

# 王陽明의 세가지 사상적 基礎와 이에 대한 批判

李 圭 成  
(박사과정)

## 〈目 次〉

서론(陽明의 사상적 기초)	3. 認識과 實踐의 통일
1. 原理의 존재연원	4. 批判
2. 原理의 認識方法	결 론

## 서 론(陽明(1472~1528)의 사상적 기초)

일반적으로 중국의 儒家的 사상가들은 〈聖人之學〉<sup>(1)</sup>을 목표로 한다. 이것은 自己實現과 世界實現을 통일적으로 완수할 것을 도모하는 학문이다. 그러나 인간이 현실에 종속되기 보다는 현실이 人間性的의 표현이어야 한다. 인간성은 價値로서 파악되고, 對他的 성격 을 가지며, 따라서 社會的의 의미를 가진다. 사회구조나 구체적 행위는 이러한 인간성의 자연스러운 발현이어야 한다. 가치로서의 인간성 가운데 가장 중요한 것은 〈仁〉이다. 仁이 그밖의 가치들에 그 존재의미를 부여한다. 따라서 사회 구조와 구체적 행위의 기본적 토대는 仁이다. 이런 맥락에서 모든 유가적 사상가들이 仁을 가장 중시하듯이 陽明도 그 예외가 아니다. 그는 張載(1020~1077)의 「西銘」에서와 같이 특히 仁을 중시하는데, <sup>(2)</sup> 그의 「大學問」은 仁에 입각한 인간과 인간, 인간과 동물 및 그밖의 사물과의 유기적 통일을 보여준다. 그는 이것을 이미 인간이 가지고 있는 本性으로 규정하고 동시에 인간의 최고 理想임을 보여주고 있다. 이것을 그는 〈一體之仁〉이라 하였다. <sup>(3)</sup>

이것이 陽明의 의미에서 〈中〉과 〈和〉의 통일<sup>(4)</sup>이며, 〈明明德〉과 〈新民〉—陽明의 경우는 親民—의 통일로서의 〈至善〉이다. <sup>(5)</sup> 이러한 통일이 유가적 사상가들의 궁극적 관심이

(1) 王陽明. 「傳習錄」 廣文書局, 民國 68년. p. 89.

(2) Chung-ying. Cheng. *Conscience, Mind and Individual in Chinese Philosophy* University of Hawaii. p. 25

(3) 王陽明 「大學問」

(4) 「中庸」

(5) 「大學」

다. (6) 儒家가 구체적 현실을 심각한 철학적 문제로 받아들이고 (行)을 강조하는 이유가 바로 거기에 있는 것이다. 그러나 陽明이 본 당시의 사상은 程朱의 〈格物〉이라는 이름아래 외적 사물의 원리(物理)에 치중하거나, 道家와 佛家の 영향아래 내적 마음(本心)에만 몰두 하였다. (7) 따라서 전자는 객관 세계를 주도해야 할 主體를 무시함으로써 〈心〉을 상실하였고, 후자는 주체의 자기 실현의 장소인 〈事物〉에서 격리됨으로써, 〈物理〉를 상실한 것이다. (8) 이러한 파악에 의거하며, 陽明은 전자의 장점이라 할 수 있는 物理와 후자의 장점이라 할 수 있는 本心을 종합하여 〈内外〉의 통일을 기하고자 하였다. (9) 이것을 그는 〈體用一源〉, 〈無内外〉, 〈一統事〉<sup>(10)</sup> 등으로 표현하였다. 그는 이것을 목표로 할 때 진정한 聖人之學을 하는 것으로 생각하였다.

그러면 그는 이 목표를 수행하기 위해 어떤 것을 발판으로 하는가? 즉 어떠한 기초에 입각하여 수행하고자 하는가? 세가지로 생각될 수 있다. (11)

(i) 天理之在人心

(ii) 良知之明

(iii) 知行合一

(i)은 存在論의 문제이고, (ii)는 認識方法의 문제이며, (iii)은 認識과 實踐의 문제이다. 특히 (i)은 原理(理)의 존재연원 혹은 존재장소를 밝히기 위한 것이다. 陽明은 이상의 세가지 명제를 기초로 하여 자신의 목표를 수행하고자 한다.

## 1. 原理의 존재연원

陽明의 存在論을 이해하기 위해 먼저 朱子(1130~1200)의 존재론을 간단히 언급할 필요가 있다. 그에 의하면 우리에게 外的이고 구체적인 〈事事物物〉에는 보편적이고 추상적인 〈理〉가 있다. 세계에 존재하는 모든 것들은 이 양 계기의 결합에 의해 존재한다. 사물과 理는 그 성질이 다르지만 분리되어 있지 않고 함께 존재한다. 사물은 변화하는 성질을 가지나, 理는 〈不生不滅〉의 것이다. 이 영원한 理가 그 사물을 그 사물이게끔 하는

(6) 馮友蘭은 「新原道」를 이런 관점에서 썼으며, 方東美는 이것을 中國哲學의 본질적 특성으로 파악하고 현대에도 의의를 가지는 것으로 본다.

(7) 王陽明 「傳習錄」 廣文書局. 民國 68年. p. 47, p. 68.

(8) 같은 책 p. 33, p. 68

(9) 물론 〈本心〉의 측면에서 陸象山의 영향을 고려해야 하나, 여기서는 언급하지 않는다.

(10) 같은 책 p. 31, p. 52, p. 44, p. 140

(11) 이문바 〈四句教義〉라 해서, 陽明이 자신의 宗旨로서 제자들에게 전한 것이 있다. 이것은 제자들 사이와 후세 학자들 사이에 논란의 대상이 되었고, 陽明 사상의 기초라기 보다는 결론이라고 보는 것이 좋을 것 같다. 이 宗旨는 다음과 같다.

