

中國哲學史 序說

金 忠 烈*

〈目 次〉

- | | |
|---------------------------|-------------------------|
| 1. 「哲學」의 中國의 定義와 「中國의 哲學」 | 3) 價值中心 思想 |
| 1) 「哲學」譯史와 中國의 定義 | 4) 人間中心 哲學 |
| 2) 中國哲學은 中國의 哲學이다. | 3. 中國哲學의 發生과 起源問題 |
| 2. 中國哲學의 特性 | 1) 中國古代哲學의 經史와의 關係 |
| 1) 中國哲學의 根本課題 | 2) 中國古代哲學의 詩歌, 聖哲과의 關係. |
| 2) 生機的 整體主義 | |

第一章 緒 論

1. 「哲學」의 定義와 「中國의 哲學」

(1) 「哲學」譯史와 中國의 定義

「哲學」이란 말이 동양학계에 처음 등장한 것은 지금부터 110년 전, 일본학자 西周씨가 西洋의 Philosophy 라는 學問名을 漢譯한 造語에서 비롯된 것으로,¹⁾ 그 이전에는 그런 말도, 그렇게 범위지워지는 학문도 중

*哲學科敎授

- 1) 西周(1829~97) 일본 幕府末明治初의 西學者이자 啓蒙家. 그는 1862년 행해진 講義案에서 philosophy라는 말을 그리스哲學者 pythagoras가 처음 쓴 말로 「어진 것을 좋아한다」라는 뜻이라 말하고 이 뜻에 따라 「希哲學」(哲人을 希求하는 學)이라 意譯하였다가 그 후 1870년 創設된 育英社에서 「百學連環」이라 題한 論議에서 希字를 略하고 哲學이라 쓰면서 말하기를, philosophy의 原語는 그리스의 philosophia로, philos

국에는 形成되어 있지 않았다.

그러므로 「哲學」이란 말이 처음 쓰여졌을 때, 중국학자들은 자못 생소하게 느꼈고,²⁾ 중국학술 속에서 그것이 지칭하는 학문영역과 그것이 論究하는 내용과 類似한 학설을 찾아내어 中國哲學을 만들어 내는데 적지 않은 우여곡절을 겪었다.

그것은, Philosophy 라는 말 자체가 어떤 구체적이고 고정된 事物을 가르키는 것이 아니라, 중국과는 그 類型을 달리하는 서양문화의 특징 속에서 孕育된, 극히 추상적이고 개념적인 학문명칭이며, 또한 그것이 적어도 2700년 동안이나 探究되면서 概念과 內容이 부단히 변천, 발전하여 왔기 때문에 그렇게 손쉽게 파악될 수가 없었다.³⁾

또, 그것을 중국이 받아들임에 있어서, 그 起源에서부터 變遷한 過程과 論究된 問題와 學說의 全貌가 基本的으로 체계있게 소개되지 않고, 枝葉的이고 斷片的으로 당시 행해진 學說부터 번역, 전달되었으므로,⁴⁾

는 英語의 Love 에 sophia 는 wisdom 에 해당하므로 그 뜻은 「賢智한 것을 사랑하고希求한다」고 하였다. 그리고, 그가 번역한 「利學」序文에 쓰기를-「所稱哲學, 即歐洲儒學也. 今譯哲學以別之於東方儒學也. 此語原名斐魯蘇非亞希臘語. 斐魯求義, 蘇非亞賢義, 謂求賢德也, 猶周茂叔所謂士希賢之義云云.」參考: 鹿島出版會刊社會科學大事典 卷13, p.244,5 및 同文館藏版, 哲學大辭書 p.2060.

- 2) 上記「哲學」이란 번역에 대해서 章炳麟(1869~1936)씨는 그의 著國故論衡, 明見篇에서 哲學이란 말이 雅馴하지 못하다고 지적, 荀子天論에 나오는 「慎子有見於後, 無見於先, 老子有見於詘, 無見於信, 墨子有見於齊, 無見於矚, 宋子有見於少, 無見於多」라는 典據를 들어 「見」이라는 의자를 쓸 것을 주장하였는데, 이는 더욱 雅馴치 못하다는 지적을 받고, 중국학자들도 西周씨의 譯을 받아들여 일반화되었다.
- 3) Sophia란 말은 본래 技術의 實用的 의미로 쓰이던 것이 Herodotos가 처음 philo와 합쳐서 「智慧를 사랑한다」는 動詞로 쓰였다가 「愛智」라는 名詞로 바뀌고, Socrates에 의해 「學問하는 것」으로 限定되었으며, Platon에 이르러 비로소 純粹精神的意味의 智慧로 되었고, Aristoteles는 哲學을 純粹한 理論의 問題로 규정하였다. 그러나 본래의 技術的이고, 實踐的意味가 되상이나 Stoa學派는 哲學의 目的은 德性을 追求하는 것이라고 보았고, Epikuros學派는 幸福을 合理的으로 追求하는 學問, 즉 實踐的 問題에 答하는 것이 哲學이라고 하였다. 이러한 人間的이고 倫理的인 意味의 哲學은 그리스 末期 新 Platon學派에 오면, 宗教的 救濟나 覺을 目的으로 하는 學問으로 규정되고, 더 나아가서 哲學의 目的은 神을 아는데 있다하여, 神學과 同義語로 변하기까지 했다. 그러다가 中世末期 敎會權威가 약해지면서 自我的 理性과 經驗에 의한 純粹學問이 다시 일어나 哲學은 世界觀을 求하는 學問으로 탈바꿈하면서 특히 認識論이 발달하였다. 이렇게 해서 哲學은 基本的으로 宇宙觀, 人生觀, 認識論을 追求하는 學問으로 認知되었다. 參考<西田幾多郎「哲學概論」p.6~13.
- 4) 이상과 같이 宇宙와 人生을 探究하는 學問, 그것의 眞理와 正確性을 위해 認識論이

完整한 청사진 없이 그저 그 때 그 때 소개되는 학설에 따라 그에 부응하는 中國古典을 정리, 해석하는 데 그쳤기 때문이다.⁵⁾

1840년 阿片戰爭 이후, 中國文化에 대해 자신을 잃기 시작한 중국학자들은 1894년 日本에 패한 뒤 더욱 의기소침하여졌고, 마침내 新文化運動이 일어나 中國文化思想의 柱石인 孔子를 打倒하고, 全般西化를 부르짖기에 이르렀다. 이러한 추세에 부응한 많은 학자들은 中國哲學思想을 貶抑하며,⁶⁾ 「中國에는 哲學이 없다», 「中國哲學은 哲學도 學問도 아니다」라는 極言을 서슴치 않게까지 되었다.⁷⁾

그러나 동양을 경시하는 서양학자는 몰라도, 중국학자의 경우 이것은 격동기에 나오는 심각한 자기반성이요, 강열한 자아추구를 위한 일종의 몸부림이지, 결코 절대부정은 아니다. 20세기 초 많은 學者들이 中國古典을 새로 整理解釋하는 作業이 그 어느 때보다도 盛行했다는 것은 이

工具的 의미로 밑바닥을 깔고 있는 西洋哲學이 中國에 소개될 때 中國에서는 가장 약한 物理的이고 論理的인 學說이 먼저 들어왔다. 中國에서는 明末에 李之藻가 名理探이라는 책을 번역한 일이 있었으나 관심을 끌지 못하다가, 西洋哲學思想을 처음으로 中國에 소개했다는 嚴復이 19세기 말, 20세기 초에 걸쳐 Huxley의 「天演論」을 워시해서 Smith의 「原富論」, Spencer의 「群學肆言」, Mill의 「群己權界論」·「穆勒名學」, E. Jenks의 「社會通論」, Montesquieu의 「法意」, 그리고 Jevons의 「名學淺說」 등, 주로 工業資本社會思想을 農業宗法社會에 導入하였다. 參考: 郭湛波, 「近代中國思想史」 p. 54~63.

- 5) 嚴復의 영향을 받고 西洋에 留學하고 돌아온 뒤 맨 먼저 中國哲學整理에 손을 든 사람은 胡適(1891~1962)으로, 1917년 「先秦名學史」로 Columbia 대학에서 哲學博士學位를 받고 歸國後, 1919년에 「中國哲學史大綱」(卷上)을 썼는데, 그는 梁啟超가 評한 때로 만 이상이 墨子, 惠施 公孫龍 등의 名學(論理)에 관한 것으로 이는 嚴復이 소개한 데에하고 지역적인 西哲學위에 영향받아서이고, 墨子에 대한 研究가 갑자기 붐을 일으켰는데, 이역시 天演論과 穆勒名學, 名學淺說 등의 영향 때문으로 보인다.
- 6) 五四運動後 哲學을 한다는 사람들은 주로 墨子를 美國의 實用主義(Pragmatism)와 類似하다고 보아, 墨子의 眞精神을 이해하지 못했고, 馮友蘭의 中國哲學史는 그 分期方式부터가 西洋哲學의 격식을 따라 크게 착오를 범한데다가, 美國의 新實在論의 觀點으로 宋明理學을 해석하여 그 眞意를 어지럽혔다. 參考: 牟宗三, 「中國哲學的特質」 p. 1~3.
- 7) 五四運動後 일어난 「打倒孔子店」운동의 鍵將으로는 吳又陵을 워시해서 陳德秀, 魯迅, 胡適 등이 있다. 이들의 傳統文化에 대한 攻擊은 顧頌剛등 疑古派에게까지 바람을 넣어 한때 中國의 上古史와 많은 典籍들이 虛偽인 것으로 斷罪되게까지 했다. 胡適, 馮友蘭의 中國哲學史가 孔子부터 써 내려오고 그 이전을 꺾지 않아, 「머리가 잘린 哲學史」라는 評을 받는 것도 이 때문이다.

를 뒷받침해 준다. 문제는 西洋文化, 西洋哲學만을 唯一한 尺度로 삼고, 東洋의 모든 것을 그것을 가지고 재려하는 武斷的인 태도이다. 西洋哲學이라 해도 그 尺度가 固定不變의 절대적인 것일 수는 없다. 西洋哲學 자체가 부단히 변천하고, 또 자기 속에서도 자기를 限定하는 변화가 일어나곤 하였다는 사실만 보더라도 西洋의 尺度라고 唯一한 것은 절대 아님이 분명하다.

그러므로, 中國에는 西洋哲學과 같은 哲學은 없다는 말은 온당치 않으며, 특히 中國哲學은 西洋哲學과 다르므로 無價値하다는 판단도 잘못이다. 왜냐하면, 「哲學」이라는 말이 비록 西洋의 philosophy 라는 말에서 由來되었다고는 하나, 이미 西洋哲學에 대한 定義가 專一하지 못하듯이 「哲學」이란 말이 함유하는 意味도 西洋哲學의 그것과 같을 수는 없기 때문이다. 이를테면, philosophy 와 哲學은 그 글字 꼴이 판이한 만큼이나 결코 同義語는 아니라는 것이다.

그러면 中國학자들은 이른바 「哲學」이란 學問을 어떻게 定義하고 있는가? 中國哲學者들은 「哲學」이란 용어가 philosophy 라는 文字를 번역해 온 것으로 인정하면서도 일단 「哲學」이란 用語에 대해서 자기네 文字가 지니는 訓義로 다시 意味 부여를 하고 있다.

哲學의 字義에 관해서 爾雅에서는 哲을 「智」字로, 尙書에서는 「學」을 效로 풀이하고 있는데,⁸⁾ 이 智字는 일반적으로 말하는 知識과는 다르다. 知識은 求知에서 얻은 하나의 成果이지만, 中國傳統에서 말하는 「智」는 求知成果로서의 知識뿐만 아니라 德性이나 能力같은 것 까지도 포함한다. 이 점은 西洋의 이른바 Wisdom, 혹은 Intelligence 와 類似하나, 中國에 있어서 「智」字의 보다 깊은 뜻은 孔子의 이른바 「仁을 알고, 仁을 行하는」 덕성을 함께 갖추는데 있다고 하겠다. 이 점에 있어서 「哲學」이란 말에는 philosophy 의 의미보다는 德性의 뜻이 짙게 함유되어

8) 十三經注疏, 爾雅三 釋言二에 「哲, 智也」라 있고, 疏에 「哲, 大智也」라고 있다. 또 尙書大傳에 「學, 效也」라 있고, 白虎通에 「學之存言覺也, 以覺悟所不知也」라고 있다.

