

“心性論”으로 본 周作人の “人性論” 연구

李 鎔 泰*

〈目 次〉

I. 서 론	III. 周作人の “人性論”
II. “心性論”	IV. 결 론

I. 서 론

周作人は 1885년 浙江省 紹興에서 태어나 1967년에 세상을 떠났다. 원명은 周樞壽이고 字는 星杓이고, 號는 知堂이었다. 1901년 作人으로 개명하였고, 筆名으로는 周遐壽·豈明·仲密·知堂·苦雨·苦茶 등이 있으며 친형인 魯迅보다 4살 적었다. 그는 집안의 환난으로 인해 잠시 외가에 있는 기간 동안 三味書屋에서 체계적인 전통교육인 유학을 배우면서 《論語》·《孟子》·《大學》·《中庸》 등 유가경전 및 과거시험에 필요한 전통학문을 배워 향시까지 치른 최후의 중국 전통 지식인이었다. 또한, 17세에 江南水師學堂에 입학하면서 ‘中體西用’으로 하는 과학지식과 영문교육 등의 서양식교육을 받았고, 1906년 일본으로 유학하여 서구적 학문을 습득한 서양통이기도 하다. 특히 이 시기에 嚴復의 번역본인 《天演論》, 梁啓超 주편의 《新民叢報》·《清議報》 등과 접하면서 서구 과학과 진화론 및 민주사상 등을 받아들이며 민족의 장래와 국민의 우매함을 고민하는 모습을 보였다. 그의 일생은 중국 근대사의 清末·民國·解放의 시기를 거치면

* 백석문화대학교 중국어과 교수

서 중국의 역사적, 시대적 상황을 그의 문예사상에 담고 있다. 따라서 그의 문예사상은 역시 동란의 연속이었다고 해도 과언은 아니다.

周作人は 신문화운동의 다양한 지식인 것처럼 국민성 개조를 통하여 새로운 중국을 건설할 수 있다고 믿었다. 周作人は 문학을 통한 국민성 개조는 인도주의 문학의 실천을 전제로 하는 사회개혁의 공구로 사용함으로써 문학의 공리적 기능을 실천할 수 있다고 보았다. 따라서 유교비판을 중심내용으로 하는 사상혁명을 주도하여 계급이나 계층, 국가나 종족, 성별이나 나이에서 오는 모든 차별이 해소된, 단지 인성을 가진 하나의 개체로서의 인간을 내세우는 〈人的文學〉을 주창함으로써 많은 신문학 작가들로부터 “지극히 잘 쓴 대작” 혹은 “지극히 경탄함” “앞으로의 신문학은 마땅히 周作人が 말한 ‘人的文學’이어야 한다”고 평가받았¹⁾고, 胡适은 “이 시기에 제창된 여러 가지 문학내용은 ‘人的文學’이라는 하나의 중심관념 안에 포함되게 된다”²⁾와 같은 찬사를 보냈다.

周作人は 〈人的文學〉에서 ‘인간’을 제일 귀한 것으로 여기고, ‘동물’에서부터 진화한 것이라는 점과 동물에서 ‘진화’한 것³⁾이라고 ‘인간의 특징’을 제시하였다. 즉 인간의 내면생활은 다른 동물들에 비해 더욱 복잡하고 심오하며, 점점 향상되므로 충분히 생활을 개조할 수 있는 능력이 잇따라 강조함으로써 靈과 肉의 개념을 제시하였다. 이것은 인간의 마음 안에 神性和 獸性이 동시에 존재한다는 뜻으로 靈肉의 二元的 思考방식을 의미하는 것이다.

일찍이 周作人の 문학에 태도는 ‘中體西用’의 풍조를 갖고 있었다. 특히 그의 靈肉의 이원적 사고방식은 거슬러 올라가면 ‘心性論’과 관련성이 있다고 생각된다. 이러한 ‘心統性情’으로서의 ‘心性論’은 진리의 외재성 절대성을 부정하고, 진리의 내재성을 강조함으로써 인간의 도덕적 행위의 자발

1) 李景彬, 〈魯迅, 周作人與‘爲人生’的文學〉, 《文學評論叢刊現代文學專號》 第23, 1985.2, 64쪽.

2) 胡适, 〈導言〉, 《中國新文學大系 建設理論集》, 1935, 30쪽.

3) 周作人, 〈人的文學〉1918.12, 《藝術與生活》, 《周作人全集3》, 565쪽.

성을 이끌어내고자 했던 사상으로서, 이러한 점에서 周作人の ‘靈肉一致’論 과 유사성이 있다고 하겠다.

본 논문은 ‘心統性情’으로서의 ‘心性論’의 시초라 할 수 있는 朱熹의 心性論(心統性情論)과 周作人の 人性론을 대표로 하는 ‘靈肉一致’論과의 유사성을 밝혀냄으로써 周作人の ‘中體西用’으로서의 人性론을 연구하고자 한다.

II. “心性論”

본래 儒學 자체는 先秦시대 이후로는 인간을 중심으로 해서 그 道와 性을 추구하는 윤리문제를 기본으로 하고 있다. 性理學의 性과 理는 본래 그것이 性命理氣를 말하는 것으로서 性命은 인류도덕에 대한 人性論적 표현이고, 理氣는 우주론적 표현이라 할 수 있다. 儒學의 人間론은 원래 天理와 人性을 상호작용으로 삼는다. 天은 性을 통해서 윤리적인 행위와 당위성의 근거를 추구한다.

朱熹는 先秦儒教 즉 孔孟사상을 계승하여 재해석한다는 취지를 갖고 있다. 이를 위하여 朱熹는 四書を 집주하였을 뿐만 아니라 五經에 대한 해석도, 漢, 唐의 훈고학적 학풍에서 벗어나 주체적이고 비판적인 입장에서 性理學적으로 經典을 재해석하였다.

그는 40전후에 已發未發說을 정립하였다. 中和舊說에서는 未發이 性으로서 形而上에 있어서 太極의 역할을 하였으므로 存養涵養의 수양할 수 없었다. 그러나 已發未發說에서는 이 未發이 形而下的 현실 세계로 내려와 已發과 未發 다 같이 현실의 形而下的 세계에 속한다 하였다. 따라서 未發은 마음의 수렴대이고, 이것이 밖으로 확산하여 已發이 됨으로써 상호 관계가 있다. 그러므로 未發의 상황에서는 存養涵養의 수양이 필요하다 하였다.

朱熹는 已發未發說을 정립한 후 太極說을 정립하였다. 朱熹는 太極說은

太極(無極而太極)이 현실의 상대적인 세계인 已發·未發, 陰·陽, 動·靜을 초월하여 그것을 포괄하는 것으로 보았다. 朱熹의 太極說은 그의 已發未發說과 서로 상호작용하는 사고방식이다. 太極이란 ‘無極而太極’이라고 하는 것은 즉 ‘太極’이 근거를 理로 여겨 무한정자로서의 성격을 설명하였다. 太極과 陰陽과 사이는 不離不雜의 관계이므로 太極은 形而上의 도로서 우주변화의 원리요 만물의 본체가 된다. 따라서 주작의 太極說은 形而上의 본체라고 할 수 있다. 朱熹는 理와 氣를 다음과 같이 정의하고 있다.

