

객관(현상)세계에 대한 가치세계의 포섭

－ 陽明 ‘心外無理·無物’說 淺析 －

안재호

주제분류 중국철학, 송명유학

주요어 주체(심), 자기입법, 자율도덕, 가치세계, 객관세계

요약문

양명학은 기본적으로 주자학에 대한 반동이라는 성격을 갖는다. 그것은 비록 주자학이라는 말에서 자라났지만 맹자학孟子學이라는 씨앗이 받아하여 나온 유가의 도덕철학이다. 주자학이라는 토양에서 자랐기 때문에, 『대학』의 논리구조와 ‘존천리거인욕存天理去人欲’이라는 명제 등을 받아들였다. 그러나 사실 그것을 이용하여 주자학에 반대하는 이론인 ‘심즉리’ ‘치양지’설 등을 제시하였고, 이를 통해 적통 유학자들의 도덕철학이 보다 더 분명하게 설명되었다. 그것을 우리는 주체의 ‘자기입법’이요 ‘자율도덕’이라고 부를 수 있고, 그 체계에서 건립된 세계는 ‘가치세계’라고 이름할 수 있다.

그러나 양명은 지나치게 주체의 창발성만을 강조하여 주체와 상관없이 독립적으로 존재하는 천지만물, 즉 객관세계를 등한시했다. 그 결과, 비록 도덕실천의 근거와 법칙이 어떻게 정현되는지에 대해서는 분명하고 강력한 설명이 이루어졌지만, 실제로 그것을 실천하는 방법론에 있어서는 문제를 노정했다. 또한 우리의 세계를 ‘가치세계’로만 국한시킴으로 인해서, 현상세계 혹은 객관세계를 탐구할 수 있는 심의 또 다른 능력, 즉 이론이성적 측면을 간과하여 이른바 과학적 학문의 발전이 근본적으로 저지당하고, 나아가 그런 이론이성적 판단에 주로 의지하는 민주정체의 뿌리를 내리는 데도 어려움을 초래할 수도 있다.

一. 이끄는 말

하나의 철학사상을 고찰하는 데에는 여러 가지 방법이 있다. 철학사적 측면에서 드러나는 의의를 중심으로 고찰할 수도 있고, 오직 그것의 철학체계 자체만을 대상으로 연구할 수도 있다. 방법이 다르면 그에 따른 결과와 평가도 당연히 다를 수밖에 없다. 여러 방법과 그것에 근거한 결론들은 어떤 것을 막론하고, 그 자체의 가치와 의미를 갖는다. 그러나 소위 ‘학문의 발전’을 도모한다면, 그런 가치와 의미에 머물 수만은 없다. 나아가 한계를 인식하고 그것을 극복하려는 시도가, 어쩌면 진정으로 학문하는 목적일 수 있다.

양명이 학문을 했던 이유는 매우 명확하다. 이른바 ‘학주성인學做聖人’, 즉 배워서 성인이 되는 것이 그의 목표이다. 이런 목표 아래에서 그의 철학을 이해하는 것이 정당하다고 말할 수 있을 것이다. 그러나 철학이 모두 어떤 특정한 목표만을 위한 방편이 되어서는 곤란하다. 그 목표를 달성하기 위해 매진하되, 또한 보다 객관적이고 완전한 체계를 갖추기 위한 노력도 경주해야 한다. 다른 측면에서 살펴보면, 양명이 직접적으로 비판하고 해결하고자 했던 문제는 송대宋代 유학, 즉 주자학의 ‘격물궁리’설이다. 양명이 생각하기에, 주자의 ‘격물궁리’설은 공맹 이래의 유학 전통에서 강력하게 주장되었던 도덕심과 심각한 괴리를 보인다. 이에 따라 그는 심心과 리理, 나아가 심과 물物의 관계를 어떻게 규정할 것인가라는 문제를 집중적으로 논의했고, 그 결과 ‘심외무리心外無理’·‘심외무물心外無物’이라는 결론에 도달했다. 이런 결론은 도덕실천을 보다 더 직접적이고 힘차게 설명할 수 있었지만, 또한 그 때문에 간과하게 된 문제도 그대로 드러내었다.

본문은 양명의 문제의식과 목표를 충분히 긍정하는 기초 위에서 심과 리, 심과 물의 관계에 대한 양명의 주장이 궁극적으로 어떤 의미와 가치를 지니며, 또한 어떤 측면이 보충 혹은 보완되어야 하는지에 대해서도 고찰할 것이다.

二. 주체의 자기입법

양명의 대표적인 주장, 즉 ‘심즉리(心卽理)’와 양지설(良知說)에 근거한 ‘치양지(致良知)’ 등의 명제는 서구식의 철학개념, 특히 칸트와 같은 이가 사용하는 개념으로 표현하면 바로 ‘주체의 자기입법’이요, ‘자율도덕’이라고 말할 수 있다. 아래에서 그 요지를 간단하게 살펴보도록 하자.

(1) 주체와 도덕법칙

송명의 유학자들은 대부분 성(性)을 도덕본체로 이해했고, 심(心)을 일반적으로 사람의 생명을 이끄는 주체로 생각했다. 그러나 주체인 심에 대해서는 학자들마다 조금씩 다른 의미를 부여했다. 주희는 리(理)인 성과는 달리 기(氣)에 속하는 심은 주체이긴 하지만 자기 스스로가 원리, 즉 법칙으로 표현되는 도덕주체가 아니라, 인식작용을 기본으로 하는 인식주체이기 때문에 자신과 별개로 존재하는 원칙에 따라야 하는 매개자와 같은 존재라고 이해했다. 양명도 이런 심의 인식작용을 완전히 무시하지는 않았다.

심은 한 덩어리의 피와 고기가 아니다. 지각하는 것이 바로 심이다. 예를 들어 눈과 귀는 보고 들을 수 있고, 손과 발은 아프고 가려운 것을 안다. 이런 지각이 바로 심이다.
심은 몸의 주재자이다. 비록 눈이 보지만, 보는 근거는 심이다.¹⁾

양명은 전통적인 견해에 따라 심을 단순한 육체적 기관이 아니라 사람(품)의 주재자요, 감각기관으로 하여금 각자 그렇게 감각하고 지각하게 하는 근거라고 생각했다. 그가 보기에, 심이란 맑은 거울과 같아서 모든 것을 비추고 그에 따라 감응하는 주체라고 생각했다.²⁾ “이른바 너의 심이

1) 『傳習錄』 下, 121쪽: “心不是一塊血肉, 凡知覺處便是心, 與耳目之知視聽, 手足之知痛痒, 此知覺便是心也.”