있다고 할 수 있겠다. 中國人の 학문목적은 哲人이 되는데 있고, 哲人이 된다는 것은 知識을 사랑하고 眞理를 사랑하여 知識을 얻고 眞理를 깨닫는데 歸着될 뿐만 아니라, 따로이 智慧를 갖추어 마침내 知識, 眞理·智慧를 한몸에 닦아, 「智德」을 具有함을 뜻한다. 이렇게 궁극적으로 「지덕」(德性之智)에 重點을 둔데, 中國哲學의 特徵이 있다.⁹⁾

이러한 「哲學」의 字意解釋을 통하여, 唐君毅씨는 「人間이 宇宙間에 있어서 모든 것을 밖으로부터 본받고(效法), 안으로부터 깨달아(覺悟), 아직 본받지 못한 것을 본받고, 깨닫지 못한 것을 깨닫는 모든 活動을 概括한 것이 「哲學」이라 定義하였고,¹⁰⁾ 牟宗三씨는 「무릇 人性의 活動이 미치는 바에 대해서 理智 및 觀念을 運思해서 反省하고 說明하는 것이 哲學이다」라고 하였으며,¹¹⁾ 胡適은 「人生의 切實한 문제를 그 근본에서부터 생각해서 근본적인 해결을 찾는 것이 哲學」이라고 하였다.¹²⁾

특히 方東美씨는 哲學의 對象, 哲學하는 사람의 條件, 哲學하는 方法과 哲學家의 生活 등을 일괄해서 말하기를,¹³⁾

① 哲學의 對象 : 太初에 어떤 對象이 있었다. 그 對象은 분별이 없었고, 지칭 또한 없었다. 거기서 감각을 지닌 생명이 탄생했다. 그리하여 세계는 질서있게 운행하는 「理」를 갖추고, 생명은 모든 것을 느끼는 情을 머금어, 여기서 비로소 生命의 情과 事物의 理가 분별되었다.

② 哲學對象의 特性 : 情과 理는 哲學名詞 중 가장 原初의인 意象으로, 情은 理에 緣해 있고, 理는 情에 의해 생하므로, 마치 連環처럼 서로는 서로의 因이 되고, 동시에 果가 되어 그 分界와 迎合點은 다만 直觀으로만 파악이 가능하며, 言詮(言語文字를 통한 표현)이 어렵다.

③ 哲學의 功用 : 모든 현실과 가능한 境地 속의 情과 理를 統攝하여,

9) 이상은 唐君毅 「哲學概論」 第一部 哲學總論 p.1~5를 要約한 것이다.

10) 同上, p.2.

11) 牟宗三, 「中國哲學的特質」 p.3.

12) 胡適, 「中國古代哲學史」 第一篇, 導言 p.1.

13) 方東美, 「哲學三慧」 臺北 黎明文化事業公司刊 「生生之德」 p.138, 39. 譯文의 番號는 譯者입의로 한 것임.

그것의 근원을 궁구하고 그것의 眞理를 터득하여 그 妙用을 다하는 것을 哲學이라 이른다.

④ 哲學者의 條件: 哲學意境 안에는 靈活한 情이 있으므로, 情感이 없는 자는 들어갈 수 없고, 또 哲學意境 중에는 지극한 理가 있으므로, 理智가 없는 자는 역시 哲學 문 밖에서 서성대게 마련이다. 따라서 純正한 情感과 明察한 理智를 갖춘다는 것은 哲學하는 자의 基本條件으로, 이 條件이 구비돼야 비로소 哲學이라는 경지에 들어갈 수 있다.

⑤ 哲學家의 成就: 그러므로 情을 조절하고 理를 헤아려서 現實과 가능한 경지에서 마음의 涵養을 일삼아 道德의 人格을 갖춘 자를 哲學家라 이른다.

⑥ 哲學境地の 層次: 情과 理가 다다른 境界에는 遠近·深淺·精麤·隱顯 등의 차별이 있다. 이런 情理의 境界 밖에서 있는 자는 그 속을 밝게 들여다 볼 수가 없고, 그 속에 들어간 자라 할지라도, 그 나름의 쌓아올린 學問·想惟·實踐의 정도에 따라 階層의 高下가 정해지므로, 哲學家에게는 大哲學家와 小哲學家의 구분이 있게 마련이다.

⑦ 哲學의 存在理由: 人類는 情을 含有해야 生活할 수 있고, 理에 契合해야 存續할 수 있다. 生存은 본래 人間의 基本權利이다. 哲學이 우리에게 필요한 이유는, 그것이 있어야 모든 것이 두루 圓滿할 수 있기 때문이므로, 哲學을 반대하고 아무렇게나 生存을 꾀하는 자는, 늘 無明¹⁴⁾에 떨어지게 마련이다. 人間의 잘못은 바로 이 無明에서 비롯된다.

⑧ 哲學家의 成敗關鍵: 사람은 태어나면서 知覺을 갖는다. 그 知가 情을 살피고 理에 부합하는 것을 智라 하고, 그 智가 다다른 마당을 境이라 하며, 그 境에서 演出된 一切 狀況을 여실히 認得한 것을 智符라고 한다. 또 사람은 태어나면서부터 욕망을 갖는다. 그 욕망이 情과 균형을 유지하고 理에 맞아드는 것을 慧라 하는데, 이 慧로 境을 觀照하

14) 無明은 佛敎名詞, 어두운 마음, 어리석은 마음으로 事理를 밝게 비추지 못하고 眞理에 迷惑된 妄念같은 것. 大乘起信論에서 詳解하고 있다.

는데서 境에 分界가 생기고, 그 分界에 따라 모든 潛能을 具顯시키는 것을 慧藥이라 한다. 智와 慧는 기실 情과 理가 一貫된 것처럼 각기 분리 독립된 二個事가 아니다. 그러므로 지식은 의욕을 가져야 하고, 의욕은 理智의 制御를 받아야 한다. 지식은 의욕을 통해 실천하므로써 비로소 완성되고, 의욕은 본래의 平衡으로 돌아간다. 이것은 情의 理에 대한 順從으로 大智度¹⁵⁾이라 일컫는다. 이와 같은 이치로 욕망이 이지의 制御를 받아 성취하면 理가 그를 통해 具顯되게 되는데, 이것은 理가 情을 疏導해서 자기실현을 한 것으로, 大慧解¹⁶⁾라 일컫는다. 大智度와 大慧解는 哲學家가 자신을 갈고 닦아서 얻어지는 最善의 工具로써, 哲學家의 成敗는 바로 여기에 달려 있다.

⑨ 哲學家의 理想生活 : 지식에는 眞과 假가 있다. 어느 것이 是고 어느 것이 非인가 하는 판별은 智가 한다. 또 욕망에는 善과 惡이 있다. 어느 것이 善이고 어느 것이 惡인가 하는 분별은 慧가 하는 일이다. 항상 眞智에 입각하여 萬事를 順理대로 처리하고, 圓慧에 의해서 性情을 陶冶하는 것은 哲學家의 理想生活이다.

⑩ 哲學家의 修行 : 見聞之知, 自得之知, 德性之知의 셋은 哲學成就의 層次다. 哲學이 見聞之知(學問)에서 그치면 三流哲學家이고, 自得之知(思惟)에서 그치면 二流哲學家이며, 見聞·自得과 함께 德性之知(人格)를 갖추고서야 一流哲學家가 된다. 행동만 하고 생각하지 않거나, 생각만 하고 행동하지 않으면 이는 哲學의 逆行이며, 思惟가 學問과 修行을 갖추지 아니하면 이는 哲學의 逆施이며, 學問이 思惟와 修行을 함께 하지 않으면, 이는 빈수레와 같다.

이상의 중국적 哲學定義를 集約해 보면, 일반적으로 지적되고 있듯이 중국철학은 認識論의 탐구보다는 德性の 涵養과 人格修行이 중시되며,

15) 앞의 大智는 名詞, 뒤의 度는 動詞다. 佛敎術語, 大智는 즉 佛智를 말하는 것으로 즉 大智로 一切事理를 헤아린다는 뜻이다.

16) 大慧는 名詞요 解는 動詞다. 역시 佛敎術語 問題를 해결함에 窮盡함이 없다는 말, 즉 無窮한 大慧로 모든 問題를 푼다는 뜻이 있다.

보다 높은 정지의 智慧를 추구한다. 한마디로 말해서 서양철학은 眞理를 추구하는데 重點을 두고 있다면 중국철학은 生命을 主體로 한 이른바 실천원리로서의 道를 체득하고 그것을 실천하는데 궁극적인 목적을 둔 學問이라 하겠다.

(2) 中國哲學은 中國의 哲學이다.

眞理는 知的追求의 대상으로 인간의 인식능력 만으로 얻어질 수 있으나, 실천원리로서의 道는 知識과 함께 生命意志와 德性의 修行이 갖추어져야 체득할 수 있으므로, 자연 知識이 德性和 意志의 아래 놓이고, 比重도 가벼우며, 넓은 의미에서 보면 知識의 많은 부분은 實踐속에서 완성되므로 實踐이 자세한 설명을 대신하는 셈이다.

따라서 중국철학에 서양철학에서와 같은 知識論이 빈약한 것은 사실이나, 그것으로 中國에 철학이 없다는 단언은 너무 일방적이다. 「중국 은 數千年의 文化를 가지고 있고, 오랜기간을 거친 人性의 活動과 創造가 있었으며, 또한 理智의이고 觀念의인 反省과 說明이 있다. 어떤 文化體系에도 그나름의 哲學은 있다. 그렇지 않으면 그것은 文化體系를 이룩하지 못했을 것이기 때문이다. 그러므로, 만일 중국의 文化體系를 인정한다면, 자연 중국의 철학을 인정해야 할 것이다」¹⁷⁾

1920년 北京大學 초청으로 중국을 방문했던 英國철학자 B. Russell 은 귀국 후 「中國의 問題」(The Problems of China)라는 책을 써서, 종래 偏見을 가지고 대하던 중국문화와 철학사상, 생활방식, 가치체계 등을 긍정적으로 보고, 상대적으로 서양문화보다 우수한 면을 솔직하게 지적하였다.

그는 말하기를, 「여러 世紀를 거쳐 중국사람이 발명하고 실행해 온 생활방식을 만일 모든 세계사람들이 받아들이기만 한다면, 이는 전세계 인류를 행복하게 해줄 수 있을 것이다」¹⁸⁾라고 하였다. 人類가 추구하는 목

17) 牟宗三, 「中國哲學的特質」 p.3.

적이 궁극적으로 幸福에 있다면, 그 幸福을 가져올 수 있는 文化가 진정 우수하고 가치 있는 文化가 아니겠는가? Russell은 이어서 서양문화를 비판하기를, 「우리의 工業主義, 우리의 武力主義, 우리가 愛好하는 進歩, 우리들의 傳教 熱誠, 우리들의 帝國主義, 우리들의 열성적인 統制와 組織, 이 모든 것은 모두 쓸데없는 活動熱에서 나온 것이다…… 우리의 文化는 겨꾸로 消滅의 길을 向해가고 있다.」¹⁹⁾고 하였다. 아무리 發展되고 富強한 文化라 하더라도 그것이 자신의 생존을 위협하는 것이라면 무슨 가치가 있겠는가?

중국문화에 대해 그 나름의 우수한 가치를 인정한 B. Russell은 서양철학만이 철학이고, 동양에는 철학이 없다는 종래의 偏見을 버리고, 그가 쓴 철학사 제목에 서양이라는 말을 붙여 은연중 동양철학과 구분하였다.²⁰⁾ 이는 서양철학자로서 동양에도 철학이 존재한다는 것을 인정한 증거이다.

중국문화가 서양문화와 다르듯이 중국철학은 서양철학과 다른 특성을 가지고 있고, 그 나름의 존재 가치와 의의가 있다. 그러므로 서양철학의 척도로 중국철학을 재서 그 有無와 優劣을 論함은 부당하고, 그 規格에 맞추려고 중국철학을 變樣시키는 것 또한 일빠진 자의 것이다. 중국철학이 꼭 서양철학과 같은 것이어야 하고, 또 그렇게 같은 것이라면, 구태어 중국철학을 운위할 필요가 어디 있겠는가? 아예 물어버려도 아가울게 없다. 중국철학은 서양철학과 다르기에 더욱 가치 있고 의미 있는 것이다.

18) B. Russell 'The Problem of China' p.12.

19) 上同, p.11,12.

20) B. Russell은 「西洋哲學史」의 題目을 'History of Western philosophy'라고 하였는데 이렇게 'Western'이란 말을 쓴것은 B. Russell이 처음이다. 그는 또 「西洋의 智慧」라는 책 제목에서도, 'Wisdom of the West'라고 하여 역시 동양과 구분하였다.

2. 中國哲學의 特性

중국철학은 많은면에 있어서 서양철학과 다르다. 그러므로 중국철학은 하나의 철학으로 독립할 수가 있고, 서양철학에 없는 면, 빈약한 부분을 보완해줄 수 있다. 중국철학은 그 나름대로의 독립성과 아울러 다른 민족 또는 문화권의 철학등과 交融할 자격을 갖추고 있다. 우리는 그러한 中國哲學이 분명 모든 인류문화에 유익함을 줄것으로 믿기 때문에 그것을 연구하는 것이다.