“無善 無惡 心之體  
有善 有惡 意之動  
知善 知惡 是良知  
爲善 去惡 是格物” [같은 책 p. 176] ]

원리(所之然之理)인 것이다. 그래서 이때의 理는 그 사물의 本質(性)이 된다. 그리고 각각의 사물들의 理를 총괄하여 포섭하는 최고의 理가 있는데, 이것이 〈天理〉로서의 太極이다.

이 구체적 사물의 理와 太極은 인간에 대해 객관적으로 존재한다. 인간의 의식이 그것을 인식하건 안하건 영원불멸 존재한다. 이렇게 볼 때, 朱子의 存在論은 實在論(realism)의인 체제라 할 수 있다. 그러나 朱子도 天理의 인간에의 內在性을 이야기한다. 즉 인간은 天理로부터 天理 자체와 더불어 그 本質인 일단의 價値를 부여받고 있다. 따라서 이 일단의 가치 개념들이 인간의 本質로서도 파악되는데, (1)이것이 바로 〈仁·義·禮·知〉이다. 이러한 理의 인간에의 內在性은 事實的 차원에서 성립하는 것이다. 論理的으로 理가 先行한다.(2) 이것은 그의 존재론이 초월적 天理에 입각한 연역체제라는데 의거한다. 理가 먼저 있어서 이로부터 세계가 존재하고 說明된다. 따라서 그의 內在性의 주장에도 불구하고, 理는 객관적 초월적인 성격을 지니며, 인간에 대해서는 추구해야 할 목적(所當然之理)이다.

陽明은 이러한 理의 객관성과 초월성을 비판하면서 자신의 존재론을 이야기 한다. 비판의 요지는 다음과 같다.

- (i) 朱子의 存在論은 주체(心)와 객체(事物)의 분리를 전제한다.
- (ii) 이 분리에 의한 理의 객관성은 〈心〉을 〈理〉로 부터 소외시킴으로써 心이 자신의 영역을 확보(主一)하지 못하고, 잡다한 객관적 사물에 종속(遂物)하게 한다.(3)
- (iii) 理가 외부로부터 우리에게 주어진다면, 理는 자기 발견에 의한 것이 아니고, 기존의 사회적 가치를 自我에 부과하고 이 부과된 것을 理라 할 것이다.(4)
- (iv) 부과된 가치를 理라 한다면, 도덕을 일단의 생활 신조로 보아 양적으로 조목화하고, 內的 자각과 내적변형(inner transformation) 보다 외적으로 드러난 것을 가치 평가의 바탕으로 삼는다.(5)
- (v) 따라서 理의 객관성은 도덕적 절박성을 무시하고, 〈禮·樂·刑·政〉과 같은 외적이고 형식적인 원리 원칙에 얽매이는 것을 방지할 수 없다.(6)
- (vi) 이렇게 되면 도덕에 있어서의 〈根本〉과 〈枝末〉(7)을 구분하는 기준을 상실하여 잡다한 외적세계 속에서 〈支離之惑〉에 빠진다.(8)

(1) 朱子, 「大學章句」 "明德者 人之所得乎天而 虛靈不昧 以具衆理而應萬事者也"

(2) 馮友蘭, 「中國哲學史」 下권 p. 906

(3) 王陽明, 「傳習錄」 p. 55

(4) Wei-Ming Tu, 「Subjectivity & Ontological reality-An interpretation of Wang Yang Ming's Mode of thinking」 *Philosophy E.W.* 1973. V. XXⅢ. p. 193

(5) 같은 논문 p. 193

(6) 王陽明, 「傳習錄」 p. 61, p. 47

(7) 같은 책 p. 9, p81, p. 87

(8) 같은 책 p. 47

(vii) 이상에서 自己實現(self-realization)의 궁극적 토대가 心 이 될 수 없다.<sup>9)</sup>

이상과 같은 陽明의 朱子 비판은 陽明 자신의 기준을 윤곽적으로 암시한다. 이것을 간단히 말한다면, 世界에 의미를 부여하는 자기 실현의 궁극의 토대가 心이다. 토대가 되기 위해서는 心의 역동성 혹은 능동성을 확보해야 한다. 이를 위해 理의 객관성 보다는 그 主觀的 연원에 주목해야 한다. 즉 理는 心의 自發性에 의거한다는 것을 밝혀야 한다. 理는 행위의 근본적 기준이 되어야 하는데, 이것은 외적인 변화 무상한 사물에서 찾아지는 것이 아니고, 心에 연원하는 불변의 기준이다. 인간은 이 불변의 기준을 미리 가지고 변화에 대처해야 한다.

이러한 취지를 가지고 陽明은 그의 觀念論的인(Idealistic) 존재론을 전개한다. 우선 그는 〈事物〉과 〈天理〉를 구분한다. 사물의 근본 성격은 시세에 따라 변화하는 것이고, 天理는 영원 불멸의 것이다. 이 天理가 사물의 질서(條理)<sup>10)</sup> 인데, 〈心〉에 內在한다(在心). 즉 心의 본성(性)이다. 天理는 인간의 마음(人心)에 존재하고, 〈根本的〉인 〈本體〉(本源) 〈本領〉 혹은 〈頭腦〉이다. 事物은 이에 반해 〈枝葉〉(枝末)이다.<sup>11)</sup>

그러나 理가 心에 內在한다는 것은 상자속에 과자가 들어있는 방식으로 있는 것은 아니다. 陽明은 心을 객관적 사물과 분리하여 實體化하지 않고, 이미 사물과 연관되어 作用한다는 면에 주목한다. 心의 本體를 그 기능면에서 파악하고 그 기능(用)을 本體의으로 파악한다.<sup>12)</sup> 이것은 마치 태양과 빛의 관계와 같다.<sup>13)</sup> 天理는 마음속에 만 자리잡고 밖으로 나오지 않는 것이 아니고, 心이 창조적 힘(Creative power)이듯이 理는 이 心으로 부터 창조적으로 나온다. 心은 그 본성상 보편적이고 필연적인 理를 삶의 구체적 맥락에서 드러낸다.<sup>14)</sup>

이런 의미에서, 理는 心에서 분리되어 있지 않고 그 존재 장소가 心이기 때문에 心과 理는 둘이 아니라 合一된다. (合心與理而爲一者也)<sup>15)</sup> 朱子에 의하면 우리의 心이 없어도 理는 영원불멸 객관적으로 존재한다. 그러나 陽明에 의하면 心을 떠나서는 理도 없고, 心을 떠나서는 사물도 없다. (無心外之理 無心外之物)<sup>16)</sup> 心은 일체의 理를 포괄하고 (心, 管乎天下之理)<sup>17)</sup>, 일체의 사물을 포섭한다. 이것이 그의 〈心即理〉의 의미이다.

