

『철학사상』 별책 제7권 제6호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

양수명 『동서 문화와 철학』

강 중 기

서울대학교 철학사상연구소
2006

『철학사상』 별책 제7권 제6호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

양수명 『동서 문화와 철학』

강 중 기

서울대학교 철학사상연구소

2006

편집위원 : 백종현(위원장)

김남두

박찬국

이남인

이태수

정원재

김상현(주간)

발 간 사

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터의 전임연구단은 한국학술진흥재단의 기초학문육성지원 사업비를 받아 앞서 2년 간(2002.8-2004.7) 「철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구」를 수행하여 그 결실을『철학사상』별책 제2권 제1호~제14호, 별책 제3권 제1호~제25호로 출간한 데 이어, 그 후속으로 다시금 2년 동안(2004.9-2006.8) 「토피맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와 디지털 철학 지식지도 구축」 사업을 수행하면서 지난 해 일차로『철학사상』별책 제5권 제1호~제14호를 펴냈다. 이제 이 후속 사업의 두 번째 성과물을『철학사상』별책 제7권 제1호~제25호로 엮어낸다.

이 연구 작업은 중요한 철학 문헌들의 내용을 개념 체계도를 세워 분석하고, 이를 디지털 지식 자원으로 활용할 수 있도록 편성하는 것이다. 이 같은 일은 지식정보 사회에 있어 철학이 지식 산업과 지식 경제의 토대가 되는 디지털 지식 자원을 생산하는 데 있어 중요한 역할을 수행하기 위한 필수적인 기초 연구라 할 것이다.

우리 연구단은 긴 논의 과정을 거쳐 우리 사회 문화 형성에 크게 영향을 미친 동서양의 철학 고전들을 선정하고 이를 연구자의 전공별로 나누어, 각각 먼저 분담한 저작의 개요를 작성한 후, 개념들의 관계를 밝혀 개념 지도를 만들고, 그 틀에 맞춰 주요 개념들을 상술했다. 이 같은 문헌 분석 작업만으로도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 사업의 목표는 여기서 더 나아가 이 작업의 성과물을 디지털화된 철학 텍스트들에 접목시켜 누구나 각자의 수준에서 철학 고전의 텍스트에 접근할 수 있도록 하려는 것이다.

우리가 대표적인 것으로 꼽는 철학 고전들은 모두 외국어나 한문으로 쓰여 있기 때문에, 이를 지식 자원으로써 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 불가피하다. 그러나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작업의 성과는 일차적으로는 이를 위해 활용될 수 있을 것이지만, 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하는 데 기초가 될 것이다.

아무쪼록 우리 공동 연구 사업의 이 성과물이 인류 사회 문화의 자산을 확대 재생산하는 데 초석이 되고, 한국의 철학 문화 향상에도 이바지하는 바 있기를 바란다.

2006년 5월 25일

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터 장 /
「토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석
연구와 디지털 철학 지식지도 구축」 연구책임자 백중현

『철학사상』 별책 제7권 제6호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

양수명 『동서 문화와 철학』

강 중 기

서울대학교 철학사상연구소

2006

머 리 말

이 책은 한국학술진흥재단의 ‘기초학문육성 인문사회분야 지원사업’의 일환으로 서울대학교 철학사상연구소에서 수행한 <철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구>의 과제로로 집필되었다. 이 연구과제의 기초작업은 기본적으로 개별적인 철학 텍스트의 내용을 주요 개념(topics)을 중심으로 재구성하고, 그 주요 개념에 대해 해설을 덧붙이고, 거기에 해당하는 텍스트 원문을 소개하는 방식으로 진행하였다.

이 책에서 연구 대상으로 삼은 텍스트는 현대신유학의 고전이라고 할 수 있는 양수명의 『동서 문화와 철학』이며, 한국어 표준판본은 작년 7월에 출간된 필자의 번역본이다. 이 텍스트는 기본적으로 동서양의 문화, 주로 근대 서양문화와 전통 중국문화 및 인도문화를 비교 연구한 저술이므로, 당연히 문화와 철학이 중심 개념이고, 더불어 양수명의 핵심적인 관심사이자 서세동점 이후 서구의 우세한 힘에 대응하는 과정에서 근대 중국에서 관심사 가운데 하나로 대두한 종교가 주요한 개념으로 포함되어 있다. 따라서 이 책에서는 문화와 철학 및 종교라는 세 개념을 중심으로 분석을 진행하였다.

양수명은 현대신유학의 형성에 미친 지대한 영향뿐만 아니라 거의 한 세기에 걸친 파란만장한 인생역정에서 보여준 모습으로 인해 현대 중국사에 깊은 족적을 남긴 인물이다. 중학시절 혁명에 심취하여 동학과 지상논전을 전개하고 폭탄을 운반하는 등의 격렬한 혁명활동을 전개하기도 하였으며, 중학 졸업 후에는 1년 남짓 신문기자 생활을 하다가 현실사회와 당시의 지도적 인물들에 대한 회의로 인해 불교에 침잠하여 불경을 연구하고 불교에 관한 논문을 발표하기도 하였다. 이때 발표한 논문이 당

시 북경대학 교장 채원배의 관심을 끌어 북경대학에서 강의하게 되었지만, 대학교육이 단지 이론적 지식의 주입에 그치고 참된 인간의 형성에는 미치지 못한다고 비판하면서 대학 강단을 떠나 사회운동에 종사하였다. 그러면서도 이론적인 탐구를 지속하여 동서양의 문화와 철학을 비교 연구하고 중국사회의 개혁방안을 모색하는 저술을 펴내기도 하였다. 정치적으로는 제3세력의 지도자로 활동하면서 공산당과 국민당 사이에서 화해를 도모하기도 하였고, 중화인민공화국 건립 이후에는 공산당의 정책을 정면으로 비판하여 정치적으로 거의 숙청상태에 처하기도 하였고 특히 문화혁명 기간에 적지 않은 탄압을 받았지만 끝내 자신의 입장을 견지하며 결코 굴하지 않았다. 문혁이 끝난 뒤에는 학문적 정치적으로 복권되었고, 개혁개방 이후에는 국학의 제창을 통해 사회통합을 이루려는 국가의 의지에 힘입어 그의 전집이 발간되고 연구서와 논문 및 연보와 평전이 간행되어 다시 새롭게 주목을 받기도 하였다. 이론과 실천을 분리시키지 않고 자신의 철학과 삶을 일치시키려 한 양수명의 생애에 근거하여 엘리트(Guy S. Alitto)는 전기에서 그를 ‘최후의 유자’(the last Confucian)라고 평가하였다.

양수명의 현대신유학을 주제로 논문을 작성하여 학위를 받고 잠시 옆으로 밀쳐 두었던 양수명의 글들을 이번 과제를 위해 다시 접하면서 새롭게 느끼는 바가 적지 않았다. 과학혁명과 산업혁명 및 시민혁명을 통해 힘을 축적하고 제국주의적 자본주의로 무장한 서구열강의 침탈에 부딪친 근대 동아시아 지식인으로서의 고심과 함께 생을 소중하게 여기면서 부단히 자신을 고양시키려는 한 인간의 분투를 다시 새롭게 절감할 수 있었다. 우리가 하나의 텍스트를 읽을 때에는 비판적 관점도 중요하지만 저자의 고심을 읽어내려는 긍정적인 시각에 의거하여야 생산적인 독해가 더욱 필요하다는 생각이 들었다.

이 책은 철학사상연구소의 프로젝트에 참여하여 제출하는 셋째 과제물이다. 평소 게으르고 소심한 천성 탓에 글쓰기를 몹시 두려워하였는데 이렇게 과제에 참여해서 글을 쓰게 되니, 한국학술진흥재단과 철학사상연구소에 감사해야 하겠다. 특히 수십 명의 연구원을 이끌고 성공적으로

프로젝트를 이끌어 오신 백종현 선생님께는 연구책임자로서의 고충을 다 알 수는 없지만 깊이 감사하지 않을 수 없다. 가족에 대한 고마움이야 어찌 말로 다할 수 있겠는가. 아내와 아이들도 잘 아는 사실이지만, 그들이 없었다면 이 책은 결코 나올 수 없었을 것이다. 지난 번 과제물 제출을 앞두고 아버지가 돌아가셨는데 어느덧 1주기가 지나갔다. 칠남매를 키워 다 내보낸 뒤 아버지마저 떠나보내고 홀로 고향집을 지키고 계신 어머니께 이 작은 책을 바친다.

2006년 5월
복사골 惺惺齋에서
牛步 謹識

목 차

제1부 철학자 및 철학 문헌 해제	1
1. 양수명의 생애 및 저작	1
1.1 생애 요약	1
1.2 생애 해설	2
1.3 생애 연보	6
1.4 저작	8
1.4.1 동서 문화와 철학	8
1.4.2 중국 문화 요의	8
1.4.3 인심과 인생	8
2. 『동서 문화와 철학』 해제	9
2.1 『동서 문화와 철학』 요약	9
2.2 『동서 문화와 철학』 해설	9
2.3 『동서 문화와 철학』 상세 목차	14
2.4 주요 용어	17
2.4.1 문화	17
2.4.2 철학	18
2.4.3 종교	18
제2부 철학 지식지도	21
1. 철학자 지식지도	21
2. 철학 문헌 지식지도	22

3. 철학 용어 지식지도	23
3.1 문화	23
3.2 철학	24
3.3 종교	25
4. 철학 문헌 내용 지식지도	25
 제3부 『동서 문화와 철학』 내용 분석 연구	33
1. 문화	33
1.1 생활	35
1.1.1 생활의 정의	35
1.1.2 문화삼로향설	37
1.1.2.1 첫째 로향	39
1.1.2.2 둘째 로향	39
1.1.2.3 셋째 로향	40
1.2 분투	41
1.2.1 분투 대상의 분류	43
1.2.1.1 타인의 마음	43
1.2.1.2 자연법칙	43
1.2.1.3 정감	44
1.3 욕구	45
1.3.1 충족 가능성에 따른 욕구의 분류	45
1.3.1.1 물질세계에 대한 욕구	45
1.3.1.2 타인의 마음에 대한 욕구	46
1.3.1.3 자연법칙에 대한 욕구	46
1.3.1.4 정감의 영역에 대한 욕구	47
1.4 동서 문화의 비교	47
1.4.1 동서 문화의 진보와 낙후	47

1.4.2 동양문화 우위론의 문제점	50
1.4.3 동양문화 우위론의 대두 배경	52
1.4.4 동서 문화 조화론의 문제점	53
1.5 서양문화	54
1.5.1 근대 서양문화의 확장	55
1.5.2 중국인의 서양문화 수용	56
1.5.2.1 서양문화에 대한 대응 방식	58
1.5.2.2 양무운동과 그 문제점	60
1.5.2.3 변법운동과 그 문제점	61
1.5.2.4 신문화운동	62
1.5.3 서양문화의 특색	64
1.5.3.1 자연정복	65
1.5.3.2 과학	68
1.5.3.2.1 서양의 과학과 중국의 기예	68
1.5.3.2.2 서양의 과학과 중국의 예술	70
1.5.3.2.3 서양의 학문과 중국의 기술	72
1.5.3.2.4 서양의 과학적 방법과 중국의 현학적 방법	73
1.5.3.2.5 용어·개념에서 동서양의 차이	75
1.5.3.2.6 사상 면에서 동서양의 차이	78
1.5.3.2.7 종교 면에서 동서양의 차이	79
1.5.3.2.8 철학과 윤리에서 동서양의 차이	80
1.5.3.3 민주주의	82
1.5.3.3.1 중국의 독재제와 서양의 공화제	83
1.5.3.3.2 중국의 불평등과 서양의 평등	85
1.5.3.3.3 개성의 신장	87
1.5.3.3.4 사회성의 발달	90
1.5.3.3.5 개성 신장과 사회성 발달의 관계	90
1.5.3.3.6 근대 중국의 사회성 발달	92
1.5.3.4 과학과 민주주의 관점의 문제점	94

1.5.4 서양문화의 로향	96
1.5.4.1 회랍사상과 헤브라이사상	98
1.5.4.2 문예부흥과 종교개혁	99
1.5.4.3 과학의 발달과 첫째 로향	100
1.5.4.4 민주주의의 발달과 첫째 로향	101
1.5.4.5 이지와 첫째 로향	102
1.6 중국문화	104
1.6.1 중국문화의 로향	105
1.6.2 중국인이 둘째 로향을 걸은 결과	106
1.6.3 중국문화에서 종교의 미발달	107
1.6.4 중국인의 생활방식	107
1.7 인도문화	109
1.7.1 인도문화의 로향	110
1.7.2 인도문화에서 종교의 발달	111
1.7.3 인도불교의 생활방식	112
1.8 세계문화 삼기중현설	113
1.8.1 서양문화의 승리	114
1.8.2 중국문화와 인도문화의 실패	116
1.8.3 중국문화의 부흥	117
1.8.4 인도문화의 부흥	118
2. 철학	121
2.1 서양철학	122
2.1.1 서양철학의 형세	122
2.1.2 회랍철학의 향외적 특성	123
2.1.3 대륙의 합리론	125
2.1.4 영국의 경험론	125
2.1.5 칸트의 비판철학	126
2.1.6 형이상학의 전복	127

2.1.7 형이상학의 재건	128
2.1.7.1 러셀의 수리논리	128
2.1.7.2 베르그송의 생철학	129
2.1.8 서양의 인생철학	131
2.2 중국철학	135
2.2.1 형이상학	137
2.2.1.1 조화	139
2.2.1.2 무표시	142
2.2.2 공자의 인생철학	144
2.2.3 불인정의 태도	146
2.2.3.1 불인정	146
2.2.3.2 교조화의 배경	147
2.2.3.3 불인정과 불가의 ‘집착하지 않음’	149
2.2.4 직각	150
2.2.5 인(仁)	153
2.2.5.1 인(仁)과 천리(天理)	155
2.2.5.2 인(仁)과 정감	157
2.2.5.3 인(仁)의 두 요건	158
2.2.6 성선설	160
2.2.7 이해타산의 배경	162
2.2.8 절대적 즐거움	165
2.2.8.1 상대적 즐거움	166
2.2.8.2 절대적 즐거움	167
2.2.8.3 천명(天命)과 즐거움	168
2.2.9 예와 음악	171
2.2.9.1 예악의 효용	173
2.2.9.2 예악과 중용	174
2.2.10 종래 중국인의 생활	176
2.2.10.1 물질생활	176

2.2.10.2 사회생활	178
2.2.10.3 정신생활	181
2.2.10.4 종합적 고찰	182
2.3 인도철학	184
2.3.1 유식의 인식론	186
2.3.1.1 현량(現量)	187
2.3.1.2 비량(比量)	189
2.3.1.3 직각 — 비량(非量)	191
2.3.2 인도의 형이상학과 불교의 입장	195
2.3.2.1 인도의 형이상학	195
2.3.2.2 형이상학에 대한 불교의 입장	197
2.3.3 유식의 형이상학	200
2.3.3.1 현량의 두 단계	201
2.3.3.2 욕구의 전진적인 추구하고 이집(二執)	202
2.3.3.3 팔식	203
2.3.3.4 유식의 형이상학에 대한 평가	205
2.3.3.5 인도철학의 동기	208
2.3.4 인도문명의 생성 배경	210
3. 종교	213
3.1 종교의 정의	217
3.1.1 종교의 기능	218
3.1.2 종교의 특징	220
3.1.2.1 초월	221
3.1.2.2 신비	222
3.1.2.3 초월과 신비의 결합	222
3.1.3 기능과 특징의 종합	223
3.2 종교의 필요성	225
3.2.1 약한 정서·의지의 위로	226

3.2.2 죄악에 대한 후회와 용서	228
3.2.3 인생 허무감의 극복	230
3.2.4 정신생활·영성생활	232
3.2.5 불교의 문제의식	234
3.2.5.1 싯다르타의 사문출유	235
3.2.5.1.1 상호살생의 문제	235
3.2.5.1.2 무상의 문제	237
3.2.5.1.3 불교의 출세관	239
3.2.6 종교의 진정한 필요성	241
3.3 종교의 가능성	243
3.3.1 종교의 억압	245
3.3.2 무지와 종교	247
3.3.3 종교의 진정한 가능성	250
3.3.3.1 인도에서 종교와 철학의 결합	251
3.3.3.2 공	252
3.3.3.3 유식에서의 초월	254
3.3.3.4 유식에서의 출세	255
3.3.3.5 인도불교의 로향	256
3.3.3.6 출세 경향의 강화	257
3.4 유학의 종교성	259
3.4.1 효의 중시	260
3.4.2 제례의 중시	261
3.4.3 조상제사의 종교적 효용	263
3.4.4 공자의 비종교성	264
참고문헌	267

일 러 두 기

- 이 책의 분석대상이 된 텍스트는 『동서 문화와 철학』(梁漱溟 지음, 강중기 옮김, 숲, 2005)이며, 번역본의 저본은 『東西文化及其哲學』(『梁漱溟全集』 제1권, 濟南: 山東人民出版社, 1989, 317-547 쪽)이다. 필자가 번역하였지만 다시 읽어보니 어색한 곳이 적지 않아서, 이 책에서는 나름대로 수정하여 인용하였음을 밝혀둔다.
- 인용문의 출전은 텍스트의 장절로 표시하였다. 이를테면 ‘1-2’는 ‘제1장 서론’의 ‘2. 동서 문화 문제의 절박성’을 가리킨다.

제 1 부 철학자 및 철학 문헌 해제

1. 양수명의 생애 및 저작

1.1 생애 요약

양수명은 웅심력과 더불어 현대신유학을 창시한 제1세대로 평가된다. 그는 중국 현대철학사에서 차지하는 학문적 위상과 영향력뿐만 아니라, 거의 한 세기에 걸친 극적인 삶으로 해서 사람들의 주목을 받고 존경의 대상이 된 독특한 인물이다. 23세에 중학졸업의 학력으로 북경대학 교수가 된 그는 1924년 여름 7년간의 교수생활을 청산하고 사회운동에 투신하였고, 이후 이론적 연구를 지속하는 한편 활발한 사회활동과 정치활동을 펼쳤다. 그의 사상은 어린 시절 부친의 영향으로 공리주의적 사고에 심취하였으나, 사회활동에서 느낀 회의감으로 말미암아 불교에 몰두하여 그 연구 성과로 인해 북경대학 교수가 되기도 하였으나, 사회문제의 해결을 위해 유학으로 전환하였다. 중화인민공화국 성립 이전까지 학술연구와 향촌건설운동에 종사하는 한편, 1940년대부터는 국민당과 공산당의 중간에서 조정을 꾀하는 제3세력의 지도자로서 정치활동에 참여하였다. 1949년 신중국 성립 이후 대륙에 남아 모택동의 요청으로 농촌지역을 시찰하고 소감을 발표하기도 하였는데, 1953년 한 회의에서 중국공산당의 노선에 대해 농민의 희생을 담보로 하는 것이라고 격렬하게 비판함으로써 혹독한 비판을 받았다. 이후 수년간 그에 대한 대대적인 비판운동이 전개되었고, 문화혁명이 끝날 때까지 사실상의 정치적 숙청상태가 지속되었다. 문화혁명 기간에도 신념을 굽히지 않은 양수명은 1980

년대에 정치적 학문적으로 복권되었고, 이후 그의 전집 8권이 4년여에 걸쳐 발간되고 기념문집과 연보 및 평전 등이 잇달아 간행되는 등 중국 대륙에서 양수명 연구 붐이 조성되었다고 할 정도로 그에 대한 학문적 조명이 활발하게 이뤄졌다. 이와 같이 전통적 유자의 이상에 따라 이론의 영역에 머물며 강단에 안주하지 않고 자신의 철학을 실현하기 위해 현실과 맞부딪친 실천적인 지식인이라는 점에서 앨리토는 양수명을 ‘최후의 유자’(the Last Confucian)라고 불렀다.

1.2 생애 해설

양수명(梁漱溟, 1893-1988)은 웅십력(熊十力, 1884-1968)과 더불어 현대신유학을 창시한 제1세대로 평가된다. 양수명은 중국 현대철학사에서 차지하는 학문적 위상과 영향력뿐만 아니라, 거의 한 세기에 걸친 극적인 삶으로 인하여 사람들의 주목을 받고 나아가 존경의 대상이 된 독특한 인물이다. 그는 중학(중고등학교가 통합된 과정) 졸업의 학력으로 북경대학 총장 채원배(蔡元培, 1868-1940)의 초빙을 받아 25세에 북경대학에서 강의하기 시작하였으나, 1924년 여름 7년간의 교수생활을 청산하고 사회운동에 투신하였다. 전통적 유자(儒者)의 이상에 따라 이론의 영역에 머물며 강단에 안주하지 않고 자신의 철학을 실현하기 위해 현실과 맞부딪쳐 치열하게 분투한 실천적 지식인이라는 점에서 앨리토는 양수명을 ‘최후의 유자’(the Last Confucian)라고 불렀다.(Guy S. Alitto, *The Last Confucian — Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity*, University of California press, 1986)

양수명은 본래 원나라 황실의 후예로서 몽고족의 핏줄을 타고났다. 그러나 명청대 500여 년이 지난 후에는 주위 사람들이 그가 몽고족임을 몰랐고 자신도 자각하지 못하였으며, 수백 년 동안 한족과 혼인을 거치면서 두 혈통이 융합되었다. 그의 원적은 광서 계림이지만 증조 이래 북경으로 이주하여 거기서 나고 자랐으며, 외가도 원적은 운남 대리이지만 모친은

북방에서 태어나 자랐다. 그의 집안은 누대에 걸친 관료가문이지만, 가세가 기울어 일반 서민의 고충을 몸소 겪어야 했다. 그래서 양수명은 자신이 지역적으로 남방과 북방, 혈통 상으로 한족과 몽고족, 사회계층상으로는 사대부와 일반 서민 사이의 중간에 위치하며, 이처럼 여러 방면에서 중간적인 성격을 지닌 가정에서 태어나 정치와 문화의 중심지인 북경에서 성장하고 격변의 시대에 살아가면서 보고 들은 바가 많았으므로 편벽하거나 고루하지 않고 세계에 대한 이해의 폭이 넓을 수 있었다고 자부하였다.(梁漱溟, 『我的自學小史』, 『梁漱溟全集』 제2권, 濟南: 山東人民出版社, 1990)

한편 양수명이 사회 문제에 관심을 갖고 개방적이고 진보적인 태도를 지니면서도 보수적인 사상경향을 지니게(그는 현대 중국의 이른바 ‘문화보수주의’(cultural conservative)의 대표자 가운데 한 사람이다) 된 데는 부친 양제(梁濟, 1859-1918)의 영향이 컸다. 엘리트가 양수명의 전기에서 지적한 바와 같이, 양제의 세대는 상대적으로 서구의 영향을 거의 받지 않은 전통사회에서 성장하였지만, 양제는 전통문화에 대한 공격자 내지 문화적 인습타파주의자로서의 모습을 여실하게 보여준다. 양제의 그런 측면은 어린 양수명에게 당시 일반적으로 사서(四書) 같은 유학 경전을 암송하게 하던 관례와 달리 세계의 인문지리적 환경과 당시의 세계대세를 소개하는 『지구운언』(地球韻言)이라는 책을 학습하게 한 데서도 드러난다. 이는 당시 모택동(毛澤東, 1893-1976)이 호남의 농촌에서 전통적인 훈장의 감시와 항상 준비된 회초리를 맞으며 고전을 암송하고, 안휘의 상장촌에서는 호적(胡適, 1891-1962)이 전통적 가塾(家塾)에서 고전을 암송하고 있었던 것과 극명하게 대비된다. 『논어』 대신 알파벳을 배우며 영어 입문서의 신기함에 빠져들었던 양수명이 나중에 전통문화를 옹호하는 문화보수주의자가 되고, 반면에 전통적인 방식으로 고전을 학습하던 호적은 전통문화를 격렬하게 비판하면서 서양문화의 전반적인 수용을 주장하는 서화파(西化派)의 일원이 된 것은 참으로 아이러니컬하다.

사상적인 면에서 아버지 양제의 영향은 우선 양수명이 어린 시절에 소

위 ‘편협한’ 공리주의적 인생관을 갖게 되는 것으로 나타난다. 양제가 공리주의적인 인생관을 갖게 된 것은, 양수명의 판단에 따르면, 추상적이고 이론적인 철학적 사색에 미치지 못하고 소견이 매우 단순하였기 때문이기도 하지만, 근대 서구의 부강이 실제적 효과를 증시한 데서 연유한다는 인식에 따른 것이기도 하였다. 양수명은 공리주의적 인생관에 입각하여 시비선악을 이해득실에 종속시켜 인생은 오직 고통을 없애고 즐거움으로 나아가며 이익을 좇고 해를 피하려는 것이라 파악하고, 고통과 즐거움의 본질에 대한 탐구로 나아갔다. 그로부터 양수명은 인생이 기본적으로 고라는 인식에 도달하여, 불교의 출세간적인 사고로 나아가게 된다.

양수명이 불교에 심취하게 된 직접적인 계기는 중학 졸업 이후 사회활동을 통해 갖게 된, 인간사회 내지 인생에 대한 회의였다. 그는 중학시절부터 사회적 국가적 문제에 관심을 기울여 정치개혁 방안에 대하여 지상 논쟁을 벌이기도 하고 군사훈련을 자원하여 훈련대의 대장이 되기도 하였으며 동맹회에 가입하여 총과 폭탄을 운반하고 혁명가들의 거점이 되는 가게를 위장 운영하는 등의 비밀활동에 종사하기도 하였다. 중학 졸업 후에는 혁명활동의 연장으로 『민국보』의 기자로 활동하였다. 1년 남짓의 기자생활을 통해 양수명은 당시의 이른바 ‘지도적 인사’들의 표리부동과 권모술수를 목도하고, 그들이 말하는 혁명, 정치 등이 다 이상과 거리가 멀다는 것(그의 표현을 빌리면 “不過如此”라는 것)을 깨닫게 된다. 이상과 거리가 먼 현실체험에서 초래된 인생에 대한 회의가 양수명으로 하여금 불교에의 침잠으로 유도한 셈이다. 이후 양수명은 인생의 무상함을 절감하여 두 차례 자살을 기도하였고, 육식을 금하며 결혼을 거부하였다. 어머니의 사후에 어머니가 생전에 그토록 원하던 결혼을 거부했던 일을 후회하고 마침내 결혼하였으며 나중에 첫 부인을 사별하고 재혼을 하였지만, 채식은 평생 동안 지속하였다.

이후 양수명은 현실과 거리를 유지한 채 불교에 심취하여 불경을 연구하고 자신의 견해를 글로 발표하였다. 이때 발표한 「구원결의론」(究元決疑論)이라는 논문이 당시 북경대학 교장 채원배의 주목을 받아 북경대학교수로 초빙되어 다시 현실로 돌아오게 된다. 말하자면 불교에서 다시

유학으로 전향한 셈이다. 한편 당시 천진 남개중학에서 교편을 잡고 있던 웅십력이 독후감을 적어 보내고 불교에 관한 토론을 제안함으로써, 「구원결의론」은 현대신유학 제1세대의 두 대표적 인물의 교류가 시작되는 계기가 되기도 하였다. 나중에 양수명은 웅십력을 추천하여 북경대학에서 강의하게 하였고, 만년에는 웅십력과 교류하게 된 내력과 웅십력의 철학사상에 대한 자신의 견해를 글로 발표하기도 하였다.

아들 양수명에게 미친 아버지 양제의 영향은 청이 망한 후 양제가 순절함으로써 대미를 장식한다. 일부 연구자들은 아버지의 투신자살이 아들로 하여금 불교의 출세간적인 삶을 버리고 사회현실에 참여하여 개혁을 추구하는 유교의 입세간적인 생활, 즉 현실참여의 길로 전환하게 된 결정적인 계기였다고 지적한다. 아버지의 사후에 양수명은 아버지의 사랑됨과 일생 지향했던 바를 회고하면서 자신이 사상과 행동에서 역행했던 점을 깊이 후회하고 생전의 뜻을 좇아 불교를 버리고 사회문제에 관심을 기울여 ‘구세구국’의 원대한 목표를 위해 분투할 것을 결심하였다고 한다.(馬東玉, 『梁漱溟傳』, 北京: 東方出版社, 1993)

양수명은 스스로 고백하였듯이 학문적으로 탁월하지는 않았지만 진지하게 고민하고 아는 만큼 실천하려고 노력한 사람이었다. 따라서 대학에서의 연구와 교육, 그것도 지식의 전달에 중점이 있는 교육에만 전념할 수는 없었던 것 같다. 결국 1924년 여름 7년간의 교수생활을 청산하였다. 사임의 이유는 두 가지다. 하나는, 교육이 스승과 접하고 벗을 사귀으로써 학생의 전체적 인생태도를 발전시켜야 하는데 대학에서는 단지 지식만을 가르친다는 것이다. 또 하나는 자신이 대학에서 가르치는 동안 명예를 다투고 남을 이기려는 마음만 증대되었다는 것이다. 이후 양수명은 산둥으로 가서 조주육중을 실험적으로 운영하면서 사회활동의 길로 들어섰다.

양수명은 신중국 성립 이전까지 학술연구와 향촌건설운동에 종사하는 한편, 1940년대부터는 국민당과 공산당의 중간에서 조정을 꾀하는 제3세력의 지도자로서 정치활동에 참여하였다. 1949년 신중국 성립 이후 대륙에 남아 모택동의 요청으로 농촌지역을 시찰하고 소감을 발표하기도 하였는데, 1953년 한 회의에서 중국공산당의 노선에 대해 농민의 희생

을 담보로 하는 것이라고 격렬하게 비판하였다. 이로 인해 모택동을 비롯한 중국공산당의 혹독한 비판을 받고, 이후 수년간 그에 대한 대대적인 비판운동이 전개되었으며, 문화혁명이 끝날 때까지 사실상의 정치적 숙청상태가 지속되었다. 문화혁명 기간에도 자신의 신념을 굽히지 않은 양수명은 1980년대에 정치적 학문적으로 복권되었고, 이후 그의 전집 8권이 4년여에 걸쳐 발간되고 기념문집과 연보 및 평전 등이 잇달아 간행되는 등 중국대륙에서 양수명 연구 붐이 조성되었다고 할 정도로 그에 대한 학문적 조명이 활발하게 이뤄졌다.

양수명은 학자로서의 이론적 활동보다는 오히려 그 삶 자체가 더욱 빛을 발하는 사람이라고 할 수 있다. 근대이래의 학자 내지 지식인의 삶은 자신의 이론과 일정한 거리를 유지하며 직접적으로 결합되지 않는 방향으로 전개되어 왔다. 그러나 전통사회의 유가 지식인은 이론과 삶이 분리되지 않는 지행합일, 언행일치를 이상으로 삼았다. 공자가 『논어』에서 강조한 ‘위기지학’(爲己之學)이 바로 그런 학문태도를 가리킨다고 할 수 있다. 유학을 단지 학문적 이론적 연구대상으로 삼지 않고 그 이념 내지 이상의 실천에 충실하고자 하였던 양수명에게는 현대신유학자보다 ‘최후의 유자’라는 칭호가 더 잘 어울리는 듯하다. 양수명이 이 세상에서 한 마지막 말은 “너무 피곤하다. 쉬어야겠다.”(我太疲倦了。我要休息。)라는 것이었다. 서세동점 이래 신중국의 건립, 문화혁명, 그리고 개혁개방에 이르는 격동의 시대에 이론과 실천의 통일을 추구하는 삶이 쉽지 않았음을 짐작케 한다.

1.3 생애 연보

1893년: 중국 북경에서 출생.

1899년: 중서소학당 입학.

1906년: 북경 순천중학당 입학.

1911년: 경진동맹회 가입. 『민국보』 기자.

1914년: 「구원결의론」 발표.
 1916년: 사법총장 비서.
 1917년: 북경대학 교수.
 1919년: 『인도철학 개론』(상무인서관) 출간.
 1922년: 『동서 문화와 철학』(상무인서관) 출간.
 1924년: 북경대학 교수 사임. 산둥 조주에서 조주육중 시험 운영.
 1927년: 『인심과 인생』(상해 학림출판사) 간행.
 1930년: 하남촌치학원을 설립하고 “향촌건설실험” 착수.
 1931년: 산둥 추평에서 향촌건설연구원 건립.
 『향촌 건설 이론』(추평 향촌서점) 출간.
 1932년: 『중국민족 자구운동의 최후 각오』(북평 촌치월간사) 출간.
 1934년: 추평에서 「자술」 강연.
 1935년: 『수명 교육문론』(추평 향촌서점) 출간.
 1936년: 『조화』(추평 향촌서점) 출간.
 1938년: 연안을 방문하여 모택동과 8차에 걸쳐 철야 장담을 나눔.
 1939년: 공산당과 국민당 외의 제3세력으로서 통일건국동지회 건립.
 1940년: 통일건국동지회를 중국민주정단동맹(민맹)으로 개편.
 1941년: 홍콩에서 민맹 기관지 『광명보』 창간.
 1942년: 『중국 문화 요의』와 『나의 자학소사』 집필.
 1944년: 『수명 최근 문록』 출간.
 1946년: 민맹 비서장으로서 국공화담에 참여.
 1947년: 민맹 해산.
 1949년: 『중국 문화 요의』를 집필 완성하여 출간(로명서점).
 1950년: 모택동과 주은래의 요청으로 정치협상회의의 참가.
 1953년: 정협 회의에서 중공의 노선을 비판하여 격렬한 비판 받음.
 1955년: 『양수명사상비판』 제1집 출간.
 1956년: 『양수명사상비판』 제2집 출간.
 1966년: 문화대혁명이 시작되어 홍위병에게 삼대 장서를 빼앗김.
 1974년: 『오늘날 우리는 공자를 어떻게 평가해야 하는가』 발표.

1975년: 『인심과 인생』 집필 완성.
1980년: 정협 상무위원과 헌법수개위원회 위원에 임명됨.
1984년: 『인심과 인생』(상해 학림출판사) 출간.
1985년: 중국문화서원의 요청으로 “중국전통문화” 강연.
1987년: 북경에서 양수명사상국제학술토론회 개최됨.
1988년: 사망. 향년 95세.

1.4 저작

1.4.1 동서 문화와 철학

한국어 표준본: 양수명, 『동서 문화와 철학』, 강중기 옮김, 솔, 2005.

영어 표준본 :

중국어 표준본: 梁漱溟, 『東西文化及其哲學』, 『梁漱溟全集』 제1권,
濟南: 山東人民出版社, 1989.

1.4.2 중국 문화 요의

한국어 표준본:

영어 표준본 :

중국어 표준본: 梁漱溟, 『中國文化要義』, 『梁漱溟全集』 제3권, 濟南:
山東人民出版社, 1990.

1.4.3 인심과 인생

한국어 표준본:

영어 표준본:

중국어 표준본: 梁漱溟, 『人心與人生』, 『梁漱溟全集』 제3권, 濟南:
山東人民出版社, 1990.

2. 『동서 문화와 철학』 해제

2.1 『동서 문화와 철학』 요약

『동서 문화와 철학』은 양수명의 출세작이자 대표작으로, 현대신유학의 존재를 세상에 알리고 문화보수주의로서 현대신유학의 학문적 정체성을 정립한 선구적인 저술이다. 『동서 문화와 철학』은 우선 근현대 중국사상계에서 동서 문화에 대한 이전의 단편적 일면적인 고찰을 뛰어넘어 체계적인 비교연구를 수행한 저술이라는 점에서 중요한 의미를 지닌다. 나아가 중국적 전통 안에서 성장한 세대의 서양문화에 대한 인식과 대처방안을 보여준다는 점에서, 그리고 중체서용론적인 편의주의적 자의적인 해석을 넘어서 나름대로 객관적인 접근을 기도하였다는 점에서 현재에 이르기까지 중요한 참고자료로 평가된다. 또한 오사 이래 서양문화우월론에 기초한 전반서화론이 일세를 풍미하는 가운데, 문화의 민족성과 중국 문화, 특히 유학의 보편적 가치를 주장한 문화보수주의적 입장을 본격적으로 제기한 것도 바로 이 책에서다. 양수명이 현대신유학의 기본적인 문제의식과 해결방향을 제시하였다는 평가 또한 주로 이 책에 근거한다. 이 점에서 이 책은 현대신유학의 선구이자 고전이라 할 만하다.

2.2 『동서 문화와 철학』 해설

『동서 문화와 철학』(東西文化及其哲學)은 양수명의 출세작이자 대표작으로, 현대신유학의 존재를 세상에 알리고 문화보수주의로서 현대신유학의 학문적 정체성을 정립한 선구적인 저술이다. 이 책의 출간으로 양수명은 일약 중국사상계의 유명인사가 되고(심지어 언론에서 당시 사회의 10대 명사로 꼽을 정도였다), 전국 각지에서 강연요청이 쇄도하였다. 『동서 문화와 철학』은 우선 근현대 중국사상계에서 동서 문화에 대한 이전의 단편적 일면적인 고찰을 뛰어넘어 체계적인 비교연구를 수행한 저술이라는 점에서 중요한 의미를 지닌다. 나아가 중국적 전통 안에서 성

장한 세대의 서양문화에 대한 인식과 대처방안을 보여준다는 점에서, 그리고 중체서용론적인 편의주의적 자의적인 해석을 넘어서 나름대로 객관적인 접근을 기도하였다는 점에서 현재에 이르기까지 중요한 참고자료로 평가된다. 또한 오사 이래 서양문화우월론에 기초한 전반서화론이 일세를 풍미하는 가운데, 문화의 민족성과 중국문화, 특히 유학의 보편적 가치를 주장한 문화보수주의적 입장을 본격적으로 제기한 것도 바로 이 책에서다. 양수명이 현대신유학의 기본적인 문제의식과 해결방향을 제시하였다는 평가 또한 주로 이 책에 근거한다. 이 점에서 이 책은 현대신유학의 선구이자 고전이라 할 만하다.

이 책은 원래 저자가 1921년 8월 산동 제남에서 행한 강연기록을 바탕으로, 1920년 북경대학에서 행한 강연기록을 참고하여 편찬된 것이다.(“동서 문화와 철학”은 제남과 북경에서의 강연제목이기도 하다) 먼저 1921년 제남강연의 기록원고가 북경재정부 인쇄국에서 단행본으로 출판되었으며, 1922년부터 1930년까지 상해 상무인서관에서 전후 8쇄가 출간되었다. 1987년 2월에는 상무인서관에서 소자본을 영인하여 발간하였고, 1989년에는 상무인서관 판본을 저본으로 하여 오탈자와 구두점을 교정하여 『양수명전집』 제1권(제남: 산동인민출판사, 317-547면)에 수록되었고, 1999년에는 북경 상무인서관에서 다시 단행본으로 출간하였다.

동아시아 사회가 19세기 서구열강의 동아시아 진출, 이른바 서세동점 이래 부딪친 문제는 한 마디로 ‘전통과 현대’ 사이의 관계라는 문제라고 해도 과언이 아니다. 그것은 이미 세계사의 보편적인 단계로 자신의 위상을 정립해가는 현대를 그것과는 이질적인 전통에 살고 있는 동아시아인들이 어떻게 인식하고 수용(혹은 거부)할 것인가 하는 문제다.

여기서 우선 이질적인 타자를 어떻게 파악할 것인가 라는 인식의 문제가 제기된다. 이 문제에 있어 양수명의 현대신유학이 지니는 의의는 기존의 중체서용론적 인식틀을 벗어나 개방적인 지평 위에서 자신과 타자, 즉 동서 문화를 인식하였다는 사실이다. 중체서용론은 중화적 세계관에 갇혀 자신을 대상화해서 객관적으로 파악하지 못하고, 기존 권력관계를 유지하는 틀 안에서 어떻게 저항 없이 서구문화를 수용할 것인가 라는 차원에서

문제에 접근하는 한계를 안고 있었다. 인식의 문제에 있어서 진리를 추구하는 순수학술적 접근이 아니라 실용적이고 기술적(technical) 방법론적인 차원에 머물러 있었던 것이다.

양수명은 그런 한계를 넘어서 동서 문화를 세계사 내지 인류문화라는 보편적인 차원에서 나뉘대로 객관적인 비교연구를 수행하고자 하였다. 결과적으로는 중국문화우월론에 귀결되고 그래서 양수명은 문화보수주의자로 규정된다. 그러나 양수명이 객관적이고 학술적인 연구의 필요성을 인식하고 그러한 연구를 자각적으로 수행하고자 하였다는 점은 분명히 중서문화의 연구, 전통과 현대의 문제에서 한 단계 진전한 것이라 하겠다. 거기서는 중국, 중국문화 혹은 중국적 세계가 더 이상 세계의 중심, 야만적이고 미개한 오랑캐(夷)에 둘러싸여 있는 문화적 중심지(中華)가 아니다. 이 점에서 양수명은 오히려 서화파에 가깝다. 엘리트(Guy S. Alitto)가 그의 현대신유학을 ‘문화보수주의’(cultural conservatism)로 규정하고 근대 서구문화에 대한 세계적 차원의 보수적 반응으로 파악하는 것은, 바로 양수명의 철학의 그런 보편적인 의미에 주목한 것이라 할 수 있을 것이다.

한편 인식의 문제는 인식주체가 그러한 인식을 바탕으로 이질적인 타자를 어떻게 받아들일 것인가 라는 수용의 문제와 연결된다. 사실상은 서구문명인 현대는 동아시아의 전통과 근본적으로 이질적인데, 그렇다면 그 이질적인 현대를 전통에 어떻게 수용(내지 포용)할 것인가? 이전 단계에서는 현대의 우월성을 인정한 위에서 그것이 기술(주로 군사적인)이든 사회정치체제이든 아니면 문화이든 우리에게 유용하고 필요하므로 수용하자는 입장에 불과하였다. 『신청년』 동인들을 대표로 하는 서화파는 나아가 저들이 우월하므로 열등한 전통을 버리고 저들을 좇자고 주장한다. 그러나 양수명은 이질적인 타자의 수용(즉 현대화)에 있어서 주체의 문제에 주목한다. 객관적인 고찰에서 인식할 수 있는 바와 같이 우리는 우리이고(즉 저들과는 근본적으로 이질적이고), 따라서 저들이 우월하고 해서 우리를 버리고 저들을 좇을 수 있는 것인지 우리 자신을 면밀히 검토해 보아야 한다는 것이다. 그래서 저들의 장점은 취하고 우리의 단

점은 버리자는 식의 안이하고 도식적인 조화론 혹은 절충론을 배격하고, 장기간 걸쳐 민족을 지탱시켜온 전통문화의 생명력 안에서 그것을 수용하고 배양해낼 수 있는지 따져보아야 한다는 것이다. 구체적으로 현대신유학에 있어서 그것은 전통적인 범도덕주의의 내성외왕(內聖外王)이라는 틀 안에서 서구의 과학과 민주라는 신외왕(新外王)을 어떻게 도출해낼 것인가라는 문제로 나타난다. 여기서의 내성(內聖)은 물론 현대화의 요구에 맞게 변형되고 새롭게 해석된 윤리도덕·가치체계이다. 그것이 기존의 봉건윤리적 성격에서 벗어나 보편적인 것으로 정립될 수 있는지가 이른바 “새로운 외왕을 개출해내는”(開出新外王) 과제와 함께 현대신유학이 현대에 존립할 수 있는 관건적인 문제일 것이다.

그리고 아무리 좋은 것이라 하더라도 외래문화의 수용에 있어 그것을 수용하는 주체의 능력과 자세가 구비되어 있어야 하거니와, 나아가 과연 그것을 수용해야 하는가 하는 정당성의 문제도 간과할 수 없다. 여기에는 물론 문화의 역사성과 민족성을 중시하는 양수명의 관점이 깔려 있지만, 동시에 인생의 의미·가치와 세계문화에 대한 인식이 전제되어 있다. 문화라는 것이 그렇게 단순하게 수용할 수 있는 것이 아니며, 그것을 수용하는 민족의 특성에 비춰보아야 하고, 또한 문화는 역사적 생명력을 지닌 것이어서 마음대로 일시에 버리고 수용할 수 있는 것이 아니고 그 역사적 뿌리에 접목시킬 수 있어야 수용이 가능하다는 입장이다. 이에 비해 서화파는 문화의 세계성을 중시한다. 이들은 세계문화 혹은 인류문화발전사에 대한 보편적인 고찰을 결여한 채 서구중심주의적 역사관·문화관에 입각하여 중서문화를 파악하고 있다.

일반적으로 양수명의 현대신유학을 문화보수주의로 규정하지만, 그것은 결과론적인 평가에 불과하다. 양수명의 입장에서는 중국문화가 자신의 고유문화이고 자신의 전통문화이기 때문이 아니라 절대적이고 보편적인 가치를 지니고 있기 때문에 보존해야 한다. 양수명은 객관적이고 실사구시적 관점에서 세계문화를 고찰한 결과 이른바 문화삼로향설이라는 문화유형론을 건립하고 그것에 의거하여 중서문화를 평가하고 장차 취해야 할 노선을 결정했다고 자처한다. 양수명 자신은 그의 문화이론이 객

관적인 사실의 관찰에 기초한 실사구시적 연구의 결과라고 하지만, 그가 묘사해낸 중서문화는 추상화되고 이념형적인(ideal) 모습일 따름이다. 그는 실제 현실의 관찰에 기초한 실증적인 연구를 수행한 것이라기보다는, 추상화된 사유공간에서 사유실험을 한 셈이다.

물론 양수명이 향촌건설이라는 유학 부흥의 구체적인 실현 방안을 마련하고 실제 실천활동에 종사하기는 하지만, 근본적으로 현실 사회와 유리된 사유실험을 통해 마련한 실현 방안이 실효성을 거두지 못하는 것은 당연하다. 그러나 구체적인 실천과정에는 사상의 영역과 구분되는 정치의 영역이 개입되므로, 현실적인 실패가 바로 사상영역에서의 실패를 의미하는 것은 아니다. 이 때문에 현대신유학이 현대화, 즉 과학과 민주의 수용의 문제에서 형이상학적 차원의 이론체계를 제시하는 데 그치고 역사적 발생원인에 대한 고찰을 홀시하며 사후적 반성에 치중하고 실제 경험에 대한 직접적 분석을 소홀히 하였다는 비판(林安梧, 「當代新儒家述評」, 臺灣『中國論壇』, 제13권 제10·11기, 1983년 2·3월)은 그다지 설득력이 없는 듯하다. 사상의 영역에서 사유실험은 필요하고 불가피하며 또한 유의미한 것이기도 하다. 문제는 그런 사유실험에서 우리가 무엇을 얻을 수 있느냐 하는 점일 것이다. 그렇다고 우리가 양수명의 작업이 몰역사적인 것이었다고 간주하는 것은 아니고, 또한 양수명에 대한 고찰에서 우리가 몰역사성을 지향하는 것도 아니다. 다만 정치의 영역과 구분되는 사상의 영역에 정당한 자리매김이 필요하다는 점을 새삼 강조하는 것일 뿐이다.

양수명이 감당하려고 했던 ‘전통과 현대’라는 문제는 우리에게 여전히 유의미하고 아직 해결을 기다리고 있는 과제다. 그가 현대의 지표로 인식한 과학(기술)과 민주가 아직 동아시아 사회에 뿌리를 내리지 못하고 있는 상황이고, 그래서 20세기 초에 행한 양수명의 현실에 대한 관찰과 분석이 21세기에 갓 들어선 오늘날에도 섬뜩하리만치 현실적인 것으로 다가온다. 더욱이 근자에 아시아의 경제위기 이후 이른바 ‘아시아적 가치’에 대한 재검토의 분위기는 현대로 포장된 서구적 가치에 대한 새삼스런 선망과 함께 반성적 검토를 요구하는 것 같다. 상당히 오래 전부터 탈현대

(post-modern)를 논하고 있는 현실이지만, 동아시아 사회가 여전히 전통과 현대를 해결해야 할 문제로 안고 있음은 부인할 수 없는 사실이다.

