

【논문】

모종삼의 주희 비판과 그에 대한 재평가*

조 남 호

【주제분류】 중국철학, 주자학

【주요어】 모종삼, 주희, 칸트, 자율적, 타율적

【요약문】 이 글은 주희에 대한 모종삼의 견해를 주로 살펴보고 그것에 대한 비판적인 견해를 제시하고자 한다. 모종삼은 거의 모든 부분에서 주희를 비판하고 있다. 주희를 별자로 인정한다고 하지만 내용을 보면 부정하고 있는 셈이다. 필자가 보기에 모종삼은 역시 근대화론자이다. 중국이 처한 근현대 상황을 볼 때, 중국은 서구 열강에 뒤쳐졌다. 중국대 서구를 주희대 칸트로 보고자 한 것이다. 그래서 칸트적인 사고에 비추어 주희적인 사고를 비판하고자 했던 것이다. 그렇다고 완전히 칸트를 인정한 것은 아니다. 칸트를 넘어서는 사고가 중국에 있다는 것으로 근대를 넘어서고자 한다. 이는 양명학에서 논의가 된다. 이러한 점은 모종삼의 근대를 넘어서려는 눈물겨운 노력의 산물이라고 할 수 있다. 칸트는 어쨌거나 인식론적인 사고들을 벗어나지 못한 것으로 간주된다. 이러한 측면에서 도덕적인 사고를 하였지만 부족한 것으로 간주된다. 어쨌든 그에게 주희는 전근대적인 사고였던 것이다. 특히 칸트적인 입장에서 볼 때, 자율적인 도덕이 아니라 타율적인 사고였던 것이다. 여기에 근대를 벗어나는 사고입장에서 볼 때, 주희의 사고는 순수하게 인식론적인 사고였던 것이다. 인식론적이고 타율적인 사고라는 틀로 주희를 묶어두려는 것이다. 이는 주희에게도 정당한 평가가 아니다. 주희는 근대적인 사고로 규정할 수 없다. 오히려 탈 근대적인 사고로 이해할 수 있는 측면이 있다. 모종삼에게는 주희의 원래 사고는 의미가 없다. 철저한 비판만이 필요했을 뿐이다.

* 이 논문은 2008년도 정부재원(교육인적자원부 학술연구구성사업비)으로 한국학술진흥재단의 지원을 받아 연구되었음(KRF-2008-321-A00028).

I. 서론

모종삼은 성리학을 세 노선으로 정의한다. 호굉-유종주(劉宗周), 육구연-왕수인, 정이-주희가 그것이다. 그 중에서 호굉-유종주 노선이 주돈이, 장재, 정호를 계승하여 심체(心體)와 성체(性體)의 의미를 밝혔다고 한다. 모종삼에게는 심체가 본질의 주체적인 측면을 설명한 것이고, 성체는 본질의 객관적인 측면을 뜻한다.¹⁾ 얼핏 생각하면 육구연-왕수인 노선을 선호할 것 같은데 그렇지 않다. 그에 따르면 육구연-왕수인은 처음부터 심체와 성체를 동일시하였다는 것이다. 다시 말해 육구연 노선은 개체와 본질의 분리를 거치지 않고 즉자적으로 동일하였다는 것이다. 궁극적으로는 호굉-유종주 노선이 육구연-왕수인 노선과 합치한다고 주장한다. 반면 주희는 주체를 제약하는 격물 공부를 주장하여, 성체의 활동성을 인정하지 않았다는 것이다. 왜냐하면 주희에게는 성체란 격물의 공부 대상인 이치와 동일한 것이기 때문이다.

모종삼은 이를 다시 정이와 주희와 그 외의 것으로 둘로 구분한다. 하나는 세로(縱貫)계통이고, 다른 하나는 가로(橫攝)계통이다. 전자는 정이와 주희를 제외한 철학이고, 후자는 정이와 주희의 철학이다. 세로계통은 공부에서 선천공부와 역각체증(逆覺體證)이고, 가로계통은 후천공부와 순취지로(順取之路)이다. 역각체증에서 각은 경각의 의미이고, 역은 되돌려 안으로 향하는 것으로 궁극적인 본체인 심체와 성체를 마음에서 직접적으로 깨닫는 것이고, 순취지로는 눈 앞의 사물에 나아가 그 이치를 캐 들어가며, 이것으로서 도덕의 실천을 결정하는 것이고 또한 지식으로서 도덕을 결정하는 것으로 궁극적인 본체인 심체와 성체를 대상에서 점차적으로 이해하는 것이다.

모종삼은 주희를 ‘별자위종’(別子爲宗)이라고 한다. 주대 종법제에서 장자 상속적인 개념을 따서, 종손이 아니라 다른 자식이 스스로

1) 심체와 성체에 관하여 모종삼은 분명한 정의를 내리지 않는다. 심체와 성체가 동일한 것으로 설명하기도 하고, 분리된 것으로 설명하기도 한다.

독립하여 새로운 종파를 만들었다는 것이다.²⁾ 이러한 도식은 정이와 주희의 철학이 중국철학의 주류가 아니라는 것을 뜻한다. 종래의 주희를 중국철학에 중심에 놓는 사고를 일거에 역전시켜 비주류로 만들어 놓았던 것이다. 그리고 이러한 도식은 정이와 주희를 비판의 초점에 놓았지, 장재와 정호의 차이점은 관심에 없고 같은 점만 제시하는 등의 문제를 낳았다.³⁾

모종삼은 궁극적으로 주희의 철학을 타율적인 도덕철학이며, 인식론적 한계를 갖고 있는 것으로 비판하고 양명학을 그 대안으로 제시한다. 이러한 점에서 그는 송명 신유학을 새롭게 재해석한 현대 신유학자로 불리운다. 그는 전통적인 관점에서 주자학을 연구한 것이 아니라 근대적인 관점에서 주자학을 연구하고 비판하였던 것이다.

그의 이러한 주장에 대한 논의는 많은 학계의 논쟁을 불러 일으켰다. 모종삼이 주로 활동했던 대만에서는 찬반양론이 벌어지고 있고,⁴⁾ 최근의 중국학계에서는 주로 비판적인 견해가 개진되고 있다.⁵⁾ 그러나 한국에서는 모종삼을 찬성하는 견해만이 소개가 되고 있을 뿐이다.⁶⁾ 특히 모종삼 철학 체계 전체나 아니면 선진철학 분야에 한정되어 있다. 예외적으로 서양철학의 관점에서 모종삼을 비판하는 연구도 있다.⁷⁾

2) 엄밀한 의미에서 別子爲祖라고 해야 한다. 다른 뛰어난 자식이 大宗을 만든다는 의미에서 宗이 아니라 祖가 되어야 한다.

3) 장재와 정호의 차이점에 대해서는 손영식, 『이성과 현실』, 152-179쪽 참조

4) 대만학계는 대체로 모종삼을 지지하지만, 杜保瑞 등이 예외적으로 모종삼을 비판한다.

5) 曾亦 郭曉東, 『宋明理學』, 南京大學出版部, 2009 이들은 주희가 아니라 육구연 왕양명이 ‘별자위중’이라고 주장한다. 楊澤波, 『牟宗三系論論衡』, 復旦大學, 2006.

6) 이명환, 『모종삼(牟宗三) 선생(先生)의 맹자(孟子) 성선론(性善론) 해석』, 『중국학보』58, 2008 황갑연, 『현대신유학자 모종삼(牟宗三)의 주자 도덕철학 이해에 대한 재고-모종삼의 “즉존유즉활동(即存有即活動)”과 “지존유이부활동(只存有而不活動)”논(論)을 중심으로-』, 『중국학보』 56, 2007 박승현, 『불생지생(不生之生)의 도(道)-모종삼(牟宗三)의 노자철학(老子哲學)에 대한 이해』, 『철학탐구』21, 2007.

7) 김영진, 『모종삼의 도덕적 형이상학과 칸트』, 『모종삼의 지적직관과 칸트의 심미성』, 『동양철학에 대한 분석적 비판』, 라티오, 2009.