“천지 사이에는 理와 氣가 있다. 理는 형이상의 도로서 만물생성의 근본이다. 氣는 형이하의 그릇으로 만물이 거기에 속한다. 만물이 생성하는 데는 반드시 理가 있었던 후에 반드시 氣를 부여받아야만 형체를 이룰 수 있다.”⁴⁾

朱熹는 理와 氣에 대한 사물의 존재설명을 기본적으로 ‘理氣同時存在’⁵⁾로 설명하였다. 理는 만유의 존재원리, 궁극적인 변화원리로서 자연의 변화를 주재하는 인지이고, 氣는 천지 만물의 본질적 실체로서 우주에서 일어나는 현상 전반을 포괄하는 변화의 실체인 것이다. 이것을 근거로 하여 우주 만물의 실체는 氣의 차원으로, 그 내면의 존재원리이며 변화원리는 理의 차원으로 파악하는 이원론을 확립하였다. 이러한 이원론으로서의 理와 氣는 形而上으로서의 理와 形而下⁶⁾으로서의 氣로 나누어지며 각각은 가치적으로 우열이 있다⁷⁾고 보았다. 즉 우주 생성의 논리로 보면 시간적

4) “天地之間有理有氣. 理也者, 形而上之道也, 生物之本也. 氣也者, 形而下之器也, 生物之具也. 是以人物之生, 必稟此理, 然後有性, 必稟此氣, 然後有形”. 《朱文公文集》卷58, 答黃道夫書, 1039쪽.

5) “蓋氣則凝造作, 理却無情無計度無造作. 只此氣凝聚處, 理便在其中. 其中, 且如天地間人物草木禽獸, 其生也莫不有種, 定不會無種子, 白地生出一個物事, 這個都是氣. 若理, 只是個淨潔空闊底世界, 無形跡, 他却不會造作, 氣則能醞釀凝聚生物也. 但有此氣則理便在其中.” 《朱熹語類》卷1, 144쪽.

6) “天地之間, 有理有氣, 理也者, 形而上之道也, 生物之本也. 氣也者, 形而下之器也, 生物之具也” 《朱熹大全》卷58 〈答黃道夫〉.

으로나 因果적으로나 理先氣後라 할 수 있으나, 朱熹는 理先氣後라 할 수 없다고 하였다. 朱熹는 그 원인으로 ‘理氣不離不雜의 관계’와 논리적 ‘理先氣後論’은 모순이라 하였다. 朱熹는 ‘理氣不離不雜의 관계’를 다음과 같이 말하였다.

“이른바 理와 氣는 결단코 두 物이다. 다만 物上에서 살핀다면, 두 物은 섞여 나누어질 수 없어서 각각이 한곳에 있으나, 두 物이 각각 하나의 物이 됨을 해치지 않는다. 만약 理上에서 살핀다면, 비록 아직 物이 있지 않더라도 이미 物의 理는 있었다. 그러나 또한 다만 그 理가 있을 뿐이지, 일찍이 진실로 이 物은 있지 않았다.”⁸⁾

이것은 생성도구로서의 氣가 있는 곳에는 반드시 생성본질로서의 理가 작용하여야 만이 온전한 物이 형성될 수 있다는 것으로, 이것을 ‘理氣不離’라 하였다. 또한, 理와 氣의 작용은 形而上과 形而下的 차원을 달리하므로 본질에서는 엄격히 구분되는 것이므로, 理와 氣의 관계는 ‘理氣不雜’이라 하였다.

朱熹의 ‘理氣不離不雜의 사유논리’⁹⁾로 理와 氣에 대한 그의 견해는 ‘모순대립을 통한 통일’의 관점임을 볼 수 있다. 이것은 理와 氣를 합하여 말할 때와 분리하여 말할 때 양자의 관계는 다르게 표현될 수 있으나, 두 가지 모습의 대립을 지양시킬 때 참다운 존재의 모습을 볼 수 있다는 것이 그의 생각이다.¹⁰⁾ 좀 더 구체적으로 말하면 다음과 같다. 理는 우주 만물

7) “若論本原, 有理然後有氣.” 《朱文公文集》 卷59 〈答趙致道〉, 1081쪽.

8) “所謂理與氣決是二物, 但在物上看, 則二物混淪不可分開, 各在一處, 然不害二物之各爲一物也. 若在理上看, 則雖未有物而已. 之有理物, 然亦但有其理而已, 未嘗實有是物也.” 《朱熹大全》卷46.

9) “理在氣中, 如一個明珠在水裡. 理在清底之中, 如珠在清底水裡面透底都明. 理在濁底之中, 如珠在濁底水裡面, 外面更不見光處明.” 《朱熹語類》 卷4, 290쪽.

10) 이동희는 〈朱熹 心性論의 특징과 그 승계성〉에서 性即理의 性은 氣보다 선제하고, 구체적 현상으로서의 性은 氣가 없으면 존재하지 않는다고 하면서 “性이 氣 속에 있다 하면서 또 氣를 떠나도 性은 이미 있다”고 하니, 이것은 형식 논리상의 모순이지만 이 모순 속에 조차 性論의 특징이 있다고 한다. 이것

을 주재하는 불변의 이치로서 形而上者의 개념이다. 그렇지만 인간은 추상적인 形而上의 이치를 맨눈으로 직접 파악할 수 없으므로 구체적인 形而下的 실체를 통하여 간접적으로 인식하여야 한다. 따라서 理氣論에서는 실체적으로 드러나는 氣를 통하여 그 속에 있는 추상적인 理를 주관적으로 자각한 것이다. 朱熹는 이러한 관계를 이용하여 자연 세계를 설명할 때에는 항상 所以然으로서의 理와 所然으로서의 氣를 상호의존적인 것으로 理氣一元論으로 규정하였다. 그러나 인간의 心性을 논할 때에는 性命(天理)으로서의 理와 形氣(人慾)으로서의 氣가 상호 갈등하는 것으로 理氣二元論으로 보았다. 주희는 다음과 같이 말하였다.

“사람이 태어남은 性과 氣가 합쳐진 것일 뿐이다. 그러나 그 이미 합쳐진 것에 나아가 분석하여 말한다면, 性은 理를 주로 한 것으로서 형체가 없으며, 氣는 형체를 주로 한 것으로서, 質料가 있다. 性은 理를 주로 하여 형체가 없으므로 공정하며 不善함이 없다. 그러나 氣는 형체를 주로 하여 질료가 있기 때문에 사사롭고 간혹 不善하다. 性은 공정하며 선하기 때문에 그 발하는 것은 모두 天理의 所行이지만, 氣는 사사롭고 간혹 不善하기 때문에 그 발하는 것은 모두 人慾이 지은 바이다. 이것이 舜이 禹에게 경계함에 人心과 道心の 구별이 있게 된 까닭이다. 이것은 대개 근본으로부터 이미 그러한 것이요, 氣의 자위하는 바가 過不及이 있었던 뒤에 人慾으로 흐르는 것은 아니다.”¹¹⁾

이상에서 인간을 구성하는 요소로 無形無質한 理(性)와 有形有質한 氣가 있음을 보았다. 그러나 理와 氣는 인간에게 있어 公·無不善·天理·道心과 私·或不善·人慾·人心을 추론하여 公·私, 善·惡의 대립적인 구도로 이

은 존재론적 본체론과 현상론적 體用論을 구분하지 않은채 性과 氣를 논하고 있는 것이다. 《공자학》 권1, 1995, 212쪽.