『傳習錄』 下, 119쪽: “心者身之主宰, 目雖視而所以視者心也.”

란 오히려 그렇게 보고 듣고 말하고 움직일 수 있는 것이다.”³⁾ 다시 말해서, 심은 지각과 운동 및 인식을 주재하는 주체이다.

그러나 그렇다고 해서 양명이 말하는 심이 단지 인식심인 것만은 아니다. 그가 보기에, 근본적으로 “심이란 내가 하늘의 리에서 얻은 것으로, 하늘과 사람의 간극이 없고 고금의 구분이 없다.”⁴⁾ 다시 말해서, 심은 지각과 운동 및 인식의 주체인 동시에 또한 시간과 공간의 영향을 받지 않는, 그 자체가 선천적으로 주어진 ‘리理’이기도 하다. 이처럼 ‘리’인 심의 작용이 단순한 감각과 지각 혹은 운동과 인식일 수만은 없다.

‘앎’이 심의 본체이다. 심은 자연스럽게 알 수 있다. 아버지를 보면 자연히 효도할 것을 알고, 형을 보면 자연히 공경할 것을 알며, 어린 아이가 우물에 들어가는 것을 보면 자연히 측은하게 여길 줄 안다. 이것이 바로 양지로, 헛되이 밖에서 추구할 필요가 없다.⁵⁾

이렇게 볼 때, ‘양지’요 ‘리’인 심은 효도와 공경, 측은 등을 알 수 있는, 즉 그런 도덕행위를 실천하게 하는 도덕심이다. 한마디로 시비是非를 판단하고 선악善惡을 구별하며, 선을 추구하고 악을 제거하려는 선천적 도덕심인 것이다. 양명의 심은 결코 정태적인 형식이 아니라, 도덕실천을 가능하게 하는 능동적인 품격을 갖는다.

정리하자면, 양명에게 있어 심은, 한편으로 주자학 이래의 전통적인 의미에서 인간 각 개체를 주재하고 또한 인식작용을 주도하는 것으로 인정 되면서도, 다른 한편으로 그것에 국한되지 않고, 시비선악을 판단하여 호선오악好善惡惡하는, 그래서 스스로 준칙이 되어 자신이 직접 활동하는 도덕심이다.⁶⁾

2) 『傳習錄』 上, 12쪽: “聖人之心如明鏡, 只是一個明, 則隨感而應, 無物不照”

3) 『傳習錄』 上, 36쪽: “所謂汝心, 却是那能視聽言動的.”

4) 『全集』 21, 「答徐成之」 809쪽: “心也者, 吾所得於天之理, 無間於天人, 無分於古今.”

5) 『傳習錄』 上, 6쪽: “知是心之本體, 心自然會知, 見父自然知孝, 見兄自然知弟, 見孺子入井自然知惻隱, 此便是良知, 不假外求.”

6) 기실, 전자의 의미는 크게 부각되지 않았고 단순히 당시의 상식선에서 언급했다고

양명 이전에 ‘리’는 소이연(所以然)(그런 까닭, 즉 근거)과 소당연(所當然)(마땅한 것, 즉 법칙)이라는 두 가지 의미를 나타냈다. 그러나 양명은 전자의 의미를 거의 고려하지 않았다. 사실 그는 본체론과 관련된 리기 개념에 거의 관심이 없었고,⁷⁾ 오직 성인이 되는 길에만 집중했다. 그래서 양명은 심성과 관련하여 ‘리’를 이렇게 설명했다.

심외의 바탕은 성이요, 성은 곧 리이다. 세상에 어떻게 심 바깥에 성이 있고, 성 바깥에 리가 있겠으며, 리 바깥에 심이 있겠는가? 심을 밖으로 하여 리를 추구하는 것은 고자(告子)의 의외설(義外說)이다. 리란 심의 조리(條理)이다. 이런 리가 부모에게 발현되면 효가 되고, 임금에게 발현되면 충이 되며, 친구에게 발현되면 믿음이 된다. 변화무쌍하여 그 수를 헤아릴 수 없지만 내 하나의 심에서 발현되지 않은 것이 없다. 그러므로 단정하고 장엄하게, 정밀하고 전일하게 함을 양심(良心)이라 말하고, 학문과 사변을 궁리로 여기는 것은 심과 리를 나누어 둘로 여기는 것이다.⁸⁾

여기에서 우리가 얻을 수 있는 정보는 기본적으로 두 가지이다. 즉, 심성과 리가 하나이며, 그것들은 모두 나에게 내재한다는 사실이다. 여기에 더하여 ‘리’는 어떤 고정된 형식이 아니라, 심의 활동에 따라 변화무쌍하게 자신을 표현한다. 그 표현들은 모두 도덕법칙과 규범의 내용으로 나타난다. 따라서 양명에 대해 말하자면, 심에 의해 표현되는 내재적인 ‘리’는 ‘소이연’이 아니라 오직 ‘소당연’, 즉 도덕법칙일 뿐이다. 그래서 그는 주자를 이렇게 비판했다.

주자는 ‘사물마다 모두 정해진 규율을 가지고 있다’고 생각했다.

볼 수 있다.

7) 당시에 유행하던 주장이나 이론을 가볍게 받아들였던 것으로 생각된다. 주11. 참조.

8) 『書諸陽伯卷』 『全集』 8, 277쪽: “心之體, 性也. 性即理也. 天下寧有心外之性, 寧有性外之理乎? 寧有理外之心乎? 外心以求理, 此告子義外之說也. 理也者, 心之條理也, 是理也, 發之於親則爲孝, 發之於君則爲忠, 發之於朋友則爲信. 千變萬化至不可窮竭, 而莫非發於吾之一心. 故謂端莊精一爲養心, 而以學問思辨爲窮理者, 析心與理爲二矣.”

……사물마다에서 지선^{至善}을 추구하는 것은 오히려 ‘의외^{義外}’이다
지선이란 심의 본체이다.⁹⁾

주자는 천지만물 모든 것에 그것들 자신의 ‘정해진 규율^[定理]’이 있다고 생각했다. 이는 사물 각각의 ‘소이연’과 ‘소당연’ 모두에 대한 설명이다. 그런데 양명은 이와 같은 주자의 ‘정해진 규율이 있다’는 명제를 ‘지극한 선을 추구하는 것’으로 이해했다. 다시 말해서, 그에게 있어 ‘정해진 규율’이란 오직 도덕원리와 그에 따라 표현되어야 하는 덕목일 뿐이다.