모종삼은 주희의 글 전반에 대해서 비판하고 있다. 형이상학적 문제 및 이와 연관된 문제를 제기하는 ‘태극 및 성과 리에 대한 비판’, 심성론적 문제를 제기하는 ‘중화·구설 신설 및 인설에 대한 비판’ 그리고 인식실천과 공부의 문제를 제기하는 ‘격물치지와 경공부에 대한 비판’ 등으로 나누어 모종삼의 주희 비판을 살펴보고 그것에 대한 비판적인 견해를 제시하고자 한다. 특히 모종삼의 견해에 대해서 모종삼을 따르는 학자들이 어떻게 주희를 바라보고 있고, 그것이 어떤 식으로 계승되고 있는지도 살펴볼 것이다. 그리고 모종삼의 비판논리는 필자의 기존의 연구를 인용하고 첨가하는 방식을 통해서 이루어 질 것이다.

II. 태극 및 성과 리에 대한 비판

1. 태극

모종삼은 주희의 철학은 타율적인 윤리학이라고 규정한다. 객관적인 측면에서 리는 존재하지만 활동하지 않는 측면을 갖는 것이고, 기는 단지 존재의 리에 귀속된다고 한다. 주관적인 측면에서 공부는 인지적인 함양에 속한 것이다.

이를 계승한 이명휘(李明輝)는 모종삼보다 한 걸음 더 나아가서 주희의 심통성정에서 심은 입법자 기능을 하지 못한다. 심은 인지주의적 기능을 갖는 기이기 때문이다. 리와 심은 하나라고 이야기하지만, 여전히 심은 기이다. 리는 외부에서 와서 녹아든 것에 지나지 않는다. 의는 심에 포섭되고, 칸트처럼 의지의 기능은 아니다. 칸트에서 의념은 기(감성)에 속하지만, 도덕주체는 아니다. 도덕주체는 의지이다.⁸⁾

이명휘는 주희의 윤리학을 라이프니츠-볼프계열이라고 규정한다. 이러한 규정은 이명휘의 독특한 규정이다.

8) 李明輝, 『儒家與康德』, 聯經出版社, 43-44쪽.

“완전성이라는 개념은 이론적 의미에서 취해질 수도 있으며, 이때 이것은 다름아니라 바로 각 사물의 자기 방식대로의 (초월적) 완벽함을 의미하거나, 순전히 사물 일반으로서의 사물의 (형이상학적) 완벽함을 의미할 것인데, 이것은 여기서 논제가 될 수 없다. 그러나 실천적 의미에서 완전성 개념은 한 사물의 모든 목적에서의 유용함 내지는 충분함을 의미한다. 이 완전성은 인간의 품성으로서, 따라서 내적인 것이고, 다름 아니라 바로 재능이며, 이 재능을 강화 또는 보완하는 것이 숙련성이다. 실체, 다시 말해 신에서 최고의 완전성은, 따라서 (실천적 관점에서 보아) 외적인 것으로, 이 존재자의 모든 목적들 일반에 대한 충분함이다. 그러므로 무릇 목적들이 우리에게 먼저 주어져야만 하고, 이것들과 관련해서만 (우리 자신에게 있는 내적인 것이든 신에게 있는 외적인 것이든) 완전성 개념이 의지의 규정 근거가 될 수 있고, 그러나 그 목적은 실천 규칙에 의한 의지의 규정에 선행하여 그러한 실천 규칙의 가능 근거를 내용으로 가지고 있어야만 하는 객관으로서, 그러니까 의지의 규정 근거로 받아들여진 의지의 질료는 언제나 경험적이고, 그러니까 에피쿠로스의 행복설의 원리가 될 수 있고, 그러나 결코 윤리 이론과 의무의 순수한 이성 원리는 될 수 없다면, -도대체가 재능들과 그것들의 축진은 오로지 인생의 이익에 기여하기 때문에 의지의 동인이 될 수 있고, 또 신의 의지는 선행하는, 신의 이념에 독립적인 실천 원리 없이 그 신의 의지에 합치함이 의지의 객관으로 받아들여졌을 때, 오로지 우리가 그것에서 기대하는 행복에 의해서만 의지의 동인이 될 수 있듯이 말이다-”⁹⁾

칸트는 형식이 아니라 질료적 근거로서 주관과 객관을 들고, 주관적이 요인으로 외면적, 내면적 요인 둘로 보고 있다. 주관적 요인에서 내면적 요인은 자연감정과 도덕감정이고, 외면적 요인은 사회체제나 교육을 들고 있다. 객관적 요인으로는 외면적 내면적 요인 둘로 보는데, 내면적 요인으로 완성성과, 외면적 요인으로 신의 의지를 들고 있다.¹⁰⁾ 여기서 중요한 것은 완전성이다. 완전성을 주장하는 학자로 볼프나 스토아학파를 들고 있다. 완전성은 이론적인 의미와 실천적인 의미로 나뉘는데, 이론적인 의미로서는 사물의 초월적 혹은 형이상학적 완벽함을 뜻하고, 실천적인 의미로서는 유용함, 또는 충분함

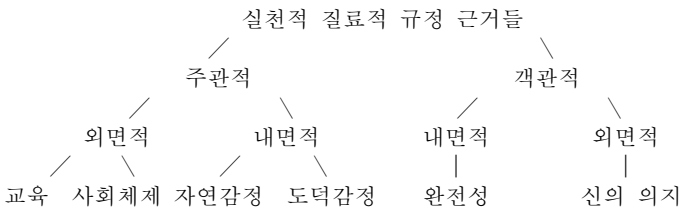
9) 백중현, 『실천이성비판』, 아카넷, 104-105쪽.

10) 같은 책, 105쪽.

을 뜻한다. 이것은 인간의 품성이고 숙련성을 뜻한다.

이명회는 주자학이 기본적으로 라이프니츠 볼프(Christian Wolff, 1679-1754) 계열의 완전성과 형태상 같은 종류라고 평가한다. 이러한 윤리학의 특성은 자연 형이상학의 원칙을 도덕원칙으로 파악한다. 볼프의 완전성이나 주희의 태극 개념이 여기에 해당한다. 이러한 도덕 원칙 가운데 실천적 실질이 근거를 결정한다.¹¹⁾

이에 대해 이서전(李瑞全)은 볼프의 완전성 개념이 공허한 개념으로 주희의 태극과 같지 않다고 주장한다. 볼프의 완전성은 그 자체가 도덕원칙의 형이상학적인 것이 아니라는 것이다. 라이프니츠나 볼프는 순수한 추상적인 것을 가지고 존재와 세계의 형이상학을 건립하려고 하였다. 그들은 모순율과 충족이유율을 가지고 자신의 철학을 세우려고 하였다. 볼프는 그것을 완전성이라고 보았다. 볼프는 이것이 실천적으로 행위에 의해 성취될 수 있다고 하였다. 그는 ‘너에 의해 가능한 최상의 완전성을 행하라’ ‘너를 통해 실현가능한 최상의 완전성을 방해할 만한 것을 행하지 않도록 하라’는 원리를 모든 의무의 주요한 형식적 근거라고 주장한다.¹²⁾ 이러한 완전성을 지각하고도 의욕하지 않는 것은 모순이고, 완전성을 추구하는 것은 우리에게 행복을 가져다주며, 각 개인이 가진 완전성은 다른 모든 사람들의 완전성과 조화를 이룬다.¹³⁾ 그런데 칸트는 이러한 볼프의 완전성은 공허한 형식주의이며, 이러한 형식주의로부터는 어떤 명확한 의무도 도출되지 않는다고 비판한다. 칸트에 따르면 의무의 원리는 우리에게 어떤 것을 행하라고 지시하기 때문이다.¹⁴⁾ 이서전은 이러한 측면에 착안하



11) 李明輝, 위의 책, 44쪽.

