

牟宗三의 良知自我坎陷說

- 傳統儒學의 現代化와

後現代化(Post-modernism)問題 -

鄭仁在*

<목 차>

- | | |
|----------------|-----------------------|
| 1. 緒論 | 5. 現代 新儒學과 |
| 2. 當代 新儒學의 形成 | 後現代主義(Post modernism) |
| 3. 牟宗三의 道德理想主義 | 6. 結論 |
| 4. 良知自我坎陷說 | |

1. 緒論

儒家사상을 현대화시키는 문제가 아직 끝나지도 않았는데 지금 現代를 넘어 後現代(Post-modern)의 문제가 거론되고 있다. 현대화는 近代西洋이 이룩한 科學技術文明에 대한 수용과 연구로 나타났는데, 그 文明이 낳은 각종 폐단이 등장하자 이에 대한 비판과 그것을 벗어나려는 사조가 새롭게 나타나고 있다.

西勢東漸으로 서양을 스승으로 삼아(以夷爲師) 西洋 現代文化를 배워 이들을 극복하려는 노력의 일환으로 중국에는 '當代 新儒家'(Contemporary Neo-Confucianism)이라는 思潮가 탄생하였는데, 지금은 다시 현대(modern)를 넘어 Postmodernism의 입장에서 유학을

* 서강대 철학과 교수.

재해석하려는 시도가 이미 논의되고 있다.¹⁾

當代 新儒學의 대표자로 일컬어지는 牟宗三에 의하면, 儒家의 兩千餘年の 발전과정을 살펴보면 대체로 크게 두 단계로 나눌 수 있는데, 유가학술의 제1단계는 先秦儒家로부터 東漢末年까지 발전된 것이며 제2단계는 北宋에서부터 明末에 이르는 宋明理學을 新儒學(Neo-Confucianism)이라 부른다. 그리고 현재는 유가학술의 제3단계에 속한다는 것이다. 유가학술의 제3기 발전에서 저야 할 책임은 이 시대가 필요로 하는 外王을 열어야 하는 것인데, 그것이 바로 科學과 民主政治이다. 이것이 이른바 “유학의 제3기 발전론”이다.²⁾

다시 말해 제1단계는 孔子를 中心으로 발전한 原始儒學과 獨尊儒術로 經學化된 漢唐儒學을 가리키며 제2단계는 道家와 佛家를 批判적으로 섭취하여 儒學을 再創造한 신유학, 즉 宋明儒學을 말한다. 그리고 제3단계는 西洋의 科學, 民主政治등의 영향을 받아 傳統儒學을 再創造한 “當代新儒學”을 들 수 있는데 이것은 지금도 계속 발전하고 있으며 특히 ‘Post-modernism’사조와 더불어 새로이 발전할 수 있는 소지를 가지고 있는 것이다.

周知하다시피 유학은 ‘內聖外王’³⁾, ‘修己治人’을 목표로 하는 學問으로 제2단계의 유학이 佛敎, 老莊의 영향으로 內聖의 면에서 깊이를 더하여 外王에 약한 佛·老를 극복하여 新儒家를 탄생시켰다고 한다면, 제3단계의 유학은 西歐의 科學과 民主制度의 外王의 면을 토착화시켜 當代新儒學을 만들어 가고 있는 것이라 할 수 있다. 牟宗三은 이것을 ‘新外王’이라 불렀다. 그것은 內聖에 弱한 아니 무관심(value free)한

-
- 1) 李瑞全, <當代新儒學與後現代理論>, <當代儒學論集: 傳統與創新>(臺北: 中央研究院 中國文哲研究所 籌備處, 1996).
 - 2) 牟宗三, <從儒家的當前使命說中國文化的現代意義>, <時代與感受>(臺北: 鵝湖出版社 1984), pp. 297-331.
 - 3) 원래는 <莊子·天下篇> “是故內聖外王之道 闡而不明 鬱而不發 天下之人各爲所欲以自爲方”에서 나온다.

西歐의 科學과 民主政治를 內聖에 강한 新儒學과 융합하여 西歐를 따라 잡을 뿐 아니라 궁극에 가서는 이를 능가하겠다고 하는 생각을 반영한 것이다.

《大學》의 8조목에는 修身을 中心으로 안으로 正心, 誠意, 致知, 格物의 修己와 밖으로 齊家, 治國, 平天下의 治人이 있다. 전자는 內聖을 후자는 外王을 각각 목표로 하고 있다. 新儒學은 內聖의 면에 치중하여 그 學問을 聖學이라 하였다. 이 학문은 우리 인간의 도덕의식을 일깨워 주어 스스로 도덕 인격, 도덕 人品을 세우는데 있는 것이다. 유가는 도덕을 실현하는 場이 되는 家와 國을 중시하고 특히 天下에 어떻게 道德的 善이 具現될 수 있는가에 관심을 두었다. 이것을 도덕적 정치 즉 德治라고 불렀다. 이것은 물리적 힘에 의하여 통치하려는 霸道政治와 구별되는 德에 의한 통치인 王道政治를 말한다. 이것이 外王의 중심과제가 된다. 外王이란 최고통치자인 君王이 修身을 통하여 內聖을 정치에 실현시킴으로써 聖君이 되게 하는 것이다. 유학자들은 자신들이 추구하는 도덕적 이상을 실현시키기 위하여 현실의 최고통치자인 당시 君主로 하여금 堯舜과 같은 聖君이 되도록 忠言과 諫言을 아끼지 않았고, 심지어 목숨까지도 바쳤던 것이다. 그러니까 外王은 설령 폭력적 수단에 의하여 天下의 정권을 차지하였다(馬上得政權)하더라도, 현실적으로 정권을 획득한 君主의 마음을 教化시켜 도덕적으로 聖化시키려는 유가의 理想政治를 말한다. 이처럼 外王은 언제나 內聖과 분리될 수 없는 것이다. 유학자는 늘 현실과 이상사이의 곤경에 빠져 고민하였다. 그리하여 현실에 타협하는 御用儒가 생기기도 하고 이상을 추구하는 君子儒가 나타나기도 하였다. 후자는 소수이긴 하였으나 사회를 이끌어 가는 버팀목이 되었던 것이다. 牟宗三의 新外王은 정권획득의 합리화를 마련한 서구의 民主政治와 內聖을 정치에 실현하려는 신유가의 도덕정치를 종합하려는 시도인 것이다.

2. 當代 新儒學의 形成

이제 當代新儒學의 형성과정을 살펴보면 그것은 멀리 1840년 아편전쟁 이후 중국인들이 가졌던 위기의식에까지 거슬러 올라갈 수 있다. 西歐列強과의 대결에서 패한 중국인들은 西洋의 장점을 배워 서양을 이기려는 ‘以夷爲師’⁴⁾의 태도를 갖게 되었다. 그러나 서양의 장점이 무엇인지에 대한 정확한 인식을 하는 데는 오랜 시간이 걸려야 했다. 처음에는 서양처럼 堅船利砲를 만들 수 있는 서양의 기술만을 배우겠다고 하여 ‘中學爲體, 西學爲用’의 ‘中體西用說’을 견지하였으나 실패하고 말았다.

嚴復이 소개한 進化論은 중국의 전통적 儒家의 사유에 젖어있는 학자들에게 커다란 충격을 안겨 주었다. 영원불변의 천리를 믿던 신유학자들의 생각에 변화가 생긴 것이다. 康有爲가 주도한 ‘變法自強’운동이 일어났고, 끝내는 서양의 정치체제를 받아들여 1911년 辛亥革命이 발생하였다. 3천년의 봉건군주의 政體는 민주주의 政體로 혁명적 전환을 한 것이다. 그것은 孫文의 民族·民權·民生의 三民主義로 나타났던 것이다. 그러나 일반백성의 民權의식이 뒷받침하지 못한 혁명은 袁世凱의 帝制의 復辟으로 뒷걸음치고 말았다. 원세개는 공개적으로 ‘祭天祀孔’을 제창하고 “국민교육은 孔子의 道로서 修身을 근본으로 삼는다”고 1916년《天壇憲法》(草案)을 公布하기도 하였다.⁵⁾ 원세개가 공자를 높인 것은 復辟을 위한 것이므로 孔敎와 帝制는 떼어놓을 수 없는 것이 되었다.

이러한 復辟에 대한 비판이 1919년 5·4운동을 주도한 陣獨秀에 의

4) 魏源, 《海國圖志》叙, “是書何以作? 曰 爲師以長技以制夷”.

5) 許全興·陳戰難·宋一秀 著, 《中國現代哲學史》(北京: 北京大出版社, 1992), p. 7.

하여 이루어졌다. 馮友蘭에 의하면 5·4新文化운동의 요점은 民主와 科學으로 귀결되었는데, 이 운동은 蔡元培가 북경대학 총장으로 재임 하면서 그 길을 열어 놓았고, 陳獨秀와 胡適이 각각 左右翼의 기수가 되어 이끌어 나갔다고 한다.⁶⁾ 陳獨秀는《新青年》에서 “저 德(Democracy) 선생을 옹호하려면 孔敎, 私法, 貞節, 낡은 倫理, 낡은 政治를 반대하지 않을 수 없다. 저 賽(Science)선생을 옹호하려면 낡은 예술, 낡은 종교를 반대하지 않을 수 없다. ……우리는 오직 두 선생이 있어야만 중국의 정치상, 도덕상, 학술상, 思想上, 일체 암흑을 구제하여 다스릴 수 있을 뿐이다.”⁷⁾

여기서 말하는 Democracy(民主)와 Science(科學)은 바로 신문화운동의 핵심이었으며 當代新儒家들이 해결해야만 하는 주요과제였다.

5·4 신문화 운동시기에 胡適은 엄복의 進化論의 영향을 받아 자기 이름을 適之로 改名하였고, 또 미국 칼럼비아 大學에서 존 듀이의 實用主義(Pragmatism)의 관점에서 진리의 有用性, 相對性, 歷史性을 역설하면서 영원불변하다고 생각되는 天理를 반대하였다. 이것은 낡은 敎條, 낡은 道德, 낡은 文化를 깨뜨리는 적극적인 역할을 하였다. 호적은 진독수와 吳虞를 일컬어 “孔子店을 打倒한 英雄”이라고 한 이래 “打倒孔子店”은 마치 신문화운동의 口號처럼 되기도 하였다.

이와 같이 5·4시기에 서양과학의 근거가 되는 서양철학이 대규모로 중국에 들어와 중국사상계에 커다란 변화를 일으켰다. Pragmatism과 더불어 함께 들어온 實證主義哲學은 “最新의 科學”을 숭배하였고, 이러한 숭배의 경향을 사상사가들은 ‘唯科學主義’라고 일컬었다. 그 특징을 들면 첫째, 科學의 힘에 대하여 특별한 이해를 가지고 科學의 完善과 進步는 인류사회와 전체 인류문화의 진보를 보증할 수 있으며, 科學은 현대문명의 同意語라고 생각하였다. 둘째, 전통가치에 대하여 비

6) 馮友蘭, 《中國現代哲學史》(香港; 中華書局, 1992), pp. 53-57.

7) <新青年 罪案之答案書>, 《陳獨秀文章選編》上冊, pp. 317-318.

관적 태도를 가지고 있었으며 실증적 사고방식으로 해결할 수 없는 것을 반대하였다. 셋째, 科學숭배로 종교숭배를 대신하여 오직 과학만이 진리에 도달할 수 있는 유일한 길이라고 생각하였다. 唯科學主義는 분석과 실증을 중시하는 이성주의에 입각하여 전통철학의 병폐까지 맹목적인 순종을 치료하는 계몽적 역할을 하였다.⁸⁾ 신문화 운동이 고조되었을 때 이에 대한 비판을 하는 사람들이 나타났는데, 科學이 道德問題까지 해결할 수 있는지, 지식이 가치문제까지 언급할 수 있는지 異議를 제기하는 學者들이 등장하였다. 그들은 원세개의 復辟을 옹호하여 孔敎를 부르짖던 康有爲 같은 단순한 復古의 유학자들이 아니라 西洋의 長點을 흡수·소화하여 새로운 형식으로 표현한 학자들이 등장한 것이다. 바로 이들이 當代新儒學者들이며 그 선구자가 바로 梁漱溟과 熊十力인 것이다.