이상에서 알 수 있듯이, ‘리’에 대한 이해에 있어 양명은 단면적인 모습을 보여준다. 즉, 그가 생각하는 ‘리’에는 ‘소이연’의 자리는 거의 없고 (적어도 중요하지, 관심의 대상이 되지 않았다.) 오직 ‘소당연’의 도덕법칙이라는 의미만 크게 자리할 뿐이다. 그리고 그런 도덕법칙을 실현하여 드러나는 ‘지극한 선’은 다른 것이 아니라 바로 우리 자신에게 내재하여 있는 것, 즉 심이라는 본체일 뿐이다. 따라서 외부사물에서 ‘지극한 선’을 추구하는 것은 맹자가 고자를 비판한 것처럼 ‘의’를 밖으로 돌리는, 잘못된 주장이 된다.¹⁰⁾

(2) 주체의 자기입법

양명은 계속해서 이렇게 말했다.

심이 곧 리이다. 세상에 심 바깥의 사(견)가 있고 리가 있겠는가?
……예를 들어, 아버님을 모시는데 설마 아버님에게서 효의 리를 구할 것인가? 임금을 섬기는데 설마 임금에게서 충의 리를 찾을 것인가? 친구를 사귀고 백성을 다스리는데 ……모두 오직 이 심에 있을 뿐이다. 심이 곧 리이다. 사욕에 의해 가리지 않는다면, 이 심이 바로 천리이다. 밖에서 조금도 더 할 필요가 없다. 이처럼 천리에 순일

9) 『傳習錄』 上, 2쪽: “朱子以爲‘事事物物皆有定理.’ ……於事事物物上求至善, 却是義外也, 至善者心之本體.”

10) 아마 주자에게는 억울한 경우일 것이다. 사실 주자의 격물설에 입각해서 설명한다면 하더라도 결코 고자의 ‘의외’와 같은 결론에 이르지 않는다.

한 심이 아버님을 모시는데 발현되면 곧 효이고, 임금을 섬기는데 발현되면 바로 충이다. ……오직 이 심으로 인욕을 없애고 천리를 보존하는데 힘쓰기만 하면 된다.¹¹⁾

양명은 ‘리’를 이미 ‘소당연’, 즉 도덕법칙으로만 생각했다. 따라서 그것은 행위에 관련된다. 고자의 주장처럼, ‘아버지를 섬기는’ 행위의 법칙이 그 대상인 ‘아버지’에게 있을 수는 없다. 행위의 법칙은 그 행위를 실천하는 주체에 의해 드러날 수 있을 뿐이다. 양명이 생각하기에, 그런 법칙은 바로 우리의 심에 내재한다. 우리의 심이 바로 행위의 법칙으로 드러나는 주체이다. 물론, 인간의 전체 심(혹은 그 작용)이 곧 ‘천리’라는 것은 아니다. 그것은 욕망의 방해를 받기도 한다. 그러므로 ‘삿된 욕망의 폐해’가 없는 심만이 ‘천리’이다. ‘천리’인 심은 하나의 총원리와 같다. 그것은 상황에 따라 여러 가지 구체적인 법칙, 이치로 표현된다. 아버지를 섬기는 경우에는 효로, 임금을 섬기는 경우에는 충으로 등등. 이렇게 볼 때, ‘천리’인 심을 온전히 하기 위해 우리가 마땅히 노력해야 하는 공부의 외부사물에 대한 연구나 지식습득이 아니라 ‘삿된 욕망’을 없애는 작업일 뿐이다.

여기에서 우리는 중요한 사실 한 가지에 주목해야 한다. ‘심이 곧 리이다.’라는 주장은 리리는 소당연의 법칙이 주체 외부에서 주어지는 것이 아니라, 진정한 주체인 심 자체가 그런 법칙으로 발현된다는 말이다. 이 명제는 다른 말로, 보편과 객관을 대표하는 천리가 더 이상 주체로부터 독립하여 외재하는 것이 아니라 주체와 합일, 나아가 주체 자체가 곧 그런 천리라고 주장하는 것이다. 이렇게 되면, 그 동안 ‘보편’ 혹은 ‘객관’이기 때문에 ‘개별’ 혹은 ‘주관’과 직접적으로 연계되지 못했던 천리가 보편적인 동시에 개별적일 수도 있게 된 것이다(성즉리性卽理에서는 이런 논

11) 『傳習錄』 上, 2쪽. “心卽理也, 天下又有心外之事·心外之理乎? ……且如事父, 不成去父上去求箇孝的理? 事君, 不成去君上求箇忠的理? 交友治民 ……都只在此心. 心卽理也. 如心無私欲之蔽卽是天理, 不須外面添一分. 以此純乎天理之心發之事父卽是孝, 發之事君便是忠, ……只此心去人欲存天理上用功便是.”

리가 세워지지 않는다). 다시 말해서, 소당연의 법칙이 더 이상 저 높은 곳에 홀로 고귀하게 매달려 우리에게 따를 것을 요구하는 것이 아니라, 우리 각각의 인간들의 구체적인 삶에서 직접적으로 활동하고 드러나고 있다는 의미이다.

관찰의 각도를 달리 하여 살펴보면, 개별적이요 주관적인 작용으로 치부되던 심 또한 참된 주체로서 ‘보편’과 ‘객관’인 천리를 정현하는 것이 된다. 그러므로 여러 가지 구체적인 정황에서 서로 다른 양태(사실은 도덕 법칙들)를 보인다고 해서 심이 단지 ‘개별’과 ‘주관’인 것만은 아니다. 나에게 의해 정현되는 측은지심은 누구에게나, 언제든지, 어디에서라도 동일하게 표현되는 것이다.¹²⁾

종합하자면, ‘심이 곧 리이다.’라는 명제를 통해 ‘보편’과 ‘객관’인 천리는 구체성을 획득하고, ‘개별’과 ‘주관’인 심은 보편성(추상성)을 확보하게 된다. 보편과 개별, 객관과 주관 혹은 추상과 구체는 더 이상 대립되는 둘이 아니라, 통일적인 것이다.