그런데 이왕의 동양철학을 연구하던 우리 선배학자들은 어떠했는가? 동양철학을 우위한 근 1세기 동안을 세단계로 나누어 보면 :

제 1기(1900~1930) ; 이 때는 철학의 기틀이 잡히지 않아 완전히 피동적인 상태에서 서양철학의 단편적인 소개를 받아들이던 시기로 20년대까지는 주로 認識論중의 論理學에 매료되어 특히 墨子研究를 위시한 先秦名學 整理에 관심을 보였고,²¹⁾ 그 후는 Hegel의 辯證法에 영향을 받아 易學研究와 政治社會思想研究의 바람이 일어났었다.²²⁾

- 21) 英國에 留學하고 돌아온 嚴復이 주로 翻譯에 종사하여, Huxley: Evolution and Ethics and Other Essays.(天演論), John Stuart Mill: System of Logic.(穆勒名學). W.S. Jevons: Logic(耶芳斯名學淺說) 등 철학 관계서적을 소개하자. 중국학계에서는 周末의 惠施, 公孫龍의 堅白異同說과 墨子의 大取, 小取, 經, 經說, 荀子の 正名篇 등에 관심을 집중했으며, 또한 佛敎의 因明學에 관해서도 연구가 시작되었다.
- 22) Hegel 변증법이 소개되면서, Marx의 唯物辯證法이 들어와 이相反된 辯證法 때문에 중국철학계에는 一大論戰이 벌어졌다. 이를 「唯物辯證法論戰」이라 한다. 여기에는 張東蓀, 傅統先 등 많은 學者가 참여했는데, 그 내용이 臺北 地平線出版社에서 編輯한 「唯物辯證法論戰」에 수록되어 있다.

Marx에 대한 연구는 中共측에서 많이 研究되었고, Hegel 철학은 주로 自由中國에 속하는 학자들이 연구하여 臺北, 中華文化出版事業委員會에서 「黑格爾哲學論文集」(一)(二)가 刊行되었다. 여기에는 方東美, 唐君毅, 吳康, 勞思光 등 10명의 논문이 수록되어 있다. 周易研究는 서양철학이 들어오기 이전에도 盛行하던 것이지만, 서양철학자 Russell과 Whitehead 공저 「The principia Mathematica」의 영향을 받아 새로운 방법으로 연구하기 시작한 것은 中國南京 中央大學(지금은 南京大學으로 改名)에 「易學研究會」가 생긴 것에서 비롯되는데 여기에는 方東美, 李證剛이 代表學者로 활약했다. 한편, 이 제 1기에 특기할 것은, 瀛臺에 留學한 바 있는 大敎育家 蔡元培씨의 「中

제 2기(1930~1950) ; 이 때는 政治·社會·思想에 큰 變革을 일으킨 시기이다. 이 시기에는 서양에서 유학하고 돌아온 철학자들이 어느정도 철학이 무엇이고 어떻게 해야 하는지를 알고, 중국철학에 대해서도 비교적 폭 넓고, 본질적으로 탐구하기 시작하였으나, 한편으로는 여전히 중국문화, 철학을 경시하는 풍조가 계속되어 서양철학의 입장과 방법으로 중국철학을 정리하였다. 이 때의 태도에 대해 특히 반성하고 경계할 점은 아직도 서양철학을 유일한 模範으로 삼아 그에 맞는 것을 찾아내어 중국에도 철학이 있다는 것을 인정받으려 했고, 또 서양철학의 방식으로 중국철학을 정리하여 內容上의 오해를 초래했으며, 본래 整體의인 것을 찢어 발려서 서양식 중국철학, 즉 중국철학의 생명과 의미를 잃은 似而非중국철학을 꾸며냈다는 것이다.

이들때면 서양철학과 다른 중국적인 것을 내세우면 남의 인정을 받지 못하고 조소를 당할까 겁을내어 남의 口味에 맞는 것만을 골라서 進上을 하는 자가 있는가 하면, 반대로 본래의 의미와는 달리 서양적 개념에 맞추어 풀이를 하고, 그것으로 시간적으로 서양을 능가하거나, 적어도 比肩할만 하다고 자기를 속이고 남을 속이는 자도 있었으니, 이는 모두 중국철학이 서양철학과 다른 것이 당연하고 그 다른 것이 바로 중국철학의 특징이요 가치있는 것이라는 것을 모른 소치였던 것이다.²³⁾

제 3기(1950~) ; 앞의 두 시기가, 피동적이고 비굴했던 시기라면 이 제 3기는 비교적 능동적이고 자각적인 시기였다고 할 수 있다. 이 때는

國倫理學史」가 이 때(1909)에 나왔다는 것이다. 이는 어쩌면 中國에서는 최초로 나온 哲學史라고 할 수 있을 만큼 歷代 中國哲學 全貌에 걸쳐 論及하고 있다.

- 23) 胡適의 「中國哲學史大綱」, 馮友蘭의 「中國哲學史」는 진정한 中國哲學의 特質에서 본래 中國哲學을 西洋哲學 格式에 맞춘 變質된 哲學史다. 이에 대해 黃建中, 李宗三等의 비판이 있다.

우리나라에서는 周易의 陰陽, 老莊의 精信 등 개념을 西洋의 原子와 같다 풀이하여 동양철학을 서양과학사상에 앞선 것으로, 또는 동양철학의 소략한 用語를 서양과학 用語의 개념으로 해석하여 동양철학의 학술가치를 그런식으로 인정받으려 한 학자가 있었다.

특히 서양쪽에서도 자기문명의 약점을 발견하고, 위기를 의식하던 때라 자연 상대적으로 동양에 대한 경멸과 편견을 늦추고, 서서히 상대방인 동양문화의 가치를 인정하기 시작한 때이며, 한편 동양학자들의 자존심이 되살아나고, 또 서양을 깊이 배우고 온 동양학자들이 서양철학의 약점을 알게된지라, 그 보완에 필요한 것으로서의 중국철학, 즉 서양철학과 다른 면의 중국철학을 발굴·정리하는데 관심을 기울여서 의외로 중국철학 연구의 열의는 물론이고 성과 또한 적지 않았던 시기다.²⁴⁾

한마디로 말해서 이 시기는 중국철학의 특징을 제기한 시기라고 하겠다. 이는 서양철학과 다르면서 서양철학의 약점을 보완할 수 있다고 생각되는 중국철학의 장점을 체계있게 정리하므로써 중국을 위시한 동양문화와 철학의 자신감을 되살리며, 동시에 이를 서양철학자들에게 알려, 동양에 대한 오해를 풀고, 나아가서 세계 인류문화에 진실한 기여를 하고자 도모한 것이 이 시기의 學風이었던 것이다.

이제 그 중국철학의 특징 중에서 主要한 것 만을 들어 소개한다면 다음과 같다.

(1) 中國哲學의 根本課題

중국철학과 서양철학은 그 시초에 있어서 철학의 課題설정 부터가 달랐다. 아름다운 환경, 여유있는 생활 속에서 驚異와 懷疑와 그리고 好奇心을 풀어보려고 哲學을 했다는 希臘人은 직접 삶과 거리가 먼 추상적인 세계를 동경했다. 그리하여 「宇宙는 어디서 왔는가」(來源), 「무엇으로 되어 있는가」(實體)하는 形而上學的 本體論을 주제로 하여 思辯的이고 論理的인 認識論을 발달시켰다.²⁵⁾

어와는 달리 荒蕪한 平原에서 삶 자체에 골몰하고, 憂慮속에서 生存

24) 이 시기의 대표적인 철학자는 方東美, 唐君毅, 牟宗三, 徐復觀, 熊十力 등이 있는데 이들은 胡適, 馮友蘭 등과 對立된 관계에서 中國本位の 哲學을 研究擬唱했다. 1964년 8월 하와이 大學에서 열린 東西哲學會議는 東洋哲學이 自己本位の 學說을 西洋에 알리고 西洋哲學을 비판하기 시작한 새로운 里程碑의 契機가 되었다.

25) 金忠烈, 「人性論의 再檢討」(1964.10, 韓國哲學會, 秋季哲學研究發表要旨, p.35).

을 도모해야 했던 中國先民들은 우선 그들의 삶에 절실한 農耕에 절대적인 영향을 주는 自然의 秩序와 功能을 터득하는데 관심을 기울여, ① 「우리가 삶을 寄託하고 있는 이 세상 (自然-天)은 어떻게 있으며,」(天道-天地의 運行과 氣候變化 등), ② 「그렇게 있는 세상 속에서 우리는 어떻게 살아갈 것인가」(人道-삶의 方法과 安定모색)하는 구체적이고도 삶에 절실한 문제를 哲學의 課題로 삼았으므로, 당연히 經驗적이고 實用的인 倫理觀이 주축을 이루게 되었던 것이다.²⁶⁾

그런데 중국철학의 이러한 原初的 課題는 ; 문제①의 경우, 그것은 사실상 문제②의 答을 구하는 근거로 설정된 것이므로 문제①을 보는 태도도 당연히 문제②가 요구하는 내용, 즉 이를테면 인간과의 관계면을 주로 다루어야 했던 것이다. 그리하여 自然(世界) 자체는 무엇으로 되었고(實體의 問題), 그것은 어디서 왔나(來源문제)하는 本體論的인 것보다는 이미 그렇게 있는 自然은 어떻게 작용하며(功能), 그것은 우리의 삶에 어떤 영향을 주나(關係)하는 自然의 運行, 生成變化, 氣候條件 등을 파악하는데 중점을 두게 되었다.

또 문제②의 경우, 이것은 문제①에서 파악된 自然 속에서 그 運行變化에 適合하도록 설계되어야 했으므로, 그들이 생각한 인생의 목적, 생활방법 같은 것도 우선은 自然을 主格으로 하고, 人生을 副格으로 하는 範疇과 關係上에서 모색되는 限界를 지닐 수 밖에 없었던 것이다.

이러한 課題設定과 制約 때문에서였는지, 중국철학은 일반적으로 자연 밖에 초자연체를 설정한다던가, 경험 외적인 神이니 主宰者니 하는 것들을 인정한다던가 하지는 않았다. 이것은 순수학문으로서의 哲學 쪽에서 볼 때 의외로 그 思惟的 追求범위를 좁히고 유한한 現實에만 매달리게 하는 약점이 있다고 할 수 있는데, 그것은 사실이다. 중국 선민들의 인생관은 구체적이고 현실적이며, 또 現世的이다. 그리고 서양철학에 비해 복잡적이고 추상적인 관념이 想定되지 않고, 思辯을 위한 思辯

26) 金忠烈, 「東洋人性論序說」(韓國東洋哲學會編, 「東洋哲學의 本體論과 人性論」 p. 169).

력이 박약하다. 이것은 중국철학에서 認識論이 발달하지 못한 큰 원인이 되었다 하겠다.

단적으로 말해서 중국철학에서 인식론이 빈약한 것은 그것의 원초적 과제설정과 지대한 관계가 있다고 생각된다. 서양철학의 경우 그것의 추구대상이 이미 경험을 넘어선 추상적이고 개념적인 것이므로, 그것에 접근하여 그것을 인식하는 길이란 우선 그 대상을 概念化, 觀念化 시킨 뒤, 思辯을 통해서 접근해야 하고, 그것을 다른 사람에게 알려주기 위해서는 역시 思辯을 통해 概念化 해놓은 대상을 論理的 手續을 거쳐서 세계적으로 구성하여야만 전달이 가능해지기 때문에 서양철학에 있어서 認識論은 바로 철학의 成敗를 좌우하는 決定的 工具가 아닐 수 없었다.

반면, 중국철학의 과제는 당초에는 거의가 경험 가능하며 구체적으로 삶과 직접 관계있는 것이었기 때문에 그것을 추구함에 있어서 概念化나 觀念化를 통하여 思辯적으로 접근할 필요가 없었고, 다른 사람에게 설명함에 있어서도 그 대상 자체와 만날 수 있게 해주는 導引의 역할만 하면 되고, 내용에 대한 상세한 論辯은 필요하지 않았던 것이다. 물론 뒤에 가면 중국철학의 대상에도 초경험적인 대상이 나타나지만, 이 때에도 중국철학자들은 체험 가능한 것을 통해서 그것을 체득하는 방법을 쓰기 좋아했으므로 여전히 인식론의 발달은 기할 수도 기할 필요도 없었던 것이다. 그보다는 삶 자체가 철학의 근본과제였으므로, 중국철학에 있어서 생명이 되는 것은 體得이요 實踐이지 知識은 아니었다. 知識은 그것의 底邊에 있는 한 方便에 불과했던 것이다.

요컨대, 서양철학이 추상적인 神이나 超自然을 窮極原因으로 설정하고 그로부터 일체의 變化生成이나 價値를 導出하는데 반해, 중국철학은 무엇보다도 먼저 「自然」을 모든 것의 源泉이요, 生成케 하는 힘이요, 依托해서 作用케 하는 場所로 설정하여 그것을 窮極的인 準據로, 人生의 모든 길(道)을 설정하였다. 그러므로 중국철학에 있어서 「自然」은 가장 完滿無缺한 것이요, 있을 수 있는 것 중에 最良의 것으로 讚頌되었다.