양수명은 당시의 동서문화에 대한 논쟁을 철학적 입장에서 해석하여 1920년《東西文化及其哲學》을 출간하였다. 그는 서양은 물질문명이고 동양은 정신문명이라는 당시의 동서문화에 대한 견해를 비판하였다. 그는 어떤 민족의 문화도 모두 물질문명과 정신문명을 다 가지고 있으며 한 민족의 문화는 그 삶의 태도인 ‘意慾’에 따라서 가는 길이 달라진다고 하여 3가지 길을 제시하였다. 첫째 길은 앞을 향해서 분투하여 ‘意慾’의 만족을 얻는 것인데 서양은 고대 그리스부터 이 길을 걸었으며 서양근대 문화의 특징은 민주와 과학으로 후자는 자연을 향해 분투하여 자연을 정복하는 것이며, 전자는 사회 전통세력을 향해 분투하여 전통세력의 속박에서 벗어나는 것이다. 둘째 길은 ‘意慾’을 스스로 조절하여 그 요구가 꼭 알맞는 데서 그치게 하는 ‘調和’를 중시하는 것인데 이것이 중국문화의 길이라는 것이다. 셋째 길은 ‘의욕’을 제한하거나 소멸시켜 욕구하는 바를 없애버리고 뒤로 물러나는 것인데 이것이

8) 趙德志, 《現代新儒家與西方哲學》(遼寧大學出版社, 1994), p. 2.

인도문화의 길이라는 것이다. 이 세 가지 길은 어느 것이 좋고 나쁜지 말할 수 없고 한 민족 문화가 처해있는 환경에 적응하여 문제를 잘 해결할 수 있는지 여부에 달려있다는 것이다.⁹⁾

그의 철학은 경험적 지식(現覺)이나 이성적 추리(比覺)보다는 직각(非覺)을 중시하였으며 생명의 약동(élan vital)을 강조한 Bergson의 生命哲學을 말하였으며 또 쇼펜하우어의 맹목적 意志哲學과 일맥상통하는 점이 있다. 양수명에 의하면 중국은 서양의 민주와 과학을 마땅히 이끌어 들여야 한다. 그렇지 않으면 영원히 人格이나 學術을 이야기 할 자격이 없게 된다는 것이다. 그러나 서양인의 人生태도는 많은 병폐를 낳고 있으며, 인도인의 人生태도는 時宜에 꼭 들어맞으므로 공자의 人生哲學의 기초 위에서 비로소 서양의 科學과 어떤 민주주의 정신하의 여러 가지 학술과 여러 사조를 흡수·융합하여 결과를 가질 수 있다¹⁰⁾고 하였다. 유가의 철학으로 서양의 과학과 민주를 흡수·융합할 수 있다는 이 사상은 바로 當代 新儒家의 선구적인 언급인 동시에 그 근본정신이 되었으며 양수명의 사상이 비록 ‘中體西用’의 낡은 테두리를 벗어나지 못하였다는 비판을 면하지 못한다 하더라도 현재 대륙에서 일고 있는 文化熱風의 中心點에 있는 당대 신유가에 대한 평가를 그렇게 쉽게만 할 수 있는 것은 아닐 것이다.

5·4 신문화 운동이 진행되는 과정에서 과학과 인생관 논전이 발생하였다. 이 논쟁은 과학과 현학 논쟁이라고도 하는데 當代新儒家인 張君勱와 全般西化論者인 胡適의 제자 丁文江과의 논쟁에서 비롯되었다. 張君勱는 1992년《人生觀》이라는 글을 발표하였는데, 이에 대하여 唯科學主義的 태도를 가진 丁文江은 그를 玄學鬼라고 몰아부치었다. 張君勱는 5가지 점에서 과학과 인생관이 다르다고 주장하였는데 “첫째, 과학은 객관적인데 인생관은 주관적이다. …… 둘째, 과학은 논리적 방

9) 梁漱溟, 《東西文化及其哲學》(臺北: 虹橋書店, 1968, 3.), p. 204.

10) 同上.

법에 지배를 받는데 인생관은 直覺에서 일어난다. ……셋째, 과학은 분석 방법으로 착수 할 수 있으나 인생관은 종합적이다. ……넷째, 과학은 인과율에 지배를 받는데 인생관은 자유의지적이다. ……다섯째, 과학은 대상의 서로 같은 현상에서 생겨나는데 인생관은 인격의 단일성에서 생겨난다. ……이상에서 말한 바에 대하여 말하면 인생관의 특징 있는 것은 오직 이 5가지 일 뿐이다. 그러므로 과학이 아무리 발달해도 인생관 문제의 해결은 결코 과학이 힘 쓸 수 있는 것이 아니다. 오직 인류 자신에 의존할 뿐이다.”¹¹⁾ 당대 신유가인 장군매도 역시 양수명과 마찬가지로 直覺을 매우 중시하였음을 알 수 있다. 과학과 인생관 논쟁은 앞서 언급한 ‘唯科學主義’를 더욱 심화시키어 모든 것을 科學에 의존하려는 심리도 생겨나게 되었고 이것은 Marx주의를 科學的唯物論이라고 주장하는 자들에게 유리한 소지를 제공한 셈이 되었다. 그 뒤 그의 당대 신유학은 대륙에서 발전하지 못하고 홍콩·대만 등 해외에서 주로 논의되었던 것이다.

科玄論爭을 이어서 1926-1927년 무렵 당시 중국 사회성질에 관한 논쟁이 일어났다. 그것은 당시 중국사회가 자유민주주의 민권혁명 단계인지 사회민주주의 공산혁명 단계인지 여부를 논하는 것이었다. 중국의 맑스주의자 蔡和森은 《중국혁명의 성질 및 그 前途》라는 글에서 “중국혁명은 자산계급의 혁명인가? 또는 자산계급성의 민권혁명인가? 혹은 이미 무산계급 사회주의 혁명인가? 이 근본문제는 今後 혁명의 모든 전술과 책략을 결정할 것이다.”¹²⁾라고 하였다. 이것은 다시 말해 자본계급의 자유민주혁명인지 무산계급의 사회혁명인지를 논하는 것이었으며 대륙학자들은 후자를 이끈 모택동의 신민주주의에 대하여 전자를 구민주주의라고 하였다. 科玄논쟁이 科學문제에 대한 인식을

11) 張君勱, <人生觀>, 《科學與人生觀論戰》(香港: 中文大學 近代史料出版社, 1973), pp. 4-9.

12) 馮友蘭, 《中國現代哲學史》, p. 132.

심화시켰다면 사회성질에 관한 논쟁은 民主·民權문제에 대한 의식을 고양시켰다고 할 수 있다.

1931년 일본의 중국침략은 중국을 정치적으로 단결시켰을 뿐 아니라 (國共合作), 사상적으로도 지식인들에게 큰 자극을 주었다. 철학적인 깊은 반성이 일어나 當代新儒學의 철학체계가 심화되기도 하였다. 當代新心學의 대표자인 熊十力은《新唯識論》이라는 저서에서 Bergson의 生命哲學과 불교의 유식론을 흡수하여 ‘體用不二’의 新心學을 전개하였다. 그리고 當代新理學의 주창자인 馮友蘭은《貞元六書》에서 西洋의 新實在論과 程朱의 理學을 융합하여 新理學의 체계를 수립하였다. 이것은 서구의 ‘Modernity’와 傳統新儒家의 결합을 의미하는 것이다. 다시 말해 傳統儒學을 西歐의 現代的 틀에 맞춘 格義哲學의 작업인 것이다. 그것은 熊十力の 哲學이 西洋哲學 번역서를 통해 굴절되어 받아들인 것과 대비하여 보면 더욱 서구적이라 할 수 있을 것이다. 그것은 馮友蘭이 전통 理學을 그대로(照著) 강의하는 것이 아니라 ‘이어서(接著)’ 강의한 데서 알 수 있으며 그는 중국이 近代化(Modernization)해야 하고 철학도 近代化해야 되는데 새롭게 근대화 된 중국철학은 논리학의 성과를 사용하여 중국 전통철학의 개념을 분석하여 명료화시켜야 한다는 것이다.¹³⁾

1949년 대륙이 毛澤東 治下로 넘어가자, 馮友蘭은 정치적 압력에 의하여 自我批判을 통해 孔子를 비판하지 않을 수 없었다. 당대 신유가들은 홍콩·대만 등 해외로 옮겨갔다. 熊十力은 大陸에 남아 있었으나 그의 제자들 牟宗三, 徐復觀, 唐君毅 등은 홍콩으로 자리를 옮기어 활동하였으며, 張君勱는 美國과 臺灣에서 활동하였고 全般西化를 주장한 胡適은 臺灣에서 中央研究院長으로 활약하였다. 當代新儒家들은 홍콩에서 民主評論의 잡지를 통하여 共產主義체제를 비판하는 동시에 서양

13) 馮友蘭, 《中國現代哲學史》, pp. 206-207.

철학을 받아들여 신유가를 현대적으로 해석하여 깊은 철학적 이해를 가능케 하는 저서를 출간하였다. 예컨대 唐君毅는 Hegel 철학을 흡수하여 유가철학을 정립한 道德心竅에 더욱 풍부한 내용과 강한 生命력을 붙여넣어 주었다. 그리고 牟宗三은 熊十力を 계승하여 生命哲學의 기초를 살려 나가면서 유가전통 특히 陽明學과 Kant철학을 융합시켜 유가의 도덕형이상학을 다시 건립하였다.

3. 牟宗三의 道德理想主義

牟宗三이 陽明學의 전통 속에서 서구의 Kant철학을 접목시키려 한 것은 5·4신문화 운동이 남겨놓은 과제를 풀려고 시도한 것이다. 그것은 유가적 인문주의 정신에 깃들어 있는 도덕적 합리주의(天理)를 어떻게 서구의 과학적 합리주의와 융합시킬 것인가 하는 문제에서 나온 것이다. 다시 말해 유가의 전통적인 內聖의 學 즉 聖學과 새롭게 등장한 外王의 문제 즉 科學과 民主를 어떻게 융합시켜 현대화된 유학을 제시하는가의 문제였다.

동서양에는 각기 자기네 문화의 전통이 있는데, 중국에는 윤리적 전통인 聖學의 道統이 있다고 확신한 것이 新儒家의 공통적인 견해이다. 牟宗三이 道統을 거론한 것은 그의 현대 신유가의 면모를 보여준 것이다. 그는 여기에 서구의 科學과 民主에 의하여 형성된 學統과 政統을 도입하여 새로운 內聖外王의 체계를 구축하려고 한 것이다. 그의 三統說은 이러한 기반 위에서 형성되었던 것이다.