‘리’의 측면에서 살필 때, 소당연의 법칙은 하나의 대상으로 나에게 주입되거나 내가 인식해야 하는 것이 아니라, 나 자신이 본래 지니고 있는 총원리가 각각의 상황에 맞춰 이렇게 혹은 저렇게 표현되는 것일 뿐이다. 그러므로 “리란 심의 조리이다. 이런 리는 부모에게 발현되면 효가 되고, 임금에게 발현되면 충이 되며, 친구에게 발현되면 믿음이 된다. 변화무쌍하여 그 수를 헤아릴 수 없지만, 내 하나의 심에서 발현되지 않은 것이 없다.”¹³⁾

12) 이런 측면을 제대로 이해하지 못하면, 다음과 같은 걱정을 하게 되기도 한다. “當然之則의 내재성을 지나치게 강조하면, 그 보편성과 공공성을 약화시키기 쉽다. 양명은 ‘심즉리’에서 ‘심외무리’를 끌어냈는데, 여기에 이미 그럴 가능성이 있다.”(楊國榮, 心學之思, 82쪽)

13) 『書諸陽伯卷』 『全集』 8, 277쪽: “理也者, 心之條理也, 是理也, 發之於親則爲孝, 發之於君則爲忠, 發之於朋友則爲信. 千變萬化至不可窮竭, 而莫非發於吾之一心.”

양명은 비록 본체론적 논의에 관심을 보이지 않았지만, ‘리란 심의 조리이다.’라는 표현에서 우리는 본체론적 의미에서의 리와 기에 대한 그의 생각의 일단을 볼 수 있다. 아마도 그는 당시의 리기관, 즉 본체는 기일 뿐이요 리는 그 본체가

여기에서 알 수 있는 또 한 가지는, 주체에 고유한 총원리가 오직 ‘도덕실천’을 통해서만 구체적인 법칙으로 표현된다는 사실이다. 양명이 보기에, 주체의 총원리를 각각의 정황에 맞게 밀고 나가는 것이 이른바 ‘치지致知’라는 공부이고, 각각의 사물이 자신의 의미를 갖게 되는 것이 바로 ‘격물格物’이다. ‘도덕실천’이란 바로 이런 치지격물 등에 근거하여 주체가 각각의 사물들에 그것들의 의미를 부여하는 과정이다. 그런 과정을 통해서 각각의 사물은 자신의 의미를 드러내게 된다.¹⁴⁾ 이와 같이 주체 스스로가 법칙을 창발創發하여 사물들로 하여금 자신의 의미 혹은 가치를 획득하게 한다는 사실을 인정하지 않는다면, 그 어떤 도덕이론도 ‘자율도덕’의 이름을 얻을 수 없다.¹⁵⁾ 바로 이런 점에서 ‘심이 곧 리이다.’라는 명제가 이른바 ‘자율도덕’의 강력한 근거를 확보하는 것이요, ‘자기입법’의 입지를 확고히 하는 것이다.

三. 가치세계의 형성

주체가 스스로 자기 행위의 법칙을 건립한다면, 그에 발맞추어 행위와 관련된 객체는 주체의 대상으로 주체에 의해 그 의미나 가치가 구현되는 것이 논리적인 귀결일 것이다. 양명 또한 ‘주체의 자기입법’과 ‘자율도덕’을 통해 그런 결론으로 나아갔다.

(1) 주체와 의향, 그리고 사물

드러내는 조리일 뿐이라는 나흠순 등과 같은 관념을 지니고 있었던 듯싶다. 왜냐하면 양명도 ‘心即氣’라는 표현을 몇 번씩 하고 있기 때문이다. 그러나 이 문제에 대한 상세한 논의는 또 다른 논문을 기다려야 할 것이다.

- 14) 『傳習錄』 中, 45쪽: “所謂致知格物者, 致吾心之良知於事事物物也. 吾心之良知, 卽所謂天理也. 致吾心之良知於事事物物, 則事事物物皆得其理矣. 致吾心之良知者, 致知也; 事事物物皆得其理者, 格物也. 是合心與理而爲一者也.”
- 15) 여기에서 말하는 ‘자율도덕’은 물론 칸트의 개념을 엄두에 둔 것이다. 그러나 필자는 그보다 조금 더 엄격한 기준을 적용했다. 참고로 칸트에게 있어 ‘자율’이란 인간의 의지가 우리들 자신 속에 주어져 있는 이성 자체의 법칙에 의해 규정되는 것이며, ‘자유’란 이성적 존재자가 실천이성의 순수한 법칙 수립에서 나타나는 대로 행위할 때, 자연의 필연적 연관관계와 독립적임을 드러내는 것이다.

주체의 행위와 관련되는 객체로서의 대상, 즉 사물에 대한 양명의 인식은 기본적으로 『대학』의 8조목 중에서 격물·치지·성의·정심의 논리 구조에 근거한다. 앞에서 언급했던 것처럼, 양명의 기본적인 문제의식은 송대宋代유학이 남겨놓은 격물설의 오류를 바로잡는데 있었다. 따라서 주체인 심뿐만 아니라 그 대상에 대한 인식도 바로잡아야만 했다. 그런데 주체와 대상, 그 연결은 ‘의意’가 담당한다. 다시 말해서, 주체는 ‘의’라는 형식으로 대상과 만나는 것이다.

양명은 이런 ‘의’가 기본적으로 모든 의식 활동을 가리키지만, 크게 두 가지 의미가 있다고 생각했다. 그 하나는 “무릇 사물에 응하여 일어나는 모든 생각을 일러 의라고 한다.”¹⁶⁾거나 “양지가 느낌에 응하여 움직인 것”¹⁷⁾, 즉 주체가 외부자극에 반응하는 ‘정감적 의념’이라는 뜻을 지닌다. 다른 하나는 “몸의 주재는 심이고, 심이 발현한 것이 바로 의이다.”에서처럼 ‘의’란 심이 주체적으로 발현한 것으로, 그것에는 “의가 부모를 모시는데 있다면”¹⁸⁾에서 보이듯이 ‘내부의 요구’로 표현되기도 하며, “따뜻하게 하거나 시원하게 하려하고, 봉양하려 하는 것은 이른바 의이다.”¹⁹⁾에서 알 수 있듯이, 또한 적극적이고 주동적인 ‘의향’이기도 하며, “먹으려고 하는 마음이 곧 의이고”, “가려고 하는 마음이 곧 의이다.”²⁰⁾에서 알 수 있듯이, 어떤 구체적인 ‘의욕’을 의미하기도 한다.

전자는 감각 지각의 주체로서 일으키는 반응이라 말할 수 있을 것이요, 후자는 자기입법자로서의 작용이라고 말할 수 있을 것이다. 양명에게 있어 ‘의’가 갖는 중요한 의미는 두 번째 - ‘내부의 요구’ ‘의향’ ‘의욕’, 즉 심의 주체적 발현이라는 점이다. 왜냐하면 양명은 이런 ‘의’를 통해서 격물의 물을 정의하기 때문이다. 그는 이렇게 설명했다.

