

양명학과 왕문삼학

김 성 태

1. 서 론

지금까지의 대부분의 양명학 연구자들은 王艮(1483-1540 자 汝止, 호 心齋)으로 대표되는 이론바 태주학파의 특징을 근대적 개인에 대한 자각, 주체성(개체성), 욕망·긍정, 서민성, 개인주의, 인문주의 등을 들고 있다.¹⁾ 이들 특징을 한마디로 근대성이라는 개념으로 압축할 수 있다. 이 근대성이라는 개념은 계몽주의적이라는 개념으로 대체해도 무방하다. 사회와 자연에 대하여 인간이 주인이 된다²⁾는 사고방식은 경학의 권위와 전제 왕권의

1) 김수중, 『양명학의 대동사회 의식에 관한 연구』, 1991, 서울대 박사학위 논문.

홍원식, 「근대적 개인의 발견」 -태주학파를 중심으로, 『중국의 사회사상』, pp.345-372, 형설출판사, 1992.

島田虔次, 『中國에 있어서近代思惟의 挫折』, 東京, 筑摩書房, 1949.

葛榮晋 主編, 『明清實學思潮史』, 상권, pp.140-169, 1988, 北京, 齊魯書社.

최재목, 「양명학에 있어서 전통과 주체」, 제5회 한국철학자연합대회 대회보, 「현대의 윤리적 상황과 철학적 대응」, pp.339-357. 이 논문은 태주학파에 관한 논문은 아니지만 양명학에 나타난 '주체'적 성격을 심과 경서와의 관련을 통해서 해명하려 애쓴 흔적이 엿보인다.

2) 天地我立 萬化我出 而宇宙在我矣.(白沙集 與林郡博) 세계의 존재 발전 변화가 나의 의지에 달려 있다는 영웅적인 기상은 '인간이 자연과 사회의 주체(주인)가 된다' 또는 '인간이 자기와 대립해 있는 자연과 사회에 대해 명령을 내린다'(천이 명령의 주체가 아니

폭압성에 대한 철저한 반성에 의해서만 가능하다. 한편 태주학파를 근대성이라는 개념으로 특징지우는 것이 적절하지 못하다고 주장하는 연구자도 있다.³⁾ 그의 견해에 의하면 태주학파의 주장이 아무리 혁신적이고 반전통적인 경향을 지니고 있다 하더라도 그것은 여전히 경학의 한계내에 머물러 있기 때문에 자유로운 사유, 이성적 사유, 자연과 사회에 대한 객관적 탐구정신 등이 제한을 받을 수밖에 없다고 한다. 그는 경학이 인간의 본질에 대한 탐구를 위주로 하는 학문도 아니고 인식주관의 객관세계에 대한 인식 가능성을 문제 삼는 철학도 아니며 기껏해야 인간의 생활방식을 규제하는 학문 즉 경서의 권위에 의해 인간의 행위를 관리하는 학문이기 때문에 양명학(태주학파 포함)은 종교적 깨달음을 전제로 하는 경학시대의 한계를 벗어나지 못했다고 봄야 한다고 주장한다.

우리는 태주학파의 특징이 근대적인가 아닌가라는 문제는 이들 사상가들의 표면적 특징과 연관지어 평가 판단할 수 있는 문제가 아니라고 생각한다. 철학사상은 객관적 실재에 대한 가장 추상적이고 관념적인 반영형식이기 때문에 사유의 본질적 구조를 분석하지 않은 채 그 주장에 대한 표면적 인상만으로 그것의 특징을 규정하는 태도는 비합리적인 평가태도이다. 그들이 사용하는 추상적 개념과 사유구조, 사유의 형식과 내용을 분석하지 아니한 채로 단편적 문구들에 근거하여 사유방식의 특징을 규정하는 것은 사상체계를 이해하는 주체적인⁴⁾ 태도라고

라 내가 명령의 주체다)는 사고 방식과는 다르다. 여기서 나는 객관적 실재와 하나가 된 나, 자연의 자기전개 과정과 하나가 된 나, 자연의 필연적 전개과정에 순응하는 나를 의미한다. 진현장을 비롯한 명대 사상가들의 상당수에게 나타나는 이러한 특징은 경학의 권위에 대해서 가장 주체적인 입장을 드러내는 태주학파에게도 예외는 아니다.

3) 山下龍二, 『陽明學의 研究』 성립편, 1960, 東京, 現代情報社, p.118.

4) 여기서 '주체적'이라는 것은 기존의 연구 관례를 타성적으로 따르지 않는다는 양명학 연구자의 주체적 입장을 의미한다. 타인의 철

할 수 없다.

우리는 근대성이라는 개념을 자연과 사회에 대해서 개인이 능동적 주체로 등장하는 것과 관련지어서만 이해할 수 있다고 생각한다. 인간이 자연과 사회를 자기와 대립하여 있는 사물로 간주하여(대상화하여)조작하고 탐구할 수 있으며 나아가 인간 자신의 자연(본질)에 대해서도 그렇게 할 수 있다는 태도가 근대적 의미의 주체성이라 할 수 있다. 이러한 점을 고려할 때 특정 사유구조의 주체적 측면을 부각시키려면 인간과 자연의 관계 인간과 인간(사회)의 관계라는 양 측면으로 구분하여 분석하는 것이 적절한 방법일 것이다. 어떠한 시대의 어떠한 사회도 인간과 자연인간과 인간의 관계라는 두측면을 지니지 아니하는 경우는 없다. 왜냐하면 이 두 측면은 인간의 모든 활동이 진행되는 과정에 필연적으로 이루어지는 본질적 구조이기 때문이다.

우리는 양명학적 사유 속에 개인이라는 관념이 이미 싹트고 있었다고 평가하는 견해에 대해서도 잠정적으로 유보적 자세를 취할 것이다. 근대적 개인관에 의하면 개인이 세계의 본체이고 사회는 자기완결적인 각각의 본체가 임의로 맷게되는 가구(假構)에 불과하다. 사회가 허구라면 사회자체를 지속적으로 유지시켜 주는 질서와 도덕 및 그것에 관한 관념도 허구일 수 밖에

학사상에 나타난 주체성을 탐구하는 자는 그것의 본질적 구조를 밝히는 것을 주임무로 해야 하며, 그러기 위해서는 사상가들이 사용하는 개념과 그것에 대한 다른 연구자들의 연구결과에 대한 비판적 반성이 요구된다. 마치 처음 연구하는 듯한, 처녀지를 개척하는 듯한 태도를 지녀야 한다. 한 철학자의 주체성은 그것을 연구하는 연구자가 주체적이지 못하면 파악될 수가 없다. 철학사상에 대한 연구, 그것도 주체적인 것에 대한 연구는 연구자의 주체성과 연구대상으로 지정된 철학자의 주체성이 만나서 대화하는 과정이다. 따라서 내가 주체적인 것만큼만 연구대상으로 한정되어 있는 철학자의 주체성이 드러나는 것이며, 내가 주체적이지 못하면 연구대상으로 한정되어 있는 철학자의 주체성은 여전히 미개척지로 남게 되는 것이다.

없다. 유교적 사유 속에서는 설사 개인이 세계의 본체라는 점⁵⁾이 수용된다 하더라도 사회는 바로 개인의 직접적 연장이기 때문에 개인의 실재성 만큼 사회자체의 실재성도 인정된다. 즉 개인이 설사 세계의 본체라고 규정되더라도 사회가 개인의 필요에 의해서 이루어지는 가구 물이 아니라 그것의 본체인 개인만큼 실재성이 인정되는 것이다. 이런 의미에서 전통적인 개념을 빌어 개인과 사회의 관계를 규정하자면 사회는 개인의 현상형태라 할 수도 있을 것이다. 형식적인 의미에서 개인이 있다고 인정되더라도 개인의 사유와 생활양식의 실질적 내용이 근대적인 것이 아니라 중세적인 것이라면 개인의 직접적 확장인 사회자체의 유지 논리도 중세적일 수 밖에 없다. 특히 양명학의 인간에 대한 규정인 “모든 인간이 성인이다”라는 명제의 의미를 염밀하게 분석하여 성인이라는 개념과 개인이라는 개념이 어느 정도 유사성을 지니고 있는지도 점검해 볼 필요가 있다. 그러기 위해서는 성인 개념의 역사적 내용도 아울러 따져 보아야 한다.

양명좌파 가운데 특히 태주학파가 실천적이라는 규정도 모호하기 짝이 없는 평가이다. 대부분의 양명학 연구자들은 태주학파의 성원들이 지난 절대적 자기확신에 기초한 왕성한 행동력을 실천적이라는 형용어를 사용하여 특징 지우는 경향이 있다. 그러나

5) 태주학파의 본체와 공부의 관계에 대해서 상세하게 논의한 것으로는 楊國榮, 『王學通論』(1988, 北京, 中華書局)이 대표적이다. 그러나 이 책에서는 왕간 왕기 등 다른바 왕문 좌파에 속하는 철학자들의 자연에 대한 입장(자연관)에 대해서는 거의 언급되어 있지 않다. 인간의 자연(인간의 내적 본질=인간 안의 자연)을 정확히 이해 하려면 인간 밖의 자연에 대해서도 분명한 이해가 필요하다는 것은 체언을 요하지 않는다. 전통 형이상학의 입장에 의하더라도 인간 밖의 자연(천지만물)과 인간 안의 자연(吾性)은 유기적으로 연결되어 있으며, 아니 차라리 본래 하나의 몸이기 때문에, 인간의 자연은 인간 안의 자연과 인간 밖의 자연을 모두 논의함으로써만 해명이 될 수 있다 하겠다. 따라서 인간의 자연을 해명하는 것은 세계에 관해서 해명하는 것과 같다. 할 수 있다.

왕성한 행동력 그 자체가 그대로 실천적 성격을 지닌다고 할 수는 없다. 왜냐하면 실천은 자각적으로 수행되는 인간의 활동이며 또한 일정한 목적의식 아래서 현재의 상황을 보다 바람직한 방향으로 개조하려는 인간의 노력이라는 점을 고려한다면 아무런 목적의식 없이 맹목적으로 수행되는 왕성한 행동 그 자체를 실천적이라고 규정하는 것은 무리가 있기 때문이다.

지금까지 태주학파에 관한 연구는 대부분 본체와 공부의 관계에 대해 깊이 분석하지 못하였다. 본체와 공부의 관계는 인간 자신의 자연 즉 내적 본질과 그 자연을 배양하는 방법에 관한 문제 다시 말해서 자아인식방법 자아확충과정 등에 관한 논의를 포함한다. 본체와 공부에 관한 태주학파의 기본적인 입장을 분석함으로써 우리는 그들이 체계적이고 본격적인 논의를 하지는 않았지만 은연중에 드러내고 있는 인간 밖의 자연 즉 자연 세계에 대한 태도를 확인할 수 있다. 또한 본체와 공부에 대한 입장의 차이는 양명의 후예들을 이른바 3파로 분류할 수 있는 논거가 되기 때문에 그것을 논의하는 것은 바로 양명학 전체의 본질적 구조를 해명하는 작업이 될 수 있을 것이다.

