



4차 공공신학

(Public Theology) 세미나

철학에서 본 공공성의 문제

*일시 _ 2008. 4. 26(토) 오전 10~12시

*장소 _ 여전도회관 8층 회의실

*주최 _ 기독교윤리실천운동

목차/ 순서

4차
공공신학 세미나

1부. 주제발제(10:10 - 10:50) - 개인당 20분 발제

- 사 회 : 임 성 빈 교수(장신대 기독교와 문화)

- ① 서양철학에서 본 공공성 : 최 태 연 교수(백석대 기독교철학) 4
- ② 동양철학에서의 공공성 - 공공성과 연관된 동양철학의 세가지 장면을 중심으로 :
배 요 한 교수(장신대 철학) 11

2부. 지정토론(10:50 - 11:10) - 개인당 10분 발제

- ① 문 시 영 교수(남서울대 교양학부) 19
- ② 성 현 창 박사(와세다대 동양철학 전공) 20

3부. 자유토론(11:10 - 12:00)

발제 1

4차
공공신학 세미나

최태연 교수
백석대 기독교철학

서양철학에서 본 공공성

0. 들어가는 말

어원적 고찰해 볼 때, 서양철학에서 ‘공공성’(publicness)이란 추상적인 개념은 일반적으로 사용되어 온 용어는 아니다. 공공성이 무엇인가를 일상 언어를 통해 이해하기 위해 원천이 될 만한 단어를 찾아보면 다음 세 단어를 만나게 된다.

첫째, 그리스어의 ‘politeia’(πολιτεία)이다. 플라톤의 대화편 제목으로 유명해 진 이 단어는 원래 그리스의 ‘도시국가’(polis)의 구성원의 자격을 의미했다. 라틴어에는 비슷한 의미로 ‘civitas’라는 말이 있다. 유명한 리델과 스코트의 사전에도 “시민 또는 시민권의 조건이나 권리”라는 풀이가 나온다.¹⁾ 그리스 철학자들은 이 단어를 더 확장하여 ‘도시국가가 운영되는 제도와 법’으로 이해했다.²⁾ 즉 정부 또는 국가기관의 형태와 체계를 의미한다.

두 번째로 라틴어 ‘res publica’는 로마 공화정의 마지막 철학자 키케로가 그의 책 De re publica 에서 그리스어 ‘politeia’를 ‘res publica’로 번역한 후 일반적으로 사용된 단어이다. 이 단어는 직역하면 ‘공공의 일’인데, 더 확장된 의미로 ‘공공재산’(public property), ‘국가’(state), ‘공화국’(the commonwealth), ‘행정기구’(administration), ‘공권력’(power) 등을 가리키게 되었다.³⁾ 이 단어는 개인적 차원의 모든 ‘사사로운 일’을 뜻하는 ‘res privata’에 대립되는 개념이며 이 단어로부터 영어의 ‘공화국’(the republic)이나 ‘공중’(the public) 개념이 파생되었다.

세 번째 용어는 라틴어 ‘civitas’(복수형: civitates)로서 로마가 팽창하면서 로마에 편입된 다른

1) Henry George Liddell, Robert Scott, A Greek-English Lexicon, revised and augmented by Henry Stuart Jones (Oxford: Clarendon Press, 1940), “πολιτεία”.

2) <http://en.wikipedia.org/wiki/Politeia>

3) http://en.wikipedia.org/wiki/Res_publica

종족이 조공을 바치거나 로마법을 수용한 경우에 그들에게 수여된 시민으로서의 법적 지위를 의미했다. 이 단어로부터 영어의 '시민권'(civic rights), '시민'(citizen)이란 단어가 파생되었고 더 나가서 국가(state)를 가리키는데 사용되었다. '문명'(civilization)이란 단어도 비슷한 맥락에서 로마가 야만족이라고 불렀던 이민족을 정복하고 세운 도시와 거주민을 부르는데 사용되었다.⁴⁾

어원적으로 볼 때, 공공성이란 개념은 개인의 영역이 아닌, 국가조직과 그 안에 거주하며 함께 살아가는 시민의 영역이 어떻게 구성되어야 하는가의 문제에서 발생했다. 서양철학사에서 다루어진 공공성의 문제도 국가가 어떻게 구성되고 시민이 어떤 권한을 가지는가의 문제라고 볼 수 있다. 이 때 시민의 규정에서 자유민으로서 정치적 권리와 함께 얼마나 재산을 소유하고 있는가의 경제적 자유의 차원도 항상 문제가 되었다. 공공성은 각 시대와 사상에 따라 다르게 사고되고 규정되어 왔다. 대체로 공공성을 규정하는 근거는 한 시대나 사회의 구성원의 정치·경제적 요구와 그 문제를 해소하기 위해 새로운 사회에 대해 어떤 이상을 가지는가에 따라 결정되었다. 때로는 종교가 새로운 사회를 구성하는데 큰 비중을 차지했을 때도 있었다. 공공성을 규정하고 형성하는데 4세기의 로마제국과 1000년 동안의 중세시대, 그리고 16세기 종교개혁 시대나 17세기 신대륙의 개척기에서 기독교는 새로운 사회적 이상과 동기를 부여했다고 할 수 있다.

이 발제문에서는 서양철학사를 통해 나타났던 공공성에 대한 여러 가지 생각과 주장을 역사적으로 몇 가지 유형으로 분류하면서 공공성에 대한 서양철학 전반의 흐름을 이해하고자 한다. 이러한 유형론적 분석은 다양성의 희석이라는 단점도 있지만, 체계적 파악으로 나아가는 길을 열어 주기도 한다. 서양철학사에 나타난 공공성에 대한 이러한 역사적이고 유형론적 접근을 통해 서양철학에서 공공성 논의의 흐름을 파악하는데 도움이 되기를 희망한다. 다음은 서양철학사에서 공공성의 구성원리에 대한 5가지 유형을 보여준다.

- | |
|--|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. 도덕적 엘리트주의: 플라톤 2. 목적론적 국가주의: 아리스토텔레스, 헤겔 3. 사회계약주의: 홉스, 루소, 로크 4. 자유주의: 벤담, 밀 5. 사회비판주의: 하버마스 |
|--|

1. 도덕적 엘리트주의: 플라톤

플라톤은 그의 중기 대화편 『국가』에서 자신이 생각하는 올바른 공공성에 대해 소크라테스의 입을 빌어 다음과 같이 주장한다. 그는 '올바름'(dikaiosyne)이 실현되는 사회를 만들기 위해서는 "다스리는 자들과 다스림을 받는 자들 간의 '의견의 일치'(homodoxia)⁵⁾에 따라서는 안 되며 서로 혼(psyche)의 성향(physis)이 다른 세 부류의 사람들이 다른 역할에 참견하지 말고 저마다 '제 일을 함'(to hautou prattein)으로써 사회의 질서와 조화를 이룰 수 있다고 주장했다. 이 세 부류는 이성을 따르는 통치자들과 용기를 따르는 군인들과 걱정을 따르는 농부나 상인들을 말한다. 이 중 통치자들만이 엄격한 양육

4) <http://en.wikipedia.org/wiki/Civitas>.
 5) 플라톤, 『국가·정체』, 박종현 역주 (서울: 서광사, 1997), 433c.

(*trophē*)과 교육(*paideia*)을 통해 선발되며 지혜와 절제의 덕을 가지고 있으므로 이들이 국가의 통치를 맡고 국가의 공공성을 대변하고 유지하는 역할을 맡아야 한다는 것이다. 군인과 농부나 상인은 각자의 성향에만 따르기 때문에 자신이 맡은 역할을 담당하지만 사회 전체의 질서와 조화를 책임질 수는 없다. 플라톤은 이러한 훌륭한 통치자가 한 사람일 때는 군주제도 허용되며 여럿일 때는 '최선자 정체'(aristokratia)도 가능하다고 보았다.⁶⁾

플라톤은 성향의 차이에 따른 사회적 역할의 구분을 남녀에게도 똑같이 적용한다. 그래서 이성적 성향이 강한 여성에게는 남성과 똑같은 문학과 체육을 교육해야 하며 뛰어난 남성들과 함께 국가를 통치하는 역할을 맡겨야 한다.⁷⁾ 이 여성들은 통치자에 속하는 남성들과 결혼하는데, 그 이유는 부모와 동일하게 우수하고 절제력 있는 자녀를 많이 출산하기 위해서이다. 반면에 욕망과 걱정에 지배되는 여성들은 동일한 성향을 가진 남성들과 결혼시켜야 한다. 그러나 그들이 이 사실을 알고 반발하지 않도록 통치자들은 비밀리에 유사한 성향의 남녀가 결혼하도록 배후에서 조절해야 한다. 소크라테스는 다음과 같이 말한다: “이 모든 일은 통치자들 자신을 제외하고는 아무도 모르게 행해져야만 하네.”⁸⁾ 따라서 플라톤이 구상하는 훌륭한 사회의 공공성은 철저하게 통치자 집단에 의해서만 유지되며 관리된다. 그는 통치자 집단이 무지와 나약함, 욕망과 걱정을 제어할 수 있는 사람들이기 때문에 정의로운 사회의 공공성을 가장 잘 확보할 수 있다고 본 것이다.

