

## 7. 일일백전(一日百戰)의 시대적 상황과 법(法)

춘추시대로부터 전국시대에 이르는 사이 통일을 원치 않는 사람은 없었다. 왜냐하면 주나라의 동천으로부터 진나라가 6국을 통일하기까지는 혼란과 분열의 연속이었기 때문이다. 당시의 인심은 차라리 강력한 제후가 나타나서 천하를 통일하여 주기를 바라고 있었는지 모른다.<sup>1)</sup> 통일에의 염원은 전국 말기에 이룰수록 더욱 절실하였다. 사람들의 이러한 요구에 편승하여 이른바 전국 7웅들은 한편으로는 힘으로 싸우고 다른 한편으로는 지략으로 다투었다. 실로 ‘공전(攻戰)’과 ‘상전(尙戰)’이 거듭되는 ‘일일백전(一日百戰)’의 시대가 되었다.

그들에게 있어 유가의 도덕주의는 우월하다기보다는 오히려 공허한 것으로 평가되었다. 왜냐하면 유가들은 원대한 이상과 포부를 가지고 현실 문제에 대한 근본적인 해결을 도덕에 호소하였기 때문이었다. 이에 반하여 통치자에게는 군자와 같은 유덕한 인물이 되는 것이 중요한 것이 아니라, 통치 방법을 어떻게 운용할 것인가를 아는 것이 무엇보다 중요하다고 강조하는 일군의 사람들이 있었는데 이들을 일러 법가라 하였다.

선진 4가 중 가장 늦게 성립된 법가는 순자가 예를 주장하고 있을 무렵, 이미 하나의 학파를 이루고 있었다. 그러나 이들 사상을 종합·발전시킨 대표적인 인물은 순자에게 수학한 한비자(기원전 281~234)이다. 한비자는 법가의 대표적 인물이라는 데는 의심의 여지가 없다. 일찍이 진시황은 한비자가 쓴 「고분 孤憤」과 「오두 五蠹」라는 두 편의 글을 얻어 보고 이렇게 탄복하였다.

아! 과인이 이 사람을 만나 같이 노닐 수 있다면 죽어도 한이 없겠다.<sup>2)</sup>

희대의 폭군 진시황이 탄식할 만큼 한비자는 뛰어난 사상가이자 저술가였다. 사실상 법가 최후의 인물인 동시에 최고의 이론가였던 한비자는 통치자의 공정성에 대해 누누이 강조한 바 있다. 비록 공정하다고 하더라도 집행자로서 권위 또한 중요하기 때문에 위세를 부려 엄하게 실시할 것을 요구하고 있다.

그러나 공정과 권위라고 하는 것은 현실에 대한 정확한 진단이 없으면 효과를 기대할 수 없기 때문에 한비자는 법의 시행은 현실에 대한 철저한 인식에 근거하지 않으면 안 된다고 했다.

1) 天下惡乎定 吾對曰定于一(『孟子』 梁惠王上). 興利除害 誅暴禁邪 匡正海內 以尊天子(『漢書』 卷64, 嚴安傳).

2) 嗟乎 寡人得見此人 與之游 死不恨矣(前揭 『史記』 卷63, 老子韓非列傳 第3, 2155쪽).

이와 같이 한비자는 오직 ‘당세의 일을 논하고 그것을 위해 대비해야 된다’고 주장하면서 ‘세상이 달라지면 일도 달라진다. 일이 달라지면 대비함도 바뀐다’고 하는 현실주의적인 입장으로 말미암아 옛날의 성인이나 선왕을 따를 수 없다고 하였다.

이러한 입장을 견지하고 있던 한비자는 진일보하여 진보적인 태도를 지니고 있었다.

고대와 현대의 사회 풍속이 다르므로 신시대와 구시대에는 일에 대한 대비가 틀리게 된다. 만약 너그럽고 느슨한 정치로써 다급한 세상의 백성들을 다스리려 한다면, 그것은 마치 말고삐와 채찍이 없이 사납게 날뛰는 말을 부리려는 것과 같으니, 이는 무지에서 오는 환난인 것이다.<sup>3)</sup>

우리는 여기서 ‘백성을 다스리는 데는 고정된 원리가 있는 것이 아니라, 오직 다스리는 것이 법이다. 법이 때에 맞추어 바뀌면 잘 다스려진다. 다스림이 세상에 합당하면 공적이 있게 된다. 시대는 바뀌는데 다스림을 바꾸지 아니하면 어지러워진다.’고 하는 한비자의 상황 논리를 쉽게 읽을 수 있다.