董仲舒의 다음 문장은 중국철학의 그러한 根本課題 설정과 哲學思惟의 基本類型을 가장 簡明하고 直截하게 말해주고 있다. 「우리가 설정한 삶의 도리는 바로 우리가 살고있는 이 자연에 準據해서 마련된 것이다. 그러므로, 만일 우리의 삶의 도리의 準據인 自然이 變한다면 그 道理도 따라서 바뀔 수 밖에 없다.」²⁷⁾

自然을 모든 것(人間을 포함해서)의 根本으로 보고 그에 맞게 人生을 설계하는 소박한 생각에서 중국 선민들의 哲學課題는 미리부터 自然의 限界內에서 自然과의 調和를 꾀하는데 두어졌고, 이것이 이후 중국철학의 흐름을 疏導하는데 基本方向이 되었던 것이다.

이상과 같은 中國哲學의 基本課題와 思惟範圍와 類型은 다음과 같은 特徵으로 나타나 生命中心의 價值體系로 발전했다.

(2) 生機的整體主義

原始農耕社會에서 삶의 절실한 문제를 생각하고, 그 해결을 모색한 中國 先民들에게 感觀된 世界는 季節과 氣候에 따라 變化하는 山河大地를 비롯해서 그 사이에 動靜生滅하는 品類들의 生態였다. 가을을 거쳐, 겨울이 오면 大地는 얼어붙고 草木은 枯落한다. 모든 것이 죽은 것만 같이 零寔하다. 그러나 다시 봄이 오면 天地에는 和氣가 돌고 氤氳하여 삭이 돌고 온 세상에 生機가 潑刺하다. 어느 하나의 存在뿐만 아니라 온 누리가 함께 어울려서 動蕩하는 이러한 春意를 느낀 中國 先民들은 이 세상을 싸늘한 機械秩序로 보지 않고 발랄한 生機秩序로 보았으며, 그것도 어느 唯一者나 主宰者에 의해서가 아닌 天地萬物이 서로 어울려 液和하는 整體의인 生機秩序로 본 것이다. 그리하여 中國哲學을 <生命>精神이 그 바탕을 이루게 되고, 모든 思想體系는 이 生命精神의 發洩로 이루어지게 되는 것이다.

27) 前漢書, 卷 56. 「董仲舒傳」에 「道之大原出於天, 天不變, 道亦不變」이란 句節이 있다. 이때 董仲舒의 「天」은 意志의이고 感應의인 天이지만 여기서는 그 「天」을 自然의 天 또는 義理의 天으로 보았다.

方東美교수는 이러한 生命中心의 中國哲學의 특징을 다음과 같이 요약해서 말했다. 「中國사람의 宇宙는 機械的 物質만의 活動하는 장소가 아니라, 普遍的 生命들이 流行하는 세계다. 이를 나는 萬物有生論(universal organism)이라고 한다. 이 세상에는 그 어느것도 죽어 있는 것은 없다. 모든 現象 속에는 모두 生命이 蘊藏되어 있기 때문이다.」²⁸⁾

중국 사람들의 自然에 대한 이해는 서양과 같지 않다. 「그들에 있어서 自然은 普遍生命이 流行하는 境地로써 自然의 整體的 生機力은 은 누리에 充滿하여 萬物에 貫注하고, 自然의 무한한 生命力은 그 어떤 것에도 制限을 받지 않아, 이른바 <超自然>같은 것이 그 위에서 駕御한다고 생각하지는 않는다. 自然 자체가 곧 無窮無盡한 生機體요, 그의 飽滿한 生意는 바로 一切萬有에 充滿하여 서로 충돌함이 없이 宇宙生命의 創進을 合奏한다. 다시 말하면, 사람과 자연 사이는 아무런 막힘없이 서로 融貫하고 서로 浹化하여 並進하는 것이다.」²⁹⁾

創造主도, 主宰者도 否認하고 自然全體가 하나의 完整的 功能單位가 되어 萬有和合(Comprehensive Harmony) 속에서 이루는 宇宙의 創造衝動(Cosmic-Creative impulse)을 直感한, 이 生機的一元論은 西洋哲學의 形上學的 二元論(Western metaphysical dualism)과는 근본적으로 다른 면이다. 그러나 19세기 이후 西歐文化學術에 衝擊을 받은 中國哲學은 좋고 나쁜 것을 막론하고 모두 變質되어 본래의 軌道에서 이탈하게 되었다. 그 가장 根本的인 錯誤가 形上學的 二元論과 惡性二分法(Vicious Bifurcation)을 가지고 中國哲學을 料理하고 東洋人의 思考類型을 뒤바꿔 놓은 것이다.

印度의 詩哲은 分離와 對立과 征服을 좋아하는 西洋文化의 性格에 대해 다음과 같이 비판한다. 「古代 希臘의 文明은 둘러쌓인 城壁속에서 孕

28) 方東美, 「中國人性哲學概要」先知出版社本 p.13. 이 책은 著者が 다시 補完해서 英文으로 著述되었다. 그 책이 'The Chinese View of Life'다. 이 引文은 英文本 p. 30, 31에 있다.

29) Thomé H. Fang: 'The Chinese View of Life'—The philosophy of Comprehensive Harmony—p. 11, 12.

育되었다. 기실, 서양의 모든 文明은 벽돌, 모래를 쌓아올려 만들어진 城市를 搖籃으로 하고 있다.³⁰⁾

「西洋人들은 늘 自然을 征服하는 思想을 가지고 뿔낸다. 마치 우리는 모두 하나의 敵對關係에 있는 세계 속에서 生活하는 것처럼, 그 속에서 우리는 밖에 있는 것들을 탈취해와야만 生存할 수 있다. 오랫동안 城壁 안에서 속박된 生活을 하므로써 은연중 이렇게 각박한 思想習慣이 길러졌다. 또 城壁 안에서 생활했기 때문에 우리들 心靈의 視界는 다만 개인의 생활과 사업에 국한되어, 사람과 그 사람을 孕育해 준 自然 사이에 일종의 人爲的인 隔離현상을 만들었다.³¹⁾

東洋 쪽에서 西洋 쪽을 건너다보고 가장 불만스럽게 느끼는 것이 바로 타율이 지적인 惡性二分法을 모든것에 다 適用해서 나와 남, 나와 自然, 심지어 나 자신까지도 그것에 의해 나누어 보는 隔離癖이다. 이러한 思想的 基本類型이 바뀌지 않는 한, 東西哲學의 會通은 어려울 것이므로, 우리는 東洋의 利謔思想, 즉 宇宙全體를 서로 不可分의 生命交融場으로 보는 哲學을 더욱 잘 다듬고 체계화해서 서양에 알리고 그들을 설득시켜야 할 것이다.

(3) 價値中心思想

중국의 生命中心 철학은 자연 價値中心 철학으로 발전하였다. 중국 사람들에 있어서 自然은 있을 수 있는것 중 가장 完滿最良의 것이었다. 그리고 그 自然의 運行秩序, 調和, 生成, 永恆 등의 功能은 讚美와 嚮往의 對象이었다. 그리하여 중국인이 感受한 宇宙는 普遍生命의 流形場일 뿐만 아니라 道德價値의 總府였다.³²⁾ 그러므로 中國人들이 말하는 事理의 道理란 바로 天地自然의 變化生成하는 秩序와 並行不悖하는 調和에

30) Rabindranath Tagore: Sādhana: 'The Realization of Life' p.17~18.

31) 上同, p.20~21.

32) 周易, 乾, 坤象辭는 中國先民들이 自然의 偉大함을 찬미한 대표적 文章이다. 그리고, 中庸의 誠論은 그러한 天을 동경한 나머지 어떻게 하면 그와 같아질 수 있는가 하는 歸依念願에서 터득해 낸, 配天津德의 길을 말한 것이다.

道德의 意味를 賦與해서 把握되고 다시 그렇게 道德的으로 把握된 天地之理를 人間世에 援用하여, 그것으로 先民之道를 삼은 것이다.³³⁾

그렇다면 앞에서 말한 生命中心의 觀點, 즉, 이 세상에는 그 어느 것도 진정 죽어있는 것은 없다는 「萬物有生論」의 論調에서 그대로, 이 세상을 위시해서 그 속에 존재하는 그 어느것도 無價値, 無意味한 것은 없다는 「充滿價値界」(realm of precous values)를 생각하는 것은 당연한 일이다. 「특히 生命의 경우 그는 物質條件 외에 본래적으로 精神意義와 價値를 가지고 있는 것」이기 때문에, 그는 內面에 蘊藏하고 있는 精神意義와 價値를 發揮하는 것을 生存의 目的을 삼는다. 그러므로 中國哲學에 있어서는 生命은 價値를 含有한 存在인 동시에 그것을 發洩하여 宇宙全體에 寄與하고 全體의 成就 속에서 自己를 享有할 수 있는 無限功能의 會顯體로 보았다. 그 代表的 存在가 人間이다. 이 人間이 大成하면 곧 天, 地와 並列하는 위치에 이른다. 天地萬物의 無限充滿한 價値는 바로 人間에 의해 實現된다.³⁴⁾ 이것이 中國의 人文主義, 또는 人本主義의 특징이다.

한마디로 말해서 中國인의 生命觀은 生命, 그것을 바로 現實을 굳게 딛고있는 主體로 보고, 生命이 있는 이상, 그것의 性能을 파악하고 그것이 指向할 바를 찾아서 至善의 경지에 도달하도록 修行하는 것을 근본으로 잡는 것이라고 하겠다. 孔子가 「道를 指向하라, 그리고 너의 性能을 바탕으로 하고, 남과의 忠恕를 도모하여, 至善의 경지에 들어가 享有하라」³⁵⁾고 한 말이라든가, 中庸에 「본래 誠한 것은 天의 道요, 그 誠

33) 金忠烈, 「中國哲學叢稿」 p.60~79. 「儒家에 있어서 道德來源과 그 展開」참조. 이 論文은 1975년 成均館大學校 「人文科學」 第四輯에 발표된 것임.

34) 尙書, 皋陶謨篇에 「天工人其代之」라는 말이 있다. 이러한 정신을 이어 받아, 荀子는 天論篇에서 「天有其時, 地有其財, 人有其治, 夫是之謂能參」이라 했고, 董仲舒는 「春秋繁露, 立元神」에서 「天地人, 萬物之本也, 天生之, 地養之, 人成之」라고 했으며, 王船山은 「周易外傳」에서 「自然者天地, 主持者人」「道行于乾坤之全, 而其用必以人爲依」 天地人三始者也, 無有天而無地, 無有天地而無人……人之于天地, 又其大成者也」라고 하여 人間이 天地生物之心을 大成시켜 주는 자로 보고 있다.

35) 論語, 述而篇 「志於道, 據於德, 依於仁, 遊於藝」意譯.

을 추구해가는 것은 人의 道다. ……오직 지극한 誠만이 자신의 本性을 具顯하고, 남을 教化하여 모두의 人性을 擴充하며 나아가 세상만물의 功能까지를 成務케하여 天地의 化育을 돕고, 이로써 天地의 列位에 짝한다」³⁶⁾고 한 말은 生命의 目的, 生命의 可能性, 生命의 目的追求에 필요한 方法, 目的到達 후의 享有 등 일련의 문제를 明快하게 提示해 준 것이다.

중국철학에 있어서 人間의 存在와 地位는 天地萬物의 中間에 서서 위로 天地生物之心을 承受하고 아래로 萬物化成之情을 察得하여 人間 中心의 道德價值世界, 즉 人文世界를 創進하는데 있다.³⁷⁾ 그러므로 궁극적으로 중국철학은 人間中心의 宇宙經營哲學으로 歸結되는데, 이 때 주의할 것은 중국철학에서 말하는 人間은 天地萬物과 同流하는 浹和의 主體로서의 「大人」이지 결코 좌충우돌 自己 外의 모든 것과 對立·征服을 일삼는 人間本位の 「人」은 아니라는 것이다.

이 「大人」과 宇宙의 關係를 方東美교수는 다음과 같이 설명한다. 「大人이란 道德人格 중에서 가장 理想으로 삼는 人間이다. 그들이 공동으로 추구하는 것은 바로 宇宙의 生命精神을 攝取해다가 自我生命의 充實을 기하고, 다시 自我生命의 活力을 더욱 擴充해서 宇宙의 生命을 增進시키는 것이다. 이러한 生命의 相攝에 의해서 自然과 人生은 비로소 서로의 調化和 共同의 創進을 이루어 나갈 수 있으며, 이는 至善을 향하여 날로 새롭게 그리고 영원히 지속된다.」³⁸⁾

중국철학이 理想으로 하는 境地는 自然 그대로의 세계도 아니요, 人爲로 改造하고 征服한 죽은 自然도 아니며, 自然의 生命精神과 人間의 創造衝動이 결합하여 點化된 智慧에 의해 感受되고 表現되는 道德藝術의 世界다. 人間 앞에 널려있는 自然을 어떻게 보고 어떻게 다루고 무

36) 中庸21章「誠者天之道，誠之者人之道也」22章「唯天下至誠，爲能盡其性，能盡己性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」意譯.