2. 목적론적 국가주의 : 아리스토텔레스, 헤겔

2.1 아리스토텔레스

플라톤의 제자 아리스토텔레스는 모든 분야에 걸친 그의 방대한 저작 가운데 『니코마코스 윤리학』과 『정치학』을 통해 목적론적이고 자연주의적인 국가관과 정의론을 제시했다. 그에 따르면 국가는 인간의 본성에 따라 자연적인 과정에 의해 성립한다. 그러나 국가의 목적은 인간의 공동체성을 이용하여 덕(*aretē*)을 실현하는 것이며 정치적 삶(*bios politikos*)의 현장에서 뿐만 아니라, 개인의 철학적이고 관조적 삶(*bios theoretikos*)에서 실현될 수 있다. 따라서 개인의 행복은 국가를 통해서만 실현될 수 있는데, 국가 안에서 다시 개인적인 철학적 추구를 할 때, '완벽한 행복'(teleia eudaimonia)에 도달할 수 있다는 것이다.⁹⁾

아리스토텔레스에게 인간은 '공동체적 동물'(zoon koinonikon)으로서 “자연에 의해 공동체를 지향하는 성향을 가지고 있다.”¹⁰⁾ 따라서 인간은 벌이나 개미와 마찬가지로 고립되어서는 존재할 수 없고 반드시 집단을 구성해서 살아갈 수밖에 없다. 이 집단가운데 가장 최초의 형태가 '가족'(oikia)이다. 가족에서 시작하여 촌락을 거쳐 도시국가인 폴리스에서 정치적 덕(*aretē*)이 완성된다. 기본적으로 가부장적이고 노예노동을 전제로 하는 가족은 물질생활과 정신생활에 필요한 자원을 홀로 지급할 수 없을 뿐만 아니라, 인간으로서 덕의 함양과 실천이라는 도덕적 기능을 자체적으로 해결할 수 없다. 이러한 결

6) 플라톤, 『국가·정체』, 445d.

7) 이 점에서 플라톤의 엘리트적 여성관은 최근에 아리스토텔레스의 여성관보다 진보적으로 평가받고 있다.

8) 플라톤, 『국가·정체』, 459e.

9) 이 점에서는 아리스토텔레스도 스승 플라톤의 엘리트주의의 경향을 보여준다.

10) 아리스토텔레스, 『정치학·시학』, 나종일, 천병희 역 (서울: 삼성출판사, 1982), 1253a.

법이 가족을 더 큰 공동체로 통합시키는 계기가 된다. 촌락공동체는 가족의 부족함을 채워주며 가족의 지평을 넓혀 주지만, 역시 스스로만으로는 모든 인간의 물질적이고 도덕적인 욕구를 완전히 충족시켜줄 수 없다. 결국 인간의 삶의 목적인 행복의 완전한 충족은 국가라는 정치공동체에서만 가능해진다. 국가만이 자기충족적(*autarcheia*)이고 그 안에서만 시민은 최고의 행복을 누릴 수 있다.¹¹⁾ 그러나 이에 더하여 아리스토텔레스는 『정치학』 7권에서 관조적 삶을 통해서 최고의 행복추구가 가능하다고 주장한다. 그 이유는 정치적 삶은 덕의 추구에도 불구하고 철학적 관조가 따르지 않을 때, 명예와 권력을 추구하다가 경쟁과 독재에 빠지게 된다는 것이다.¹²⁾ 결론적으로 최상의 정치적 실현을 위해서는 국가의 정치에 참여하는 시민들이 관조적이고 철학적 삶의 모범을 닦아가도록 노력해야 한다는 점을 아리스토텔레스는 역설하고 있다.¹³⁾

2.2 헤겔(1770-1832)

아리스토텔레스의 목적론적 국가관은 헤겔에 의해서 이론적으로 완성된 형태로 나타났다고 볼 수 있다. 헤겔은 철저한 변증법적 사고를 통해 역사를 이끌어 가는 절대정신이 근대시민국가(예를 들어 프로이센)를 통해 완전히 드러난다고 주장했다. 그의 『법철학 강의』는 국가가 개인의 양심으로부터 시작하여 가족, 관습과 인륜에 토대를 둔 전통사회, 자유로운 계약에 의한 부르조아 시민사회, 그리고 종교와 예술을 모두 지양하여(*aufheben*) 종합하는 최종적인 형태라는 점을 보여주고자 했다. 그는 다음과 같이 말한다: “여러 가지 속성의 목록을 만드는 것에 의해서는 국가의 본질을 평가할 수 있는 어떠한 발전도 이룰 수 없다. 국가란 유기적 조직체로서 이해되어야 하는 것이다. 우리는 신의 본성이라면 그의 속성들에 대한 목록을 작성함으로써 이해할 수 있을 것이다.”¹⁴⁾

헤겔은 그의 목적론적인 국가관은 아리스토텔레스처럼 개인의 행복이 국가를 통해서만 실현되도록 만들었다. 그에게 국가(*die Staat*)는 개인의 주관적 자유가 완성된 형태이기 때문이다. 국가가 개인에 그 근거를 들 수 없는 이유는 개인의 본능적 욕구와 이해관계 때문에 개인의 자유는 항상 특수성에 머물러 있기 때문에 보편적 자유의 실현을 위해서는 국가를 필요로 한다는 것이다. 그러나 헤겔의 국가론의 중요한 점은 그가 근대 시민사회를 궁극적인 국가형성의 필연적인 단계로 설정했다는 점이다. 당시 독일의 상업조합(길드)과 다양한 신분집단, 시민활동은 개인들의 이해관계에 근거한 계약에 의해 성립되고 운영되지만, 개인의 경제생활을 보장해 주고 근대 시민으로서의 개인을 국가에 매개해 준다는 점에서 필수 불가결하다. 이 점에서 헤겔은 프랑스혁명이 보여준 사회조직과 제도의 획일적인 파괴와 갱신에 동의하지 않는다. 그러나 이 시민사회가 이성적으로나 윤리적으로 국민 전체의 보편적 이익을 실현하려면 국가와 헌법을 통해서만 가능하다.¹⁵⁾ 헤겔의 국가론은 다양한 해석의 여지를 가지고 있어 그가 죽은 후, 보수주의, 자유주의, 사회주의(청년헤겔파)의 세 방향으로 나누어지게 되었다.

3. 사회계약주의 : 홉스, 루소

11) 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』, 1252b.

12) 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』, 1223a, 1325a, 1332a.

13) 박성우, “행복(*eudaimonia*)의 정치”, 『한국정치학회보』 39집 5호, 125.

14) 헤겔, 『법철학 강의』, Chap. 269.

15) 조지 세이빈, 토머스 슐스, 『정치사상사 2』 (서울: 한길사, 1983), 965.

3.1 홉스(1588-1679)

17세기의 독특한 정치철학자 토마스 홉스는 철저한 유물론과 개인주의에서 출발하여 절대왕정을 옹호하려 했던 사상가이다. 그는 근대과학의 성과가 보장해 주는 과학적 유물론에 심취해 있었기 때문에 인간을 철저하게 신체기관을 통한 자기보존의 매카니즘에 의해 움직이는 존재로 파악했다. 그래서 인간은 자연상태에서 서로 자기보존을 위해 “만인이 만인에 대해”투쟁할 수밖에 없는 존재이기도 했다.

이러한 자연상태 속에서 살아가는 개인들에게 필요한 정치체제는 다양한 시민사회 조직이 아니라, 개인들의 자발적이고 직접적인 계약에 의해 세워진 절대주권자(a sovereign)이다. 절대 주권을 가진 주권자만이 반사회적인 개인들이나 집단의 자의적인 행동도 규제함으로써 개인들을 보호하는 체제였다. 홉스의 계몽주의적 이기주의에 근거한 절대주권의 옹호는 그 이후의 사회계약론에 큰 영향을 주었다.¹⁶⁾

3.2 루소(1712-1778)

18세기 계몽주의가 낳은 독자적인 사상가인 루소는 홉스와는 정반대로 자연상태의 인간은 본래 선하다는 신념을 가졌다. 그에 반해 그의 문명에 대한 생각은 이중적으로 나타난다. 당시 그가 경험한 프랑스의 화려한 귀족사회와 도시의 빈곤층 대중과의 격차는 인간이 문명에 의해 타락한다는 반문명적인 사고를 하도록 만들었다. 동시에 그는 원시적 자연상태와 봉건주의 사회의 중간에 이상적인 소박한 사회를 설정했고 이 사회는 그의 고향인 제네바 같은 작은 자치도시의 시민사회를 의미했다. 그는 이러한 시민사회를 구성하는 원리로서 ‘사회계약(social contract)과 ‘일반의사(volonté générale)의 개념을 제시했다.

루소가 말하는 사회계약은 개인이 도덕적이고 집단적인 인격체로서 시민공동체에 들어 올 때 성립한다. 개인은 이 계약적인 결사(association)를 자의적으로 거부할 수 없다. 이 점에서 루소의 사회계약은 자유주의와 전혀 다르며 훗날 프랑스 혁명의 자코뱅주의의 독재를 준비시켰다고 할 수 있다. 모든 시민이 참여해야 하는 이러한 계약공동체는 자유, 평등, 사유재산권 같은 개인의 권리를 보장한다. 그러므로 개인은 공동체 안에서만 시민적 자유를 획득한다. 시민 공동체의 의사는 거기에 참여한 모든 시민의 의지를 대변하므로 루소는 그것을 ‘일반의사(volonté générale)라고 불렀다. 그는 다음과 같이 주장한다: “만약 국가가 그 구성원들의 결합에 그 생명이 달려있는 하나의 도덕적 인격체이고 또 국가의 가장 중요한 관심사가 국가 자체의 보존에 대한 관심이라면, 국가는 전체에 가장 크게 이익이 되도록 각 부분을 가동시키고 배치시키기 위해서 하나의 보편적이고 강제적인 힘을 가지지 않으면 안된다.”¹⁷⁾ 루소의 일반의사론은 계약공동체가 시민 개인을 속박하고 강제할 수 있는 가능성과 개인의 신성한 자유를 동시에 주장하는 모순에 빠졌을 뿐만 아니라, 개인의 권리와 제한에 대한 구체적인 기준을 결여하고 있다고 평가된다.

3.3 로크(1623-1704)

16) 조지 세이빈, 토머스 슐스, 『정치사상사 2』, 718

17) 루소, 『사회계약론』, II. iv.

