◈ 2015 유교문화연구소 동계학술회의 ◈

# 경학(經學)에서 철학으로
# 동아시아, 근대 전환기 학술의 양상

● 일시 : 2015년 1월 23일(금) 12:30~18:00
● 장소 : 성균관대학교 600주년기념관 6층 첨단강의실
● 주최 : 성균관대학교 유교문화연구소

# 〈 학술회의 일정 〉

▣ 등 록 12:30~13:00

▣ 개회식 13:00~13:10 사 회: 심승우 (한양대학교)

개회사: 신정근 (유교문화연구소)

▣ 주제발표

13:10~13:40 ○ 학술을 통해 본 중국 근대 민족주의의 형성
발표: 모영환 (성균관대학교)

13:40~14:10 ○ 중국근대철학의 정초를 위한 시론
발표: 송인재 (한림대학교)

14:10~14:40 ○ 『장자』 학문의 개방적 특성과 다층적 해석 가능성
발표: 이시우 (대전대학교)

▣ 휴 식 14:40~15:00

15:00~15:30 ○ 근대 중국에서의 제자학의 흥기와 그 성격
발표: 김현주 (용인대학교)

15:30~16:00 ○ 근대전환기 중국철학계의 연구 동향과 특징
발표: 이철승 (조선대학교)

16:00~16:30 ○ 유교사의 시야에서 본 조선후기 실학의 학술사적 의의
발표: 이봉규 (인하대학교)

▣ 휴 식 16:30~16:50

▣ 종합토론 16:50~17:50

▣ 폐회식 17:50~18:00

▣ 만 찬 18:00

# 목 차

**학술을 통해 본 중국 근대 민족주의의 형성 ····· 7**
○ 발표: 모영환 (성균관대학교)

**중국근대철학의 정초를 위한 시론 ····· 19**
○ 발표: 송인재 (한림대학교)

**『장자』 학문의 개방적 특성과 다층적 해석 가능성 ····· 29**
○ 발표: 이시우 (대전대학교)

**근대 중국에서의 제자학의 흥기와 그 성격 ····· 49**
○ 발표: 김현주 (용인대학교)

**근대전환기 중국철학계의 연구 동향과 특징 ····· 69**
○ 발표: 이철승 (조선대학교)

**유교사의 시야에서 본 조선후기 실학의 학술사적 의의 ····· 85**
○ 발표: 이봉규 (인하대학교)

# 학술을 통해 본 중국 근대 민족주의의 형성

**모 영 환**
**(성균관대학교)**

1. 머리말
2. 청초 중국 근대 민족주의의 시원
3. 중국 근대 민족주의의 내적 성격 형성
 3.1. 정치적 측면
 3.2. 문화적 측면
4. 중국 근대 민족주의의 외적 성격 형성
5. 맺음말

## 1. 머리말

본 논문의 목적은 청 중기 『사고전서』의 편찬이 중국 근대 민족주의의 형성에 미친 영향을 특징적으로 살펴보려는 것이다. 이를 위해, 중화주의적 성격을 가진 '중국 근대 민족주의'가 단지 19세기 말, 20세기 초의 시대적 여건에 따른 결과가 아니며, 그 토대에는 명말청초에서 청말민국초에 이르는 내외적 발전과정이 있다는 점을 배경으로 삼아 논지를 전개하고자 한다.

주지하듯이 근대전환기 한중일 동아시아 삼국의 학술양상은 시대적인 여건과 깊은 관련이 있다. 전근대시기 동양학술의 발전사에서 가장 뒤쳐진 편이었던 일본은 근대 서양문물의 적극적인 수입으로 근대전환기 이후 동아시아 학술의 주도권을 가져갈 수 있었다. 이에 반해 한국은 실학과 개화사상 등으로 이어지던 자생적인 근대학술의 흐름이 외부적인 여건에 의해 단절될 수밖에 없었고, 이는 근대 이후의 학술 분위기에도 큰 영향을 미쳤다.

중국의 경우 근대 이전에는 동양사상의 원류라는 인식과 함께 오랜 시간에 걸친 동양사상의 종주의식으로 인해, 학술과 문화 및 사회가 큰 거리감 없이 혼재되어 이어졌다. 중국의 독특한 민족주의인 '중화주의' 또한 이러한 양상의 부산물 중 하나라 할 수 있다. '중화주의'는 단순한 사상이나 주의를 넘어, 중국의 학술과 문화 및 사회를 포괄하는 그 무엇으로 설명할 수 있다. 그러나 근대전환기의 위기의식은 '중화주의'에도 영향을 미쳤고, 이는 한편으로 학술과 문화 및 사회를 구분하여 심각하게 되돌아보는 계기가 되었다.

본 논문에서는 중국의 독특한 민족주의가 근대 전환기라는 시대적 여건에서 보여준 몇 가지 특징들을 전제하고, 그 연원이라고 할 수 있는 청대 중기 학술계의 민족주의적 양상들을 살펴보고자 한다. 청은 이민족인 만주족이 세운 국가이다. 따라서 청대 학술계 또한 '중화주의'에 대해 그 주체와 영향력 등에 대한 심각한 고민을 할 수밖에 없었다. 청대에 잇따라 일어났던 필화사건과 청 조정의 대응 역시 이러한 고민의 어려움을 잘 보여준다.

청대 학술계의 큰 성과인 『사고전서(四庫全書)』의 편찬 또한 이러한 고민이 그 배경을 이루고 있다. 특히 『사고전서』에 수록된 각 서적의 해설문격인 『사고전서총목제요(四庫全書總目提要)』에는 당시 학술계의 이념과 연구방법 등이 잘 드러나 있다. 본 논문에서는 『사고제요』 기술의 취지와 논조 등을 통해 청대 중기 중국 민족주의의 몇 가지 양상을 살펴보고자 한다. 이러한 양상들은 시간이 흘러 근대 전환기에 한층 치열한 모습으로 나타난 중국 근대 민족주의의 단초이자 기원이라 할 수 있다.

## 2. 청초 중국 근대 민족주의의 시원

중국의 수천 년 역사에 대해, 분열과 통일의 구조화된 반복을 지적하는 시각이 있다. 그 대표적인 시기로는 춘추전국시기, 위진남북조시기, 오대십국시기 등을 들 수 있다. 이에 주목하는 이들 중에는 그러한 분열과 통일이 결국 시간의 흐름 속에서 늘 통일을 지향하는 방향으로 전개되었음을 주장하는 연구자들도 있다. 이들은 또 이러한 방향성과 함께 분열과 통일의 전환기에 보이는 사상, 문화적 특징들을 일종의 전형적인 틀로 설명하기도 한다.[1)]

그렇다면 늘 일정기간의 대립과 혼란을 동반했던 중국의 왕조 교체기 또한 어떤 구조적 유사성으로 설명할 수 있지 않을까? 만약 그러하다면 분열과 통일의 반복 속에 보이는 통일로의 지향성을 '대일통'의 개념으로 설명하기도 하듯이, 왕조 교체기에 보이는 대립과 혼란의 구조적 양상을 설명할 중국 고유의 사상 개념이 있지 않을까? 그 답이 될 여러 개념어들이 있을 수 있지만, 이 글에서는 일단 제한적이나마 '중화주의(中華主義)' 혹은 '중화사상(中華思想)'이라는 개념을 해답의 자리에 놓아두고 논지를 전개하고자 한다.

그 이유는 이 글의 배경이 될 청조(淸朝)를 둘러싼 명말청초와 청말민국초라는 정권 교체기가 그 이전의 왕조 교체기와는 성격에 차이가 있기 때문이다. 명말청초와 청말민국초는 특히 한족(漢族)과 이민족인 만주족과의 주도권 대립 및 이에 따른 사상, 문화적 갈등이 첨예했던

1) 예컨대 이종화는 중국사에서의 분열은 비정상적인 상태이며, 늘 통일로 회귀하는 과정이 반복되었다고 한다. 그는 그 사상적 기반으로 '大一統' 관념을 제시한다. 그에 따르면 "대일통이라는 통합정체성의 형성은 중국 지배계급의 의도적이고 지속적인 인식의 반영이자 제도화의 산물이었다. 춘추전국시대의 혼란, 이민족과의 관계, 안정적인 지리적 조건과 농업생산방식은 대일통이라는 공유된 관념의 형성과 관련되어 있으며, 이는 유교의 국교화, 군현제와 일국다제 그리고 중화주의와 일당영도체계를 통해 제도화되면서 통합정체성은 지속적으로 구성된다."(이종화, 「중국의 '통일국가(大一統)' 정체성 형성과 의미: 중국의 통일과 분열의 역사 순환을 어떻게 볼 것인가?」, 『중소연구』 제38권 제3호, 2004, p.63 인용)

시기이다. 따라서 '중화주의' 혹은 '중화사상'은 두 교체기에 나타난 여러 사회, 문화적 양상들을 설명할 구조적 개념어로 제시될 수 있다.

이 절에서는 첫 번째 혼란기인 명말청초를 대상으로 중국 근대 민족주의의 실마리들을 찾아보고자 한다. 이 시기에 대한 논의는 왕부지(王夫之, 1619~1692)와 그의 사상을 대상으로 한다. 명말청초의 삼학사라 불리는 인물들 중 고염무(顧炎武), 황종희(黃鍾禧)와 달리 왕부지의 학문과 사상은 끝까지 청조에 대한 배타적인 관점을 견지하였다.[2] '중화사상'은 왕부지의 사상에서도 중요한 자리를 차지한다.[3] 따라서 탄스퉁(譚嗣同, 18636-1898), 량치차오(梁啓, 1873-1929) 등 청말민국초 중국 근대 민족주의관념의 기원은 어렵지 않게 왕부지의 사상과 연관 지을 수 있다.[4]

이처럼 왕부지의 '중화사상'에 영향을 미친 명말청초의 시대적 배경은 곧 이민족인 만주족의 중원(中原) 점령이었다. 먼저 명말의 사회는 16세기의 상업 및 해외무역 증가로 인해 계층 내의 각종 결사(結社)와 사회 계층간 이동이 급격히 증가되던 상황이었다. 지방에서는 누적된 과거 합격자와 수험들생의 증가로 향신(鄕紳) 세력이 증가하고, 사상적으로는 양명학 등의 영향으로 강학과 공리공담의 분위기도 적지 않은 상황이었다. 만주족으로의 지배계층 전환은 이러한 사회적 분위기에 일종의 충격을 가져왔다. 명의 멸망에 대한 학문적인 반성과 의식의 전환이 비록 바람직한 것이긴 했지만, 타의에 의한 시세의 변화는 분노와 반발감을 동반할 수밖에 없었다.

다음으로는 만주족 지배계층의 등장에 따라 지방 향신세력의 영향력이 확대된 점을 들 수 있다. 상업의 발전, 지식인 증가, 학파적 성향 등으로 동적인 양상이 한껏 고조된 명말 사회에서 명 조정의 해체는 구심점의 상실과도 같았다. 그렇다고 아직까진 새로 등장한 만주족을 진심으로 받아들일 수도 없었다. 명말 늘어난 유동인구와 포용적 사회분위기는 자연스럽게 새로운 구심점을 찾게 되었으며, 그것이 바로 지방의 향신 세력이었다. 명청교체는 이들 향신 세력이 자기 고장에서의 영향력을 더욱 강화할 수 있는 기회가 된 셈이다.

셋째로는 각지에서 일어난 격렬한 반청(反淸) 투쟁 및 강남지방을 중심으로 한 경제력의 상승과 상인세력의 대두를 들 수 있다. 또한 양주(揚州) 등을 대표로 운하를 이용한 물류 집산과 염장업의 성행을 통해 부를 축적한 강남사회는 자연스럽게 문화와 예술의 중심지가 되었

---

2) 고염무 역시 명 멸망 후 비밀결사인 復社에 가담하며 청조에 맞섰고, 황종희 또한 반청투쟁을 계속하며 청조에 쫓겨 다녔다. 그러나 황종희는 결국 청의 연호를 사용하는 등 청조를 인정하게 되었고, 제자나 자식들의 청 조정에의 출사도 말리지 않았다. 여러 차례에 걸친 청 조정의 초빙을 거절한 채 은거하여 학문에만 전념했던 고염무는 청조에 대한 사상적 반감보다는 明朝의 패망에 대한 반성을 자신의 학문적 배경으로 삼았다. 이는 청대 고증학의 모범이 되기도 했지만, 한편으로는 청 왕조에 대한 일종의 묵인이라고도 볼 수 있다.

3) 왕부지의 중화사상에 대한 연구성과들의 소개는 다음을 참고하라. 이춘복, 「왕부지의 中華의식, 그리고 移住와 문화융합에 대한 이중성」, 『중앙사론』 제37집, 한국중앙사학회, 2013, pp.192-196.

4) 이춘복은 왕부지의 정치사상이 청말 지식인들의 서구 민족주의사상 수용에 전통적 사상자원으로 활용되었음을 말하며, 劉師培(1884-1919)의 "왕부지 선생은 이적이 중국과 그 부류가 같다고 하는 것은, 중국이 스스로 이적을 구분하고 끊지 않게 되어 땅의 밧줄(地維)이 끊어지게 되는 것이다."라는 언급과 章炳麟(1868-1936)의 "衡陽者(왕부지의 호)는 民族主義의 스승이고, 餘姚者(황종희)는 立憲政體의 스승이다."라는 말을 그 예로 들고 있다.(이춘복, 위의 글, p.197)

다. 청초에 끊이지 않던 반청 무력투쟁은 청조의 무자비한 진압과 함께 청 왕조가 군사적 긴장감을 늦추지 않고 치안 유지와 영토 확장에까지 효과적으로 군사력을 활용할 수 있는 기회를 제공했다. 군사와 경제에 걸친 이러한 양상들은 청초 각 지방사회의 분위기를 전환하고 지방민 스스로가 최선의 길을 찾으려 노력하는 계기가 되었다.

이상과 같은 (1) 사회계층과 사상의 분화, (2) 지방 향신세력의 권위 증가, (3) 각 지방의 자립적 역량 부각 등은 '만주족에 의한 정권 교체'라는 외적(外的) 요인에 따른 결과였다. 이러한 양상들은 내적으로 자생적인 근대적 분위기의 싹이 되었다고 평가할 수 있다. 그러나 스스로의 자율적 선택이 아닌 타율적 의지에 따른 변화는 이러한 시원적 근대성과 함께 '중화주의' 사상의 표출 또한 동반하게 되었다. 왕부지는 그 한 예인 것이다. 곧 명말청초시기는 왕부지를 대표로 하여 고래의 '화이관(華夷觀)'이 새롭게 주목받는 계기가 되었던 것이다. 왕부지는 공간, 혈통, 풍습, 행동 양식 등으로 '화하(華夏)'와 '이적(夷狄)'을 구분했는데, 이는 근대적 민족구성 요소와 유사하다.[5] 한편으로는 이러한 과정들을 거치며 청 조정의 지배체제 또한 차츰 자리를 잡아갔다. 그러나 왕부지가 활동했던 이 시기엔 아직 정치적인 '국민'과 문화적인 '민족'의 개념이 뚜렷하게 구분될 수 없었고, 이는 중국 근대 민족주의 개념의 시원이 중국 고래의 사상에서 유래했다는 체제적 한계라고도 평가할 수 있다.[6]

## 3. 중국 근대 민족주의의 내적 성격 형성

왕조 초기에 강한 군사적, 제도적 압박으로 한족에 대한 지배체제 확립에 노력하던 청 왕조는 이러한 노력이 어느 정도 성과를 보자 문화적 압박으로 방식을 바꾸었다. 그 중심에는 건륭제(乾隆帝, 재위 1735-1795)가 있었다.[7] 한족에 대한 건륭제의 문화적 압박은 대규모 학술사업으로 나타났는데, 그 대표적인 예가 바로 『사고전서』[8]와 『사고전서총목제요』의 편찬이

---

5) 이춘복, 위의 글, p.200 참고.

6) 이와 관련하여 다음과 같은 언급을 참고할 수 있다. "전통적으로 중원을 차지한 왕조들은 華夷의 차이를 상정하고 중화문명의 가치체계를 모든 '人'의 세계의 범주에 드는 사회에서 보편적으로 받아들여야 할 유일한 통합적 가치체계로 주장하며, 그 가치체계를 정치적 세계에서 구현하는 덕치 또는 왕도의 목표를 禮라는 형식을 통하여 실현하는 이상적 세계질서로서의 '중화질서'라는 관념을 가지고 있었다."(민병희, 「전근대시기 동아시아 국제질서와 평화: 국제관계학적 접근에 대한 역사학적 비판」, 『역사문화연구』 제49집, 한국외국어대학교 역사문화연구소, 2014, p.203) 이처럼 '人의 세계'와 연계된 '중화문명의 가치'를 '중화질서'라는 관념의 구성요소로 단순화시킬 수 있다면, 이 역시 중국의 내적인 근대 민족주의관념의 실마리로 제시할 수 있을 것이다.

7) 건륭제 재위 시기는 청 왕조가 가장 자신감을 가질만한 때였다. 康熙帝(재위 1661-1722)에서 건륭제에 이르는 시기는 청 왕조의 전성기는 이른바 '康乾時期'라 불린다. 그러나 건륭제 통치 후반기부터는 이미 제국 통치력에 누수의 조짐이 나타나기 시작한다.

8) 『사고전서』의 편찬사업은 건륭제의 칙명에 의해 시작되었다. 착수 10년 만에 최초의 1질이 완성되어 文淵閣에 보관된 후, 차례로 총 7질의 정본이 시차를 두고 완성되었다. 이를 이른바 北坊四閣과 南方三閣이라 하며, 한림원에 보관된 부본을 포함하여 모두 8질이 만들어졌다. 『사고전서』의 편찬 및 전래에 관하여는 다음

다. 청 왕조의 군사적, 제도적 압박이 문화적으로 바뀐 것은 만주족 지배계층이 어느 정도 제국의 통치에 자신감을 얻었음을 반영하는 것이다. 그러나 학술사업인『사고전서』의 편찬과정 면면을 살펴보면, 약해졌어도 결코 사라지진 않는 한족의 반만의식과 이에 대한 만주족 지배계층의 끊임없는 고민이 그 배경에 있음을 분명하게 알 수 있다.

이러한 배경을 바탕으로, 이번 절에서는『사고전서』라는 청 중기를 대표하는 왕조의 통치력에 어떠한 역사적 배경이 동인(動因)으로 작용했는지를 살펴볼 것이다. 또한 중국 근대 민족주의 관념과 관련하여,『사고전서』의 형식적・내용적 측면에서 근대 민족주의 요소들을 검토해 볼 것이다. 따라서『사고전서』의 학술양상을 통해 명말청초에 시작된 중국 근대전환기 학술 양상의 연원이 어떻게 전개되었는지의 양상과 그 의의를 제시해보고자 한다.

### 3.1. 정치적 측면

『사고전서』에 대하여는 전적들의 분류와 정리, 보관 등을 통한 종합화의 공로를 인정하는 견해도 있다. 반면에 국가주의적, 전제주의적 사고가 낳은 끔찍한 재앙으로 보는 시각도 있다. 이는 중국의 역사에 보이는 관제(官制) 학술사업이 대개 통제를 목적에 두거나 혹은 학술적으로 크게 성과를 내지 못했던 것과도 연관된다. 시황제의 분서갱유가 전자의 예라면, 당나라의『오경정의(五經正義)』나 명나라의『영락대전(永樂大全)』은 후자의 사례이다. 기실 분서갱유,『영락대전』의 편찬, 청대의『사고전서』편찬 및 여러 차례에 걸친 문자옥(文字獄) 등은 모두 학술통제가 주된 목적이었다고 할 수 있다.

청 중기 왕조와 사회의 모습이 학술상에 반영된 결과가『사고전서』라면, 역사적으로 이에 대한 대립적 위치에는 '한족의 사상적 반발'을 대입시킬 수 있다. 비록 강희제, 옹정제를 거치면서 청 왕조의 통치력이 효과를 거두었다고는 하지만, 무력투쟁이 아닌 문자와 학문에 의한 반청투쟁은 끊임없이 거세게 일어났다. "정확한 통계는 아니지만, 순치제 때는 평균 3년 반에 한 번씩 문자옥이 발생했고, 강희제 때에는 5년에 한 번씩,그리고 옹정 황제 때에는 평균 반년에 한 번 꼴로 발생했다. 건륭제에 이르러서는 이후의 통계에 의하면, 5개월에 한 번씩 발생했다."[9]

『사고전서』의 편찬 과정에서 압수되어 소각된 서적들은 건륭 38년(1773)에서 건륭 45년(1780)까지 모두 5만2480개의 인쇄판이었다고 기록되어 있고, 건륭 45년 11월부터 건륭 46년 9월까지는 다시 인쇄판 1만5759개가 소각대상이었다고 한다.[10] 그러나 이는 모든 소각대상 서적의 일부일 뿐이었다. 건륭제가 가장 경계했던 부류의 서적들은 명나라 말기의 저작들과 청조의 통치에 순응하지 않는 당시 인물들의 저작이었다.[11] 또 서적의 소각과 함께 신고자에

---

을 참고할 수 있다. 켄트 가이 저・양휘웅 역,『사고전서』, 생각의 나무, 2009. ; 李常慶,『四庫全書 出版研究』, 中州古籍出版社, 2008. ; 한미경,「『사고전서』의 검색과 활용에 대한 연구」,『서지학연구』제53집, 한국서지학회, 2012.

9) 천쓰이 저・김동민 역,『동양 고전과 역사, 비판적 독법』, 글항아리, 2014, p.57.

10) 천쓰이 저・김동민 역, 위의 책, p.92.

11) 천쓰이 저・김동민 역, 위의 책, p.80.

대한 포상과 서적 제출 거부자에 대한 처벌을 병행하였는데, 이는 『사고전서』의 편찬이 처음부터 통치권 확보를 위한 사상통제에 목적이 있었음을 분명하게 보여주는 일들이다.

서적의 소각보다 더 심각한 문제는 문장의 수정과 삭제이다. 피휘나 이체자에 따른 글자의 수정은 어느 정도 시대적 제약으로 이해할 수 있다. 그러나 거의 대부분의 서적이 검열과 교정을 통해 자구 혹은 편장이나 각 권의 삭제나 수정을 거쳤는데, 이에 대한 별도의 처리내용도 기록으로 남겨두지 않았다. 이러한 의도적인 서적의 수정은 저자의 본의를 왜곡하게 되고, 결국 학술적, 사상적으로 심각한 문제가 될 수도 있다. 바로 그 대상의 자리에 한족 피지배계층의 사상적 반발이 자리잡고 있었다.

『사고전서』의 형식과 내용에서 알 수 있는 정치적인 의도로는 첫째로 중심성의 강조를 들 수 있다. 이는 '전서(全書)'를 표방했음에도 유가(儒家) 중심의 구성방식을 채택한 점[12]이나, 건륭제라는 계몽군주의 상징성을 부각시킨 내용 등을 통해 알 수 있다.

둘째로는 고래의 중화사상과 관련하여, 그 주체에 대한 유연한 사고를 들 수 있다. 중화사상의 주체는 이를 관철할만한 실질적인 힘을 가져야 한다는 것이다. 이러한 시각은 본래 이민족으로 멸시받던 만주족이 실질적인 중원(천하=세계)의 통치 권력이 된 현실을 반영한 것이라고 할 수 있다. 그러나 이를 근대 민족주의 관념의 전개와 관련시켜보면, 한편은 청 중기 현실의 어쩔 수 없는 상황에서 제시된 이러한 시각이 오히려 근대 민족주의 관념으로의 발전에 보조를 맞추는 것으로 보여질 수도 있다.

### 3.2. 문화적 측면

『사고전서』는 도서분류학에 있어서도 큰 의의를 가진다. 중국 최초의 도서분류라 할 수 있는 것은 유향(劉向), 유흠(劉歆) 부자의 『별록(別錄)』과 『칠략(七略)』에서 시작되었다. 도서의 분류방식은 이후의 『사기(史記)』나 『수서(隋書)』「경적지(經籍志)」와 그 이후 서적들을 거치며 일정한 형태로 발전했다. 그러나 이를 계승한 『사고전서』의 분류방식은 앞선 서적들과 다른 모습을 보인다. 예컨대 『사고전서』의 도서배열은 특히나 도가나 불가서적에 대한 의도적인 평가절하를 표방하고 있다. 또 한편으로는 그 내용에 따라 도가와 불가서적에 대해서도 합리적인 평가를 제시하고 있기도 하다. 앞선 사례가 『사고전서』의 유가 중심성에 입각한 선택이었다면, 후자는 『사고전서』가 갖는 합리적・객관적 접근방식을 보여준다. 이는 청대 고증학 내지 한학(漢學)의 실증적 학풍을 반영한 것이다.

또 한 가지 눈여겨 볼 특징은 『사고전서』의 실용적・실질적인 성격이다. 『총목제요』를 보면, 비록 고증학의 잣대로 해당 서적을 교감한다 하더라도, 반드시 엄정한 기준만을 제시하여 해당 내용을 평가절하하지는 않는다. 즉 수록된 서적에 담긴 여러 주장과 문제점들을 지적하되, 그 전체적인 이해에는 절충적이고 관용적인 측면을 보이기도 한다. 이것이 곧 『사고전서』가 갖는 실용성의 사례라고 할 수 있다.

---

12) 이에 대하여는 다음의 연구를 보라. 신정근, 「『四庫全書』는 실제로 '全書'인가? -유가 중심성의 강화-」, 『동양철학』 제35집, 한국동양철학회, 2011.

『사고전서』와 『총목제요』의 형식과 내용을 통해, 이처럼 중심성에 대한 강조와 중화사상의 주체에 대한 유연한 사고, 합리적 접근방식과 실용적인 이해 등을 읽어낼 수 있다. 앞의 두 가지를 정치적 측면에서 이해할 수 있다면, 뒤의 두 가지는 문화적인 측면에서의 특징이라고 할 수 있다. 이 네 가지 특징들은 명말청초에 외적인 동인에 의해 생겨난 근대 민족주의의 실마리(왕부지의 화이관)가 청 중기의 내적인 자극에 의해 보다 구체적인 특징들로 발전한 것이다. 청말민국초에 이르면 다시 서구사상이라는 외적 자극을 통해 실질적인 근대 민족주의 사상이 제기된다. 그러나 이 역시 이번 절에서 살펴 본 네 가지 특징들과의 관련성(전개와 계승)을 갖는다.

## 4. 중국 근대 민족주의의 외적 성격 형성

마지막으로 살펴 볼 부분은 본격적인 중국 근대 민족주의가 구체적인 모습을 드러낸 청말민국시기이다. 이 시기에 청 왕조는 내적으로 관료들의 부패와 정치적 장악력의 약화, 외적으로 청일전쟁에서의 패배 등 군사적 외교적 열세로 인해 급격하게 몰락의 길로 들어서게 되었다. 이처럼 청 왕조의 지배력이 약화된 때를 맞아 피지배계층의 자주적 움직임은 만주족 정권 타도의 움직임으로 활성화되었다.[13] 그 주도적인 세력은 일반 민중들이었지만, 지식인들 또한 이에 부응하여 사상적 논의를 전개해나갔다. 중국 근대 민족주의의 개념들은 그러한 논의들의 일단이며, 이는 다시 민중들의 근대적 움직임에 구심적 역할을 하였다.[14]

이 절에서는 이 시기의 사상가들 중 량치차오를 중심으로 민족주의의 특징들을 살펴보고자 한다. 청말의 계몽사상가인 량치차오의 개혁사상은 “스승인 캉유웨이(康有爲, 1858-1927)의 금문경학(今文經學[『춘추』 공양학])에 기초한 공교(孔教[改新유교])와 유토피아 대동(大同)세계 및 삼세진화설(三世進化說)로 구성된 준종교적 이상주의 개혁이념을 기초로 발전된 것이었다. 그는 근대적 학교 개혁을 통한 국민교육과 군권(君權)을 넘어선 개혁의 사회적 주체로서 신사층(紳士層)의 단체결합[합군(合群)]과 그들의 신권(紳權)으로 대표되는 민권(民權) 관념, 민지(民智)의 증진을 통한 신민(新民)의 조성이라는 관념을 제기”[15]했다.

---

13) 예컨대 청말에 빈번히 일어났던 농민운동은 주로 청 조정의 조세권에 대한 저항으로 나타났다. 그러나 민중들의 민족주의 운동은 청 조정과 외세에 반대하여 일어났던(反清滅洋) 양상에서 청 조정과 협력하여 외세를 몰아내자는(扶清滅洋) 양상으로 변화하기도 했다.

14) 공봉진에 따르면 ‘중화주의’ 혹은 ‘중국적 세계질서관’이라는 인식은 청말 이후 100여년에 지나지 않는 역사를 지닐 따름이다. 또한 ‘중화민족’이라는 용어는 청말 이후에 생겨난 신조어이고, ‘중화민족의 정체성’ 역시 중화민국 건국과 항일전쟁 및 중국 건국과정에서 지식인과 위정자들이 만들어내고 확대한 개념이라고 말한다. 나아가 “그럼에도 불구하고 중국적 세계질서관이 마치 오랜 역사기간 동안 형성된 것처럼 인식하고 있는 것은 청말 이후에 창조된 한인 중심의 민족주의의 산물”이라고 말한다.(공봉진, 「漢族의 민족정체성에 관한 연구」, 『CHINA 연구』 제2집, 부산대학교 중국연구소, 2006. pp.1-3.)

15) 조병한, 「梁啓超의 국민국가론과 民權・民族 관념(1896-1902)」, 『서강인문논총』 제22집, 서강대학교 인문과학연구소, 2007, p.308.

량치차오의 민족주의사상은 서구와 일본의 군사, 문화적 힘에 대한 위기감을 바탕으로 제시된 것이었는데, 특히 새로 유입된 진화론적 세계관이 큰 영향을 주었다. 서구의 진화론은 천하(天下)가 곧 세계(世界)라는 고대 이래의 화이관에 외적인 충격을 주었다. 고대로부터 계승된 화이관의 천하 관념은 조공(朝貢)과 책봉의식(冊封儀式) 등의 형식적인 제도들을 통해 화하와 이적의 안정적인 계층적 세계질서를 구축하는 것이었다. 따라서 조공이나 책봉의식은 비록 대외관계이긴 했지만, 크게는 중화적 세계질서 안에서 주기적으로 반복되는 제도화된 행위로 평가할 수 있다. 청말은 바로 이러한 중화적 세계질서가 안정성을 잃고 붕괴되던 시기이다. 이제 중국의 지식인들은 새로운 세계질서 구축의 필요성을 느끼게 되었다.

서구에서 유입된 진화론적 세계관은 붕괴해가던 중화적 세계질서에 새로운 길을 보여주었다. 진화론과 사회진화론 수입의 대표적인 인물은 옌푸(嚴復, 1894-1921)이다. 옌푸는 '진화(進化)'를 '천연(天演)'으로 번역했다. "천연의 '연'은 드러내기・전개・흐름 등을 의미한다. 천은 고대 중국에서 유래한 중국철학의 기본 개념이었다. '하늘은 변하지 않듯이, 인간의 도리 또한 변하지 않는다[天不變, 道亦不變].'는 한나라 동중서(董仲舒)의 말로 대변되던 '불변의 철학'을 옌푸는 서양의 진화론을 통해 혁파했던 것이다."[16]

량치차오의 사회진화론은 옌푸에 비해 좀 더 복잡한 양상을 보인다. 우선 량치차오는 보다 민족적이고 국가적인 모습을 보인다. 사회진화론의 이해에 있어 량치차오는 개인적인 측면을 비사회적이라 여기고, 사회적・국가적 진보에 중점을 두고 사회진화론을 소개했다. 그의 사회진화론에는 또 민족주의적인 요소가 강하다. 이처럼 국가주의적이고 민족주의적인 사상은 그의 「신민설(新民說)」에 잘 나타나 있다.[17] 량치차오의 근대국가론은 중국 본래의 전제군주제에 대한 비판과 함께한다. 그는 중국의 전제군주제와 이에 따른 사적인 정치체제가 국력 약화의 원인이라고 생각했다.

량치차오와 함께 사회진화론의 영향으로 민족주의적 사상을 제시한 인물로 장빙린(章炳麟, 1869-1936)이 있다. 그는 특히 만주족 지배계층의 타도를 민족주의 사상의 기반으로 삼았던 인물이다. 따라서 장빙린은 민족주의의 문제를 종족 개념과 관련시켜 이해했다. 이러한 주장은 이론보다는 실천과 행동을 요구하는 것이었다. 따라서 장빙린의 종족적 민족주의는 이 시기의 많은 정치가와 실천가들에게 영향을 주었다. 량치차오의 경우에서 알 수 있듯 중국 본래의 정치체제 타도를 주장하는 '반제(反帝)'가 정치적인 측면에서의 국가주의 의식의 발로라 한다면, 장빙린의 경우에서는 만주족의 지배를 전복시켜야 한다는 '반만(反滿)'이 문화적인 측면에서의 종족주의의 발로라 할 수 있다. 이와 같은 국가주의적이고 종족주의적인 의식은

16) 유봉희, 「동아시아 사회진화론의 수용과 그 계보 - 신소설 작가들의 사회진화론 인식론에 대한 序說-」, 『한국학연구』 제32집, 인하대학교 한국학연구소, 2014, pp.182-183.

17) 량치차오가 「신민설」을 통해 주장한 근대적 국가의 의미는 다음과 같다. (1)근대적 국가는 최고의 독립성을 갖는 조직이다. (2)잘못된 정부를 국가를 위해 개혁되어야 한다. (3)국가의 주권은 절대성을 지닌다. (4)국가들 사이의 경쟁은 가장 치열하며, 따라서 국가 간의 竝立은 불가피하다.(조성환, 「진화론과 근대 중국의 민족주의 - 양계초와 장병린의 민족사상을 중심으로」, 『정치사상연구』 제16집 제1호, 한국정치사상학회, 2010, p.203. 참고)

청말민국초 중국 근대 민족주의가 갖는 주요한 특징이라고 할 수 있다.

## 5. 맺음말

중국의 저우언라이(周恩來, 1898-1976) 전 총리는 1963년에 있었던 북한 조선과학원 대표단과의 접견에서 이렇게 말했다고 한다. “조선 민족은 조선반도와 동북대륙에 진출한 이후 오랫동안 그곳에서 살아왔다. 이것은 요하와 송화강 유역, 도문강 유역에서 발굴된 문물, 비문 등에서 증명되고 있으며 수많은 조선 문헌에도 그 흔적이 남아있다.” 또 “(중국과 조선) 두 나라 역사학의 일부 기록은 그다지 진실에 부합하지 않는데, 이것은 중국 역사학자나 많은 사람들이 대국주의, 대국쇼비니즘의 관점에서 역사를 서술해 많은 문제들이 불공정하게 쓰여진 것이 주요 원인이다.”라는 말도 했다고 한다.[18] 이러한 언급들은 동북공정 등 요동 지역의 역사를 자국사로 편입시키려는 최근 중국의 활동과 함께 비교되어 거론되곤 한다.

반면에 “오늘날의 중국 학자들은 ‘역사상의 중국’이라는 개념에 대해 많이 이야기하고 있다. 그리고 그것을 통하여 중국사의 범주를 확정하고자 한다.”[19] 이처럼 ‘현재 중화인민공화의 영역 내에서 일어났던 모든 역사는 중국사에 속한다.’라는 이른바 ‘고위금용(古爲今用)’의 태도는 현대 중국 민족주의의 일면이라고 할 수 있다. ‘중화주의’ 내지 ‘중화의식’은 비록 그 용어의 본격적인 사용은 얼마 되지 않았지만, 중국 고대로부터의 관념이 계승, 발전되어 이와 같은 현대의 양상으로까지 이어져 온 것임을 알 수 있다.

고대로부터 그들 스스로의 사상에 내재했던 이러한 관념은 명말청초 이후로 중국 내외의 근대적인 분위기의 영향을 받아 본격적으로 구체화되었다. 이 글에서는 그 첫 번째 단계로 명말청초에 한족 지식인을 대표하는 사상가로 왕부지를 살펴보았다. 왕부지 당시의 이슈라 할 수 있는 역사적 배경은 만주족이라는 외적 요인에 의한 ‘주도권의 역전’이었다. 왕부지의 ‘화이관’은 그 영향의 산물이다. 또한 왕부지의 화이관에서는 중국 근대 민족주의의 시원이라고 할 만한 요인들을 찾아볼 수 있었다. 그러나 그 사상은 아직 정치적인 국민과 문화적인 민족의 개념까지 구분할 수 있는 정도는 아니었다.

두 번째 단계는 청 왕조의 통치력이 정점에 다다랐던 건륭제 때이다. 이 시기에는 청 왕조의 정치적 자신감이 대규모의 학술성과인 『사고전서』의 편찬으로까지 이어졌다. 그러나 『사고전서』 편찬이 이루어진 주요한 역사적 배경으로는 한족의 ‘사상적 반발’이라는 내적 요인을 들 수 있다. 『사고전서』의 편집과 『사고전서총목제요』의 편찬은 그 영향의 산물이다. 『사고전서』와 『총목제요』의 구성 및 내용에는 중국 근대 민족주의의 성격에 영향을 준 요인들이 들어있다.

---

18) http://news.naver.com/main/read.nhn?mode=LSD&mid=sec&sid1=100&oid=079&aid=0000007811

19) 김석우, 「‘역사상의 중국’과 자국사 범주에 대한 중국 학계의 이해」, 『한국고대사탐구』 제8집, 한국고대사탐구학회, 2011, p.259.

첫째로는 다른 사상보다도 유가에 대한 구성상의 존숭, 건륭제에 대한 계몽군주로서의 치적 부각 등이 보여주는 ‘중심성의 강조’를 들 수 있다. 둘째로는 민족주의(중화주의)의 주체는 실질적인 힘을 가진 것이어야 함을 드러내는 ‘민족주의의 주체에 대한 합리적인 이해’를 들 수 있다. 셋째로는 실용성을 중시한다는 점을 들 수 있고, 넷째로는 합리성을 중시한다는 점을 들 수 있다. 이들 중 첫 번째와 두 번째 요소는 각각 중국 근대 민족주의의 정치적인 측면과, 세 번째와 네 번째 요소는 중국 근대 민족주의의 문화적인 측면과 연관지어 그 내용적인 계승과 관련성을 짐작할 수 있었다.

마지막인 세 번째 단계는 청말민국초이다. 이 시기의 가장 중요한 역사적 배경으로는 서구 열강 문화와 제도의 유입을 들 수 있다. 특히 서구의 진화론적 세계관은 량치차오 등 사상가들에게 영감을 주어, 중국에서 근대 민족주의가 구체화되는 계기가 되었다. 내제된 국가주의 의식은 중국 근대 민족주의의 정치적인 측면에서 ‘반제(反帝)’의 형식으로 나타났다. 또 내재된 종족주의 의식은 중국 근대 민족주의의 문화적인 측면에서 ‘반만(反滿)’의 형식으로 나타났다.

# 참고문헌


공봉진,「漢族의 민족정체성에 관한 연구」,『CHINA 연구』 제2집, 부산대학교 중국연구소, 2006.

김동민,「淸初 春秋學의 연구방법론 -『四庫全書總目提要』의 방법론을 중심으로-」,『유교사상문화연구』 제45집, 한국유교학회, 2011.

신정근,「『四庫全書』는 실제로 '全書' 인가? -유가 중심성의 강화-」,『동양철학』 제35집, 한국동양철학회, 2011.

_____,「경학사와 학술사의 쟁점으로 본『四庫全書總目提要』의 특징 -經部의 易類와 書類를 중심으로」,『대동문화연구』 제75집, 성균관대학교 대동문화연구원, 2011.

이정남,「中華思想과 근대 동북아국제관계의 재편」,『국제지역연구』 제7권 제1호, 한국외국어대학교 외국학종합연구센터, 2003.

이춘복,「왕부지의 中華의식, 그리고 移住와 문화융합에 대한 이중성」,『중앙사론』 제37집, 한국중앙사학회, 2013.

조병한,「梁啓超의 국민국가론과 民權·民族 관념(1896-1902)」,『서강인문논총』 제22집, 서강대학교 인문과학연구소, 2007.

조장연,「『四庫全書總目提要』의 子部에 보이는 학파별 분류와 평가 -儒家類를 중심으로-」,『동영철학연구』 제67집, 동양철학연구회, 2011.

천병준,「王夫之의 史論에서의 政制 改革論」,『퇴계학과 유교문화』 제41집, 경북대학교 퇴계연구소, 2007.

홍 철,「근대 동북아시아 범아시아주의(Pan-Asianism)의 일방성과 다자성 고찰,『대한정치학회보』 12집 1호, 대한정치학회, 2004.

劉奉文,「『四庫全書』著錄周亮工『同書』考並補『四庫撤毁書提要』」,『社會科學戰線』 1991年03期.

천쓰이 저·김동민 역,『동양 고전과 역사, 비판적 독법』, 글항아리, 2014.

켄트 가이 저·양휘웅 역,『사고전서』, 생각의 나무, 2009.

# 중국근대철학의 정초를 위한 시론

**송 인 재**
**(한림대학교)**

1. ‘근대 없는 중국철학’
2. ‘중국철학’의 탄생과 내포
3. 전통과 형이상학의 굴레
4. 근대철학 구축의 방법적 모색과 문제의식
5. 나오며

## 1. ‘근대 없는 중국철학’

한국 학계에서 ‘중국근대철학’이라는 용어는 낯설다. 구체적으로 조사를 해보아야 확정할 수 있겠지만 동양철학 분야 연구성과와 연구자의 비율이 전체에서 차지하는 비중이 낮을 것이라는 추정은 아마 틀리지 않을 것이다.[1] 한국의 학술을 관리하고 있는 한국연구재단의 학문분류표에도 서양근현대철학, 한국근현대철학은 있지만 중국근현대철학은 없다. 그래서 중국근(현)대철학으로 논문을 분류하려는 이는 하는 수 없이 다른 분야로 지정하게 위해 분류표를 이리저리 뒤지며 가장 유사한 분야를 선택한다.

중국철학에서 근대의 부재는 객관적 현실이나 제도적 차원을 넘어서 전공자의 일상에서도 쉽게 접하는 상황이다. 경험을 돌이켜보면, ‘중국근대철학’이라는 용어에 대한 반응에는 그 존재와 정당성 자체에 대한 의혹이 담겨있었다. 필자가 철학연구자나 인접 학문 전공자에게 전공을 ‘중국근(현)대철학’이라고 밝힐 때 대부분은 ‘중국에도 근현대철학이 있는가?’라고 반문했다. 이런 반문은 무지(無知)의 반영이기도 하지만 해당분야에 대한 부정의 반영이기도 하다. 부정의 반응에는 심오함과 난해함의 이미지를 떠올리는 ‘철학’을 근대전환기 이후 중국에서는 찾을 수 없다는 생각에서 비롯한다. 이 생각은 곧 중국근대철학이라는 분야의 정당성에 대한 의혹이다. 부정과 의혹의 반응을 던지는 ‘중국철학’ 전공자들의 학문적 선택과 취향은 개인의 선택이기에 탓할 문제는 아니다. 그러나 그 개인적 취향이 지나간 또는 현재의 철학(연구)에 대한 오해나 무지를 관철시키고 연구의 시야를 협소하게 만들 때 문제가 된다.

중국철학에서 근대가 자리를 잡지 못하는 상황에서 떠오르는 문제의식이 있다. 그것은 바

1) 중국근대철학 관련 연구자 분포, 연구성과, 대학 제도 내 구성원, 커리큘럼을 조사해서 그 실상을 밝히려 한다.

로 1993년에 미조구치 유조가 왕후이와의 대담에서 제기한 ‘중국 없는 중국학’이라는 지적이다.[2] 이 대담에서 미조구치 유조는 90년대까지 일본에는 진정한 중국학이 없다고 비판한다. 여기서 ‘중국 없는 중국학’의 연원은 에도시대로 거슬러 올라간다. 당시 일본에서는 주자학과 양명학을 중국으로부터 들여오면서 동시대의 중국(청나라)에 대해서는 전혀 관심이 없었다. 근대 전환기에는 서학수용에 치중하느라 동시데 중국에 대한 무관심이 이어졌고, 현대에 들어서서도 고대 중국, 송명시대 연구자들은 현대의 중국에는 전혀 관심이 없고 에도시대의 방법론을 고수한다. 구체적으로 ‘중국 없는 중국학’은 동시대 사회와 정치와 담을 쌓고 오로지 유교철학에만 관심을 갖는 연구를 가리킨다. 물론 미조구치 유조는 대담에서 중국혁명에 대한 젊은 세대의 관심도 거론하지만 그것 역시 동시대의 관심이라기보다는 자신보다 앞선 문명을 받아들이려는 나라(奈良)시대나 가마쿠라(鎌倉) 시대(1185~1333)의 방법을 답습하고 있다고 지적한다. 대담으로부터 시간이 22년이 지났으므로 일본 중국학계의 상황이 현재도 그렇다고 단정 지을 수 없다. 그렇지만 방법론적 답보상태, 유학에 대한 편중된 관심, 동시대에 대한 무관심이라는 지적은 중국근대철학의 정당성에 대한 의혹이 온존하는 현재 한국 학계의 상황에서 되새겨 볼 가치가 있다. 일본의 ‘중국 없는 중국학’의 한국 판본은 ‘근대 없는 중국철학’이 아닐까?

결국 중국근대철학의 정당성에 대한 의혹 또는 ‘근대 없는 중국철학’은 오늘날 동양철학계의 철학/중국철학에 대한 인식의 정당성을 성찰하게 만든다. 이 성찰에서 미조구치 유조의 지적은 의미 있는 잣대가 된다. 그래서 다음과 같은 질문을 던질 수 있다. 오늘의 중국철학은 방법론적으로 과거의 방법에 머물러 있지는 않은가? 중국철학 내에서 유학에만 지나치게 편중되어 있지 않은가? 중국철학의 동시대에 대해 얼마나 관심을 가지고 있는가? 이런 질문들의 궁극적인 종착점은 바로 왜 그 정당성과 존재에 대해 의혹, 부정, 오해를 사고 있는 중국근대철학이 온전한 하나의 분과로 공인받고 연구되어야 하는가에 답하는 것이다. 이러한 문제해결 과정은 중국근대철학이라는 분과의 성립에만 관련되지 않는다. 그 답변 과정에 철학/중국철학의 개념과 방법론에 대한 성찰이 필연적으로 수반되기 때문에 철학의 혁신 작업의 일환이기도 하다.

이 글은 ‘근대 없는 중국철학’을 타개하기 위한 탐색이다. 본론에서는 ‘철학사학哲學史學’적 성찰을 진행한다. 구체적으로 중국철학의 형성에 대한 논의들과 근(현)대철학 또는 사상의 이름으로 진행된 기존 연구의 자기규정을 살펴볼 것이다.[3] 이를 통해 중국근대철학이 정당성을 확보하는 기반과 방향을 가늠하려 한다.

---

2) 汪暉,『別求新聲 : 汪暉訪談錄』,「什麼是沒有中國的中國學 - 與溝口雄三教授的對話」, 北京大學出版社, 2009, 232~237쪽.

3) 이 논문의 작업은 중국 또는 동아시아의 근대성에 대한 탐색이나 개념이나 학문제도, 근대지식으로서의 ‘철학’에 대한 탐색과는 다르다. 특히 후자가 서양의 philosophy와 동아시아의 ‘哲學’의 어휘적 상관관계와 여기에서 파악되는 제도적, 사회적 변천에 대한 탐색인 데 비해, 본 연구는 철학의 하나로 규정되는 중국철학의 개념을 형성하는 내포에 대한 주목, 여기서 발견되는 학문에 대한 태도에 관심을 두고 있다.