道統하면 우리는 먼저 朱子의 道統說을 떠올릴 것이다. 그리고 朱子를 儒學의 正統으로 삼아 佛敎, 老莊을 異端으로 배척하였을 뿐 아니라 같은 유학의 정신을 갖고 있는 陸王學마저 異端으로 몰아버린 朝鮮時代의 유학전통을 우리는 오늘날까지도 갖고 있는 사람들이 있다. 그

런데 牟宗三의 道統은 이와는 정반대 되는 견해를 갖고 있다. 그는《心體與性體》라는 巨大한 저서에서 宋明時代의 유학을 三系列로 나누고 朱子學은 그 중심에서 벗어나 따로 한 체계를 세운 걸가지에 지나지 않는다는 것이다. 이러한 사고의 전환을 한 것은 牟宗三이 陽明學에 기반을 두고 현대신유학을 전개한 熊十力 사상의 영향을 깊게 받았던 까닭이었다. 牟宗三에 의하면 熊十力은 두 차례 그에게 깊은 인상을 남겨주었다고 한다. 첫째는 그가 北京大學 3학년 때 당시 唯識學과 印度哲學을 담당한 교수였던 熊十力 선생의 집에 손님으로 방문하였다. 그 때 熊十力和 馮友蘭은 中國哲學史의 문제를 놓고 이것저것 토론하였다. 熊十力은 최후에 또 지적하기를

“당신은 良知가 하나의 假定이라고 말했는데 이것은 어떻게 가정이라고 말할 수 있겠는가. 良知는 진실하고 진실한 것이며 또한 이것은 본래마음(本心)이 드러난 것이다. 이것은 반드시 그 자리에서 自覺해야 하고 그 자리에서 肯定해야 하는 것이다.” 馮友蘭은 막대기처럼 굳어可否를 내놓지 못하였다고 한다. 모종삼은 良知는 眞實이요, 드러난 것이다. 이것은 당시에 종래 들어보지 못했던 것이며, 이것은 벼락치는 소리였으며 곧장 귀머거리들 듣게 하고 장님을 눈뜨게 한 것이었다. 그리고 인간의 깨달음(覺悟)을 宋明儒者의 차원에까지 들어올린 것이었다. ……熊先生의 벼락치는 소리는 곧바로 中國의 學脈을 復活시킨 것이다.¹⁴⁾라고 하였다. 모종삼은 당시 Russell의 철학에 빠져 數理논리와 신실재론에 관심을 두고 있었으며 다른 한편 周易工夫와 화이트헤드 哲學에 힘을 기울일 때였다. 熊十力の 啓發이 없었더라면, 牟宗三은 馮友蘭과 비슷한 길을 걸었을지도 모른다. ‘良知’에 대한 문제는 일찍이 孟子가 제창한 것이나 荀子가 이를 반대하였고, 朱子는 순자와 비슷한 견해를 전개하였다. 이에 대하여 王陽明은 良知를 특히 중시하였

14) 牟宗三, 《生命的學問》(臺灣; 三民書局, 1960), p. 136.

던 것이다. 熊十力은 바로 孟子·陽明의 良知說을 계승하여 발휘하였는데 馮友蘭은 朱子學의 입장에서 바라보았기 때문에 良知에 대한 적극적인 肯定을 하지 못하였던 것이다. 牟宗三은 두 사람의 對話에서 良知의 중요성을 깨닫게 된 것이다. 5·4 신문화 운동이후 科學과 民主에 대한 열기는 唯科學主義가 형성될 정도로 科學에 대한 신뢰가 높았다. 馮友蘭은 科學主義에 맞는 形而上學을 건립하려 했으며 이것이 뒤에 新理學으로 나타났고 熊十力은 科學主義의 限界를 극복하려고 했다. 이것이 뒤에 體用不二的 哲學으로 드러났던 것이다. 牟宗三의 철학은 후자의 길을 따랐던 것이다. 牟宗三이 두 번째 熊十力의 영향을 받은 것은 中·日戰爭시기의 1937년에서 1942년에 이르는 기간이었다. 그는 重慶에서 熊十力을 따라다니며 가르침을 받아 中國哲學에 한 걸음 더 나아갔던 것이다. 그것은 '存在'의 현실에 질질 끌려다니던 牟宗三으로 하여금 向內로 전환하여 生命의 學問을 正視하게 만든 것이다. 그는 이렇게 말하였다.

“西方의 學問은 ‘自然’을 우두머리로 내놓아 ‘理智’로 자연을 파악하는데 中國의 學問은 ‘生命’을 우두머리로 내놓아 ‘德性’으로 生命을 운택하게 한다. 자연에서 生命에 이르는 것은 안으로 전환해야 했으며 또한 위로 향해야 했다. 왜냐하면 이렇게 해야 비로소 ‘존재’의 현실을 거쳐 生命에 관한 學問을 꼭 들어맞게 깨달을 수 있다.”¹⁵⁾

여기서 牟宗三은 서양과 中國의 學問을 兩分하였는데, 서양문화는 哲學이 그리스 自然哲學에서 시작하여 Logos 즉 理智로 自然의 Arche를 탐구하는 것을 염두에 두고 한 말이며 그것은 근세 自然哲學에 있어서도 이성으로 자연을 정복하는 정신이 계승되어 있다고 본 것이다. 그런데 중국 문화는 그와는 달리 ‘生命’을 파악하는 것을 중시한다는 것이다. 그는《尙書 大禹謨》에 나오는 ‘正德·利用·厚生’이 제일 먼

15) 同上.

저 生命을 향한 곳에 마음을 썼는데 이것이 가장 중국문화의 근원적인 것이라 하였다. 生命을 향한 곳에 마음을 쓰기 때문에 自己에 대하여서는 바른 덕(正德)을 요구하였고, 백성에 대하여서는 利用·厚生해야 하였다는 것이다. 牟宗三에 의하면 正德·利用·厚生, 이 세 가지는 사실 修己하여 百姓을 편안케 하는 修己安人으로 요약될 수 있다는 것이다. 世界를 征服하기는 쉬우나 자기를 정복하기는 어렵다고들 하는데, 자기를 정복한다는 것은 자기의 生命을 잘 보호하고 다루는 것(對付)이어서 가장 근원적인 지혜가 발동되는 곳이라는 것이다. 正德 또는 修己는 自己 生命을 利用·厚生 또는 安人은 他人의 生命을 잘 보호하고 다루는 것이다. 여기서 말하는 '生命'은 단순한 生物學的인 의미에서의 목숨이 아니라 도덕적, 정치적인 가치의 영역에 속하는 生命을 가리킨다. 正德이 도덕적이라면 利用·厚生은 정치적인 것이다. 이것이 뒤에 '內聖外王'의 학문으로 開發되었다는 것이다. 正德은 內聖의 일이기에 自己紀律에 엄격해야 하고 利用·厚生은 外王이기에 他人에 대해서는 관대해야 한다는 것이다.¹⁶⁾ 이것은 최고통치자가 현명한 聖君이 되어 도덕정치를 실현하는 '內聖外王'의 다른 표현인 것이다. 牟宗三은 이것을 仁의 文化系統이라 하였다. 그는 西化論者들의 唯科學主義에 대한 대안으로 '生命' 중심의 '仁'을 제시하였던 것이다. 주지하다시피 孔子의 仁은 孟子에 의하여 仁義의 도덕성이 心性에 內在한다는 性善說을 열어 주었으며 이로 인해 自然生命(食·色)으로 여겨왔던 性은 道德生命(仁·義)으로 전환되었고, 여기서 인간이 인간된 까닭으로서의 '도덕주체성'(Moral subjectivity)이 확립되었다.¹⁷⁾

모종삼은 仁義가 內在하는 心性方面에서 종합적으로 이성(理)을 발휘하는 정신(綜和的盡理之精神)을 내세워 서양의 분석적으로 이성을 발휘하는 정신(分解的盡理之精神)과 구분하였다.¹⁸⁾ 전자가 '仁'의 문화

16) 牟宗三, 《歷史哲學》(香港: 人生出版社, 1962), pp. 164-165.

17) 同上.

계통을, 후자가 ‘智’의 文化계통을 뒷받침하는 정신이라는 것이다.

牟宗三이 말하는 종합(綜和)이란 ‘위(초월), 아래(內在)가 통하는 天人合一과 안(心性)과 밖(制度)이 서로 貫通되는 禮樂文化’를 가리킨다. 盡心·盡性是 仁義가 內在하는 心性면에서 말한 것이고, 盡倫·盡制는 社會禮制의 면에서 말한 것이다. 사실은 한가지 일이다. 盡心·盡性是 禮樂의 禮制속에서 극진히 발휘되는 것이며, 盡倫·盡制는 역시 仁義가 內在한 心性이 社會화된 것이다. 모종삼은 이러한 心性和 인륜·제도는 모두 합리적 도덕생명이 발휘된 것이므로 ‘理’라고 하였고, 이것이 理를 극진히 발휘하는 道德政治로 드러난다고 하였다.¹⁸⁾ 여기서 말하는 理는 실천적 가치체계에 속하는 practical reason이지 自然을 인식하는 theoretical reason이 아니다. 그것은 理性生命을 극진히 발휘하는 것이며 內在하면서도 초월적인 도덕생명을 극진히 발휘하는 것이다. 다시 말해 현실의 일상생활 실천 중에서 전적으로 天理를 표현하여 天地上下가 同流하는 경지에 도달하는 것이다.

서양의 분석적 盡理는 抽象을 통하여 어느 한 면만 뽑아내어 개념화시키는 작업을 한다. 그 주요내용은 논리, 수학, 과학이다. 서양은 ‘What is X?’의 질문을 하여 ‘개념’을 통하여 ‘存在’(Being)의 理를 드러내었는데, 中國은 ‘How’ 즉 어떻게 인륜과 제도 속에서 자기 심성을 발휘하여 理를 드러낼 것인가에 관심을 두었다. 그러므로 어떤 철학자는 西洋이 自然을 경이(wonder)의 대상으로 탐구하는데 비하여 중국은 인간과 자연의 生命에 대한 관심(concern)에서 철학이 유래하였다고 하는 것이 일반적이 견해이다.

牟宗三에 의하면 중국과 서양의 두 文化가 오랫동안 발전해 온 과정 속에서 中國文化는 ‘仁’의 측면이 특별히 드러났고, 智의 면은 독립적으로 드러나지 못하였다. 서양의 문화는 科學과 民主政治를 성취하였

18) 同上.

19) 同上.

으나, 始終 生命의 學問을 전환시켜내지 못하였다는 것이다. 그러나 中西文化는 會通할 수 있다고 하여 이렇게 말하였다.

“西方의 文化生命은 비록 분석적 盡理의 정신이지만 다시 근본적인 데서 해소시켜 종합적 盡理의 정신을 융화시키지 못할 것이 없다. 그리고 중국의 文化生命은 비록 종합적 盡理의 정신이지만 역시 그 本源에서부터 轉折하여 분석적 盡理의 정신을 열어낼 수 있다. 여기서 中西文化를 會通하는 길을 갖게 될 것이다.”²⁰⁾

모종삼이 관심을 가지고 있는 것은 전자보다도 후자에 있었다. 다시 말해 중국의 종합적 盡理정신에서 어떻게 분석적 盡理정신 즉 科學과 民主政治를 열어낼 수 있는가에 있었다. 모종삼은 종합적 盡理의 정신은 “理性的 運用 表現(Functional Presentation), 분석적 盡理의 정신은 理性的 구조 表現(Constructive presentation)”이라고 바꾸어 말했다.²¹⁾ 전자에서의 ‘이성’은 구체적 生活에 대하여 말한 실천이성이며 운용이란 작용(function)의 뜻이고 ‘表現’이란 송명유학자가 말하는 “即用見體”(작용 속에서 본체를 드러낸다)이고, 周易의 이른바 “變易속에서 不易을 드러내는 것이다.” 이성의 운용표현은 生活속에서 德性을 드러내는 지혜이며 다음 세 가지가 서로 융합되었다는 것이다.

이성의 운용표현은 3가지 방면으로 드러나는데 첫째, 인격방면에서 聖賢의 인격의 감화(感召)가 그것인데 孟子가 말한 “君子가 간직하고 있는 것은 神이며, 지나간 곳은 모두 감화(化)된다”고 하는 구절은 이것을 가장 잘 대표하고 있다. 둘째, 정치방면에서 유가의 德化의 治道가 그것이다. 이것은 무력에 의하여 정권을 잡은 君主를 聖化시켜 德治를 하도록 하는 것이다. 다시 말해 군주 정치제도하에서 정권은 황제에게 있었다. 이것은 근본적으로 불합리한 것이다. 따라서 정권의 취득과 行使는 일정한 常軌가 없었다. 그러므로 治亂이 서로 순환될 뿐

20) 同上, p. 174.