영국의 경험론 철학자 존 로크는 홉스의 사회계약론을 발전시켜 가장 영국적인 사회계약론을 제시했다고 할 수 있다. 로크는 자연상태에서는 인간이 선의와 평화 속에서 살았다고 가정한다. 따라서 그 당시에는 사유재산의 필요가 없었다고 보았다. 그러나 역사 속에 나타난 시민사회는 그 구성원의 동의에 의해서 성립되었기 때문에 사유재산권도 합의에 의해 성립된 것이라는 것이 그의 생각이었다. 즉 사유재산권도 개인들이 “하나의 공화국으로 들어감에 있어서 혹은 공화국을 건설함에 있어서 개개인간에 존재하는 혹은 필요로 하는 모든 계약”¹⁸⁾이라는 것이다. 이 계약 아래서 모든 개인은 자기의 재산을 잘 보호하겠다는 의도를 가지고 자기의 권한을 시민공동체에 양도하며 그 권한을 양도받은 시민공동체는 개인의 소유권을 지켜줄 책임을 갖게 된다. 로크는 다수가 입헌국가의 권력을 움직여서 개인의 소유권이나 기타 권리를 제한할 수 있다는 여지를 아직 생각하지 못했다.

로크에게는 정부나 국가는 이차적이며 시민사회의 계약에 의한 다수의 권력이 더 일차적이라고 생각했다. 이 시민공동체가 권력을 정부에게 위임함으로써 정부는 권력을 갖게 된다는 것이다. 또 하나 시민공동체의 권력의 우위성은 그것이 천부적인 자연법과 도덕질서에 의해 뒷받침 되고 있다는 사실에 있다고 로크는 보았다. 즉 로크는 자연법사상과 경험주의적 사회계약론의 결합을 통해서 시민사회의 정당성을 확보하려 했다.¹⁹⁾

4. 자유주의 : 벤담, 밀

4.1 벤담(1748-1832)

19세기의 유럽에서 입헌정부의 보호 아래서 개인의 자유를 실현할 수 있는 여건을 가진 나라는 가장 높은 수준의 산업화를 이룩한 영국뿐이었다. 이러한 여건을 바탕으로 성립된 정치적 자유주의는 개인의 자유는 ‘선’(good)하다는 신념을 대중에게 일반화시켰다. 벤담은 프랑스 혁명이 일어난 1789년 『도덕과 입법에 관한 원리』를 출간하면서 귀족의 손으로부터 자유로운 의회에 의해서만 사회개혁이 가능하다는 것을 주장했다. 그는 모든 시민을 똑같은 한 사람으로 계산해야 하며 모든 사회정책의 옳고 그름을 측정하는 기준은 “최대다수의 최대행복”이라고 주장했다.²⁰⁾ 그는 감각적인 고통과 쾌락의 강도와 지속성, 양, 확실성, 일어날 시간의 간격을 측정하여 개인적 행복의 양을 측정할 수 있다고 주장했다. 벤담의 자유주의에 따르면 정부가 제정하는 법률의 가치는 개인의 생명과 재산에 미치는 그 영향에 의해 정당성이 평가되어야만 했다. 그는 자신의 신념인 공리주의(utilitarianism)에 의해 국민의 권리를 보호하기 위한 법제도의 합리적 개정을 위한 운동을 벌였고 19세기 영국의회에 강력한 영향을 행사했다.²¹⁾

4.2 밀(1806-1873)

벤담의 지지자였던 아버지의 영향 아래 공리주의적 자유주의를 받아들인 밀은 벤담의 자유주의에 윤리적 성격을 첨가시켰다. “만족한 바보 보다는 불만족한 소크라테스가 되는 것이 낫다”는 그의 격언은 도덕적 자유주의의 특징을 잘 표현해 준다. 즉 벤담의 자유주의가 이기주의에 토대를 둔다면, 밀

18) J. Locke, *On Civil Government*, Book II, Sect. 99.

19) 조지 세이빈, 토머스 슬슨, 『정치사상사 2』, 800.

20) 조지 세이빈, 토머스 슬슨, 『정치사상사 2』, 984.

21) 조지 세이빈, 토머스 슬슨, 『정치사상사 2』, 994.

의 자유주의는 자유와 책임 등의 가치를 행복의 기본적인 속성으로 규정한다. 밀을 통해서 자유주의는 도덕적 확신을 얻게 되었다고 할 수 있다. 그에 따르면 자유는 단지 효율적이기 때문에 추구해야 할 가치나 규범이 아니며 그 자체로 지켜야 할 근본적 가치이다. 따라서 밀은 오늘날 자유민주주의 헌법에 명시되어 있는 기본권인 사상의 자유, 토론의 자유, 도덕적 판단과 행위의 자유 등을 자유주의 철학으로 구체화했다.²²⁾ 그의 『자유론』은 타인의 자유를 침해하지 않는 한도 내에서 나의 자유가 소중함을, 그리고 다수의 횡포에 의해 자유가 무시될 수 있음을 명확하게 만들었다. 밀의 규범적 자유주의는 20세기의 자유주의 철학자 존 롤즈에게도 영향을 주었다.

5. 사회비판주의 : 하버마스(1929-)

2차대전과 나치즘의 충격을 통해 사회현실에 관심을 가지게 된 하버마스는 그의 멘토였던 호르크하이머와 아도르노의 전통을 이어 정치, 경제, 군사적 지배체제에 대한 비판적 사회이론에서 그의 철학을 시작한다. 그의 관심사는 어떻게 하면 20세기 사회주의와 자본주의 사회 모두에게서 나타났던 이성의 도구화로부터 원래의 비판적 기능을 되살리는가의 문제였다. 특히 그는 부르조아 법치국가의 공론이 본래의 비판적 기능을 상실하고 자본주의 체제와 관료국가를 옹호하는 이데올로기로 전락했다는 점을 지적한다.²³⁾ 그러나 그는 자본주의 사회의 공론이 양면성을 가지는 것을 인정한다. 공론 영역은 한편으로는 합리적 이념이라는 규범적 성격을 가지고 있으면서 다른 한 편으로는 지배체제의 이데올로기로 작용하기도 한다는 것이다.

하버마스는 공론의 이러한 양면성에서 출발하여 사회해방의 대안으로써 ‘의사소통행위이론’(Theorie des kommunikativen Handelns)를 제시한다. 그의 의사소통행위이론은 사회구성원의 종합적이고 포괄적인 상호이해를 추구한다. 한 사회의 구성원인 시민이 서로를 충분히 이해하기 위해서는 상대방의 주장이 (1) 객관적으로 타당한 진리인가, (2) 세계 현실에 대해 정당한가, (3) 주관적 진실성이 있는가를 종합적으로 평가해야 한다. 하버마스의 의사소통의 기준은 현실사회의 실제 의사소통을 판단하는 규범적 기준을 제공해 준다. 그러나 이런 도식적 틀에 의한 합리적 기준은 실제적인 의사소통에 잠재해 있는 욕구와 권력의 다양성 때문에 현실 사회의 문제해결에 성공적이지 못하다고 비판받고 있다.

6. 나가는 말

지금까지 서양철학사에 나타난 공공성의 개념을 파악하기 위해 서양 정치사상을 몇 가지 유형으로 나누어 살펴보았다. 서양정치사상에는 여기서 검토한 5가지 유형 이외에도 공화주의(키케로, 해링턴, 몽테스키외), 마키아벨리즘(마키아벨리), 사회주의(마르크스, 레닌, 스탈린), 파시즘(무솔리니, 히틀러), 공동체주의(왈저, 샌들, 테일러) 등이 있다.²⁴⁾ 이 논의를 전개하면서 느꼈던 점은 공공성의 문제가 해당되는 범위가 광범위하고 다양한 철학마다 서로 다른 내용을 제시하고 있기에 논의의 초점을 맞추기가 쉽지 않다는 것이다. 공공성의 문제는 결국 정치제도와 시민의 상호작용에 초점을 맞추어야 하지 않을까 생각한다.

22) 조지 세이빈, 토머스 슐스, 『정치사상사 2』, 1025.

23) 김재현 외, 『하버마스의 사상』 (서울: 나남, 1996), 26.

24) 앞으로 나머지 5가지 유형에 대해서는 연구가 필요하다.

동양철학에서의 공공성

- 공공성과 연관된 동양철학의 세 가지 장면을 중심으로

1. 들어가는 말

기독교 신학에서 공공성에 대한 논의는 간단히 말해서 두 가지 큰 중심 주제로 요약될 수 있다고 본다. 첫째는, “기독교적 공공신학” (혹은 공공적 기독교 신학, public Christian theology) 이라고 할 경우에 공공적 성격 [public] 과 기독교의 고유성 [Christian] 이 어떻게 조화될 수 있는가의 문제이다. Public을 우위로 강조하면 웬지 기독교의 고유성이 위협당하는 것이 아니냐는 보수 진영의 오해를 받을 듯 하고, Christian 이 강조되면 너무 기독교 내부적이고 대사회적인 관심이 약화되어 교회의 공공성과 실천력이 약화되는 듯한 느낌을 주기 때문이다. 둘째는 공공 신학의 이론적 측면과 실천적 측면의 유기적이고 역동적인 통합과 연계성이다. 어떤 면에서 기운실에서 지금까지 주최해 온 공공신학 세미나에서는 학문적이고 이론적인 토론과 대화가 주로 되었다면 과연 그러한 학문적인 대화와 토론이 어떻게 실천적 장으로 연결될 수 있는가에 대한 구체적인 내용에 관한 문제가 두 번째 문제이다.

그러므로 이 글에서는 위의 두 가지를 중심으로 글을 구성해 보고자 한다. 그래서 이 글에서는 동양철학에서 말하는 공공성을 이론적으로 다루기보다는 위의 두 가지 문제를 중심으로 시대를 종횡하면서 동양철학의 세 장면을 유교를 중심으로 살펴봄으로써 위의 두 가지 문제에 대한 동양철학적 통찰이 무엇인지를 알아보려 한다. 세 가지 장면이란 다음과 같다.

첫째 장면은 춘추 전국시대의 혼란을 불식시키기 위한 유가 (儒家)의 노력에 이에 대한 장자 (莊子)의 비판을 통해서 공공신학의 실천적 적용과 이에 대한 신학자들의 공헌에 대한 문제를 연결해서 살펴 볼 것이다.