한비자의 스승이었던 순자는 인간의 본성은 악하다고 했지만, 인위적인 교화(化性起僞)가 가능하다고 한 데 반하여<sup>4)</sup> 한비자는 인간의 본성은 악하다는 전제하에서도 덕적인 교화는 불가능한 것으로 이해하고 있었다.<sup>5)</sup> 그리하여 전자는 교화의 수단으로 예를 주장했지만, 후자는 통제의 수단으로 법을 강조한 것이 이들 사제 간의 기본적인 차이라면 차이이다.<sup>6)</sup>

앞에서 언급한 바와 같이 예는 객관적인 기준을 가지기 때문에 합리성과 타당성을 요구한다. 이런 점에서 볼 때, 예와 법은 비슷하다고 하겠다. 그러나 전자가 주관적인 합리성을 요구할 뿐만 아니라, ‘분화(分化)’의 속성을 지니고 있는데 반하여, 후자는 객관적인 합리성을 요구하면서도 ‘제일(齊一)’을 강조한다는 점에서 다르다.

사실상 당시 순자의 예가 가지는 시대적인 한계성은 획일적인 통제의 결여에 있었다. 왜냐하면 통일을 요구하는 시대적인 요청을 충족시키기 위해서는 통일의 기준으로서 절대적이면서도 객관적인 기준 설정은 물론, 획일적인 제일성도 필요했기 때문이다.

이러한 필요에서 예를 더욱 구체화하고 객관화시킨 것이 이른바 한비자의 법이다.<sup>7)</sup> 때문에 정치적인 통일을 이룸으로써 종전의 봉건제를 군현제로 개편하고 사상적인 통일 방안을 모색하고 있던 진시황은 한비자를 경모하였다. 그 후 진나라는 법가의 주장을 받아들여 통일과업을 완수하려 했다. 그러나 진은 단명으로 끝나고 말았다. 진의

3) 夫古今異俗 新故異備 如欲以寬緩之政 治急世之民 猶無轡策而御驛馬 此不知之患也(『韓非子』五蠹).

4) 人之性惡 其善者僞也(『荀子』性惡).

5) 好利惡害 夫人之所有也 … 喜利畏罪 人莫不然(『韓非子』難二).

6) 韓非子是 ‘法’이란 퍼서 널리 알리는 문서로서 관부에 설치되어 백성에게 공포되었다’고 했고(『韓非子』難三) 그 까닭은 ‘明分止爭’에 있다고 했다.

7) 禮者 法之大分(『荀子』勸學). 非禮是無法也(『荀子』修身).

뒤를 이은 한나라는 진나라의 통일 이념을 받들어 미완사업을 진행시킴으로써 정치·사회적인 질서를 수립하였다.

진나라는 법가 이외의 사상은 일체 허용치 않았다. 그러나 한나라는 유가를 관학으로 받아들이기는 했어도 사학으로서의 타가를 금지하지는 않았다. 특히 진나라에 의해 수립된 군주제를 유지·강화시키기 위해 종전의 상대적이며 쌍무적인 윤리규범(五倫)을 절대적이면서도 일방적인 정치윤리 규범(三綱)으로 변화시켰다. 이러한 과정에서 이론적·사상적인 공헌을 한 사람이 동중서(董仲舒: 기원전 179~서기 104)이다. 그는 정치사회의 질서에 이론적인 당위성을 제공하기 위해서 반드시 유가에 근거하지만은 않았다.

동중서는 많은 저술을 남기고 있으나 그 중에서도 『춘추번로 春秋繁露』는 유명하다. 이 책은 법전과도 같은 의미를 지니고 있는데, 이는 유가가 법가화한 하나의 예증이기도 하다.<sup>8)</sup> 특히 동중서는 ‘존군비신(尊君卑臣)’의 원칙을 모든 사회관계에 적용시킴으로써 이른바 ‘삼강(三綱)’이라고 하는 새로운 규범을 만들었다.

