히 그가 세운 순수비(巡狩碑)들 가운데 황초령비(黃草嶺碑)와 마운령비(磨雲嶺碑)에는 "진흥왕 자신의 즉위가 하늘의 뜻에 의한 것인 만큼 나라를 다스림에 있어 천도에 어긋나지 않도록 끊임없이 노력하겠노라고 다짐"하는 내용이 들어있다(최영성 2003, 59-60).

『고려사절요』(高麗史節要)는 태조가 즉위한 지 얼마 안 되어 개국공신의 하나인 마군장군(馬軍將軍) 환선길(桓宣吉)이 반역을 도모하매, 태조가 그를 꾸짖어 말한 내용을 기록했다. "짐이 비록 너희들의 힘으로 임금이 되었지마는 어찌 천명(天命)이 아니었겠는가. 천명이 이미 정해졌는데 네가 감히 이럴 수 있느냐"(『고려사절요』 제1권, 태조 신성대왕 무인 원년[918], 후량[後梁] 말제 정명[貞明]4년 · 거란 태조 신책[神册] 3년: 한국고전종합DB). 왕권과 천명의 관계를 강조한 고려 태조의 정치적 관념이 담겨 있다고 할 수 있는 대목이다.

진흥왕의 사례에서도 보이는 유교와 불교의 혼효와 공존은 고려 성종(재위 981-997) 초년의 원로대신 최승로(崔承老)의 언술에서 적절하게 정당화되었다.

子監)에 행차하여 그들로 하여금 강론하게 하고, 학생 가운데『예기(禮記)』나『춘추좌씨전(春秋左氏傳)』가운데 한 가지 이상에 능통한 이는 모두 관직에 임명될 수 있게 했으며, 학사(學舍) 1천 2백여 칸을 증축하고 학생을 증원해 3천 2백 60명을 채웠다. 이리하여 사방에서 공부하는 이들이 구름처럼 수도에 모여들었다. 이어 고구려, 백제, 고창(高昌), 토번(吐蕃)에서도 자제들을 보내 입학시켰다."(『삼국사기』 1998, 141-142)

그의 '시무 28조'는 유교정신에 입각한 헌책(獻策)이었다. 하지만 그는 유불도(儒佛道) 3교는 각기 소업(所業)이 있으므로 그것을 혼동하여 다른 것을 없애고 하나로 만들어서는 안 된다고 하였다. 그는 말하기를, "불교는 수신하는 근본이며, 유교는 나라를 다스리는 근본이다. 수신은 내세를 위한 바탕이 되며, 나라를 다스림은 금일의 임무"라고 정리했다(이동준 2007, 63). 결국, 고려 말에 주자학이 도입되기 전에 한국에 있어서 유학은 "흔히 윤리나 정치원리로서, 이른바 수신, 제가, 치국, 평천하의 세간적인 도(道)"로 이해되었다. "인생에 있어서 형이상학적인 요구는 노장의 자연주의와 불교의 심성철학에서 구하였고, 신앙적으로도 불교에 귀의할 수밖에 없었다"(이동준 2007, 69).

그러나 고려 말 주자학으로 새롭게 집대성된 새로운 유학은 깊은 형이상학적 체계를 갖추었다. 그로써 불교나 도교의 형이상학을 대체하여 종교적 역할까지도 자임하는 경향을 강하게 띤다. 이후 한국의 유학은 불교 및 도교와의 공존을 거부하고 배타적인 형이상학적 지위를 추구한다.[13] 이와 함께 과거에는 불교나 도교적인 형이상학 또는 그것들이 제시한 인격신적인 초월자들에게 맡겨졌던 주재적 천과 리법적 천의 권위를 정치지배자들이 유교적인 '천명'의 개념에 담아 전유하기에 이른다.

1392년 7월 17일『태조실록』의 첫 기사는 "태조가 수창궁(壽昌宮)에서 왕위에 올랐다"로 시작한다. 배극렴(裵克廉) 등이 태조에게 왕위에 오르기를 권고하는 명분으로 고려의 권신들에 대해 "하늘이 견책(譴責)하는 뜻"을 거론한다. 이어서 "마땅히 왕위에 올라서 신(神)과 사람의 기대에 부응하소서"라고 말한다. 태조는 거절하면서 "예로부터 제왕(帝王)의 일어남은 천명(天命)이 있지 않으면 되지 않는다. 나는 실로 덕(德)이 없는 사람인데 어찌 감히 이를 감당하

13) 이동준에 따르면, 성리학은 "근본유학사상 속에 들어 있는 형이상학적 요소를 철학적으로 전개하여 새로운 이론체계를 수립"하였다. 이로써 사람들의 형이상학적 요구를 충족시켜 주었다. 또한 "리기심성론(理氣心性論)"을 통하여 현실과 진리를 연결시킨 논리를 정밀하게 전개함으로써, 현실에서 타락하거나 현실의 책임을 외면하는 것으로 판단되었던 도교와 불교를 비판하였다. 이를 기반으로 성리학은 민생을 근본으로 한다는 유학의 이념을 구현시키고 신질서를 세운다는 현실개조의 이데올로기로 나설 수 있게 되었다(이동준 2007, 69).

겠는가?"라고 했다. 그러나 대소 신료들이 물러가지 않으면서 왕위에 오르기를 권고함이 더욱 간절하니, 이날에 이르러 태조가 마지못하여 수창궁(壽昌宮)으로 거둥하게 되었다고 기록하였다.[14] 태조는 열하루 후에 '즉위 교지'를 내려 말했다. "왕은 이르노라. 하늘이 많은 백성을 낳아서 군장(君長)을 세워, 이를 길러 서로 살게 하고, 이를 다스려 서로 편안하게 한다. 그러므로 군도(君道)가 득실(得失)이 있게 되어, 인심(人心)이 복종과 배반함이 있게 되고, 천명(天命)의 떠나가고 머물러 있음이 매였으니, 이것은 이치의 떳떳함이다…(天生蒸民, 立之君長, 養之以相生, 治之以相安。故君道有得失, 而人心有向背, 天命之去就係焉, 此理之常也。)."[15] 태조의 조선 개국과 즉위 과정에서 '천명'의 담론을 잘 드러내는 대목이다.