둘째 장면은 당말 (唐末) 소장 유학자를 중심으로 한 신유학 (新儒學)의 정통성 확보와 노장 [도교], 불교의 연관성 문제를 살펴보고자 한다. 당말 한유 (韓愈, 768-824)와 이고 (李翱,?-?)를 위시하여

신유학의 완성자인 주자(朱子, 1130-1200)에 이르는 신유학자들은 유학(儒學)의 정통성을 복원시키는 가운데 다른 종교인 도교와 불교를 주체적으로 재해석해 내고 있다. 그래서 이 과정을 간략히 살펴봄으로써 공공적 영역에서 기독교 신학의 고유성을 어떻게 해석해 낼 수 있는지에 대한 것을 함께 생각해 보고자 한다.

셋째 장면은 조선 500년의 주자학의 역사 속에서 유학자들은 자신들의 학문을 사회에 이루어 내기 위해서 어떠한 노력을 기울였는가에 대한 구체적인 예들을 살펴봄으로써 교회의 공공성과 기독교 시민운동의 방향에 대한 통찰을 얻어 보려 한다.¹⁾

2. 몸 말

1) 유가(儒家)와 도가(道家)의 상호보완적 관계

기원전 1111-249년까지는 중국 역사에서 “춘추전국시대”(春秋戰國時代)라는 혼란기였고, 이 시대를 구하고자 수많은 인물들이 자신의 가르침을 위주로 학파[家]를 만들어 시대를 구하기 위해 뛰어 들었다. 이 중 우리에게 가장 친숙한 인물들이 공자(孔子, B.C. 551-479), 묵자(墨子, B.C. 468-376), 노자(老子, ?-?)²⁾ 맹자(孟子, B.C. 371-289), 장자(莊子, B.C. 369-286), 순자(荀子, B.C. 298-238), 한비자(韓非子, B.C. ?-233) 등이다. 우리는 이들과 같은 구세철학을 펼친 이들의 학파들을 역사적으로 “제자백가”(諸子百家)라고 부른다. 이들 중에 공자는 인(仁)과 예(禮) 사상을 중심으로 구세철학을 펼쳐서 한(漢) 나라 이후 중국의 역사와 정치, 사상에 있어서 가장 영향력이 있는 사상이 되었음은 모두가 알고 있는 사실이다.

공자의 사상을 버스에 비유해 보자.³⁾ 버스가 달리는 길을 인생길이라 가정하고, 버스 안에 탄 사람들을 세상 사람들이라고 생각해 보면, 우리네 사람들은 인생 [버스길] 속에서 수많은 고통과 괴로움 [멀미]을 당한다. 그러한 괴로움을 극복할 수 있도록 갖은 처방을 한 사상가들이 제자백가라고 생각할 수 있다. 여기서 공자가 취한 방법은 이것이다. 버스 안을 가만히 살펴보면 대부분의 승객들이 멀미를 하고 있는데 멀미를 하지 않는 두 부류의 사람들이 있다. 바로 운전기사와 잠이 들어 있는 승객들이다. 운전기사가 멀미를 하지 않는 이유는 미리 길을 알고 자신의 몸과 길의 방향이 온전히 합치되었기 때문이다. 길의 변화를 능히 감당할 수 있기에 [능변, 能變] 대부분의 승객들이 길의 변화와 몸의 변화가 불일치되어 [봉변, 逢變] 생기는 멀미가 그에게는 없다. 또한 잠들어 있는 승객은 버스와 자신의 몸의 반응이 온전히 하나가 되어 있기 때문에 물론 고통이 없는 것이다. 여기서 공자는 하늘의 이치를 깨달아 멀미(고통)하고 있는 대중들에게 마이크를 잡고 “잠시 후에 여러분의 몸을 오른쪽으로 30도 트십시오.” “이번에는 5분 정도 가만히 편히 앉아 계십시오” 라고 알리는 사람으로 이해할 수 있다. 즉 자신이 미리 깨달은 삶의 본질적인 이치를 사람들에게 설파하고 특히 지도자의 위치에 있는 사람들에게 대중들을 고통에서 구제하기 위해서 여러 가지 시스템을 정비하고 고치도록 [사회 개혁과 정치개혁] 천하를 주유

1) 그러므로 이 글에서는 유교 사상을 중심으로 하되, 유교 사상과 사회적 적용의 본질적이고 철학적 측면을 중심으로 서술하였다. 유교 사상이 사회에 적용되면서 굴절되고 왜곡되어 유교의 본질이 왜곡된 영역이 수없이 있지만, 그러한 영역을 살펴보기보다는 본질적인 목적과 의도를 중심으로 구성하였음을 밝혀 둔다.

2) 노자의 생졸연대에 대해서는 많은 다양한 견해가 있어 규정하기 어려우므로 여기서는 생략하였다.

3) 이 버스 비유는 이기등 교수의 강의 가운데 나온 것을 다시 정리한 내용이다.

(周遊)하면서 자신의 도리를 설파한 사람이라고 비유할 수 있다.

위의 비유에서 노장(老莊)은 비유하자면 선잠이 든 사람이라고 할 수 있다. 선잠에 든 사람은 공자 같은 위인이 마이크를 잡고 “오른쪽으로” “왼쪽으로” 하는 말에 짜증을 낸다. 잠이 들면 멀미하지 않을 사람들조차도 공자가 잠을 깨게 만들어서 고통을 조장하기 때문이다. 즉 공자식의 수양과 개혁이 아무리 좋아도 사회의 모든 구성원과 사회 자체로 하여금 어떠한 한 방향으로 나아가도록 유도하면 필시 그러한 흐름 속에서 소외되고 맞지 않는 사람의 부류가 생기는 것 또한 자명한 사실이라는 점을 강조한다. 그래서 장자는 다음과 같이 말한다.

참다운 진리는 어디에 숨었기에 진짜다 가짜다 하는 논의가 생겨났으며, 참으로 옳은 말은 어디에 숨었기에 옳다 그르다 하는 논의가 생겨났는가?... 참다운 진리는 조금 이론 것에 의해 숨겨졌고, 참으로 옳은 말은 번지르르한 미사여구에 의해서 숨겨졌다. 그러므로 유가와 묵가의 시비가 일어나게 되었다... 어떤 것도 입장에 따라서는 ‘저것’ 아닌 것이 없고, 어떤 것도 입장에 따라서는 ‘이것’이 아닌 것이 없다... 이것 또한 저것이고, 저것 또한 이것이다. 저것 또한 하나의 시비이고, 이것 또한 하나의 시비이다..4)

위의 예에서 보듯이, 장자는 작게 이론 진리(小成)로 사람들을 인도하고자 할 때 생기는 유가류(儒家類)의 폐해를 계속해서 지적하고 있다.

그렇다면 유가와 노장이 상호 보완적이라는 말은 어떻게 이해될 수 있는가? 유가가 역사적인 과정에서 노장을 비판하는 주된 요지는 위의 버스 비유에서 다음과 같이 유추해서 이해할 수 있다. 유가가 말한다.⁵⁾ ‘네(老莊) 말이 맞다 치자. 그렇다고 해도 너는 버스 안에 멀미하고 있는 대다수의 사람들을 위해서 네가 한 것이 무엇이나?’ ‘그리고 버스 안에서 너처럼 선잠 들어 있는 사람은 늘 역사 속에서 소수잖아, 대다수 사람들은 그럼 고통 속에 신음하고 있는데 너의 태도가 더 무책임한 거 아니냐?’ 도가 사상가들은 이에 대해서 다음과 같이 대답할 수 있을 것이다. ‘넌 네(儒家)가 마이크 잡고 떠들기 때문에 애꿎은 나처럼 선잠 든 사람은 소외되어도 좋단 말이나?’ ‘너처럼 시대를 구한다고 떠들다가 더 시대를 망쳐 버릴 수도 있는 것 아니냐? 감기 걸리면 그냥 폭 자면 되지 괜히 빨리 낫겠다고 약 먹으면 장기적으로는 몸의 저항이 더 약해진다는 건 왜 고려 안해?’

위의 비유에서 보듯 유가와 노장은 늘 역사 속에서 보완적인 관계를 가져 온다. 사회를 더 진보시키기 위해 보다 나은 정치, 교육, 문화 등의 시스템을 만들고 교육하고 수양하는 유가는 늘 현실참여적인 성격을 가진다. 그런데 노장은 멀쩡이 물러서서 그렇게 유가처럼 개혁하겠노라고 강한 드라이브를 걸다가 생길 수 있는 문제를 늘 지적하면서 유가를 비판한다. 그러한 역사적인 과정과 양자의 만남 속에서 유가는 노장이 있기에 늘 자신이 지향해 나가는 방향을 좀 더 유연하게 만들려 노력하면서 스스로를 성찰하는 기회를 갖게 되고, 노장은 늘 역사의 한 가운데에서 고통당하는 다수의 고통을 해결하려는 유가의 흐름에 따끔한 일침과 이론적 성찰을 통해서 약간은 cynical하게, 그러나 정곡을 찌르는 비판으로 늘 유가가 그 자신의 시스템을 성찰하게 만들어 간다.

4) “道惡乎隱而有真僞 言惡乎隱而有是非... 道隱於小成 言隱於榮華 故有儒墨之是非... 物無非彼 物無非是... 是亦彼也 彼亦是也 彼亦一是非 此亦一是非” (『莊子』, 齊物篇).

5) 아래의 내용은 필자가 두 사상을 비교해서 유추해서 해석해 본 것이지만 원전에 정확히 그러한 인용구가 드러난 것은 물론 아니다.