37) 金忠烈, 「創造人文世界的構想及其圖說」參照. 이 論文은 筆者의 學位論文중의 結論부분으로 啓明大學 東西文化研究所編, 「東西文化」第11輯 pp.1~22에 실려 있다.

38) Thomé H. Fang: 'The Chinese View of Life' p.93.

엇으로 만드느냐는 人間 자신이 어떤 人間이 되느냐에 달려 있다.

말하자면 人間の 歷史文化는 바로 人間の 人間됨을 스스로 宇宙間에 反映한 客觀의 寫照라는 것이다. 그러므로 中國哲學의 마지막 특징은 人間の 문제로 歸結되는데, 그것은 생기발랄한 萬有도, 價値充滿한 世界도 끝내는 人間에 맡겨져서 寒灰로 되거나 榮花가 되거나 하기 때문이다. 그리하여 周易에 말하기를 「진실로 그 사람이 아니면 天下의 道는 헛되이 行해지지 않는다.」³⁹⁾고 하였다. 여기서 그 사람이란 어떤 사람인가? 그는 人格成就의 最高理想으로 삼는 「聖人」이다. 聖인은 어떤 일을 해내는가? 中庸에 이르기를 「오직 天下의 至聖만이 총명예지해서 天下經營에 臨할 수 있고 모든 사람들의 信望을 받아서 이 세상 어느곳, 어느 生命에 이르기 까지 모두 親悅하게 만들 수 있다. 이것을 配天이라 한다」⁴⁰⁾고 한것이 그것이다. 論語에 「사람이 道를 弘化하는 것이지, 道가 사람을 偉大하게 만드는 것은 아니다」⁴¹⁾라고 한 말은 中國의 人間中心哲學(man centric philosophy)의 性格을 斷乎하게 표현한 것이라 하겠다.

여기서 사람들은 말할 것이다. 서양에서의 人間은 어째서 그렇지 않느냐고? 近代 서양의 人間은 그가 바로 세계의 意志요, 尺度요 演技者가 아니냐고? 그렇다. 그러나 人間됨이 다르다. 한마디로 말해서 동양의 人間을 道德으로 修養된 宇宙의 鑑賞者라면, 서양의 근대인은 知識과 技術로 武裝한 宇宙征服의 戰士다.

칸트가 말한 것 처럼: 「悟性은 결코 自然界의 先驗的인 것에서 導出된 定律이 아니다. 그러나 이러한 定律을 가지고 사람들은 自然界에 指向한다」⁴²⁾ 이는 앞에서 말한 董仲舒의 「道原出天說」⁴³⁾과 相反된다. 中

39) 周易繫辭上, 「神而明之存乎其人」, 繫辭下, 「苟非其人, 道不處行」.

40) 中庸31章, 節譯.

41) 論語, 衛靈公篇, 「子曰, 人能弘道, 非道弘人」.

42) Kant: Prolegomena zu einer zeden Kuenfigen Metaphsik, §36.

43) 前註 26 참조.

國哲學에서 人間의 宇宙經營設計가 自然의 全體大用을 고려해서 된 것 이라면, 西洋近代의 科學文有思想은 客觀的인 知識과 모든 것을 對立된 범주속에서 權能을 가지고 極端을 걸어간다.⁴⁴⁾

「서양은 두 極端을 간다. 하나는 自己主張과 擁護(Self-assertion)요, 또 하나는 自己否定(Self-denial), 自己拋棄(Self-surrender), 自己貶抑(Self-depreciation)이다. 이 두 극단 속에서 첫째의 自己主張型 人間은 自慢과 權能의 힘을 빌어 自己優越性을 表現하고, 남을 멸시하며, 外部世界를 征服한다. 그러나 일단 이 假定된 權力이 박탈당하면 그는 獸慾的(Brutal animal)이고 救濟할 수 없는(helpless) 인간으로 변한다. 두 번째 極端의 人間의 경우를 原罪論(doctrin of originalsin)을 가지고 평가할 때 그는 아무것도 뺄 것 없고, 정신적으로 자신을 貶抑해야만 비로소 보다 높은 정신적 권위를 부여받을 수 있는 인간에 불과하므로 일종의 他律宗教에 의거하여 구원을 기대한다. 이렇게 그들의 구원은 자신의 內在意義와 內在價値를 貶抑하는 것을 근본 출발점으로 삼으므로 그는 健全한 自我일 수 없고, 세계의 주인의 입장에서 세계를 경영할 수가 없다.⁴⁵⁾ 이는 독일철학자 Hermann Keyserling 이 말한 「西洋의 愚昧」(Western Unwisdom)의 중요한 일면이며, 중국철학의 세계중심으로 자부하는 信心에 찬 人間⁴⁶⁾과는 크게 다른 면이다.

44) 현대 독일철학자 Richard Kroner는 科學, 藝術, 道德, 政治, 宗教, 各方面에서 西洋의 모든 경험을 검토하고 世界와 自我의 二元的對立이 모든 경험중에서 가장 근본적인 것이었다고 말했다. 그는 말하기를 「우리는 永遠히 對立된 세계속에서 살고 있다」 「우리의 생각이 미칠 수 있는 것은 이러한 세계의 根本的인 對立이었다」 「우리의 경험과 생각이 미치는 모든 대립중에서 가장 근본적인 것은 바로 세계와 나의 對立이었다」 「우리의 경험중에서 피할 수 없는 矛盾은 곧 세계와 自我의 대립이다」 「세계와 自我의 背馳는 기타 모든 矛盾의 根本이요, 이는 피할 수도 없거니와, 또한 해결할 수도 없다」 「그들은 우리의 經驗과 內心중에 있는 形而上學的 矛盾이요, 이는 순수한 二律背反이다」(Richard Kroner: Culture and Faith, p.3, 31, 36, 33).

45) 方東美, 「方東美先生演講集」 p.69.

46) 「人者, 天地之德, 陰陽之交, 五行之秀氣也」 「人者天地之心也, 五行之德也……故聖人作則必以天地爲本」(禮記禮運) 「人蓋未始離乎天, 而天亦未始離乎地」(朱子, 太極說) 「人本與天地一般大, 只爲人自小, 若能自處以天地之心, 便是與天地同體」(尹和靖, 論張子西銘).

(4) 人間中心哲學.

중국철학에 있어서 人間の 定義는 단독으로는 설정되지 않고, 天地에 대한 定義로부터 引用되어 진다. 中庸에서 「사람을 알고자 할진댄 天을 알지 않으면 안된다.»⁴⁷⁾고 한 것이 바로 그러한 의미이다. 모든 것을全體大用상에서 統合해 보려는 중국인의 思惟類型상 인간과 자연이 근본적으로 분리되지 않으므로 天地의 意義와 人間の 意義가 同位線上에서 파악되는 것은 당연한 일이다. 그러나 사실 중국先哲들이 음미한 「天地之德」 자체가 이미 인간에 의해 意味지워진 것이므로 궁극적으로는 人間の 內面的 成熟이 바로 人間 자신에 대한 가치와 의미를 提高시키는 것이 된다. 內面的 成熟이 自然의 運行과 功能을 觀感해서 이루어진 것이라고 할 수 있으므로 앞의 中康의 말은 반대로 「天을 알고자 할진댄 사람을 알지 않으면 안된다.»⁴⁸⁾고 말할 수 있을만큼 相輔的이다. 그만큼 人間은 天地와의 感應과 贊化 관계에서 보려는 것이 中國人間觀의 특징이다.

그러나 중국철학에서 말하는 「人間」은 그것이 이미 完成되어져 있는 것이 아니라, 完成되어져야 하는 「修行」의 條件을 전제로 한 存在이고, 오직 天地之德만이 이미 完成되어 있는 存在이므로 중국철학에서 理想으로 하는 人間은 자연 天地之德을 표방하지 않으면 안되게 되어 있다. 王船山이 「聖인이 걱정 한 것은 人間이었지 自然이 아니었다.»⁴⁹⁾고 한 말

47) 牛爾 第20章 「思知人，不可以不知天」.

48) 金忠烈, 「天人和諧論」第三章 論人에 「思知天，不可以不知人」이라고 하였다.

49) 王船山, 周易外傳卷 6, p.1~2 「夫易天人之合用也，天成乎天，地成乎地，人成乎人不相易者也……雖然人既離之以有其生而成乎人則不相爲用者矣此之謂不易……夫天秉乾德自然其純以健知矣地含坤理自然其純以順能矣……天地初未當有損難不害其純聖人所憂患者人而已矣」

「사람은 태어나면서 自然의 인 能力」(natural capabilities)을 갖추고 있다. 중국철학자들은 이 知能을 사람이 되는 資具 및 原料로 삼고 발전시켜 간다. 즉 Self-knowledge→self-development→self-discipline→self-culture 로 이어지는 이러한 一連의 發展은 마침내 人間에게 「自我理想」(self-ideal)을 남게 하고, 많은 그 理想을 향해 自我를 실현해가는 과정(process of self-realization)을 걸어간다. 이 過程을 포함해

은 바로 成就되어가야 하는 人間의 문제가 모든 문제의 基本문제라는 뜻으로 이해된다. 그렇다면, 결국 중국철학에서 宇宙를 論하고 天地之德을 意味짓고 설명하는 것은, 바로 人間의 理想像을 表出해 내기 위한 手段에 불과하지, 그 자체가 目的이 아님이 분명하다. 말하자면 중국철학에 있어서 人間의 문제는 모든 問題의 根本이요, 모든 論議가 궁극적으로 會歸해야 할 目標라는 것이다.

또한 중국철학에서는 人間을 論함에, 그를 天地의 同列에 놓을 뿐 아니라 어떤 면에서는 天地보다 더 主要한 樞紐에 位置시키고 있다. 이것은 중국의 人間中心主義는 바로 天地를 贊助하는 人間의 理想을 따로이 人文世界쪽에 指向시켜야 했기 때문이다. 이 때 人間 쪽에서 본 天地는 人間의 도움을 받아야만 完成될 수 있는 未洽한 것이 된다.⁵⁰⁾ 그러므로 人間이 理想으로 삼는 세계는 결국 自然世界가 아니고, 天·地·人이 함께 創造해 내야하는 世界, 이를 대면 人間中心으로 再創造된 世界에 있다.⁵¹⁾ 이것이 이른바 人文世界다. 이렇게 보면 중국철학에서 人間의 定義는 天地義의 引申에서 더 나아가 人間 나름의 理想을 實踐하는 經營者의 位置에서 返照하면서 定義되어야 하겠다.⁵²⁾ 그러므로 처음에 人間은 宇宙의 所生者로서 天地는 德에 配할 수 있도록 修行해야 하지만, 人間은 거기에 그치지 않고, 따로이 人間의 理想을 세워서 그것을 실천하는 能產者로 나타나야 한다는 것이다. 즉, 被動的 人間이라기 보다는 能動的 主體로서의 人間, 그리고 언제나 理想쪽에 向해져서 不斷히 創進해 가야 하는 人間, 이것이 중국철학에서 말하는 人間의 意味요 모습이다.

이제 이해를 돕기 위해 그러한 人間의 位置와 그러한 인간에 의해 形

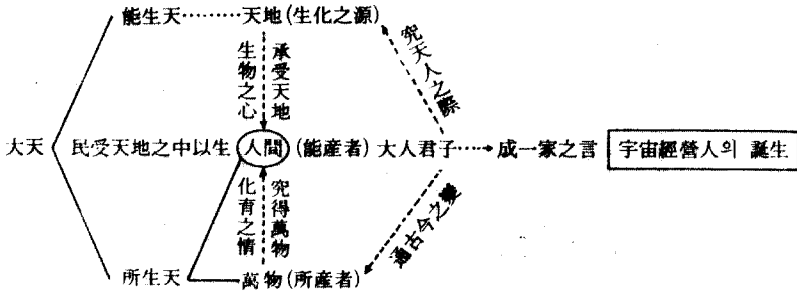
서 그 理想이 實現된 世界가 人文世界다. (方東美先生演講集 p.70, 참조)

50) 中庸 第12章 「天地之大也, 人猶有所憾, 故君子語大, 天下莫能載焉, 語小天下莫能破焉

51) 易, 賁卦辭 「觀乎人文以化成天下」 天地人 三泰으로 이루어진 文化世界다. 方東美교수는 이 「人文化成」의 과정을 다음과 같이 설명한다. 「大人者以天地萬物爲一體者也. ……非意之也, 其心之仁, 本若是」(王陽明, 大學問).