삼강이란 천하가 통일된 후 중앙의 군주 일인에 의한 천하 통치라는 새로운 정치적 상황에 따라 성립된 윤리규범인 것이다. 그러므로 그것은 군주의 절대적인 권력 행사를 전제로 성립된 규범이기 때문에 일방적이고도 절대적인 성격을 띠 수밖에 없었다. 혹자는 유가에서 말하는 ‘삼강’설은 『한비자』 「충효편」에 그 연원을 두고 있다고 한다.

그러나 한비자는 ‘순(順)’을 말했을 뿐, ‘강(綱)’은 말하지는 않았다.<sup>9)</sup> 비록 유가의 삼강설이 한비자의 충효편에 근거했다고 단언할 수 없지만, 동중서가 법가인 한비자의 영향을 상당 정도 받았을 것이라는 사실은 당시의 사상 내지 정치적인 상황을 고려할 때 부정하기 어렵다.

그리하여 종전의 원시유(原始儒)는 한대에 와서는 혼합유(混合儒)로 변질하게 되었다. 또한 공·맹자 이후, 법에 의거 나라의 부강을 모색하려던 방법은 한나라에 들어오면서부터 독서인(유가)들에 의해 전문적으로 연구됨으로써 법전이 간행되었다.

그 결과 한나라 이후는 진정한 법가도 진정한 유가도 없으며 독서인들은 유가를 정종으로 그리고 법가를 부수로 받아들였다. 이러한 유가의 법가화는 ‘법은 예로부터 나온다는 이른바 ‘법출어예(法出於禮)’라는 관자의 말에 따르면 자연스런 현상인지 모른다. 동시에 ‘법’이야말로 새로 등장한 통일제국에 있어서는 무엇보다도 효과적인 지도 이념이 되었던 것이다.

8) 동중서는 이미 당시의 제 사상을 상당 정도 수용하고 있는데, 그 중에서도 법가와 음양가의 이론을 받아들여 그의 정치사상을 구체화시킴으로써 원시 유가로부터 벗어나서 한당 유가(학)로의 변용을 보여주고 있다.

9) 臣事君 子事父 妻事夫 三者順則天下治 三者逆則天下亂 此天下之常道也 明王賢臣而弗易也(『韓非子』 忠孝).

## 8. 전제천하의 시대적 상황과 이(理)

진나라 이전의 봉건사회는 천자·제후·대부들로 이루어진 혈연 중심의 귀족사회였다. 그러므로 천자는 가의 원수이자 국의 원수이며, 동시에 천하의 원수이기도 했다. 그러나 후일의 제왕들은 기존의 혈연관계 때문에 독립적인 지위를 누릴 수가 없었다. 법가는 그들로 하여금 초연한 독립적인 지위를 누리게 하기 위해서는 봉건제를 폐지하지 않으면 안 된다고 믿은 나머지 이를 폐지하였다.

그 결과 귀족들의 채지는 국가의 객관적인 행정 단위로 편입되었다. 진나라의 군현제는 한나라의 보강으로 동양 사회에서는 전형적인 정치 제도로 정착되었고, 그것은 ‘존군’사상으로 합리화되었다.<sup>10)</sup>

많은 사람들은 진나라의 단명은 유가의 인의를 무시한 법가의 냉혹함 때문이라고 한다. 한나라의 군주들은 진나라의 극단적인 조치만은 좋아하지 않았지만, 정치적인 통일을 위해서는 사상적인 통일이 시급하다고 했다.

한무제는 동중서의 제의에 따라 사상 통일을 시도하였다. 그리하여 관직에 등용되고 싶은 사람은 유가의 경전을 공부하지 않으면 안 되었다. 이때부터 유가는 관의 보호 아래 독존적인 지위 획득이 가능하게 되었다. 아울러 법가로부터 소외되었던 도가도 유가와 더불어 득세하였다.

동한(東漢)말에 전래된 불교는 유·도 양가와 함께 당대(唐代)에 이르러 표면상 3교정립의 형세를 이루었지만, 대부분의 독서인들은 도·불에 경도되어 있었다. 심지어 유가의 경전을 그들의 입장에서 해석하기도 했다. 이에 대한 반동이 당말 한유(韓愈: 786~824)와 그의 제자 이고(李翱: ?~844)에 의하여 일어났다.<sup>11)</sup>

한유와 이고의 사상적 움직임은 당이 망한지 약 2세기가 지난 후 송유(宋儒)들에 의해 체계화되었다. 그들 중 대표적인 인물로는 주희(朱熹 또는 朱子: 1130~1200)를 꼽을 수 있다. 그는 철학적인 사색과 학문적인 연구를 통해 이른바 성리학(性命義理之學의 약칭)이라고 하는 사상 체계를 완성하는 데 성공하였다.<sup>12)</sup>

성리학은 혼합유와 다르고 원시유와도 구별된다고 하여서 서양인들은 이를 신유학(Neo-Confucianism)이라고도 한다. 사실상 한유와 이고의 반동은 도·불의 영향

10) 尊君思想은 法家에 의해 주창되었으나, 漢儒들이 이를 받아들임으로써 孟子的 君輕論을 버리고 尊君卑臣論을 취하게 되었다.