12) 크스가드, 『목적의 왕국』, 철학과 현실사, 100쪽.

13) 같은 책, 45쪽.

여 볼프의 본체론은 공허한 개념이라서, 주희의 태극이나 리, 혹은 인의예지와 같지 않은 측면이 있다고 한다. 즉 주희의 개념들은 도덕적인 가치를 가진 개념이다.¹⁵⁾

그런데 태극이 과연 완전성과 같은 범주인가는 의문의 여지가 있다. 태극을 이론적인 범주로만 규정하는 것도 문제가 있을 뿐만 아니라 실천적으로도 태극은 실제적인 개념이라기보다는 관계적인 개념에 가깝다. 주희의 태극론은 육구연과의 논의 속에서 더욱 분명해진다.

주희는 태극을 리라고 정의하면서, 극을 ‘지극’ 즉 궁극적인 표준으로 본다. 반면에 육구연은 극을 ‘가운데’ 즉 마음이라고 해석한다. 주희와 육구연의 태극에 대한 해석의 차이는 태극을 본성으로 여길 것인가, 아니면 마음으로 간주할 것인가에 따라 결정된다. 즉 성즉리(性卽理)나 심즉리(心卽理)나의 문제인 것이다. 주희는 마음이 곧 리라고 생각하지 않았다. 육구연이 현상의 마음이 아니라 본래의 마음을 리라고 했지만, 본래의 마음이 현상의 마음으로 드러날 때, 마음의 걸리지 않은 욕망이나 감정 자체를 리라고 간주하는 문제가 발생한다. 그래서 주희는 항상 마음 자체가 아니라 마음의 리를 리라고 간주한 것이다. 그런데 주희에게 태극은 먼저 선취되는 것이 아니라, 비록 태극이 존재론적으로 미리 전제되어 있다고 할지라도, 끊임없는 공부를 통하여 얻어지는 것이다. 이 점에서 주희에게 있어 태극은 끊임없이 피드백되는 공부 속에서 성취된다고 할 수 있다. 반면에 지금 여기에 있는 마음을 리라고 간주하였기 때문에, 육구연에게는 이렇게 공부를 통해서 성취되어야 할 태극의 의미가 불필요해진 것이다. 마음 밖의 어떠한 외부적인 규정도 마음을 제약하는 것이라고 여겼던 것이다. 육구연은 태극을 마음이라고 보았다. 마음의 전개가 곧 사물의 태극인 셈이다. 그래서 오로지 중요한 것은 마음공부이므로, 육구연은 마음 이외의 격물 공부를 인정하지 않는 것이다. 결국 이런 입장은 사물의 리를 중시할 수가 없게 된다. 그런데 개별적인 마음이

14) 같은 책, 48쪽.

15) 李瑞全, 『當代儒學之哲學開拓』, 文津出版社, 1993, 239쪽.

곧바로 전체적인 원리라고 하는 것은 능력과 재주가 탁월한 사람에게만 적용될 수 있다고 할 수 있다. 이런 면에서 육주연은 마음의 기능과 능력을 과대포장하고 있다고도 할 수 있다. 이와는 달리 주희는 마음의 기준을 세우려고 함으로써 보편성을 확보하고자 하였다. 결국 주희는 태극론을 통해서 모든 사람에게 보편적으로 통용될 수 있는 공부론과 존재론을 확립하려고 했다고 할 수 있을 것이다.¹⁶⁾

2. 성과 리

모종삼은 마음도 본성도 모두 활동성을 가진 것으로 이해되어야 한다고 보면서, 주희의 본성 개념에는 이런 활동성이 부재하다고 비판한다. 왜냐하면 성즉리로 요약될 수 있는 주희의 논의에 따르면, 사사물물에서 확인되는 이치란 활동성이 없는 본질에 가까운 것이고, 이 이치가 바로 본성과 같은 것이기 때문이다. 모종삼의 이런 평가는 주희한테서 본성 개념이 지닌 복합적인 측면을 간과한 것으로 이해될 수 있다.

주희의 본성 개념에는 부동의 본질이나 가치평가의 기준이라는 의미도 있는 반면, 동시에 이 개념 속에는 현실화될 수 있는 활동성도 부여되어 있기 때문이다. 다시 말해 주희에게는 본성이 활동성이란 의미와 기준이란 의미를 아울러 가지고 있다는 것이다. 이 점에서 주희의 본성은 ‘활동하는 기준이나 본질’ 혹은 ‘본질적인 활동’으로 이해될 수도 있겠다.

“천명은 임금의 명령과 같고, 본선은 임금한테서 직무를 맡는 것과 같고, 기는 직책을 수행하거나 할 수 없는 능력과 같다”¹⁷⁾

“본성은 다만 이치이니, 사람에게 품수되어 있으므로 본성이라고 말한다. 흠덩이같이 하나의 사물을 본성이라고 명명하여, 생겨나지 않고 없어지지 않는 것이 아니다. 비유를 들어 말하자면, 명령은 조정에서 관

16) 조남호, 「주희의 태극황극론연구」, 『철학사상』27호, 161-162쪽.

17) 『주자어류』 4-38 天命, 如君之命令; 性, 如受職於君; 氣, 如有能守職者, 有不能守職者.

직에 임명하는 일과 같고, 본성은 관리가 직무를 지키는 일과 같다”¹⁸⁾

위의 두 구절을 보면 본성은 활동성이 없는 부동의 기준이나 본질을 가리킨다기보다 오히려 왕으로부터 부여받은 명령, 즉 직무로 이해되고 있다. 직무란 기준이 아니라 전적으로 현실화되어야 할 명령이라는 의미를 지닌다는 점을 주목할 필요가 있다. 이것은 주희의 본성이 단순한 기준이나 본질이 아니라, 현실화될 수 있는 명령, 혹은 현실화를 기다리는 임무로 비유될 수 있는 것을 말한다. 또한 “본성은 감정으로 드러난다[性發爲情]는 주희의 말을 기억해도 그에게 본성이란 단순한 기준이나 본질이 아님을 우리는 어렵지 않게 알 수 있다. 19)

모종삼은 주희의 리가 생성하지 못하는 것으로 단지 존재하지만 활동하지 않는 본체론적인 존재로 보고 있다. 리가 활동하는 문제는 조선에서 리발로 표현된다. 리발은 리의 역할을 적극적으로 인정하는가 아니냐를 구분하고, 그것은 퇴계학과와 율곡학과를 구별하는 기준이다. 여기서 퇴계학과와 율곡학과를 소개하는 것이 목적이 아니다. 리발을 소개하고자 하는 것이다. 주희는 리발을 인정한다. “사단은 리의 발동이고, 칠정은 기의 발동이다”라는 유명한 글 뿐만 아니라, 다른 두 곳에도 나온다.

“맹자가 말한 바 ‘본성이 선하다’는 것은 곧 모두 ‘리가 선한다’는 말이다. 비록 드러난 곳(發處)에 나가서 말해도, 그것은 또한 리가 드러난 곳(理之發處)에 나가서 말한 것이다.”²⁰⁾

“하늘 아래의 일은 큰 것 작은 것 할 것 없이, 하나의 이름 하나의 사건 할 것 없이 이 ‘리의 드러나 보임(理之發見)’ 아닌 것이 없을 것이다.”²¹⁾

18) 『주희집』 59-48 答陳衛道 性只是理，以其在人所稟，故謂之性，非有塊然一物可命爲性而不生不滅也。蓋嘗譬之，命字如朝廷差除，性字如官守職業。

19) 조남호, 『주희- 중국철학의 중심』, 73-75쪽.

20) 『주자어류』 95-35 孟子說‘性善’，便都是說理善；雖是就發處說，然亦就理之發處說。”

21) 『주자어류』 121-75 見天下事無大無小，無一名一件不是此理之發見。

그 밖에도 주희 문집에서는 리의 발동을 인정하는 글 들이 5회 정도 나온다.