2500여년 전의 유가와 장자의 관계를 생각하면서 우리는 지금 여기서 공공신학을 논하면서 무엇을 생각할 수 있을까? 지나친 단순화의 오류를 무릅쓰고 라도 말해 본다면, 기윤실로 대표되는 건강한 기독교 시민운동과 공공신학 세미나를 주도해 온 여러 이론적 토대를 마련하려는 여러 학자들의 바람직한 관계를 유가와 노장의 관계를 통해 살펴 볼 수 있지 않을까 생각한다. 선부른 실천은 거듭되는 시행착오를 낳기도 하지만, 유가처럼 인(仁)과 예(禮)에 바탕한 자신의 철학을 사회에 실현시키고자 악다물고 노력하는 유학자들이 있어 왔기에 유가는 역사를 통해 늘 사회 개혁의 중심부에서 있어왔다. 물론 때로는 자신이 개혁의 대상이 되기도 하지만 이론이 이론으로 끝나는 것이 아니라 이론이 실천으로 승화되어야 한다는 유가의 근본정신은 지금 논의되는 기윤실의 공공신학의 취지와 비추어 볼 때 아무리 강조해도 지나치지 않는 중요한 통찰이라고 생각된다. 또한 동시에 노장이 유가에 대해서 늘 염두에 두기를 구했던 바대로 자칫 기독교 시민운동을 표방하면서도 그 시민운동 자체가 경직되고 권력이 되어 버릴 수 있기에, 그렇게 되지 않고 많은 시민 단체들과 함께 동조하고 넉넉하게 품어주면서 충분한 연대와 공감대를 늘 지속할 수 있도록 하는 역할을 (노장처럼) 신학 자문위원들이 할 수 있지 않을까 한다. 기윤실과 참여하는 학자들은 어쩌면 유학자-노장의 관계보다 더 탁월하게 해 낼 수 있다고도 본다. 참여하는 학자들이 뒷집 지고 훈수에 치중하는 노장보다는 더 적극적인 분들이라는 것이 첫째 이유이고, 이러한 현실 참여를 좀 더 넓은 지지 속에 실행할 수 있게 하는 교회와 여러 기독교 시민운동 단체가 있음이 둘째 이유이다. 어떤 면에서는 지나친 동일화 내지는 단순화라는 점을 인정하더라도 유가와 노장의 관계는 공공신학을 논하는 지금 우리들에게 이론과 실천을 중심으로 한 상호 보완적 역할의 좋은 모범을 보여 주고 있다고 할 것이다.

2) 당말 신진유학자들의 고민과 신유학의 정체성 문제

두 번째 장면은 당나라 (A.D 618-906) 말기 불교의 폐해에 고민하면서 시대를 이끌 대안적 사상을 찾아 고민하던 신진 유학자들의 모습을 통해 서론에서 제기한 문제, 즉 “christian” 적 성격과 “public”의 성격 간에 어떤 연관성과 조화를 찾을 수 있을지에 대한 문제이다. 물론 시대적 배경이 무척이나 다르다. 그러나 여러 가지 차이점을 갖고 있더라도 논의를 더 활발하게 하기 위해서 반면교사로 삼아야 할 내용이 분명히 있을 수 있기 때문에 소개해 보고자 한다.

한(漢)나라 때 인도로부터 소개된 불교 사상은 남북조(南北朝) 시대를 거쳐서 수(隋) 나라, 당나라에 이르기까지 중국 사상계의 가장 중요한 흐름으로 계승되어갔다. 그러나 당나라 말기에 이르러 불교의 폐해가 심각해지자 한유(韓愈, 768-824)와 이고(李翱,?-?) 등의 학자들은 불교 사상을 배격(排佛)하면서 동시에 공맹(孔孟)의 유학을 다시 부흥시키고자 하는 흐름을 주도하였는데 이들의 사상이 북송(北宋)의 주돈이(周敦頤, 1017-1073), 장재(張載, 1020-1077), 정이(程頤, 1033-1107) 등으로 계승되어 결국 주희(朱熹, 1130-1200)에 와서 신유학(新儒學)인 주자학이 완성되게 된다.

이러한 과정에서 본 공공신학의 논의와 더불어 한 가지 주목해야 할 내용은 신유학자들이 도교나 불교적인 용어나 철학적 원리를 사용하는데 주저함이 없었다는 것이다. 즉, 용어는 불교적인 용어를 그대로 사용하되 그 용어에 담긴 의미를 ‘유학적’으로 재해석해 내어 유학적인 면모를 갖추어 갔다는 점이다. 예를 들어 이고의 경우 그의 중요한 논문 <복성서 復性書>의 첫 머리에 “사람이 성인이 될 수 있는 근거는 성이다. 사람의 그 성을 미혹시키는 것은 情이다... 정이 일어나지 않는다면 성이 이에 가득 찰 것이다”⁶⁾ 라고 시작하고 있다. 이는 당시 유행했던 불교식의 성불론(成佛論)을 유교식으로 [成聖

論] 재해석해 낸 것이다. 또한 복잡한 논의과정을 소개하지 않더라도 신유학의 핵심적인 철학적 내용들이 사실은 도교와 불교의 단어들을 그대로 차용하거나 논리 구조를 그대로 도입하여 점점 유학적인 고유의 특성으로 재해석해 낸 것이 신유학의 발전과정이라고 보아도 무방하다. 예를 들어 주자학의 우주론의 가장 근원이 되는 <태극도설 太極圖說> 자체의 기원을 도교적 기원으로 볼 수도 있고, 여기에 등장하는 무극(無極)이라는 단어조차도 원래 유학에서 등장하는 개념이 아니었다. 주자학의 가장 대표적인 존재 설명 이론인 이기론(理氣論)의 경우에도 불교에서 흔히 사용하던 리(理)와 사(事)와 매우 밀접한 관련이 있는 용어였음은 주지의 사실이다.

우리의 논의로 돌아가서, 공공신학에서 중요한 문제 중의 하나가 단어의 사용과 연관된 소통의 문제가 아닌가 생각한다. 물론 공공신학은 두 가지 소통의 과제가 있다. 첫째는 교회 내에서 공공신학의 필요성을 말할 경우 “공공”이라는 다소 덜 기독교적인(?) 단어가 주는 거부감이 있을 수 있다. 그러나 그렇다고 해서 다른 기독교 고유의 단어로 표현 할 경우 (예를 들어 ‘시민사회 신학’이나 ‘청지기적 신학’ ‘섬김의 신학’ 등) 가뜩이나 교회가 사회로부터 고립되고 비난받는 상황에서 “공공신학”이 지향하는 노력의 진정성이 지나치게 축소될 위험도 있다고 본다. 이러한 과정에서 두 가지 선택이 있을 수 있지만, 동시에 그 두 가지 선택은 위에서 말한 문제점을 다 내포할 수밖에 없다.

그러면 어떤 선택이 올바른 선택인가? 위의 신유학의 경우에는 과감하게 불교와 노장 [도교]적 용어를 선택하여 자신의 철학을 표현하였다. 당시는 노장 [도교]이나 불교를 비판하면서 유학의 부흥을 부르짖어야 하는 시대적 어려움에도 불구하고 어찌면 자기 모순적으로 보일 수도 있는 불교와 노장 [도교]적 색깔로 자신을 소개한 후에 그 색깔들을 점점 걷어면서 자신의 고유한 정체성을 드러내어 갔다는 점이다. 나는 여기에서 이분법적으로 세상과 교회를 분리하여 대적관계로 드러내자는 것이 아니다. 다만 기독교 복음을 좀 더 보편적 언어로, 세상과의 소통을 염두에 두면서 표현해 낸다고 해서 기독교 복음이 위축된다거나 교회의 공감대를 얻기에 부족할 수 있지 않을까 하는 면을 너무 고려하는 것 또한 문제가 아닐까 하는 생각이다. 이는 다른 종교를 공부한다고 해서 종교다원주의자로 성급하게 판단할 수 없는 것과 같은 이치라고 본다. “대화=다원주의자”라는 성급한 동일화보다는 정말 기독교 복음의 고유성과 위대성을 몸소 체험한 사람이야말로 더 “자신 있게” 대화와 공공적 실천에 참여할 수 있으리라 생각한다. 순수 봉사활동으로 아프가니스탄에 갔던 샘물교회 봉사단도 “교회”에서 갔기 때문에 오해와 비난을 받는다거나, 다른 종교에 비해 교회가 압도적으로 많은 수의 사회봉사 기관을 운영하고 경비를 지출함에도 몇몇 부정적인 알곳은 모습으로만 한국교회가 “매도” 당하는 안타까운 현실은 우리가 좀 더 “과감하게 그러나 겸손하게” 공공의 영역을 향한 소금과 빛의 역할을 감당할 것을 요청하고 있다고 생각한다. 기독교 복음이 시시한 것이 아닐진대 세상과의 소통을 위해서 좀 더 개방적, 중성적 용어를 사용한다고 해서 기독교의 정체성 훼손 운운하는 것을 너무 민감하게 받아들이는 것은 문제라고 생각한다. 우리가 말하는 복음이 결코 시시한 것이 아니기 때문이다.

한유에서부터 주자까지는 시대적으로 대략 400년 정도가 차이가 난다. 불교와 노장 [도교]적 색깔이 탈색되어가는 과정이라고 해서 우리는 아무도 한유, 이고, 주돈이, 장재, 정이 등을 불교학자로 부르지는 않는다. 설사 부분적으로는 불교적 용어로 그들의 학문이 표현되었을지라도 그 그릇에 담긴 유학

6) “人之所以爲聖人者 性也 人之所以惑其性者 情也...情不作 性斯充矣” 『復性書』, 上)

적 정신이 고스란히 보존되고 있기 때문이다. 위대한 복음의 정신으로 무장하여 공공적 영역에 좀 더 과감하게 헌신하고 실천하는 것, 도와주는 우군이 처음에는 없어 외로워보여도 점점 많아질 것을 믿고 그 믿음으로 나아가는 것, 그것이 지금 기독교 시민운동이 지향해 나갈 바라고 생각한다. 물론 그 길은 그다지 외로운 길만은 아닌 것 같다. 첫 번째 장면을 통해 생각해 본 대로 신학 자문 그룹이 노장(老莊)적 역할을 하며 함께 도우미 역할을 해 줄 수 있기 때문이다.