『삼봉집』에서 정도전(鄭道傳)은 『주역』의 괘(卦)의 오효(五爻)에 대해 정자(程子)가 지은 전(傳)의 설명을 편집해 옮겼다. "하늘은 만물의 조(祖)가 되고 임금은 만방(萬邦)의 종(宗)이 되는 것으로서, 건도(乾道)가 만물 위에 뛰어나매, 오만 가지 것이 잘 되어 가고, 군도(君道)가 임금의 자리에 존대하게 임하매, 사해(四海)가 따르게 되는 것이니, 임금된 분이 천도를 본받아 하면 만국이 모두 편안하게 되는 것이다(天爲萬物之祖。王爲萬邦之宗。乾道首出庶物而萬彙亨。君道尊臨天位而四海從。王者體天之道。則萬國咸寧也。)"(『삼봉집』卷之十二 奉化 鄭道傳著「經濟文鑑」別集 下: 한국고전종합DB). 우주 만물의 주재자로서 '천'이 설정되고, 그 주재적 천은 '천도(天道)'를 매개로 하여 제왕의 속권으로 연결된다. 제왕이 그 천도를 따라 하는 한, 인간사회에 대한 그의 지배는 주재적 천의 뜻에 의해 정당화되는 구조를 띤다. 여기서도 주재적 천과 리법적 천이 '천도'라는 개념을 매개로 하여 거의 일체화되고 있다.

왕권은 천을 대신하여 지상의 만물을 다스리는 것이라는 인식에는 두 가지 면에서 천인관계론이 담겨 있다. 하나는 천의 의지와 인간사의 연속성을 전제한다는 것이다. 다른 하나는 천도에 따르는 지배자의 권력은 곧 천의 대리자라

14) 『태조실록』 1권, 1년(1392 임신 / 명 홍무(洪武) 25년) 7월 17일(병신). 국사편찬위원회 한국사데이터베이스(sillok.history.go.kr).

15) 『태조실록』 1권, 1년(1392 임신 / 명 홍무(洪武) 25년) 7월 28일(정미).

는 이념이다. 천과 인간 사이의 매개권력이 서양의 경우 교권과 속권으로 이분화되어 있거나 경쟁하는 관계에 있었다면, 동양에서는 대체로 정치권력의 최고 정점에 있는 자가 이를 독점하였다. 불교와 도교와 같은 종교가 경쟁하는 이념으로 작용한 측면도 부정할 수는 없다. 그러나 동양의 정치권력은 일찍이 천의 이념을 근거로 그리고 곧 형이상학적 체계를 갖춘 유교적 천인우주론을 바탕으로 하여 그러한 매개권력의 이념화에서 다분히 배타적인 독점적 위치를 차지했던 것이다. 세종이 "임금의 직책은 하늘을 대신하여 만물을 다스리는 것(人君之職 代天理物)"(박현모 2011, 39)이라고 한 말은 물론이거니와, 정조가 '보민론(保民論)'을 펴면서 "하늘이 임금의 자리를 만든 것은 그 민생을 보안하기 위한 것"(박현모 2011, 38)이라고 말한 바 역시 기본적으로 같은 천인우주관 논리의 맥락에서 이해할 수 있다.

조선의 천인우주관은 한편으로 중국의 그것과는 다른 차이점도 없지 않았다. 중화주의적 논리 구조로 인해 조선의 왕과 천 사이의 매개권력에 중국 황제의 매개라는 중층성이 자리잡고 있었던 것이다. 조선조 한국의 지배적 정치사상이 된 주자학적 관점에서 더욱 정식화된 중화주의적 천하질서에서는 중국 명나라는 '천조(天朝)'를 의미했고, 그것은 조선에게는 '부모'와 같은 존재였다. 『송자대전』의 송시열은 "천조는 우리나라에 있어서 바로 부모이며(天朝[=明]之於我國 乃父母也), 노적(奴賊)은 우리나라에 있어서 곧 부모의 원수이다"라고 했다(박충석 2010, 294). 초기 중화주의론자로 꼽히는 정온은 세계질서 속의 한국의 위치와 관련해, 중국이 기자(箕子)를 조선 왕에 책봉했다는 중국의 기록을 소중화주의적으로 재해석하는 가운데, "천이 동토(조선)에 도를 행하고자(天欲其行道於東土) 이성(異姓)을 섬기지 않는 충(忠)이 있는데도 무왕(武王)이 조선에 봉하는 것을 받게 하였으니, 봉한 것은 무왕이 봉한 것이 아니라 천이 봉한 것이며(天封之也), 받은 것은 기자가 받은 것이 아니라 천이 받게 한 것이다(天受之也)…"라고 주장했다(박충석 2010, 296).

이들 조선의 중화주의자 내지는 소중화주의자들의 언술에서 인간사회의 정치권력을 관할하는 존재로 등장하는 천(天)은 모두 주자가 말한 세 가지 개념의 천(天) 들 중에서 '주재적 천'에 해당한다고 보아야 할 것이다. 다만 거기에 '리법적 천'의 관념 또한 혼효되어 있다고 해도 틀린 말은 아니다. 요컨대, 한

국의 정치사상에서 근대가 시작되기 전까지 지배적인 흐름은 역시 속권과 신권의 연속성을 전제하는 천인일체론이었다. 여전히 "자연세계와 인간사회가 동일한 법칙에 의해 운영되는 것이 정치적 이상이라는 성리학의 논리"가 지배하였다. 18세기 말의 군주인 정조 역시 그 개념에 기대어 왕의 위상을 재정립하고자 했다(소진형 2010, 103-120).

조선 주자학의 천인관계론의 성격에 대해 박학래는 이렇게 정리했다. "전체적으로 조선 성리학의 천에 대한 이해는 리법천관을 적극 수용하면서도 주재천의 의미를 탈색시키지 않고, 인간의 도덕적 실천의 기초를 확립하는 면모를 보인다. 천인합일의 존재론적 기반으로서 천과 인의 원리적 동일성을 제시하고, 실천의 당위성을 강조하면서 천의 종교적 측면을 보유하는 특성을 드러내었다" (박학래 2002, 165).