(9) Wei-Ming Tu, 「Subjectivity & Ontological Reality」 *Philosophy E. W. V.* XXIII p. 193

(10) 王陽明, 「傳習錄」 p. 69

(11) 王陽明, 「傳習錄」 p. 9, 55, 61, 92, 96, 110, 155

(12) Tang Chun-I, The development of the Concept of Moral Mind from Wang Yang-Ming to Wang chi 「*Self and society in Ming thought*」 by T. d. Bary and the Conference on Ming thought Columbia University Press, 1970. p. 101

(13) 같은 논문 p. 101

(14) 같은 논문 p. 102

(15) 王陽明, 「傳習錄」 p. 72

(16) 같은 책 p. 14

(17) 같은 책 p. 68

그러나 心之理는 事物之理이다. 객관적 理가 주관적 理와 동일하다는 것이다. 따라서 陽明의 理는 순전히 주관주의에 입각한 것은 아니다. 단지 객관적 理의 토대가 心이라는 것이며, 인간에게 보편적인 良知에 의해 명증적으로 파악된다는 것이다. 이런 맥락에서 外的 世界와 인간의 自我는 하나이다. 陽明은 이러한 세계와 자아와의 연관을 본성상 이미 갖추고 있는 인간의 근본 조건으로 파악한다.<sup>118</sup> 인간은 이미 세계와 하나이다. 즉 先天的으로(a priori)통일적으로 연관되어 있다. 객관과 주관의 분리는 최초의 전제가 아니고, 心과 物의 선천적 연관성을 왜곡하고 망각했을 때 나타나는 것이다. 인간이 최후에 도달하는 理想은 바로 이 최초의 것을 회복하는 것이다. 최초의 것이 최후의 것이고, 최후의 것이 최초의 것이다.

朱子는 心을 認識論의 측면과 倫理的 측면에서 강조하나, 陽明에 있어서는 그 存在論의 측면이 정면에 부각된다. 心은 만물과 그 理의 기본적인 기초이다. 즉 궁극적 실재(Ultimate Reality)이다. 이것이 인간의 自己實現의 토대가 된다. 이 자기 실현에서 理가 드러난다. 그런데 理는 價値로서 파악된다.<sup>119</sup> 이 가치가 朱子와 마찬가지로 仁·義이다. 仁·義는 인간을 인간이게끔 하는 것, 즉 그의 本質(性)이다. 孟子는 仁은 人心이며, 義는 人路라 하여<sup>20</sup> 仁·義가 인간 주체에 연원하고 주체에 의해 실현되는 것으로 파악하였는데, 陽明은 자신의 存在論이 孟子의 진정한 의도를 밝히는 것으로 생각하였다. 그리고 자신의 存在論이 인간과 세계와의 유기적 통일을 위한 기초가 되는 것으로 생각하였다.

이상의 논의를 간단히 요약하면 다음과 같다.

- (i) 心의 本體는 인간의 性이다.
- (ii) 性은 理이다.
- (iii) 따라서 心之體는 理이다. 간단히 말해 心即理이다.<sup>21</sup>

## 2. 原理의 認識方法

그러면 理는 어떻게 인식되는가? 陽明은 存在論적으로 天理와 事物을 구분하고, 인식론적 구분으로 각각의 인식방식을 밝힌다. 전자의 인식은 우리가 원래 가지고 있는 직각적 인식능력(良知)에 의해 직각적으로 파악된다. 良知는 心의 本質的 기능으로서 스

(18) 같은 책 p. 85, 114, 140, 153, 160.

王陽明, 「大學問」

(19) 儒家의 공통적 특색중의 하나는 존재와 가치의 통일이다. 그래서 方東美는 유가의 形而上學을 “가치중심적 존재론”으로 규정한다. 그는 논문 「The World and the Individual in Chinese Metaphysics」에서 “the Confucian dynamic value-centric ontology”란 말로써 유가적 존재론을 특징지은다. 「The Chinese Mind」 p. 242

(20) 「孟子」告子. 上

(21) 王陽明, 「傳習錄」, p. 28.

스로 알 수 있는 능력이다. (自能知得, 無有不自知者)(1) 이것에 의해 善惡을 自明하게 인식한다(善惡自辨)(2). 자명하기 때문에 거기에 더 첨가할 것이 없어 완전하다(完完全全)(3) 良知의 〈理〉는 자각의 대상이지 〈講明〉의 대상이 아니다.(4) 따라서 理는 배우거나 가르칠 수 있는 것이 아니고, 스스로가 직관(明覺)해야 한다.(5) 그러나 이것은 미리 주어져 있는 先天的인 理를 인식하는 것이기 때문에 발견해서 회복하는 것이다(復其性之本體)(6). 理는 인간이 임의로 만든 것이 아니고 발견될 뿐이다. 가치 창조라기 보다는 가치 회복이라는 말이 더 적절하다.