“사람이 태어나면서 고요한 것은 하늘의 본성이다’는 사람이 처음 태어나서 아직 느끼지 않았을 때는 온통 천리이다는 말이다. ‘외물에 자극되어 움직이는 것은 본성의 욕구이다’는 자극 받는 것이 있게 되는 것이 바로 이 리의 발동이라는 말이다.”²²⁾

“만약 형이상으로 말하면 고요한 것은 진실로 체가 되지만, 사물사이에서 발동하는 것은 작용이 된다. 만약 형이하로 말하면 사물은 또한 체가 되고, 리의 발현은 용이 된다.”²³⁾

“중점이 천리의 발현을 알았기 때문에 이것으로 즐기으로써 평생할 수 있었다.”²⁴⁾

“말씀하신 ‘선학의 깨달아 들어가는 것은 생각이 끊어진 곳에서 천리가 다 드러난다’고 하는 것은 더욱 그렇지 않다. 생각이 바른 것이 곧 천리가 유행 운용하는 것이고, 천리가 발현되지 않음이 없다. 어찌 생각이 끊어지고 난 뒤에 천리가 드러나는가?”²⁵⁾

“신은 리가 발용하는 것이고, 기를 타서 들고 나는 것이다.”²⁶⁾

그런데 리발에 대한 언급은 리는 움직이지 않는다는 주장과 모순이 된다. 주희에게서 리는 법칙적인 성격을 가지고 있다. 법칙으로서의 리는 운동성이 없어야 한다. 그러나 리의 발동을 인정하지 않으면 안된다. 리발은 곧 진리가 드러나는 것이다. 그런데 진리의 드러남은 아무 때나 드러나지 않는다. 리발 즉 진리가 드러남은 쉽게 드러나지 않는다. 진리가 아무 때 아무 곳에서 드러난다고 하면 진리의 순수성이 의심되기 때문이다. 그래서 주희도 아주 특별한 경우에, 조심스럽게 인정을 했다. 이러한 모순된 사고가 주희에게는 많이 보인다. 그

22) 『주희집』42-5 答胡廣仲5 人生而靜，天之性者，言人生之初未有感時，便是渾然天理也。感物而動性之欲者，言及其有感，便是此理之發也。

23) 『주희집』48-12 答呂子約40 若以形而上者言之，則沖漠者固爲體，而其發於事物之間者，爲之用。若以形而下者言之，則事物又爲體，而其理之發見者爲之用。

24) 『주희집』51-30 答萬正淳3 曾點見得天理之發見，故欲樂此以終身。

25) 『주희집』59-38 答吳斗南3 所云禪學悟入，乃是心思路絕，天理盡見，此尤不然。心思之正，便是天理流行運用，無非天理之發見，豈待心思路絕而後天理乃見耶？

26) 『주희집』62-24 答杜仁仲6 神是理之發用而乘氣以出入者。

것은 주희가 가지는 사고의 개방성이다. 한쪽으로만 규정된다면 체계적인 이론이 되지 못한다.

Ⅲ. 중화구설·신설 및 인설에 대한 비판

1. 중화구설과 신설

모종삼의 중화설에 대한 논의는 다음과 같다. 그는 주희가 미발을 본성으로 보고, 이발을 마음으로 본 것(性體心用)은 호남학의 영향이 아니라 이미 37세에 형성된 것이라고 주장한다.²⁷⁾ 이는 장식의 영향을 받아서 이통에서 호남학으로 이동했다고 하는 것을 뜻하지는 않는다는 것이다. 주희가 중화구설에서 호남학이 먼저 의식을 살피고, 다음에 존양을 한다는 주장(선찰식후존양)을 따르다가 중화신설에서는 비판했다고 하는데, 이는 그렇지 않다는 것이다. 호남학의 찰식은 먼저 인의 본체를 깨달은 뒤에 본심을 긍정하는 것이지 회노애락의 미발을 살피는 것이 아니라는 것이다. 찰식에 대한 논의가 잘못되었다고 한다. 그리고 주희가 중화신설에서 찰식설을 비판하고, 이통의 주장을 고수했다고 하는 주장도 잘못되었다고 한다. 이통의 미발기상체인은 주희와 상관 없다는 것이다.²⁸⁾ 또한 주희가 구설에서 마음의 유행하는 본체를 깨달았다고 하는데 이것도 맹자가 말하는 본심이 아니라는 것이다.²⁹⁾

모종삼은 주희가 이통과 호굉의 학설에 합치할 수 없다가, 40세에 채원정과 편지를 하는 가운데 갑자기 의심이 들어, 새로운 주장을 하게 되는데, 그것이 신설이라는 것이다. 신설은 호굉과 이통의 길이 아

27) 이는 청대 王懋竑이 주장한 것으로, 모종삼이 따른 것이다. 이에 대해 전목은 중화구설이 37세가 아니라 39세라고 주장한다. 전목은 주희가 이통의 학설을 버리고 장식을 따른 것이 중화구설이라고 한다. 이에 대한 자세한 논의는 陳代湘, 『論錢穆與牟宗三對朱子中和學說的研究』, 泉州師範學院學報, 20, 2002, 97-98쪽 참조.

28) 『심체와 성체』, 하, 108-110쪽.

29) 『심체와 성체』, 하, 124-125쪽.

나라 정이의 길이었다. 정이는 심통성정설을 주장한다. 신설은 마음은 본체와 작용이 있고, 본성과 감정을 통괄한다는 것(심통성정)으로 바뀐다. 신설의 미발은 구설과 다르다고 한다. 구설은 마음의 본체가 유행하는 본체를 깨닫는다고 하는데 이는 자연의 작동구조가 틈이 없이 유행하는데 반해, 신설에서는 단지 감정이 아직 발동하지 않은 상태라는 것이다. 그래서 이 마음은 현상적이고, 경험적인 마음이고, 본체적인 마음이 아니라는 것이다. 주희에게서 현상적인 마음과 본체적인 본성은 하나가 되는 것이 아니라 평행하게 된다는 것이다. 주희가 미발은 존양만할 수 있고, 찰식은 할 수 없다고 하는 것은 정이의 주장을 계승한 것이라고 한다. 이러한 주장은 마음을 미발과 이발, 고요함과 움직임, 존양과 찰식으로 나누는 결과를 낳는다고 한다. 성체에 대한 체인을 인정하지 않기 때문에 함양과 이발의 찰식으로 이동한 것이라는 것이다. 이른바 함양이라는 것은 정숙하고 공경스런 마음으로 사욕을 제거하는 것이다. 이른바 찰식은 함양하는 공경스런 마음과 밝게 드러나는 마음의 지각으로 이발의 감정의 변화를 살펴서 마음에서 발한 감정의 변화가 모두 理에 합치하여 중절하게 하는 것이다. 이발에서 찰식한다는 노선을 따라 한 걸음 더 진보하면 곧 사물에 나아가 그 리를 궁구하는 것(卽物而窮其理)에 도달하게 된다. 주희의 이러한 공부 방식은 사실 정이의 “涵養須用敬, 進學在致知”라는 명제를 상세하게 한 것이다. 모종삼은 이런 방식 대신에 고요할 때의 미발기상 체인은 초월적인 체증이고, 움직임 때의 공부는 경험속의 내적인 체증이라고 한다. 이러한 공부야 말로 역각체증이라고 한다.³⁰⁾

필자가 보기에 중화구설과 신설에서 호상학이 차지하는 위치는 매우 중요하다. 모종삼은 호상학의 성체심용설을 다음과 같이 파악한다.

“호오봉(胡五峯)은 처음에 역시 심성을 분리하여 ‘마음을 다하여 본성을 실현한다’(盡心以成性)는 것을 주장하였다. 이 심은 형태로 드러난 성이며 본래는 없었다가 지금 생겨나 실현하는 것이 아니다. 성은 원래 있는 것, 선천적이면서도 잠재적인 것이다. 잠재적인 데서 현실

30) 『심체와 성체』, 하, 126-129쪽.