IX. 19세기 한국에서 천인관계 관념의 연속과 단절: 정약용과 유길준

한국의 정치사상이 전근대에서 근대로 언제 이행했는가를 판단하는 기준, 그 경계넘기의 표지를 따진다면, 그 첫 번째는 아마도 천인우주론적 세계관, 즉 천상의 최고권위와 지상의 세속적 최고권위 사이의 연속성을 전제하는 관념을 한국의 정치사상이 언제 넘어섰는가를 파악하는 일이다.

한국의 정치사상에서 그 첫 번째 후보자로 많은 사람들은 실학자들을 우선 떠올릴 것이다.[16] 특히 정약용을 첫 번째 후보로 올리는 사람이 많을 것이다.

16) '실학(實學)'이 조선 후기 '신학풍'으로서 공유하는 공통점과 함께, 조선 성리학 체계로부터의 독자성 여부, 그리고 다양한 '실학자들' 사이의 내적 공통분모의 모호성은 끊임없는 논란의 대상으로 남아있다. 조성산에 따르면, 그러한 논란과 그에 따른 한계에도 불구하고 그동안 '실학' 개념이 계속해서 사용될 수 있었던 것은, "조선 후기 지식인들 사이에서 이전과는 다른 어떠한 '시대정신'이 존재했고, 이를 포괄적으로 부르기 위하여 '실학'이라는

실제 정약용을 비롯한 조선 후기 실학자들은 "군주란 과연 누구인가"라는 질문을 제기했다(신복룡 2009, 자료집 171). 정약용은 군주란 "군중의 추대에 의해서 형성된 것이며, 그렇기 때문에 군중이 추대하지 않는다면 그 자리에 있을 수 없다"고 하였다(丁若鏞, 『與猶堂全書』(10). "湯論: '天子者 衆推之而成者也 夫衆推之而成 亦衆不衆推之而不成"; 신복룡 2009, 171에서 재인용). 이를 두고 신복룡은 다음과 같이 평했다. "이러한 논의가 현대적 개념의 인민주권설로 해석될 수는 없는 것이기는 하지만 군주신의설(君主神意說)이나 군주세습설을 암묵적으로 부인하고 있다는 점에서 그 당시로서는 파격적이었고, 또 그만큼 위험시될 수도 있었다"(신복룡 2009, 171). 한편 안외순이 파악한 바에 따르면, 또 다른 실학자인 최한기(崔漢綺, 1803~1879)는 "최고 통치자의 지위가 인민의 추대에 의해서 임명되는 것이 가능하다는 사실과 세습되더라도 능력 위주의 계승이 가능하다는 점을 알고 있었다"(안외순 1999, 61; 신복룡 2009, 175에서 재인용).

한편 생각하면, 정약용과 최한기가 한국에서의 최고 권력자인 왕의 권위가 하늘이 내린 '천명'과 관련되어 있다는 '천인우주론'의 시점에서 완전히 탈각한 근대적 사유의 본격화를 나타내는지는 불명확하다. 최한기의 경우, 최고통치자가 인민의 추대에 의해서 결정되기도 한다는 서양의 역사적 경험에 대한 인식을 나타내는 것에 머무르고 있다면, 그것은 전통적인 천인우주론에 대한 보편적 부정을 선언한 것이라고 하기는 어렵다. 천자(天子)의 경우도 민중이 추대해야 그 자리에 서게 된 것이라는 정약용의 언명은 민(民)의 지지가 있어야 천자가 성립하고 존립할 수 있다는 얘기로서 얼핏 왕권신수설을 부정하는 것처럼 보인다. 그런데 어떤 인간이 민의 지지를 얻어서 천자의 지위에 오른 것이 하늘의 뜻과 어떤 관계가 있느냐는 물음이 제기되었을 때, 정약용의 답변은 과연 어떤 것일까.

정약용은 주자학적으로 이해된 유가의 태극론과 리학(理學)에서 논의되는 것과 같은 형이상학적 존재론을 거부했다. 학자들이 그의 철학을 '탈주자학'적 범주에 넣는 이유의 하나이다. 그는 대신 서양 기독교의 인격신적 사유를

말을 대체할 적당한 용어를 찾기 어려웠던 이유가 있었다"(조성산 2011, 34).

수용했다. 정약용이 접한 『천주실의(天主實義)』는 1583년 중국 명나라에 들어온 마테오리치(Matteo Ricci, 1552-1610)가 1595년에 출간한 책이다. 당시 중국 주류 지식인사회가 천주교를 받아들이도록 하기 위해 '합리적 논증'을 통해 기독교 교리를 소개한 것이었다(백민정 2007, 53). 정약용은 이익의 제자들로부터 서학을 접할 기회를 가져, 형 정약전, 정약종과 함께 기독교 사상에 깊이 경도되었다. 그러나 이 문제로 인해 형제들이 사사되거나 유배되는 상황에 처하면서 정약용은 그의 시대 조선 사회에서는 기독교가 현실적인 가르침이 될 수 없다고 판단했다. 그래서 전통적인 유교 사상의 토대 위에 기독교적 신관의 장점을 수용한 형태로 자신의 철학을 구성하게 된다(김현 2002, 111).

정약용은 '천(天)'의 개념을 둘로 구분했다. 하나는 "자연계의 사물로 가시적이고 형체가 있는 머리 위의 푸른 하늘"인 '창창유형지천(蒼蒼有形之天)'이었다. 도덕성이 완전히 배제된 물리적 자연을 가리킨 것이었다. 다른 하나는 "자연계를 초월하는 형이상학적 존재"로서의 '영명주재지천(靈明主宰之天)'이었다. 둘 중에서 정약용은 천의 본질적 의미를 '주재지천'에서 찾고 그것이 곧 '상제'라고 파악했다(박학래 2002, 161-162). 말하자면 주희가 '리법적 천'이라고 한 것은 아예 배제하고, 주재적 천의 개념을 중시한 가운데 그것을 인격성을 띤 초월자 개념인 상제로 연결시킨 것이었다.