그러나 이러한 인식은 사물에서 격리된 인식이 아니고, 사물 가운데서 인식하는 것이다(致吾心之良知於事事物物).(7) 그런데 인간은 사물과 접촉할 때 感情을 동반한다. 心의 본질적 기능 혹은 근본적 핵심(體實)(8)으로서의 良知는 이 감정을 통해 理를 직접적으로 인식한다.(9)

〈事物〉에 관한 인식은 不完全한 것(不完全的 物件)(10)으로서 〈知識〉 혹은 〈見聞〉(11)이다. 이것은 후천적으로 학습될 수 있고 가르칠 수 있다. 그러나 이 〈知識〉은 시세에 따라 변화하는 〈節目時變〉일 뿐이다.(12) 〈根本的 學問〉(13)은 불변의 자명한 것을 대상으로 해야 하는데, 따라서 〈事物〉은 〈根本的 學問〉의 대상이 될 수 없고, 〈知識〉은 根本的 지식이 아니다. 良知는 〈規矩尺度〉(14)이지만, 知識은 〈豫定〉할 수 없는 것이다.(15) 그래서 우리가 良知를 자각하지 못하고 잡다한 知識에 휩쓸리면, 우리는 〈根本〉 혹은 〈大端〉 〈大要〉(16)를 상실하고 枝末의 인 것에 빠지게 된다.

陽明에 의하면 당시의 程朱學이 방향 감각을 상실하고 주체적 행위를 이끌 수 없었던 것은 이러한 인식론적 구분을 명백히 하지 못했기 때문이다. 인식론적 측면에서 朱子의 인식론에 대한 그의 비판은 다음과 같이 요약될 수 있다.

- (i) 朱子는 先天的인 직관적 인식(良知)과 후천적인 경험적 인식(知識)을 명백히 구분하지 못하였다.

(1) 王陽明. 「傳習錄」 p. 111

(2) 같은 책 p. 104

(3) 같은 책 p. 61, 159

(4) 같은 책 p. 164

(5) 같은 책 p. 76, 111

(6) 같은 책 p. 62

(7) 같은 책 p. 72

(8) 같은 책 p. 96

(9) Tang Chun-I. The Development of the Concept of Moral Mind from Wang Yang-Ming to Wang Chi p. 104

(10) 王陽明. 「傳習錄」

(11) 같은 책 p. 47, 81, 87

(12) 같은 책 p. 79

(13) 같은 책 p. 151

(14) 같은 책 p. 79

- (ii) 그래서 良知에 입각한 〈根本的 學問〉을 경험적 지식에 속하는 것으로 보았다.
- (iii) 이 혼동은 행위의 선천적이고 근본적인 기준을 向外的인 〈格物〉을 통해 최후에 주어지는 목적으로 파악하게 한다.
- (iv) 이러한 格物은 인간으로 하여금 근본적 기준을 망각하고(沒根本) 잡다한 사물 속에 휩쓸리게 한다.
- (v) 따라서 후천적·경험적 인식을 앞세워 지금 여기서의 행위의 절박성을 보류하고, 〈知〉와 〈行〉의 통일을 불가능 하게 한다.

陽明의 의도는 어떻게 근본으로서의 心之理에 의거하여 잡다한 事物과 心을 통일하는 가이다. 이를 위한 인식론적 기초로서 그는 良知를 중심으로 인식론을 전개하는 것이다.

그리하여 그는 天理와 良知를 〈第一義〉로 하여 事物과 見聞·知識을 거기에 종속하는 〈第二義〉의 것으로 한다.<sup>17)</sup> 良知를 근본으로 하기 때문에 見聞에 얽매이지 않는다(不滯於見聞)<sup>18)</sup> 그러나 見聞에서 완전히 이탈하는 것이 아니고(不離於見聞)<sup>19)</sup> 그것을 통해 良知는 구체적으로 적용된다. 그는 朱子の 〈格物致知〉를 見聞·知識에 속하는 것으로 규정하고, 良知를 보조하는 부수적인 것으로 돌린다. 이에 의거하여 그는 心과 物을 통일하고, 見聞에만 몰두하여 行을 보류하거나, 心에만 몰두하여 物에서 격리되는 것을 배격한다. 心을 떠나 〈物理〉만을 추구하는 것은 자기 실현의 근본 토대인 本心을 상실하는 것이고, 告子の 〈義外之說〉과 같은 것이다.<sup>20)</sup> 告子에 의하면 도덕적 원리는 인간의 自覺에 의한 것이 아니고, 외부로부터 주어지는 것이다. 또 物理를 떠나 本心 만을 구한다면, 物理를 버리는 것이기(遂遺物理)<sup>21)</sup> 때문에 理가 구체적으로 적용되는 현실적 상황을 무시하고 추상적 세계에 빠지게 된다. 양자의 이러한 단점은 〈心即理〉라는 것을 알지 못하고 〈良知〉를 자각하지 못했기 때문이다.

이러한 인식론적 취지를 陽明은 자신의 心理學(Psychology)으로 기초 짓는다. 주체와 객체의 통일이 그의 목적인 바, 이 목적을 수행하는 중요한 심리학적인 개념은 〈意〉이다. 意는 心과 物을 연결하는 매개자이다. 心은 능동적 주체이고(身之主), 이것의 〈虛靈明覺〉은 〈本然의 良知〉이며,<sup>22)</sup> 이것이 外物과 접촉하여 作用하는 것이 意이다. 意가 능동적으로 作用하는 곳에 物이 있다(意之所用, 必有其物),<sup>23)</sup> 意가 있으면 物이 있고, 意가 없으면 物

(15) 같은 책 p. 79

(16) 같은 책 p. 81, 168

(17) 같은 책 p. 81, 110

(18) 같은 책 p. 110

(19) 같은 책 p. 110

(20) 같은 책 p. 69

(21) 같은 책 p. 68

(22) 같은 책 p. 76

(23) 같은 책 p. 76

도 없다(有是意即有是物, 無是意即無是物).<sup>24</sup> 예를들어 意가 〈治民〉에 있으면 治民이 하나의 物이고 讀書에 있으면 독서가 하나의 物이다.<sup>25</sup> 이렇게 볼 때 意는 心의 능동적 作用(用)을 의미한다.