## 2. ‘중국철학’의 탄생과 내포

중국철학은 전통시대부터 중국에서 형성되고 운용된 학문적 유산을 탐구하는 학문이지만 중국철학이라는 개념 자체는 본토적인 개념도 아니고 자명한 개념도 아니다. ‘철학’이라는 개념이 근대에 일본을 거쳐 유입된 서양의 개념이고 ‘중국철학’은 여기서 파생된 것이기 때문이다. ‘중국철학’은 중국의 지적 유산 중 철학에 해당된다고 여겨지는 것을 결합시켜서 만든 구성된 개념이다. ‘중국철학’ 개념의 구성은 19세기에 철학이라는 개념이 도입된 후 20세기 초 중국철학사가 서술되면서 이루어진다. 오늘날 ‘중국철학사’ 연구[4]에서 거론되는 당시의 중국철학사 서적으로는 셰우량(謝無量)의 『중국철학사』(1916), 천푸천(陳黻宸)의 『중국철학사』(1916), 후스(胡適)의 『중국철학사대강』(1919), 펑유란의 『중국철학사』(1930) 등이 있다. ‘철학’이 없던 중국에서 전통시대 중국의 각종 지적 유산들이 ‘중국철학’의 이름으로 이 책들에 기술되면서 ‘중국철학’은 그 내포를 갖고 하나의 학문분과로 성립하게 되었다. 철학사 서술의 과정에 대해 위 저자들 중 한 명인 펑유란은 “철학은 원래 서구의 개념이다. 그러므로 중국철학사를 논할 때 중요한 작업은 중국 역사상 존재했던 여러 학문 가운데 서구에서 이야기하는 철학에 해당하는 것을 선택하여 기술하는 것이다.”(『중국철학사』, 15~16쪽)[5]라고 말한다. 이는 ‘중국철학’ 개념의 구성성에 대한 고백이기도 하다. ‘중국철학’이 비본토적이고 구성된 것이기 때문에 ‘중국철학사’는 필연적으로 서술방법상의 불안정성과 논란 그리고 변화를 수반했다. 그래서 중국철학사 서술이 도술, 리학 등으로 철학을 해석하는 격의의 단계(천푸천), 서양철학 참조 서양철학으로 중국철학을 연구하는 단계후스, 펑유란, 장다이녠), 중국철학의 특수성을 탐구하고 서양철학과 비교해서 중국철학 자체의 특수성 추출하는 단계(량수밍, 슝스리), 동서양을 포괄하는 통섭적 철학 개념을 수립하는 단계(탕쥔이, 머우쭝산)를 거쳤다는 분석도 제시된다.[6] 이러한 단계 구분은 중국의 전통 학문을 철학의 이름으로 포섭하는 과정에 중국의 전통과 서양의 참조체계 사이의 상호관계가 부단히 존재했음을 보여준다. 이러한 역동성은 ‘중국철학’ 개념의 구성성에서 초래된 것이라 할 수 있다. 역동성은 불안정과도 연관된다. 개념적 불안정성은 21세기에 들어서도 개념에 대한 논쟁을 촉발했다. 2002년부터 2004년에 중국학계에서 진행된 ‘중국철학의 합법성(legitimacy) 논쟁’이 그것이다.[7] 이 논쟁의 핵심적 쟁점은 중국에서의 철학과 중국적인 철학이라는 문제다. 철학으로 편입된 중국의 전통과 서양의 참조체계 사이의 갈등이 다시 한 번 노출된 것이다. 철학이라는 근대적 학문 형식과 전통 학문의 결합이 빚은 충돌의 근원적 정서는 바로 중국성(中國性)이었다. 과거 유산에 대한 해석과 정리방법, 그 정당성을 두고 갑론을박하던 와중에 철학의 현재성을 환기시

4) 양일모, 「중국철학사의 탄생 – 20세기 중국철학사 텍스트 성립을 중심으로」, 『동양철학』 39, 2013; 박영미, 「‘중국철학’은 정당한가?」, 『시대와 철학』, 제23권 3호, 2012 참조.

5) 갈조광, 이등연, 심규호, 양충렬 옮김, 『중국사상사』, 일빛, 2007, 17쪽.

6) 鄭宗義, 「中國近現代思想中的‘哲學’」, 沙培德(Peter Zarrow), 張哲嘉 主編, 『近代中國新知識的建構』, 中央研究院, 2013, 91~92쪽.

7) 논쟁의 내용은 박영미, 앞의 글, 참조.

키는 견해도 있었다. 이 견해는 중국철학의 내적 생명력을 현 시대 문제에 대한 관심과 대응력에 있다고 주장한다.[8)]

문제는 중국철학이 중국에 있던 철학을 의미하는 것이 아니라 '중국에 있던 철학이라고 여겨지는 것'을 의미했기 발생했다. 20세기 초에 저술된 중국철학사는 에도시대 일본에서 지난 시대 중국의 주자학과 양명학을 연구하듯 과거의 학문에 국한되어 있었다. 일본의 경우와 다른 점이 있다면 중국의 철학연구자들은 본토성에 주목하며 초기부터 서양철학에 의존하는 방법에 비판하고 중국 자체의 특성을 찾고 주체성을 형성하려 한다는 사실이다. 많은 논란에도 불구하고 공통된 점은 20세기 초에 철학이라고 불리던 전통시대 중국의 지적 유산이 중국철학의 내포를 형성하고 이것이 크게 흔들리지 않고 있다는 사실이다. 철학이라는 용어 자체가 신생용어이고 학문분과도 막 형성되는 시점에 전통시대의 학문 전통으로 철학사를 구성하는 작업은 충분히 이해될 만하다. 하지만 철학사가 기술되기 시작한 그 시대도 이제는 과거가 된 이 시점에 그 시대가 여전히 공백으로 남고 중국철학의 내포가 고착화되는 것은 충분히 문제시할 수 있다. '근대 없는 중국철학', 동시대에 무관심한 중국학은 이러한 고착화와 무관하지 않다.

## 3. 전통과 형이상학의 굴레: 멎멎 근(현)대철학사 서술의 성향

중국철학사 서술이라는 현상은 중국철학이 학문제도로 어느 정도 정착했음을 말해준다. 그래서 20세기 이후에는 철학적인 훈련을 한 철학연구자들이 등장했고 이들이 20세기 중국철학의 형성과 연구의 주축이 된다. 그리고 이 시대의 지적 흐름과 특징에 이해는 근(현)대철학/사상의 이름을 걸고 진행되었다.

우선 1930년대 중국철학사의 저자 펑유란은 1980년대에 『중국철학사신편』의 마지막 권(7권)을 쓰면서 19세기 이후의 철학사를 추가했다.[9)] 펑유란의 현대철학사 서술은 중국의 정치사에 윤색되어 있다. 그의 현대 중국철학은 19세기말 20세기 초 혁명파와 입헌파의 사상에서 시작했고 구민주주의와 신민주주의는 20세기 초 중국철학의 흐름을 설명하는 틀에서 서술되었다. 신문화운동과 과현논전, 중국문화본위 논쟁은 당시 철학사의 핵심 주제로 거론되었고 마르크스주의 유입과 마오쩌둥 사상도 하나의 자리를 차지했다. 그러나 펑유란은 이런 내용을 서술했을지언정 이것을 철학체계로 간주하지는 않은 듯하다. 그는 20세기 초반을 경학시대가 끝나고 '겨울 아래 봄이 기지개 켠' 시대이지만 아직 "우뚝 솟아 스스로 체계를 이룰 수 있는 이"는 없다고 생각했다. 그리고 그 체계는 1940년대에 비로소 등장했고 경학시대의 완결과 근대화의 새 시대로의 진입은 이 때 이루어졌다고 말한다.[10)] 정치사의 흐름을 반영하기

8) 간춘쑹의 견해다. 박영미, 앞의 글, 194쪽 참조.
9) 펑유란 지음, 정인재 옮김, 『현대중국철학사』, 이제이북스, 2006.(중국철학사신편 7권)
10) 펑유란 지음, 정인재 옮김, 앞의 책, 212쪽.

는 했어도 경학시대를 뛰어넘은 철학의 근대화가 서양사상을 수용해서 가치관이 변화하고 각종 근대적 담론이 등장한 19세기초가 아니라 40년대 등장했다는 지적이 주목할 만하다. 그가 말하는 중국철학의 근대화를 이룬 이론이란 신리학(新理學)과 신심학(新心學)이다. 결국 펑유란의 의식 속에 철학의 근대화는 다름 아닌 신유학의 전통에서 이루어지는 것이었고 각종 사회,정치,문화 측면의 사상과 가치의 전환은 철학에서 논외였음을 확인할 수 있다.

서양학계에서는 20세기의 중국철학을 소개하는 작업도 이루어졌다. 청중잉과 니콜라스 버닌이 이 20세기 중국의 철학자 16명을 소개한 글을 엮은 Contemporary Chinese Philosophy이 그것이다.[11] 여기서 이 책에서는 현대 중국철학자들을 "사적인 명료화의 높은 수준에 직면했던 사유방법과 표현형식을 개발하기 위한 노력을 통하여 중국 철학의 본질 또는 모습을 꼭 명확히 하려고 애썼던 뛰어난 현대 중국 철학자들"[12]이라고 정의했다. 그리고 20세기 중국철학의 전개를 다음과 같이 정리한다.

1) 서양으로부터 새로운 사상을 개척하기: 서양에서 유래한 선구적인 새로운 사상 (량치차오, 왕궈웨이, 장둥쑨, 후스, 진웨린)
2) 신유가 정신 안에서 철학하기: 신유가 정신의 철학화 (슝스리, 량수밍, 펑유란, 허린)
3) 변증법적 유물론에 대한 이념론적 노출: 변증법적 유물론에의 이념적 노출 (펑치, 장다이넨, 리쩌허우)
4) 현대 신유학의 후기 발전: 새로운 신유가의 후기 발전 (팡둥메이, 쉬푸관, 탕쥔이, 머우쭝산)[13]

책에서는 비록 현대철학이 "19세기 말 청왕조의 쇠약, 완고함 그리고 붕괴에 대한 대응의 한 부분으로서 중국에서 시작되었다"(23쪽)고는 하지만 그 귀결은 펑유란의 기술과 마찬가지로 또는 앞에서 본 중국철학사의 네 번째 단계를 이루는 "동서양을 포괄하는 통섭적 철학 개념을 수립하는" 이론으로 향한다. 책을 편집한 청중잉은 20세기 중국 철학이 유가, 도가, 불교 등 전통철학에 뿌리를 내리고 있으며 형이상학에 대한 강한 관심, 서양철학에 대한 체계적 반응을 통해 형성된 것이라고 말한다. 그리고 이것을 전통, 지평, 방법, 진리, 창조성, 적용 등 6개 기준을 가지고 본체-해석학적으로 분석하고 평가할 수 있다고 말한다. 여기에 현대 중국철학이 형이상하게 강하고 과학과 민주주주에 약하다고 덧붙인다. 결국 청중잉이 그린 20세 중국철학의 내포는 전통의 맥에 서있는 형이상학이다. 그리고 이에 해당하는 철학자들이 본격적으로 철학이라는 이름 아래 학문적 훈련을 한 철학연구자다. 청중잉의 방법에 따르면 중국의 현대철학은 서양의 철학 개념에 기반해서 구성된 중국철학의 체계 안에서 재생산되고 재구성되는 철학이론이라고 정의된다. 그리고 그 내포는 형이상학에 편중되어 있다.

19세기의 격변에 대한 인식과 별도로 현대철학을 규정할 때 형이상학과 신유학의 전통에

11) 한국어판은 청중잉, 니콜라스 버닌 편집, 정인재, 이임찬, 박경숙, 허윤영 옮김,『현대 중국 철학』, 서광사, 2005.
12) 청주잉, 니콜라스 버닌, 위의 책, 18쪽.
13) 청주잉, 니콜라스 버닌, 위의 책, 19쪽.

편중된 펑유란과 청중잉의 현대철학에 대한 규정은 서론에서 거론한 일본의 '중국 없는 중국학'을 연상시킨다. 이들에 따르면 철학은 거대한 격변을 겪은 공간에서 그 격변에는 아랑곳하지 않고 에도시대 일본의 유학자가 그랬고 현대 일본의 유학 연구자가 그랬듯 동시대의 중국에는 관심을 두지 않은 것이어야 한다. 그것이 일본인들의 경우처럼 타국도 아닌 자국의 상황인데도 말이다. 이들이 제시한 철학은 아카데미만의 철학이라는 지적을 면하기 어렵다. 그렇다면 과연 이것만이 철학인가?

여기서 우리는 미학연구와 사상사론으로 일가를 이룬 리쩌허우의 사상사 작업을 눈여겨볼 필요가 있다. 리쩌허우는 1950년대와 문화대혁명 종결 이후 쓴 글을 엮은『중국근대사상사론』에서 19세기말과 20세기 전반기를 '격동과 대변혁의 근현대'라고 지칭한다. 그리고 이 시대의 사상이 "시대의 급박한 과제와 긴밀히 연결시켜 신속하게 나아가게 했고 인민생활의 중대한 실제문제와 밀접하게 연결"되었다고 지적한다.[14] 이런 인식하에『중국근대사상사론』은 홍슈취안, 캉유웨에, 탄쓰퉁, 옌푸, 량치차오, 쑨중산 루쉰 등을 당시 사상을 보여주는 대표적 인물로 선정해서 당시의 사상을 서술한다. 그리고 중국근대사상사의 전개에 대해 이렇게 말한다.

> 중국 근대 초미의 긴장된 민족모순과 계급투쟁은 사상가들로 하여금 방관할 여가를 갖지 못하게 하고 주의와 역량을 대부분 당면한 사회 정체 문제의 연구토론과 실천활동에 투여하도록 했다. 따라서 사회, 정치 사상은 중국 근대사상사에서 가장 두드러진 위치를 점유했고 그 주요한 구성부분이 되었다. 문학, 철학, 사학, 종교 등 기타 방면의 사상도 이 중심고리를 둘러싸고 격동하며 전개되면서 그것에 복종하고그것에 복무하지 않은 것이 없었으며 관계도 대단히 직접적이었다.[15]

그리고 이러한 중국근대사상사가 '시대의 논리를 반영해야 하는 절대정신의 역사로서의 철학사'에 잘 부합한다고 역설한다.[16] 사회정치 사상이 중심이 된 사상사이고 그렇기에 근대사상사가 헤겔이 말하는 철학사에 잘 부합한다는 리쩌허우의 철학사 인식은 앞에서 본 청중잉과 펑유란의 철학사 인식과 너무도 다르다. 그 차이는 바로 이론적 체계형성과 전통, 형이상학이라는 아카데미적 틀에서 정치에 대한 약점을 자인하며 동시대의 자국의 현실에 대한 관심을 제거한 철학사와 시대의 과제에 민감한 진정한 철학사의 차이라고 할 수 있다. 철학사에 대한 이런 인식차이는 철학/중국철학에 대한 인식차이에서 기인한 것이고 이 차이는 중국철학의 내포를 전통시대와 형이상학에 한정시키는 경로와 전통시대 이후와 사회성으로 확장시키는 경로의 분기를 낳는다.

14) 리쩌허우 지음, 임춘성 옮김,『중국근대사상사론』, 한길사, 2005, 749쪽.
15) 리쩌허우, 위의 책, 749쪽.
16) 리쩌허우, 위의 책, 750쪽.

## 4. 근대철학 구축의 방법적 모색과 문제의식

1910년대부터 30년대까지 중국철학사에서 근대철학의 부재는 어쩌면 당연한 현상일지 모른다. 당시에 '중국철학'은 아직 제대로 정립되지도 않은 분과와 개념이었기 때문이다. 이런 상황에서는 이미 정리된 전통시대의 학문을 정리하는 것도 만만치 않은 작업일 수 있다. 그러나 시간이 흐른 뒤에는 '중국철학사'가 집필되는 시대도 철학사 서술의 대상 시기로 편입되므로 이 시기를 제외한다면 그 철학사는 불완전한 철학사다. 위에서 본 펑유란, 청중잉, 리쩌허우의 작업은 철학사에 있을 수도 있는 결핍점을 방지하는 작업들이다. 이들이 보여준 차이는 '중국에서의 철학인가, 중국적인 철학은 무엇인가'와는 다른 차원에서 중국철학의 내포를 다시 생각하게 해준다.

이런 시점에서 20세기 초 중국철학사가 포함할 수 없었던 같은 근대시기의 철학을 서술한 사례는 근대철학에 대한 인식과 근대 그리고 동시대 철학사 서술의 방법과 태도에 대한 영감을 준다. 동시대 철학사 서술의 전범은 1936년 궈잔보(郭湛波)가 발표한 『근30년 중국사상사』다.[17] 본래 『근30년 중국철학사』로 구상했던 이 책에서는 19세기 후반 캉유웨이부터 동시대의 장둥쑨(張東蓀), 궈모뤄(郭沫若) 등을 주요 사상가로 다룬다. 그리고 이 시기 중국사상의 방법, 구사상에 대한 정리와 비판, 핵심 논쟁, 이 시기의 서양 철학사상 수용 양상 등을 서술한다. 과거가 아닌 동시대의 철학을 연구하는 것은 현재에도 드문 일인데 중국철학사가 형성되는 과정에서 동시대를 연구대상으로 삼은 것은 이채로운 현상이다. 이를 반영하듯 저자는 서문에서 동시대 사상 연구의 난점과 나름의 해결 노력을 말한다.

> 당대 사람을 서술하기란 과거 인물을 연구하는 것보다 어렵다. 과거 인물은 이미 죽었기 때문에 평가하기가 수월하지만 현재 인물은 시시각각 달라지고 변한다. 과거 인물의 사상은 많은 사람의 연구를 거쳐 평가가 내려졌지만 현재 인물은 사상적 성숙이 이루어진지 얼마 되지 않았고 계통도 확실하지 않고 체계도 불명확하다. 따라서 견해를 밝히기가 더 어렵다. 그래서 이 책 최대의 난점은 여기에 있다.[18]

여기서 저자가 말하는 동시대 사상 연구의 난관은 바로 그 동시대성에서 발생할 수 있는 사상적 변천 가능성이다. 저자는 그 해소 방안도 여기서 찾는다. 후스가 자신의 사상을 소개하는 글을 발표한 것에서 힌트를 얻어 해당 인물에게 편지를 보내 자신의 사상을 소개해달라고 요청한 것이 저자의 해법이었다. 물론 지식인 간의 서신 교환과 논쟁은 전통시대에도 있었지만 편지라는 사적인 문서를 객관적 연구에 활용하고자 하는 아이디어는 동시대 사상연구를 위한 노력이다.

철학사 서술의 시각 측면에서 전통철학과 형이상학으로 구성된 당시 철학사 서술의 영향을

17) 郭湛波, 『近五十年中國思想史』(1936), 山東人民出版社, 1997.
18) 郭湛波, 『近五十年中國思想史』, 「再版自序」(1936), 山東人民出版社, 2~3쪽.

받아서인지 궈잔보도 당초 정치사상을 제외한 우주론과 인생론에 중점을 두고자 했다. 그러나 저술결과물은 동시대의 문제를 충실히 반영하고 있다. 그것은 사상에 대한 저자의 관점에서 기인한다. 이에 대해 저자는 이렇게 말한다.

> 우리는 한 사상이 완성되는 데 당시 정치와 무관한 것은 없고 한 사람의 대사상가가 탄생되는 데는 그 사람의 정치적 배경이 없지 않음을 알아야 한다. …… 한 사상이 형성될 때 정치와 결부되지 않는다면 사상가도 없고 정치사상도 없다. 사상조류나 사상가에 정치사상이 없거나 당시 정치 생활과 무관하다면 그 사상은 결코 크게 영향을 미칠 수 없고 사상사에서도 큰 가치가 없다. 근대(近代) 중국의 경우, 제국주의의 침략이 있었고 정치가 정상궤도에 오르지 않고 인민이 안정되지 않고 도탄에 빠져 있기 때문에 근대 중국 사상가에게 정치사상이 없을 수 없다.[19]

궈잔보는 가까운 시기 그리고 동시대에 체험한 시대의 절박함을 염두에 두었고 그것을 철학사 서술에 적용한 것이다. 분명 형이상학과 전통에만 국한된 인식과 다르고 리쩌허우의 사상사 서술과 더 가깝다. 사상사 서술과 시대와의 긴밀한 연관에 대한 인식은 본인의 연구가 갖는 정당성을 내세우는 데서도 드러난다. 그는 근대중국사상사 연구가 중요함을 역사성과 시대성에서 찾는다. 역사성의 측면에서는 당시가 중국사상사의 단계에서 전국시대보다 복잡하기 때문이다. 시대성의 측면에서는 "오늘날의 모든 것 특히 사상학술이 우리의 긴밀히 연관되기 때문에 근대사상을 연구해서 오늘날 중국사상의 상황, 변천 그리고 장래의 추세를 명확히 알아야 한다."고 말한다.[20] 저자는 격변의 시대 생존모색의 길을 사상사연구에서 찾는다. 다시 말하면 사상사 연구는 시대성 위에서 탄생한 사상사에 대한 이해를 통해 격변의 시대를 해쳐가는 사상의 방편으로 제시되고 있다.

## 5. 나오며

'중국철학/사'는 수입된 개념인 '철학'으로 본토의 전통적 정신 유산을 포섭하면서 탄생했다. 전통적 요소가 주된 내포가 되었기 때문에 중국철학을 대하는 중국지식인들은 철학이라는 개념의 외래성과 구성된 '중국철학'의 본토성이 주는 충돌을 경험했다. 전통 유산을 기반으로 한 중국성에 대한 주목은 이러한 충돌이 주는 문제의 타개책이었다. 20세기 초반에 탄생한 중국철학은 태생부터 그 내포를 전통적 형이상학에 한정지었다. 이러한 초기의 경향은 어느정도 시간이 지나 '중국철학'이 탄생한 시기를 대상할 수 있을 때가 되어도 유지되었다. 그 결과 '중국철학'에서 근대는 자리 잡을 수 없었고, 오늘날의 '중국철학사'가 서술되더라도 기존의 '중국철학사'에서 다루던 전통적 형이상학, 그리고 철학자들이 접했던 서양근대철학의

19) 郭湛波, 위의 책, 5~6쪽.
20) 郭湛波, 위의 책, 7쪽.

이론적 지반 위에서만 운위되었다. 그것은 철학자라기보다는 철학연구자만의 철학, 아카데미만의 철학이라는 규정을 피하기 어렵다. '중국철학'이 형성되던 시기의 급박함, 시대에 대한 철학사상의 민감성을 자각한 사상사 서술에서의 철학 사상에 대한 인식과 판이하게 다르다. 아울러 동서양의 불균형도 간과할 수 없는 문제다. 아카데미적으로 서술된 중국현대철학사에서 서양철학은 칸트, 베르크송 등 근대 이후의 철학들이 적극적으로 논의되고 참조되는 반면, 중국철학은 전통철학 일색이다. 근대 서양과 전근대 중국의 불균등한 조합이다. 적어도 이런 철학에서 철학사가 현대까지 서술되고 아무리 이론적 탐구가 진행될 지라도 이런 구도에서 중국의 근대가 자리 잡기란 용원하다. 근대가 결핍된 중국철학이란 앞에서 말한 전통과 형이상학으로 내포가 한정된 중국철학이다. 이처럼 근대가 부재한 '중국철학' 개념 속에서 중국근대철학의 정당성은 성립하기 어렵다.

그런데 '중국철학'을 구성하는 지식자원의 발원지인 중국에서는 '중국철학'의 정체성과 독자성에 대한 고민 뿐 아니라 현실개입 가능성을 제고를 통한 현재적 생명력 확보에 대한 고민이 끊이지 않고 있다. 그래서 '중국철학' 또는 유학에 대한 개념규정도 전통이나 형이상학에 차원에 한정된 견해에 도전한다. 심성중심으로 발달한 신유학에 반기를 들고 제도 구축에 관심을 두고 현실개입을 시도하는 정치유학의 제기가 그 예다. 이런 흐름의 일환으로 캉유웨이에 대한 관심도 높아지고 있다. 공자개제고, 탁고개제설 등 그가 남긴 철학적 고민이 제도 중심의 유학의 지향에 부합하기 때문이다. 짚고 넘어갈 점이 있다면 정치유학을 주장하는 이들은 사상의 방법론적 기초를 경전의 절대적 권위를 인정하는 경학에 두고 있다. 유학의 외연확장과 현실적 생명력을 강화하려는 시도가 전통적인 경학의 형태를 띤다는 점은 독특하다. 그러나 철학의 이름을 걸고 있지만 기존의 틀과 인식을 고수하며 그 어떤 다른 경향이나 시도도 막아서는 경향이야말로 서구의 자원을 수혈 받아 내용은 세련되었지만 경학에서 한발도 벗어나지 못한 모습이 아닐까? 이런 의미에서 전통과 형이상학을 고수하며 근대를 결핍한 '중국철학'은 철학의 옷만 입고 있을 뿐 여전히 경학에 머물러 있다고 할 수 있다.

다른 한편으로 철학사상의 시대적 민감성을 고려한 중국근대사상사 서술은 전통과 형이상학에 갇힌 '중국철학'의 외연을 확장하는 참조점이다. 이들 서술에서 보여준 사상에 대한 재정의와 이에 근거한 근대전환 이후의 철학에 대한 주목, 동시대 사상연구의 방법모색과 정당화는 한국의 '중국철학'에서 소홀히 다루어지는 근대를 복원하는 계기다. '중국철학'의 외연을 확장하고 철학에 대한 관점을 전환함으로써 '중국철학'의 근대를 복원하는 작업은 동시대에 관한 관심과 발언권을 결여한 채 에도시대 일본의 '중국 없는 중국학'과 비슷한 처지에서 놓여있는 '중국철학'의 현 상태를 타개하는 작업이다. 더 나아가 근대의 복원을 통한 철학의 시대성 강화는 철학의 생명력과 성장가능성을 불어넣어주고 철학의 위상을 강화하는 작업이 될 수 있다.

# 『장자』 학문의 개방적 특성과 다층적 해석 가능성

**이 시 우**
**(대전대학교)**

1. 들어가는 말
2. 『장자』와 동양철학
3. 『장자』의 다층적 해석
4. 결론을 대신하는 말

## 1. 들어가는 말

유가 경전이든 도가 경전이든 그것들은 경전이라는 이름으로 과거의 진공 속에서 신성의 권위를 가졌다. 따라서 고대의 해석학에 해당하는 훈고학은 진공화된 지식틀 속에서 불변의 가치가 부여된 경전 자구의 원의를 단순히 해석하는 데 그쳤다. 하지만 현대의 학문적 시각에서 경전을 해석한다는 것은 경전의 원의를 현재의 상황과 맥락 속에서 해석의 지평을 다른 각도로 넓혀 하나의 새로운 의미를 텍스트에 주입하는 과정이다.[1)]

본 논문은 이러한 해석의 관점에서 『장자』 텍스트가 지니는 학문적 특징을 다층적 해석 가능성이라는 맥락에서 살핀다. 사실 『장자』의 학문적 성격은 텍스트 자체에 의해서가 아니라 의미를 재구성하는 컨텍스트화 구조와 방향, 그리고 해석에 따라 결정되는 경향이 강하다.

예를 들어 성현영과 같은 도사라면 『장자』가 도가서가 될 수 있다. 삼교합일(三敎合一)을 꿈꿨던 임희일이라면 불가, 유가, 도가가 모두 녹아든 종합서가 될 수 있다. 장자를 전공하고 요즘 인기 많은 강신주라면 분석철학서가 될 수 있다. 로버트 앨리슨이라면 치유철학서가 될 수 있다. 오쇼라면 수양서가 될 수 있다. 또 예술철학을 전공하는 사람들에게는 훌륭한 예술이론서 내지 미학서로서의 역할을 하고 있다.

본 논문은 이 처럼 다양한 해석 가능성을 함축하고 있는 『장자』의 학문적 특징을 『장자』 텍스트가 지닌 개방적 특성과 다층적 해석의 가능성이라는 주제로 검토할 것이다. 이를 위해 필요한 경우 세 가지 해석서를 비교해 본다. 그것은 『장자』의 해석서를 말하면 으레 우리가

1) 정병석, 「예언에서 조언으로」, 『철학연구』 제97집, 2012, 38쪽 참조.

머릿속에 떠올리는 곽주성소, 즉 곽상의 주와 성영현의 소, 그리고 시대를 가로질러 중국 근대와 전근대의 경계에서 학문의 근대적 자양분을 먹고 자란 왕선겸의 주석을 통해 『장자』의 해석이 어떻게 변화되었는지 비교하고 그 스펙트럼을 살펴볼 것이다. 이는 단순히 해석상의 차이를 비교하여 드러내는 차원이 아니다. 비교와 해석을 통해 필자가 문제 삼고 있는 『장자』의 근대 학문의 성격, 나아가 탈근대적 성격의 두 모습을 함께 밝힘으로써 『장자』 텍스트를 경학에서 학문(철학)으로 횡단할 수 있는 가능성을 모색한다.

하지만 이러한 해석의 필요성을 절감하면서도 『장자』가 장자만큼이나 의미가 잘 잡히지 않은 터라 『장자』의 개방적 특성과 다층적 해석 가능성을 막연하게 암중모색하며 목표를 향해 가는 끈기 있는 노력을 기울어야 한다는 숙제가 던져졌다.

따라서 『장자』의 학문적 특징을 모색하기 위해 본 논문은 후대 사람들에 의해 비교적 가감이 덜 되었고 장자가 직접 쓴 것으로 인정되는 「내편」 7편을 집중적으로 다루되, 「내편」의 주요 주제의 의미를 부연설명하기 위해 필요한 경우 「외편」과 「잡편」의 자료를 포함시켜 지그재그 식으로 오가며 상호텍스트로 삼아 독서를 하지 않을 수 없다.[2] 『장자』의 저자[3]와 편집[4]에 대한 문제가 아직 논쟁거리로 남아 있지만 그렇게 독서하지 않으면 우리는 『장자』 속에 연결되지 않은 채 의미 다발로 던져져 있는 변화의 점들을 쉽게 이해할 수 없다. 따라서 적어도 원전중심주의의 권위에서 벗어나 현재의 맥락에서 『장자』를 해석하는 경우 더욱 그렇게 하지 않을 수 없다.[5]

---

2) 로버트 앨린슨, 김경희 옮김, 『장자 영혼의 변화를 위한 철학』, 그린비, 2004, 18쪽 참조.

3) 劉笑敢은 장자의 後學, 莊學을 述莊派, 無君派, 黃老派로 나눈다.(莊學은 "馮友蘭이 장자와 장자 학파를 구분하기 위해 쓴 말이다."(김충열, 『김충열교수의 노장철학강의』, 예문서원, 1995, 232쪽)) 술장파는 장자 후학의 嫡派다. 술장파의 작품으로는 「추수」 등 12편으로 내용과 언어 형식으로 보면 연대가 비교적 이르다. 「내편」의 사상을 계승하고 장자의 根本論, 眞知論, 齊物論, 인생론 등을 개조하고 발전시켰다. 무군파의 작품으로는 「변무」 등 7편으로 사상과 관점, 문장의 풍격이 『장자』의 다른 문장들과 확연히 구분된다는 점에서 장자의 사상을 많이 변형시켰다. 자연무위의 인생태도를 강조하지만 현실에 대한 강한 비판의식도 겸비해 군주 및 기존이 예의 제도를 공격하는 특징을 지닌다. 황노파의 작품으로는 「천지」, 「천도」 등 7편으로 문장들이 「내편」의 사상과 다르다. 한대의 황로백서의 사상과 일치하므로 현실 정치의 입장에서 유가, 법가의 사상을 반영한 것이 특징이다. 장자 후학의 변화와 『장자』의 「내편」, 「외편」, 「잡편」의 저자와 편집 연대에 관한 문헌적 고찰을 살피려면 다음의 책을 참조 바람.(劉笑敢, 최진석 옮김, 『장자철학』, 소나무, 1998(개정판), 제2편 「장학의 변화」, 제3편 「문헌연구」.) 특히 劉笑敢은 이 책에서 개념 및 내용 등을 실증한 결과 「내편」이 지어진 시기가 「외편」, 「잡편」보다 빠르다고 주장한다. 예컨대 개념상 「내편」에서 道, 德, 命, 精, 神 등 단음절어를 사용해도 도덕, 성명, 정신 등 복합명사를 사용하지 않는데, 한자 어휘는 단음절어에서 복합명사로 발전했다. 하지만 「외편」, 「잡편」에는 복합명사가 반복해서 출현하므로 「내편」이 빠르다는 것이다. 내용상으로도 「외편」, 「잡편」은 대부분 「내편」에 대한 해석이라는 것이다.(任蜜林, 「王搏: 『莊子哲學』」書評」, 陳鼓應 主編, 『道家思想文化研究』 23輯, 2007, 602쪽 참조.)

4) 현존하는 통행본 『장자』 판본은 晉나라 郭象(252~312)이 「내편」 7편, 「외편」 15편, 「잡편」 11편 총 33편, 6만 4,606자로 편집한 것이다. 『사기』 「노장신한열전」에서는 "저서는 10여만 자에 달하는 것이며 대체로 노자의 학문에 설명을 더한 우화이다."라고 했다. 『한서』 「예문지」에서는 "모두 52편으로 되어 있다."고 했다. 그렇다면 지금 현존하는 『장자』는 古本에 비해 분량과 편수가 대폭 변경된 것이다.

5) '원전중심주의' 글쓰기에서 벗어나야 한다는 문제의식을 통해 우리 인문학 글쓰기의 지향점을 제시한 글에 대해서는 다음을 참조할 것. 김영민, 「원전중심주의와 우리 인문학의 글쓰기」, 『탈식민성과 우리 인문학의 글쓰기』, 민음사, 1996.

결론적으로 필자는『장자』가 근대 학문에서 말하는 학의 지위를 지닐 수 있는 가능성을 살피기 위해「내편」7편에서 주요한 주제들을 뽑아서 이것을 징검다리로 삼아 장자가 사유한 넓은 학문의 물줄기를 건너볼 것이다.

## 2. 장자와 동양철학

먼저『장자』의 철학의 학문 특징을 밝히기 위해 먼저 '철학'의 개념에 대한 사전적 정의를 살펴보자.

philosophy는 희랍어 philos(사랑)+sophia(지혜)의 합성어로서 '지혜에 대한 사랑[愛智]'의 뜻을 갖는다. 이 말은 소크라테스에 의해 처음으로 사용된 것으로 추정된다.

일본의 니시 아마네(西周, 1829-1897)가 는 '철학'을 'philosophy'의 번역어로 사용하였다.[6] '철학(哲學)'은 니시 아마네가 1873년 서양에서 말하는 philosophy를 철학으로 번역한 것을 받아들여 생긴 학문이다. 그 이전에는 다만 경학, 도학, 리학, 심학 등의 명칭만 있었다. 니시 아마네가 철학이라고 번역한 배경에는 중국의 경전에 의거한 것 같다. 중국에서 가장 오래 된 사전인『이아(爾雅)』에서 "哲, 智也"라고 했다.[7] 결국 '철학'이 '필로소피'의 의미를 정확히 옮긴 것은 아니지만 '지혜의 학문'이라는 뜻에서 맥락상 통한다.

철학의 일반적 의미는 인간과 인생, 세계의 본질을 파악하려는 학문이다. 이 말을 좀 더 구체적으로 정의하면, 세계를 구성하는 인간과 사물의 본질을 개념적 분석을 통해 깊게 사고함으로써 그 본질을 명확히 파악하려는 견해나 학문이다. 불교에서도 차별이나 분별이 없는 불심의 완전한 지혜를 반야의 지혜라고 한다. 즉 본래의 마음인 불심에 의한 직관적 지혜의 작용이 반야의 지혜이다. 그리고 반야의 지혜를 얻기 위한 학문이자 수행 방법인 혜계정(彗戒定) 3학을 8가지 바른 길인 8정도의 구체적 실천생활 방식에 대응시켜 도식화했을 때 정견(正見, 올바른 관찰)이 첫 번째다.[8] 그렇다면 철학에서 지식을 얻은 방법으로서 '본다'는 계기는 중요하다. 이는 서양철학의 중심 개념인 'idea'가 '보다'[9]라는 어원을 갖는 것은 우연이 아니다.『장자』에서도 '본다'는 것이 본질을 파악하는 인식작용으로써 술어적 의미로 사용될 뿐 '본다'의 지적 지위가 그렇게 강조되지는 않는다.[10] 한편, 동양철학은 직관에 의한 사물 인식과 개념 파악의 방법론을 발달시켰고 서양철학은 '가정에 의한 개념'을 발달시켰다고 하는데,

---

6) 이행훈,「번역된 '철학' 개념의 수용과 전유」,『동양철학연구』74집, 동양철학연구회, 2013, 230쪽.

7) 김충렬,『중국철학산고1』온누리, 1994, 27쪽.

8) 정성본 지음,『반야심경』, 한국선문화연구원, 144쪽 참조.

9) idea는 "신의 마음에 있는 것의 원형; 플라톤의 이데아," 라틴어의 이데아, 플라톤 철학에서 'archetype', 그리스어의 'ideal prototype'은 글자 그대로 "the look of a thing (as opposed to the reality)"의 뜻이다. 이는 원시 인도유럽어의 *wid-es-ya-에서 나온 말로 '보다(to see)'를 뜻하는 접미 형태의 어원 *weid-에서 유래한 것이다. 출처: http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=idea&searchmode=none

10)「대종사」6-19(194): 而後能朝徹. 朝徹而後能見獨.

이 두 가지 방식은 상호 모순 된 것이 아니라 상호 보완적인 것이다.[11]

그런데, 주목할 점은 이데아가 일종의 기억에 의해 발견된다는 것이다. 서양철학이 강조하는 지적 반성과 지식의 힘이 기억의 힘으로 가능하다.[12] 하지만 동양철학 또는 『장자』에서 이데아와 견줄만한 개념을 들라면 단연 '도'일 것이다. '도'의 어원을 간단히 잘라 말하면 '가다'다.[13] 이 지점이 바로 동서양 철학이 두 갈래로 나뉘는 분기점이 되었다고 봐도 무방하겠다. 이분법적 도식이지만 소위 철학을 이론(theoria)과 실천(praxis)의 학문이라고 하지 않는가.

거친 비유지만 머리로 생각하고 발로 뛰라는 시쳇말이 있듯이 이론은 머리로 실천은 발로 하는 것임은 자명하다. 이 또한 관심(關心)에 따른 선호와 선택의 문제이기 때문에 이론과 실천 사이에는 변증법적 긴장과 조화가 있다. 서양의 지적 담론은 이론을 전경에 두고 실천을 배경에 두었다면, 동양은 실천을 전경에 두고 이론을 배경에 두는 역사적 맥락이 있었던 것이다. 관심의 사전적 의미가 "마음이 끌림" 또는 "마음에 두고 주의를 기울임"이다. 한자어 '관심'의 의미를 그대로 새기면, '마음에 빗장을 걸다'다. 이는 결국 관심에는 그 강도가 있어서 선호하는 정도에 따라 마음의 두께가 달라진다는 것이다. 따라서 이론과 실천에 대한 '관심'을 동서양 이항 대립구도에서 어느 쪽이 우승적이냐 하는 승부의 문제로 볼 것이 아니라 문화가 지향하는 관심의 두께와 차이의 문제로 봐야 할 것 같다.

『장자』「내편」 7편은 서로 긴밀한 연관을 맺고 있고 '무궁한 변화의 지대'에서 만나 끊임없이 의미를 생산한다. 이는 마치 서로 다른 방향에서 찾아든 7개의 도로가 중심에서 만나 도는 로터리 구조의 순환방식과 유사하다. 『장자』의 도추(道樞; 도의 지도리), 환중(環中; 원의 중앙)[14]과 같아서 모든 대립하는 요소들이 둥근 '로터리[환]'에서 만나지만 상호 간섭하지 않고 끊임없이 회전한다. 또한 『장자』 철학은 개방성과 개별화, 그리고 탈중심화를 지향하기 때문에 존재자의 개별적 특성을 동일화하거나 제 갈 길을 가는 사물의 흐름을 억지로 중심에 잡아두려는 구심력 따위는 없다. 오히려 일체의 차별상이 해소된 변화의 지대에서 자연스러운 긍정과 변화의 생명 흐름만 있을 뿐이다.

『장자』에서 인간은 자연 변화의 연속 안에 존재하며 그 변화에 적응하는 존재다. 그 속에서 지배적 존재가 되려 하지 않고 환경을 통솔하려고도 하지도 않는다. 그저 자연의 일부일 뿐이다. 따라서 자연과 사회를 이분법적 대립항으로 세워 나눌 필요도 없다. 장자에게 세속도 거대한 자연 속의 일부다. 단지 사회는 좀 더 세속화된 자연일 뿐이다. 세속과 자연 경계가

---

11) 김하태는 노드롭 교수가 '개념'의 두 가지 종류를 '직관에 의한 개념', '가정에 의한 개념'으로 구분하고 전자를 동양의 사고 방식으로 표현한 것을 받아들여 동서양 철학의 방법론을 비교 분석하였는데, 다음 책을 참고 바람. 김하태, 「지성과 직관」, 『동서철학의 만남』, 종로서서적, 1993, 9-18쪽 참조.

12) 강신주, 『망각과 자유』, 갈라파고스, 2014, 32쪽.

13) '도' 개념은 별도의 긴 설명이 필요한 작업이므로 여기서 상술할 수 없다. 여기서 맥락의 논지를 원활히 한다는 제한된 목적에 충실해 장자의 '도'란 '현실의 삶 속에 사람이 걸어서 만들어지는 것(「제물론」: 道行之而成)이면서 그 삶을 최선의 길로 이끌어 주는 것' 쯤으로 유보적 해석을 하면 될 것 같다. 장자철학의 도의 쓰임새에 대해서는 劉笑敢, 최진석 옮김, 『장자철학』, 소나무, 1998; 개정판1쇄, 62~98쪽 참조 바람.

14) 「제물론」 2-10(59): 是亦彼也, 彼亦是也. 彼亦一是非, 此亦一是非. 果且有彼是乎哉? 果且无彼是乎哉? 彼是莫得其偶, 謂之道樞. 樞始得其環中, 以應无窮. 是亦一无窮, 非亦一无窮也. 故曰莫若以明.

굵은 선으로 분명하게 갈라진 것이 아니다. 둘은 분명 관계 속에서 이어져 있다. 왜냐하면 『장자』의 유대(有待)의 주장에 따르면 어느 것도 독립적으로 존재할 수 없고, 모든 존재는 전체와 부분, 부분과 부분과의 관계를 통해 존재하기 때문이다.

따라서 『장자』에 있어서 인간이란 세상밖에 존재하는 인간이 아니다. 항시 세상 안에 존재하는 인간이다. 아무것도 없는 드넓은 들판[無何有之鄕]과 그늘, 그리고 한가로이 누워 자는 나의 모습[15]을 마치 이 세상과 동떨어진 이상향의 경계에서 자연무위하는 인간으로 묘사하는 것은 『장자』를 너무나 신비적으로 오염시키는 혐의에서 벗어날 수 없다. 장자를 이상주의자로 묘사하는 것도 이런 점에서 한계를 지닌다. 장자는 오히려 이상주의자가 아니라 현실주의자였다. 김충열이 "장자의 철학은 철저하게 현세간 철학이요, 현세간의 현실적 삶에 뿌리를 두고 현세간의 모든 것과 융회·조화를 이루면서 현재의 자기 인생을 향유하는 것"[16]이라고 했는데, 본고도 이에 동의하는 맥락에서 장자 사상에는 유가 못지않게 치열한 정치적 분위기가 짙게 깔려있다고 보는 게 옳을 것 같다. 실례로 『장자』 내편에서 유가를 비판하는 장면을 떠올려 보라. 얼마나 현실적이고 정치적인가! 『장자』 텍스트의 학문과 철학적 성격을 역사적 맥락이라는 관계의 끈을 놓지 않은 지평위에서 해석할 필요가 여기에 있다. 결국 철학한다는 것은 결국 세상과 인간을 유의미하게 바라보려는 인간의 근본적 지향성 속에서 인간과 세계의 본질을 탐구하고 끊임없이 해석함으로써 문화를 추동하는 노력인 것이다.

사물의 본질은 길 잃은 배가 칠흙 같은 어둠 속에서 빛을 비추는 등대를 보는 것처럼 그렇게 직관적으로 인식되지 않는다. 우리는 사물의 본질을 이해하려면 충분한 설명과 이해, 분석과 해석의 작업이 요구됨을 알고 있다. 동양철학은 온고지신, 법고창생의 정신으로 자신의 말을 아끼며 과거의 경전 해석을 철학의 주요 방법으로 삼았다. 하지만 동양철학이 아직도 '앎의 역사성'이라는 측면에 눈감아 버리고 아무 컨텍스트적 해석의 과정 없이 사물의 본질을 과거 성현의 말 속에서 단번의 직관을 통해 찾을 수 있다고 주장하면 이것은 시대착오적인 발상이다. 또 감성이 아닌, 이성에 의한 추리도 아닌 직관을 통해 본질을 파악한다는 것을 마치 직접 사물에 접근해서 대상을 단번에 파악하는 것으로 생각하기 쉽지만 실제로 그런 직관도 귀납적 방법을 방불케 하는 오랜 훈련이 아니면 불가능하다. 돈오(頓悟)는 종교에서나 가능한 것이다. 철학에서는 물방울이 바위를 뚫는 것과 같은 오랜 시간과 학습[時習][17], 그리고 점수(漸修)의 과정이 있은 후에야 마치 도사처럼 사물의 본질을 단번에 파악해 도의 경지에서 사물과 마주할 수 있는 경지에 이르는 것이다. 『장자』에서도 노력과 시간을 들여 훈련을 거쳐야 사물의 본질을 파악할 수 있음을 설명하는 우화가 소개된다. 3년의 노력 끝에 소를 잡는 도를 터득하게 된 포정의 일화, 아들이 있지만 70살이 되도록 기술을 물려주지 못하는 수레바퀴 장인 윤편의 일화, 매미를 주워 담을 정도로 잡기 위해 장대 위에 구슬을 다섯 개까지 올려놓고 드는 연습을 한 노인의 일화 등[18]이 좋은 실례다.

15) 「제물론」 1-14(43): 何不樹之於无何有之鄕, 廣莫之野, 彷徨乎无爲其側, 逍遙乎寢臥其下.

16) 김충열, 앞의 책, 311쪽.

17) 학습은 인간으로 존재하기 위한 필수적인 요소이다. 초파리는 배우지 않아도 태어나자마자 날수 있다. 인간도 태어나자마자 배설하고 숨쉬지만, 그외 모든 것을 학습해야 한다.

또 로고스의 토대위에서 하고 싶은 모든 말을 쏟아내며 분류와 고증, 분석만을 본질 파악의 유일한 방식으로 여기는 서양철학, 예컨대 과학철학의 조울증 현상을 놓고 보면 마냥 박수를 칠 분위기도 아니다.[19] 또 서양철학이 동양철학보다 세계와 인간의 본질에 대해 많은 이야기를 했다는 것을 증명할 근거도 없다. 이는 마치 여백을 두는 동양화가 캔버스를 넘쳐나는 채색으로 채우는 서양화보다 더 적은 것을 보여준다고 할 수 없듯이 동양철학의 말의 여백은 서양철학의 난삽하게 얽힌 사변이 알려주지 못하는 것을 효과적으로 보여준다.

동서 철학을 막론하고 학문의 규정은 역사성의 토대 위에서 이루어져야 한다고 본다. 왜냐하면 '앎'의 지위와 권리의 원천이 인간의 삶과 역사 속에서 획득되는 것이라고 보기 때문이다. 이런 시각에서 보면, 『장자』의 학문적 성격과 지위도 극도로 혼란스러웠던 전국말엽의 역사적 시대 조건에서 학문의 축이 세속적 가치를 추구하는 것에서 온전히 생명을 보존하는 것 또는 타고난 꼴대로 구김살 없이 '잘' 사는 것으로 옮아가는 새로운 하나의 축을 세우는 맥락 속에서 구현되었다.

인문학 또는 철학이 세상에 영향을 미치는 방식은 이론적이든 실천적이든 간에 대자적이다. 따라서 타자로서 존재하는 서양철학과 동양철학은 철학자 자신의 철학적 성과와 노력이 독자 한사람은 물론이고 동서양인 서로에게 이해를 받지 못한다면 그 만큼 무용지물이 되는 것이다. 이러한 맥락에서 『장자』의 학문과 철학은 역사적 맥락에서 끊임없이 재해석됨으로써 타자 지향적 지평을 넓혀가며 타자를 이해시키려는 노력을 진행해야 한다. 하지만 장자의 텍스트를 해석한다는 것 자체가 어떤 면에서 보면 장자의 생각과 정면으로 배치된다. 왜냐하면 장자는 선입견이 전제된 언어로 타자를 임의적으로 규정하는 것을 부정하는데, 기본적으로 해석의 작업은 선이해, 선입견을 전제로 해야 하기 때문이다.[20]

## 3. 『장자』의 다층적 해석

### 3.1. 소요유

곽상(郭象)이 왜 『장자』 첫머리에 「소요유」를 배치했는지는 지금 알 수 없다. 하지만 그가 이렇게 편을 분류하고 첫머리에 「소요유」를 배치하며 아무 뜻 없이 편집했을 거라고 생각하는 것은 어딘가 석연치 않다. 우선 「내편」 7편의 편명이 한결같이 본문의 중심 개념과 주제를

18) 예를 든 것의 각각의 출처는 「양생주」 제1장 "庖丁爲文惠君解牛", 「천도」 제8장 "桓公讀書於堂上, 輪扁斲輪於堂下", 「달생」 제4장 "仲尼適楚,出於林中, 見痀僂者承蜩, 猶掇之也."다. 김권환, 「공자의 "종심(從心)"과 장자의 "소요유(逍遙遊)"의 현대 노년학적 함의」, 『인문과 예술』, 인문예술연구소, 2014, 80쪽 참조.