16) 『全集』 6, 「答魏師說」 217쪽: “凡應物起念處, 皆謂之意.”
 17) 『傳習錄』 中, 47쪽: “良知應感而動者謂之意.”
 18) 『傳習錄』 上, 6쪽: “身之主宰便是心, 心之所發便是意.” “如意在於事親.”
 19) 『傳習錄』 中, 48쪽: “意欲溫清, 意欲奉養者, 所謂意也.”
 20) 『傳習錄』 中, 42쪽: “欲食之心即是意”, “欲行之心即是意”.

몸의 주제는 심이고, 심이 발현한 것이 바로 의이며, 의의 본체는 (양)지이고, 의가 있는 곳이 바로 (사)물이다. 만일 의가 부모를 섬기는데 있다면, 부모를 섬기는 것(행위)이 (사)물이다. ……그래서 나는 심 바깥에 리가 없고 (사)물도 없다고 말한다.²¹⁾

의가 쓰이는 곳에는 반드시 (사)물이 있는데, (사)물은 곧 사(건, 즉 행위)이다. 예를 들어 의가 부모를 섬기는데 사용된다면, 부모를 섬기는 것(행위)은 하나의 (사)물이 된다. ……의가 사용되는 곳에 (사)물이 없는 곳이 없다. 이런 의가 있으면 이런 (사)물이 있고, 이런 의가 없으면 이런 (사)물이 없다. (그렇다면 사)물은 의의 작용이 아닌가?²²⁾

(사)물은 사(건)이다. 의가 발현하면 반드시 그 사(건)가 있다. 의가 있는 사(건)를 일러 (사)물이라 한다.²³⁾

양명의 설명 순서는 분명 정심→성의→치지→격물에 의거한 것이다. 여기에서 다시 한 번 양명이 우선적이고 직접적으로 해결하고자 했던 문제가 무엇이었는지 분명해진다. 그것은 바로 주자학의 격물설이었다. 주자에게 있어 ‘물’은 양명과 마찬가지로, 사물과 사건(행위) 모두를 가리킨다. 그러나 그것은 내 마음, 즉 인식심의 대상이 되는 객관사물과 사건일 뿐, 결코 주체와 직접적으로 연계된 것이 아니다. 그래서 주자의 격물은 기본적으로 주체와 상대되는 객관사물을 대상으로 탐구하는 것을 의미한다. 양명은 바로 이 점에 불만을 가졌다. 젊은 시절 대나무를 ‘격’했던 경험은 사실 주자의 주장에 대한 오해에서 비롯되었지만, 그래도 그를 괴롭힌 가장 큰 문제는 역시 ‘물’에 대한 해석이었다.²⁴⁾

양명이 보기에, 유학에서 말하는 ‘물’이 주체와 동떨어진 객관사물일

21) 『傳習錄』 上, 6쪽: “身之主宰便是心, 心之所發便是意, 意之本體便是知, 意之所在便是物. 如意在於事親, 卽事親便是一物; ……所以某說無心外之理, 無心外之物.”

22) 『傳習錄』 中, 47쪽: “意之所用必有其物, 物卽事也. 如意用於事親, 卽事親爲一物, ……凡意之所用無有無物者, 有是意卽有是物, 無是意卽無是物, 物非意之用乎?”

23) 『全書』 26, 「大學問」 972쪽: “物者, 事也. 凡意之所發必有其事, 意所在之事謂之物.”

24) “정자에서 대나무를 격했다는 고사, 그 발생과 결과는 양명이 아직 주자철학의 격물론의 전체 內涵을 진정으로 이해하지 못했다는 사실을 증명한다. ……그러나 그가 이로부터 제기한 문제는 분명 의미가 있다.”(陳來, 『有無之境』, 21쪽.)

수단은 없다. 왜냐하면 유학은 결코 오늘날의 소위 과학적 학문을 하자는 것이 아니라, 기본적으로 도덕실천을 통한 성인되기를 목표로 하기 때문이다. 도덕을 실천함에 있어서 우선적으로 중요한 것은 동기이지 대상이 아니다. 다른 말로 표현하자면, 양명에게 있어 중요한 (사)물은 결코 객관적으로 실재하는 것이 아니라, 나의 관심이 향하는 대상이다. 나의 관심이 향하는 대상이란 곧 내가 하려는 행위와 관련이 있고, 그래서 의미를 부여하고 처리하려는 대상을 말한다. 양명은 객관적인 존재 자체에 대한 관심을 거의 드러내지 않았으며, 오직 도덕실천이라는 입장에서만 사물을 생각하고 처리했다. 따라서 그것은 단지 ‘의식대상’ 혹은 ‘의향대상’일 뿐이요, 오직 의식이나 의향과의 관계에서만 규정될 수 있다. 그러므로 또한 주체를 벗어날 수 없다. 이것이 곧 ‘심 바깥에는 (사)물이 없다.’는 명제의 내용이다.

“의가 있는 곳이 (사)물이다.” “의가 쓰이는 곳에는 반드시 (사)물이 있다.” “의가 발현하면 반드시 그 사(건)가 있다.” 등등이 의미하는 것은 본래적인 사물, 혹은 현상세계에 객관적으로 존재하는 사물을 의미하지 않는다. 그것은 ‘가치세계’에서의 사물 혹은 사건이다. 그것에는 현상적으로 존재하는 사물이 포함될 수도 있고, 아니면 오직 의식이나 의향만 있을 수도 있다. 바로 이런 의미에서 양명에게는 객관적 사물의 존재 여부가 중요하지 않다고 말할 수 있는 것이다.

(2) 가치세계의 형성

주자 등과는 달리, 양명은 태극과 같은 초월적 본체나 리기 등의 형이상학적 관념에 대해 그다지 관심을 갖지 않았다. 적어도 표명하지 않았다. 그가 생각하기에, 각각의 개인이 대면하는 세계는 결코 본체나 그에 따른 관념에 의해 규정되는 것이 아니라, 주체의 의식과 연계되어진 것으로 자신과 분리될 수 없는 관계 안에 있다.