우리가 이 글의 서론 부분에서 태주학파에 대한 입장을 장황하게 서술하는 이유는 본체와 공부의 관계를 둘러싸고 진행되는 논의가 도덕적 주체성의 확립과 관련된다는 것을 환기하기 위해서이다. 도덕적 주체성의 확립은 단순히 윤리적으로 선하게 된다는 것에 그치는 것이 아니다 明代에는 황제의 전제권력이 정점에 도달한 시기였다. 그리고 재상제도가 폐지됨으로써 지식인 관료의 도덕적 주체성이 역사적으로 박탈당한 시기이기도 하다. 따라서 도덕적 주체성을 확립한다는 것은 역사적으로 상실한 지식인 관료의 정치적 입지를 확보한다는 의미도 지닌다. 그러나 도덕적 주체성의 확립이라는 문제가 역사특수성을 지니고 있다 하더라도 그것을 염두에 두고 전개되는 논의는 인간 일반에 대해서도 유효한 점이 있다. 우리가 단적으로 인간 일반에 대한 유효성을 주장하는 이유는 양명학자 대부분이 지

식인 관료와 환관파의 객관적인 대립관계를 의식내의 자기관계로 축소하는 경향이 있기 때문이다. 우리는 여기서 역사 특수적 성격과의 연관성을 생략한 채로 논의를 진행하고자 한다. 도덕적 주체성을 확립하는 출발점을 인간의 자연발생적인 경향성에 두느냐 아니면 의식적 계몽에 치중하느냐에 따라서 방법을 달리한다. 일반적으로 전자에 치중하는 경향을 지닌 것으로 王畿(1498-1583. 字는 汝中; 號는 龍谿)와 王艮(1483-1541. 字는 汝止; 號는 心齋)을 들고 있고 후자를 대표하는 자로서 王豹(1487-1563. 字는 文蔚; 號는 雙江)과 羅洪先(1504-1564. 字는 達夫; 號는 念菴)을 들고 있다 그리고 양자의 장점을 절충하는 입장에 있는 자로서 錢德洪(1496-1574. 字는 洪甫; 號는 名寬). 과 歐陽德(1496-1544. 자는 崇一; 號는 南野) 그리고 鄒守益(1491-1562. 자는 謙之; 號는 東廓)을 든다. 그리고 이들의 입장차이의 진원지를 왕수인의 四句敎에서 찾는다. 우리는 양명학 연구의 관례를 따라서 왕수인의 사구교에 대해서 후학들이 취하는 입장의 차이에 초점을 맞추어 논의를 진행하고자 한다.

이 글에서는 양명학자들의 자연과 사회에 대한 태도를 해명하기 위한 사전작업으로 먼저 그들의 본체와 공부의 관계에 대한 기본입장을 분석하고자 한다. 그러나 자세하고 본격적인 논의는 다음 기회로 미루고 여기서는 각 학파들의 기본입장과 특징을 부각시키는데 주력하겠다. 양명학자들의 본체와 공부의 관계에 대한 논의는 주로 이른바 사구교(四句敎)를 둘러싸고 진행된다. 그것은 인간의 도덕적 자아(주체)의 본질(본체)이 선인가 또는 상대적인 선악의 규정을 넘어서 있는가 그리고 인간의 일상적인 삶의 과정에서 왜 선을 항상 실현하지는 못하는가를 둘러싼 논의이다. 그것에 대한 기본적인 입장의 차이에 따라 이른바 왕문(王門)의 세 유파로 갈라진다. 여기서는 이들 세 유파의 형성과정을 서술하지는 않고 각 유파의 구조적 차이를 해명하는 데에 국한하고자 한다.

본체는 인간의 본질이요 인간안의 자연이기 때문에 그들의

본체에 대한 논의를 보완하기 위해서는 인간과 자연의 관계에 대한 그들의 입장을 상세히 논의할 필요가 있지만 지면 관계상 다음 기회로 미루겠다.

2. 태주학(泰州學)의 ‘주체성’

2.1 전통과 주체⁶⁾

전통에 대한 반성은 우선 경학에 대한 태도를 통해 드러나게 된다. 왜냐하면 유교경전이 진리의 기준이자 행위지침으로서 관습적 타성적으로 인정되고 있는 상황에서 타성적 관행에 대한 태도를 통해서 그들이 어느 정도 주체적인지를 확인할 수 있다. 경전에 기록된 내용을 절대 불변의 진리기준으로 간주하느냐 아니면 역사특수적 성격을 지닌 것으로 간주하느냐는 엄청나게 다른 입장이다.

경전이 역사특수성(역사적 상대성)을 지닌다는 사고방식은 이미 왕수인(王守仁)에게서 분명히 드러난다. 왕수인은 경전이 특정시기 특정인에 의해 기록된 점에서는 역사기록서라고 할 수 있으며, 그것이 인류의 보편적 이념에 입각하여 선악을 규명하고 사물의 자연으로서의 선을 보존하고 악이 삭트는 것을 미연에 방지하는 기능을 한다는 점에서 탁월한 도덕적 감화력을 지닌 인간의 스승 역할을 할 수 있다고 한다. 즉 기록된 사실은 역사적 내용을 담고 있다는 점에서 史요, 그것이 인류의 보편적 이상과 이념을 담고 있다는 점에서는 경전이다. 왕수인에 의하면 특정 역사적 사건과 사실은 인류의 보편적 이상과 이념에 근거하여 전개되며 또한 이상과 이념을 적극적으로 실현하는 과정이기도 하다. 이러한 견해에 의하면 특정 역사적 사건들을 보편적 이상에 접근하는 방향으로 추상화 한 것이 경전이다. 경

6) 최재목, 앞의 논문은 양명학의 주체적 성격을 전통(경전의 권위)과 관련하여 논의하고 있다는 것은 이미 언급 했다.

전은 보편적 이념과 개별적 사건들의 유기적 통일이다⁷⁾. 보편적 이념과 개별적 사건들이 특수성이라는 형식으로 통일되는 것은 자연발생적으로 기계적으로 이루어지는 것은 아니다. 특수성은 삶의 주체로서의 인간의 도덕적 실천, 도덕적 인간의 자기개조 자기갱신 과정에 의해 형성된다. 이런 의미에서 경전은 인간의 도덕적 실천의 잠정적 결론이다. 잠정적 결론이지만 경전에 담겨 있는 인간에 대한 규정이 경전이 성립된 이후 시기의 인간의 도덕적 실천의 지침이 된다. 이 지침으로서의 특징을 절대시하면 그것은 세계를 세계답게 인간을 인간답게 성립시키는 본체가 된다. 이 본체가 내면화된 것이 바로 인간의 본성이 된다. 본성이 형성되는 과정이 공부이다. 따라서 경전과 일상적 삶의 주체로서의 인간은 본체와 공부의 관계에 있다고 할 수 있다. 경전은 공부의 과정에 따라서 다양한 모습으로 내면화된다. 이렇게 되면 경전은 공부의 주체에 대해서 상대적인 지위를 지니게 된다.

왕수인의 경전에 대한 기본 입장은 경전 자체를 역사적 특수성과 상대성을 지닌 것으로 간주하는 것이다. 그의 이러한 입장은 대다수의 이학자들에게 비판의 표적이 되고 있는 왕통(王通자 文中子 580-617)을 평가하는 데서도 잘 드러난다. 왕수인은 왕통을 탁월한 유학자라고 평가하고 왕통의 속경(續經)을 다른 理學者들처럼 전혀 무가치한 것으로 평가절하 하지는 않는다. 그는 왕통의 속경을 진실성이 결여된 허황한 형식이 난무하는 상황을 시정하기 위해 취한 부득이한 행위라고 번호하고 그러한 행위는 미래의 탁월한 성인도 비난하지 못할 것이라고 한다.⁸⁾

7) 전습록, 13, 14조.

8) 같은 책, 11조. 주지하다시피 왕통은 스스로 성인을 자처하고 공자의 육경을 계승한다는 취지에서 『禮論』, 『樂論』, 『續書』, 『續詩』, 『元經』, 『贊易』 등을 지었다. 이것을 王氏六經 또는 繢經이라 한다.

왕수인이 왕통의 繢經에 대해서 취하는 입장은 주희의 그것과 별 차이가 없다.(『朱子文集』 권67, 「王氏續經說」, 주자어류, 137:11b).

왕수인에 의하면 경전은 인간의 내면적 본질과 삶의 과정의 대략(근사치)을 묘사할 수 있을 뿐이다. 따라서 경전의 내용과 인간의 내면적 본질이 완전한 등치를 이룰 수는 없다고 한다. 마치 초상화가 인간의 근사한 모습만 드러낼 수 있는 것처럼 경전에 기록된 내용도 인간의 본질을 완전하게 드러낸 것은 아니라고 한다. 경전은 진위판단의 최종적인 기준이 될 수 없으며 인간 행위의 유일한 지침이 될 수도 없다. 경전은 인간의 도덕적 실천의 잠정적 기록이기 때문에 인간의 내면적 주체성이 한정적으로 객관화(대상화) 된 것이라고 볼 수 있다. 즉 경전은 주체성의 그림자이다. 인간의 주관적 능동성과 그것에 근거한 주체적 실천이 경전형성의 원천이며 경전 내용의 진리성은 경전의 원천인 주체의 독자적 판단에 의해 결정된다⁹⁾(如寫眞傳神, 不過示人以形狀大略, 使人因此討求其眞耳. 其精神意氣, 言笑動止, 固有所不能傳也.)

그러나 왕수인의 이상과 같은 주장도 경전의 권위를 궁극적으로 부인하는 것은 아니다. 그도 여전히 당대의 다른 유학자들과 마찬가지로 경학의 한계로부터 완전히 벗어날 수는 없었다.

육구연은 왕통의 명성을 인정하지만 그의 파오에 대해서는 분명히 규명해야 한다는 입장을 취한다. (『상산전집』 32:8a 繢經何始於漢 24:2b 策問) 육구연이 경전을 해석하는 기본 입장은 그것의 역사적 내용과 맥락의 전후를 철저히 고려해야 한다는 자세이다. “경서는 모두 마음에 대한 주석서이다”는 그의 과격한 주장은 경전에 대한 권위를 부정하는 것이 아니라 그것이 마음에 대한 주석이기 때문에 자신의 마음에 대한 자각의 정도를 측정할 수 있는 기준이 될 수 있다는 의미를 강하게 암시한다. 육구연은 경전의 내용을 자의적으로 해석해서는 안되며 반드시 신빙성 있는 타인의 주석서를 참조함으로써 독단적 해석에 빠지지 않도록 유의해야 한다고 경고까지 하고 있다. 後生看經書 須看注疏及先儒解釋, 不然執己見議論 恐入自是之域 便輕視古人 『상산전집』 35:2b 어록 1)

이는 마음은 보편적 이념을 체현함과 아울러 보편적 이념에 입각(卽)해야 한다는 心卽理의 의미와도 부합된다.

9) 전습록, 제 13조.

그러나 내용적으로는 여전히 경학의 권위를 벗어날 수 없었지만 전통과 관습의 권위로부터 탈피할 수 있는 형식적 가능성을 보여주고 있다. 경학의 내용과 권위(이것을 고도로 추상화한 것이 理이다)가 그 사회 구성원의 의식 심지어 무의식을 지배하고 있는 상황에서 육경이 나를 해석하는 주체가 아니라 내가 육경을 해석하는 주체라는 주장은 전통의 권위에 대한 반성적 태도를 충분히 드러내고 있다고 볼 수 있다. 성인의 가르침은 각자가 실천과정에서 주체적으로 인증하여 취사선택 할 수 있는 것이다. 인간의 사유와 역사적 실천과정의 잠정적 결실이요 행위규범이자 세계에 대한 표상 체계인 도덕도 절대적 타당성을 지닌 만고불변의 것이 아니라 그때 그때의 상황에 따라 주체적으로 개조와 변용이 가능하다.