11) 韓愈는 그의 「原道」에서, 李翱는 그의 「復性書」에서 儒家의 道統 문제를 언급함으로써 道·佛을 이단시켰다.

12) 朱熹의 학문적인 업적은 그의 『四書集註』라는 저서 하나만 보아도 알 수 있다. 그것은 1313~1905년 사이 중국에서 실시된 과거시험에 공식적인 주석으로 통용됨으로써 무려 7백여 년간 절대적인 권위를 인정받고 있었다.

권 아래 있던 정통사상인 유가사상에 대한 주체적인 자각이었다. 그리고 송유들의 학문적인 지향은 그들의 생리에 적합한 생활 이념을 확립하려는 지적인 움직임이었다.

주체적 자각 속에서 성립된 성리학의 중심 개념은 그 명칭이 말하여 주듯이 ‘이(理)’이다. 주자는 이는 형이상의 도체로서 만물의 본체라고 하였다.<sup>13)</sup> 통상 성리학자들은 이를 가지고 우주의 본체를, ‘기(氣)’로 우주만물의 현상을 설명하였다. 그렇다면 이라는 개념이 등장하게 된 정치적 의미는 무엇일까? 진나라 군주제는 송나라에 이르기까지 무려 1천년에 이르렀다.

항상 인의 도덕을 강조한 유가의 정치적 이상은 인정을 이상으로 하고 있었다. 현실은 왕도를 지향하는 패도에 불과한 것이었다. 원래 선진의 독서인들은 제후를 도와서 정치를 효과적으로 하는 데 그들의 역할과 존재 이유가 있었다.

그러나 군주 정치가 실시된 이래 군권이 강화되면 될수록 백성들의 권익은 축소되었다. 이로 인해 치자와 피치자 간에는 조정 역할자가 필요했는데, 그들 역할자가 다름 아닌 독서인들이었다. 그들의 진정한 역할은 치자에 대항하는 데 있었다. 대항의 목적은 정치가 잔학무도에 흐르지 않도록 하는 데 있다.

이를 위해 그들은 임금의 그릇된 마음을 바로잡는다는 이른바 ‘격군심지비(格君心之非)’와 군심을 바로 한다는 ‘격군심(格君心)’을 위정의 기초로 알고 실천하였다. 그렇게 함으로써 선정은 물론, 치자와 피치자 간의 권익도 어느 정도 조정될 수 있다고 믿고 있었다. 이러한 정치적 역할을 위한 개념적 근거는 ‘이’였다. 이로 인해 ‘이’는 성리학적 담론의 개념적 기초가 되었는가 하면, 사상적 내용을 구성하는 데 있어서는 핵심이 되었다.

또한 ‘이’는 보편적인 것이어서 치자의 것과 피치자의 것을 구분할 수 없으며, ‘이’는 영원한 것이어서 이때는 이렇고 저때는 저렇 수 없는 것이다. 그리고 그것은 공통적인 것이기 때문에 누구나 함께 말할 수 있는 것이다. 천자가 말하는 ‘이’와 백성이 말하는 그것은 같은 것이다. 뿐만 아니라, 만물은 자연적이든 인위적이든 간에 그 나름대로의 까닭-소이연(所以然)의 이를 갖추으로써 개체성(개별성)을 가진다.

그러므로 ‘이’는 ‘천’·‘인’·‘의’에 비하여 치자에 대한 항거용으로는 훨씬 효과적이다. 여기에 성리학자들이 ‘천’보다는 ‘이’를 즐겨 거론한 이유가 있다. 그리고 항거의 방법과 수단으로는 간쟁과 상소 등 여러 가지가 있었고, 이를 위한 수양과 이론적인 강화로는 ‘주경(主敬)’과 ‘궁리(窮理)’와 같은 것이 있다.