19) 김영민, 『철학과 상상력』, 15쪽 인용.

20) 김영민, 『탈식민성과 우리 인문학의 글쓰기』, 민음사, 1996, 296쪽. "가령 하이데거는 이를 '미리 가짐', 또는 '미리 봄' 등의 용어로써, 그리고 가다머는 '선입견'이라는 개념으로써 설명하고 있다." 특히 해석학의 대표주자 가다머는 "선입견에 의해 이루어진 이해 내용이 인간의 인식, 판단, 행동의 근본적인 지평(horizon)을 형성한다고까지 주장한다."(강신주, 『강신주의 노자 혹은 장자』, 오월의봄, 2014, 373쪽).

따서 붙였다는 것[21]을 통해서도 짐작할 수 있다.

「소요유」에 담긴 진정한 뜻은 해석하는 사람마다 조금씩 다르다.[22] 본고에서는 「소요유」를 절대 자유의 경지를 추구한 장자의 개방 정신이 만물 변화를 주제로 전개된 서곡이라고 말하고 싶다.[23] 『장자』는 첫머리에서 사람들이 지금까지 추구해온 입덕, 입공, 입언이라는 유가의 세속적 가치와 편견을 부정해버리고, 무한의 자연 공간에서 소요하는 참 자유와 개방 정신을 말하며 『장자』는 「소요유」 첫머리부터 우리에게 자유로운 정신적 향유와 해방감을 체험시켜 준다. 「소요유」 첫머리를 보자.

> 북녘 바다에 물고기가 있다. 그 이름을 곤이라고 한다. 곤의 크기는 몇 천리나 되는지 알 수가 없다. [이 물고기가] 변해서 새가 되면 그 이름을 붕이라 한다. 붕의 등 넓이는 몇 천리나 되는지 알 수가 없다. 힘차게 날아오르면 그 날개는 하늘 가득히 드리운 구름과 같다. 이 새는 바다 기운이 움직여 대풍이 일 때 [그것을 타고] 남쪽 바다로 날아가려 한다. 남쪽 바다란 곧 천지를 말한다.[24]

「소요유」를 가장 첫 구절에 둔 이유가 분명히 있다. 처음 등장하는 주인공은 북쪽 바다에 사는 크기가 몇 천리나 되는지 알 수 없는 큰 물고기 '곤'이다. 장자의 발상이 의미심장하다. 왜냐하면 '곤'이란 그 당시 일상어로 고기알(『爾雅』「釋魚」: 鯤, 魚子)이라는 뜻으로 아주 작은 것을 상징하기도 하기 때문이다.[25] 지금의 일상어로 바꿔 표현하면 '너무 커 크기를 알 수 없는 치어'라는 형용모순을 아무렇지 않게 툭 던지는 것으로 이야기의 운을 뗀 것이다. 이런 맥락에서 볼 때 「소요유」 첫 구절의 핵심은 한마디로 말하면 상식을 깨자는 것이다.[26]

장자의 기본적 문제의식은 말과 시선에 의해 존재가 구속되는 것을 강하게 폭로하고 진정으로 자기를 응시하고, 사물의 '본디꼴'[情, 實情]을 직관하는 데 있다. 이를 위해 말로 존재를 자의적으로 규정하는 편견과 고정된 틀을 먼저 해체시키려 한다.[27] 실제로 '곤'의 작은 크기

---

21) 김충열, 『김충열교수의 노장철학강의』, 예문서원, 1995, 233쪽.

22) 혹자는 「소요유」의 정신을 장자의 행복론이라고, 혹자는 자유론이라고 하고(정세근), 진고응은 '정신 세계의 개방과 가치 전환'(陳鼓應, 최진석 옮김, 『노장신론』, 소나무, 2001; 초판2쇄, 213쪽.) 또는 '功名, 利祿, 權勢, 尊位의 속박에서 완전히 벗어나 정신활동을 자유자재하게 하여 걸림이 없는 경지에 이르게 하는 것'(陳鼓應, 『莊子今注今譯』, 中華書局, 2001, 1쪽)이라고 한다. 왕카이는 '세속적인 것을 초월하여 한가롭게 노니는 정신적 경계'라고 한다.(왕카이, 신정근 외 옮김, 『소요유, 장자의 미학』 성균관대학교 출판부, 2013, 29쪽.)

23) 「소요유」에는 『장자』의 서막이자 전체를 꿰뚫고 있는 총론으로서 변화, 부정의 정신, 자유, 자연무위, 안빈낙도, 유용과 무용, 언어와 존재의 규정 등 많은 핵심 사상이 담겨있다.

24) 『장자』「소요유」: 北冥有魚, 其名爲鯤. 鯤之大, 不知其幾千里也. 化而爲鳥, 其名爲鵬. 鵬之背, 不知其幾千里也. 怒而飛, 其翼若垂天之雲. 是鳥也, 海運則將徙於南冥. 南冥者, 天池也. 이하 『장자』의 인용은 편명만 표기한다.

25) 郭象은 "鵬鯤之實, 吾所未詳也. 夫莊子之大義在乎逍遙遊, 放無爲而自得. 故極小大之致, 以明性分之適."(『湯一介 主編, 『道學精華』上, 北京出版社, 1996, 29쪽)라고 주했다. 郭慶藩(『莊子集釋』, 中華書局, 1999, 3쪽), 王先謙(『莊子集解』, 中華書局, 1999, 1쪽), 陳鼓應(3쪽) 등은 모두 명말청초 方以智(1611~1671)가 말한 "鯤本小魚之名, 莊子用大魚之名"이라는 주장을 따라 곤이 작은 물고기임을 밝힌다. 그러나 이들 모두 장자가 왜 처음부터 일상의 언어와 존재의 자연스러운 고리를 끊고 '곤'을 큰 물고기라고 하며 '궤변'을 늘어놓는지에 대한 설명이 없다. 학문적 해석을 할 수 있는 지적 토대가 약했고 시대 분위기가 그렇질 못했다.

26) 장자의 이런 취지를 이해하지 못한 이는 그래서 '鯤'의 의미를 "陸德明『音義』: 崔譔云, 鯤當爲鯨."라고 새겼다.

는 상대적인 차이에 의해 규정된 것이지 절대적인 차이가 아니다. 인간은 세상을 보고 인식하는 순간 언어의 그물망으로 대상을 포착해 존재의 의미를 규정한다. 인간의 응시의 그물망에 포획된 대상은 공감각적 구성물인 시지각과 언어를 매개로 인식된다. 이렇게 대상을 시지각과 언어로 인식하고 이름을 부르는 순간 생겨나는 것이 존재라는 것[28]을 인정한다면, 다소 황당한 듯한 「소요유」 첫 구절에서 이미 사회적으로 오염된 언어를 부정하고 역으로 '곤'을 큰 물고기라고 말하는 발상 전환의 전략은 성공적이다. 왜냐하면 우리에게 더 이상 '곤'은 작은 물고기가 아니고 상상의 물고기도 아니며 참된 존재로서 드러나기 때문이다.[29]

또한 이런 전략은 존재의 자유를 확장하려는 장자의 언어관과 부정 정신을 성공적으로 드러낸다. 결국 역설적[30]으로 이러한 발상의 전환은 근본적으로 득의망언(得意忘言)[31]처럼 언어 사용의 한계를 지적하는 '언어 부정'의 문제를 제기할 뿐만 아니라, 『장자』의 학문이 타자에 대한 편견과 선입견을 버리고 타자에게로 도약하기 위한 진정한 소통[32]의 방법을 모색하는 과정에서 다양한 담론을 생산하며 『장자』 전체를 아우르는 주제로 작용한다. 여기서 말하는 타자와의 진정한 소통을 맥락상 간단히 잘라 말하면 바로 '곤'물고기가 '붕'새로 변했다는 것이다.[33]

---

27) '자의성'의 의미는 소쉬르가 "언어체계 내부의 기호가 가지는 가치는 자의적이다."라는 말을 통해서 새겨볼 수 있다. 마루야마, 268쪽.

28) 김춘수의 <꽃>이 이러한 말과 존재의 관계를 이해하는 데 좋은 예가 될 것이다. "내가 그의 이름을 불러 주기 전에는, 그는 다만, 하나의 **몸짓**에 지나지 않았다. 내가 그의 이름을 불러 주었을 때, 그는 나에게로 와서, **꽃**이 되었다. 내가 그의 이름을 불러준 것처럼, 나의 이 빛깔과 향기에 알맞는, 누가 나의 이름을 불러다오. 그에게로 가서 나도 그의 **꽃**이 되고 싶다. 우리들은 모두, 무엇이 되고 싶다. 나는 너에게 너는 나에게, 잊혀지지 않는 하나의 **의미**가 되고 싶다.

29) 송정애, 「장자철학에서 있어서 언어와 실재의 문제」, 『철학논총』 73집, 2013, 435쪽 참조.

30) '역설적'이란 표현은 일반적으로 노자는 道可道非常道라고 하며 도를 표현하는 모든 말을 부득이한 억지 표현으로 봤고(이영철, 「도와 언어」, 한국도가철학회, 『노자에서 데리다까지』, 예문서원, 2001, 56쪽.), 장자 또한 언어는 존재를 제대로 드러낼 수 없고 진리의 담지자가 아니라 존재를 불완전하게 전달하는 수단에 불과하다는 소극적 의미를 부여한다. 그런데 33편에 달하는 긴 말을 통해서 자신의 주장을 펴는 것은 역설이다. 이런 '언어부정'의 맥락에서 보면 馮友蘭이 "장자 사상을 연구하는 데는 「소요유」, 「제물론」 두편을 근거로 하고, 내・외・잡편의 구분을 없애서 관련 있는 자료를 선택해야 한다."(劉笑敢, 진고응 역, 같은 책, 477-8쪽)고 말한 것도 수긍할 만하다. 그러나 장자는 제한적이지만 언어사용의 적극성을 열어두는데, 바로 도의 본성에 걸맞은 언어놀이, 즉 卮言(「寓言」), 非言非默(「則陽」)처럼 자연의 어린아이 같은 본성에 따라 말하는 것이다.(이영철, 위의 책, 63쪽.)

31) 「외물」 13: 筌者所以在魚, 得魚而忘筌. 蹄者所以在兎, 得兎而忘蹄. 言者所以在意, 得意而忘言. 吾安得夫忘言之人而與之言哉!

32) 여기서 말하는 소통은 의사소통행위뿐 아니라 感而遂通天下之故(「계사전 상10), 窮變通久(「계사전 하2) 등의 표현처럼 천지가 서로 感하여 만물이 변화하여 생겨나고 서로 통하는 생명 창조와 전개의 과정으로써, 『장자』의 문맥에서 말하면 곧 '도, 자연의 길'을 말한다. 장자가 「제물론」에서 한센병 환자와 西施를 실례로 들어 둘 사이의 외모 차이는 상대적인 차이로 도의 변화와 소통의 관점에서 보면 구별은 사라져서 통하여 하나가 된다고 한 말이 참고가 된다.(「제물론」: 故爲是擧莛與楹, 厲與西施, 恢恑憰怪, 道通爲一. 其分也, 成也., 其成也, 毁也. 凡物無成與毁, 復通爲一.)

33) 윤천근은 곤이 변하여 새가 된다는 변화 속에는 하나의 작은 기운에서부터 세계내적 관계망을 이루고 있는 기운의 복잡한 관계양상 전부를 집약적으로 담고 있다고 보고 이것을 장자의 기운 연계망적 세계의 '물화'의 양상으로 이해한다. 존재의 물리적 상호관계로의 환원은 자아에 덧붙인 분별적 자아, 욕망하는 자아를

주지하다시피 장자는 전국시대의 불행의 원인을 말의 비교에서 생기는 크고 작다는 판단으로 봤다. 결국 『장자』의 「제물론」에서 강조하는 만물제동도 맹자의 성선과 군자/소인의 차별의 논법을 넘어서려는 시도이다.[34]

『장자』를 읽다보면 우리는 그 속에서 시대와 함께 호흡하지만 자신만의 시선으로 세상을 바라보며 좀 더 나은 세상을 만들기 위해 비판의 목소리를 툭하고 던지는 장자의 통찰력과 직관력을 느낄 수 있다. 그래서 그의 비판정신으로 채워진 글에는 어디에도 얽매이지 않는 당당함과 자유로움이 새겨져 있다. 그의 이러한 목소리는 시대를 넘어서 현재에도 들리며 여전히 시대를 비판하고 있다. 그는 물질적으로는 자연의 생성변화 과정에 주목하고 정신적으로는 한곳에 고이지 않기 위해 정신적 자유를 추구하며 시대를 고발하겠다는 철학자였기에 그의 반항아로서의 지향은 이렇게 「소요유」 첫머리에 분명했던 것이다.

이러한 시도는 실제로 장자를 '시대의 반항아'로 역사에 새겼다. 그는 기존에 옳다고 하는 것 정상이라고 하는 것이 누리는 특권의식에 대해 고정관념을 깨는 낯선 시선으로 당시의 집단지성이 쌓아놓은 철옹성 같은 예교주의, 국가주의를 뒤집어엎는 시도를 촌철살인과 같은 말로 『장자』에 깊게 새겼으니 말이다. 이렇게 보면 그의 부정과 반항적 사유가 「소요유」 맨 앞에 등장하는 것이 이상하지 않다.

장자야말로 지금 거의 모든 영역에서 일상어처럼 쓰이는 포스트모더즘이라는 말에 걸맞는 포스트모더니즘적 글쓰기와 철학을 한 최초의 사람일 것이다. 왜냐하면 『장자』를 보면 그 이전의 글쓰기와 전혀 다른 스타일을 보이며 문학과 철학의 경계를 허물뿐만 아니라 포스트모더니즘에서 강조하는 탈중심화, 주체허물기, 다양성 등의 특징을 잘 보여주고 있다. 특히 동양의 학문 성격과 학제간 융합을 표현했던 '문사철'의 의미를 말로만이 아니라, 언뜻 보면 전혀 별개의 학문 같은 문학과 철학이 서로 분리된 것이 아니라는 실례를 보여주기 때문이다.

결론적으로 『장자』라는 텍스트는 모순을 통해서 참된 의미를 찾아가는 변증법적 긴장과 조화의 글쓰기 방식에 충실하다. 『장자』의 첫 구절에서부터 아주 작은 치어 곤을 가장 큰 물고기라고 지칭하면서 그 당시에 사람들이 가지고 있었던 편견과 선입견을 부수고 싶었던 것이다. 현실에서 물고기가 새가 될 수 없다. 장자는 이것을 극단적으로 생리적 감각 또는 진화론적 이해의 차원이 아니라, 그 어느 것에도 거슬리지 않는 자연스러운 상태 즉, 끊임없는 변화의 연속 과정으로서 우주의 신진대사를 낳는 도[자연]의 흐름을 직관적으로 보여주려 한 것이다. 이런 도의 절대의 경지에서 보면 곤, 붕의 차이의 경계는 무너진다. 그래서 물고기 곤이 붕새로 변화한다고 말하며 만물이 모두 변화의 과정에 있고, 그 과정 속에서 다 이어진다는 것을 독자에게 일깨우며 「제물론」의 만물제동을 암시한다.

---

덜어내는 것만으로도 가능하고 본다. 이렇게 자아의 영역을 특별하게 만들어 내려는 노력을 수행하지 않는 자아를 장자는 진실된 존재의 모습으로 봤는데, 장자에게 이러한 환원을 가능하게 하는 것이 수양론의 영역이고, 그렇게 살아가는 것을 자유와 행복으로 받아들이는 게 하는 것이 인생론의 영역이다. 윤천근, 「장자철학에서 자아와 타자의 문제」, 『동서철학연구』 73집, 2014, 29쪽 참조.

34) 신정근, 『맹자와 장자』, 사람의 무늬, 2014, 181쪽.

### 3.2. 상대주의를 넘어서

「소요유」를 보면 붕새의 비상에 대해 매미, 비둘기, 메추라기가 비웃는 장면이 소개된다. 또 이어서 살쾡이와 소 이야기를 통해서 살쾡이는 쥐는 잡을 수 있지만 큰일을 하지 못하고, 소는 쥐를 잡지 못하나 큰일을 할 수 있다고 하며 소나 살쾡이 둘 다 각각 자신만의 가치를 가지고 있음을 말한다.[35] 결국 각자의 입장에서 각각의 존재의 가치를 긍정하는 장자의 상대주의적 태도를 엿볼 수 있다.

그러나 장자는 가치의 선호관계가 분명히 존재한다고 느꼈던 것 같다. 또 자아를 갖는 존재는 타자와의 관계에서 필연적으로 실패와 불만을 느끼기 마련이라는 것을 깨달았던 것 같다. 그래서 장자는 매미, 비둘기, 메추라기의 비웃음은 자신들의 선입견으로 타자를 자의적으로 판단하며 불만을 늘어놓는 것이고, 자신들이 '대붕' 속으로 걸어 들어가 타자화되는 것에 실패한 것임을 꼬집는다.[36] 붕을 비웃는 것에 대해서는 '조그만 날짐승들이 어떻게 대붕의 비상을 알랴', '작은 것과 큰 것의 차이'라고 첨언했고, 살쾡이가 덫에 걸려 죽고, 작은 것이 날뛰다 보면 화를 면하지 못한다는 점을 첨언한다. 즉 자연적 본성을 거스르지 않으며 가능한 자연과 하나가 될 수 있는 좀 더 큰 무대(無待)로 옮겨가야 함을 독자에게 일러준다.

여기서 큰 무대란 장자가 도추, 환중 등의 개념을 사용하며 상반된 요소들의 공존을 강조함으로써 상대주의를 극복한 경지를 말한다. 장자가 붕의 비상과 매미, 비둘기, 메추라기의 날갯짓을 상대주의 입장에 비교하지만, 궁극에는 만물제동이라는 평등이 지평위에서 존재의 의미를 새긴다. 그 지평이란 자기 본성의 필연적 요구에 따르는, 큰 것(붕)은 큰 것대로 작은 것(매미, 비둘기, 메추라기)은 작은 것대로 타고난 꼴대로 구김살 없이 사는 자유의 지대다. 즉 끊임없이 변화하는 도의 자연스러운 리듬에 몸을 맡겨 자기의 본성을 해치지 않고 모든 만물이 자연스러운 삶을 사는 평등한 자유가 전개되는 절대자유의 경지, 도의 세계다.

우리는 상대주의적 가치관을 언급하는 「소요유」를 통해 다양성을 인정하는 포스트모더니즘의 시대적 요구가 일찍부터 거론되었음을 알 수 있다. 게다가 모든 존재가 가치 있다하더라도 큰 것의 가치에 더 무게를 실어주며 포괄적이고 보편적인 지식, 가치[道]에로 끊임없이 발전 접근해 가야한다는 점을 암시함으로써 상대주의적 태도가 극단적 상대주의로 빠지는 것을 경계하는 해결책도 함께 역설한다. 이렇게 장자는 앞서 곤의 이야기를 통해서는 언어적 상대주의를 짚고, 붕의 비상과 관련해서는 관계론적 상대주의를 짚음으로써 이론과 실천의 양 측면을 함께 담론하는 지적 다양성의 면모를 보인다.

하지만 장자가 절대자유의 경지인 도, 즉 무대(無待)의 경지를 말한다고 해서 그가 상대적 관점에서 벗어나 세상을 보려했다고 생각하면 안 된다. 「소요유」에서 상대주의를 간파했듯이

---

35) 「소요유」 1-14(43): 惠子謂莊子曰: 「吾有大樹,人謂之樗. 其大本擁腫而不中繩墨, 其小枝卷曲而不中規矩, 立之塗, 匠者不顧. 今子之言, 大而無用, 衆所同去也.」 莊子曰: 「子獨不見狸猩乎? 卑身而伏, 以候敖者., 東西跳梁, 不避高下., 中於機辟, 死於罔罟. 今夫斄牛, 其大若垂天之雲. 此能爲大矣, 而不能執鼠. 今子有大樹, 患其无用, 何不樹之於无何有之鄉, 廣莫之野, 彷徨乎无爲其側, 逍遙乎寢臥其下. 不夭斤斧, 物无害者, 无所可用, 安所困苦哉!」

36) 윤천근, 「장자철학에서 자아와 타자의 문제」, 『동서철학연구』 73집, 2014, 23쪽 참조.

다만 장자는 상대적인 사고방식[유대有待]이 자연을 있는 그대로 받아들이는 데 장애가 되는 계기를 비판하기 위해 때로 상대적 관계가 갖는 한계를 말한 것이다. 도의 관점에서 보면 모든 게 상대적인 것이고, 모든 상대적인 것은 도의 세계에서 융화된다.  모든 존재가 평등한 조건에서 자유롭게 자기를 전개하는 과정으로서 도[자연]의 '무대'의 경지와 작용을 설명하는 맥락에서 상대주의적 관점이 소극적으로 놓인 것이다.

장자는 이렇게 우리에게 좀 더 높고 넓은 시야로 사물과 마주할 것을 주문하기 위해 방편상 상대주의 논의를 통해 걸림이 없는 자유의 무대로 나아갈 것을 역설한다. 장자는 맹목적 관계로 짜인 유가의 예치 그물망을 부정하는 실천의 계기로서 "자유가 없는 관계는 맹목적이다"라는 슬로건을 내걸었지만, 존재의 차원에서는 "자연적 관계 속의 자유"라는 구도를 설정합니다. '자연적'이라는 말은 포정이 소의 뼈와 살을 바르는 우화인 포정해우(庖丁解牛)에서 말하는 것처럼 자연이 제공하는 방식에 따라 존재하는 모든 것이 도의 자연스러운 흐름에 따라 서로의 본성을 해치지 않으며 전개되는 상황에서의 자연스러운 '관계', '관계맺음'을 말한다. 이러한 관계맺음에서는 사람이 욕망을 채우기 위해 자연과 타인의 삶에 인위적으로 개입해서 착취하거나 세상을 어떤 목적으로 이끌어가려는 시도가 부정된다. 따라서 '무대(無待)'는 타자와 관계를 맺지 않음을 의미하는 것이 아니라 그 관계에 참여하는 서로 다른 두 존재가 서로를 기다리며 대립하지만 한쪽이 다른 한쪽을 인위적으로 가공하지 않음을 의미한다. 장자는 우리에게 타자를 부정하지 않으며 '자연적' 관계 속에서 살 것을 주문한다. 이런 점에서 장자는 다양성을 인정하고 나아가 타인의 존재와 삶을 존중하기위해서 상대주의적 관점의 필요성을 역설했던 것이다.

하지만 여기서 상대주의 입장에 선 장자의 논의가 갖는 한계를 간략히 짚을 필요가 있다. 관계론적 발상의 산물인 상대주의도 그것이 '주의' 즉 '이즘'인 한 상대주의의 절대화, 즉 상대주의라는 이름의 또 다른 절대주의로 빠질 위험이 늘 존재한다는 것이다. 상대주의 입장에서면 가치의 다양성과 상대화를 꾀한다는 장점이 있는 것은 사실이다. 하지만 상대주의가 내포하는 문제는 서로가 상대의 입장과 지식, 가치와 인식을 이해하기를 바라는 것은 상대방도 나처럼 상대주의적 입장에 있다고 전제하는 경우뿐이다. 이는 순진한 낙관주의일뿐더러 역설적이게도 관계론, 상대주의가 지향하는 가치의 다양화와도 모순된다. 그래서 장자는 상대주의를 넘어서는 공존의 세계를 기획해야 했던 것이다.

장자의 지식과 학문에 대한 회의주의적 입장을 짚어보자. 장자의 지식론은 회의주의적 접근을 통해 기존의 모든 권위와 학문을 비판하는 데에서 출발한다. 이런 점에서 앞서 말했듯이 장자는 최초의 비판이론가다. 이를 통해 장자는 사람들이 전통, 권위 있는 학문에 대해 당시의 시대적 고찰 없이 맹목적으로 받아들이는 것에 대해 격렬하게 비판한다. 또한 장자는 지식과 지혜가 폭력을 정당화하며 도덕법칙과 지식, 지혜가 안정적인 통치를 위한 권력집단의 도구일 뿐이라고 주장한다. 이러한 장자의 견해를 듣고 있자면 우리는 '아는 것이 힘이다'라는 상식에 숨어 있는 폭력성을 간파한 푸코를 떠올리게 된다. 푸코는 물리적인 힘만이 타자를 구속하는 게 아니라 정신적인 힘, 즉 지식의 힘도 자신의 생각만이 옳다고 강요하는 힘

센 소수들에 의해 행사됨을 폭로하며 '지식과 권력'의 연관 속에서 지식이 권력을 실어 나르는 수단이자 이데올로기임을 밝혔다. 그리고 푸코에 따르면 우리가 절대적 진리에 대해서 아는 것이 별로 없다.[37] 같은 맥락에서 장자는 유가의 획일적 지배 이데올로기로부터 벗어나라고 우리에게 끊임없이 주문한다.

### 3.3. 망각의 자유를 통해 소통으로

『장자』의 많은 우화를 깊은 철학적 고민과 문제의식을 갖고 볼 필요도 없지만, 그렇다고 우화가 전하는 메시지가 학문의 영역으로 논의 될 수 없는 주제도 아니다. 우화를 통해 표현된 『장자』 내편 전체에 깔린 주제는 자유와 만물일체의 사상[38]이다. 이 두 가지는 동서고금을 막론하고 줄곧 철학의 영역에서 다루어진 주제인데, 대표적으로 「제물론」에서는 만물제동과 망각의 자유를 통한 소통의 주제를 거론하다.

앞서 우리는 기의 상호 관계망 속에서 곤이 붕으로 변하는 소통의 완성된 경지를 존재의 물리적 환원이라는 측면에서 간략히 살폈다. 실제로 장자의 소통은 언어적 소통이 아니라 존재의 연쇄이고 생명의 연속을 의미하는 소통이다. 예컨대 「제물론」 서장(序章)의 일화를 보자.

> 남곽자기가 책상에 기대 앉아 하늘을 우러르며 후 하고 길게 숨을 내쉰다. 멍하니 자기의 몸을 잊은 것 같다. [제자인] 안성자유가 그 앞에 모시고 서 있다가 물었다. "어찌 된 일입니까? 육체란 본래 고목처럼 될 수 있고, 마음도 (애초) 불 꺼진 재가 될 수 있다는 겁니까? 지금 책상에 기대신 모습은 예전에 기대고 계시던 모습과는 다릅니다."
>
> 남곽자기는 대답했다. "언아, 너 참 훌륭한 질문을 하는구나. 지금 나는 나 스스로를 잊어버렸다.[吾喪我] 너는 그걸 알 수 있겠느냐. 너는 사람의 퉁소 소리는 들어도 땅의 퉁소 소리를 듣지 못했고, 또 땅의 퉁소 소리를 듣는다 해도 아직 하늘의 퉁소 소리를 듣지 못했겠지.[39]

인용문에서 드러나다시피 장자는 타자와 내가 만나 소통하기 위한 지평을 자아 부정 또는 해체로부터 찾고 있다. 물론 여기서 자아의 부정 또는 해체가 주체의 소멸이나 죽음을 의미하는 게 아니다. 앞서 말했다시피 내가 타자와 마주하고 타자로 건너가는 데 있어 장애가 되는 부자연스런 욕망과 편견을 버리고 타자성를 적극적으로 인정하려는 수양과 마음의 자세를 말하는 것이다. 또 '오상아'가 '나의 의식을 놓아버렸다'는 의미도 아니다. 우리는 감기약을 먹거나 술을 먹어 취했다든가 아니면 머리를 문틀에 부딪쳐 의식이 멍한 경우가 아니라면 평소의 의식은 너무나도 분명하고 지향성을 갖는다. 따라서 우리가 죽은 나무토막처럼 물화된다고 생각하는 것도 이상하고, 더더군다나 장자가 허(虛), 망(忘)통해 도달하려는 물화의 의미

---

37) 리디아 앨릭스 필링햄, 박정자 옮김, 『미셸 푸코』, 도서출판 국제, 1996, 10-11쪽.

38) 구라하라 고레히도, 김교빈 외 옮김, 『중국고대철학의 세계』, 1991, 292쪽.

39) 「제물론」 2-1(47): 南郭子綦隱机而坐, 仰天而噓, 荅焉似喪其耦. 顔成子游立侍乎前, 曰:「何居乎? 形固可使如槁木, 而心固可使如死灰乎? 今之隱机者, 非昔之隱机者也.」 子綦曰:「偃,不亦善乎? 而問之也! 今者吾喪我, 汝知之乎? 汝聞人籟而未聞地籟., 汝聞地籟而未聞天籟夫!」

도 아니다. ‘오상아’에서 ‘오’는 만물제동을 구현할 수 있는 ‘최소한’의 자연적 ‘자아’고, ‘아’는 편견에 사로잡힌 세속적 자아다. 또 ‘상(喪)’과 가족유사성을 지니는 개념인 ‘망(忘)’의 의미와 실천의 계기에 주목하면, ‘좌망’(坐忘, 「대종사」)은 결국 남곽자기가 “난 스스로를 잊어버렸다”라고 말한 것과 같다. 결국, ‘오상아’는 심재(心齋)[40], 좌망이라는 수양론을 말한다. 이때 수양은 특별할 시간과 방법, 장소를 할애해서 하는 수양이 아니다. 심재는 마음이 욕망의 노예가 되지 않도록 하기 위해 자신의 욕망을 제거하려는 노력이다. 좌망은 선입견, 편견, 자의식을 지워버리는 노력이다. 사실 심재와 좌망이라 구분하지만 이 두 가지도 동시적인 심리적 상태라고 봐야 할 것이다.

『장자』에서 강조하는 ‘허’의 개념은 개인의 내적 수양의 측면에서만 논의되지 않는다. 실제는 우리가 따라야할 아무 이유가 없는데 국가나 제도에 의해 강요되는 근거 없는 가치 또는 개개인의 자연스러운 삶의 의지를 부정하는 국가의 폭압에 대한 부정과 저항으로 발휘된다. 결국 장자는 국가, 사회, 제도, 타인이 개인에 대해 가하는 부당한 간섭을 유위(有爲, 부당한 조작)로 규정하고 그러한 조작의 중지를 위해 국가부정론을 말하며 국가에 의한 외재적 구속으로부터의 자유를 말하는 사회 공학적 측면이 있음을 염두에 둘 필요가 있다.[41]

나아가 장자는 그러한 시선을 그대로 인간과 자연이 관계에 투사하여 인간이 왜곡된 시선으로 자연과 관계 맺는 방식을 비판했다. 현대의 자연환경 문제와 국가의 개인에 대한 간섭을 해결하기 위해 인간과 자연, 개인과 국가가 어떻게 관계를 맺어야 하는가를 생각해보면 장자의 소극주의적 인생관과 국가관을 말하며 ‘허’를 역설해야 했던 이유를 쉽게 이해할 수 있다. 이러한 맥락에서 장자의 허의 정신이 추구하는 목적은 개인의 쾌락과 행복을 위한 것이 아니고 적어도 국가주의나 전체주의에 대한 비판의 계기와 맞물려 있음을 볼 수 있다.

### 3.4. 절대자유를 꿈꾸는 호접몽

앞서 말했듯이 장자 철학에서 ‘비움(허)’ 개념이 지니는 중요성은 내적으로는 허구적인 자의식을 제거하는 것이고 순수한 절대 자유정신으로의 도약과, 외적으로는 사회문제에 대한 각성[覺]이라는 두 가지 긍정적 계기가 있다. 이 점은 다음에 살펴볼 ‘호접몽’의 신화적 상징과 “깨어있다.”라는 각성의 말을 통해 확인할 수 있다.

> 옛날 장주가 꿈속에서 나비가 되었는데 훨훨 나는 나비였다. 스스로는 유쾌하게 느꼈지만 자신이 장주라는 것을 알지는 못했다. 갑자기 깨어나서 보니 확연히 장주였다. 장주가 꿈속에서 나비가 된 것인지, 아니면 나비가 꿈속에서 장주가 된 것인지 알지 못하지만 장주와 나비 사이에는 반드시 구분이 있을 것이니, 이것을 ‘외물과 함께하는 변화’ 라고 한다.[42]

---

40) 「인간세」: 虛者心齋也.

41) 이런 측면에서 앞서 필자가 노장철학이 탈정치를 외치지만 정치의 운명이 짙게 까려있다고 말했는던 것이다. 이는 기본적으로 동양철학에서 정치의 의미는 기본적으로 서양철학에서 종교와 같고, 이런 ‘동양철학과 정치’의 맥락에서 수기치인도 유가의 전유물이 아닌 것이다. 정치는 동양철학의 알파요 오메가다.

42) 『장자』 「제물론」. 강신주, 154쪽.

후대 프로이트의 꿈의 이론을 빌려 장자의 호접몽을 해석하면 “꿈은 실재가 없는 허구가 아니다.”[43]라고 잘라 말할 수 있겠다. 여기에 그리스신화의 프시케와 에로스의 신화적 영상을 오버랩시키면 더욱이 호접몽에 등장하는 나비를 동서고금을 막론하고 물질적 육체로부터 ‘정신’, ‘영혼’의 자유와 해방으로 해석하는 게 그렇게 무리는 아니다. 애벌레, 성충, 고치, 탈피, 나비로의 변화 생성을 경험한 인류의 기억의 지문에는 나비가 자유와 해방이라는 심층적 의식으로 새겨져 있는 것이다.

프랑수아 제라르 남작의 <프시케와 에로스>의 작품을 보면 나비가 담고 있는 상징과 의미가 남다르다. 프시케의 머리위에 한 마리 나비가 그려져 있다. 이는 감상자로 하여금 psyche와 ‘나비’를 상징적으로 연상시키게 하는 역할을 한다. 그리스어로 psyche는 ‘나비’라는 뜻 외에도 영어의 Psychology, Psycho 등의 어원이 되는 것을 통해서 알 수 있듯이 ‘영혼’, ‘정신’과 같은 의미를 가진다.[44]

프시케와 에로스의 관계는 나비와 장주의 관계와 같다. 그림에 나비를 그려 넣어 psyche(영혼)을 상기시키는 이유는 에로스가 미(美)의 여신 아프로디테의 아들로서 육체적인 아름다움을 상징한다. 결국 에로스(육체)는 프시케(영혼)와의 교감을 통해 육체적 사랑을 뛰어넘어 완벽한 사랑과 영혼의 변화를 꿈꾸듯 마찬가지로 장주도 나비와의 꿈속의 교감을 통해 같은 변화를 기대한 것이다.

이는 앞서 프로이트의 말처럼 꿈과 실재의 의미연관성을 인정하고 또 프로이트가 꿈꾸는 것을 가능하게 하는 일반적인 전제조건을 왜곡(distortion) 또는 변환(transposition)이라고 주장한 것[45]을 받아들이는 맥락에서 본다면, 장주의 호접몽은 장자의 정신적 절대 자유의 경지를 은유한 것으로 해석해도 좋겠다. 『장자』를 컨텍스트적으로 읽는다면, 둘째편 「제물론」의 호접몽에 반영된 절대 자유를 바라는 정서는 이미 문맥상 첫째편 「소요유」의 제목인 ‘유’자와 붕새의 비상에 복선으로 깔려있다고 봐도 좋겠다. 앨린슨이 “‘유’(遊, wanderring)란 자기가 꿈꾸는 곳이면 어느 방향으로든 움직여 갈 수 있는 마음의 절대적 자유를 가리킨다.”[46]라고 지적한 것은 일리가 있다.

욕망이 사슬인 육체에 갇힌 장주가 자유로운 영혼의 변화를 바라는 심층적 무의식의 세계를

43) 김영민, 『철학과 상상력』, 시간과 공간사, 1996, 168쪽.

44) psyche는 그리스어 psykhe, 라틴어 psyche에서 유래한다. “정신, 넋, 마음, 숨, 삶, 육체를 점유하고 이끄는 실재 또는 보이지 않는 생기를 불어넣는 원리” 등을 상징한다. 또한 고대 그리스에서 “(육체와) 분리된 넋, 정신, 유령”, 수시로 ‘나비’ 또는 ‘나방’을 상징적으로 대표했다. “인간적인 넋”을 의미하는 것은 1650년대부터다. http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=psyche&searchmode=none

45) 권택영 엮음, 『자크 라캉 욕망이론』, 문예출판사, 72쪽.

46) 앨린슨, 같은 책, 19쪽.

표현한 것이라고 해석하는 것을 마냥 무리라고 치부하기에는 둘 사이의 연관에 상당한 개연성이 있다. 이는 앨린슨이 "『장자』 지침서에서 하려는 것은 『장자』의 주요한 근본 주제인 '영혼의 변화'에 대해 독자의 주의를 환기시키는 것", "『장자』에서 가장 으뜸가는 목적인 '영혼의 변화'"[47]임을 강조하는 것과 무관하지 않다. 결국 자기 비움의 허나 망은 사회적 제도에 의해 구성되어 부림당하는 주체를 해체하고 새로운 자유로운 주체를 스스로 구성하기 위한 노력이다.[48] 이런 점에서 장자는 동일성을 부정하려는 포스트모더니즘의 경향[49]과 맞닿아 있다.

### 3.5. 혼돈의 죽음과 순환적 사고

말은 소통을 위해 사람들이 임의로 사물에 붙인 이름에 불과하다. 이것이 말의 일차적인 기능이다. 그런데 사람들은 말에 불변하는 의미나 본질이 담겨 있다고 생각한다. 그래서 우리는 말의 함정에 빠져들어 사물 그 자체의 본색을 보지 못한다.[50] 장자가 보기에 말은 타자와의 관계를 자유롭게하기 보다 왜곡시키는 요소이다. 노자가 도를 도라고 언표하면 그것은 이미 참된 도가 아니라고 말한 것처럼 말(개념)을 통해 말하려는 대상을 하나의 내포 속에 제한하는 것은 시공간 속에서 끊임없이 생명, 변화의 창조 과정을 전개하는 대상을 시공간성과 분리시켜 표층적 의미로만 규정, 고정하는 것이다.

욕망의 제국이 되어버린 현대사회가 직면한 문제의 원인이 여러 가지지만 그 중 가장 근원적인 요인은 바로 말의 문제이다. 인간은 말이라는 '타자'를 통해 자아를 형성하는데, 이 말이라는 '타자'가 이미 욕망의 대상이 되고 물질로서 소비되는 대상이 되어 사회 문화, 정치 제도적으로 심각하게 오염되었다.

말이 소외되는 문제에 대해 장자도 일찍이 공감했다. 그래서 장자도 우리가 잘못 기억하고 있는 말[51], 표층적인 말, 욕망에 의해 왜곡되고 오염된 말을 해체하고 참된 존재를 드러내는 생명력 넘치는 말을 추구할 것을 강조한다. 이는 결국 인식 주체가 말로써 인위적으로 인식 대상을 규정함에 따라 존재와 언어 사이에 생기는 틈이 존재와 존재 사이의 참된 관계 또는 소통을 불가능하고 심지어 폭력, 죽음으로 내볼 수 있다는 문제의식의 표현이다.[52] 이런 문제의식을 아래 「내편」의 마지막 편이며 「응제왕」의 맨 끝의 일화로서 유명한 '혼돈'에 관한 이야기를 통해서 살펴보자.

---

47) 앨린슨, 같은 책, 17쪽.

48) 강신주, 『강신주의 노자 혹은 장자』, 오월의봄, 2014, 139쪽.

49) 포스트 모더니즘의 특징은 ① 다양한 해석의 가능, 열린 결말, context성 ② 인간의 탈중심화 ③ 차이의 불연속④ 이성의 탈신격화 ⑤ 주체의 공허성 ⑥ 통일성의 거부, 파괴 즉 다양성을 존중 ⑦ 사실과 허구의 균형 ⑧ 언어의 한계성 ⑨ 단일 기원설의 부정 ⑩ 시작과 종말의 붕괴, 형식의 파괴 등으로 정리할 수 있다.

50) 마루아먀, "여기서 비로소 말과 꿈의 유추가 성립한다. 의식의 심층에 있는 말은 이중, 삼중의 의미를 갖는 다의적인 것이며, 이것은 대단히 비틀어져 있어서 꿈과 마찬가지로 그것이 말하고자 하는 것과는 다른 것을 말한다.(125)

51) 우리가 잘못 기억하고 있는 말, 언어를 망각해야 자유로워질 수 있다는 맥락에서 망각과 자유의 주제로 장자의 사상을 소개하고 있는 강신주의 『망각과 자유』 책을 참고 바람.

52) 송정애, 「장자철학에 있어서 언어와 실재의 문제」, 『철학논총』 73집, 새한철학회, 2013 참조.

남해의 임금을 숙(儵)이라 하고 북해의 임금을 홀(忽)이라 하며, 중앙의 임금을 혼돈(渾沌)이라 한다. 숙과 홀이 때마침 혼돈의 땅에서 만났는데, 혼돈이 매우 융숭하게 그들을 대접하였다. 숙과 홀은 혼돈의 은혜에 보답할 방법을 의논하면서 "사람은 누구나 눈, 귀, 코, 입의 일곱 구멍이 있어서 그것으로 보고, 듣고, 먹고, 숨쉬는데 혼돈에게만 이런 구멍이 없으니 구멍을 뚫어줍시다."라고 말했다. 그래서 날마다 한 구멍씩 뚫었는데, 7일이 지나자 혼돈은 죽고 말았다.

혼돈의 본성을 이해하지 못한 숙과 홀은 자연 본연을 따르지 않고 혼돈의 이목을 억지로 열다가 죽였다. 이는 타자가 지닌 타자성(자유)을 억압하지 말아야 한다는 점을 잘 보여준다. 또한 말이 반복되는 것 같지만 장자는 다시 한 번 고정관념, 인식의 틀을 깨야 함을 강조하며 타자를 본디꼴 그대로 인정할 것과, 인위적인 조작과 개입의 위험에 대해 역설한다.

결국 신화적으로 창조, 생명의 근원이 코스모스가 아니라 카오스(혼돈)라는 상징적 의미에서 봤을 때, 우리 심신의 심층에 있는 '혼돈'의 죽음은 결국 '말의 폭력성'과 '차이의 소멸'로부터 생김을 장자는 말한다. 그러면서 억지로 조작하지 않는 자연스러운 자연의 변화 과정에서 존재의 상호관계망을 맺어야함과 말이 존재, 생명을 죽이는 것에 대해 경계한다.

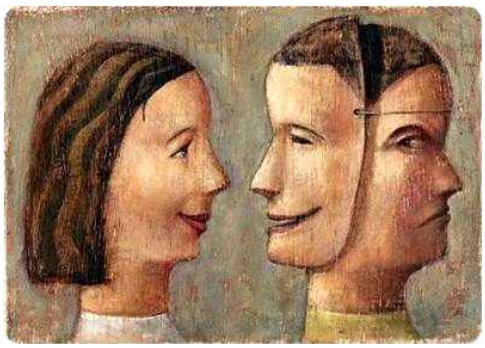
『장자』「내편」은 이렇게 처음 곤의 혼돈된 기운의 관계망이 붕으로 변하는 생명의 창조의 관계망을 거시적으로 그리는 것으로부터 시작해서 생명의 근원인 혼돈이 죽는 구도로 끝난다. 이런 문맥에서 「내편」이 자기 꼬리를 먹고 사는 오우로보로스의 순환과 자연의 영원회귀를 상기시킨다. 변화에 따라 삶과 죽음의 양태가 순환하는 이러한 구도 속에 장자의 순환적 사고가 잘 드러난다. 이러한 여기서 순환이란 자연의 법칙성을 의미한다. 특히 장자의 세계관에서는 대자연이라는 '포괄적'인 전체의 장에서 서로 상반된 개념인 삶과 죽음이 상호 화합하는 것을 가능하게 하는 연속 순환(영원회귀)의 법칙을 말한다. 이러한 연속 순환의 과정에서는 진리들마저 끊임없이 순환, 변화하기 때문에 불변의 진리란 존재할 수 없다. 그러나 순환의 과정에 참여하는 모든 존재는 변증법적 긴장과 조화를 통해 좀 더 새로운 존재로 창조되는 상태를 진일보한다.

## 4. 결론을 대신하는 말[53]

도대체 동양철학도 철학이냐? 따위의 어처구니없는 자기멸시에 빠진 적이 있었다. 내가 아니라 우리 사회에서 학문하는 지식인들 사이에서 말이다. 사실 그렇게 먼 이야기가 아니다. 지금도 공연히 이렇게 말하는 사람들을 서양 철학 전공자들 사이에서 볼 수 있다. 안타까운 현실이다.

르네 마그리트의 <금지된 재현>을 보면 책은 현실에서와 같이 거울에 비친 모습이 대칭적

53) http://www.ssp21.or.kr/



으로 그대로 재현된다. 반면, 거울에 비친 남자의 모습은 사실과 다르게 앞모습이 아니라 뒷모습만을 보여 주고 있다. 장자는 자연물과 다르게 자기 자신을 온전히 드러내지 못하는 인간의 왜곡된 내면과 시선, 그리고 타자 앞에 서야만 비로소 자신의 진정한 모습을 볼 수 있는 인간의 관계 맺음 방식을 파헤친다. 우리는 르네 마그리트의 작품과 『장자』「제물론」의 '거울의 비유'를 통해 인간과 인간, 인간과 자연, 그리고 서양철학과 동양철학이 어떻게 관계를 맺어야하는지 하나의 방법을 찾을 수 있다.

「제물론」은 만물제동, 즉 '만물의 평등'을 주제로 논의한다. 특히 그 평등이란 게 지금 우리 사회가 문제 삼고 있는 경제적 평등이나 부의 공정한 분배라는 경제민주화와 관련된 그런 역사성과 특수성을 지닌 의미의 평등이 아니다. 그것보다 철학적이고 본질적인 측면에서 나의 자유만큼이나 타자의 자유도 중요하다는 '자유의 평등'을 말한다.

장자는 모든 존재가 외부의 힘이나 시선에 의해 왜곡당하지 않고 스스로 자유로울 때 가장 평등한 것이고, 나아가 이렇게 모든 존재가 평등할 때 진정한 자유가 실현될 수 있음을 강조한다. 장자는 「제물론」에서 고정된 사고, 편견, 부당한 간섭을 깨고 모든 존재가 '자유의 평등'으로 나아갈 수 있는 방법을 '거울의 은유'를 통해 말한다. "절대적인 자연의 거울에 비추어본다. 그리고 커다란 긍정의 세계에 의존한다.(「제물론」 2-10: 照之於天, 亦因是也.)"라고 설명한다. 장자는 뒤틀림이 없는 커다란 긍정의 세계를 '모든 존재가 스스로 자연의 제왕이 됨[應帝王]'을 주제로 삼고 있는 내편의 마지막 편에서 다음과 같이 부연 설명하고 있다. "지인의 마음 씀씀이는 거울과 같아서 가고 오는 것을 막지도 맞지도 않고 그냥 사물에 응하여 비추어주기만 하지 갈무리하려 하지 않는다. 그래서 사물을 이루 다 대응해도 손상시키지 않는다(「응제왕」 7-11: 至人之用心若鏡, 不將不迎, 應而不藏, 故能勝物而不傷.)."

이성을 중시하며 근대 계몽을 이끌었던 서양철학의 '학문'이라는 이념은 지금 지구촌 대중문화와 도시의 모습을 그대로 반영하고 있다. 이성에 의한 자연의 지배가 지금과 같은 물질적 풍요를 가져다준 것 또한 사실이다. 하지만 서양과 비서양, 인간과 자연이라는 이분적 구도, 이성의 수단화와 폭력성 등 겉으로 드러난 문제들 놓고 보면, 이성을 근간으로 한 계몽이 인간과 세계를 긍정적인 방향으로만 이끈 게 아니다. 이러한 이성의 부작용에 대해 아도르노, 호르크하이머 등은 인간의 자연에 대한 지배와 착취뿐 아니라, 그러한 관계 맺음이 그대로

인간과 인간의 관계로 이어져 오히려 인간 지배의 심화를 가져오게 되었다고 지적한다. 굳이 우리가 서양의 비판이론가의 이름을 거론하지 않더라도 이성의 부작용에 대한 반성과 비판, 그리고 문제의 원인을 진단하려는 시도는 누구나의 문제가 되었다. 그리고 이러한 문제를 일찍이 장자가 비판하며 철학적으로 성찰을 했기에 지금 우리는 그를 "최초의 비판철학자"[54]라고 부르는 것이다.