- 11) “人之有生, 性與氣合而已. 然即其已合而析言之, 性主於理而無形, 氣主於而有質, 以其主理而無形, 故公而無不善, 以其主形而有質, 故私而或不善, 以其公而善也, 故其發皆天理之所行, 以其私而或不善也, 故其發皆人之所作, 此舜之戒禹, 所以有人心道心之別, 蓋自根本而已然, 非爲氣之所爲有過不及而後, 流於人慾也.” 《朱熹大全》卷44.

루어진다고 하였다. 朱熹는 理와 氣를 인간에게서의 대립적인 요소 중 대표라 할 수 있는 善·惡에 대하여 다음과 같이 보았다.

“天命之性是 일찍이 치우침이 없다. 다만 氣質을 부여받은 바에 치우침이 있는 것이다..... 理는 善할 뿐이다. 이미 理라면 어찌 惡할 수 있겠는가? 이른바 惡이란 氣다. 理는 진실로 不善함이 없다. 그러나 氣質에 부여되는 순간 문득 淸濁·偏正·剛柔·緩急의 차이가 생기게 된다. 대개 氣는 強하고 理는 弱하기 때문에 理는 氣를 管攝할 수 없다. 그것은 父子는 원래 한 기운으로서 자식은 아버지가 나은 바이지만 아버지는 어질고 자식은 不肖할 때 아버지가 자식을 管攝할 수 없음과 마차가지이다. 또 君臣은 同心一體로서 신하는 임금의 명령에 따라야 하지만 임금이 행하고자 할 때 신하가 막아도 임금이 일일이 감독하고 문책할 수 없음과 마차가지이다.”¹²⁾

朱熹는 인간존재의 근거로서 ‘性’을 ‘天人合一’의 보편적 우주원리인 ‘理’로 규정하여, ‘性卽理’를 인간 존재론을 수립하였다. 이것은 모든 사물의 본성이 곧 ‘理’로서, 각 사물의 본성이 자연의 존재법칙을 어긋나지 않는다는 것이다.¹³⁾ 朱熹는 이에 대하여 다음과 같이 말하였다.

“性是 天理이다. 만물이 이를 받아들이지 않는 것이 없어, 理가 없음이 없다”¹⁴⁾

또한, 이러한 ‘理’를 인간의 본성에 따라 다음과 같이 말하였다.

“命은 명령과 같다. 性卽理다. 하늘은 음양오행으로서 만물을 창조하였다. 氣는 형체를 이루고 이는 그곳에 부여되었다. 그러므로 사람과 물체가 생성할 때에는 각각 부여된 理命을 받아 오상의 덕을 만들었으니 이것을

12) “天命之性, 本未嘗偏, 但氣質所稟, 却有偏處 ... 此理却只是善, 既是此理, 如何得惡, 所謂惡者, 却是氣也.” 《朱熹語類》卷4.

13) “又問 ‘性卽理’, 何如? 曰 ‘物物皆有性, 便皆有其理’” 《朱熹語類》卷97, 144쪽.

14) “性者, 卽天理也. 萬物稟而受之, 無一理之不具.” 《朱熹語類》卷5.

性이라 한다.”¹⁵⁾

朱熹는 ‘理’의 덕목으로는 形而上적인 관점으로 天에서 보면 元·亨·利·貞이고, 形而下적 관점으로 人의 측면에서 보면 仁·義·禮·智라 하였다¹⁶⁾. 그리하여 天·地는 사물을 생성시키는 마음으로 삼았고, 人·物은 이 마음을 받아 자기의 마음으로 삼는데, 이때 인간의 마음의 德目이 ‘仁’이라고 하였다. 또한, 마음속에 ‘理’가 존재하는 것을 ‘性’이라 하였다. 그러므로 朱熹는 이러한 현상을 ‘理氣不離不雜’의 상황과 같이 ‘氣質之性’과 ‘本然之性’이 서로 간에 ‘不離·不雜’의 관계라 하였다. 朱熹는 ‘仁’을 다음과 같이 말하였다.

“天地는 물건을 낳는 것으로 마음으로 삼으니, 사람과 사물이 생겨남에 또한 각각 이 天地之心을 얻어 마음으로 삼는다. 그러므로 마음의 德을 말한다면 비록 그것이 모든 것을 관통하여 갖추지 않음이 없다 하더라도 한 마디로 가름한다면 仁일 뿐이다.... 이것이 孔門이 가르침이 반드시 배우는 자로 하여금 仁을 구하는 데 급급하게 하는 까닭이다. 공자는 ‘克己復禮爲仁’이라 하였으니, 능히 자기의 私欲을 극복하여 天理로 돌아간다면 이 마음의 본체가 없는 곳이 없고 이 마음의 쓰임이 행해지지 않음이 없다는 말이다.... 이 마음은 무슨 마음인가? 천지에서는 널리 사물을 낳는 마음이며, 사람에게 있어서는 다스리게 사람을 사랑하고 사물을 이롭게 하는 마음으로 서 四德(仁·義·禮·智)을 포괄하고, 四端을 관통하는 것이다.”¹⁷⁾

15) “猶令也。性卽理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以爲建順五常之德，所謂性也”〈天命之窮性篇〉，《中庸集注》。

16) “譬如一條長連底物事，其流行者卽天道，人得之者謂性。乾之元亨利貞，天道也。人得之則爲仁義禮智之性矣。”《朱熹語類》卷28。

17) “天地以生物爲心者也，而人物之生，又各得夫天地之心，以爲心者也，故語心之德，雖其攝貫通，無所不備，然一言以弊之，則曰而已矣。此孔門之教，所以必使學者，汲汲於求仁也。其言有曰，克己復禮爲仁，言能克去己私，復乎天理，則此心之體無不在。而此心之用無不行也。.....此心，何心也。在天地則盎然生物之心，在人則溫然愛人利物之心，包四德而貫四端者也。”《朱熹大全》卷67。

朱熹는 ‘仁’을 ‘天地之心’과 ‘人利物’을 일관하는 것으로서 生生을 가능케 하는 최고의 덕목으로 ‘生物之心’ ‘愛人利物之心’으로 보았다. ‘仁’으로 ‘四德’을 포괄시키고 그것을 天理로 보았다. ‘仁’의 특성은 무엇인가? 이것은 ‘心之德、愛之理’¹⁸⁾이다. ‘愛之理’는 사랑으로 ‘仁’의 근거로 삼은 것으로서 보편적 실천윤리로 보았고, ‘心之德’은 그 근거로 삼았다. 朱熹의 心性論은 理氣論의 특성인 二元論적 一元論의 성격으로, 性卽理를 기반으로 하는 理一分殊 및 각 사물의 본성의 존재법칙과 같다는 것을 전제로 하고 있다. 朱熹는 그의 ‘理一分殊’에 대하여 “物마다 각각 理가 있으나 총체적으로는 다만 하나의 理일 뿐이다.”¹⁹⁾라고 함으로서 천지 만물은 거대한 틀에서 전일한 理가 작용하나, 사물에는 개개에 대한 理가 작용한다고 구체적으로 언급하였다. 즉 理는 개개의 사물에 대해 개별적으로 드러나는 理들로서, 그리고 하나로 엮는 理로서 작용한다. 다시 말하면 세상의 모든 물체와 현상은 각각 그것의 理가 있는데, 결국 이들 개별적 理들은 모두 全一한 理의 발현이라는 것이다.²⁰⁾ 이에 대하여 朱熹는 다음과 같이 말하였다.