2.3 『동서 문화와 철학』 상세 목차

출판설명(題辭)

제3판 머리말

제8판 머리말

『인심과 인생』 머리말

제1장 서론

- 1-1. 동서 문화 문제에 대한 사람들의 견해
- 1-2. 동서 문화 문제의 절박성
- 1-3. 동서 문화 조화론의 문제점
- 1-4. 연구의 가능성
- 1-5. 연구의 경과

제2장 동서 문화의 본질 (상)

- 2-1. 우리가 요구하는 답안
- 2-2. 서양문화 문제에 대한 답안 1
- 2-3. 서양문화 문제에 대한 답안 2
- 2-4. 서양문화 문제에 대한 답안 3
- 2-5. 서양문화 문제에 대한 답안 4
- 2-6. 내가 답안을 구하는 방법
- 2-7. 서양문화 문제에 대한 나의 답안
- 2-8. 답안 설명의 제1단계
- 2-9. 서양문화의 과학 특색
- 2-10. 서양문화의 민주 정신

2-11. 서양문화에 대한 고찰 결과

제3장 동서 문화의 본질 (하)

- 3-1. 답안 설명의 제2단계
- 3-2. 객관적 설명방법의 문제점
- 3-3. 생활의 설명
- 3-4. 인생의 세 종류 문제
- 3-5. 인생의 세 로향
- 3-6. 중국문화·인도문화 문제의 답안
- 3-7. 답안 설명의 제3단계
- 3-8. 답안 설명의 제4단계
- 3-9. 서양인의 정신에 대한 고찰
- 3-10. 중국문화의 개괄적 설명
- 3-11. 인도문화의 간략한 설명

제4장 서양·중국·인도철학의 비교

- 4-1. 세 문화의 사상적 형세: 간략한 도표
- 4-2. 현량·비량·직각
- 4-3. 서양철학의 형세
- 4-4. 러셀의 견해
- 4-5. 베르그송의 견해
- 4-6. 인도철학의 형세
- 4-7. 불교의 형이상학 방법
- 4-8. 서양철학과 인도철학의 상이한 동기
- 4-9. 종교 문제의 연구
- 4-10. 종교의 필요성에 대한 연구
- 4-11. 종교가 진정으로 필요한 이유
- 4-12. 종교의 가능성에 대한 연구
- 4-13. 종교가 진정 가능한 이유
- 4-14. 인도문명의 생성 배경

- 4-15. 중국철학의 정세
- 4-16. 중국 형이상학의 대의
- 4-17. 공자의 인생 예찬
- 4-18. 공자의 ‘불인정’의 태도
- 4-19. 공자의 직각에 맡기는 태도
- 4-20. 공자의 인(仁)
- 4-21. 공자의 성선설
- 4-22. 공자의 이해타산하지 않는 태도
- 4-23. 『예기』 「예운」 대동설의 문제점
- 4-24. 공자의 ‘생활의 즐거움’
- 4-25. 공자의 종교
- 4-26. 종래 중국인의 생활
- 4-27. 서양의 인생철학

제5장 미래의 세계문화와 우리가 오늘날 지녀야 할 태도

- 5-1. 우리가 미래의 문화를 추론하는 태도
- 5-2. 사실의 변천
- 5-3. 경제개혁의 필요성
- 5-4. 경제개혁을 통한 문화의 변화
- 5-5. 견해의 변화
- 5-6. 태도의 변화
- 5-7. 오이겐의 태도
- 5-8. 러셀의 태도
- 5-9. 사회주의의 변천
- 5-10. 크로포트킨의 태도
- 5-11. 타골의 태도
- 5-12. 미래의 세계문화에 대한 추측
- 5-13. 생활의 세 측면에 의거한 미래문화의 예측
- 5-14. 미래문화에 대한 일반인의 착오

- 5-15. 세계문화 삼기중현설
- 5-16. 우리가 현재 지녀야 할 태도
- 5-17. 내가 제안하는 태도
- 5-18. 강학의 기풍을 다시 일으켜야 한다
- 5-19. 세계의 태도

보유(補遺)

머리말

저자 고백 1

저자 고백 2

저자 발문

2.4 주요 용어

2.4.1 문화

문화란, 사전적인 정의에 따르면, 인간의 생활양식이다. 달리 표현하면 사람들이 갖가지 욕구를 충족시키는 방식이다. 그리고 다소 엄격하게 정의하면, 문화가 추상적인 삶의 양식이라면 문명은 그러한 양식에서 산출된 유형화된 결과물이다. 양수명 역시 이러한 사전적인 정의를 수용한다. 문화의 정의에서 핵심적인 개념인 생활과 욕구에 대해 양수명은 나름의 독특한 정의를 내린다. 그는 불교 유식사상과 베르그송의 철학을 수용하여 생활이란 ‘사건이 끊임없이 잇달아 일어나는 것’(事의 相續)이라 정의하고, 생명이란 바로 생활에 다름 아니라고 주장한다. 또한 문화를 이해하는 핵심 요소로 욕구에 주목한다. 특이한 점은 사람들이 욕구를 충족시키는 방식보다는 그 방향 — 양수명의 표현을 빌면 ‘로향’(路向)에 주목한다는 사실이다. 이는 대상세계에 대한 사람들의 대응 태도와 관한 문제이지만, 인간관계 및 사회생활의 다양한 측면과도 연계되어 있다. 한

마디로 욕구를 충족시키려는 방향에 따라 문화를 분류하는 것인데, 양수명은 이를 이른바 ‘문화삼로향설’로 정립한다. 문화삼로향설은 문화에 관한 유형론이자 단계론이다.

2.4.2 철학

철학이란, 양수명에 의하면, 사상이 수미일관하여 체계적인 주장을 이룬 것이다. 사상도 넓은 의미에서는 철학이라 할 수 있지만, 양수명은 서양철학과 중국철학 및 인도철학을 논하는 대목에서는 철학을 주로 좁은 의미에서 사용하는데, 철학이 포괄하는 범위는 매우 넓어서 형이상학·인식론·인생철학이 다 포함된다고 한다. 양수명은 동서 문화에 대한 연구에서 철학이 매우 중요한 의미를 지니며 철학에 대해 고찰하지 않을 수 없다고 강조한다. 그는 서양문명은 물질문명이고 동양문명은 정신문명이라는 견해를 비판한다. 서양인은 정신생활과 사회생활 면에서 성취한 바가 매우 커서 결코 물질문명에만 그치지 않으며, 동양인의 정신생활이란 것도 그다지 뛰어난지 않고 도리어 서양인에 미치지 못하는 점도 있기 때문이다. 그러나 동양문화에서 성취한 바가 있다면 그것은 아무래도 정신생활 면에서일 것이기 때문에 그런 견해가 전적으로 틀린 것만은 아니라고 한다. 따라서 중국문화와 인도문화의 성과를 다루려면 정신적인 면에 대해 논해야 한다. 그런데 두 문화는 각기 유학과 불교를 핵심으로 하므로 동서 문화에 대한 고찰에서 철학을 논하지 않을 수 없다는 것이다.

2.4.3 종교

종교란, 양수명의 정의에 따르면, 이성적인 인식의 세계를 넘어서서 이론의 근거를 마련하여 정서·의지(情志) 방면에서 사람을 위로하고 격려하는 존재이다. 근대 중국에서는 근대 서구의 힘의 원천이 기독교에 있다는 인식에 기초하여 종교에 관심을 기울이고 전통 중국에서 종교에 상

응하는 것을 발굴해내려 하였고 따라서 종교에 대해 본질주의적 관점보다는 기능주의의 측면에서 접근하였는데, 종교에 대한 양수명의 정의는 바로 이러한 시대적 흐름을 반영한 것이다. 그는 기능과 특징(이론적 성격)이라는 두 측면에서 종교의 필요성을 논하여 유한한 현실세계를 초월하여 궁극적인 초월(해탈)을 추구할 수 없다는 점에서 장래에 궁극적으로 종교가 필요할 것이라는 점을 논증하였다. 종교가 필요하다고 해도 그것이 존재할 수 있는 가능성이 없다면 아무 소용이 없을 것이므로, 양수명은 종교가 온갖 비판과 공격에도 불구하고 존재할 수 있는 가능성을 종교와 철학이 결합되어 있는 인도적 전통, 특히 불교의 문제의식에서 발견하였다.

제 2 부 철학 지식지도

1. 철학자 지식지도

- 토픽명: 양수명
- 토픽 ID: ch_shuming
- 상위 토픽명: 중국철학자
- 상위 토픽 ID: ch_philosophers

내부 어커런스

원어 이름: 梁漱溟

영어 이름: Liang Shu-ming

생애 요약: 1부 1.1

외부 어커런스

생애 요약: 1부 1.1

생애 해설: 1부 1.2

생애 연보: 1부 1.3

인물 사진: [http://www.guoxue.com/master/liangshuming/
liangshum.htm](http://www.guoxue.com/master/liangshuming/liangshum.htm)

원어 웹사이트: [http://www.guoxue.com/master/
liangshuming/liangshum.htm](http://www.guoxue.com/master/liangshuming/liangshum.htm)

영어 웹사이트:

한국어 웹사이트:

연관 관계

관계된 철학자: 양계초(ch_liangqichao), 옹싹력(ch_shili)

기여한 철학 분야: 유가철학(ch_confucianism_school)

기여한 철학 학파: 양명학(ch_yangmyeong_school)

기여한 철학 이론: 문화삼로향설(ch_three_direction)

주요 저작: 동서 문화와 철학(ch_liangshuming_dongxi)

2. 철학 문헌 지식지도

- 토픽명: 동서 문화와 철학
- 토픽 ID: ch_liangshuming_dongxi
- 상위 토픽명: 중국철학문헌
- 상위 토픽 ID: ch_phil_texts

내부 어커런스

원어 제목: 東西文化及其哲學

영어 제목: *The Culture and Philosophy of the East and West*

원전 요약: 1부 2.1

원전 초판 출판년도: 1921

외부 어커런스

원전 요약: 1부 2.1

원전 해설: 1부 2.2

상세 목차: 1부 2.3

원어 디지털 텍스트: [http://www.phil.pku.edu.cn/resguide
/ liangsm /dongxiindex.htm](http://www.phil.pku.edu.cn/resguide/liangsm/dongxiindex.htm)

영어 디지털 텍스트:

한국어 디지털 텍스트:

철학 문헌 내용 토픽맵: ch_liangshuming_dongxi_km.xtm

연관 관계

저자: 양수명(ch_shuming)

관계된 철학자: 공자(ch_confucius),
양계초(ch_liangqichao),
호적(ch_hushi),
웅십력(ch_shili),
베르그송(con_bergson)

기여한 철학 분야: 유가철학(ch_confucianism)

기여한 철학 학파: 양명학(ch_yangmyeong_school)

기여한 철학 이론: 문화삼로향설(ch_three_direction)

3. 철학 용어 지식지도

3.1 문화

- 토픽명: 문화
- 토픽 ID: t1
- 상위 토픽명: 문화
- 상위 토픽 ID: t_ch_culture

내부 어커런스

원어 용어: 文化

한자 표기: 文化

용어 설명: 1부 2.4.1

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.1

연관 관계

사용한 철학자: 양수명(ch_shuming)

사용한 철학 문헌: 동서 문화와 철학(ch_liangshuming_dongxi)

사용한 내용 토픽: 문화(c1.1)

3.2 철학

- 토픽명: 철학
- 토픽 ID: t2
- 상위 토픽명: 철학
- 상위 토픽 ID: t_ch_philosophy

내부 어커런스

원어 용어: 哲學

한자 표기: 哲學

용어 설명: 1부 2.4.2

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.2

연관 관계

사용한 철학자: 양수명(ch_shuming)

사용한 철학 문헌: 동서 문화와 철학(ch_liangshuming_dongxi)

사용한 내용 토픽: 철학(c2.1)

3.3 종교

- 토픽명: 종교
- 토픽 ID: t3
- 상위 토픽명: 종교
- 상위 토픽 ID: t_ch_religion

내부 어커런스

원어 용어: 宗教

한자 표기: 宗教

용어 설명: 1부 2.4.3

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.3

연관 관계

사용한 철학자: 양수명(ch_shuming)

사용한 철학 문헌: 동서 문화와 철학(ch_liangshuming_dongxi)

사용한 내용 토픽: 종교(c3.1)

4. 철학 문헌 내용 지식지도

1. 문화(q1.1-2 / e1.3-5)

1.1 생활

1.1.1 생활의 정의 (q1.1.1.1-3 / e1.1.1.4-5)

1.1.2 문화삼로향설 (q1.1.2.1-2 / e1.1.2.3-5)

1.1.2.1 첫째 로향 (q1.1.2.1.1 / e1.1.2.1.2)

- 1.1.2.2 둘째 로향 (q1.1.2.2.1 / e1.1.2.2.2)
- 1.1.2.3 셋째 로향 (q1.1.2.3.1 / e1.1.2.3.2)
- 1.2 분투 (q1.2.1-3 / e1.2.4)
 - 1.2.1 분투 대상의 분류
 - 1.2.1.1 타인의 마음 (q1.2.1.1.1 / e1.2.1.1.2)
 - 1.2.1.2 자연법칙 (q1.2.1.2.1 / e1.2.1.2.2)
 - 1.2.1.3 정감 (q1.2.1.3.1 / e1.2.1.3.2)
- 1.3 욕구 (e1.3.1)
 - 1.3.1 충족 가능성에 따른 욕구의 분류
 - 1.3.1.1 물질세계에 대한 욕구 (q1.3.1.1.1 / e1.3.1.1.2)
 - 1.3.1.2 타인의 마음에 대한 욕구 (q1.3.1.2.1 / e1.3.1.2.2)
 - 1.3.1.3 자연법칙에 대한 욕구 (q1.3.1.3.1 / e1.3.1.3.2)
 - 1.3.1.4 정감의 영역에 대한 욕구 (q1.3.1.4.1 / e1.3.1.4.2)
- 1.4 동서 문화의 비교
 - 1.4.1 동서 문화의 진보와 낙후 (q1.4.1.1-5 / e1.4.1.6)
 - 1.4.2 동양문화 우위론의 문제점 (q1.4.2.1-3 / e1.4.2.4)
 - 1.4.3 동양문화 우위론의 대두 배경 (q1.4.3.1-2 / e1.4.3.3)
 - 1.4.4 동서 문화 조화론의 문제점 (q1.4.4.1-2 / e1.4.4.3)
- 1.5 서양문화 (q1.5.1)
 - 1.5.1 근대 서양문화의 확장 (q1.5.1.1 / e1.5.1.2)
 - 1.5.2 중국인의 서양문화 수용 (e1.5.2.1-7)
 - 1.5.2.1 서양문화에 대한 대응 방식 (q1.5.2.1.1 / e1.5.2.1.2)
 - 1.5.2.2 양무운동과 그 문제점 (q1.5.2.2.1-2)
 - 1.5.2.3 변법운동과 그 문제점 (q1.5.2.3.1-3)
 - 1.5.2.4 신문화운동 (q1.5.2.4.1-4)
 - 1.5.3 서양문화의 특색 (q1.5.3.1 / e1.5.3.2)
 - 1.5.3.1 자연정복 (q1.5.3.1.1-5 / e1.5.3.1.6)
 - 1.5.3.2 과학 (q1.5.3.2.1)

- 1.5.3.2.1 서양의 과학과 중국의 기예 (q1.5.3.2.1.1-2 / e1.5.3.2.1.3)
- 1.5.3.2.2 서양의 과학과 중국의 예술 (q1.5.3.2.2.1-2 / e1.5.3.2.2.3)
- 1.5.3.2.3 서양의 학문과 중국의 기술 (q1.5.3.2.3.1 / e1.5.3.2.3.2)
- 1.5.3.2.4 서양의 과학적 방법과 중국의 현학적 방법 (q1.5.3.2.4.1-5 / e1.5.3.2.4.6)
- 1.5.3.2.5 용어·개념에서 동서양의 차이 (q1.5.3.2.5.1-3 / e1.5.3.2.5.4)
- 1.5.3.2.6 사상 면에서 동서양의 차이 (q1.5.3.2.6.1-2 / e1.5.3.2.6.3)
- 1.5.3.2.7 종교 면에서 동서양의 차이 (q1.5.3.2.7.1-2 / e1.5.3.2.7.3)
- 1.5.3.2.8 철학과 윤리에서 동서양의 차이 (q1.5.3.2.8.1-2 / e1.5.3.2.8.3)
- 1.5.3.3 민주주의 (q1.5.3.3.1 / e1.5.3.3.2-3)
 - 1.5.3.3.1 중국의 독재제와 서양의 공화제 (q1.5.3.3.1.1-3 / e1.5.3.3.1.4)
 - 1.5.3.3.2 중국의 불평등과 서양의 평등 (q1.5.3.3.2.1-3 / e1.5.3.3.2.4)
 - 1.5.3.3.3 개성의 신장 (q1.5.3.3.3.1-3 / e1.5.3.3.3.4-5)
 - 1.5.3.3.4 사회성 발달 (q1.5.3.3.4.1 / e1.5.3.3.4.2)
 - 1.5.3.3.5 개성 신장과 사회성 발달의 관계 (q1.5.3.3.5.1-2 / e1.5.3.3.5.3)
 - 1.5.3.3.6 근대 중국의 사회성 발달 (q1.5.3.3.6.1-3 / e1.5.3.3.6.4)
- 1.5.3.4 과학과 민주주의 관점의 문제점 (q1.5.3.4.1-3 / e1.5.3.4.4)

- 1.5.4 서양문화의 로향 (q1.5.4.1 / e1.5.4.2)
 - 1.5.4.1 회람사상과 헤브라이사상 (q1.5.4.1.1-3 / e1.5.4.1.4)
 - 1.5.4.2 문예부흥과 종교개혁 (q1.5.4.2.1-2 / e1.5.4.2.3)
 - 1.5.4.3 과학의 발달과 첫째 로향 (q1.5.4.3.1 / e1.5.4.3.2)
 - 1.5.4.4 민주주의의 발달과 첫째 로향 (q1.5.4.4.1 / e1.5.4.4.2)
 - 1.5.4.5 이지와 첫째 로향 (q1.5.4.5.1-6 / e1.5.4.5.7)
- 1.6 중국문화 (e1.6.1-2)
 - 1.6.1 중국문화의 로향 (q1.6.1.1 / e1.6.1.2)
 - 1.6.2 중국인이 둘째 로향을 걸은 결과 (q1.6.2.1 / e1.6.2.2)
 - 1.6.3 중국문화에서 종교의 미발달 (q1.6.3.1 / e1.6.3.2)
 - 1.6.4 중국인의 생활방식 (q1.6.4.1-3 / e1.6.4.4)
- 1.7 인도문화 (e1.7.1)
 - 1.7.1 인도문화의 로향 (q1.7.1.1 / e1.7.1.2)
 - 1.7.2 인도문화에서 종교의 발달 (q1.7.2.1 / e1.7.2.2)
 - 1.7.3 인도불교의 생활방식 (q1.7.3.1 / e1.7.3.2)
- 1.8 세계문화 삼기중현설 (q1.8.1-2 / e1.8.3)
 - 1.8.1 서양문화의 승리 (q1.8.1.1-2 / e1.8.1.3)
 - 1.8.2 중국문화와 인도문화의 실패 (q1.8.2.1-2 / e1.8.2.3)
 - 1.8.3 중국문화의 부흥 (q1.8.3.1 / e1.8.3.2)
 - 1.8.4 인도문화의 부흥 (q1.8.4.1-2 / e1.8.4.3)

2. 철학 (q2.1 / e2.2)

- 2.1 서양철학 (e2.1.1)
 - 2.1.1 서양철학의 형세 (q2.1.1.1 / e2.1.1.2)
 - 2.1.2 회람철학의 향외적 특성 (q2.1.2.1-3 / e2.1.2.4)
 - 2.1.3 대륙의 합리론 (q2.1.3.1 / e2.1.3.2)
 - 2.1.4 영국의 경험론 (q2.1.4.1 / e2.1.4.2)
 - 2.1.5 칸트의 비판철학 (q2.1.5.1 / e2.1.5.2)

- 2.1.6 형이상학의 전복 (q2.1.6.1-3 / e2.1.6.4)
- 2.1.7 형이상학의 재건
 - 2.1.7.1 러셀의 수리논리 (q2.1.7.1.1 / e2.1.7.1.2)
 - 2.1.7.2 베르그송의 생철학 (q2.1.7.1.2.1-2 / e2.1.7.1.2.3)
- 2.1.8 서양의 인생철학 (q2.1.8.1-8 / e2.1.8.9-10)
- 2.2 중국철학 (e2.2.1-2)
 - 2.2.1 형이상학 (q2.2.1.1-4 / e2.2.1.5)
 - 2.2.1.1 조화 (q2.2.1.1.1-3 / e2.2.1.1.4)
 - 2.2.1.2 무표시 (q2.2.1.2.1-3 / e2.2.1.2.4)
 - 2.2.2 공자의 인생철학 (q2.2.2.1-4 / e2.2.2.5)
 - 2.2.3 불인정의 태도
 - 2.2.3.1 불인정 (q2.2.3.1.1 / e2.2.3.1.2)
 - 2.2.3.2 교조화의 배경 (q2.2.3.2.1-4 / e2.2.3.2.5)
 - 2.2.3.3 불인정과 불가의 ‘집착하지 않음’ (q2.2.3.3.1 / e2.2.3.3.2)
 - 2.2.4 직각 (q2.2.4.1-3 / e2.2.4.4-7)
 - 2.2.5 인(仁) (q2.2.5.1-2 / e2.2.5.3)
 - 2.2.5.1 인(仁)과 천리(天理) (q2.2.5.1.1-2 / e2.2.5.1.3-4)
 - 2.2.5.2 인(仁)과 정감 (q2.2.5.2.1 / e2.2.5.2.2)
 - 2.2.5.3 인(仁)의 두 요건 (q2.2.5.3.1-3 / e2.2.5.3.4)
 - 2.2.6 성선설 (q2.2.6.1-2 / e2.2.6.3-4)
 - 2.2.7 이해타산의 배경 (q2.2.7.1-5 / e2.2.7.6)
 - 2.2.8 절대적 즐거움 (e2.2.8.1-3)
 - 2.2.8.1 상대적 즐거움 (q2.2.8.1.1)
 - 2.2.8.2 절대적 즐거움 (q2.2.8.2.1-2)
 - 2.2.8.3 천명(天命)과 즐거움 (q2.2.8.3.1-2 / e2.2.8.3.3-4)
 - 2.2.9 예와 음악 (q2.2.9.1 / e2.2.9.2-4)
 - 2.2.9.1 예악의 효용 (q2.2.9.1.1-2 / e2.2.9.1.3)
 - 2.2.9.2 예악과 중용 (q2.2.9.2.1-2 / e2.2.9.2.3)
 - 2.2.10 종래 중국인의 생활 (q2.2.10.1)

- 2.2.10.1 물질생활 (q2.2.10.1.1-2 / e2.2.10.1.3)
- 2.2.10.2 사회생활 (q2.2.10.2.1-2 / e2.2.10.2.3-4)
- 2.2.10.3 정신생활 (q2.2.10.3.1 / e2.2.10.3.2)
- 2.2.10.4 종합적 고찰 (q2.2.10.4.1-3 / e2.2.10.4.4)

2.3 인도철학 (e2.3.1-3)

- 2.3.1 유식의 인식론 (q2.3.1.1 / e2.3.1.2)
 - 2.3.1.1 현량(現量) (q2.3.1.1.1-3 / e2.3.1.1.4-5)
 - 2.3.1.2 비량(比量) (q2.3.1.2.1-2 / e2.3.1.2.3-4)
 - 2.3.1.3 직각 — 비량(非量) (q2.3.1.3.1-3 / e2.3.1.3.4-8)
- 2.3.2 인도의 형이상학과 불교의 입장
 - 2.3.2.1 인도의 형이상학 (q2.3.2.1.1 / e2.3.2.1.2-3)
 - 2.3.2.2 형이상학에 대한 불교의 입장 (q2.3.2.2.1-3 / e2.3.2.2.4)
- 2.3.3 유식의 형이상학 (q2.3.3.1 / e2.3.3.2)
 - 2.3.3.1 현량의 두 단계 (q2.3.3.1.1-2 / e2.3.3.1.3)
 - 2.3.3.2 욕구의 전진적인 추구와 이집(二執) (q2.3.3.2.1 / e2.3.3.2.2)
 - 2.3.3.3 팔식 (q2.3.3.3.1-4 / e2.3.3.3.5)
 - 2.3.3.4 유식의 형이상학에 대한 평가 (q2.3.3.4.1-3 / e2.3.3.4.4)
 - 2.3.3.5 인도철학의 동기 (q2.3.3.5.1-2 / e2.3.3.5.3)
- 2.3.4 인도문명의 생성 배경 (q2.3.4.1 / e2.3.4.2)

3. 종교 (e3.1-7)

- 3.1 종교의 정의 (q3.1.1-2 / e3.1.3)
 - 3.1.1 종교의 기능 (q3.1.1.1-2 / e3.1.1.3)
 - 3.1.2 종교의 특징 (q3.1.2.1 / e3.1.2.2)
 - 3.1.2.1 초월 (q3.1.2.1.1 / e3.1.2.1.2)
 - 3.1.2.2 신비 (q3.1.2.2.1 / e3.1.2.2.2)

- 3.1.2.3 초월과 신비의 결합 (q3.1.2.3.1 / e3.1.2.3.2)
- 3.1.3 기능과 특징의 종합 (q3.1.3.1 / e3.1.3.2)
- 3.2 종교의 필요성 (q3.2.1-2 / e3.2.3)
 - 3.2.1 약한 정서·의지의 위로 (q3.2.1.1-3 / e3.2.1.4)
 - 3.2.2 죄악에 대한 후회와 용서 (q3.2.2.1-2 / e3.2.2.3)
 - 3.2.3 인생 허무감의 극복 (q3.2.3.1-3 / e3.2.3.4-5)
 - 3.2.4 정신생활·영성생활 (q3.2.4.1-3 / e3.2.4.4)
 - 3.2.5 불교의 문제의식 (q3.2.5.1 / e3.2.5.2)
 - 3.2.5.1 섣달타의 사문출유 (q3.2.5.1.1 / e3.2.5.1.2)
 - 3.2.5.1.1 상호살생의 문제 (q3.2.5.1.1.1-3 / e3.2.5.1.1.4)
 - 3.2.5.1.2 무상의 문제 (q3.2.5.1.2.1-3 / e3.2.5.1.2.4)
 - 3.2.5.1.3 불교의 출세관 (q3.2.5.1.3.1-2 / e3.2.5.1.3.3)
 - 3.2.6 종교의 진정한 필요성 (q3.2.6.1-3 / e3.2.6.4)
- 3.3 종교의 가능성 (q3.3.1-2 / e3.3.3)
 - 3.3.1 종교의 억압 (q3.3.1.1-2 / e3.3.1.3)
 - 3.3.2 무지와 종교 (q3.3.2.1-5 / e3.3.2.6)
 - 3.3.3 종교의 진정한 가능성 (e3.3.3.1-2)
 - 3.3.3.1 인도에서 종교와 철학의 결합 (q3.3.3.1.1 / e3.3.3.1.2)
 - 3.3.3.2 공 (q3.3.3.2.1-3 / e3.3.3.2.4)
 - 3.3.3.3 유식에서의 초월 (q3.3.3.3.1 / e3.3.3.3.2)
 - 3.3.3.4 유식에서의 출세 (q3.3.3.4.1 / e3.3.3.4.2)
 - 3.3.3.5 인도불교의 로향 (q3.3.3.5.1 / e3.3.3.5.2)
 - 3.3.3.6 출세 경향의 강화 (q3.3.3.6.1 / e3.3.3.6.2)
- 3.4 유학의 종교성 (q3.4.1 / e3.4.2)
 - 3.4.1 효의 중시 (q3.4.1.1 / e3.4.1.2)
 - 3.4.2 제례의 중시 (q3.4.2.1-2 / e3.4.2.3-5)
 - 3.4.3 조상제사의 종교적 효용 (q3.4.3.1 / e3.4.3.2)
 - 3.4.4 공자의 비종교성 (q3.4.4.1-2 / e3.4.4.3)

제 3 부 『동서 문화와 철학』 내용 분석 연구

1. 문화

(q1.1) 현재 우리가 탐구하고 있는 문화란 결코 다른 것이 아니라 인류의 생활양식이다. 그렇다면 우리가 이 문제를 고찰할 때, 생활을 살펴보면 생활양식, 즉 문화에 대해 자연히 명백하게 이해하게 된다. 그러나 여기에는 다른 문제가 있다. 즉 문화와 문명의 구별이다. 이른바 문명이란 우리가 생활 속에서 이루어낸 성과물이다. 예를 들면 중국에서 제조한 그릇과 중국의 정치제도 등은 다 중국문명의 일부다. 생활에서 형체화 된 제작품은 문명이라 할 수 있고, 생활의 추상적인 양식은 문화다. 그러나 문화와 문명은 동일물의 양면이라 할 수 있다. 가령 하나의 정치제도는 한 민족의 제작품, 즉 문명이라 할 수 있고, 또한 한 민족의 생활양식, 즉 문화라고도 할 수 있다.(3-4)

(q1.2) 문화란 무엇인가? 민족의 생활양식일 뿐이다. 생활은 또 무엇인가? 생활은 바로 다함이 없는 의욕(Will) — 여기서 말하는 ‘의욕’은 쇼펜하우어가 말하는 ‘의지’에 가깝다 — 과 그것의 부단한 충족 및 불충족일 뿐이다. 전체 민족과 전체 생활에서 표출해낸 생활양식이 어떻게 서로 다른 색채를 띠게 되었는가? 생활양식의 최초의 근본 원인인 의욕이 서로 다른 방향으로 분출되어 다른 모습으로 발휘되었기 때문이다. 그러므로 한 문화의 근본 혹은 근원을 탐구하려면, 그 문화의 근원인 의욕을 고찰하여 그 문화의 방향이 다른 문화와 어떻게 다른지를 파악하기만 하면 된다. 그리고 그 방향이 어떻게 다른지를 보려면, 단지 이미 알고 있는 특색에서 원래의 출발점으로 미루어나감으로써 어렵지 않게 한 눈에 이해할 수 있을 것이다.(2-6)

(e1.3) 양수명의 정의에 따르면, 실은 사전적인 정의에 가깝지만, 문화란 인간의 생활양식이다. 달리 표현하면 일군의 사람들이 갖가지 욕구를 충족시키는 방식이다. 한편 양수명은, 다소 엄격하게 정의하면, 문화가 추상적인 삶의 양식이라면 문명은 그러한 양식에서 산출된 유형화된 결과물이라는 점을 지적하기도 한다. 여기서 핵심적인 개념인 생활과 욕구에 대해 양수명은 나름의 독특한 정의를 내린다. 그는 불교 유식사상과 베르그송의 철학을 수용하여 생활이란 ‘사건이 끊임없이 잇달아 일어나는 것’(事의 相續)이라 정의하고, 생명이란 바로 생활에 다름 아니라고 주장한다. 또한 문화를 이해하는 핵심 요소로 욕구에 주목한다. 특이한 점은 사람들이 욕구를 충족시키는 방식보다는 그 방향 — 양수명의 표현을 빌면 ‘로향’(路向)에 주목한다는 사실이다. 이는 기본적으로 대상세계에 대한 사람들의 대응 태도와 관한 것이지만, 인간관계 및 사회생활의 다양한 측면과도 연계되어 있다. 한 마디로 욕구를 충족시키려는 방향에 따라 문화를 분류하는 것인데, 양수명은 이를 이른바 ‘문화삼로향설’로 정립한다. 문화삼로향설은 문화에 관한 유형론이자 단계론이다.

(e1.4) 근대 중국에서 문화라는 용어는 매우 중요한 위상을 차지한다. 근대 중국을 이해하는 키워드라 해도 과언이 아닐 것이다. 아편전쟁 이후, 과학혁명과 산업혁명 및 시민혁명을 거쳐 힘을 축적하고 자본주의적 제국주의로 무장한 서구 열강이 들이닥쳐 전통 중국을 하나하나 깨뜨려갈 때 중국인들은 그들에 대한 정확한 인식에 지대한 관심을 기울일 수밖에 없었다. 처음에는 아편전쟁에서 패배하자 그들의 진보된 군사기술과 발달된 과학기술에서 도출된 물질문명의 수입에 관심을 기울였다. 그러나 청일전쟁에서 참담하게 패배한 후에는 과학기술과 물질문명만으로는 부족하다고 느끼고 명치유신 이후 일본이 받아들인 것과 같은 서구의 정치제도에 서구 열강의 힘의 원천이 있다고 믿게 되었다. 그러나 정치제도 내지 정치체제의 변혁이 신해혁명으로 일시적 성공을 거두었지만 곧바로 원세개의 복벽을 통해 군주제로 복귀하는 현실에 직면하여, 제도나 체제의 개혁만으로도 부족하며 보다 근본적인 문제는 문화 내지 윤리사상에 있다는 인식에 이르게 된다.

(e1.5) 현대신유학은 이름 그대로 유학을 현대적 요구에 맞게 변용하여 부흥시키려는 노력의 결과 나타난 유학의 현대판이지만, 만청 이래의 이른바 서세동점으로 야기된 동서 문화 문제를 해결하려는 과정에서 나타난 일종의 문화사조이기도 하다. 똑같이 현대신유가 제1세대로 분류되지만, 웅심력이 순수철학을 연구하였다면 양수명은 문화로부터 철학을 논하여 현대신유학이 일종의 문화사조라는 성격을 갖게 하는 데 선구적인 역할을 하고 그것을 확고하게 정초한 인물이라 평해진다. 양수명의 문화론은 이후 현대신유학이 문화사조라는 특징을 지니고 전개되는 데 중요한 의미를 지니게 된다.

1.1 생활

1.1.1 생활의 정의

(q1.1.1.1) 생활은 ‘상속’(相續)이다. 유식(唯識)에서는 ‘유정’(有情) — 요즘 말하는 생물(生物) — 을 ‘상속’이라고 부른다. 생활과 생활하는 자는 둘이 아니다. 생활을 떠나서는 생활하는 자가 없음을 알아야 한다. 혹은 단지 생활만 있고 생활하는 자 — 생물 — 는 없다고 할 수 있다. 다시 명확하게 말해서, 단지 생활이라는 사건이 있을 뿐 생활이라는 물상은 없다. 이른바 생물이란 단지 생활이다. 생활과 생물은 둘이 아니므로, 다 ‘상속’이라고 부를 수 있다. 생물 혹은 생활은 사실 단지 그 ‘근신(根身)’ — ‘보(報)’ — 을 범위로 하지 않으며, 그 ‘근신’·‘기계(器界)’ — ‘정보(正報)’·‘의보(依報)’ — 를 둘러싼 우주 전체 — 유식에서 말하는 ‘진이숙과’(眞異熟果) — 는 일정한 범위가 없다. 이 하나의 우주는 그의 우주이다. 개개인에게도 각자의 우주가 있다 — 나의 우주는 그의 우주와 똑같지 않다. 그리고 이 우주가 바로 그이고, 그와 우주는 둘이 아니다. 내 생각으로는, 전 우주는 하나의 생활이다. 생활일 따름이고 애초에 우주가 없다. 생활이 상속되므로 우주가 지속적으로 존재하는 것처럼 보이지만, 사실

우주는 다수의 사태의 연속이고 하나의 고정적 실체로서 존재하는 것이 아니다. 우주는 실로 생활에서 성립되고 생활에 의탁해서 존재한다. 이와 같이 광범한 차원에서의 생활이 우주의 참모습이고 생활에 대한 참된 이해이다.(3-3)

(q1.1.1.2) 생활은 어떤 범위 내의 ‘사건의 상속’이다. 내 생각에는 일문일답, 즉 유식에서 말하는 하나의 ‘견분(見分)’과 하나의 ‘상분(相分)’이 하나의 사건이다. 하나의 사건, 하나의 사건, 또 하나의 사건, [...] 이와 같이 [사건이] 계속 솟아나오는 것이 ‘상속’이다. 왜 이렇게 계속 솟아나오는가? 왜냐하면 우리의 물음이 그치지 않기 때문이다. — 추구가 그치지 않는 것이다. 하나의 물음이 있으면 하나의 대답 — 자신의 대답 — 이 있다. 물음이 그치지 않으므로 ‘사건’도 계속 솟아나오는 것이다. 그러므로 생활이 계속 ‘상속’이 된다. 이런 탐문 혹은 추구의 도구는 여섯 가지, 즉 눈·귀·코·혀·몸·의식이다. 모든 찰나간의 감각 혹은 생각 하나하나가 다 일문일답의 ‘사건’이다.(3-3)

(q1.1.1.3) 이들 도구의 배후에는 이들 도구를 낳고 조종하는 것을 일삼는 탐문자가 있다. 우리는 이것을 거대한 잠재력, 거대한 욕구 혹은 거대한 의욕 — 다함이 없는 의욕 — 이라 부른다. 이들 도구의 앞에는 거의 고정된, 일정 기간 내 — 사람의 일생 — 에 변하지 않고, 비록 상속해 전변하지만 외견은 견고하여 정체된 것 같은 우주 — ‘진이숙과’가 있다. 현재 작은 범위의 생활 — 표층생활 — 이란 바로 이 ‘거대한 의욕’의 ‘거의 고정된 우주’에 기울이는 노력이고, 이 여섯 가지 도구로 중간에서 조정하는 활동을 연속하여 기울이는 노력이 일문일답하는 ‘사건’이다. 그래서 우리는 생활을 ‘사건의 상속’이라 부르는 것이다.(3-3)

(e1.1.1.4) 양수명에 따르면 생활이란 사건이 잇달아 일어나는 것에 불과하다. 또한 사건의 상속으로서 생활이란 욕구를 충족시키기 위하여 세계에 던지는 일문일답, 즉 물음(탐문)과 답변의 연속이다. 여기서 물음의 도구는 불교에서 말하는 육근(六根: 眼耳鼻舌身意, 곧 감각기관과 의식)이고, 물음의 주체는 바로 끊임없는 욕구 — 양수명의 표현으로는 ‘의욕’(Will) — 이다. 한편 자신이 이해한 불교의 관점에 따라 양수명은 이

세계를 일종의 의식의 산물로 간주한다. 그의 표현에 의하면 “구체적으로 영위되는 생활”(3-3)이란 ‘현재의 나’가 ‘이전의 나’에 대해 행하는 분투이다. 또한 고정적인 실체로서 생명 관념을 부정하고, 생명이란 단지 사건의 상승으로서 생활일 뿐이라고 한다.

(e1.1.1.5) 생활에 대한 양수명의 정의는 기본적으로 유식과 베르그송 철학의 영향을 받은 것이다. 양수명 자신이 생활에 대한 자신의 이해가 유식의 관점에 근거한 것임을 밝히고 있다. “나의 견해에 따라 — 신중하게 생각해서 불교 혹은 유식학의 견해라고 말하고 싶지는 않고 단지 내가 이해한 불교의 견해라고 하겠다 — 생활이 무엇인지 설명하겠다.”(3-3) 한편 생활을 ‘사건이 잇달아 일어나는’ 것으로 규정하는 것은 베르그송이 세계를 ‘지속’(duration)이라는 관점에서 파악하는 것과 매우 유사하다. 양수명은 베르그송 철학에서 ‘지속’과 함께 ‘직관’(intuition)도 수용하지만, 그것들을 그대로 수용하지 않고 이른바 ‘창조적 오해’(神解妙悟)에 의거하여 나름대로 변형시킨다. 양수명은 인간 주체의 도덕성과 그 근거의 확립, 나아가 생의 의미와 가치의 추구라는 문제의식에서 생명에 접근한다. 이 점에서 양수명의 생기론은 우주론이라기보다는 실제로는 일종의 생철학이라 할 수 있다.

1.1.2 문화삼로향설

(q1.1.2.1) 생활은 똑같은데, 왜 생활양식이 다른가? 여기서 문명이 다르다는 것은 성과물이 다르다는 것이고, 성과물이 다른 것은 그 힘쓰는 데가 다르기 때문이라는 것을 알아야 한다. 바꾸어 말하면 그 민족이 어떤 방면에서 성취한 정도가 다른 것이다. 문화의 차이란 순전히 추상적인 양식의 문제이지만, 한 걸음 더 나아가 얘기하자면 생활에서 문제를 해결하는 방법의 차이이다. 이와 같은 문제해결의 방법 — 혹은 생활양식 — 에는 아래의 세 가지가 있다.(3-5)

(q1.1.2.2) 모든 인류의 생활은 대략 다음 세 가지 노선 내지 양식에

서 벗어나지 않는다. 하나, 전진적인 추구. 둘, 자신의 생각에 대한 변화·조화·조절. 셋, 자신을 돌려 물러서는 추구. 이 세 가지 서로 다른 로향은 대단히 중요하다. 우리가 문화를 고찰하는 모든 설명은 여기에 근거한다. (3-5)

(e1.1.2.3) 양수명에 따르면, 생활의 근본은 욕구에 있고, 문화는 생활의 방법에 불과할 따름이다. 여기서 문화가 다른 것은 욕구의 추구 방향이 다르기 때문이라고 한다. 욕구를 추구하는 방향 — 양수명의 표현을 빌면 문화의 ‘로향(路向)’ — 에는 세 가지가 있다. 대상세계를 향해 앞으로 나아가 자신의 욕구 충족에 필요한 것들을 쟁취해내는 방향이 첫째 로향이고, 자신의 생각을 바꾸어 자신의 욕구와 주어진 상황을 조화시키려는 방향이 둘째 로향이며, 욕구 자체를 아예 취소해버림으로써 문제를 해결 — 실은 해결이 아니라 해소이다 — 하는 방향이 마지막 셋째 로향이다. 이것이 이른바 양수명이 주장하는 ‘문화삼로향설’의 기본 틀이다.

(e1.1.2.4) 양수명은 이 세 로향이 인류문화의 발전단계와 조응한다고 보았다. 인류는 처음에는 생존을 위해 대상세계와 부딪쳐서 물질적 욕구에 필요한 것들은 쟁취해낼 수밖에 없다. 이것이 첫째 로향의 단계이다. 물질적 욕구가 충분히 충족되고 난 이후에는 주위 사람들과의 관계에 관심을 기울이면서 주위 환경과의 조화를 도모하게 되는데, 이것이 둘째 로향의 단계이다. 마지막 단계에서는 생의 가치와 의미 문제에 관심을 기울여 자기 자신의 마음에 주목하게 되는데, 이는 셋째 로향의 단계이다. 양수명에 의하면, 이 세 단계는 인생의 세 가지 문제, 곧 대상세계와의 관계(人對物) 문제, 다른 사람들과의 관계(人對人) 문제, 그리고 자기 자신에 대한(人對自己) 문제와 대응한다. 이런 면에서 문화삼로향설은 인류문화의 발전단계를 설명하는 문화단계론이다.

(e1.1.2.5) 한편 양수명은 문화삼로향설에서의 세 로향이 각기 서양문화와 중국문화 및 인도문화의 근본 로향이라고 보았다. 문화삼로향설은 기본적으로 욕구를 충족시키려는 방향에 따라 문화를 분류하는 문화유형

론이다. 이러한 유형론에서는 각 문화 사이에 차이만 있을 뿐 우열은 존재하지 않게 된다. 즉 서양문화와 중국문화 및 인도문화가 로향이 서로 다른 것일 뿐 우열관계는 존재하지 않는 것이다. 동서 문화의 비교 연구에서 문화삼로향설의 이론적 의의 가운데 하나는 각 문화의 제반 특징을 하나의 근본정신, 즉 로향에 의거하여 설명하게 해준다는 점이다. 이는 특히 자연정복 및 과학과 민주라는 서양문화의 특징을 욕구의 전진적인 추구라는 첫째 로향에 의거하여 설명하는 대목에서 여실하게 드러난다. 문화삼로향설은 또한 그것에 의거하여 서양 문화의 겉으로 드러난 모습만을 수용하려는 발상 — 이른바 서화와 내지 신문화운동 주창자들의 주장 — 에 대해 근본적인 비판을 가할 수 있게 해준다는 점에 근대 중국에서 사상사적으로 중요한 의의를 지닌다.

1.1.2.1 첫째 로향

(q1.1.2.1.1) 본래의 로향(路向): 자신이 바라는 것을 얻으려고 애쓰고 자신의 욕구를 충족시키려 하는 것이다. 바꾸어 말하면 바로 분투의 태도다. 문제에 부딪치면 늘 전진하여 착수하고, 그 결과 국면을 바꾸어 우리의 욕구를 충족시킬 수 있다. 이것이 생활의 본래 로향이다.(3-5)

(e1.1.2.1.2) 첫째 로향은 사람이 생존하기 위해 본래적으로 요구되는 것으로서, 대상세계를 향해 앞으로 나아가 자신의 욕구를 충족시키는데 필요한 것들을 쟁취해내려는 방향이다. 양수명은 이 로향이 “욕구의 전진적인 추구”(意欲向前要求)를 근본정신으로 한다고 주장하며, 서양문화가 기본적으로 이 로향을 취하고 있다고 주장한다.

1.1.2.2 둘째 로향

(q1.1.2.2.1) 문제에 부딪치면 해결하려 하지 않고, 바로 그 처지에서 자기만족을 추구한다. 가령 집이 작고 비가 오는 경우, 본래의 로향에 따

르면 집을 바꾸려고 하겠지만, 둘째의 태도를 취하면 결코 집을 개조하려 하지 않고 그 상황에서 자신의 생각을 바꿈으로써 만족하며 일반적으로 그런 경향에 관심을 갖는다. 이때 착수하는 곳은 앞이 아니다. 눈이 앞을 보지 않고 주변을 본다. 그는 결코 국면의 개조를 위해 분투하려 하지 않고, 생각을 돌려 상황에 따라 편안하게 여기려 한다. 그가 문제에 대응하는 방법은 단지 자기 의욕의 조화일 뿐이다.(3-5)

(e1.1.2.2.2) 둘째 로향은 대상세계를 이용 내지 변형시켜 욕구를 충족시키는 것이 아니라 주어진 상황에서 만족을 취하려는 방향이다. 양수명은 이것이 “중용의 태도에 의거한 대상과 자신의 욕구와의 조화”(意欲調和持中)를 근본정신으로 하며, 이것이 중국문화의 근본 로향이라고 파악하였다.

1.1.2.3 셋째 로향

(q1.1.2.3.1) 셋째 로향으로 가는 사람은, 문제를 해결하는 방법이 앞의 두 경우와 다르다. 문제에 부딪치면 이 문제 혹은 욕구를 근본적으로 취소하려 한다. 이때 그는 첫째 로향처럼 국면을 개조하려 하지도 않고, 또 둘째 로향처럼 자기의 생각을 바꾸려 하지도 않으며, 문제를 근본적으로 취소하려 한다. 이것도 문제에 대응하는 하나의 방법이다. 그러나 생활의 본성에는 가장 위배된다. 왜냐하면 생활의 본성은 욕구를 전진적으로 추구하려는 것이기 때문이다. 각종 욕망에 대한 금욕적인 태도는 다 이 로향에 귀결된다.(3-5)

(e1.1.2.3.2) 셋째 로향은 대상세계를 변화시키거나 자신의 생각을 바꾸는 것이 아니라 욕구 자체를 아예 취소시켜버림으로써 문제를 해결하려는 방향이다. 이는 문제의 해결이 아니라 문제 자체의 해소라고 보아야 할 것이다. 양수명은 이 셋째 로향이 “자신을 돌이켜 욕구를 후퇴적으로 추구함”(意欲反身向後要求)을 근본정신으로 하며, 인도문화가 근본적으로 이 로향을 취하고 있다고 주장하였다.