사람의 양지는 곧 초목과 와석(瓦石)의 양지이다. 초목과 와석은, 만일 사람의 양지가 없다면 초목과 와석이 될 수 없을 것이다. 어찌 초목과 와석만이 그렇겠는가? 천지 또한 사람의 양지가 없다면 천지가 될 수 없을 것이다.²⁵⁾

양명은 결코 불교도가 아니다. 그 역시 천지와 산천초목이 스스로 존재함을 부정하지 않는다. 그의 말은 결코 현상적으로 실재하는 존재, 즉 대상이 사람의 인식이나 의지에 의해 구성된다고 주장하는 것이 아니라, 그것들의 의미나 가치가 언제나 사람들의 행위에 의해 드러난다는 뜻이다. 양명이 볼 때, 스스로 존재하는 자연물 자체는 기실 일종의 카오스, 즉 무질서 중에 있다. 그것들을 천지나 초목 혹은 기와나 돌로 구분하여 의미와 질서를 갖도록 하는 것은 우리 인간이요 우리의 행위이다. 그러므로 천지가 천지인 까닭은 우리 인간이 천지를 천지로 대우하기, 즉 그렇게 의미를 부여하기 때문이지 천지 자체가 스스로를 천지로 자임하기 때문이 아니다. 이런 의미에서 “나의 영명(靈明)이 바로 천지 귀신의 주재이다. 나의 영명이 없다면, 누가 하늘을 우러르겠는가?” “천지와 귀신, 만물이 나의 영명을 벗어난다면 천지와 귀신, 만물은 존재하지 않는다.” “자, 죽은 사람을 보자. 그의 정령은 흩어졌다. 그의 천지만물은 어디에 있는가?”²⁶⁾ 이처럼, 양명이 관심을 갖는 가치세계에서는 주체의 의향 작용이 강조될 뿐이다. 나의 영명을 벗어나면, 나에게 보이는 것과 같은, 즉 그런 의미나 질서로 현상되는 천지만물은 결코 있을 수 없다.

그러나 반면에 대상이 없다면, 최소한 상정되지 않는다면 주체의 작용 또한 전개될 수 없다. 그래서 양명은 또한 “나의 영명이 천지와 귀신, 만물을 벗어난다면 또한 나의 영명도 없다.”²⁷⁾고 말했다. 이처럼 양명의 가

25) 『傳習錄』 下, 107쪽: “人的良知就是草木瓦石的良知, 若草木瓦石無人的良知, 不可以爲草木瓦石矣. 豈惟草木瓦石爲然, 天地無人的良知亦不可爲天地矣.”

26) 『傳習錄』 下, 124쪽: “我的靈明, 便是天地鬼神的主宰. 天沒有我的靈明, 誰去仰他高?” “天地鬼神萬物離却我的靈明, 便沒有天地鬼神萬物了.” “今看死的人, 他這些精靈游散了, 他的天地萬物尚在何處?”

27) 『傳習錄』 下, 124쪽: “我的靈明離却天地鬼神萬物, 亦沒有我的靈明.”

치세계에서 주체와 대상은 상호 전화하며 상호 성립시키기도 한다. 이런 논리에서만 이른바 ‘산중간화(山中看花)’의 고사에서 우리를 곤혹스럽게 만드는 “함께 고요함에 돌아간다[同歸於寂].”²⁸⁾는 표현의 의미를 이해할 수 있게 된다. 다시 말해서, 주체와 대상이 서로 작용을 일으키고 의미나 질서를 부여받아야만 그것들의 세계가 형성될 수 있다는 뜻이다. 따라서 ‘고요함’이란 존재에 대해 말한 것이 아니라 감수(感受) 혹은 감통(感通), 즉 가치세계의 형성이 이루어지지 않았다는 것이요 상호관계가 성립되지 않았음을 가리킨 것이다. 물론, 제자의 질문은 인간의 인식이나 의지와 상관없이 의구하게 피고 지는 꽃이라는 객관적인 존재를 문제 삼았지만, 양명은 현상세계의 사물들 자체를 문제 삼지 않았으며, 또한 그것들이 전혀 문젯거리가 되지 않았다. 현상세계의 사물들은 그냥 그렇게 의구하게, 나와 전혀 상관없이, 카오스의 상태로 존재하는 것일 뿐이다. 성인이 되기 위한 도덕실천에 있어 그것들은 주체에 의해 의미를 드러내거나 질서 지워질 뿐이지, 다른 어떤 객관적 의미를 스스로 지니는 것이 아니다.

四. 주체의 한계와 유감

이상에서 살펴본 것처럼, 양명의 주장은 매우 분명하고 힘차며, 또한 설득력을 지닌다. 도덕을 설명하면서, 그 실천의 근거와 경로, 의미를 양명처럼 간단하고 분명하게 진행하는 것은 결코 쉬운 일이 아니다. 그래서 많은 현대의 신유학자들은 양명을 유학의 적통자로 인정한다. 그러나 그의 도덕이론 전체에 문제가 없는 것은 아니다. 특히 구체적인 실천방법을 강구하는데 대한 그의 주장은 사뭇 부족한 듯이 보인다. 그 내용과 원인을 간단하게 살펴보자.

앞에서 이미 살펴본 것처럼, 양명은 구체적인 현실생활에서 ‘삿된 욕망’을 없애기만 하면 저절로 도덕적 옳음과 ‘지극한 선’을 실현할 수 있다고 믿었다. 그래서 그는 또한 이렇게 말했다.

28) 『傳習錄』 下, 107-8쪽 참조.

예를 들어 겨울에 따뜻함을 강구한다 하더라도 오직 이 심의 효를 다하려 할 뿐이요, 터럭만큼의 인육도 개입하지 못하게 할 뿐이다. 여름에 시원함을 강구한다 하더라도 오직 이 심의 효를 다하려 할 뿐이요, 터럭만큼의 인육도 개입하지 못하게 할 뿐이다. 오직 이 심을 강구할 뿐이다. 만일 이 심이 인육이 없는 순일한 천리여서 부모에게 효도하려는 정성스러운 심이라면, 겨울에는 자연히 부모의 추위를 생각하여 스스로 따뜻함의 도리를 추구할 것이요, 여름에는 자연히 부모의 더위를 생각하여 시원함의 도리를 추구할 것이다.