“만물의 一原을 논한다면, 理는 같고, 氣는 다르다. 만물의 異體들을 관찰한다면, 氣는 오히려 서로 가깝고 理는 절대로 같지 않다.”²¹⁾

이것은 천지 만물의 본질적 가치를 형이상의 理에 두고서 만물의 동질성과 개별성을 가능하도록 하는 각각에 해당하는 理의 작용성을 두고 한 말이다. 朱熹는 心性論에 있어서 개별적 理와 全一한 理를 마음 안에 있는 것으로 보았다. 그리하여 다음과 같이 말하였다.

18) 王雋松著, 〈朱熹論說〉臺灣國立師大學報第二四期, 民國68年, 87쪽.

19) “物物各有理, 總只是一個理” 《朱熹語類》 卷94.

20) 김영식 《주희의 자연철학》 예문서원 2005, 45쪽.

21) “論萬物之一原, 則理同而氣異, 觀萬物之異體, 則氣猶相近, 而理絕不同.” 《朱熹語類》 卷4.

“사람의 마음에 있는 理를 性이라고 한다..... 性은 하늘에서 얻은 허다한 道理이며 마음에 갖춰져 있는 것이다”²²⁾

性은 어떤 형상도 품지 않은 무형의 道가 아니라 마음에 갖춰진 道理를 의미한다. 따라서 性과 마음이 서로 떨어져 존재하는 것이 아니다.²³⁾ 그러므로 性이 곧 理이고, 마음이 理와 같다고 하는 것은 각 사물이 하늘로부터 부여받은 性을 갖추고 있다는 것을 의미한다. 이것은 마음의 본체가 性 卽理의 理이며, 마음은 그 理를 온전하게 담고 있는 것으로서 마음과 性의 이원론적 일원론의 맥락으로 이해할 수 있다. 그렇다면 마음은 무엇을 통해 理를 받는가? 朱熹는 다음과 같이 말하였다.

“지(知)가 어떻게 사물을 주재하느냐고 물었을 때 ‘지각이 없으면 만물을 족히 주재하고 제어하지 못한다. 그러므로 그것들을 주재하고 제어하려면 또한 지각해야만 한다고 대답한다.’²⁴⁾

“깨닫는 바의 것은 마음의 理이고, 깨달을 수 있는 것은 氣의 영명함이다.”²⁵⁾

“영명한 것은 마음인가, 性인가? 하고 묻자 대답하여 이르길, ‘영명한 것은 단지 마음일 뿐, 성이 아니다. 성은 理일 뿐이다.’라고 하였다.”²⁶⁾

이상에서 朱熹는 마음은 命을 받을 수 있는 능력을 ‘靈明’이라 하였다. 이러한 능력은 ‘靈明’은 각 사물이 마음이 부여 받은 바의 理가 다르므로

22) “理在人心是之謂性. ...性便是許多道理, 得之於天而於心者”. 《朱熹語類》卷98.

23) “心與理一, 不是理在前面爲一物. 理便在心之中, 心包蓄不住, 隨時而發.” 《朱熹語類》卷5.

24) “問, 知如何宰物. 曰, 無所知覺, 則不足以宰制萬物, 要宰制他, 也須是知覺.” 《朱熹語類》卷17.

25) “所覺者, 心之理也. 能覺者, 氣之靈也” 《朱熹語類》卷5.

26) “問, ‘靈處是心, 抑是性?’曰, 靈處只是心, 不是性, 性只是理. 《朱熹語類》卷5.

그것을 깨달을 수 있는 사람과 다른 사물의 마음 영명함 또한 다르다는 것을 의미한다. 이러한 ‘靈明’(虛靈知覺)으로 인해 性命의 바름과 形氣의 사사로움을 반영하여 道心과 人心으로 나타나는데 다음과 같이 말하였다.

“사람은 누구나 이 형체를 지니지 않은 사람이 없으므로 비록 上智라 하더라도 인심이 없을 수 없다. 또한, 사람은 누구나 이 性을 지니지 않은 사람이 없으므로 비록 下愚라 하더라도 道心이 없을 수 없다. 人心과 道心이 마음속에서 뒤섞여 그것을 다스릴 줄 모른다면 위태로운 人心은 더욱 위태롭게 되고 미미한 道心은 더욱 미미하게 되어, 마침내 天理의 공정함이 인욕의 사사로움을 이길 수 없게 된다.... 반드시 道心으로 하여금 항상 一身의 주가 되게 하고 人心이 항상 그 명령을 따르게 한다면, 위태로운 人心은 편안해지고 미미한 道心은 드러나게 되어, 動靜云爲가 저절로 過不及의 오차가 없게 될 것이다.”²⁷⁾

“단지 이 하나의 心일 뿐이니, 知覺이 耳目의 욕구 측면에서부터 이루어지면 곧 人心이고, 知覺이 義理의 측면에서부터 이루어지면 곧 道心이다.”²⁸⁾

朱熹는 道心을 天理之公, 人心을 人欲之私로 규정하여 마음속에서 人心과 道心の 갈등을 주목하고 항상 道心이 일신의 주가 되고 人心은 道心の 명령에 따라야 한다고 하였다. 이처럼 마음 안에는 ‘性’으로 여기는 ‘體’로 여기는 ‘道心’이 있고, ‘情’으로 여기는 ‘用’으로서 ‘人心’이 있다. 그리하여 朱熹는 ‘心統性情’을 주장하였다.

“‘心統性情’이 무슨 의미인가? 를 묻자, ‘性은 理이니, 性이 體이고, 情은 用이다. 性과 情은 모두 마음에서 나오는 것이므로, 마음이 그것들을

27) “人莫不有是形，故雖上智不能無人心，亦莫不有是性，故雖下愚不能無道心，二者雜於方寸之間，而不知所以治之，則危者愈危，微者愈微，而天理之公，卒無以勝夫人欲之私矣...必使道心，常爲一身之主，而人心每聽命焉，則危者安，微者著，而動靜云爲，自無過不及之差矣。”《中庸章句》。

28) “只是這一個心，知覺從耳目之欲上去，便是人心，知覺從義理上去，便是道心”。《朱熹語類》卷78。

統할 수 있다는 것이다. 여기서 統은 병사들을 통솔한다는 統과 같아서 주재한다는 뜻이 있음을 말한 것이다.’라고 하였다.”²⁹⁾

朱熹는 마음에서 性과 情이 나온다는 것은 性과 情이 마음에 속한다는 것으로서 마음을 통해 비로소 드러난다는 것을 말한다. 특히 ‘心統性情’의 ‘統’ 字의 의미에 따라 理氣二元論인가 理氣一元論인가를 정의하는 중요한 된다. 마음 안에 性과 情을 모두 겸한다고 보았을 때는 존재론적이고, 본체론적인 理氣二元論의 측면으로 통솔한다는 의미로 쓰일 때는 실존철학적인 理氣一元論적인 측면을 보여주고 있다.

朱熹는 인간존재로 性을 天人合一의 보편적 우주원리인 理로 삼았다. 그 덕목으로 天에는 元·亨·利·貞이고 인간에는 仁·義·禮·智로 삼았다. 天地는 物을 만들고 이것으로 心으로 삼으니 人과 物이 마음에 받아들여져 자기의 마음으로 삼았다. 이때 인간의 마음의 덕목을 仁이라 칭하였다. 그러나 인간에게 부여된 보편적 理之性에 특수적 氣의 기질을 더해 최후에는 “本然之性”·“氣質之性”의 이중 구조로 인간존재를 규정하였다.