적인 데로 변하여 드러나므로 반드시 진심에 의거해야 한다. 이것이 ‘마음을 다하여 본성을 실현한다’는 것이다. 이 관념은 장횡거가 처음 제출한 것으로서 맹자 계통과 연관된다.”³¹⁾

호상학은 본래적인 본성이 작용으로 드러난 것이 마음이라고 본다. 그 마음을 다해야 본성을 실현하는 것이 가능하게 된다. 그렇지만 주희는 장식이 가르쳐준 호굉의 주장을 따라 공부를 하였지만, 오히려 주관의 갈등만을 느끼게 되어, 다시금 그 주장을 돌이켜보게 된다. 마음이 드러나는 때만을 중시하고, 그것을 거칠게 밀어붙이게 되는 경우 오히려 마음을 불안하게 만들어 평안한 기상이 없게 된다고 비판한다. 그리하여 주희는 “그 일상적인 의미가 항상 움직임에 치우쳐 깊고 순수한 맛을 회복할 수 없고, 말과 행동으로 드러나는 경우 또한 항상 급박하고 쉽게 들떠 있어 옛날 성현의 기상이 없다”고 한다. 그리하여 주희는 중화신설에서 호굉의 ‘성체심용론’ 대신에 ‘심통성정론’(心統性情論)을 내세운다. 호굉은 성체심용을 주장하면서 찰식(察識)을 주장한다. 성체심용은 본성이 ‘진정한 주체[실체]이고 마음이 수양 주체가 된다. 찰식은 주체가 둘이 되는 문제가 발생한다. 이러한 문제점을 해결하기 위해 주희는 성체심용에서 호굉이 말하는 본성 즉 미발의 의미를 약화시킨다. 주희가 볼 때 호굉의 미발은 말 그대로 마음이 아직 드러나지 않는 정도의 의미만을 가질 뿐이다. 이는 호굉이 주장하는 본성이 가지는 본질적인 의미를 마음 안의 한 시작점으로 축소시키는 것이다. 본성과 마음의 문제를 해결하기 위해 주희는 심통성정론을 주장한다. 심통성정론은 미발로서의 본성과 이발로서의 감정을 마음이 주재한다는 것이다. 이는 원래 장재(張載)가 주장한 것으로, 주희가 의미를 재정립하였다. 장재는 본성의 의미를 강조하지만, 미발에 정초시키지는 않는다. 주희는 이를 마음 안으로 정립한다. 미발에서 기준 또는 알맞음으로써 본성이 자리잡게 되고, 마음은 그 기준에 따라 감정을 제어한다. 여기서 미발은 마음의 기준으로, 마음은 공부의 자리가 된다.³²⁾

31) 모종삼/정인재 정병석역, 『중국철학특강』, 형설출판사, 320쪽.

이상에서 모종삼은 어떤 주장이던지 주희의 이론을 자신의 구도 속에서 비판하고 있다. 구설에서 주희가 호상학의 성체심용설을 주장하지만, 호남학의 성체심용설과는 다르고, 신설에서 이해한 마음도 본체의 마음이 아니고, 미발도 감정이 발동하기 이전의 상태라고 하는 것이다. 호상학의 성체심용에 대한 이해가 주희의 일방적인 규정에 의한 것임은 모종삼이 잘 지적하고 있다. 그리고 미발에 대한 주희의 문제점도 모종삼은 잘 지적하고 있다. 누가 호상학을 잘 이해하고 있느냐는 중요하지 않다. 오히려 어떤 마음과 본성의 관계를 내세워 주체를 확립하는가가 중요하다. 호상학은 오로지 자신의 본성과 마음의 관계만을 추구한다. 호상학에서 인간의 본성은 다름 아닌 세계의 본질이라는 점에서, 어떻게 세계의 본질을 마음속에 구현하느냐가 그들의 관심사일 수밖에 없었다. 이 점에 대해 모종삼도 이들과 견해를 같이 한다고 할 수 있다. 그러나 세계의 본질이 바로 마음의 본질이라는 주장은 불가피하게 주관을 절대화하고 있다는 비판에 직면할 수밖에 없다. 절대화된 주관의 철학에서는 인간의 유한성, 외물의 객관성, 따라서 감정[情]의 계기가 들어설 자리가 없다. 주희가 『이발미발설』을 통해 마음·본성·감정의 구도를 확립해서 호상학의 마음·본성 구도를 공격했던 이유도 바로 여기에서 찾을 수가 있다. 결국 주희의 마음·본성·감정 구도에서 주관으로서의 마음[心]은 그 자체로 절대가 아니라 현실 속에서 절대를 꿈꿀 수 있게 된 것이다. 구체적으로 주희는 경 공부를 통해서 절대와 만나려고 했고, 격물 공부를 통해서 현실을 만나려고 했던 것이다.³³⁾ 물론 그 절대는 불교나 도교의 이성을 넘어서는 것이 아니라 이성적이고 합리적인 절대인 것이다.

2. 인설

모종삼은 주희의 인설을 두가지 점에서 비판한다. 하나는 인의 규정이고, 다른 하나는 지각을 인으로 규정하는 문제이다. 주희는 인을 마

32) 조남호, 『주희 중국철학의 중심』, 64-65쪽.

33) 같은 책, 75쪽.

음의 덕이고 사랑의 이치라고 주장한다. 마음의 덕은 전체적인 의미이고, 사랑의 이치는 구체적인 덕목이다. 그러나 모종삼은 먼저 주희가 인을 사랑의 리로 풀고 있는데 이는 리로 인을 규정하는 것이고, 리는 존재하지만 활동하지 않기 때문에, 인의 본체성을 드러내기에 부족하다고 한다. 다음으로 주희는 마음의 덕이라고 풀고 있는데 이것도 마음의 덕도 인지적인 지식을 정태적으로 포섭한 것을 표현한 것이라는 것이다. 본심이 스스로 발동하고 자율적으로 갖추고 있는 것은 아니라고 한다.³⁴⁾ 그래서 주희의 인에 대한 규정을 “인은 사랑의 소이연의 리이면서 마음이 마땅히 갖추고 있는 덕이다”(仁者愛之所以然之理而爲心所當具之德也)라고 다르게 규정한다. 여기서 소이연은 초월적인 소이연으로, 리의 존재성을 존재하게 하는 존재의 존재성이라는 것이다. 결국 활동성이 없는 것을 표현하는 것이다. 그리고 덕도 마음이 마땅히 갖추어야 것[當具]이지, 본래 갖추고 있는 것[本具]이 아니라고 비판한다. 그리고 인이 원형이정 네가지 덕을 갖추고 있다고 하는 것도 기의 변화가 유행하는 것이지, 인의예지 사덕을 갖추고 있는 것과 다르다고 한다. 인의예지 사덕은 성체가 갖추고 있는 리이고, 원형이정은 기의 변화 유행을 갖추고 있는 기라는 것이다. 리와 기의 차이이다.

주희는 인설에서 도남학의 혼연히 만물과 하나되는 것을 인이라고 하는 규정과 호남학의 지각을 인으로 규정하는 것 모두를 비판한다. 먼저 도남학을 살펴보자. 양시는 인을 자신과 한 몸이라고 규정하는 정호의 사상을 이어받아서, 만물과 하나가 되는 것을 강조한다. 만물과 하나가 되는 경지는 매우 어렵다. 한 몸이 되는 사랑도 깨닫지 못하고 우선 만물을 사랑하는 것은 자신으로부터 시작하여 만물로 나아가게 되는 과정을 생략하여 절실한 공부를 등한시하게 된다. 자신부터 시작하는 절실한 공부를 등한시하게 된다. 처음부터 이것을 고요히 앉아서[靜坐] 체득하라고 하는 것은 정신을 애매모호하게 하여, 구체적인 일을 생략하게 되는 결과를 낳는다. 또한 만물과 하나가 되는 체험을 강조하는 것은 인을 포괄적인 측면[心之德]에서만 규정하고,

34) 『심체와 성체』 하, 222쪽.