근대 계몽의 이념을 바탕으로 건설된 지금의 지구촌 대중문화와 도시의 모습은 이성의 왜곡처럼 우리가 본래 가지고 있었던 친숙하고 개방적이고 원형적이었던 모습들을 그대로 드러내지 못하고 후면에 숨겨버린 채 과장, 변질, 왜곡 등의 비자연적인 토대 위에 세워진 구조물이다.[55] 고정된 시선과 사고의 틀을 깨고 바라봐야 자신뿐만 아니라 타자도 자유롭게 되고 본래의 친숙한 모습을 찾을 수 있다. 논지를 선명히 하기 위해 강조하면 '서양의' 고정된 시선에서 벗어나 자유로워야 동양의 학문과 철학이 가진 진면목을 볼 수 있는 것이다. 이것이 결국 장자가 「제물론」에서 말하는 '자유의 평등'의 철학이다.

사실 정보화와 세계화가 가속화되고 라이프스타일이 서구화된 21세기의 상황 속에서 동양적인 것은 점차 사라질 것인가? 라는 시급히 풀어야할 문제가 우리 앞에 벽으로 놓여있다. 하지만 다행스러운 것은 전체적으로 서양의 물질문명이 우리 생활에 미친 영향에 비할 때 서양철학의 영향은 아직 지배적이지는 않은 것 같다. 요즘 동양철학과 인문학에 대한 열기와 관심이 높아지고 있다. 모처럼 찾아온 이 기회를 살리기 위해 동양철학은 자기 자신의 진정한 모습을 보려면 타인 앞에 서야 한다. 이제 동양철학도 자신의 진정한 모습을 보기 위해 서양철학 앞에 서서 타인의 시선에 비춰진 자신의 모습을 마냥 부정할 게 아니라 그 모습을 자기인식과 반성의 계기로 삼으려는 노력이 필요한 때이다. 한편 신정근 교수의 말에 따르면, 서구에서는 동아시아의 지적 전통을 기껏해야 'thought'로 규정할 뿐 'philosophy'로 인정하지 않고 있다고 한다.[56] 만약 서구에서도 이렇게 편협한 사고의 틀에 여전히 갇혀 동양철학을 규정한다면, 이는 마치 거울 앞에 서 자신의 뒷모습만을 비추는 어리석은 짓이다.

자신의 눈에 비치는 방식대로만 세상을 바라보고 살아가는 게 나르시즘이다. 서양철학이든 동양철학이든 자기사랑에만 빠져 독불장군 식의 길을 걸어가겠다는 것이 아니라면 그 시대와 공유할 수 있는 그런 보편성을 가져야 한다. 동서 철학의 차이와 공통점을 비교하고 각자의 장점을 인정하며 상통시키려는 것은 매우 중요한 과업이다. 동양의 타자로서의 서양을 몰라서도 안 되고 서양의 타자로서의 동양 또한 몰라서도 안 된다. 사실 나는 철학함에 있어서 어디까지가 동양철학적인 것인지 서양철학적인 것이지 구분할 수 없을 만큼 서로 영향을 주며 섞여 있음을 절실히 느낀다. 과거의 과학이냐 인생관이냐? 하는 과현논쟁은 이제 학문적 담

54) 김충열, 『김충열교수의 노장철학강의』, 예문서원, 249쪽.

55) 마루야마, 15쪽 '대중'이란 근대의 기계론적 세계관을 받아들이고 그 세계관에 기초해 세워진 자본주의 도시 경제 시스템인 신자유주의의 기치를 내걸고 상품, 화폐, 자본, 권력뿐만 아니라 식욕, 색욕이라는 물신을 숭배하는 일에 몰두하며 감각의 제국에서 살고 있는 사람들이다.

56) 신정근, 「장자의 '미학'이 가능한가?」 『"溫故而知新 : 儒家思想與當代創意"國際學術硏討會』 자료집, 山東省法官培訓學院, 2014년 11월, 44쪽.

론으로서 유통기한이 지났다. 행복하고 유의미한 인생을 살기 위해 동양철학과 서양철학을 함께 공부할 필요가 있다. 왜냐하면 행복하고 유의미한 것은 지적 호기심의 문제이면서 동시에 삶의 의미의 문제이기 때문이다. 그런 점에서 장자철학은 이러한 문제의식을 한 방면에서 촉발시킨다는 점에서 가치 있는 텍스트다. 정작 중요한 문제는 장자철학을 학문적으로 설명하고 보편화하는 데 어떻게 노력하고 방법을 찾아야 하는가에 있다. 자연무위의 철학자 장자는 이러한 우리의 시도에 대해 자신을 좀 그냥 놔두라며 노발대발하겠지만 우리에게는 멈출 수 없는 숙제인 것이다.

# 근대 중국에서의 제자학의 흥기와 그 성격

**김 현 주**
**(용인대학교)**

1. 서론
2. 청말 제자학의 성격
3. 근대 제자학의 출현배경
4. 근대 제자학의 성격
5. 근대 제자학의 발전: 중서문화의 조화
6. 결론

## 1. 서론

"제자학(諸子學)"이란 "자학"이라고도 하며, 선진제자백가의 사상과 학문 그리고 후대에 그에 대한 연구를 모두 포괄한다. 본래 "제자"라는 말은 서한 말 유향(劉向), 유흠(劉歆) 등이 편집한『칠략(七略)』에서 유래된 말로,『한서・예문지・제자략(諸子略)』의「사기・太史公自序」에서 춘추 말기부터 서한에 이르기까지 활동했던 음양가, 유가, 묵가, 명가, 법가, 도덕가이외에 종횡가, 잡가, 농가, 소설가 등 선진제자백가를 이르는 말이었다.

그런데 춘추전국시기에 활발하게 활동하였던 이러한 사상유파들은 유가사상이 관학으로서 정통성을 얻게 됨에 따라 서서히 쇠퇴하였다. 이후 일부 학자들이 제자학에 대해 관심을 가지기는 하였지만, 또 다시 본격적으로 조명을 받기 시작한 것은 청대에 와서라고 할 수 있다. 청 건륭제와 가정제 시기 필원(畢沅), 손성연(孫星衍), 왕중(汪中), 왕념손(王念孫) 등의 학자들이 제자학에 관심을 갖고 교주(校註)를 달기 시작하면서, 2천 년간 관심을 받지 못했던 제자학이 재부상하였다. 그러나 당시의 제자학에 관심을 가졌던 학자들은 유학자로서, 제자학으로서 경전을 해석하거나 합리화하는 데 사용하였을 뿐 제자학을 하나의 독립적인 사상유파로 지지한 것은 아니었다. 즉 이 당시의 제자학이란 경학의 예속품에 불과하였다.

그러나 이렇듯 유학에 비해 부차적인 지위에 머물렀던 제자학이 근대에 새롭게 재평가되면서 신유가와 더불어 신도가, 신법가 등 하나의 독창적인 유파로 성장하게 된다. 그것은 중국 근대라는 특수한 역사적 상황과 그에 따라 역사적 사명에 따른 것으로, 그로 인해 성장한 근대 중국의 제자학은 이전과는 본질적으로 다른 성격을 갖게 된다. 이 글에서는 청조와 근대

의 제자학의 성격이 어떻게 다른지 밝히고, 그 원인과 배경을 살펴보고자 한다.

## 2. 청말 제자학[1]의 성격

19세기 도광, 함풍 연간(1820~1861)에 명말 청초 왕부지, 황종희, 고염무 등이 제창했던 경세치용 사조가 크게 유행하였다. 경세치용 사조는 학문이란 나라를 다스리고 세상을 구하는 데 쓰여야 한다고 주장하던 사조로서, 그와 달리 송명이학은 실제에는 맞지 않는 공허한 학문이라며 배척하였다. 이러한 경향은 아편전쟁 전후의 경세사상에도 영향을 주어, 가경, 도광 연간의 사회적 위기가 증폭됨에 따라 개혁에 대한 주장으로 발전하였다. 그런데 이들 중에는 제자학에 관심을 갖게 된 이들이 많았는데, 이리하여 19세기 중후반 다시금 제자학이 부흥하기 시작한 것이다. 당시의 대표적인 저술로는 유월(兪樾)의『제자평의(諸子平議)』, 도홍경(陶鴻慶)의『독제자찰기(讀諸子札記)』, 손덕겸(孫德謙)의『제자요략(諸子要略)』, 장백잠(蔣伯潛)의『제자통고(諸子通考)』, 나준(羅焌)의『제자학술(諸子學述)』, 진청천(陳淸泉)의『제자백가고(諸子百家考)』, 나근택(羅根澤)의『제자고색(諸子考索)』, 고형(高亨)의『제자신전(諸子新箋)』등이 있으며, 제자 중 하나만을 골라 단독으로 연구한 저서로는 손이양(孫詒讓)의『묵자간고(墨子間詁)』, 왕염운(王闓運)의『묵저주(墨子注)』, 왕선겸(王先謙)의『순자집해(荀子集解)』와『장자집해(莊子集解)』, 대망(戴望)의『관자교정(管子校正)』, 왕선신(王先愼)의『한비자집해(韓非子集解)』등이 있다.

제자학 연구가 중시되기 시작한 건륭, 가정 연간에 제자학연구는 육경의 "우익(羽翼)", 즉 육경의 해석과 합리화를 위한 보조적 역할에 머물렀다. 당시 제자학 연구는 "고거", 또는 "고증"에 의한 한학의 연구방법을 따랐으므로, 고거학, 고증학, 또는 박학(朴學)의 범주에 포함되었다. 그것은 제자학이 문헌에 대해 정리, 교감(校勘), 주소(注疏), 집일(輯佚)[2] 등의 작업을 통해 문헌의 의미와 내용을 철저하게 밝혀 학문을 통해 경세치용을 실현하고자 한 명청대의 학풍을 따랐다는 것을 의미한다. 그리고 그러한 고거학적 연구방법에 바탕을 둔 제자학은 그 목적이 "제자를 통해 경(經)의 의미를 밝히는 것(以子證經)" 또는 "제자를 통해 사(史)의 의미를 밝히는 것(以子證史)"을 목적으로 했다.[3]

그 대표적인 예가 위원(魏源)의『노자본의(老子本義)』이다. 위원은『노자본의』에서『노자』에서 주장하는 "무위(無爲)"는 나라를 다스리는 좋은 방법으로, 그것이야말로 "나라를 구할 수 있는 책(救世之書)"이라고 추켜세웠지만, 그것은 기본적으로 유가의 시각을 통해『노자』를 해석하였기 때문이었다.

---

1) 鄭義風, 論近代子學復興, 濟南大學學報, 第6卷第3冊, 1996.
2) 유실된 문헌자료에 대해 수집하여 정리한 자료를 추가하여 복원하는 작업
3) 張之洞,「輶軒語一」,『張之洞全集』第12冊[M], 石家庄: 河北人民出版社, 1997.

『노자』라는 책은 위로는 도를 밝힐 수 있고, 안으로는 스스로를 다스릴 수 있고, 확대하면 다른 이를 다스릴 수 있다(『老子』之書, 上之可以明道, 中之可以治身, 推之可以治人).[4]

위원의 해석에 따르면, 『노자』는 주희의 충서(忠恕)사상에 부합한다. 주자는 '忠'을 "스스로를 수양하는 것(盡己)"으로, 그리고 '恕'를 "스스로의 수양을 다른 사람에게 미치도록 하는 것(推己及人)"이라고 보았는데, 그에 따라 위원은 『노자』또한 "치신(治身)"으로부터 "치인(治人)"으로, 즉 "진기(盡己)"에서 "투기급인(推己及人)"으로 발전하는 사상으로 이해하였다. 그것은 곧 노자의 도(道) 또한 개인의 수양이 사회에 도움이 되어야 한다는 유가사상의 도(道)를 실현하고 있다고 본 것이다. 더 직접적으로 그는 노자의 "부드러움(慈)", "소박함(儉)", "나서지 않음(不敢)"[5] 등의 "세 가지 보물(三寶)"이 각각 유가의 인, 의, 예에 해당한다고 생각하였다.

慈는 仁이 아닌가? 儉은 義가 아닌가? 不敢은 禮가 아닌가(慈非仁乎?儉非義乎?不敢非礼乎)?[6]

그는 노자를 단순히 개인의 수양에 관한 사상으로 보는 것에 반대하고, "태고의 뜻에 따라 말세의 잘못을 바로 잡을 수 있는(以太古之志, 矯末世之弊)" 양약이라고 주장하였지만, 이는 도가의 말을 이용하여 유가사상의 뜻을 밝힌 것(通子致用)일 뿐이었다.

위원이 도가를 유가와 대등한 위치에서 바라보지 못한 이유는, 노자와 유가가 본질적으로 다르다고 생각하였기 때문이다. 그는 노자를 "음", 유가를 "양"으로 구분하고,[7] 양자가 질적으로 다른 것임을 분명히 한 동시에, 성인의 도, 즉 유가의 이념이란 양으로써 음을 억누르는 것이라고 보았다.

송대 이학(理學)이 형성된 이후, 많은 유학자들은 이학(理學)의 관점에서 노장을 해석하였고,[8] 청대에도 그러한 입장은 계속되었다.[9] 이렇듯 청대에 와서 유가사상을 가지고 노장을 해석하였던 저술들은 유가사상의 입장에서 노장과 유가의 상통점을 발견하였으며, 양자를 조화시키려고 시도하기도 하였다.[10] 그들은 유가와 도가의 반목은 단지 공자와 노자 제자들이

4) 『老子本義 · 論老子之二』, 第70頁。

5) "나에게는 세 가지 보물이 있다. 첫째는 자비심이고, 둘째는 검소함이고, 셋째는 감히 천하에 나서지 않는 것이다."(『노자』제67장))

6) 「老子本義 · 論老子之二」,『魏源集』上冊.

7) "老子與儒合乎, 曰否否, 天地之道, 一陽一隱, 而聖人之道, 恒以扶陽抑隱爲事, 其學無欲則剛, 是以乾道純陽, 剛健中正, 而后足以綱維三才, 主張皇极, 老子主柔賓剛, 而取牝取雌取母, 取水之善下, 其體用皆出於隱, 隱之道雖柔, 而其機則殺, 故學之而善者則淸淨慈祥, 不善者則深刻堅韌, 而兵謀權術宗之, 雖非其本眞, 而亦勢所必至也."(『老子本義 · 論老子之四』, 第5頁。)

8) 薛蕙의 『老子集解』와 王道의 『老子亿』 등 참조

9) "其謂『老子』與六經相發明"(胡與高, 道德經編注, 四庫全書總目 : 卷147 "道家類存目"); "以『易』解『老子』。"(汪縉, 讀道德經私記 : 二卷, 四庫全書總目 : 卷147 "道家類存目".); "大抵以儒解老, 順文句解, 頗得要領。"(嚴靈峰, 周秦漢魏諸子知見書目, 中華書局, 1993年版。); 花尙의 『道德經眼』, 紀大奎의 『老子約說』, 董德寧의 『道德經本義』등도 그러하다.

10) 姚瑩曰: "盖老子之道,以藏身為術, 而所以藏身, 固將有為, 非苟藏己也。即莊子'善刀而藏'之意耳。『易』曰'藏器乎身, 待時而用',……孔老之徒,互相非毁, 孔子曷嘗非毁之乎?"(『寸陰叢錄』卷4「老子」, 黃山書社, 1991年版.)

서로 비방했기 때문에 생긴 것일 뿐, 사실 노자와 공자가 상통하는 점이 많다고 생각했다. 정환(鄭環)은 『노자』가 "태고의 소박함(太古之朴)"를 가지고 있는데, 그것은 『역(易)』에서의 "계(系)"와 같은 의미라고 보았다.[11] 방이지(方以智) 또한 『장자』가 『역』이나 『중용』과 상통한다고 생각했다.[12]

이렇듯 이 시기 제자학을 연구하던 학자들은 제자학을 경세치용의 학문으로 높이 평가했던 것이 사실이지만, 그것이 "유가사상과 상치하지 않는 한"이라는 제한적 조건에 부합하는 경우일 뿐이었다. 유가사상과 합치하는 점에 있어서만 제자를 인정한다는 것은 그들의 제자연구가 유가사상의 틀을 여전히 벗어나지 못하고 있었음을 분명하게 보여주는 것이다. 이런 경향은 청 말까지 지속되었다. 그러므로 당시의 제자학의 특징을 한 마디로 "제자로서 경전을 해석한(以子證經) 고증학적" 제자학이라고 할 수 있다.

이 시기는 제자학은 전통에서 근대로 전환하는 과도기적 시기에 해당한다. 이 시기의 대표적 제자학 연구자인 유월, 손이양, 왕선겸, 왕개운 등은 모두 건륭, 가정시기의 고증학파의 계승자들로서 그들의 울타리를 벗어나지 못하였다. 그러므로 그들의 제자연구는 "고거지학"으로서, 교감, 훈석 등을 위주로 한 것이었고, 제자학은 경학의 보조적 수단에 불과하였다. 그들의 연구 성과는 놀랄만하지만, 그것은 청대 한학의 발전이라는 범주에 머무르는 것이었을 뿐이었다고 할 수 있다. 그것은 과거에 비하면 편견에서 벗어나 객관성을 가진 것을 부정할 수 없는 사실이지만, 유학정통의 관념에서는 벗어나지 못하였다는 한계를 지니고 있었다.

## 3. 근대 제자학의 출현 배경과 원인

청조의 붕괴를 전후하여 제자학의 성격도 본질적인 변화를 겪게 된다. 제자학은 더 이상 유학의 예속품이 아니라 독립撰으로서의 지위를 얻게 되었다. 그리하여 제자학에 교주(校註)를 다는 것에 그치지 않고, 그 의리를 밝혀 그것을 널리 알리고자 하는 "의리(義理)사상적" 제자학이 출현한 것이다. 그 원인은 크게 두 가지로 나누어 볼 수 있다. 첫째는 체제의 위기이고, 둘째는 사상의 위기이다. 양자는 상호 밀접한 연관이 있다. '좋은 통치'란 사상의 뒷받침 없이 지속되기 어렵기 때문에, 양자는 상생의 관계라고도 할 수 있다. 그러므로 두 가지 위기는 동시에 진행되었다.

우선 체제의 위기를 살펴보면, 중국의 경우 그것은 장기간에 걸쳐 서서히 진행되었지만, 위기가 본격화된 것은 태평천국운동(1851~1864)과 두 차례의 아편전쟁(1840~1842, 1856~1860)이었다. 그것은 전통적 봉건질서의 붕괴를 보여준 상징적인 사건들이다. 청조 붕괴의 기미는 도

11) 鄭環, 『老子本義』 自序.

12) "世之以莊子解莊子者, 非知莊子者也。", "莊子者, 殆『易』之風, 而『中庸』之魂乎!"(方以智(清)撰, 「向子期與郭子玄書」, 『浮山文集後編』.) 이러한 견해는 그밖에도 吴世尚의 『莊子解』, 林雲銘의 『莊子因·莊子雜說』등에서도 보인다.

광 연간부터 나타나기 시작하였는데, 그것은 팔기(八旗)와 녹영(綠營)으로 이루어진 청군의 군사력에서 보다 현저하게 드러났다. 청의 군사력은 국내외의 도전을 감당할 수 없을 정도로 무력화되어 태평천국운동을 진압하는 과정에서도 지방에서 조직한 의용군이 더 큰 도움이 되었을 정도였다. 이것은 중앙의 통제력 상실을 의미하는 것이었고, 체제붕괴의 가장 큰 지표라고 할 수 있었다.

체제붕괴의 조짐은 또한 국가정권 내부에서도 드러났다. 청말 관리들이 보여준 부패의 심각성과 도덕성의 부재가 그것이다. 광서제 때 산서순무, 호북순무, 양강총독 등을 역임했던 단방(端方)은 자신을 찾아오는 사람들이 문을 하나 지날 때마다 뇌물을 받았고,[13] 골동품, 서책, 그림을 파는 가게를 열어 장사를 가장하여 뇌물을 받아 막대한 부를 축적했다. 이것은 대표적인 예일 뿐, 당시의 관료들은 위로부터 아래에 이르기까지 하나같이 관직을 부를 축적하는 수단으로 여겼다. 그리고 이러한 뇌물과 매관매직의 성행은 제도적으로 이루어졌다. 감찰기관이 있었지만 부패를 막기에는 너무나 유명무실했고, 건륭제 때부터 계속되어 온 고질적인 병폐로 자리 잡아 전정(錢政), 하정(河政), 염정(鹽政), 과거제도에 이르기까지 대부분의 국가정사에 영향을 미쳤다.

이런 일련의 체제의 위기는 곧 사상의 위기로 나타났다. 사상의 위기는 크게 두 가지 방향으로 진행되었다. 하나는 안으로부터의 위기이고, 다른 하나는 밖으로부터의 위기이다. 우선 안으로부터의 위기는 유학의 정통적 지위의 상실에서 시작된다. 관료들의 부패와 민중에 대한 수탈은 차치하고라도 국내외의 도전들을 통해 드러난 청조와 지배층의 무능은 곧 그들이 지지해 온 사상적 토대를 의심하게 만들었다.

순치(順治帝)가 "제왕의 통치는 학문교육을 우선으로 한다; 신하로부터 군주에 이르기까지 경술(經術)을 근본으로 삼는다"[14]라고 하며, 과거제도를 회복한 이래(1646년), 청대의 지배층은 과거를 통해서 선출되어왔다. 그 후 강희제(康熙帝)가 주희를 숭상하면서,[15] 사서와 오경에 대한 송대 도학파들의 주석이 청대에도 여전히 정통교재로 사용되었다. 따라서 과거를 준비하는 사람들은 주희의 『주자집주』, 『주자본의』, 정이(程頤)의 『이천역전(伊川易傳)』등 정주학파(程朱學派)의 서적을 필독해야 했다.[16] 이후 고증학의 유행으로 송학(宋學)이 쇠퇴하기는 하였지만, 고증학 또한 경학(원시유학)으로의 회귀를 주장하였다는 점에서 사서오경이 과거의 기본교재라는 점은 변함이 없었다.

이렇듯 청대의 지배사상으로서 정통적 지위를 획득했던 유가사상은 봉건체제의 몰락과 함께 위기를 겪게 되었다. 이것은 유가사상 자체의 모순 때문이라기보다는 그것이 정당화하고 있던 체제 자체의 모순 때문이었다. 청조 또한 군주를 중심으로 위계질서를 도덕적으로 정당

13) 佚名, 『貪官汚吏傳』, 北京: 北京古籍出版社, 1999, 67頁。

14) 『淸聖祖實錄』卷三

15) "宋儒朱子, 注釋群經, 闡發道理。凡所著作及編纂之書, 皆明白精確。歸於大中至正, 今經五百余年, 學者無敢癡議。朕以爲孔孟之候, 又裨斯文者, 朱子之功, 最爲宏巨。"(戴逸, 『簡明淸史』第二冊, 北京人民出版社, 1984, 228頁。)

16) 艾爾曼, 「淸代科擧與經學的關係」, 『經學・科擧・文化史 : 艾爾曼自選集』, 中華書局, 2010.

화하기 위해 유가사상을 이용하였는데, 이것은 체제의 오류가 사상의 오류로 오인되게 만드는 빌미를 제공하였다. 아편전쟁 이후 서구 열강과 불평등 조약을 체결함으로써 청조가 반식민지 국가로 전락함에 따라, 관학으로서의 독점적 지위를 누리고 있던 유학도 그 지위가 추락하게 되었다.

이러한 유학의 위기는 유학과 제자학의 관계에도 영향을 미쳤다. 한(漢)대 이후 선진제자학의 하나였던 유학이 정통사상으로 자리매김한 이래, 유학과 제자학의 관계는 정통과 이단의 관계를 유지하였다. 그러나 근대에 이르러 청조의 몰락으로 인해 봉건적 체제가 흔들리기 시작하자 그로 인해 오랜 세월 관학으로서 정통성을 유지해 오던 유학의 가치에 대한 의구심이 생겨났고, 상대적으로 제자학의 가치는 상승하였다. 이렇듯 유학의 위기로 인해 유학과 제자학의 평등한 관계(子儒平等)가 형성되었다. 이후 상승세를 타게 된 제자학은 서학의 유입과 더불어 지식인들이 유학이외의 전통문화에도 관심을 가지고 연구하기 시작하면서, 그 가치와 근대적 의의들이 재조명되기 시작한 것이다.

1904년 등실 등은 유사배(劉師培), 장태염(章太炎), 손이양(孫詒讓), 왕개운(王闓運), 나진옥(羅振玉), 왕국유(王國維) 등과 함께 "국학보존회"를 세우고, 고학(古學)을 보존하고 선진제자를 찬양하여 국수를 발양해야 한다고 주장하였는데, 이때 국학의 범주에 유가 이외의 선진제자사상들을 모두 포함되었다.[17] 등실 등은 유가, 묵가, 법가, 도가 등의 철학을 "국학"으로서 모두 서구철학과 대등하다고 여겼다.

> 묵자와 순자의 명학(名學), 관자와 상앙의 법학, 노자와 장자의 신학(神學), 계연, 백규의 계학(計學), 편작의 의학, 손오의 병학(兵學)은 모두 탁월하게 일가를 이루어, 서구철학과 어깨를 나란히 할 수 있는 학설이다.[18]

양계초도 말년까지 줄곧 유학과 함께 제자학을 연구하였고, 공자와 함께, 노자와 묵자를 삼성(三聖)으로 여길 정도로 제자사상을 높이 평가한 것은 잘 알려진 사실이다. 이렇듯 제자학이 높이 평가받게 된 배경에는 서학의 영향이 크다. 뤄젠치우(羅檢秋)는 서학의 유입으로 국학이 충격을 받자, 국수(國粹)를 보존하자는 의미에서 자학연구가 활발해졌다고 말하지만,[19] 제자학 흥기는 서학의 충격에 대한 단순한 반동은 아니다.

명말 청초 고증학의 발달은 경세치용의 학문을 추구하는 분위기를 조성하였는데, 실학자들은 실용을 위주로 하는 서학에서 그들이 추구하는 바와 상통하는 점을 발견하였다. 서학에 정통했던 명말의 학자 김성(金聲)이 서학을 실학이라고 표현한 점에서도[20] 익히 알 수 있다.

---

17) 1922년 장태염이 상해에서 국학에 대해 강연한 내용을 조취인(曹聚仁)이 정리하여『國學概論』이라는 책으로 출판하였는데, 이 책에 따르면 국학은 경사(經史), 제자(諸子), 역사을 본체로 한다. 후에 장태염은 국학진기사(國學振起社)를 설립하였는데, 국학진기사는 제자학, 문사학(文史學), 제도학, 내전학(內典學), 송명이학, 중국역사를 강의한다고 하여, 제자학을 별도의 분과로 배정하였다.

18) 鄧實,「古學復興論」,『辛亥革命前十年時論選集』第二卷上冊.

19) 羅檢秋,『西學與近代諸子學的發展』, 天津社會科學, 1994(8).

20) "서양 학자들이 존경스럽고, 그들의 실학이 좋다."(「上徐玄扈相公書」,『金忠節公文集』卷三)

또한 이들은 서학의 관점에서 제자학을 연구하기 시작하였고,[21] 청말과 근대의 제자학의 내용들이 서구의 가치들과 결합하는 계기를 마련하였다.

요약하자면, 근대 제자학의 흥기는 체제의 원인과 사상의 원인이 결합되어 나타난 것이다. 물론 서학의 유입이나 아편전쟁과 같은 체제 외적 요인들이 촉매작용을 한 것에 대해 부인할 수 없지만, 그 이전부터 제자학이 유학의 지위에 서서히 도전해왔다는 사실 또한 부정할 수 없기 때문이다. 제자학은 지배체제를 대표하는 유학에 대한 대안으로서 체제개혁의 상징으로 부상하게 된 것이다. 그리고 그것은 서구사상과 그 가치들과 결합하여 현대화함으로써 새로운 제자학으로 거듭나게 되었다.

## 4. 근대제자학의 성격

근대 제자학의 성격은 이전의 제자학으로부터의 "세 가지 변화"로 설명할 수 있다. 즉 주변에서 중심으로의 지위의 변화, "고거지학"에서 "의리지학"으로의 성격의 변화, "서학중원설"에서 "중서조화설"로의 태도의 변화이다.

우선 근대에 이르러 제자학이 주변에서 중심으로 그 지위가 상승하였다는 점이 가장 큰 변화이다. 제자학 연구가 중시되기 시작한 건가시기에 제자학은 경학의 보조적 역할(羽翼六經)에 머물렀다. 즉 제자학 연구의 목적은 두 가지, 즉 제자를 통해 경(經)의 의미를 밝히거나("以子證經") 사(史)의 의미를 밝히는 것("以子證史")이었다. 따라서 당시의 제자학은 유가사상의 틀을 벗어나지 못하였으나, 대내외적 요인으로 인한 체제위기의 증폭과 더불어 청말 서학의 대량유입으로 인해 상황이 근본적으로 달라졌다. 청말의 유학자인 유월(兪樾)은 당시의 상황을 이렇게 표현하였다.

> 시국이 아주 달라져, 풍속이 크게 개방되고, 사람들은 다투어 서학을 말하였다.[22]

당시의 신지식인들은 개량파, 혁명파를 불문하고, 제자학에서 서구사상의 일면들을 발견하였고,[23] 제자학의 가치가 재평가되었다. 그에 따라 제자학은 유학과 동등한 지위를 획득하게 되었다. 이제 유학은 제자학의 일부로 여겨지게 되었다. 그러므로 유학을 포함하여 모든 제자학은 체제개혁을 갈구하던 지식인들에 의해 새로워질 필요가 있는 전통으로서, 그리고 서학에 못지않은 현대적 가치를 함유하고 있는 선견지명이 있는 전통의 정수(精髓)로서 새로운 시대와 국가를 대표해야 하는 시대적 사명을 갖게 되었다.

이러한 요구에 따라, 제자학은 과거의 "고거지학"에서 "의리지학"으로 변화되어야 할 필요

---

21) 趙虎、吳冰，論晚清諸子學研究中"以西釋子"的學術特色，河北經貿大學學報，第7卷第3期，2007年9月.
22) 湯志均,「詁經精舍八集序」(「詁經札記校点后記」,『章太炎全集(一)』，上海人民出版社, 1982을 재인용)
23) 史革新, 試論晚清諸子學的興起，史學月刊, 2006(2).

가 있었다. 유사배는 19세기 제자학에 대해 “제자의 고거학일 뿐, 제자의 의리학이 아니다.”[24] 라고 비판하며, 제자학이 본연의 사상적 의미를 가져야 함을 주장하였다. 이리하여 근대 제자학은 건가시기와 달리 기본적으로는 학술연구이지만, 보다 분명하게 경(經)과 사(史)가 담당해 왔던 정치이상과 사회 현실적 의미를 모두 갖게 되었다.

> 제자의 책은 그것이 함유하고 있는 의리가 서양의 심리, 윤리, 명학, 사회, 역사, 정법, 일체의 성광전화의 학문을 모두 포함하고 있으며, 어느 것을 보아도, 모두 신명하게 맞는다.[25]

근대  제자학연구는 더 이상 고거지학, 즉 제자를 교감(校勘), 훈고(訓詁), 주석(註釋)하는 것에 머물지 않고, 의리지학, 즉 제자사상의 의의를 밝히는 것에 주력하게 되었다. 의리지학의 시기, 20세기 초부터 40년대까지의 시기로, 중국근대학술발전의 거대한 변혁의 시기라고 할 수 있다. 이 시기 양계초는 자묵자학설, 관자평전 등의 저작을 통해 제자학 변혁의 기치를 드높였으며, 이와 더불어 장태염, 유사배 등 또한 근대 제자학 변혁의 중요한 힘이 되었다. 이 시기의 제자학은 유학정통관념에서 벗어났다는 점이 그 특징이다.

그 이면에는 서학이 자리 잡고 있었다. 이 시기의 제자학자들은 서방의 자연과학과 사회과학의 개념과 원리들을 대거 이용하여 제자를 연구하였다. 그 대표적 저서로는 장태염(章太炎)의『국고논형(國故論衡)』, 양계초(梁啓超)의『선진정치사상사(先秦政治思想史)』, 호적(胡適)의『중국고대철학사(中國古代哲學史)』, 진주(陳柱)의『자이십육론(子二十六論)』과『제자개론(諸子概論)』, 풍우란(馮友蘭)의『중국철학사(中國哲學史)』, 곽담파(郭湛波)의『선진학술사(先秦學術史)』, 고유창(高維昌)의『주진제자개론(周秦諸子概論)』, 후외려(侯外廬)의『중국고대사상학술사(中國古代思想學說史)』등이 있다. 이들 저서들은 모두 서구의 문화와 사상적 가치들을 부정하지 않고, 오히려 그것을 근거로 제자학을 연구하였다는 공통점을 가지고 있었다. 이로 인해 청말까지 이어진 “서학중원설”에서 벗어나 “中西조화론”으로의 전환이 이루어졌다.

명말 청초 서학이 전파되면서 서학의 장점을 인정하기 시작한 황종희(黃宗羲), 방이지(方以智), 왕석천(王錫闡)을 비롯한 사대부 지식인들은 서학이 중학에서 비롯되었다는 서학중원설을 제기하면서 자신들의 자존심을 지키고자 하였다. 이러한 태도는 청대의 학자들이 중서문화를 바라보는 기본적인 입장이 되었고,[26] 물론 그런 입장은 양무운동 이후에도 당분간 변함이 없었다. 제2차 아편전쟁에서 중국이 참패를 당하자, 청의 지식인들 중 서양을 배워야 한다는 목소리가 높아졌다. 위원과 같은 선진적이 인사들은 “오랑캐의 앞선 기술을 배워 오랑캐를 무찌르자(師夷長技以制夷)”라고 외치며 서양의 군사와 공업기술을 배울 것을 주장했다. 풍계분(馮桂芬)은 여기서 한발 더 나아가 “사불여이(四不如夷)”를 주장하였다. 그는 ‘인재(人才)’, ‘지리(地利)’, ‘군민관계(君民不隔)’, ‘명실상부(名實必符)’에 있어서 오랑캐보다 못한 것을

24) 劉師培,「周末學術史序」,『遺書』第14冊, 1-2頁.
25) 鄧實,「古學復興論」,『辛亥革命前十年時輪選集』第二卷上冊.
26) 徐海松,『清初士人與西學』, 上海：東方出版社, 2000, 365頁.

인정하고 “스스로 강해져서 오랑캐를 무찌르자”고 주장했다. 이렇듯 청말에 서양을 배우자는 주장들이 있었지만, 이러한 주장들은 중국의 윤리와 도덕을 근본을 하고, 서양의 부국강병술을 보조적으로 사용하고자 한 양무파의 ‘중체서용’론에서 크게 벗어나지 못했다.

1867년 “동문관논쟁(同文館之爭)”을 살펴보면, 왜인(倭仁)은 서양의 것을 배우는 것에 반대하면서 다음과 같이 말하였다.

> 지금 총명하고 뛰어난 사람들을 뽑아, 국가가 배양하고, 이를 유용하게 쓰고자 하는데, 그들이 변하여 오랑캐를 따르니, 바른 기풍이 확산되는 것이 아니라, 좋지 않은 분위기만 더욱 거세지니, 수년 이후 중국 사람들이 모두 오랑캐에 귀의하게 될 것이다(卷47,『同治六年三月二十一日倭仁折』).[27]

그러나 이러한 주장들은 오히려 서학에 대한 관심을 고조시키는 결과를 초래했고, 그것은 제자학이 서학과 결합하도록 하는 계기를 마련하였다. 19세기 후반 서학이 본격적으로 전파됨에 따라 유학의 정통적 지위는 위협을 받았다. 그에 따라 제자학도 점차 유학의 구속으로부터 벗어나게 되었다. 서구문화의 유입은 새로운 가치들에 대한 관심을 증가시켰고, 서구문화를 접하게 된 지식인들은 선진제자학에서 서학과의 유사성을 발견하게 되었다.[28] 그것을 등실(鄧實)은 이렇게 표현하였다.

> 서학이 중국에 들어오자, 선비들이 놀랐으나, 그 실제를 살펴보자, 많은 점에서 제자와 일치했다. 그래서 주진(周秦)학파[29]가 흥하게 된 것이다.[30]

이것은 근대제자학의 탄생을 설명한 것이다. 이런 이유로 뤄젠치우(羅檢秋)는 근대의 제자학의 흥기와 발전은 서방문화의 전파와 밀접한 관련이 있다고 주장한다. 그러므로 그는 근대제자학은 건륭, 가정 시기의 고거학적 제자학의 단순한 연속이라고 볼 수 없다고 말한다. 그것은 근대 제자학이 고거학적 제자학과 달리 서학의 자연과학적 측면 이외의 사상적 측면을 적극적으로 흡수하여 자기화했기 때문이다.

그러므로 제자학의 성격이 본질적인 전환을 하게 된 것은 서구사상의 영향이 큰 몫을 담당했다는 점은 부인할 수 없다. 그런 점에서 청 말과 근대라는 과도기에 활약했던 엄복, 양계초, 담사동, 유사배, 장태염, 왕국유 등의 공헌이 자못 크다. 그들은 서구 계몽사상을 근대중국에 널리 전파하여 현대화에 기여한 이들이다. 이들은 계몽사상과 제자학을 결합하여 제자학이 구

---

27) 寶瑫等編,『籌辦夷務始末(同治朝)』, 北京: 故宮博物館影印本, 1930.

28) 서학을 통해 구국도망을 추구했던 사람들은 선진제자학에게서 서학과 상통하는 점을 발견하였는데, 나아가 西學中原說까지 주장하기도 하였다. 그 대표적인 예가 황준헌이다. “泰西之學, 其源流皆出於『墨子』。其謂人有自主之權, 則是『墨子』之尙同也; 其謂愛鄰如已, 則『墨子』之兼愛也; 其謂獨尊上帝, 保汝靈魂, 則『墨子』之尊天明鬼也; 至於機器之精、弓手·攻守之能, 則『墨子』備功備突、消駕能飛之緖余也。而擱置格致之學, 無不引其端於『墨子』經上下篇.”(黃遵憲,『日本國志·學術志』)

29) 주진(周秦)학파란 주(周)대부터 진(秦)대에 이르기까지 활약했던 제자백가들을 이르는 말이다.

30) 鄧實. 古學復興論, 國粹學報, 1905(9).

학문에서 신학문으로 전환하는 길을 마련하여 근대 제자학이 부흥하도록 한 장본인이기도 하다. 이들은 스스로가 근대중국이 겪은 전통에서 현대로의 사상적 전환을 몸소 체험한 지식인들로 자신들의 경험과 깨달음을 제자학에 대한 해석에 반영하여 제자학의 현대화를 이끌었다.

엄복은 일찍이 아담 스미스의『국부론』, 스펜서의『사회학원리』, 밀의『자유론』, 몽테스키외의『법의 정신』등 서구의 정치, 경제, 사회 전반에 걸친 다양한 저서들을 번역하였는데, 이것은 그가 계몽사상의 영향을 받아 도가사상을 이해하도록 하는 밑거름이 되었다. 그것을 바탕으로 엄복은 민주와 자유라는 서구적 가치관념을 통해 노장사상을 해석하였고, 이것은 노장사상이 중국의 자유주의와 민주주의의 원천이 된 계기를 마련하였다.

이리하여 근대에 "서학으로 제자 해석하기(以西釋子)"의 경향이 유행하게 되었다. 그것은 중국근대학술연구에 새로운 연구방법을 제시함으로써, 근대학술계의 발전에 커다란 영향을 미쳤다. 특히 주목할 만한 것은 "중서(中西)비교"의 연구방법이다.

등실은『고학부흥론』(1905)에서 선진제자학과 고대 그리스의 학술을 함께 거론하며,[31] 제자학의 부흥을 통해 중국민족과 문화를 부흥시키고자 했다.『주말학술사서(周末學術史序)』(1905)에서, 유사배는『학술연혁사』,『민약론(民約論)』,『사회학원리』,『사회통전(社會通詮)』,『역사철학』등을 제자학과 비교하였다. 그는 선진제자학을 정치, 경제, 철학, 역사 등 서구의 학문분과로 분류하여 그 특징을 분석함으로써 전통적 제자학 연구에서 완전히 탈피하였다.

또한 "고거지학"을 배척했던 양계초는 무술변법의 실패를 통해 문화에 대한 자아반성이 필요하다는 교훈을 얻고,『신진학파와 그리스・인도학파 비교(先秦學派與希臘印度學派比較)』에서 선진제자학파와 고대 그리스 및 인도의 학파를 비교하였다. 그는 우수한 타문화와의 '비교'를 통해 중국문화에 내재한 낙후성을 찾아내고자 하였다. 물론 그가 중국문화를 전면 부정한 것은 아니다. 그는 중서문화 비교를 통해 중국문화의 우수성이 바로 선진사상에 있으며, 그것에 희망이 있다고 생각했다.[32]

양수명(梁漱溟)의『동서문화 및 그 철학』(1921) 또한 동서문화비교의 전형적 예이다. 이렇듯 동서문화 비교는 제자학에서 하나의 혁신적인 방법으로 자리 잡았고, 이후의 제자학은 대부분은 서구문화나 사상을 통한 해석에 전념하게 되었다.

장태염은『고란실찰기(膏蘭室札記)』에서 그리스의 수학자 유클리드, 이탈리아 선교사 사바티노 데 우르시스[33], 프랑스 선교사 Michel Benoist(『新制渾天儀』), Charles Lyell(『地學淺釋』), 영국 선교사 Alexander Williamson(『格物探源』), 영국의 천문학자 Wilhelm Herschel(『談天』)그

31) "우리나라의 주와 진 시대를 살펴보면, 실로 학술이 무척 성행하였던 때인데, 제자백가가 …… 모두 분명하게 일가를 이루었으며, 서구의 철학자들과 어깨를 견줄 만하였다. 무릇 주와 진의 제자들의 시대와 그리스 학파가 흥성할 때, 지구를 하나로 묶어주며, 하나는 동으로 하나는 서로, 앞서거니 뒤서거니 서로 응하였으니, 동산이 무너지면 낙종이 울린 것(銅山西崩, 洛鐘西應)처럼, 이 또한 그러했다." (鄧實, 古學復興論, 國粹學報, 1905(9).)

32) 梁啓超,『論中國學術思想變遷之大勢』, 上海古籍出版社, 2006.

33) 이탈리아 선교사 사바티노 데 우르시스의『泰西水法』은 1612년 서광계(徐光啓)와 이탈리아 선교사인 사바티노 데 우르시스(Sabatino de Ursis)가 함께 서구의 수리과학에 대해 번역, 소개한 책으로 총 6권으로 이루어져 있다.

리고 미국 선교사 Watson Mcmillen Hayes(『天文揭要』) 등의 이론을 가지고 『관자』, 『장자』, 그리고 『회남자』 등 제자들의 저서를 해석하였다. “오늘 월나라에 갔는데 어제 도착했다(今日适越而昔來).”라는 『장자·歷物』의 문구에 대해, 그는 서구 지리학의 동서간의 시차로 설명하였다.[34] 또한 그는 『管子·地數』에 나오는 “땅은 동서로 이만팔천 리이고, 남북으로 이만팔천 리이다(地之東西二万八千里, 南北二万六千里).”라는 글은 지동설로서 이해하였다.[35]

아이러니하게도, 이 시기 제자학을 연구하던 이들은 서학과 중학의 유사성을 발견하면서 서학에 예속된 것이 아니라, 오히려 제자학을 중국문화의 정수로서 여기게 되었고, 그것은 그들의 민족적 자긍심을 높이는 결과를 낳았다. 그것은 제자학이 서학과 결합하면서도 중학으로서의 성격을 잃지 않도록 하였다. 그런 과정에서 양자의 결합은 다소 억지스러운 면이 많았다. 그러나 그것은 서학이 대변하고 있는 현대적 가치들을 제자학에서 찾아냄으로써 유학이 해내지 못했던 사상적 변혁을 시도한 것이며, 그런 식으로 현대적 가치들을 중국에 정착시키고자 했던 제자학 연구자들의 염원이 반영된 것이었다.

## 5. 근대 제자학발전: 중서문화의 결합

제자학의 도전으로 유가사상은 정통적 지위를 상실하였지만, 그것으로 시련이 끝난 것은 아니었다. 근대에 이르러서 유가사상은 전통적 봉건체제와 동일시되어 '낡은' 사상으로 낙인찍혀 부정의 대상이 되었다. 신문화운동 시기에 이르면 유가사상에 대한 비판이 최고조에 이르러, 유가는 “사람 잡아먹는 예교”[36]로 내몰리고, 그 시조인 공자를 타도하자는 지식인들의 목소리가 높아졌다. 이러한 비판과 도전에 맞서 유가사상은 시대에 조응하여 스스로를 변화시켰다. 특히 유가사상은 서학과의 결합을 통해 획기적인 전환을 모색하였다.

중서문화의 융합을 통해 유학의 전환을 추구한 사람으로는 강유위를 빼놓을 수 없다. 그는 전통유학과 서구의 진화론, 민주, 평등 등 관념을 유학에 적용하여 유학경전을 새롭게 해석하였다. 우선 그는 유학의 핵심개념인 ‘인(仁)’에 대해 근대적 가치를 부여하고자 하였다. 그는 『맹자미(孟子微)』에서 ‘인’을 에테르, 박애 등으로 정의하고,[37] 자유와 평등의 정신을 내포하고 있다고 주장했다. 또한 그는 유가사상과 서구의 사회진화론을 결합시켜 인류사회가 “거란”, “승평”, 그리고 “대동”으로 진화・발전한다는 ‘삼세론(三世論)’을 제기하였다. 그는 공자

34) “동서는 그 거리가 백팔십도이고, 이쪽이 하루가 더해져, 저쪽은 삭일(朔日)이라고 생각하지만, 회일(晦日)이기도 하다. 전기처럼 빨리 움직이면, 여기서 저기로 몇 시간이면 되니, 온 사람은 초하루라고 생각하지만, 주인쪽에서는 그믐날이라고 생각한다.”(章太炎, 「膏蘭室札記」, 『章太炎全集』第1冊, 上海: 上海人民出版社, 1982, p.246.)

35) 章太炎, 「膏蘭室札記」, 『章太炎全集』第1冊, 上海: 上海人民出版社, 1982, p.197.

36) 魯迅의 『광인일기』에 나오는 문구로, 유가사상을 예를 강조하는 우매한 민중을 속박하여 죽음에 이르게 하는 봉건적 사상으로 묘사한 것이다.

37) 康有爲, 『孟子微・禮運注・中庸注』, 北京：中華書局, 1987, 9, 238頁.

의 『춘추』가 진화의 법칙을 말하고 있다고 주장하였다. 그의 이런 주장들은 자못 억지스러워서 이후 양수명, 웅십력, 모종삼 등 신유가에 의해 비판을 받았지만, 서구사상을 통한 유학의 전환에 새로운 길을 열어준 것만은 부정할 수 없다.

이후 신문화운동 시기 전통문화를 부정하고 적극적으로 서구문화와 사상을 배우자는 '전반서화파'에 대응하여 '동방문화파'가 형성되었다. 이것은 전반서화파에 대한 반동으로 성립하기는 하였지만, 그들이 서구문화와 사상을 배척한 것은 아니었다. 오히려 그들은 유가사상을 근간으로 서구사상을 흡수하여 유가사상의 현대적 전환을 꾀하였다. 그 대표적인 저서가 양수명의 『동서문화 및 그 철학』으로, 그가 수용한 서구철학은 베르그송의 생의 철학이었다. 베르그송은 우주의 본질을 영원한 "생의 충동"이라고 했는데, 그는 유가의 진정한 정신과 태도는 '생'의 정신이며 태도라고 하면서 '생'을 유가의 최고관념으로 강조했다. 또한 그는 공자의 '仁'을 베르그송의 '직관'으로 설명하였다.[38] 양수명에 의해 공자의 철학은 동양의 '생'의 철학으로 다시 태어났다.

또한 등실, 장병린 등은 유가를 국학의 하나로서 국수(國粹)로서 보존할 것을 주장하였는데, 당시 타도의 대상으로 낙인찍힌 공교(孔教)와 선을 긋고[39] 유학을 중국 본토문화의 하나로 편입시켰다. 이것은 강유위나 담사동이 제창하던 공교와는 분명 맥을 달리하는 것이었다. 유학의 그러한 시도는 '현대성'의 본질에 대한 이해가 부족하여 '중체서용'적 사유에서 벗어나지 못했다는 비판을 받고 있지만,[40] 그럼에도 불구하고 신유학은 현대화에 저해가 되는 전통과 단절하고 서구사상과 그 가치들과의 조화와 융화를 통해 현대적 전환을 도모하였다.