1.2 분투

(q1.2.1) 이 거의 고정된 우주 - 진이숙과 - 는 이전의 자기가 만들 어낸 것이다. 이것은 ‘이전의 나’ 혹은 ‘기성의 나’라 부를 수 있고, 현재의 의욕은 ‘현재의 나’이다. 그래서 우리가 말하는 작은 범위의 생활은 ‘현재의 나’가 ‘이전의 나’에 대해 행하는 일종의 분투라고 해석할 수 있다. 이른바 ‘이전의 나’ 혹은 ‘기성의 나’는 바로 물질세계에서 우리가 획득할 수 있는 것, 예를 들면 흰색, 소리, 견고함 등 모두 감각이 드러낸 그림자가 우리 앞에 드러난 것이다. 그리고 이때 볼 수 없고 들을 수 없고 만질 수 없는 비물질적인 것, 이른바 ‘현재의 나’가 있다. 이 ‘현재의 나’를 사람들은 ‘마음’ 혹은 ‘정신’이라고 부른다. 이는 바로 앞으로 나아가는 눈앞의 활동이며, ‘기성의 나’ - 물질 - 와 서로 상대적이다.(3-3)

(q1.2.2) 이른바 생활은 ‘현재의 나’의 ‘이전의 나’에 대한 분투이다. 그렇다면 무엇을 분투라고 하는가? ‘현재의 나’의 의욕을 전진적으로 추구하는 활동에서 ‘이전의 나’는 나에게 목전의 ‘장애물’이 된다. 가령 앞에 있는 돌은 내가 앞으로 나아가는 것을 막으므로 힘써 치워버려야 길을 갈 수 있으니 장애물이라 할 수 있다. 내가 차를 마시려 할 때 나의 팔다리와 찻잔은 모두 장애물이라 할 수 있다. 왜냐하면 나의 팔다리 혹은 찻잔은 다 ‘기세간’(器世間) - ‘이전의 나’ - 으로서 매우 무거운 물건이므로 나의 소망대로 하려면 팔다리를 운동시키거나 혹은 찻잔을 입술로 가져가 반드시 ‘이전의 나’의 국면을 변화시키려고 노력해야 하며 그렇지 않으면 결코 욕구를 충족시킬 수 없기 때문이다. 이렇게 노력하여 ‘이전의 나’의 국면을 변화시켜 그 결과 소득이 있는 것이 이른바 분투다. 그래서 힘을 쓰는 것은 다 분투라 할 수 있다. 우리의 생활은 한 순간도 힘을 쓰지 않는 때가 없으므로, 한 순간도 분투하지 않는 때가 없다.(3-3)

(q1.2.3) 현재 장애가 되는 물건은 나에게 하나의 난제다. 이른바 분투란 곤란에 대응하고 문제를 해결하는 것이다. 거의 모든 ‘유정’ - 생물 - 의 생활이 다 그러하다. 단지 인류만이 그런 것이 아니다. 가령 쉬파리의 여섯 개의 긴 다리와 많은 눈알들은 모두 곤란에 대응하기 위하여 점차 그 기성의 나를 변화시켜 환경에 적응하려 한 것이다. 그러나 이런 적응은 모두 의식 이전의 것, 즉 본능적인 생활이다. 사람의 생활도 대부

분 본능적인 생활이다. 가령 어린애가 태어나 젖을 먹고 잠자고 [...] 할 줄 아는 모든 것이 그 ‘배우지 않고도 할 수 있는’ 본능을 사용하여 곤란에 대처하고 문제를 해결하려 한 것이다. 의식을 갖고 있는 인류는 의식을 이용하여 자신을 지배하지만, 다른 많은 생물은 의식이 매우 미약하거나 어떤 것은 의식이 없으며, 본능적인 생활이 더 중요하다. 종합하면 본능적이든 의식적이든 앞을 향해 나아가는 노력은 다 분투다.(3-3)

(e1.2.4) 문화에 대한 양수명의 정의에서 핵심 개념은 생명과 생활이다. 그것은 불교의 유식사상과 베르그송 철학을 원용하여 건립한 생기론적 우주론을 기반으로 한다. 생기론적 우주론에서는 생물, 나아가 전 우주 자체가 사건의 상속으로서 생활일 따름이다. 양수명의 설명에 따르면, 생활이 ‘사건의 연속적인 흐름’이라고 할 때의 사건은 구체적인 생활에서 유식에서 말하는 인식의 대상(見分)과 인식의 주체(相分)의 통일 혹은 결합이다. 찰나간의 감각 혹은 생각이 다 일문일답의 ‘사건’인데, 사건이 계속되는 것은 우리의 물음과 대답이 그치지 않기 때문이다. 양수명에 따르면, 이 탐문의 도구는 육근(六根)이고, 이들 도구의 배후에서 그것들을 산출하고 조종하는 것을 일삼는 주체는 중단 없는 의욕이다. 그리고 생활은 ‘현재의 나’가 ‘이전의 나’에 대해 행하는 분투다. 의식적 주체인 ‘현재의 나’가 욕구를 충족시키려는 활동에서 고정된 우주로서의 ‘이전의 나’는 장애물이 된다. 욕구를 충족시키려면 ‘이전의 나’의 국면을 변화시켜 장애물을 제거하여야 한다. 분투란 ‘이전의 나’의 국면을 변화시켜 그 결과 소득이 있는 것이다. 이 분투에는 본능적인 행위와 의식적인 행위가 다 포함된다. 한편 분투의 대상은 단지 물질세계만이 아니라 타인의 마음과 필연적 인과관계를 중심으로 하는 자연법칙, 그리고 예술활동의 무대인 정감의 영역이 있다고 한다. 양수명은 충족 가능성에 의거하여 욕구를 분류하는데, 이는 그가 말하는 네 가지 분투 대상에 조응한다.

1.2.1 분투 대상의 분류

1.2.1.1 타인의 마음

(q1.2.1.1.1) 장애는 비단 물질세계 - 기성의 나 - 만이 아니고, 나 자신의 진이숙과만도 아니다. 그밖에 하나 더 - 즉 다른 유정이 있다. 예를 들면 나는 금수를 사냥하여 고기를 먹고 가족을 벗긴다. 이때 다른 유정의 근신(根身)에 국면의 변화가 일어나는데, 그것도 ‘기성의 나’에 대한 분투이다. 왜냐하면 여타 유정의 근신은 실로 나의 기계(器界), 즉 기성의 나이기 때문이다. 그래서 이때 장애가 되는 것은 다른 유정이 아니라 바로 나 자신의 ‘진이숙과’이다. 진정으로 장애가 되는 것은 다른 유정의 마음이지 그 근신이 아니다. 가령 내가 남의 사랑을 받으려 하거나 나의 의견을 제시하여 남에게 동의를 구할 때 장애가 되는 것은 ‘다른 유정의 마음’이다. 이것은 다른 유정이며, 결코 나의 ‘기성의 나’가 아니고 그의 ‘현재의 나’이다. 이때에 그가 결국 나에게 동의할지 여부는 알 수 없다. 내가 만약 모든 사람에게 내 의견에 동의할 것을 구한다면, 반드시 나의 뜻을 진술하여 호소하고 ‘다른 사람의 마음’의 국면을 바꾸어야 비로소 나의 소망대로 될 수 있다. 이것도 분투이다.(3-3)

(e1.2.1.1.2) 여기서 양수명은 우리의 분투의 대상에 단지 타인의 욕신을 포함하는 물질세계뿐만이 아니라 타인의 마음도 포함된다는 사실을 지적하고 있다. 이 사실은 나중에 자신의 의지만으로 어찌 할 수 없는 대상(욕구 충족의 대상)으로서 타인의 마음에 대한 인식으로 전개된다. 또한 사람이 사회생활에서 바람직한 인간관계를 맺고자 할 때 관건적인 요소로서 타인의 마음을 중시하는 데로 나아간다.

1.2.1.2 자연법칙

(q1.2.1.2.1) 장애가 되는 것은 단지 물질세계와 ‘다른 사람의 마음’만이 아니다. 비교적 깊이 은폐되어 있어서 사람들이 주의하지는 않지만 항상 부딪치는 것이 있으니, 바로 우주의 필연적 인과법칙이다. 이 법칙은

반드시 따라야 하고 피할 수 없는 것이다. 이러한 원인이 있으면 반드시 저러한 결과가 있다. 가령 비상이 든 사탕을 먹으면 반드시 죽는 것은 인과의 필연적 법칙이다. 내가 비상이 든 사탕을 먹고 싶으면서 죽기는 원치 않는다면, 이때 장애가 되는 것은 필연적 인과율이고, 이는 피할 수 없는 것이다. 또 가령 보통 사람들이 다 살기를 원하지 늙어 죽기를 바라지 않는데, 이때 장애가 되는 것은 ‘모든 살아있는 것은 다 늙어 죽는다’는 법칙이다.(3-3)

(e1.2.1.2.2) 여기서 양수명은 분투로서의 생활에서 극복해야 할 장애 가운데 하나로서 자연의 필연적인 법칙을 제시하고 있다. 자연법칙의 존재는 인간의 의지나 희망만으로는 바꿀 수 없는 객관적인 사실로서, 인간이 욕구를 충족시키기 위해서는 피할 길이 없는 장애물이다.

1.2.1.3 정감

(q1.2.1.3.1) 인류의 생활은 자세히 살펴보면 모두 분투라고 볼 수는 없다. 자연히 매우 작은 일로부터 큰일에 이르기까지 - 예를 들면 손발을 놀리는 것으로부터 국가를 개조하는 일에 이르기까지 - 분투 아닌 것이 없지만, 때로 예외가 있다. 가령 지극히 즐거워 노래를 부른단지 흥이 나서 춤을 춘단지 하는 모든 유희·음악·가무·시문·회화 등의 정서 활동과 예술 작품은 대체로 잠재력의 발휘이며, 전혀 어려움에 대응하거나 문제를 해결하는 것이 아니며 전혀 분투가 아니다. 이들 일이 분투와 다르다고 하는 것은 단지 그것이 자연적 표출이지 의식에 드러난 활동이 아니어서가 아니다 - 의식에 드러나지 않은 활동도 분투라 할 수 있다. - 그것은 그 기본 성격과 태도가 분투와는 전혀 다르기 때문이다.(3-3)

(e1.2.1.3.2) 양수명에 따르면, 예술의 영역으로서 정서 활동은 그가 말하는 일반적인 분투와는 성격을 달리 한다. 그것이 일반적인 분투와 다른 점은 내면의 자연스런 표출로서 살아가면서 부딪치는 어려움을 해결하려는 활동이 아니라는 사실이다. 즉 예술의 영역으로서 정서 활동은 생존의 욕구를 충족시키기 위한 활동이 아니라는 것이다.

1.3 욕구

(e1.3.1) 욕구는 문화에 대한 양수명의 정의에서 핵심 개념이다. 그에 따르면 문화란 생활양식일 뿐이고, 생활이란 다함이 없는 욕구(그의 표현을 빌면 ‘意欲’)의 부단한 충족과 불충족이다. 그리고 욕구를 충족시키려는 방향은 인류문화의 유형과 발전단계를 설명하는 그의 문화삼로향설에서 여러 문화를 분류하는 기준이 된다.

1.3.1 충족 가능성에 따른 욕구의 분류

1.3.1.1 물질세계에 대한 욕구

(q1.3.1.1.1) 충족시킬 수 있는 것. 이것은 물질세계 — 기성의 나 — 에 대한 분투에서다. 이때는 오직 지식 능력이 부족할 때 충족시키지 못할 뿐, 본래 해결할 수 있는 문제다. 가령 처음에 사람이 하늘을 날고자 했을 때 당시의 지식이 부족하여 그 욕구를 충족시킬 수 없었으나, 경기구나 비행기가 발명된 다음에는 충족시킬 수 있었다. 그러므로 이처럼 성질상 해결될 수 있는 욕구는 결국 방법을 생각해낼 수 있음을 알 수 있다.
(3-4)

(e1.3.1.1.2) 양수명은 “비록 각각의 ‘사건’에서의 물음에 다 하나의 대답이 있지만, 그 대답이 반드시 우리의 욕구를 충족시키는 것은 아니라는 점”(3-4)을 지적하면서 충족 가능성에 따라 욕구를 네 가지 부류로 분류하고 있다. 첫째로 논하고 있는 것은 성격상 근본적으로 해결 가능한 욕구로서, 이른바 물질세계에 대한 욕구이다. 그것은 설혹 현재로서는 해결할 수 없다고 하더라도, 언젠가 방법을 찾아내면 혹은 달리 표현해서 과학기술이 발달하면 해결할 수 있다고 한다.

1.3.1.2 타인의 마음에 대한 욕구

(q1.3.1.2.1) 충족 여부를 결정할 수 없는 것. 가령 의욕을 전진적으로 추구할 때 장애가 되는 것이 ‘다른 유정의 마음’이라면, 이는 완전히 나의 우주 밖의 일이고, 충족시킬 수 있는지 여부를 파악할 수 없다. 예를 들면 남이 나를 미워하지 않기 바란다면, 때로 간절한 마음을 나타내어 ‘남의 마음’을 변하게 할 수 있지만, 때로는 어떻게 마음을 나타내든 상대가 여전히 나를 미워하거나 말로는 미워하지 않는다고 하면서도 마음속으로 는 여전히 미워할 수도 있다. 이때 내 욕구의 충족 여부는 일정하지 않고, 내가 주체적으로 조절할 수도 없다. 왜냐하면 나는 단지 그의 신체를 복종시킬 수 있을 뿐 그의 ‘마음’을 복종시킬 수는 없기 때문이다. 단지 그의 결정에 따를 수 있을 뿐이다.(3-4)

(e1.3.1.2.2) 양수명에 따르면, 타인의 몸은 기본적으로 나의 의지에 복종시킬 수 있지만 그의 마음은 내 마음대로 할 수 없다. 그래서 타인의 마음에 대한 욕구는 반드시 충족된다고 보장할 수 없는 것, 그의 표현대로라면 충족 여부를 결정할 수 없는 것이다.

1.3.1.3 자연법칙에 대한 욕구

(q1.3.1.3.1) 절대로 충족시킬 수 없는 것. 이는 반드시 따라야 할 인과의 필연적인 법칙으로, 완전히 어쩔 수 없는 것이다. 가령 살아서 영원히 늙어 죽지 않으려 하고 꽃이 피어 영원히 시들지 않게 하려 하는 것은, 어떻게 하든 성취할 수 없고 절대로 불가능한 것이다. 그러므로 이런 욕구는 당연히 충족시킬 수 없다.(3-4)

(e1.3.1.3.2) 사람이 태어나면 반드시 죽고 꽃이 피면 언젠가는 시들게 마련인 것과 같은 자연의 필연적인 법칙들은 당연히 인간의 의지로는 어찌할 수 없는 존재이다. 이 자연법칙을 넘어서려는 욕구는 양수명의 분류에 따르면 절대로 충족시킬 수 없는 욕구에 해당한다.

1.3.1.4 정감의 영역에 대한 욕구

(q1.3.1.4.1) 위의 세 가지와는 다른 것으로서, 이른바 충족 여부, 성취 여부를 말할 수 없는 것이 있다. 이런 활동은 매우 특이하다. 가령 가무·음악 및 갖가지 자연스런 정감의 발휘는 완전히 충족 여부 혹은 성취 여부를 말할 수 없다.(3-4)

(e1.3.1.4.2) 양수명은 예술 활동, 곧 정감의 영역이 일반적인 분투와 다른 성격의 것임을 지적한 바 있는데, 이 영역에 관한 욕구는 충족 여부를 결정할 수 없다고 한다. 이는 아마도 그것을 생활에서 부딪치는 문제를 해결하려는 활동이 아니라 내면의 자연스런 표출로 파악하기 때문일 것이다. 그는 노래 부르고 춤추는 등 자신의 정감을 자연스럽게 표출하는 예술 활동을 완전히 주관적인 느낌의 영역으로 간주하는 측면도 있다. 따라서 양수명은 이 영역에 대한 욕구는 충족 내지 성취 여부를 말할 수 없다고 한다. 이는 양수명이 분투의 대상을 분류하면서 예술 활동의 무대로서 정감의 영역은 생존을 위한 분투와는 다른 성격의 것이라고 지적한 것과 맞물려있는 관점이라 하겠다.

1.4 동서 문화의 비교

1.4.1 동서 문화의 진보와 낙후

(q1.4.1.1) 이른바 문화란 한 민족의 생활의 갖가지 모습을 가리킨다. 총괄하면 그것은 세 분야에서 벗어나지 않는다. ① 정신생활. 가령 종교·철학·과학·예술 등이 그것이다. 종교·문예는 감정에 치중하고, 철학·과학은 이지를 중시한다. ② 사회생활. 우리가 주위 사람들 - 가족·친구·사회·국가·세계 - 과의 사이에서 살아가는 방식이 다 사회생활에 속한다. 가령 사회조직, 윤리관습, 정치제도 및 경제관계가 그것이다. ③ 물질생

활. 음식, 주거와 각종 생활용품, 인류가 생존을 위해 자연계에서 얻는 여러 가지 것들이 해당한다. 인류의 생활은 대개 이 세 분야에서 벗어나지 않는다. 문화라는 것은 이 세 분야에서 관찰할 수 있다.(1-3)

(q1.4.1.2) 첫째, 정신생활 면에서 — 비록 중국과 인도가 다르기는 하지만 — 동양인의 종교는 매우 흥성하였고 서양인의 종교는 크게 비판 받고 타격을 입었다. 동양의 철학은 여전히 고대의 형이상학이고, 서양인은 형이상학을 거의 버려두고 더 이상 논하지 않는다. 그렇게 하지 않으면 앞길이 위험하기 때문이다. 이런 현상은 확실히 서양인이 우리보다 많이 진보한 결과다. 우리는 서양인들이 종교와 형이상학에 대하여 한 비판을 부정할 수 없는데, 비교해보면 중국인은 분명히 아직 진보하지 못한 상태에 있기 때문이다. 둘째, 사회생활 면에서 서양은 중국에 비해 확실히 더 진보하였다. 동양의 모든 정치체도는 서양 고대에 있던 제도이지만 서양은 이미 일찍이 바꾸었다. 가정과 사회에 있어서도 중국은 아직 진보하지 않은 고대문화적 형태로서 서양에 비해 한 걸음 뒤쳐졌다. 셋째, 물질생활 면에서 동양이 서양에 미치지 못하는 말할 나위도 없다. 우리는 아직 어둡침침한 기름등을 쓰지만 서양은 전등을 이용하고, 우리는 아직 매우 열악한 수레를 쓰지만 서양인은 기차와 비행기, 함정을 이용한다. 물질생활의 면에서 대등하지 않음을 매우 분명하게 볼 수 있다. 이처럼 문화의 세 방면에서 동양문화는 모두 서양문화에 미치지 못한다.(1-3)

(q1.4.1.3) 서양문화의 걸으로 드러난 모습을 중국문화와 비교해보자. 첫째, 물질문명의 측면에서 서양문화의 자연정복은 중국에 존재하지 않고 서양에 미치지 못한다. 둘째, 학술사상의 측면에서 중국에는 과학방법이 존재하지 않는다. 셋째, 사회생활 면에서 중국에는 서양문화의 ‘민주주의’가 존재하지 않는다. 이 세 측면에서 볼 때, 중국은 거의 서양에 미치지 못하고, 단지 부정적인 모습만을 드러내며 긍정적인 모습은 찾을 수 없다. 그렇다면 중국문화의 근본 로향이 서양문화와 같은데 다만 느리게 나아가서 서양의 성과에 미치지 못하는 것인가, 아니면 서양과는 다른 길을 걷고 성과도 달라서 부정적인 모습뿐만이 아니라 긍정적인 모습도 있는 것인가? 혹자 — 대다수의 사람들 — 는 단순히 중국이 서양에 미치지 못하고 서양이 빠르게 진화한 데 비해 중국인은 느리게 진화하여 절반도 나아가지 못하였다고 본다. 나 역시 처음에는 그렇게 생각했다. 자연정복을 예로 들어보자. 인류가 아직 진화하지 않았을 때에는 지식이 개발되지 않

아 자연을 정복할 수 없었다. 진화하지 못할수록 자연을 정복하기 어렵고, 진화할수록 자연을 정복할 수 있다. 중국인의 자연정복이 서양문화에 미치지 못하는 것은 중국인이 문화의 진보에서 서양인에 비하여 매우 뒤쳐져 있는 것이 아니고 무엇인가?(3-10)

(q1.4.1.4) 과학적 방법은 인류의 지식이 초기의 생성단계에서 벗어나 개화한 뒤에 종교와 형이상학(玄學)에서 해방되어 나온 것이다. 콩트(Comte)가 말한 종교·형이상학·과학의 3단계 발전은 매우 옳지 않지만, 과학의 발생이 뒤에 이뤄졌다는 것은 틀리지 않다. 중국은 아직 종교와 형이상학의 테두리에서 벗어나지 못했으며, 과학이 크게 흥성한 서양에 비해 분명 진보하지 못하였다. 인간의 개성 신장은 각종 권위에서 해방되어 나온 것인데, 또한 중국인은 서양인이 도달한 지점에 미치지 못하였다. 인류문화는 거의 한 방향으로 나아가는 것으로 볼 수 있는데, 서양인이 8, 90리를 나아갔다면 중국인은 단지 2, 30리를 나아갔다는 것이 분명하지 않은가?(3-10)

(q1.4.1.5) 동양문화는 아직 진보하지 못한 문화이고 서양문화는 이미 진보한 문화임이 분명하다. 이른바 아직 진보하지 못한 문화는 언급할 필요도 없을 것이고, 오직 이미 진보한 문화를 채용해야 할 것이다. 나는 상내덕(常乃應)이라는 사람이 서양문화와 동양문화가 하나는 옛 것(古)이고 하나는 오늘날의 것(今)이며 하나는 앞선 것이고 하나는 뒤쳐진 것이며 하나는 아직 진보하지 않은 것이고 하나는 이미 진보한 것으로서 함께 나란히 거론할 수 없다고 말한 것을 기억한다. 우리가 생활의 세 분야에서 고찰한 결과에 따르면, 상내덕의 논조가 틀리지 않다. 동양문화와 철학은 모두 한번 생겨난 이후 변하지 않았다. 수천 년 후의 문화와 철학이 수천 년 전의 문화와 철학이다. 오늘날 사람들이 가진 모든 것이 고인(古人)의 유산이고, 후인이 만든 모든 것이 다 고인의 잔재이다. 그러므로 동양문화는 고화(古化)이다. 서양문화는 그렇지 않다. 사상이 날로 새로워지고 문화가 수시로 개척되어 일체가 모두가 나중에 나온 것이 낫고 옛 것은 없다. 그러므로 서양문화는 신화(新化)이다. 하나는 옛 것이고 하나는 오늘날의 것이니, 둘을 대등하게 볼 수 없다고 하는 것은 옳은 견해이다. 동양문화가 변화할 수 있다고 한다면, 옛 문화가 앞으로 미래 세계에 통용된다는 말인데, 이런 말을 누가 믿을 수 있겠는가.(1-3)

(e1.4.1.6) 여기서 양수명은 중국문화가 서양문화와 비교해 볼 때 문화의 세 분야인 물질생활, 학술사상, 사회생활 등 모든 면에서 낙후되어 있다고 주장하는 듯하다. 특히 자연정복과 과학이라는 측면에서는 중국문화가 서양문화에 비해 현격하게 뒤쳐져 있는 것으로 나타난다. 한 마디로 중국문화가 지나간 과거의 것이라면 서양문화는 진보한 현재의 것이라고 할 수 있다는 것이다. 그러나 두 문화 간에 진보와 낙후를 논하는 것은 양자가 동일한 노선을 걷고 있다는 사실을 전제로 할 때 가능하다. 그러나 양수명의 문화삼로향설에 의하면 중국문화와 서양문화는 로향이 서로 다르기 때문에 진보 내지 우열을 논할 수 없다.

1.4.2 동양문화 우위론의 문제점

(q1.4.2.1) 일반인들은 동양이 정치제도, 사회의 풍속습관 및 물질적 향유에 있어서는 서양인에 미치지 못하지만, 정신 방면은 서양보다 나은 점이 있다고 생각할지 모르겠다. 구파(舊派)뿐만 아니라 일부 신파(新派) 사람들도 그런 견해를 취하였다. 그러나 나는 반문하고 싶다. 현재 동서 문화 문제에서 최후의 근본에 대해 탐구하고 있는데, 중국인의 정신생활, 즉 종교·철학·도덕·예술에서 근본적으로 옳지 않음을 보지 않는가? 사상의 개혁과 철학의 변화를 필요로 하고 있지 않는가? 어떻게 정신면에서 중국인이 나은 점이 있다고 할 수 있는가? 일반인들의 생각은 전혀 옳지 않다. (1-3)

(q1.4.2.2) 나는 중국이 서양문화와 접촉하지 않고 완전히 폐쇄되어 외부와 소통하지 않았다면 다시 300년, 500년, 아니 1,000년이 지나도 결코 증기선·기차·비행기 및 과학적 방법과 ‘민주주의’의 정신을 낳을 수 없었을 것이라고 나는 단언할 수 있다. 무슨 말이냐 하면, 중국인은 서양인과 똑같은 길을 걸어가지 않는다는 것이다. 느리게 나아갔기 때문에 남들보다 수십 리 뒤쳐진 것이 아니다. 만약 같은 길을 걸어가는데 조금 늦었다면, 천천히 걸어가도 결국 언젠가는 따라잡을 수 있다. 그러나 만일 각자 다른 방향으로 다른 길을 걸어간다면, 아무리 나아가도 앞선 사람이

도달한 지점에 미칠 수는 없을 것이다. 중국은 사실 후자의 경우이다. 다시 말하면 중국인은 서양인과 다른 로향과 태도를 갖고 있다. 즉 중국인이 걷는 길은 전진적으로 추구하는 첫째의 로향과 태도가 결코 아니다. (3-10)

(q1.4.2.3) 대체로 사람들은 “서양문명은 물질문명이고 동양문명은 정신문명이다”라고 말하기를 좋아한다. 이런 말은 당연히 매우 조야하다. 왜냐하면 서양인은 정신생활과 사회생활에서 성취한 바가 매우 커서 결코 물질문명에만 그치지 않으며, 동양인의 정신생활이란 것도 그다지 뛰어나지 않고 도리어 서양인에 미치지 못하는 점도 있기 때문이다. 그러나 그러한 견해를 완전히 부정할 수도 없다. 왜냐하면 동양문화에서 성취한 바가 있다면 그것은 아무래도 정신생활 면에 있을 것이기 때문이다. 사람들의 관찰이 틀리지는 않다. 그래서 우리는 중국문화와 인도문화의 긍정적인 측면을 다루는 이 장에서 정신적인 면에 대해 논해야만 할 것이다. 그리고 중국문화와 공가(孔家), 인도문화와 불교의 중요하고도 밀접한 관계는 심상하지 않으므로, 우리가 동서 문화를 고찰하려면 유학과 불교를 고찰하지 않을 수 없고, 따라서 철학의 측면에서 논해야 한다.(4)

(e1.4.2.4) 여기서 양수명은 적어도 정신생활 면에서는 동양문화(주로 중국문화를 가리킨다)가 서양문화보다 우월하다는 주장의 문제점을 지적하고 있다. 가령 중국에서 사상의 개혁과 철학의 변화를 요구하고 있다는 점을 고려하면 종교, 철학, 예술, 도덕 등의 정신생활 면에서 중국문화가 서양문화보다 낫다는 주장을 설득력이 없다는 말이다. 여기에는 문화삼로향설에 의거하여 서양문화와 중국문화가 근본적으로 다른 로향을 걸어왔다는 인식이 깔려 있다. 또한 서양은 물질문명이고 동양은 정신문명이라는 관점에 대해서도 비판을 가하고 있다. 그런 관점을 완전히 부정할 수는 없지만, 정신생활 면에서 중국문화가 서양문화에 비해 뒤쳐진 측면이 있기 때문에 전적으로 동의할 수는 없다고 한다.

1.4.3 동양문화 우위론의 대두 배경

(q1.4.3.1) 대개 사람들의 병폐는 서양이 제1차 세계대전의 영향으로 자신의 문화에 대해 반감을 갖게 되고, 동양문화에 대해 막연히 흠모하게 된 데서 연유한다. 가령 듀이와 러셀이 중국문화를 경시하지 않고 앞으로 동서 문화가 조화되리라고 생각하는 것이 그러하다. 그러나 그들에게 어떻게 조화할 수 있는지 물으면 사실상 원리를 제시하지 못한다. 또 양계초가 유럽에 가서 이런 논조의 영향을 받았다. 그는 『구유심영록』에 [당시 유럽 사람들에게 들은 말을] 다음과 같이 적었다. “서양문화는 이미 무너져 중국문화의 구원을 기다리고 있는데 당신은 하필 우리 유럽에 와서 해결 방안을 찾고 있는가.” 그가 서양 사람들에게 중국 고대의 주장들, 가령 공자의 “적음을 염려하지 않고, 공평하지 못함을 걱정한다.”, “온 세상 사람들이 다 형제이다.”는 말과 묵자의 ‘겸애’를 이야기하자, 서양 사람들이 탄복하며 중국문화를 높이 평가하였다. 양계초는 또 베르그송, 오이켄 등의 철학이 모두 일종의 전환 현상으로서 선종(禪宗)의 길로 나아가려 하였지만 아직 궤도에 들어서지 못하였다고 하였다.(1-3)

(q1.4.3.2) 이렇게 중국문명을 찬양하였지만, 사실 양계초의 말은 한 마디도 맞지 않다. 양계초가 거론하는 중국의 옛 말은 서양 사람도 말할 수 있는 것이고, 중국의 것이 서양문화와 같아야만 귀하다고 할 수 있다면 이미 그들에게 미치지 못하므로 조금도 귀하지 않다, 중국문화에 귀한 점이 있다면 반드시 그 특별한 점에 있어야 하고, 특별한 점이 있어야만 성장할 수 있다. 그들은 결국 주위 사람들이 우리에게 대해 칭찬하고 우리가 남들과 같다고 하기 때문에 고귀하다고 느끼는 것이다. 중국문화에 대한 그러한 숭배에서 바로 중국문명의 불완전함을 볼 수 있다. 우리가 극히 어리석은 이런 것들을 제거해버릴 수 없다면 그만이지만, 그렇지 않다면 정말로 한번 비교하여 해결하지 않으면 안 된다.(1-3)

(e1.4.3.3) 여기서 양수명은 동양문화 우위론이 대두한 배경을 소개하면서 그것이 타당하지 못하다는 점을 지적하고 있다. 1차 세계대전 이후 서구사회에서는 그와 같은 참혹한 전쟁을 초래한 서구문명에 대해 통렬한 자기반성이 일어났다. 그리고 서구문명에 대한 비판적 시각과 맞물려

이른바 동양문명에 대한 기대 내지 흠모의 풍조가 등장하였다. 바로 이런 시기에 중국의 양계초가 유럽을 방문하여 그러한 반성과 흠모가 나타나게 된 배경에 대한 깊은 인식을 결여한 채 액면 그대로 받아들여 그것을 서구문명에 대한 동양문명의 우위론으로 중국에 소개하였다. 여기에 중국을 방문하여 서구문명에 대한 반성과 중국문화에 대한 찬양을 아끼지 않은 러셀과 듀이도 적지 않은 영향을 미쳤다. 그러나 양수명은 러셀과 듀이 및 양계초가 중국문화는 인류문화에 보편적인 것으로서 중국의 특유한 독자적인 것이라고 보기 어렵다고 보았다.

1.4.4 동서 문화 조화론의 문제점

(q1.4.4.1) 여기에서 우리는 사람들의 의도가 동서 문화를 조화시켜 세계의 신문화(新文化)로 삼으려는 것임을 알 수 있는데, 이는 모호한 희망일 뿐 확실한 논단이 아니다. 이런 모호하고 완고하며 진지하지 못한 태도는 전혀 옳지 않다. 동양문화가 어떤 가치를 갖고 있는지 알지 못하는데 어떻게 두 문화의 조화와 융합을 희망할 수 있겠는가? 조화하고 융합하려면 그렇게 할 수 있는 길을 말해야 한다. 원리를 말하지 않으면 어디에 근거해서 조화하고 융합할 수 있음을 알 수 있겠는가?(1-3)

(q1.4.4.2) 서양인은 서양문화의 입장에서 미래의 문화가 순조롭게 변화되리라고 볼 것이다. 왜냐하면 그들이 비록 그들의 문화에 병폐가 많다고 느끼긴 하지만 더 이상 나아갈 수 없는 지경에 이른 것은 아니기 때문이다. 그래서 천천히 방향을 틀어 다른 문화의 길로 나아갈 수 있는 것이다. 동양문화는 현재 이미 벽에 부딪혀 나아갈 길이 없다. 새로운 국면을 개척하려면 반드시 전환해야 한다. 전환은 스스로 노력하지 않으면 안 된다. 가만히 기다려서는 성공할 수 없다. 만일 이 문제에 대한 근본적인 해결을 통해 활로를 개척하지 않는다면, 희망은 없을 것이다. 그렇기 때문에 나는 둘째 견해 - 조화와 융통의 논조 - 가 무엇을 보고 그렇게 말하는지 모르겠다.(1-3)

(e1.4.4.3) 동서 문화 조화론은 20세기 초기 중국사회에서 대단히 영향력 있는 관점이었는데, 양수명은 이에 대한 비판으로부터 문화에 관한 자신의 견해를 피력하기 시작한다. 비판의 핵심은 상이한 문화의 조화를 주장하려면 그 상이한 문화의 실체에 대한 규명이 선행되어야 하는데, 당시 동서 문화의 조화를 주장하는 이들은 동서 문화의 실체와 가치에 대한 인식이 결여되어 있다는 것이다. 그리고 조화를 주장하려면 조화의 가능근거 및 구체적인 원리와 방법을 제시해야 하는데, 당시 조화론자들은 도대체 조화될 수 있는 근거가 무엇이고 어떻게 조화를 이룰 수 있다는 것인지에 대해 해명하지 않는다는 것이다. 양수명은 이대조가 동서 문화에 대한 비교 연구에서 결론적으로 동서 문화의 조화와 융합을 주장하는 데 대해서도 이렇게 비판하고 있다. “이대조가 하는 말은 매우 긴요하고 절박하지만, 이대조 글의 귀결은 여전히 조화와 융합을 희망하는 것이다. 어떻게 조화하고 융합할 수 있는지에 대해서는 말하지 않고 여전히 미래를 기다린다.”(1-2) 한 마디로 동서 문화가 어떻게 조화를 이루고 융합할 수 있는지 구체적인 방법을 제시하지 못하고 다만 막연히 미래에 그러리라는 희망을 피력하는 데 불과하다는 것이다. 여기서 유의할 점은, 양수명이 결코 조화론 자체에 반대하는 것이 아니라 당시 조화론자들의 결함 내지 한계를 지적할 뿐이라는 사실이다. 양수명은 당시 조화론의 한계를 넘어서 동서 문화의 진정한 조화와 융합을 모색하고 그 답안을 제시하고자 한다.

1.5 서양문화

(q1.5.1) 무엇이 서양문화인가? 서양문화는 의욕의 전진적인 추구를 근본정신으로 한다. 달리 말해, 서양문화는 의욕을 전진적으로 추구하는 정신으로부터 생겨난 ‘과학’과 ‘민주주의’를 양대 특색으로 한다.(2-7)

1.5.1 근대 서양문화의 확장

(q1.5.1.1) 이른바 동서 문화라는 문제가 현재 어떤 상황에 놓여 있는가? 내가 보기에 오늘날의 세계는 거의 완전히 서양문화(西方化)의 세계이다. 서양의 각국은 원래 서양문화의 영역이니 본래 말할 나위가 없다. 그런데 동양 각국을 말하자면 서양문화를 받아들여 운용한 나라는 그 민족·국가가 살아남을 수 있었고, 서양문화를 수용하지 않은 나라는 서양문화의 강한 힘에 점령되었다. 가령 일본은 전자에 해당하는 국가이다. 서양문화를 수용하였기 때문에 그 국가의 존재를 유지하고 더욱이 세계에서 매우 강한 나라가 될 수 있었다. 후자에 해당하는 나라는 인도·조선·안남(安南)·미얀마(緬甸) 등이다. 그들은 서양문화를 수용하지 못하고 결국 서양문화의 강한 힘 아래 점령되었다. 그리고 동양문화의 유일한 발원지인 중국도 서양문화의 압박을 받았다. 서양문화가 거의 문을 열어젖히고 들어온 것이나 다름없는 상태가 이미 수십 년이 지났고, 이에 매우 오랫동안 동양문화를 지켜온 중국인도 생활을 바꾸어 서양문화를 수용하지 않을 수 없게 되었다. 정신적 측면, 사회적 측면과 물질적 측면을 막론하고, 현재 우리의 생활이 거의 다 서양문화로 가득 차 있음은 부인할 수 없다. 그러므로 이 문제는 현재 결코 동양문화가 서양문화와 대립하는 전쟁이 아니라, 완전히 동양문화에 대한 서양문화의 절대적 승리, 절대적 정복의 상황에 있다.(1-2)

(e1.5.1.2) 근대 이후 과학혁명과 산업혁명 및 시민혁명을 통해 힘을 축적하고 효율성의 극대화를 추구하는 자본주의로 무장한 서구 열강이 제국주의적 식민지 확장에 나선이래의 서양문화는 세계문화와 거의 동의어로 자신을 조성해나갔다. 양수명의 표현대로 “현대세계는 서양문화의 세계이다.” 진보된 근대 서구문화의 침탈을 받은 미개한 전근대의 문화들은 자신의 의지와 상관없이 진보된 근대문화를 수용해야 한다는 당위성에 굴복하였고, 스스로 그것을 받아들여야 한다는 강박관념에 가까운 요구를 가지고서 어떻게 받아들일 수 있는지 고심하지 않을 수 없었다. 아편전쟁 이후 근대 중국사가 그러한 상황을 웅변적으로 보여주고 있다. 서양문화에 대한 양수명의 관심과 이해는 바로 그러한 맥락에서 생겨난 것이다.

1.5.2 중국인의 서양문화 수용

(e1.5.2.1) 아편전쟁 이전, 특히 명말 이래 서양 선교사에 의해 전래된 서양과학(西學)은 내용과 범위도 한정되어 있었고 그것을 받아들이는 중국인들의 태도에도 한계가 있었다. 우선 뿌리 깊은 중화의식, 문화적 우월감이 열린 태도로 수용하는 것을 방해하였다. 마치 인도불교가 처음 전래되었을 때 격의불교라는 방식으로 변용해서 수용하였던 것처럼 자기 중심적인 이해에 기초하여 부분적으로 수용하고, 도기론(道器論)에 근거하여 ‘기괴하고 사악한 기교’(奇技淫巧)라 폄하하였다. 그나마 건륭 22년(1757) 이후에는 정부가 폐관쇄국정책을 취함으로써 공식적으로는 서학의 수용이 중단된다.

(e1.5.2.2) 아편전쟁 패배 이후 일어난 자강운동은 서양문명에 대한 새로운 인식과 그것을 토대로 한, 근대에 들어 서양문명을 수용하려는 노력의 초기적 형태다. 이 운동은 ‘오랑캐의 장기를 배워 오랑캐를 제어한다’(師夷之長技以制夷)는 임칙서(林則徐), 위원(魏源) 등의 주장에 입각한 것이었다. 여기서 수용 대상이 된 서양문명은 주로 군사기술이었다. 태평천국의 난을 진압한 후 진행된 양무운동은 임칙서, 위원 등의 주장에서 그 전반부인 ‘사이지장기’(師夷之長技)를 실천하려는 운동이라 할 수 있다. 상황의 변화에 상응하여, 수용대상이 된 서양문명의 범위가 군사기술을 넘어 공업 일반으로 확대되었다. 양무운동에서 서양문물의 수용을 주장하는 이론적 토대는 중체서용론이었다.

(e1.5.2.3) 양무운동에서 추진된 서양 공산업의 도입노력은 청일전쟁의 패배로 인해 반성이 야기되어 정치체제, 정치제도를 수용하려는 방향으로 전환된다. 그것은 일본이 명치유신을 통해 부국강병을 이룸으로써 전쟁에서 승리할 수 있었다는 인식에 기초하여 정치개혁을 추진하는 변법유신운동으로 나타난다. 변법운동에서 추진된 정치개혁은 입헌공화국인 중화민국을 성립시킨 신해혁명에 이르러 일단락된 것으로 여겨졌다. 그러나 신해혁명은 오래지 않아 원세개(袁世凱, 1859-1916)의 복벽이라는 상징적 사건이 보여주듯이 사실상의 실패를 선언하게 된다. 신해혁

명의 실패는 당시 혁명주체세력이 실질적으로 미약하였던 사회세력의 역학관계에 따른 필연적인 결과였다. 그러나 대부분의 지식인들은 신해혁명의 실패에서 정치개혁의 한계를 절감하고, 보다 근원적이고 근본적인 차원에서 문화 문제에 주목하게 된다. 이는 정치체제는 바뀌었으나 사람들의 태도는 근대 이전과 달라지지 않았기 때문에 신해혁명이 실패하였다는 반성적인 인식에 따른 것이다.

(e1.5.2.4) 문화 문제에 대한 논의에서 전통문화를 비판하고 서양문화의 전면적 수용을 주장한 것이 진독수(陳獨秀),李大釗(李大釗), 胡適(胡適) 등을 중심으로 한 이른바 서화파(西化派)이다. 이들은 ‘타도공자점(打倒孔家店: 공자학과의 상점을 타도하자)’의 슬로건 아래 전통문화, 특히 전통 윤리도덕에 대해 신랄한 비판을 가하고 서양문물의 전면적인 수용만이 중국이 서세동점으로 야기된 곤경에서 벗어나는 길이라 하여 전반서화론을 주장한다. 이들이 주장한 전반서화론은 서양문화(주로 근대 서양문화)를 기준으로 하는, 서양중심주의적인 역사문화관에 입각한 것이었다. 이것은 신문화운동에 대립하는 보수적 반응에서도 공통적으로 확인할 수 있는 일종의 시대적 흐름이었다.

(e1.5.2.5) 신문화운동과 현대신유학은 동시대에 발생한 사조로서 시대적 특성을 공유하고 있었다. 그것은 위에서 서술한 중국근대사에서 문화 문제에 주목하게 되는 과정과 연관된 것으로서, 핵심은 서세동점으로 야기된 당시 중국의 위기가 본질적으로 문화적 위기라고 보는 시각의 공유이다. 슈워츠(B. Schwartz)는 보수주의, 자유주의, 급진주의라는 세 범주가 대체로 동시에 출현한다는 사실은 그들이 많은 공통관념을 가진 동일한 구조 안에서 운용됨을 설명해준다고 지적한다.(史華慈, 『論保守主義』, 『近代中國思想人物論—保守主義』, 臺北: 時報出版事業有限公司, 1980) 5·4 시기의 보수주의, 자유주의와 급진주의 사이에 어떤 공통관념이 존재하는가 하는 점은 그동안 논자들에 의해 홀시되어 왔다. 5·4 시기 전체 사상계에 존재하는 하나의 공통관념은 문화결정론 사상이다. 그것은 5·4 시기 중국지식인의 공통된 인식이었다.(鄭家棟, 『儒家思

想的現代志向及其命運」, 方克立·李錦全 主編, 『現代新儒學研究論集』(2), 北京: 中國社會科學出版社, 1991, 2-9쪽)

(e1.5.2.6) 임육생(林毓生)도 19세기말에서 20세기 초 중국의 반전통주의자들에게 공통된 신념이 있다고 지적한다. 그것은 부패하고 낙후된 중국을 진흥시키려면 중국인의 세계관을 철저히 전환시키고 중국인의 의식을 완전히 재건하는 데서 착수해야 한다는 것이다. 임육생은 그것을 ‘사상문화를 빌어 문제를 해결하려는 노선’이라고 불렀다.(Lin Yu-Sheng, 이병주 譯, 『中國意識의 危機』(韓國學術振興財團翻譯叢書71), 서울: 大光文化社, 1990, 42-77쪽) 하린(賀麟)은 5·4 시기에 이른바 ‘사상문화를 빌어 문제를 해결하려는 노선’을 취하고 중국 문제는 반드시 사상문화의 차원에서 착수하여 해결을 모색해야 한다고 주장하는 신허통주의가 바로 현대신유학이라 불리는 문화보수주의 사조라고 보았다. 양수명은 진독수 등의 견해에 명확하게 찬성을 표시하고, 동서충돌의 본질이 바로 전체 문화가 근본적으로 다르다는 문제이며 문화 문제는 반드시 문화적 해결을 도모해야 한다고 보았다. 그래서 당시 가장 중요한 일은 사상문화의 개혁이고 정치 문제가 아니라고 주장하였다.

(e1.5.2.7) 양수명은 서화파와 문제의 인식은 공유하지만 문제의 해결 방안에서는 근본적인 차이를 드러낸다. 양자는 동서 문화의 이질성을 인정하고 서구문화를 수용해야 한다는 점에서는 일치한다. 그러나 서화파가 동서 문화의 이질성을 동일한 노선 상에서 속도의 차이, 즉 고급의 문제로 파악하고 발달된 근대문화로써 낙후된 고대문화를 대체해야 한다고 주장한 데 비해, 양수명은 동서 문화의 이질성을 근본적인 노선상의 차이로 보고 유학의 재건을 기초로 서구문화를 흡수하는 길을 택하였다.

1.5.2.1 서양문화에 대한 대응 방식

(q1.5.2.1.1) 대응 방법은 대체로 세 가지에서 벗어나지 않는다. ① 동양문화가 참으로 서양문화와 공존할 수 없고 소통할 수 없다면, 오늘날에

이러려 근본적으로 부정되는 상황이므로, 우리는 어떻게 철저하게 개혁할 것인가 모색하고 시급하게 대처하여 동양문화와 함께 소멸해버리지 않도록 한다. ② 동양문화가 서양문화의 압박을 받는 것은 걱정하지 않아도 된다. 동양문화가 확실히 변신하려고 한다면, 오늘날과 같은 국면에서 살아남을 수 있는 방법과 진정한 해결을 적극적으로 추구해야 한다. 꿈을 꾸는 것처럼 멍하게 있다가 전복되어버려서는 안될 것이다. ③ 동양문화가 서양문화와 과연 조화하고 융합하는 길이 있다 해도 그것은 현재와 같은 ‘참용서법’(參用西法)은 아닐 것이다. 빨리 분명하고 명백한 해결을 찾아 활로를 개척해야 한다. 느슨하고 늘어진 태도를 취해서는 안 된다. 세 가지 길 가운데 결국 어느 길이 옳은지 알 수 없지만, 어느 길을 택하든 근본적인 해결이 아니면 안 되며 결코 애매모호하게 넘어갈 수는 없다. (1-2)

(e1.5.2.1.2) 양수명이 제시하는 방법 가운데 앞의 두 가지는 동양문화의 변화와 개혁을 주장하는 것이며, 셋째는 동서 문화의 조화를 주장하는 것인데 당시의 ‘중체서용론’이 대표적인 경우라고 한다. 여기서 ‘참용서법(參用西法)’은 서양의 방법을 참조하여 채용한다는 의미로, ‘중체서용(中體西用)’과 거의 동일한 의미이다. 양수명이 동서 문화 조화론, 특히 중체서용론을 비판하고 있지만, 그 자신의 주장이 일종의 조화론이자 중체서용론이라는 비판을 받는다. 즉 그가 당시 유행하던 동서 문화 조화론에 대해 비판적인 입장을 취하면서 동양문화의 근본정신(路向)은 서양문화의 그것과는 전혀 다르다고 보았는데, 그러면서도 서양문화의 민주와 과학을 인정하고 그 적극적인 수용을 주장하면서 그 전제로서 중국의 원래 태도, 즉 공자의 인생태도 내지 인생관을 새롭게 가져와야 한다고 주장하는 것은 새로운 조화론으로서 동서 문화 조화론을 비판하던 원래의 입장과 모순된다는 것이다. 그러나 양수명이 동서 문화 조화론을 비판하는 초점은 조화론 자체가 아니다. 조화론을 주장하기 위한 이론적인 전제와 조화의 구체적인 방법이 문제다. 그가 동서 문화 조화론을 비판할 때 초점은 조화를 주장하기 위한 이론적 전제인 동서 문화의 실체와 가치에 대한 인식이 결여되어 있고 조화를 이룰 수 있는 근거와 조화의 구체적인 원리·방법을 제시하지 못한다는 점이라는 사실에 주목해야

한다. 양수명의 문화론이 지니는 핵심적 의의 가운데 하나는 서양 문물 제도의 문화적 뿌리에 대한 인식, 즉 동서 문화의 근본적 이질성에 대한 인식이다. 그리고 그러한 인식을 토대로 동서 문화 조화의 가능근거와 원리 및 구체적인 방법을 제시하는 것이 바로 문화에 관한 연구에서 양수명이 지향하는 목표다.