Ⅲ. 周作人の “人性論”

周作人は <人的文學>·<平民的文學>·<新文學의 要求>를 발표하면서 個體·個人·平民을 중시하는 인도주의 정신으로, “靈肉一致”에 기초한 진화론적 人性觀(靈肉一致的進化人性觀)위주로 사회적·정치적 문제가 아닌 인류적 차원에서 중국의 현실을 타파하고자 하였다. 즉 하나의 개체(인간)로서 계급이나 계층, 국가나 종족, 성별이나 나이에서 오는 모든 차별이 없는 상황에서, 모두 동등한 의무와 권리가 있는 사회로서 당시 중국의 봉건제도와 인간의 문학을 추구하였다. 이러한 목적에 따라 주장하였던 周作人の

29) “問心統性情，曰性者，理也。性是體，情是用。性情皆出于心，故心能統之。統，如統兵之統，言有以主之也。”《朱熹語類》卷98.

‘靈肉一致’사상은 일찍이 三味書屋에서 체계적인 전통교육인 유학을 배우면서 《論語》《孟子》《大學》《中庸》 등 유가경전 및 과거시험에 필요한 전통학문을 배워 향시까지 치른 그의 어린 시절 학문에 대한 열정과 1902년 17세에는 江南水師學堂에 입학하면서 “中體西用”으로 하는 과학 지식과 영문교육 등의 서양식교육 수용이라 할 수 있겠다.

周作人は 전통교육인 儒學을 공부하면서 儒敎가 가진 唯理적 경향을 강조하여 당시 전제군주정치와 결합한 도교화된 유교를 비판한 것으로, 儒敎의 이성주의로 사회적 문제를 해결할 수 있는 사상적 근거를 마련하였다. 이것은 周作人이 儒學 독존의 입장을 반대한 것으로 자신의 사상이 기본적으로 “儒家적이지만 儒家道는 아니며, 오히려 孔子의 친구라 할 수 있다”.³⁰⁾고 밝혔고, 나아가 “孔子는 전지전능한 교주가 아니라 한 사람의 哲人일 뿐” “예수가 아닌 소크라테스의 아류”이고 “《論語》 20편은 모두 사람됨과 일을 하는 도리를 밝힐 것”이지 “신성한 교조는 아니며 더욱이 정치철학의 정수는 아니다.”³¹⁾고 주장하여 儒學의 완전성을 부정하였다. 또한, 周作人は 儒敎 재해석을 통해 儒敎를 儒敎와 儒家로 구분하여 권력 이데올로기화되었던 儒敎의 역사적 존재를 부정하는 한편 儒敎의 참다운 생명체가 깃들어 있는 유가전통을 부활시킨다는 기본 구도를 가졌다. 이러한 周作人の ‘中體西用’사상은 일찍이 王充 李卓吾 俞正燮 등 3인을 존경하는 데서 찾아 볼 수 있다. 周作人は 王充의 서구적인 사고를 통하여 당시의 정당화되었던 비인간적인 예법과 미신을 반대하고, 신의 존재에 대하여 강하게 부정하였다. 李卓吾는 인간의 존엄성과 상반되는 전통적인 유교 습성을 강력히 반대하였으며, 俞正燮은 역사 의학 천문학 지리학 등을 연구함으로써 과학적이 근대적인 이론을 정립하였다. 특히 여성의 권리보호와 비인간적인 관습의 철폐를 주장하였다는 점을 들 수 있다. 이상에서 周作人の 문학사상 면에 있어 ‘中體西用’의 정신이 깃들어 있음을 살펴보았

30) 周作人, 〈逸語與論語〉, 1935년2월, 《風雨談》.

31) 周作人, 〈論語小引〉, 《苦茶隨筆》.

다. 이러한 ‘中體西用’으로서의 周作人의 주장은 “인간”에 대한 생각으로 출발한다. 周作人의 “인간”에 대한 생각은 〈人的文學〉에서 ‘인간’의 개념을 제시하였다.

“우리가 말하는 인간이란 세상에서 말하는 이른바 ‘天地의 만물 가운데 본성이 가장 귀한 것’ 또는 ‘둥근 머리에 모난 발의 인간’이 아니라 ‘동물’에서부터 진화한 인류’를 말하는 것이다. 이 말 속에는 두 가지 요점이 있다. 첫째는 ‘동물’에서부터 진화한 것이라는 점이고, 둘째는 동물에서 ‘진화’한 것이라는 점이다.”³²⁾

인간은 동물로부터 진화했으며, 동물로부터 진화한 생물이기 때문에, 다른 동물과 다를 바 없는 생활본능과 평화로운 경지에 이를 수 있는 내면 생활이 공존하고 있다. 생활본능이란 무엇인가? 이것은 인간의 본성을 가로막는 일체의 행위를 의미한다. 周作人은 평화로운 내면생활을 靈이라 보았고, 생활본능을 肉이라 보았다. 인간의 생활은 이러한 靈肉의 대립을 통한 갈등구조로 이루어져 있다. 그러나 인간의 생활은 靈과 肉 한 물체의 두 면으로, 결코 대립하는 이원적인 것이 아니다. 따라서 周作人은 인류의 올바른 생활을 ‘靈肉一致’라 하였다. 그는 또 다음과 같이 말하였다.

“하지만 인간은 동물에서 진화한 생물이다. 그 내면생활은 다른 동물에 비해 복잡하고 고상하며 게다가 점차 향상되고 있어, 생활을 개조할 수 있는 역량을 가지고 있다. 따라서 우리는 인류가 동물의 생활로 생존의 기초로 삼지만, 그 내면생활은 점차 동물로부터 멀어져 종국에는 고상하고 평화로운 경지에 도달하게 될 것임을 믿는다. 그래서 모든 獸性의 찌꺼기나 고대 예법같이 인성의 향상과 발전을 저해할 수 있는 모든 것은 배척하고 경계해야만 할 대상인 것이다.”³³⁾

32) 周作人, 〈人的文學〉, 1918.12, 《藝術與生活》, 《周作人全集3》, 565쪽.

33) 같은 책, 565쪽.

현실 세계의 인간 삶은 靈과 肉이 동시에 공존하며 서로 대립한다. 즉 동물적인 肉과 靈적인 神性的의 대립에 인해 행복과 불행이 공존한다. 따라서 인생의 목적은 곧 이 神性を 보존하는 것이고, 이것을 인간의 이상적인 생활의 실현으로 여겼다. 周作人은 이러한 靈肉의 이원적 사고방식에 따라 神性·獸性·人性 관계를 다음과 같이 제시하였다.