근대 이후 유학이 서구의 학문방법을 받아들였다고 해도, 유학의 본연의 가치를 포기한 것은 아니었다. 웅십력(熊十力)의 '신심학(新心學)'이나 풍우란(馮友蘭)의 '신이학(新理學)'은 "신(新)"이라는 접두어가 의미하듯이 서구의 이성주의 전통을 반영한 현대성을 표방하였으나, 전통적 심학과 이학을 계승함으로써 여전히 중국문화의 주체의식을 견지하고 있었다.

도가사상은 근대에 이르러 두 가지 서구의 정치사상적 조류와 밀접한 관련을 갖는다. 그것은 자유주의와 무정부주의이다. 우선 도가사상을 자유주의로 설명한 선구자적 인물은 바로 "서학 제일인"이라 불리는 엄복이다. 그는 『노자평점』에서 『노자』를 『몽테스키외의 『법의 정신』에서 말한 '민주'를 구현한 책이라고 주장하였다.[41] 그러나 그가 '민주'보다 더 중요시한 것은 '자유'였다. 그는 서방사회가 중국을 이길 수 있었던 가장 큰 이유가 '자유'에 있다고 생각했다. 그는 『장자』에서 서구의 '자유'와 상통하는 것을 발견하였는데, 그것이 바로 "재유(在宥)"이다. "재유"는 『장자』외편 제11편의 편명이다.[42] 엄복은 서구의 자유방임을 도가의 "무위

38) 梁漱溟, 『東西文化及其哲學』, 北京 : 商務印書館, 1999, 132頁。

39) "민권의 제창에, 만약 조금이라도 부귀이록의 마음이 섞인다면, 곰팡이처럼 온 몸에 해를 입힐 수 있으니, 공교는 절대 사용해서는 안 된다."(章太炎, 「東京留學生歡迎會演說辭」, 『章太炎政論選集』, 北京 : 中華書局, 1977, 272-273頁。)

40) 沈小勇, 現代新儒家儒學現代化思想論衡, 蘇州大學博士論文, 2011(5).

41) "純是民主主義, 讀法儒孟德斯鳩《法意》一書, 有以征吾言之不妄頁。" (嚴復, 『嚴復集』第4冊, 北京: 中華書局, 1986, p.1091-1092.)

42) "聞在宥天下, 不聞治天下也。"(『장자 · 재유』)

(無爲)"로 이해하고, 인민을 자유를 주어 자신의 맡은 바 직무를 다하도록 하는 것을 진화의 시작이라고 보았다. 그는 또한『장자』에 대해서도, 서구의 자유와 평등관과 연관 지어 해석하였다.[43] 이후 도가사상을 서구의 자유사상과 연관 지으려는 시도가 크게 유행하였다. 그 대표적인 저서가 양계초의『노자철학』이다. 양계초는 "재유"를 절대적 자유의 향유로 이해하고, 도가의 "무위이치(無爲而治)"를 절대적 자유를 실현하는 것을 목표로 삼는 정치라고 해석하였다.

이렇듯 도가사상을 서구 자유주의와 유사한 사상으로 이해하려는 사람들이 있는 반면, 다른 한편으로 그것을 무정부주의와 상통한다고 보는 견해도 생겨났다. 그것은 20세기 초 중국에서 무정부주의가 유행한 것과 무관하지 않다.

> 노씨의 말은, 또한 정부허무주의이다.[44]

> 그것은 당시의 계급제도에 반대한 것이고, 당시의 사회조직을 부정한 것이다. 고금과 동서를 불문하고, 무정부주의는 그와 동일한 상황, 동일한 과정을 거쳐 발생한다.[45]

> 요즘 사람들은 노자의 정치철학이 무정부주의적 색채를 띤다고 하는데, 내가 보기에도 어느 정도 비슷하다.[46]

중국인에게 무정부주의를 알린 신문들로『신세기』와『천의보(天義報)』가 가장 유명한데, 그 핵심에는 유사배가 있었다. 무정부주의자인 유사배는 그들 신문을 통해 노자를 "중국 무정부주의의 발명가"로 소개하였으며, 중국이야 말로 무정부주의를 실현하기 가장 용이한 나라라고 주장하였다.[47] 이렇듯 도가사상과 무정부주의의 내재적 연관성에 대해 주장했던 것은 '서학중원설'의 심리가 근대에도 여전히 존재했기 때문이라고 할 수 있다.[48]

도가나 유가사상은 모두 서구사상과의 조화를 통해 '구국도망'의 실현방안을 제시하고자 하였다. 그런 점에서 묵가사상만큼 주목받았던 선진제자도 없을 것이다.

> 지금 나라를 구하고 싶으면 묵자를 배우는 수밖에 없다.[49]

양계초는『자묵자학설』에서 묵가사상이 구국도망을 위한 사상이라고 했을 만큼, 청말과 근대에 이르러 묵학연구의 중요성이 부각되었다. 진독수 또한『청년들에게 고함(敬告青年)』에서

---

43) "晚近歐西平等自由之旨, 庄生往往發之."(嚴復, 嚴復集：第4冊[M], 北京：中華書局, 1986, 1146頁。)
44) 廣解老篇, 大陸, 1903年 第9期.
45) 陳清泉,『諸子百家考』
46) 張默生,『老子』
47) 何震、劉師培, 論種族革命與無政府革命之得失・辛亥革命前十年時論選集第二卷(下), 北京：三聯書店, 1960, 954頁。
48) 蔣澤楓, 論傳統老莊虛無思想對無政府主義在中國傳播的影響, 白城師範學院學報(第20卷第1期), 2006年。
49) 梁啓超,「자묵자학설」,『음빙실합집』

청년들에게 물러서지 말고, 묵자를 모범으로 여겨야 한다고 주장하였다. 맹자가 “아버지도 군주도 모르니, 이는 금수와 같다(無父無君，是禽獸也).”(『맹자・등문공하』)[50]라고 비하했던 묵학이 근대중국에서 이렇듯 크게 유행한 이유는 무엇보다도 그것이 과학기술이론과 부합하였기 때문이다. 그러므로 손문 또한 “묵가의 정화를 흡수하여 과학정신을 실천하자(吸取墨家精華, 實踐科學精神).”고 주장한 것이다. 전통 중국의 학문 중 과학기술과 관련된 것은 극히 드물어서 중국 고대에 과학기술의 성과라고 할 수 있는 『묵경』은 귀중한 자산으로 인식되었다. 그것은 서학이 전파되고, 서양의 대포 앞에 굴복한 이래 ‘과학구국론’까지 제기되었을 정도로 과학기술이 중시되었기 때문이다.

청말 서학을 통해 『墨子』를 해석한 이들은 진풍(陳澧)과 추백기(鄒伯奇) 등으로, 손이양(孫詒讓)은 이 두 사람의 묵학연구가 처음으로 천문, 광학을 중시하였다고 지적하였다.[51] 예를 들면, 추백기[52]와 진풍[53]은『묵자·경상』의 “원은 중심에서 길이가 같다(圓, 一中同長也).”를 기하학의 원리를 이용하여 설명하였다. 손이양 자신도 고거학의 방법과 서학을 함께 사용하여 묵자를 해석하였다. 손이양은 양계초에게 편지로 『묵자・經上』에 나오는 “無久之不止”와 “有久之不止” 두 말이 역학의 정적 평형과 동적 평형의 원리로 이해할 수 있으며, 아리스토텔레스의 연역법, 베이컨의 귀납법 등이 모두 『묵경』에서 발견된다고 전하였다.[54] 청말의 묵자연구자들은 이렇듯 『묵자』가 자연과학이나, 서학의 “성광화전의 학문(聲光化電之學)”[55]에 부합하는 부분에 주목하였는데,[56] 그 이유는 중체서용의 입장에 기반으로 과학기술이 부강의 원인이라고 생각하였기 때문이다.

> 경상 이하 4편은, 기하학, 광학, 중학(重學 ; 지금의 물리학-필자注)을 겸비하고 있는데, 또한 오늘날 서양 사람들이 이를 이용하여 부강에 이르게 된 것이다(黃紹箕, 「墨子閑詁·跋」).”[57]

---

50) 맹자가 “군주를 모른다(無君)”고 한 것은 양주(楊朱)에 대해서이고, “아버지를 모른다(無父)”고 한 것이야말로 묵자에 대해서 한 말이다. 둘을 하나로 묶어 비난한 것은 그들 학파의 사상이 유가와는 상치하기 때문이다.

51) 孫詒讓, 「與梁卓如論墨子書」, 溫州市政協文史資料委員會編, 『溫州文史資料』第五輯, 杭州 : 浙江人民出版社, 1990.

52) 鄒伯奇撰, 「學計一得」二卷, 『四庫全書・史部』二.

53) “『几何原本』云: 圓之中處爲圓心, 一圓惟一心, 無二心, 故云一中也”(『東塾讀書記』)(孫詒讓, 『墨子閑詁』, 上海: 上海書店, 1984.)

54) “‘無久之不止’、 ‘有久之不止’ 二語, 似卽力學永靜, 永動之理, 而與奈頓靜者不自動, 動者不自止之理, 亦復冥契。”; “嘗謂『墨經』楬擧精理, 引而不發, 爲周名家言之宗; 竊疑其必由微言大義, 如歐士亞里大得勒之演繹法, 培根之歸納法, 及佛氏之因明論者……拙著印成后, 間用近譯西書, 夏事審校,似有足相證明者……盖此學賅擧中西, 郵徹曠絶, 几于九譯乃通, 宜學者之罕能津逮也”(孫詒讓, 「與梁卓如論墨子書」, 溫州市政協文史資料委員會編, 『溫州文史資料』第五輯, 杭州 : 浙江人民出版社, 1990.)

55) 성광화전(聲光化電)이란 청말과 민국 초기에 서양의 자연과학과 기술을 일컫는 말이었다.

56) 鄧云昭의 『墨經正文解義』, 張自牧의 『瀛海論』와『蠡測危言』, 楊葆彝의 『墨子經說校注』, 馮涵初의 『光學述墨』 그리고 殷家雋『格墨補箋』 등 이당시 서학을 이용해 묵자를 해석한 저작들은 모두 이런 측면에 주목하였다.(劉中華, 『清代諸子學研究』, 北京: 中國人民大學出版社, 2004, P317。)

57) 孫詒讓, 『墨子閑詁』, 上海 : 上海書店, 1984.

그러나 시간이 흐를수록, 묵학의 적용범위는 자연과학적 분야에만 국한되지 않았다. 장순일(張純一)은 묵자의 학설이 수학, 미적분, 물리학, 역학, 기계학, 측량학, 지동설, 열학, 광학, 의학, 진화론, 위생학, 심리학, 유식론, 기상학, 논리학, 윤리학 등 제 분야를 모두 포괄하고 있다고 주장하였다.[58] 실제로 양계초는『자묵자학설(子墨子學說)』,『묵자의 윤리학(墨子之倫理學)』,『묵자학안(墨子學案)』,『묵경교석(墨經校釋)』등을 저술하여 묵학의 범위를 자유, 평등, 민주, 법치 등 서구의 현대적 가치들을 중심으로 정치, 경제, 종교, 윤리학 등의 측면으로 확대하였다.

이렇듯 민국시기의 제자학이 이전 시기의 제자학과 구별되는 가장 큰 특징은 바로 '고거학적' 묵학연구에서 벗어나 묵학 자체의 의리와 가치를 강조하게 되었다는 점에 있다.[59] 이 시기 묵학은 과학과 관련된 측면에 주목했던 청말의 경향과 달리 사상적 측면에 보다 주목하였다. 특히 근대의 묵학은 두 가지 방향으로 전개되는데, 하나는 그 사회주의적 성격을 강조하는 연구와 그 논리론적 성격을 강조하는 연구로 나타난다.

사회주의와 묵학의 상관성을 발견한 이는 엄복이다. 그는 영국에 유학하였을 때 유럽의 사회주의를 목도하고 묵학이 바로 사회주의라고 생각하였다.[60] 양계초 또한 묵자를 "大마르크스"라고 말하며, 마르크스의 유물론보다 묵자의 유물론이 보다 극단적이라고 지적하였다.[61]

> 근대 마르크스 일파에 따르면, 자본가가 누리는 것은 모두 착취한 것이다. 이런 견해의 근거가 2천 년 전 묵자와 똑같다.[62]

묵학과 사회주의와의 친화성을 긍정하는 이들은 묵학의 "겸상애, 교상리(兼相愛, 交相利)"의 이상을 평등론, 호조론, 노동 중시, 균부론 등을 내용으로 이해하였는데, 이것은 곧 당시 그들이 근대의 사회주의 이론의 핵심으로 간주하던 것들이었다.[63] 그러므로 공산주의자인 채화삼(蔡和森) 또한 묵자를 레닌에 비유한 것이다.[64] 오사운동 전후 묵학의 부흥은 사회주의와 맞물려 정통의 위치를 상실한 유학의 빈자리를 차지하였다.

묵학 연구의 또 다른 방향은 묵학을 논리학과 연관 지으려는 연구이다. 그 대표적인 인물은 양계초와 호적이라고 할 수 있다. 양계초의『묵경교석』과 호적의『중국철학사대강』(上) 은『묵변(墨辯) 』이 근대중국에서 크게 부흥하도록 한 저서들이다.[65] 이러한 연구는 묵학의 난해

---

58) "墨氏多技, 其書具近代諸學說,……一有算學, 形學, 微積分, 物理學,力學, 机械學, 測量學, 地圓說, 熱學, 光學, 聲學, 医藥學, 生物進化論, 生理衛生學, 心理學, 唯識學, 他心通, 气象學, 論理學, 倫理學." (張純一,『墨學分科』)

59) "淸儒治墨子者, 不過校注而已, 初無事乎其學也。逮至近二十年來, 述學之作, 云合霧集, 而墨學之深義, 亦日有啓揚矣。" (欒調甫,「二十年來之墨學(1932年作)」,『墨子研究論文集』, 人民出版社, 1957, 第143頁.)

60) 王栻,『嚴復集』第4冊, 北京 : 中華書局, 1986, 1126頁.

61) 梁啓超,『飮冰室合集 · 專集』之三十七, 北京 : 中華書局, 1989, 37頁.

62) 飮冰室合集 · 專集 (之三十七), 37頁.

63) 張純一,『墨子閑詁箋』, 上海 : 定廬, 民國11年(1922).

64) 蔡和森,『蔡和森文集』上, 長沙 : 湖南人民出版社, 1978, 16頁。

65) 양계초와 호적 이후 묵학을 논리학으로 해석하는 대표적 저서들은 다음과 같다.『墨辯解故』(伍非百, 1923),

한 부분을 이해하는 데 도움을 주었고, 묵자사상 내용 자체에 관심을 갖도록 하여 묵학연구에 크게 기여하였다. 근대에 이르러 과학에 대한 강조는 사실 자연과학 자체보다는 그 과학적 방법, 과학적 정신을 의미하는 경향이 컸는데, 묵학은 그런 점에 정확하게 부합했다고 할 수 있다.

유가사상과 묵가사상이 청말부터 근대에 이르면서 재빨리 유학의 빈자리를 차지한 것에 비하면, 법가사상에 대한 관심은 상대적으로 뒤늦게 나타났다. 청말 유학자 곽숭도(郭嵩燾)는 다른 양무파 인사들과 달리 법치를 서구국가들의 부강의 원인으로 꼽았을 정도로,[66] 법치의 중요성이 일찍이 제기되었음에도 불구하고, 법가사상은 민국이 성립하고 헌법을 제정하는 과정에서야 비로소 서구의 법치주의와 연관되어 주목받았다.

법가사상에 일찍부터 주목한 사람은 양계초라고 할 수 있다. 입헌국가 건설에 관심이 많았던 그는 전 세계를 통틀어 가장 먼저 법치주의를 발명한 사람이 바로 관자라고 하면서,[67] 근대중국에서의 법치의 실현을 적극적으로 주장하였다. 그에게 있어서 '법치주의'란 인민이 법률이 허용하는 범위 내에서 자유와 평등을 향유하도록 하는 것이었다.[68] 이것은 완전히 서구의 법치주의의 관점에서 법가사상을 이해한 것으로, 법치국가의 건설이라는 "시대적 필요에 조응하여" 내세운 것이다. 당시 중국인들에게 법치라는 것은 상당히 낯선 것이었는데, 제정된 헌법의 원활한 실행을 위해서는 법치관념을 선전할 필요가 있었다. 이런 시대적 필요를 위해 법가사상이 근대에 '법치'라는 외피를 얻게 된 것이다.

그런데 이후 법가사상은 '신법가'라는 이름으로 인민의 자유나 평등을 보장하기 위한 것이 아니라 독재를 정당화하기 위한 논리로 발전된다. 상연생(常燕生)이 『법가사상의 부흥과 중국의 기사회생의 길』이라는 글에서, 중국이 기사회생할 수 있는 길은 법가사상이 부흥하는 것이라고 하면서,[69] '신법가'라는 이름이 근대중국에서 출현하였다. 그 후 1936년 진계천(陳啓天)이 자신이 저서 『중국법가개론』에서 '신법가'의 정의에 대해 구법가사상 중 현대중국에 적합한 것을 중국의 국내외 정세에 맞게 구성한 것이라고 설명하였다.[70] 여기서 "국내외의 정세에 맞게"라는 수식 어구는 법가사상의 임의적 변용을 의미하게 된다. 그들이 말하는 "시대적 필요"라는 것은 국가주의, 군국주의, 신식독재, 통제경제 등을 의미하는 것이었다.[71] 양계초가 일찍이 법가사상에 대해 비판하였듯이, 법가사상에 대한 지나친 중시는 인민의 자유와

---

『墨子大取篇釋義』(張之鋭，1923),『墨經新釋』(鄧高鏡，1931),『墨經通解』(張其煌，1931),『先秦辯學史』(郭湛波，1932),『墨辯討論』(欒調甫，1926),『墨辯新注』(魯大東，1933),『墨子辯經講疏』(顧實，1936) 등이 있다.

66) 郭嵩燾等，『郭嵩燾等使西記六種』，北京：三聯書店，1998，149頁.

67) "今世立憲之國家，學者称爲法治國，……而通五洲萬國數千年間，其最初發明此法治主義以成一家言者，　誰乎？則我國之管子也。"(梁啓超，『管子評傳』，世界書局，1935年版.)

68) 梁啓超，『飮冰室合集・專集』之五十，北京：中華書局，1989，56頁.

69) 常燕生，「反甲思想的復興與中國的起死回生之道」，蔡樂蘇主編，『中國思想史參考資料集（晚清民國卷)』，北京：清華大學出版社，2005，511頁.

70) 陳啓天，『中國法家概論』，上海：中華書局，1936，120頁.

71) "法家思想産生於戰國時代，今又遇一個世界的新戰國時代，自然而然要重行傾向於法家思想。同時新戰國時代列强最有力的思想如'國家觀念'、'法治觀念'、'軍國觀念'和'國家經濟觀念'等等也與舊日法家思想有幾分相近之處，更容易聯想到法家。"（陳啓天，『中國法家概論』，上海：中華書局，1936，115頁.)

평등을 억압하는 경향이 있음을 보여준 것이다.

국학의 대가인 왕국유(王國維)가 말하였다. “중학과 서학 두 학문은 성할 때는 같이 성하고, 쇠할 때는 같이 쇠하였다.”[72] 이렇듯 근대에 이르러 중학과 서학은 서로 떼려야 뗄 수 없는 관계가 되었고, 서로의 이해를 위해 상호작용하면서 성장하였다. 제자학을 통한 이러한 중서 문화의 조화는 우환의식과 경세치용의 전통에서 기인한 것으로, 그 임무를 성공적으로 완수하였다고는 할 수 없다.

그러나 현대적 전환을 위한 시도로서의 노력은 제자학의 연구방법과 내용을 현대화하였을 뿐만 아니라, 선진사상이 중국을 넘어서 동아시아, 그리고 전세계에 영향을 줄 수 있는 발판을 마련하였다는 점에서 그 의의가 크다. 청말과 근대에 걸쳐 이루어진 제자학의 변신은 부단한 노력의 결산이라고 할 수 있고, 아직도 진행 중이라고 할 수 있다.

## 6. 결론

유월(兪樾)이 『묵자간고(墨子間詁)·序』에서 근대중국을 “전국시대”라고 불렀을 만큼 동서양의 사상이 두루 국가를 바로잡겠다는 야심을 가지고 서로 경쟁하고 타협하던 시대였다. 그에 큰 몫을 한 것이 근대 제자학의 흥기이다. 그것은 과거와의 단절을 통해 갑작스럽고 단시간에 이루어진 사건이 아니다. 또한 그것은 서학과의 결합을 통해 현대적 시각에서 제자학을 연구하고 제자학의 내용 자체에 주목하는 등 새로운 전환을 모색하였지만, 그럼에도 불구하고, 그것이 서학에 의해 전적으로 이루어졌다고는 말할 수 없다.

‘서학’이라는 개념을 광의로 본다면, 서양 전도사들이 중국에서 활동하기 시작한 16세기 말에 까지 거슬러 올라갈 수 있기 때문이므로, 제자학의 현대적 전환을 논할 때 서학과의 관련성만을 얘기한다는 것은 많은 어패가 있다. 명말 청초 제자학에 대한 관심이 생기기 시작한 일은 서학과의 직접적 관련성이 없기 때문이다. 물론 제자학의 현대적 전환에 있어서 서학의 도움이 컸던 것은 사실이지만, 그것만을 강조하는 것은 ‘중학=전통’과 ‘서학=현대’, 즉 ‘현대성=서구성’의 서구중심적 인식을 답습하는 것일 뿐이다.

제자학의 관심은 오히려 중국의 시대적 상황과 체제개혁에 대한 사대부들의 의지에서 비롯하였다고 이해하는 편이 맞다. 제자학이 관심을 갖기 시작한 명말, 청초부터 살펴보자면, 체제개혁을 갈망하던 지식인들은 관학으로서의 유학에 대한 해석이 통치계급에 의해 장악되고 있었던 상황에서 그에 대한 대안으로 제자학을 통해 정치에 대한 비판적 목소리를 냈기 때문이다. 그리고 제자학이 유학으로부터 독립적인 지위를 확보하게 된 이후에는 제자학은 봉건체제에 대한 개혁의 의지가 아니라 새로운 시대에 조응하는 정치적 이상을 대변하였다. 즉 변화 속에서 더 많은 변화를 통해 새로운 국가로 변모함으로써 살아남아야 하는 ‘시대적 사

72) 王國維, 「觀堂別集・國學叢刊序」, 『王國維遺書』第4冊, 上海古籍書店, 1983.

명’이 근대 제자학 연구의 사명이 되었다.

그러므로 근대에 이르러 제자학이 서구의 가치들을 수용하는 과정에서 그 속에 담긴 정치적 의도를 살펴보아야 한다. 그것은 제자학이 과거에 유학에 종속되었듯이 서학에 종속되는 과정이 아니기 때문이다. 현대의 많은 학자들은 당시의 제자학이 견강부회적이고 억지스러운 해석이라고 비판하는 이유도 그에 있다. 그러나 그들은 제자학을 자유, 평등, 민주, 법치 등 서구의 현대적 가치들과의 결합을 통해 새로운 시대와 사회의 청사진을 제시하고자 했던 것이다. 제자학이 다양한 서구의 이데올로기와 결부되었지만, 전적으로 어떤 하나의 이데올로기에 귀속되지 않고 그 독자성을 유지할 수 있었던 것도 같은 맥락에서 이해할 수 있다. 낡은 것과 새 것, 중국의 것과 서구의 것이 혼재되어 있는 근대 제자학에는 왕국유의 말이 적합할 듯하다.

> 오늘날 학문을 말하는 자들은 신구의 논쟁, 중서의 논쟁, 유용한 학문과 무용한 학문의 논쟁을 한다. 나는 천하에 알리고자 한다: 학문에는 신구도 없고, 중서도 없고, 유용, 무용도 없다. (王國維, 『國學叢刊序』)[73]

결론적으로, 근대 제자학의 흥기는 체제의 위기와 사상의 위기라는 양면적 위기에 봉착하여 그에 대한 해법으로 제시되었다고 할 수 있다. 그 과정에서 제자학은 유학의 주변적 위치에서 탈피하여 중심적 위치로 탈바꿈하였으며, 그 문헌의 의미와 내용만을 중시하던 ‘고거지학’에서 벗어나 제자학 자체에 사상적 의미를 부여하는 ‘의리지학’으로 그 성격이 변하였다. 그것은 ‘서학중원설’에서 ‘중서조화론’으로의 변화과정과 궤를 같이하며, 그 과정에서 제자학은 서학과의 조화를 통해 창조성과 독자성을 지닌 현대적 학문으로 거듭나게 된 것이다.

73) http://www.yiyuanyi.org/guoxue/200909/26996.html

<참고문헌>

艾爾曼，清代科舉與經學的關係，經學·科舉·文化史：艾爾曼自選集，中華書局，2010.

宝鋆等编，筹办夷务始末(同治朝)，北京：故宫博物馆影印本，1930.

蔡和森文集(上)，長沙：湖南人民出版社，1978.

常燕生，反甲思想的復興與中國的起死回生之道，蔡樂蘇主編：中國思想史參考資料集(晚清民國卷)，北京：清華大學出版社，2005.

陳啟天，中國法家概論，上海：中華書局，1936.

鄧實，古學復興論，國粹學報，1905(9).

郭嵩燾等，郭嵩燾等使西記六種，北京：三聯書店，1998.

何震，劉師培，論種族革命與無政府革命之得失·辛亥革命前十年時論選集第二卷(下)，北京：三聯書店，1960.

康有為，孟子微·禮運注·中庸注，北京：中華書局，1987.

梁啟超，論中國學術思想變遷之大勢，上海古籍出版社，2006.

梁啟超，飲冰室合集·專集，北京：中華書局，1989.

梁漱溟，東西文化及其哲學，北京：商務印書館，1999.

羅檢秋，西學與近代諸子學的發展，天津社會科學，1994(8).

毛宗三，心體與性體，台北：台灣中正書局，1968.

史革新，試論晚清諸子學的興起，史學月刊，2006(2).

孫詒讓，墨子閑詁，上海：上海書店，1984.

孫詒讓，與梁卓如論墨子書，温州市政協文史資料委員會編，温州文史資料第五輯，杭州：浙江人民出版社，1990.

王栻，嚴復集：第4冊，北京：中華書局，1986.

徐海松，清初士人與西學，上海：東方出版社，2000.

嚴復，嚴復集：第4冊，北京：中華書局，1986.

張純一，墨子閑詁笺，上海：定庐，民國11年(1922年).

章太炎，膏蘭室札記，章太炎全集：第1冊，上海：上海人民出版社，1982.

鄭義風，論近代子學復興，濟南大學學報，第6卷第3冊，1996.

張之洞，輶軒語一，張之洞全集第12冊，石家庄：河北人民出版社，1997.

# 근대전환기 중국철학계의 연구 동향과 특징

## -유가철학과 마르크스주의철학의 관계를 중심으로-

**이 철 승**

**(조선대학교)**

1. 들어가는 말
2. 마르크스주의철학의 수용과 전파
3. 마르크스주의철학의 중국화와 중국철학의 마르크스주의화
 3.1. 형이상학에서 변증법으로
 3.2. 선험적인 앎에서 경험적인 행함으로
4. 맺는 말

## 1. 들어가는 말

2014년 12월 20일, 중국 호북성(湖北省: 후베이성) 무한(武漢: 우한)에서 중국식 마르크스주의철학의 현실적 의의를 중시하는 일군의 학자들에 의해 중요한 토론회가 개최되었다. 이 회의에 참석한 학자들은 2014년 9월에 출간한 『신대중철학』[1]이 중국의 현실 문제를 해결하는 데에 사상적 기여를 할 수 있는지의 여부에 대해 열띤 토론을 하였다. 그들은 이 책이 1934년에 당시의 중국 문제를 해결하기 위해 철학의 대중화를 역설하며 마르크스주의철학을 중국식으로 풀이한 애사기(艾思奇: 1910~1966, 아이스치)의 『대중철학(大衆哲學)』을 계승하여, 현재에 직면한 다양한 중국의 문제를 사상적으로 해결하는 면에 기여하기를 기대한다.[2]

이것은 이 책이 1978년부터 30여 년 동안 진행된 개혁개방 정책의 역기능이 빚어내는 심각한 문제와 대내·외적인 환경 변화로 인해 발생하는 여러 문제를 해결하고자 하는 사람들에게 적지 않은 영향을 미치고 있음을 뜻한다.

곧 이는 오늘날 중국식 마르크스주의자들이 한편으로 민족 모순과 계급 모순이 팽배하던 근대 전환기의 중국에 대해 중국철학의 마르크스주의화와 마르크스주의철학의 중국화를 통해 반봉건주의와 반제국주의의 사상적 토대를 구축하고자 했던 1930년대 중국 마르크스주의자들의 문제의식을 공유하고, 다른 한편으로 20세기 전반기와 구별되는 21세기의 전반기에

---

1) 王偉光 主編, 『新大衆哲學』(七卷), 中國社會科學出版社, 2014.

2) 霍文琦·明海英, 「我們這个時代需要哲學」, <http://www.rmlt.com.cn(人民論壇网)>, 2014年11月22日 참조.

나타나는 각종 문제를 해결하기 위해 심층적인 탐구를 진행하고 있음을 드러낸다.

한편 2014년 9월 24일, 중국공산당 총서기이자 국가 주석인 습근평(習近平: 시진핑)은 공자 탄생 2565주년을 기념하여 국제유학연합회가 주관하는 국제 학술대회의 개막식 연설에서 마르크스주의의 원리와 유가철학의 유기적인 결합을 통해 중국의 나아갈 방향을 개척할 것을 강조했다.[3)]

이는 습근평을 중심으로 하는 현대 중국의 지도부가 국가의 부강, 민족의 진흥, 인민의 행복이라는 중화민족의 위대한 부흥을 구현하기 위해 '중국의 꿈(中國夢)'을 강조하며, 중국공산당 창립 100주년이 되는 2021년의 소강사회 완성과 신중국 성립 100주년이 되는 2049년의 대동사회 건설이라는 목표에 부응하고자 하는 메시지이다.[4)]

유가철학과 마르크스주의철학의 결합을 통해 중국의 나아갈 방향을 제시하는 중국 지도부의 이러한 논리는 이미 2012년 11월 8일에 개최된 '중국공산당 제18차 전국 대표대회'의 개막식에서 연설한 호금도(胡錦濤: 당시의 국가 주석인 후진타오)의 사상을 철저히 계승하는 것이다.[5)] 그리고 호금도는 모택동(毛澤東: 1893~1976, 마오쩌둥)부터 강택민(江澤民: 장쩌민)에 이르는 이전 지도부의 이러한 관점을 계승하였다.

이처럼 19세기 중엽에 유럽에서 출현하여 20세기 전반기에 중국으로 확산된 마르크스주의철학과 전통의 유가철학의 유기적인 결합은 현재 중국 정부의 핵심 이념일 뿐만 아니라, 중국사상계의 주류 사조 가운데 하나이다.

그런데 '과학'과 '민주'의 중요성이 증가하던 '5·4 신문화 운동' 기간의 중국사상계에서는 유가철학을 봉건주의의 이데올로기로 여기는 풍조가 만연하였다. 이 무렵 유학의 효시인 공자는 많은 사람들에 의해 타도의 대상이 되었다.

특히 1917년 볼셰비키 혁명의 세례를 받은 일부의 마르크스주자들에게 유가철학은 '시대정신의 정화'가 아니라, 퇴출되어야 할 낡은 사조로 여겨졌다. 이것은 이 무렵 중국에서 수용되고 유행한 마르크스주가 과학적인 세계관과 인식론을 체계적으로 논구한 변증법적 유물론보다 생산력과 생산관계의 모순을 해결하여 봉건주의와 자본주의의 문제를 극복하고자 하는 역사적 유물론이 대세를 이루었기 때문이다.

그러나 마르크스주의철학의 연구가 심화되고 확대됨에 따라 마르크스주의철학과 유가철학을 중심으로 하는 전통철학의 관계를 새롭게 조명하는 경향이 증가하였다. 일부의 연구자들은 유가철학의 내용 가운데 계승할 것과 비판할 것을 구분하였다. 그들은 유가철학 내용 가운데 관념론적 경향, 모호한 사유방식, 선지후행(先知後行)관 등을 비판의 대상으로 삼았다. 그리고 무신론, 기(氣)철학, 변증법적 사유, 선행후지(先行後知)관, 백성 중심 사상, 공동체정신, 공의로움 중시관 등을 적극적으로 계승해야 할 대상으로 여겼다. 곧 그들은 계승의 대상

3) 習近平,「在紀念孔子誕辰2565周年國際學術研討會暨國際儒學聯合會第五届會員大會開幕會上的講話」참조. http://www.cntheory.com(理論网), 2014年9月25日 검색.
4) 이철승,「현대 중국의 '중국의 꿈'관과 유가철학」,『중국학보』70집, 한국중국학회, 2014년 12월 15일 참조.
5) 胡錦濤,「中國共産党第十八次全國代表大會開幕, 胡錦濤同志作報告」, <新華社>, 2012年11月8日 참조. http://www.cntheory.com(理論網), 2013年9月28日 검색.

으로 삼은 이러한 전통의 유가철학과 마르크스주의철학을 긴밀하게 관계시키며, 중국식 마르크스주의철학을 정립하고자 하였다.

이러한 중국식 마르크스주의철학은 '5·4 신문화 운동' 시기의 이대조(李大釗: 1889-1927, 리다자오)[6]로부터 시작하여 1930년대의 애사기와 모택동을 중심으로 하는 일군의 학자들에 의해 이론적 토대가 구축되었다.

유가철학과 마르크스주의철학의 유기적인 결합을 통해 중국식 마르크스주의철학을 정립하고자 하는 1930년대의 이러한 연구 풍토는 이후의 중국철학계에 지대한 영향을 미치며 현재에 이르고 있다.

세계관과 '행선지후(行先知後)'관을 중심으로 유가철학과 마르크스주의철학의 관계를 통해 근대전환기 중국철학계의 연구 동향과 특징을 규명하는 이 글[7]은 중국식 마르크스주의철학의 본질과 현대 중국 지도부의 사상적 근거를 이해하는 면에 도움이 될 뿐만 아니라, 이후에 전개되는 중국철학계의 중요한 흐름을 파악하는 면에 생산적인 기여를 할 수 있다.

## 2. 마르크스주의철학의 수용과 전파

중국에 마르크스의 사회주의에 관한 소식을 전한 초기의 사람은 외교관이던 장덕이(張德彝: 1847-1918, 장더이)와 신문기자인 왕도(王韜: 1828-1897, 왕타오)이다. 장덕이는 1871년 '파리코뮌(La Commune de Paris : 1871.03.18.~1871.05.28.)'을 직접 목격한 후 『삼술기(三述奇: 싼수치)』라는 여행기에 그 내용을 기술했고, 유럽을 여행한 왕도는 귀국 후에 홍콩[香港]에서 발행하는 『화자일보(華字日報: 화즈르바오)』의 편집 주간으로 재직하면서 '파리코뮌'의 내용을 『화자일보』에 연재하였다.[8] 또한 당시의 국제 사회주의 운동을 포함한 서양의 상황을 폭넓게 소개한 『서국근사회편(西國近事匯編: 씨궈진스후이비엔)』[9]이 1873년 3월에 창간되어 1900년 1월에 정간될 때까지 총 108권 1330기의 간행물이 출간되었다.

그리고 1898년 여름 마르크스와 엥겔스의 생애와 사상 및 사회주의 학설을 체계적으로 해

6) 이 시기 마르크스주의의 주요 전파자인 진독수(陳獨秀 : 1879-1942, 천두슈)와 이대조는 중국 전통철학에 대한 견해에서 차이를 보인다. 진독수가 전통철학을 철저히 극복해야 할 대상으로 여긴 것과 달리, 이대조는 전통철학의 내용 가운데 비판할 것과 계승할 것을 구별한다.

7) 유가철학이 중국식 마르크스주의철학의 정초에 영향을 준 내용은 우주론, 역사관, 인식론, 가치론 등 적지 않다. 그러나 이 글에서는 이와 관련된 모든 내용을 취급하지 않는다. 왜냐하면 필자의 능력으로는 하나의 소논문에서 이 모든 내용을 심층적으로 분석하여 체계적으로 정리하는 일이 불가능하기 때문이다. 따라서 이 글의 3장에서는 유가철학 가운데 기(氣)중심의 관점과 '행선지후(行先知後)'관이 애사기와 모택동 등 1930년대의 중국식 마르크스주의철학자들의 이론과 어떻게 조응될 수 있는지에 대해 집중적으로 조명할 것이다.

8) 이 무렵 王韜는 『프랑스志略』과 『보불전쟁기』를 편역하여 『華字日報』에 연재하다가, 上海의 『申報』에 옮겨 실었다. 이 후에 王韜는 『보불전쟁기』를 단행본으로 출간하였는데, 이 책은 당시의 李鴻章이 매우 중시했을 뿐만 아니라, 일본의 유신파들에게도 크게 영향을 미쳤다.

9) 이 무렵 '江南制造局翻譯館'에서 번역한 『西國近事』에서 처음으로 '康密民人'과 '康密民党'이라는 표현이 등장했는데, 이것은 각각 '共産主義者'와 '共産党'을 최초로 음역(音譯)한 것이다.

설한 『태서민법지(泰西民法志: 타이씨민파즈)』[10]가 상해(上海: 상하이)에서 출판된 후, 1899년 2월 광학회(廣學會: 광쑤에후이)에서 주관한 『만국공보(万國公報: 완궈공바오)』는 마르크스의 이름과 그 학설을 소개하였으며, 『대동학(大同學: 따통쑤에)』에서는 마르크스와 엥겔스와 『자본론』에 대해 소개하였다.[11]

20세기 초에는 일본에 유학했던 사람들에 의해 일본 사회주의의 저작이 번역되었다. 1902년 12월 상해의 『번역세계(翻譯世界: 판이스지에)』 잡지는 촌정지지(村井知至: 무라이 도모유키)의 『사회주의』를 편역했는데, 이 책은 마르크스의 생애와 학설을 체계적으로 소개하였을 뿐만 아니라, 잉여가치설에 대해서도 상세하게 언급하였다. 1904년에 조필진(趙必振: 자오삐전)은 복정준조(福井准造: 후쿠이 준조)의 『근세사회주의(近世社會主義)』를 번역했는데, 이 책은 마르크스와 그의 이념을 영국과 프랑스 사회주의 사조와 비교하였다. 또한 1904년에 행덕추수(幸德秋水: 고토쿠 슈스이)의 『사회주의신수(社會主義精髓)』가 번역되었는데, 이 책은 이미 일본에서 번역된 『공산당선언』과 『사회주의는 공상으로부터 과학으로 발전함』 등에 근거하여 마르크스와 엥겔스의 주요 관점에 대해 상세하게 소개하고, 사회주의 혁명의 실현을 역사의 필연적인 추세로 여기고 있다. 이처럼 일본의 초기 사회주의 사상은 20세기 초의 중국 사상계에 적지 않은 영향을 주었다. 특히 생산력, 생산관계, 유물사관, 계급투쟁, 잉여가치 등의 개념은 대부분 일본에서 번역한 것을 차용한 것이다.

한편 1902년 10월 양계초(梁啓超: 1873~1929, 량치차오)는 『신민총보(新民叢: 씬민총바오)』 제17호의 「간섭과 방임」에서 자본주의 사회의 자유방임으로 인해 빈부(貧富) 차이가 심화되자, 이를 대체하기 위해 '사회주의'가 출현한 것이라고 했다. 그가 1904년에 쓴 「중국의 사회주의」에 의하면 사회주의는 사유제를 폐지하고 공유제를 중시하며 노동자를 역사의 주역으로 여긴다.[12] 또한 이 무렵 손문(孫文: 1866~1925, 쑨원)의 입헌민주주의파에서도 마르크스주의에 대한 관심이 증가하였을 뿐만 아니라, 마르크스와 그의 학설을 번역하여 소개하는 간행물이 지속적으로 출간되었다. 1910년 6월 『신세계(新世界: 씬쓰지에)』제2기에 주집신(朱執信: 주즈씬)이 번역하고 자진(煮塵: 주천)이 정리한 「사회주의의 대가인 마르크스의 학설」, 1910년 8월에 상해에서 출간된 『동방잡지』제8권 제6호에 게재된 전지수(錢智修: 첸즈씨우)의 「사회주의와 사회정책」, 1912년 10월 손문이 상해의 중국사회당에서 연설한 내용 등이 여기에 해당한다.

그런데 이 무렵 마르크스와 엥겔스 및 유럽에서 일어나고 있는 여러 사회주의 운동의 영향을 받은 중국의 지식인들은 대부분 사회주의와 아나키즘의 차이를 명확하게 인식하지 못했다. 그들은 사회주의에 대해 권위주의를 반대하는 아나키즘으로 받아들이고, 사회주의와 아나키즘의 본질적인 차이를 깊게 분석하지 않았다. 예컨대 1912년 1월 강항호(江亢虎: 1883~1954, 장캉후)에 의해 창당된 중국 최초의 '사회당'은 비록 명칭이 '사회당'이지만, 과학적 사회주의

10) Thomas Kirkup(1844~1912)의 『社會主義史』를 胡貽谷이 번역하여 上海广學會에서 출판한 후, 책명을 『泰西民法志』라고 하였다.

11) 이철승, 「옮긴이의 말」, 『모택동사상과 중국철학』 (畢劍橫 지음, 이철승 옮김), 예문서원, 2000, 13~14쪽 참조.

12) 鍾家棟·王世根 主編, 『20世紀 : 馬克思主義在中國』, 上海人民出版社, 1998, 17~19쪽 참조.

를 중시하는 마르크스와 엥겔스의 '사회주의'의 이념과 다르다.

그러나 1917년 러시아의 10월 혁명이 성공을 거두자, 국내·외에서 활동하던 적지 않은 지식인들에 의해 과학적 사회주의의 이념이 중국에 광범위하게 소개되고, 전파되었다. 그들은 이 무렵 『신청년(新青年: 씬칭녠)』과 『매주평론(每週評論: 메이저우핑룬)』을 통해 마르크스주의의 이념을 적극적으로 소개하였다.

특히 진독수와 이대조는 1912~1913년 및 1914~1916년까지 일본에서 각각 유학할 때에 부르주아민주주의와 인민민주주의를 공부하면서 자본주의의 모순을 깊이 인식하고, 이를 극복하기 위해 마르크스주의를 수용해야 할 것으로 생각했다. 그들은 귀국 후에 당면한 중국의 문제를 극복하기 위해 적극적인 노력을 기울였다. 그들은 1917년 볼셰비키 혁명의 소식을 접한 후, 마르크스주의에 관한 내용을 공동으로 번역하여 소개하기도 하고[13], 자신의 마르크스주의관을 정리하여 발표하기도 했다.[14] 마르크스주의에 대한 그들의 적극적인 소개는 당시의 사상계에 많은 영향을 미쳤다.

이들 외에도 양포안(楊匏安: 1896~1931, 양파오안)·이달(李達: 1890~1966, 리다)·이한준(李漢俊: 1890~1927, 리한준)·진망도(陳望道: 1891~1977, 천왕다오) 등 일본 유학파, 일본과 영국에서 유학했던 채화삼(蔡和森: 1895~1931, 차이허선), 프랑스에서 유학했던 채원배(蔡元培: 1868~1940, 차이위엔페이), 일본·프랑스·독일·영국에서 유학했던 주은래(周恩來: 1898~1976, 저우언라이), 러시아에서 유학했던 구추백(瞿秋白: 1899~1935, 취치우바이)·유소기(劉少奇: 1898~1969, 류샤오치), 손문(孫文: 1866~1925, 쑨원)의 '동맹회(同盟會)'에 참여했다가 전환한 임백거(林伯渠: 1886~1960, 린바이취)·동필무(董必武: 1886~1975, 동삐우), 국내의 등중하(鄧中夏: 1894~1933, 덩종싸)·운대영(惲代英: 1895~1931, 윈다이잉)·모택동 등에 의해 마르크스주의가 중국 곳곳에 전파되었다.[15]

그런데 중국 사상계에서는 '5·4 신문화 운동' 전후에 한편으로 마르크스주의에 대한 이해가 확산되었지만, 다른 한편으로 마르크스주의에 대해 견제와 비판이 강화되었다. 이 때문에 당시의 지식인들은 마르크스주의의 의미에 대해 치열하게 논쟁을 진행하였다. 특히 『매주평론』에서 호적(胡適: 1891~1962, 후스)과 마르크스주의자들 사이에 진행된 '문제와 주의' 논쟁, 『시사신보(時事新報: 스스신바오)』에서 장동손(張東蓀: 1886~1973, 장동순)과 마르크스주의자들 사이에 진행된 '사회주의' 논쟁, 『신청년』을 중심으로 하여 진행된 '아나키즘과 사회주의'의 논쟁 등이 여기에 해당한다.

이처럼 다양한 사조가 혼재하는 가운데, 중국의 마르크스주의자들은 1921년 7월에 전국을 대표하는 13명의 대의원들이 중심이 되어, 상해에서 '중국 공산당'을 창당하였다. 부르주아 자유주의 사상을 기반으로 한 손문의 삼민주의(三民主義 : 民族, 民權, 民生) 사상도 1924년을 전후로 하여 '소련과 연계하고, 공산당과 연계하며, 농민과 노동자를 도와야 한다.'는 이른바

13) 陳獨秀·李大釗 譯, 「共産黨宣言(1919年4月6日)」第二章, 『每週評論』第16號. 陳獨秀·李大釗 譯, 「共産黨宣言(1919年11月1日)」第一章, 『國民』第2卷1號.

14) 李大釗, 「我的馬克思主義觀(1919年5月, 11月)」, 『新青年』第6卷5號, 6號

15) 이철승, 「옮긴이의 말」, 『모택동사상과 중국철학』 (畢劍橫 지음, 이철승 옮김), 예문서원, 2000, 15쪽 참조.

‘신삼민주의’로 전화되어, 제1차 ‘국공합작(國共合作)’의 이론적 토대를 마련하였다. 또한 1923~1924년에 구추백에 의해 소개된 ‘유물변증법’[16]은 그간 공백으로 있던 마르크스주의의 세계관과 인식론 방면의 이론 보충에 크게 기여하였다.[17] 이 외에도 1920년대에는 마르크스·엥겔스와 레닌에 관한 다양한 서적이 번역되었을 뿐만 아니라, 이와 관련된 논문과 저서가 많이 발표되고 출간되었다.

## 3. 마르크스주의철학의 중국화와 중국철학의 마르크스주의화

근대전환기 중국의 시대 상황과 비례하여 마르크스주의철학은 1870년대부터 1920년대까지 중국에 소개·수용·전파의 과정을 거쳐, 1930년대에 비로소 중국식 마르크스주의철학의 토대가 마련되었다.

곧 중국의 마르크스주의자들은 대부분 1920년대까지 마르크스주의철학을 이상적인 이념으로 받아들이고, 그것을 학습의 대상으로 삼았다. 그러나 1930년대부터 이러한 풍토에 변화가 일어났다. 1930년대의 중국 마르크스주의자들은 이미 진독수를 중심으로 하는 우경기회주의와 왕명(王明: 1904~1974, 왕밍)을 중심으로 하는 좌경 교조주의가 빚어내는 문제의 심각성을 경험적으로 인식하고, 이에 대한 대안을 강구하였다. 그들이 찾은 대안은 중국식 마르크스주의철학의 정립으로서 마르크스주의철학의 중국화와 중국철학의 마르크스주의화이다. 그들은 이를 위해 한편으로 마르크스주의철학의 기본 원리를 운용하여 중국의 실정을 분석한 후 정확한 노선과 방법과 정책을 제시하고, 다른 한편으로 중국의 우수한 전통 철학을 발굴하고 그 정화를 흡수하여 마르크스주의철학과 결합시키고자 하였다.[18] 그런데 이때 마르크스주의철학과 결합시키려고 하는 우수한 전통 철학 가운데 유가철학의 내용이 적지 않다.