보편성·평등성·영원성·개별성을 그 속성으로 하는 ‘이’는 치자에 대한 제한적 내지 항거적 의미를 갖고 있기 때문에 ‘수기치인(修己治人)’의 문제를 무엇보다 중요하게 다루지 않으면 안 되었다. 수기와 치인에 대한 유가적 인식은 논리적인 연

13) 理也者 形而上之道也 生物之本也(『朱子大全』卷58, 答黃道夫).

속성을 전제로 하고 있다는 점에서는 성리학적 인식과도 다르지 않다.

그러나 한 가지 중요한 사실은 후기 성리학자들이 ‘이’의 개념을 변조시켰다는 점이다. 그들은 ‘이’의 본래 의미를 ‘예’에 결부시킴으로써 ‘이’를 ‘분(分)’과 동일한 것으로 해석하였다. 이때의 분은 구별과 차별의 의미를 가지는데, 그것은 상하·귀천·장유의 분별을 엄격히 함을 뜻한다.<sup>14)</sup>

그러므로 전기 성리학자들의 경우 ‘이’는 권력에 대한 대항과 시정의 의미가 강한 데 반하여, 후기의 경우는 오히려 그것을 인정하고 옹호하려는 경향이 있었다. 그러므로 ‘이’라는 개념은 본래 치자에 대한 항거 이념이었던 것이 옹호 이념으로 작용한 예도 적지 않았다. 조선조 중기 이후 예송과 예론도 같은 레벨에서 논구될 수 있을 것이다.

## 9. 내우외환의 시대적 상황과 실(實)

동아시아 사회는 무수한 왕조의 교체는 있었어도 정치 구조상에는 이렇다 할 만한 변화가 없는 그런 사회였다. 실로 조정은 있어도 국가는 없는 사회였다. 특히 중국의 경우가 그러했다. 조정 중심의 군주 정치는 표면적으로는 왕도를 표방하고 있었지만, 안으로는 폐도를 지속하고 있었다.

더욱 지나친 중앙 집권은 천하는 군주 한 사람의 가산(家産)이나 다름없이 되었고, 법은 있었어도 일가(一家)의 법에 불과했으며, 천하의 시비는 조정에서 나오지 않은 것이 없다고 하리만큼 조정 중심이었다.<sup>15)</sup>

그런데 한족 중심의 중국이 문화적으로 그리고 정치적으로 무시했던 만주족의 침략으로 명나라는 망하고, 청나라가 섰지만 민생은 말이 아니었다. 사실상 명·청 교체기의 내우외환은 그 어느 때보다도 극심하였다. 명말청초의 독서인들은 다른 종족이 들어와 주인이 되었다는 ‘외족입주(外族入主)’라는 정치 현실 속에서 심각한 좌절을 느끼고 있었다. 왜냐하면 치자에 항거함으로써 정치가 잔학무도에 흐르지 않도록 하는 것을 도덕적인 사명으로 알고, ‘격군심지비’와 ‘격군심’을 그들에게 부여된 정치 내지 사회적 소임으로 자임하고, 그 같은 소임 수행을 꺼리지 않았던 그들 자신들의 소임이 현실적으로 불필요하게 되었기 때문이다.

더욱 과거 성리학자들에 의해 수백 년간 강조되어 온 ‘화이지변(華夷之辨)’은 그들 청유(淸儒)들로 하여금 외족의 충신이 될 수 없게 하였고, 외족 또한 청유들의 간쟁을 필요로 하지도 않았다. 그리하여 그들 독서인 계층은 현실적으로 존재하면서도 정치·사회적인 사명은 완전 소멸되고 말았다.

14) 禮者貴理之不可易也 禮者貴賤有等 長幼有序 貧富輕重皆有稱者也(『荀子』禮論).

15) 黃宗羲 / 全海宗 譯, 『明夷待訪錄』, 서울: 三省出版社, 1971, ‘原君’과 ‘原法’ 참조.

이제 살신성인의 충간이 필요 없는 정치 현실은 그들로 하여금 수기의 필요성보다는 현실적인 생존 문제에 더 관심을 갖게 하였다. 특히 생존을 위해 미관말직에 있는 사람들은 그들이 하는 일이 그렇게 불합리하거나 부도덕하지 않으면 양심상 그렇다할 가책을 받지 않았다. 그 결과 청대의 사상은 인욕(人欲)을 경멸하지 않을 만큼 내부적 규범 문제를 중요하게 생각하지 않기에 이르렀다.