정약용은 "오직 인간만이 상천, 즉 상제로부터 영명함을 부여받아 만물을 다스리고 향유할 수 있다"고 주장하였다(백민정 2007, 103). 기독교에 내재된 "신과 인간" 중심의 우주론의 영향을 받은 것이었다. 정약용은 "초월적 존재인 천(天)이 도심(道心)을 통해 인간에게 순간순간 명령하는 사실을 강조하였다"고 금장태는 말한다. 그가 "주자 성리학의 관념적 세계를 벗어나면서도 정감적 심성의 근원을 중시"한 사실을 나타내는 것으로 금장태는 해석했다(금장태 2004, 52). 정약용의 '천'과 '상제' 개념은 곧 귀신 개념과도 연관되었다. 그가 받아들인 귀신 개념은 "상고 시대부터 제사의 대상이 되어 온 귀신, 그 중에서도 자연의 신인 천신(天神)으로서의 상제"였다. 죽은 사람의 혼령인 인귀(人鬼)에 관한 고경의 기록들은 신뢰하지 않은 반면에, 천신으로서의 귀신을 자신의 상제 개념과 연관된 주요 개념으로 수용하였다. 그는 『중용』의 16장의 내용을 근거로, '상제'가 곧 세상 사람들 모두를 대신하여 천자(天子)가 지내는 제사의 대상으

로 파악하였다(김현 2002, 112-113).

결국 19세기 전반 조선의 실학을 대표한 정약용의 사상도 크게 보아 천인우주론적 관념을 벗어나지 않았다. 그는 상제(上帝)를 우주만물의 최종적인 존재론적 근거로 이해했을 뿐 아니라, 상제의 신하들인 백신(百神)이 하늘과 땅, 산과 강 같은 자연물을 다스리는 동시에 상제는 이 신하들을 통해 명령을 내림으로써 세상을 경영한다고 보았다(백민정 2007, 86-87). 이런 사유구조에서는 군권(君權)은 상제와 그의 신하들에 의하여 결정된다. 그렇다면 만민에 대한 왕의 권력은 상제와 그 신하들로부터 수임된 것에 다름 아니다. 결국 동중서의 천인우주론의 사상적 틀에서 벗어난 것이 아니다.

그렇다면 정약용은 주자학적인 '리법적 천'의 관념은 폐기했지만, '주재적 천'의 관념을 '상제' 개념의 형태로 수용함으로써, 유학적인 천리와 천도의 개념을 다른 형식으로 긍정한 것이었다. 그로써 전통적인 유학의 천인우주론적 발상을 답습한 측면이 있다. 이것은 군주를 정점으로 한 인간사회의 질서와 신성한 초월자 사이의 관계에 대한 그의 정치사상에 어떤 형태로도 연결될 수밖에 없었다. 정약용이 천자도 민의 추대로 그 지위가 성립하는 것이라고 했을 때, 민의 지지와 결정이 하늘의 뜻과 무관하게 민 자체의 의지와 선호를 의미하는 근대적인 의미를 가진 것이었다고 판단하기 어렵게 하는 또 하나의 근거가 있다. 정약용은 탐관오리의 수탈에 시달리는 민중의 고통을 주목하였지만, 민에 대한 그의 관념은 지극히 전근대적인 수준에 머물러 있었다. 신복룡이 주목한 바와 같이, 후기 실학자들은 "국가의 기본적인 신분제(身分制)를 해체시킬 의지를 가지고 있지 않았다." 그들은 조선의 노예제도 폐지를 주장하기는커녕 오히려 그것이 과거보다 약해져 사대부들의 권력이 감소했다고 보고 이를 한탄하고 비판했다. "대개 노비법(奴婢法)이 변한 이후로 민속이 크게 변하였는데, 이것은 국가의 이익이 안 되는 것이다…국가가 의지하는 바는 사족(士族)인데, 그 사족이 권세를 잃은 것이 이와 같다. 혹시 국가에 급한 일이 생겨 약한 백성(小民)들이 무리지어 난을 일으킨다면 누가 이를 능히 막을 것인가. 이로 보건대, 노비의 법은 좋게 변한 것이 아니다"(丁若鏞, 『牧民心書』(4) 禮典六條 辨等; 신복룡 2009, 176).[17]

2002년의 연구에서 이영훈은 정약용의 실학을 "서학 및 일본 유학과의 교배

속에서 탄생한 혼혈종"이라고 규정하면서, 조선의 사유체계는 다산 실학에 이르러 도덕 및 윤리가 정치 및 법령과 분리되고, 사회와 국가가 분리되기에 이르렀다고 평가했다. 그러한 분리가 "인간사유의 발달사에서 보편적으로 발견할 수 있는 근대성의 핵심요소"라고 이영훈은 지적했다(이영훈 2002). 그러나 이 글에서 필자가 살펴본 대로 다산이 다분히 전통적인 천인우주론적 사유체계에서 벗어난 것이 아니라 오히려 연속성이 강하다면, 다산의 사상에서 도덕과 정치가 분리되어 있었다고 말하기 어려워진다. 이 맥락에서 김태영의 지적은 적절하다. "농민은 자기 군현 안에서만 농사를 지을 수 있고, 상/공인은 주거 군현의 읍성(邑城) 안에서만 영업토록 한다는 다산 실학에서, 과연 사회와 국가는 분리되고 있었다고 할 수 있는가. 더구나 '도덕과 정치의 분리'와 같은 이른바 '근대성'을 기준삼아 말한다면, 다산은 그보다 200년 전에 살았던 마키아벨리에도 까마득히 못미치는, 치명적으로 낙후한 '실학' 탐구에 애쓰고 있었던 셈이 된다"(김태영 2011, 18).

정약용을 비롯한 실학자들은 민중에 대해 연민을 갖기는 했으나, 조선 지배층의 전통적인 우민(愚民)의 논리를 벗어나지 않았다. 실제 정약용은 『경세유표』에서 "정부에서 큰 정치를 행하면서 먼저 일반 백성들과 꾀할 것은 아니다"라고 말했다. 『목민심서』에서는 "세상에는 백성들보다 더 어리석은 자가 없기 때문에 그들은 농사나 지을 수밖에 없다"라고 주장했다. 이는 "평민은 정치를 말하지 않는다"(庶人不議)는 『논어』 속 공자의 사고방식의 연장선에 있음을 신복룡은 주목한다(신복룡 2009, 177). 이에 비추어볼 때, 천자의 지위가 민의 추대에서 나오는 것이라는 정약용의 말은, 옳고 그름을 분간할 능력이 없는 민중을 다스리기 위해 천명(天命)이 천자를 만든다는 논리의 한 변용에 불과하였다.