이 당시 중국식 마르크스주의철학을 선도한 대표적인 연구는 1934년에 출간된 애사기의 『대중철학』, 1937년 7월과 8월에 각각 발표된 모택동의 「실천론」과 「모순론」 등이다.[19]

애사기와 이달과 모택동은 변증법적 유물론과 역사적 유물론을 인류가 추구해야 할 보편적인 이론으로 여긴다. 그러나 그들은 그 이론이 중국에 적용될 때에 중국의 구체적인 실상을 외면하거나 배제해서는 안 될 것으로 생각한다. 그들에 의하면 마르크스주의의 원리는 중국의 실제적인 상황과 유기적으로 결합해야 한다.

---

16) 1923년에 소련으로부터 귀국한 구추백은 그 해에 상해대학 교수가 되어 1923년과 1924년에 각각 『社會哲學概論』과 『現代社會學』을 강의했는데, 그 내용은 주로 유물변증법으로 구성되어 있다. 『瞿秋白文集』第2卷, 人民出版社, 1988, 310~380쪽, 395~485쪽 참조

17) 이철승, 「옮긴이의 말」, 『모택동사상과 중국철학』 (畢劍橫 지음, 이철승 옮김), 예문서원, 2000, 16~17쪽 참조.

18) 石訓, 「解剖傳統文化是馬克思主義中國化的必然要求」, 『馬克思主義與儒學』(崔龍水·馬振鋒 主編), 當代中國出版社, 1996, 72~73쪽 참조.

19) 이 밖에 1937년 5월에 출간된 이달의 『사회학대강(社會學大綱)』도 실천유물론과 변증법적 유물론의 관점에서 중국식 마르크스주의철학의 정립에 기여했지만, 전통 유가철학과의 관련 부분이 상대적으로 적기 때문에 이 글의 주요 분석 대상에서 제외되었다.

이 때문에 그들은 중국의 구체적인 실상을 과학적으로 분석하기 위해 노력했다. 그리고 중국의 전통철학, 특히 유가철학의 내용을 무조건적으로 배척하거나 옹호하지 않았다. 그들은 유가철학의 내용 가운데 관념론적 경향의 이론을 비판하고, 변증법적 유물론의 성향을 띤 이론을 계승하고자 했다. 특히 그들은 세계관의 방면에서 형이상학적인 '리(理)' 중심의 이론을 비판하며 변증법적인 '기(氣)' 중심의 이론을 옹호하고, 앎과 행함의 문제에서 앎을 행함보다 앞서는 것으로 생각하는 '지선행후(知先行後)'설을 비판하고 행함을 앎보다 앞서는 것으로 생각하는 '행선지후(行先知後)'설을 옹호했으며, 역사관에서 엘리트 중심의 영웅사관을 비판하고 보통 사람 중심의 민중사관을 옹호했다. 그들의 이러한 관점은 마르크스주의의 관점에 부응한다.

그런데 유가철학과 마르크스주의철학의 이러한 공통점이 있음에도, 그들은 대부분 유가철학의 구체적인 내용과 마르크스주의철학의 구체적인 내용이 어떻게 유기적으로 조응할 수 있는지에 대해 심층적으로 분석하여 엄밀하게 논증하지 않았다. 그들은 단지 큰 범주의 측면에서 마르크스주의철학과 유가철학의 공통점을 논할 뿐이다. 이것은 전통의 유가철학 가운데 관념론의 문제점을 구체적으로 분석하여 철저하게 비판한 태도와도 구별된다.

그렇다면 그들은 왜 이러한 태도로 학문을 탐구했을까? 그들의 이러한 태도는 당시의 시대상황과 무관하지 않다. 1930년대의 중국은 대내적으로 마르크스주의의 이념이 정착되지 않은 상태에서 부르주아 자유주의를 중시하는 장개석(蔣介石: 1887~19756, 장제스)의 국민당 정권과 투쟁하야 하고, 대외적으로 일본 제국주의의 위협과 침략을 해결해야 하는 시대적 과제에 직면한 상태이다. 이러한 절박한 위기 상황에서 시대 문제를 해결하고자 하는 당시의 중국 마르크스주의자들은 우선 그들의 관점과 정면으로 배치되는 이론의 문제점을 극복하고자 하는 사명감이 있었다. 그리고 그들은 그들의 이상을 실현하기 위해 이론 탐구에만 전념하지 않고, 시대의 모순을 극복하기 위한 사회적 실천을 수행해야 하는 처지에 있었다.

이는 그들이 학문 탐구를 순수한 이론 탐구의 영역으로 설정하지 않았음을 의미한다. 그들은 '철학이란 세계를 해석하는 것이 아니라, 세계를 변혁하는 것'이라는 마르크스의 관점과 '철학사란 유물론과 관념론의 투쟁사'라는 지다노프(Andrei Zhdanov: 1896~1948)의 관점을 철저히 계승하고자 한다. 이것은 그들이 철학 탐구를 '인식의 발전사'[20]라는 측면에서 다양한 관점을 인정하며 연구하는 것이 아니라, 사상투쟁의 시각에서 자신의 견해와 대척적인 관점을  적극적으로 비판하고자 하는 자세로 접근하는 것이다.

이러한 시대 상황은 그들에게 전통의 유가철학과 마르크스주의 철학의 공통점을 엄밀하게 분석하여 새로운 시대정신의 정화로 승화시킬 수 있는 풍토를 조성하는 연구를 지연시키는

20) 그런데 중국 정부는 '개혁·개방'정책이 진행 중이던 1980년대에 '사회주의 초급단계'를 주장하며 이른바 '중국식 사회주의'의 건설이라는 새로운 목표를 제시하면서 계급투쟁이 더 이상 주요 모순이 아니라고 했다. 이 무렵 중국공산당의 이러한 관점은 중국의 철학계에 크게 영향을 미친다. 이 때문에 많은 철학자들은 철학사에 대해 '유물론과 관념론의 투쟁사'가 아니라 '인식의 발전사'라고 지적하며, 관념론 계열의 철학에 대해 왕성하게 연구한다. 이러한 1980년대 이후에 전개되는 중국 철학계의 분위기는 1930년대 마르크스주의철학의 중국화를 정립하고자 했던 중국식 마르크스주의철학자들의 관점과 차이가 있다.

원인 가운데 하나가 되었다. 왜냐하면 이러한 시대 상황은 두 이론의 논리 구조에 대한 치밀한 분석을 통해 합리적으로 종합하는 새로운 이론 창출에 필요한 물리적인 시간을 할애하는 면에 제한적이기 때문이다.

이 때문에 그들은 전통의 유가철학과 마르크스주의철학의 공통된 요소를 낱낱이 비교하여 형식논리적으로 종합하는 연구 방법을 채택하지 않고, 그들이 사회적 실천을 통해 깨달은 진리관을 설명하거나 논증하는 과정에 전통의 유가철학과 마르크스주의 철학의 내용을 변증법적으로 종합하는 방법을 선호한다.

## 3.1. 형이상학에서 유물변증법으로

동서고금을 막론하고 철학사에서는 세계의 기원에 관해 크게 두 가지 관점이 존재한다. 하나는 사실과 가치의 근거이며 그 자체가 완벽한 것으로 고정불변하는 정신적인 존재(神, 이데아, 절대정신, 理, 心 등)이고, 다른 하나는 신이나 인간의 의지에 관계없이 그 자체의 내부적인 요인에 의해 운동하는 비정신적인 존재(물질, 氣)이다. 철학사에서는 전자를 형이상학적인 관념론이라고 하고, 후자를 변증법적인 유물론(유물변증법)이라고 한다.

전통적으로 유가철학은 이 문제에서 두 가지 관점이 존재한다. 하나는 공자[21], 맹자[22], 동중서[23], 정이[24], 주희[25], 왕수인[26] 등으로 이어지는 관념론 계열이다. 그들은 인간의 정체성

21) 『論語』「八佾」, "子曰, '不然, 獲罪於天, 無所禱也.'" 『論語』「雍也」, "子見南子, 子路不說. 夫子矢之曰, '予所否者, 天厭之! 天厭之!'" 『論語』「述而」, "子曰, '天生德於予, 桓魋其如予何?'" 『論語』「泰伯」, "子曰, '大哉堯之爲君也! 巍巍乎! 唯天爲大, 唯堯則之. 蕩蕩乎, 民無能名焉. 巍巍乎! 其有成功也, 煥乎其有文章!'" 『論語』「自罕」, "子畏於匡, 曰, '文王旣沒, 文不在玆乎? 天之將喪斯文也, 後死者不得與於斯文也, 天之未喪斯文也, 匡人其如予何?'" 『論語』「自罕」, "吾誰欺? 欺天乎! " 『論語』「先進」, "顔淵死. 子曰, '噫! 天喪予! 天喪予!'" 『論語』「憲問」, 子曰, "不怨天, 不尤人, 下學而上達. 知我者其天乎!" 『論語』「季氏」, "孔子曰, '君子有三畏, 畏天命, 畏大人, 畏聖人之言. 小人不知天命而不畏也, 狎大人, 侮聖人之言.'"

22) 『孟子』「梁惠王下」, "孟子曰, '大事小者, 樂天者也, 以小事大者, 畏天者也. 樂天者保天下, 畏天者保其國.'" 『孟子』「離婁上」, "孟子曰, '天下有道, 小德役大德, 小賢役大賢; 天下無道, 小役大, 弱役强. 斯二者, 天也. 順天者存, 逆天者亡.'" 『孟子』「離婁上」, "誠者, 天之道也, 思誠者, 人之道也." 『孟子』「萬章上」, "萬章曰, '堯以天下與舜, 有諸?' 孟子曰, '否. 天子不能以天下與人.' '然則舜有天下也, 孰與之?' 曰, '天與之.'" 『孟子』「萬章上」, "舜相堯二十有八載, 非人之所能爲也, 天也." 『孟子』「萬章上」, "舜禹益相去久遠, 其子之賢不肖, 皆天也, 非人之所能爲也. 莫之爲而爲者, 天也, 莫之致而至者, 命也." 『孟子』「萬章上」, "天之生此民也, 使先知覺後知, 使先覺覺後覺也." 『孟子』「告子上」, "耳目之官不思, 而蔽於物. 物交物. 則引之而已矣. 心之官則思, 思則得之, 不思則不得也. 此天之所與我者." 『孟子』「盡心上」, "孟子曰, '盡其心者, 知其性也. 知其性, 則知天矣. 存其心, 養其性, 所以事天也. 殀壽不貳, 修身以俟之, 所以立命也.'" 『孟子』「盡心上」, "父母俱存, 兄弟無故, 一樂也, 仰不愧於天, 俯不怍於人, 二樂也, 得天下英才而敎育之, 三樂也." 『孟子』「盡心下」, "仁之於父子也, 義之於君臣也, 禮之於賓主也, 智之於賢者也, 聖人之於天道也, 命也, 有性焉, 君子不謂命也."

23) 『春秋繁露』「順命」, "天者, 萬物之祖先; 萬物非天不生." 『春秋繁露』「爲人者天」, "爲人者天也. 人之(爲)人本于天. 天亦人之曾祖父也." 『春秋繁露』「順命」, "天子受命于天, 諸侯受命于天子, 子受命于父, 臣妾受命于君, 妻受命于夫. 諸所受命者, 其尊皆天也. 雖謂受命于天亦可." 『春秋繁露』「循天之道」, "氣從神而成, 神從意而出. 心之所之謂意." 『春秋繁露』「基義」, "仁義制度之數, 盡取之天. 天爲君而覆露之, 地爲臣而持載之; 陽爲夫而生之, 陰爲婦而助之; 春爲父而生之, 夏爲子而養之."

24) 『二程遺書』卷18, "天下只有一个理." 『二程粹語』卷下, "有理則有氣." 『二程遺書』卷5, "陰陽, 氣也. 氣是形而下者, 道是形而上者." 『二程遺書』、卷15, "大而化之, 只是謂理與己一."

을 도덕성의 보유로 여긴다. 그런데 이 도덕성은 경험의 축적에 의해 형성되는 것이 아니라 선험적으로 주어지는 것이다. 그들은 그 선험성의 근거를 하늘로 여기고, 하늘이 준 도덕성의 회복을 통해 도덕적인 삶을 구현하는 것을 이상으로 여긴다.

이러한 그들의 관점 가운데 주희를 중심으로 하는 성리학적 관점은 조선의 통치 이념은 물론 중세 이후 중국 전통 사회의 중심적인 가치관으로 작용하였고, 왕수인을 중심으로 하는 양명학적 관점은 대만 사회에 많은 영향을 미쳤다. 이들의 관점은 또한 웅십력(熊十力: 1885~1968, 쑹스리)·양수명(梁漱溟: 1893~1988, 량수밍)·풍우란(馮友蘭: 1895~1990, 펑요란)·하린(賀麟: 1902~1992, 허린)·모종삼(牟宗三: 1909~1995, 모종산) 등 20세기의 현대신유학자들에 의해 계승되고 발전되었다.

다른 하나는 순자[27], 왕충[28], 장재[29], 왕부지[30] 등으로 이어지는 유물론 계열이다. 순자와 왕충은 하늘을 도덕적인 대상으로 여기지 않고 물리적인 대상으로 여기며, 인간을 하늘의 운행 질서에 능동적으로 참여할 수 있는 존재로 여긴다. 그리고 장재와 왕부지는 세계의 근거를 정신적 요소가 있는 리(理)로 설정하지 않고, 비정신적인 기(氣)로 설정한다. 그들에 의하면 도(道)로 상징되는 리 역시 기를 초월하는 불변의 초시공적인 존재가 아니라, 항상 운동하

---

25) 『朱子語類』卷1, 2조목, "未有天地之先, 畢竟也只是理. 有此理, 便有此天地; 若無此理, 便亦無天地, 無人無物, 都無該載了. 有理, 便有氣流行, 發育萬物." 『朱子語類』卷1, 7조목, "理未嘗離乎氣. 然理形而上者, 氣形而下者. 自形而上下言, 豈無先後? 理無形, 氣便粗, 有渣滓." 『朱文公文集』、卷58, 「答黃道夫」, "天地之間, 有理有氣. 理也者, 形而上之道也, 生物之本也; 氣也者, 形而下之器也, 生物之具也. 是以人物之生, 必稟此理, 然後有性; 必稟此氣, 然後有形." 『朱子語類』卷4, 49조목, "性卽理也. 當然之理, 無有不善者. 故孟子之言性, 指性之本而言. 然必有所依而立, 故氣質之稟不能無淺深厚薄之別. 孔子曰'性相近也', 兼氣質而言." 『朱子語類』卷4, 50조목, "天地間只是一箇道理. 性便是理. 人之所以有善有不善, 只緣氣質之稟各有淸濁." 『朱子語類』卷5, 71조목, "性是未動, 情是已動, 心包得已動未動. 蓋心之未動則爲性, 已動則爲情, 所謂'心統性情'也. 欲是情發出來底. 心如水, 性猶水之靜, 情則水之流, 欲則水之波瀾, 但波瀾有好底, 有不好底. 欲之好底, 如'我欲仁'之類; 不好底則一向奔馳出去, 若波濤驀浪."

26) 『傳習錄』中, 「答顧東橋書」, "夫物理不外于吾心, 外吾心而求物理, 無物理也.……心之體, 性也, 性卽理也. 故有孝親之心, 卽有孝之理矣. 無孝親之心, 卽無孝之理矣." 『傳習錄』中, 「答顧東橋書」, "吾心之良知, 卽所謂天理也. 致吾心良知之千里于事事物物, 則事事物物皆得其理也." 『傳習錄』中, 「答顧東橋書」, "心者, 身之主也, 而心之虛靈明覺, 卽所謂本然之良知也. 其虛靈明覺之良知感應而動者謂之意,……謂之所用, 必有其物, 物卽事也."

27) 『荀子』「天論」, "天行有常, 不爲堯存, 不爲桀亡." 『荀子』「天論」, "天有其時, 地有其財, 人有其治, 夫是之謂能參." 『荀子』「天論」, "形具而神生."

28) 『論衡』「物勢」, "儒者論曰, '天地故生人', 此言妄也. 夫天地合氣, 人偶自生也……因氣而生, 種類相產, 萬物生天地之間, 皆一實也." 『論衡』「論死」, "人之所以聰明智慧者, 以含五常之氣也. 五常之氣所以在人者, 以五臟在形中也. 五臟不傷, 則人智慧. 五臟有病, 則人荒忽, 荒忽則愚痴也. 人死, 五臟腐虧. 腐虧則五常無所托矣, 所用藏智者已敗矣, 所用爲智者已去矣. 形須氣而成, 氣須形而知." 『論衡』「譴告」, "夫天道, 自然也, 無爲. 如譴告人, 是有爲, 非自然也."

29) 『正蒙』, 「太和篇」, "'太虛'無形, 氣之本體. 其聚其散, 變化之客形爾." 『正蒙』, 「太和篇」, "天地之氣, 雖聚散攻取百塗, 然其爲理也順而不妄. 氣之爲物, 散入無形, 適得吾體; 聚爲有象, 不失吾常. 太虛不能無氣, 氣不能不聚而爲萬物, 萬物不能不散而爲太虛. 循是出入, 是皆不得已而然也."

30) 『周易外傳』卷5, 「繫辭上」, "天下唯器而已矣." 『周易內傳』卷5, "盈天地之間 唯陰陽而已矣." 『周易外傳』卷6, 「繫辭下」, "太虛者本動者也." 『周易外傳』, 「說卦傳」, "陰陽不孤行于天地之間." 『張子正蒙注』「太和篇」, "陰陽二氣, 充滿太虛. 此外更無他外物, 亦無間隙." 『張子正蒙注』「太和篇」, "太虛卽氣 絪縕之本體." 『張子正蒙注』「太和篇」, "氣在空中 空無非氣 通一無二者也." 『張子正蒙注』「參兩篇」, "虛空卽氣, 氣卽動者也."

고 변화하는 기의 조리이다. 기철학의 집대성자로 평가받는 왕부지는 “도(道)는 기(器: 무형의 氣가 구체적으로 유형화 된 것)의 도이니, 기를 도의 기라고 말해서는 안 된다.”[31]고 하고, “기에 의거하여 도가 보존되고 기를 떠나면 도가 훼손되”[32]므로 “기를 다하면 도가 그 속에 있다.”[33]고 지적하며, 도를 기에 의존하는 것으로 규정하였다. 그리고 그는 “하늘은 날마다 사람에게 명(命)을 주고, 사람은 날마다 하늘에서 명을 받는다. 그러므로 성(性)은 생겨나는 것이니, 날마다 생겨나고 날마다 이룬다.”[34]고 하여, 성(性)을 인욕에 가려진 것으로부터 회복해야 하는 대상으로 여기는 성리학적 관점과 달리 날마다 배양해야 하는 대상으로 여긴다.

이러한 유물론 계열의 관점은 중국의 마르크스주의자들에게 적극적으로 수용된다. 중국의 마르크스주의자들은 이들의 이론을 마르크스주의철학의 중국화에 적극적으로 활용한다. 특히 1930년대에 중국식 마르크스주의철학의 정초를 다진 것으로 평가받는 애사기와 모택동 등은 이들의 관점을 적극적으로 계승하여 마르크스주의철학을 강화시킨다.

애사기는 전통의 유가철학자들 가운데 공자·맹자·동중서·주희·왕수인 등의 철학을 관념론으로 평가하며 극복 대상으로 삼고, 순자·왕충·장재·왕부지 등의 철학을 유물론으로 평가하며 계승해야 할 대상으로 삼는다.[35]

애사기는 철학을 하늘로부터 떨어져 내려오는 것이 아니라 인간의 사회 속에서 생성되는 것으로 여기고, 인간의 사회가 없다면 철학도 없다고 생각한다.[36] 이것은 그가 철학을 헤아리기 어려운 신비스러운 대상으로 여기지 않고, 일상생활을 통해 문제의 본질을 찾아 해결하는 것으로 생각하는 것이다.[37] 철학을 대하는 이러한 그의 자세는 철학의 근본 문제, 곧 세계의 기원을 규명하는 면에 그대로 적용된다. 그는 철학의 근본 문제를 해결하는 면에 관념론과 유물론 이외의 제3의 철학이 없는 것으로 생각하고, 신이나 인간의 의지에 관계없이 존재하며 그 자체의 내부적인 요인에 의해 운동하는 비정신적인 물질을 세계의 근거로 생각하는 유물변증법을 과학적인 관점이라고 평가한다.[38] 세계의 기원에 대한 이러한 그의 관점은 진리관에도 적용된다. 그에 의하면 “진리는 반드시 객관 사물과 일치하고, 주관으로부터 마음대로 날조되어 나올 수 있는 것이 아니며, 주관적인 진리란 없다. 왜냐하면 완전히 주관으로부터 생성된다는 견해는 결코 진리가 될 수 없으며, 모든 진리는 모두 객관성을 필요로 하기 때문이다.”[39]

모택동 또한 전통의 유가철학에 대한 관심이 적지 않았다. 모택동은 “우리의 역사 유산을 학습할 때에 …… 공자로부터 손문에 이르기까지 우리는 마땅히 총괄하여, 이 진귀한 유산을

31) 『周易外傳』卷5, 「繫辭上」, “道者器之道, 器者不可謂之道之器也.”
32) 『周易外傳』卷5, 「大有」, “据器而道存, 離器而道毁.”
33) 『思問錄』「內篇」, “盡器則道在氣中矣.”
34) 『尙書引義』「太甲2」, “天日命於人, 而人日受命於天. 故曰性者生也, 日生而日成之也.”
35) 『艾思奇文集』Ⅱ, 「辨證唯物主義講課提綱」1956年, 北京人民出版社, 1981, 444~449쪽 참조.
36) 『艾思奇文集』Ⅰ, 「大衆哲學」1934年, 北京人民出版社, 1981, 130쪽 참조.
37) 『艾思奇文集』Ⅰ, 「大衆哲學」1934年, 北京人民出版社, 1981, 134~135쪽 참조.
38) 『艾思奇文集』Ⅰ, 「大衆哲學1934年」, 北京人民出版社, 1981, 145~176쪽 참조.
39) 『艾思奇文集』Ⅰ, 「大衆哲學」1934年, 北京人民出版社, 1981, 195~196쪽.

계승해야 한다."[40]고 하고, 또 "중국은 장기적인 봉건 사회 속에서 찬란한 고대 문화를 창조했다. 고대 문화를 정리하는 발전 과정에서 그 봉건적 찌꺼기는 제거하고, 그 민주적인 알곡을 흡수하는 것이, 민족의 신문화를 발전시키고 민족의 자신감을 높여주는 필수 조건이다."[41]고 지적하며, 전통의 유가철학을 체계적으로 정리하여 비판할 것과 계승할 것을 분별해야 할 것으로 생각했다.

모택동은 "인류의 인식사에는 지금까지 세계의 발전 법칙에 관한 두 견해가 있는데, 하나는 형이상학적 견해이고, 다른 하나는 변증법적 견해이다. 그것들은 서로 대립하는 두 세계관을 이루었다."[42]고 지적하고, 인간의 의지에 관계없이 인간의 외부에서 본래적으로 존재하는 형이상학적 존재에 의해 세계가 시작된 것이 아니라, 그 자체의 내부적인 요인에 의해 서로 대립되는 모순 상태의 물질에서 세계가 비롯된 것이라고 했다.[43]

그는 사물 내부의 필연적인 자기의 운동으로 인해 사물의 발전이 이루어지는 것으로 이해한다. 그에 의하면 각 사물의 운동은 모두 그 주위의 다른 사물과 서로 연계하며 서로 영향을 미친다. 사물이 발전하는 원인 역시 사물의 외부에 있지 않고 내부의 모순성에 있다. 어떤 사물의 내부이든지 모두 이러한 모순성이 있기 때문에 사물의 운동과 발전이 일어난다. 따라서 사물 내부의 이러한 모순성이 사물 발전의 근본 원인이고, 사물들 사이의 연계와 작용이 사물 발전의 두 번째 원인이다.[44]

이것은 자연계와 인간 사회에 모두 적용된다. 그는 특히 사회의 모순에 대해 생산력과 생산관계의 모순, 지배 계급과 피지배 계급 사이의 모순, 낡은 것과 새로운 것 사이의 모순으로 여긴다. 그에 의하면 이러한 모순을 해결하기 위해 노력하는 가운데 사회의 진보가 이루어지고, 옛 것과 낡은 것 사이의 대사가 진행된다. 이것은 외부적 요인이 변화의 조건이고 내부적 요인이 변화의 근거이므로 외부의 작용은 내부적 요인을 통해 일어남을 의미한다.[45]

이러한 그의 관점은 유물변증법에 기초한다. 그는 이러한 세계관에 근거하여 "도의 큰 근원은 하늘에서 나온다. 하늘이 변하지 않으니, 도 또한 변하지 않는다."[46]고 하는 동중서의 관점을 비롯하여 선험적인 불변의 논리를 지지하며 기득권을 유지하려는 온갖 관념론 진영을 비판하였다. 특히 그는 이러한 관점에 근거하여 당시의 중국 사회에 팽배한 민족모순과 계급모순을 해결하고자 했다.

## 3.2. 선험적인 앎에서 경험적인 행함으로

앎과 행함의 선후 관계는 세계의 기원을 규명하는 것만큼 철학사에서 중요한 주제이다. 앎

40) 『毛澤東選集』第2卷, 「中國共産黨在民族戰爭中的地位」1938年10月, 人民出版社, 1967, 499쪽.
41) 『毛澤東選集』第2卷, 「新民主主義論」1940年1月, 人民出版社, 1967, 667~668쪽.
42) 『毛澤東選集』第1卷, 「矛盾論」1937年8月, 人民出版社, 1967, 275쪽
43) 이철승, 『마오쩌둥(毛澤東): 현대 중국의 초석과 철학 사상』, 태학사, 2007, 78쪽 참조.
44) 이철승, 『마오쩌둥(毛澤東): 현대 중국의 초석과 철학 사상』, 태학사, 2007, 78~79쪽 참조.
45) 이철승, 『마오쩌둥(毛澤東): 현대 중국의 초석과 철학 사상』, 태학사, 2007, 79쪽 참조.
46) 『漢書』「本傳」, "道之大原出于天. 天不變, 道亦不變."

과 행함 가운데 어느 것이 먼저인지에 따라 관점이 확연히 구별되기 때문이다. 마르크스주의 철학자들은 이 문제를 과학적으로 접근한다. 그들은 선험적인 앎을 긍정하지 않고, 앎이란 경험적인 행함을 통해 형성되는 것이라고 생각한다. 그들이 만약 선험적인 앎을 인정한다면 그들은 더 이상 유물론적 세계관을 유지할 수 없게 된다. 애사기와 모택동 등 중국식 마르크스주의자들 역시 이러한 관점을 수용한다.

전통의 유가철학에서도 이 문제를 중요하게 취급한다. 공자[47], 맹자[48], 동중서[49], 정이[50], 주희[51], 왕수인[52] 등 관념론 진영의 철학자들은 앎을 행함보다 앞서는 것으로 생각한다. 그런데 이때 그들이 말하는 앎의 대상은 일반적인 내용이 아니라, 삶의 원리인 도덕성이다. 그들에 의하면 이 도덕성은 경험의 범주에 해당하는 감성적 앎에 의존하지 않는다. 그것은 이성적 직관을 통해 알 수 있다.

그러나 순자[53], 왕충"[54], 왕부지[55] 등은 이러한 관점을 비판한다. 그들은 앎이란 선험적으로 주어지는 것이 아니라, 경험을 통해 형성되는 것이라고 생각한다. 특히 왕부지는 "태어나면서부터 안다(生而知之)."고 하는 논리에 대해, 인간의 영역이 아니라 감각이 발달한 동물의 영역에 해당하는 것으로 생각한다.[56] 왕부지에 의하면 인간은 태어날 때에는 감각의 발달이 동물보다 느리지만 시간의 축적에 비례하여 동물보다 나은 이성적 인식으로 말미암아 사물의 본질을 파악할 수 있다. 이것은 왕부지가 앎의 시작은 감각 기관을 통한 감성적 앎으로 시작

47) 『論語』「季氏」, "孔子曰, '生而知之者, 上也; 學而知之者, 次也; 困而學之, 又其次也; 困而不學, 民斯爲下矣.'"

48) 『孟子』「盡心上」, "人之所不學而能者, 其良能也; 所不慮而知者, 其良知也." 『孟子』「告子上」, "仁義禮智非有外鑠我也 我固有之也弗思耳矣"

49) 『春秋繁露』, 「必仁且智」, "知先規而後爲之."

50) 『二程遺書』卷25, "德性之知, 不假聞見." 『二程遺書』、卷25, "知者吾之所固有." 『二程遺書』、卷25, "致知在格物, 非由外鑠我也, 我固有之也."

51) 『朱子語類』卷9, 1조목, "論先後, 知爲先; 論輕重, 行爲重." 『朱子語類』卷60, 6조목, "盡其心者, 由知其性也. 先知得性之理, 然後明得此心. 知性猶物格, 盡心猶知至." 『朱子語類』卷60, 8조목, "知性, 然後能盡心. 先知, 然後能盡; 未有先盡而後方能知者. 蓋先知得, 然後見得盡."

52) 『傳習錄』中, 「答顧東橋書」, "德性之良知, 非由于見聞." 『傳習錄』上, "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." 『傳習錄』上, "良知是造化的精靈, 這些精靈生天生地, 成鬼成宰, 皆從此出, 眞是與物無對." 『傳習錄』中, 「答顧東橋書」, "心者, 身之主也, 而心之虛靈明覺, 卽所謂本然之良知也. 其虛靈明覺之良知感應而動者謂之意,……謂之所用, 必有其物, 物卽事也."

53) 『荀子』, 「勸學」, "不登高山 不知天之高也. 不臨深谿 不知地之厚也"

54) 『論衡』卷4, 「實知篇」, "巢居者先知風 穴居者先知雨." 『論衡』卷4, 「實知篇」, "不學不問不能知也. 不學自知, 不問自曉, 古今行事未知有也."

55) 『尙書引義』「說命中二」, "知非先, 行非後. 行有餘力而求知, 聖言結矣. 而孰與易之乎?" 『四書訓義』下, 「中庸」, "今夫飮食之有味, 卽在飮食之中也. 知其味而後安於飮食, 飮之食之而味乃知."

56) 『讀四書大全說』「論語」, "夫人之所以異於禽獸者, 以其知覺之有漸, 寂然不動, 待感而通也. 若禽之初出於彀, 獸之初墜於胎, 其啄齕之能, 趨避之智, 啁啾求母, 呴嘘相呼, 及其長而無以過. 使有人焉, 生而能言, 則亦智侔雛麑, 而爲不祥之尤矣. 是何也? 禽獸有天明而無己明, 去天近而其明較現. 人則有天道(命)而抑有人道(性), 去天道遠而人道始持權也. 耳有聰, 目有明, 心思有睿知, 入天下之聲色而研其理者, 人之道也. 聰必歷於聲而始辨, 明必擇於色而始晰, 心出思而得之, 不思則不得也. 豈驀然有聞, 瞥然有見, 心不待思, 洞洞輝輝, 如螢乍曜之得爲生知哉? 果爾, 則天下之生知, 無若禽獸. 故羔雛之能親其母 不可謂之孝, 唯其天光乍露而於己無得也. 今乃曰'生而知之'者, 不待學而能, 是羔雛賢於野人, 而野人賢於君子矣."

하여 개념과 판단과 추론이 동원되는 이성적 앎의 통일에 의해 사물의 현상과 본질을 모두 파악할 수 있게 되는 것으로 생각하는 것이다. 그에 의하면 앎의 기초가 되는 감각적 활동이 바로 행함이므로 행함이 앎보다 앞선다. 이것은 결국 행함이 앎보다 앞서지만 행함 속에서 앎이 형성되고, 앎의 자율성에 의해 앎이 행함을 인도하기도 한다. 따라서 행함과 앎은 서로 긴밀하게 관계하며 서로를 견인하므로, 행함에서 앎이 나오고, 다시 앎에서 행함이 나오는 과정을 거친다.57)

왕부지의 이러한 행함에서 앎이 나오고, 앎에서 행함으로 이어지며, 다시 행함에서 앎으로 나아간다는 앎과 행함의 변증법적 통일의 논리는 애사기와 모택동 등 중국식 마르크스주의철학자들에게 영향을 미친다.

애사기는 행함이 앎의 기초이고, 행함이 없으면 아는 것이 많아질 수도 없고 발전할 수도 없다고 지적하며, 행함을 앎보다 앞서는 것으로 여긴다.58) 그에 의하면 앎은 최초로 감각 기관의 활동을 통해 이루어고, 이 앎은 행함이 진행되면서 계속 발전할 수 있다. 이것은 행함과 앎이 긴밀하게 관계하여 상호전화를 통해 행함에서 앎으로 이어지고, 앎에서 행함으로 이어지며, 다시 행함에서 다시 앎으로 이어진다는 것으로 왕부지의 견해를 수용한 것이다.

또한 그는 "인간의 주관적인 인식은 다만 그것이 실천하는 가운데 객관적인 상황과 부합할 때 증명되는 것이고, 끊임없이 실천의 발전에 따라 발전할 수 있을 뿐이며, 객관적인 상황의 변화에 따라 변화할 때 비로소 항상 그것의 객관 진리성이 보존될 수 있다."59)고 지적한다. 이러한 그의 견해는 결국 객관·물질·존재가 일차적이고, 주관·정신·사유는 이차적인 것으로 전자의 반영이며, 인간의 주관의식은 객관 물질의 발전 법칙을 반영한다는 변증법적 유물론의 관점을 수용한 것이다.60)

모택동 또한 행함이 앎보다 앞선다는 전통 유가철학의 영향을 받는다. 그는 앎과 행함의 선후 관계에 대해 「실천론」에서 상세하게 논한다.

모택동은 인간이 어떤 사물을 안다는 것에 대해, 바로 어떤 사물의 현상이 인간의 감각 기관을 통하여 인간의 두뇌 속에 반영되는 것이라고 했다. 그런데 그는 이 반영이 거울에 비치는 외부 사물과 같이 정지된 상태에서 수동적으로 이루어지지 않고, 감각 기관의 활동을 통해 능동적으로 형성되는 것이라고 했다. 이것은 그가 앎이란 고도의 추상적인 이성으로부터

57) 『讀四書大全說』「大學」, "先儒分致知格物屬知, 誠意以下屬行, 是通將『大學』分作兩節. 大分段處且如此說, 若遂項下手工夫, 則致知格物亦有行, 誠意以下至平天下亦無不有知. 格致有行者, 如人學奕碁相似, 但終日打譜, 亦不能盡達殺活之機; 必亦與人對奕, 而後譜中譜外之理, 皆有以悉喻其故. 且方其進著心力去打譜, 已早屬力行矣. 蓋天下之事 固因豫立 而亦無先知完了方纔去行之理. 使爾, 無論事到身上, 繇你從容去致知不得; 便儘有暇日, 揣摩得十餘年, 及至用時, 不相應者多矣. 如爲子而必誠於孝, 觸目警心, 自有許多痛癢 相關處, 隨在宜加細察, 亦硬靠著平日知道的定省溫淸樣子做不得. 是故致知之功, 非抹下行之之功於不試, 而姑儲其知以爲誠正之用. 是知中亦有行也. 知此, 則誠意以下亦有知之之功, 亦可知矣. 如意纔 起處, 其爲善爲惡之分界有顯然易別者, 夙昔所致之知可見其效, 而無待於更審矣. 其疑善疑惡, 因事幾以決, 亦有非夙昔之可豫知者. 則方愼之際, 其加警省而爲分別也, 亦必用知."

58) 『艾思奇文集』Ⅰ, 「大衆哲學」1934年, 北京人民出版社, 1981, 201쪽 참조.

59) 艾思奇, 「毛澤東同志發展了眞理論」, 『毛澤東對馬克思主義哲學的貢獻』, 宁夏人民出版社, 1983, 181쪽.

60) 이철승, 『유가사상과 중국식 사회주의 철학』, 도서출판 심산문화, 2002, 144쪽 참조.

시작하는 것이 아니라, 감각 기관의 실천 활동을 통해 시작하는 것임을 밝히는 것이다. 그에 의하면 앎은 우리의 오관이 직접 받아들인 외계의 인상으로부터 시작하는 것이기 때문에 감각은 앎의 기점으로서 주관으로 하여금 직접 외부 현상에 접촉한다. 이것은 외계 사물이 인체 밖의 기관에서 작용한 결과이다. 결국 인간의 앎은 외부 사물에 대한 주관의 작용으로부터 시작하는 것이기 때문에 직접 외계에 반영하는 감각이 앎을 이루는 시초이다.[61]

그러나 모택동은 이러한 감각 기관에 기초하는 감성적인 앎은 감각 기능의 가변성으로 말미암아 부분적이고 현상적인 파악에 그치고, 전체적이며 본질적인 파악을 하지 못하는 것으로 생각한다. 그는 전체를 체계적이며 본질적으로 파악할 수 있는 기능은 경험의 축적에 비례하여 발전하는 이성적인 앎이 동원될 때에야 비로소 가능할 것으로 생각한다.

그에 의하면 "이성적 인식은 감성적 인식에 의존하고, 감성적 인식은 이성적 인식으로 발전하는데, 이것이 바로 변증법적 유물론의 인식론이다."[62] 이것은 그가 앎과 행함의 선후 문제에서는 행함이 앎보다 앞서지만, 감각과 지각에 의존하는 감성적 앎의 불완전성을 극복하기 위해 이성적 앎이 동원되어야 한다는 왕부지의 관점과 마르크스주의의 유물변증법의 논리를 수용하는 것이다.

그런데 그는 비록 이성적 앎이 사물의 본질을 파악하는 면에 도움이 될 수 있을지라도, 그 앎이 행함을 배제하는 것이라면 불완전할 수밖에 없을 것을 것으로 생각한다. 그는 "인류 인식의 역사가 우리에게 알려주다시피, 많은 이론의 진리성은 불완전한 것인데, 실천의 검증을 통하여 그들의 불완전성을 교정한다. 많은 이론은 잘못된 것인데, 실천의 검증을 통하여 그 잘못을 교정한다. 이른바 실천은 진리의 기준이다."[63]고 하여, 행함을 통하여 앎의 완성도가 높아질 수 있음을 지적한다.

결국 그는 "인식은 실천으로부터 시작하고, 실천을 통하여 이론적인 인식에 도달한 다음 다시 실천으로 돌아가야 한다. 인식의 능동 작용은 감성적 인식에서 이성적 인식에 이르는 능동적인 비약에서 드러날 뿐만 아니라, 더욱 중요한 것은 이성적 인식으로부터 혁명적 실천에 이르는 이러한 비약에서 드러나야 한다. 세계의 법칙성을 파악한 인식은 반드시 그것을 다시 세계를 변혁하는 실천 속으로 돌아가게 하고, 생산의 실천과 혁명적 계급투쟁과 민족투쟁의 실천과 과학실험의 실천 속에서 사용하여야 한다."[64]고 하고, "실천·인식·재실천·재인식이라는 형식이 끝없이 순환 반복하며, 실천과 인식의 매 순환의 내용은 모두 비교적 높은 정도에 이른다."[65]고 지적한다.

앎과 행함에 관한 모택동의 이러한 관점은 한편으로 변증법적 유물론의 지행관을 반영한 것이지만, 다른 한편으로 왕부지를 중심으로 하는 전통 유가철학의 관점을 계승하는 것이다.

---

61) 이철승, 『마오쩌둥(毛澤東): 현대 중국의 초석과 철학 사상』, 태학사, 2007, 116~117쪽 참조.
62) 『毛澤東選集』第1卷, 「實踐論」1937年7月, 人民出版社, 1967, 268쪽
63) 『毛澤東選集』第1卷, 「實踐論」1937年7月, 人民出版社, 1967, 269쪽
64) 『毛澤東選集』第1卷, 「實踐論」1937年7月, 人民出版社, 1967, 269쪽
65) 『毛澤東選集』第1卷, 「實踐論」1937年7月, 人民出版社, 1967, 273쪽

## 4. 맺는 말

‘과학’과 ‘민주’를 슬로건으로 내세운 서구사상의 영향력이 확대되고, 전통철학에 대한 회의가 증가하던 근대전환기에 중국의 지식인들은 가치관의 혼재를 경험했다. 이 무렵 많은 사조가 중국에 소개되고 전파되었다.

현재 중국 정부의 주요 이념인 마르크스주의철학은 마르크스와 엥겔스가 생존하던 1870년대에 중국에 소개된 이래 지속적으로 영향력을 확대하였다. 마르크스주의철학은 20세기 초에 일부의 지식인들에 의해 왜곡된 상태로 소개되기도 했지만, 1917년 옛 소련의 볼셰비키 혁명이 성공을 거두면서 많은 사람들의 관심 대상이 되었다. 이 무렵 진독수와 이대조 등이 마르크스주의 철학을 적극적으로 중국 사상계에 소개하였다.

이 기간에 유가철학은 일부의 학자들에 의해 옹호되기도 했지만, 다른 학자들은 유가철학을 낡은 이념으로 여기며 비판하였다. 특히 ‘ 5·4 신문화 운동’시기에 유가철학은 봉건주의의 이데올로기를 대변한 것으로 이해되어 많은 지식인들로부터 타도의 대상이 되었다. 이 무렵의 마르크스주의철학자들 역시 대부분 유가철학을 계승해야 할 대상이 아니라, 청산해야 할 대상으로 여겼다.

1920년대의 중국철학계는 이른바 ‘백가쟁명·백화제방’의 분위기를 연출했다. 이 기간에 많은 철학자들이 유학을 포함한 전통 철학, 과학, 부르주아 민주주의, 실용주의, 아나키즘, 마르크스주의 등 온갖 사조의 의미에 대해 치열하게 논쟁을 전개하였다.

마르크스주의자들은 1921년에 중국공산당을 창립하고, 마르크스주의의 이념을 적극적으로 전파하였다. 그동안 역사적 유물론에 입각하여 마르크스주의철학을 지지했던 그들은 1923년에 구추백에 의해 소개된 변증법적 유물론을 접한 후부터 마르크스주의철학을 심층적으로 탐구하였다. 그들은 이와 관련된 번역서와 논문과 저서 등 적지 않은 연구 성과를 냈다. 그러나 그들은 대부분 유가철학에 대해 여전히 극복해야 할 낡은 이념으로 여겼다.

1930년대에 중국의 마르크스주의철학자들은 마르크스주의철학을 새로운 관점으로 대하기 시작했다. 그들은 또한 유가철학을 비롯한 전통철학에 대해서도 이전의 시각과 다른 견해를 피력했다. 이전의 마르크스주의철학자들은 대부분 마르크스주의철학을 중국에 적용시키는 문제에 대해 무비판적으로 수용했다. 그러나 애사기와 모택동을 중심으로 하는 1930년대에 왕성하게 활동했던 마르크스주의철학자들은 마르크스주의철학의 보편 원리가 중국의 특수한 상황과 유기적으로 결합해야 할 것으로 생각했다. 그들은 전통의 유가철학에 대해서도 이전의 마르크스주의철학자들처럼 맹목적으로 비판하지 않았다. 그들은 유가철학 가운데 비판할 것과 계승할 것을 분별하고자 하였다. 그들은 유가철학 가운데 관념론적 경향과 신비주의적인 내용과 모호한 사유 방식을 비판하고, 유물변증법과 ‘행선지후(行先知後)’관과 백성·공동체·공의로움 등을 중시하는 관점을 계승해야 할 것으로 생각한다.

이것은 그들이 동양과 서양, 전통과 현대, 특수와 보편 등 서로 다른 성질의 유기적 결합에 의한 변증법 통일을 지향하는 것이다. 곧 그들은 어떠한 이론이라도 구체적인 실상을 떠나서

성립하지 않고, 역동적으로 변화하는 현실을 토대로 하여 성립할 수 있음을 전제로 하여, 마르크스주의철학의 중국화와 중국철학의 마르크스주의화를 통한 중국식 마르크스주의철학을 정립하고자 하였다.

유가철학, 특히 왕부지를 중심으로 하는 기철학은 그들이 중국식 마르크스주의철학을 정립하는 과정에 중요하게 활용되었다. 이러한 그들의 노력은 20세기 후반의 장대년(張岱年 : 1909~2004, 장다이녠)·임계유(任繼愈 : 1916~2009, 런지위)·황남삼(黃楠森 : 1921~2013, 황난선)·형분사(邢賁思 : 1930~ , 씽펀스)·방극립(方克立 : 1938~, 팡커리)·허전흥(許全興 : 1941~ , 쉬췐씽) 등의 '비판계승론'자들에게 계승되었을 뿐만 아니라, 오늘날 중국의 마르크스주의자들에게도 크게 영향을 미치고 있다.

이처럼 전통의 유가철학은 지난 100여 년 동안 중국철학계에서 시대의 필요에 의해 부침을 반복해왔다. 이것은 중국철학계가 어떤 이론을 교조적으로 받아들이거나, 맹목적으로 부정하지 않는다는 사실을 보여준다. 중국철학계의 이러한 풍토는 "옛것은 현재를 위해 사용한다.(古爲今用)"고 하는 그들의 실사구시적인 태도가 과거와 현재는 물론 앞으로도 여전히 유효할 수 있음을 의미한다.

# 유교사의 시야에서 본 조선후기 실학의 학술사적 의의

**이 봉 규**
**(인하대학교)**

1. 머리말
2. 유교 연구의 방향, 그리고 理學과 현대신유학의 문제
3. 명청교체기 유교에 대한 재성찰의 특성
4. 실학 연구시각의 문제
5. 조선후기 실학의 성격과 학술사적 의의
6. 맺음말

## 1. 머리말

‘실학’의 용어로 성호학파와 북학파를 중심으로 한 일련의 사상적 성찰과 사회적 실천을 특징지우는 연구가 어떤 유의미성이 있을까? 이 질문에 답하기 위해서는 유교 또는 유교사를 어떻게 설명할 것인지에 대한 자기 이해가 필요하다. ‘실학’의 학문적 유의미성을 묻는 작업은 곧 유교를 학문으로서 재성찰하는 작업의 한 부분이 된다. 유교를 재학문화하는 것은 현시대의 한 학문적 과제이다. 필자는 유교의 학문적 유의미성을 찾아 들어가는 한 과정으로서 ‘실학’을 재론하려고 한다.

본고에서는 유교를 쟁탈성 해소를 위한 사상과 실천 운동으로 이해하는 필자의 시야에서 먼저 理學과 현대신유학의 유교 이해가 가지는 문제점을 살펴보고, 명청교체기 유교에 대한 재성찰이 지니는 사상사적 특성을 재조명하였다. 그리고 나서 정인보, 최익한, 김용섭, 이영훈, 김상준 등 몇 가지 근대 이후 실학 연구방식을 재검토한 뒤, 조선후기 실학의 성격과 학술사적 의의에 대한 소견을 간단히 제시하였다. 이상의 논의는 모두 최근 필자가 발표한 글들을 토대로 일부 보충한 것이다.[1)]

1) 핵심적으로 관련된 이전이 글들은 다음과 같다. 「실학과 예학-연구사에 대한 회고와 전망」, 『韓國實學思想硏究 1』(哲學·歷史學篇), 연세대학교 국학연구원 편, 혜안, 2006. 12; 「인륜 : 쟁탈성 해소를 위한 유교적 구성」, 『泰東古典硏究』 31, 한림대학부설 태동고전연구소, 2013; 「명청교체기 思想變動으로부터 본 다산학의 성격」, 『다산학』 25, 다산학술문화재단, 2014.

## 2. 유교 연구의 방향, 그리고 理學과 현대신유학의 문제

유교를 인류사의 시야에서 이해하고자 할 때 어떻게 이해해야 하는가 하는 것은 현시대 유교연구자의 큰 과제이다. 유교가 역사적 유산의 수준을 넘어서 학문의 한 부분으로 재학문화 될 수 있는가 하는 것은 여전히 큰 의문이다. 중국에서 작위적 정치 통합의 한계를 돌파하는 방법으로, 해외 화교와 연대하는 방법으로, 또는 문화권간 갈등을 해소하는 대화의 방법으로 유교의 가치들을 이용하지만, 그것이 유교의 역사적 운동과 부합하는 것인지, 아니면 변질시키는 것인지, 아니면 새로운 형태의 新儒敎로 거듭나는 것인지 의문이다.