1.5.2.2 양무운동과 그 문제점

(q1.5.2.2.1) 중국에서는 명대 서광계(徐光啓)가 『기하원본』(幾何原本)을 번역하고 이지조(李之藻)가 『담천』(談天)을 번역하면서 서양문화가 유입되기 시작되었다. 이런 학문은 본래 완전히 이지적 측면의 것인데 중국인은 이지의 측면에서 성취한 바가 매우 적었으므로 이런 학문의 수입이 결코 충돌을 일으키지 않았다. 청대(清代) 강희제(康熙帝)에 이르기까지는 서양의 천문·수학이 그런 식으로 유입되었다. 나중에 함풍(咸豐), 동치(同治) 연간에 서양문화가 수입되어 서양의 화포(火砲)·전함(鐵甲)·소리(聲)·광학(光)·화학(化)·전기(電) 등을 보았는데, 다 중국에서 할 수 없는 것들이었으므로 그들의 뛰어난 점을 취하여 그것들을 배우지 않을 수 없었다. 당시 서양문화에 대한 태도가 또한 그와 같았다. 그래서 당시 중국번(曾國藩), 이홍장(李鴻章) 등이 상해제조국(上海製造局)을 설립하고 제조국 안에서 책을 번역하였으며, 북양에서 해군을 훈련시키고 마미(馬尾)에는 해군학교(船政)를 설립했다. 이런 태도가 거의 수십 년 동안 유지되어, 광서 20년대에 이르러서도 여전히 그러하였다. 그래서 당시 명신(名臣)의 상소나 식자들의 저술, 서원(書院)의 수업이나 과거의 모범답안 및 이른바 시무서(時務書) 등이 모두 서양문물을 중국에 들여오자는 내용이었다.(1-2)

(q1.5.2.2.2) 그때에는 서양문물이 허공에서 떨어진 것이 아니라 그 근원이 있다는 데 대해서는 전혀 주의하지 않았다. 그 근원은 바로 서양의 근본문화이다. 서양의 근본문화가 있었기 때문에 서양의 화포·전함·소리·광학·화학·전기 등과 같은 것들을 만들어낼 수 있었다. 이것들은 예전의 동양문화에는 용납될 수 없었다. 그들은 이 점을 전혀 유의하지 못하고, 서양문물을 마치 수박처럼 넝쿨에서 잘라내어 가져올 수 있다고 생각

하였다. 것처럼 단순하게 바꾸어서는 서양문물을 들여올 수 없을 뿐 아니라 중국의 과거 문화가 완전히 혼란에 빠지게 될 뿐이다 - 나는 방금 앞에서 그것들이 예전의 동양문화에는 용납될 수 없다고 하였다. 그들은 본래 문화라는 문제를 보지 못하고 단지 외면적인 결과물만을 보고서, 그 결과물들을 교환하고 바꾸면 중국이 부강해질 수 있으리라고 생각하였고, 그것이 전혀 성공할 수 없다는 것을 몰랐다.(1-2)

1.5.2.3 변법운동과 그 문제점

(q1.5.2.3.1) 청일전쟁(淸日戰爭)에서 해군이 전멸되자, 모두가 처음으로 화포·전함·소리·광학·화학·전기 등을 그런 식으로 들여올 수는 없으며 그것들의 배후에 근본적인 것이 있음을 깨달았다. 이에 과거시험의 폐지와 학교의 설립, 철로의 건설과 실업의 육성 등을 주장하게 되었다. 당시 그런 생각이 성행하여, 무술변법(戊戌變法)이 실패하자 경자사변(庚子事變)이 뒤를 이었고 변법의 주장이 더욱 커지게 되었다. 이런 운동의 결과, 과거시험이 폐지되고 학교가 설립되었다. 또한 모두가 점차 정치제도에 주목하여, 당시의 서양문화가 가능했던 것은 단지 실업의 육성과 학교의 설립이 아니라 서양의 입헌제도·대의제도(代議制度) 때문이라고 생각하게 되었다.(1-2)

(q1.5.2.3.2) 그리하여 정치제도의 방면에서 입헌파와 혁명파라는 두 유파가 생겨났다. 입헌파는 자신들의 주장이 실현되면 서양문화가 완전하게 수용되어 일본처럼 매우 부강한 나라로 바뀔 수 있다고 생각하였다 - 혁명파의 생각도 마찬가지였다. 이 시기에는 정치제도의 측면에 주목하여, 혁명론자는 혁명에 분주하고 입헌론자는 국회를 개원하고 자의국(諮議局)을 설립하여 입헌을 예비할 것을 요구하였다. 결과적으로 입헌파의 주장이 점차 실현되었고, 혁명파의 주장도 신해년(辛亥年)에 드디어 성공을 거두었다. 이런 정치 개혁으로 서양의 정치제도를 진정으로 채용했다고 할 수는 없지만, 분명히 하나의 개혁이었다. 당시 필요로 하는 정치체제는 결코 중국 고유의 정치제도가 아니었다. 그러나 그런 개혁을 통해서 서양의 정치제도가 실제로 중국에서 실현될 수 없었다. 혁명 이후 10년이 지나도 중국인은 서양의 정치제도를 운용할 수 없었으므로, 서양의 정치제도는 결국 중국에서 건립된 적이 없었다.(1-2)

(q1.5.2.3.3) 우리가 여러 해 동안 서양문화의 정치제도를 우리 국가 사회에 실제로 정착시키지 못한 원인은 결코 한 개인의 잘못이 아니고 사소한 문제 때문도 아니다. 비록 청 황실이 입헌을 선포할 진정한 의사가 없었고 원세개가 스스로 황제가 되려는 야심이 가득하고 근래에 군벌의 혼란이 있었다고 해도, 그것이 장애가 되기는 했지만 근본 원인은 아니었다. 근본 원인은 중국의 일반 국민이 시종 이 장애를 극복하지 못한 것이다. 그리고 그 장애를 극복하지 못한 원인은 중국 인민이 서양문화의 정치제도 아래서도 여전히 동양문화의 정치제도 아래에서 지냈던 태도를 계속 지니고 있었기 때문이다. 동양문화의 태도는 근본적으로 서양문화와 모순되어, 이 태도를 바꾸지 않으면 서양문화의 정치제도를 결코 건립할 수 없으며 서양문화에서 이런 정치제도를 창조해낸 의미가 또한 완전히 소멸되고 말 것이다. 우리가 근래 몇 년 동안 고통 받은 것은 전적으로 이 때문이다. 이는 결코 소소한 문제가 아니다. 근본적인 문제이다. 이제 우리는 근본으로부터 해결하지 않으면 안 된다. 그것은 바로 어떻게 근본적인 태도의 차원에서 서양문화의 정신을 채용하여 서양문화를 온전히 수용할 수 있는가 하는 것이다.(1-2)

1.5.2.4 신문화운동

(q1.5.2.4.1) 이 시기에 이르러서야 서양문화의 근본이 있는 곳을 발견하였다. 중국이 단지 화포·전함·소리·광학·화학·전기와 정치에서만 서양에 미치지 못하는 것이 아니라 도덕마저도 틀렸다고 생각하게 되었다. 이는 동서 문화 문제가 최후에 이르러 묻지 않을 수 없는 점이니, 우리는 진독수의 탁월한 두뇌에 탄복하지 않을 수 없다. 왜냐하면 두 문화의 차이에 대해 모호해지기 십상이었는데, 진독수는 차이점을 매우 분명하게 인식하고 서양문화를 단편적이지 아니라 전체로서 볼 수 있었기 때문이다. 이런 깨달음이 있었으므로, 사람들이 무엇보다도 사상의 개혁 — 문화운동을 해야 한다고 주장할 수 있었다.(1-2)

(q1.5.2.4.2) 이에 모두가 정치개혁도 지엽적인 것이며 배후에 더욱 근본적인 문제가 있음을 깨닫게 되었다. 더욱 근본적인 데서 시작하지 않으면 온갖 방법이 쓸모없으며 나아가 모든 서양문화를 결코 받아들일 수 없

다는 점이다. 이런 각성의 시기가 언제인지 명확히 구분할 수는 없지만, 『신청년』(新靑年)의 진독수(陳獨秀) 등 몇 사람은 젊고 넘어가지 않을 수 없다. 그들의 견해는 각종 지엽적인 것들을 버리고 곧장 최후의 근본을 추구해야 한다는 것이었다. 이른바 근본은 바로 전체로서의 서양문화이며, 전체 문화가 서로 근본적으로 이질적이라는 문제이다. 단순히 정치제도의 채용만으로 성공할 수 없다면, 반드시 근본 기반을 바꿔야 하는데 가장 근본적인 것은 바로 윤리사상 - 인생철학이다. 그래서 진독수는 그가 쓴 「우리의 궁극적 자각」(吾人最後之覺悟)에서 각종 개혁이 통용되지 못하는 가장 근본적인 이유는 윤리사상에 있음을 깨달았다고 하였다. 이 근본을 개혁하지 않으면 모든 개혁도 효과가 없으리라는 것이었다.(1-2)

(q1.5.2.4.3) 대체적인 형세로 보면 동양문화가 뿌리 뽑히려는 상황만을 볼 수 있을 뿐 변신의 길은 찾을 수 없다. 이런 상황에서 총명한 사람들은 모두 동양문화가 존속되기 어렵고 비록 서양문화를 채용한다 해도 동양문화를 근본적으로 배척하지 않으면 안 된다고 느꼈다. 거의 3, 4년 동안 진독수와 같은 사람들이 완전히 이런 논조를 견지하였다. 이전 사람들은 서양문화를 채용하려 하기는 하였지만, 자신의 근본적인 문화에 대해 철저히 공격하지는 않았다. 진독수 등의 견해는 실로 매우 타당하여, 우리는 그것이 옳다고 하지 않을 수 없다. 가령 진독수는 「우리의 궁극적 자각」에서, 이제 모든 문제를 내버려두고 직접 윤리사상을 개혁해야 한다고 주장하였다. 그래서 그는 중국 윤리사상에서 가장 근본이 되는 공자孔子的 가르침을 통렬하게 공격하였다. 그는 다른 글에서는 이렇게 말하고 있다. “만일 중국적인 방식, 공자의 가르침에 따라 우리 국가를 조직하고 우리 사회를 지배하기에 충분하여 오늘날 세계에서 살아남는 데에 적절하다면, 지난 10여 년 동안 행해진 변법·유신(維新), 유혈혁명, 국회의 개설, 법률의 개정 및 일체의 새로운 정치, 새로운 교육은 모두 철폐해버려야 할 것이다. 만일 새로운 국가, 새로운 사회를 건립하려 한다면, 이 새로운 국가, 새로운 사회와 공존할 수 없는 공교(孔敎)에 대해 철저하게 깨닫고 용맹하게 결단을 내려야 한다. 그렇지 않으면 새로운 곳으로 흘러갈 수 없고 새로운 길로 나아갈 수 없을 것이다.”(1-3)

(q1.5.2.4.4) 그들 몇 사람이 4, 5년 동안 주장하자 그런 기풍이 개척되었고, 이에 모두가 당시 가장 중요한 것은 정치문제가 아닌 사상의 개혁, 즉 문화운동이라고 여기게 되었다. 우리는 이때 양계초와 같이 정치

문제를 가장 중시한 사람들이 정치적 활동을 버리고 학술사상의 개혁을 추구하는 것을 보게 된다. 가령 양계초, 임종맹(林宗謚) 등이 조직한 신학회(新學會)의 선언서는 아주 좋은 증거자료로서, 서양문화에 대한 사람들의 태도가 어떻게 변화하는지 여실히 보여준다.(1-2)

1.5.3 서양문화의 특색

(q1.5.3.1) 왜 저 ‘정신’과 ‘특색’을 들어 답안을 작성하는가? 한 문화가 어떠한지 알려고 하는 것은, 여타 문화와 다른 점을 알려고 하는 것이기 때문이다. 다른 점을 알아야 그 문화를 알 수 있다. 특색을 모르면 그 문화를 알 수 없다. 한 문화의 특징은 다른 문화권 사람이 더욱 쉽게 느낄 수 있다. 그래서 우리 동양인이 서양문물을 보면 특이점이 눈을 찌르듯이 선명하게 들어와 매우 쉽게 알 수 있다. 예를 들면 초기에 사람들의 주목을 끈 총포·철갑선·망원경·현미경·증기선·기차·전보·전화·전등과 나중에 들어온 무선전신과 비행기 및 서양 상품이 수입된 이후의 일상용품 등은, 우리 본토의 뒤집어질 듯한 목조선박, 하루에 수십 리를 가는 노새가 끄는 수레 및 기름등·초 등 일체의 구식 물건과 비교하면 참으로 다르다. 그러나 차분하게 살펴보면, 형형색색으로 다르지만 그것들 사이에 공통점이 존재한다.(2-8)

(e1.5.3.2) 양수명은 먼저 서양문화의 특색이 무엇인가라는 물음을 제기함으로써 동서 문화에 대한 본격적인 논의를 시작한다. 그는 자연정복을 서양문화의 주요 특색 가운데 하나라면, 자유와 평등의 민주주의가 자연정복에 포괄되지 않는다는 점을 지적한다. 그리고 당시 널리 유행하던 시각에서와 같이 과학과 민주주의가 서양문화의 특징이라면, 양자는 도대체 어떤 관계를 가지는 것인지를 묻는다. 이는 서양문화를 관통하는 근본원천을 추구하는 문제의식, 일종의 총체론적 연구방법에 기초한 물음들이다. 그와 같은 문제의식 하에 양수명은 먼저 동서 문화의 겉으로 드러난 여러 현상에서 공통적인 특색을 추출해내고, 그러한 공통적인 특색이 생겨나게 된 근본원천을 밝힌 다음, 근본원천의 실체(곧 근본정신

내지 로향)를 규명하고, 다시 근본정신으로부터 동서 문화의 제현상을 해명하는 순서로 연구를 진행한다.

1.5.3.1 자연정복

(q1.5.3.1.1) 2년 전 일본에 유학한 중국 유학생들이 조직한 병진학회(丙辰學會)에서 와세다 대학 철학 교수 가네코 우마지(金子馬治)에게 강연을 요청하였다. 그의 강연 제목은 ‘동서 문명의 비교’였다. 이 문제에 대한 그의 견해가 어떠했는지 살펴보기로 하자. 그는 “서양문명은 힘(power)의 문명이다.”는 핵심적인 답안을 갖고 있었다. 원문은 다음과 같다. “내가 10년 전에 유럽을 여행할 때 흥미 있는 경험을 하였다. 나는 유럽을 여행하기 전에는 나라 밖으로 한 걸음도 나가본 적이 없었는데, 이때 유럽행 배를 타고 조국을 떠났다. 도중에 홍콩에 잠시 정박하여 유람을 하다가 크게 놀랐다. 보이는 것들이 거의 다 우리나라에서 친숙한 것들과는 달랐다. 거기 있던 중국 학생의 말에 따르면, 홍콩은 본래 척박한 작은 섬이어서 중국인들은 쓸모없는 것으로 여겼는데, 영국인의 손에 들어가자 갖은 어려움 끝에 훌륭한 항구가 되었다는 것이다. 내가 홍콩에 도착해서 본 것은 밋밋한 돌산이 아니라 사람의 힘으로 만든 훌륭한 항구였다. 내가 놀라움을 금치 못한 점은 여기에 있다. 일본의 항구는 대부분 천연적인 형세에 약간 인공을 가하여 이뤄진 것들이다. 홍콩은 이와 달리 전체가 거의 인공에 의한 것이고 자연 그대로 것이 아니었다. 여기에 나는 탄복하지 않을 수 없었다. 시가지를 보니 소위 돌산은 이미 초목이 무성한 아름다운 모습이었었는데, 다 영국인이 심은 것이었다. 처음에는 여러 차례 실패했지만, 영국인은 불굴의 정신으로 과학적 방법을 써서 노력하여 마침내 오늘날과 같은 훌륭한 모습을 이루어내었다. 내가 국내에서 익히 보아온 자연은 여기서 볼 수 없었고, 보이는 것은 다 사람의 힘으로 만든 것이었다. […] 이른바 유럽인은 자연을 정복하고 동양인은 자연을 방임한다는 설이 과연 틀리지 않음을 알았다.”(2-2)

(q1.5.3.1.2) 이어서 서양문명의 연원을 설명하면서 이렇게 말했다. “만일 오늘날 유럽문명이 자연정복의 문명이라고 한다면, 자연정복에 이용하는 무기는 자연과학이다. 자연과학의 연원은 실로 희랍에 있다. […] 대개 희랍은 나라가 작고 산이 많으며 토지는 척박하고 먹을 것이 풍부하

지 않아서, 소아시아 등지로 열심히 장사하여 먹고살았다. 유럽식 문명의 연원은 실로 여기에서 시작한다.” 이밖에도 많은 설명들이 다 자연정복을 밝히는 데 주력하고 있으며, 또 자연정복의 원인을 지리적 원인에 귀착시키고, 각 과학이 “생활을 편리하고 풍요롭게 하는 도구”임을 밝혀, 유럽문명은 힘의 문명이라 주장하고 있다. 가네코 우마지의 이와 같은 설명은 옳다. 자연정복은 진실로 서양문화의 특색이다. 그리고 기타 레이키치(北聆吉) 교수의 논의도 거의 그런 견해이다. 내가 유심히 살펴보니 그와 같이 설명하는 사람이 매우 많은데, 아마 일찍이 여러 사람에게 공인된 견해인 것 같다. 영국의 역사학자 버클(Henry Thomas Buckle)이 지은 유명한 『영국문명사』(*History of Civilization in England*)에서는 이렇게 말하고 있다. “유럽의 지리적 형세는 인간이 자연을 통제하는 데 적합했다. 이것이 유럽문명 발달의 주요 원인이다.” 바로 가네코 우마지도 자신의 견해가 원래 유럽인이 한 말인데, 실지로 보고서 과연 틀리지 않음을 믿게 되었다고 했다. 그러므로 이것이 원래 정설이고 서양에서는 보편적인 견해를 알 수 있다. 민국 8년(1919) 듀이가 북경에 왔을 때 북경대학 철학연구소에서 어느 날 밤 듀이를 위해 환영회를 개최하였었다. 당시 듀이도 연설에서 서양인은 자연을 정복하고 동양인은 자연과 융합한다는 점이 동서 문화의 차이라고 하였다.(2-3)

(q1.5.3.1.3) 기타 레이키치도 ‘동서 문화의 융합’을 주장하면서 서양문화의 특색이 ‘자연정복’이라고 하였는데, 이에 대해 다시 논평할 필요는 없을 듯하다. 그러나 그의 주장이 실제로 가네코 우마지와 다른 점은 언급하지 않을 수 없다. 가네코 우마지는 “일본 항구들은 인공을 약간 가한 것이고” “홍콩 항구는 거의 전부 인공에서 나왔다.”고 하여, 분명히 자연정복에 있어서 정도의 차이가 있음을 말하고 있다. 그러나 기타 레이키치는 그들의 정신이 다르다는 점을 설명하였다. 그의 원문이 책 말미에 실려 있으므로 참고하기 바란다. 그의 글은 다섯 부분으로 되어 있는데, 각 부분이 다 대대적(待對的)인 주장으로 되어 있다. 첫째 부분: “서양문화 — 자연정복 — 에서는 그 자아가 자연 안에서 융화되어 자연과 더불어 노닐(游樂) 수 없다.” 둘째 부분: “동양의 여러 민족은 서양 민족과 다른 공통점이 있다. 즉 자연을 제어하고 정복하려 하지 않고, 자연과 융합하고 자연과 더불어 노닐고자 한다.” 셋째 부분: “동서 문화의 차이는, 하나는 적극적이고 하나는 소극적이라고 할 수 있다.” 넷째 부분: “자연의 통제와 정복, 환경의 개조는 서양인이 노력하는 방향이다. 자연과 융화하고 자신이 처한 환경에서

만족하는 것은 동양인이 노니는 경지이다. 이 두 가지가 모두 인간의 문화적 의지가 지향하는 목표이다.” 다섯째 부분: “우리는 한편으로 환경의 통제·정복과 개조에 노력하고, 다른 한편으로는 [...] 정신의 수양이 필요하다. 전자만을 지향하여 노력한다면 인류는 그저 노동하는 기계가 될 것이고, 후자만을 능사로 삼으면 생존 경쟁에서 자립할 수 없을 것이다.”(2-3)

(q1.5.3.1.4) 그들의 설명은 지나치게 단순하다. 서양문화에 대해 실로 매우 소략하여 우리가 요구하는 답안이 될 수 없다. 우리가 가장 쉽게 볼 수 있는 서양사회의 특색, 가령 ‘자유’·‘평등’ - ‘데모크라시’의 경향 - 도 자연정복으로 포괄할 수 있는가? 단지 물질적인 면의 찬란함만 보고 사회생활의 측면을 무시한다면, 동광(同光) 연간에 서양문화의 핵심이 ‘견갑이병(堅甲利兵)’이라고 보는 견해보다 나은 게 무엇인가? 하물며 우리는 서양문화를 그 특별한 정신을 도출해냄으로써 밝혀려 하는데, 이 ‘자연정복’이라는 것은 원래 모든 문화에 공통적인 특성이다. 초목이 어지럽게 무성한 황무지를 개간하여 오곡을 심고, 숲의 나무를 베어 방을 만들고 책상과 의자를 만들며, 길이 뚫리지 않은 산을 개척하고, 건널 수 없는 강이 있으면 배를 만든다. 그러나 조금이라도 이와 같은 문화 활동이 있으면 이미 자연정복이다. 어찌 동양문화에는 이런 것이 없단 말인가? 그러므로 동서양에서 자연의 정복은 정도의 차이만 있을 뿐이다. ‘자연정복’ 네 글자로 어떻게 서양문화의 특별한 정신을 나타낼 수 있겠는가? 이런 것들에 비춰보면 가네코 우마지의 주장이 취할 만하지 않음을 분명하게 알 수 있다. 우리는 주밀하고 완전하며 정확한 다른 답안을 찾아야 한다.

(q1.5.3.1.5) 이 주장에도 맞지 않는 점이 있다. 가령 동양인을 ‘자연과의 융합·노닐’에 귀결시키면서, 인도인이 결코 그와 같지 않음에 대해서는 유의하지 않았다. 그러나 상이한 정신은 분명하게 밝혔다고 할 수 있다. 가네코 우마지는 단지 “서양문명의 힘과 대비되는 동양문명의 특징을 말하자면, 자연에의 순응과 평화 애호뿐이다.”고 말했다. ‘자연에의 순응’이라는 것이 어떻게 ‘대비되는 특징’을 나타낼 수 있단 말인가? 더욱이 문화의 본래 의미와 부합하지 않는데, 어떻게 자연에 순응하는 문화라는 것이 있을 수 있겠는가? 기타 레이키치의 시각은 양측 정신의 차이점에 유의하여 철학·이념·윤리·관념을 논하였으나 물질 방면에만 주목하지 않았기 때문에 자연정복이 서양문화의 특이한 점이 되었던 것이다. 그러나 여전히 매우 소략하고, 치밀하고 정확하지 않다.(2-3)

(e1.5.3.1.5) 동서 문명에 대한 비교 연구에서 자연의 정복이 서양문명의 특색이라는 점은 당시 세계적으로 유행하던 관점이었다. 여기서 양수명이 인용하고 있듯이 영국인 버클(Buckle)과 미국인 듀이(Dewey)를 비롯하여 일본인 가네코 우마지(金子馬治)는 물론 중국인 이대조(李大釗)에 이르기까지 자연정복이 서양문명의 특색이자 장점이라는 사실을 여러 방면에서 주장하고 있다. 양수명도 그러한 관점이 일정 정도 타당성이 있음을 인정하기는 하지만, 몇 가지 측면에서 의문을 표시하면서 비판을 가하고 있다. 가장 근본적으로는 자연의 정복이라는 것이 모든 문화의 보편적인 특징이라는 사실 때문에 문제가 있다고 한다. 자연의 정복이라는 면에서 동서양의 문화에는 정도의 차이가 있을 따름이라는 것이다. 또한 자연의 정복이 서양문화의 주요한 특색 가운데 하나라면, 자유와 평등의 민주주의가 자연정복에 포괄되지 않는다는 문제가 발생한다고 지적한다.

1.5.3.2 과학

(q1.5.3.2.1) 서양의 학술사상은 도처에서 우리와 확연히 구별되는 특색을 보여주는데, 그것은 바로 이른바 ‘과학적 정신’이다. 나는 듀이의 교육철학 강연을 번역한 적이 있는데, 그는 거기에서 과학 발달의 지대한 영향에 대하여 이렇게 말하였다. “따라서 우리는 동양문화와 서양문화의 차이가 여기에서 있다고 할 수 있다.” 나는 아직 “여기에 있다.”고는 생각하지 않지만, ‘과학’이 동서 문화를 구별하는 중요한 조건이라는 것은 인정한다.(2-9)

1.5.3.2.1 서양의 과학과 중국의 기예

(q1.5.3.2.1.1) 우리도 강철을 주조하고 화약을 만들고 목판활자와 석판 활자를 만들고 가옥과 다리를 건축하거나 각종 공사를 할 수는 있지만, 제작 과정은 완전히 장인이 마음에서 마음으로 전하는 ‘수예(手藝)’에 의존한다. 그와 달리 서양은 모든 것을 과학에 근거한다 - 하나의 방법으로 소소한 경험들, 불완전한 지식들을 학문으로 성립시키고 지속적으로

탐구해나가 ‘수예’와 완전히 분리시킨다. 그리고 과학에 의지하여 모든 일에 대처하고 모든 것을 해결하며, ‘수예’에 의존하지 않는다. 공업과 농업도 마찬가지이다. 농사에도 많은 학문 분야가 있으며, 단순히 경험 많은 농부의 심전(心傳)에 의지하지 않는다. 심지어 닭이나 양을 기르는 것도 우리는 매우 용이하고 사소한 일로 여기지만, 서양인들은 과학의 범위에 포함시키고 결코 개인의 지혜에만 의지하지 않는다. 종합적으로 말하면, 동서양을 비교할 때 모든 면에서 과학과 수예가 대비된다.(2-9)

(q1.5.3.2.1.2) 가령 의약(醫藥)에 대한 연구에서, 중국인도 의학이 있다고 하지만 사실은 수예일 뿐이다. 서양의학의 처방에서는 일정한 병에 일정한 약이 있어 큰 편차가 없다. 그러나 중의의 고수는 그 재주와 기술을 적용하는 때 언제나 약방문을 쓰고 약을 사용한다. 열 명의 의사가 있으면 열 가지 다른 처방이 있고 그것도 서로 매우 다를 수 있다. 치료할 병과 치료할 수 있는 약이 모두 객관적이지 않고 기준도 없다. 도대체 병이란 무엇인지, ‘병의 원인’이 어디에 있는지를 검사해서 판정하려 하지 않고 주관에 의지하여 증상을 관찰할 뿐이다.(중의학 서적에서는 시종 ‘병’이라는 것에 대한 설명이 없다). 어떤 약이 어떤 성분으로 되어 있고 어떤 작용을 하는가에 대해서도 묻지 않는다. 단지 따뜻함, 차가움 등으로 분류하는데, 도대체 따뜻한지 차가운지에 대해 의견이 제각각이다. 그러니 병을 보고 약을 사용하는 데 어떻게 십인십색(十人十色)이지 않을 수 있겠는가? (2-9)

(e1.5.3.2.1.3) 여기서 ‘과학’은 경험적 지식의 축적을 통해 객관화 일반화된 지식체계를 가리킨다. 그것은 물론 타인에게 말로 설명할 수 있다는 것을 전제하고 있다. 그에 대비되는 ‘기예’(手藝)는 객관화될 수 없는, 다분히 신비적 체험의 경지이다. 위에서 수명은 그것이 마음에서 마음으로 전해질(心傳) 수 있을 뿐 객관화시켜 말로 전달할 수 없는 것이라고 지적하였다. 『장자』에서 수레바퀴를 만드는 장인(輪扁)은 바퀴통에 꼭 맞게 굴대를 짚는 기술이 손의 감각으로 알고 마음으로 느낄 수 있을 뿐 결코 자식에게도 말로 전해줄 수 없는 것이라고 하였다.(『莊子』「天道」) 또한 포정은 자신이 소를 잡을 때 발휘하는 것이 도(道)로서 기술에서 한 걸음 더 나아간 것이며, 감각의 지각활동을 멈추고 정신으로 체

회할 수 있는 것이라 하였다.(『莊子』「養生主」) 정신으로 체회한다는 것은 일반적인 경험의 차원을 넘어서는 직관적 통찰이라 할 수 있다. 따라서 포정은 수천 마리의 소를 잡았지만 그 정확한 해부도를 작성하여 남에게 설명할 수 없고, 단지 자신의 신비로운 느낌으로 알 수 있을 뿐이다. 윤편의 수레바퀴 깎는 기술이나 포정의 소 잡는 기술이 바로 수명이 말하는 기예의 전형일 것이다. 수명은 과학과 기예의 차이가 중서의학의 비교에서 더욱 분명하게 드러난다고 하면서, 중국인의 의학은 기예에 불과하다고 단정한다.

1.5.3.2.2 서양의 과학과 중국의 예술

(q1.5.3.2.2.1) 객관적이고 공인된 확실한 지식을 요구하는 것은 과학적 정신이다. 객관적 기준과 원칙을 완전히 무시하고 천재를 숭상하는 것은 예술적 정신이다. 대체로 서양에서는 예술도 과학화되고, 동양에서는 과학도 예술화된다. 여러분이 스스로 체험해보면 어렵지 않게 알 수 있을 것이다. 피차가 각기 다른 길로 나아가서 마침내 여기에 이르게 된 것이다. 과학은 보편적 원리와 원칙을 추구하고 모두가 공인하는 실증을 요구한다. 그래서 앞서 사람이 소유한 것을 뒷사람들이 다 얻을 수 있고, 새로운 발명을 귀하게 여겨 한 걸음 한 걸음 실제로 탐구해나가 점차 진보하므로 당연히 현재가 과거보다 낫다. 예술은 천재의 신비한 기교에 있으며 한 사람이 홀로 터득한 것이다. 앞서 사람의 조예를 뒷사람이 항상 따라잡을 수는 없고, 대대로 전해오는 비결을 귀하게 여기므로 자연히 현재가 과거만 못함을 탄식한다. 스승과 제자가 마음에서 마음으로 전수하고 문파를 분리하여 세우기 때문에 학술적으로 모두가 인정하는 준칙을 얻지 못한다. 첫걸음부터 확실한 토대가 없으니 어떻게 전진할 것인가? 하물며 스승이 제자에게 마음으로 전하는 것은 때로 실전(失傳)되기도 하니 현재가 과거만 못함은 필연적이다. 과학과 예술이 다름을 명백하게 이해하면, 서양인이 새로운 것을 좋아하여 날이 갈수록 새로워지고 동양인은 옛것을 좋아하여 수천 년 동안 진보가 없음을 이상하게 여기지 않게 될 것이다. 앞에서 서양문물은 최신의 것을 추구하므로 현재화라 할 수 있고 동양의 문물은 옛것을 추구하니 과거화라 부를 수 있다고 한 것도, 서양문명은 과학 위에서 성취한 것이고 동양문명은 예술적 성취이기 때문이다.(2-9)

(q1.5.3.2.2.2) 서양은 과학적 정신을 가지고 무수한 학문을 낳았다. 중국은 예술적 정신을 지녔기 때문에 학문을 산출해내지 못했다. 그 결과 학문이 없었고 기술도 발달할 수 없었다. 기술은 모두 학문에서 생겨나기 때문이다. 생리학·병리학은 원래 직접 병을 치료하는 처방서가 아니지만, 내과서와 외과서에서 병을 치료하는 방법은 모두 그것에 근거하여 나온다. 단지 병을 치료하는 방법만 설명하고 근본적 학문을 말하지 않는다면, 어떻게 방법을 설명할 것인가? 임상 경험에서 축적한 비결은 학문에 기초하지 않으면 들어맞을 수 없다. 중국의 모든 학술은 이처럼 단순히 방법만을 말하는데, 그 결과 옛말을 빌면 ‘배운 것도 없고 재주도 없다’고 할 수 있다. 준거로 삼을 학술이 없으므로 문제에 부딪히면 그때 자신의 마음에 떠오른 견해로 해결하려 할 뿐이다. 일상의 작은 일로부터 매우 큰일에 이르기까지 다 그러하다. 중국의 정치는 인치(人治)를 숭상하고, 서양의 정치는 법치(法治)를 숭상한다. 다른 연유가 있다 하더라도 결국 이로부터 도출됐다고 할 수 있다. 다시 말하면 예술화와 과학화이다. (2-9)

(e1.5.3.2.2.3) 양수명에 의하면, 동서 문화가 각기 과학과 기예에 의거한 결과는 ‘현재화’(今化)와 ‘과거화’(古化) 혹은 진보와 정체로 귀결된다. 과학은 실증된 객관적 법칙을 발견하고 그것을 축적하여 후대에 전달하는 데 비해, 기예는 개인이 홀로 터득한 조예로서 공인된 준칙이 없이 사제 간에 마음에서 마음으로 전해지고 그마저도 때로 실전되기도 하여 뒷사람이 앞사람에 미치지 못하는 경우도 있고 현재가 과거만 못할 수 있음은 필연적인 결과이다. 따라서 동양은 수천 년 동안 진보가 없이 정체되고, 서양은 앞사람의 성과를 바탕으로 날로 진보하였다. 그리하여 서양문화는 ‘현재화’이고 동양문화는 ‘과거화’이다. 한 마디로 “서양에서는 예술도 과학화되고, 동양에서는 과학도 예술화된다.”는 것이다. 양수명은 서양의 과학과 중국의 기예라는 차이가 생겨난 근본원인이 바로 예술적 정신과 과학적 정신에 있다고 지적한다.

1.5.3.2.3 서양의 학문과 중국의 기술

(q1.5.3.2.3.1) 서양인은 과학의 길을 걸어서 모든 일에서 과학을 이루었다. 처음에는 단지 자연계에 한정되었으나 나중에는 각종 인간사에 대해 탐구하여, 위로 국가 정치에서 아래로는 사회의 작은 일들에 이르기까지 전문적인 학문을 두어 연구를 수행하였다. 결국 공인된 객관적 지식, 인과 관계에서 필연적인 원리, 신뢰할 만한 원칙을 추구하고 결코 개인의 총명과 작은 지혜에 의지하여 임기응변으로 문제를 해결하려 하지 않았다. 그래서 과학적 방법을 가지고 하나하나 학문을 이루었다. 그 학문들의 각 명칭은 중국인에게는 이전에 들어본 적이 없는 것들이다. 중국에서는 대소사를 막론하고 과학을 전문적으로 논하지 않는다. 사서오경을 공부한 사람이 재무관리와 법무를 처리할 수는 있겠지만 개인의 생각과 수완에 의지하여 처리할 뿐이다. 비록 책에 어떤 분야 — 가령 경제 — 에 관한 많은 사상 원리가 있기도 하지만, 단편적이고 조직적이지 못하다. 더욱이 그 사상 원리가 대부분 응용을 위한 것이고, 응용을 위한 것이 아닌 순수 지식은 없다. 모두가 응용의 의의를 지닌 원리로서, 단지 기술일 뿐 학문이라고 할 수 없다. 모든 중국의 학문은 대부분 기술이지 학문이 아니다. 혹은 학문과 기술이 분리되어 있지 않아서, 원예와 분리된 식물학이 없고 병을 치료하는 처방서와 분리된 병리학이 없으며 더욱이 생리학·해부학 같은 것은 존재하지 않는다. 서양처럼 학문이 기술과 독립적이어서 학문과 기술이 별도로 존재하는 것과 전혀 다르다. 중국에는 서양에서와 같은 학문이 없다고 말하는 것도 가능하다. 왜냐하면 방법이 있어야 학문이 될 수 있고, 과학적 방법만이 학문의 방법이 될 수 있다고 한정하지는 않더라도, 방법을 말하면 과학의 기풍이지 예술적 취향은 아니기 때문이다.(2-9)

(e1.5.3.2.3.2) 양수명은 과학과 기예의 차이는 바로 학문(學)과 기술(術)의 차이라고 한다. 서양에서는 자연세계와 인간사회에 대해 전문적인 연구를 과학적으로 수행하는 학문이 있다. 개인의 총명에만 의지하지 않고, 공인된 객관적 지식과 인과관계에 따른 필연적 원리 및 의지할 만한 원칙을 추구한다. 반대로 중국인은 대소사를 막론하고 다 개인의 생각과 수완에 의지하여 처리한다고 한다. 중국의 서적에서도 어떤 분야

에 관한 원리를 언급하기는 하지만 체계를 이루지 못하고 단편적이며, 그것도 대부분 응용을 위한 것이고 순수지식은 없다. 그래서 중국 학문은 대부분 기술에 불과하고 학문이 아니거나 혹은 학문과 기술이 분리되지 않았고, 그 결과 중국에서는 학문이 없었고 기술도 발달하지 않았다. 기술은 학문에서 나오기 때문이다.(2-9)

1.5.3.2.4 서양의 과학적 방법과 중국의 현학적 방법

(q1.5.3.2.4.1) 다시 지식 자체에 대해 살펴보자. 서양인의 지식은 우리와 다르다. 같은 병에 대해 중의에서는 중풍이라 하고 양의에서는 뇌출혈이라 한다. 중의에서는 상한(傷寒)이라 하고 양의에서는 장질부사라 한다. 왜 이렇게 다른가? 양측의 설명과정이 다르기 때문이다. 혹은 같은 현상을 관찰하지만 방법이 다르기 때문이라고도 할 수 있다. 양의는 뇌와 창자를 해부하여 병근의 소재를 확인한 후에 말하므로 그 방법은 실험과 관찰이다. 중의에서 말하는 중풍과 상한의 의미를 살펴보면 대체로 바람을 맞았다, 추위에 상해를 입었다는 말이다. 그러나 어떤 방법, 어떤 과정에 의거해서 바람을 맞고 추위에 손상되었음을 아는가? 외면상에서 모양을 보니 그와 같다는 것이다. 이런 방법은 나쁘게 말하면 ‘추측’이고 좋게 말하면 ‘직관’이라고 할 수 있다. 검사·실험하는 것은 과학적 방법이고, 추측·직관하는 것은 현학적 방법이라고 할 수 있다.(2-9)

(q1.5.3.2.4.2) 양자는 매우 다르지만, 가장 주의할 점은 다음과 같다. 현학은 결국 현상을 변경시키지 않는 관점에서 전체를 본다. 그것 자체만을 보는 것이다. 과학은 현상을 변경시키는 관점에서 본다. 모양을 바꿔 보고 분석해본다. 그것 자체만을 보지 않고 다른 것을 가지고 그것을 보는 것이다. 예를 들면 환자가 있으면 중국에서는 단지 현상만을 본다. 서양은 그렇게 보면 연원을 알 수 없다고 여겨 현상을 변경시켜서 관찰한다. 전체로서의 사람, 나눌 수 없는 사람으로 보지 않고 다른 부분들 — 피와 살과 근육과 뼈로 이뤄진 각종 기관들 — 로 합성된 것으로 보는 것이다. 따라서 중의는 병의 원인을 찾으려 하지 않는다. 전체로서의 사람이 병들었다고 여기기 때문이다. 양의는 병의 원인을 찾으려 한다. 이는 인체를 이루는 어떤 기관 혹은 어떤 부분이 병들었다고 보기 때문이다.(2-9)

(q1.5.3.2.4.3) 양측의 상이한 태도는 어느 때나 일관된다. 또 중국의 약품은 인삼, 백술(白術), 당귀, 홍화(紅花) 등과 같이 결국 자연물인데, 그런 약들의 성질과 작용이 어떠한지 분별하기 어렵고 분석하여 말하기도 어렵다. 마치 신묘불측하여 효용이 한없는 듯하다. 왜냐하면 약을 뭉뚱그려진 하나의 사물로 보고, 성질과 효용이 그 전체로서의 약물에 있다고 보기 때문이다. 그것을 어떤 화학 성분으로 이뤄진 것으로 보고, 유효한 성분으로 분석하여 사용하지 않는다. 그래서 성질이 분명하지 않고 작용도 단순하지 않다. 서양의 약은 대부분 천연물을 분석하고 검증하여 사용하므로 정반대이다. 이렇게 태도가 다르므로, 중국인이 비록 의학에 대해 많은 노력을 기울이고 의학을 설명하는 서적이 다른 것들 - 가령 농업, 공업, 정치, 법률 - 을 설명하는 서적보다 많기는 하지만, 그 중에 확실한 지식이라고 할 만한 것은 여전히 매우 적다. 생각을 잘못했다는 것은 방법이 바르지 못하다는 것이다. 현학적 방법으로 지식을 추구하여 제기하는 주장은 과학적 방법으로 지식을 추구하여 말하게 된 이론과 전혀 다르다. 과학적 방법으로 얻는 것은 지식이지만, 현학적 방법으로는 지식을 얻을 수 없고 기껏해야 주관적 의견을 얻을 수 있을 뿐이다.(2-9)

(q1.5.3.2.4.4) 서양인이 학설과 이론을 말할 때에는 다 하나하나 실체에 부합되고 논리에 조금도 소홀함이 없다. 중국인은 학설과 이론을 말할 때 신묘하기를 구하며 궤변적이고 신비적이어서 이치로 논할 수 없어야 비로소 훌륭한 것으로 친다. 서양과 비교하면 논리가 결핍되어 있다. 실로 논리가 결핍되어 있을 뿐 아니라 ‘비논리적 정신’이 너무 발달하였다. 비논리적 정신은 바로 현학적 정신이다. 과학은 논리에 의지하여 성취된다. 논리에서 나온 것은 확실한 지식이자 과학적 지식이고, 비논리에서 나온 것은 전혀 지식이 아니며 고상하게 말하면 현학의 현답이다.(2-9)

(q1.5.3.2.4.5) 지식의 결핍이란 무엇인가? 바로 과학이 없다는 것이다. 검사와 실험을 통해 실증되지 않은 것을 긍정하는 것은 무슨 고질병인가? 바로 ‘비과학적’이라는 고질병이다. 그러므로 중국의 사상이 그러한 것은 다 과학이 없고 ‘비과학적’이기 때문이다. 지식분야에 성취가 있다는 것은 무엇인가? 바로 과학이 있다는 것이다. 다른 사람들과 함께 볼 수 없는 것은 믿지 않음은 무슨 습관인가? 바로 ‘과학적’ 습관이다. 그러므로 서양사상이 그러한 것은 다 과학이 있고 ‘과학적’이기 때문이다.(2-9)

(e1.5.3.2.4.6) 양수명은 과학과 기예 혹은 학문(學)과 기술(術)이라는 동서 문화의 차이가 과학적 방법과 현학적 방법이라는 학문방법의 차이에서 비롯된다고 주장하고, 중서 의학에서 병에 대한 접근방식과 약물의 차이를 예로 들어 설명한다. 그의 견해에 의하면, 현학적 방법은 현상을 변화시키지 않고 전체적으로 본다. 그것은 외면적 관찰에 의거한 추측 혹은 현상에 대한 전체적 직관이다. 그에 비해 과학적 방법은 관찰과 실험을 통해 현상을 변화시켜 분석적으로 파악한다. 그 결과 과학적 방법으로 얻는 것은 ‘지식’이고, 현학적 방법으로 얻는 것은 ‘주관적 억측(臆見, doxa)’에 불과하다. 중국은 현학적 방법을 추구하여 이론이 결핍되고 비논리적 정신, 즉 현학적 정신이 지나치게 발달했다. 논리는 과학을 건립하는 근거인데, 비논리적 정신인 현학적 정신에서는 지식이 아니라 현담(玄談)이 도출될 뿐이다. 여기서 양수명은 서양 근대 경험과학의 특징을 정확하게 파악하고 있다고 할 수 있으며, 관찰과 실험이라는 근대과학의 경험론적 도구 뿐 아니라 대상을 변형시켜 제 요소들로 분해하고 그것들의 결합방식을 통해 설명하는 분석적 방법도 명확하게 인식하고 있음을 엿볼 수 있다.

1.5.3.2.5 용어·개념에서 동서양의 차이

(q1.5.3.2.5.1) 이제 다시 중국인이 무엇이든 음양의 생장과 소멸, 오행(五行)의 상생상극(相生相剋)으로 말하기를 좋아하는 점에 대해 살펴보자. 병리와 약의 성질에 대한 의학자의 설명에서 더욱 그러하다. 이러한 설명 방법에도 현학의 분위기가 있다. 중국인은 금목수화토(金木水火土)를 오장(五腸)에 배속시켜, 심장은 화(火), 간은 목(木), 비장은 토(土), 폐는 금(金), 신장은 수(水)에 속한다고 한다. 『영추』(靈樞), 『소문』(素問)에서는, 동서남북중의 다섯 방위(五方)와 청황적백흑(靑黃赤白黑)의 다섯 가지 색깔(五色), 시고 달고 쓰고 맵고 짠 다섯 가지 맛(五味), 궁상각치우(宮商角徵羽)의 다섯 가지 음(五音) 및 기타 다섯 가지 소리(五聲), 다섯 가지 곡식(五穀), 다섯 가지 수(五數), 다섯 가지 짐승(五畜) 등을 배속시켜 놓았다. 논하는 주제들을 보면 실제 사용할 수 없을 듯 같은데도 결국 가져다가 이용한다. 가령 개인의 얼굴색이 회고 윤기가 있으

면 폐에 병이 없다고 한다. 왜냐하면 폐는 금에 속하고 금은 백색인데 현재 폐가 본래 색깔을 보이므로 병이 없다는 것이다. 또 생강은 불에 구우면 검게 되는데 이를 신장에 이용할 수 있다고 한다. 왜냐하면 신장은 수에 속하고 검은 색이기 때문이다. 이런 부류들은 대단히 많다. 이 기이한 추리와 이상한 논리는 서양에서는 절대로 용납될 수 없는데, 중국에서는 천여 년 동안 통용되었다.(2-9)

(q1.5.3.2.5.2) 중국인이 말하는 용어·사상 속의 관념과 개념이 본래 서양과 완전히 다르다는 것을 알아야 한다. 서양 의학에서 말하는 피(血)는 순환하는 피이고, 기는 호흡하는 공기이며, 담(痰)은 기관에서 분비되는 분비물일 뿐이다. 본래 어떤 것을 가리킴에 전혀 의혹이 없다. 그런데 중의학에서 말하는 혈은 피가 아니고 기는 공기가 아니며 담은 분비물이 아니다. 중의학에서 말하는 심장·간·신장·폐도 순환 기관인 심장, 호흡 기관인 폐 등등으로 이해하면 크게 어긋난다. 그것들은 본래 가리키는 바가 다르다. 그것들이 가리키는 것은 구체적인 것이 아니고 어떤 의미의 현상이며 한계지어 말할 수 없는 것이다. 가령 중의학에서 병이 담에 있다고 하면 실제로는 진짜 분비물이 아니고 다른 의미의 지니고 있다. 또 간에 병이 있다고 말하면 간이 진짜로 병들었다는 것이 아니고 일종의 다른 현상을 가리켜 간의 병이라고 하는 것이다. 고정적이고 구체적인 관념이 이처럼 유동적이고 추상적으로 변화하였는데, 그저 두뇌가 착오와 혼란에 빠진 것일 뿐 어떤 특별한 정신에서 나온 것은 아니라고 할 수 있는가? (2-9)

(q1.5.3.2.5.3) 중국인은 음양의 생장과 소멸, 오행의 상생상극을 근본 원리로 삼는다. ‘음’·‘양’·‘금’·‘목’·‘수’·‘화’·‘토’는 오행은 모두 현학의 유동적이고 추상적인 부호이며, 다른 모든 관념들이 그에 따라 변화한다. 왜 현학이 이런 관념을 사용해야 하는가? 왜냐하면 현학이 말하는 것이 과학이 말하는 것과 결코 동일하지 않기 때문이다. 과학이 말하는 것은 다수의 고정된 현상이고(과학은 현상의 변화를 설명한다고 하지만, 실은 그렇지 않다. 변화를 설명하는 것이 아니라 고정적인 것을 설명하는 것이다), 현학이 설명하는 것은 하나이면서 변화하고 변화하면서 하나인 본체다. 우리가 평소에 사용하는 것은 모두 상술한 관념이거나, 혹은 그 관념의 본질이 상술한 바를 나타내는 것이라 할 수 있다. 이렇게 보면 하나는 변화할 수 없고 변화하면 하나일 수 없으므로, 이런 관념을 타파하지 않으면

현학에 사용될 수 없다. 그런 관념을 타파하는 것은 순수하고 정밀하지 못한 관념을 산출하는 것과 극히 유사하지만 똑같지는 않다.(2-9)

(e1.5.3.2.5.4) 근대과학의 성취는 계량화할 수 있는 공간적인 용어·개념의 사용에서 결정적인 도움을 받았다. 그에 반해 전통 중국에서 사용한 개념들은 양화될 수 없는 질적인 것이라고 할 수 있다. 이 차이점을 양수명은 의학을 예로 들어 설명한다. 가령 피(血), 기(氣), 담(痰)은 각기 서양의학에서는 순환하는 피, 호흡하는 공기, 분비물이라는 구체적인 대상을 가리키지만, 중국의학에서는 구체적인 대상을 가리키는 것이 아니고 하나의 현상이며 한계지어 말할 수 없는 것이다. 중국의학은 음양의 소장과 오행의 상생상극을 근본원리로 삼는데, 음양오행은 다 현학적 유동적이고 추상적인 기호 혹은 의미이다. 양수명에 의하면, 이와 같이 개념이 다른 것은 설명하려는 대상이 다르기 때문이다. 과학은 다수의 고정된 현상을 설명하고자 하고, 현학은 하나이면서 변화하고 변화하면서 하나인 본체를 설명하고자 한다. 그래서 서양인은 명백하고 확정된 개념을 사용하고, 중국인은 유동적 추상적 부호, 현학적 의미를 사용한다. 양수명에게 영향을 미친 베르그송의 표현을 빌면, 과학적 방법에서는 대상을 분절하여 고정화시키는 지성(혹은 오성)의 공간적 사고를 행하며 현학적 방법에서는 끊임없는 흐름으로서의 지속(duration)을 포착하는 직관을 사용한다고 하겠다. 인용문에서 오성(五聲)은 오음(五音)과 같은 의미로 사용되며, 백성을 형편을 살피는 다섯 가지 방법, 즉 사(辭)·색(色)·기(氣)·이(耳)·목(目)의 오청(五聽)을 뜻하기도 한다(『周禮·秋官·小司寇』 참조). 중의학(中醫學)에서는 증상을 진찰하는 데 사용하는 병자의 다섯 가지 소리, 곧 호(呼)·소(笑)·가(歌)·곡(哭) 혹은 비(悲)·신(呻)을 가리킨다. 오곡(五穀)은 설이 분분하나, 대체로 벼·보리·콩·조·기장을 가리킨다. 오수(五數)는 일·십·백·천·만의 오위수(五位數)를 가리킨다(『隋書·律曆志上』 참조). 오축(五畜)은 소·양·돼지·닭·개 혹은 말·소·양·돼지·개를 가리킨다.