“옛사람들 인성에는 靈과 肉의 이원적인 요소가 동시에 병존하고 있어서 영원히 충돌하리라고 생각했다. 肉적인 면은 바로 獸性的의 유전이며, 靈적인 면은 神性的의 발단이라는 것이다. 그 수단은 體質을 없애서 영혼을 구하는 것이었다. 그래서 예부터 종교는 대체로 금욕주의를 시행했고 갖가지 고행으로 인류의 본능을 억제했다. 한편 그와는 달리 영혼에는 관심을 두지 않는 쾌락파도 있었는데, 그들은 단지 ‘죽으면 자신을 묻어 달라’는 식이었다. 사실 이 두 가지는 모두 극단적이어서 인간의 정당한 생활이라고 할 수 없었다.... (중략) 근세에 이르러서야 비로소 사람 중에 靈과 肉은 본시 한 물건의 양면이며 결코 서로 대항하는 이원적인 것이 아님을 발견한 사람이 나오게 되었다. 獸性和 神性이란 이것을 합쳐 놓으면 오직 人性일 될 따름이라는 것이다”³⁴⁾

周作人은 인간의 내면 상태에는 ‘靈과 肉’이 혼재해 있다 하였다. 周作人은 〈平民的文學〉에서 기독교사상을 예제로 ‘靈과 肉’에 관련하여 언급하였다. 우선 ‘사람’의 개념을 ‘평민’으로 구체화하였다. 周作人 생각하는 ‘평민’은 모든 국민이 공민권을 가진 동등한 신분으로 서구에서 들어온 ‘근대적 개인’을 지칭하는 것으로 ‘平民文學’은 평민의 통속적인 것에 근거를 두고 있어야 하고, 이러한 근거는 보편적 사상과 사실을 근거로 한다고 하였다. 周作人은 “보편적 사상과 사실”에 대해 〈聖書與中國文學〉에서는 “기독교 예술의 내용은 인간과 신을, 인간들 서로를 합일시키고자 하는 감정이다..... 다만, 기독교에서 말하는 사람들의 합일은 일부 사람들의 부분적인 배타적인 합일이 아니라 모두를 예외 없이 결합하는 것이라고 말한

34) 같은 책, 566쪽.

것에 있다.”³⁵⁾라 하였고, 톨스토이의 〈예술이란 무엇인가?〉에서는 복음서의 “주님을 믿는 자 모두 하나가 된다(요한복음 제17장)”는 것으로 “미래 예술의 내용이 되는 것은 사람들을 결합으로 끌고 가든지 또는 현재 결합하고 있는 감정에 한할 것이며, 그런 예술의 형식도 만인에게 이해될 수 있는 것이 될 것이다. 따라서 미래의 우수한 예술의 이상은 일부 사람들에게만 받아들여지는 배타적인 감정이 아니라 보편적인 감정이 된다.”³⁶⁾로 그리스도적 윤리성을 지칭하였다. 周作人は 〈平民的文學〉에서 평민 문학을 다음과 같이 말하였다.

“평민 문학은 보통의 문체로 보편적 사상과 사실을 다루어야 한다....(중략) 보통의 남녀들이란 세상 대다수를 차지하는 사람들일 뿐 아니라 우리 역시 그 속에 포함되는 존재이기 때문에 그들에 관한 이야기는 보편적일 뿐 아니라 우리에게도 절실한 이야기이다.”³⁷⁾

“평민 문학은 오로지 평민만을 독자로 상정하고 쓰인 문학이라는 의미가 아니라 평민의 생활 - 인간의 생활 -을 연구하여 쓰인 문학이다. 그것의 목표는 인류의 사상이나 취향을 억지로 끌어내려 평민의 수준으로 격하시키는 것이 아니고 평민의 생활을 끌어오려 일정한 지위를 갖게 만들려는 것이다.”³⁸⁾

평민생활의 보편적 사상과 사실은 실제 생활과 밀착된 제재를 선택함으로써 현실을 밀도 있게 반영함과 동시에 사회와 인생의 진상을 폭로하고 하층 인민들의 비참한 처지를 반영하여 사회의 폐단을 없앤다는 의미이다. 이러한 휴머니즘적 사고방식은 인류 속의 한 개인으로서, 개인과 인류에 대한 책임감으로 연결된다. 周作人は 개인과 인류 간의 관계를 다음과 같

35) 周作人, 〈平民的生活〉, 1924년2월, 《藝術與生活》, 35쪽.

36) 톨스토이 저, 이철 옮김, 《예술이란 무엇인가》, 범우사, 1998년, 247쪽.

37) 周作人, 〈平民的文學〉, 1919.1, 《藝術與生活》, 《周作人全集3》, 562쪽.

38) 같은 책, 563쪽.

이 말하였다.

“개인이 인류 가운데 있는 것은 마치 숲 속에 있는 한 그루의 나무나 같은 것이어서 숲이 무성해질 때는 여러 나무도 무성해지기 때문이다. 그러나 숲이 무성해지려면 또한 각 나무가 제각기 무성히 자라지 않으면 안 되는 것이다. 둘째, 개개인이 인류를 사랑해야 하는 것은 오직 인류 가운데 내가 있는 것이어서 나와 관계가 있기 때문이다.”³⁹⁾

이상에서 周作人은 개인과 인류의 관계는 불가분의 관계인 것으로 보았고, 이러한 현상을 추구하기 위해서는 개인 행복과 인류 행복이 서로 공존할 수 있는 세계이어야 한다. 이를 위해선 자신을 이롭게 하면서 남도 이롭게 하고, 남을 이롭게 하는 것이 바로 자신을 이롭게 하는 인도주의가 필요하다. 따라서 이러한 인도주의의 기초위에 인간의 이상적인 생활은 인류의 관계를 개선하는 것으로 생각하였다. 즉 공동체와 유기적인 개인은 인류에 대한 사랑과 믿음을 바탕으로 현재의 갈등과 모순을 인간의 이성에 의한 인간애로서 극복할 수 있는 “靈肉一致”의 삶을 추구하였다. 이상 〈人的文學〉〈平民的文學〉에서 인간의 특징을 살펴보았다. 인간의 삶 중 靈과 肉은 존재한다. 이것은 서로 대립적인 관계를 의미한다. 周作人은 이러한 대립적인 관계의 표현을 “利己=利他, 靈-魂, 縱慾-禁慾, 叛徒-隱士, 流氓-神士, 入世-出世, 塔-路, 閑适-焦燥, 寂寞-不寂寞, 新-舊” 등으로 하였다. 叛徒-隱士를 한 예를 들어 설명하자.

“叛徒와 隱士를 조절해주는 것은 인간의 마음속에 있는 DU Daimone (兩個鬼)⁴⁰⁾이라고 한 바 있다. 이를테면 神士鬼와 流氓鬼로서, 流氓鬼는

39) 같은 책, 567쪽.

40) “이것은 고대 그리스 철학에서 유래한 다이모니온(daimonion)을 풀어 설명한 것이다. 소크라테스는 늘 자신의 의견을 펼칠 때 신탁의 형태로서 들리는 소리에 근거한다고 한 바 있는데, 이 소리가 바로 다이모니온(daimonion)이다. 소크라테스는 이 다이모니온(daimonion)이 자기가 어떤 일을 하려고 할 때마다 다 언제나 자신을 가로막는 작용을 한다고 했는데 이것이 가로막지 않는 작용

불량배처럼 싸움박질이나 욕설을 마구 해대며 난동을 부리는 역할을 하고, 이것이 진정 행패의 지경에 까지 이르면 골목 어귀에서 지켜보고 있던 神士鬼가 점잖게 갑자기 나타나서 자신을 진정시키는 역할을 한다는 것이다.⁴¹⁾

周作人は 인간의 마음속에 兩個鬼가 있어 叛徒-隱士을 조절한다 생각했다. 이러한 兩個鬼는 神士鬼와 流氓鬼으로 理性을 구성하는 요소이다. 그렇다면 理性을 구성하는 요소 兩個鬼에 대해 周作人は 어떻게 생각했을까? 그는 다음과 같이 말하였다.