意는 매개자이기 때문에 良知는 간접적으로 만 사물과 관계하고, 意가 그 직접적 대상이다.<sup>26</sup> 良知는 자신의 자명한 기준으로 意의 善惡是非를 분간한다. 良知가 〈試金石〉<sup>27</sup>이고 〈準則〉<sup>28</sup>이다. 良知는 선천적이고 자명한 절대적 인식이기 때문에 오류를 범할 수 없다. 그러나 意는 物과의 연관에서 오류를 범할 수 있는 가능성을 지닌다. 오류를 범하게 하는 것은 〈軀殼之心〉<sup>29</sup>으로서의 人欲·私欲이다. 이것에 지배될 때 意는 〈私意〉 혹은 〈意思〉가 된다.<sup>30</sup> 陽明은 知識과 良知를 구분하듯이, 주관적 임의의 생각인 意思와 良知를 구분한다. 知識이 객관적 사물에 의한 것이라면, 意思는 人欲에 지배된 주관적인 생각이다. 意思에 사로 잡힐 때 인간은 良知에의 自覺에 의한 자기 동일성(主一)을 상실하고 物에 휩쓸리게 된다(遂物), 즉 物化된다. 따라서 인간이 인간으로서 서느냐 넘어지느냐는 바로 이 意에 달려있다. 진정한 인간이 되기 위해서는 이 意를 誠實하게 해야한다(誠意). 〈誠意〉가 이루어 질 때, 心은 良知를 통해 至善의 天理를 현실에 구현할 수 있다. 즉 心이 사물을 올바르게 질서지운다(正物).<sup>31</sup> 心은 誠意를 매개로 하여 物을 제약하는 것이다. 단 거꾸로는 되지 않는다. 이것이 〈心〉과 〈事物之理〉의 〈一統事〉이다.<sup>32</sup>

이와같이 心의 사물에의 참여에 의해 心과 物의 통일이 이루어지기 때문에 당연히 〈行〉이 문제시 되지 않을 수 없다. 行에 의해 理는 실현되며, 行은 理를 실어 나르는 매개자이기 때문이다.

### 3. 認識과 實踐의 통일

이런 견지에서 陽明은 〈知〉와 〈行〉을 분리시키지 않고 〈合一〉 시키고자 한다. 知行合一을 통해 自我와 世界의 통일이 現實적으로 이루어지기 때문이다. 그의 存在論과 認識論은 이 현실적 통일을 가능하게 하는 知行合一의 수단이 된다. 존재론과 인식론은 실천문제의 기초가 된다. 즉 事物과 天理를 구분하고, 天理를 心에로 환원시킴으로써 主體의 영

(24) 같은 책 p. 76

(25) 같은 책 p. 76

(26) Tang Chun-I The Development of the Concept of Moral Mind from Wang Yang-Ming to Wang Chi 「Self & Society in Ming Thought」 p. 104

(27) 王陽明. 「傳習錄」 p. 141

(28) 같은 책 p. 140

(29) 같은 책 p. 48

(30) 같은 책 p. 48, 49, 56

(31) 같은 책 p. 76

(32) 같은 책 p. 44



역을 확보하고, 天理에 대한 직각적 인식을 토대로 格物에만 치중하여 行을 보류하는 것을 배격한다. 그는 〈心即理〉와 〈良知〉로써 유가적 사상가들의 골치거리 중의 하나인 行爲의 문제를 해결하고자 하는 것이다.

朱子에 의하면, 先後를 논하면 知가 선행하고, 輕重을 논하면 行이 重한 것이다(論先後知爲先, 論輕重行爲重).<sup>(1)</sup> 行이 重한 것이지만 논리적으로 知가 앞선다. 왜냐하면 善을 알지 못하면 善한 행위는 나올 수 없기 때문이다. 이렇게 볼 때 그는 主知主義的 입장에서 있다. 그런데 知는 객관적 탐구를 통해서 최후에 가서야 진정하고 완전한 知에 도달하는 그러한 것이다. 따라서 인간은 지금 여기서 대번에 진정한 知에 도달하는 것이 아니고, 그래서 당장 진정한 行이 가능한 것도 아니다. 인간은 노력하는 과정에 있지 지금 여기서의 〈聖人〉이 아니다. 오늘 안것을 실천에 옮겨서 잘못이 있으면 또 知를 추구하고, 이 추구된 것을 行해 보아 잘못이 있으면 또 知에로 돌아온다. 朱子는 이와같이 知와 行을 변증법적 관계로 파악한다. 이것이 이른바 〈知行相須〉, 〈知行並進〉<sup>(2)</sup>이다.

그러나 陽明의 경우는 지금 여기서 어떻게 聖人을 이루느냐가 문제이다.<sup>(3)</sup> 朱子의 점진적 태도와는 달리 급진적이다. 그는 이를 위해 知·行이 合一한다는 것을 전제로 知와 行을 다음과 같이 정의한다. 知는 〈行의 主意〉, 〈行之始〉이며, 行은 〈知的 工夫〉, 〈知之成〉이다.<sup>(4)</sup> 知는 行의 〈明覺精察處〉이며 行은 知的 〈真切篤實處〉이다.<sup>(5)</sup> 知가 그 참됨을 얻으면(得其眞), 行은 그 옳바름을 얻는다(得其是).<sup>(6)</sup> 물론 여기서의 知는 良知의 知이다. 이 참됨(眞)을 얻은 知가 필연적으로 行을 동반한다는 것이다. 즉 良知를 성취하여(致良知) 〈一以貫之〉를 완수하는 것이다.<sup>(7)</sup>

그러나 知는 있으나 行하지 않는 경우도 있지 않은가? 陽明은 인간은 현실적으로 그렇다는 것을 인정한다. 그러나 이때의 知는 〈眞知〉<sup>(8)</sup>가 아니라고 한다. 이 말의 의미를 이해하기 위해서는 그의 存在論과 認識論으로 되돌아 가야한다.