그에 비하면 유길준이 1890년대의 저술에서 제기한 신교설 비판의 내용은, 상제로 표상된 신적 권위와 인간세계의 정치권력 사이의 철학적 관계를 명확하게 절단한 선언이었다. 유길준은 그의 『정치학』에서 '국가의 목적'에 대한 여러 이론을 소개하면서, 그 두 번째로 '신교설(神教說)'을 언급한다. 왕권신수설

17) 19세기 초 한국의 정약용이 전통 사상의 개혁자였음에도 노비제도의 옹호자였던 사실은 16세기 초 서양의 루터에 비유될 수 있다(Arblaster 1984, 108).

(王權神授說)을 가리키는데, 그는 상제를 '신(神)'과 동의어로 사용하고 있다. "신교설에서의 국가의 목적은 상제(上帝)의 의지에 따르는데 있다고 한다. 국가가 신민을 통할하는 것은 상제가 인생을 통할하는 것 같이 하면 된다는 것이다. 이 설은 중세의 암흑시대에 종교가들이 주창한 것이다. 지금도 종교상으로는 여전히 신의 의지를 본받은 것이 옳다 하여 많이 믿고 있으나, 정치적으로는 신의(神意)를 본받는 황당무계한 오류에 빠지는 자가 없다"(유길준 1998, 120).

유길준은 신교설 비판에 이어 이렇게 덧붙였다. "원래 이 학설은 군주를 상제에 비유한 것부터 표준을 아주 잘못한 것이다. 왜냐하면 상제는 상상으로 미루어서 전지전능하기 때문이다. 그러나 군주는 그렇지 못하고 과실, 오류를 면할 수 없는 보통의 인간인 것이다. 인간을 신에 비유하고 나아가 같이 무한한 통어권을 부여코자 하는 것은 논리의 출발부터 잘못임은 물론이다." 유길준의 이 관점은 구한말 한국 지식인 사회에 실제 영향력이 있었던 『서유견문』에서도 명확히 표현되어 있다. "사람이 사람답게 사는 이치는 천자(天子)로부터 서민에 이르기까지 털끝만큼의 차이도 없다…사람이 하늘과 땅 사이에 태어나 저마다 사람이 되는 이치를 본다면, 사람 위에도 사람이 없고, 사람 아래에도 사람이 없다. 천자(天子)도 사람이고, 서민도 또한 사람인 것이다. 천자(天子)라고 하거나 서민이라고 하는 것은 다 인간 세상의 법률이나(인륜이라고 하는) 커다란 벼리를 가지고 지위를 구별한 것이다. 이에 비추어 차례를 만들었으므로 지위에 등분이 생기고, 저마다 차지한 정도에 따라 칭호도 붙게 되었으니, 높고 귀하며 낮고 천한 계급이 처음 나뉘어지게 된 것이다"(유길준 2004, 137-138).

유길준은 『정치학』에서는 군주가 그 권력을 상제, 즉 신으로부터 위임받은 것이 아님을 역설하였고, 『서유견문』에서는 천자, 즉 최고의 군주도 사람이지 신이 아니며, 그의 지위를 하늘이 만든 것이 아니라 사람의 제도, 즉 인륜이 만들어낸 구별에 불과함을 역설한 것이었다. 후자의 경우는 특히 후쿠자와 유키치(福澤諭吉)의 『학문을 권함』의 제1장의 첫 구절을 떠올린다. 후쿠자와는 「하늘이 준 인권」이라는 제목 아래, "하늘은 사람 위에 사람을 두지 않고, 사람 아래에 사람을 두지 않는다"라는 서양의 격언을 인용하면서 시작한다. 이어서

그 말은 "하느님이 인간을 창조하실 때에는 누구에게나 모두 평등한 권리를 주셨다. 따라서 태어날 때부터 귀천이나 상하의 차별이 있는 것이 아니다"라는 뜻이라고 후쿠자와는 풀이한다(후쿠자와 1993, 19). 그처럼 비록 후쿠자와를 비롯한 일본 지식인들의 담론과 서양 번역서들을 통해서 취득한 자료들로 구성된 것이었지만, 유길준의 언술은 매우 새로운 것이었다. 전통적 유학에서는 '천'이라는 개념으로, 정약용의 이를테면 '개량 유학'에서는 '상제'라는 개념으로, 초월자와 세속 지배자의 권력 사이에 연속성을 전제하였던 사상적 기조를 청산한 서술이었던 것이다.

그렇다고 당시 조선의 현실 권력 자체가 천인우주론적 지배 이념을 탈피한 것은 아니었다. 1897년 칭제 과정에서 그것을 정당화하기 위해 조선 조정 안팎에서 전개된 담론은 전통적 정치관의 지속성을 말해준다(졸고 2011c 참조). 하지만 적어도 지적 담론의 차원에서 유길준의 『정치학』은 형이상학적 천인관계론을 담은 일종의 정치신학으로부터, 정치권력과 천상의 권위와의 단절을 전제한 근대적 정치 담론으로의 첫걸음이었다고 할 수 있다. 한편 유길준에게 이러한 근대적 군권 인식을 불어넣는데 중요한 계기를 제공한, 후쿠자와를 위시한 일본 근대의 사상가들 자신은 신적 권위와 현실의 정치권력을 재통합하는 특수한 형태의 질서인 천황제 국권주의를 향해 줄달음쳐가게 된다.[18] 전통적인 동양의 천인우주론의 한 형태로의 퇴행을 의미한 것으로 하나의 아이러니였다고 할 수 있다.

---

18) 후쿠자와 유키치의 사상적 궤적에 대해서는, 安川壽之輔(2000) 참조, 졸고(2011b), 73-76.