전통의 권위에 대한 왕수인의 반성적 태도는 왕수인의 문인 왕기(王畿 호 龍溪)의 사유속에서도 그대로 드러난다. 왕기의 경서에 대한 입장은 육구연과 유사한 면이 있다. 왕기에 의하면 논어는 공자의 문인들에 의해 기록된 것이기 때문에 공자의 진면목과 공자가 전하고자 하는 근본 취지를 완전히 전달하지는 못한다.¹⁰⁾(論語一書, 多出於有子曾子門人之手. 微言隱意, 間有存者, 至如鄉黨一篇 只記得孔子皮膚影像) 왕기의 경전과 주체의 관계에 대한 태도는 양지와 언어의 관계에 대한 논의에서도 설명하게 드러난다.

“도는 마음에 있다. 육경은 마음의 주석서이다. 비록 진시황의 분서를 당하더라도 마음의 진면목은 사라지지 아니한다.”¹¹⁾(道在人心.六經吾心註脚.雖經祖龍之火, 吾心之全經, 未嘗亡也)

언어는 마음의 자취이다. 인간의 궁극적 본원적 주체성을 의미하는 양지의 그림자이다. 경전에 기록된 언어는 마음의 본질과 완전한 일치 관계에 있지 않다. 그것은 마음의 근사치에 불

10) 『王龍谿先生全集』, 1:30b, 「撫州擬峴臺會語」.

11) 같은 책, 1:27b.

파하다. 왕기가 경전에 대한 개방적이고 유연한 태도를 강조함에도 불구하고 그도 역시 경학의 한계를 벗어나지는 못하고 있다. 왕기에 의하면 육경이 비록 마음을 주석한 것이라도 마음일반, 보편적 마음을 일정한 형식과 규정된 요건에 맞게 주석한 것이지 개별적 인간의 다양한 마음을 자의적으로 주석한 것이 아니다. 즉 경전은 다양한 인간의 개성을 기술한 것이 아니라 인간일반의 보편적 본질을 기술한 것이다. 따라서 보편적 본질이 기술된 경전은 나의 마음을 해명하는 지침과 기준이 될 수 있으며 이러한 의미에서 육경이 나를 주석하지 내가 자의적으로 육경을 주석하는 것이 아니다¹²⁾(六經註我而不以我註六經). 인간이 자신의 본질을 해명하는 것은 일정한 한계 안에서나마 전통의 구속을 받을 수밖에 없으며 전통을 깡그리 부정할 수는 없다. 그리고 전통은 인간의 대부분의 일상 활동이 이루어지는 자연적 기초이기 때문에 인간의 무의식의 일부를 이룬다고 할 수 있다. 즉 의식적인 반성 이전에 이미 인간의 자연(본질)의 일부가 되어 있다고 할 수 있다. 따라서 전통이 인간의 불변의 본질이 될 수는 없다 하더라도 인간의 잠정적인 본질을 이루고 있는 측면을 맹목적으로 부정 무시할 수는 없다고 지적한 왕기의 견해는 일리가 있다.

전통과 경전에 대한 보다 개별적이고 주체적인 태도는 왕간에 이르러 한층 더 분명하게 드러난다.

“경서는 진리를 기록한 것이고 傳은 경서에 대한 주석이다. 경서의 의미를 분명히 깨달으면 주석서는 사용할 필요가 없고 진리를 분명히 깨달으면 무엇 때문에 경서를 사용하겠는가. 경전과 그것에 대한 주석서는 내가 주체적으로 깨달은 내용을 검증하는 수단에 불과하다.”¹³⁾(經所以載道. 傳所以釋經. 經既明, 傳不復用擬. 道既明, 經何以用哉? 經傳之間, 印證吾心已而矣.)

12) 같은 책, 16:44a, 「書東廓達師門手書」.

13) 『왕심재전집』, 「어록」상.

그러나 왕간의 입장도 경서의 권위를 근본적으로 부정하는 것은 아니다. 그도 여전히 경전에 기록된 내용이 도덕 실천 주체가 자신의 공부과정을 점검하고 자신의 행위지침을 결정하는데에 있어서 안내자 역할을 한다는 점을 인정하고 있다.

2.2 신체와 주체

일반적으로 태주학파의 특징을 왕간이 신체에 대한 보전을 강조한 점을 두고 개인 개체성에 대한 자각이라고 규정짓는다. 그런데 문제는 정작 해명되어야 할 신체(身體)¹⁴⁾가 무엇인가에 관해서는 거의 자명한 것으로 전제하고 있다는 점이다. 우리는 태주학파의 종사인 왕수인의 신체에 대한 해석을 검토한 후 왕간의 신체의 온전한 보전(保身)이 의미하는 바를 논의하기로 한다.

왕수인은 신체와 마음을 불가분의 관계로 파악한다. 즉 신체와 마음을 각각의 독립된 실체로서 간주하지 않는다. 오히려 신체는 마음의 표현방식이라는 의미가 더욱 강하게 드러난다.

“귀, 눈, 입, 코, 팔, 다리는 신체이다. 그러나 마음이 없다면 몸이 어떻게 보고 듣고 말하고 움직일 수 있겠는가? 귀, 눈, 입, 코, 팔, 다리가 없다면 마음이 보고 듣고 말하고 움직이는 것이 불가능하다. 따라서 마음이 없으면 몸이 없는 것이나 다름없고 몸이 없으면 마음이 제기능을 못한다. 그러나 개체를 이루고 있다는 점에서 신체라 하고 마음이 활동하는 점에서는 의(意)라 하고 마음의 활동을 자각적으로 수행한다는 점에서 지(知)라하고 마음의 활동이 객관적 실재와 관계한다는 점에서 물(物)이라 한다. 이모든 것은 통일된 전체로서의 하나이다.”¹⁵⁾(耳目口鼻四肢，身也。非心安能視聽言動？心欲視聽言動，無耳目口鼻四肢，亦不能。故無心則無身，無身則無心。但指其充塞處言之謂之身。

14) 전통 형이상학에서 신체를 단순히 육체란 의미와 동일시할 때는 형(形)이란 개념이 자주 사용된다.

15) 전습록, 201조.

指其主宰處言之謂之心。指心之發動處謂之意。指意之靈明處謂之知。指意之涉着處謂之物。只是一件)

우리는 왕수인의 주장으로부터 신체가 단순히 육체 또는 마음을 담는 그릇이 아니라 개체의 방식으로 존재하는 마음 즉 개별화된 인격체를 의미한다는 점을 쉽게 간파할 수 있다. 개체로서의 마음 구체화된 인격으로서의 마음 신체의 방식으로 존재하는 마음은 행위의 내면적 동기와 외면적인 수행이 합쳐지는 것이다. 좀 더 염밀하게 말하면 동기 의도 욕구 등이 실제적인 행동으로 전환되는 장임과 동시에 행동이 수행되는 과정이기도 하다. 이러한 점을 고려해 볼 때 마음과 몸은 동기와 수행, 주체와 기능, 내면과 외면의 관계에 있다고 할 수 있다.¹⁶⁾ 신체의 개념을 양지와 관련지어 좀 더 분명히 논의한 이는 왕기이다. 왕기에 의하면 양지는 한 인격체의 자각적 주체적 측면을 의미하고 신체는 주체적 자각적 양지가 구체적으로(개체의 방식으로)운동하는 과정을 의미한다고 한다.¹⁷⁾(知是身之靈明主宰, 身是知之凝聚運動) 왕기는 운동하는 과정으로서의 양지, 현재 활동 중인 양지를 현성양지 현재양지라 한다. 신체는 바로 양지의 현재성이요 현재화된 양지 현재로서의 양지이다. 현재성으로서의 양지는 개체의 방식으로 존재하는 현성양지이다¹⁸⁾ 이

16) 우리의 이러한 해석은 왕수인의 다음과 같은 주장을 통해 더욱 더 분명히 확인될 수 있다. 但正心修身工夫 亦各有用力處. 修身是已發邊, 正心是未發邊.(전습록 88조)

17)『王龍谿先生全集』, 12:4a, 與李見羅.

18) 여기서 우리는 신체가 정신과 완전이 다른 방식으로 존재하는, 즉 사물의 방식으로 존재하는 육체가 아니라 오히려 정신과 육체의 통일로서의 전인격(몸+마음=마음체=몸체)에 가깝다는 것을 알 수 있다. 왕수인은 정신에 의해서 통제되지 못하고 감각적 욕구와 개별 존재자에 대해 생리적으로 집착하는 욕망의 덩어리로서의 육체와 그것을 일정한 방향으로 의지와 목적을 지니고(목적의식적으로) 통제하는, 단순한 감각기관으로서의 육체를 초월할 수 있는 주체성으로서의 참된 자기를 구분한다.(전습록 122조)

런 점에서 왕간의 신체에 대한 규정과 왕수인이 양지에 대해 규정한 것은 대체로 일치한다. 신체는 자연 사회인간 즉 세계를 세계답게 하는 근본적인 힘이며 그런 의미에서 세계의 본체라 할 수 있다.¹⁹⁾ 몸가짐을 바르게 한다는 것은 바로 개체의 개체 다음 곧 주체성을 확립하는 것이다. 개체의 개체다움을 확립하는 것이 바로 자아와 사회, 즉 세계의 세계다움을 실현할 수 있는 가장 합당한 길이다. 세계를 세계답게라는 것은 세속적 권력과 정치적 지위에 의해서(만) 가능한 것이 아니라 바로 자기가 있는 그 때 그 곳의 활동 즉 일상생활 바로 거기서부터 시작한다.²⁰⁾(大人者 正己而物正者也。故立吾身以爲天下國家之本 則位育有不襲時位者) 나의 신체(의 활동)이 세계의 근본이라면 세계가 나에게 의지하는 것이지 내가 세계에 의지하지 않는다.²¹⁾(知得身是天下國家之本 則天地萬物依於己 不以己依天地萬物) 나의 신체가 수행하는 일상적인 활동에 의해 비로소 세계가 전개되고, 그러한 활동이 자각적으로 목적의식적으로 수행된다는 점에서 일상사가 곧 학문이요, 또한 그것이 나의 자연(내적 본질)의 실현이라는 점에서 바로 ‘도’라고 할 수 있다.²²⁾(卽事是學，卽事是道。) 따라서 신체가 수행하는 활동은 관찰자의 입장에서 보면 일반대중과 탁월한 능력을 지닌자와 근본적 차이가 없다. 다만 행위 수행자의 목적의식적 수행, 자신의 행위에 대한 분명한 인식 정도의 차이가 있을 뿐이다.²³⁾(百姓日用條理處便是聖人條理處。聖人知便不失，百姓不知便會失)

왕간이 신체를 세계의 근본으로 규정한 것은 곧 개체로서의 인간을 세계의 본체로 본 것이다. 개체로서의 인간은 차가운 이

19) 신체의 이러한 특징은 세계의 본체를 誠 實理하고 규정하는 주희 왕수인의 주장과 궤를 같이 한다.

20) 『王心齋全集』권 2, 어록 상.

21) 같은 책.

22) 같은 책.

23) 같은 책.

성의 화신도 아니고 냉혹무정한 도덕의 화신도 아니다. 그것은 바로 의지와 의욕, 욕망과 정감을 지난 감성적 인간이다.²⁴⁾ 이러한 개인은 독립자존하는 실체, 창없는 단자로서의 개인이 아니고 타인과 나아가 자연과 따뜻한 정을 주고받을 수 있는 상호 우애적인 개인이며, 따라서 본성적으로 공동체적인 개인이다.