1.5.3.2.6 사상 면에서 동서양의 차이

(q1.5.3.2.6.1) 사상이란 무엇인가? 사상은 지식이 진일보한 것이다. 이미 갖고 있는 지식을 바탕으로 아직 모르는 우주 혹은 인생의 크고 작은 문제에 대해 가지는 의견과 태도다. 사상은 태도를 지니고 있으며, 태도가 바로 핵심이다. 그러나 우리가 지금 고찰하려는 것은 단지 의견이지 태도가 아니다. 태도는 정감이고 의지이지만, 지금 관찰하려는 것은 이성의 측면이다. 사상은 지식에서 나온 것이다. 그런데 상술한 바에 따르면, 중국인은 지식 방면에서 성취가 없고 서양인은 성취가 있다. 양측이 ‘이미 갖고 있는 지식’이 매우 다르므로, 품고 있는 사상도 아주 다른 것이다. 중국인은 천둥이 치면 뇌공(雷公)이 있다고 생각하고, 바람이 불면 바람신(風姨)이 있다고 생각하며, 산에는 산신, 물에는 하신(河神), 하늘·땅·해·달 등 우주의 각 사물에 모두 주재하는 귀신이 있다고 생각한다. 그리고 혼인·자손·장수·요절 등 일체의 화복이 미리 정해져 있다고 생각한다. 암암리에 주관하는 자가 있다는 것이다. 태어남은 전생(轉生)이고, 사후에는 귀신이 있어 다시 전생하려고 한다. 세계를 어지럽게 하는 자는 악마가 내려온 것이다. 세상의 혼란은 일어나기 마련이다.(2-9)

(q1.5.3.2.6.2) 서양인은 바람이 어떻게 일어나는지, 천둥이 어떻게 치는지 등등 각종 사태에 대해 알고 있어서, 중국인처럼 생각하지 않고 신이 없다고 본다. 장수는 위생이 적절해서이고, 죽음은 병이 치료되지 않은 것이다. 자식을 낳을 수 없는 것은 신체에 질병이 있기 때문이다. 태어나는 것은 전생이 아니고, 죽으면 귀신이 되는 것도 아니다. 세상이 혼란한 것은 정치가 제대로 되지 않았기 때문이고, 악인은 시대가 만들어낸 것일 뿐이다. 중국인은 드러난 현상의 원인에 대한 지식이 부족하여 원시사상의 유풍을 면하지 못했고 거기에다 오랜 병폐가 덧붙여져, 아직 검사와 실험을 통해 실증되지 않은 것들을 받아들이고 귀신이 있다는 등등의 사상을 갖게 되었다. 서양인은 지식 분야에 성취가 있으므로 인과의 필연적 이치를 파악해내고 원시사상을 매우 천박하다고 여겼으며, 사람들이 똑같이 보고 들을 수 있는(곧 보편적으로 검증 가능한 - 역자) 것이 아니면 믿지 않는 습관이 더해져 귀신이 없다고 생각하게 되었다.(2-9)

(e1.5.3.2.6.3) 양수명은 과학이 발달한 서양과 그렇지 못한 중국은 그로 인해 사상 면에서도 차이를 드러낸다고 한다. 신화시대의 잔재를 할 수 있는 원시적인 미신에서부터 제반 현상에 대한 설명에 이르기까지 중국문화에서는 갖가지 비합리적인 성격, 한 마디로 비과학적인 성격을 드러낸다. 양수명은 나중에 민주주의에 대해서는 나름대로 비판적인 문제의식을 표출해내지만, 서양의 과학에 대해서는 끝까지 중국사회에 수용해야 한다는 입장을 견지하면서 그것을 효과적으로 받아들일 수 있는 방법을 강구하였다. 인용문에서 ‘전생’은 다른 세상에 다른 존재로 다시 태어나는 것을 가리킨다. 불교에서는 흔히 ‘윤회전생(輪廻轉生)’이라 한다.

1.5.3.2.7 종교 면에서 동서양의 차이

(q1.5.3.2.7.1) 이른바 종교는 일종의 특별한 태도를 가진 사상이라고 할 수 있다. 어떤 태도인가? 그것은 현실세계를 초월하는 신앙이다. 사상이지만 어떤 신앙의 태도를 갖지 않으면 종교일 수 없고, 신앙이면서 현실세계를 초월하지 않으면 또한 종교라 할 수 없다. 종교가 이와 같으므로 서양인은 반드시 종교에 저항할 수밖에 없게 된다 - 어떤 한 종교를 반대할 뿐만 아니라 종교 자체에 반대한다. 왜냐하면 과학적 관점에서는 현실세계의 초월에 반대하므로, 한편으로 종교가 결국 소멸되리라고 생각하며 다른 한편으로는 헤겔의 일원교(一元敎)와 같은 ‘비종교적’인 종교의 건립으로 나아가게 된다. 쿤트는 이 두 가지 생각을 곁꿨다. 묘하게도 그들의 기독교는 매우 미련한 종교로서 저 인격적 상제(上帝, 하느님)를 숭배하는데, [이성이 발달한 서양에] 어떻게 그런 것이 존재할 수 있는가? 사람에게 이성만 있는 것은 아니지만, 서양인의 이성으로 보면 상제는 이미 서양에서 용납될 수 없다.(2-9)

(q1.5.3.2.7.2) 이처럼 서양인은 수천 년간 유일신 상제를 경건하게 숭배해왔는데, 중국인은 지금껏 결코 상제를 받든 적이 없다. 그러나 중국인에게 어찌 상제를 숭배하는 생각이 조금도 없었겠는가? 중국인에게 왜 코는 하나고 눈과 귀는 두 개냐고 물어보라. 그들은 하늘이 그렇게 만들어주었다고 대답할 것이다. 오곡이 풍성하여 배불리 먹으면 하늘의 은혜에 감사한다. 큰 재난이 있으면 하늘의 뜻이라고 말한다. 상제를 신앙

하는 사상은 오히려 중국에 있다. 과학이 있고 없음의 차이가 이와 같이 매우 크다는 것을 알 수 있다.(2-9)

(e1.5.3.2.7.3) 양수명은 종교를 사상의 한 영역으로 간주하고, 과학의 발달 여부로 인하여 종교 면에서도 동서양의 문화는 차이점을 드러낸다고 한다. 종교란 현실세계를 초월하여 신비의 영역에서 정서와 의지의 위로를 추구하는 것인데, 과학에서는 현실세계를 초월하는 신비의 영역은 비합리적인 것으로서 비판한다. 따라서 과학에서는 종교를 근본적으로 배격하게 되어 있다는 것이다. 가령 하느님(上帝)의 존재를 서양인의 이성으로는 용납할 수 없다고 한다. 그러나 과학이 발달하지 않은 중국에서는 오히려 상제를 수천 년 동안 숭배한다. 양수명은 종교 면에서 이와 같은 동서양의 차이는 결국 과학의 발달 여부에 달려 있다고 보았다.

1.5.3.2.8 철학과 윤리에서 동서양의 차이

(q1.5.3.2.8.1) 이른바 철학이란 사상이 수미일관하여 체계적인 주장을 이룬 것이라고 할 수 있다. 듀이는 북경대학 철학연구회에서 행한 강연에서, 서양 철학자는 결국 철학을 ‘과학적 철학’으로 만들려고 한다고 하였다. 어쩌해야 비로소 ‘과학적 철학’인지는 설명하기 어렵지만, 넓은 의미로 말하면 현재 서양의 철학은 어느 철학이든 다 그렇다고 할 수 있다. 순수하게 과학적 성격을 띤 러셀이 본래 그러하고, 반과학파인 베르그송도 확실히 과학에서 나왔으니 과학에 기반을 두고 형성된 철학이 아니라고 할 수는 없다. 철학에 대해서는 뒤에서 다시 다루고, 여기서는 더 이상 논하지 않겠다. 사회생활(집안의 부모와 자식에서 국가와 세계에 이르기까지)에 관한 사상이 윤리사상인데, 서양에서는 윤리사상도 과학의 영향을 크게 받았다.(2-9)

(q1.5.3.2.8.2) 서양인의 윤리사상·도덕관념은 우리와 다르다. 가장 뚜렷한 점은 두 가지이다. 하나는, 서양인은 사회에 대한 도덕, 즉 사회윤리를 가장 중시하는데, 중국인은 그것을 거의 말하지 않고 말하는 것은 다 이 사람의 저 사람에 대한 도덕, 즉 개인윤리라는 점이다. 예를 들면 서

양인이 말하는 것은 가정에 대해 어떻게 해야 하는가, 사회에 대해서는 어떻게 해야 하는가, 국가에 대해서는 어떻게 해야 하는가, 세계에 대해서는 어떻게 해야 하는가 등등 이 사람의 저 사람에 대한 개인적인 관계가 아니라 사회에 대한 관계에 중점을 둔다. 중국인은 오륜(五倫)을 말하는데, 군신·부자·부부·형제·봉우는 어떻게 해야 하는지 논한다. 그것들은 오로지 사람 간의 관계를 말할 뿐 개인의 사회에 대한 관계는 말하지 않는다.(가령 신하는 군주에 대한 관계만 있을 뿐이고, 국가에 대해서는 실제로 직접적인 관계가 없다.) 이는 눈에 띄지는 않지만 매우중요한데, 중국인이 그런 도덕이 없으므로 국가를 조직할 수 없는 것이다. 다른 하나는, 중국인은 한 개인에 복종하고 그를 받드는 것을 도덕이라 여긴다는 점이다. 신하가 군주에 대해, 아들이 아버지에게 대해, 아내가 남편에 대해 그러하며, 이른바 충효를 가르치는 것이 그것이다. 서양인은 그런 것을 말하지 않으며, 반대로 군주가 필요하지 않다고 한다. 대개 단지 다수에 대한 복종이 있을 뿐 어떤 개인에 대한 복종은 없으며, 개인을 섬긴다는 것은 더욱 있을 수 없다. 이는 양측이 서로 크게 다른 점이며, 또한 생활의 노선이 다른 원인이다.(2-10)

(e1.5.3.2.8.3) 양수명은 사상의 한 영역으로서 철학이란 수미일관한 체계를 이룬 지식체계라고 정의하고, 과학이 발달한 서양에서는 철학도 ‘과학적 철학’이 되었다고 보았다. 또한 서양에서는 윤리사상과 도덕관념도 과학의 영향으로 합리적인 성격을 지니게 되었다고 한다. 여기서 양수명은 서양에서는 사회윤리가 발달하고 중국에서는 개인윤리가 발달하였다는 차이점을 지적하고, 나아가 윤리도덕의 문제에서 서양에서는 왜 그렇게 해야 하는지 합리적인 설명이 제공되는 반면에, 중국에서는 왜 그렇게 해야 하는지 설명하지 않으면서 일방적인 복종만을 강조한다고 주장한다. 이와 같은 관점은 사실에 온전히 부합하는 것은 아니고 또한 지나치게 도식적이지만, 이는 동서 문화에 대하여 하나의 근본정신에 의거하여 일관되게 해명하려는 양수명의 문제의식이 반영된 결과라 하겠다.

1.5.3.3 민주주의

(q1.5.3.3.1) 종합하여 말하면, 서양사회가 중국사회와 다른 점은 이 ‘개성 신장과 사회성 발달’로 충분하며 그밖에 다른 것은 없다. 이 특이한 점을 간단히 부르면 ‘민주주의’이다. 내가 이해하는 민주주의는 이런 의미인데, 얼마나 정확한 이해인지는 잘 모르겠다. 나의 이해가 틀리지 않다면 다음과 같이 말하겠다. 서양인의 사회생활은 도처에서 다 하나의 특색을 드러내는데, 그것은 우리와 완전히 다른 것으로, 이른바 ‘민주주의의 정신’이다.(2-10)

(e1.5.3.3.2) 양수명에 따르면, 사회생활 면에서 동서양의 차이는 ‘개성의 신장’과 ‘사회성의 발달’ 여부에 있으며, 한 마디로 말하면 바로 ‘민주주의’(democracy)의 발달 여부이다. 구체적으로는 중국의 군주독재제와 서양의 입헌공화제의 차이로 나타나며, 군주제에 익숙한 중국인은 수직적 사회 위계질서에 순응하는 습성을 보인다. 중국에서 수직적 위계질서는 존비상하(尊卑上下)로 표현되는데, 이러한 지위의 불평등은 실질적으로는 권리 내지 권한의 불평등이다. 이는 서양인이 공공 영역에 대해서는 사회의 일원으로서 참여할 권리가 있고, 사적 영역에서는 타인의 부당한 간섭을 받지 않고 자주적으로 영위할 권리가 있는 것과 대비된다. 양수명에 의하면, 이러한 차이는 바로 개체 의식 내지 자아 관념의 결여로 인하여 발생한 현상이다. 중국인은 개체성이 결여하여 개인에 대한 복종이 행해지고, 서양은 개체성을 존중하여 개인주의가 성행하였다고 한다. 이러한 차이는 서양에서 사회윤리가 발달한 데 비해 중국에서는 개인윤리가 발달하는 것으로도 나타난다. 한 마디로 서양에서는 개성이 신장되고 사회성이 발달한 데 비해, 중국은 그렇지 않다는 것이다. 한편 양수명은 개성의 신장과 사회성의 발달이 긴밀하게 연계되어 있다는 점을 지적하고 있다. 즉 사회성의 발달은 개성의 신장을 전제로 하며, 또한 사회성이 발달해야 개성이 원만하게 신장될 수 있다고 한다.

(e1.5.3.3.3) 한편 민주주의에 대하여 양수명은 일정한 시기를 기점

으로 태도를 달리 하고 있음을 확인할 수 있다. 오사 시기를 전후하여 과학과 민주주의를 서양문화의 특징으로 파악하고 그 절대적 보편적 가치를 인정하여 전적으로 수용하자고 주장하던 양수명은, 1920년대 후반 이후 양수명은 중국과 서양의 사회문화적 이질성에 대한 인식을 바탕으로 민주주의의 수용을 거부하고 양자의 조화로운 융합을 통한 근대화 방안으로 향촌건설운동을 제기한다. 그는 법치(法治)와 인치(人治), 다수의 지배와 소수의 영도, 권리와 의무 등의 조화로운 융합을 모색하였다.

1.5.3.3.1 중국의 독재제와 서양의 공화제

(q1.5.3.3.1.1) 10여 년 전의 ‘순수한 중국인’이 본다면 이런 큰 나라에 황제가 없고 또 황제가 필요하지 않을 수 있다는 것이 얼마나 이상할 것인가. 지금 눈앞에 있지 않다면, 세상에 그런 일이 있을 수 있다는 것을 전혀 믿지 않을 것이다. 현재 수년간 지속되고 있지만, 이런 일이 가능하다고 진정으로 믿는 사람은 몇 명 안 될 것이다. 그들은 천하에는 반드시 주인 되는 사람이 있어야 하며, 그렇지 않으면 혼란스러울 것이라고 생각한다. 혼란이 일어나면 누가 처리할 것인가? 혼란스럽지 않을 수 있다는 것은 상상할 수 없고, 혼란을 누군가 처리할 필요가 없다는 것도 상상해본 적이 없다. 따라서 그들은 이 혼란이 그치지 않는 중국에 이전과 같이 황제가 나오지 않는다면 천하가 태평해질 수 없다고 생각한다. 중국인은 시종 복辟(復辟)·제제(帝制)를 기억하는데, 복辟·제제는 소수 당인들의 의견이 아니라 모두의 심리에 공통적인 것이다.(2-10)

(q1.5.3.3.1.2) 중국인은 실로 이전에 살아오던 방식 외에 다른 방식은 생각할 수 없다. 그가 전에 살아오던 방식은 한 사람이 무제한적인 주장을 갖고, 나머지 모두는 그에게 절대적으로 복종하여 편안하고 무사하게 사는 방식이다. 다른 방식이란 모두가 똑같이 주장을 갖지만 단지 제한적인 주장만을 가지며, 모두가 똑같이 복종해야 하지만 일정한 한계 안에서 복종하는 그런 방식이다. 사람들이 살아가는 방식은 이 두 가지에서 벗어나지 않는다. 전자는 독재전제로서 중국인이 살아온 방식이다. 후자는 공화입헌으로서 서양인이 살아가는 방식이고, 우리가 배워서 가야 하는, 한 번도 행해보지 않은 방식이다. 이 두 방식이 서로 상반되기 때문

에 이상하게 보이고 이해할 수 없을 것이다. 이런 [중국적] 정신에 익숙한 사람이 그런 [서양적] 정신의 방식으로 살아가려고 하니 전혀 맞지 않아서 8, 9년 동안 그 방식을 제대로 시행할 수 없었다.(2-10)

(q1.5.3.3.1.3) 중국인은 서양에서 한 사람이 주인이 되지 않는 서양의 방식을 보고 매우 놀라며, 개개인이 누구나 모두 존비상하(尊卑上下)의 구분이 없는 것을 매우 이상하게 생각할 것이다. 이는 중국인이 존비·상하·대소(大小)의 구분이 우주의 자연적인 질서이며 사람살이도 당연히 이 질서에 따라야 한다고 믿기 때문이다. 그러나 사실 사람 사이에 적용되는 도리의 참된 근거는 적합하게 적용할 수 있느냐 없느냐에 달려있지 믿을 수 있느냐 없느냐에 달려있지 않다. 혹은 하나의 도리를 믿는 것은 적합하게 적용될 수 있기 때문이라고 할 수 있다. 존비상하가 진리라고 믿고 존비상하가 없으면 이상하다고 여기는 것은, 사실 이 존비상하가 없으면 편안히 살 수 없다고 의심하기 때문이다. 이런 의혹은 전자와 일관된다. 그러나 전자는 사람들을 관리하는 사람이 없으면 안 된다고 생각하는 것이고, 후자는 모든 사람이 상하질서를 지키지 않으면 안 된다, 즉 아래에 처하면서 [윗사람의] 관리를 받지 않으면 안 된다고 생각하는 것이다. 만일 아무도 아래에 있지 않고 모두 평등하다면 누구도 관리할 수 없고, 아무도 관리하지 않는다면 천하는 혼란스러울 것이라고 생각한다. 그런 경우에도 혼란이 일어나지 않으리라는 것은 상상할 수 없다. 수천 년 동안 중국사회의 안정을 유지시켜 온 것은 존비와 대소이다. 존비와 대소가 없는 사회는 본 적이 없다.(2-10)

(e1.5.3.3.1.4) 양수명은 인간사회에 두 가지 길이 있다고 본다. 하나는 한 사람(황제)만이 주의(主義: 주장 내지 주체적인 견해), 그것도 무제한의 주의를 가지며, 여타의 모든 사람들은 말을 듣는, 그것도 절대적으로 들어야 하는, 그렇게 함으로써 사회적인 안정을 이루는 길이다. 다른 하나는 모두가 주의를 가지지만 단지 제한적인 주의를 가지며 모두가 똑같이 말을 들어야 하지만 제한적으로 말을 듣는 길이다. 전자는 독재·전제이고 중국의 길이다. 후자는 공화·입헌이고 서양의 길이다. 양수명에 따르면, 과거에 중국인은 천하에 반드시 주인이 있어야 하며 그렇지 않으면 혼란에 빠진다고 생각했다. ‘지배자’(治人者)와 ‘피지배자’(治于人

者)가 구분되어 사회적 지위와 신분의 고하(尊卑上下)가 정해져야 혼란이 일어나지 않고, 황제가 없으면 천하가 태평해질 수 없다고 여긴 것이다. 그리하여 수천 년 동안 중국사회는 준비대소에 의지하여 안녕을 유지해왔다. 이에 반해 서양인은 모두가 지배자이자 피지배자이다. 지배자가 지배하는 데에게도 일정한 한계가 있고, 피지배자가 복종하는 데에도 일정한 한계가 있다.

1.5.3.3.2 중국의 불평등과 서양의 평등

(q1.5.3.3.2.1) 상술한 바에 따르면, 중국의 방법은 주장하는 것과 복종하는 것이 완전히 다른 일로 분리되고, 서양은 주장하는 일이 곧 복종하는 일이며 복종하는 일이 곧 주장하는 일이다. 따라서 중국에서는 ‘지배자’와 ‘피지배자’가 확연히 구분되어 준비가 생겨나고, 반드시 준비가 엄하게 지켜진 후에야 그 방식(위에서 말한 중국의 전통적인 사회 운영 방식－역자)이 시행될 수 있다. 서양은 개개인이 모두 ‘지배자’이면서 또한 ‘피지배자’이며, 이른바 준비상하가 없이 평등하다. 그러므로 준비를 엄격히 함과 평등을 숭상함이 각각 중국과 서양의 서로 다른 정신이다. 준비는 명분이고, 권리의 불평등이 그 내용이다. 평등이란 권리의 평등일 따름이다. 권리가 있고 없음을 서로 비교해보면 평등과 불평등의 문제이고, 개개인 자체로 보면 자유와 부자유 문제이다. 중국적 길을 걸으면 그 결과는 모두가 불평등하고 동시에 개인도 자유롭지 못하다. 그렇게 하면 모두가 함께 살아가는 일을 한 사람이 주인이 되어 마음대로 하려하고, 필연적으로 개개인의 사생활도 그가 주인이 되어버려 각자가 자주적으로 영위하지 못하게 된다. 비단 공공의 일뿐만 아니라 우리가 추구해본 적이 없는 권리, 즉 개인의 언론과 행동도 마음대로 할 권리가 없게 된다. 이것을 바로 부자유라 부른다. 사실상 매우 자유로울 수도 있지만, 그 자유는 그가 상관하지 않아서이지 결코 내게 권리가 있어서가 아니다. 본래 이런 방식은 주장하는 쪽이 무제한적으로 주장하고 복종하는 쪽이 절대적으로 복종하지 않으면 시행될 수 없다.(2-10)

(q1.5.3.3.2.2) 첫 단계, 권리가 있음과 권리가 없음이 확연히 구분된다. 둘째 단계, 권리가 있는 자는 무제한적으로 권리가 있고, 권리가 없는

자는 무제한적으로 권리가 없다. 이 무제한이라는 점이 매우 중요하다. 중국인은 이 ‘제한’이란 것을 전혀 이해할 수 없다. ‘권리’·‘자유’와 같은 개념은 중국인의 사유에 없었을 뿐 아니라 지금까지도 이해하지 못한다. 그들이 말하는 권(權)은 다 권위의 권이다. 사람에게 대해 이러저러하게 할 수 있는 힘으로서, 바로 ‘권리’와 서로 어긋나는 힘이다. 서양의 이른바 ‘권리’·‘자유’는 원래 엄격하게 ‘제한된’ 것인데, 중국인은 제한과 무제한이 있어야 한다고 한다.(2-10)

(q1.5.3.3.2.3) 이에 중국인은 서양인이 자유를 요구하는 데 대해 결국 두 가지 태도를 보인다. 하나는 매우 냉담한 태도로서, 자유가 왜 필요한지 이해하지 못하는 것이다. 다른 하나는 매우 놀라는 태도로서, 그것이 천하를 어지럽힐 것이라고 여기는 것이다. 본래 중국인은 그가 살아온 생활에서는 자유가 필요하다고 느끼지 않았고, 또한 자유가 중국인이 영위해온 방식을 파괴할 수도 있다고 생각하였다. 서양인의 방식은 그렇지 않았다. 그들의 방식은 본래 권리를 요구하고 자유를 옹호하고 나서 개척되는 것이므로, 이 방식을 행하려면 반드시 개인의 자유를 존중해야 하는 것이다. 이때에는 통치권이 본래 모두에게 있고 개개인이 모두 타인이 자신을 간섭하고 침범하는 것을 원하지 않기 때문에 아무 문제가 없다. 여기서 유의할 점은 두 가지가 있다. 첫째, 공적인 일은 모두가 참여하고 주인이 될 권리가 있다. 둘째, 개인의 일은 아무도 간섭할 권한이 없다. 앞에서 “주장하되 단지 일정한 한계 내에서 주장을 하고, 복종하되 단지 일정한 한계 내에서 복종해야 한다.”고 한 것은 바로 이 때문이다. 서양인은 중국인이 것처럼 권리를 요구하지 않고 자유롭지 못한 데 대해 매우 놀라며 이해하지 못한다. 서양인의 생활은 자유와 권리를 떠나서는 이루어지지 않으므로, 이처럼 이상하게 여기는 것이다. 이와 같이 인권을 방기하는 것과 자유를 중시하는 것이, 중국과 서양이 다른 또 하나의 차이점이다.(2-10)

(e1.5.3.3.2.4) 양수명에 따르면, 중국의 전제독재제와 서양의 입헌공화제의 차이는 각기 ‘존비를 엄격히 함’(嚴尊卑)과 ‘평등을 숭상함’(尙平等)이라는 상이한 정신으로 나타난다. 그는 사회적 지위의 불평등(尊卑)이 실질적으로는 준비와 권리에 있어서의 불평등이라고 지적하면서, 서

양의 입헌공화제에서 권력·권한의 제한이라는 측면에 주목한다. 이는 전통 중국의 전제군주가 무제한적인 무소불위의 권력·권한을 행사하는 데 대한 비판으로 연결된다. 개개인의 경우에 서양사회에서는 공공 영역에서 사회의 한 구성원으로서 당당하게 참여하여 자신의 권리와 견해를 주장할 권리가 있고 사적 영역에서는 타인의 부당한 간섭을 받지 않고 자주적으로 처리할 권리가 있는 데 반해, 존비상하의 위계질서에 친숙한 중국인은 그렇지 못하다. 한 마디로 민주주의가 발달하지 못한 중국에서는 자유와 인권을 향유할 수 없는 것이다.

1.5.3.3.3 개성의 신장

(q1.5.3.3.3.1) 원래 중국인과 서양인이 이처럼 서로 다른 데에는 그 근본이 있다. 그것은 마음속에 있는 관념이다. 중국인은 자신이 하늘과 땅 사이에 서 있는 개인이라고 생각하지 않는다. 그는 황제의 신민(臣民)이다. 그 자신이 자기의 소유가 아니므로 자유라고 말할 수 있는 게 없다. 황제가 생사여탈권을 갖고 있어서, 죽이려 하면 죽지 않을 수 없고 그가 가진 모든 것을 요구하면 내놓지 않을 수 없다. 민간의 여자아이들을 황제가 마음대로 골라 수천 명을 궁궐 안에 가두어 둔다. 그들은 본래 ‘인간’이 아니라 원래 황제가 소유한 물건이고 ‘자아’가 없다. ‘인간’ 관념이 있고 ‘자아’ 관념이 있어야, 비로소 ‘자유’가 있을 수 있다. 서양인은 이들 관념이 있으므로 자유를 요구하고 자유를 획득할 수 있었다. 모두가 인간이고 어떤 사람도 누구의 소유물이 아니다. 모두의 일은 모두가 주인이 되어 처리하고, 개인의 일은 자기가 주인이 되어서 처리하며 다른 사람이 방해할 수 없다. 이른바 ‘공화’·‘평등’·‘자유’가 이와 같을 뿐이고 다른 심오한 의미는 없다. 서양인도 본래는 중국인과 마찬가지로 황제 아래 굴복하여 있었으나, 나중에 각성하고 점차 진보하자 군주를 필요로 하지 않거나 혹은 군주가 있어도 없는 것과 별 차이가 없게 되어 현재와 같은 모습이 될 수 있었으니, 중국인도 그들에게서 배워야 한다. 이런 경향을 우리는 ‘개성의 신장’이라고 부른다. 이전의 사람들은 다 ‘자아’가 없고 ‘개체’가 아니었으나, 현재의 사람들은 바야흐로 자아를 깨닫고 점차 개체로 성립되었다. 그러므로 중국과 서양이 이처럼 서로 다른 근본은 개성의 신장 여부에 있다.(2-10)

(q1.5.3.3.3.2) 개성의 신장 여부에 대해 앞에서 말한 것은 단지 사회 생활의 가장 중요한 방법 - 국가 - 에 드러난 것이다. 사실 이 근본으로부터 갖가지 측면이 다 나타난다. 가령 중국인은 황제의 신민이 되는 한편, 부자관계에서는 부모의 자식으로서 부모의 소유물이다. 아버지가 때려죽일 수도 있고 팔아먹을 수도 있다. 아내는 부모가 정해주며 거의 부모의 소유나 다름없다. 부부 사이에서 아내는 남편의 소유물로서 때리고 굶겨 죽이고 팔아버려도 상관없다. 아내는 자신의 생활이 없고 단지 남편을 시중들 따름이다. 나아가 사제관계에서도 제자는 거의 스승의 소유물과 다름없어서 스승이 매우 큰 권한을 갖고 있다. 이는 다 두드러진 예를 든 것인데, 한 사람이 다른 한 사람에 대해 거의 무제한으로 권한이 있거나 무제한으로 권한이 없다. 여타의 경우에도 한 쪽은 능멸하고 한 쪽은 굴복하지만, 단지 것처럼 극한에 이르지 않을 뿐이다.(2-10)

(q1.5.3.3.3.3) 서양에서는 전혀 그렇지 않다. 성년의 자녀는 자신의 의지가 있고 자기의 생활이 있으며 노인을 부양하는 일이 없다. 법률상의 권리가 모두 평등하며, 부모와 자식을 차별하지 않는다. 부모가 자식을 처벌할 수 없으며, 나아가 시부모가 며느리를 때린다는 것은 그들이 들은 적도 없다. 자녀의 혼인은 스스로 주체가 되는데, 그것이 그들 자신의 일이기 때문이다. 부부 사이에 각자의 재산이 있고 남편이 아내의 돈을 쓰면 갚아야 한다. 아내가 집을 나가 어떤 일을 하든, 남편은 물을 수 없다. 한 마디라도 마음에 맞지 않으면 바로 이혼하려 하는데 어떻게 때리겠는가? 모든 일이 그렇다. 종합하면 도처에서 서로 동등하다. 설사 동등하지 않은 사람이라 하더라도 자유를 침범할 수는 없다. 중국이 서양문화를 접촉한 이래, 굴종적인 위치에 있던 사람들도 하나하나 떨치고 일어나자 기성세대는 의아하게 여기고 불편해 했다. 이는 그것이 서양의 매우 특별한 점으로서 우리의 생활에 절실하여 아마 과학정신에 비해 더욱 사람들의 주의를 끌기 때문일 것이다.(2-10)

(e1.5.3.3.3.4) 양수명은 자유와 인권의 문제에서 중국과 서양이 상이한 상황을 드러내게 된 근본원인이 ‘자아’ 혹은 ‘개인’ 관념의 유무에 있다고 보았다. 양수명에 따르면, 과거 전통사회에서 중국인은 개체 관념 내지 자아 관념이 없다. 구체적으로 말하면, 중국인은 자신을 ‘독립적인

인격체'로 여기지 않는다. 그는 황제의 신민(臣民)일 뿐이다. 자신이 자기 소유가 아니므로, 자유를 운위할 근거가 없다. 황제가 생사여탈권을 갖고 있어서, 황제가 죽이려 하면 죽지 않을 수 없고 원하면 가진 것을 다 내놓지 않을 수 없다. 민간의 어린 여자들을 황제는 마음대로 골라서 궁궐 안에 가둔다. 그들은 '사람'이 아니라 원래 황제가 소유한 물건이다. 그들에게는 '자아'가 없다. 양수명에 따르면, 자유와 권리라는 것은 사람들이 스스로를 주체성을 가진 인격체로 인식하고 자아 관념을 가질 때 획득될 수 있다. 스스로를 권리의 주체로 인식하고 주체의 권리를 행사하는 데 필요한 자유를 요구하게 되는 것이다. 독립적 인격체로서 자아의 자각을 양수명은 '개성의 신장'이라 부른다.

(e1.5.3.3.3.5) 양수명은 '개성의 신장'이 사회생활의 여러 측면에서 나타난다고 한다. 가령 전통사회에서 중국인은 황제의 신민이면서, 부자 관계에서는 부모의 자식으로서 부모 소유의 물건이다. 아버지가 자식을 때려죽일 수도 있고 팔아먹을 수도 있다. 아내는 부모가 정해주며 거의 부모의 소유나 다름없다. 부부 사이에서 아내는 남편의 소유물로서, 때리고 굶겨죽이고 팔아버려도 상관없다. 아내는 자기의 생활이 없고 단지 남편을 시중들 권리를 갖고 있을 따름이다. 서양은 전혀 다르다. 성년의 자녀는 자신의 의지가 있고 자기의 생활이 있고 부모를 부양하는 일이 없다. 법률상의 권리가 모두 평등하며 부모와 자녀가 다르지 않다. 부모는 자녀를 때릴 수 없으며 시부모가 며느리를 때릴 수 없다. 자녀의 혼인은 스스로 주체가 되어 하는데, 그것이 그들의 일이기 때문이다. 부부 사이에는 각자의 재산이 있어서 남편이 아내의 돈을 쓰면 갚아야 한다. 결국 모든 면에서 피차가 동등하다. 어떤 경우에도 상대방의 자유를 범할 수 없다. 양수명은 이 모든 것이 한 마디로 권리와 권한에 있어서 한계가 있고 없음의 차이로 인해 야기된 것이라고 보았다. 중국인은 거의 무제한적으로 권한이 있거나 무제한적으로 권한이 없다.

1.5.3.3.4 사회성의 발달

(q1.5.3.3.4.1) 우리가 더욱 유의할 점은, 서양사회에서 단지 개성의 신장이라는 면만을 볼 것이 아니라 사회성의 발달이라는 면도 봐야 한다는 것이다. 가장 눈에 띄는 것은 개성의 신장이지만, 그렇다고 사회성 발달의 중요성이 줄어드는 것은 아니다. 더욱이 개성 신장과 사회성 발달은 결코 두 가지 일이 아니고 한 가지 일의 양면이라 할 수 있다. 한 가지 일이란 무엇인가? 바로 인류의 사회생활에서의 변동을 말한다. 이 변동은 조직 구성원으로부터 보면 개성의 신장이고, 구성원의 조직으로부터 보면 사회성의 발달이다. 그리고 변동의 관건은 국가정치의 차원에 있다고 할 수 있다. 즉 이전의 정치는 제제독재이고 현재는 입헌공화로 변하였다. 이로부터 사람의 개성이 신장되고 사회성이 발달하였으며, 그것은 오늘날 까지 진행되고 있다. 이전 사람들은 모두 하나의 권위 아래 굴복하여 그 지배를 받았지만, 현재에는 자신이 주인이 되어 개성을 신장시켰다. 그러나 이른바 공화로 바뀐다고 해서 어떻게 바로 타인의 지배를 받지 않고 자신이 주인이 될 수 있겠는가? 아직은 모두가 국가를 조직하기 위해 노력하고 함께 도모하여 생활해나가야 한다. 이런 조직능력, 공동노력의 방법은 실로 이전에는 없었으나 지금에 와서 생겨난 것으로서, 우리는 이것을 인간의 사회성 발달이라고 부른다.(2-10)

(e1.5.3.3.4.2) 양수명에 의하면, 개성의 신장과 사회성의 발달은 결코 둘이 아니라 한 가지 일의 양면이다. 한 가지 일이란 바로 사회생활의 변동이다. 그 변동은 구성원의 입장에서 보면 개성의 신장이고, 구성원의 조직이라는 점에서 보면 사회성의 발달이다. 양수명은 변동의 관건이 국가·정치의 차원에 있다고 보았다. 즉 이전의 정치는 군주독재이고 당시는 입헌공화로 변했으며, 이로부터 개성이 신장되고 사회성이 발달하였다는 것이다.

1.5.3.3.5 개성 신장과 사회성 발달의 관계

(q1.5.3.3.5.1) 거칠게 말하면 파괴의 시기를 개성 신장이라 하고 건

설의 시기를 사회성 발달이라고 할 수 있을 것 같지만, 실은 그렇지 않다. 우리의 생활은 잠시도 정지될 수 없어서, 새로운 길로 나아갈 수 있으면 곧 새로운 길을 걸어야 하지만, 새로운 길로 나아갈 수 없으면 결국 옛 길을 걸어야 한다. 어느 길도 걷지 않을 수는 없다. 개성 신장의 시기에 사회성 발달을 문제 삼지 않으면 새로운 길을 걸을 수 없고, 새로운 길을 걸을 수 없으면 바로 옛 길을 걷게 되어 개성 신장을 바랄 수 없다. 개성과 사회성은 동시에 발전되어야 한다. 개성이 신장된 연후에 사회성이 발달한다고 하는 것은 있을 수 없는 일이다. 그래서 개성의 신장이란 사회조직이 개성을 상실시키지 않음을 가리키고, 사회성의 발달은 개성이 상실되지 않은 사회조직을 가리킨다.(2-10)

(q1.5.3.3.5.2) 어떻게 이렇게 말할 수 있는가? 이른바 조직이란 하나로 병합되는 것이 아니라 합쳐지지만 자기의 개성을 잃지 않는 것이며, 많은 개인이 하나로 합쳐지는 것이 아니라 개성을 잃지 않으면서 협조하는 것을 가리킨다는 것을 알아야 한다. 이전에는 모두가 하나로 병합되어 큰 범위 안에서 자기를 상실하였고, 또 많은 개인들이 한 데 합쳐져 무의지적으로 협조하여, 단지 한곳에 모여 있을 뿐 실은 조직은 없었다. 현대에 이르러 비로소 모두가 국가를 조직하였다고 할 수 있다. 무릇 앞으로 나아가게 하려면 반드시 지향점이 있어야 하는데, 이전의 국가는 개개인이 자신의 생각을 갖지 못하게 하고 단지 하나의 생각만을 지향점으로 삼았다. 이는 매우 쉽고 간편한 일이다. 지금은 사람들이 모두 자신의 생각을 가지려 하고, 지향하는 바가 달라서 함께 갈 수 없으면 흩어지려 한다. 그러므로 모두가 조직되지 않으면 안 되며, 조직된 후에야 개개인이 하나같이 협조할 의지가 있게 되어 앞으로 나아갈 수 있다. 그러므로 사회성의 발달은 개성이 상실되지 않은 사회조직이라는 점에서 보아야 한다. 이때 새로운 능력이 길러지고 새로운 성격으로 바뀌게 된다는 점을 간과해서는 안 된다.(2-10)

(e1.5.3.3.5.3) 양수명은 개성의 신장이란 사회조직이 개성을 상실시키지 않는 것을 가리키고 사회성의 발달은 개성이 상실되지 않는 사회조직을 가리킨다고 한다. 조직이란 하나로 병합되는 것이 아니고 합쳐지지만 자기의 개성을 잃지 않으며, 많은 개인이 한데 합쳐지는 것이 아니라

개성을 잃지 않으면서 하나같이 협조하는 것을 가리킨다는 점을 강조한다. 오늘날 동아시아에서 주체의 자각에 기초한 시민의식의 결여가 민주주의를 정착시키는 데 주요한 장애물로 인식되고 있다. 시민의식의 결여는 바로 사회 관념, 국가 관념의 결여라 할 수 있다. 그 관념들은 개인이 자신을 주체로 자각하는 데서 배양되어 나올 수 있는 의식형태이다. 양수명은 중국 전통사회에서는 모두가 하나로 병합되어 큰 범위 안에서 자아를 상실하였던 것 같고, 또 많은 개인들이 한데 합쳐져 무의지적으로 협조하여, 단지 한 곳에 모여 있을 뿐 실은 조직이 없었다고 비판한다. 현대에 이르러 비로소 국가를 조직하게 되었는데, 그러자면 각자가 스스로를 자유와 권리의 주체로 자각하고 그것을 실현하려는 의지가 있어야 한다고 강조한다. 또한 사회성 발달은 개성의 신장을 해치지 않아야 하는데, 이는 개개인이 스스로를 주체로서 자각하는 것과 사회조직(특히 국가)이 구성원의 주체성을 해치지 않아야 한다는 것을 의미한다. 전자는 국가 관념, 사회 관념의 형성을 가리키고, 후자는 국가권력을 비롯한 사회 권력이 인권을 침범하지 않고 개인의 사적 영역을 존중해야 함을 말하는 것이라 하겠다.

1.5.3.3.6 근대 중국의 사회성 발달

(q1.5.3.3.6.1) 중국의 경우예를 보자. 서양문화가 들어온 후 갖가지 크고 작은 회(會)·사(社)·구락부(俱樂部)·공사(公司)·단(團)·당(黨)과 같은 부류가 상설로 혹은 임시로 생겨났는데, 이전에는 없던 것들이다. 이 하나하나가 ‘모두 모여서 조직하려는’ 것들로서, 사회성 발달의 표현이다. 현재 목적을 제쳐두고 보면, 공통점은 결국 함께 협조하여 앞으로 나아가는 것이다. 오늘날에는 개개인이 서로를 매우 필요로 하여, 이유 없이 서로 왕래하지 않던 예전과는 전혀 다르다. 중국인은 이 점에 대해 아직 깊이 깨닫지 못하였을 것이다. 왜냐하면 중국인은 단지 막 사회성 발달의 단서를 열었을 따름이고 아직 능력의 발달과 성격의 변화를 이루지 못했기 때문이다. 그래서 그런 생활이 결국 이루어지지 못하고 하나의 회가 성립해도 며칠 가지 않아서 해산되거나 유명무실해지기도 하고, 내부가 부패하

기도 한다. 이에 따라 그런 생활의 정신을 전혀 갖추지 못하여, 그 필요를 깨닫지 못할 뿐 아니라 때로는 단체생활을 고통으로 느끼게 된다. 이런 것들은 다 우리에게 ‘사회성의 발달’이라는 일이 절실히 필요하다는 것을 깨닫게 한다.(2-10)

(q1.5.3.3.6.2) 또 다른 중요한 현상이 있다. 지금의 사람들은 참으로 모이기를 좋아하지만 가족은 도리어 해체되는 경향이 있다는 것이다. 친족이 모여 사는 일은 이제 없어졌다. 부자형제가 함께 거주하지 않으며, 가족이란 단지 부부와 어린 자녀뿐이다. 이런 현상에는 여러 가지 원인이 있겠지만, 여기서는 필요한 것만 서술하기로 한다. 원래 많은 사람들이 한 데 모이더라도 조금이라도 공동생활의 관계가 있으면 그 사이의 관계를 유지하는 것이 쉽지 않으며 참으로 재산을 분할하지 않으면 더 어려워진다. 이에 족장·가장이라는 제도를 만들어 가족을 하나의 범위로 만들고 개인을 그 안에 파묻게 된다. 모두가 주인이 되고 모두가 복종하는 법치治란 가족 내지 부자 사이에 행해질 수 없어서, 개성이 신장되면 가족이 일거에 해체되어 유지될 수 없다. 이전에는 사실 가족에서 행해지는 제도를 국가에 미루어나가, 국가가 큰 가족이고 군주는 가장이 되어 사회질서를 유지할 수 있었다. 그러나 지금은 거꾸로 국가를 조직하는 방법을 가족에 미루어 나가는 것으로써 사회질서가 유지될 수는 없다. 비록 가족이 해체되지만 오히려 사회성 발달의 표현이라고 해야 한다.(2-10)

(q1.5.3.3.6.3) 비조직적인 모임은 모두 소멸되고 이후 모든 모임은 다 자신의 의사에 의해 조직될 것이다. 그리고 오늘날 개개인이 직접 국가·사회의 단위를 이루는 것은 이전에 ‘가족이 모여서 국가를 구성하는’ 것과는 다르다. 작은 단위(家)의 해체는 큰 조직이 긴밀하게 결합될 수 있도록 한다. 그래서 사회성의 발달이 마땅히 있어야 할 현상이라고 하는 것이다. 요즘 조직이 더욱 커지는 경향이 있다. 국가도 여전히 작은 범위이기 때문에 장차 타파되지 않을까 생각한다. 이런 큰 조직이 근대 사람들의 생활양식을 바꾸어 놓았다고 해야 하겠지만, 그것은 개성의 신장에 따라 나타난 것이 아니고 그 반대인 것처럼 보인다. 사실 내 해석에 의하면, 나는 앞으로도 개성이 신장되고 사회성이 발달되어야 한다고 생각한다. 그래서 앞에서 아직도 진행 중에 있다고 하였다.(2-10)

(e1.5.3.3.6.4) 근대 중국에 이르러 주로 서양문화의 영향으로 전통 사회에서 볼 수 없었던 갖가지 다양한 형태의 사회조직이 우후죽순처럼 등장한다. 양수명이 여기서 거론하는 각양각종의 회(會)·사(社)·구락부(俱樂部)·공사(公司)·단(團)·당(黨)과 같은 부류가 그것이다. 그는 이것이 중국에서 사회성이 발달하는 지표라고 보았다. 한편 양수명은 국가 관념 내지 사회 관념을 명확하게 거론하지 않고 그것을 ‘사회성 발달’이라는 개념으로 포괄하고 있는데, 근대 중국에 이르러 이전에 가족이 모여 국가를 이룬다는 가족주의적 국가 관념이 무너지고 당시 대가족이 해체되는 경향을 언급하면서 사회성의 발달을 위해 그것이 필요하고 바람직하다는 견해를 피력하고 있다. 양수명은 가족 중심적 중국사회가 합리적 의사결정구조를 가진 근대국가를 형성하기 위해서는 전통적 가족관념·가족형태가 변화되어야 한다고 주장한 셈이다.