X. 결어

정치권력의 권위가 누린 범위와 영역에 관해서 고대에서 근대에 이르는 시기에 있어서 동서양의 차이는 어떤 것인지를 살펴보았다. 이 글에서 논의한 데에 따르면, 그 점에서 동서양 정치전통에는 무시할 수 없는 차이가 있다. 서양의 경우, 정치권력의 권위는 지상의 왕국에 머물렀다. 동양에서 지상의 최고권력자의 정치적 권위는 천상의 도덕적/정신적 권위와 연속성을 갖는 것으로 이해하는 천인관계론이 지배했다. 서양 정치사에서 중앙집권적 절대권력의 창립자인 로마 황제는 그 어원에서부터 세속적 기원을 갖는다. 서양에서 중앙집권적 전제권력을 창시한 로마 황제의 칭호였던 '임페라토르(imperator)'는 원래 '야전사령관' 내지 '군사적 영웅'의 의미를 갖고 있었다. 동양에서 중앙집권적 전제권력을 창립한 존재인 '황제(皇帝)'의 '황'과 '제'는 모두 처음부터 신성성을 지닌 개념이었다.

서양의 경우, 정치권력의 권위는 지상의 왕국에 머물렀다. 종교적인 신성의 영역에까지 연장되지는 않았다. 로마의 황제권력은 전제적이기는 했으나, 키케로의 언술에 나타나는 것처럼 그 기원에 대한 사유는 공화정시대의 전통과 연속성을 갖고 있었다. 또한 머지않아 교회라는 지상의 제도적 기관이 인간의 정신 영역에 대한 권위를 관할하였으며, 황제권은 지상의 왕국에서의 보편 권력을 자임하는데 그쳤다. 중세에 이르러 정치권력은 정신의 영역에 대한 권위가 배제되었을 뿐 아니라 세속의 영역에서도 교회와 권력을 분점해야 했다. 근대 초기 절대주의 시대의 한때에 왕권신수설이 유행하였으나, 그 수명은 길지 못했다.

절대주의 시대에도 가톨릭은 가톨릭대로, 그리고 루터와 칼빈의 개신 기독교는 그 나름으로 '두 개의 왕국'론을 전개했다. 이를 기초로, 정신 영역에 대한 세속 권력의 권위의 한계를 날카롭게 정의하였다. 더욱이 근대 서양에서는 현실 권력의 제국적 팽창 과정의 중심에 선 국가들일수록 정치권력의 한계를 명확히 하는 정치혁명이 전개된다. 이로써 서양의 정치권력은 교권과의 병립으로 그 정신적 권위가 근본적인 한계 안에 놓였을 뿐만 아니라, 자연법적 권

위에 기초한 인민주권주의에 의해 그 속권의 내용에서도 제한을 받게 된다. 이로써 로마시대로부터 근대에 걸친 서양의 정치전통에서 성속(聖俗)은 연속보다는 불연속과 단절이 우세하였다.

동양의 정치전통은 서양의 그것과 다분히 대조적이었다. 동양에서는 지배자의 권위 관념에서 성속의 연속성이 우세하였다. 현실의 지배자는 신성한 초월자를 대리하여 인간사회를 다스리는 존재임을 일찍부터 자처하였다. 이러한 상고적 천인관계 개념은 유학과 결합하면서 형이상학적 체계를 갖춘 천인우주론으로 정식화된다. 북송 시대 주희가 '리(理)'의 철학을 집대성하면서, 유교적 천인관계론은 더욱 '리법적 천' 중심의 체계를 갖추게 된다. 그로써 공자의 언술에 이미 담겨있던 '천'의 개념의 합리화 과정이 심화된다. '주재적 천' 개념과 '리법적 천' 개념이 철학적으로 일체화되는 방식으로, 또는 그 둘이 병렬하는 방식으로, 제왕의 권위는 그렇게 사유된 '천'의 신성성을 전유하고, 그것에 감응하여 지상 세계를 지배하는 것임을 자임하고 또 그렇게 정당화되었다.

서양의 정치사상에서는 물론이고, 동양의 유학적 정치이론에서도 전제적 왕권에 대한 인민의 저항권이 사유되었다. 맹자의 역성혁명론이 그러하였다. 그러나 여기서도 동서양의 차이는 있었다. 세속 권력의 일탈에 대한 법정이 서양에서는 교회권력과 그 정신적 권위라는 형태로 상설 제도로서 존재했다고 할 수 있다. 또한 중세 시기부터 이미 의회가 존재하여 제왕의 권위는 현실적인 제도적 한계 속에 존재했다. 반면에 동양에서 인민의 저항권은 추상적인 논리 속에 존재하였을 뿐, 왕과 국가권력 바깥에 제도화된 상설법정의 형태로 뒷받침되지는 않았다. 불교와 도교가 독립적인 종교적 권위로서 유교와 경쟁관계에 있긴 하였으나, '리법적 천'과 '주재적 천'의 개념을 바탕으로 한 유교적 형이상학 체계가 국교적 지위를 차지한 상태는 약 2천 년에 걸쳐 큰 변함이 없었다. 동양의 정치사에서 력(曆)이 과학적 성격 못지않게 갖고 있던 정치적 성격은 '천'의 세 가지 차원, 즉, 자연적, 리법적, 그리고 주재적 '천(天)' 모두에 대해 지상의 정치권력이 동일시를 지향하였던 천인우주론적 논리를 보다 구체적으로 표상해 준다.

일본에서의 정치권력 또한 신토오의 형태로 또는 유교적 형이상학의 형태로 천인우주론적 개념이 지배하였고, 신화적인 형태로 성속의 연속성이 강하였다.

무가(武家)의 지배자들도 천황가와 마찬가지로 자신들의 신격화에 집착하였다. 도쿠가와 막부는 한편으로는 '제사권 투쟁'을 통해서 천황의 종교적 권위에 대응하는 자기 신격화를 추구했고, 다른 한편으로는 유교의 천인우주론적 형이상학을 국교화함으로써 성속의 구별을 초월하고자 하였다. 도쿠가와 막부하의 주자학은 한편으로는 도쿠가와 권력의 천인우주론적 합리화에 기여하면서도, 다른 한편으로는 신토오적 국학과 결합하여 적어도 부분적으로 천황의 신성개념을 강화하는 논리로 작용한다. 이로써 신성성을 인격에 체화(體化)하는 절대주의 국가의 구성이라는 일본적 근대 정치를 준비하는 데 기여한다.