이것은 모두 진실로 효도하려는 그 심이 발현하여 나온 조건이다. 이처럼 진실로 효도하려는 심이 반드시 있는 다음에야 이런 조건들이 발현할 수 있다. 수목에 비유하자면, 진실로 효도하려는 이 심은 뿌리이고 수많은 조건은 지엽이다. 먼저 뿌리가 있어야만 지엽이 있을 수 있다. 먼저 지엽을 찾은 다음 뿌리를 심는 것이 아니다.²⁹⁾

양명이 든 예대로 말하자면, 사심 없이 효도하려는 마음이 뿌리이고 겨울에 따뜻함을 추구하고 여름에 시원함을 추구하는 것은 가지와 잎사귀이다. 가지와 잎사귀는 당연히 먼저 뿌리가 있어야만 존재할 수 있다. 마찬가지로 따뜻함과 시원함을 추구하는 행위 또한 먼저 사심 없이 효도하려는 마음이 있어야 한다. 이 명제는 옳다. 그러나 뿌리가 있다고 해서 반드시 가지와 잎사귀가 있는 것은 아니다. 효도하려는 마음이 있다고 해서, 나아가 따뜻함과 시원함을 추구한다고 해서 반드시 소기의 목적을 달성할 수 있는 것은 아니다. 이 명제는 옳지 못하다. 따뜻함과 시원함을 추구하기 위해서는 현실세계의 여러 경험과 지식이 필요하다. 다시 말해서, 어떻게 해야 빨리 그리고 확실하게 따뜻하거나 시원할 수 있는지 알기 위해서는 도덕실천의 주체로서의 심만으로는 부족하다. ‘지극한 선’인

29) 『傳習錄』 上, 3쪽: “只是就此心去人欲存天理上講究. 就如講究冬之溫, 也只是要盡此心之孝, 恐怕有一毫人欲間雜; 講究夏清, 也只是要盡此心之孝, 恐怕有一毫人欲間雜. 只是講究得此心, 此心若無人欲, 純是天理, 是箇誠於孝親的心, 冬時自然思量父母的寒, 便自要去求箇溫的道理. 夏時自然思量父母的熱, 便要去求箇清的道理. 這都是那誠孝的心發出來的條件. 却是須有這誠孝的心, 然後有這條件發出來. 譬之樹木, 這誠孝的心便是根, 許多條件便是枝葉, 須先有根然後有枝葉, 不是先尋了枝葉然後去種根.”

심의 본체는 이런 측면을 담당하지 못한다. 양명은 이런 측면을 정확하게 인식하지 못했다.³⁰⁾ 그래서 그는 또한 다음과 같이 말했다.

만일 의절이 타당하기만을 추구하는 것이 지선이라고 말한다면, 예를 들어 연극을 하는데 수많은 따뜻함과 시원함을, 봉양하는 의절을 연기한 것이 타당하다면 또한 지선이라고 부를 수 있을 것이다.³¹⁾

양명이 주장하는 것처럼 어른을 모시는 여러 조치가 곧 진정한 도덕실천인 것은 아니다. 진정으로 사심 없이 효도하려는 마음이 없다면, 그것은 연극을 하는 것과 마찬가지로 ‘지극한 선’일 수 없다. 모든 도덕실천은 주체의 능동성, 동기의 순수함을 필요조건으로 한다. 그래야만 ‘주체의 자기입법’이요 ‘자율도덕’일 수 있다. 그러나 이것은 필요조건이지 충분조건이 아니다. 이런 필요조건에 더하여 경험적 지식에 의해 이끌어지는 올바른 실천방법이라는 조건이 첨가되어야만 비로소 도덕실천이 온전히 완성되는 것이다. 양명은 이런 측면을 간과했고, 그 후학들 중 일부는 지나치게 그쪽으로 나아갔다.

이런 현상이 나타나는 원인은 간단하다. 양명의 세계는 온전히 ‘가치세계’일 뿐, 객관이나 현상에 속하는 세계를 간과하고 지나치게 소홀히 생각했기 때문이다. ‘산중간화’의 일화에서 보이듯, 일반 사람들은 객관적 혹은 현상적 세계, 즉 나와 상관없이 의구하게 존재하는 세계에 대해서도 관심을 갖는다. 그런데 양명은 그것을 무시하고, 오직 주체의 창발만을 강조했다.³²⁾ 이런 이유 때문에 사람들로 하여금 쓸데없는 오해를 불러

30) 주자학의 반동으로서의 양명학을 정통 유학이라 주장하는 牟宗三도 “양명은 특히 事親이라는 행위 자체가 동시에 하나의 지식체계임을 알지 못했다.”고 인정했다. 『從陸象山到劉蕺山』, 254쪽 참조. 그의 ‘양지감함’설은 바로 이런 측면을 보완하기 위해 제기된 것이라고 말할 수 있을 것이다.

31) 『傳習錄』 上, 3쪽: “若是那些儀節求得是當便謂至善, 卽如有扮戲子, 扮得許多溫清奉養的儀節是當, 亦可謂之至善矣.”

32) 주체의 창발로 표현할 수 있는 양지의 감응에 대해 牟宗三은 “모든 존재의 존재론적 근거”(上揭書, 223쪽)라고 주장한다. 이는 양명이 良知頌에서 양지를 “乾坤萬有之基”라고 노래한 것 등에 근거한 주장이라고 말할 수 있다. 그러나 양명의

러일으키기도 했다. 그러나 그것은 진정한 문제가 아니다. 문제는 그렇게 해서 천지만물이 갖는 객관적 측면까지 의미(나의 의지나 의향과 상관없이 그 자체가 지니는)를 잃게 되고, 그에 따라 진정한 도덕실천도 어렵게 된다는 데 있다.

양명의 가치세계에서는 주체와 객체의 분리가 용납되지 않는다. 그에 따라 도덕실천에 있어서도 객체는 독립적인 의미를 갖지 못한다. 객체가 주체와 관련 없이 나름의 의미를 갖지 못한다면, 그것은 객관적으로 존재하지 않는 것과 같고 따라서 그것에 대한 지각이나 파악, 나아가 인식 등은 전혀 의미가 없게 된다. 그러나 과연 주체와 상관없는 객체로서의 천지만물은 전혀 의미가 없는 것인가? 백 번 양보해서 도덕실천에서만 살펴보는 경우라도 객체로서의 천지만물은 의미가 없는 것인가? 결코 그렇지 않다. 양명의 예를 따라 논의해보자. 따뜻함과 시원함을 추구한다고 간단하게 말해서 그렇지, 얼마나 따뜻해야 하는지 혹은 얼마나 시원해야 하는지 등에 대해서도 우리는 많은 경험적 사실을 인지하고 있어야 하며, 그 인식에 따라 문제해결을 할 때에도 천지만물로 대표되는, 객관적 조건을 올바르게 파악하여 처리해야만 비로소 진정한 의미의 도덕실천을 이루어낼 수 있다. 여기에서 알 수 있듯이, 도덕실천에는 주체의 ‘자기입법’ 뿐만 아니라 객체에 대한 정확한 인식이 기본적으로 요구된다. 간단히 말해서, 도덕심의 창발로 시작하여 인식심의 탐구를 거쳐야 한다는 의미이다. 그런데 양명의 주체에는 반드시 필요한 후자가 거의 존재감을 상실했다.