21) 牟宗三, 《政道與治道》(臺灣; 廣文書局, 1961), p. 44.

이었다. 유가는 정권을 취하는 길, 政道는 언급하지 못하고 단지 정권을 획득한 皇帝를 德化시키는 治道만을 최고도로 높여 聖君賢相의 형태로 발전시켰다. 이것은 聖賢人格을 政治領袖에 運用하는 것이다. 셋째, 知識방면에서 理性的 작용표현은 道德心靈의 ‘智’의 측면을 仁에 거두어들여 道心の 關조를 이루는 것이다. 이것은 智의 直覺 형태이며, 知性형태가 아니다. 道心이 萬事·萬物을 關조하는 것은 경험적인 것도 아니요 또한 논리적·수학적인 것도 아니다. 종래의 학문은 德性을 주로 삼았기에 덕성에 포함된 지혜, 즉 德慧는 科學知識으로 드러나지 못하였고²²⁾ 王陽明의 ‘良知’처럼 見聞(경험)에 의하여 생겨나지 않지만 또 見聞과 분리되지 않는 德性智로 표현된 것이다.

모종삼이 위와 같이 3방면에서 理性的 運用表現을 설명하였는데 그것은 중국문화에는 “治道는 있었으되 政道가 없었으며 道統은 있었으되 學統은 없다”는 말로 요약될 수 있다. 그것은 달리 말해 道德的 內聖之學 聖學은 있었으되 西歐와 같은 外王, 즉 科學과 民主政治가 결여되었다는 것을 뜻한다. 모종삼은 西洋의 ‘이성적 구조의 표현’, 이른 이성을 말하는데 구조표현(constructive presentation, frame presentation)은 바로 科學과 民主政治의 두 가지 항목에 지나지 않는다는 것이다. 중국이 어찌서 科學과 民主政治를 출현시키지 못했는가? 그것은 이성의 구조 표현이 결여되었기 때문이라고 모종삼은 지적하였다. 그것은 이성의 운용표현이 ‘대상(所)을 주체(能)에 포섭하여 돌리고(攝所歸能)’, ‘사물(物)을 마음(心)에 포섭하여 돌리는(攝物歸心)’, ‘예속관계(Sub-Ordination)’로 나타나기 때문에 聖賢의 人格 感化(化)로 드러나고 聖君賢相의 政治體制에서 君主와 宰相(君相)은 백성에 대한 관계가 마치 부모의 자녀에 대한 관계와 비슷하여 “對列 局面(Co-Ordination)”을 만들어내지 못하는데 있다는 것이다.

22) 同上, p. 50.

모종삼은 서양은 主客의 對立에 의한 ‘對列局面’이 이성적 구조표현인 民主정치와 科學으로 이루어졌다고 하여 그 내용을 政道·政治·國家·法律·科學知識 등 5가지 방면에서 설명하였다.

첫째, 政道인데 이것은 政權을 安排하는 길(道)이다. 이것은 한 개인이 힘에 의하여 정권을 획득하지 못하도록 정권을 구체적 개인에게 기탁한 것에서부터 추상적인 制度에 기탁하도록 전환시키는 것을 말한다. 그것은 바로 權原에 대한 제한이요, 安排이다. 이러한 구조에서 人民은 그 정치상의 독립적인 개성을 가지고, 정치적 자각을 통하여 자기가 정치적 존재임을 의식하는 것이다. 이와 같이 人民이 皇帝에 대하여 獨立개성을 가진 對立體 즉 敵體가 되는 것이다. 단지 이러한 敵體의 관계상에서 정권은 개인의 身上에서 그것을 抽象의 制度위에 기탁할 수 있는 것이다. 이렇게 되면 모두가 정권을 총체적으로 共有할 수 있게 되는 것이다. 인민이 일단 정치상 독립개성을 가지게 되면 對待關係와 對立이 이루어지고 政道가 출현케 되고 따라서 民主政體가 출현하게 된다는 것이다.

둘째, 政治인데 民主政體下의 政治는 聖君賢相下의 吏治와 달리 그 운용이 선거와 피선거로 얻어진 治權이다. 따라서 人民이 정치상의 독립개성을 가졌기 때문에 그 정치운용은 이성의 구조적 표현이라는 것이다.

셋째, 國家인데 근대국가는 인민이 정치상의 독립개성을 가지고 있기 때문에 한 제도에서 政權의·治權의으로 다시 조직된 하나의 통일체라는 것이다. 그러므로 이것 역시 이성의 구조적 표현이다. 만약 武力에 의하여 統一을 이룬다면 人民은 정치적으로 독립개성이 없고 단지 被動的일 뿐이므로 國家라고 이름 붙일 수 없다는 것이다. 따라서 이전의 중국은 단지 文化단위일 뿐, 국가단위가 아니라는 것이다.

넷째, 法律인데 近代의미의 法律은 중국이 과거 五倫을 유지하기 위한 倫常法과는 달리 人民의 정치적 자각의 산물이며 그 내용은 그 법

물이 보장하는 正義·人性·人道·幸福 등이다. 따라서 그것은 객관적 실효성을 가지고 있으므로 이성의 구조적 표현이라는 것이다.

다섯째, 科學知識인데, 그 지식의 성립은 경험과 논리수학이다. 경험은 대상을 접촉하여 지식의 내용을 갖게 하고 사상은 논리에 따라 대상을 이해하고 知識을 하나의 명제로 만든다. 지식은 主客體간의 對偶性を 상정하지 않으면 성립되지 못한다. 인식은 자각적으로 主體·客體의 對立을 만들고 外界는 抽出되어 지식의 대상이 되고 주체는 인식의 주체가 된다. 23)

이 兩者는 對立관계에서 드러난다. 그러므로 科學知識 역시 이성의 구조적 표현이라는 것이다.

모종삼은 이성의 구조적 표현은 바로 科學과 民主政治에서 드러난 바와 같은 현대화의 기본정신이라는 것이다. 그는 중국문화는 이러한 이성의 구조적 표현이 결여되었기 때문에 근대적 의미의 국가·정치·법률을 출현시키지 못하고 논리·수학과 과학을 탄생시키지 못하였다고 시인하였다. 이런 점에서 과거의 유학자들과 다른 면모를 가지고 있다. 철저한 원인과 구조분석을 통하여 중국문화의 약점을 이와 같이 보여준 것이다. 그러나 그는 어디까지나 當代新儒家의 대표자로서 중국문화가 境界上에서 서양문화보다 높다고 하는 자존심을 가지고 있었다. 그는 “중국이 科學과 民主를 출현시키지 못하고 近代化할 수 없었던 것은 너무 지나쳐(超過) 不能한 것이지 모자란(不及) 不能이 아니다.”²⁴⁾ 라고 하였다.

모종삼은 이성의 운용표현이 이성의 구조표현보다 높기 때문에 중국문화는 이성의 구조표현을 스스로 轉出시켜 科學과 民主를 자기문화속에 실현시켜 유교를 현대화 할 수 있다고 확신하였다. 여기서 그의 良知自我坎陷說이 출발한 것이다.

23) 同上, p. 51.

24) 同上, pp. 51-52.

4. 良知自我坎陷說

중국문화는 儒學이 그 主流를 형성하고 있으며 유학의 內聖外王의 聖學은 서양의 科學과 民主를 내용으로 하는 新外王과는 위에서 본 것처럼 직접적인 관계는 없다. 모종삼은 “內聖의 運用表現 속에서는 직접 科學을 이끌어내지 못하였고 또한 민주정치도 직접 이끌어 내지 못하였다.”²⁵⁾고 하였다. 그러므로 도덕이성이 민주와 과학을 이끌어 내려면 “曲通”이 필요하며 “일종의 전환의 돌변”을 통하여 도덕이성 자체를 ‘거스리는(逆)’ 것이 필요하다는 것이다.

牟宗三에 의하면, 德性은 자신 속에 科學과 民主를 포함하고 있지 못하였다 하더라도 그것들을 요구하지 않을 수 없다. 그런데 科學과 民主의 본성은 德性과 서로 위배된다는 것이다. 다시 말해 이론이성과 실천이성은 서로 위배되므로 ‘逆’의 의미를 드러낸다는 것이다. 德性은 자신과 위배되는 어떤 것을 요구하므로 일종의 모순인 것이다. 그러나 실천이성(德性)을 요구하는 것은 반드시 자기부정을 거쳐 자신을 거스리는(逆) 反對物 즉 이론이성이 되어야 비로소 성립된다는 것이다.²⁶⁾

덕성이 필요로 하는 ‘거스림(逆)’은 자기가 자기를 부정하는 것이며 이것이 바로 道徳理性, 즉 德性의 自我坎陷이다. 이러한 坎陷을 거쳐야만 비로소 民主와 科學을 열어낼 수 있는 것이라고, 모종삼은 주장하였다.

‘坎陷’이란 말의 유래는《周易》《說卦》에서 “坎, 陷也”²⁷⁾라고 되어 있는데 坎은 물(水)을 뜻하고 陷은 구멍·함정 같은 坎卦의 卦象(☵)을 보면 위·아래 근거할 데가 없으므로 一陽이 二陰속에 빠져있다.

25) 同上, p. 56.

26) 同上, p. 57.

27) 《易程伝》(臺灣; 河洛圖書出版社, 1974), p. 641.

그러므로 坎陷의 뜻이 되었다. 陽이 陰에 있으면 陷이 된다.”²⁸⁾고 하였다. 牟宗三은 바로 이것을 염두에 두고 쓴 말인 것 같다. 그가 말한 坎陷은 陷落, 開發, 開出, 自我否定 등의 뜻을 가지고 있으며 그가 自我坎陷說을 제출한 것은 1947년 4·5월 사이라고 한다.²⁹⁾ 그의 수제자인 蔡仁厚는 良知의 自我坎陷을 이렇게 해석하였다. “坎陷은 바로 良知 ‘自我가 열리어’ 두 층이 되는 것이다. 한 층은 道德心(德性主體)인데 역시 良知 자신이며, 또 한 층은 認識心(知性主體)인데 이것은 良知가 자각적으로 自己를 坎陷하여 轉出해 낸 것이다.”³⁰⁾

이것은 ‘실천이성’이 자각적으로 자기를 부정하여 ‘이론이성’을 轉出해 내는 것이다. Kant는 ‘실천이성’의 優位를 인정하였으므로 그렇다고 실천이성의 자기부정을 통해 ‘이론이성’이 성립된다고 주장하지는 않았다. 그러면 牟宗三에게서 그것이 어떻게 가능하였던 것인가? 그것은 거의 ‘兩層存在論’을 이해해야만 비로소 이해할 수 있다. 양층존재론이란 無執의 존재론과 有執의 존재론을 가리키는데 Kant式으로 말하면 物自體와 현상계를 구분하여 전자는 본체계의 존재론이 되고 후자는 현상계의 존재론이 된다. ‘執’이란 현상계에 집착하는 것과 그 집착이 없는 것을 말하는데, 唯識學의 三性 가운데 ‘遍計所執性’은 有執을 ‘圓成實性’은 無執을 각각 가리킨다. 執은 이 세상 모든 것이 緣起에 의하여 이루어진다(依他紀性)는 사실을 깨닫지 못하고, 外物(現象)과 自我(경험적 자아)가 정말로 존재한다고 집착하는 것을 말한다. 여기서 인식하는 주관(能)과 인식되는 대상(所)이 나누어지게 된다. 그러나 一切가 모두 空(緣起)이라는 것을 깨닫게 되면 마음에 아무런 집착도 없게 된다(無執). 이것은 현실을 인식하는 눈이 한 層次더 높아지는 것을 말한다. 牟宗三은 佛敎에서 執이라는 용어를 빌려 왔을 뿐, 佛敎처럼 현

28) 同上, 道三, p. 254.