한국에서도 단군신화에서부터 시작되는 정치권력에 있어서의 성속의 경계넘기는 기본적으로 19세기까지 지속되었다. 특히 고려 말 도입된 주자학적 세계관에 근거하여 현실의 지배자는 '천명' 혹은 '천도'에 따라 인간세계를 다스리는 것으로 사유되었다. 그 천명은 리법적 천이기도 하고, 주재적 천이기도 하며, 또한 그 둘 모두를 내포하는 것일 수 있었다. 다만 중화주의적 세계관으로 인해 '천'과 조선 지배자의 관계는 중국 황제가 매개하기도 하는 등의 중층적 성격을 띠었다. 조선의 국왕도 천명과 천도에 따른 통치를 자임하지만, 중국 황제만을 '천조(天朝)'로 칭하는 논리적 구조가 그러하였다.

정치적 권위의 본질에 대한 전통적 사유의 지속성을 보여주는 사상가의 예로 19세기 초 개혁적인 유학 이론가였던 정약용의 사상을 논의하였다. 그는 주자학이 강조하는 '리법적 천' 대신에 전통 유학 안에 기왕에 잔존하여 있던 '상제' 개념을 취하여 나름의 천인우주론을 전개했다. 결국 그도 성속의 연속성을 전제한 천인우주론적 관념체계 안에 머물러, 그 안에서 천과 군주, 그리고 민 사이의 관계를 사유하였다. 한국의 정치사상이 성속의 연속성을 전제하는 전통적인 사유로부터 명확하게 이탈하는 언술의 단초는 유길준의 정치학에서 비로소 찾아볼 수 있다. 넓은 의미의 정치신학 담론에서 근대적 정치학으로 옮겨가는 첫걸음이었다.

[참고문헌]

『계곡집』(한국고전종합DB: db.itkc.or.kr).

금장태. 2004.『도와 덕: 다산과 오규 소라이의《중용》/《대학》 해석』. 이끌리오.

_____. 2009.『귀신과 제사: 유교의 종교적 세계』. 제이앤씨.

김부식, 이강래 옮김. 1998.『삼국사기』. 한길사.

김석진(金碩鎭). 2000.『대산 대학 강의』. 한길사.

김석진(金碩鎭)/신성수(申性秀). 2004.『대산 중용 강의』. 한길사.

김태영. 2011.“실학연구의 어제와 오늘.”『한국사 시민강좌 제48집』. 일조각.

김 현. 2002.“귀신: 자연 철학에서 추구한 종교성.” 한국사상사연구회 편.『조선유학의 개념들』. 예문서원.

나카자와 신이치(中澤新一), 김옥희 옮김. 2008.『신화, 인류 최고의 철학』. 동아시아.

리쩌허우, 정병석 옮김. 2005.『중국고대사상사론』. 한길사.

마루야마 마사오(丸山眞男). 김석근 옮김. 1995.『일본정치사상사연구』. 통나무.

_____. 1997.“일본 파시즘의 사상과 운동.”(제2장).『현대정치의 사상과 행동』. 한길사.

미조구찌 유조(溝口雄三). 2001.“중국 근세의 사상 세계.” 미조구찌 유조 외. 동국대 동양사연구실 옮김.『중국의 예치 시스템: 주희에서 등소평까지』. 청계.

민두기. 1976.『일본의 역사』. 지식산업사.

박충석. 2010.『한국정치사상사』 제2판. 삼영사.

박학래.“天人之際: 인간 삶의 지표와 이상.” 한국사상사연구회 편.『조선유학의 개념들』. 예문서원.

박헌순 역주. 2008.『論語集註 1』. 한길사.

_____. 2008.『論語集註 2』. 한길사.

박현모. 2011.“재판 판결로 본 영조의 백성관 연구.”『한국정치연구』 제20집 1호.

백민정. 2007.『정약용의 철학: 주희와 마테오리치를 넘어 새로운 세계로』. 이학사.

사마천, 김원중 옮김. 2005.『사기본기』(史記本紀). 을유문화사.

소진형. 2010.“정조(正祖)에 있어서 왕의 위상과 의미: ‘만천명월주인옹자서’에 나타난 리일분수(理一分殊)의 개념변화를 중심으로.”『동양정치사상사』 제9권 2호.

송시열.『宋子大全』 권213.「三學士傳」.

신복룡. 2009.“후기 실학자들이 꿈꾼 정치: 그들은 진실로 민중을 사랑했는가?” 한국정치

사상학회 11월 기획학술회의.『동서고금의 좋은 삶과 정치』. 한국외국어대 교수회관 강연실.

안외순. 1999.“조선 유학자의 민주주의에 대한 인식: 최한기의 정치사상을 중심으로.”한국정치외교사학회 월례학회 발표 논문. 서울: 건국대학교.

엘리네크, 게오르그. 2005. 김효전 옮김.『일반 국가학』. 법문사.

오긍(吳兢), 김원중 옮김. 2010.『정관정요』. 글항아리.

유길준, 한석태 역주. 1998.『정치학』. KUPress(경남대학교출판부).

유길준, 허경진 옮김. 2004.『서유견문: 조선 지식인 유길준, 서양을 번역하다』. 서해문집.

윤치호. 2001. 김상태 편역.『윤치호 일기, 1916-1943: 한 지식인의 내면세계를 통해 본 식민지시기』. 역사비평사.

이경구. 2007.“신성로마제국의 성격: 교황권과 황제권의 관계를 중심으로.”『서양사연구』 제37집, 5-31.

이동준. 2007.『16세기 한국 성리학파의 철학사상과 역사의식』. 심산.

이영훈. 2002.“18-19세기 小農社會와 實學: 實學 再評價.”『韓國實學硏究』 4.

일연(一然) 지음, 김원중 옮김. 2002.『삼국유사』. 을유문화사.

장입문(張立文) 주편. 안유경 옮김. 2004.『리의 철학』. 예문서원.

전손(錢遜), 백종석 역. 2009.『선진유학』(先秦儒學). 학고방.

전용신(田溶新) 역. 1989.『完譯 日本書紀』. 일지사.

정도전(鄭道傳). 1791.『삼봉집』卷之十二.「經濟文鑑」別集 下. (한국고전종합DB: db.itkc.or.kr)

조성산. 2011.“실학개념 논쟁과 그 귀결.”『한국사 시민강좌 제48집』. 일조각.