신체가 세계의 본체이라는 왕간의 주장은 “格物”에 대한 독특한 해석에서도 그대로 드러난다.

왕간은(나의) 신체와 세계는 하나의 현실이며 불가분의 본말 관계에 있다고 한다. 이 ‘세계’에는 타인의 신체도 포함된다. 나의 신체와 세계의 관계는 곧 나의 신체와 타인의 신체의 교호 작용이다. 세계와 타인은 나의 신체의 비유기적 연장물이다. 格은 나와 세계의 관계를 해아려 내가 세계의 본체요 근본임을 확립 확산하는 것이다. 격물의 최종목표는 자신의 몸을 편안히 하는데 있으며, 자신의 몸을 온전히 보존하는 것이 바로 궁극적 선이다. 그런데 타인의 신체와 세계는 나의 몸의 불가분의 연장이요 비유기적인 부분이기 때문에 나의 몸을 보전함이 타인의 몸을 보전함과 동시적으로 이루어져야 한다. 왕간은 나의 몸과

24) 서구 사상에 나타난 근대적 개인과 중국 사상에 나타난 개인의 생명 중시 경향이 개인에 대한 자각이라는 점에서는 어느 정도 유사성이 있다. 그러나 후자는 타인과 단절된 채로 사회와 무관하게 존재한다고 가정된 독립자존하는 완전한 실체라는 의미에서의 개인은 아니다. 그것은 자기의 개체로서의 생명을 유지하려는 폐쇄적 경향을 지니지만 동시에 자신에 대한 자각과 사랑을 타인에게도 그대로 확충하려는 자연적 경향을 자신의 본성으로서 타고 났다고 하는 점에서 서구의 근대적 개인과 다르다. 동양의 개인은 자연에 대해서 일방적으로 명령을 내리고 그것을 공리적으로 이용하는 이성적 주체가 아니라 본질적으로 자연과 동일한 자격으로서 서로간에 사랑의 신진대사를 수행하는 주체이며 인간의 자연(내적 본질)과 자연의 자연(인간 밖의 자연 자연 세계의 본질)이 동시에 드러나는 통로 역할을 한다. 이런 점에서 왕간 사상에 나타난 개인은 따뜻한 정과 열린 창을 지닌 개방적 개인이라 할 수 있다.

타인의 몸을 아울러 온전히 보전하는 것을 궁극적인 선에 머무르는 것이라 한다. 즉 타인의 공격으로부터 나자신을 보호함으로서 세계의 근본으로서의 나의 신체를 편안히 하는 것은 나의 존재를 밝히는 힘이 궁극적인 선에 머무는 것이다. 내가 타인에게 해를 끼치지 않음으로써 타인의 신체를 편안히 하고 나아가 세계를 안정되게 하는 것은 백성을 사랑함으로서 궁극적인 선에 머무는 것이다. 궁극적인 선으로서의 신체가 세계의 본체라면 그것은 곧 도와 동일시 된다.

우리는 왕간의 신체에 대한 견해를 통해서 그가 말하는 신체가 결코 사회와 대립하고 있는 주체가 아님을 알 수 있다. 사회는 개인과 대립관계에 있는 것이 아니라 개인의 직접적 확장에 가깝다. 사회는 개인의 확장된 신체이다. 확장된 신체이지만 나의 유기적 신체(本)가 아니고 비유기적 신체(末)이다. 비유기적 신체로서의 사회는 사회를 구성하는 각 구성원들의 결단과 목적의식에 의해서 그것의 성격이 결정될 수 있다고 주장하는 점에서 왕간이 개인의 사회에 대한 주체적 자세를 강조하고 있기는 하지만 그것만으로 서양 사상사에 나타나는 근대적 개인(사회와 대립되는 원자적 개인)의 주체성과 유사하다고 평가하기는 곤란하다.

3. 사구교(四句教)와 왕학의 문화

이른바 사구교는 왕수인의 임종 일년전(1528)에 제시된 왕수인의 학문적 성과를 총괄하는 강령과 같은 것이다. 왕수인 제자들의 본체와 공부의 관계에 대한 기본 입장의 차이도 이 사구교에 관한 해석의 차이에서 유래한다. 주지하다시피 사구교의 내용은 다음과 같다.

“선도 아니고 악도 아닌 상태가 마음의 본체이다. 선이 있고 악이 있는 상태는 의지가 작용하는 과정에서 일어나

는 일시적 불균형 현상이다. 선과 악을 분간하는 것이 양지이다. 선을 행하고 악을 제거하는 것이 사물을 바로잡는 것이다.”²⁵⁾(無善無惡, 心之體. 有善有惡, 心之動. 知善知惡, 是良知. 爲善去惡, 是格物)

이 사구교는 “본체의 자기확신이 곧 공부이다.”(即本體即工夫)는 경향과 “공부에 의해서 본체를 증폭한다.”(即工夫即本體)는 방향의 통일이다. 이것은 곧 양지가 표현되는 방향 즉 구심적 자각경향과 원심적 확산 경향의 통일이다.²⁶⁾ 구심적 자각경향은 자아의 절대적 자기확신에 의해 양지가 완전하게 실현된다고 한다.²⁷⁾ 보다 극단적으로 표현하면 절대적 자기확신이 곧 바로 실현된 양지와 동일시된다. 즉 원래 완전한 양지, 이미 완성되어 있는 양지의 자기표현이 바로 공부와 동일시된다. 약간 느슨하게 표현하면 본체에 대한 자각이 공부와 동일하며, 본체의 본체다움은 공부가 관습을 맹목적으로 추종하는 관행에 빠지지 않고 비판적 반성적 자각적 실천이 되게 하는 근본이 된다²⁸⁾는 점이다. 본체는 도덕적 자아이다. 왕기는 도덕적 자아의 절대적 자기확신(即本體)이 곧 도덕적 자아의 자기실현(即工夫)과 동일시하는 경향을 드러낸다. 인간의 자아의 두 측면인 본체와 작용과정은 근원적으로 동일성을 유지하고 있기 때문에 본

25) 전습록, 315조.

26) 왕기는 구심적 자기확신 자각을 化, 收斂 등으로 표현하고 원심적 확산을 造, 發散 등으로 표현하고 있다.

27) 이른바 현성양지를 주장하는 자들은 이 절대적 자기확신(信得及)을 공부의 기본 동력으로 간주한다. 마치 성리학자들이 敬을 인간의 모든 활동을 일관하는 윤활유라고 주장하듯이.

28) 唐君毅, 『中國哲學原論』原敎篇, pp.389-395. 왕기의 卽本體即工夫를 도덕적 자아의 합양 과정을 폐기하는 것으로 오해하는 대부분의 중국철학사가들과는 달리 唐은 이것은 본체에 입각하여 공부를 한다는 것이지 본체의 자각 본체의 지기확신 후에 지혜의 자연스러운 발휘를 방해하는 조건들과 욕망을 제거하는 공부가 필요 없다는 의미가 아니라고 왕기의 문집에 근거하여 해명하고 있다.

체가 무선무악이라면 그것의 작용과정도 무선무악으로 일관되어야 한다. 따라서 작용과정에서 본 마음인 의 시 물도 일관되게 무선무악이어야 한다고 주장한다. 그리하여 왕기는 사구교의 제이구 이하를 첫구절에 근거하여 수정하는 것이 사구교가 안고 있는 불합리성을 피할 수 있으며 인간 자아의 실제 구조를 보다 충실하게 드러낼 수 있다고 한다.

왕기에 의하면 본체와 그것의 활동과정, 본체가 자기를 드러낸과 숨김은 하나의 기제이다. 마음과 그것이 드러나는 양태인 의지 지식 사물은 동일한 현실이다. 즉 본체인 心과 본체가 가능하는 방식인 의지 지식 사물은 필연적 연관성이 없이 별개로 존재하는 것이 아니다. 본체에 대한 규정과 본체의 기능방식에 대한 규정이 일치되어야 한다. 따라서 본체인 심이 상대적 선과 악을 넘어선 절대선(최고선)이라면 의지 지식 사물도 절대선이 드러나는 과정이어야 한다. 원칙적으로 대상화의 방식으로 인식 할 수 없는 마음은 나와 타인에 의해 대상적으로 확인할 수 있는 심리적 자아가 아니다. 심리적 자아는 마음의 자취에 불과하다. 본체로서의 마음은 인간의 모든 인식과 실천활동을 가능케 하는 근본적인 존재라는 점에서 대상화의 방식을 거부하는 마음 심리적 자아로 응고되는 과정을 끊임없이 벗어나려는 마음 끊임없는 자기부정 자기초월의 방식으로 존재하는 절대적인 자아요 절대적 주체이다. 선악을 넘어선 절대적 주체는 자신의 자연 자신의 내적 필연성 자신의 본질에 따라 주변의 생활에 좌우되지 않고 자유롭게 행위하는 자이다. 그에게 악은 자신의 본질과는 무관한 상황의 산물이요 우연의 산물이다. 또한 우연의 산물인 악보다 상대적으로 나은 상태인 선도 그 자신의 내적 필연성인 절대적 선에게는 부차적 파생적인 것, 실재성이 덜한 것이 된다. 이 절대적 주체는 개별 존재자에 대한 집착(그것이 설사 선한 것이라 규정된 것이라 하더라도)으로부터 끊임없이 벗어나려는 방식으로 존재하기 때문에 개별존재자에 대한 표상의 결과인 상대적인 선악 개념의 규정을 넘어서 있다. 절대적

자아는 절대적 성실성에 기초해 있다. 자신의 사유가 바로 존재이고 존재가 바로 행위가 되는 차원 즉 사유=존재=행위가 되는 지행합일의 차원이 곧 인간의 절대적 성실성이다.

그러나 신적인 완전성을 지향하지만 결코 신적이지 못한 유한적 존재인 인간이 이 절대적 성실성을 단절없이 연속적으로 경험하기란 거의 불가능에 가깝다. 즉 그의 일상생활 과정에서 언제나 절대적 성실성이 그대로 드러나는 경우란 우리의 경험상 불가능하다. 인간의 일시적 활동은 언제나 선과 악이 공존하며 또한 감정과 욕망, 관습과 타성에 의해 지배되기 마련이다. 타성적 관행을 맹목적으로 추종하는 인간의 일상적 자아는 아집과 물욕에 의해 깊이 오염되어 있다. 이 일상적 자아가 환경과 사물의 자극을 받아서 자기의 의욕 의지가 발동하면 일상적 자아의 의욕과 의지는 절대적 지선에 의해 움직이는 것이 아니라 이미 욕망을 통제하지 못하는 상태 즉 의지와 의욕이 균형을 잃은 상태에 빠지게 된다. 이 불균형 상태가 대부분의 인간들이 대부분의 경우에 겪게 되는 현실임을 인정하고 그러한 불균형을 절대적 균형상태로 회복하는 과정이 필요함을 역설하는 것은 당연한 추세라 하겠다. 이 경향을 대변하는 자가 전덕홍이다.