1.5.3.4 과학과 민주주의 관점의 문제점

(q1.5.3.4.1) 모든 서양문화는 다 이 ‘민주주의’와 상술한 ‘과학’이라는 두 정신의 결정체이다. 나누어 말하면, 자연히 하나는 사회생활에서 표현되고 하나는 학술사상에서 표현된다. 그러나 학술사상과 사회생활은 독립해서 존재하는 것이 아니므로, 두 정신은 분리될 수 없다. 서양에서는 모든 일에 다 이 두 정신이 깃들어 있다. 정치는 민주적 정치이자 과학적 정치이며, 법률은 민주적 법률이자 과학적 법률이며, 그들의 교육은 민주적 교육이고, 모든 것들이 다 그러하다. 가령 종교(일반적으로 말하는 종교를 가리킨다)는 원래 과학적 정신에서 용납되지 않고 또한 민주적 정신에서도 용납되지 않는다. 서양인의 반종교사상은 과학적 정신에서 나온 것이지만, 또한 민주적 정신과 분리될 수 없다. [...] 이 두 가지가 서양문화의 특색이자 장점이라는 것은 모두가 간과한 것이지 결코 나의 독창적인 견해가 아니다. 최근 2년 동안 신사상가들이 반복해서 말하고 끝없이 추구한 것이 결국 이것이며, 결코 오늘 내가 처음 얘기하는 것이 아니다. 애석한 점은 모두가 이전에 비해 찾는 데 조리가 있고 실상을 분명하게 인식하였다고 할 수 있지만, 단지 이것에 대해서만 반복해서 말할 뿐 한 걸음 더 나아가 문제를 제기하지 않는다는 것이다.(2-10)

(q1.5.3.4.2) 민국 9년(1920)에 이르러 『신청년』 제6권 제1호에 실린 진독수의 「본지의 죄목에 대한 답변서(本志罪案之答辯書)」를 보았는데, 거기서 진독수는 『신청년』 동인들의 죄목이 단지 ‘덕새(德賽) 두 선생’ — Democracy, Science — 을 옹호한 것일 따름이라고 하였다. 그들은 서양이 암흑에서 광명의 세계로 나온 것도 이 두 선생 덕택이며, 중국의 정치·도덕·학술·사상 등에서 일체의 암흑을 구제할 수 있는 것도 오직 이 두 선생뿐이라고 여겼다. 나는 늘 중국에서 수십 년 동안 유신을 주장하고 서학을 강구하고 나아가 혁명과 공화를 논하였지만, 사실은 다 중(中)도 아니고 서(西)도 아닌 사람들이었고 중국도 아니고 서양도 아닌 주장이었고 중국도 아니고 서양도 아닌 일들을 하였을 뿐이라고 말해왔다. 그들에게는 단지 극히 지엽적인 서양문화와 자질구레한 서양 문물만이 있었을 뿐, 결코 그것들을 꿰뚫어 보고서 거기에 일관하는 정신을 이해할 수 없었다. 단지 근래 『신청년』 사람들의 서양문화에 관한 인식만이 일정한 수준에 이르렀다고 할 수 있다. 현재 진독수의 말은 바로 그들이 꿰뚫어본 바를 사람들에게 밝힌 것이다. 며칠 전 『시사신보』(時事新報)에서 어떤 사람이 진독수의 말에 대해 비판한 대목을 기억하는데, 덕새 두 선생으로 서양의 조류로 포괄하는 관점은 매우 맞지만 근래의 추세에는 또 비(斐) 선생 — (斐洛索斐, philosophy)이 있다고 주장하는 것 같았다. 이 말은 매우 옳지 않다. 왜냐하면 여기서 말하는 새(賽) 선생은 과학사상을 가리키며, 또한 과학주의적 철학이 바로 철학을 가리킨다고 할 수 있기 때문이다.(2-4)

(q1.5.3.4.3) 그렇다면 우리가 ‘무엇이 서양문화인가’라는 물음에 대해 ‘서양문화는 과학과 민주 두 정신의 문화이다’라고 대답하면 맞는가, 틀리는가? 이 대답은 좋다. 저 ‘자연정복’이라는 대답보다 훨씬 낫다. 자연정복이라는 주장이 소홀히 다룬 부분을 절실하게 표현하여 조금도 유감이 없다. 그러나 아직 마음에 들지 않는 두 가지 아주 중요한 점이 있다. 첫째, 우리가 앞서 논증한 동양문화와 서양문화의 대비에서 ‘자연정복’이 실로 서양문화의 특이한 점 가운데 하나인데, 위 답안은 이 점을 드러내지 못한다. 과학을 말하지만, 과학 방법의 정신이 학술사상에 드러난 점을 나타낼 뿐이고, 저 자연정복이라는 특색이 물질생활에 드러난 점은 나타내지 못한다. 이것은 하나의 결점이다. 둘째, 우리가 위에서 ‘과학’·‘민주’라는 두 정신의 문화를 말했는데, 이 두 정신은 상호종속의 관계에 놓여

있는 것인가? 그것들을 하나의 정신이라 할 수 있는가? 나는 오랫동안 생각해보았지만 상호종속의 관계를 설명할 수 없었고 하나의 정신으로 간주할 수 없었다. 우리가 서양의 정신을 말할 때에 두 정신을 나란히 들지 않으면 안 되니, 탐구가 일정한 수준에 이르지 않은 듯하다. 결국 저 두 가지 것에 공통의 근원을 찾을 수 있는가? 결국 저 두 가지 것의 공통되는 근원을 찾아 더욱 투철하고 명료한 답안을 작성해야 할 것이다.(2-4)

(e1.5.3.4.4) 오사 이래 근대 중국에서는 민주주의와 과학을 서양문화의 특색으로 보는 것이 한 동안 지배적인 관점이었다. 민주와 과학이 서양문화의 특색이라는 것은 일반적인 견해이기는 하지만, 진독수 등의 서화파(『신청년』을 중심으로 활동한 신문화운동가들이 중심이었다)가 이른바 ‘덕새(德賽)’(Democracy와 Science) 두 선생을 서양문화의 특색이라 주장하고 그것을 적극 수용해야 한다고 소리 높이 주장하면서 중국 사회에서 그런 관점이 일세를 풍미하게 된 것이다. 양수명도 5·4 시기를 전후하여 과학과 민주를 서양문화의 특징으로 파악하고 그 절대적 보편적 가치를 인정하여 전적으로 수용하자고 주장하였다. 그러나 양수명은 이런 관점이 물질문명의 측면에서 자연정복의 특색을 밝혀주지 못하며, 또한 민주주의와 과학이라는 두 정신을 개별적 독립적으로 나열하고 있을 뿐 둘 사이의 관계를 밝혀주지 못한다는 문제점이 있다고 비판한다. 여기에도 동서 문화의 제 특징을 하나의 공통된 근본원천(路向)에 의거하여 설명하려는 양수명의 문제의식이 반영되어 있다.

1.5.4 서양문화의 로향

(q1.5.4.1) 생활의 근본은 의욕에 있고, 문화는 생활의 방법에 불과할 따름이다. 그렇다면 문화의 차이가 의욕이 지향하는 방향이 다른 데서 연유한다는 것은 매우 분명하다. 이 근본 방향을 하는 것은 문화의 특색으로부터 그 원래의 출발점을 탐구함으로써 일목요연해진다. 이제 제1단계에서 파악해낸 서양문화의 3대 특색으로부터 그 연원인 의욕의 방향을 미

루어볼 수 있다. 즉 그들이 첫째의 전진적인 로향으로 나아가는 것을 한 눈에 알 수 있다. ① 자연정복의 특색. 서양문화가 물질문명의 방면에서 자연정복의 특색을 드러낸 것은 자연에 대한 전진적인 분투의 태도가 아닌가? 이른바 찬란한 물질문명은 환경에 대한 개조를 추구한 결과가 아닌가? ② 과학방법의 특색. 과학방법은 현상을 바꾸려 하고 잘게 나누어 분석적으로 고찰하니, 이 또한 전진적으로 착수하여 눈앞의 대상을 극복하려는 태도가 아닌가? 과학정신은 각종 관념·신앙을 의심하여 타파하고 소탕하려 하니, 이는 치열하게 나아간 결과가 아닌가? ③ 민주주의의 특색. 데모크라시는 각종 권위·세력에 대한 반항·분투·투쟁에서 나온 것이 아닌가? 이는 사람의 사람에 대한 전진적인 추구의 태도가 아닌가? 서양문화가 전진적인 로향을 취함은 매우 분명하다. 우리는 제2장에서 제시한 서양문화에 대한 답안에서 “서양문화는 의욕의 전진적인 추구를 근본정신으로 한다.”고 하였다. [...] 서양문화의 각종 특색의 근본원천은 ‘전진적인 추구’의 태도에 있다고 분명히 말할 수 있다.(3-5)

(e1.5.4.2) 양수명은 자연정복, 과학방법과 민주주의라는 서양문화의 세 가지 특색을 하나의 근본원천으로부터 설명할 수 있다고 한다. 서양문화의 근본원천은 그의 문화삼로향설에서 말하는 인류문화의 세 로향 가운데 바로 ‘욕구의 전진적인 추구’(意欲向前要求)는 첫째 로향이다. 양수명에 의하면, 서양문화가 물질문명의 면에서 자연정복의 특색을 드러낸 것은, 자연에 대해 전진적 분투의 태도에 따른 결과이다. 근대 서양의 찬란한 물질문명은 환경에 대한 개조를 추구한 결과인 것이다. 과학방법은 현상을 변화시켜 보고 분석적으로 고찰하므로, 이 또한 전진적으로 착수하여 눈앞의 대상을 극복하려는 태도다. 민주주의는 각종 권위·세력에 대한 반항·분투·투쟁의 결과이니, 이 또한 사람의 사람에 대한 전진적인 태도, 즉 첫째 로향에서 나왔다고 할 수 있다. 그는 서양문화의 세 특징을 모두 첫째 로향에 의거하여 설명해내고자 하면서, 근대 서구에서 문예부흥 이래의 사상적 사회적 변화를 통시적으로 고찰하고 있다.

1.5.4.1 희랍사상과 헤브라이사상

(q1.5.4.1.1) 서양문화의 연원은 보통 헬레니즘(Hellenism)과 헤브라이즘(Hebrewism)이라고 한다. 로버트슨은 희랍사상에서 몇 가지 점이 매우 중요하다고 논하였다. 즉 중단 없는 분투, 현세주의, 아름다움의 숭배, 인신(人神)의 숭배가 그것이다. 그들은 현세의 행복을 인류의 목표로 삼아 전진적으로 노력하였음을 알 수 있다. 이것이 바로 우리가 말하는 ‘첫째 로향’이 아니고 무엇인가? 그리고 헤브라이 사상은 동양에서 나왔다 — 아마 옛날에 인도와 관련이 있지 않을까 생각한다. 그들은 상술한 희랍인의 태도와 정반대다. 즉 현실의 행복을 목표로 삼지 않는다 — 거의 전적으로 현세의 행복에 반대하는 금욕주의이다. 그들은 다른 세계 — 즉 상제와 천국에 기울어 있고, 이 세계를 떠나 저 세계로 들어가려 생각한다. 그들은 생활의 길을 따라 앞으로 나아가지 않고, 몸을 돌려 뒤를 향한다 — 즉 우리가 말하는 ‘셋째 길’이다.(3-7)

(q1.5.4.1.2) 서양은 희랍인이 첫째 길을 걸어 덕분에 수많은 과학·철학·미술·문예를 낳았고 성취도 참으로 크다. 로마도 이어서 이 길을 걸어 정치·법률에 성취가 있었지만, 나중에 이기주의와 쾌락주의에 홀려 풍속이 피폐해지고 음란과 방종, 교만과 사치, 잔인과 문란에 빠졌다. 그 상태는 히브리 종교 — 기독교 — 를 빌어서야 수습되고 구제되었다. 이는 자연히 폐단을 해결하는 데 좋은 효과가 있어서, 그 문명을 더욱 발전시키지는 못하였지만 유지하고 보존한 공이 실로 매우 크다.(3-7)

(q1.5.4.1.3) 그러나 나중에 그 유평이 또 나타났다. 1,000여 년 동안 사람들은 천국에만 관심을 갖고 현세를 중시하지 않아, 생기가 없어지고 일체의 문화가 모두 종교로 귀결되었다. 이에 철학이 종교의 시녀가 되고, 문예·미술이 오직 종교를 위해 존재하고, 과학이 빈약해지고 미신이 넘쳐났으며, 나아가 정치도 법률도 사라지게 되었다. 더욱이 교권이 너무 강성해서 교황과 교회가 거리낌 없이 전횡하여 부패가 극심하였다. 그리하여 역사는 이 시기를 중세의 암흑시대라고 부른다.(3-7)

(e1.5.4.1.4) 서구의 사상사에 대한 통시적 고찰에서 양수명은 먼저 서양문화의 두 원천으로서 헬레니즘과 헤브라이즘을 꼽고, 전자는 첫째

로향에 속하는 반면 후자는 셋째 로향에 속한다고 주장한다. 희랍인들과 로마인들이 첫째 로향에 의거하여 많은 성취를 이루었지만 적지 않은 문제점을 노출하였는데, 헤브라이즘, 즉 기독교에 의거하여 그것들을 치유하였다고 한다. 그러나 헤브라이 사상도 일정한 결함을 지니고 있어서 천여 년 동안 중세의 암흑시대가 전개되었다고 한다.

1.5.4.2 문예부흥과 종교개혁

(q1.5.4.2.1) 현재의 서양문화가 ‘문예부흥’에서 시작되었음은 누구나 다 아는 바다. 그런데 소위 ‘문예부흥’이란, 서양인이 그 때부터 우리가 말하는 ‘첫째 로향’을 채택하였다는 것을 가리킨다. 원래 서양인의 생활은 고대 희랍·로마 시대에는 ‘첫째 로향’을 걸었고, 중세 1,000여 년 동안 ‘셋째 로향’으로 전환하였으며, ‘문예부흥’ 시기에 확실하게 ‘첫째 로향’으로 돌아와 앞사람들이 다하지 못했던 노력을 기울여 서양 근대문명을 낳았다고 할 수 있다. 그 관건은 확고한 로향과 태도에 있으며, 그 로향 전환의 곡절이 대단히 중요하다.(3-7)

(q1.5.4.2.2) 이에 ‘문예부흥’·‘종교개혁’이라는 새로운 조류가 발생하게 되었다. 이른바 ‘문예부흥’은 바로 당시 사람들이 고대 희랍의 문예에 대한 연구를 빌어 희랍의 사상·인생태도를 끌어온 것이며, 하늘로 향하였던 시선을 다시 인간세계로 돌린 것이다. 그리고 ‘종교개혁’은 당시 개혁가들의 의도가 처음의 본래적인 종교를 회복하려는 것이기는 했으나, 결과적으로 히브리의 노선에는 도움이 되지 않았고 오히려 첫째 로향에 도움이 되어 희랍적 조류와 불가분의 관계를 이루었다. 그것은 사람들의 각성이었고 이치에 맞지 않는 교훈에 대해 사람들이 스스로 판단하려 했기 때문에 또한 부패한 권위에 대해 저항하고 받아들이려 하지 않았으니, 실로 첫째 로향과 일치한다고 할 수 있다. 그들은 자기도 모르는 사이에 현세에 대한 염세적인 경향에서 비롯된 내세지향적 풍조를 적잖게 바꾸었다. 가령 이전에 포교하던 사람들은 혼인을 할 수 없었으나 이제 바뀌어 결혼할 수 있게 되었다. 나중에는 기독교의 성격이 점차 변하여 첫째 로향의 보조자가 되고 셋째 로향의 의미는 사라지게 되었다. 사람들의 생활을 격려하고 고무하여 희랍문명의 전통을 다시 창조적으로 전개함으로써 오늘

날과 같은 모습을 이루었다. 결국 문예부흥 이후 인생의 로향과 태도가 변하고서야 오늘날과 같은 서양문화가 나온 것이다.(3-7)

(e1.5.4.2.3) 양수명은 문예부흥을 서양사회가 중세의 셋째 로향에서 근대의 첫째 로향으로 회귀하는 전환점으로 파악한다. 문예부흥은 종교 개혁과 함께 내세지향에서 벗어나 현세에서 행복을 추구하려는 경향을 보여주며, 이는 희랍 사상의 첫째 로향을 부활시켜 창조적으로 전개한 것이라고 한다.

1.5.4.3 과학의 발달과 첫째 로향

(q1.5.4.3.1) 자연의 정복이 분명 첫째 [로향의] 태도임은 말할 나위도 없지만, 설명을 덧붙여도 무방할 것이다. 자연의 정복은 과학, 특히 경험 과학의 힘을 빌어 이루어졌다. 이 경험과학은 영국에서 발달하였지만, 먼 저 희랍의 학문이 대륙의 추상과학 - 자연과학의 모태인 과학 - 에 전해지지 않았다면 이루어질 수 없었다. 그러나 희랍인이 과학을 낳은 수 있었던 까닭이 아름다움과 질서를 사랑하고 현세적 태도를 갖고 자연을 탐구하여 수리·기하·천문 등을 연구하였기 때문이라면, 그들은 그것을 일종의 유희로 여긴 것이나 다름없다. 그렇다면 문예부흥 시기에 이르러, 남유럽대륙에서 여타의 문예와 함께 그러한 과학을 이어서 연구한 것도 희랍인과 똑같은 태도여서 가능했을 것이다. 그래서 이 과학의 흥기와 부흥 및 완성은 모두 첫째 로향의 태도에 의지한 것이라고 할 수 있다. 영국인 - 베이컨 등 - 에 이르러, 한편으로 이 기초에 의지하고 다른 한편으로 새로운 의미로 나아가, 지식을 성숙시켰을 뿐만 아니라 지식을 우리의 힘으로 만들어(Knowledge is power) 자연을 통제하고 자연을 이용하는 각종 실험과학이 흥기하게 되었다. 환경을 전진적으로 개조하려는 이런 기풍은 첫째 로향의 태도이다. 그리고 이 자연정복의 성공, 물질문명의 찬란한 발전은 주위의 절대적인 힘이 도운 데서 연원하였다. 그것은 바로 경제현상의 변천이고, ‘산업혁명’을 관건으로 한다. 모든 발견·발명과 제조·창작이 여기에서 나왔다. 과학지식과 경제상황이 서로 원인과 결과가 되어 오늘날과 같은 형세를 이룬 것이다. 그리고 생산력의 발전과 경

제현상의 변천을 탐구해보면, 그 근본은 인류가 현세에서 물질적 행복을 향유하고자 하는 추구이다. 이와 같이 여러 측면에서 고찰해보면, 우리가 관찰한 바와 맞아 떨어진다.(3-8)

(e1.5.4.3.2) 양수명의 문화삼로향설에 의하면, 첫째 로향은 대상세계에 나아가 자신의 욕구를 충족시키는 데 필요한 것들을 전진적으로 쟁취해내려는 태도이다. 이 로향은 인류의 생존을 위해 불가피한 태도로서, 그의 표현을 빌면 인류의 본래적인 로향이다. 양수명은 대상세계에 대한 첫째 로향의 태도와 그에 기반을 둔 인식, 그리고 그러한 태도와 인식을 토대로 한 자연의 정복 및 이용으로 인하여 근대 과학의 성취로 나타났다고 보았다.

1.5.4.4 민주주의의 발달과 첫째 로향

(q1.5.4.4.1) ‘민주주의’는 또 어디에서 연유하였는가? 이는 인류의 각성 - 인류 본성의 각성 - 이 교회, 로마교황, 봉건제후에 매몰되지 않고 해방되어 나온 것이다. 이는 우리가 말한 바, ‘개성 신장, 사회성 발달’이다. 그들은 인간 본성의 각성으로부터 인간 본성의 권리를 요구하고, 현세의 생활을 영위하려 하였으며, 피안의 생활을 꿈꾸지 않았다. 그러므로 자연은 그들의 생활에 장애로 다가왔고, 그것에 저항하고 물리쳐야 인간 본성의 권리를 획득할 수 있다고 여겨졌다. 17세기 영국의 혁명, 18세기 미국의 독립운동 및 프랑스 대혁명이 점차적으로 전개되었다. 영국의 인권자유사상은 가장 일찍 시작되었고 온건하게 진전되었다. 13세기에 ‘대헌장’(Magna Charta)이 성립되고, 17세기에 이르러 종교개혁과 연관되어 청교도 크롬웰이 의회군을 이끌고 왕군을 패배시키자, 윌리엄 3세가 즉위하여 ‘권리장전’을 재가했다. 또한 영국의 신교도는 왕실 구교의 탄압을 받아 아메리카 대륙으로 탈출하였다. 그리고 나중에 영국의 가혹한 착취를 견딜 수 없어 독립운동을 일으켜 성공했다. 이때 프랑스에서는 왕권이 너무 커서 인민의 사상이 변해도 교만하고 가혹한 왕과 귀족 및 승려의 횡포와 탄압은 조금도 누그러지지 않았는데, 미국의 사례에 영향을 받아 혁명이 일어났다. 이에 앞서 사상의 변화가 있었는데, 루소·볼테르의

자유평등사상이 그것이다. 이런 사상이 근세의 정치와 사회에서 ‘민주주의’의 원천이었고, 그들의 혁명은 실제로 이 정신을 실현한 대사건이었다. 이런 정치, 법률 및 사회생활 양식의 변천은 자연히 당시 경제현상의 변천에서 큰 힘을 얻었다. 그러나 그 직간접적 동력은 모두 첫째 로향의 태도에서 나왔다.(3-8)

(e1.5.4.4.2) 양수명에 의하면 근대 서구에서 민주주의의 발달 또한 첫째 로향을 취한 결과로서 나타났다. 그는 민주주의를 이른바 ‘개성의 신장’과 ‘사회성의 발달’이라는 두 요소로 파악하는데, 이는 근대의 인간 해방 — 사실은 욕구의 주체로서 개인의 해방이지만 — 과 그것을 성취하기 위한 사회적 제도적 장치들의 마련을 통해 가능하였다고 한다. 근대 서구의 갖가지 정치적 경제적 변화들이 민주주의가 정립될 수 있는 토대였는데, 그것들은 다 첫째 로향의 태도에서 나왔다는 것이다.

1.5.4.5 이지와 첫째 로향

(q1.5.4.5.1) 첫째, 이 태도를 다시 새롭게 제기하였다고 할 때의 ‘다시’라는 점에 주목해야 한다. 이 태도는 원래 일찍이 걸었던 길인데, 이제 다시 새롭게 제기되어 이전과는 크게 달랐다. 처음에는 무의식적으로 걸었지만, 이제 — 중세의 암흑으로부터 각성하였을 때 — 는 의식적으로 선택하여 걸었다. 그들이 셋째 길을 버리고 첫째 길을 걸은 것은 비판적 판단을 거쳐서 내린 결론이다. 처음에 걸었던 사람들은 비판적 판단을 거치지 않았기 때문에, 의식하지 못하는 가운데 얻을 수도 있고 또 잃을 수도 있었다. 이제 다시 새롭게 이 길을 택한 사람들은 중단하지 않고 끝까지 걸어가고자 하였다. 본래 희망인 — 최초로 이 길을 걸었던 사람들은 이성적 측면이 대단히 발달하였고 두뇌가 명민하였다. 그리고 다시 새롭게 의식적으로 이 길을 걷는 사람들은 이른바 비판과 선택에서 그 심리적 인 이지의 활동을 더욱 뚜렷하게 드러내었다.(3-9)

(q1.5.4.5.2) 둘째, 당시 사람들이 처음부터 먼저 ‘자기’를 인식하고 ‘나’를 인식하여 스스로를 긍정하였음에 주목해야 한다. 흐릿한 가운데서

눈을 떠 자신이 서 있는 위치를 인식하였으니, 이른바 인류의 각성은 그 근본이 여기에 있다. 이는 ‘자기’ ‘나’에 대한 인식이자 긍정이다. 이 각성 또한 이지의 활동이다.(3-9)

(q1.5.4.5.3) 셋째, 당시 사람들이 ‘나’가 있기 때문에 ‘나’를 위해 전진적으로 추구하게 되었으니, 전진적인 추구는 다 ‘나’를 위하는 데서 비롯되었다. 그리고 다른 한편으로 눈앞에 있는 자연계를 인식하게 되었음에 유의해야 한다. 이른바 전진적인 추구는 자연계에 여러 가지를 요구하여 자신에게 봉사하도록 하는 것이다. 사람들은 이때 이지의 활동을 수행한다. 직각에서는 ‘나’와 자신이 처한 우주·자연이 혼연일체가 되어 나뉘이지 않는데, 이때 분리되어 다시는 합쳐지지 않고 지금까지 이르렀으니, 모두 이지의 활동의 결과이다.(3-9)

(q1.5.4.5.4) 넷째, 당시 사람들은 ‘나’를 위하였으므로 우주·자연에 대해 대대(待對)·이용·요구·정복의 태도를 취하였고, 주위 사람들에 대해서도 거의 그런 태도를 취하였음에 주의해야 한다. ‘자유’ ‘평등’ ‘민주주의’가 이로부터 획득되기는 하였지만, 정서상 나와 남이 분리되지는 않았었는데, 이때에 이르러 자신과 타인이 분리되는 이지적 활동이 이뤄졌다.(3-9)

(q1.5.4.5.5) 종합하여 말하면, 근대 서양인은 심리 면에서 이지의 활동이 대단히 강성한 것이 두드러진 특징이다. 그들이 성취한 문명에서 과학과 철학을 개창하였는데, 다른 어떤 민족도 지식과 사상에서 그 만분의 일에도 미치지 못하였다. 지식과 사상의 양으로도 미치지 못할 뿐 아니라, 정밀하고 심오함에 있어서도 그들을 따를 사람이 없었다.(3-9)

(q1.5.4.5.6) 서양인은 근대에 이지적 활동이 매우 강성하였다.(제3장을 보라.) 그들은 자연을 자기 자신으로부터 분리시켜 분석하고 매우 미세하게 나누어 계산하고 통제했다. 이런 생활은 이지로써 하는 것이 아닌가? 사람 사이도 경계를 긋고 타산하는 태도를 취하여 기계적인 관계를 이룬다. 이런 생활도 이지로써 하는 것이 아닌가? 정신생활의 면에서는 이지가 일체를 압도하여 종교가 타도되고 형이상학이 전복되었다. 이는 이지로써 한 것이 아닌가? 지식방법의 개척에서 많은 과학적 성취가 있었다. 이는 이지로써 한 것이 아닌가? 예술이라는 직각의 일도 과학화시켜

버렸다. 이는 이지로써 한 것이 아닌가? 종합해서 말하자면, 서양인의 생활에서 이지가 유일하게 중요한 도구라는 것은 분명하다.(4-28)

(e1.5.4.5.7) 양수명은 회랍 사상 및 근대 서구의 민주주의와 과학을 낳은 첫째 로향을 인간의 지적 능력의 측면에서는 이지와 연관 지어 설명한다. 과학과 민주주의란 바로 이지가 지배적인 영향을 발휘한 결과물이라는 것이다. 중세의 암흑기를 거쳐 회랍 사상의 첫째 로향을 다시 새롭게 발휘한 근대 서구사회는 그 로향을 보다 의식적 적극적으로 걸어 나갔다고 한다. 자아 내지 개체성을 자각하는 것이 이지의 활동에 따른 것이고, 자신의 욕구 충족 내지 행복을 위해 자연세계를 대상화시켜 적극적으로 탐구하여 근대 과학기술 및 물질문명을 성취해낸 것도 이지의 활동이며, 자신을 타인과 분리시켜 사회생활의 측면에서 자신의 권리를 주장하여 자유와 평등의 민주주의를 산출해낸 것도 이지의 활동이라는 것이다. 양수명에 의하면 근대 서구문명의 성취는 다 이지의 활동이 강해진 결과이다.

1.6 중국문화

(e1.6.1) 근대 초기에 많은 중국인들, 특히 서화파는 중국문화의 근본 방향이 서양문화와 동일한데 속도가 느려서 서양의 성과에 미치지 못하는 것이라고 보았다. 인류가 진화할수록 지식이 개발되고 그에 따라 자연을 정복하는 능력도 발달하게 된다. 따라서 중국인이 자연정복에 있어서 서양문화에 미치지 못한다는 사실은 문화의 발달에서 서양인에 비해 낙후되었음을 의미한다. 콩트에 따르면 인류의 지식은 종교·형이상학·과학의 단계로 발전하는데, 중국은 아직 종교와 형이상학의 테두리에서 벗어나지 못하고 서양에 비해 과학이 진보하지 못한 상태다. 인류의 개성 신장은 각종 권위로부터 해방됨으로써 나타난 것인데, 또한 중국인은 서

양인에 미치지 못한다. 인류문화는 거의 한 방향으로 나아가는데, 그렇다면 서양인이 8, 90리를 나아가고 중국인은 단지 2, 30리를 나아갔다고 할 수 있다. 인류문화에 대한 이와 같은 단선적인 진화론에 근거하여 서화파는 낙후하고 낡은 과거 문화를 버리고 새롭고 진보한 서양문화를 전면적으로 수용하자고 주장하는 것이다.

(e1.6.2) 그에 반해 양수명은 중국문화의 근본정신 혹은 근본방향(路向)이 서양문화의 그것과는 전혀 다르다고 보았다. 그는 중국이 만약 완전히 폐쇄되어 서양문화와 접촉하지 않았다면, 다시 300년, 500년, 1,000년이 지나도 저 자동차와비행기 등의 물질문명과 과학 방법 및 민주주의의 정신이 결코 생겨나지 않았을 것이라고 단언한다. 중국인은 서양인과 다른 방향으로 나아가기 때문에 아무리 나아가도 서양인이 도달한 지점에 미칠 수 없다고 한다. 이처럼 동서 문화는 근본방향, 즉 문화로향이 다르기 때문에 일방이 타방에 비해 낙후되었다거나 진보하였다고 평가할 수 없다는 결론에 자연스럽게 도달하게 된다. 단지 문제가 다르므로 해결하는 방법이 다를 뿐이다. 그리고 동서 문화가 근대에 이르러 화려한 성공과 참담한 패배로 뚜렷이 명암이 엇갈린 이유는 시대적 요구에의 부합 여부에 있다. 이는 공시적(共時的) 측면에서 문화의 민족성을 중시하는 문화다원론의 입장이라고 할 수 있다.

1.6.1 중국문화의 로향

(q1.6.1.1) 중국인의 사상은 분수를 지켜 편안히 머물고 만족할 줄 알고 욕심을 줄이고 본래적인 생명을 기르는 것이고, 결코 물질적 향락의 추구를 주장하지 않으며, 또한 인도의 금욕사상도 없다.(스님과 도사가 결혼하지 않고 고행을 숭상하는 것은 인도문화의 모방이지 중국에 원래 있던 것이 아니다.) 어떤 상황에 처하든지 만족하고 편안히 받아들일 수 있으며, 결코 환경을 바꾸려고 하지 않는다. 우리가 제2장에서 서술하였던 동서양 학자들의 고찰과 같이, 동양문화는 자연정복의 태도가 없고 자

연과 융합하여 더불어 노닐고자 한다는 것은 실로 틀리지 않다. 이것은 무엇인가? 바로 이른바 인류문화 둘째 로향이다.(3-10)

(e1.6.1.2) 양수명에 의하면, 중국인은 안분·지족·과욕(寡欲)·섭생(攝生)의 태도를 지니며 물질적 향락의 추구를 제창하지 않고 인도의 금욕 사상도 없다. 어떤 상황에 처하든지 다 만족하고 편안히 받아들일 수 있고, 결코 국면의 개조를 추구하지 않는다. 이는 바로 ‘중용의 태도에 의거한 욕구의 조화’(意欲自爲調和持中)라는 방향이며, 이것이 중국문화의 근본정신으로서 바로 인류문화의 둘째 로향에 해당한다.

1.6.2 중국인이 둘째 로향을 걸은 결과

(q1.6.2.1) 그들이 이런 태도를 지니므로, 당연히 자연정복의 기백이 없고 결코 증기선·기차·비행기를 만들어낼 수 없었다. 이런 태도를 지니므로, 엄중한 권위를 갖는 자를 받아들이고 예로써 양보하려 하는데, 어떻게 분투하여 그로부터 해방될 수 있겠는가? 저 민주주의는 실로 어떤 경우에도 중국에서는 생겨날 수 없다. 이런 태도를 지니므로, 중국인은 제2장에서 말한 바와 같이 근본적으로 자연에 대해 분석적으로 관찰하지 않고 현학적 직관의 길로 나아갔다. 또 자연을 제어하려는 생각이 없으므로, 당연히 과학이 생겨날 수 없었다. 이런 것들은 다 중국문화가 서양문화와 동일한 길을 걷지 않고 분명히 둘째 로향을 취한다는 것을 방증해준다.(3-10)

(e1.6.2.2) 서양문화에 대한 분석과 설명에서와 마찬가지로 중국문화에 대해서도 양수명은 문화의 로향에 의거하여 제반 특징을 일관되게 해명하고자 한다. 과학기술과 그것에 기반을 둔 물질문명이 발달하지 않은 것도, 자아관념과 개체성 내지 개인의식이 각성되지 않아서 권위에 대한 복종에 익숙하고 자유와 평등의 민주주의가 발달하지 않은 것도 모두 중국인이 둘째 로향을 걸은 결과라는 것이다.

1.6.3 중국문화에서 종교의 미발달

(q1.6.3.1) 세계에는 또 중국인만큼 종교에 무심한 민족도 없다. 중국은 종교를 만들어내지 않았고, 또 외래종교도 [중국에 들어오면] 반드시 그 모습을 바꾸거나 혹은 정신적으로 어떤 관계도 맺지 못하였다.(불교가 그 모습을 바꾸었고, 기독교는 끝까지 중국정신의 중심에 들어와 철학과 문학에 영향을 미칠 수 없었다.) 또 과학적 방법은 중국에 거의 없다고 할 수 있다. 그런데 인도에는 ‘인도논리학’(因明學)과 ‘유식학’(唯識學)이 엄격한 이지적 태도를 가지고 과학의 길을 걸었음을 간과할 수 없다. 그러므로 인도는 중국과 크게 다르다.(3-11)

(e1.6.3.2) 전통 중국은 서구나 인도와 비교할 때 특별히 종교의 역할이 미약하였다는 점이 중국적 전통의 특징 가운데 하나로 지적되어 왔다. 가령 풍우란 같은 사람은 중국에 유불도 삼교가 있다고 말해지지만 그것은 사실이 아니라고 보았다. 풍우란에 의하면, 철학으로서 도가는 자연을 따르라는 무위자연(無爲自然)을 주장하여, 자연에 역행하는 방법, 즉 불로장생술을 가르치는 종교로서의 도교와 다르다. 불가에도 종교적 신앙으로서의 불교와 철학적 학문으로서의 불학이란 두 측면이 있으며, 중국의 지식층은 불교보다는 불학에 더 흥미를 갖고 있었다고 한다. 그리고 유가사상이 중국인의 생활관념 속에 깊숙이 배여 있어서 마치 일종의 종교처럼 보이지만, 유가사상은 결코 종교가 아니라고 한다. 제도화 조직화된 종교의 결여가 중국문화의 특징이라고 보는 관점은 대체로 공인되는 견해로서 양수명도 그러한 견해를 취하고 있음을 알 수 있다.

1.6.4 중국인의 생활방식

(q1.6.4.1) 중국인은 처음부터 서양처럼 ‘자아’를 인식할 수 없었고, 서양처럼 사람과 자연이 대립적으로 분리되지 않았으며, 서양처럼 사람 사이에 경계가 분명하게 정해지지도 않았고, 더욱이 서양과 같이 지식(과

학)이 발달하여 그에 의지하여 생활하지 않았다. 이지가 큰 작용을 하지 않은 것은 매우 분명하다. 그리고 앞의 몇 장에서 말한 바와 같은 [중국 인의] 사람과 자연의 혼융한 관계는 직각에서 말미암은 것이 아닌가? 사회생활의 인간관계에서 정감을 높이고 타산이 드문 것은 직각에 따른 것이 아닌가? 모든 학술이 다 현학화·예술화된 것은 직각에 따른 것이 아닌가? 이것은 면밀히 관찰하지 않으면 다른 생물이나 야만인의 본능에 따르는 생활과 같은 것으로 볼 수 있지만, 사실 그렇지 않다. 이는 중국이 일찍이 매우 높은 수준의 문화에 도달하려고 하여, 그 성인(천재)이 이지로써 직각을 조절하고 운용하는 생활로 인도하였기 때문이다. 그러나 그 결과는 이처럼 높지도 낮지도 않으며 뒤섞여 분간하기 어려운 생활과 문화를 조성하였다.(4-28)

(q1.6.4.2) 고대 중국의 매우 심오한 철리(哲理)는 실로 이지로써 직각을 조절해서 인식한 관념으로, 단지 직각에 의[해 획득]한 것보다 우월하다. 공자와 그가 전수받은 고대문화는 다 사람들에게 직각에 따르는 생활을 가르쳤으며, 직각의 조절을 중시했다. 가령 상술한 공자의 두 가지 길과 예약제도가 이지로써 직각을 운용하여 이뤄진 것임은 매우 분명하다. 그러나 이 옛 성인의 안배는 사실상 당시에는 실행하기 어려웠고, 실행한다고 해도 오래 유지될 수 없었다. 형식은 약간 갖추어도 본뜻이 점차 사라지고, 결과적으로 이지가 발달하지 않아서 문화가 매우 낮은 수준에 머물렀을 뿐이다. 사실 이처럼 직각에 따르는 생활은 매우 고명한 생활로서 이지가 크게 발달할 후에야 실행할 수 있는 것이다. 이른바 이지로써 직각을 운용한다는 것은 사실 직각이 이지를 운용하고 이지로써 다시 직각을 운용하는 것이다. 단순히 직각으로 이지를 운용하는 것보다 한층 복잡하고 한 단계 더 나아간 것이다.(4-28)

(q1.6.4.3) 모든 생활은 ‘나’로부터 비롯되며, 내가 있어야 활동할 수 있고 생활할 수 있다. 공자의 생활은 ‘아집이 없는’ 생활이다. 외물과 자신을 구별하고 나를 고집하지 않아서, 처음에는 진정으로 아집을 타파하지 못하고 직각적 자아인식이 여전히 존재하였다. 그러나 단지 직각적 자아일 따름이고 다른 아집은 없었다. 서양인의 ‘자아’는 직각으로 자아를 인식하고 나아가 이지로써 구획하고 분별한 것이다. 공자에게는 단지 직각 중의 자아가 있을 뿐이었다. 일반인은 외물과 자신을 분별하고 자아를 고집하는데, 다만 그것이 서양인처럼 분명하고 강하지 않을 뿐이고, 공자의

분별하지 않고 자아를 고집하지 않는 것과는 다르다. 사실 자아가 없을 수는 없지만, 어떤 것은 분명하고 두드러지며 어떤 것은 혼용하여 없는 듯하고 어떤 것은 모호하다. 외물과 자신을 구별하고 나를 고집하는 것은 제거되지 않으면 없어지지 않는다. 이 제거의 노력은 전적으로 이지에 의존한다. 그것은 이지의 분별로부터 성립하고, 이지의 분별에 의해 제거된다. 공자의 직각적 생활은 실로 이지를 앞세운다는 것을 알아야 하고, 또 그 이지의 운용이 직각을 주로 한다는 것을 알아야 한다. 그래서 그가 한층 복잡하고 한 단계 더 나아갔다고 하는 것이다. 중국인이 그 길을 잘 걸어가지는 못하였지만 원래 그 길을 걸으려 하였으므로 다음과 같이 말해도 무방할 것이다. 간단히 말해서 중국인의 생활은 이지가 직각을 운용한다.(4-28)

(e1.6.4.4) 양수명에 의하면, 고대와 근대에 서양문화의 성취가 이지의 강성으로 인한 결과인 데 비해, 중국문화의 제반 특징은 이지의 활동이 미약하고 대신에 직각이 지배적인 역할을 수행한 결과물이다. 과학기술과 물질문명이 발달하지 않고, 자아 관념이 결여하여 자신과 타인을 엄격하게 분리하지 않는 중국인의 생활방식은 바로 이지의 분별이 부족하기 때문이라고 한다.

1.7 인도문화

(e1.7.1) 양수명에 의하면, 인도문화는 ‘자신을 돌이켜 욕구를 후퇴적으로 추구하는’(意欲反身向後要求) 셋째 로향을 근본정신으로 한다. 인도문화는 물질문명에 성취가 없고 사회생활에 진보가 없어서, 서양뿐 아니라 중국에도 미치지 못한다. 종교만이 흥성하여, 철학·문학·과학·예술 등이 모두 종교에 종속된다. 생활의 세 측면 가운데 정신생활만 기형적으로 발전하고, 특히 종교가 기형적으로 발달했다. 양수명이 인도문화에 이러한 특징들이 나타나게 된 배경을 인도의 자연환경과 연관 지어 설명하기도 한다. 인도인들은 자연조건이 좋아서 생활의 문제는 거의 없었다.

그들은 따뜻한 날씨에 토지가 비옥하고 강우량이 풍부하며 과일나무가 곳곳에 널려있어서 어떻게 하면 자연을 정복하여 자신의 물질적 욕구를 충족시킬 수 있을까 염려할 필요가 없었고 날씨가 너무 뜨거운 것도 조절할 필요가 없었다. 그래서 이 세상을 벗어나 정신적 해탈을 도모하는 차원 높은 문제를 추구할 수 있었다는 것이다.

1.7.1 인도문화의 로향

(q1.7.1.1) 원래 인도인은 서양인처럼 행복을 추구하지도 않으며, 또 중국인처럼 주어진 처지에 안주하여 만족하지도 않는다. 그들은 이 생활에서 벗어나려고 노력한다. 앞을 향하지도 않고 중간을 취하지도 않으며, 바로 방향을 틀어 뒤로 향한다. 즉 우리가 말하는 셋째 로향이다. 이런 태도는 다른 지역에는 없었거나 혹은 발달하지 않았지만, 인도에서는 많은 학파, 상이한 유파에 일치되는 공통적인 것이다. 오랜 옛적부터 이런 출세(出世)사상이 발생하고 보편화되어 수많은 종파·유파 및 고차원의 불교에서 어리석은 자들의 외도(外道)에 이르기까지 모두 그러하였다. 그들이 해탈을 추구하는 온갖 방법을 다 취하였음은 인도의 고대경전에 기록되어 있다. 그들은 스스로 밥을 굶고, 차가운 연못에 빠지고, 불구덩이에 들어가고, 알몸으로 다니고, 소나 개를 본받아 배우고, 풀을 뜯으며 소똥을 먹고, 길에서 수레에 깔려죽고, 산에 올라가 호랑이를 찾는 등 갖가지 기이하고 우스꽝스러운 짓을 한다. 그러나 또한 거기서 그들의 정신을 볼 수 있다. 이로부터 인도인의 출세적 인생태도가 분명한 사실로서 부인할 수 없음을 알 수 있다. 그러므로 중국의 강유위(康有爲)·담사동(譚嗣同)·양계초(梁啓超) 등이 불교가 용맹스런 자비의 정신만을 발휘하였을 뿐 출세를 주장하지는 않았다고 한 것은 실로 옳지 않다. 인도인의 인생태도가 분명히 출세의 길임은 우리가 지금 고인을 위해 숨길 수 없는 사실이다. [강유위·담사동·양계초 등은] 스스로 원하지 않았기 때문에 그것을 인정하지 않은 것이다. 그밖에 현재 인도문명에 대해 말하는 사람들은 서양인이 인도의 시인 타고르를 매우 숭배하여 그를 인도문명의 대표자로 추앙하므로 서양인의 의견을 그대로 따라 말한다. 사실 타고르의 태도에 뿌리가 없다고는 못하겠지만, 그는 실로 인도인의 본래 모습과 다르며 그를 인도

문명의 대표자로 볼 수는 없다. 작년에 나의 친구 허계상(許季上)이 인도에 갔을 때, 인도인들이 여전히 그런 출세의 생활을 하고 있음을 보았다고 하니, 인도의 인생태도는 따로 탐구할 필요 없이 명명백백하게 셋째 로향임을 알 수 있다.(3-11)

(e1.7.1.2) 양수명의 문화삼로향설에서 셋째 로향은 사람이 문제에 부딪치면 문제 혹은 요구를 근본적으로 취소하려 하는 방향이다. 이 로향에서는 첫째 로향처럼 국면을 개조하려 하지도 않고 둘째 로향처럼 자기 생각을 바꾸려 하지도 않으며, 단지 근본적으로 문제를 취소하려 한다. 양수명은 각종 욕구에 대한 금욕적 태도는 모두 이 방향에 귀결된다고 한다. 그는 현세에서 행복을 추구하기보다는 온갖 고행을 통해 현실세계를 벗어나(出世) 정신적 해탈을 추구하는 인도문화의 정신이야말로 바로 이 셋째 로향에 해당한다고 보았다.

1.7.2 인도문화에서 종교의 발달

(q1.7.2.1) 인도문화는 물질문명에서 성취가 없고 사회생활에서 진보하지 못하여 서양에 미치지 못할 뿐만 아니라 중국보다도 못하다. 그들의 문화에서 유일하게 흥성한 것은 종교다. 그리고 철학·문학·과학·예술이 종교에 부속된다. 생활의 세 측면에서 정신생활이 기형적으로 발달하고, 정신생활의 각 방면에서는 종교가 기형적으로 발달하였다. 이는 매우 기이한 점이다. 따라서 인도인이 서양인과 달리 스스로 지향하는 방향이 있음은 말할 나위도 없을 것이다. 그리고 중국과도 결코 동일하지 않다. 세계에 인도인만큼 종교를 갈구하고 열망하는 민족이 없었다. 세계에 인도보다 종교가 기묘하게 성하고 진보한 지역은 없었다.(3-11)

(e1.7.2.2) 양수명에 따르면, 인도문화에서 유일하게 흥성한 것은 종교이며, 모든 것이 다 종교에 종속된다. 물질생활과 사회생활에 비해 정신생활이 기형적으로 발달하고, 정신생활에서도 특히 종교가 기형적으로

발달하였다. 세계에 인도인만큼 종교를 갈구하고 열망하는 민족이 없었고, 세계에 인도보다 종교가 기묘하게 성하고 진보한 지역은 없었다고 한다. 양수명이 인도문화에서 종교의 발달에 특히 주목하는 것은 젊어서부터 불교에 심취하여 불경을 공부하고 종교 문제에 깊은 관심을 갖고 있었던 개인적인 성향 때문이기도 하지만, 보다 근본적으로는 인도문화의 그러한 경향이 인류문화의 셋째 로향과 잘 부합하여 문화삼로향설에 의거하여 동서 문화를 해명하는 데 적합하였기 때문일 것이다.

1.7.3 인도불교의 생활방식

(q1.7.3.1) 다음으로 인도에 대해 논해보자. 인도라고 하지만 사실 불교를 가리킨다. 왜냐하면 불교만이 인도적인 길을 제대로 걸어갔고 나머지는 그렇지 않았기 때문이다. 그래서 반드시 불교적인 길이어야 비로소 인도적인 길이다. 이 길에서는 이지와 직각 - 그들은 비비량(比非量)이라 부른다 - 을 가장 배척한다. 비비량을 배척하는 것 외에 불교에는 다른 취지가 없다. 그들의 비비량은 바로 이지와 직각이다. 그들의 이지는 단지 형식적이지만 허망하지는 않고 그래서 때로 인정할 수 있다. 유식의 이치는 순전히 현량과 비량에서 나오고, 인명학(因明學)은 전적으로 비량 - 이지 - 을 연구한다. 이런 길로 나아가는 생활은 비량으로써 모든 비량(非量)을 타파하고, 비비량의 전혀 여실하지 못함을 현량이 여실하게 증득하여 현량의 작용이 크게 개발되고 현량의 생활을 영위한다. 그래서 인도의 생활은 이지가 현량을 운용한다고 말하는 것이다.(4-28)

(e1.7.3.2) 여기서 양수명이 언급하고 있듯이 그가 말하는 인도문화는 실은 인도에서 태동한 불교를 가리킨다. 불교는 소승과 대승을 거쳐 이론적으로 적지 않은 변화를 거쳤고 동아시아에 전래된 이후에는 또한 사상적 문화적으로 많은 습합을 통해 인도 불교와는 상당히 다른 면모를 형성해왔다. 양수명이 인도문화의 핵심으로 간주하는 불교는 특히 대승 불교의 유식사상이다. 인도 불교의 생활방식에 대해서도 기본적으로 유

식의 개념을 활용하여 설명하고 있다. 유식의 현량(現量)은 감각 내지 감각자료를 가리키며 비량(比量)은 구별하고 종합하여 개념을 형성하는 이지의 작용이다. 양수명은 특히 논리학(因明)이 발달했다는 사실을 근거로 인도인들은 이지의 활동이 강성하여 이지로써 직각을 운용한다고 보았다.