구체적인 측면[愛之理]을 소홀하게 된다.³⁵⁾

이에 대해 모종삼은 주희가 만물과 하나가 되는 경지를 인의 양으로 생각했지, 질로 보지 않았다고 한다. 인의 본체가 드러나 만물과 하나가 되는 경지는 질적인 내용인데, 주희는 이를 양적인 사고로 이해했다는 것이다. 널리 모든 사람을 이롭게 하는 것과 만물과 하나가 되는 것을 혼동했다는 것이다. ³⁶⁾ 만물과 하나가 되는 경지는 최고의 경지로 애매모호하다고 볼 수 없다는 것이다.

다음으로 호남학을 살펴보자. 정호를 이어서 사랑죄는 인을 아픔과 가려움을 느끼는 것이라고 정의한다. 자신의 아픔과 가려움을 이해하지 못하는 것은 곧 마비된 마음이고, 그것은 자신의 기가 몸에 통하지 않는 것과 같다. 이러한 관계가 남에게도 적용된다. 남의 아픔을 알지 못하는 것은 남과 기가 통하지 않는 것이다. 남의 아픔을, 자기와 관련없는 것으로 치부하게 되는 것이다. 인은 사랑하는 마음이고, 불인은 사랑하지 않는 마음이다. 그래서 사랑죄는 이 마음이 작용한 상태[已發]에서 이 마음을 잘 살펴서[省察] 보존해야 한다고 주장한다. 그런데 이러한 지각설은 ‘마음을 깨어 있게는 하지만, 장황하고 급하게 하여 편안하게 하지 못하는’ 문제가 있다. 아울러 지각은 마음이 작용한 측면으로 욕망이나 앓과 함께 결부되어 있다. 내가 느끼는 마음에는 의식만이 아니라 내가 원하는 것도 함께 연관이 되어 있는 것이다. 따라서 지각과 욕망을 분리해내기가 쉽지 않다. 그래서 주희는 지각을 인이라고 규정하는 것은 욕망을 리라고 간주하는 것이라고 비판한다. 또한 지각은 앓과 관련이 되고, 이는 지(智)의 측면에서 규정한 것이어서, 인의 포괄적인 측면[心之德]과는 거리가 있다. 다시 말하자면, 마음을 특수한 측면[分殊]에서만 규정하고, 전체적인 측면[理一]에서 설명하지 못하는 점이 있다.³⁷⁾

이에 대해 모종삼은 주희가 이해한 지각은 perception이지 feeling이 아니라는 것이다. 주희가 이해한 지각은 인식론적인 지각이지 도

35) 조남호, 『주희-중국철학의 중심』, 93-95쪽.

36) 『심체와 성체』, 하, 228-229쪽.

37) 조남호, 『주희-중국철학의 중심』, 92-93쪽.

덕 감정의 지각이 아니라는 것이다. 도덕 정감의 지각은 인식론적인 지각과 다르고, 그것은 도덕 본체로부터 나오는 지각이라는 것이다. 전자는 내재적으로 본 것이라면 후자는 외재적으로 본 것이고, 전자가 사물에 미치지 못한 것이라면 후자는 사물에 미치는 것이고, 전자가 내재적 도덕 결단의 작용이라면 후자는 순수 지식활동이라는 것이다. 인식론적 지각은 도덕적인 것이 아닐 수 있지만, 도덕감정의 지각은 반드시 도덕적이라는 것이다.

필자가 보기에, 주희의 인설은 도남학과 호남학을 비판하면서도 그들의 장점을 흡수 통일하고자 하는데 있었다. 그리하여 도남학은 만물일체, 호남학은 지각이라는 도식적인 틀로 규정하는 한계를 보이고 있다. 도남학의 계열인 이통에게도 지각의 문제가 논의되고 있고, 호남학의 계열인 사랑좌에게도 만물일체가 언급되고 있다. 이것은 어느 계열만의 문제가 아니라 두 계열 모두 이 문제를 통일하려고 했던 것이다. 그것을 주희는 도식적으로 파악하고 있는 셈이다. 모종삼은 이러한 도식을 넘어서서 자기의 도식으로 주희의 인설을 난도질 하고 있다. 인설이 가지는 모든 개념을 인정하지 않는 셈이다. 마음의 덕목과 사랑의 이치는 공맹 이래로의 인에 대한 총결산이라고 할 수 있다. 이것을 오로지 인식론적인 개념으로 몰고 가고 있는 것도 모종삼의 편견이라고 할 수 있다. 인설이 오로지 인식론적인 사고에서 나온 것이 아니라는 것은 분명하다. 도덕적인 사고에서 나오는 것이다. 그것이 모종삼과 다를 뿐이다.

IV. 격물치지와 경공부에 대한 비판

1. 격물치지

유술선(劉述先)은 주희를 별파로 보는 모종삼의 사고에는 동의하지 않는다. 유술선에 따르면 주희는 주돈이, 장재, 이정의 사상을 종합한

측면이 있기 때문에 별파라고 볼 수 없다는 것이다.³⁸⁾ 그러면서도 유술선은 주희의 종합이 문제가 있다고 주장한다.

유술선은 주희의 격물을 문제삼는다. 주희는 격물을 중요시했는데, 하나의 리가 다양한 리가 되고, 다양한 사물에서 그 다양한 리를 탐구하다보면, 회통하는 것을 보게 된다고 한다. 그런데 주희는 밖으로만 치닫는 것(외치)에 근심으로 여겼지만, 정작 그는 이 문제를 정면 대결하지 않았다고 한다.

그는 격물문제를 견문지지와 덕성지지의 관계에서 집중적으로 문제삼는다. 어려서부터 좋은 도덕적 교육과 훈련을 받아 오랜 동안 익숙하면, 끝내는 도덕성을 자각한다고 하는데 이는 너무나 단순한 발상이라는 것이다. 이러한 자각을 하기 위해서는 반드시 역각체증을 거쳐서, 견문지지나 경험적 대상에 대한 지식의 틀을 뒤집어서 일종의 이질적인 도약을 거쳐야 한다는 것이다. 그렇지 않다면 아무런 창의성이 없는 단순한 것만 보려하고 자신에게만 안주하려는 일종의 타율도덕에 지나지 않는다고 비판한다.³⁹⁾ 폴 틸리히(Paul Tillich)의 관점에서 보면 이러한 이질적인 도약은 신념상의 도약행위로 실존적인 결단을 하게 된다고 한다. 이는 기독교의 신에게 귀의하는 것이 아니라 이성의 심층에 의지하는 것이라고 한다.⁴⁰⁾

이상의 결론에 따르면 모종삼의 주장과 다르다. 모종삼은 주희의 격물론을 범인식론에 소속시킨다. 유술선은 주희의 격물론이 인식론에만 한정되지 않음을 주장한다. 그러나 이러한 차이에도 불구하고 주희의 격물론을 타율도덕으로 보는 점에서는 모종삼과 별반 다르지 않다. 주희의 격물론은 그렇게 단순하지 않다. 주희는 내면적인 면에 공부를 하는 점에서는 불교나 도교를 상대할 수 없다고 생각한 것 같다. 그리고 내면적인 마음의 심층을 깊이 파고 들어가게 되면 알 수 없는 영역에 자신을 내맡기게 되는 것을 염려하였다. 그래서 심층적인 내면을 최대한 축소하고자 하였다. 그것이 곧 주희의 미발론이

38) 유술선, 『리일분수』, 상해문예출판사, 112-114쪽.

39) 같은 책, 110-111쪽.

40) 같은 책, 111-112쪽.