전덕홍은 사구교에 포함된 두가지 경향 즉 마음-의지-의식 사물이라는 원심적 확산 방향을 취하는 “본체의 자기확신이 곧 공부이다.”(即本體即工夫)와 사물-의식-의지-마음이라는 구심적 수렴 방향을 취하는 두 경향 가운데 후자의 경향을 대표한다. 사구교를 들러싸고 왕기와 전덕홍의 주장이 상반되는 근본 이유는 사구교 자체가 본체론과 수양론의 모순을 안고 있기 때문이다. 주지하다시피 왕수인의 치양지는 마음의 천리를 객관화하는 과정임과 동시에 마음의 양지 본체를 자각하게 되는 과정이기도 하다. 사구교의 “即本體即工夫”와 “即工夫即本體”的 통일은 바로 치양지의 내향적 자각과 외향적 확산의 통일과 구조적으로 동일하다. 두가지 계기가 통일되어 있다 하더라도 그것이 타인에게 수용되는 과정에서는 언제든지 분열할 가능성이 있다.

사구교의 내재적 모순은 선과 악의 모순 본체론과 수양론의 모순이라 할 수 있다. 마음의 본체는 무선무악이면서 선과 악을 분명히 구분 자각한다. 그러나 본체가 기능하는 과정에서는 필연적으로 선으로 드러나는 것이 아니라 악으로 되는 경향이 있다. 이 악을 개체의 입장에서는 근원이 불분명한 우연적 현상에 지나지 않으나 전체의 입장에서 보면 경험적으로 항상 겪게 되는 필연적 현상에 가깝다 따라서 수양의 필요성이 대두된다. 선을 행하고 악을 제거하는 격물이 대인의 학문의 참된 착수처라는 주장은 초학자로부터 성인에 이르기까지 끊임없는 공부가 필요하다는 점을 인정하는 것이다. 이것은 곧 모든 인간이 개인의 입장에서는 필연적인 현상은 아니라 하더라도 악을 저지를 가능성을 안고 있으며 수시로 악을 저지르고 있다는 현실을 인정하는 것이다. 이 악의 존재는 수양론이 정립할 수 있는 필요 조건이 된다. 본체론의 기본 이념은 ‘모든 인간은 절대로 선하다.’인데 수양론의 기본 명제는 ‘모든 인간은 반드시 악하다’이다. 본체론의 입장에서만 보면 수양론이 필요없게 되고 수양론의 입장에서 보면 본체론은 근본적으로 성립될 수 없다. 그러나 “본체의 자기확신이 곧 공부요 행위이다”라고 주장하는 이른바 현성양지 계열 학자들이 본체론과 수양론을 이처럼 극단적으로 기계적으로 양분하지는 않는다. 그들 역시 유학의 전통에 따라서 악의 선형적 실체성 또는 본체로서의 악의 실재성은 인정하지 않지만 악의 경험적 실재성 또는 우연적 존재성은 인정한다. 문제는 우연적으로 존재하는, 경험에 의해 확인되는 악이 인간의 일상활동을 소극적으로 지배한다는 점이다. 현성양지 이론을 가장 체계적으로 전개하고 있는 왕기는 대부분의 인간이 일상적으로 이상적 인간형인 성인상을 체험하지만 그 체험이 단편적이고 또 오래 지속되지 못하는 실정을 겸허하게 시인한다. 문제는 이 단편적인 경험, 자연발생적으로 이루어지는 성인에 대한 체험을 어떻게 의식적으로 자각적 반성적으로 지속시키느냐 하는 점이다. 본체의 체험 또는 본체에 대한 경험을 의식적으로

지속시키는 과정을 소극적으로 수행하는 것이 일상적으로 경험하는 악을 제거하는 과정이다. 만약 인간의 삶이 일회적으로 한 순간에 왔다가 한순간에 가버리는 것에 불과하다면 모든 인간이 다같이 본체의 자각순간과 그것의 지속기간이 같게 될 것이다. 즉 자연발생적 경향과 그것을 기반으로 한 의식적 지속과정이 동일하게 될 것이다

왕기가 부정하는 것은 공부의 필요성이 아니다. 그는 일상성 가운데서 성인을 경험하는 것과 성인이 될 수 있을 가능성이 인간 밖에서 주어진다는 주장을 부인할 뿐이다. 인간은 누구나 양지를 타고났으며 이 양지는 곧 마음의 명중적 자기이해이며 그것은 가장 이상적인 인간형이기도 하다. 따라서 마음의 명중적 자기인식이 비록 모든 인간에게 반성적으로 체험되기는 어렵다 하더라도 순간적인 체험은 누구에게나 일상성 속에서 이루어지고 있다. 이 체험의 근원은 자기의 내부에 이미 이루어(現成)져 있다. 이 체험의 근원은 곧 인간의 교화 가능성 자기 변화 자기고양의 가능성을 이룬다. 자기 내부로부터 주어지는 교화 변화 가능성을 근거로 하여 자기교육(明德)과 타인교화(親民)가 수행될 때 이미 형성되어 있는 인간의 자연성을 손상하지 않은 채로 자연성에 기초한 이상적 인간형에 이르는 공부가 무리없이 진행될 수 있다.

만약 이미 형성되어 있는 각자의 자기(내부)로부터 주어지는 원초적 교화가능성을 무시하고 교화의 근거를 인간 밖에서 주입시키게 되면 어떻게 될까?

“어떤 이는 다음과 같이 말한다. 세상에 이미 형성된 양지란 없다. 마음의 명중적 자기 이해력은 천신만고의 노력 없이는 결코 생기지 않는다. 이러한 주장을 세상의 척황한 주장에 부화뇌동하는 자들과 비교하면 반드시 폐단에 대한 약(대중요법)이 못된다고는 볼 수 없다. 만약 지금 이 투어져 있는 양지가 요순처럼 위대한 성인과 본질적으로 다르다고 간주한 나머지 반드시 공부수행을 통해서만 양

지가 후천적으로 획득된다고 한다면 인간의 자연성을 지나치게 왜곡시키는 잘못을 면하기 어렵다.”²⁹⁾(至謂世間無現成良知, 非萬死工夫斷不能生. 以此較勘世間虛見附和之輩, 未必非對病之藥, 若必以現在良知與堯舜不同, 必待工夫修整而後可得 則未免於矯枉之過.)

현재 이루어져 있는 양지는 각자의 의지와 무관하게 자연발생적으로 이루어져 있는 인간의 잠정적 본질이다. 그것이 단순히 개인적 자연에 그치는 것이 아니다. 그것은 당시까지의 역사적 경험의 전체가 추상화된 것이라 할 수 있다. 역사적 경험의 전체를 양적으로 수용하는 정도는 각자의 기량에 따라 상당한 차이가 있겠지만 적어도 수용된 경험의 내용적인 측면에서는 질적인 차이는 없다고 볼 수 있다. 왜냐하면 동일한 역사적 경험을 개별화한 것이 각 개인의 의식의 내용을 이루기 때문이다. 역사적 경험의 전체는 곧 그 시대 각 개인의 자연적 본질을 이룬다. 인간이 자신의 삶을 반성적으로 꾸려간다는 것은 곧 자신에게 자연발생적으로 습득되어 있는 역사적 경험을 반성, 심화시켜 간다는 것을 의미한다. 그것은 또한 자신과 사회의 본질에 대한 일시적 단편적 이해를 넘어서 전체의 구조에 대한 이해에로 상승시킴과 동시에 심화된 이해수준을 지속시킨다는 의미도 아울러 지닌다. 따라서 일상성 속에서 일시적 순간적으로 경험자각 반성되는 인간 본질은 중단없는 공부를 통해서만 자신의 진정한 본질로서 유지될 수 있다. 문제는 그러한 과정이 각 개인의 능력차에 따라서 달리 이루어진다는 점이다. 성인의 학문과 수행과정에 있는 현인의 학문이 모두 자연적으로 타고난 양지를 확충한다는 점에서는 동일하지만 방법에 있어서 약간의 차이가 있다. 왕기는 이 차이를 자연발생적인 측면에 치중하는 돈(頓)과 의식적 의도적 노력에 치중하는 점(漸)으로 구분한다.³⁰⁾

29) 『王龍谿先生全集』, 2:31b, 松原晤語.

30) 頓漸의 구분은 인간의 자질을 生知安行 學之利行 困知勉行으로 등급지우는 전통 형이상학의 방식을 충실히 계승하고 있다.

돈이란 본체에 대한 명증적 이해 곧 주체의 자기이해가 곧바로 공부가 되는 차원이다. 그것은 주체의 명증적 자기이해와 자아의 지속적 확충 과정이 동일한 경지 곧 사유와 존재 그리고 행위가 동일성에 이르는 경지이다. 그것은 또한 자신의 본질을 남김없이 표현하는, 자신의 본질적 힘을 극대화하는 과정이다. 이에 비해 의식적인 노력에 의해 착수하는 것은 공부를 통해 자신의 본질을 회복해 간다. 그것은 곧 욕망의 뿌리와 잡념을 제거하여 자신의 자연에 순응해 가는 과정이다. 곧 멀어졌던 자신의 본질로 되돌아가는 과정이다. 양자가 비록 본성의 적극적 확충 발산이라거나 소극적 회복수렴이라는 차이는 있어도 욕망을 제거하여 원래의 자연을 회복한다는 점에서는 동일하다.³¹⁾(夫聖賢之學 致知雖一 所入不同. 從頓入者, 卽本體以爲工夫 … 從漸入者, 用工夫以復本體 … 若其必以祛欲爲主, 求復其性 則頓與漸未嘗異也.) 이상과 같은 점을 고려하면 현성양지 계열 학자들이 공부무용론을 주장한다고 평가하는 것은 적절한 것이라고 보기 어렵다.³²⁾ 왕기는 공부무용론을 주장하는 것이 아니라 공부는 각자의 현재의 수준(현재 양지)에 근거하여 그것을 출발점으로 삼아야 한다는(即本體) 것을 강조할 뿐이다. 즉 자연발생적으로 이루어져 있는 현재 상태를 공부의 시발점으로 삼아야 한다는 것이다. 또한 왕기는 개인의 일상적 경험 모두를 무차별적으로 그대로 양지의 왜곡되지 않은 표현이라고 주장하지는 않는다.

“이 세계는 온통 욕망의 바다이다. 대부분 학자의 일상적 사고과정이 욕망의 뿌리 아님이 없다. 그런데도 종종 현성양지를 빌미삼아 양지는 운동과 정지의 구분이 없다는 주장을 펴뜨려 방종과 거리낌없는 사욕을 추구하는 경향이 있다.”³³⁾世間薰天塞地, 無非欲海. 學者舉心動念, 無非

31) 같은 책, 14:27, 松原晤語壽念庵羅丈.

32) 岡田武彦, 楊國榮 등 양명학 연구의 권위자들이 대체로 이러한 견해를 지닌다.

33) 주31)과 같은 곳.