52) 王船山, 周易外傳 卷 3, p.1 「人之于天地. 又其大成者也……以我爲人而乃有天地」,

成되어야 하는 像과 이루어야 할 理想을 먼저 圖表化하고, 간략한 설명을 가해볼까 한다.⁵³⁾



← 究得自然之完滿法則 ← 感受天地生生之德 ← 啓發人文精神 ← 創造人文世界 →

위 圖에서 「大天」은 宇宙全體大用の 總名이다. 이를 天地進化의 境地에서 나누어 본 것이, 能生之天(不易者)과 所生는 天(變易者)이다. 이 때 사람은 萬物과 같이 所生天에 屬한다. 그러나 人間은 그의 德性和 知能을 갖고 스스로 萬物에서 뛰어나와 能產者의 위치를 확보하고 萬物을 그의 所產者로 지배한다. 즉 人間의 位置를 所生天의 位置에서 天地와 萬物於間의 位置로 提高시킨 것이다. 이 때 人間은 아래로 萬物을 굳게 밀고, 위로 天地의 精神을 承受하여 그 位置를 維持한다.⁵⁴⁾ 그러나 人間의 位置는 위와 아래를 連結시킨 것만 가지고는 不完全하다. 그러므로 동시에 過去와 未來의 於間인 現在라는 位置를 스스로 意識하지 않으면 안된다. 중국철학자들이 말하는 「사람은 天地의 中을 받아서 生한다」고 한 「中」은 바로 上下四方, 過去, 現在, 未來의 「中」이므로 人間의 位置는 宇宙一切와의 靜的관계가 아니라 動的 관계상의 「中心」인 것

53) 金忠烈, 「創造人文世界的構想及其圖說」圖 I 天人和諧圖要(啓明大學, 東西文化 第Ⅱ輯 p.5 참조) 여기서 그 圖表의 줄거리 만을 그렸다.

54) 董仲舒, 春秋繁露, 天地陰陽篇語「人下長萬物, 上參天地」.

이다.⁵⁵⁾

그리고 이 「中心」이라는 位置는 人間이 세상에 處하는 한 姿勢일 뿐, 거기에 滿足하고 머물러 있을 究竟地가 아니요, 다만 다음 理想目標을 指向해 갈 起點에 불과하므로, 다시 全體大用의 總府인 「大天」을 未來에 透射해서 現在가 未來로 嚮往하는 標像으로 삼아야 한다. 이것이 創造人이다.

다시 부언해서 말하자면, 創造人이 되려면 (Homo creator) 天地生物之心을 體得해야 하고, 그러한 道德人이 되려면 우선 자신이 담고있는 이 세계의 이치와 萬物의 攝理를 把握해야 하며, 知能人이 되려면 歷史文化, 즉 人間의 位置를 찾아야 한다. 人間은 萬物과 똑같이 天地의 所生이지만, 그는 歷史文化라는 자기 세계를 가지고 萬物과 다른 位置를 설정한다. 이것이 天地間에서 人間으로 誕生하는 제일조건이다. 그러므로 만일 歷史文化가 없는데서 태어났다면 그는 人間이 되는 가능성은 없으며 아직 人間의 位置를 占했다 할 수는 없다.

人間의 位置를 占하면, 다시 宇宙中心의 人間이 되기 위해 人格의 超昇(Exaltation of personality)을 꾀해야 한다. 여기서 유의할 것은 중국 철학에서 말하는 超越은 transcendental이란 뜻으로, 個別에서 全體, 差別 分別에서 無差別 無分別로 나아가는 것이지, 결코 超絶 transcendent (二元對立의 세계에서 그를 떠나는 뜻으로)이 아니라는 것이다. 人間의 아래로 萬物의 情을 察得하고, 위로 天地의 理를 承受하여 宇宙經營能力을 갖춘 「大人」(聖인과 같은 뜻)이 된다. 孟子가 「萬物이 모두 나에게 갖추어져 있다」⁵⁶⁾고 한 「나」가 바로 이러한 초월적 의미를 함유하는 宇宙中心의 「人間」이다.

중국철학에서의 人間은 超昇된 人格, 즉 宇宙中心의 人間의 位置에서

55) 說文解字人部 「人者天地之心也。」天地以生物爲心, 此天地之仁也, 因而人心之有生意者亦謂之仁」의 生意는 溫故而知新하는 回顧와 凝望을 반판으로 하고 있기 때문에 「中心」은 空間의 中心일 뿐 아니라 時間의 中心의 의미도 있다.

56) 孟子, 盡心上 「萬物皆備於我矣」.

그치지 않고, 다시 行動人으로 還元한다. 이것이 「創造人」이다. 莊子에 「內聖外王」⁵⁷⁾이란 말이 있다. 內聖은 理想人格을 갖춘 자를 말하고, 外王은 그 理想人格을 세계에 擴充하여 人文世界를 創造하는 자를 말한다. 그러므로 孟子도 「萬物이 모두 나에게 갖추어져 있다」고 말한 뒤, 이어서 「제 자신을 돌아보아 誠하면 그보다 더 즐거울 수 없고, 그 誠을 힘써 밖으로 行使해 나아가면, 이가 바로 仁을 실현하는 첩경이 된다」⁵⁸⁾고 한 것이다. 이 行動人은 人文世界를 創造하는 使命을 意識하였기 때문에 중국철학에서 말하는 人間은 끝까지 이 세계 안에 存在하는 것이며 그의 人間理想 實現場도 이 세계일 수 밖에 없다. 超絶해서는 안되는 이 유가 여기에 있다.

「중국인의 서찰취향은 現世에 寄托하고 있다. 이 現實의인 人間世 속에서 人間이 追求하는 일체의 價値를 실현시킬 수 있다고 믿기 때문이다. 만일 이 宇宙에서 想像할 수 있는 가장 좋은 세계가 있다면 그것은 바로 現世다. 왜냐하면 人間이 지혜를 모으고 힘을 합쳐 創造力을 발휘한다면 돌을 조아 금을 만드는 것도 어려울게 없고, 이 現實世界를 다듬어서 理想으로 이끌어 올릴 수도 있으니까 말이다. 그러므로 中國人은 出世間的 宗教를 싫어한다. ……만일 人類生命의 具體的인 가치가 超越的인 天國에서 왔다고 한다면, 그것은 虛無飄渺할 것이기 때문에 종내 實現할 수가 없을 것이다.」⁵⁹⁾

그러므로 중국철학에서 期待하는 「人間」은 現世 속에서의 「聖人」이지 이 세상을 버리고 다른 세계로 飛揚해 가는 神格的 存在가 아니며, 중국철학에서 寄托하는 理想은 이 세상에서 享有할 수 있는 것이지 다른 세상으로써의 天堂이나 極樂에서 超人間的 永生을 구가하는 것이 아니다. 말하자면 宇宙觀에서도 그랬듯이 中國人의 宇宙는 有限하지만 그의

57) 莊子, 天下篇語, 이는 비록 道家語이지만 儒家가 즐겨 引用하는 말이다.

58) 孟子, 盡心上 「反身而誠, 樂莫大焉, 強恕而行, 求仁莫近焉」.

59) Thomé H. Fang: 'The Chinese View of Life' p.148,

造化와 意志는 無窮하다.⁶⁰⁾ 그들이 보는 宇宙는 有限하기 때문에 그것의 깊은 意味를 파헤쳐서 그 有限을 補賞해야 했고, 그 意味를 되섬으면서 外界로 脫出하려는 征服의 狂氣를 사셔야 했다. 그리하여 天地의 造化意志, 즉 「生生之德」을 理想으로 삼아 宇宙의 永遠한 未來와 작하려 한 것이다. 이런 까닭에 中國人에 있어서 宇宙는 결코 人間의 征服對象이 아니라, 人文世界 創造의 源泉的인 스승이며 無二의 協同者다. 萬物도 마찬가지다. 孟子가 「무릇 超昇된 人格者가 이르는 곳은 모두 意義 있고 價値있는 세계며, 그가 理想하는 세계는 모두 生命의 創造力을 지닌다. 그리하여 完成된 人間은 위로 아래로 天地와 더불어 함께 未來를 創造해 나아간다.⁶¹⁾」고 한 것이 바로 이러한 의미이다.

이렇게 볼 때 中國인이 이상으로 하는 인간은 바로 서양의 神에 해당한다고 할 수 있을 것이니 서양사람들로부터 「自大狂」이라고 嘲笑를 받는 것도 무리는 아니다. 그러나, 人間이 理想하는 目標가 없고 信心이 없다면, 얼마나 虛妄하리? 目標가 高尚하고, 그에 嚮往하는 努力이 眞摯할 때, 人間은 墮落하지 않는다. 人間을 無明의 구렁에 떨어지지 않게 하는 것은 바로 人間자신의 뚜렷한 目標요, 그 目標를 向해가는 愚公移山과 같은 堅毅한 生活態度다. 이것을 한마디로 要約한 것이 「忠恕」다. 忠恕는 바로 人間이 時空上에서 墮落하지 아니하고 身, 家, 國, 天下 모두와 함께 理想境界를 열심히 追求해 나아가게 하는 人生態度의 指南이다.

西洋哲學者로서 이러한 中國인의 생활태도에 대해서 깊이 감탄한 사람은 B. Russell 인 것 같다. 그는 文化의 四因素로 知識, 藝術, 本能的 幸福, 友誼와 情感의 관계를 들고, 이것으로 中國문화를 저울질할 때 중

60) 方東美, 「生命情調與美感」(編入「生生之德」本) p. 127. 「中國人播藝術之神思以經綸宇宙, 故其宇宙之景象, 頓顯芳菲藉勃之意境, 質言之希臘人之宇宙一有限之體質也, 近代西洋人之宇宙, 一無窮之體統也. 中國人之宇宙一有限之體質, 而兼無窮之勢用也, 體質寓於形跡, 體統寄於玄象, 勢用融於神思」.

61) 孟子, 盡心上「夫君子所過者化, 所存者神, 上下與天地同流」.

국이 서양에 비해 열등하다는 이유를 찾아낼 수 없다고 말하였다. 예컨대 그는 문화의 四因素 중 적어도 本能的인 幸福, 또는 生命의 喜悅에 있어서만은 중국이 서양보다 우수하다고 지적하고⁶²⁾ 특히 그러한 중국인의 생활방식은 서양이 꼭 배워야 한다고 주문하기 까지 하였다. 그러나 릿셀이 본 중국인의 생활방식은 60여년 전의 일이고, 그동안 동양문화는 서양문명을 받아들이고 익히는데 힘써 이제는 그 보편적인 價値도 탐감된지 오래다. 물론 중국철학 사상에서는 그러한 전통적 가치를 운위하고 있지만 적어도 공업화, 산업화, 조직화, 획일화된 사회현실과 생활 일반에서는 점잖게 전통에서 벗어나는 것을 발전으로 생각하는 의식이 팽배해 있는 것이다.

중국철학은 지식을 위한 지식을 추구하는 철학이 아니라 사람의 삶이 幸福과 喜悅로 충만하게 하고 사람이 사람답게(道德的으로) 살아가게 하기 위한 敎化的 次元에서 學問을 하는 實踐重視哲學이다. 그러므로 그것의 重點은 바로 人間을 道德的으로 敎化 시키는데 주어진다. 즉 哲學하는 目的은 知識 蓄積에 있지 않고, 人類가 理想으로 하는 聖賢이 되는데 있다는 말이다.⁶³⁾ 이것이 중국철학이 人間을 中心으로 하고, 道德의 人格으로 昇華하는데 그 歸趣를 두며, 마침내는 그 人格으로 宇宙를 경영하여 現世 속에서 人文世界를 創進하는데 意義를 찾는 까닭이다.⁶⁴⁾ 만일에 중국철학에서 이러한 精神과 價値體系를 배제한다면 그것은 形式的으로 아무리 틀이 잡히고 우수한 理論의 체계를 완성하였다고 하더라도 이미 生命이 없는 哲學이며 결코 온 人類에 寄與할 만한 가치가 없

62) B. Russell: 'The problem of China' p.4~5, 12, 205. 참조. 要言해서 Russell은 中國文明에 있어서 현저하게 서양보다 우월한 점은 바로 人生의 目的을 正當하게 세워 놓고 있는 점이라는 것이다.

63) 周濂溪, 通書, 志學章에 「聖希天, 賢希聖, 士希賢」이라는 말이 있다.

64) 中國哲學 중 特殊한 概念名詞의 하나가 「人極」인데 이는 人間을 궁극적 中心 또는 最高의 頂點으로 삼는다는 말로 人間中心思想의 대표적인 말이라 하겠다. 그 語源은 文中子 述史에 「仰以觀天文俯以察地理, 中以建人極」이란 말이 있고, 특히 宋代新儒學의 端緒를 열었다는 周濂溪는 그의 太極圖說에서 「聖人定之以中正仁義, 而主靜立人極焉」이라 했는데 앞의 文中子の 「人極」은 人間의 宇宙間에서의 位置를 말한 것이고 뒤의 周濂溪의 「人極」은 그 人間의 人間됨을 말한 것이라 보인다.