3) 이 땅을 대동사회로! 조선 500년 역사 속에서 유교 사상의 사회적 실천을 위한 노력

마지막 장면에서 주목할 것은 조선의 통치이념으로 주자학이 선정되고, 조선초기부터 유학자들이 과연 주자학을 바탕으로 하여 조선의 면모를 일신하여 어떻게 유교에서 말하는 이상사회인 대동사회(大同社會)를 이루기 위해 노력했는가를 살펴보는 일이다. 물론 유교가 통치이념으로 채택되고 유교적 시스템을 가진 조선과, 지금 우리가 논하는 공공신학의 컨텍스트는 분명히 다르다. 기독교든 유교든 한 주력 종교가 모든 사회 시스템에 영향력을 끼치지 못하는 구조에서 유학을 지배이념으로 하는 조선을 들먹인다는 것 자체가 논리적으로 많은 문제를 지니고 있다. 그러나 여기서 주목하고자 하는 것은 조선 유학자들의 사회적 책임과 학문적 적용에 관한 부분이다. 과연 유학자들은 당대의 지식인으로서 자신들이 이해하고 알고 있던 유학의 학문과 바른 가치관을 사회 속에서 확대 재생산하기 위해서 어떤 노력을 했고 어떤 성과를 내고 있는가를 살펴보는 것은 시대를 뛰어넘어 지식인의 사회적 책임과 역할이라는 측면에서 공공신학을 논하고 있는 우리에게 의미 있게 다가설 수 있기 때문이다.

우선 조선의 유학자들의 학문과 사회적 실천에서 두드러진 특징은 수양(修養)을 강조한 데 있다. 유학에서 인간은 하늘과 같은 존재이면서 동시에 육체적, 현실적으로는 서로 자신의 욕심을 추구하는 이기적이고 투쟁적인 인간이다. 그러므로 유교의 수양론은 “극기”(克己), 즉 자신의 욕심을 이기는 노력의 과정이요, 하늘의 이치를 보존하고 사사로운 나의 욕심을 막아내는 “존천리 알인욕”(存天理 遏人欲)의 과정이다. 이러한 관점에서 유학의 수양적 측면에서 가장 중요한 용어는 “경”(敬)이다. 유학에서 경은 하늘의 품수 받은 이치를 간직하고 유지하려는 인간의 노력을 칭하는 용어이다. 퇴계는 그의 성학십도(聖學十圖)에서 유학을 한마디로 표현하면 ‘경’이라고 표현하였을 정도이다.⁷⁾ 또한 천과 인간에 대한 이론적이고 철학적 설명보다는 경을 통한 구체적인 수양적 노력을 강조한 것이 성학십도의 특징이고, 또한 조선 주자학의 특징이라고 볼 수 있다. 또한 그러한 경을 실천하기 위해서 늘 강조되던 방법이 정좌(靜坐)였는데, 우리가 각론적으로 깊이 살펴보지 않더라도 정좌와 기독교의 기도는 매우 유사한 자세와 태도를 지님을 쉽게 알 수 있다.⁸⁾

공공적 영역, 공공적 신학을 말하면서도 유학을 통해 배워서 우리가 염두에 두어야 할 자세는 공공신학을 하는 각 개인 (혹은 단체)의 수양적 태도와 덕성함양이다. 학문은 학문일 뿐 삶과는 별로 관계없는 서구의 학문관 (혹은 지식인에 대한 태도) 과는 달리 동양학, 특히 유학에서는 윤리적으로 바른 삶의 태도가 학자의 기본적인 소양에서 가장 중요시되는 우선적 조건이다. 이러한 유학적 측면에서는 공공신학을 주창하는 여러 학자들이나 기독교 시민운동 단체의 윤리성이야 말로 그 무엇보다 우선시되어야 할 가장 중요한 바른 자세이다. 사실 앞서 말한 바 있지만 한국 교회가 비난을 받는 것도 어떤 면

7) “敬字, 又徹上徹下著工收效, 皆常從事而勿失者也… 而今茲十圖皆以敬爲主焉.” 李退溪, 『退溪全書』 卷十 二十五項, 韓國文集總刊 第二十九卷 (서울: 民族文化推進會, 1996), 296.

8) 일례로 조선 후기 남인 학자들 중에서 천주교인이 된 이들이 유교식의 정좌(靜坐)의 태도로 기도한 것이 좋은 예이다.

에서는 목회자의 삶의 태도와 교회의 태도가 얼마나 섬김의 태도를 가지고 있는가에 집중되어 있다. 기독교가 비난을 받는 데에는 사실 잠재적으로 '교회가 세상보다 도덕적으로 나아가 하는데 실제로는 그렇지 못하다'는 정서적인 원인이 매우 큰 비중을 차지한다. 큰 교회에서 일어나고 있는 목회직의 세습 문제, 목회자의 호화로운 생활, 기득권을 유지하는데 급급한 것처럼 비쳐지는 일부 목회자들의 행태 등 기독교 비난의 단골 메뉴로 등장하는 내용은 사실 한국 교회 전체의 모습이 아니다. 앞서 말한 대로 교회는 이 사회를 위해 막대한 자금과 봉사를 지금도 행하고 있다. 그러나 그러한 긍정적인 사회적 공헌들은 '일부' 목회자들과 교회들의 의 비윤리적으로 보이는 행위에 의해 '거의'가 묻혀 버린다. 공공신학을 제창하는 여러 학자들이나 기독교 시민운동 단체도 이 점을 늘 주목해야 한다고 본다. 사회 어떤 단체보다 투명한 재정 집행, 함께 실천적 장에 참여하면서도 가장 윤리적이고 바르고 청렴한 태도를 지닌 각 학자들의 모습이야말로 공공신학의 가장 기본적인 모습이면서 또한 가장 듣직한 무기가 되어야 한다고 생각한다.

사회적인 차원에서 조선을 유교적인 이상사회로 만들기 위한 유학자들의 노력은 매우 다양한 차원에서 이루어졌다. 우선 유학자들 자신이 조정에 진출하여 자신의 학문을 바탕으로 한 사회 개혁에 동참하였다. 또한 이와 더불어서 자신이 섬기는 임금을 도덕적인 성인 (聖人)으로 만들어서 임금이 백성의 부모로서 자세를 갖고 늘 수양에 힘쓰게 하기 위한 노력도 선비로서 임금을 받드는 최고의 도리라고 여겼다. 그래서 그러한 임금이 되도록 늘 간언하고 돕는 것이 선비의 자세라 여겼다. 이러한 측면에서 조선에서는 임금이 어릴 적 세자로 책봉되던 때부터 임금의 재위에 통치할 때 까지 경연(經筵)이라는 제도를 두어 하루에 세 번씩 당대 최고의 유학자로 하여금 임금과 함께 유교 경전을 공부하며 임금으로 하여금 수양에 힘쓰게 하였다. 이는 임금을 성왕(聖王)으로 만들기 위한 노력이요, 또한 이러한 노력이 동양 삼국 가운데 가장 체계적이고 왕성하게 시행된 곳이 바로 조선이었고, 임금의 정책이 잘못 집행될 때에는 상소(上疏)를 통해 시정하도록 하였다. 또한 모든 백성으로 하여금 유교의 가르침에 입각한 바른 삶을 강조하기 위하여 각 향촌 단위까지 교육 기관 - 예를 들어 성균관, 향교, 서원, 사학 등- 들을 두어 유교의 각 경전들을 가르치게 하였다. 그리고 중국에서 시작되었거나 고래로부터 있어온 향약, 품앗이, 계, 두레 등의 활동을 더욱 강화하여 각 향촌 마을도 생업에 있어 상부상조하며 서로 돕도록 하였다. 물론 경연 제도도 중국에 있었고, 교육 기관들도 중국을 통해 전해져 온 것들이 많이 있었다. 그러나 중국을 통해 그러한 제도를 받아들이면서도 더 한층 강화하여 중앙 정부와 지방 조직, 중앙의 교육 제도와 각 지방과 향촌 단위의 교육기관까지, 또한 향촌 자치기구들을 설치하여 지방의 학자들이 관리한다거나 상부상조를 위한 여러 활동들을 더욱 강화한 것이 조선 유학의 특징이라 할 수 있다.

물론 시대가 변했다. 그리고 한국이 기독교 국가가 아니기에 위와 같은 유교적 시스템을 적용시킬 수도 없다. 그러나 우리가 반드시 기억해야 할 정신은 유학의 기본 정신이다. 수기(修己)가 된 만큼 치인(治人)이 되는 것이요, 동시에 치인(治人)으로 나아가지 못하는 수기(修己)는 그 자체로 의미가 없다는 유학의 근본정신은 이 시대 공공성의 담론을 주창하는 우리가 반드시 유념해야 할 점이 아닐까 생각한다. 앞으로 기윤실에서 공공신학 세미나 모임을 학계간 연구로 확대하고 또한 다양한 연구소와 학회의 협력을 도모한다고 하는 일은 이러한 점에서 매우 좋은 일이라고 본다. 이러한 협력을 통해서 조선의 유학자들처럼 자신들이 가진 학문을 어떻게 이 사회 속에서 실천해 낸 성과들이 하나씩 하나씩 열매 맺는 그 날이 속히 오길 기대한다.

나가는 말

앞서 소개한 <성학십도>는 퇴계 이황 선생이 인생 만년에 유학의 핵심을 10개의 그림과 그에 대한 설명으로 간결하게 집약시킨 대표작이다. 퇴계는 70세로 생애를 마감하였는데, 그가 68세 되던 해 12월에 이 <성학십도>를 완성하여 당시 어린 나이인 17세에 임금의 지위에 오르신 선조 임금께 이 책을 지어 헌정하였다. 그 책을 지어 올리며 퇴계가 선조 임금께 아뢰는 내용이 다음과 같다.