欲根，而往往假託現成良知，騰播無動無靜之說，以成其放逸無忌憚之私。)

이러한 왕기의 지적은 현성양지를 바로 모든 인간의 일상적 경험(知覺)과 동일시하지 않는다는 점을 환기시켜 준다. 우리의 일상적 경험 속에서는 언제나 선악이 끊임없이 반복된다. 근원적 본성의 자발적 규제를 받지 못하는 인간은 때로는 선을 때로는 악을 의식적으로 또는 자기도 모르는 사이에 저지르게 된다. 또한 이들은 일상사를 자기의 단편적 경험에 근거하여 선 또는 악이라고 규정을 하게 된다. 이들은 선한 행위를 추구하는 경우에도 대부분 공리적 목적을 벗어나지 못한다. 공리성을 벗어나지 못하는 선의 추구 또는 스스로 저지르게 되는 악행이 양자를 동시에 부정극복하고 자신의 자연적 선성을 남김없이 발휘하는 것이 바로 卽本體 卽工夫이다. 무선무악은 인류의 마음의 보편적 자연적 본질이라는 점에서 공부의 출발점이기도 하지만 각 개인의 입장에서는 천신만고의 노력에 의해 도달(회복)해야 할 목표라는 점에서 공부의 결과이기도 하다. 왕기는 인간이 도덕 법칙과 하나가 되는 것을 욕망과 명교가 일치하는 경지라고 한다. 그것은 인간의 욕망이 곧 도덕 법칙이요 도덕 법칙이 곧 인간의 욕망이 되는 경지이다. 이것이 인간의 최고의 욕망이자 최고의 즐거움이다. 욕망은 언제나 무엇에 대한 욕망이다. 왕기는 이 무엇을 명교로 규정하고 있다. 명교는 특정 시대 특정 사회 안에서 가장 바람직하다고 규정된 삶의 방식이다. 그것을 자신의 가장 즐거움으로 자연스럽게 수용할 수 있기까지는 상당 기간에 걸친 노력이 요구된다. 즉 명교가 자신의 자연으로 형성되기까지는 엄청난 노력과 시간이 요구된다. 명교가 자신의 자연이 된다는 것은 명교를 자유자재로 운용할 수 있다는 의미도 아울러 지닌다. 그것은 또한 자신이 명교에 무의식적으로 동화된다는 의미도 지닌다(矩者先天之則也，欲者後天以奉天時……惟欲卽矩，惟矩卽欲 天縱之也)³⁴⁾.

4. 歸寂派의 사상에 나타난 주체성 확립

지금까지 대부분의 명대 심학 연구자들은 섭표, 나홍선, 王時槐(1522-1605. 자 子植 호 塘南) 등을 귀적파로 분류하고 있다.³⁵⁾ 그러나 이들의 분류방식은 귀적 개념을 명확히 규정하지 않은 결점이 있다. 귀적파로 분류된 자들이 인간의 일상적 의식이 그대로 자기완결적 양지의 완전한 실현태라는 주장에 반대하는 점에서는 공통점을 지니고 있으나 진정한 주체성(개체와 보편적 도덕원칙과의 동일성 심과 양지와의 동일성)을 확립하는 문제에 있어서는 견해를 달리하기 때문이다. 또한 끊임없는 자기단련을 통해서 자신이 도덕적 주체로 형성되어 간다고 주장하는 점에서는 이들이 모두 일치된 견해를 보이지만 자기단련의 시발점을 어디에 들 것인가라는 문제에 이르면 각자가 다른 입장을 보이고 있기 때문이다. 우선 이들이 모두 자연발생적으로 이미 이루어져 있는 양지가 완성된 인격체로서의 양지와 질적으로 다름이 없다는 왕기의 주장에 반대한다는 점에서 공통점을 찾아본 다음 차이점을 부각시키는 것이 귀적파의 특성을 이해하는 데에 도움이 될 것이다.

“세상에 어찌 양지가 이미 완성된 형태로 존재하겠는가? 주체와 양지의 동일성은 각고의 노력을 거치지 않고는 형성될 수 없다. 그것은 기성품의 형태로 각자가 획득할 수 있는 것이 아니다.”³⁶⁾(世間那有現成良知？良知非萬死工夫，但不能生也。不是現成可得)

대다수 인간의 일상적 의식이 그대로 완성된 양지의 자기표현이라 한다면 이것은 양지의 특정기능(지각)을 본체로서의 양

34) 『王龍谿先生全集』, 14:29b, 從心篇壽平泉陸公.

35) 岡田武彦, 福田植, 畢誠, 楊國榮 등이 대표적이다.

36) 『念庵集』, 8:40b, 「松原志語」.

지 또는 이상적 주체의 모습과 동일시하는 것이며 그렇게 되면 일상성 자체가 궁극적 선이 실현된 것이라는 데까지 나아가 경험적으로 확인되는 선악을 구분할 기준조차 부인될 수 밖에 없다는 견해가 섭표, 나홍선 등의 입장이다. 주체가 지닌 자연발생적 심리상태 감수성 등이 인간의 본질적 선성이 왜곡되지 않고 그대로 표현된 것이라는 주장은 실제에 근거한 주장이 될 수 없다는 것이다. 양지는 본질상 仁義 등을 내용으로 하는 자기명증적 자기의식이자 자기이해 방식인데 그것을 자연발생적 정감 정서와 동일시 할 수 없다는 것이 이들의 공통된 입장이다. 그러나 왕기는 이들이 주장하듯이 현성(現成)을 완성된 완결된 더이상 갈고 닦는 과정이 불필요한 등의 의미로 사용하지는 않는다. 그는 현재 일상적으로 경험하는 양지 즉 자신에 대한 거울같이 투명한 조명은(비록 그것을 의식적으로 반성하게 되는 것은 후천적 공부에 의한 것이지만) 모든 인간이 이미 그러한 가능성을 자신의 자연으로서 타고났기 때문에 가능하다고 한다. 그러나 자연발생적으로 단편적으로 이루어지는 자신의 양지에 대한 경험이 의식적 반성에 의해 지속적으로 수행되어야 하는 점도 아울러 강조한다. 즉 '현성양지'는 인간이 자연발생적으로 경험하는 자신의 양지는 누구나 비록 양적 우열차는 있으나 질적으로는 동일하다는 것을 강조하기 위해서 고안한 개념이다. 그러나 왕기는 아울러 양지의 기능적 양적 우열차, 자신의 양지를 활용할 수 있는 숙련의 정도 등에 있어서의 차이가 있음도 분명히 인정한다. 이러한 점을 충분히 고려하면서 왕기는 나홍선의 문제제기에 대해 다음과 같이 변호하고 있다.

"어린이가 우물에 빠지는 것을 보고 측은히 여기게 되는 것은 세가지 잡념에 오염되지 않은 상태이다. 이것이 바로 사욕에 의해 동요되지 않은 참된 마음이요 양지이다. 그것은 요, 순같은 성인과 차이가 없다. 이 점을 확신하지 못함은 자기기만이다. 한편 자신의 양지를 확충하는 노력을 하지 않고 이 마음을 지속적으로 보존하지 못하고 또

한 잡념을 제거하지도 않으면서 자신에 대한 허상과 부화
뇌동하는 근성을 그대로 간파하고서 요순과 서로 비교하
여 치이점이 없다고 하면 이 또한 자기기만이다.”³⁷⁾(乍見孺
子入井憮懼, 未嘗有三念之雜, 乃不動於欲之眞心, 所謂良知
也. 若於此不能自信, 亦幾於自誣矣)

인간의 자기교육 자기계발 또는 타인에 의한 계몽의 수용이
가능한 것은 인간의식의 자발적 능동성과 자기발전의 가능성
이 모든 인간에게 이미 이루어져 있기(現成) 때문이다. 이미 이루어
져 있는 인간 의식의 능동성과 자기 발전 가능성은 그대로(자연
그대로) 방치해 두면 더이상 계발되지 못하고 정체하게 된다. 따
라서 지속적 노력이 요구되는 것은 당연하다. 문제는 이 능력을
기르는 것을 어떤 장에서 수행해야 하느냐는 것이다.³⁸⁾ 여기서
歸寂派는 인간의 의식과정을 고요하고 평형을 유지하고 있는 상
태(未發)와 끊임없이 동요하면서 가끔씩 우연적으로 평형을 유
지하기도 하는 상태(已發)로 구분하고 전자가 시간적으로 논리
적으로 후자에 선행한다고 간주한다. 미발 상태에서는 모든 인
간이 자연발생적으로 태어난 양지와 하나가 됨을 경험한다. 즉
자기분열 자기소외 현상이 일어나지 않는다. 그러나 이발상태에
서는 우연히 생겨난 사욕에 의해 자신과 하나가 된 양지가 끊임
없이 분열 이간 된다. 즉 양지(진정한 주체성)가 사욕에 의해 은
폐 또는 소외되어 있는 상태이다. 즉 주체가 두 개로 분열되어
있다. 이중으로 분열된 주체 가운데 누가 수행의 주체가 될 것인
지도 문제거니와 수행의 목표도 분명히 자각 반성되기 어렵다.
왜냐하면 이발상태에서는 이상적 인간의 원형이요 그것이 될 가
능성으로서의 양지가 사욕이라는 혹막에 의해 파묻혀 있기 때문
에 오랫동안 동굴에 갇힌 나머지 동굴 밖의 밝게 빛나는 세계가

37) 『王龍谿先生全集』, 2:21a, 「松原晤語」.

38) 여기서 장(場)은 학습과 교육의 장에 국한할 것이냐 또는 실제 생
활 과정까지 포함할 것이냐를 둘러싸고 섭표는 전자에 치중한다
는 것을 강조하기 위해서 사용한 용어이다.

있음을 이미 잊어버린 인간들과 유사하다고 볼 수 있다.

인간의 의식이 이상적인 평형상태를 유지할 때는 수양의 주체와 수양의 대상 그리고 수양의 목표가 동일하다. 즉 심=양지=미발=중이 된다. 그러나 어떤 우연에 의해 이 평형이 상실되면 수양의 주체와 대상이 분리된다. 즉 양지와 심의 동일성이 없어지고 양지는 심으로부터 소외된다. 즉 이상적인 자아가 자신의 주인이 되지 못하고 사욕의 주체가 자신의 주인이 된다. 양지와 심의 동일성이 차단된 상태에서는 주체가 이상적 자아와 사욕의 주체로 분열될 뿐 아니라 이를 두 주체도 각기 주체와 대상으로 분열되어 이중의 자기분열이 생겨난다. 이러한 이중적 자기분열 상태에서 수양을 한다는 것은 무척 힘들 뿐 아니라 수양을 한다고 해도 허상을 추구하거나 물욕에 빠지는 폐단을 면하기 어렵다는 것이 섭표의 기본입장이다. 결국 가능한 것은 마음의 이상적인 평형 상태에서 주체성을 확립하는 것이다.

“마음에 고정불변의 주체가 없다고 주장하는 자들은 또 다음과 같이 말한다. 마음은 자기 내면에만 있는 것이 아니다. 온갖 존재가 다 마음이고 온갖 관계가 다 마음이다. 나는 이러한 주장을 따라서 수행을 한 적이 있다 그랬더니 마치 바람과 번개를 쟁는 것처럼 순식간에 온갖 변화가 일어나서 망연자실한 나머지 착수할 곳마저 없었다. 결국 나의 마음을 혼란시킬 뿐이었다.”³⁹⁾(心無定體之說, 謂心不在內也。百體皆心也, 萬事皆心也, 亦嘗以是說而求之, 譬之追風逐電 瞬息萬變, 漠然無所措手, 徒以亂吾之衷也)

섭표는 모든 인간에게 이상적 원형으로서의 일정한 주체성이 있으며 그러한 주체성은 수양의 주체와 수양의 대상이 합일되어 있는 미발상태에서만 확보될 수 있다고 한다.

“정선생은 다음과 같이 말했다. 마음은 하나이다. 본체

39) 『明儒學案』, 17:10b.