는 것이 되어 버릴 것이다.

3. 中國哲學의 發生과 哲學史의 起源問題

앞에서 우리는 중국에도 철학이 있음을 주장했고, 그 철학은 서양철학에 비해 philosophy 를 「哲學」이라 移譯한데서 오는 字義와 語感의 차이 만큼이나, 서로 같지 아니한 특징을 지녔음을 확인했으며, 그렇게 서양철학과 다른 것이기에 더욱 더 중국철학을 중국철학분위로 연구, 정리해서 인류 공동으로 음미, 取用할 가치가 있다는 것을 말했다.

하나의 文化圈 사람들이 다른 文化圈을 이해하는데 바람직한 것은 同情的이고 全般的인 理解를 하는 것인데, 그러자면 우선 기본적으로 그 文化圈의 역사를 읽어야하고 그것으로 여러 영역을 깊이있게 이해해 가는 바탕을 삼아야 할 것이다. 이와 마찬가지로 우리가 중국철학을 同情的이고 全般的으로 이해하려면 바로 그의 哲學史를 읽지 않으면 안된다. 그런데 과거 우리는 朱子學 獨尊과 같은 學術的 封閉性 때문에 어느 哲學者 한 둘을 이해한 것을 가지고 그것이 중국철학의 一般인양 糊塗하기 일수였다. 이러한 오해는 일면 중국철학에는 史的으로 모든 것을 포괄하여 계통있게 정리한 이른바 哲學史가 없었기 때문에 초래된 것이기도 하다. 필자가 늘 어떤 학문을 하던간에 먼저 그 학문의 史書부터 읽으라고 하는 까닭은 史書를 통해 그 學問의 全般을 본 뒤에야 판단이 공평하고 문제과약이 분명해지며 스스로 많은 情報를 알아서 자기의 갈길을 自力으로 案內받을 수 있게 된다고 생각하기 때문이다.

이렇게 同情的이고 全般的으로 이해시키는 媒體가 史書라면 그의 著述은 바로 全般的인 案內와 同情的인 理解를 돕는 간곡한 說明을 필요로 하고, 그러한 책이 나오기란 그리 쉬운 일이 아니라 하겠다. 中國哲學史의 경우, 近 60년 동안 그러한 必要性和 理想에 접근하려는 노력이 계속되어 비록 哲學史 자체에 대한 비판과 不滿은 여전히 남아 있지만,

그래도 세계 어느 문화권의 철학사 못지 않는 長足の 발전을 이룩한 것은 부인할 수 없는 사실이다.

그것은 중국 문화, 학술, 사상 속에 어느 문화보다도 풍부하고 우수한 哲學思想資料가 있었기 때문이고, 哲學史는 哲學家 個人과 問題學說 時代思想을 浮上시켜 나뉠대로의 案內役割을 했으며, 그것에 의해 學者들은 斷代思想, 個人哲學, 또는 어느 한 學派의 學術을 深度있게 研究하여, 그 결과를 바탕으로 다시 哲學史의 內容을 補充해가는 相互影響·相互補救의 協力を 잘 수행해 왔기 때문이다. 그리고, 中國哲學史가 짧은 시간 내에 크게 發展할 수 있었던 것은, 중국 사람들이 斷片的인 理解와 知識보다는 包括的인 理解나 史的인 事實에 많은 관심을 쏟는 경향을 가지고 있기 때문이다. 中國哲學者들 중에 어느 한 哲學家, 어느 한 問題에 一生을 걸고 매달리는 專攻者보다 대부분이 哲學全般을 이해하고, 최소한 한 學派, 한 時代의 哲學을 研究對象으로 하는 博學者가 많은 것은 그 때문인데, 이는 學問研究上 하나의 弱點이면서도, 그만큼 哲學史 같은 이른바 包羅萬相의 著述이 크게 發達한 長點이기도 하다.

中國哲學史, 著述의 發達過程을 보면 처음에는 서양철학의 영향하에 서양적 방법론을 원용해서 哲學史를 쓴 것이 사실이나, 그들은 새로운 哲學史가 나올적마다 냉철하고 예리한 비판과 반성을 거쳐 수정되었으며, 그리하여 마침내는 中國哲學의 本位로 돌아와 자기 本位에 맞는 哲學史를 쓰는데 성공하기에 이른 것이다.⁶⁵⁾ 이것은 中國哲學史書가 量的

65) 1) 1919년 胡適의 「中國哲學史大綱」이 나왔을 때 梁啟超는 思想來源의 말살, 時代背景의 설명 오류 등의 缺點을 지적하였고, 특히 20세기의 서양 모자를 가져다가 2500년전 中國詩人の 머리 위에 씌었다고 嘲笑했다. 이 글은 臺灣中華書局印行本, 「飲水室文集」第7冊, 通卷 38, p.50~68에 실려 있다.

2) 1930년에 나온 馮友蘭의 「中國哲學史」에 대한 評은 該書後面과 中國哲學史補에 실려 있으며, 張君勱은 長文의 書信을 著者에게 보내면서 中國正統哲學이 완전히 자취를 감추었다고 평하였고, 특히 黃建中은 馮友蘭의 「新理學」에 대해 15000餘言의 長文의 審查評을 썼는데, 著者가 당시 英美新實在論의 立場에서 中國哲學을 설명한 것은 不當하다고 하였다. 이 글은 臺北正文書局印行 「現代中國哲學」 p.142~165에 실려 있다.

3) 위의 兩書에서 中國哲學의 正統과 精神이 缺如된 것을 감안하고, 그런 著述들이

으로만 많아진 것이 아니라, 根本적으로 本質면에서 發展했다는 말이 된다. 그리고 이는 바로 중국철학이 서양철학과 다른 것 처럼 중국철학사의 문제제기나 서술방식 또한 서양철학과 같을 수 없다는 學問一般의 特殊性을 스스로 선언한 것과 같은 의미인데, 이 때문에 종래 중국철학을 쓰는 사람들은 緒論부분에서 상당히 많은 紙面을 할애해서 中國哲學史의 特殊性和 그에 합당한 方法論을 새롭게 제기하곤 했던 것이다.⁶⁵⁾

1) 中國古代哲學의 經史와의 관계.

「哲學은 歷史 속에서 발전되어 나왔다. 그러므로 어떠한 哲學이라도 그 고유한 歷史성을 가지고 있기 마련이다. 이는 곧 어떠한 事物의 存在도 時間과 遊離될 수 없는 것이며, 그 時間자체가 바로 歷史라는 말이 된다. 때문에 存在는 곧 時間이요, 時間은 곧 歷史이며, 哲學은 歷史에 依해서 存在理由를 보장받고 있는 것이다. 哲學 자체는 存在에 대한 이해를 追求하므로써 存立하므로 諸存在의 事實을 通時的으로 기술하고 있는 歷史가 없다면 哲學도 말해질 수 없다. 예를 들면 孔子哲學은 하늘에서 떨어져내린 것이 아니라 孔子가 宇宙와 人生에 대해 체험하고 경험한데서 나온 것이며, 그 체험과 경험은 역시 歷史 속에서 이루어진 것이므로 歷史를 떠나서는 論할 수가 없다.」⁶⁷⁾

이는 哲學이 歷史와 存在를 떠나서 단독으로 탄생될 수가 없음을 지

서양철학계에 널리 소개되므로써 서양철학자들이 갖는 誤解를 씻고, 中國哲學의 특징을 소개하기 위해 쓴 方東美的 「The Chinese View of Life」가 1956년 나오자 鄧文海교수는 清華學報 新一卷 第三期에 書評을 발표했다. 方東美는 이어 東西哲學會議에 참가, 여러 편의 論文을 발표, 한편으로 西洋哲學의 약점, 현대문명의 위기를 지적하면서 상대적으로 中國哲學의 正道를 소개하는데 힘써 마침내 「Chinese philosophy : Spirit and Its Development」라는 책을 내 놓았다.

4) 中國哲學의 正道와 各哲學家의 理論을 深層研究한 著述로 唐君毅의 「中國哲學原論을 위시해서 牟宗三의 「心體與性體」 등이 있는데 이는 모두 中國哲學本位에서 中國哲學을 다룬 名著들이다.

66) 胡適著 「中國哲學史大綱」이 나온 뒤 梁啟超를 위시해서 中國哲學 및 哲學史方法論이 제기되었는데 馮著가 나오면서 이는 本格的으로 論議되었고(中國哲學史補 참조) 1957년에는 中共에서도 「中國哲學史問題討論要集」이 나올 정도였다.

67) 謝幼偉, 「中西哲學論文集」九, 歷史與哲學, p.88~94. 節譯.

적한 말이다. 특히 중국철학의 경우, 그것의 孕育은 存在에 대한 이해에 앞서 歷史의 經驗과 體驗을 前奏로 하고 있고, 存在에 대한 理解도 그러한 經驗知識을 토대로 이루어지며, 主觀化(內深化)된 體得을 미루어 存在에 대해 意味와 價値를 부여했으므로, 歷史와의 관계는 直接的이고 繼發的이다.⁶⁸⁾ 중국학에 있어서 聖賢의 體驗을 觀念化, 思想化, 制度化해 놓은 이른바 「六經」을 모두 「史」라고 규정하는 것도 그때 문이다.⁶⁹⁾ 그러므로 이왕의 中國學者들은 「經義를 通하려면 필히 歷史를 通해야 한다」⁷⁰⁾고 하여 經史並重을 중요한 學問方法으로 했던 것이다.

일반적으로 중국철학에서 철학사상을 중점적으로 다룬 學者는 「子」라고 하여, 經·史와 구분하였지만, 이것은 이미 學問 분야와 學派가 어느정도 구분된 뒤의 일이다. 물론 그들의 「子學」도 「經」에서 由來했고, 「經」에서 由來했으므로 자연 歷史의 知識과 敎訓을 根源으로 하지 않을 수 없는 것이다. 中國哲學은 이러한 由來와 學問態度 및 方法을 가졌기에 古代哲學으로 溯及해 올라갈수록 哲學과 歷史는 相互 表裏와 承受關係를 떠나지 못하고, 學問하는 사람은 그것을 二大 幹根으로 삼아 그 兩面을 自己 知慧 속에서 合一시키는 것으로 學問 目的을 삼았던 것이다. 司馬遷이 「自然과 人間의 關係를 探究하고, 古今의 變化한 歷史를 通達해서, 一家의 學說을 이루기 위하여 歷史를 썼다」⁷¹⁾고 하였는데, 이것이 어찌 歷史家의 念願 뿐이겠는가? 이는 바로 古代中國哲學의 特徵을 가장 잘 표현한 적절한 定義라고 해도 좋을만큼, 당시 哲學者들의 共通된

68) 이에 대해 馮友蘭도 「中國哲學史」第二章 汎論不學時代에서 「周之典章制度, 實可以上繼往聖, 下開來學……」이라고 하여 歷史의 持續性을 인정하고 있다.

69) 章學誠, 「文史通義」(上)卷 1 內篇語 「六經皆史」.

70) 謝幼偉, 前書 p. 88. 「在過去哲學與歷史的關係, 是極爲密切的, 如以前的學者, 通經必須通史, 經史同時並重, 即是一例」.

71) 漢書列傳, 司馬遷傳 第32, 「……欲以究天人之際, 通古今之變, 成一家之言」이는 司馬遷이 史記를 쓴 目的을 말한 것이다. 많은 책에서 이 말을 引用하면서 太史公自序에 있다고 밝히는데, 自序에는 斷片的인 句節은 있으나 이렇게 完成된 文章은 列傳에 있다.

念願이기도 했던 것이다.

그러나 여기서 주의할 것은 哲學과 歷史는 橫的聯繫에서만 不可分の 관계에 있는 것이 아니라, 특히 중국철학의 경우 縱的 承受관계에서도 서로 分離될 수 없다는 점이다. 宗教的 創世, 創生, 啓示 등 突然한 生命의 創造를 믿지 않는 中國先哲들의 哲學思想의 來源은 자연 먼 옛날의 無知蒙昧한 상태로 부터 反覆된 經驗과 觀察을 통해서 斷片的인 知識을 쌓아온 데에 두어져야 할 것이다. 그렇게 하여 集積된 知識의 靈活化를 거쳐 비로소 哲學的 思維와 體得이 이루어졌다고 볼 수 있기 때문에 中國哲學 發生論의인 면에서 본다면 朱晦庵의 「積習既多, 脫然貫通」⁷²⁾의 論理가 그대로 적용될 수 있을 것 같다.