더욱 서구문화의 동점은 그들에게 새로운 지식에의 접촉은 물론, 학문에 대한 새로운 인식과 관심을 낳게 하였다. 특히 서양의 과학과 종교가 중국에 유입되면서부터 외래문화가 주는 충격은 대단하였다. 그들은 과거의 성리학자들이 도·불의 허무에 대하여 느꼈던 것처럼 성리학의 심성에 대한 논의가 민생을 구하고 국난을 해결할 수 없다는 것을 알았다.

심성의 내재적인 수행이 내우외환을 다스릴 수 없다는 것은 망국으로부터 얻은 생생한 그들의 경험이었다. 더욱 무비(武備)가 없이는 외적을 막을 수 없다는 경험적 사실은 그들로 하여금 자연스럽게 실질적인 것을 강구하게 하였다. 왜·호에 의한 국난과 양이침탈(洋夷侵奪)을 겪은 조선조 후기의 독서인-유학자들의 경우도 차이는 있어도 예외는 아니었다. 그리하여 그들은 ‘실사구시(實事求是)’와 ‘무징불신(無徵不信)’을 치학(治學)의 기본 정신으로 삼게 되었다. 이로 인해 실증적인 학문으로서의 이른바 ‘실학’이 성립하게 되었다.

시대적인 요청에 따라 등장하게 된 실학의 핵심개념은 말할 것도 없이 ‘실’이라는 개념이다. 그것은 관념 문제의 탐구에 시간과 에너지를 낭비할 것이 아니라, 국난과 민생과 같은 현실적인 문제를 이해하고 해결할 수 있는 실제적인 학문을 하지 않으면 안 된다고 해서 실학을 논구하게 되었던 것이다.

그러므로 지금까지 실학은 경세치용·이용후생·실사구시 등과 같은 것을 개념의 요인으로 문제 삼아왔다. 이 같은 요소들은 수기치인 중, 치인의 면을 강조한 결과라 하겠다. 이러한 시각은 흔히 실학을 성리학의 대립적인 입장에서 이해할 때 그렇다.

그러나 실학이 하나의 학으로 성립하려면 상술한 바와 같이 경세적(經世的)인 면에만 머물러서는 안 된다. 왜냐하면 경세, 즉 실용적인 면을 지나치게 강조하다 보면, 지식 특히 이론적인 지식까지 경시하거나 무시하게 되는데, 이렇게 되면 하나의 학문으로 성립할 수 없기 때문이다.

그러므로 경세란 실학의 반면으로 그것은 실학이 등장하게 된 시대적 요청에 따른 문제일 수는 있어도, 또 다른 일면인 수기의 면을 간과해서는 안 될 것이다. 왜냐하면 실학자들이 실용적인 면을 중시하기는 했지만, 인간의 내면적인 면을 경시하지는 않았기 때문이다.<sup>16)</sup>

16) 한국 실학의 대표적 인물이라 할 수 있는 다산 정약용은 그의 『목민심서』에서 ‘군자의 학은 修身이 반이며, 다른 반은 牧民’이라고 지적한 바와 같이 군자학으로서의 실학은 수신, 즉 존심양성의 면과 목민, 즉 치인의 면을 동시에 중시하였다.

다만 실학의 개념 규정이 어려운 것은 ‘실’이라는 개념이 가지는 함축성과 다양성 때문이다. 그러나 실학이 성리학의 반동인 사상 체계란 점을 고려할 때, 성리학자들이 공통적으로 관심을 갖고 탐구했던 심성과 같은 내부적 규범 문제보다는 내우외환을 해결하기 위한 이른바 경세치용이라는 현실적인 문제에 더 큰 비중과 관심을 갖는 학문 체계인 것만은 분명하다.

그러므로 ‘실’이란 내우외환의 문제는 결코 관념적 레벨에서는 해결할 수 없다는 경험적 사실에 근거하여 시대적인 요구에 따라 제시된 지도이념이라는 데는 의심의 여지가 없다.