를 지시하는 것은 적연 부동한 모습을 의미하고 작용과정을 지시하는 것은 대상과 접촉하여 완벽한 조화를 이룬 상태를 의미한다. 마음의 작용은 본체에서 생겨난다. 따라서 반드시 본체를 확립하여 그 기능을 다하고 고요한 주체로 돌아가서 대상과의 교섭을 원활히 수행한다.”⁴⁰⁾(程子曰 心一也 有指體而言者，寂然不動是也。有指用而言者，感而遂通是也。用生於體，故必立體以達用，歸寂以感通，可也。)

미발의 본체는 인간의 모든 활동이 거기서부터 시작되는 근원이다. 인간활동의 원천으로서 미발본체를 자신의 주체성으로 확립할 때 비로소 그의 활동도 이상적 평형상태라는 기준에 맞게 수행될 수 있다. 그러나 인간의 일상적 경험과 무관한듯한 선형적 주체, 마치 고정불변의 절대적 실체에 버금가는 이 이상적인 寂體가 어떻게 또한 일상적 경험속의 자아와 동일시될 수 있는가가 문제시된다. 선형적이고 절대적 주체는 인간의 수양 이전에 이미 확립되어 있는 것이나 다름없다. 따라서 섭표가 주장하는 歸寂은 결국 일상적 경험과 수양과 무관하게 이미 확립되어 있는 이상적 원형으로서의 자아를 보존 확충하는 것(收攝保聚)으로 귀착된다. 그것은 결국 이미 확립되어 있는 인간의 본질적 선성을 보존하는 것을 자신의 임무로 삼는다는 현성양지 계열의 주장과 동일하게 된다. 다만 일상적 경험을 통해 단련되지 않는 선형적 주체가 얼마만큼 변화무쌍한 세계에 자연적으로 적용할 수 있는가라는 문제는 미해결인 채로 남는다. 악에 대한 면역성이 없는 주체성은 세계의 본체로서의 양지의 본질과는 너무도 거리가 있다고 하겠다. 원래 미발지중이라는 것은 다양다변한 상황에 대한 적응력과 악에 대한 면역성을 기르는 방법으로서 채택된 것이다. 악에 대한 면역성은 악을 직접 경험함으로써 악의 본질을 분명히 자각함으로써 길러지는 것이지 악으로부터 차단된 상태에서는 길러질 수 없다. 따라서 미발과 이발을 기계적으로 시간적으로 분리시키지 않은 채로 일상

40) 『雙江集』 권 8, 「答歐陽南野」, 第3書.

적 활동 속에서 자기단련을 할 필요성을 자각하는 것은 너무도 당연하다 하겠다.

섭표의 경험과 무관한 형이상학적 주체성 확립에 의해 자아와 세계와의 조화로운 관계를 이룬다는 의도는 섭표 자신의 의지와 무관하게 자아와 세계와의 단절을 가져온다는 점을 간파한 라홍선은 왕기와의 수차례 변론을 통하여 현성양지 이념을 전폭적으로 지지하지는 않지만 다양한 일상적 경험을 통한 도덕적 자아의 확립이 필요하다는 점은 수긍을 한다.

라홍선은 마음의 가장 이상적인 균형 상태는 번잡한 일상 활동으로부터 단절된 상황에서 확보되는 것이 아니라 활동과정에서 자신의 위치를 이탈하지 않는 것이 가장 이상적인 균형 상태라고 한다. 그가 제시하는 균형은 내면적 주관만의 평정 상태에 그치는 것이 아니다. 그는 그것을 사회적인 의미의 균형 상태로 해석한다. 내면적 주관의 평정 상태와 외표적으로 사회적으로 주어진 직분의 한계를 벗어나지 않는 것이 그것이다. 그는 일상성과 단절된 주관의 평형 상태를 진정한 의미의 마음의 균형 상태가 아니라고 한다. 그가 제시하는 가장 이상적인 인간의 모습은 개별적인 존재자에 집착하지 않고 그리고 상황 변화에 무원칙하게 휩쓸리지 않는 것이다.⁴¹⁾(夫心一而已。自其不出位而言謂之寂…自其常通微而言謂之感…絕感之寂寂非眞寂矣…離寂之感感非正感矣。) 이는 결국 미발지중을 운동과정에서 주어진 궤도를 이탈하지 않는 것으로 해석하는 왕기의 입장과 일맥 상통한다 하겠다.

5. 이른바 修證派의 사상

우리가 여기서 ‘이른바’라는 다소 어색한 수식어를 붙인 까닭은 다음과 같다. 양명학자들 자신은 ‘수중’을 양지가 후천적으

41) 羅洪先, 『甲寅夏遊記』, 『明儒學案』 권 18.

로 형성되는 것이지 결코 선천적인(자연발생적인) 것이 아님을 강조하기 위해서 사용한다. 수증파로 분류되는 자들은 결코 양지의 선천성(자연발생성)을 부인하지는 않는다. 그들이 강조하는 것은 선천적인 것은 후천적인 공부에 의해서 끊임없이 개신되고 지속되어야 한다는 것이다. 따라서 이들을 공부파라고 명명하는 것이 더욱 적절하다. 추수의 구양덕으로 대표되는 수증파는 인간의 본래의 선성의 지속적 확충(致)을 강조한다는 점을 들어 공부파로 불리기도 한다. 현성파 귀적파도 공부를 통해서 도덕적 주체성을 확립할 수 있다고 주장하는 점에서는 수증파와 근본적으로 차이가 없다. 수증파가 이들과 두드러지게 다른 점은 인간의 본래적 선성과 그것에 대한 자각을 반드시 일상적 활동 과정과 연관지어서만 이해한다는 점이다. 즉 양지는 인간의 일상적 삶의 과정과 분리된 채로 독자적 실체로 존재하는 것이 아니고 어떤 형태로든지 인간의 실제 활동 속에 표현된다 는 점이다. 이들은 모두 인간자아의 본질을 본체인 양지와 그 양지의 실현과정과의 통일(본체와 공부의 통일)이라고 본다. 현성파와 귀적파가 양지의 선형적 본체성을 강조한 나머지 인간의 궁극적 본질이요 주체성을 의미하는 양지를 시간위치를 갖지 않는(초시간 초공간적인) 점을 일면적으로 강조하는 경향이 있다 이에 비해 이들은 양지는 반드시 시간위치를 지니며 자아의 표현과 전개 과정에서는 자신의 본질이 남김없이 발휘되며 시간적 전개과정을 떠나서는 양지는 그 현실성을 잃게 된다고 주장한다. 양지의 시간공간 속에서의 전개과정은 곧 인간의 일상적 삶의 과정이고 일상적 삶의 과정은 또한 삶의 주체와 외부대상(환경세계=자연 사회 주위인간)과의 중단없는 상호작용 과정을 의미한다.

“인간이 세계의 핵심이요, 모든 존재자들 중에 가장 탁월한 까닭은 양지 때문이다. 주체의 실천활동의 전개과정을 따라 크게는 자연현상을 관찰하여 그것의 본질(자연법칙)을

파악하여 만물을 기른다. 작게는 자연현상에 근거하여 여러 가지 행위규범과 절차를 규정하여 부모를 기른다. 이것은 모두가 양지의 다양한 작용과정이다. 자연과 사회를 떠나서는 감각지각 사고활동 일상적 교류과정들이란 없으며 또한 양지도 없다.”⁴²⁾ 夫人之所以爲天地之心 萬物之靈者 以其良知也 故隨其位分日履大而觀天察地 通神明育萬物 小之用天因之制節謹度 以養父母 莫非良知之用 離却天地人物 則無所謂視聽思慮感應酬酌之日履 亦無所謂良知者矣)

본체와 과정의 통일, 또는 본체는 과정 속에서만 자신의 내용을 드러낼 수 있다는 견해는 보편적 도덕원리가 고정불변의 응고된 본체(실체)가 아니라는 점을 강하게 암시한다. 보편적 도덕원리라는 것도 사회역사적으로 형성된 도덕관념이고 따라서 시간의 경과에 따라 수정보완되는 것은 당연하다. 그러나 자연발생적으로 자기의지와 무관하게 태어난 개인의 입장에서 보면 특정사회의 특정 도덕규범이 마치 자기 경험과 무관하게 이미 존재하는 본체로서 다가오게 된다. 그러나 선협적 본체로서 다가오는 도덕규범은 결코 처음부터 완결된 형식과 내용을 지니고 개인에게 다가오는 것도 아니요 구체적 인간관계와 행위 과정을 거치면서 각 개인에게 점차적으로 수용되는 것이다. 즉 개인의 경험에 앞서 있는 도덕규범이 완결된 형태의 선협적 본체로서 각 개인에게 즉각(자연적으로) 수용되는 것이 아니다.⁴³⁾

선협적 본체가 아무런 매개과정 없이 기계적으로 인간의 본체로서 내재한다는 점을 부인한다는 점에서 주자학의 性卽理와 다르다.⁴⁴⁾

42) 『南野集』 권1, 答羅整庵先生因知記.

43) 양명학에 있어서는 도덕 본체가 인간의 본질적 주체성을 구성한다는 것을 강조하면서도 그것이 인간의 실천에 의해 확산되지 않는다면 살아 있는 본체가 되지 못함을 유난히 강조한다.

44) 성리학에서는 도덕 본체가 인간이 태어나자 마자 한 순간에 인간에게 내재하게 된다는 듯한 주장을 한다. 성리학에서는 氣를 인간의 목적의식적 자율적 활동, 적극적 선실현 의지와 그것의 실현

도덕의 형성과정과 이미 형성된 도덕관념이 개인에게 수용(내재화)되는 과정에 대해서는 그다지 문제시하지 않은 경향이 유학의 지배적 경향이다. 도덕이 역사적으로 형성되는 과정과 그것이 개인에 의해 내재화(내면화)되는 과정에 대한 해명을 않고 이미 형성된 도덕관념을 자명한 것으로 전제할 때 그것은 소위 선협적 본체가 된다. 이러한 점을 고려할 때 수증파가 양지를 기성품의 형태로 이미 주어진 것(現成良知)으로 존재한다는 점을 부인하는 것은 양지를 신비적 선협적 본체로 간주하는 경향을 안고 있는 현성파와 귀적파의 결점을 어느정도 보완하고 있다고 볼 수 있다. 그러나 수증파가 내세우는 과정 중의 양지라는 것은 그것의 역사적 내용과 의미에 관한 해명이 분명하지 않다는 한계를 안고 있다.

이미 형성된 도덕관념에 대해 개인이 취하는 태도는 바로 도덕에 대한 개인의 자율성 또는 사회에 대한 개인의 주체성이 어느 정도 발휘될 수 있는지를 알 수 있는 지표가 될 수 있다. 수증파는 양지가 전개되는 과정을 선협적 본체와 주체의 실천 활동과 연관지어 해명하면서 주체의 실천이 바로 양지가 현재화되는 기초라고 한다. 선협적 본체가 후천적 공부에 의존한다. 선협적 본체의 현실성은 삶의 주체로서의 인간의 주체적 실천 과정에 의해 수용되고 완성되어 간다. 따라서 주체가 본체에 의존하는 것이 아니고 본체가 주체에 의존하게 된다. 이로써 본체가 인간의 궁극적 주체성으로 간주되는 성리학의 주체에 대한 이해태도가 역전된 셈이다. 본체가 주체에 의존하면 인간의 삶의 무대로서의 세계는 궁극적으로 삶의 주체에 의존하게 된다. (世界安能磨人? 人自磨世界耳.)⁴⁵⁾

과정과 연관지워서 논의하지 못했다. 선의지를 기와 관련지워 논의하지 않으면 인간의 밖에 있는 도덕본체가 인간의 의지와 의식과 무관하게 기계적으로 그리고 일회적으로 내재하게 된다는 이해하기 어려운 설명방식을 취할 수밖에 없다.