동아시아 유교의 역사적 경험을 어떻게 설명할 것인지에 대한 시야는 크게 두 방향에서 제시되어 왔다. 하나는 맑스주의의 역사발전단계설에 따라 자본주의 이전의 봉건사회 단계에서 地主의 이해를 대변하는 사상과 제도로서 해명해온 길이다. 중국과 북한에서 이것은 봉건적 제도와 그 사상을 혁파하는 혁명의 과정으로 전개되었다. 또 하나는 유교의 가치를 보편윤리의 시야에서 자발적 도덕이론의 새로운 자산으로 해명해온 길이다. 후자의 입장에서 유교가 도덕적 자발성을 발견하고 함양하는 이론으로서 보편적 가치가 있음을 연구하고 전파하던 뚜웨이밍(杜維明)이 2010년 北京大學高等人文硏究院의 원장으로 부임하여 문명간의 대화를 유도하는 수단으로 유교의 가치를 선전하고, 실제로 회교 등 여타의 종교와 대화를 진행하고 있는 것이 현재의 한 모습이다. 이것은 정치적으로 만들어진 “중화민족”이라는 인위적 정치공동체의 파산을 예방하기 위한 강한 국가주의적 개입으로 판단된다. 여기에 하나의 입장을 더할 수 있다면, 유교전통을 가진 아시아 국가들이 자본주의 체제의 안착과 성장에서 보인 놀라운 적응력에 대하여 그 원인을 유교에서 찾는 노력이다.

그러나 이들 연구들에서 공통적으로 간과하고 있는 것으로 생각되는 한 가지는 역사적 유교가 동아시아 역사과정 속에서 사회적 쟁탈성을 해소해가는 정치와 문화로서, 지식과 제도로서 작동해온 길이다. 서구에서 민주주의 전통이 그러하였던 것처럼, 동아시아에서도 여러 가지로 私有와 世襲이 초래하는 사회적 쟁탈, 곧 재화와 권력의 창출과 사용 과정에서 집중과 편향으로 인해 발생하는 다양한 쟁탈을 해소하는 노력이 있어왔다. 유교는 人倫이라는 장치를 통해 그 해법을 성찰하면서 수행해왔다. 이것은 동서의 문화권적 차이를 넘어서 인류사의 시야에서 유교를 재성찰할 수 있게 해주는 주요한 부분이라고 생각된다.

다만, 私有와 世襲이 사회의 기본 구조로 작동하고 있는 사회상태에서 그 요소로 인해 발생하는 사회적 쟁탈을 해소하는 방법을 유교는 개인과 사회 양쪽으로 개발해왔는데, 그 해소의 지향점은 사유와 세습을 벗어난 무소유의 사회가 아니라, 여전히 사유와 세습이 기본 구조로 작동하는 사회라는 점이다. 이것은 유교의 한계처이면서 동시에 유교의 특성이다. 곧 유교적 전통을 인류사의 시야에서 그 유의미성을 읽어내는 한 방법은, 사유와 세습이 구조화된 동아시아 인류사회에서 발생하였던 사회적 쟁탈성을 어떻게 해소해갔는지, 어떤 방법들을 개발하였는지, 어떻게 성공하고 실패하였는지, 재성찰하는 작업이 될 것이다. 그런 점에서 인륜적 존재로서 인간을 성찰하는 이론과 그 사회적 실현운동의 측면에서 학문적으로 탐구하는 것이

필요하다. 이것은 유교를 인류사의 시야에서 재학문화하고자 할 때 한 방향이 될 수 있다고 생각된다.[2)]

## 2.1. 理學의 지향과 이론적 난점

『大學衍義』는 理學이 經世에 활용되는 한 맥락을 보여준다. 憂患 의식은 『大學衍義』 전체를 관통하는 기저 의식이다. 「誠意正心之要二·崇敬畏」는 "미리 걱정하면 살고, 안일하면 죽는다.[生於憂患, 而死於安樂.]"[3)]라는 맹자의 말로 우환의식이 군주가 지녀야 할 정치의 기본 태도임을 천명한다. 「誠意正心」 전체 내용의 근간을 이루는 경(敬) 개념은 군주에게 신하가 또는 군주 자신이 자발적으로 행하는 경외(敬畏), 경계(警戒)의 맥락으로 제시된다. 진덕수는 聖君을 人心에 대한 자기 경계를 늦추지 않는 존재로, 곧 부단히 자신을 경계하는 것에 성군으로서의 특성이 있음을 천명한다. 진덕수는 皐陶와 禹가 舜을 경계시킨 사례와 湯이 자신을 경계한 사례를 들어 역대의 성군이 모두 끊임없이 자기 경계를 수행하였음을 주지시킨다. 그리고 그러한 끊임없는 자기 경계가 필요한 이유로 모든 인간에게 존재하는 언제나 人欲으로 전락할 수 있는 人心을 든다. 그는 "人心은 위험하여 예로부터 두려워하였던 바, 비록 聖主라 하더라도 마음을 붙잡아 보존하는 노력을 함부로 잊지 않았고, 大臣이 聖主를 섬김에 성주를 법도에 따르게 하고 경계시키는 일의 유익한 점을 함부로 폐하지 않았던 것이니, 후대의 군주와 신하는 이를 살펴서 반드시 법도로 삼아야 한다.[人心惟危, 自昔所畏, 雖聖主, 不敢忘操存之功, 大臣事聖主, 不敢廢規儆之益, 後之君臣宜視以爲法.]"[4)]라고 말하고 있다. 이것은 성군을 인욕으로부터 해방된 존재나, 또는 범인과 다른 특별한 영도력을 지닌 존재로 신비화하지 않고, 자신으로부터 발생하는 악행을 끊임없이 성찰하고 경계해야 하는 修德的 존재로 인간화한 것이다.

『대학연의』는 끊임없는 자기경계[敬]를 통해 정치의 파행을 예방하는 방법을 추구하던 동아시아 정치론을 유교적 맥락에서 구체화한 것이라고 할 수 있는데, 그 기반은 바로 理學이다. 理學은 『맹자』를 기반으로 선진 유학의 정신을 재해석하여, "군주의 파행적 의식을 바로잡는 것[格君心]"을 정치의 핵심테제로 전면에 내세웠다. 주자는 인간의 개별적 욕구[人心]가 聖君으로부터 凡夫에 이르기까지 모두 지니는 본래적인 것으로 설정하고, 存養과 省察 양방향으로 곧 본원을 확충하면서 동시에 파행을 방지하는 양방향으로 이론화하여 제시하였다.

주자는 생애 후반기에 ①파행이 발생하는 것에 대한 끊임없는 경계와 반성에 중점을 둔 省察 위주의 수행과, ②현실에 대한 끊임없는 탐구를 기반으로 삼는 格物致知의 수행이 학습자에게 피로도를 가중시키고, 외부에 대한 의존도를 높여 자발성을 획득하기 어렵게 하는 점이 있다는 반성을 하게 된다. 따라서 주희는 본래 갖추어진 덕성을 키워 기반으로 삼는 存養의 수행이 중요함을 새로 깨닫게 된다. 그리고 未發-存養, 已發-省察이라는 두 길로 수행의 방법

2) 이와 관련한 필자의 논의는 이봉규(2013) 참조.

3) 『孟子』 「告子下」 15.

4) 『大學衍義』 권1, 「誠意正心之要二·戒逸欲·逸欲之戒」.

을 제시하게 된다. 그러나 이 未發-存養의 방법을 두고 이후 동아시아 역사 내내 이론적 논쟁에 빠지게 된다. 元代에는 尊德性과 道問學 사이에서 그리고 명대에는 明明德과 致良知 사이에서 『맹자』의 본지와 그 적절한 수행방법을 두고 지속적인 논쟁들이 전개된다.

그러면 理學과 心學의 이론적 논의들이 실패한 지점은 무엇일까? 理學은 인륜에 대한 인간의 자발적 원천을 理와 性으로 설명한다. 仁을 "愛之理, 心之德"으로, 곧 仁-性-體 / 愛-情-用 / "心統性情"의 구조로 설명하는 이론이 수립되자, 理-性의 개념은 인륜의 자발성이 인간에게 본래적으로 주어지는 근거를 설명하는 새로운 위상을 가지게 된다. 그렇지만 所以/形而上/帥/主宰/所以然所當然의 개념군으로 의미가 부여되는 理-性의 새로운 위상이 인륜을 수행하는 구체적 수행방법에 어떻게 연관되는지 설명하고자 할 때, 경험이 아닌 추론과 사고실험을 통해 설명할 수 밖에 없는 문제에 봉착한다. 이것은 동서철학사 함께 발견되는 추상체의 존재론적 지위에 대한 논의와 맞물려 있다. 동아시아 사상사에서 이전에 없었던 방식, 곧 理와 같은 추상체를 도입하여 人倫을 설명하는 문법이 왜 생겼는가에 대해서는 여기서 논의를 잠시 보류한다. 추상체의 존재론적 지위에 대한 논의의 역사에서 보면, 역사는 장기간 실재론적 입장을 이론적으로 변호하는 다양한 논의들이 개발되었다가, 인간의 작위적 개념으로서 재해석되어온 과정을 보여준다. 곧 理-性 개념을 도입하여 仁에 대하여 실재론적 입장을 정당화하는 맥락은 인륜의 이론의 수행가능성을 높이는 방법으로서는 실패하였다.

이론적 실패는 心學에서 "良知" 개념에 의지하여 인륜의 자발성을 설명할 때에도 마찬가지 발견된다. "孝弟", "愛", "惻隱之心"과 같은 것은 지각경험을 통해 나타난 바를 지칭하는 개념이지만, "良知"는 그러한 지각적 개념을 귀납적으로 일반화한 추상 개념이다. 따라서 "良知"를 인륜의 자발성을 설명할 수 있는 근거로 이해할 때, 그것은 여러 상이한 형태로 나타나는 지각경험을 일반화하는 귀납적 일반화의 한계에 부딪친다. 따라서 『맹자』의 "良知" 개념을 기반으로 人倫의 자발성을 정당화해갈 때, 人倫의 작위성에 대한 이해가 결핍되고, 인륜의 수행이론은 더욱 신념화되고 교조화된다.

## 2.2. 현대신유학의 지향과 이론적 난점[5)]

"人倫이" 아닌 "道德(morality/ethic)" 개념으로 유교의 현대적 유의미성을 재발견하여 의미를 부여하고자 한 이론적 노력은 모종삼과 동료, 제자들에 의해 수행되었다. "惻隱之心"과 "良知" 개념에 대해 李明輝는 측은하게 여기는 행위가 다른 목적을 위해 수단으로서 행하지 않는다는 점을 맹자가 강조한 것이 도덕 주체로서의 본심이 직접 드러남을 말하는 것이요, 비도덕적 가치 실현을 위한 수단으로 사용되는 것이 아닌 그 자체로 보편타당함을 발휘하는 정언명령적 행위임을 말하는 것으로 해석한다.[6)] 또한 『맹자』의 "인의의 마음", "본심", "대체" 등의 설명으로부터 사람이 동물성으로서의 자연생명과 다른 정신생명을 지녔음을, 곧 사람이 다른 생명체와 다른 점이 보편타당한 도덕법칙을 스스로 제정하고 실천할 수 있는 역량을 지

5) 이 부분의 논의는 이봉규(2013)의 일부임.

6) 李明輝(1990/2012), 85쪽.

닌 도덕주체가 될 수 있다는 단서를 발견한다.[7] 따라서 인의의 내외에 대한 논의는 인의라는 도덕법칙이 그것을 실천하는 자연적 대상으로부터 또는 대상에 의해 나오는 것이 아니라 나의 본성 곧 도덕주체성으로부터 나오는 것임을 설명하는 것으로 해석한다.[8]

이러한 긍정적 해석은 사물의 존재양식에 대하여 본체와 현상으로 구분하고, 어떤 것의 수단으로서 가치를 발휘하는 것과 그 자체로 보편타당한 가치를 발휘하는 것을 구분하는 존재론적 가설에 의지하고 있다. 다른 것에 의존하지 않고 스스로 보편타당한 법칙을 세우는 의지의 영역으로서 본체에 대한 설정은 논리적으로 규정하는 것은 가능해도 경험적으로 설명하는 것은 불가능하다. 그것은 현상을 설명하기 위한 선험적 구조로서 설정하는 추상체들이어서 그것의 존재론적 지위를 설명하기는 어렵다. 따라서 요청적으로 받아들이거나 신념으로서 채택하는 수밖에 없다.

현대신유학은 惻隱之心으로부터 道德에 대한 자발적이고 능동적인 능력을 행사하는 것으로서 心을 논한다. 반면 "孝"와 "弟", "親"과 "尊" 같은 지각경험에 대하여, 그리고 그 지각경험의 담지자로서 心에 대하여 논의하지 않는다. 말하자면 지각을 다루어도 본성으로서의 心을 다룰 뿐, 사회적인 맥락에서 작위적 행위와 표현으로서 수행되는 人倫의 경험적 心에 대해서는 주목하지 않는다. 이것은 유교의 본래 맥락에 대하여 매우 협소하고 편향적으로 접근하게 되는 원인이 된다.

그러나 공자와 맹자가 말하는 친애함과 공경하는 태도와 행위는 일상에서 표현하는 경험적 사실이다. 이들은 자연적 욕구와 도덕적 욕구의 차이를 미리 설정하지 않는다. 가령, 가난하면서도 아첨하지 않는 것을 칭찬하지만, 더불어 부유하면서도 예를 좋아하는 것을 높이 평가한다. 맹자는 자신의 부유한 정도에 따라 상례를 달리하였다.[9] 단지 수단을 가리지 않고 약탈적으로 부유함을 추구할 때 사회의 쟁탈성이 가중되어 혼란을 야기한다는 것과, 부유함은 자신의 노력에 따라 전적으로 성취되지 않는다는 것을 말하고, 그에 대한 처방으로 친애하고 공경하는 태도와 행위가 필요하다는 것, 그리고 그 태도와 행위는 오직 자신의 노력에 따라 성취되는 것이라는 점을 말하고 있다. 따라서 부유함을 相資相生의 차원에서 추구하는 것이 긍정되어, 군주에게는 부를 쟁탈적이지 않은 방식으로 백성과 더불어 추구하고, 지식인들에게는 도가 행해질 때 미천한 상태로 산다면 부끄러운 일이라고 말한다. 곧 맹자의 목표는 이익을 추구하는 것 자체로부터 벗어나는 것이 아니라, 이익을 쟁탈적으로 추구하는 것을 해소하는 것에 있기 때문에, 이익을 더불어 추구하는 방식으로 愛敬의 행위를 행한다면 그것은 금상첨화가 된다.

친애함의 경우 그것은 친소의 정도에 따라 그 표현의 방법과 정도가 달라지는 현실적인 마음이다. 앞서 인용하였지만 누군가 살인을 저지르려 할 때 그 사람이 나와 친소관계가 없는 사람인 경우와 나의 형인 경우는 그 행위를 만류하는 정도가 다르다고 맹자는 밝히고 있다.

---

7) 李明徽(2012), 93쪽, 104~108쪽.
8) 李明徽(2012), 92쪽.
9) 『孟子』「梁惠王下」.

똑같은 방식으로 우물에 빠지는 아이가 누구의 아들인지 모르는 경우와 나의 형제의 아들인 경우 나에게서 발휘되는 정도가 다르게 나타날 것으로 추론할 수 있다. 만일 살인을 막는 것이 보편타당하게 옳은 것이고, 불행에 빠지는 이를 구해주는 것이 보편타당하게 옳은 것이라면, 살인 행위에 대한 만류와 죽음에서 구해내는 행위는 상대가 누구인가를 고려하지 않고 오로지 도덕주체의 자율적인 의욕으로부터 나와야 한다. 그러나 맹자가 고려하는 본심은 친소와 존비에 따라 정도와 표현 방식이 달라지는 것을 자연스럽게 여기는 마음이다. 달리 말하면 맹자는 현실적 정감의 차이를 인륜의 토대로 세우고 있다. 이것은 칸트와 비교하면 현실적인 정감의 차이를 비도덕적인 것으로 배제하지 않고 오히려 도덕의 기초로 세우는 것이다. 만일 맹자의 본심을 친소와 존비의 사회적 관계에서 벗어나 독립적인 개인의 차원에서 모든 인간이 공유하는 동일한 심정 또는 도덕의 기초가 되는 마음으로 설정하여 논의하게 되면, 현실적인 마음을 추상화시켜 이해하는 것이 된다. 『맹자』와 유교의 맥락을 떠난다면, 그 본심은 자체로 의미를 지닐 것이다. 그러나 누구의 아들이요 누구의 신민인 것을 인간 존재의 기본 조건으로 고려하는 『맹자』와 유교의 맥락에 있는 한, 그것은 추상적이고 비인륜적인 묵자적 방식이 된다.

또한 사단 그 가운데 가엽게 여기고 가슴아파하는 태도와 행위가 다른 목적을 위한 수단으로 나오는 것이 아니라는 맹자의 말은 그 행위가 내 안에서 자발적으로 나온 것이요 무엇인가에 의해 강요되어서 나온 것이 아니라는 것을 강조하는데 중점이 있다. 그것은 자발성에 초점이 있고 자율성에 초점이 있지 않다. 이처럼 행위의 자발성을 강조하는 이유는 강요에 의한 비자발적 행위는 쟁탈성을 수반하기 때문이다. 달리 말하면, 상대에게 강요하는 행위가 가지는 쟁탈성을 넘어서기 위한 처방으로 측은이 여기는 마음처럼 자발적으로 행하는 친애의 태도와 행위가 매우 효력이 있다는 것이다. 맹자는 반복해서 묻는다. 어떤 방식으로 백성을 안정시키면서 왕노릇을 계속 할 수 있겠는가? 맹자의 대답은 한결같다. 백성들에게 강요함으로써 백성들의 반감을 야기하는, 쟁탈성이 수반된 제어의 방식으로 백성을 다스린다면 쟁탈성이 해소되지 않기 때문에 목적을 이룰 수 없다는 것이다. 그리고 상대를 제어하려는, 상대의 것을 쟁탈하려는, 또는 강제하여 복종시키려는 또는 강요받아 억지로 행하는 맥락이 들어있지 않은 자발적 행위를 측은히 여기는 태도와 행위에서 보듯이 친소에 따라 자발적으로 표현하는 친애함의 태도와 행위에서 발견할 수 있다는 것이다.

그런데 가엽게 여기는 태도와 행위 자체는 사실 아무런 목적을 가지지 않을 수 있다. 따라서 때로는 맹목적적인 태도와 행위가 될 수 있다. 한 겨울 술에 취해 들판에서 쓰러져 잠이 든 아버지를 어찌하지 못하고 곁에서 안고 누웠다가 함께 사망한 아들의 경우를 생각해보자. 역시 똑 같이 술취한 주인이 들판에 쓰러져 잠든 사이 주변에 화재가 나서 불길을 끄기 위해 온갖 노력을 하다 자신은 죽고 주인은 살린 개를 생각해보자 이른바 효자와 충견으로 우리가 이들의 행위를 칭송할 때 거기에는 어떤 맹목적성이 깃들어 있음을 보게 된다. 그 효자가 차가운 들판에 온기가 식어가는 아버지가 가엽고 안타까워 차마 혼자 떠나지 못하고 끌어안고 있다가 자신마저 사망에 이르는 행위 자체는 무슨 다른 의도가 있어서가 아닐 수 있다. 그 순

수한 또는 자발적인 또는 자율적인 측면에 근거하여 그 행위를 보편타당한 선함을 가진다고 칭송한다면, 필자는 본래 쟁탈성을 벗어나기 위해 처방된 수단이었던 것을 맹목적으로 행위함으로써 비극을 초래한 것이라고 말하겠다. 인간의 입장에서 보면 충견으로 높이 사겠지만, 이 높이 사는 것에는 개를 죽게 한 주인의 어리석음이 은폐되는 나아가 인간이 개에게 맹목적적 행위를 암묵적으로 요구하는 또 다른 쟁탈성에 대하여 소름이 끼칠 뿐이다.

맹자는 사단의 선천성과 자발성에 대하여 논하면서 맹목적인 태도나 행위로 전락할 수 있다는 점에 대해서는 고려하지 않았다. 곧 쟁탈성을 벗어나기 위한 의식적 행위가 될 때 맹목적적인 것이 되지 않지만, 그 맥락을 망각하고 단지 자발성을 강조할 때 맹목적적인 행위로 전락할 수 있다는 점을 충분히 고려하지 않았다. 또한 사단의 마음을 학습이 필요없는 자연적인 능력으로 정당화할 때, 맹자는 경험적 사실을 본래적인 것으로 간주하는 과도한 일반화에 빠진다. 우리가 경험하는 부자 사이에 친애하고 형제 사이에 공경하는 현실적인 마음이 모든 사람이 경험하는 것인지 단정하기 어렵고, 또한 그러한 태도와 행위가 가족구성의 장구한 학습과정에서 주어진 결과인지, 아니면 사람의 본래적인 능력인지 논증하는 것은 더욱 어렵다. 공자와 맹자가 인간의 종차적 특질로서 이 두 태도와 행위 능력을 말할 때, 그것은 가족생활에서 발견하는 현실적 경험들에 기초하여 그것을 인간의 종차적 특질로 보편화하는 또는 선언하는 과도한 일반화를 보게 된다. 맹자는 이렇게 말했어야 한다: 우리가 현실에서 경험하는 친애하고 공경하는 태도와 행위는 일정한 자발성을 발휘하는 성향을 가지는데, 어떤 것을 위한 수단으로 행해지지 않을 때는 맹목적일 수 있고 그럴 경우 쟁탈성을 극복하는 것과 무관하거나 역효과를 가져올 수 있지만, 상호간의 쟁탈성을 극복하기 위한 목적으로 행해지면 쟁탈성을 극복하는 방법으로 매우 안전하고 효력이 있다.

## 3. 명청교체기 유교에 대한 재성찰의 특성

명청교체기 유교에 대한 재성찰은 두 가지 점에서 이른바 당송변혁기 理學이 성립하였던 것과 다른 특징을 보여준다. 첫째, 당송변혁기, 그리고 원명교체기 유교에 대한 재성찰은 중국에서 전개되어 그 영향이 중국 밖으로 확산되었다. 중국에서 수립되어 전개된 理學 또는 心學으로서의 유교는 서원 등 자치적 교육체제의 발달, 과거제도와 경연 등 국가제도의 활성화, 가례와 향약 등 사회체제의 변화 속에서 새로운 보편문명으로서 작동하였다. 동아시아 주변국은 그 보편문명에 대한 수용자였다. 반면, 청조의 성립 후, 유교는 종족이나 지리적 조건으로부터 분리되어 동아시아 주변국 자체의 시야에서 그 의미가 독자적으로 재성찰되었다. 유교는 더 이상 중국으로부터 수용하는 것이 아닌, 자국에서 독자적으로 보전하거나, 실현하거나, 또는 활용해야 하는 공동의 문명으로서 재성찰되었다. 종족과 유교를 분리하는 재성찰은 元代에 이미 몽고족에 의해 전개된 것이다. 그러나 이전과 달리 『職方外紀』와 같은 서학서의 영향으로 중국 중심의 지리 인식에서 벗어나면서, 중국과 유교를 분리하여, 자국의 입장

에서 유교를 재성찰하는 것이 동아시아 주변국에서 일반화되었다.

중국과 유교를 분리하는 것은 華夷에 대한 재성찰로 나타났는데, 그 성격은 중국과 주변국 사이에서 일정한 차이가 있었다. 중국 내부에서는 새로 등장한 만주족 황제들이 華와 夷의 구분을 문명 수준의 차이가 아닌 지리적 구분을 지칭하는 개념으로 격하시키고, 滿, 漢, 回, 蒙, 藏 등 여러 종족들에게 天下一家의 臣民으로서 동질감을 부여하는 정책을 시행하였다. 그러한 청조의 天下一家론은 한편으로는 한족 지식인들의 尊王攘夷論에 맞서면서, 한편으로는 만주족의 보전과 정치에서 한족을 일정하게 배제하는 종족주의적 지배방식과 함께 이중적으로 전개된 것이었다.[10] 尊王攘夷論은 지역이나 종족과 결부될 때 종족중심의 논리에 불과하지만, 簒奪을 비판하고 저항하는 맥락으로 그 의미가 성찰될 때, 天下一家論은 출사와 참정에서 賢能이 기준이 되고 권력의 행사를 공론화할 수 있을 때 보편적 의미를 지닌다. 청조 내내 지속되었던 文字獄은 권력을 공적 차원에서 공론화하는 것을 어렵게 하였고, 議政王大臣會議, 南書房, 軍機處 등을 통한 황권 위주의, 그리고 만주족 위주의 국정 운영은 유교지식인이 宰相의 지위로 참정하여 천자의 독단을 견제할 수 있는 길을 차단하였다. 이것은 유교가 중국에서 공동의 문명으로서 근본에서 재성찰되는 길이 제도적으로 매우 제한되었음을 의미한다.

청조는 만주족이 문화와 역사에서 한족과 대등한 문화적 정체성을 가지게 하는 작업을 지속하였다. 건륭제는『滿洲氏族通譜』,『滿洲原流考』,『滿洲祭神祭天典禮』,『滿洲實錄』등을 편찬시키면서 기회가 있을 때마다 "만주인의 풍속은 본래 군주를 존경하고 윗사람을 친애하는 것, 소박하고 성실하며 충직하고 공경한 것을 근본으로 삼는다[滿洲風俗, 素以尊君親上朴誠忠敬爲根本]"라고 강조하였다.[11] 심지어『家禮』의 체제를 그대로 가져다가 만주족이 시행하는 가례체제를『滿洲四禮集』으로 편찬하여 간행하였는데, 만주족의 한화를 우려하여 그 종족의 독자성을 보전하기 위한 것임을 저술동기에 밝히고 있다.[12] 종족적 전통을 보전하는 하나의 방법으로서 유교를 활용할 때, 사회를 구성하는 원리와 관련해서 유교가 고심하고, 극복하려는 내용들에 대하여 충분히 고려하지 않게 되면, 제도만 빌리고 제도에 담긴 취지는 활용하지 못하는 결과를 가져오게 된다. 제도에 담긴 취지의 활용에 이르기 위해서는 제도와 더불어 그 취지에 대하여 근본에서 성찰하는 작업이 필요하다. 그러나 청조 만주족의 유교 활용은 만주족의 종족적 보전과 한족에 대한 지배 방법으로서 이루어지는 매우 제한되고 편향된 방식이었다.

동아시아 주변국의 유자들에게 청조의 등장은 유덕한 王者가 새로 천명을 받아 왕정을 복구하는 것이 아니라, 夷狄이 華를 대체하여, 중국이 야만으로 전락한 것으로 곧, 服飾에서 夷의 양식이 華의 양식을 대체하는 왕정의 붕괴로 받아들여졌고, 자국의 정체성에 대하여 새롭

10) 민두기,「청조의 황제통치와 사상통제의 실제: 증정역모사건과「대의각미록」을 중심으로」,『중국근대사연구』, 일조각, 25~28쪽, 37~43쪽, 1990.

11) 張双志,「清朝黃帝的華夷觀」,『歷史檔案』2008-3, 國家檔案局, 2008.

12) 이봉규,「명청조와의 비교를 통해 본 조선시대『家禮』연구의 특색과 연구방향」,『한국사상사학』44권, 253~254쪽, 한국사상사학회, 2013; 王志躍,「『朱子家禮』與『滿洲四禮集』對比研究」『中國史研究』631, 中國社會科學院 歷史研究所, 2011.

게 각성하는 계기가 되었다. 조선, 베트남, 일본 등 주변국 유자들에게서는 ①자국이 국가의 기원에서 본래 華의 문화적 전통을 계승한 나라였다는 인식, ②공자의 도는 지역과 종족에 무관하게 적용되는 보편적인 가르침으로, 그 가르침을 실현한 나라가 곧 華가 된다는 인식이 공통적으로 함께 나타났다.[13] 국가의 기원에서 華의 전통과 연계되어 있었다는 의식에는 여전히 華와 夷를 지역과 문화가 함께 연계되는 논점을 떨치지 못한 열등의식이 담겨 있다. 그러나 한편으로 청조를 華가 夷로 대체된 것으로 인식하고, 자국의 상황을 기반으로 유교의 本旨를 독자적으로 재성찰하는 흐름이 확산되면서, 유교는 전승받는 것이 아닌, 자국의 역사적 경험을 바탕으로 실현하는 공동의 보편문명으로 재정립되었다.

둘째, 理學과 心學으로부터 벗어나 유교의 본지에 대하여 재성찰하는 논의들이 동아시아 각국에서 광범위하게 확산되었다. 그 방식에서 공통적인 요소와 더불어 각국의 정치환경에 따라 상이한 요소가 함께 관찰된다. 공통적인 것은 心과 人倫을 性理가 아닌 好惡之情의 차원에서 해명하는 것이다. 상이한 것은 정치체제에 관련하여 유교의 본지를 논하는 방식과 정치에서 人倫의 위상을 설정하는 방식에 관해서다.

중국의 경우 명의 멸망 원인 뿐 아니라 더 나아가 유교 정치의 근본 문제에 대하여 재성찰하는 새로운 학문방식이 제기되었다. 성리학이 성립한 이후 동아시아에서 제기된 국가체제와 정치형태에 대한 전반적 반성으로서, 黃宗羲, 顧炎武, 王夫之 등 반청파 지식인들 사이에 封建과 郡縣을 둘러싼 政體에 관한 논의를 중심으로 제기되었다. 이후 중국에서는 청 정부의 이념 통제로 관련 논의가 청말기 이전에는 잠복되고 乾隆, 嘉慶 시기 유학계는 古文經學에 대한 考據辨證에 경도되지만, 조선 지식인들에게는 봉건과 군현에 대한 성찰이 18세기 개혁의 방향과 관련해서 다양한 견해를 산출하는 한 계기가 되었다.[14]

황종희와 고염무가 공통적으로 재성찰하는 것은 군주가 권력을 세습하고 사유하는 私天下의 체제에 대한 것이다. 군주 체제의 기원과 그 의의, 특히 혁명설에 대한 재성찰이 이루어진다. 황종희는 고대의 군주가 천하를 주인으로, 公으로 여기고 천하의 이익을 흥기시키고 천하의 해악을 제거하는 것에 힘썼지만, 후대의 군주는 군주 자신을 주인으로 여기고 천하를 客이자 자신의 사적 소유로 간주하여, 자신의 사욕을 충족시키기 위해 만민을 수탈함으로써 군주의 職分을 상실하였다고 본다. 황종희는 이러한 후대의 군주에 대해서도 군신 사이의 의리를 지켜야 한다는 논의를 비판하면서 맹자의 革命論에 동조한다.[15] 황종희는 천자의 정치적 지위가 초월적인 것이 아니라 하나의 작위라는 『맹자』의 관점에 입각하여, 재상과 마찬가지로 세습이 아닌 선양으로 현군에게 전하는 것이 고대의 전통이었으며, 후대에 군주의 지위가

13) 와타나베 히로시 저, 박홍규 역, 『주자학과 근세일본사회』, 예문서원, 2007, 69~80쪽, 「화이관」 참조.

14) 관련 연구로 박광용(1998) 참조.

15) 『黃宗羲全集』(제1책), 2~3쪽, 『明夷待訪錄』, 「原君」: 有生之初, 人各自私也, 人各自利也, 天下有公利而莫或興之, 有公害而莫或除之. 有人者出, 不以一己之利爲利, 而使天下受其利, 不以一己之害爲害, 而使天下釋其害.……後之爲人君者不然. 以爲天下利害之權皆出於我, 我以天下之利盡歸於己, 以天下之害盡歸於人, 亦無不可. 使天下之人不敢自私, 不敢自利, 以我之大私爲天下之大公.……古者以天下爲主, 君爲客, 凡君之所畢世而經營者, 爲天下也. 今也以君爲主, 天下爲客, 凡天下之無地而得安寧者, 爲君也.

세습되면서 발생한 무능한 군주의 정치적 한계를 재상제도를 통해 보완할 수 있었다고 본다. 따라서 황종희는 명대에 폐지된 재상제도 복원과 더불어, 태학의 경연 기능을 활성화하여 군주의 자의적 권력 행사를 비판하고 교정하는 체제를 갖추어야 한다고 주장한다.

고염무 역시 군주가 국가를 사유화함으로써 군현제의 폐단이 발생한다고 파악한다. 그러나 그는 군주의 私天下 자체를 되돌릴 수 없는 역사적 사실로 받아들이고, 그 폐단을 監司 제도를 폐지하고, 수령직을 세습시키며, 추천을 통해 관료를 임용하는 등 봉건의 요소를 군현제에 가미함으로써 극복할 수 있다고 본다. 그 핵심은 지방관 현령을 3년 단위로 4차례 평가하고, 현령의 직임을 잘 수행한 경우 종신직으로 임명하고, 치사의 시기까지 문제가 없으면 그가 추천하는 자식에게 세습시킴으로써 현을 분봉해주는 것과 마찬가지가 되게 하는 것이다. 이것은 군주의 私天下를 용인하듯이, 수령이 세습 관료로서 현을 통치함으로써 家産化하는 것을 용인하는 것으로, 사욕의 우선성을 정치행위의 기반으로 인정하는 점에서 황종희와 근본적으로 차이를 보여준다.[16]

대진은『孟子字義疏證』에서 기의 부단한 운동과정이 곧 도의 실체라고 주장하여 理가 氣를 주재한다는 견해를 반박하였다. 그는 또한 심성에 관해 주희가「大禹謨」에 근거로 삼았던 것과 달리「樂記」에 근거하는 새로운 견해를 제시한다. 그는 血氣로부터 비롯되는 欲과 情, 心知로부터 비롯되는 五倫의 인륜을 일상의 생활에서 실행, 실현하는 것으로 道의 의미를 설정한다.[17] 그리고 "理"는 情의 섬세하고 다양한 맥락이자, 그 맥락들을 놓치지 않고 이루게 하는 것을 의미하다고 새롭게 정의한다.[18] 이것은 理와 道의 의미를 心法이 아닌 행위를 통한 수행과 연관해서 재정립하는 것으로, 그 근저에는 정치의 본지를 "백성의 實情을 體會하여 백성의 욕구를 이루어주는 것[體民之情, 遂民之欲]"[19]으로 파악하는 경세적 관점이 기반이 되

16)『亭林文集』卷1 : 知封建之所以變而爲郡縣, 則知郡縣之敝而將復變. 然則將復變而爲封建乎? 曰不能. 有聖人起, 寓封建之意於郡縣之中而天下治矣.(「郡縣論1」) / 其說曰, 改知縣爲五品官, 正其名曰縣令. 任是職者 必用千里以內習其風土之人, 其初曰試令, 三年稱職爲眞, 又三年稱職封父母, 又三年稱職璽書勞問, 又三年稱職進階益祿任之終身. 其老疾乞休者, 擧子若弟代, 不擧子若弟, 擧他人者聽, 旣代去處其縣爲祭酒, 祿之終身. 所擧之人復爲試令, 三年稱職爲眞如上法. 每三四縣若五六縣爲郡, 郡設一太守, 太守三年一代, 詔遣御史巡方一年一代. 其督撫司道悉罷, 令以下設一丞, 吏部選授, 丞任九年以上得補令. 丞以下曰簿曰尉曰博士曰驛丞曰司倉曰游徼曰嗇夫之屬, 備設之, 毋裁其人, 聽令自擇報名於吏部. 簿以下得用本邑人, 爲之令有得罪於民者, 小則流, 大則殺. 其稱職者旣家於縣, 則除其本籍. 夫使天下之爲縣令者, 不得遷, 又不得歸. 其身與縣終而子孫世世處焉. 不職者流, 貪以敗官者殺. 夫居則爲縣宰, 去則爲流人, 賞則爲世官, 罰則爲斬絞, 豈有不勉而爲良吏者哉!(「郡縣論2」)

17) 戴震 著, 林玉均 譯,『孟子字義疏證 原善』, p.248,『孟子字義疏證』卷中, (서울, 홍익출판사, 1999): 人之血氣心知, 原於天地之化者也. 有血氣, 則所資以養其血氣者, 聲色臭味是也. 有心知, 則知有父子、有昆弟、有夫婦, 而不止於一家之親也, 於是又知有君臣、有朋友, 五者之倫相親相治, 則隨感而應爲喜怒哀樂. 合聲色臭味之欲、喜怒哀樂之情, 而人道備. / 같은 책,『原善』卷上: 凡有血氣心知, 於是乎有欲, 性之徵於欲, 聲色臭味而愛畏分; 旣有欲矣, 於是乎有情, 性之徵於情, 喜怒哀樂而慘舒分; 旣有欲有情矣, 於是乎有巧與智, 性之徵於巧智, 美惡是非而好惡分. 生養之道, 存乎欲者也; 感通之道, 存乎情者也. 二者, 自然之符, 天下之事擧矣. 盡美惡之极致, 存乎巧者也, 宰御之權由斯而出; 盡是非之极致, 存乎智者也, 賢聖之德由斯而備; 二者, 亦自然之符, 精之以底於必然, 天下之能擧矣.

18) 戴震 著, 林玉均 譯,『孟子字義疏證 原善』, p.211,『孟子字義疏證』卷上: 理也者, 情之不爽失也. / 같은 책, p.221, 같은 곳: 天理者, 節其欲而不窮人欲也. 是故欲不可窮, 非不可有 ; 有而節之, 使無過情, 無不及情, 可謂之非天理乎?

고 있다. 그는 백성이 쟁란을 일으키는 원인이 위정자에게 있다는 점을 강조하면서[20], 「皐陶謨」의 "九德"을 知人의 방법으로 제시하기도 한다. 대진은 백성의 情, 欲을 이루어주는 事功을 우선시하면서 주희가 확립한 人心道心의 心法을 유교의 본지로 받아들이지는 않았는데, 私天下로 빚어지는 현실 정치의 문제들을 치유할 王政에 대한 구체적 청사진을 제시하는 데에 이르지는 않는다.

일본의 경우, 고학파로 불리는 이토 진사이, 오규 소라이, 다자이 슌다이 등은, 그들 사이에 "先王之道"를『맹자』와 결부시켜 재해석하는 관점에서 尊孟과 非孟의 근본적 차이가 있지만, 王道를 '正心誠意'의 修身과 분리시켜, "與民同憂樂", "安民" 등의 실질적인 治道의 차원에서 재성찰하는 점에서 공통적이다. 이들은 先王의 道, 곧 유교의 본지가 안민을 실현하는 치도에 있다고 재해석하고, 宋學이 심법에 치중하여 유교의 본지를 해명함으로써 華가 夷로 대체되는 결과를 초래하였다고 비판한다.

이토 진사이는 宋儒가 仁을 性으로 이해함으로써 구체적인 行事에서 시행하지 못하는 虛器가 되었으며, 송유의 王道論은 불교와 마찬가지로 보통 사람이 수행할 수 없는 지나치게 고원한 것이라고 비판한다. 그는 왕도의 실천이 시대적 상황이나 군주의 자질과 상관없이 의지만 있으면 가능한 것이며, 井田과 封建의 실현과 상관없이 현재의 風俗과 法制를 통해서 실천 가능한 것으로 여긴다. 이러한 시야에서 그는 唐 太宗과 漢 文帝의 정치를 왕도를 실천한 사례로 높이 평가하고 있다. 당 태종의 경우는 위징의 건의를 받아들여 백성의 생활을 안정시켰다는 측면에서, 한 문제의 경우는 황실 재정의 절약을 통해 백성들에게 혜택이 돌아가게 하였다는 측면에서 높이 평가한다.[21]

오규 소라이는 선왕이 천하를 안정시키기 위해 제정한 禮樂刑政의 제도가 유교의 본령이라고 파악하면서, 仁義로 수렴하여 선왕의 도를 재해석하는『맹자』와 송학에 대하여 道의 한 부분에 불과한 것을 가지고 道 전체를 포괄하는 시야라고 비판한다.[22] 오규 소라이에게 인륜은 그가 계승하려는 선왕의 도에 대하여 부수적인 위치에 있다. 그는 군주가 예악형정의 제

---

19) 戴震 著, 林玉均 譯,『孟子字義疏證 原善』, p.219,『孟子字義疏證』卷上: 聖人治天下, 體民之情, 遂民之欲, 而王道備.

20) 戴震 著, 林玉均 譯,『孟子字義疏證 原善』, p.291,『原善』下卷: 亂之本, 鮮不成於上, 然後民受轉移於下, 莫之或覺也, 乃曰民之所爲不善, 用是而讎民, 亦大惑矣.

21) 井上哲次郎、蟹江義丸 共編,『日本倫理彙編(古學派の部 中)』,「童子問」, 京都: 臨川書店, 1970. "若禪莊之理、宋儒理性之學, 其理隱微而難知, 其道高妙而難行, 遠於人事, 戾於風俗, 推之於人倫日用, 皆無所用, 豈得謂之天下之達道德乎? 大抵騖于高遠, 而無益于人倫, 無資于日用, 無補于天下國家之治者, 便孟子所謂'邪說暴行', 是已. 其是非從而可知矣."(上27章); "韓子徒知愛物之爲仁, 而不知聖學之全體、萬善之總括, 皆在於仁, 然勝於宋儒以仁爲性之徒爲虛器, 而不能施之於行事, 遠矣."(上55章); 曰: "後世恐難行王道." 曰: "子爲不井田不封建, 則不可行王道乎? 將爲悉除後世之法, 以復三代之舊乎?" 曰: "然. 非邪?" 曰: "非也……若使聖人生于今世, 亦必因今之俗用今之法, 而君子豹變, 小人革面, 天下自治矣……."(中19章). 唐太宗과 漢文帝의 사례는 中19章과 中21章 참조.

22) 井上哲次郎、蟹江義丸 共編,『日本倫理彙編(古學派の部 下)』, p.13,「辨道」, 京都: 臨川書店, 1970. "道者統名也, 擧禮樂刑政凡先王所建者合而命之也, 非離禮樂刑政別有所謂道者也. ……夫 先王者 聖人也, 人人而欲操先王之權, 非僭則妄, 亦不自揣之甚. 近世又有專據中庸孟子, 以孝弟五常爲道者, 殊不知所謂天下達道五者, 本謂先王之道可以達於天子庶人者有五也, 非謂五者可以盡先王之道也."

도를 세우고, 귀신과 선조에 대한 제사 등 종교적 권위를 이용하여 안민을 실현하는 것에 유교의 본령이 있다고 본다. 그는 군주를 제도의 제작자의 위치에서 인륜의 이념이 속박하는 틀을 벗어나, 안민에 필요한 조치를 자유롭게 취하는 독자적 주체로 그 역할을 설정한다.[23] 또한 "안민"은 국가의 수탈로 인한 인민의 곤경을 해소하는 것에 중점이 있는 것이 아니라, 인민의 동요가 국가의 존립을 위태롭게 한다는 점에서 인민이 동요하지 않도록 기강을 확립하는 것에 중점이 있다. 따라서 인민의 困窮을 해소하는 것보다 국가의 곤궁을 해소하고, 국가의 질서를 확립하는 것에 우선적인 중점이 두어져 있고, 인민에게 효제孝弟 등 인륜 이외의 지식을 교육시키는 것에 대해서는 私智를 조장하는 것으로 비판하고 억제시킨다. 따라서 오규 소라이의 "先王之道" 정치론에는 전국시대 무장의 適材適所論이 담겨 있다고 평가되기도 한다.[24]

다자이 슌다이는 선왕의 도를 經世濟民의 "經濟"로서 더 구체화한다. 그는 한 말기 이후로 경제의 術로서 유교를 강구하는 전통이 약화되어 송학이 선왕의 도를 심법으로서 해명하면서 중국이 夷狄에 의해 멸망하는 재앙을 당하였다고 본다.[25] 그는 管仲의 정치를 覇道로 폄하한 맹자를 다시 비판하면서, 富國强兵이야말로 二帝三王의 道라고 말한다. 곧 다자이 슌다이에게도 선왕의 도란 부국강병으로서의 경제이다. 그는 신불해와 한비의 형명론이나, 황로술 역시 성인의 도는 아니지만 부국강병을 이루는 수단이 되기 때문에 경제의 한 방법으로 여기면서, 異端邪說로 배척한 후세의 유자들의 태도를 비판한다. 나아가 그는 당시 일본의 상황이 士民이 곤궁하고 국가의 元氣가 쇠약한 상태로 진단하고 노자의 無爲를 이용하여 다스릴 때라고 처방하기도 한다.[26]

다자이 슌다이는 經濟之術을 행하기 위해서는 時, 理, 勢, 人情 네 가지에 대하여 먼저 파악해야 한다고 주장한다. 時는 시대의 변화로서 중국의 경우 封建에서 군현으로, 일본의 경우 군현에서 봉건으로 바뀐 시대변화의 상황을 파악하여 古道를 시대에 맞게 적용해야 한다는 취지이다. 理는 인륜과 같은 도리가 아닌 자연의 이치로서 또는 물리적 사실로서의 物理를 말한다. 勢는 물리와 별도로 존재하는 형세이다. 人情은 孝悌와 같은 인륜의 性情이 아니라 호오好惡의 實情을 뜻한다. 다자이 슌다이는 이 인정이 常理로서 잘 파악되지 않고 경험을 통해서만 잘 알 수 있기 때문에, 군주에게 이 실정을 잘 알아 보좌하는 신하가 필요하다고 주장한다.[27] 요컨대, 다자이 슌다이가 경제의 측면에서 유교를 재성찰할 때, 인민의 호오에 대한 실정을 잘 파악하여 장악하고, 인륜과 같은 도리가 아닌 물리와 勢를 이용해서 부국강병

23) 위의 책, pp.15~16,「辨道」, 京都: 臨川書店, 1970. "先王之道, 安天下之道也. 其道雖多端, 要歸於安天下焉. 其本在敬天命, 天命我爲天子爲諸侯爲大夫, 則有臣民在焉, 爲士則有宗族妻子在焉, 皆得我而後安者也 …… 先王之道多端矣, 且擧其尤者言之, 政禁暴, 兵刑殺人謂之仁而可乎? 然要歸於安天下已. 先王之教多端矣, 智自智, 勇自勇, 義自義, 仁自仁, 其可混合乎? 然必不與安天下之道相悖, 而後謂之智勇與義已 …… 人雖各擧其德, 亦必和順於先王安天下之道, 不敢違之, 然後足以各成其德, 此孔門之教也."

24) 와타나베 히로시, 앞의 책, 182~183쪽.

25) 賴惟勤 校註,『日本思想大系』37冊,『徂徠學派』, pp.8~9,『經濟錄』,「經濟錄序」, 東京: 岩派書店, 1972.

26) 위의 책, 권10, pp.30~36,『經濟錄』,「無爲」.

27) 위의 책, pp.16~29,『經濟錄』,「經濟總論」.

을 이루는 것이 중심에 있다.

고학파가 유교의 본지를 이제삼왕의 선왕지도로서 재성찰하면서 송학을 심법으로 비판할 때, 그 주안점은 유교로부터 부국강병을 이루는 경세의 제도와 術을 찾는 데 있다. 안민은 부국을 위한 수단으로서 사유되고, 부국을 위해 인민이 수탈되는 측면에 대해서는 주목하지 않는다. 그 때문에 송학이 인륜의 도리를 聖學으로 정립할 때 군주가 인민에 대하여 권력을 자의적으로 사용하지 않고, 民財를 과도하게 수탈하는 것을 방지하고 비판하기 위한 것이었던 부분에 대해서는 고려하지 않고 있다. 오히려 刑名과 黃老의 術과 같은 비유교적 방식도 활용하는 데에 이른다. 말하자면 유교를 준수하는 것이 아니라 활용하는 것이다.

고학파가 부국강병의 治道로서 유교를 재성찰할 때, 유교를 국가의 정치제도로 반영하여 국정을 운영해본 경험에서 나온 것은 아니었다. 당시 일본에는 정치체제에 유교를 반영하는 과거시험이나 문관관료조직과 같은 공적 제도가 갖추어지지 않아, 제도의 운영을 통해서 典章을 성문화하거나 또는 四禮와 같이 생활문화의 양식으로 유교를 일상에서 제도로 체현하는 역사적 경험이 매우 미약하였다. 따라서 '예악', '군자의 많고 적음과 풍속의 선악' 등 華의 내용으로서 제기되는 것은 모두 지식의 차원에서 언급되는 것이지 자국의 역사적 경험에 대한 반성으로부터 성찰되는 것이 아니었다. 도쿠가와 시기 문제되는 華는 어디까지나 타자로서 비유교적 체제인 일본의 독자성을 文飾하는 수단으로 활용되었을 뿐, 오규 소라이를 비롯한 유교지식인들이 언급한 문화로서 華를 국가의 공적 체제에 제도로 반영하는 정치적 노력은 수반되지 않았다. 대신 유교는 神道로서 일본의 정체성을 확립하는 데 활용되었는데, 가령 일본을 神國으로 차별화할 때 皇統의 연속성을 尊王論과 결합시켜 정당화하였다.[28] 이것은 지배자의 폭력에 맞서는 방법으로서 『맹자』 이래 옹호되었던 유교적 역성혁명의 길이 오히려 차단되는 것이었다. 유교의 尊王 사상을 이용하여 신국론을 정당화 하는 것은 放伐을 긍정하는 行王의 층위에서 왕정의 設官分職 체계를 재구성하는 조선 후기 실학의 방향과 대조되었다.