1.8 세계문화 삼기중현설

(q1.8.1) 사실대로 말하자면 미래의 세계문화는 바로 중국문화의 부흥이다. 이는 마치 회랍문화가 근대에 부흥한 것과 마찬가지다. 인류생활에는, 우리가 제3장에서 논한 바와 같이, 오직 세 가지 근본태도가 있을 따름이다. 이 세 가지 근본태도로부터 상이한 3대 문화가 나타난다. 세계의 3대 문화는 실로 여기에서 나온 것이다. 말하자면 내가 앞에서 말한 바와 같이 이 세 태도는 각각 인류생활의 세 문제에 대한 필요성과 적합성 여부에 따른 것이다. 가장 기묘한 점은 문제의 변화에 따라 태도도 변화한다는 것이다 - 문제가 어떤 데에 이르면 그런 태도를 취한다. 다만 인류 자신이 경험해본 적이 없으므로 이것을 분명하게 파악하고 스스로 각성하여 이런 교체기에 유익할 수 없는 것이다. 이에 고대 회랍인, 고대 중국인, 고대 인도인이 각기 각종 관계와 인연을 결합시켜 각자의 길을 걸어가 그 총명과 능력으로 3대 문명을 이룩하였다 - 그것은 확연히 다른 세 가지 성과다. 그 성과로 말하면 누가 좋고 누가 나쁘다고 할 것이 없이 다 인류에 매우 위대한 공헌을 하였다.(5-15)

(q1.8.2) 하나의 문화는 그것이 필요한 때에 이르지 않으면 가치가 없고, 가치가 있다 해도 그것을 필요로 하는 문제가 이해되지 않으면 사람들에게 인식되지 않는다. 그들의 문제가 셋째 문제임은 앞에서 대략 설명하였다. 가장 가까운 미래 문화의 흥기는 사실 셋째 문제를 도입하기에 충분하고, 따라서 중국문화의 부흥 뒤에는 인도문화의 부흥이 이어질 것이다. 이에 고대 회랍, 중국, 인도 세 문화가 세 기간에 걸쳐 차례로 재현될 것이다. 나는 결코 의도적으로 그것을 가지런히 늘어놓고 말장난하는

것이 아니다. 인류생활의 문제에 이 세 가지 측면이 있으며, 문화의 노선에 세 번의 전환이 있었고, 또한 고인들이 마침 이 세 노선을 이미 각자 걸어서 사실상 그것들이 다시 한 번 나타나지 않을 수 없는 것이다.
(5-15)

(e1.8.3) 양수명은 세계의 미래문화를 예측하고 중국문화의 부흥을 예견하는 논의에서는 통시적 관점을 취하여 생활의 세 방향 혹은 문화의 세 로향이 인류문화 전개과정의 세 단계로 파악한다. 인류문화의 초기에는 생존 문제를 둘러싸고 자연에 대해 분투하며 환경을 개조하여 전진적으로 욕구충족을 추구하는 제1 로향을 걷기 마련이다. 그래서 제1 로향을 지향한 고대희랍인의 태도는 인류가 원래 첫째 문제 아래 있기 때문에 상당히 옳고, 중국인과 인도인의 태도는 아직 나타나지 않은 문제에 대한 해결을 추구함으로써 문화발전단계에서 볼 때 너무 일찍 출현하였다는 혐의가 있다고 한다. 이것이 이른바 ‘동양문화 조속론’이다. 이와 같이 서양과 중국 및 인도문화를 인류문화의 세 단계가 동시에 출현한 것으로 파악하는 관점이 ‘세계문화 삼기중현설’(三期重現說)이다. 이런 관점에서는 중국문화와 인도문화가 서양문화보다 가치에 있어서 우월한 것이라는 평가가 자연스럽게 도출될 수 있다. 물론 수명은 인류생활에 세 측면이 다 필요한 것이므로 우열을 논할 수 없고 세 문화는 각자의 공헌이 있다고 주장하지만, 이전 단계에서 제기된 문제를 해결하는 과정에서 형성되는 것이 다음 단계의 문화이므로, 그것이 이전 단계에 비해 우월한 문화라는 평가가 은연중에 함축되어 있는 것이다.

1.8.1 서양문화의 승리

(q1.8.1.1) 희랍인의 태도는 옳은데, 인류가 원래 첫째 문제 아래에 있었기 때문이다. 중국인의 태도와 인도인의 태도는 너무 일찍 출현하였다는 혐의가 있는데, 문제가 아직 나타나지 않았기 때문이다. 그러나 희랍인도 결코 문제를 명확하게 인식하고 적절하게 대처하지는 못하였다.

그래서 서양 중세에 천여 년 동안 셋째 길로 들어갔던 것이다. 문예부흥에 이르러서야 비판적으로 선택하여 다시 새롭게 첫째 길로 나아가 회람인의 태도를 끌어왔으며, 이번에는말로 멈추지 않고 힘차게 그 길로 나아갔다. 이에 가령 자연의 정복, 과학, 민주주의 등 인류문화에 마땅히 있어야 할 성과가 모두 출현하였으니, 바로 이른바 근대 서양문화가 그것이다. 서양문화의 승리는 단지 인류가 직면한 문제에 적절하였기 때문이다. (5-15)

(q1.8.1.2) 내가 보기에는 세계는 거의 완전히 서양문화의 세계이다. 서양의 각국은 원래 서양문화의 영역이니 말할 나위가 없다. 그런데 동양 각국을 말하자면 서양문화를 받아들여 운용한 나라는 그 민족·국가가 살아남을 수 있었고, 서양문화를 수용하지 않은 나라는 서양문화의 강한 힘에 점령되었다. 가령 일본은 전자에 해당하는 국가이다. 서양문화를 수용하였기 때문에 그 국가의 존재를 유지할 수 있었고 더욱이 세계에서 매우 강한 나라가 될 수 있었다. 후자에 해당하는 나라는 가령 인도·조선·안남(安南)·미얀마(緬甸) 등이다. 그들은 다 서양문화를 수용하지 못하고 결국 서양문화의 강한 힘 아래 점령되었다. 그리고 동양문화의 유일한 발원지인 중국도 서양문화의 압박을 받았다. 서양문화가 거의 문을 열어젖히고 들어온 것이나 다름없는 상태가 이미 수십 년이 지났고, 이에 매우 오랫동안 동양문화를 지켜온 중국인도 생활을 바꾸어 서양문화를 수용하지 않을 수 없게 되었다. 정신적 측면, 사회적 측면과 물질적 측면을 막론하고, 현재 우리의 생활이 거의 다 서양문화로 가득 차 있음을 부인할 수 없다. 그래서 이 문제는 현재 결코 동양문화가 서양문화와 대립하는 전쟁이 아니라, 완전히 동양문화에 대한 서양문화의 절대적 승리, 절대적 정복의 상황에 있다고 할 수 있다.(1-2)

(e1.8.1.3) 양수명의 문화삼로향설에 의하면, 동서 문화는 근본방향, 즉 로향이 다르기 때문에 일방이 타방에 비해 낙후되었다거나 진보하였다고 평가할 수 없다. 단지 문제가 다르므로 해결하는 방법이 다를 뿐이다. 그리고 동서 문화가 근대에 이르러 화려한 성공과 참담한 패배로 뚜렷이 명암이 갈린 이유는 시대적 요구에의 부합 여부에 있다. 양수명이 동서 문화의 비교에서 대상으로 삼는 서양문화는 산업혁명 이후의 근대

문화다. 양수명의 말대로 근대에 이르러 세계는 거의 서양문화의 세계가 되어버렸다. 양수명에 따르면, 그 이유는 서양문화가 물질적 욕구의 충족을 추구하는 인류문화의 발전단계에 부합하였기 때문이다.

1.8.2 중국문화와 인도문화의 실패

(q1.8.2.1) 오늘날 중국문화와 인도문화의 실패는 그 자체가 좋거나 나쁜 것이 아니라 다만 시의에 부합하지 않았기 때문이다. 인류문화의 초기에는 모두 첫째 길을 걷기 마련이고, 중국인도 마찬가지다. 그러나 그들은 그 길을 끝까지 걷지도 않고 중도에 방향을 틀어 둘째 길로 나아갔다. 나중에 걸어야 할 길을 미리 걸어서 인류문화의 조속이 되었다. 그러나 분명히 첫째 문제가 아직 완결되지 않아 첫째 길을 걷지 않을 수 없는 데, 어떻게 둘째 길을 순조롭게 걸을 수 있었겠는가? 그래서 단지 애매하고 불명료한 문화 - 서양처럼 선명하지 못한 - 를 뒤뜰린 형태로 출현시켰고, 첫째 길을 그르쳐 첫째 문제의 세계에서 매우 큰 실패를 드러냈다. (5-15)

(q1.8.2.2) 인도문화도 이른바 인류문화의 조속이다. 인도문화는 첫째 길과 둘째 길을 다 걸어가기를 기다리지 않고 바로 셋째 길로 나아갔다. 그 행로가 매우 기괴하여 그 문화가치가 시종 세상 사람들에게 인식될 수 없었다.(무식한 사람들이 숭상하는 것은 인정하지 않는다.) 사람들은 인도문화에 어떤 장점이 있는지 파악하지 못하였지만, 또한 감히 비하하지도 못하였다.(5-15)

(e1.8.2.3) 양수명이 세계문화 삼기중현설에서 가까운 장래에 중국문화가 부흥하고 먼 미래에는 인도문화가 다시 한 번 개화하리라고 주장하는 것은 두 문화가 시대에 앞서서 너무 일찍 나타났다, 즉 문화의 조숙(早熟)이라고 파악하기 때문이다. 중국문화는 물질적 욕구의 충족을 중심으로 하는 첫째 로향의 문제를 다 해결하지도 않은 상태에서 둘째 로향으로 나아갔기 때문에 당연히 시대에 부합하지 않아서 실패할 수밖에

없었다고 한다. 인도문화는 앞의 두 로향의 문제를 해결하지도 않고 곧장 셋째 로향을 걸어갔기 때문에 더욱이 실패하지 않을 수 없었다. 근대에 이르러 중국문화가 서세동점으로 인해 부딪친 위기는, 양수명에 따르면, 인류문화의 초기에는 모두 첫째 길(路向)을 걷기 마련인데 중국문화는 그 길을 끝까지 걷지도 않고 중도에 방향을 틀어 둘째 길로 나아갔기 때문이다. 중국문화는 이후 걸어야 할 길을 미리 걸어서 인류문화의 조속이 되었지만, 첫째 문제가 아직 완결되지 않아서 첫째 길을 걷지 않을 수 없는 상황에서는 둘째 길을 순조롭게 걸어갈 수 없었다. 그래서 단지 애매하고 불명료한 문화를 뒤뜰린 형태로 출현시켰고, 첫째 길을 그르쳐 첫째 문제의 세계에서는 실패할 수밖에 없었다는 것이다. 문화삼로향설은 인류문화를 분류하는 문화유형론이기도 하지만, 문화의 발전단계를 설명하는 이론이기도 하다. 여기서 중국문화와 인도문화가 시대적 요구에 부합하지 않아서 실패했다는 주장은 바로 그러한 문화발전단계론에 의거한 인식이라 하겠다.

1.8.3 중국문화의 부흥

(q1.8.3.1) 생각지도 않게 이전에 시의에 부합하지 않던 것이 이제는 [부흥하려는] 기운이 도래하였다. 첫째 길이 오늘날에 이르러 온갖 병폐가 생겨나 사람들이 그것을 배척하고 둘째 길을 걸으려 하는 것은 과거 중세에 걸던 길을 버리고 첫째 길로 나아가던 양상과 매우 흡사하다. 더욱이 첫째 길을 완료하고 둘째 문제로 진입하여, 시의에 부합되지 않던 중국적 태도가 마침내 진정으로 필요한 때에 이르렀다. 이에 종래의 중국적 태도를 비판적으로 선택하여 다시 새롭게 가져오고 있다.(5-15)

(e1.8.3.2) 양수명은 중국문화가 오늘날에는 실패하였지만 미래에는 부흥할 것이라고 전망한다. 그는 인류사회, 특히 서양사회의 실제 변화에서 그 근거를 확인한다. 인류사회가 직각의 정취로써 이지의 냉혹함을 구제하려 하며 곳곳에서 이지와 직각의 성쇠를 목도할 수 있고, 이지의

타산으로부터 직각의 진실한 정감으로 전환하는 것은 이지활동을 중심으로 하는 서양문화가 지닌 병폐로 인한 필연적인 결과라는 것이다. 이는 마치 근대 서구에서 중세 기독교의 셋째 로향을 버리고 고대 희랍의 첫째 로향을 다시 새롭게 취하는 것과 마찬가지이다. 현대에 이르러서는 첫째 로향을 충분히 걸어서 성취할 수 있는 바를 거의 다 성취하였으므로 이제 둘째 로향으로 나아갈 시점에 이르렀다는 것이다. 둘째 로향을 너무 앞서 걸어서 실패한 중국문화가 이제 자신에게 적합한 시대를 맞아 화려하게 부활하리라는 것이 양수명의 기대어린 예측이다.

1.8.4 인도문화의 부흥

(q1.8.4.1) 가장 가까운 미래에 둘째 태도가 부흥하고 이후 그 길로 계속 나아가 어떻게 셋째 문제를 도입하게 되는가 하는 점에 대하여 몇 마디 하고자 한다. 현재 직각적 정취로써 이지의 업혹을 구제하려는 모습과 곳곳에서 벌어지는 이지와 직각의 성쇠를 볼 수 있으며, 이것이 모두 필연적이라는 것을 이미 살펴보았다. 이와 같이 이지의 계산으로부터 직각의 진실한 정감으로 전환하면 미래 사람들의 심리는 실로 현재 사람들에 비해 한층 절박해져서, 문제가 없으면 그만이지만 문제가 있다면 그것은 대단히 심한 압박을 가할 것이다. 공가의 길은 사람들을 더욱 진실한 심리로 이끌 것이다. 처음에는 그것에 의지하여 고통을 해결하였으나, 나중에는 그것이 사람들에게 고통을 준다. 앞사람들에게 이지가 그러하고, 뒷사람들에게는 직각이 그러하다. 인류는 각 시기마다 그렇게 스스로를 구제하려 하였으며, 사실 구제할 수도 있었지만, 공교롭게도 모두가 자살 행위였다. 셋째 문제가 오늘날 매일 사람들의 눈앞에 닥치고 있는데, 사람들에게는 보이지 않는 것 같다. 정감이 더욱 진실해지고 나서야 그것이 가슴에 가득 찬 유일한 문제가 될 것이다. 이 문제는 본래 해결할 수 없는 것이다. 한편으로는 요구하지 않을 수 없고 다른 한편으로는 절대로 만족시킬 수 없어서, 아무리 해도 전혀 피해갈 여지가 없다. 이 얼마나 고통스러운가? 제3기의 문화가 바로 여기서 생겨나니, 인도문화가 바로 그것이다.(5-15)

(q1.8.4.2) 공자의 길은 원래 일체의 문제를 다 사욕이라고 여겨 모든 문제를 일소해버리지만, 진실한 정감에서 나온 문제는 그렇게 할 수 없다. 오늘날 진실한 정감에서 나온 문제는 일소해버릴 수도 있지만, 장래에는 그럴 수 없다. 진실한 정감에서 나온 셋째 문제가 오늘날에는 대상에 따라 적절하게 대응하며 머물지 않고 흘러가서 문제가 되지 않는 것 같다. [그 문제를] 놓아버리지 않고 집착하면, 반드시 사욕이고 절대로 자연스러운 천리(天理)가 아니다. 장래에 따로 문제될 만한 게 없고 하나의 문제를 항상 잊지 않고 생각해야 할 필요가 없게 되면, 여러분은 조만간 자연스럽게 이 문제를 눈앞에 떠올리게 되어 일소해버릴 수 없을 것이다. 제3기 문화에 관한 설명은 아직도 논할 만한 것이 많지만, 길게 얘기하지 않고 여기서 그치겠다. 본래 인도적인 특별한 생활은 거의 귀족적인 생활로서 서민들에게 보편적으로 적용될 수 없고, 오직 사회에서 우월한 지위를 차지하고 생계가 안정된 소수의 사람들만이 거기에 생각과 능력을 경주할 수 있다. 미래 세계에서 생계가 안정되어야 비로소 모든 사람이 [인도적 생활을] 영위할 수 있는 것이다. 그 때에야 비로소 [인도적 생활이] 자신과 사회에 방해가 되지 않는다. 이것이 또한 인도문화가 인류의 이전 문화[단계]에서 부자연스럽게 여겨지고 일정한 문화단계에 이른 뒤에야 순리에 맞게 되는 이유이다.(5-15)

(e1.8.4.3) 양수명은 셋째 로향을 걸어온 인도문화가 첫째 로향과 둘째 로향의 세계에서는 필연적으로 실패할 수밖에 없었지만, 앞의 두 로향에서 성취할 수 있는 바를 충분히 성취한 다음에는 시대의 요구에 따라 부흥하리라고 주장한다. 여기서 양수명은 특히 자살의 문제에 주목하고 있는데, 이 문제는 그 자신이 젊은 시절 생에 대한 비판으로 인해 두 차례나 자살을 기도하기도 하였고 그에게 큰 영향을 미친 자신의 아버지 양제가 청조의 멸망으로 상징되는 전통문화의 붕괴에 대한 지식인의 책임을 통감하여 정업호에 투신자살하는 등 매우 절실한 문제였다. 양수명은 자살이 생의 가치와 의미를 상실에서 비롯된다고 보고, 그런 문제는 바로 인도불교의 셋째 로향에서 해결될 수 있으리라고 파악한 듯하다. 한편 정신적 해탈을 추구하는 인도 불교의 로향은 생계의 문제가 해결된

귀족적인 길이라는 사실을 지적하면서, 따라서 인도문화는 인류문화가 일정한 높은 수준에 도달한 이후에 부흥할 수밖에 없다고 주장하는 점은 상당한 설득력을 지니고 있다고 하겠다.

2. 철학

(q2.1) 사상이란 무엇인가? 우리는 제2장에서 이미 사상은 지식의 진일보라고 말한 바 있다. 즉 기존의 지식에서 생겨나 더 확대되었다는 의미이다. 따라서 사상의 범위는 매우 광범하여 철학·종교 등이 여기에 포함된다. 이른바 철학은 체계적 사상으로서, 수미일관하여 하나의 체계를 이룬 것이다. 종교는 사상이 일종의 특수한 태도를 띤 것이고, 이 태도로부터 일종의 행위를 일으킨다. 철학이 포괄하는 바도 매우 넓어서 형이상학·인식론·인생철학이 다 포함된다.(4-1)

(e2.2) 양수명에 의하면, 이른바 철학이란 사상이 수미일관하여 체계적인 주장(一家言)을 이룬 것이다. 사상도 넓은 의미에서는 철학이라 할 수 있지만, 양수명은 서양철학과 중국철학 및 인도철학을 논하는 대목에서는 철학을 주로 좁은 의미에서 사용하는데, 철학이 포괄하는 범위는 매우 넓어서 형이상학·인식론·인생철학이 다 포함된다고 한다. 양수명은 동서 문화에 대한 연구에서 철학이 매우 중요한 의미를 지니며 철학에 대해 고찰하지 않을 수 없다고 강조한다. 그는 서양문명은 물질문명이고 동양문명은 정신문명이라는 견해를 비판한다. 서양인은 정신생활과 사회생활 면에서 성취한 바가 매우 커서 결코 물질문명에만 그치지 않으며, 동양인의 정신생활이란 것도 그다지 뛰어나지 않고 도리어 서양인에 미치지 못하는 점도 있기 때문이다. 그러나 동양문화에서 성취한 바가 있다면 그것은 아무래도 정신생활 면에서일 것이기 때문에 그런 견해가 전적으로 틀린 것만은 아니라고 한다. 따라서 중국문화와 인도문화의 성과를 다루려면 정신적인 면에 대해 논해야 한다. 그런데 두 문화는 각기 유학과 불교를 핵심으로 하므로 동서 문화에 대한 고찰에서 철학을 논하지 않을 수 없다는 것이다.

2.1 서양철학

(e2.1.1) 양수명은 당시로서는 서양철학에 대해 매우 폭넓게 이해하고 있었다. 그는 고대 그리스에서 철학(philosophia)은 사랑(philein)과 지혜 내지 지식(sophia)의 결합어로서, 널리 지혜 혹은 지식에 대한 사랑 내지 학문 일반을 의미하였다는 점을 지적하고, 문예부흥 이후에도 여전히 서양에서의 철학 연구가 다 지혜를 좋아하는 생각에서 나왔고 그래서 철학을 ‘지혜에 대한 사랑’(愛智)이라 하였다고 한다. 서양철학사를 거의 통시적으로 고찰하다시피 하며 양수명은 희랍 철학에서 시작하여 근대의 합리론과 경험론 및 칸트의 비판철학을 소개하며 자신의 견해를 피력하고 개별적으로는 러셀의 수리논리와 베르그송의 생철학을 언급하면서 자신의 평가를 덧붙이고 있다. 특히 형이상학의 전복과 재건이라는 문제에 대하여 콩트에서 듀이에 이르기까지 현대의 여러 철학자들의 견해를 소개하고 있는데, 형이상학은 서양철학을 중국철학 및 인도철학과 비교할 때 양수명이 각기의 차이점을 명료하게 보여주는 계기로 활용된다. 한편 인생철학 부문에서는 고대 희랍의 자연철학자들에서부터 시작하여 소크라테스와 그리스 로마의 여러 학파를 거쳐 현대의 듀이에 이르기까지 통시적으로 소개하면서 기풍의 변화를 지적하고 있다.

2.1.1 서양철학의 형세

(q2.1.1.1) 서양에서는 종교가 처음에는 사상 분야에서 세력이 있었으나 후에 비판을 받고 세력을 잃었으며, 스스로 점차 변화하여 시대의 요구에 부응하려 하고 있다. 형이상학은 처음에는 매우 흥성하였으나 나중에 비판을 받고 거의 절멸되었으며, 이제 세력을 잃은 상황에서 새로운 길을 모색하고 있다. 인식론은 매우 흥성하여 모든 것을 뒤덮는 형세를 이루었으며 철학의 중심문제가 되었다.(4-3)

(e2.1.1.2) 서양철학에 대한 양수명의 이해가 당시로서는 상당히 높은

수준에 도달해 있었음은 그가 다른 서양철학자들의 면면만 보아도 어렵지 않게 짐작할 수 있다. 여기서는 서양철학의 전체적인 형세, 특히 근대 서양철학의 흐름에 대해 넓은 의미의 철학이라는 차원에서 언급하고 있다. 종교의 정의와 필요성 및 존재 가능성 및 형이상학의 퇴조 내지 전복에 대해서는 별도로 지면을 할애하여 논할 정도로 중시하고 있으며, 근대서양철학에서 인식론이 발달하고 철학에서 중심적인 위상을 차지한다는 사실도 정확하게 지적하고 있다.

2.1.2 회랍철학의 향외적 특성

(q2.1.2.1) 대개 한 시대, 한 지역에서 사상이 처음 발달할 때에는 사실 각 측면이 함께 진전되고 고정된 방향이 없다. 그러나 나중에는 갖가지 관계와 영향으로 인해 단지 한 방향으로만 발달하고, 사상이 그 지역과 그 시대의 특유한 모습을 띠게 된다. 회랍사상은 본래 각 측면이 모두 매우 발달하였다. 향외적 연구도 있었고 향내적 연구도 있었으며, 자연에 대한 연구도 있었고 인간사회에 대한 연구도 있었다. 고정적인 실체에 대한 연구도 있었고 변화에 대한 연구도 있었다. 그러나 이후 서양에서는 단지 향외적인 면, 자연에 대한 면, 고정적인 실체에 대한 면만 특별히 발달하고, 다른 사상은 점차 쇠퇴하였다. 이는 서양인이 첫째 로향을 걸었기 때문이다. 이 로향은 본래 진진적이어서 향외적 연구로 나아갔다. 나아가는 과정에서 자연과 마주치게 되었고, 그에 따라 자연에 대한 연구가 이루어졌는데, 편협한 시각으로 자연을 하나의 고정적인 실체로 보아 정체적(靜體的) 연구가 이루어졌다.(4-3)

(q2.1.2.2) 회랍철학의 시조인 탈레스로부터 우주의 본체 문제에 대한 연구 - 우주가 어떤 재료로 이뤄졌는가 - 가 시작되어, 혹은 물이라 하고 혹은 불이라 혹은 공기라 하는 등 갖가지 주장이 있게 되었다. 문예부흥 이후 서양인은 첫째 길을 다시 걸었다. 그러므로 근대철학이 일원론, 유심·유물 등의 고대 형이상학을 계승하여 결국 우주의 궁극이 무엇인가를 탐구했다. 당대의 저명한 철학자 데카르트, 스피노자, 라이프니츠, 버클리 등이 논하고 밝힌 것이 모두 그런 것이었다. 오늘날 러셀이 연구하

는 것도 방법은 다르지만 정적(靜的)·향외적 태도를 취하고 연구 성과가 자연의 측면에 있다는 점은 동일하다. 따라서 동양철학에는 인간·사회에 대한 연구가 많고 서양철학에는 자연에 대한 연구가 많다 — 듀이도 이런 말을 한 적이 있다 — 고 하는 말은 옳다. 서양인은 이런 연구태도를 가지기 때문에 근본적으로 그 철학이 유물론적인 경향을 보인다. 이런 태도에서 ‘물질’이라는 관념은 생각하고 말할 필요도 없이 이미 존재하게 된다.(4-3)

(q2.1.2.3) 희랍은 먼저 기하학을 발명해내어 그 시대에 가장 유행하는 연구 분야로 만들었다. 그들의 선험적인(apriori, 혹자는 선천적이라고 번역한다) 연역법이 모든 것을 포괄하는 것처럼 보였기 때문에, 희랍철학자들은 추리를 만능으로 보았다. 그들은 이 방법을 핵심으로 삼아, 관찰과 실험을 하지 않고 마음속으로 탐구해나가 많은 학설을 만들어냈다 — 그들은 본래 이런 추상적인 형식적 관계의 연구에 능하였다. 이에 그들이 형이상학을 연구하는 방법이 하나의 틀을 이루어, 우주의 실체와 본원이 무엇인지에 대해 있다, 하나이다, 둘이다, 많다, 물질적이다, 정신적이다, 진眞이다, 선미(善美)이다, 신(神)이다, 영구적이다, 원만(圓滿)하고 무한(無限)하다, 불변(不變)이다, 현상과는 다르다고 하였다. 나아가 각종 기괴한 것들에 대해서도 다 알 수 있다고 생각했다. 중세의 종교의 권위도 여기서 벗어나지 못하였다.(4-3)

(e2.1.2.4) 고대 희랍 철학에 대해 양수명은 우선 그 정적 향외적 특성을 지적하면서 그것이 서양문화가 걸은 첫째 로향의 산물임을 지적하고 있다. 그는 탈레스로부터 시작된 자연철학이 존재론 내지 형이상학에 대해 관심을 기울인 것은 서양철학의 그와 같은 특징을 여실히 보여주는 것으로 해석한다. 물론 애초에는 향외적 연구만이 아니라 향내적 연구도 있었고 자연세계에 대한 해명뿐만이 아니라 인간사회에 대한 연구에도 관심을 기울였지만 기본적으로 전자가 철학 연구에서 중심적인 위상을 차지하였다는 것이다. 또한 근대 서양철학에서 데카르트 이래 러셀에 이르기까지 존재론과 형이상학에 관심을 기울인 것도 그러한 특성을 보여준다고 보았다. 양수명은 특히 고대 희랍에서 기하학의 발달에 대해 그것이 향외적 연구에 적합한 연구방법을 제시하였다고 지적하고 있다.

2.1.3 대륙의 합리론

(q2.1.3.1) 근대에 이르러서도 여러 철학자들 — 가령 데카르트 등 — 이 수리를 연구하는 희랍의 대수학자들을 계승하였기 때문에 그 기풍이 여전하였고 이전과 같은 형이상학을 논하였다. 그들은 이른바 대륙의 합리주의로서, 우주의 이치는 자명하고 사람의 이성이란 본래 갖추어진 것이라 저절로 개발되고 발전된다고 여겨, 자신의 방법에 잘못이 있음을 깨닫지 못하였다. 이 사람들은 사실 경험을 지나치게 경시하고 인식의 방법과 한계에 대해 유의하지 않았으며, 무턱대고 이런 [형이상학적] 문제에 대해 많은 주장을 하였으므로, 독단론이라고 불렸다.(4-3)

(e2.1.3.2) 양수명에 따르면, 근대 서양철학에서 대륙의 합리론은 고대 희랍의 기하학을 계승하여 존재론 내지 형이상학에 관심을 기울여 연구하였지만 연구방법이 잘못되어 독단론에 빠졌다. 이는 경험을 경시하고 인식의 한계에 대해 유의하지 않았기 때문이라는 것인데, 영국의 경험론에 대비하여 내리는 일반적인 평가라 하겠다.

2.1.4 영국의 경험론

(q2.1.4.1) 이때 영국은 인식의 방법으로 귀납법을 제시하여, 경험주의를 형성했다. 경험론자로는 베이컨, 홉스, 로크, 흄 등이 있다. 이들에 이르러서는 점차 고래의 착오에 대해 성찰하기 시작하였다. 그래서 흄은, 과학은 지식이지만 형이상학적 주장은 지식이 아니라고 하였다. 그의 이론에 따르면 인식은 인상에서 오는데, 형이상학에 어찌 인상이 있단 말인가? 그들의 주장에는 옳은 점도 있지만 틀린 점도 있어서 여전히 사람들을 완전히 설복하지 못하였다.(4-3)

(e2.1.4.2) 영국 경험론은, 양수명에 의하면, 고대 희랍 이래의 서양 철학의 오류에 대한 반성에서 나온 것이다. 그는 인식의 정확한 방법과 한계에 대한 연구를 통해 인간의 인식이 기본적으로 인상(image)에 근

거하고 있음을 들어 고래의 형이상학에 대해 비판적인 입장을 취하고 있다. 한편 구체적으로 명시하지는 않지만, 영국 경험론도 한계 내지 문제점을 지니고 있음을 지적하고 있기도 하다. 일반적으로 영국의 경험론은 절대적으로 보편타당한 인식을 건립할 수 없다는 한계가 있으며 이로 인해 과학의 기본적인 방법을 제공하면서도 동시에 현상세계에 대한 과학의 설명이 보편타당성을 결여하게 만드는 문제점을 야기한다고 평가된다.

2.1.5 칸트의 비판철학

(q2.1.5.1) 칸트에 이르러 경험론과 합리론의 투쟁이 해소되고 인식론에 큰 성취가 이루어져, 근대철학이 이전에 비해 확고하게 안정된 새로운 형세에 들어섰고 독단론이 소멸되었다. 그의 이론은 매우 정밀하고 치밀한데, 여기에서는 논하지 않겠다. 그는 우리가 현상세계 밖에 대해서는 원래 감각할 수 없고 판단을 내릴 수 없으니, 근거할 바가 없는 선험적인 것에 대해서는 근본적으로 오성(悟性)을 사용할 수 없다고 주장하였다. 또한 실체의 유무조차 말할 수 없으니 다른 것들도 마찬가지라고 하였다. 그러나 그는 형이상학과 이성 관념을 인정하였다. 사람의 오성은 그렇게 [즉 선험적인 것에 대해서는] 사용할 수 없지만, 끝까지 승복하지 않고 그것을 알려고 한다는 것이다. 이런 요구가 형이상학을 건립하게 한다. 이는 결코 오성의 영역이 아니라 이성의 영역이다. 이런 사고는 분명히 형이상학을 역설(臆說)로 간주하는 것이다.(4-3)

(e2.1.5.2) 매우 도식적인 해석이기는 하지만 양수명은 칸트에 이르러 영국의 경험론과 대륙의 합리론이 종합되었음을 지적하고 있다. 양수명에 따르면, 칸트는 인간 이성의 한계에 대해 명확하게 인식하여 현상세계를 넘어서는 영역에 대해서는 감성과 오성이 작용할 수 없다는 사실을 지적하고 좁은 의미의 이성이 기능할 수 있는 영역과 한계를 밝혔다. 양수명에 의하면, 형이상학을 좁은 의미의 이성의 영역에 한정시킴으로써 칸트는 형이상학을 합리적 인식의 영역 밖으로 몰아냄으로써 근대 서양 철학에서 형이상학을 전복시키는 작업에 동참하였다.

2.1.6 형이상학의 전복

(q2.1.6.1) 형이상학은 콩트에 이르러 정식으로 부인되었다. 인류의 인식 발달 3단계설이 그것이다. 그는 신학·형이상학이 모두 과거에 속하고, 이후 사람들의 인식은 순전히 이른바 실증적 - 즉 과학적 - 이게 되고, 철학도 과학이 된다고 하였다. [콩트에 의하면] 신학과 형이상학이 서로 다르지만, 결국 절대를 설명하려는 - 하나의 전체적 우주를 상정하고 그것에 대해 설명하려는 - 것인데, 이는 본래 설명할 수 없는 것이다. 당시에는 자연과학이 발달하여, 사람들이 과학적 성과에 의지하여 철학적 문제를 해석하기 쉬웠으므로 각종 유물론적 사상이 흥성하였고, 나중에 헤겔의 일원철학(一元哲學)에 이르러 일세를 풍미하게 되었다. 그러나 신중한 과학자들은 과학이 과학일 수 있는 것은 결국 그 방법에 있지 그 결과에 있는 것이 아니며, 과학 관념을 형이상학에 함부로 적용하는 것은 그 근본에 어긋나 결국 성공할 수 없다고 보았다. 마흐, 피어슨, 포앙카레 등은 모두 이런 사이비 과학을 하지 않는 철학자들로써, 그들을 비판하였다. 전자는 '소박한 자연주의 철학'이라 불리며, 후자는 '비판적 자연주의 철학'이라 불린다.(4-3)

(q2.1.6.2) 형이상학이 전복되자 형이상학적 유물사상은 다시 존재할 수 없었다. 그래서 서양철학의 형세를 고찰할 때면 언제나 유물적 경향이 보이지만, 유물사상은 서양에서만 생겨나고 서양에서만 소멸된 것이다. 동양에서는 유물론이 흥성하지 않았고, 따라서 소멸될 수도 없었다. 이는 완전히 서양인이 걸어간 길이 착실하고 안정되어 조금씩 인식의 방법을 탐구하였기 때문에 도달할 수 있었던 결과이다. 미국의 실험주의자 제임스, 듀이 등에 이르러서는 더 이상 형이상학을 연구하려 하지 않았다. 한편으로는 그 방법에 반대하고 다른 한편으로는 형이상학적 문제들이 대부분 문제로 성립하지 않는다고 보아, 이것을 버리고 저것을 취하면 어떻게 될까에 대해서는 탐구하지 않았다. 두 가지 이론 - 가령 유물과 유심 - 은 이름만 다르지 실체상 귀결은 결코 다른 의미가 아니므로, 그에 대해서는 연구할 필요가 없었다. 그러므로 제임스는 한편으로 일원론을 반대하고 다른 한편으로 그의 실체주의, 즉 형이상학의 쓸모없는 분쟁을 종식시키는 방법을 주장하였다.(4-3)

(q2.1.6.3) 본래 서양인은 전통적으로 형이상학적 문제들을 연구해왔는데, 지금은 말할 만한 것이 별로 없다. 그래서 최근 수십 년 동안 철학계가 참으로 적막해졌다. 철학이 일대 침체기를 맞이한 것이다. 혹자는 철학을 예술로 보고 각자의 천재성에 따라 해나가야 하며 문제의 규정(곧 어떤 것이 철학적 문제라고 규정하는 것 - 역자)은 해결될 수 없다고 하였다.(4-4)

(e2.1.6.4) 서양철학의 전체적인 흐름에 대한 고찰에서 양수명은 근대에 들어 형이상학이 쇠퇴하여 거의 전복되었다고 보았다. 반면에 중국철학과 인도철학에서는 서양철학과는 다른 방법을 통해 나름의 형이상학을 건립하였다는 점을 지적한다. 근대 서양철학에서 형이상학이 전복된 데에는, 양수명에 의하면, 실증주의가 결정적인 역할을 하였다. 그는 인간의 지식이 신학·형이상학·실증주의의 세 단계를 거쳐 진보한다고 보는 콩트의 관점에서 신학과 형이상학에 전체로서의 우주를 해명하려고 한다는 점에서 일치하며 이는 해명할 수 없는 것을 해명하고자 하는 문제점이 있다고 지적한다. 양수명은 실증주의를 과학과 거의 동의어로 파악하고, 근대에 과학이 성공할 수 있었던 이유를 정확한 방법의 확보에서 찾았다.

2.1.7 형이상학의 재건

2.1.7.1 러셀의 수리논리

(q2.1.7.1.1) 러셀과 같은 엄밀한 이성주의자도 이에 이르러 활동적 태도를 취하지 않을 수 없었다. 그는 고대의 일원·다원, 유심·유물 등의 문제에 대해 현재에도 논할 수 있지만, 이전 사람들의 방법은 잘못된 것이기 때문에 지금은 철학이 새로운 방법을 개척해야 한다고 보았다. 그의 방법은 바로 수리논리(數理論理)이다. 헤겔과 현재의 브래들리와 같은 사람들의 경우에서 볼 수 있는 것처럼, 논리에 의거하여 형이상학을 연구하려는 경향은 원래 있었다. 그러나 러셀은 그들과 다르다. 러셀은 그들의

논리에 반대하고 새로운 논리를 개발해내었다. 그들은 모두 논리적 추론으로 경험현상을 부정하고 본체가 초월적임을 증명한다. 러셀은 이런 방법이 옳지 않고 필요도 없다고 여겼으며, 철학은 마땅히 그 근본문제를 설명하여 과학의 기초로 삼아야 하고 현상을 부인하거나 과학을 취소해서는 안 된다고 보았다. 그는 자신의 수리논리로 우주의 대체적인 모습이 어떤지 구성하고, 스스로 하나의 우주를 건립하여 현상을 해석하고 과학으로 하여금 제자리를 잡게 하려고 하였다. 또한 그런 우주의 ‘대체적인 모습’은 누구나 구성할 수 있지만, 드넓은 바다와 하늘이 우리를 포용하여 마음대로 노닐게 하는 것처럼 논리에 속박되지 않고 해방되어야 한다고 하였다. 그는 철학이 너무 고정되어서는 안 된다고 생각한 듯하며, 여기에 우리의 사상활동이 의미를 지닐 수 있는 여지가 있다. 그의 이런 방법은 자연히 앞서사람들에 비해 상당히 타당하지만, 인류가 진정으로 옳고 진정으로 그른 것이 무엇인가를 추구한다는 사실에 비추어 보면, 우리는 이런 우주의 ‘대체적인 모습’에 만족할 수 없다.(4-4)

(e2.1.7.1.2) 양수명은 러셀의 수리논리를 형이상학의 재건이라는 차원에서 파악한다. 러셀은 고대의 형이상학적 문제들에 대해 그것이 논할 수 없는 문제가 아니며 새로운 방법을 개척하기만 하면 충분히 연구할 수 있다고 보았다는 것이다. 그는 논리적 추론을 통해 경험현상을 부정하고 취소하는 데 반대하고 철학의 근본문제는 경험현상을 근본문제로 설정해야 한다고 주장하였다. 러셀이 개발해낸 방법은 수리논리이다. 양수명은 러셀이 자신의 수리논리에 의거하여 우주의 ‘대체적인 모습’을 구성하였다는 점을 긍정하지만, 그것이 만족스런 답안이 될 수 없다는 점을 지적한다.

2.1.7.2 베르그송의 생철학

(q2.1.7.1.2.1) 그밖에 당대에 형이상학을 위해 새로운 길을 개척한 사람은 베르그송이다. 그는 형이상학에 대한 칸트의 비판에 주목하고, 자신의 철학방법이 일반적인 형이상학에 대한 칸트의 비판에서 벗어나 칸트 이후 그에 의해 단절된 형이상학과 과학 사이에 다리를 놓아 소통시키려

는 것이라고 선언하였다. [...] 이전에는 형이상학을 말로 나타낼 수 없다고 하였다. 첫째, 감각으로 파악되지 않기 때문이고, 둘째, 개념을 작용시킬 수 없기 때문이다. 이 두 가지 난관이 해결되지 않으면 형이상학은 성립할 수 없었다. 베르그송의 방법인 이른바 직관(intuition)은 익히 들어온 것이지만, 그는 그 의미를 명료하게 하여 저 두 난관을 해결하려고 했다. 그는 감각이 미칠 수 없다고 해서 감각 중에 우주가 없다고 할 수는 없으며, 단지 감각 중에 전체 우주가 들어있지 않을 뿐이라고 말했다. 전체 우주는 절대이고, 일단 감각이라고 하면 주관과 객관이 대립한다. 전체 우주는 당연히 감각할 수 없다. 감각은 본래 전체 우주를 파악할 수 없다. 이에 베르그송은 그의 직관이 우리가 지각하려는 대상 안으로 들어가 지각할 수 있고 대상의 바깥에 있지 않으며, 최후에는 전체적 체험(integral experience)이라고 할 수 있는 것을 밝혀준다고 하였다. 동시에 개념에 대해 일대 비판을 가하여, 개념은 사물의 자상(自相)을 파악하지 못한다고 하였다. 철학의 두 대립적 조류 - 가령 유심과 유물 - 도 다 이런 오류에서 생겨났다고 하였다. 그의 방법에 의하면, 서로 대립하는 견해는 완전히 사라지게 된다.(4-5)

(q2.1.7.1.2.2) 베르그송은 철학이란 종래의 습관적인 사유방법을 전환시키는 것이라고 하였다. 칸트는 지혜가 개념작용이고 개념 외에 다른 것일 수 없다고 보았다. 그는 인식이 다만 수학적이라 여기고 하나의 커다란 수학적 그물을 만들어 우주를 포괄하려고 생각하였다. [베르그송에 의하면] 우주의 본체는 고정적인 실체가 아니며 ‘생명’이고 ‘지속’이다. 우주 현상은 생활 중에 나타난 것으로, 감각과 이지로 파악하면 고정적인 실체인 것 같지만, 본체를 인식하려면 감각과 이지로의 불가능하고 반드시 살아있는 직관에 의지해야 한다. 직관할 때는 살아있는 때이고, 혼용된 하나로서 주객의 분열이 없고 절대(絶對)라고 할 수 있다. 직관으로 얻은 것은 언어문자를 사용하지 않고서는 표출할 수 없으나, 일단 이지의 형식에 들어오면 전혀 옳지 않다. 그래서 형이상학적 연구는 유동적 관념을 사용해야 하며, 고정적 개념을 사용해서는 안 된다. 개념은 현상을 해석하는 것이다.(4-5)

(e2.1.7.1.2.3) 양수명은 베르그송의 생철학에 대해서도 형이상학의 재건이라는 맥락에서 접근한다. 베르그송의 생철학은 한 마디로 칸트에

의해 단절된 과학(특히 근대의 자연과학)과 형이상학 사이를 소통시키는 역할을 하였다고 한다. 구체적으로 말하자면 베르그송은 직관(intuition)을 통해 감각과 개념적 인식(지성 내지 오성)의 한계를 넘어서서 전체 세계의 실상(칸트의 ‘물 자체’ 내지 불교의 ‘진여’)을 체험적으로 인식해낼 수 있다고 보았다는 것이다. 그리고 개념에 대해 일정한 비판을 가하여 그것은 우주의 본체인 생명과 지속(duration)을 인식해낼 수 없다고 지적하였다. 여기서 양수명이 명확하게 언급하고 있지는 않지만, 베르그송은 개념 내지 오성적 인식의 한계를 지적하기는 하지만 그것을 전적으로 부정하지는 않는다. 말하자면 과학적 인식의 한계를 지적하면서도 나름대로 그 의의를 인정하고 있는 것이다.