다. 주희의 미발론은 불교나 도교의 팔식(八識)이나 원신(元神)정도로 깊이 들어가지 않는다. 회노애락의 감정이 발동하지 않는 상태정도로 논의한다. 대신에 주희는 밖의 사물의 리에 대한 탐구를 주장한다. 모종삼에 따르면 주희의 사물의 리에 대한 탐구는 인지적인 측면과 비 인지적 측면 둘로 나뉜다.⁴¹⁾ 전자가 연(然)의 측면이라면, 후자는 소이연의 측면이다. 그러나 궁극적으로는 범인지주의적인 측면으로 나아간다고 한다. 조봉(趙峰)은 이에 대해 주희의 격물이 단순히 범인식주의적인 측면만 아니라, 내심의 깊은 차원 즉 막을 수 없는 정신생명의 차원까지 이르게 된다고 한다. 그래서 리의 존재만하고 활동하지 않는 것이 아니라 가치가 명징한 궁극적 차원까지 이르게 된다는 것이다. 그러나 이러한 비판도 여전히 주희가 가지는 격물론의 의의를 잘 살피지 못하고 있다. 격물론이 단순히 인식주의에 지나지 않는다는 모종삼의 주장에 대한 조봉의 비판은 적절하다. 격물론도 단순한 인식론적인 사고가 아니라 도덕적인 가치를 추구하는 입장이다. 그런데 내면의 깊은 층차에 대한 논의가 필요하다. 내면의 깊은 층차는 직접적 직관적으로 깨달을 수 있는 것하고, 외부 대상을 통해서 점차적으로 이해하는 것은 다른 차원이다. 여기서 외부대상은 자신의 체험을 객관적으로 살필 수 있는 기능이 있는 것이다. 외부대상으로부터 시작하는 격물론의 의의를 조봉은 잘 이해하지 못하고 있다.

주희에게서 『대학』의 격물치지 공부는 ‘대상의 법칙을 완전히 탐구함’(格物)으로써 ‘대상과 관계하는 주체의 내면적 원리를 밝히는’(致知) 수양법을 말한다. 이런 격물치지 공부를 통해 주희는 육구연의 심학이 함축하는 주관중심적 철학 경향을 벗어나려고 하였던 것이다. 『대학』에서 말하는 격물치지에서 주희는 대상의 법칙을 완전히 탐구함으로써 그것이 자신의 내면적인 원리를 밝히는 방식을 추구하였다. 그것은 육구연 같은 주관성의 철학을 벗어나는 일이다. 또한 주희에게서 격물치지는 대상의 리를 탐구하는 것으로, 개별적인 법칙이지 전체적이고 보편적인 원리가 아니다. 격물치지를 통해서 보편적이고

41) 趙峰, 『朱熹의終極關懷』, 華東師範大學出版社, 160쪽.

전체적인 원리를 추구한 것은 정이었다. 주희의 격물론은 정이의 격물론을 계승한 것으로 기존의 학계는 평가한다. 그렇지만 정이에게서 격물은 개개 사물의 리에 대한 탐구도 중요하지만, 전체적인 원리[理一]에 대한 이해에 초점이 맞추어져 있다.⁴²⁾ 반면에 주희는 개별적인 원리를 궁구하여 전체적인 원리로 나아갈 것을 주장하고 있다. 개별적인 원리에 대한 탐구 없이 수행되는 전체적인 원리에 대한 직관적인 이해를 주희는 거듭 부정한다. 이 점에서 각각의 사물에서 리를 탐구하자는 정이의 말을 인용하면서도 주희는 그것을 남김없이 탐구해야 한다고 주장한다. 정이가 하나의 사물에서 안 되면 다른 사물에서 전체적인 원리를 탐구해 나가야 한다고 주장하는 데 비해,⁴³⁾ 주희는 개별적인 원리들의 축적이 있어야만 전체적인 원리가 결과로 주어질 수 있다고 주장하는 것이다. 이는 주희의 독창적인 학설이다. 주희 외에 다른 학자들은 대부분 전체를 이해하는 데 초점을 맞추고 있다. 기존의 학계에서는 주희가 정이를 그대로 계승하였다는 주장을 하고 있는데, 사실은 주희가 정이를 비판적으로 끌어들이고 있는 것이라고 보아야 한다. 주희는 격물치지를 통해 외적 원리와 내적 원리의 관통성을 설명하지만, 그것을 내면으로 환원하고자 하지 않고 치국·평천하로 연결하고자 했던 것이다.⁴⁴⁾ 격물론에서 다른 학자들과 달리 주희는 독특성을 보이고 있다. 이는 정이-주희를 한뫼음으로 이해하는 모종삼의 도식이 적절하지 못하다는 것을 증명한다.

42) 쓰치다젠지로/성현창역, 『북송도학사』, 253쪽 정이에게 격물을 점진적으로 해석하는 경향도 있다. 『하남정씨유서』15-15 窮至於物理, 則漸久後天下之物皆能窮, 只是一理.

43) 『하남정씨유서』15-104 格物窮理, 非是要盡窮天下之物. 但於一事上窮盡, 其他可以類推. 至如言孝, 所以爲孝者如何. 窮理如一事上窮不得, 且別窮一事, 或先其易者, 或先其難者, 各隨人深淺. 如千蹊萬徑, 皆可適國, 但得一道入得, 便可. 所以能窮者, 只爲萬物皆是一理. 至如一物一事, 雖小皆有是理.

44) 조남호, 『주희의 태극황극론비판』, 『철학사상』27호, 161-162쪽.

2. 경공부

모종삼이 주희의 철학을 타올도덕론이라고 규정하는 것에 대해, 황갑연은 주희의 철학을 타올도덕론으로 볼 수 없다고 주장한다. 주희의 철학이 도덕규범을 밖에서 찾으려고 하는 시도는 도덕의 객관성을 확보하려는 시도였다는 것이다. 주희는 불교의 주관성을 극복하기 위해서 도덕의 객관성과 합리성을 추구하였다. 그것이 격물치지라는 것이다. 격물치지는 자신의 율칙을 확인하는 과정이기 때문에 자율의 원칙에 위배되지 않는다. 그런데 문제는 심이 자신의 율칙에 대한 인중 능력을 상실하였을 때 무엇의 의지하여 실현해 나가는가가 문제가 된다고 황갑연은 주장한다. 육구연이나 왕양명의 철학에서 도덕주체는 자신의 경책을 통해 회복할 수 있다는 것이다. 그러나 주희의 철학은 경공부도 이원적인 공부에 지나지 않는다고 비판한다. 황갑연은 주희의 경공부가 심 자신의 자정 혹은 정화작용이라고 생각한다. 심이 자신의 자정활동으로써 심지의 인지능력을 회복하고, 격물을 통해서 자신의 율칙을 올바르게 이해하고 판단하여 선행을 이루어간다.⁴⁵⁾ 이러한 평가는 주희의 철학이 타올은 아니지만 여전히 심학과는 차이를 보인다는 것이다. 이는 모종삼의 주희의 경이나 미발공부에 대한 이해를 그대로 답습하는 결과를 보인다.

모종삼은 주희의 경공부가 수렴에 불과하다고 주장한다. 경공부를 통한 미발함양이란 인지적인 심이 산만하게 흩어지지 않게 하는 것이라는 것이다. 즉 마음의 인식능력이 잘 발휘되도록 마음을 들뜨지 않게 가라앉히는 공부이다.⁴⁶⁾ 그러한 공부는 이통(李侗)의 도덕본체를 체득하는 공부와는 다르다는 것이다. 그러나 주희의 경공부는 마음의 자정작용을 하는 공부정도의 의미도 있지만, 본체의 온전함을 배양하는 공부로서의 의미도 있다.⁴⁷⁾ 주희가 강조했던 경 공부도 막연히 마

45) 황갑연, 『현대신유학자 모종삼의 주자 도덕철학 이해에 대한 재고』, 『중국학보』56집, 542-544쪽 참조.

46) 이상돈, 『주희 수양론에서 함양과 체인』, 『동방학지』권143, 370쪽.

47) 같은 글, 398쪽.

음속에 내재한 비활동적인 본성을 사변적인 시선에서 관조하는 공부라기보다는, 마음에 내재하는 활동적 본성을 작동시키기 위한 공부라고 할 수 있다.