조선의 경우 명청교체기 이전에 명대 양명학의 성행에 맞서서 조선의 주자학적 전통이 도통의 정통이 된다는 자의식이 형성되어 있었다. 16세기 이후 『주자가례』의 준행이 일반화되었고, 더불어 준행하는 예제의 본지에 대한 연구가 급속히 확산되었다. 예의 본지를 제도에 구현하는 것에 대한 신념 속에서 국왕과 사족들은 『국조오례의』의 규정을 개정하는 노력을 전개하였고, 결국 『大唐開元禮』에서 『大明集禮』에 이르기까지 중국의 국가례에 의거하여 제정되었던 조선의 국가전례가 17세기 이후 조선의 관점에서 고례와 주자의 예설을 참작하여 개보되었다.[29] 『국조속오례의』와 『국조상례보편』이 바로 그 결과이다. 따라서 청조의 變服은

---

28) 渡辺 浩, 『日本政治思想史(十七~十九世紀)』, pp.313~314, 東京: 東京大學出版會, 2010. 하야시 슌사이[林春齋] 『華夷變態』(1674) 이후 모토오리 노리나가(本居宣長, 1730~1801)가 言-意-事의 일치로서 國學을 제창하고 漢意를 배제한 것 역시 일본적 전개의 특색을 보여준다.

29) 장동우, 「朝鮮時代 『家禮』 硏究의 進展」, 『태동고전연구』 제31집, 태동고전연구소, 2013; 이봉규, 「喪禮 爭點을 통해 본 『國朝喪禮補編』의 志向: 「古今喪禮異同議」와 『國朝喪禮補編』의 관련 양상을 중심으로」, 『동양철학』 제36집, 한국동양철학회, 2011.

조선에게는 華가 夷狄으로 변질된 비극의 상징으로 여겨졌다.

청조가 처음 등장하였을 때, 아직 명조의 명맥이 남방에서 回復에 대한 실낱같은 희망을 주고 있을 때, 조선은 도통을 전수한 동시에 再造의 도움을 받은 藩邦諸侯로서 이적화된 중원을 회복시켜주어야 한다는 존왕양이의 차원에서 유교를 재성찰하였다. 이 때 유교는 우리가 잘 보전하여 다시 전승해주어야 하는, 중국으로부터 전승받은 것을 의미하였다. 그러나 청조가 안정되면서, 더불어 전승해줄 새로운 周의 嫡統이 출현하기를 기대하는 것이 점점 비현실적임을 실감하게 되면서, 王政은 전승해주는 것이 아니라 우리가 실현해야 하는 과제로 재성찰되었다.

洪大容, 丁若鏞 등 18세기 조선학자들 사이에 중국은 자신이 서 있는 위치를 중심으로 두면 모든 곳이 중국이라는 지리적 상대론이 일반화된다. 홍대용은 문명은 지리와 종족에 상관없이 고급문명에서 하급문명으로 전파되는 것이라는 취지에서, 공자가 조선에서 활동하였다면, 조선을 중심에 두고 주변 지역을 夷로 설정하는 春秋論를 펼쳤을 것이라고 주장한다.[30] 정약용은 王命을 위반하여 찬탈한 자를 토벌하는 존왕양이의 실천과 왕정의 개별적 실천은 시대적 조건에 따라 선택적으로 행하는 것이 아니라, 필요하면 병행하는 것이라고 여긴다. 그는 『中庸』「哀公問政」편에서 魯 哀公에게 공자가 답한 것은 왕정의 절목이지 존왕의 도리가 아니었음을 상기시면서, 行王이 시대적 조건과 상관없이 실천해야 하는 것임을 자신의 군왕 정조에게 설득한다.[31] 그는 또한 燕行에 참여하는 동료들에게도 기회가 될 때마다, 淸朝로부터 왕도王道의 학문이 아닌 기술의 도입이 필요할 뿐이라고 주장한다.[32]

정약용은 당시 조선이 왕정을 위한 학문을 충분히 갖추어놓은 상태여서 中國으로부터 전수받을 필요가 없다고 판단하고 있다. 여기에는 淸朝의 漢學이 왕정을 위한 학문이 되지 못한다는 판단이 함께 담겨 있다. 그는 人倫에 학문의 근본을 두고, 禮樂으로 인륜을 제도화하면서 政刑兵農으로 인륜의 실현을 돕는 것을 학문의 宗旨로 삼는다.[33] 그는 송학의 이론들에 여러 문제들이 있지만, 인륜의 體行을 학문의 근본으로 삼은 점은 옳다고 여긴다. 그는 청조의 漢學이 한학과 宋學의 절충을 표방하면서도 실제로는 한학에 치우쳐, 性命과 孝弟에 근본

30) 洪大容,『湛軒書內集』卷四 補遺,『毉山問答』. “使孔子浮于海, 居九夷, 用夏變夷, 興周道於域外, 則內外之分, 尊攘之義, 自當有域外春秋, 此孔子之所以爲聖人也.” (韓國古典飜譯院 電子版 인용)

31)「孟子策」,『詩文集』(『與全』1集, 8卷, 32);「孟子策」,『文集』Ⅰ(『定本』제2책, 79~80쪽). “勸行王政之異於『春秋』者, 臣以爲孔子之轍環天下, 其爲尊王歟? 抑爲行王歟? 嘗答哀公之問, 規模節目, 粲然一王之制, 而一言未及於尊王, 則夫子平日之志, 槪可知也.『春秋』之大書特書, 誠以‘其文則史’也. 或以爲孟子之時, 周衰益甚, 故勸諸侯行王者, 臣未之信也.”

32)「送韓校理【致應】使燕序【時爲書狀官】」,『文集』Ⅱ(『定本與猶堂全書』제3책, 45쪽): “夫旣得東西南北之中, 則無所往而非中國, 烏覩所謂東國哉? 夫旣無所往而非中國, 烏覩所謂中國哉? 卽所謂中國者, 何以稱焉? 有堯舜禹湯之治之謂中國, 有孔顔思孟之學之謂中國, 今所以謂中國者何存焉? 若聖人之治, 聖人之學, 東國旣得而移之矣, 復何必求諸遠哉? 唯田疇種植之有便利之法, 而使五穀茁茂焉, 則是古良吏之遺惠也. 文詞藝術之有博雅之能, 而不爲鄙俚焉, 則是古名士之餘韻也. 今所宜取益於中國也者, 斯而已. 外是則强勍鷙悍之風, 淫巧奇詭之技, 夷禮俗蕩人心, 而非先王之所務也, 何觀焉?”

33)「答二兒【以下康津謫中書】」,『詩文集』(『與全』1集, 21卷, 2);「答二兒【以下康津謫中書】」,『文集』Ⅲ(『定本』제4책, 244쪽). “學問宗旨, 本之以孝弟, 文之以禮樂, 輔之以政刑, 翼之以兵農.”

하여 예악형정의 제도를 세우는 학문을 행하지 않고 있다고 판단한다.[34] 考據徵引을 통해 송학의 典據를 비판하고, 義理보다 訓詁에 중심을 두는 한학의 학풍이 청대 학문의 주류를 이루고 있기는 하지만, 한편으로 인정에 부합하지 않는 理를 인정에 부합하는 禮로 대체하여 시속을 인륜에 따르게 하려는 노력도 청조 자체나 凌廷堪 등 유학자들에게 지속적으로 존재하였다.[35] 따라서 청대 유교가 인륜을 중심에 두지 않았다는 정약용의 평가는 과도한 것이다. 요컨대, 정약용은 왕정을 위한 학문의 근본을 인륜에 두고 있는데, 이것은 인륜이 경학과 경세에서 부수적 위치에 있는 청조 한학이나 일본 고학파의 학문방식과 유교를 재성찰하는 방향에서 뚜렷한 차이를 보여준다.

# 4. 실학 연구시각의 문제

조선 후기 실학에 대한 재평가는 조선학운동 시기에서 본격화된다. 白南雲, 崔益翰, 李淸源, 鄭寅普, 崔南善, 安在鴻, 文一平 등 맑스주의 시야를 적용하는 입장과 그렇지 않은 두 입장이 대조를 이루면서 전개되었고, 그 여파는 남북 분단 이후 양쪽 학계에 계속 영향을 미쳤다. 이하 그 주요한 입장으로 정인보, 최익한, 김용섭, 이영훈, 김상준 등의 입장을 간단히 살펴보면서 실학 연구방향을 다시 생각해본다.

## 4.1. 鄭寅普: 陽明學의 實心實學

鄭寅普는 李建芳의 제자로 陽明學을 자신의 학문적 입장으로 세웠다. 그는 鄭齊斗에서 이어지는 강화학의 전통을 계승하는 漢學者 세대였다. 정인보는 조선 후기가 당쟁, 私營, 尊華의 폐단이 있었다고 보고, 實心과 얼을 그 대안으로 제시하였다. 그는 그러한 관점에서 다산을 實事求是에 중점을 둔 실학으로 實心의 측면에서 미흡하다고 여겼다.

> 다만 선생의 일생 孜孜함이 오로지 實로서 不實을 正함에 있었으므로 方寸隱微한 속 獨知孤照함에서 一點明體를 自致하는 이 一段本原에 對하여서는 透徹함이 좀 不足하여 莫見莫顯의 義를 오직 天監을 畏하는 것으로 解하였으니 天監이라도 恐懼 따로 向하게 되면 獨知의 明이 얼마쯤 自足하지 못할 것은 혹 미처 究及하지 아니한 듯 싶으나 ……[36]

---

34) 「五學論 二」, 『詩文集』(『與全』 1集, 11卷, 20); 「五學論 二」, 『文集』 I (『定本』 제2책, 298~299쪽). "今之所謂詁訓之學, 名之曰折衷漢宋, 而其實宗漢而已. 詁宮室, 訓蟲魚, 以之通其字, 絶其句而已. 于性命之理, 孝悌之敎, 禮樂刑政之文, 固昧昧也. 宋未必盡是, 而其必欲體行於心與身, 則是矣. 今也, 惟詁訓章句, 其異同沿革, 是考是察, 曾不欲辨是非別邪正, 以求其體行之術, 斯又何法也?"

35) 이와 관련한 연구로, 張壽安, 『以禮代理: 凌廷堪與淸中葉儒學思想之轉變』, 石家庄, 河北敎育出版社, 2001, 참조.

36) 『薝園鄭寅普全集』 2, 「唯一한 正法家 丁茶山先生 敍論」, 84-85쪽, 연세대출판부, 1983; 한정길, 「위당 정인보의 삶과 학문에 나타난 실심·실학의 정신」, 356쪽, (『다산과 현대』 1, 연세대학교 강진다산실학연구원, 2008).

사실, 이익은 주자학의 심성론에 입각하여, 정약용은 자신이 새로 수립한 성기호설에 입각하여 모두 양명학의 심론을 불교에 영향을 받은 頓悟的 수행론으로 비판하였다. 정인보가 이익과 정약용이 본래 지녔던 이러한 문제의식을 고려하지 않고, 경세가의 측면에서 그리고 양명학의 시야에 입각하여 실학적 의의을 밝혔던 것은 왜일까? 이노우에 데츠지로 등 당시 동아시아 학계의 한 흐름은 근대 이행의 동력과 관련하여 주자학에 비판적이고 양명학을 근대적 특징을 지닌 것으로 적극 평가하고 있었다. 정인보의 경우도 근대 이행과 관련하여 양명학의 實心을 내적인 동력으로 확립하려는 의지가 있었던 것으로 생각된다. 그렇지만 그것은 정인보가 대상으로 삼고 있는 조선후기 실학 자체의 문제의식과는 다소 상관 없는 것이라고 할 수 있다.

## 4.2. 崔益翰(1897~?): 미성숙한 反封建의 애국사상

최익한은 李源祚 → 李震相 → 郭鍾錫로 이어지는 주자학의 학통에서 공부하였고, 맑스주의를 자신의 사상적 입장으로 세웠다. 그는 동아일보에 연재한 <여유당전서를 독함>(1938. 12. 9.~1939. 6. 4.)을 기초로 보완하고 「실학파의 사적 발전」을 추가하여 1955년 평양에서 『실학파와 정다산』을 간행하였다. 이 책은 이후 현재까지 학술적으로 가장 영향력이 있는 저작 중 하나가 되었다. 이 책에는 일제 강점기와 냉전기 시야가 복합되어 있다. 곧 구국계몽과 사회주혁명이라는 혁명 이전의 시각과 탈소 자주노선과 주체사상이라는 분단 이후의 시야가 함께 포함되어 있다.

최익한은 實事求是의 학으로 實學을 본래 맥락을 설명하고[37], 17세기 이후 조선에서는 "실행이나 실증학이란 것보다 民生과 사회에 실리와 실용성이 있는 학문, 즉 經世學을 주로 의미하는 것으로 볼 수 있다."[38]고 재정의하였다. 그는 17~8세기 시대상을 봉건말기로 이해하는 계급론적 시대론에 입각하여, 주자학은 지주 계급의 이익을 견지하기 위해 봉건적 착취를 정당화하는 보수적 이데올로기로, 실학은 그에 맞서는 진보적 혁명성을 지닌 반봉건적 사상이지만, 새로운 계급적 역량이 갖추어지지 않아 미숙한 사상으로 이후 인민에게 많은 영향을 주었던 것으로 해명하였다.

최익한에게는 계급론을 상대화하거나 또는 계급론을 벗어나 유학을 이해하는 시야가 부재하고, 경학과 예학에 대한 연구가 빠져 있으며, 유교의 인륜에 대한 성찰이 결여되어 있다.

> 다산은 자기 德政論에 있어서……事功의 개념을 적극 도입하였지만, 이 사공의 개념은 또한 근세 서양 政治思想史上에서 볼 수 있는 功利主義와는 그 의의를 달리하였다. 다산과 동시대 사람—그보다 15세의 연장자였던 영국인 벤담은 그의 공리론에 '최대다수의 최대 행복'을 자기 표어로 하여 이것이 도덕의 목적인 동시에 법률의 목적이라고 하였다. 그러나 다산의 사공주의는 그

37) "修學好古, 實事求是"(『前漢書』 河間獻王傳) / "實事求是, 不主一家"(皖派 戴震) / 梁得中, 金正喜 등을 거론함.
38) 최익한, 『실학파와 정다산』, 「실학파의 史的 발전」, 22쪽, (평양, 국립출판사, 1955 ; 1989, 서울, 청년사, 重刊).

개념이 공리를 의미한 것보다는 차라리 덕정의 實踐勵行을 의미한 것이므로 '최대 다수의 최대 행복'은 다산에 있어서 덕정의 결과는 될지언정 덕정의 목적은 될 수 없는 것이다. 이 양자의 차이는 유교의 정치철학적 견지, 즉 "그 義를 바로잡고 利는 꾀하지 아니하며, 그 도를 밝히고 그 功은 계교하지 아니한다"(董仲舒의 말)는 원칙으로 본다면 왕도와 패도의 구별에 귀착되는 것이다.

그러나 계급사회에 있어서의 소위 도덕이란 그 발생, 성립의 과정을 분석하여 보면 그것은 자기가 소속되어 있는 어느 계급의 공리와 행복에 대한 긍정적 관념에 불과한 것이므로 본질에 있어서 다산의 理念한 바 만민을 교양할 수 있다는 덕정도 또 사공의 내용도 벤담의 이른바 공리 행복과 아무런 왕패를 나눌 수 없는 것이며, 다만 후자의 공리설은 당시 자기 나라 자본주의 발전에 있어서 절대다수의 인민의 이익을 대표한 것으로 자처하는 부르조아지의 이념을 대변한 것이었으며, 전자의 사공주의는 당시 우리나라 봉건계급의 위정자들이 무위도식하는 까닭에 정치가 부패하고 국가가 쇠약해지는 것을 분개하며 인민의 근로 역작(力作)하는 상태를 동정하는 반면에 아직 일정한 계급적 역량에 의거하여 구체적인 목적을 내세우지 못한 일종 미숙한 사상의 표명이었다. 이는 양자 이론의 역사적 및 사회적 입장의 차이를 설명하는 것이다.(283~4쪽)

### 4.3. 金容燮: 근대사상으로 성장하는 내재적 발전론

김용섭은 17~18세기를 중세사회 해체기로 설정하고, 농민층의 분해 등 구조적인 사회 변화에 대하여 지주적 경로의 개혁과 농민적 경로의 상이한 대응론이 제기되었다고 해석한다. 그는 송시열 중심의 보수층이 지주-전호제의 봉건적 토지소유제를 옹호하는 개량적 방식, 즉 대동법과 균역법 등 수취체계 및 세정상의 개혁을 추구한 반면, 실학파는 정전론과 균전론 등 지주-전호제를 부정하는 새로운 토지개혁론을 제기한다고 분석하였다. 실학파의 농업론이 民亂-抗租투쟁기의 진보적 개혁사상으로 전개하였으며, 농민전쟁기에 許傳(1797~1886), 姜瑋, 이기, 金星圭 등에게 계승되어 "전통사상이 스스로 개척한 사회개혁사상, 근대화론"으로 발전하였다고 주장하였다. 실학에 대하여 봉건적 농업체제가 내포하고 있는 모순을 농업과 상업을 관련시켜 근본적으로 해결하고자 한 근대화의 이론으로 성장하고 있는 사상이라고 해석하였다.[39]

연세대학교 국학연구원에서 1987년 '실학공개강좌' 20회를 기념하여 실학관련 국내 전문 연구자들을 초청, 종합토론회를 개최하였다.[40] 일제 강점기를 통해 실학에 대한 현대적 연구

39) 김용섭, 「최근의 실학연구에 대하여」, 『歷史敎育』 7, 역사교육연구회, 1963 ; 「조선후기의 농업문제와 실학」, 『동방학지』 17, 1976.

40) 연세대 국학연구원에서는 1967년에 실학연구위원회를 설치하여 조선후기 실학에 관한 연구발표를 매년 공개강좌 형식으로 개최하였는데, 1967년부터 1987년까지 총 20회에 걸쳐 <실학공개강좌>라는 형태로 진행되었고, 그 성과들은 개별적으로 학술지에 발표되었지만, 다시 <한국 실학사상 대계>와 <연세 실학총서>의 형태로 모아져 2003~2006년 사이에 간행되었다. 그 가운데, 『연세실학강좌(실학공개강좌1)』(서울, 혜안, 2003) 가운데 담긴 제 20회 「실학공개강좌 종합토론」(1987년 11월 7일)은 이 시기 실학연구의 쟁점과 문제를 매우 생생하게 보여준다. <연세국학총서>로 묶인 관련 서적은 다음과 같다 : 『연세실학강좌(실학공개강좌1)』(2003); 『연세실학강좌(실학공개강좌2)』(2003); 『연세실학강좌(실학의 정치경제학1)』(2003); 『연세실학강좌(실학의 정치경제학2)』(2003); 『조선후기 실학의 생성, 발전 연구』(2003.12); 『조선후기 과학사상사 연구』 (2004); 『한국실학사상연구 4, 과학기술편』(2005); 『한국실학사상연구 2, 정치경제학편』 (2006); 『한국실학사상연구 1, 철학역사학편』(2006).

가 본격화된 이래, 실학의 학문적 정체성을 비롯하여 연구 과정에서 발생한 제 문제와 미래의 연구 방향에 대해서 총체적으로 제검토하였는데, 당시 실학 개념이 정립되지 않는 상황을 잘 보여준다 : “반주자(反朱子)라고 해서는 말이 안 되고 탈주자(脫朱子)라고 해야 되겠다고 생각합니다.……그것이 단순히 성리학에 관한 것만이 아니라 어제 말씀 나온 거와 마찬가지로 성리학에서부터 토지제도, 사회신분, 직업관, 초기의 주자학적 사회구조에서까지도 탈피한다는 – 김용섭 선생님이 늘 주장하는 – 그러한 성격 즉 대내·대외적으로 자기 나라 사회 현실에 즉한 학문 – 그것은 시대에 따라 학문사조가 다르지만 – 이것을 실학이라고 하는 개념 내용으로 규정하면 되지 않겠느냐, 그것이 허상이라고만 해서는 아무 것도 안됩니다.” (1987년 11월 7일 제20회 실학공개강좌 종합토론 / 한우근 마무리 발언 부분.)

## 4.4. 이영훈: 근대의 징후로서의 왕정론[41]

이영훈은 다산의 정치론이 정치를 분리시키는 작위적 왕정론의 형태로 나아가고 있다고 해석하였다. 그는 정약용이 상이한 직분에 종사하는 사회적 인간을 족류(族類) 등의 개념으로 유형화하여, 도덕에서 정치를 분리시키고 있는데, 그것은 인륜에 근거하여 수기(修己)하는 도덕의 영역과, 법제에 근거하여 치인(治人)하는 정치의 영역을 분리하는 관념이 담겨 있으며, 그 점에서 근대의 징후를 담고 있다고 해석한다. 곧 <의합(義合)과 족류(族類)의 개념이 혈연적 친족 개념보다 우선하는 영역으로 정치를 설정 → 자신의 백성과 영토를 작위적으로 지배하고 경영하는 정치적 존재로서 군주의 위상을 재해석 → 강력한 군주론을 인격적 위상을 지니는 상제론으로 정당화>라는 맥락에서 정약용은 자신의 정치론을 제기하였다고 해석한다.

이영훈은 다산의 정치론에 나타나는 도덕과 정치 사이의 분리 내지 분열에는 1810년 이후 급변하는 사회상황에 대한 정약용 자신의 의 역사의식과 현실감각을 반영한 것으로 해석한다. 그는 정약용이 주희의 시대와는 다른 정치적 또는 사회적 현실을 자각하면서, 인륜에 근거한 자연법적 조화를 추구하는 성리학의 정치론에 대하여 군주의 적극적인 작위(作爲)를 강조하는 새로운 정치론을 수립하였다고 파악하고, 그것이 비록 근대적 사상은 아니지만 그 징후를 담고 있는 것으로 해석하였다.

이영훈의 이러한 분석에는 “天屬”과 “義合”을 둘러싼 동아시아적 맥락에 대한 성찰이 결여되어 있다. 주자가 모든 사회적 관계를 인륜이라는 범주로 통합하는데 반해, 다산은 天屬-父子/兄弟와, 義合-君臣/夫婦/朋友으로 구분하고 후자를 전자로부터 파생하는 관계로 이해하였다는 이영훈의 해석은 천속과 의합의 개념이 동아시아 유교사에서 사용되는 맥락과 다르다. 인간의 사회적 관계를 천속과 의합으로 구분하고, 둘의 관련성을 설명하는 것은 三禮書 이래 유학자들에게 늘상 문제되어왔다. 맹자는 天屬인 형제 사이의 관계의식으로부터 義-尊尊의 관념을 이끌어낸다. 이것은 義外說에 대한 비판이자, 天屬의 관념에 기초하여 義合을 정당화하는 유가 이론의 전형이다. 孝弟慈로서 모든 인륜관계의 기초를 삼는 다산의 입장도 이와

41) 이영훈, 「茶山 經世論의 經學的 基礎」, 『茶山學』 창간호, 다산학술문화재단, 2000 ; 「다산의 인간관계 범주 구분과 사회인식」, 『茶山學』 4, 다산학술문화재단, 2003.

동일한 것이다.

주희는 理一分殊의 입장에서 父子와 君臣을 親-天屬 대 尊-義合의 대면의식으로 구분하면서도, 둘 다 근본적 인륜으로서 일관시키려는 입장을 취한다. 주자는 이점에 관해 아무런 회의가 없다. 주희의 고심은 義合의 경우 상대에게 자신의 진심을 다하지 않고, 내키지 않으면서도 처한 상황 때문에 어쩔 수 없이 대함으로써 군주와 국가에 대하여 이반하는 無君의 사태가 발생하는 것에 관해서다. 주자는 그 한 표징을 父子-命, 君臣-義로 대비시키는 장자의 발언에서 발견한다. 주자는 "(장자식으로) 그렇게 義의 관계의식을 갖는다면, 도리어 이것이 자발적으로 그런 義의 관계의식을 갖는 道理임을 모르게 된다(方恁地有義, 卻不知此是自然有底道理)"고 비판한다.[42] 다산은 주자의 이 문제의식과 동일한 관점에서 접근한다. 따라서 친속 또는 친친으로부터 의합을 분리시킨다는 관찰이나, 이 관찰을 통해 근대의 징후를 읽는 독법은 모두 맥락에서 일탈한 자의적 해석에 불과하다.

## 4.5. 김상준 : 동아시아적 근대론

김상준은 군주 통치권의 불가침, 불가분을 주장하는 근대 주권론이 종교개혁과 종교전쟁을 거치면서 17세기 유럽에서 확립되어 절대주의의 사상적 핵심을 이루었다는 서구 연구를 토대로, 조선에서도 예송과 관련해 윤휴와 정약용이 주장하는 견해에는 근대 주권론의 단초를 보여준다고 재해석하였다.[43]

정통 주자학의 예론이 친족의례와 국가의례가 동형구조를 이루는 형태로서 유교사회가 장기간 '초안정적 봉건성'을 이루는 지주 역할을 하였다고 본다. 조선후기 예송은 바로 그런 안정성의 내부적 파열을 의미하며, 그 파열에서 송시열이나 허목 등이 친족례-家禮와 국가례-邦禮를 동형구조에서 이해하는 전통적 입장, 즉 중세적 사유 안에서 머무른다고 본다. 반면에 윤휴와 정약용은 둘 사이의 분리를 통해 방례를 가례의 구속으로부터 해방시키고, 왕권 계승의 독자적 신성성을 유학자의 도통관념에 근거한 윤리적 지배의 질곡으로부터 해방시키는 근대적 주권론의 방향으로 나아간다고 본다. 가령, 예송에서 윤휴와 정약용이 군주에 대한 참최삼년복을 정당화하는 것은--윤휴는 義服으로서 정약용은 親服으로서 정당화하기 때문에--서로 정당화하는 방식은 다르지만 정약용이 『儀禮』가 아닌 『周禮』의 '천왕을 위해서는 참최를 한다(爲天王斬)'는 규정에서 군주복제의 근거를 세움으로써 본질적으로는 尊尊주의에 서서 가례와 왕조례를 분리시키는 동일한 입장이라고 본다. 그는 윤휴와 정약용의 입장이 군주의 주권으로부터 嫡統 내지 長庶의 친족적 구속력을 배제함으로써 군주의 주권에서 사적이고 친족적 성격을 탈색시키는 대신 공적이고 정치적 성격을 강화하며, 나아가 추상적이고 절대적인 것으로 군주권의 위상을 확립하는 노선에 선다고 본다.

---

42) 『주자어류』 13-72 ; 주자는 莊子 내용에 대한 이 문제의식을 「跋宋君忠嘉集」(『晦庵集』 卷八十二)에서도 재차 명확히 밝히고 있다.

43) 김상준, 「남인 예론과 근대주권론」, 『茶山學』 4, 다산학술문화재단, 2003; 「조선후기 사회와 '유교적 근대성' 문제」, 『대동문화연구』 42, 성균관대학교 대동문화연구원, 2003. 이하 김상준의 논의는 이 두 논문의 내용을 중심으로 기술한 것이다.

김상준은 한편 윤휴와 정약용 사이에서 발견되는 상제 관념을 군주의 신성에 대한 강조와 맞물려 있다고 해석함으로써 자신의 논지를 보강한다. 윤휴와 정약용은 理 개념 대신 고대의 상제 관념을 복원시키고 있는데, 이는 '내면화된 도덕적 규제자이자 유교적 왕권신수설의 근거'가 되며, 理의 흐름에 자신을 맡기는 無爲之治의 군주 대신에 상제의 의지를 구현하는 능동적 성군으로서 군주의 위상을 강화하여, 세속군주가 신성의 중심이 되는 정치신학을 수립하고 있다고 해석한다. 이러한 김상준의 해석은 예송에 대한 견해라는 국한된 것이기는 하지만 윤휴와 정약용의 예론을 '탈성리학-근대지향'이라는 문법으로 경학이나 경세론과 일관성 있게 해석할 수 있는 독법을 제공한다.

김상준의 주장이 설득력을 갖기에는 몇가지 난점이 있다. 먼저 臣母설의 경우 성리학적 질서에서 이반하는 것이라기보다 비유가적 발상으로 군주권의 절대적 지위를 설정하는 법가적 문법이며, 이는 왕권강화를 위해 제기되는 선진시대 이래의 고전적 입장이다. 문제는 윤휴가 이를 토대로 군주권의 신성성을 주장하는 데로 나아가지 않는다는 것이다. 상제의 관념이 강화되어 나타나는 것 역시 '格物'의 格을 誠敬感通으로 이해하는 관념과 결부되어 나타나며, 군주권의 강화 내지는 신성성의 의미를 부여하는 문법에서 등장하지도 이용되지도 않는다.[44] 이점은 정약용의 경우도 마찬가지다. 정약용은 理 개념의 지위를 박탈하면서 대신 上帝의 관념을 복원시키지만, 상제 관념을 군주권의 강화나 신성성을 담기 위한 문맥에서 사용하지 않는다. 또한 윤휴와 정약용의 상제 관념 사이에는 서학의 수용이라는 근본적 차이가 있다. 일부 연구자들 사이에서 이황에서 정약용에 이르는 남인 학파에 상제 관념의 내적 전통이 있다는 주장이 제기되고 있지만[45], 이 주장들은 상제 개념이 거론되는 각각의 문맥을 고려하지 않은 추론에 불과하며, 실학에 대한 서학의 영향을 소극적으로 평가하려는 자세에 불과하다. 더욱이 왕권신수설은 교황체제와 국왕권 사이의 대립이 문제되는 유럽사회의 특수 상황에서 발생하는 것이며, 교황체제와 같은 초월적이고 절대적 신학체계가 존재하지 않는 동아시아 사회에서도 관찰되는 인류사의 보편적 현상이 아니다.

동아시아 복제이론의 기초가 되는 두 관념 즉 친친과 존존의 관념을 私家와 王家에서 적용하는 방식을 두고 벌어지는 논쟁은 17세기에 와서 처음 등장하거나 또는 본격화되는 문제가 아니다. 이미 춘추시기부터 논의되어 적장자로 승계되는 사태가 벌어질 때마다 늘상 논란되었던 문제다. 조선후기 예송에 참여하는 송시열, 허목, 윤휴 등 역시 이미 이전에 제기되었던 주장들을 논거로 이용하여 자신들의 입장을 전개한다. 만일 윤휴와 정약용의 복제론이 이전의 동일한 주장과 다른 근대성을 갖는 것을 말하려면, 또 다른 논거가 필요하다.

親親과 尊尊의 두 관념은 유교의 사회구성에서 기본 준칙이지만, 유교를 넘어서도 동아시

---

44) 윤휴의 격물론에 관해서는 유영희, 「白湖 尹鑴 思想 硏究」, 45-56쪽, 고려대학교 철학과 박사학위논문, 1993 참조. 格을 感通의 개념으로 이해하는 것은 양명학에서 발견된다.(한정길, 「王陽明의 마음의 철학에 관한 연구-本體와 工夫에 관한 논의를 중심으로-」, 73-90쪽, 특히 89쪽, 연세대학교 철학과 박사학위논문, 1999) 윤휴의 성리설에 양명학의 요소가 있음은 유영희도 지적하고 있지만, 그 구체적 영향관계는 아직 명확히 규명되지 않은 상태다.

45) 이동환, 「茶山思想에 있어서의 '上帝' 문제」, 『민족문화』 19, 민족문화추진회, 1996.

아 모든 학파의 공유된 관념이기도 하다. 가령 친친과 존존의 대비 속에서 정치체제의 성격을 읽는 것은 법가에게서도 발견된다. 그러나 유가의 문법 속에 들어왔을 때 '親親-친족윤리-혈연적 원리, 尊尊-정치윤리-정치적 원리'로 구분하는 방식은 간결하지만 과도한 단순화가 된다. 친친과 존존은 혈연과 신분 이라는 구체적 사회관계에 기초한 관념이지만, 둘 다 사회구성이라는 정치적 원리의 한 부분이다. 親親은 혈연에 기초한 관념이지만, 혈연관계에 국한해서 적용되지 않는다. 그것은 형률에 의한 지배방식을 극복하는 정치적 연대의 원리로서, 親民, 保民 등의 관념이나 刑을 넘어서 禮로 유도하는 질서를 세우고자 할 때 표상되는, 달리 말하면 유가학파가 법가 등 물리적 폭력에 의한 지배를 극복하고자 할 때 적극적으로 내세우는 관념이다. 존존은 신분의 구분의식이지만 비혈연관계뿐 아니라 혈연 내부에서도 반영된다. 친친과 존존은 모두 인륜성을 공통분모로 갖고 있는 국가구성의 원리로 즉 삼강오상으로 표상되는 정치원리로 작동한다. 여기에 동아시아 사회구성 내지 국가관념의 개성이 담겨 있다. 이들 특성을 비교사적 시각에서 어떻게 읽어야 할지는 여전히 해명되지 않은 과제다. 그러나 그 점을 고려하지 않고 親親과 尊尊을 친족윤리와 정치윤리로 이분하여 규정하는 방식은 가족 또는 친족의 영역(oikos)-사적인 영역, 국가의 영역(polis)-공적 영역으로 구분하는 서구정치사의 관념을 암묵적으로 반영하여 유교를 이해하는 오리엔탈리즘의 한 형태가 되기 쉽다.

친친과 존존의 두 준칙은 가례와 국가례 모두에 관철되어 있는 기본원리로 모든 예제에 交織되어 나타난다. 따라서 두 관념의 반영에서 우선성에 대한 논란은 예제의 모든 부분에서 발생하는 문제로 동아시아 전통사회의 본질적 모순에 해당한다. 그러나 그들 논란은 맥락에 따라 의미가 달라지며, 존존의 원리를 강조하는 것만이 왕권의 위상을 강화하는 방법은 아니다. 가령 왕실의 보전을 위해 국왕이 종친들에 대한 대우를 높이면서 親親의 관념을 이용하는 것은 곧 왕권의 위상을 높이기 위한 의도와 연관된다. 윤휴의 義服說 역시 존존의 원리를 앞세워 왕통을 정당화함으로써 왕권 강화를 위한 의도와 연관된다는 것은 여러 논문들에서 지적되었다. 그러나 그것이 곧 왕례에서 친족적 연관을 끊는 것을 의미하거나, 또는 왕권을 종법적 원리와 별개로 독자적 문법에서 정당화하여 왕권의 신성성을 세운다는 해석은 과장된 해석에 불과하다. 종묘가 존재하는 한 왕례의 친족적 연관성이나 친친의 이념은 사라지지 않는다. 개창자의 경우 왕권의 정당화에 天命을 동원하는 것은 매우 당연한 것이지만, 이후 垂統의 과정에 있는 군주들은 가계의 종법적 승계원리로 정당화하지 결코 천명을 통해 정당화하지 않는다. 종법의 원리를 넘어서 왕권 자체의 신성성을 세우려는 발언들은 윤휴나 정약용의 글에서 발견되지 않는다.

논리적 취약점에도 불구하고 김상준의 문제제기는 되새겨볼 필요가 있다. 예송에 대한 논의에서 윤휴와 정약용은 服制-宗統의 문법을 떠나 국가나 왕권 자체의 또는 군주 주권의 원천과 결부된 담론이 없다. 그러나 예송을 떠나서 보면, 정약용에게는 앞에서도 지적하였듯이 「原牧」, 「蕩論」, 「逸周書克殷篇辨」 등 왕권 내지 통치권의 원천과 연관된 담론이 나타난다. 또한 군주의 능동적 作爲를 강조하는 담론도 여러 곳에서 강조된다. 예송과 연관되거나, 좁게는 복제-종통과 관련된 언급들이 발견되지 않지만, 나아가 발언의 문맥 자체도 서로 일치되지

않지만, 이들 발언 자체가 나오는 것은 왕권에 대한 복합적 문제의식이 정약용에게서 표출되고 있음을 보여준다.

그러나 국가와 왕권에 대한 정약용의 문제의식과 발언내용이 담고 있는 문맥을 드러내기 위해서는 유교의 사회구성원리나 그와 결부된 동아시아 왕권의 성격 등 기본적인 작업들이 더 필요해 보인다. 따라서 현단계에서 볼 때, 어떤 근대성을 담고 있는가를 찾는 작업보다는, 유교의 정치원리가 동아시아 역사 속에서 작동하였던 문법 속에서 예송이나 왕권에 대한 담론을 먼저 분석할 필요가 있다. 그리고 나서 비교사적 시각에서 타 문화권의 유사한 논의들을 쌍방향으로 읽어야 할 것이다.

## 5. 조선후기 실학의 성격과 학술사적 의의

명청교체기 이후 중국과 일본에서 전개된 유교에 대한 재성찰의 방식과 비교해볼 때 조선후기 실학은 다음과 같은 특색이 발견된다. 첫째, 중국, 일본의 유학자들과 마찬가지로 心法 위주의 학문방식에 대한 반성을 공유하면서, 한층 더 사회 제도의 개혁으로 나아간 점이다. 황종희와 고염무 등에 의해 제기된 私天下 체제에 대한 재성찰은 정치적 환경으로 인해 건가시기 古文經學 위주의 탈정치적 實事求是的 학문방식으로 전환해갔다. 대진은 주자학의 심성론에 대한 비판과 더불어 새로운 심성론을 제기하였지만, 제도 개혁을 위한 경세론으로 더 진전시키지 못하였다. 반면, 조선에서는 제도적 개혁안으로서 경세론이 더욱 구체화되고 재정립된다. 『반계수록』, 『곽우록』, 『경세유표』 등 국가체제에 대한 제도적 개혁안 뿐 아니라, 『산림경제』, 『임원경제지』 등 경제서들은 모두 사회 체제를 정상화하기 위한 제도적 대안을 담고 있다. 따라서 이들은 명청교체기 유교 체제와 관련하여 다양하게 제기된 재성찰을 제도화하기 위해 수립한 최후의 성과로서 유교사적 의미를 가진다.

둘째, 일본의 고학파에서 발견되는 것처럼, 인륜을 부수적 위치에 두고 국가주의적 시야에서 유교의 활용을 꾀하였던 것과 달리, 조선후기 실학은 한결같이 인륜을 인간과 사회체제의 기반으로 삼는 방향에서 유교를 재성찰하였다. 이 점은 최한기에 이르기까지 변함이 없다. 이것은 조선후기 실학이 한편으로 유교적 인간 개념을 벗어나지 못한 시야의 한계를 보여주지만, 한편으로 권력과 재화에 대한 국가주의적 접근이 초래하는 사회적 쟁탈을 극복하기 위한 시야에서 인간의 역사를 구축해가는 인류사적 의의를 지닌다. 가령, 정약용은 자신의 학문을 孝弟, 禮學, 鑑衡財賦軍旅刑獄, 農圃醫藥曆象算數工作之技 등으로 구분하여 제시하면서, 이들과 관련되지 않으면 관심을 두지 않겠다고 仲兄 丁若銓에게 말한 적이 있다.[46] 그는 人倫을 본성이 아닌 好惡의 성향으로 재정의하고, 그러한 성향은 사회적 실천을 통해 덕성화된다는 것을 이론으로 그리고 제도로 재정립하였다. 그는 『목민심서』에서 수령이 서민을 대상으로

46) "大抵此道, 本之以孝弟, 文之以禮樂, 兼之以鑑衡財賦軍旅刑獄, 緯之以農圃醫藥曆象算數工作之技, 庶乎其全德. 凡著書每考之此目, 有外於是者, 便不要著耳." (『與猶堂全書』 第一集 第二十卷, 「上仲氏」).

행하는 養老의 禮式을 자신이 제정하여 부가하였다. 또한 『경세유표』에서 戶部의 직무에 養老의 예를 행하는 것을 회복시키고, 동시에 군주가 사적으로 권력을 관할하는 기구를 모두 없애고, 三公이 재상이 되어 관할하는 六部 속에 재배치하였다. 요컨대, 정약용의 개혁안은 입헌공치에 입각한 인륜사회를 구축하는 형태이다.

서유구는 가례와 향례를 수행하는 유교적 삶이 지속가능한 형태의 가정경제의 방략을 재화의 생산과 경영 양 측면에서 제시한다. 그 방향은 당시 성호학파와 북학파 등 여러 학자들이 주장하였던 상업에 대한 시야, 곧 운송수단의 개발과 시장의 활성화를 통해 재화와 물가의 지역 사이 편차를 줄여서 국민경제의 안정과 증대를 꾀하는 시야에 입각하여, 예제의 수행이 공동체적 삶의 기초가 되는 가정경제의 장기지속적 재생산 시스템을 구축하는 것이다.

經濟書에 禮制와 그 운영 방략이 함께 들어와 있는 것은 조선후기 실학의 한 특징이다. 徐光啓의 『農政全書』, 宮崎安貞의 『農業全書』와 달리 『林園經濟志』는 四禮, 飮射禮, 鄕約과 社倉契 등 가례와 향례의 예식을 담고 있다. 이것은 『산림경제』를 보완하여 『증보산림경제』에서 「家政」을 새로 설정해서 예제 수행과 재화의 경영을 포괄적으로 다루었던 것을 한층 더 발전 시킨 것이다. 『임원경제지』에서는 예제를 「鄕禮志」로 재화의 경영을 「倪圭志」로 나누어 세분하여 가정경제의 모델을 제시하였다. 예식 가운데 상례, 제례, 향음주례, 향사례의 예식은 모두 서유구 자신이 직접 제정하여 부가한 것이다.

서유구가 추구하는 가정경제는 소비의 절제를 통해 재정적자를 방지하면서도, 소비와 저축을 이웃과 相資相生하는 형태로 경영하는 貧富相資의 경제이다. 서유구는 소득의 70% 소비와 30% 비축이라는 기본 운영지침 아래, 가능한 한 수입 안에서의 지출을 유도하지만, 한편으로 수입의 50% 미만의 지출은 공동체적 삶을 파괴하는 인색한 경제라고 비판한다. 정상 수입의 70% 지출은 소비의 과다를 막기 위한 것이 아니라 이웃의 인심을 잃을 정도로 비축을 과다하게 하는 것을 막기 위한 것이다. 서유구는 수입에서 일정한 양을 저축하여 자신의 경제를 지속가능하게 하면서, 한편으로 이웃을 배제한 과도한 저축을 자제하고 적절한 지출을 통해 이웃의 생존을 도와야 한다고 주장한다.[47]

서유구의 가정경제가 가지는 또 하나의 특성은 예제의 수행을 통해 공동체적 연대를 자율적으로 확보하는 相資相生의 경제라는 점이다. 서유구는 예제의 수행에 필요한 재정을 안정적으로 확보하기 위해 일정부분 상업이윤의 획득을 이용하는 것을 용인하고 있다. 그는  서유구는 수입 안에서 지출하는 경제가 지속적으로 순환되기 위해 기본적으로 절검을 중시하지만, 인륜과 예절의 영역에서 필요한 비용에 대하여 인색해서는 안된다고 여긴다.[48] 그러나 여기서도 과도한 비축이 공동체적 연대를 손상시키고, 이웃의 삶을 도외시 하거나 곤경에 처하게 한다고 지적하고, 이윤의 겸병적 추구와 함께 가정경제의 해악적 요소로 배제한다. 그는 30%의 재화를 비축하는 것이 사정상 여의치 않을 경우엔 가능한 범위에서 비축하듯이, 상례

47) 『林園經濟志』「倪圭志·制用」 참조. 「制用」은 "量入爲出", "節省", "戒禁", "備豫" 등 4장으로 구성되어 있다.

48) 위와 같은 책, 523쪽 「貨殖·勤勵」 가운데 '勤儉要有分別': 儉用只是量入爲出, 不急之事莫爲, 至於孝悌忠信, 人倫禮節之類, 應用錢財者, 亦不可鄙吝.

와 혼례의 비용도 사정에 따라 조절할 필요가 있다고 본다. 요컨대, 서유구는 “예가 폐지되지 않게 할 수 있으면서 재화도 궤핍되지 않는[禮可不廢而財不匱]”[49] 가정경제가 이웃과 相資相生하는 사회체제를 지향한다.

정약용과 서유구의 경우를 통해 살펴보았지만, 전체적으로 조선후기 실학은 심법 위주로부터 경세치용과 이용후생 위주의 새로운 방향으로 학문을 전환할 때, 富國强兵의 국가주의적 관점이 아닌 立賢共治와 安民利國의 民本의 시야에서 전개해갔다. 또한 人倫을 經世와 厚生의 근간으로 삼는 사회체제였다. 이러한 두 방향은 이후 서구 근대체제로 동아시아 사회가 변화해가는 과정에서 채택하였던 富國强兵의 국가주의와 개혁과 상이한 길이었다. 그리고 그 이후 새로 정립된 人權 사회의 사회구성원리와도 상이한 방식이었다.

송학이나 현대신유학과 대비해볼 때, 명청교체기 이후 전개된 유교에 대한 재성찰은 性理가 아닌 好惡의 情 차원에서 人倫을 재성찰하여 새로운 이론을 제시하였고, 또 “私天下”의 원인에 대하여 재성찰하면서 유교의 본지를 세웠다는 점에서 유교를 한 층 더 근저에 내려가 사유하는 시기였다. 그러나 인륜의 근저로서 “孝弟” 그 자체에 대하여 방법으로서 사유하지 않았다. 효제를 인간의 종차적 특질로서 세우는 것 자체에 대하여 왜냐고 묻지 않았다. 실학의 학문적 유의미성이나 유교의 재학문화를 위해 이제 孝弟라는 문법 자체에 내려가 재성찰할 필요가 있다. 그러기 위해 효제와 관련해 무엇을 어떻게 물어야 할지 생각해보야 한다. 「禮運」에서 “天下爲家”의 상황이 초래하는 사회적 쟁탈을 해소하기 위해 禮가 수립되었다는 논의가 필자에게는 재성찰의 근본적인 한 단초로 생각된다.

실학의 연구는 근대이행기 근대체제의 전환과 새로운 구축 과정과 연관해서 연구해왔다. 그리고 현대의 연구는 그 연구에 대한 재성찰 속에서 전개하고 있지만, 여전히 우리의 학술개념과 시야는 근대체제 성립 후 획득한 서구의 개념과 시야를 인간 보편적 개념과 시야로 부지불식간에 사유하는 맥락 속에서 진행하고 있다. 그렇게 된 주요한 이유는 우리가 사용하고 있는 人權 사회의 인간 개념을 상대화해서 분석할 수 있는 시야를 확보하지 못하였기 때문이다. 이를 타개하기 위해 人倫과 人權을 인류가 쟁탈성을 해소하기 위해 부단히 분투하면서 개발해온 하나의 방법으로서, 쟁탈성을 완화하고 해소해 가기위한 사회구성의 한 방법으로서 학문적으로 재조명할 필요가 있다.

## 6. 맺음말

“實學”을 유교 연구에서 理學과 心學처럼 자기 정체성을 가지는 학문의 형태를 지칭하는 용어로 사용할 수 있을까? 필자는 동아시아 역사에서 世襲과 私有가 일반화되면서 발생한 사회적 쟁탈성을 해소하는 운동으로 유교를 이해할 경우, 유교사를 그 쟁탈성을 해소하는 방법

49) 『林園經濟志』, 「倪圭志·制用·豊儉異制」.

을 이론과 실천 양자의 층위에서 전개해간 역사로 이해할 경우 명청교체기를 전후로 해서 전개되는 유교에 대한 재성찰과 실천을 특징지우는 유교의 한 형태로 응당 사용할 수 있다고 생각한다. 그것은 송학이 이론적으로 실패한 부분에 대한 유교의 자기반성이 창출한 성과로서, 유교의 본지를 人情의 차원에서 재성찰하면서 쟁탈성을 해소하는 방법으로서 人倫을 좀 더 수행가능한 형태로 재이론화하고, 실천적 대안을 제시하였다는 데 특징이 있다. 그러한 점에서 實學의 유교에 대한 재성찰을 동아시아 사회가 근대체제로 전환해가는 과정에서 근대사상으로 전환 또는 성장해가는 방향에서 탐구해온 그간의 연구방식은 재고할 필요가 있다. 오히려 실학을 통해 유교의 학문적 성격을 재성찰하는 것이 필요하다. 그러한 작업은 人權과 다른 형태의 사회구성원리에 기초하여 사회적 쟁탈성을 해소하기 위해 수립하고 수행해온 독자적 이론과 실천으로서 유교를 설명해내는 학문적 노력, 곧 유교의 재학문화를 통해 분명해지리라고 생각된다.