양명의 ‘심외무리’ ‘심외무물’이라는 명제는 분명 강력하게 도덕실천의

가치세계는 결코 우리가 일반적으로 말하는 객관세계가 아니다. 객관세계를 말하는 것이 아니라 도덕실천으로 말하는 세계라면, 마땅히 ‘가치론적 근거’이어야지 ‘존재론적 근거’일 수 없다. 양지에 의해 창발되는 사물이 아무리 칸트식의 물자체(上揭書, 225쪽)라고 할지라도, 나아가 칸트의 ‘물자체’에도 문제가 있다. 예를 들어, 칸트에 의하면 인과관계는 현상계에만 적용된다. 그런데 현상으로부터 물자체를 도출해내는 것도 인과관계에 근거한 것이다. 물자체는 이미 현상계를 초월한 것인데, 어떻게 인과관계에 의해 도출될 수 있는가? 물자체는 그야말로 칸트의 가설일 뿐이다. 진리가 아니다.

제일원리를 설명한다. 그러나 그 때문에 오히려 ‘객관세계의 부차화’와 완정하지 못한 도덕실천 방법을 노정하게 되었다. 객관세계가 부차화되는 근본적인 까닭은 주체의 창발만을 강조하고 객체와의 인지적 접응을 간과하기 때문이며, 그 결과 주체의 인식능력은 계발되지 못하고 나아가 이론적 학문의 발전을 기대하기 어렵게 된다. 그에 따라 오늘날 인류에게 보편적인 가치로 인정받는 ‘과학’과, 나아가 ‘민주’까지도 도출해내기 어려운 지경에 몰릴 수도 있는 것이다.

五. 맺는 말

양명학은 기본적으로 주자학에 대한 반동이라는 성격을 갖는다. 그것은 비록 주자학이라는 발에서 자라났지만 상산학象山學, 더 근본적으로는 맹자학孟子學이라는 씨앗이 발아하여 나온 유가의 도덕철학이다. 주자학이라는 토양에서 자랐기 때문에, 『대학』의 논리구조와 ‘존천리거인욕存天理去人欲’이라는 명제 등을 받아들였다. 그러나 사실 그것을 이용하여 주자학에 반대하는 이론, 즉 상산학 맹자학에서의 ‘심즉리’ ‘치양지’설 등을 제시하였고, 이를 통해 적통 유학자들의 도덕철학이 보다 더 분명하게 설명되었다. 그것을 우리는 주체의 ‘자기입법’이요 ‘자율도덕’이라고 부를 수 있고, 그 체계에서 건립된 세계는 ‘가치세계’라고 이름할 수 있다.

그러나 양명은 지나치게 주체의 창발성만을 강조하여 주체와 상관없이 독립적으로 존재하는 천지만물, 즉 객관세계를 등한시했다. 그 결과, 비록 도덕실천의 근거와 법칙이 어떻게 정현되는지에 대해서는 분명하고 강력한 설명이 이루어졌지만, 실제로 그것을 실천하는 방법론에 있어서는 문제를 노정할 수밖에 없었다. 또한 우리의 세계를 ‘가치세계’로만 국한시킴으로 인해서, 현상세계 혹은 객관세계를 탐구할 수 있는 심의 또 다른 능력, 즉 이론이성적 측면을 간과하게 되었고 이에 따라 이른바 과학적 학문의 발전이 근본적으로 저지당하고, 나아가 그런 이론이성적 판단에 주로 의지하는 민주정체의 뿌리를 내리는 데도 어려움을 초래할 수도 있다.

양명이 남긴 문제는 이렇게 정리할 수 있을 것이다. 어떻게 도덕실천의 근거를 확보하는 동시에 그것을 온전한 방법으로 실천할 것이며, 나아가 천지만물과 같이 독립적으로 실재하는 존재들을 객관적으로 탐구할 수 있는 근거를 마련할 것인가? 그 구체적인 작업이야 각각의 관련 과학이 담당한다 하더라도, 적어도 그것의 이론적 토대 건립에 있어서만큼은 철학하는 이들이 해결해야 할 것이다. 그것은 한마디로, 도덕과 과학의 공통근거 마련, 혹은 칸트 용어로 실천이성과 이론이성의 진정한 통일을 이룩하는 작업일 것이다.

(중앙대학교)

참고문헌

- 王陽明全集, 上海古籍, 1992
錢 穆, 陽明學述要, 正中, 1955
蔡仁厚, 王陽明哲學, 三民, 1988(修訂再版)
方爾加, 王陽明心學研究, 湖南教育, 1989
陳 來, 有無之境, 北京人民, 1991
楊國榮, 心學之思, 三聯, 1997
牟宗三, 從陸象山到劉蕺山, 學生, 1979
唐君毅, 朱陸之學聖之道與王陽明之致良知之道(『原教篇』)
李明漢, 陽明「良知」一概念的形成及其意義之探討, 中國文化大學, 1988

The world of significance can include the phenomenon world

Jaeho Ahn

陽明學基本上是一種對朱子學的反動. 它雖則成長在朱子學這個田地, 但畢竟是一從孟子學發芽出來的儒家道德哲學. 因為在朱子學這個田地長大的, 所以它接受『大學』的邏輯結構以及‘存天理去人欲’等的命題. 然而又用那些來提起反對朱子學的‘心即理’·‘致良知’等等主張, 從而更能充分說明嫡統儒家的道德哲學. 吾人將之可稱為主體的‘自己立法’·‘自律道德’, 由此成立的世界亦可稱為‘價值世界’.

然而, 陽明過分強調主體的創發性, 忽視了獨立於主體而存在的天地萬物-客觀世界. 結果, 雖然更明確說明道德實踐的根據和規則如何呈現, 但在具體實踐它的方法論上露呈了問題. 此外, 由於把世界局限為‘價值世界’, 而忽視了能探究現象世界或客觀世界的心之另一種能力-理論理性的方面, 從而根本阻止了所謂科學性學問的發展, 進而主要靠理論理性判斷的民主政體也無法豎立起來了.

主題語: 主體(心), 自我立法, 自律道德, 價值世界, 客觀世界

안재호 e-mail: hwashan@hanmail.net

투 고 일	2009년 4월 7일
심 사 일	2009년 4월 15일
게재확정	2009년 5월 7일