- (i) 天理는 〈心の 本體〉이다. 우리가 이 本體를 인식하지 못하는 것은 〈私欲〉, 〈人欲〉이 있기 때문이다. 私欲이 제거될 때 本體는 자연히 인식된다(本體, 自然會知)<sup>(9)</sup>
- (ii) 올바른 行은 本體에 입각한 것이다. 行이 옳바름을 얻지 못하는 것은 私欲이 있기 때문이다. 이것이 제거될 때 行은 옳바름을 얻는다(全其本體之正).<sup>(10)</sup>

(1) 性理大全, 光成文化社, 1975. p. 759

(2) 朱子語類 권 9. 論知行

(3) Wei-Ming Tu; Subjectivity and Ontological reality P. E & W V. XXIII p. 193

(4) 王陽明 「傳習錄」 p. 11

(5) 같은 책 p. 68

(6) 같은 책 p. 11

(7) 같은 책 p. 81

(8) 같은 책 p. 68

(9) 같은 책 p. 15

(10) 같은 책 p. 15

(iii) 따라서 私欲이 제거된다면, 本體는 인식되고 동시에 실현된다. 이때 하나의 생각이 일어나면 즉시 行이 나오게 된다(一念發動, 即是行了).<sup>(11)</sup> 知와 行은 통일(合一)된다.

이것이 그의 知行合一의 논지인데, 〈本體, 自然會知〉와 〈全其本體之正〉은 동일한 것이다. 이렇게 볼 때 陽明의 知·行은 本體에 입각한 것이지, 本體에 의거하지 않은 知·行은 아무 의미가 없다. 이런 의미에서 明을 얻지 못하면 行이 나오지 않는다(明不得行不去).<sup>(12)</sup> 本體의 인식과 실현의合一을 다른 말로 한다면 〈勝私復理〉<sup>(13)</sup> 이다. 따라서 〈復〉이라는 말은 인식적 의미와 실천적 의미를 동시에 포함한다.

회복된 理는 사물을 제약하는 원리이다. 理는 인간 주체에 의해 인식되어 行을 통해 드러나기 때문에, 결국 주체가 객체를 능동적으로 제약하고 거기에 의미를 부여하는 것이 된다(事事物物皆得其理).<sup>(14)</sup> 인간이 立法者이다.<sup>(15)</sup> 行을 통해 인간은 현실적으로 확고한 立法者가 되는 것이다. 이에 따라 陽明은 「大學」의 格物을 物에 이른다(至)로 해석하지 않고, 物을 올바로 질서지우는 것(正物)으로 해석한다. 사물은 인간의 능동성에 의해 질서 지워진다는 것이다.

陽明의 知行合一論旨는 분명히 佛敎의 영향에 의한 것이다. 般若佛敎에서는 깨달음·지혜(prajna)로부터 慈悲(karuna)가 나온다. 지혜는 개체로 부터의 해방이기 때문에 지혜가 곧 자비이다. 陽明은 「金剛經」의 〈應無所住而生其心〉을 자신의 취지와 일치하는 것으로 받아들인다.<sup>(16)</sup> 집착만 없다면 知와 行이 통일적으로 드러난다는 것이다. 이것을 유가적 맥락에서 받아들인다면, 현실적이고 구체적인 옳한 행위에는 이미 善에 대한 직관적 파악이 이미 포함되어 있는 것이다. 바로 〈道中庸〉이 〈極高明〉의 바탕이다(道中庸, 所以極高明).<sup>(17)</sup>

진정한 行은 私欲을 떠난 직관적 파악을 전제조건으로 한다. 그런데 이러한 파악에 의해 행동한다면, 인간의 聲色貨利와의 관계도 天理가 아님이 없다(聲色貨利之交, 無非是天).<sup>(18)</sup> 따라서 知行合一은 私欲 제거에 의한 직관적 파악에 의거한다는 면에서 理想的 차원의 주장이며, 私欲에 의하지 않는 구체적 행위라는 의미에서 現實的 차원의 주장이다.

이런 견지에서 陽明의 知行合一은 理想과 現實의 통합이며, 心의 능동적 기능에 의한

(11) 같은 책 p. 146

(12) 같은 책 p. 27

(13) 같은 책 p. 15

(14) 같은 책 p. 72

(15) Fung Yu-Lan, 「A Short history of Chinese philosophy」 p. 310

(16) 陽明, 「傳習錄」 p. 108

(17) 같은 책 p. 184

(18) 같은 책 p. 184

自我와 世界의 통일이다. 行을 통해 이 통일은 현실적으로 완성된다. 이 현실적 통일은 世界가 인간의 自我에 포섭된 상태이다. 포섭되지 않은 상태로서의 주체와 객체의 분리는 인간에게 궁극적인 것이 아니고 오히려 인간의 실추이다. 따라서 知行合一은 인간 인간성의 구현인 동시에 陽明的 의미에서 世界의 人間化이다. 그러면 과연 이것은 성공할 수 있는 것인가?

#### 4. 批 判

이상에서 우리는 陽明의 세가지 사상적 기초에 대해 고찰하였다. 고찰한 바와 같이 그의 사상적 기초는 佛家の 唯識學派(vijnana-vada)와 같이 극단적인 관념론은 아니지만 종래의 전통적 儒家보다는 훨씬 관념론적이다. 그래서 그도 대개 관념론자들이 가지는 단점을 가진다.