내면적인 통일을 지향하고 있는 유가의 천하사상은 타가를 포섭할 수 있는 여지를 가지고 있다. 특정 국가나 민족에 구애되지 않고, 모든 국가와 민족을 포섭하는 대동 세계를 이상으로 하고 있다. 초극할 수 있는 그리고 역사 발전의 과정에서 극단을 피하면서 타가와 절충을 할 수 있는 유가의 중용적 태도는 유가의 사상을 스스로 수정·보완할 수 있었다.

유가가 말하는 중용은 흔히 과불급(過不及)의 중간적인 개념 아니면 산술적인 개념으로 이해하고 있으나, 고도의 적응성을 요구하고 있다는 점을 잊어서는 안 된다. 시대적 변화나 상황적 한계에 대해 최적(最適)의 판단과 그에 따른 최선(最善)의 대응으로 보는 것이 옳다. 이러한 유가의 정신과 태도는 역사상 시·공간적 변화와 상황에 능동적으로 대처할 수 있는 가능성을 지니고 있었다. 이 점이 유가가 지니고 있는 특성이자 장점이기도 하다.

공자가 주나라의 문화를 동경했다는 사실은 유가는 근본적으로 귀족주의적인 성향이 짙음을 말한다. 그런 점에서 유가는 보수적이지만, 그 같은 역사적 사실에 새로운 평가와 해석을 내렸다는 점에서는 혁신적이고 진보적이다. 그들의 이러한 성격은 정치 사회적인 적응 능력을 증가시켜 주었다. 동시에 그것은 그들로 하여금 동아시아 정치사상사에 있어서 주류로의 지위를 가능케 하였다.

과거 유가는 하·상대에서 선진에 이르는 신학적 단계에서 양한으로부터 송·명에 이르는 형이상학적 단계를 거쳐 명말 청초에서는 청말에 이르는 실증적 단계로 발전하였다. 이 같은 단계를 거치면서 유가의 정치사상사에는 수많은 개념들이 등장하지만, 개념적인 맥락에서 볼 때, 시대를 대표하는 핵심적인 개념으로는 ‘천’으로부터 ‘인’→‘의’→‘예’→‘법(法 또는 智)’→‘이’에 이르러 다시 ‘실’로 이어지는 개념사적인 문맥을 이루었다고 하겠다.

이들 개념들은 시대적 상황 변화에 따른 유가의 의식 반응으로서 이른바 전환기에 처하여 당면한 정치 문제를 설명하고 해결하기 위해 제시한 유가적 해법이였다.

그러나 이 같은 개념들은 단순한 개념적 레벨에 머물지 않고, 그 자체에 상당한 내용과 이론을 갖추으로써 각 시대의 지도 이념으로서 역할하면서 영향을 미쳤다. 물론 이들 개념들이 유가 정치사상의 상위 개념으로 포괄성을 띠면서도 시대적 상황에 따라서는 개별적으로 강조되었다.

시대적 상황 변화에 따라 제시된 지도 이념들은 개인적 도덕으로부터 사회적 도덕으로의 변용인 동시에 주관적 실천으로부터 객관적 실천으로의 발전이었다. 그리고 일체의 정치는 그 주체인 인간의 내부적인 규범(修己)으로부터 시작되었다. 이러한 유가의 태도는 모든 인간은 착한 본성(性善)을 가지고 있다는 인간성에 대한 신뢰에 연유하고 있었다.

그러므로 유가정치사상의 내재적 본질이란 도덕적인 주체성의 확립이라 하겠다. 다시 말해서, 이는 객관적 주체성으로써 유가정치사상의 정신적 기반이 윤리에 있음을 뜻한다. 그리고 이의 외적 실천이 곧 정치인 것이다. 이로 인해 국가는 도덕적 기구에 불과하고, 그 수반(군왕)도 도덕적인 지도자야만 한다는 것이다. 때문에 수양이 극치에 달한 사람이 왕이 되어야 한다는 뜻에서 유가를 일러 ‘내성외왕지학(內聖外王之學)’이라고 한다. 실로 객관적 문제의 처리는 자기교육으로부터 시작되어야 한다는 유가의 논리와 주장은 시사하고 있다.

유가가 제시한 이상으로서의 도덕 정치는 비록 감각되지는 않지만 사유할 수 있다. 그러므로 우리는 오늘날과 같은 전환기적 상황 아래서 있어야 할 정치의 ‘그 무엇’을 논리적으로 사유하고 실천한다고 할 때, 이 점이 바로 유가사상이 오늘의 우리에게 주는 시사요 교훈이라 하겠다.