45) 『理學宗傳』, 鄭東廓篇, 제4조.

개인의 입장에서 양지는 비록 선협적이지만(전체인류의 입장에서는) 초경험적 실체는 아니다. 그것은 반드시 삶의 주체의 특정 경험과 감각지각 또는 기능 지식 등을 통해서 드러나며 그것을 통해서만 자기존재의 현실성을 확보하게 된다.(“夫良知者 見聞之良知 見聞者 良知之見聞”)⁴⁶⁾

따라서 삶의 주체가 자신의 이상적 인격을 실현하기 위한 단련(공부)도 일상성 속의 자기 자신에서 출발하여야 한다.(格物致知 是吾人日用間身心上着實踐履工夫)⁴⁷⁾

양지는 일상성 속에서만 일상성을 통해서만 자기의 본질이 드러나기 때문에 일상성의 한 계기요 양지발현의 관문인 見聞知覺(감각지각)의 기능이 정지되면 양지의 기능도 거의 정지된다.(知覺廢則良知或幾乎息矣)⁴⁸⁾

그리하여 수증파는 현성파와 귀적파가 인간의 주체성 발휘에 방해가 된다는 점에서는 감각지각을 평가 절하하지만, 감각지각을 주체성 실현의 적극적 계기로서 활용하려 한다.

결국 이들의 주체성 확보 및 발휘방법은 공부를 통한 본체의 확보 및 본체에 대한 자각의 심화과정이라고 할 수 있다. 즉 양지를 실현하는 과정은 본체의 자기전개라는 점에서는 반드시 본체에 합치되도록 해야 된다. 그러나 본체에 합치되도록 하는 과정이 삶의 주체의 일상성을 떠나서는 달리 본체에 합치되는 방법이 없다. 따라서 본체와 공부의 일상성 속에서의 통일 또는 본체 공부의 동태적 통일이 수증파의 단적인 특징이라 할 수 있다.(致良知工夫, 須合得本體, 做不得工夫, 不合本體, 合不得本體, 不是工夫.)⁴⁹⁾

일상성의 비자각성을 의식적(자각적) 노력에 의해 본체에 합치되게끔 하고 본체 또한 공부에 의해서 언제나 일상성 속에서

46) 『南野集』 권3, 答馮州守.

47) 같은 책, 권2, 答陸子翼.

48) 『明儒學案』 권19, 與王龍谿.

49) 『東廓集』 권6, 再答雙江.

활발하게 살아 움직이도록 한다는 취지이다. 이것은 현성파가 양지의 일반적 자연적 측면을 강조한 나머지 물자작성에 빠지는 경향(일부 학자에 한정되지만)과 귀적파가 일상성과 단절된 선협적 본체의 함양을 강조함으로써 비역사적 비경험적 신비주의적 경향에 빠지는 경향 양자를 모두 극복하려는 시도라 할 수 있다.

6. 결 론

지금까지 우리는 왕수인 치양지설의 분화과정을 본체와 공부의 관계에 초점을 맞추어 해명해 보았다. 본체와 공부의 관계를 문제삼음으로써 인간의 주체성이 어떻게 형성되고 또한 어떻게 실현되는지를 점검할 수 있었다. 본체와 공부의 관계는 주체의 형성과정과 형성된 주체성이 발휘되는 과정을 해명하기 위해 도입된 개념이다. 이른바 귀적파는 주체의 형성과정에 치중하여 상대적으로 안정되고 균형잡힌 상황을 포착하여 자기진단을 분명히 함으로써 순수한 선성을 온전하게 간직한 주체가 확립될 수 있다고 한다. 대다수의 인간에게 자기진단을 하기 위해서는 주변환경에 의해 교란되지 않는 상황이 조성되어야 한다. 신체의 건강을 점검 진단하기 위해서 운동과 음식섭취 등을 삼가고 최대한 안정을 유지하는 것과 유사한 경우라 할 수 있다. 끊임없이 운동하는 동안에는 신체의 이상 유무를 정확하게 자각하기가 매우 어렵다. 마찬가지로 심리적 안정상태를 확보하지 않고서는 자신이 악에 오염되었는지, 타고난 선성을 제대로 보지하고 있는지를 자각하기가 힘들다. 이러한 의미에서 섭표의 귀적설은 일정한 정도의 설득력을 지닌다고 할 수 있다. 그러나 확립되어야 할 주체성의 내용이 이미 선협적으로 예정되어 있고 모든 공부가 이미 설정되어 있는 목표를 향하여 가는 과정이라 할 때, 설정된 목표와 예정된 주체성의 내용 그 자체의 타

당성이 문제시될 때 섭표의 주장은 부분적으로 유효한 점이 있음에도 불구하고 설득력이 약해질 수밖에 없다. 그리고 공부의 결과가 공부수행 주체의 의지와 무관하게 프로그램화 되어 있다면 수행 주체의 자각적 의식적인 목표설정 능력과 결단 의지 등이 전혀 개입될 여지가 없게 된다.

한편 왕기의 현성양지설은 선험적 본체가 이미 주체성으로 확립되어 있다고 가정하고 있는 점에서 섭표 등의 귀적설과 일정한 차이를 보이고 있다. 그러나 이 차이는 귀적설이 주체화된 선험적 본체를 공부의 결과로 보는데 비하여, 현성양지설은 그것을 이미 완비되어 있는 출발점이자 귀착점으로 간주한다는 차이가 있을 뿐이다. 왕기의 무선무악설이 주체의 의지와 결단과 무관하게 본체의 내용이 밖으로부터 주어진다는 편견을 교정하기 위해 제시된 것임에도 불구하고 선험적 본체가 이미 자연발생적으로 형성되어 있다는 기본전제를 수정하지 않는 한 이론상의 곤경에 빠지게 되어있다. 주체화된 본체를 공부의 결과로 모든 출발점으로 보든 간에 양쪽의 주장은 결국 동일성의 자기반복으로 귀착되기 마련이다. 본체가 세계 속의 각 개인의 입장에서는 자기의 주관적 경험과 무관하게 주어진다고 볼 수 있다. 그러나 인류전체의 입장에서 볼 때 그것은 오랜 기간 동안의 도덕적 실천의 잠정적 결실이라 할 수 있다. 따라서 인류의 실천이 진행됨에 따라 본체의 역사특수적 내용과 그 기능은 끊임없이 변화되는 것이다.

양지는 자연성과 의식성과의 통일이다. 자연적인 측면은 의식적이고 계획적인 노력에 의해 인도되고, 공부의 누적에 의해 의식적인 것은 자연적인 것으로 전환되어 간다. 자연은 단지 자연발생적으로 이루어져 있는 것에 그치지 않고 인간의 목적의식적인 노력, 즉 실천에 의해 형성되어가는 과정에 있는 것이다. 이러한 의미에서 자연성 자체가 이미 자연발생적인 것과 의식적인 것과의 통일을 이루고 있다고 할 수 있다. 문제는 자연의 내용을 역사특수성을 지닌 명교에 한정시키고 그것을 인간

의 경험과 무관하게 이미 완결되어 있는 선형적 본체로 간주한다면 그것은 이미 양지의 본래적인 성격으로부터 너무 이탈한 것이라 할 수 있다. 양지의 자연성을 역사특수적인 내용에 국한시켜 버리면 양지의 목적의식적 실천적 성격은 상당히 희석되어 버릴 수도 있다. 양지가 진정 실천적이려면 역사특수적 내용인 명교로부터 자유로워야 한다. 양지가 명교로부터 자유로워진다는 것은 단순한 소망과 요청만으로 이루어질 수는 없다. 인간이 명교가 인간의 영원한 자연이 아니라는 것을 자각하고 새로운 자연을 형성하기 위해 노력하는 과정을 통해서만 인간의 가장 인간다움을 정신적 형태로 반영한 양지도 명교로부터 독립된 모습을 취할 수 있을 것이다. 그러는 과정에서 양지의 실천적 성격도 드러날 것이다.

양지가 자연과 의식의 통일이라 할 때 그것은 양지가 이미 완결된 실체가 아니라 끊임없는 과정에 있음을 의미한다. 과정으로서의 양지는 본체와 공부의 통일이다. 본체와 공부의 통일, 자연과 의식의 통일로서의 양지는 바로 지와 행이 분리되지 않은 진정한 인간의 주체성이 된다. 이 점을 고려할 때 양지는 인간의 일상적인 모든 활동 과정에서 드러나며, 일상성과 절연된 양지는 인간의 행위지침으로서의 기능을 제대로 수행할 수 없을 뿐만 아니라 고정불변의 실체로 변질될 우려가 있다.

자연·인간·사회의 본체로서의 양지가 생태적으로 완결된 모습으로 각각의 인간에 이미 내재해 있다는 현성양지설은 과정으로서의 양지를 자연발생적인 것으로 환원하는 경향이 있다. 여기서 자연발생적인 것은 선형적인 본체라는 의미가 강하다. 선형적인 것의 가장 비근한 예가 대다수 인간의 일상생활을 지배하고 있는 명교이다. 행위지침 도덕규범으로서의 명교는 각자의 의식적인 반성 이전에 이미 인간의 무의식을 지배하고 있다는 점에서 현성 양지는 순전한 당위의 차원을 기술한 것이라고만 볼 수는 없다. 그러나 의식적인 반성활동 과정에서 무의식적으로 저지르게 되는 자기기만적인 측면을 지나치게 경계한 나머지 양지의 목적의식적

자기반성적 성격을 자연성에 의해 압도하려는 발상은 자기확충을 통한 양지의 자기교육 가능성을 부정할 소지를 안고 있다 하겠다.

참고문헌

- 王 畿, 『王龍谿先生全集』, 萬曆 丁亥刊(규장각 소장본).
- 王 良, 『王心齋全集』, 和刻本(1846).
- 羅洪先, 『念庵集』, 四庫全書本.
- 陽明學大系, 陽明門下 上下, 제5, 6권(鄒守益, 歐陽德, 攝豹, 羅洪先, 부분).
- 王守仁, 『王文成公全書』, 四部叢刊本.
- _____, 『王陽明傳習錄詳注集評』, (陣榮捷 編, 臺灣, 中華書局).
- 黃宗羲, 『明儒學案』, 四部備要本.
- 楊國榮, 『王學通論』, 1988, 北京, 中華書局.
- 葛榮晉 主編, 『明清實學思潮史』, 1989, 齊魯書社.
- 陣 來, 『有無之境-王陽明哲學精神』, 1991. 人民出版社.
- 畢 誠, 『儒學的轉折』-陽明學派教育思想研究, 1992, 北京, 教育科學出版社.
- 唐君毅, 『中國哲學原論』, 原教篇, 1979, 臺灣, 學生書局.
- 牟宗三, 『從陸象山到劉子山』.
- 岡田武彦, 『王陽明과 明末의 儒學』, 1970, 明德出版社.
- 島田虔次, 『中國에 있어서 近代思惟의 挫折』.
- 荒木見悟, 『陽明學의 位相』, 1992, 東京, 研文出版.
- 김수중, 『양명학의 대동사회 의식에 관한 연구』, 1991, 서울대 박사학위 논문.
- 홍원식, 「근대적 개인의 발견-태주학파를 중심으로」, 『중국의 사회사상』, (1992, 형설출판사)에 수록.
- 최재목, 『양명학에 있어서 전통과 주체』, 제5회 한국철학자 연합대회 대회보, 1990.