졸고. 2011a.“‘제국’ 개념의 고대적 기원: 한자어 ‘제국’의 서양적 기원과 동양적 기원, 그리고 『일본서기』.”『한국정치학회보』 제45집 1호.

_____. 2011b.“‘제국’ 개념과 19세기 근대 일본: 근대 일본에서 ‘제국’ 개념의 정립 과정과 그 기능.”『국제정치논총』 제51집 1호.

_____. 2011c.「‘제국’ 개념과 근대 한국: 개념의 역수입, 활용, 해체, 그리고 포섭과 저항」.『정치사상연구』. 제17집 1호.

졸저. 2009a.『동아시아의 전쟁과 평화 1: 전통시대 동아시아 2천년과 한반도』. 한길사.

_____. 2009b.『동아시아의 전쟁과 평화 2: 근대동아시아와 말기 조선의 시대구분과 역사인식』. 한길사.

최영성. 2003. "삼국시대의 철학사상." 한국철학사연구회 엮음. 『한국철학사상사』. 심산.
키케로, 마르쿠스 툴리우스. 2007. 김창성 옮김. 『국가론』. 한길사.
풍우(馮寓), 김갑수 역. 1993. 『천인관계론』. 신지서원.
황대현. 2007. "시간을 둘러싼 투쟁: 1583-84년 아우크스부르크시의 달력분쟁을 중심으로." 『서양사연구』 제37집, 69-101.
후쿠자와 유키치, 엄창준/김경신 옮김. 1993. 『학문을 권함』. 지안사.

今谷明. 1993. 『武家と天皇』. 東京: 岩波書店.
安川壽之輔. 2000. 『福澤諭吉のアジア認識』. 東京: 高文研.
李澤厚. 1985. 『中國古代思想史論』. 北京: 人民出版社.

Arblaster, Anthony. 1984. *The Rise and Fall of Western Liberalism*. New York: Basil Blackwell.
Anderson, Perry. 1979. *Lineages of The Absolutist State*. London: Verso.
Cantor, Norman F. 1994. *The Civilization of the Middle Ages*. New York: Harper-Perennial.
Eberhard, Wolfram. 1957. "The Politcal Function of Astronomy and Astronomers in Han China." In John K. Fairbank, ed. *Chinese Thought & Institutions*. Chicago: The University of Chicago Press.
Fortin, Ernest L. 1981. "St. Augustine." Leo Strauss and Joseph Cropsey, eds. *History of Political Philosophy*, Second Edition. Chicago: The University of Chicago Press.
Howe, Stephen. 2002. *Empire: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
Lieven, Dominic. 2000. *Empire: The Russian Empire and Its Rivals*. New Haven: Yale University Press.
Moore, Barrington, Jr. 1966. *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Boston: Beacon Press.
Morrall, John B. 1958. *Political Thought in Medieval Times*. New York: Harper Torchbooks.
Plamenatz, John. 1963. *Man and Society: A Critical Examination of Some Important Social*

and Political Theories From Machiavelli to Marx. Burnt Mill, U.K.: Longman.

Plato. 1945. *The Republic of Plato*. Translated and with Notes by Francis MacDonald Cornford. New York: Oxford University Press.

Russell, Bertrand. 1961. *History of Western Philosophy: and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. London: George Allen & Unwin.

Wheaton, Henry. 2002. *Elements of International Law: with a Sketch of the History of the Science*. Union, New Jersey: The Lawbook Exchange, Ltd. (Originally published in Philadelphia: Carey, Lea & Blanchard, 1836).

투고일: 2011.04.05 심사일: 2011.04.12 게재확정일: 2011.04.15

【ABSTRACT】

A Reflection on Continuity and Discontinuity of the Temporal-Spiritual Powers in the Political Traditions of the East and the West

Lee, Samsung | Hallym University

The essay examines the continuities or discontinuities between the temporal power and spiritual power in the political traditions of the East and West. Based on what I discussed in this paper, there existed unmistakable differences between the two civilizations in that regard. In the West, the authority of the supreme political ruler remained confined to the temporal realm, while, for the secular ruler in the East, his or her political authority was conceived to be comprehensive enough to represent the heavenly authority or the ultimate principles.

The supreme political title of 'imperator' of Rome was initially meant to be a military hero, not implying any claim to a spitirual authority. Meanwhile, in East Asia, the word of Emperor(皇帝) was a combination of the two letters, each of which denoted, from the beginning, some quality or being of divinity. The Roman emperor had to co-exist with the spiritual ruler who was supposed to exercise exclusive jurisdiction in the 'City of God' claimed by the Catholic Church. In the medieval times, even the temporal power of the secular ruler was partly contested by the Church. Although theories of King's divine right was once popular in early modern era, it was rather short-lived. Even in the age of Absolutism, the newly arising Protestant churches of Luther and Calvin also offered definitions of the limitation of the temporal power by suggesting theories of 'the two kingdoms.' In addition, the unfolding political revolutions in the leading nations, which were most successful in imperialist expansion,

put clear limitation on the scope of the spiritual authority the secular rulers could claim in the West.

The Chinese secular rulers claimed themselves to represent the will of certain transcendent divine being from the earliest historical moments. This notion of divine agent role attains a higher level of theoretical formulatione when it was mixed with the metaphisical sophistication of the Confucianism. Thereby, the secular rulers of East Asia appropriated the divinity of the ultimate provider of morality and principles within the philosophical system of Confucianism. The essay explored into the variations as well as the common threads in the three societies of China, Japan and Korea.

The Korean political thought up until the late nineteenth century remained clinging to the traditional system of thought assuming the heavenly connection of the secular political power. Jeong Yak-yong, a reformist Confucian theorist of the early nineteenth-century, was discussed in the essay as an examplar figure showing the tenacity of the traditional view on the nature of the political authority. The essay finds the first clue to the emerging new type of thinking in the writings of Yu Gil-jun in the mid-1890s, indicating the first step disengaging from the traditional political theology and moving forward to a modern species of political discourse.

Key Words | Political Power, Temporal Power, Spiritual Power, East and West, Emperor, Christianity, Theory of Heaven-to-Human Relations, Confucianism