29) 顏炳罡, 《整合與重鑄》(臺灣學生書局, 1995), p. 237.

30) 蔡仁厚, 《新儒家的精神方向》(臺灣學生書局, 1986년), p. 27.

실을 떠나 彼岸을 추구하는 것이 아니다. 그렇다고 日常人처럼 맹목적으로 외계사물에 집착하는 것도 아니다. 그는 의식적으로 科學과 民主를 설명하기 위하여 오히려 有執의 존재론을 인정하지 않을 수 없었다.

모종삼은 '양측존재론'을 주장하기 위하여 인간은 유한하면서도 無限할 수 있다고 하여 心을 有限心과 無限心으로 구분하였다. 그는 "同一한 物이지만 有限心에 대하여 말하면 現象이 되고 無限心에 대하여 말하면 物自體가 된다. 이것은 매우 의미 있는 관념이지만 Kant는 그것을 충분히 깨달아 완성(証成)하지 못하였다."³¹⁾고 하였다. Kant는 인간은 유한하기 때문에 현상만 인식할 수 있을 뿐 물자체는 알 수 없다고 하는 不可知論者였던 만큼 하느님(上帝, 神)에게나 가능한 無限心은 인간이 가질 수가 없는 것이었다. 따라서 Kant는 감성의 직관만 인정하였을 뿐, 智의 直觀(intellectual intuition)을 인정하지 않았다. 모종삼은 이렇게 말하였다.

"나와 Kant의 구별은 단지 그가 사람에게 智의 直覺이 있음을 승인하지 않았다. 때문에 단지 '物自體'라는 낱말의 소극적 意義만을 인정하였을 뿐이다. 그런데 나는 사람에게 智의 直覺이 있을 수 있다는 것을 승인하였다. 따라서 '物自體'라는 낱말의 적극적 的의를 인정하였다."³²⁾

모종삼은 중국철학의 배경에는 '智의 直覺'(直觀)이 유한한 인간에게도 있을 수 있음을 승인하였는데 이것이 중국철학과 서양철학의 가장 커다란 차이가 있는 곳이라고 하였다.³³⁾

모종삼이 無限心과 有限心을 구분하였지만 결코 단지 인식상의 두 가지 능력과 방법의 구분일뿐아니라 그것은 도덕과 인식, 실천과 인식

31) 牟宗三, 《現象與物自身》(臺灣 學生書局, 1975), p. 16.

32) 同上, p. 16. 鄭家棟, p. 265.

33) 同上, p. 127.

의 구별을 더 많이 표시한 것이다. 智의 직각이 가능한 것은 인식방면에서 말할 수 없고, 다만 실천방면에서 말할 수 있을 뿐이다. 도덕 실천 중 良知 본체의 自我가 드러나는 방면에서 말했을 뿐이다. 智의 직각은 결코 어떤 존재에 관한 구체적 지식을 얻게 할 수는 없고 일종의 초월적인 心靈境界에 도달할 수 있게, 할 수 있다.

그는 '양측 존재론'에서 無執의 존재론은 일종의 形而上學 세계를 드러내어 도덕실천과 가치창조의 원천 및 聖賢이 되는 근거를 설명하고, 有執의 존재론은 감성의 현상세계를 열어서 드러내어 科學知識 및 그 대상이 어떻게 가능한가의 문제를 설명하였던 것이다.³⁴⁾

모종삼은 양측존재론에서 인간은 두 가지 지식을 가질 수 있다고 주장하였다. 그것은 智의 直覺에 의하여 이루어진 智知(認知) 감성직각에 의하여 이루어진 識知(認知)인 것이다. 인간은 이처럼 완전히 다른 인식과 능력을 가지고 있다고 생각하였는데 智知와 識知의 구분은 불교에서 말하는 執과 不執에 달려있는 것이다. 모종삼은 “집착하지 않는 것을 우리는 이름 붙여 無執의 無限心이라 하였다 이것은 중국 철학 중에 여러 가지 이름이 있다. 예컨대 智心(佛家), 道心(道家), 良知의 明覺(儒家)등이 모두 이것이다. 집착이란 것을 우리는 이름 붙여 有執의 有限心이라 하였다. 즉 認知心인데 이것은 서양 철학 중에서는 感性, 知性이라 이름 붙이었고, 중국철학 중에서는 識心(佛家), 成心(道家), 見聞之知的 知覺운동 즉 氣의 靈한 心(儒)이라 이름 붙이였다.³⁵⁾

모종삼은 이와 같이 '執'과 '不執'으로 '현상'과 '物自體'의 초월적 구분을 함으로써 '양측존재론'을 주장하였다. 物自體에 대하여 말하면 本體界의 존재론이고, 現象에 대하여 말하면 현상계의 존재론이다. 전자는 無執의 존재론인데, '無執'은 '自由無限心'(陽明에 의하면 知體明覺이라고 하였다)에 상응하여 말한 것이다.³⁶⁾

34) 鄭家棟, 《本體與方法》(遼寧人民出版社, 1992), p. 329.

35) 牟宗三, 《現象與物自身》, p. 17.

그에 의하면 ‘無執의 存在論’이 되어야 비로소 眞正한 形而上學이라는 것이다. 중국 철학전통에서 儒家의 性智, 佛家의 空智, 道家의 玄智는 모두 自由無限心の 作用이며 모두 智의 直覺이라는 것이다.

유가, 도가, 불가는 모두 “實踐의 形而上學”의 면모를 가지고 있다. 그런데 유가는 도덕실천에서 착수하여 自由無限心을 전개하였으므로 道德的 形而上學이라고 한다면 道家, 佛家是 解脫의 실천에서 無限心을 펼쳐 나갔으므로 이를 ‘解脫的 形而上學’이라고 할 수 있다는 것이다.

모종삼은 도덕의식에서 드러난 도덕 實體는 여러 가지 이름이 있는데 仁體(孔子의 仁), 心體(孟子), 識體(中庸), 道體, 神體, 寂感眞幾 등이다. 이러한 것을 王陽明은 知體明覺이라고 했는데 모종삼은 이 용어를 중시하여 즐겨 사용하였다. 이것은 內在的 道德決斷을 體現해 낼 수 있고 구체적인 도덕생활과 가장 밀접하게 연관되어 있기 때문이었다.³⁷⁾ 그것은 결코 認知, 또는 識知의 知가 아니라 良知를 가리킨다. 그는 “良知는 구체적인 도덕 생활 속의 결단(裁決)에서 옳고 그름을 알아 우리의 현실생활에 일정한 방향을 줄 수 있다. 옳고 그름이 있는 것(善, 惡이 있는 것)은 우리의 意念의 활동이며 良知는 그것을 판단하는 표준이다. 良知자체가 스스로 준칙을 가지고 있으며 그 자체는 절대적 善이며 절대적인 옳음이다. 그것은 惡 또는 그름(非)과 相對되는 善이나 옳음(是)이 아니기 때문에 그 자체가 天理가 되어 있는 그대로(如如)드러날 뿐이며, 그것이 明覺中에 있는 그대로 드러난다(呈現). 아니, 그 전부 明覺이 하나의 天理이며 그것이 天理(準則)가 되는 것은 바로 그 明覺自身이다.”³⁸⁾라고 하였다.

牟宗三은 王陽明과 마찬가지로 至善인 良知를 선천적 도덕원리인 天

36) 同上, p. 39.

37) 同上, pp. 436-437.

38) 牟宗三, 《現象與物自身》, p. 437.

理로 보고 明覺 그 자체로 생각하였다. 그런데 天理인 良知가 그대로 드러나는 것은 明覺이지만, 그것이 감성에 의하여 굴절되어 意念으로 인하여 善惡과 是非가 생기게 된다. 이것은 상대적인 善惡, 是非인 것이다. 良知는 意念의 작용(動)에 대하여 말하면 초월적(Transcendental)이고, 意念은 감성적 경험차원에서 활동하고 있으므로 外物과 관계(涉及)하게 되며 그 내용을 반드시 가지고 있게 된다는 것이다.

王陽明은《伝習錄》에서 이렇게 말하였다. “마음의 虛靈明覺이 바로 本然의 良知라는 것이다. 그 虛靈明覺한 良知가 應하고 感하여 움직인 것을 意라고 한다. 意가 작용한 데는 반드시 그 物이 있는데 物은 곧 事이다. 예컨대 意가 아버지 섬김(事親)에 작용하면 아버지 섬김이 一物이 되고, 意가 백성 다스림(治民)에 작용하면 백성 다스림이 一物이 되며 意가 讀書에 작용하면 讀書이 一物이 된다.”³⁹⁾

이 때의 物은 우리가 흔히 말하는 의식 밖의 외적인 대상으로서의 物이 아니라 우리의 삶 속에서 연관되어 일어나는 일(事)을 가리킨다. 이것은 인간의 의미와 가치가 전개된 삶의 세계에서 생겨난 物이다. 그것은 우리의 도덕생활(事親), 정치활동(事君), 그리고 교육활동(讀書) 등에서 일어나는 활동을 가리키는데 牟宗三은 이것을 ‘行爲物’이라고 하였다. 이것이 바로 陽明이 말한 ‘事’라는 것이다.

牟宗三은 이것은 도덕생활 중의 意念이지 순수한 인식작용 중의 志向이 아니라고 하였다. 이것은 物에 대하여 일으킨 일종의 反應태도로서 어떻게 그것을 처리할까의 태도이지, 認知的인 반응태도가 아니라는 것이다. 그는 朱子が 말한 ‘格物’은 認知的인 반응태도와 가깝고 陽明이 말한 ‘格物’은 도덕생활 중의 태도로서 우리는 ‘行爲物’인 ‘事’의 도덕행위상의 옳거나 옳지 않음, 그리고 어떻게 그것을 옳게 하게 할까.

39) 王陽明, 《伝習錄》中, “心之虛靈明覺, 卽所謂本然之良知也. 其虛靈明覺之良知. 應感而動者, 謂之意, 意之所用 必有其物 物卽事也. 如意用於事親 卽事親爲一物 意用於治民, 卽治民爲一物, 意用於讀書. 卽讀書爲一物”.

만약 그것이 옳지 못하다면 그것을 어떻게 轉化시켜 옳게 만들 수 있을까에 본질적으로 관심을 두고 있다⁴⁰⁾고 하였다. 이것은 “格이란 바로 잡는다, 옳다(正), 格者, 正也, 物者, 事也라고 한 陽明의 格物說을 계승한 것이다.

모종삼에 의하면 ‘事親’의 一事(物)에서 孝는 옳은 것(正當)이요 不孝는 옳지 못한 것이다. 어떻게 孝行을 실현할 것인가는 바로 良知의 힘인 것이다. 그런데 우리가 주목을 하는 것은 ‘親’이라는 ‘存在物’이 아니다. ‘事親’이라는 ‘行爲物’이며 ‘親’의 존재물은 事親의 과정에서 곁들여 온 것이라는 것이다. 물론 이 ‘存在物’에도 注意를 기울일 수 있는데, 이때는 認知的인 注意로서 아버지(親) 자신의 心身の 상황이 어떠한지 알아야 한다는 것이다.

모종삼은 “良知는 孝行을 실현하는 ‘形式因’과 ‘動力因’이며, 이것으로는 아직 부족하며 또한 ‘材質因’이 필요한데 이것이 바로 경험적 지식이다. …… 事親의 孝行을 실현하기 위하여는 경험적 조건 즉 材質因을 제공해야 하는데 이것은 副屬的인 것이다. 이 副屬層에서 우리는 現象界를 가지며 認知的 活動이 있고, 執이 存在論을 갖게 된다. 그런데 事親의 層에서 말하면 事親의 이 孝行이 실현되고 知體明覺에 屬하여 知體明覺 中 一體에서 化되었을 때 우리는 바로 無執의 存在論을 갖게 된다. 이때 우리는 事親의 行爲와 親의 存在物을 모두 ‘그 자체에 있는 在其自己’ 것이 된다”⁴¹⁾고 하였다.