주희에게서 경 공부는 주체적 노력에 의해서 내재한 본성을 실현하려는 것이면서, 그것을 위한 방법을 뜻하기도 한다. 그 방법으로 안[內]과 밖[外], 그리고 리(理)로 나누어진다. 안을 향하는 공부는, 두정씨의 “하나를 주로 하여 다른 곳으로 옮겨가지 않게 하고”[主一無適], ‘몸가짐을 가지런히 하고, 마음을 엄숙하게 함’[整齊嚴肅]과, 윤돈(尹焞)의 ‘그 마음을 수렴하여 그러한 마음 상태와 이질적인 것은 하나도 용납하지 않는다’[其心收斂不容一物]는 것이다. ‘하나를 주로 하는 것’은 자신의 마음을 집중하여 다른 생각과 일을 하지 않는다는 것이다. 경 공부는 또한 몸 공부와 연관이 되어 있다. 몸가짐이 가지런하지 않다고 하는 것은 마음이 산란되어 있다는 것을 뜻한다. 이것이 ‘몸가짐을 가지런히 하고 마음을 엄숙하게 함’이다. 이는 마음이 발동하기 전에 마음의 본질인 리에 대해서 경건함을 유지하는 방법과 연관된다. 이러한 공부는 마음이라는 주관과 본질이라는 리를 연결시켜 주는 공부다. 주희는 마음이 발동하기 이전과 이후에도 늘 경 공부를 해야 한다고 주장한다. 마음이 발동한 이후에는 마음의 움직임을 살펴야[省察] 하고, 이전에는 늘 삼가고 두려워하는 자세[戒愼恐懼]를 유지해야 한다.⁴⁸⁾ 주희에게서 경공부는 모종삼이 말하듯 단순한 자정작용은 아닌 것이다.

그리고 심에 자신의 기준이 있다고 해서 그것이 곧 자율철학은 아닌 것이다. 자율철학은 반성철학이어야 한다. 반성철학은 심에 자율적인 기준이 있느냐 아니냐의 문제가 아니라 자신을 비롯한 대상세계에 대한 전반적인 반성으로부터 출발하는 것이다. 그냥 자신을 반성하면 되는 것이 아니라 자신의 철학적 전제에 대한 반성이 필요한 것이다. 그것이 자유를 전제로 하는 철학의 사명인 것이다.

48) 조남호, 『주희 중국철학의 중심』, 68쪽.

V. 결 론

모종삼은 거의 모든 부분에서 주희를 비판하고 있다. 주희를 별자로 인정한다고 하지만 내용을 보면 부정하고 있는 셈이다. 왜 그래야만 했을까? 필자가 보기에 모종삼은 역시 근대화론자이다. 중국이 처한 근현대 상황을 볼 때, 중국은 서구 열강에 뒤쳐졌다. 중국대 서구를 주희대 칸트로 보고자 한 것이다. 그래서 칸트적인 사고에 비추어 주희적인 사고를 비판하고자 했던 것이다. 그렇다고 완전히 칸트를 인정한 것은 아니다. 칸트를 넘어서는 사고가 중국에 있다는 것으로 근대를 넘어서고자 한다. 이는 양명학에서 논의가 된다. 이러한 점은 모종삼의 근대를 넘어서려는 눈물겨운 노력의 산물이라고 할 수 있다. 칸트는 어쨌거나 인식론적인 사고를 벗어나지 못한 것으로 간주된다. 이러한 측면에서 도덕적인 사고를 하였지만 부족한 것으로 간주된다. 어쨌든 그에게 주희는 전근대적인 사고였던 것이다. 특히 칸트적인 입장에서 볼 때, 주희는 자율적인 도덕이 아니라 타율적인 사고였던 것이다. 여기에 근대를 벗어나는 사고입장에서 볼 때, 주희의 사고는 순수하게 인식론적인 사고였던 것이다. 인식론적이고 타율적인 사고라는 틀로 주희를 묶어두려는 것이다. 이는 주희에게도 정당한 평가가 아니다.⁴⁹⁾ 주희는 근대적인 사고로 규정할 수 없다. 오히려 탈 근대적인 사고로 이해할 수 있는 측면이 있다. 모종삼에게는 주희의 원래 사고는 의미가 없다. 철저한 비판만이 필요했을 뿐이다.

49) 칸트는 과학적 인식과 도덕실천적 이성을 구분하는 선에서 과학적 인식의 한계를 문제 삼고 있다. 칸트의 철학을 비판철학이라고 하는 것은 바로 과학적 인식의 한계를 비판적으로 검토하고자 한 것이며, 이것은 칸트에 있어서 실천적 이성에 관한 논의의 출발점이 된다. 반면 주희의 철학에서 깰는 경험적 인식 대상으로서 경험적 법칙인 동시에 도덕적 실천의 원리이기도 하다. 이렇게 칸트에 있어서 과학적 인식과 도덕적 실천 이성이 분리되는 반면, 주희에서 경험적 법칙과 도덕적 원리가 연속성을 가지는 측면을 의미 있게 비교할 때, 주희의 철학이 지니는 진면목을 규명할 수 있을 것이다.

투 고 일: 2010. 07. 25.
심사완료일: 2010. 08. 14.
게재확정일: 2010. 08. 16.

조남호
국제뇌교육대학원대학교

참고문헌

- 『二程集』.
『주자어류』.
『주희집』.
모종삼, 『心體與性體』(上中下), 上海古蹟出版社, 1999.
모종삼/정인재 정병석역, 『중국철학특강』, 형설출판사, 1985.
김영건, 『동양철학에 대한 분석적 비판』, 라티오, 2009.
백종현, 『실천이성비판』, 아카넷, 2009.
손영식, 『이성과 현실』, 울산대출판부, 1999.
조남호, 『주희-중국철학의 중심』, 태학사, 2004.
劉述先, 『理一分殊』, 上海文藝出版社, 2000.
趙峰, 『朱熹의終極關懷』, 華東師範大學出版社, 2004.
曾亦 郭曉東, 『宋明理學』, 南京大學出版部, 2009.
李明輝, 『儒家與康德』, 聯經出版社, 1990.
李瑞全, 『當代儒學之哲學開拓』, 文津出版社, 1993.
쓰치다겐지로/성현창역, 『북송도학사』, 예문서원, 2006.
크스가드/김양현 강현정역, 『목적의 왕국』, 철학과 현실사, 2007.
이상돈, 「주희 수양론에서 함양과 체인」, 『동방학지』143, 2008.
조남호, 「주희의 태극황극론연구」, 『철학사상』27, 2007.
陳代湘, 「論錢穆與牟宗三對朱子中和學說的研究」, 『泉州師範學院學報』, 20, 2002.

ABSTRACT

The Recritic of Mo Zong San's
Criticism of Zhu Xi

Cho, Nam-Ho

In, this paper, the writer presents critical opinions against Mo Zong San's view of Zhu Xi. Mo Zong San criticised Zhu Xi in almost all areas. He recognizes Zhu Xi as a different person; however he denys Zhu Xi in the contents. The writer thought Mo Zong San was modernized. (This sentence seems to come abruptly after the previous sentence and seems a bit out of place.)

He thought that China was behind the western world powers in modern times and compared China to the West as Zhu Xi to Kant. Then, with Kant's thought, he criticized Zhu Xi. However, he did not recognize Kant completely. He tried to go over modernism insisting there was the thought over Kant. That is Yang Ming. (I am not sure what this means.) This is a result of Mo Zong San's painstaking effort which cross over modernism(I do not understand what is meant by this.). He thought Kant could not free himself from the theory of epistemology.

In this aspect, Kant thought morally, but there was a lack of such moral thought. At any rate, to him, Zhu Xi showed a premodern way of thinking. Especially in Kant's stance, Zhu Xi's morals were not self-regulating but were heteronomic thoughts. In

the stance of crossing over modernism, Zhu Xi's thought was purely a theory of epistemology.

Keywords: Mo Zong San, Zhu Xi, Kant, self-regulating, heteronomy