“중국의 隱逸은 모두 사회적 또는 정치적이다. 그들은 마음속에 理想을 가득 가지고 있으면서도 사회가 혼탁하여 뜻을 펼칠 수 없음을 보면, 단지 분수를 지키고 농사를 지으며 더는 세상일에 관여하지 않았으나, 그 불가함을 알면서도 행하는 사람을 보면, 소위 인제가 인재를 알아본다고, 방법을 생각해내어 그를 만류하고자 한다... 내가 어릴 때부터 《論語》을 읽었는데 현재 얻은 결과는 中庸사상 외에, 隱者에 대한 동조이니, 이것은 아마도 讀經 救國論者들의 생각 밖에서 벗어나는 것일 것이다.”⁴²⁾

周作人は 사회적 요구로 인해 理性 속에 존재하는 兩個鬼가 발생한다고 보았고, 감정의 유무에 따라 理性이 필요하다고 보았다. 즉 감정이 있어야 인간 내면의 상태의 ‘靈과 肉’을 조절하여 神性を 보존할 수 있다는 말이다. 따라서 ‘神性은 사실로서의 감정을 기반으로 하는 이성이다.’라 할 수 있겠다. 이외에도 周作人は ‘사실로서의 감정을 기반으로 하는 이성’의 예로 勝業⁴³⁾을 들어 ‘靈肉 一致’에 필요한 요소로 ‘자신의 의지’를 설명하였다.

경우에는 반대로 적극적인 권유를 하는 것으로 받아들이고 있어, 두 가지 작용 방식 때문에 다이모니온(daimonion)이라는 복수형태로 쓰인다고 한다” .플라톤/김주일 정준영 옮김 《알키비아데스 I II》 이제이박스 2007 124~125쪽.

41) 周作人, 〈兩個鬼〉, 1928, 《談虎集》, 《周作人全集1》, 58쪽.

42) 周作人, 〈《論語》小記〉, 1935.1, 《水星》1卷4期.

43) “한 개인의 행위가 신의 명령이나 어떤 도덕적 규범으로 인해 이루어지는 것이 아니라 자기 스스로의 의지에 의해서 이루어진다는 원리” 안옥선 《불교의

“우연히 《菩薩戒本經》을 읽어보니, 菩薩戒를 받은 사람이 만약 중생이 하는 바를 보고 함께하지 않거나 병자를 문병하지 않거나 번뇌하고 있는 자를 위로하지 않는 것은 모두 染汚起를 범하는 것이고, 다만 범하지 않는 몇 가지 예외가 있는데, 그 한 가지가 스스로 勝業을 닦아 잠시라도 중단하고자 함이 없는 것이라고 말한 것이 눈에 띄었다. 나는 보고서 느낀 바가 매우 많아 자신의 勝業을 닦기로 했다. 어떤 사람이 ‘당신도 勝業이 있습니까?’라고 물을 수 있다. 각각의 사람은 각자의 勝業이 있다. 피차 비록 다르더라도 勝業이었다는 것은 같다.... (중략) 그래서 나의 勝業은 高談峻論을 제조하는 것을 중단하고 실질적인 일을 하는 것에 두었다. 다른 사람의 사상은 항상 나보고 고명하고, 다른 사람의 문장은 항상 나보다 아름다우니, 내가 암흑을 버리고 광명으로 돌아선다면 어찌 勝業중의 勝業이 아니겠는가? 그러나 이것은 나에게만 勝業이다. 다른 사람에게는 본래 각자 뛰어난 바가 있다. (여기에는) 몽골정벌, 蓄妻, 孔子 숭배, 코담배를 흡입하는 것 모두 안 될 것이 없는데, (이와) 어울리는 사람에게 있어(이것은) 모두 그의 勝業이다.”⁴⁴⁾

‘자신의 의지’는 철저한 절제가 필요하고, 이것이 바로 中和美로서의 中庸이다. 周作人에게 있어 中庸은 각과의 사상, 학설 및 주장을 취사선택하는 기본원칙이고 자신의 사상 속에서 상호 충돌을 빚는 대립적인 요소들을 조절, 화해시키는 것으로 이해했다. 그는 《生活之藝術》에서는 “중국에서 지금 가장 필요한 것은 새로운 자유와 새로운 절제로서 중국의 새로운 신문명을 건설하는 것이며 그것은 바로 구천 년의 舊文明을 부활하여 서방문명의 기초인 희랍문명과 합일하는 것이다.... (중략) 생활의 예술은 예절이 있고 中庸을 중시하는 중국에서는 낯선 것이 아니다.”라고 하여 중국 전통문화에 대한 재발견과 긍정함과 동시에 周作人 개인의 자기 개성에 대한 재발견 및 긍정이라는 의미를 가진다. 바꾸어 말하자면

자신의 中庸이 희랍의 자유와 절제에서 나왔으며 그것이 중국의 中庸사상 위에서 수용되기를 바라는 뜻을 분명히 밝힘으로써 새로운 문명의 창

선악론》, 살림, 2006, 58~60쪽.

44) 周作人, 《勝業》, 1921.7, 《談虎集》, 《周作人全集1》.

조를 피하고 있음을 알 수 있다.

IV. 결 론

周作人は 三味書屋에서 체계적인 전통교육인 유학을 배우면서 《論語》《孟子》《大學》《中庸》 등 유가경전 및 과거시험에 필요한 전통학문을 배워 향시까지 치른 최후의 중국 전통 지식인이었다. 또한, 江南水師學堂에 입학하면서 ‘中體西用’으로 하는 과학지식과 영문교육 등의 서양식교육을 받았고, 1906년에 일본으로 유학하여 서구적 학문을 습득한 서양통이기도 하다. 특히 이시기에 嚴復의 번역본인 《天演論》, 梁啓超 주편의 《新民叢報》《清議報》 등과 접하면서 서구의 과학과 진화론 민주사상 등을 받아들이며 민족의 장래와 국민의 우매함을 고민하는 모습을 보였다. 그는 신문화운동의 다양한 지식인처럼 국민성 개조를 통하여 새로운 중국을 건설할 수 있다고 믿었다. 유교비판을 중심내용으로 하는 사상혁명을 주도하여 계급이나 계층, 국가나 종족, 성별이나 나이에서 오는 모든 차별이 해소된, 단지 인성을 가진 하나의 개체로서의 인간을 내세우는 ‘靈肉一致’ 사상을 기반으로 인간의 마음 안에 神性和 獸性이 동시에 존재한다는 뜻으로 靈肉의 이원적 사고방식을 주장하였다. 이러한 사상적 원인제공은 윌리엄 블레이크(William Blake), 엘리스(H.Elice), 廚川白村, 武者小路實篤, 톨스토이 등의 사상을 들 수 있다. 周作人は 이러한 서구사상의 영향으로 말미암아 ‘靈肉一致’의 자연인성론과 ‘개인주의적 인간 본위주의’를 주장하였다. 특히 周作人の 靈肉의 이원적 사고방식은 중국 전통학 중 朱熹의 心性論 즉 ‘心統性情’과 사상의 전개 방식 면에 있어 계승한 바가 있다. 周作人は 인간은 靈과 肉의 대립과 이에 다른 조화로 이루어지는데, 周作人は 인간의 대립덕인 항목을 利己=利他, 靈-魂, 縱慾-禁慾, 叛徒-隱士, 流氓-神士, 入世-出世, 塔-路, 閑适-焦燥, 寂寞-不寂寞, 新-舊 등 인간 내부에 존재하고 있었으면서도, 그는 결코 갈등하거나 고민하지 않고