신(臣)은 추위에 떨리며 병으로 거동이 어려운 가운데서 성학십도를 작성하고 있기 때문에 눈이 어둡고 손이 떨려 글씨가 단정하지 못하며, 글의 줄과 글자가 바르고 고르지 못합니다... 본문의 도표(圖表)와 설명을 열 쪽의 종이에 나열하였습니다. 이 도표와 설명을 깊이 생각하시고 익히셔서 평소 조용히 혼자 계실 때에 공부를 하신다면 도(道)를 깨달아 성인(聖人)이 되는 요령이 여기에 있다는 것을 아시게 될 것이며, 본래의 마음을 바로 잡아 나라를 다스리는 근원이 모두 여기에 갖추어 있다는 것을 아시게 될 것입니다. 오직 이러한 진실된 의미를 깊이 살피시고 정신을 가다듬어 뜻을 더욱 두터이 하셔서 처음부터 끝까지 여러 번 반복하시고, 번거롭다고 하여 중지하지 않으신다면, 국가로서도 다행한 일이며 온 국민들에게 있어서도 다행한 일이라 하겠습니다.9)

나이 어려 임금의 자리에 등극하는 선조 임금과 나라를 향한 노학자의 진정어린 사랑과 마음을 위의 글에서 느낄 수 있다. 68세가 된 퇴계가 추운 날씨에 병까지 걸려 고생하면서 쓰는 한 글자 한 글자에 임금과 나라에 대한 사랑이 충분히 배어남을 유추할 수 있다.

“동양학에서의 공공성”이라는 거대한 담론을 퇴계의 짧은 글을 인용하며 마무리 짓는 것이 격에 맞지 않는 소극적인 태도일 수도 있지만 어쩌면 위의 퇴계의 예야말로 참된 공공신학의 좋은 예를 보여주는 것이라고 생각한다. 스스로는 성인(聖人)이 되기를 위해 심혈을 기울여 노력하면서도 우국충정(憂國衷情)의 마음으로 생애를 마감한 퇴계선생처럼, 이러한 마음가짐과 교회의 태도가 바로 공공신학의 바른 자세가 아닐까 생각해 본다. 세상을 향한 교회로서 먼저 교회가 교회다운 자세를 갖고 사회를 위한 진정한 마음가짐으로 사회를 위해 자신을 희생하는 아름다운 교회, 아름다운 학자, 그 모습을 실현할 수 있기를 오늘도 두 손 모아 기도해 본다.

9) 李退溪, 『聖學十圖』 중 進聖學十圖節 并圖.



4차
공공신학 세미나

문시영 교수
남서울대 교양학부

토론 2

4차 공공신학 세미나

성현창 박사
와세다대 동양철학 전공

1. 「동양철학에서의 공공성 - 공공성과 연관된 동양철학의 세 가지 장면을 중심으로-」 을 읽고

기독교와 유교의 만남을 위한 시도는 동아시아의 전통과 서양 전통의 만남의 문제뿐만 아니라, 유교 문화권에서 기독교인으로 살아가는 '현존재'의 실존적 문제이기도 하다. 그런 의미에서 중국사상사에서 서로 대립되는 사상(유가와 도가)과 종교(유교와 도교·불교)가 상호보완적 관계를 유지하고 소통하는 양상을 소개하면서 작금의 교회와 기독교 시민운동 단체가 지향해 나갈 바를 제시한 본 발표는 의의가 있다고 본다. 그리고 동양철학적 통찰이 무엇인지 시대를 중흥하면서 더욱 예를 곁들여 장면 장면들을 상세하게 소개한 본 발표문에 대해서는 중국철학에 관심을 갖고 있는 본인도 더 이상 할 이야기가 없다. 다만 몇 가지 지엽적인 사항을 짚어보고자 한다.

유가뿐만 아니라 도가에 있어서 인간의 이상형은 성인(聖人)이다. 성인의 심경은 『중용』의 “힘 쓰지 않아도 맞으며 생각하지 않아도 터득하고”와 『논어』에서 “일흔에 마음에 하고자 하는 바를 좇아도 법도를 넘지 않는다”고 하듯이, 일상의 의식 작용이 자연스럽고, 게다가 결과적으로 규범에서 이탈하지 않는다고 하는 상태이며, 마음이 최종적으로 외계에 대한 반응의 자연스러움을 항상화함으로써 만물과 하나가 되는 경지이다. 본 발표문의 버스 비유를 관점을 바꾸면 성인에 해당하는 사람은 운전사와 같이 들어 있는 승객이 될 수도 있다. 능변(能變)할 수 있는 운전사는 유교적 성인이고 같이 들어 있는 승객은 노장적 성인에 해당할지도 모른다. 사회개혁에 소극적이고 은둔적인 노장의 모습은 선잠에서 깬 사람이 아닌 듯하다. 유가의 이상적인 국가 통치론은 내성외왕(內聖外王)으로 『논어』에서 “무위하면서 잘 다스리신 분은 아마도 순(舜)임금이 것이다. 그는 어떻게 하였는가? 자기 몸을 공손히 하여 임금의 자리에 앉아 있었을 뿐이다” 처럼 순임금을 표창하고 있다. 운전사는 갈 방향을 알고 있기 때문에 핸들과 속도 조절만 하면 되는 것이다. 성인의 모델인 공자는 마이크를 잡고 “오른쪽으로” “왼쪽으로”하지 않는다.

도학(道學)에서는 유교 경서의 용어를 사용하여 가장 완성도가 높은 수양법을 고안했는데 그것은 다름 아닌 경(敬)이다. 거경(居敬)은 좌선과 같이 무념무상이 되거나 공안(公案)을 생각하거나 존사(存思)와 같이 눈앞에 없는 이미지를 상상하는 형태가 아니고, 어디까지나 눈앞에 있는 현실의 대상에 정신을 집중시키는 것이다. 즉 마음의 상태를 직접적으로 의식의 대상으로 삼는 것이 아니고, 의식을 기울이

고 있는 사물이 보이는 방식의 선명함의 정도에 의해서 그 정도가 측정되는 것이다. 물론 대상이 없는 경우에는 안정된 심경을 유지하는 것도 경인 것이고, 따라서 경은 정좌(靜坐)를 포함한다. 그러나 경을 실천하기 위해서 정좌만 강조한다면(11쪽) 일상을 떠난 반쪽짜리 경 실천이 될 것이다. 마찬가지로 온전한 기도를 할 때의 하나님을 향한 순결하고 청결한 마음이 그대로 유지가 되어 일상생활에 적용되지 않는다면 기도는 빈 수레와 같을지도 모른다. 따라서 발표자가 언급하듯이 정좌와 기독교의 기도가 유사하기보다는 기도는 경과 같아야 할 것이다.

참고로 말하면 일본의 공공철학 연구회에서 제창한 활사개공(活私開公)을 주자학의 공사(公私) 개념에서 찾으면서 거경을 사를 공으로 여는 모든 과정을 관통하는 근본적인 수양임을 암시하는 난바 유끼오(難波征男)의 「朱子學における公と私と公共(주자학에 있어서의 공과 사와 공공)」이 있다.

주자학과 공공철학과의 관련여부에 관심이 있었던 차에 본 세미나의 지정토론자로 부탁을 받고는 본 발표의 내용에 기대가 컸었다. 그래서인지 본 발표문이 동양철학에서 말하는 공공성에 대한 이론적 검토를 번외로 친 것은 아쉬움으로 남는다.

2. 공공성이란 무엇인가

영어에서 public이란 형용사를 생각할 때, 예를 들면 영국에서는 public school는 사립학교이고, 미국에서는 공립학교를 의미하듯이 영어권에서도 public의 의미는 다의적이고, 그것을 context에 응해서 의미를 생각하지 않으면 안 된다. 그래서 영영사전을 살펴보면, 세 개 정도의 의미가 있다. 먼저, 일반사람(people)과 관련한 이라는 의미. 다음으로 감추어져 있지 않는, 공개의 (not hidden, open)라는 의미. 독일어의 öffentlich는 바로 이런 의미이다. 거기에서 또 하나는 정부의(governmental, official)라는 의미. public center(공공부분)을 일컫었을 경우는 그런 의미이다. public center라면 바로 정부가 돈을 냈다고 하는 의미이지만 public company라고 말할 경우는 영국에서는 국영회사가 아니고 공개주식회사이라는 의미이다.

이와 같이 public이라는 형용사는 다의적이지만 publicness이라는 명사형의 영어는 거의 사용되지 않는다. 그러나 이 명사를 명확히 정의하여 사용한 철학자가 있다. 그는 유명한 한나 아렌트라는 유대계 독일인 여성철학자이다. 그녀는 「인간의 조건」에서 다음의 두 의미로 publicness를 정의하고 있다. 그 하나는 “만인에 의해서 보여지고 개방되어 가능한 한 가장 널리 공시되어 있는” 즉 공개성이라는 의미, 또 하나는 “우리 모두에게 공통하는 세계”라는 의미이다. 공통하는 세계(common world)를 publicness(공개성)이라고 그녀는 정의한 것을 잊어서는 안 된다. 그녀의 정의는 영영사전의 정의 관계지우면 “일반사람에 관한”이라는 의미와 “공개적”이라는 의미에 상당할 것이다.

아렌트와 함께 공공성의 의론을 생각할 때, 빠뜨릴 수 없는 사람이 위르겐 하버마스이다. 그의 경우도 öffentlichkeit를 공개성이라는 의미로 사용하고 있다고 생각한다. 다만 아렌트의 경우, 공개성이 그리스의 폴리스를 모델로 삼았던 것에 비해 하버마스는 18세기 유럽의 시민사회를 모델로 삼고 있다.