良知가 도덕적 원리 즉 天理라는 점에서 그는 그것을 ‘形式因’이라고 하였으며, 陽明이 말하는 天理는 주희가 주장한 것처럼 靜的인(無造作 無計度) 것이 아니라, 그 자체 내에 動力을 가지고 있기 때문에 그것을 ‘動力因’이라고 한 것이다. 모종삼은 良知는 ‘存在하면서도 活動하는 것’(即存有 即活動)으로 파악하였기 때문이다.

40) 牟宗三, 《現象與物自身》, p. 438.

41) 同上, p. 441.

모종삼에 의하면 事親은 行爲物이요, 親은 '存在物'이라는 것이다. 그리고 前者는 良知차원의 知體明覺에 의하여 환히 드러난 孝行 그 자체이며 후자는 認知차원의 경험적 材料因으로서 對象化된 現象이라는 것이다. 前者는 無執의 存在論에 後者는 有執의 存在論에 해당된다는 것이다. 모종삼은 物을 '意在 있는 곳의 物'과 '明覺이 感應한 곳의 物'로 나누었는데 전자는 善惡, 是非의 相이 있는 物이요 후자는 그러한 相이 없는 物이다.

無執의 存在論 중에서 明覺이 感應한 곳에서 物을 말하게 되면 本體界가 그대로 드러나 物은 현상계의 對象的 의미의 物에서 物 그 자체(在其自己)로 전환되고 인지활동 역시 明覺의 환히 비침(朗照) 즉 知的 直覺으로 전환된다는 것이다.⁴²⁾

牟宗三是 陽明의《大學問》에서 언급한 天地萬物一體論을 인용해 이렇게 말하였다.

“대체로 이 감동 또는 감응은 원칙상 한계를 그을 수 없어 그 끝은 반드시 萬物과 一體가 된다. 확산시켜 말하여 어린아이(孺子)에게 感應하게 되면 어린아이와 一體가 되어 어린아이는 우물에 빠지지 않고 제 자리를 얻게 된다. 새와 짐승, 나무와 풀, 기와와 돌에 감응하게 되어 도 역시 그러하다. …… 物에 감응하여 物이 모두 자기 자리를 얻게 되면 나의 行事 역시 모두 純正하여 그 理를 얻게된다. 事에 대하여 말하면 良知 明覺은 내가 덕행을 실천하는 도덕적 근거가 되고 物에 대하여 말하면 良知明覺은 天地萬物이 존재하는 존재론적 근거가 된다. 그러므로 주관적으로 말해 어진 마음(仁心)의 感應으로 말미암아 天地萬物과 一體가 되고 객관적으로 말해 이 一體가 된 어진 마음(仁心)은 갑자기(頓時) 곧 天地萬物의 生化의 理가 된다. 어진 마음이 이러하고 良知明覺 역시 이러하다. 대개 良知의 眞誠惻恒이 바로 이 眞誠惻恒한

42) 同上.

仁心이다.”⁴³⁾

모종삼은 良知가 도덕적 근거인 동시에 만물의 존재론적 근거가 되는 것은 仁心和 함께 誠體의 내용이 되기 때문이라고 생각하였다. 牟宗三에 의하면 良知(知體明覺)는 無限心の 神感神應이므로 物이 있는 그대로 드러나는 如如相이며, 識心은 執着으로 인하여 物感物應하므로 物의 現象을 파악한다는 것이다. 그의 양층존재론은 주체적으로는 識心の 집착과 知體明覺을 열어 놓았고, 객체적으로는 現象과 物自體를 구분하였다. 동일한 事物이지만 識心に 相應하여 말하면 現象이 되고 知體明覺에 상응하여 말하면 物自體가 된다.

知體明覺의 감응 즉 智의 直覺은 物의 自在相, 如如相을 드러내고 있을 뿐, 物을 대상화하여 그것을 인식할 수가 없다. 따라서 그 자체가 직접 科學과 民主를 열어 놓을 수가 없다. 科學知識을 열어내는 관건은 어떻게 良知(知體明覺)에서 知性を 열어내는가에 달려있다. 여기서 모종삼은 ‘良知의 自我坎陷說을 제출한 것이다. 그는 이렇게 말하였다.

“知體明覺은 영원히 明覺의 感應 중에 머물러 있을 수 없다. 그것은 모름지기 자각적으로 自我否定(역시 自我坎陷이라고 한다)을 해서 ‘知性’으로 전환되지 않으면 안된다. 이 知性和 物이 마주하여 (對) 비로소 物을 ‘對象’으로 만들 수 있다. 따라서 그 曲折의 相을 탐구하여 알게 된다(究知). 그것은 반드시 이 한 걸음의 自我坎陷을 거쳐야 비로소 충분히 그 자신을 실현할 수 있다. 이것이 이른바 辨證的 開顯이라는 것이다. 그것이 自我坎陷을 거쳐 知性으로 전환되어야 비로소 그것은 인간에 속한 일체의 특수한 문제를 해결할 수 있고, 그 도덕적 心願 역시 비로소 장애 없이 暢達될 수 있다. 그렇지 않으면 험난한 장애는 극복할 수 없고 그 도덕 心願은 곧바로 말라버려 退縮되어 버린다.”⁴⁴⁾

이것은 良知 자체에서 곧바로 科學知識이 도출될 수 없고 반드시 어

43) 同上, pp. 442-443.

44) 同上, p. 122.

면 曲折 즉 자아부정을 거쳐야 비로소 가능하다는 것이다. 그것은 良知가 '知性' 또는 識智로 전환되어야 物을 '對象化' 시킬 수 있고 여기서 了別心이 생겨 한편으로 알 수 있는 主體(能)와 다른 한편 알려진 客體(所)가 구분이 된다. 이 때, 주체(能)나 객체(所)는 모두 現象이므로 여기서 '현상적 존재론' 또는 '有執의 存在說'이 성립되는데, 科學과 民主는 바로 有執의 존재론의 산물인 것이다.

모종삼은 良知坎陷의 과정을 '辨證의 開顯'이라고 했는데 이때 그가 말한 '변증'이란 Kant적인 의미로 쓴 것이 아니라 Hegel적인 의미로 사용했다고 한다. Kant는 그의《순수이성비판》 제2권 선험적 변증론에서 변증론을 가상의 논리라고 규정하고 가상에는 경험적 가상과 선험적 가상이 있는데 후자는 이성을 부단히 유혹하는 이성애 고유한 가상이라는 것이다. 이 가상은 본래 경험의 한계 내에 제한되어 있는 범주의 사용을 그 한계이상 확장함으로써 생기는 공허한 가상이다. 이것은 다시 말해 인간이 유한한 이성 범주를 사용하여 무한한 세계를 파악하려고 했을 때 빠지는 모순 즉 二律背反이다.

그러나 Hegel의 '변증'은 절대정신의 자아발전의 변증이다. 헤겔에 의하면 모든 사물은 자체는 모순인 것이며 전체세계가 모순으로 가득 찼다는 것이다. 自我모순은 이성 인식의 가상이 아니라 모든 운동과 생명의 근원이며 이것이 발전하는 生命力인 것이다. Hegel의 모순은 필연적으로 존재하며 이것은 모든 사물의 自我발전을 위한 生命의 원동력인 것이다. 아마도 牟宗三이 사용한 '변증'은 이러한 의미에 가깝다고 할 수 있을 것이다.⁴⁵⁾

모종삼은 德性之知를 見聞之知보다 우선시하는 중국 전통적인 견해에 따라 良知 즉 知體明覺을 知性보다 우위에 놓고 먼저 無執의 존재론을 언급한 뒤에 有執의 存在論을 논하였다. 그리고 어떻게 良知가

45) 顏炳罡, 《整合與重鑄》(臺灣學生書局, 1995), p. 301.

변증적인 開顯을 거쳐 [다시 말해 坎陷을 통해] 知識이 되는가를 설명하였다. 그는 이렇게 말하였다.

“知體明覺이 자각적으로 自我坎陷한 것은 바로 그것이 자각적으로 집착이 없는(無執) 것으로부터 집착(執)이 되는 것이다. 自我坎陷이 바로 執着이다. 坎陷이란 것은 내려와(下落) 執着에 빠지는 것(陷)이다. 이렇게 坎陷하지 않으면 영원히 집착이 없고 역시 知性(認知主體)으로 될 수가 없다. 그것은 자각적으로 그 자신을 坎陷하기를 요구하는데 바로 자각적으로 이 하나의 집착을 요구하는 것이다. 이것은 시작도 없는 無明의 집착이 아니라 자각적으로 집착하려는 것이므로 또한 흐리멍덩하기 어려운(難得糊塗) 집착이다. 따라서 이것은 분명한(明) 집착이다.”⁴⁶⁾

牟宗三은 ‘執’이라는 불교의 용어를 빌려서 良知의 坎陷을 설명하였다. 良知는 神感神應하므로 끊임없이 작용하며 변동하는 과정 속에서 드러난다. 따라서 물이 항상 흐르는 것처럼 늘 변화하는 것이다. 그러한 특징을 존재하면서도 활동하는 것(即存有即活動)이라고 하였다. 물(坎)은 흐르는 것이 특징이지만 일단 어느 곳이든 움푹 패인 곳(陷)에서는 그 흐름을 정지하지 않을 수 없다. 그것은 어떠한 곳에도 매임없이(無動) 흘러가다가 어느 한 곳에 매이는(執) 것과 맥락을 같이 하므로 牟宗三은 自我坎陷이 바로 執着이라고 하였던 것이다. 自我坎陷을 통하여 良知는 그 흐름을 中止하고 物에 집착하여 感應하는 知性으로 되는 것이다. 이때의 物은 물론 知性 또는 인식주체의 대상이 되는 것이다. 그런데 이 때의 物에 집착한다는 것은 日常人들의 맹목적인 또는 無明의 집착과 달리 분명히(明) 자각적으로 집착하는 것이라는 사실을 밝히었다. 그것은 科學이 常識의 차원을 벗어나 의식적으로 실험, 관찰을 통하여 假說을 증명함으로써 성립되는 지식이라는 점을 생

46) 牟宗三, 《現象爲與物自身》, p. 123.

각하면 無明의 執과는 차원을 달리하는 것이다. 그것은 자각적으로 대상을 인식하는 인식주체 즉 識心の 집착이다. 牟宗三은 識心の 집착과 과학지식은 지체명각이 자각적으로 요구하는 것이다. 이러한 의미에 의하여 無이면서 有일 수 있다(無而能有)⁴⁷⁾고 하였다. 이처럼 지체명각이 자각적으로 自我坎陷하여 지성을 轉出하여 현상계의 존재를 또는 有執의 존재론을 열어낸다고 하는 것은 그가 바로 전통적인 유학에서 현대의 과학과 민주를 열어낼 수 있다는 이론적 틀을 제공한 것이다. 無執의 존재론이 德性之知인 良知에 의한 것이라면 有執의 존재론은 見聞之知 또는 경험의 知에 의한 것이기 때문이다. 良知坎陷說은 牟宗三의 독창적인 학설로서 이것은 5.4 운동이래 과학과 민주를 어떻게 유학과 융합하여 '新外王'을 만들어 내는가에서 나온 산물이다.