(i) 陽明의 〈心即理〉는 朱子の 〈得於天而具於心〉의 理에서 〈具於心〉을 강조한 것이라 볼 수 있다. 理는 先天的으로 이미 우리에게 주어져 있는 것이다. 인간의 임무는 이것을 회복하는 것이다. 이것은 절대적인 것이기 때문에 언제 어디서나 적용되는 불변의 기준이다. 따라서 理는 現實에 합리적으로 대처하기 위해서 인간의 知性에 의해 후천적으로 산출된 것이 아니고, 우리에게 이미 〈附着〉(1)되어 있는 것이다. 따라서 理가 인간의 理念이 될 경우, 理는 현실적 인간을 위한 것이라기 보다는 인간이 理를 위해 존재하게 되는 상황에 이를 수 있다. 인간적 차원에서 볼 때 이것은 순서가 거꾸로 된 것이다.

더우기 理를 인간의 〈性〉으로 규정하고, 이것을 至善無惡한 것으로 본다면, 理를 제외한 그밖의 인간성의 實現을 저해하게 되고, 그것의 해방을 탄압하는 결과를 초래한다. 중국의 儒家의 사상가들 가운데 戴震(1724~1777)이라는 학자가 朱子學을 포함한 陽明學을 바로 그와 같은 관점에서 체계적으로 비판한다. 그에 의하면 〈聖人之道〉는 인간의 〈情〉을 실현시키고, 그의 〈欲〉을 성취시켜야 天下가 다스려 진다. 그러나 후세의 儒家는, 진정한 理란 他人을 해치지 않는 한에서 〈情〉을 유감없이 실현시키는 것임을 알지 못한다. 그들의 理는 잔혹한 관리의 〈法〉과 동일하다. 잔혹한 관리는 法으로써 사람을 죽이고, 후세의 儒家는 〈理〉로써 사람을 죽이다(酷吏以法殺人, 後儒以理殺人). 法과 理에 의해서 죽은 사람은 정당하게 죽은 것이기 때문에 죽어도 다시 구원받지 못하게 된다.(2)

또한 그의 의하면 사회적인 상위계층(上)은 인간의 〈情〉과 〈欲〉은 성취시키려고 하지 않고 理라는 미명아래 하위계층(下)의 欲求에 귀 기울이지 않는다.(3) 상위 계층의 입장에

(1) 戴東原, 「孟子字義疏證」

(2) 같은 책

(3) 같은 책

서 볼 때 굶어 죽는 일은 극히 사소한 일이나, 예절을 잃어버리는 것은 극히 큰 일이다(餓死事極小, 失節事極大)(4). 만일 理를 내세워 하위 계층의 욕구를 들어주지 않고 오히려 탄압한다면, 하위 계층은 전혀 자신을 정당화할 수가 없고, 어디다 하소연할 곳도 없다.(5)

이런 견지에서 그는 先天的 理의 강조가 오히려 인간의 非人間化를 초래하는 것으로 보고, 종래에 소극적으로 평가하던 〈氣質〉이나 〈血氣〉, 인간의 〈情〉〈欲〉을 인간의 〈性〉으로서 파악한다. 도덕의 임무는 선천적 원리에 의해 현실의 인간을 규제하는 것이 아니다. 오히려 인간의 현실적이고도 구체적인 〈欲〉과 〈情〉을 그 사회적 갈등을 해소 시키면서 충분히 실현시키는 것이다. 〈情〉〈欲〉은 도덕적 善에 의해 제약될 것이 아니고 도덕적 善의 기초이다. 朱子나 陽明에 의한다면, 人欲을 말하는 者는 天理를 바로하는 것에 반대되는 것임뿐(人欲云者, 正天理之反耳)(6)이지만, 戴震에 의하면 진정한 理는 欲에 존립한다(理者存乎欲者也).(7) 理란 氣質을 타인과의 갈등을 해소하면서 성취시키는 데 존립한다. 그래서 그는 實質을 〈自然〉, 理를 〈必然〉이라 규정하고, 必然을 〈自然之極致〉(8)라고 한다.

이상에서 볼 때 陽明은 인간 주체성 확립에 있어서는 공헌하였다고 볼 수 있으나 인간에게 가장 기본적인 욕구 문제의 해결과 이에 대한 이론적 기초에서는 실패하였다고 볼 수 있다. 선천적 理만을 인간성으로 볼 경우 인간을 자신의 欲望에서 소외시키고, 나아가 도덕성으로 부터도 소외시킬 것이다. 물론 朱子나 陽明은 육체나 욕망을 전혀 무시하는 금욕주의자는 아니다. 단지 욕망은 理에 순응해야 하는 소극적 취급을 받아야 할 것이고 적극적으로 실현시켜야 할 것이 아니기 때문에, 사회적 측면에서 의간의 非人間化를 초래한다는 것이다.

(ii) 그는 良知를 인간이면 누구나 본래 가지고 있다(原是人人自有的)(9) 하여 인간 평등을 주장한다 할 수 있다. 그러나 良知에 의해 파악된 원리는 그대로 전통적 원리들이다. 여기서 전통적 원리라 함은 사회 각 구성원의 차이성에 입각한 수직적 성격을 가진 상호보조적 원리를 말한다. 따라서 이것은 차이성 이전에 人間으로서의 同一性에 입각한 平等的 원리라기 보다는 봉건적 원리라고 할 수 있다. 그래서 그의 良知는 추상적으로만 평등이지 구체적 현실적으로는 萬人이 불평등에 입각한 봉건적 원리에 종속해야 한다는 결과를 가져온다.(10) 과연 이것으로써 세계의 人間化, 주체와 객체의 통일을 실현시킬 수 있는지 의문이다.

(4) 胡適, 「戴東原의 哲學」 p. 76에서 재인용.