그러한 상황 가운데에서 종래의 공사이원론을 대신하여 새로운 패러다임을 생각하고자 하는 것은 공공철학의 하나의 큰 과제이다. 공사이원론은 주로 정부나 국가, 사법을 공 영역으로 간주하고 그것 이외를 사적 영역으로 간주하는 사고방식이다. 따라서 이 사고에 따르면 경제와 종교도 모두 사적인 레벨로 한데 묶어지고 만다. 이것에 대해서 governmental, official이라는 의미에서의 「정부의 공」, 시민

국민, 주민의 총칭으로서의 「민의 공공」과 사유재산이나 영리활동이나 프라이버시 등의 「사적 영역」을 구별하면서 그 상호작용을 고찰하고자 한 삼원론적인 패러다임을 실제개념으로서가 아니라 관계개념으로 파악하고자 하는 견해가 필요하며, 그에 대해서는 졸저 『公共哲學とは何か』에서도 주장하였다.

- 이상은 山脇 直司 「公共哲學とは何か」(보고서)에서 발췌

이나가끼 히사카츠(稻垣久和)

입장과 관점에 따라서 Public은 국가적인 것을 의미하기도 하고, 시민적인 것을 의미하는 경우가 발생하므로 Public을 공적으로 해석하는 것을 회피하여 공적을 official에 대응시킴. 그리고 Public을 사람들의, 시민적인, 공유의, 열린 사항에 중점을 두어 해석하여 「공공적」으로 표현하는 입장을 취함.

공과 사에는“사이(간격)”가 존재하고, 사에서 공으로 매개하는 역동적인 개념이 공공이다. 사는 말할 것도 없이 개인이며, 타자가 아닌 바로 나의 인격이고 법률적으로는 권리의 주체이다.

사회구조를 개인-집단이라는 지표가 아니라 자가-타자라는 지표로 이해하고자 한다. 즉 타자와 인격적인 관계를 고려하고자 한다. 그렇게 되면 사를 살림과 동시에 타자도 살리며, 거기에서 공공성이 달성된다. (영성=유교의 인, 불교의 자비, 기독교의 사랑, care)

- 이상 稻垣久和 「國家·個人·宗教」에서 발췌

3. 중국에서의 공(公)개념

중국에서 공의 개념은 이미 「주역」, 「상서」, 「시경」 등에 나타나는데, 공동체의 수장, 관청, 소유물 등을 설명하는 용어이었지만 세 가지 의미를 함축하고 있다. 첫째는 주공(周公)·소공(昭公)과 같은 존칭과 조정, 정부, 국가와 같은 수장이다. 그리고 둘째는 공전(公田)·공당(公堂)·공개와 같은 공동의 의미이다. 특히 선행 연구¹⁾의 지적과 달리 셋째로 공평·공정·平分과 같은 윤리적인 의미도 보인다. 공에 윤리적인 의미가 함축된 근거는 만물의 생성 조화이며 근원인 천(天)의 무사심(無私性)에 있다. 한편 사는 그 용례가 「주역」에는 전혀 보이지 않는 등 전체적으로 공만큼 빈번히 보이지는 않지만, 공평·공정에 반대되는 사정(私情)·사익(私意)와 사전(私田)·사가(私家)와 같이 개인적 일이라는 의미이다. 이와 같이 공과 사는 영역론적뿐만 아니라 가치론적으로도 구분된다. 그리고 공과 사의 관계는, 혈연적 연대 의식을 중시한 시대이든 사회적 신분적 연대 의식이 중심이 되었던 시대이든 국가체계가 완성된 시대이든²⁾, 또한 순자와 법가에 있어서, 선고후사(先公後私)를 유지한다. 적어도 개인의 욕망이 긍정되는 명말(明末)까지는.

송대(宋代)에 이르러 공·사 개념은 천리(天理)의 공과 인욕(人欲)의 사와 결합됨으로써 윤리적

1) 미조구치 유조 지음, 정태섭·김용선 옮김, 『중국의 공과 사』(신서원, 2004)과 미조구치의 견해를 수용한 이승환, 『한국과 동양의 공사관과 근대적 변용』, 『정치사상연구』(6집, 2002)과 「주역」, 「상서」, 「시경」에 나타난 공의 개념을 분석한 황호식, 『춘추시대의 공·사관념』(고려대학교 대학원 철학과 석사논문, 2001) 등에서는 공평·공정·평분의 공을 의미하는 「상서」“以公滅私, 其民允歸”를 전혀 언급하고 있지 않다. 그래서 미조구치는 공정·공평의 공이 현대의 한비자부터 보이기 시작한다고 한다.

2) 박원재, 『공/사의 우선성 문제를 둘러싸고 전개된 유가와 법가의 논쟁』(『동서철학에 나타난 공적 합리성 논쟁』철학과 현실사, 2005)은 춘추전국시대에서 한대까지를 혈연(맹자)-신분(순자)-신분+혈연(『예기』)와 한초 유학자)으로 나누고 그것을 사→공→사+공으로 분석하고 있다. 한편 중국의 공사개념을 다룬 논문에는 이해영, 『中國哲學의公私概念에 관한 研究-제가백가를 중심으로-』(『동양철학연구』12, 1991), 김기현, 『유교사상에 나타난 공과 사의 의미』(『동아시아 문화와 사상』9, 2002) 등이 있다

영역에 초점이 맞추어진다. 그래서 주희는 비록 조정(=공)일지라도 공정성을 가지지 않으면 객관적으로 인정될 수 없다고까지 말한다. 특히 주희에 있어서 공은 내적 실감을 동반하는 의식의 장에 적용된다. 공이 의식의 장에서 사용되는 것은 공으로 여겨지는 의식의 움직임이 본래 만인에게 공통하다는 의미이다. 즉 의식이 공이면 필연적으로 사회적 활동도 공이 된다는 것이다. 그래서 주희는 상소문에서 정치의 근본으로 황제의 正心을 제일로 강조한다. 그리고 주희는 공을 仁(사랑의 원리, 마음의 덕목)의 본질적 원리로 파악하여 인간 상호간의 사회적 윤리적 소통이라고 한다. 한편 사는 공동체와의 소통을 염두에 두지 않는 이기적인 자세로 관계의 단절로 부정되고 있다.³⁾ 그래서 공·사 개념은 마음의 문제(道心=공, 人心=사)에도 적용되는 것이다.⁴⁾ 어쨌든 주희에 있어서 사는 자기의 사사로움으로 공과 공존할 수 없는, 대동(大同)의 이상을 실현할 수 없는 장애 요인이다. 이처럼 사회적 조화를 가로막는다고 부정되었던 사의 긍정, 즉 개인의 욕망공정이 명나라 말기의 이시와 청나라 중엽의 대진에게 나타나면서 중국의 공사론은 대전환을 맞이한다. 특히 고염무는 “천하의 사를 합하여 천하의 공을 이룬다”고 하여 공이 민의 입장에서 주장되었고, 공은 더 이상 지배자의 독점물이 아니고 천하의 민 상호간의 원리가 되었다. 따라서 명나라 말기의 공은 사와 이율배반적인 것이 아니라, 사를 내포하고 황제만이 아니라 민까지를 포함해서 함께 충족시키는 공으로, 황제와 민 사이의 사회적 관련을 일컫는 공(共)의 개념으로 사용된다.⁵⁾ 그래서 대중이라는 집단성을 “인심(人心)의 공”이라고 한 고염무의 의식은 중국의 시민운동의 맹아로 평가받는 동립당과 복사의 공론 형성의 근거가 된다.⁶⁾ 중국의 공론은 중국의 공이 사회의 수평적인 의사 형성이라는 의미에서의 서구의 공공성(public)과 일맥상통함을 시사한다. 그것은 중국의 공의 자의에 공 개성이 함축된 사실로도 짐작할 수 있다. 이것은 동양에서의 공론이 서구의 공공성의 개념을 이해하는 하나의 방법임을 암시한다. 그래서 청조(淸朝)의 집권에 의해서 공론성의 싹이 잘려 중국에서의 시민사회의 형성이 좌절되었다는 지적⁷⁾은 동아시아의 공공성을 이해하는데 시사하는 바가 크다.⁸⁾

서 양	동 양
public	公
일반인(people)에 관한	×
공개한, 개방된(not hidden, open)	公田·公堂·公開와 같은 공동
정부의(governmental, official)	조정, 정부, 국가와 같은 首長
×	공평·공정·平分

3) 권향숙, 「주희(朱熹)의 공과 私」(『哲學論究』30, 2002)

4) 김미영, 「인심도심설을 둘러싼 주자학과 양명학의 공공성 확보논쟁-보편이념의 구현방식을 중심으로-」(『철학』79, 2004). 김미영이 말하는 공공성이란 보편이념을 일컫는다.

5) 溝口雄三, 「중국의 공과 일본의 공(おほやけ)」(『대동문화연구』28, 1993)

6) 박영순, 「중국 전통 사회 속의 ‘시민사회’의 맹아적 현상」(『한중일 시민사회를 말한다』, 이학사, 2006)

7) 김용직, 「한국정치와 공론성·유교적 공론정치와 공공영역」(『국제정치논총』38, 1998)

8) 그런 의미에서 이승환, 「동양에서 공적 합리성의 특성과 근대적 변용」(『새로운 공적합리성의 모색』철학과 현실사, 2005)은 참고가 된다.

2008년 공공신학 세미나 일정 안내

5차 공공신학 세미나

1. 주제 : 사회학에서 본 공공성의 문제
2. 일정 : 2008년 7월 5일(토) 오전 10시
3. 장소 : 미정
4. 발제 : 신진욱 교수(중앙대 사회학과),
정재영 교수(실천신학대학원대학교 종교사회학)

6차 공공신학 세미나

1. 주제 : 행정학에서 본 공공성의 문제
2. 일정 : 2008년 10월 중
3. 장소 : 미정
4. 발제(예정) : 염재호 교수(고려대 행정학과), 이승중 교수(서울대 행정학과)



(사) 기독교윤리실천운동



교회신뢰회복네트워크

서울시 용산구 한강로1가 217 세대빌딩 401호

전화_ 02-794-6200

팩스_ 02-790-8585

이메일_ cemk@hanmail.net / ctn@hanmail.net

홈페이지_ www.cemk.org / www.trustchurch.net