5. 現代 新儒學과 後現代主義(Post modernism)

牟宗三의 良知自我坎陷說은 칸트의 철학체계와는 정반대의 순서를 밝고 있다. 칸트는 감성, 오성(知性, verstand)에서 이성(vernunft)에 이르고 이론이성에서 실천이성으로 밝아 나아가는데 비하여 牟宗三은 위로부터 아래를 설명하는(從上面說下來) 방식을 취하여 양지로부터 지식, 本體로부터 現象, 이성으로부터 오성, 실천으로부터 인식이 변증적 자아부정을 통하여 드러내는 방식을 취하였다. 그것은 중국의 전통철학 특히 신유학의 이론보다 실천(行)이 중시되고, 지식보다 도덕이 차원이 높고, 見聞知 보다 德性知가 우위에 있는 전통에서 '나는 무엇을 알 수 있는가(Was kan ich wissen?)'의 인식론보다는 '나는 무엇을 행하여야 하는가? (Was soll ich tun?)'의 윤리학 문제가 항상 중국철학의 참된 출발점이 되었다는 것이다. 따라서 참된 사람됨(成聖)의 문제

47) 鄭家棟, 《當代新儒學論衡》(臺北: 桂冠圖書, 1995), p. 121.

가 그 핵심적인 자리에 놓이게 된 것이다. 도덕주체(良知)가 인지주체(知識)의 우위에 있다는 것은 양지가 결코 지식에 반대되는 것이 아니라 지식을 초월해 있는 것(supra intellectual)이기 때문이다. 이처럼 지식을 초월해 있는 良知는 스스로 자각적으로 자기 부정의 변증과정을 거쳐야 지식으로 된다는 것이 良知坎陷說이다. 이에 대하여 당시 또는 후대 학자들의 견해가 다양하다.

唐君毅에 의하면, 모선생의 말 즉 “양지의 자기결정으로부터 了別心を 轉化해내어 사물과 對立되어 지식을 성취한다는 학설은 …… 바로 서방의 과학을 섭취하여 중국 미래의 과학을 열어놓음으로써 中西 문화학술을 통하게 한 우체국(郵) 역할을 하였다. 우리는 과학이 지식임을 인정한다. 그러나 우리의 決定이 과학의 어떤 한 결정을 요구한다면, 지식이 아니다. 단지 우리의 良知의 결정일 뿐이다. 이 결정은 단연코 과학지식의 위에 있는 차원에 있다. 과학자체는 그 한 차원 높은 良知의 결정에 의해서 그것이 존재함을 요구해야 존재한다면, 과학의 지식은 자연히 일체의 지식을 모조리 포섭할 수가 없고, 반드시 良知를 주로 삼아야 한다. 중국 전통사상 중의 덕성의 知 및 良知를 중시하는 가르침은 원칙상 결코 동요할 수 없다는 것 역시 이로부터 알 수 있다”⁴⁸⁾. 唐君毅는 牟宗三의 良知坎陷說이 中西 문화 학술을 소통시켜 중국의 미래 과학을 열어 주는 역할을 하였다고 하면서 良知 또는 德性之知가 과학지식보다 한 차원 높다고 하였다. 이 점에서 唐君毅도 역시 중국전통철학의 기반 위에서 있음을 확인할 수 있다. 蔡仁厚에 의하면 중국문화는 덕을 중시하는 문화이다. 덕성주체를 중시하는 중국문화전통 중에서 어떻게 지성주체를 轉出시켜서 과학과 지식을 성취할 것인가의 이것은 유가의 현존하는 새로운 문제라는 것이다. ‘良知自我’의 坎陷 설명은 중국 역사 문화를 반성할 때 말한 것이며, 중국 문

48) 唐君毅, 《中國哲學原論》(臺北: 學生書局 1973), p. 221.

화는 반드시 과학지식을 開出시켜야 한다는 데서 말한 것이며, ‘德性主體’로부터 知性(understand)을 열어 놓는데 따라서 말한 것이다. 따라서 西方 세계는 이러한 말들을 出現시킬 수 없다는 것이다. 또 중국의 荀子, 伊川, 朱子 세 사람이 말하는 心은 바로 지성주체의 認知心이기 때문에 이러한 말을 할 수 없다는 것이다. ‘良知 自我坎陷說’이라는 이 말은 유가의 正宗의 큰 흐름인 孔孟 陸王 (周惇頤 張橫渠 程明道도 역시 그 안에 있다)의 內聖成德의 學에서 온 것이라는 것이다.⁴⁹⁾

여기서 우리는 良知自我坎陷說은 현대 신유학 계통 중에서도 陸王 學系에 의거하여 그 논지를 펼쳐갔음을 알 수 있다. 왜냐하면, 순자는 일찍부터 맹자의 良知良能을 인정하지 않았고, 伊川, 朱子도 良知를 天理 즉 도덕원리가 아닌 훌륭한(良) 인식능력(知) 정도로 생각하였으며, 理를 계승하여 新理學을 전개한 馮友蘭은 “良知를 가설로 보았다”는 것이 사실이라면 그 역시 그 맥을 같이 하는 것이다. 현재 우리 나라에서 유학의 현대화를 주장하는 학자들 중에서도 육왕학적인 현대화가 보이지 않는 것도 우리의 유학이 朱子學을 正統으로 삼고 陸王學을 異端으로 배척했기 때문이라고 할 수 있다. 그러나 牟宗三은 우리 나라 유학 전통과 반대로 朱子學을 繼別爲宗으로 생각하여 陸王學이 유가의 道統을 계승한 것으로 보았는데, 蔡仁厚는 그것을 명료히 표현한 것이다.

위에서 言及한 바와 같이 良知가 自我坎陷 하는 과정에서 변증적인 曲折을 거친다고 하였는데, 이때 Kantian적인 변증이 아니라 Hegel적인 변증이라고 하였다. 余英時는 이 점을 지적하면서,

“新儒家的 해석에 의하면, 良知는 절대적 道德心이다. 그 자체는 결코 사물을 대상으로 삼지 못한다. 良知는 自我坎陷을 거쳐서 과학지식이 되므로 知識은 良知의 미래에 統攝된다. 양자는 높고 낮음이 뚜렷

49) 蔡仁厚, 《中國哲學의 反省與新生》(臺北: 正中書局, 1994), p. 58.

하다.……이 曲折의 說明 方法은 Hegel 철학에서 借用한 것이다. 이른바 ‘自我坎陷’은 ‘self-diremption’에 해당한다. 이 말의 원래 의미는 ‘自我分離’이다. 그러나 절대정신은 자기를 실현하려면 구체적인 個人生命을 통과해야 한다. ‘自我分離’는 이 낮은 등급의 차원에서 발생한다. 절대정신의 차원에서는 主客 자연은 統一的 이다. 그러나 新儒家가 헤겔의 개념을 그대로 사용하면 오히려 실천상의 곤란을 일으킨다. ‘절대정신’은 하느님의 化身이므로 ‘자아분리’를 할 수도 없고 필요하지도 않다. 단지 혈육을 가진 개인의 의식 중에서 비로소 자아분리가 發生한다. 이와는 반대로 신유가의 설에 의하면, 良知는 사람마다 다 같이 갖추고 있는 것이다. 良知의 坎陷 역시 개인마다 반드시 가지고 있어야 하는 것이다. 같지 않은 것은 단지 극소수의 사람만이 良知가 드러나는 세계에 오래 머물 수 있고, 절대 다수의 많은 중생들은 이 체험이 없다. 성인과 범인의 두 길은 이로부터 갈라진다. 關鍵은 證悟의 有無에 매어있다. 이러한 극소수의 유가 聖賢도 비록 혈육을 가지고 있으며 표면상 凡人과 다름이 없는 같다. 그러나 사실상 오히려 매우 특수한 精神的 身分을 가지고 있다. 신유가의 道統이 政統과 學統을 열어 놓는다(開出)는 설은 반드시 자기는 價值本源의 本體界(聖域)에 있으며 政治와 學問에 종사하고, 일체 人生活動하는 사람들은 第二義 이하의 現象界(凡境)에 놓는 것이다. 위에서 말한 실천상의 곤란은 바로 여기에 숨어 있다”⁵⁰⁾고 하여 余英時는 良知自我坎陷說에 대하여 부정적인 견해를 드러내었다. 현대는 聖賢이 없는 시대이므로 깨달음(證悟)을 필요로 하는 신유가의 도통은 한 차원 아래에 있는 보통사람들에겐 실현이 어렵다는 것이다. 이와 비슷한 견해를 가진 啓良은 良知自我坎陷說을 5가지로 나누어 비판하였다. 그는 이렇게 말했다.

“그의 良知自我坎陷說 속에 우리는 內聖으로 外王 사이에서 通達할

50) 余英時, <錢穆與新儒家>收入《猶記風水上鱗》(臺北, 三民書局, 1991), pp. 70-72.

수 있는 길을 찾을 수 없다. 또한 內聖과 外王 사이에서 牟宗三은 실행 가능한 機制를 제공하지 못하였다. 도리어 義理가 精微할수록 그의 理論 混亂과 自我矛盾을 드러내었다. 그것은 다음과 같은 5가지 면에 표현되어 있다.

첫째: 牟宗三의 良知自我坎陷說은 Hegel의 精神哲學에서 취하여 도덕이성을 ‘절대이념’의 높이에 두었다. 外王의 開出은 본래 도덕이성의 自我發展, 自我實現의 辨證必然性이라고 생각하였는데, 사실은 도덕이성을 獨斷 절대적 위치에까지 밀고 나가 外王事功을 도덕이성 중에 統攝하였다. 만약 學統과 政統이 開出된다면, 바로 빈말(空話)일 뿐이다.

둘째 牟宗三은 도통, 학통, 정통은 3가지 중 하나라도 빠지면 안된다고 했다. 그리고 경제 현대화와 정치 현대화를 실현시키기를 주장했다. 그러나 三統 중 道統은 理요 體인데 반하여 學統, 政統은 事に 속하고 用的 측면에 있다. 그의 삼통 관계의 처리는 학통, 정통이 독립적 신분을 얻지 못하였다. 牟宗三은 張之洞 이래의 中體西用의 태줄을 끊지 못하고, 전통적 도덕이상주의 그늘을 벗어나지 못하였다. 셋째, 牟宗三은 도통 속에서 곡절을 하여 外王과 事功을 추출할 수 있다고 생각하였으나, 실제상 명확하게 잘못된 논의이다. 전통 문화의 도통 속에서 外王의 종자가 없는데, 어떻게 ‘曲折’하여 外王의 싹을 생장시켜 나가겠는가? 넷째, 牟宗三의 도덕이성에 대한 강조는 그 자아인식, 자아실현은 바로 ‘精神의 內在的 有機的 발전’이라고 생각하였으나, 사실은 歷史 宿命論이며 이러한 역사관에서는 인간의 주체성이 보이지 않는다. 만약 인간의 주체성이 존재하지 않는다면, 또 무슨 힘으로 도덕이성을 잠시 일보 물러나게 하여 直通으로부터 曲折로 轉換시키겠는가? 다섯째, 牟宗三은 민주와 과학은 근 100년의 일이며 서방인이 보내준 兩大 寶物이다. 또 학통과 정통의 推行은 부지런히 서방인의 문명 성과를 빌려 온 것이라고 주장하였다. 만약 이러하다면 저 ‘良知自我坎陷說’은 필요가 없다는 것이다.⁵¹⁾ 啓良의 비판 요지는 전통적인 유학의

실천이성을 서구에서 들어온 도덕적 이성과 현대의 과학과 민주 정신 속에 흐르는 이론이성, 즉 도구적 이성과는 융합될 수 없는 것이다. 따라서 內聖에서 新外王를 抽出해 내려는 曲折은 不可能하다는 것이다. 그러한 융합을 시도하는 것은 中體西用的 再版이며 전통적 도덕이상주의 한계 내에 머물러 있다는 것이다. 이러한 비판은 전통과 현대는 아직도 단절 속에 있다는 견해를 드러내는 것이다. 다시 말해 현대 신유학자들은 전통유학을 현대화하는데 성공하지 못했다는 것을 지적한 것이다.