그리고 中國은 古代 文明國家 중 유일하게 歷史가 持續된 나라로서 그 文明의 發展은 原始부터 끊임없이 傳承된 것으로 알려져 있다.⁷³⁾ 그리 하여 諸子들의 思想은 모두 古代로 부터 因襲된 것이며, 周의 文化는 殷을 殷은 夏文化를 계승했다는 一連의 文化持續性을 확인하고 있다. 儒家는 이처럼 因襲된 代表的인 學派다. 따라서 孔子의 思想도 결코 突出한 것은 아니다. 그가 말한 대로 자신은 周文化를 承受했고, 周文化는 二代(夏商)를 거울삼은 것이다.⁷⁴⁾ 어찌 已往의 文化·思想을 承繼하지 않은 것이겠는가? 中國古代哲學史는 몇 옛날의 文化·思想의 原型에까지 溯及해서 그 淵源을 찾아야 한다. 그러므로 中國古代哲學史를 記述

72) 朱熹集, 「近思錄」卷3. 「若只格一物, 便通衆理, 雖顏子, 亦不敢如此道. 須是今日格一件, 明日又格一件, 積習既多然後, 脫然自有貫通處」. 여기서 貫通處가 哲學의 誕生이라면 積習의 歷史는 그 淵源이 될 것이다.

73) 尹乃鉉, 「商王朝史의 研究」 제 2 장 商族起源에 관한 考察에서, 傅斯年의 「夷夏 東西說」에 의해 商과 周를 異源으로 보던 說을 비판 古考學의 研究를 토대로, 同一淵源으로 보는 說을 내놓았다. 또 근래 中共에서는 二里頭, 二里岡의 遺迹을 발굴 夏朝의 存在를 確認했고, 그 文化가 商으로 연결되고 있음을 알아냈다. 「世界華學季刊」第 2 卷 第 4 期, 高木森, 「對夏文化的 新看法」 참조. 이로써 中國古代文化는 夏, 殷, 周로 持續傳授되었음이 증명되었다.

74) 論語八佾篇, 「周監於二代, 邠都乎文說! 吾從周」라 있고, 또 述而篇에 「子曰述而不作 信而好古」라 있다. 이를 方東美교수는 因襲과 創造라는 말로 설명했다. 「方東美先生演講集」 p.161, 162.

하는데 있어서는 그 理論根據를 古代史의 記錄인 六經에 두어야 하고, 그 淵源을 歷史學과 古考學에서 提供하는 文物에 까지 소급해야 할 것이다. 이것이 中國古代哲學史를 쓰는 데 주의해야 할 한 特性이다.

2) 中國古代哲學의 詩歌聖哲과의 관계

중국 고대철학의 발생을 「因襲과 創造」⁷⁵⁾면에서 보고, 그 因襲이 古代文化의 여러 方面을 網羅하는 것으로 볼 때, 우리는 古遺物에서 보는 美的 表現과 古文獻에 나오는 原始情感의 發露인 詩歌, 그리고 先民들의 지나간 人文의 發展에서 完熟을 본 「古聖有哲」들의 人格, 그리고 그들에 의해 마련된 人間社會秩序의 原初型態인 制度등에서도 「哲學」의 胚胎를 찾지 않으면 안된다. 그러므로, 英哲 Conford 교수가 말한 「三種人格의 理想的 合成人」, 즉 Prophet(先知, 預言者), Poet(詩人), Sage(聖哲)의 合成人(Combined personage in the form of prophet, poet and sage)의 概念은 中國古代哲學의 실제적 中心人物을 摸索하는데 큰 암시를 준다고 하겠다.⁷⁶⁾

어떻게 보면 위의 三種人格을 具備한 人物이 長久한 文化因襲 속에서 結晶의으로 誕生된 最初의 哲學者(또는 哲人)가 아닌가 한다. 이 純粹情感으로 天地生物之心과 萬物達生의 情을 느껴 內在心性에 잠겨있던 精神의 빛(The light of self enlightenment)을 引發하고, 聰有睿智로 天道의 變化와 人物의 性情을 파악하여 吉凶을 預知(prophetical knowledge, or self knowledge) 對備하며, 純一無咎한 人格, 大正至中한 行爲로 모든 사람을 教化시키는 榜樣이 되는 哲人(philosophical man)을 莊子는 「至人」 또는 「博大真人」이라고 불렀는데, 이는 서양의 'philosophical god⁷⁷⁾과 같은 의미를 갖는다 하겠다. 莊子는 그러한 哲人에 대해 다음

75) 이 用語는 方東美교수가 原始儒家를 講演하면서 論題로 쓴 것이다. 참조, 上同.

76) Cf. Francis Macdonald Cornford: Pirncipium Sapientiae(Cambridge: Cambridge University press, 1952), p.90~90,93,96,102. 이것은 方東美교수가 자주 引用하는 문헌이었다.

과 같이 묘사하고 嚮往했다. 「宇宙의 本然과 合致한 사람을 天人이라 하고, 自然의 純正함과 同遊하는 이를 神人이라 하며, 人間의 본래 모습을 잃지 않은 사람을 至人이라 한다. 自然을 準據로 삼고, 사람이 지니고 있는 德性(功能)을 資本으로 해서 人間이 自然과 調和할 수 있는 길(道, 또는 智慧의 門을 따라(혹은 들어가) 모든 變化를 預知하고 對備하는 사람을 聖人이라고 한다.」⁷⁷⁾ 이러한 聖人は 後世에 오면서 파괴되었다. 莊子는 이를 한탄하기를 「天下가 크게 어지러워, 賢聖의 道가 어두워지고 價値觀이 흔들려지자 사람들은 一片識에 滿足, 全體를 보지 못하는 一曲之士가 되었다. 그리하여 天地의 完滿性은 갈라지고, 萬物의 通理는 부서졌으며, 옛 聖人의 全人格은 形式만 남아, 天地의 美滿性을 갖추고, 神明의 容貌에 맞는 이가 드물다. ……슬프다. 사람들은 分裂에로 가기만 하고 會通에로 되돌아 올 줄을 모르니, 後世의 學者들은 불행하게도, 天地의 純正함과 古人의 大體를 보지 못할 것이다. 道術이 장차 이 세상을 破壞할 것이로다.」⁷⁸⁾ 이는 莊子당시의 哲學者들이 옛날의 至人에서 緣由되었음을 가르키고, 道術에 의해 天地의 純一性和 古人의 全人格이 파괴되었음을 한탄한 것으로 역시 哲學의 目標를 至人, 聖人으로 되돌아 가는데 둔 것이라 보인다.

한편 儒家의 聖人에 대한 해석을 좀 다르다. 道家가 天地의 純正과 古人의 大體로 돌아가려는 자세에서 聖人을 吟味한데 반해서, 儒家는 그 聖人에 의해 標榜된 사람의 道理와 生活方法, 그리고 共生共存의 事와 秩序를 위한 制度, 즉 人文世界創進 面에서 聖人의 모습을 부각시키고

77) 參考 F.M. Cornford: Before and After Socrates, p.103~5. 이 말을 方東美교수는 老子的 「道」와 같은 것으로 보고 있으나 筆者는 莊子の 博大人, 또는 儒家가 내세우는 堯의 克明俊德한 人格으로 보고 싶다.

78) 莊子, 天下篇語 「不離於宗, 謂之天人. 不離於精謂之神人. 不離於眞謂之至人. 以天爲宗, 以德爲本, 以道爲門, 兆於變化, 謂之聖人」.

79) 前同, 「天下大亂, 聖賢不明, 道德不一, 天下多得一察焉以自好. ……不該不過一曲之士也, 判天地之美, 析萬物之理 察古人之全, 寡能備於天地之美, 稱神明之容……. 悲夫百家往而不反, 必不合矣. 後世之學者, 不幸不見天地之純, 古人之大體, 道術將爲天下裂」.

의미와 가치를 부여하고 있다. 周易繫辭에서 論한 聖人과, 尙書堯傳, 舜傳에서 찬미한 聖王의 業蹟은 바로 道家와 다른 儒家의 聖人觀을 보여 준 것이라 하겠다.⁸⁰⁾

그러나 中國哲學 發生論의 입장에서 보면, 儒道 兩家は 다 같이 「古人」, 즉 옛 聖人을 최초의, 그리고 가장 完備한 哲人으로 본 것은 마찬가지다. 그리고 최초로 탄생된 哲人은 바로 預知, 詩情, 德性이 混淪한 人格이므로, 어느 면에서는 知情性(理)의 未分化 상태라 볼 수 있고, 그러므로 그 原初的 哲人의 業蹟은 오늘날 일반적으로 말하는 哲學이 아니라, 역시 그것의 胚胎的 상태로 볼 수 밖에 없다. 그들은 당시 그들의 知的 萌芽와 靈의 流露를 詩歌에 실었고, 소박하고 슬기로운 삶으로 표현했으며, 人文의 기틀을 세우는 데 응용했다. 哲學을 宇宙間에서 人間이 生을 營爲하는데 가장 근본적이고 필요한 智慧를 터득하는 것이라 할 때, 이러한 이른바 古人的 모습과 내용은 바로 哲學史의 起源이 아닐 수 없다.

끝으로 또 하나 짚고 넘어갈 것은, 人間의 哲學的 心靈이 生具의 이나 아니냐의 문제인데, 中國哲學의 경우, 人間을 天地萬物 중 最靈의 存在로 보는 것이 共通된 생각이다.⁸¹⁾ 그리고 이 人知의 最靈, 또는 人性의 原善을 인정할 경우, 哲學의 成就是 史的 演變과는 관계없이(즉 뒤에 나온 哲學은 앞에 나온 哲學보다 우월하다는 식의) 人格의 超昇 與否에 左右된다고 할 수 밖에 없다. 더우기 中國哲學이 眞理에 대한 知的 追求보다 삶에 대한 自我發見 또는 自覺(悟 또는 智慧)에 重點을 두고 있기

80) 儒家의 聖人은 上參天地, 下長萬物해서 人文世界를 연 創始者이자 萬民, 萬世의 儀型으로 내세워지는 理想像이다. 例컨대, 易繫辭의 「範圍天地之化而不過, 曲成萬物而不遺」「聖人有以見天下之賾, 而擬諸其形容 象其物宜. ……聖人有以見天下之動. 而觀其會通, 以行其典禮」「開物成務 冒天下之道, 如斯而已者也」「是故聖人, 以通天下之志以定天下之業, 以斷天下之疑」「明於天之道而察於民之故」「君子知微知彰知柔知剛, 萬夫望」.

81) 尙書堯誓, 「惟天地 萬物之母, 惟人萬物之靈」.
前漢書董仲舒傳, 「人者天地之德, 陰陽之變, 鬼神之會, 五行之秀氣也」.
說文解字, 「夫人肖天地之貌, 懷五常之性, 聰明精粹, 有生之最靈者也」.

때문에 中國哲學에서 말하는 「古之博大眞人」을 史的으로 內含的으로 깊이 吟味하는 것은 극히 重要的인 일이다. 왜냐하면 이러한 中國哲學 端初的 特性을 이해 못하고는 많은 哲學家들의 精神世界를 感知할 수가 없어 결국 哲學史를 쓴다 해도 形式的이고 淺薄한 것이 될 수 밖에 없기 때문이다.

이 점에 있어서 우리는 앞에서 말한 朱熹의 格物窮理의 方法과 함께 孟子를 비롯한 陸象山, 王陽明의 「盡心, 知性, 知天」의 向內鑿泉的 工夫를 잊어서는 안될 것이다.⁸²⁾ 그것은 이른바 宇宙의 創造衝動(Cosmic creative impulse)을 感知하고 그것으로 內在心靈의 慧明(The light of self enlightenment)으로 삼아 天地萬物과 능히 同流할 수 있는 것은 오직 人間의 內在心性이기 때문이다. 이에 대한 莊子의 다음 말을 吟味할 필요가 있다. 「옛날의 이른바 道術을 한다는 사람은 어떠한가? 天地全體의 變化運動에 感應되지 않음이 없었다. 神秘的 衝동이 天地에서 나에게 降臨하면, 나의 內心の 靈명한 情感이 그것에 應合한다.」⁸³⁾ 이 靈感的 直觀의 힘에 의해 人間이 비로소 宇宙萬物과 호흡하고 交流하고 合致할 수가 있었던 것이다. 그러므로 中國哲學에서 이 非知的, 또는 超知的 境地를 배제하면 그 根源과 만날 수가 없다. 이 때 根源은 또한 中國哲學史에 있어서 哲學誕生의 起點이기도 하기 때문이다.

82) 孟子, 盡心上, 「盡其心者, 知其性也, 知其性, 則知天矣, 存其心養其性, 所以事天也」. 陸象山, 遺書卷 3, 絕四記, 「人心自明, 人心自靈, ……夫人皆有至明至靈, 廣大聖智之性, 不假外求, 不由外得, 自本, 自根, 自神, 自明……」.

王陽明, 傳習錄卷 3, 「人心是天淵, 無所不賅, 原是一箇天」「天下無心外之物」. 卷 3, 「復其心體之同然」.

83) 莊子天下篇, 「古之所謂道術者, 果惡乎在? 曰无乎不在, 曰神何由降, 明何由出 聖有所生, 王有所成, 皆原於一」.