(5) 戴東原, 「孟子字義疏證」

(6) 胡適, 「戴東原의 哲學」 p. 69에서 재인용

(7) 戴東原, 「孟子字義疏證」

(8) 같은 책

(9) 王陽明, 「傳習錄」 p. 165

(10) 馮友蘭, 中國哲學 遺產底繼承問題, 「共匪批孔資料選輯」 p. 168

그리고 그는 그러한 원리들은 良知에 의해 직관적으로 自明한 것이라고 한다. 이것은 아마 당시 유가적 학자들 사이 뿐 만 아니라 전통적으로도 그것들을 당연히 따라야 할 것으로 생각해 왔기 때문일 것이다. 그러나 明·清代의 농민 반란과 20C초의 중국의 현대 사상가들의 다른 가치체계, 西洋의 많은 학자들 사이에도 자명한 가치가 서로 다르다는 것 등이 陽明의 원리가 自明하다는 것에 대해 의심하기에 충분한 이유가 될 것이다. 사실 그가 유가의 전통적 원리를 무비판적으로 수용하여 절대적인 것으로 간주한 것이 그를 儒家的 사상가의 테두리안에 한정지을 수 있게 한 것이다. 그가 절대적으로 생각한 것이 충분히 상대화될 수 있는 것이다.

(iii) 그는 〈根本〉을 강조하다 보니 現實에 대한 인식을 너무 도외시 하였다. 현실에 대응하는 적합한 行爲는 현실에 대한 정확한 인식에 기반한다. 단지 心의 〈本體〉에 대한 인식 만으로는 구체적으로 적합한 행위가 나올 수 없는 것이다. 물론 그도 현실의 인식을 이야기 한다. 그러나 그가 善한 行爲, 知行合一로서의 行爲를 이야기 할 때 대부분 內的 차원에서<sup>(11)</sup> 이야기 하거나 부수적인 것으로 돌린다.

그에게 있어 올바른 행위란 객관적 사물의 인식에 의한 것이라기 보다는, 本體에 대한 인식(良知)이 우리의 의지(意)를 규정하고 이 意가 事物을 제약하는 행위이다. 따라서 행위의 內的 규정근거 만으로도 올바른 행위가 되기에 충분하다는 것이다. 그러나 이것은 하나의 形而上學的 전제가 성립할 때 가능한 것이다. 즉 本體로 부터 직접 현실이 주어질 경우에 한해서 이다. 그러나 어떻게 관념적이고 추상적인 것으로 부터 복잡한 구체적 현실이 주어질 수 있는가? 만일 주어질 수 없다면 우리는 객관적 인식을 근거로 해서도 행위를 이끌어 나가야 한다. 만일 그렇지 않다면 도덕적 광신주의에 빠질 것이다. 이렇게 볼 때 사물에 대한 객관적 인식을 소극적으로 평가할 것이 아니고 적극적으로도 평가해야 할 것이다. 관념적인 心의 本體 만으로는 현실에 대응하는 적절한 행위를 이끄는데 必要는 하겠지만 充分하지는 못할 것이다.

## 결 론

陽明의 사상은 이와같은 단점에도 불구하고 중국 철학사에 일대 공헌을 하였다. 그것은 (i) 모든 인간에게 良知가 있다는 의미에서 평등적 사상을 고취하는 단초가 되었다. (ii) 주체를 현실을 이끄는 근본적 토대로 보아 현실로 부터 주체의 소의를 막고자 하였다. (物에서의 心의 일탈은 心의 불행일 것이다) (iii) 인간을 立法者로 세움으로써 自律性을 고취하였다. (iv) 根本을 강조하여 지말적 인습에 얽매임으로부터 해방을 촉진하였다. (v)

(11) 대표적인 例로 그는 傳習錄에서 事勢의 도전에 대해서는 功利之心을 버리고 良知에 입각, 마음이 스스로 깨끗하기만 하면(求自 慊而已) 충분한 것으로 이야기 한다. 傳習錄 p.112

따라서 個人主義(Individualism)의 사상을 고취하는 기틀이 되었다.(1) (그러나 이때의 개인주의란 陽明的 의미에서 볼 때, 각 개인의 욕구의 특수성 보다는 보편적 도덕성에 입각한 것이다.)

이러한 장점들은 이른바 王陽明 左派라는 급진주의자(李贄, 河心隱 등)들에게 전승되어, 개인의 욕구의 특수성도 인정하면서 大衆에의 참여 및 民衆的 運動을 가능하게 하였던 것이다.

이에 대한 연구는 다음으로 돌린다.

---

(1) Wm. Theodore DeBary. Individualism and Humanitarianism in Late Ming thought in *Self & Society in Ming thought* p.150-151

## 참 고 문 헌

## I. 「大學」 「大學章句」

「中庸」

「孟子」

「性理大全」 光成文化社. 1975.

「傳習錄」 王陽明. 廣文書局 民國 68年.

「大學問」

## II. 中國哲學史 馮友蘭

A Short History of Chinese Philosophy, Fung-Yu Lan. The Free Press  
New York. 1948.

「新原道」 馮友蘭

「戴東原的 哲學」 胡適. 臺灣 商務印書館. 民國 57年.

*The Chinese Mind* edited by Charles. A. Moore, E & W Center Press U. of  
Hawaii. 1967

## III. 馮友蘭. 中國 哲學 遺產底繼承問題 「共匪批孔資料選輯」 民國 63年

Thome H. Fang, "The Essence of Wang Yang-ming's philosophy in a historical  
perspective", *Philosophy East & West*. 1973.Thome H. Fang, "The World and the Individual in Chinese Metaphysics", *The  
Chinese Mind* 1967. U. of HawaiiWei-Ming Tu, "Subjectivity and Ontological Reality-An Interpretation of Wang  
Yang-Ming's Mode of Thinking". *Philosophy East & West*.  
V. XXIII.Chung-Ying, Cheng, Conscience. Mind and Individual in chinese philosophy,  
U. of HawaiiTang Chun-I "The Development of the Concept of Moral mind from Wang Yang-  
Ming to Wang Chi": 「*Self and Society in Ming thought*」 by W. T. D.  
Bary and the Conference on Ming thought. 1970. Columbia U.  
Press.WM. T. D. Bary "Individualism and Humanitarianism Late Ming Thought".  
「*Self and Society in Ming thought*」 1970. Columbia U. Press.