그런데 90년대에 들어서면서 중국대륙과 港臺學界에서는 현대 신유학과 후현대주의(Post modernism)을 연결시키려는 시도가 생겨났다. 鄭家棟의 분석에 의하면 “중국대륙의 유학연구 집단(群體)에서 말하면, 어떻게 후현대주의가 제출한 문제를 正面에서 소화한 뒤 후현대주의의 도전을 맞이할 것인가에 대하여 아직 진정으로 이론적 시야에 들어온 것 같지 않다. 그러나 더욱 넓은 이론 배경에서 본다면, 馮友蘭, 牟宗三 등이 서로 이어서 세상을 떠난 뒤에 당대 신유학의 발전은 또 한 차례 모종의 轉形(轉形)과 轉向(轉向)을 당면하고 있다. 이러한 종류의 轉向은 적어도 후 현대주의 철학이 제출한 문제들과 매우 큰 관계가 있다고 생각한다는 것이다. 그렇다고 當代 新儒學의 轉形은 도덕 이상주의의 불꽃을 결코 꺼트리지는 것을 의미하지도 않으며, 더욱이 相對論의 길로 들어가야 함을 뜻하지도 않는다. 그러나 간단히, 비판 없이 熊十力, 牟宗三이 열어놓은 길을 따라 발전시키려는 시도는 아마도 큰 문제가 있을 것이다. 鄭家棟은 牟宗三이 열어놓은 길을 따라 발전시키려는 시도는 아마도 큰 문제가 있을 것이라고 하면서, ‘後 牟宗三 時代’의 유학은 판교에서 대화로 轉向되어야 하며 체계(계통)에서 문제로 방향을 바꾸어야 한다고 하였다. ‘對話’는 새로운 시대의 表徵이다. 대

51) 啓良, 《新儒學批判》(上海 三聯書店, 1995), pp. 310-311.

화가 요구하는 것은 경청이고, 主體 사이의 더 많은 의사소통, 이해 그리고 관용을 요구하는 것이며, 狂氣, 霸氣, 武斷과 권위의식을 더욱 줄이고 겸양과 존중을 더욱 늘일 것을 요구하는 것이다. 그것은 동시에 熊十力, 馮友蘭처럼 어떤 포괄하지 못하는 것이 없는 절대적인 체계를 세우려는 시대는 이미 지나가 버렸으며, 진정으로 중요한 것은 어떻게 진실되게 현대인의 생존 상태를 이해하고 대처해 나가며 無, 過程, 生成, 轉化, 機能, 不自信, 不確定에 더욱 많은 지위를 부여하여 神話나, 詩學에 많은 연구를 하는 것이 필요하다고 하였다.”⁵²⁾

이러한 鄭家棟의 분석은 牟宗三의 良知自我坎陷을 통하여 이루어 놓은 과학과 민주의 학통과 정통을 무비판적으로 옹호하거나 고수하려는 태도를 버리라는 것이다. 그것은 도덕이상주의 틀 속에서 曲折을 거쳐 新外王을 이끌어 내는 牟宗三의 견해를 무조건 따를 수는 없다는 말이다. 그것은 새로운 권위, 새로운 宗派를 낳아서, 對話 또는 談話(discourse)를 잃어버리기 쉽다는 것이다. 대화는 主體 間의 의사소통과 이해 관용을 필요로 하는 것이며, 의사소통을 하는 데는 코드(code)가 서로 맞아야 한다. 현대 신유학과 후현대주의를 연결시키는 코드를 李瑞全은 Charle jenkes의 “이중코딩 이론(雙碼論: double coding theory)을 적용하여 이렇게 설명하였다.

“當代 新儒學의 관점에서 말하면 후현대화(Post modernity)는 실제로 도덕실천이성이 주도하는 理性化 과정이다. 外王 方面에서 그것이 저항하는 것은 倫理的 多元的 市民社會이며 知識 方面에서는 과학과 각 부문의 학문이 함께 나란히 세워져 각기 이성의 서로 다른 현상(相)에 속하는 것이다. 따라서 도구적 이성의 권위 아래에 억지로 끌어들여 다 놓고 강제로 인정받을 필요가 없다. 이성은 모든 행위의 한 코드이며 동시에 다른 코드의 共存을 수용하여 나란히 수행되어도 서로 어그

52) 鄭家棟, <九十年代新儒學發展中的幾個問題>, 《國際中國哲學會論文集》 수록(서울, 東國大 1997, 8.). p. 5.

러짐이 없다. 이로서 하나의 多元的 和而不同的 세계를 구체적으로 실현시켜 나감으로써 개체가 본성의 장점을 극진히 발휘할 수 있게 한다.”⁵³⁾

이것은 전통유학의 정신을 후현대주의와 잘 적용시킨 것이다. 《中庸》의 “道는 並行하면서도 서로 어긋나지 않다.” (道並行而不相悖)는 《論語》의 “小人은 同하나 不和하는데 君子는 和하지만 不同한다”는 말과 포스트모더니즘은 그 정신적 맥을 같이 하고 있다. ‘和’는 사실 同과 異를 다 같이 포섭하는 말이기에 和를 중시하는 유학은 모더니즘의 同과 포스트모더니즘이 빠지기 쉬운 異, 즉 相對主義를 다 극복할 수 있는 것이다. 현대 신유학은 ‘Modernity’에 의한 新統을 요구하여 學統, 政統을 道統의 정신에 융합시켜 세우려고 하였다. 그런데, 후현대의 새로운 유학은 新統을 요구하지 않는다. 그것은 오히려 ‘新通’을 위한 대화를 더 필요로 한다.

6. 結論

위에서 살펴본 바와 같이 전통 유학의 현대화(modernization) 문제와 후현대화(Post-modernization)는 오늘날 우리가 당면한 문제이다. 중국은 西勢東漸의 과정에서 유학의 가르침을 불변적인 진리로 믿던 ‘以經爲師’의 時代에서 서양의 가르침을 배워 서양을 극복하겠다는 ‘以夷爲師’의 時代로 전환하였다. 따라서 君主中心의 봉건적인 정치체도를 청산하고 1911년 民主中心의 辛亥革命이 일어났고, 1919년에는 5.4 신문화 운동이 일어나 打倒孔子店을 외치며 全般西化論이 주창되었다. 그 핵심내용은 중국문화에 결여된 科學과 民主를 중국에 모셔와 현대화를 이룬다는 것이다. 現代 新儒學者는 유학적 인생관은 과학만으로 설명

53) 李瑞全, <當代新儒學與後現代理論>, 《當代儒學論集: 傳統與創新》(臺北: 中央研究院 中國文哲研究所 籌備處, 1996), p. 75.

될 수 없다고 하여 科學과 人生觀 論爭이 일어나게 되었다. 여기서 唯科學主義에 대하여 유가적 人文主義를 제창한 것이 현대 신유학자들인 것이다.

牟宗三是 熊十力の 體用不二의 철학을 계승하여 “良知를 가설로 보았다”는 馮友蘭의 新理學의 길과는 다른 체계를 세웠다. 後者가 朱子學과 新實在論을 융합하여 서양의 Platonism과 유사한 새로운 철학체계인 新理學을 세워 놓았다면, 熊十力은 陽明學에 의하여 Bergson의 生命哲學과 불교의 唯識論을 융합하여 新唯識學의 체계를 세워 놓았다. 牟宗三是 陽明學의 입장에서 Kant 철학을 수용하여 新心學의 체계를 세워 놓았던 것이다. 馮友蘭은《新原道》에서 자기 철학체계를 ‘新統’이라 불렀는데 이는 중국철학의 復興과 아울러 列強에 찢긴 중국의 再建을 상징한다는 뜻에서였다. 牟宗三是 陽明學의 입장에서 道統을 건립하고, 良知坎陷에 의하여 서양의 科學과 民主를 수용하고, 즉 學統과 政統을 세웠다. 이것이 그의 ‘三統說’이다. 어떻게 실천이성(道統)에서 이론이성(學統, 政統)이 열려 나올(開出) 수 있을까? 하는 문제를 해결하기 위하여 牟宗三是 良知自我坎陷說을 주장한 것이다.

이 설에 대하여 牟宗三 당시 그리고 후대 학자들의 견해가 다양하다. 唐君毅나 蔡仁厚는 도덕적 이성(良知)가 이론적 이성(科學, 民主)보다 한 차원 높다는 것을 인정하였다. 그러나 그를 비판하는 학자들은 學統, 政統을 도덕이성(道統) 중에 統攝하여 전자가 독립적인 지위를 얻지 못하였으며, 學統 속에는 新外王(과학과 민주)의 種子가 없으므로 曲折을 한다 하더라도 그 싹을 틔워 키울 수 없다고 하였다. 따라서 傳統的 內聖外王의 틀 속에서 內聖(良知)을 지향하면서, 동시에 目的이나 目標(Telos)가 설정 안된 ‘Value free’(沒價値)의 과학과 민주가 융합될 수 없다고 하였다. 따라서 도덕이성에 의하여 이론이성을 개출하려는 牟宗三의 良知自我坎陷說을 凡道統主義로 몰아부치고, 전통 유학과 서구의 과학과 민주를 별개로 파악하고자 하였다.

그런데 Post-mordernism의 입장에 서게 되면 牟宗三의 체계를 비판 없이 따라가는 것도 문제가 있지만 그것을 무조건 반대하는 것도 역시 옳지 못한 태도가 되는 것이다. 거기에는 '對話'가 단절되어 있기 때문이다. 牟宗三이 세운 도덕이상주의의 불꽃을 꺼트리지 않으면서도 서구의 Post-mordernism이 범하기 쉬운 相對主義에 빠지지 않게 牟宗三의 틀을 새롭게 전형 또는 전향시키는 길은 남아 있는 것이다. 'Post-mou'(後 牟宗三) 시대에는 判敎에서 對話로, 系統에서 問題로 방향을 바꾸게 되면 그 길이 열리게 되어 있다. 이것은 도덕이상주의에 바탕을 둔 良知坎陷說을 그대로 추종할 수 없다는 것을 말한다. 그것은 자칫 새로운 宗派를 낳아서 신 권위주의에 빠지게 되면 '對話'를 소홀히 할 우려가 있다는 뜻이다. 사실 '統'이란 것은 그것이 道統이건 學統 또는 政統이건 간에 위에서 아래를 거느리는 것이므로 수직적인 질서를 내포하고 있어서 양자의 평등한 대화를 가능케 하는 의사소통의 '通'과는 다른 성격을 가지고 있다. 우리가 'cording' 이론을 도입하여 당대 신유가의 도덕 실천이성을 설명하면, 현대 신유가의 이성은 모든 행위의 한 코드인 동시에 다른 코드의 共存을 수용하여 外王방면에서는 倫理的 多元化된 市民社會를 지향하며 科學방면에서 도구적 이성의 강제적 통제를 받지 않고, 각 부분의 학문이 함께 나란히 인정받는 和而不同의 세계를 구현하여 각 개체가 자기의 장점을 최대한으로 살릴 수 있게 될 것이다.

우리 나라는 현대화되는 과정에서 일제 식민지 지배를 받았기 때문에 전통유학에 대하여는 부정적 시각이 지배하였다. 따라서 주자학적 신유학이 강한 전통 하에서도 馮友蘭 같은 現代新儒學의 체계를 만들어 내지 못하였다. 또 陽明學이 異端으로 배척 당한 知的 傳統 속에서 熊十力이나 牟宗三 같은 체계도 나올 수 없었다. 우리는 傳統儒學인 性理學과 實學을 현대화하는 동시에 또한 후현대화의 입장에서 바라보아야 하는 이중적 부담을 지고 있다. 우리 성리학의 특징인 '四七

논변'을 어떻게 현대화시킬 것인가? 우리의 실학은 茶山에 이르면 脫性理學의 경향을 띠고 있다. 이것을 후현대주의 (Post-mordernism) 입장에서 재해석하는 길은 없는가? 또 최한기의 '神氣通의 '通'을 후현대화에 나타난 의사소통의 철학으로 재해석 할 수는 없는가? 이러한 문제의식을 가지고 접근해 나가면 우리도 동서철학의 대화를 통한 융합과 창조의 길로 갈 수 있을 것이라고 확신한다.