이성적인 사색으로 자기 조절을 수행해나가고 있으며 中庸이란 원칙에 따라 평화로운 절충⁴⁵⁾을 시도하였다. 반면 理氣論을 기초로 하는 朱熹는 理와 氣에 대한 사물의 존재설명으로 理는 만유의 존재원리이며 궁극적인 변화원리로서 자연의 변화를 주재하는 것이고, 氣는 천지 만물의 본질적 실체로서 우주에서 일어나는 현상 전반을 포괄하는 변화의 실체인 것으로 보는 이원론으로 보았다. 즉 理와 氣의 관계를 상호존적인 관계와 상호갈등의 관계 두 가지로 보았다. 전자인 경우는 形而上者의 개념으로 理를, 形而下者로 氣를 보았다. 후자인 경우 理를 天理·道心, 氣를 人慾·人心 등 대립적인 구도로 파악하였다. 朱熹는 이러한 관계를 이용하여 자연 세계를 설명할 때에는 항상 理氣一元論으로 규정하였으나, 인간의 心性을 논할 때에는 性命(天理)으로서의 理와 形氣(人慾)으로서의 氣가 상호갈등하는 것으로 理氣二元論으로 보았다. 또한, 天理를 분별하는 능력을 ‘靈明’(虛靈知覺)이라 하였고, 이것을 통해 마음속에 내재하는 人心을 제어해 道心으로 이끌어 중국에는 ‘心統性情’이라는 理氣二元論을 주장하였다. 이러한 점으로 볼 때 周作人の 인성을 대표하는 ‘靈肉一致’의 전개과정과 朱熹의 ‘心統性情’의 전개 과정상 이론적인 면, 특히 인격수양이나 학문, 仁政 등의 면에서, 시대는 달리하지만, 이상세계를 추구하려는 ‘求人意志’를 엿볼 수 있다. 따라서 周作人の 문학 태도는 魯迅과 같이 봉건 문화와 외래문화에 대한 수용문제에서 유익한 것이라면 절대 배격하지 않는 拿來主義로서의 ‘中體西用’의 맥락에서 周作人이 추구하고자 하는 문학의 길을 걸었다 할 수 있겠다.

< References >

ZHUXI, *TaijiTuShuoJie*, ZhuXiQuanShuBen

ZHUXI, *SiShuHuoWen*, Taiwan: Yiwenyinshuguan, MinGuo62

45) 劉俊峰, 〈周作人文藝史上的基本構造〉, 1988. 4期, 《中國現代當代文學研究》.

- ZHUXI, *ZhuXiYuLei*, HongKong, Zhongwenchubanshe, MinGuo59
- ZHUXI, *ZhuWenGongWenJi*, Taiwan: Shangwuyinshuguan, MinGuo68
- Chen, Rong-JIE, *ZhuXiXueLunJi*, Taiwan: Xueshengshuju, MinGuo71
- Liu, Shu-Xian, *ZhuXiZheXuedeFazhanYuWancheng*, Taiwan: Xueshengshuju, MinGuo71
- Qian, Mu, *SongMingLixueGailun*, Taiwan: Xueshengshuju, MinGuo71
- Chen, Rong-JIE, *ZhuXiXinTansuo*, Taiwan: Sminshuju, MinGuo77
- Mou, Zong-San, *ZhongGuoZheXueShiJiuJiang*, Taiwan: Xueshengshuju, MinGuo77
- Qian, Mu, *ZhongGuoZheXueShi*, Taiwan: Xueshengshuju, MinGuo77
- ZhiAnJiaoding, *ZhongGuoXinwenXeudeYuanliu*, China, HeBeJiaoyuChubanshe, 2002
- Zhou, Zuo-Ren, *Zhou, Zuo-RenQuanji*
- Shu, Wu, Zhou, *Zuo-RendeShifeiGongguo*, China, RenminWenxueChubanshe, 1993
- Chucuanbaicun, *WenyiSichaolun*, China BeiJing: Shangwuyinshuguan, 1934
- He, Qi-Fang, *LiangzhongButongdeDaolu-LuetanLuXunheZhou, Zuo-RendeSixiangFazhanshangdeFenjidian*, ChinaZhou, Zuo-ReYanjiu ZiliaoShang, 1942.10
- Shao, Bo-Zhou, *ZhongguoXiandaiWSichaoYanjiu*, Shanghai: Xuelin Chubanshe, 1990
- Chen, Ming-Zhi Bian, *Zhou, Zuo-RenLun*, China: BeixinShuju, 1934
- Su, Xue-Lin, *Zhou, Zuo-RenXianshengYanjiu*, China AnHui: AnHuichubanshe, 1934.12
- Qin, Jia-Qi, *5.4XianshizhuyiyuRendaozhuyi*, China Nanjing: Nanjing ShifanXueyuanShehuiKexueban, 1980.1
- Hu, Shi, *50NianlaizhiZhongguoWen*, China: ZhongguoXiandaiWenlunx

- uan, 1986
- Luo, Gang, *Zhou, Zuo-RenWenyiguanyuXfangRendaozhuyiSixiang*, China Beijing: ZhongguoXiandaiDangdaiWenxueYanjiu, 1987.6
- Qian, Li-Qin, *Zhou, Zuo-RenYanjiu21Jiang*, China Beijing: Zhonghua shuju, 1988
- Zhong, Shu-He bian, *Zhou, Zuo-RenWenleibian. Bense*, China Hunan, Hunanwenyichubanshe, 1988
- Qian, Li-Qin, *Zhou Zuo-RenXhuan*, China Beijing: Beijing10yueWenyi Chubanshe, 1990
- Gu, Lang-Chuan, *Lun Zhou, Zuo-RenRenxueLilun*, China Beijing: Zhong guoXiandaiDangdaiWenxueYanjiu, 1992.1
- Kang, Sen-Gu, *Blake Art*, Korea Daejeon: HanNanUniversity, 2003
- Kin, Jong-Chel Translation, *Marriage of Heaven and Hell*, Korea Seoul: Minemsa, 1974
- Park, Hee-Jin&Kim, young-Mu, *Literature Overview*, Korea Seoul, Broadcasting and Communications University, 1993

<Abstract >

The literary attitude of Zhou Zuo-ren has the trend of “centering on Chinese things and borrowing western ones.” It can be considered that his dualistic thinking of body and soul is traced back to Zhu Zi’s plutonism. On the discussion of nature of the human mind, in particular, he insists on the Dualism of Li and Qi, believing Li as nature(natural laws) and Qi as greed are conflicted, and calls its ability judging natural laws as ‘reputation(perceptivity).’ On the process of explaining Human mind can be controlled and led to truth and, in the end, the Dualism

of Li and Qi, ‘heart involving nature and feeling’, his manner toward divinity, brutality, human nature, imagination, universality, greed, and abstinence which are shown through the explanation of Zhou Zuo-ren’s “unity of body and soul” is quite similar to Zhu Xi’s ‘seek help and leaning’ seeking an ideal world though the two from different time periods are dissimilar in theology and context.

Key Words : 周作人(Zhou Zuo-Ren), 朱熹(ZHU XI), 휴머니즘(humanism), 영육일치(the unity of body and soul), 인성(human nature)