2.1.8 서양의 인생철학

(q2.1.8.1) 서양철학은 향외적인 면에 치우쳤으며 자연을 대상으로 하였다고 앞에서 말한 바 있다. 서양철학은 특히 고정적인 실체에 대한 연구가 특별히 발달하였고, 그 결과 인간과 사회에 대해서는 소략하였다. 그래서 인생철학이 철학의 핵심 문제가 되지 못하였고, 모든 인생철학들이 옛날부터 오늘날에 이르기까지 모두 하나의 특별한 유파에 불과한 것 같다. 어떤 유파인가? 한 마디로 말해서 이지를 숭상하는 것이다. 공리를 주로 하여 이지으로써 계산하고, 지식을 주로 하여 이지으로써 경영하며, 절대를 주장하는 데도 엄중한 이성을 사용한다. 그러나 아직 일정한 노선으로 확정되지 않았을 때에는 자연히 각 측면이 전개되었다. 가령 헤라클리투스는 변화의 형이상학을 연구하였기 때문에 그의 인생사상이 중국과 매우 유사한 면이 있었다. 그러나 이후 아무도 이 변화에 대한 연구의 길을 계승하여 걷지 않아서 그의 사상은 발전하지 못하였다. 바로 뒤의 케변학파(Sophists)는 오직 회의하고 파괴하는 태도만을 갖고서 믿을 만한 도리가 없다고 보았다. 그들이 가진 관념은 단지 자신에게 유리한지 불리한지를 판단하는 개인적 주관일 따름이었다 - 이것이 서양 인생철학의 맹아라고 할 수 있을 것 같다.(4-27)

(q2.1.8.2) 소크라테스는 쾌변학과에 반대하고 믿을 수 있는 진리가 있다고 생각하였다. 사람이 옳지 못한 일을 하는 것은 오직 명백하게 알지 못하기 때문이고, 참된 앎만 있으면 된다. 그래서 그는 “앎이 도덕이다.”고 하였다. 만일 어떤 사람이 좋지 않은 줄 알면서도 절제하지 못한다면 그는 현재의 쾌락과 그로부터 생겨날 미래의 고통 사이의 상대적인 가치를 명확하게 알지 못하는 것이고, 따라서 아직 아는 것이 아니다. 그러므로 가장 중요한 것은 앎이다 — 이 또한 서양 인생철학의 단서를 연 것이다.(4-27)

(q2.1.8.3) 소크라테스 이후 네 개의 유파로 나뉘었는데, 각기 주장은 다르지만 하나의 공통점이 있다. 그것은 앎에 대한 중시다. 퀴레네 학파(Cyrenaie)는 행복을 중시하여, 사람은 쾌락을 얻고 고통을 피하려 한다고 여기고, 앎은 우리의 행위가 이익이라는 목적에 도달하기 위한 것이라고 보았다. 플라톤은 ‘선(善)의 이데아’를 내세워 모든 관념이 그에 종속되며 그것이 실재한다고 하였다. 우리가 이 선을 실현하고자 하는 것이 바로 덕이고, 이는 반드시 참된 앎의 인도를 받아야 가능하다고 하였다. 그의 제자 아리스토텔레스는 의견이 조금 달라서, 안다고 되는 것이 아니라 강한 의지로 습관을 길러야 한다고 보았다. 그는 또 다른 주장을 하였는데, 그것은 바로 중용이다. 그는 모든 덕은 중용으로 극단에 치우치지 않는 것이라고 주장했다. 그리고 사람의 정욕은 결국 극단으로 나아가기 쉬우므로, 이성으로 일체의 욕망을 통제·조절해야 비로소 이 덕 — 중용 — 을 지닐 수 있다고 주장하였다. 이처럼 이성으로 통제하는 태도가 서양의 인생철학이다.(4-27)

(q2.1.8.4) 다음으로는 스토아학파(Stoics)와 에피쿠로스학파(Epicurus)가 있다. 스토아학파는 정념을 끊고 물러나 안정하고자 하며 생활을 중시하지 않았다. 에피쿠로스학파는 쾌락주의를 제창하여 우리가 항상 사려와 분별을 통해 우리에게 가장 많은 쾌락을 주는 쪽을 선택해야 한다고 주장하고 앎과 도덕은 다 그것 때문에 가치가 있게 된다고 하였다. 그들의 이런 고통 없는 안정의 추구는 스토아학파와 비슷한 것 같지만, 그들의 안정이 계산에서 나온 것인 데 반해 스토아학파는 근본적으로 이해를 따지는 마음이 없으므로 상반된다. 로마인들은 여러 사상을 절충하였으므로 논하지 않아도 될 것이다. 그 뒤의 기독교윤리의 시대에는 인생을 중시하

지 않았는데, 가장 주의할 점은 박애라는 주장이다. 이전에 아리스토텔레스가 각종 도덕을 열거할 때 박애는 그 중에 없었는데 이때에 이르러 가장 중요한 덕이 되었고, 오늘날에 이르기까지 서양인들이 그 영향을 받은 바가 대단히 크다.(4-27)

(q2.1.8.5) 문예부흥 시기에 인생사상이 종교로부터 독립하여 현재에 이르렀다. 대개 영국·유럽대륙·독일의 세 유파로 나눌 수 있다. 영국파는 시종 공리를 주로 하여 행복주의·쾌락주의·이기주의·이타주의 등을 막론하고 모두 동일한 성향이다. 초기의 베이컨, 홉스, 로크, 하틀리, 흄 등이 그러하다. 그 사이에 당연히 반발도 있었지만 결국 큰 세력을 이루지 못하다가 벤담, 밀, 스펜서 등에 이르러 그 공리적 정신이 더욱 현저해졌다. 유럽대륙파는 지식을 주로 한다고 할 수 있다. 그들은 감각을 배제하고 경험을 중시하지 않아서 공리적 기풍이 적고 지식을 중시하기 때문이다. 가령 데카르트의 경우에는 도덕과 명확한 지식이 일치하며, 지식이 있으면 의지로 통제할 수 있어서 도덕이 될 수 있다고 한다. 말르브랑슈는 우리가 신의 지식을 나눠가지고 있기 때문에 사리를 분별하여 도덕을 이룰 수 있다고 보았다. 스피노자는 사람이 명확하게 알지 못하면 항상 감정에 좌우되어 자유로이 활동하지 못한다고 하였다. 따라서 그의 견해에 따르면, 도덕은 한편으로는 명료한 지식과 일치하며 다른 한편으로는 자유로운 행위와 일치한다. 이들은 모두 주지주의(主知主義)를 제창한 사람들이다. (4-27)

(q2.1.8.6) 독일파는 영국 및 다른 유럽대륙 사상과 조금 다르다. 그들은 도덕이 우리의 의무이며 작위적으로 행해서는 안 된다고 보았다. 이는 공리주의의 주장과는 반대가 되며 또 주지주의와도 같지 않다. 이 일파의 주인공은 칸트다. 그는 작위적인 것은 감정에서 나오든 욕망에서 나오든 혹은 자신을 위한 것이든 남을 위한 것이든 다 도덕이라고 할 수 없으며 오히려 그 반대라고 보았다. 작위가 없이 직접 이성의 명령에 따르는 것이어야 도덕이라고 할 수 있다고 하였다. 이전[의 도덕]은 이해타산에 따라 이로우면 그런 명령을 인정하고 이롭지 않으면 취소해버려서 단지 ‘가언적 명령’이라고 할 수 있다. 이후는 무조건적이고 절대적으로 행해야 하는 의무로, 바로 ‘무상명령’(無上命令)이다. 따라서 그의 견해에 따르면 측은지심에 따라 남을 불쌍히 여기는 행동도 도덕이 아니다. 이는 서양의 인생철학과 다르고 중국의 인생철학과도 같지 않다. 그가 작위하

지 말 것을 주장하는 것은 중국과 유사지만, 중국의 인생철학이 주장하는 ‘무소위’(無所爲)는 결코 그들처럼 감정을 용인하지 않는 것이 아니다. (4-27)

(q2.1.8.7) 피히테도 도덕 자체를 목적으로 보고 물질의 방편으로 보지 않았다. 다른 의도가 있는 것은 다 도덕이 아니라는 것이다. 순수한 도덕적 충동은 진정한 자아의 만족에 있다. 헤겔은 피히테와 달라서, 도덕에 객관적 기준을 추구하여 단지 개인의 양심에 의해 [도덕을] 규정하지 않았다. 그러나 헤겔도 의지의 자유를 주장하여 의지가 이성에 의거하여 활동한다고 보았다. 후에 립스에 이르러 독일파가 긍정적인 방향으로 진보하여 매우 높은 경지에 이르렀다고 할 수 있다. 그러나 이 일파는 결국 중요한 지위를 차지하지 못하고 주지주의만큼 세력이 크지 못했다. 독일파 그 밖의 유럽대륙에는 여전히 공리주의가 적지 않았다. 그러므로 서양사상은 결국 공리주의가 대표한다고 해도 무방하다.(4-27)

(q2.1.8.8) 최근의 존재주의·인본주의·도구주의·실험주의 등은 다 실제적 응용을 주장하지만 의도는 비슷하다. 듀이는 실험주의의 방법이 인간행위로 하여금 의식적인 태도에 근거할 수 있게 하여 지식의 지배를 받아 무의식적으로 행하지 않도록 하는데, 이것이 세상에서 인류의 행복을 보장하는 유일한 길이라고 하였다. 이는 인간행위를 모두 의식적인 행위로 만들고 지식을 증시하는 것으로서, 고대와 전혀 다르지 않으며 서양의 인생철학이 가장 완성된 것이라고 볼 수 있다. 그러나 현재 서양의 기풍에 이미 변화의 단초가 나타나, 이전의 인생사상이 종말에 이르렀다.(4-27)

(e2.1.8.9) 인생철학은 철학에서 형이상학에 못지않게 양수명이 큰 관심을 기울이는 영역이다. 그는 여기서 서양철학사를 인생철학의 전개라는 측면에서 통시적으로 고찰하고 있다. 고대 희랍의 자연철학이 향의적 정적 측면의 연구에 치중하였지만, 그 가운데서도 변화의 형이상학을 연구한 헤라클리투스는 중국과 유사한 인생사상을 보여주었다. 서양 인생철학의 맹아는, 양수명에 의하면, 고대 희랍의 소피스트에게서 찾을 수 있다. 소피스트는 매사를 자신에게 유리한지 여부로 판단하는 공리주의적 태도를 지니고 있었으며 자신의 개인적 주관에 의거하는 상대주의적

입장을 취하였다. 소크라테스는 그와 같은 소피스트의 입장을 비판하면서 절대적 진리의 가치를 주장하였는데, 양수명은 이 또한 서양 인생철학의 단서 가운데 하나라고 보았다. 소크라테스의 뒤를 이어 전개된 네개의 유파, 곧 퀴레네학파, 플라톤과 아리스토텔레스, 스토아학파와 에피쿠로스학파의 견해를 소개한 다음, 양수명은 기독교의 박애정신을 언급하면서 그것이 현대에 이르러서까지 서양인들의 중요한 덕목으로 자리 잡았다고 지적하였다.

(e2.1.8.10) 문예부흥 이래로 서양의 인생철학은, 양수명에 의하면, 공리주의를 중심으로 하는 영국파와 감각과 경험보다는 지식(이성)을 중시하는 대륙파, 그리고 도덕을 중심으로 하는 독일파로 나눌 수 있다. 영국파에는 베이컨, 홉스, 로크, 하틀리, 흄 등이 있으며, 벤담, 밀, 스펜서에 이르러 공리주의적 정신이 더욱 뚜렷하게 되었다고 한다. 대륙파는 데카르트가 대표적인 인물이며, 말르브랑슈와 스피노자가 계승하여 주지주의적 경향을 더욱 강화시켰다. 독일파는 절대적인 도덕적 의무로서 ‘무상명령’(정언명령)을 제창하는 칸트에게서 그 특징이 가장 두드러지게 드러나며, 피히테와 헤겔 및 립스 등이 그러한 경향을 계승하였는데, 서양 사회에서는 대체로 공리주의적 경향이 강하여 사상적으로 중요한 위상을 차지하지는 못하였다고 한다. 끝으로 실존주의·인본주의·도구주의·실험주의 등이 모두 실제적인 효용을 중시하는 점에서 일치하며, 특히 듀이의 실험주의는 인류의 행복을 보장하는 지식을 중시하여 서양의 인생철학이 성숙하는 데 이르게 하였다고 파악한다.

2.2 중국철학

(e2.2.1) 양수명이 말하는 중국철학은 주로 공자의 유가철학이다. 서양철학에 대한 논의에서 형이상학의 전복과 재건이라는 문제에 깊은 관심을 기울이는 데서 엿볼 수 있듯이 양수명은 형이상학을 중시하는데,

중국철학에 대해서도 형이상학에 대한 논의로부터 출발한다. 양수명은 불교의 유식사상과 베르그송 철학을 원용하여 유가형이상학을 새롭게 정립한다. 그는 유가형이상학을 상호대대의 조화라는 관점에서 이해한다. 조화의 형이상학은 유식을 원용하여 베르그송의 ‘지속’(duration)을 재해석한 생기론적 우주론(실은 우주론이 아니라 일종의 생철학이지만)으로 연결되고, 베르그송의 생명 개념과 태주학과의 철학이 결합되어 생의 찬미와 즐거움의 철학으로 전개되며, 또한 유가윤리의 쌍무성에 관한 논의와 연계된다. 양수명이 유학을 재해석함에 있어 베르그송 철학으로부터 이론적으로 가장 큰 계발을 받은 것은 직각(혹은 직관, intuition) 개념을 통해서일 것이다. 그러나 기본적으로 인식론적 맥락에서 제기된 베르그송의 직관이 양수명의 철학에서는 도덕성의 근거 내지 도덕행위의 원동력의 확보라는 차원으로 전이된다. 양수명의 인식론은 베르그송의 직관 개념을 원용하여 유식의 삼량(現量·比量·非量)을 재해석한 직각주의 인식론이라고 할 수 있다. 그러나 양수명의 철학에서 인식론은 인(仁)을 핵심으로 하는 유학의 개념·이론을 재해석하기 위한 징검다리에 불과하다

(e2.2.2) 양수명의 철학에서 유학의 재해석에서 인(仁)으로 재해석된 예민한 직각은 정감과 불가분의 관계에 놓이고, 정감이 도덕성의 근거이자 도덕적 행위의 원천으로 이해됨으로써, 정감이 철학적 위상을 복원하게 된다. 이 점에서 양수명의 철학은 일종의 ‘정감의 철학’이라 할 수 있다. 정감의 복원은 천리와 인욕에 대한 새로운 해석과 욕망의 긍정으로 연결되며, 정감의 배양이라는 측면에서 효제와 예악, 특히 제례가 중시되고 새로운 의미를 부여받게 된다. 양수명은 이와 같은 유학의 재해석 혹은 이른바 유학의 현대화 작업을 통해 공맹의 참된 정신을 계승한 진정한 유학을 건립하였다고 자부한다.

2.2.1 형이상학

(q2.2.1.1) 이제 중국문화의 정신생활에 대해 고찰해보자. 중국문화는 이 부분에서 인도문화와 매우 다르다는 점, 즉 종교적 측면이 매우 미약하다는 점은 이미 언급하였다. 이 때문에 중국의 종교에는 말할 만한 게 없고, 중국문화에서 가장 중요한 것은 모든 면에 적용되는 현학(玄學), 즉 형이상학이다. 그렇다면 그 형이상학이 어떤 것인지 살펴보자. 우리는 앞에서 형이상학이 서양인에 의해 통렬하게 비판받고 거의 논할 길이 없는 지경에 이르렀다고 말한 바 있다. 만일 [서양인에 의해] 비판받은 것에서 벗어나 다른 방법을 개척하지 않는다면, 어떻게 설명하든 다 한 톨의 가치도 없을 것이다. 우리가 앞에서 살펴본 바와 같이, 인도의 불교는 자신의 길을 개척한 것 같다. 그렇다면 다음과 같이 물어야 할 것이다. 중국의 형이상학은 다른 지역의 고대 형이상학과 마찬가지로 서양에서 비판한 바와 같은 착오에 빠졌는가, 아니면 달리 좋은 방법이 있었는가? [만약 있었다면] 그 방법은 인도의 것과 같은가 다른가?(4-15)

(q2.2.1.2) 우리는 자세히 고찰한 후에, 중국은 서양과 인도의 고대 형이상학이 범했던 오류에 빠지지 않았고 또 [그 방법도] 불교의 방법과 다르다고 말할 수 있다. 중국인은 나름의 형이상학을 건립하였는데, 서양·인도의 것과는 완전히 다르다. 이는 앞의 표에서 분명하게 제시하였다. 많은 사람들이 유의하지 않아서 [서양·인도·중국] 세 지역의 형이상학에 근본적인 차이가 있음을 알지 못하고, 언제나 하나로 뒤섞어 논한다. 가령 장병린(章炳麟)·마서륜(馬叙倫)·진중범(陳中凡) 등이 다 유식의 학설을 끌어들여 중국의 『역경』(易經)·『장자』(莊子)에 견주고 부회하기를 매우 좋아하여, 건곤(乾坤)이 바로 아뢰야식·말나식이라고 논하는 것들이 그렇다. 이는 실로 커다란 착오다. 이들 모두에게 한 가지 근본적인 착오가 있는데, 그것은 바로 인류문화가 결국 대동소이하다고 보는 것이다. 아무리 같은 점을 지적하고 다른 점을 비판해도 결국 서로 견주어볼 수 있다고 생각한다. [이는] 사실 큰 잘못이다. 그들 - 서양·인도·중국 - 은 각기 독특하고 달라서 애초에 서로 견주어볼 수 없다. 세 지역이 각자의 길을 걸어 거의 상관이 없다. 중국은 서양이나 인도와 같은 길을 걷는 적이 없으며, 그 길로 나아가지 않는 한 결코 서양 혹은 인도와 같은 그런 문화를 낳을 수 없을 것이다. 중국 형이상학의 어떤 것들이 인도불교 유식

의 어떤 것들과 같다고 하는데, 그렇다면 중국이 일찍이 인도인이 나아갔던 인생의 셋째 로향으로 힘써 나아간 적이 있었는가? 그런 적이 없었음을 인정한다면, 인도의 형이상학이 어떻게 중국에서 나올 수 있단 말인가. 그들이 말하는 것이 매우 비슷하다고 해도 근본이 다르다면, 서로 같다고 볼 수 없고 서로 견주어볼 수도 없다.(4-15)

(q2.2.1.3) 내가 고찰한 바에 의하면, 중국의 형이상학이 서양·인도와 근본적으로 다른 점은 두 가지로 나누어 설명할 수 있다. (1) 문제가 다르다. 중국 형이상학의 문제는 서양·인도와 전혀 다르다. 중국에는 고대 서양과 고대 인도에서 제기했던 문제가 없다. 서양과 인도의 문제도 완전히 같은 것은 아니지만, 우주 본체에 대한 탐구라는 점에서는 확실히 일치한다. 그들이 일치하는 점이 바로 중국이 그들과 확연히 다른 점이다. 중국의 철학자들이 혹은 일원(一元)을 주로 하고 혹은 이원(二元) 또는 다원(多元)을 주로 하고 한 쪽은 유심을 주로 하고 한 쪽은 유물을 주로 했다는 주장들을 들은 적이 있을 것이다. 중국인은 그와 같이 고정적인 실체에 관한 문제를 결코 논한 적이 없다. 중국에서 고대부터 전해 내려온 형이상학은 모든 학술의 근본사상으로서 순전히 변화 — 결코 고정적인 실체가 아니다 — 를 논한다. 그들은 이 변화에서 추상적 원리를 해명하고, 결코 구체적인 문제를 묻은 적이 없다. 문제가 다르므로 그 형세도 달랐다. 중국인은 오직 배워 익히고 설명할 뿐 논쟁을 벌이는 일은 매우 드물었으며, 당파로 나뉘어 각기 주장을 내세우고 대치했다. 생성 초기에는 아직 로향이 정해지지 않아서 사상적으로 각 방면에서 다양한 것들의 싹이 조금씩 나타났다. 중국에도 간혹 인도·서양과 유사한 사상들이 나타났다. 가령 노자(老子)가 말한 “미분화된 혼연일체의 것이 있는데, 천지에 앞서 생겨났다.”는 말은 구체에 매우 가까운 것처럼 보인다. 그러나 노자가 논의하는 이치는 결코 고정적인 실체에 관한 것이 아니라, 고대의 역리(易理) — ‘귀장(歸藏)’ — 에서 연원하여 변화를 논하는 것이다. 더욱이 싹으로 나타난 것조차도 다르다. 유사함 때문에 큰 부분의 차이를 무시해서는 안 된다. 중국의 오행(五行)은 인도의 사대(四大)와 다르다. 하나는 추상적 의미를 표현하고 하나는 구체적 물질을 나타내므로, 결코 하나로 뒤섞어 논할 수 없다.(4-15)

(q2.2.1.4) (2) 방법이 다르다. 중국의 형이상학에서 논하는 것은 변화의 문제이므로, 거기에 필요한 방법도 당연히 인도·서양과 다르다. 인도

와 서양은 구체적인 문제를 설명하기 때문에 이에 필요한 방법은 정적(靜的)이고 고정적인 개념이다. 그것은 변화를 설명할 때에는 결코 사용할 수 없다. [변화를 설명할 때] 필요한 용어는 추상적이고 형식적인 의미다. 음양과 건곤은 의미를 나타내며 실제 사물이 아니다. 즉 ‘잠룡’(潛龍), ‘암말’(牝馬) 같은 구체적인 것도 모두 추상적인 의미가 된다. 그것을 곧이곧대로 한 마리의 용이나 한 필의 말로 생각한다면 아주 큰 잘못이다. 우리가 이런 추상적인 의미 혹은 경향을 인식하는 것은 어떤 작용에 의해서인가? 바로 직각이다. 우리가 이런 의미 혹은 경향을 인식하려면, 완전히 직각으로 체회하고 음미해야 한다. 그래야 비로소 이른바 ‘음’·‘양’·‘건’·‘곤’을 알 수 있다. 본래 감각으로 이해할 수 없고, 이지의 작용을 통해 얻을 수도 없다. 이지가 만들어내는 개념은 모두 명확하고 고정적이며, 이것은 혼용한 가운데 살아 움직인다.(4-15)

(e2.2.1.5) 양수명에 의하면, 중국문화는 정신생활 면에서 인도문화와 달리 종교적 측면이 매우 미약하고 대신 형이상학(玄學)이 발달하였다. 그는 근대 서양에서 형이상학이 통렬한 비판을 받고 거의 빈사상태에 이른 데 비해, 인도의 불교와 중국의 유학은 나름의 방법을 개척하여 형이상학을 건립하였다고 한다. 양수명은 중국의 형이상학이 서양·인도의 형이상학과 근본적으로 다르다고 보았다. 먼저, 중국의 형이상학에서는 서양·인도의 형이상학에서와 달리 고정적인 실체로서 우주의 본체에 대한 탐구에 관심을 기울이지 않았다. 또한 연구방법론에 있어서도 변화를 설명하기 때문에 정적 고정적인 개념이 아니라 추상적이고 형식적인 의미를 필요로 하였다고 한다. 중국의 형이상학에서 사용하는 건곤과 음양 등의 용어는 실제 사물이 아니라 변화를 설명하는 추상적 형식적인 의미라는 것이다.

2.2.1.1 조화

(q2.2.1.1.1) 중국의 형이상학은 대체로 『주역』에 다 갇혀져 있다. 『주역』 이전의 『귀장』·『연산』(連山)과 『주역』 이후 도처에 유포된 음양오행

사상은 자연히 완전히 같지는 않으나 대체로 동일하며 『주역』으로 대표할 수 있다. 또 『주역』을 설명하는 많은 학자들의 설명방법이 원래 각기 다르지만, 그것들이 아무리 달라도 모두가 공인하는 핵심적 의미는 ‘조화’(調和)라고 할 수 있다. 그들이 반드시 이 말로 표현하지는 않더라도 그들의 심중의 의미는 분명히 그러하다. 그 대체적 의미는 우주에는 절대적·단적(單的)·극단적·일면적(一偏的)·부조화의 사물은 없다는 것이다. 만일 그런 것이 있다면 틀림없이 [그 상대 혹은 대립면이] 숨어서 나타나지 않은 것이다. 나타나는 것은 상대·쌍·중용·평형·조화이다. 일체의 존재가 모두 그러하다.(4-16)

(q2.2.1.1.2) 이 용어들은 다 변화를 관찰하여 말한 것이고, 고정된 우주가 아니라 우주의 변화유행을 본 것이다. 이른바 변화관 조화로부터 부조화로 혹은 부조화로부터 조화로 나아가는 것이다. 이는 물이 흘러 반드시 평형을 구하고 평형을 이루지 못하면 계속 흘러 내려가는 것과 흡사하다. 다른 점이라면 물은 자기 스스로 활동하는 것이 아니라 평형을 이루기 위해 흐르며, 이것은 끊임없이 앞으로 흘러가고 변화해 나간다는 것이다. 또 조화와 부조화는 불가분적이다. 어느 때 어느 곳이든 조화 아닌 것이 없고, 또 어느 때 어느 곳이든 부조화 아닌 것이 없다. 음양 등의 용어들은 다 상호대대(相互待對)의 두 의미 혹은 두 세력을 표시하는데 실제로는 두 세력으로 나뉘고 우리가 관찰할 때에는 두 의미가 된다. 음양이 없는 곳이 없다는 것은 조화 아닌 곳이 없다는 말이고, 이 일음(一陰) 혹은 일양(一陽)은 또 각각이 음양의 조화이다. 이렇게 상하좌우로 미루어 나가면, 상호대대의 상호관계가 무궁하게 된다. 상호대대는 본래 서로 반대이면서 서로를 이루어주는 것이다. 일체의 사물은 다 이 ‘서로 반대이면서 서로를 이뤄주는’ 조화의 관계에서 성립한다. 순전하게 단독으로는 존재하지 않는다. 진정한 극단은 존재하지 않는다. 나는 이것이 중국적 사상에 공통적인 사고방식이라고 생각한다. 다른 나라에도 있을지 모르겠지만, 나는 잘 모르겠다.(4-16)

(q2.2.1.1.3) 다만 예전에 미국인 카루스가 『상대성 원리』(*Principle of Relativity*)는 책에서 아인슈타인의 상대성 원리에 대해 설명한 것을 기억하는데, 그 중에 적지 않은 논의들이 나의 주의를 끌었다. 그의 설명은 모두 “우주는 거대한 흐름이다”라는 생각에 근거하는데, 모든 것이 이 거대한 흐름 가운데 상호관계에 놓여 있다는 것이다. 가장 중요한 말은

“모든 것이 다 상호대대적이고, 자기 스스로 존재하는 것은 없다”라는 것이다. 이는 중국적 사고와 상통하는 듯하다. 나는 아인슈타인의 발견이 서로 멀리 떨어져 관련이 없는 두 철학, 즉 외적이고 정적인 러셀 철학과 내적이고 동적인 베르그송 철학에 하나의 접점을 제공했을 뿐 아니라, 서양적인 것과 인도적인 것과 중국적인 것을 서로 연계시켰다고 생각한다. 그리고 베르그송의 철학은 본래 인도사상에 크게 도움이 되고, 중국사상에도 앞길을 개척한 면이 있는 듯하다. 가령 중국인이 사용하는 직각적인 체회로부터 나온 관념은 지시하는 의미가 있기는 하지만 대단히 유동적이어서 과학적 사유와 서로 소통할 수 없고, 과학적 사유가 유일한 절대적 세력을 형성하고 있는 세계에서는 받아들여질 수 없다. 오늘날 베르그송이 과학의 명확하고 고정적인 개념을 매우 비판하고 과학적 사고에 반대하여 일종의 유순하고 살아있는 관념으로써 형이상학을 연구할 것을 주장하였다. 이는 중국적인 사상을 위해 앞길을 열어놓은 것 같지 않은가? (4-16)

(e2.2.1.1.4) 양수명에 따르면, 중국 형이상학의 핵심적인 교의는 조화이다. 논의의 초점은 우주만물이 고정적이지 않고 변화유행하며 그러한 변화는 상호대대의 조화라는 메커니즘을 통해 진행된다는 사실이다. 따라서 양수명이 이해한 중국 유학의 형이상학은 ‘조화의 형이상학’이라 할 수 있다. 한편 조화는 부조화와 상대적인 것이면서도 그러한 상대적인 조화와 부조화의 교대 속에서 이뤄지는 상호 대대(待對)의 관계를 포괄하는 넓은 의미의 것이다. 여기서 말하는 ‘대대(待對)’란 음양·동정·고저·장단 등과 같이 서로 대립하면서도 대립적인 상대가 있어야 비로소 의미를 가질 수 있는 관계를 말한다. 『노자』 제2장의 “천하 사람들이 다 아름다운 것을 아름답다고 여기므로 추악함이 있게 되며, 모두가 선한 것을 선하다고 여기기 때문에 선하지 않은 것이 있게 된다. 그러므로 있음과 없음이 서로 생겨나게 하고, 어려움과 쉬움이 서로를 이뤄주며, 길고 짧음이 서로 비교되고, 높고 낮음이 서로 기울며, 사람의 소리와 악기의 소리가 서로 어울리고 앞과 뒤가 서로 수반된다.”(天下皆知美之爲美斯惡已, 皆知善之爲善斯不善已. 故有無相生, 難易相成, 長短相較, 高下相傾, 音聲相和, 前後相隨)에 보이는 사고방식이 전형적이다. 한편 형이상학에서

상호대대의 조화를 양수명은 다른 곳에서는 유가윤리의 쌍무성(父慈子孝, 兄友弟恭 등)에 관한 논의와 연계시킨다.

2.2.1.2 무표시

(q2.2.1.2.1) 이 형이상학이 형이상학일 수 있는 하나의 근본적인 점은 바로 ‘무표시’(無表示)다. 사람은 모든 사물의 존재를 하나의 표시로 의식한다. 평소 우리가 말하는 하나의 이름, 하나의 문장은 모두 하나의 표시이다. 어법뿐 아니라 감각도 모두 하나하나의 표시이다. 우리는 생물이고 하나하나의 생각과 감각은 모두 물음에 대해 답을 추구한 것이므로 반드시 표시가 있어야 한다. 의미가 없는 ‘표현하지 않음’은 우리와 상관이 없다. 그것은 우리가 의식하고 감각할 수 없는 것이다. 이른바 표시의 욕구란 그들의 실제 문제에 대해 관련 있고 영향이 있기를 욕구하는 것이고, 이것은 생물의 본성이다. 이 본성으로부터 지식이 생겨나며, 그 핵심이 과학이다.(4-16)

(q2.2.1.2.2) 형이상학은 이해관계를 초월하여 진리를 추구하는 것이므로, [생물학적 본능에서 나온 지식, 특히 과학적 지식과는] 노선이 다르다. 가령 우리가 말하는 변화는 조화로부터 부조화로 나아가고, 마침내 다시 조화로 귀결된다. 우리는 부득불 언어로 표현할 뿐이고, 실제로 조화로부터 부조화로 나아가는 과정 역시 조화 아닌 적이 없다. 어디에서 어디로 나아가는 것이 조화이고 어디서 어디로 나아가는 것이 부조화인지 나눌 길이 없다. 즉 조화와 부조화를 탐구할 수 없으며 언어의 표현능력은 한계가 있다. 우리가 직각으로 아는 치우친 부조화는 사실 조화이고, 이 조화와 앞에서 말한 부조화가 또 하나의 조화이다. 이런 조화가 진짜라고 하는 것은 대개 둘을 소거하여 무표시이기 때문이다. 그러나 무표시도 하나의 표시다. 이처럼 [겉으로 보아] 상호충돌을 꺼리지 않는 진술이 형이상학적 진술이다. 일반적으로 형이상학적 진술은 다 평상시의 진술과 완전히 상반된다. 평상시의 진술과 상반되지 않으면 형이상학[적 진술]이 아니다. 생물의 [본래적] 태도를 전복시키지 않으면 [형이상학이] 불가능하다. 베르그송의 형이상학은 반과학적인데, 이런 유파의 선구가 될 수 있다.(4-16)

(q2.2.1.2.3) 『주역』의 괘에 대해 몇 마디 설명해보자. 괘는 상(象)을 통해 의미를 보여준다. 각 괘는 모두 하나의 부조화를 표시한다. 『주역』은 이런 부조화로서 우주의 모든 부조화를 대표한다. 하나의 괘는 내외와 상하로 나눌 수 있고, 다시 여섯 층으로 나누어 말할 수 있다. 『주역』의 첫 괘인 건괘를 예로 들어보자. 건괘는 ‘위가 건이고 아래도 건이다’(乾上乾下). 또 아래로부터 순서에 따라 하나하나의 효가 다 표시이다. 제일 아래의 양효 — 초구(初九)라 부른다 — 는 양이 아래에 었드려 숨어있으므로 ‘잠룡(潛龍)’이라는 말로 그 의미를 표시한다. 이 의미에서 가장 좋은 것은 활동하지 않는다는 것이다. 이 ‘활동하지 않는다’는 그 점(占)이 얻은 의미이다. 상과 점이 하나의 조화를 이룬다. 『주역절중』(周易折中)에 인용된 요로(饒魯)의 말을 보면 가장 분명하다. “하나의 효에는 그 효의 중(中)이 있다. 예를 들면 초구의 ‘물 속에 잠겨 있는 용은 쓰지 말아야 한다’(潛龍勿用)는 ‘물 속에 가라앉아 있으면서 능력을 드러내지 않는’(潛而勿用) 것이 그 중이고, 구이(九二)의 ‘용이 드러나 밭에 나타나니 대인을 얻는 데 이롭다’(見龍在田, 利見大人)는 ‘드러나는(見)’ 것이 중이고, 구삼(九三)의 ‘군자가 종일토록 부지런히 노력한다’(君子終日乾乾)는 ‘부지런하면서도 삼가 염려하는(乾惕)’ 것이 중이고, 구사(九四)의 ‘혹 뛰어서 못 속에 있다’(或躍在淵)는 ‘간혹 뛰는’(或躍) 것이 중이다. 괘에는 서로 다른 재(才)·시(時)·위(位)가 있으나, 성인은 모두 중을 취하여 조화를 이루게 한다.” 그 근본은 바로 조화를 이루면 좋고 극단과 치우침은 실패한다는 것이다.(4-16)

(e2.2.1.2.4) 양수명이 중국 형이상학의 근본적인 특징이라고 주장하는 ‘무표시’(無表示)는 아무런 의미도 표현하지 않는 것(‘不表示’)이 아니라, 다른 방식으로, 다시 말해서 대상을 왜곡시키지 않고 있는 그대로 드러내는 방식으로 표현하는 것을 가리킨다. ‘표시’가 베르그송 철학에서 대상을 부단한 흐름(‘지속’, duration)으로부터 잘라내어 고정시킴으로써 규정적으로 파악하는 공간적 사고의 인식방법과 유사하다면, ‘무표시’는 ‘지속’하는 세계를 단절시키지 않고 ‘직관’(intuition)해내는 시간적 사고의 인식에 상응한다고 할 수 있다.

2.2.2 공자의 인생철학

(q2.2.2.1) 공자일파의 인생철학이 이런 형이상학에서 산출된 것은 분명하다. 공자의 말은 모두 이것을 설명한다. 처음부터 끝까지 이런 의미 일 뿐 다른 의미는 없다. 대개 체계적 사상을 가진 사람은 오직 하나의 의미를 말할 뿐이다. 만일 하나의 의미가 아니라면 그 사상은 체계를 이룰 수 없고 일가를 이룰 수도 없다. 공자의 ‘일이관지’(一以貫之: 하나로 꿰뚫어져 있다)라는 말은 아마 이 형이상학에서 그 하나의 의미일 것이다. 호적은 그것이 지식을 구하는 방법을 논한 것이라고 여겼으나, 이는 옳지 않은 듯하다. 왜냐하면 공자뿐 아니라 동양인은 다 정적인 지식의 연구를 좋아하지 않기 때문이다. 게다가 유가는 전적으로 직각을 사용하고 이치를 언급하는 일은 매우 적기 때문이다. 공자의 형이상학과 인생의 도리는 지식의 방법으로 일관할 수 있는 것이 아니다. 호적은 공자의 ‘일관(一貫)’을 알지 못해서 여러 가지 ‘또 하나의 근본관념’을 이야기하였지만, 기실 어디에 그렇게 많은 근본관념이 있는가. 공자의 중심적 의미는 하나일 뿐이지만, 미루어 나가면 여러 방면의 도리가 된다. 그것들을 논하자면 자연히 하나하나 나누어 설명할 수 없다. 나누어 말하더라도 합치면 결국 하나이다.(4-16)

(q2.2.2.2) 공자의 인생철학이 그 형이상학에서 산출되었음을 설명하는 첫걸음으로, 살아있는 것이 옳고 좋다는 태도를 살펴보자. 이 형이상학은 본래 ‘우주자연의 생성작용’을 설명하는 것이고, 그래서 “끊임없이 낳고 또 낳는 것을 가리켜 역(易)이라 한다.”고 하였다. 따라서 공자는 ‘생(生)’을 찬미하고 칭송하는 말을 매우 많이 하였다. “하늘의 위대한 덕은 [만물을] 낳는 것이다.” “하늘이 무슨 말을 하더냐? 사계절을 운행하고 만물을 낳지만, 하늘이 무슨 말을 하더냐?” “중화(中和)에 이르면, 천지가 올바른 자리에 위치하고 만물이 낳아 길러진다.” “오직 천하의 지극한 진실함만이 그 본성을 다 발휘할 수 있게 한다. 그 본성을 다 발휘할 수 있으면, 다른 사람의 본성을 다 발휘하게 할 수 있다. 다른 사람의 본성을 다 발휘하게 할 수 있으면, 만물의 본성을 다 발휘하게 할 수 있다. 만물의 본성을 다 발휘하게 할 수 있으면, 만물을 낳고 기르는 천지의 작용에 참여할 수 있다. 만물을 낳고 기르는 천지의 작용에 참여할 수 있으면, 천지와 더불어 셋이 될 수 있다.” “천지의 변화, 성인은 그것을 본받는다.” “위대하다, 성인의 도여. 드넓게 만물을 발육하여 하늘에 이르는구나.” 이

런 것들은 모두 [생에 대해] 찬탄하여 마지않는 것이다. 이 ‘생’이 가장 중요한 관념이다. 이것을 이해하면 공가의 모든 말을 이해할 수 있다. 공가에서 말하는 것은 다른 게 아니라, 바로 자연의 이치에 따라 가장 활발하고 거침없이 나고 자라야 한다는 것이다. 공자는 우주가 앞을 향해 나아가는 것으로, 만물이 생겨나려 할 때 그 생성작용에 맡기고 조작하지 않는다면 우주와 하나가 되어 전 우주에 생명력을 충만하게 할 수 있다고 생각하였다.(4-17)

(q2.2.2.3) 여기서 우리는 공가와 불가가 정반대라고 단언할 수 있다. 많은 사람들이 이 두 유파를 함께 설명하기를 좋아한다. 예부터 유학과 불교의 연원이 같다는 등의 논의가 있었고, 현재에도 그와 같은 논의는 여전하다. 만물을 발육시키려는 성인의 도리가 어찌 불가에서 바라는 바인가? 그들은 만물의 발육을 헛된 것으로 여기지 않는가? 그들은 삶과 죽음에서 벗어나기를 바라지 않는가? 불가에서 주장하는 ‘생성작용의 소멸’은 유가의 가장 근본인 ‘생’과 정반대가 아닌가? 내가 보기에 유가의 이념을 대표하는 것은 ‘생(生)’이고, 불가의 이념을 대표하는 것은 ‘무생(無生)’이다.(4-17)

(q2.2.2.4) 중국인은 조화를 좋아하여 학문을 논할 때 두 가지 상반된 것을 끌어들이기를 좋아한다. 또 불가가 중국에 전래된 이후 점차 그 본래 모습을 잃었는데, 당(唐) 이후 성행한 선종(禪宗)은 거의 인도에는 원래 없던 것이라고 할 수 있으며, 중국의 민족성에 의해 변화되고 중국인의 손에서 나왔다고 볼 수 있다. 그리고 송명시대의 학자들이 불교의 계발을 받았기 때문에 이 두 가지가 더욱 쉽게 뒤섞일 수 있었다. 그러나 설령 선학과 송명의 학술이 서로 유사하다 해도 불가와 공가가 서로 유사하다고 할 수는 없으며, 더욱이 그들은 애초부터 서로 유사하지 않았다. 사람들은 착오를 범하고 있다. 이쪽에서 한 마디 말을 보고 저 쪽에서 한 마디 말을 보고서, 둘이 매우 비슷하다고 느끼면 그들의 이치가 통할 수 있고 의미가 일치한다고 말한다. 사실 한 학파의 사상은 하나의 전체적인 것이다. 그들의 한 마디 말은 그 전체 내에서 의미가 있고, 전체 체계를 떠나면 의미를 상실한다. 만일 자잘한 것들을 분석하면 질점(質點)이 같지 않은 게 없다. 전체를 이루지 않는다면, 각 사람의 얼굴을 어디서 볼 것인가?(이목구비를 따로따로 떼어놓고 보면 누구의 얼굴인지 알 수 없다는 뜻 - 역자) 그러므로 부분적으로 유사하다는 것은 인정할 수 없다.(4-17)

(e2.2.2.5) 양수명이 논하고 있는 중국철학은 주로 공자의 유가(양수명의 표현을 빌면 ‘孔家’) 철학이고, 그 중에서도 형이상학과 인생철학에 대해 집중적으로 논하고 있다. 이는 있는 공자의 인생철학이 양수명의 문화삼로향설과 세계문화 삼기중현설에서 다루고 있는 중국문화의 특징(둘째 로향)에 가장 잘 부합하기 때문일 것이다. 양수명은 우선 공자의 인생철학이 중국의 형이상학, 이른바 조화의 형이상학에서 도출된 것이라고 설명한다. 그리고 『주역』과 『논어』 및 『중용』 등을 원용하여 생에 대한 찬미가 공자의 인생철학에서 가장 중요한 관념이라 주장하며, 이 점에서 유가는 세상을 헛된 것으로 보고 생을 근본적으로 부정하는 불가와 정반대라고 한다. 따라서 철학사상을 전체적으로 파악하지 않고 겉모습이나 일부가 비슷하다고 하여 유학과 불교를 조화 내지 융합시키려는 태도에 대해 격렬하게 비판한다.

2.2.3 불인정의 태도

2.2.3.1 불인정

(q2.2.3.1.1) 우리는 공자의 형이상학으로부터 먼저 저 ‘무표시’의 이치를 파악해야 한다. 모두들 하나하나의 상(象: 하나하나의 표시)이 정말로 그렇다는 것은 알지만, 그것이 두 개의 상반된 세력 위에 덧없이 의탁하여 있어서 뿌리가 없는 것임은 알지 못한다. 근본적으로 ‘무표시’인데, 모두가 단지 그것이 표시라는 것만 알고 저 표시가 무표시 위의 한 가상임을 알지 못한다. 하나의 표시는 하나의 부조화이지만, 모든 표시는 [서로 다른 것들이] 배합되어 성립한다. 그래서 모든 것이 조화이자 부조화이며 표면적으로 표현된 것이 실체가 아니라는 것은 인정하지 않는다. 보통 사람들이 표시는 인식하지 않을 수 없지만 무표시를 이해할 수 없는 것은, 표시를 바라기 때문이며 표시를 얻어야 이해타산을 할 수 있기 때문이다. 따라서 공자에게 매우 중요한 태도 가운데 하나는 바로 모든 것을 ‘불인정’(不認定)하는 것이다.(4-18)

(e2.2.3.1.2) 양수명에 따르면, 중국의 조화의 형이상학에서 도출되는 생활태도는 ‘불인정’(不認定)이다. 여기서의 ‘불인정’은 ‘인정’(認定)과 대비하여 사용하는 양수명의 독특한 용어다. ‘인정’이란 어떤 원리를 절대적으로 옳다고 믿고 그것에 집착하거나 고수하는 교조적인 태도를 가리킨다. ‘불인정’은 당연히 그와 반대되는 태도로서, 교조적인 도리·이치에 집착하지 않고 직각에 따라 자연스런 흐름에 맡기는 태도를 가리킨다. ‘객관적’이라는 말도 ‘인정’과 연관되어 쓰이는 경우에는 형식적 규정으로서 경직되고 교조화된 것을 의미한다.

2.2.3.2 교조화의 배경

(q2.2.3.2.1) 『주역』에 이런 말이 있다. “『주역』이란 책은 멀리 할 수 없으니, 그 도가 자주 바뀌고 변화하여 한 곳에 머물지 않으며 천지와 사방에 두루 작용하고 위아래가 고정적이지 않으며 굳세고 부드러움이 서로 바뀌어, 일정한 규칙으로 삼을 수 없고 오직 변화에 적응할 따름이다.” 『논어』(論語)에서는 [공자의] 태도를 다음과 같이 분명하게 지적하고 있다. “선생님은 네 가지를 끊었다. 자의(恣意)가 없고, 기필(期必)이 없고, 집착이 없고, 아집이 없었다.” “나는 그와 다르다. 해야 한다는 것도 없고 하면 안 된다고 하는 것도 없다.” 단지 그렇지 않은 것을 그렇다고 여기는 것이 잘못일 뿐 아니라, 더욱이 일단 인정하고 계산하면 자신의 중심을 잃고 외면에 기대게 된다. 일반인은 하나의 객관적이고 고정적인 도리를 구하여 거기에 매달리려 하는데, 공자는 전혀 그렇지 않았다. 이것은 선이고 저것은 악이며 이것은 옳고 저것은 그르다고 규정하는 것, 이는 실로 큰 잘못이다.(4-18)

(q2.2.3.2.2) 송명시대의 학자들은 공자의 인생을 새롭게 제기하였는데 완전히 그른 것은 아니지만 단지 외면을 인정하여 극단적 태도와 고집을 형성하는 잘못을 범했다.(명대 사람들은 좀 낫다) 그들은 하나의 도리를 불변의 원칙으로 삼아, 공자가 말한 바와 같은 “꼭 해야 한다는 것도 없고 하면 안 된다고 하는 것도 없다.”는 말은 감히 입 밖에 내지 못했다. 하나의 도리를 인정하고 그것에 따라 나아가면 극단이 되고 중(中)에 합치되지 않는다. 실제 모습은 원인대 한 점을 인정하고 이지로써 미루어

나가면 하나의 직선이 되고 원이 될 수 없으며 결국 통할 수 없게 된다. 가령 사람을 사랑하고 사물을 아낀다는 이치에 따라 미루어 나가면 반드시 목자의 겸애와 예수의 박애 같은 부류로 흐르게 되고, 다시 미루어 나가면 불교의 자비·불살생에 이르게 되며, 다시 미루어 가면 동물을 죽이지 않을 뿐 아니라 식물도 죽이지 않아야 옳게 되고, 나아가 돌 하나 나무 하나도 훼손하지 않아야 옳게 된다. 그렇다면 그런 길을 어떻게 걸을 수 있겠는가? 만일 최후의 경지에 이를 수 없다면, 당신의 추리를 왜 이윽 없이 중도에서 그만두는가?(4-18)

(q2.2.3.2.3) 여러분은 이후에는 단지 나중에 미루어나갈 수 없음을 깨달을 뿐 아니라, 처음부터 원래 하나의 도리를 규정하고 [그것에 따라] 미루어나가서는 안 된다는 것을 알아야 한다. 그래서 공자는 “부모를 친하게 여기고 [그것을 미루어나가] 백성을 사랑하며, 백성을 사랑하고 [그것을 미루어나가] 만물을 아낀다.”고 주장한 것이다. 자기 자신의 직각에 비추어, 친족에 대하여 정이 두터우면 두텁게 대하고, 주위 사람들에게는 조금 차이가 나면 조금 차이 나게 대하며, 생물에 대해서는 더 차이가 나면 더 차이 나게 대하고, 목적에 대해서는 더욱 차이 나면 더욱 차이 나게 대하는 것이다. 만일 두터운 정과 사랑이 올바른 도리라고 판단하여 그것을 이지로써 밀고 나아가 객관적인 도리로 삼아 견지한다면, 도리어 형식이 되고 진실한 내용이 사라지게 되어 터무니없이 어그러지게 될 것이다. 이것이 어찌 완전히 직각에 맞기는 것만 하겠는가.(4-18)

(q2.2.3.2.4) 일반인은 결국 규정적인 도리를 추구하기 때문에 공가의 “납시는 하되 그물질은 하지 않으면, 주살로 새를 잡되 잠자는 새는 쏘지 않는다.”, “군자는 푸줏간을 멀리한다.”는 것들이 통하지 않게 된다. 이미 납시를 하려 하면서 그물질은 안 될 게 무엇인가. 그물질을 하지 않으려면 납시도 하지 말아야 한다. 이미 주살을 쏜다면 잠자는 새도 잡아야 하며, 잠자는 새를 잡지 않으려 한다면 주살도 쏘지 말아야 하는 것이다. 차마 고기를 먹을 수 없다면 살생을 하지 말아야 한다. 살생을 한다면 어찌 푸줏간을 멀리 한단 말인가? 일반인은 도리를 말하려 하고, 공자는 도리를 말하지 않는다. 일반인은 널리 적용되기를 추구하고, 공자는 널리 적용되기를 구하지 않는다. 그러나 결과적으로 일반인이 추구하는 이치는 널리 적용되지 못하고, 공자는 널리 적용되기를 추구하지 않음으로써 오히려 널리 적용된다.(4-18)

(e2.2.3.2.5) 양수명은 변화의 원리를 규명하는 『주역』에서 고정적이지 않고 순리에 따라 변화에 적응하는 태도를 읽어내고 『논어』에서 공자가 직접 말하거나 혹은 공자에 대해 언급하는 말에서 하나의 객관화되고 고정된 이치에 집착하고 매달리는 교조적인 태도를 비판하고 있다. 이는 흔히 공자에 대해 ‘주어진 때에 알맞게 처신한 사람’(時中)이라고 칭송하는 것과 같은 맥락의 것이다. 양수명에 의하면, 송명 시대의 성리학이 공자의 사상을 계승하였지만, 하나의 도리를 고정불변의 원칙으로 삼아 교조화 시킨 데 근본적인 오류가 있다. 공자의 인(仁)을 예민한 직각이라고 해석하는 양수명은 그와 같은 교조적인 태도를 예민한 직각에 맡겨 주어진 상황과 사태에 자연스럽게 대응하는 것과 대비시켜 비판하고 있다.

2.2.3.3 불인정과 불가의 ‘집착하지 않음’

(q2.2.3.3.1) 공자의 이러한 ‘불인정’은 불가의 ‘집착하지 않음’과 유사하지만, 완전히 똑같지는 않다. 그러나 공자가 이처럼 열린 태도로 교조적인 주장을 내세우지 않고 조술하기만 하면서 자신의 견해를 내세우지는 않은 것은 불타와 같다. 나는 세상에 이 두 사람만이 이런 태도를 지녔고 그밖에 아무도 이런 태도를 가진 사람이 없으며, 두 사람이 이 점에서만 서로 같고 그밖에 같은 점은 없다고 본다. 전체적으로 볼수록 더 잘 이해할 수 있고 교조적인 주장을 내세우지 않을 수 있게 된다. 이 쪽이든 저 쪽이든 한 부분만 보면 도리어 매우 많은 주장을 하게 된다. ‘불인정’하면 교조적인 주장을 내세우지 않게 되는데, 그렇다면 우리는 무엇을 따를 것인가? 인정하고 주장하면 치우치는데, 그렇다면 절충적인 것이 좋은가? 극단이 옳지 않다면, 조화를 이루면 옳은가? 역시 옳지 않고 좋지 않다. 왜냐하면 절충을 ‘인정(認定)’하면 조화가 사라져버리기 때문이다.(4-18)

(e2.2.3.3.2) 교조화에 대한 유가철학의 비판은, 양수명에 의하면, 불가의 집착하지 않음과 유사하지만 완전히 같지는 않다. 공자와 불타가 모두 독선적 독단적인 태도를 버리고 교조적인 주장을 내세우지 않는다는 점에서는 일치한다는 것이다. 이와 같이 극단적인 주장을 비판하고

교조화를 배격한다고 해서 형식적인 조화와 절충을 취하는 것도 아니다. 이는 맹자가 자막이 양주의 이기주의와 묵자의 이타주의 사이의 중간을 택하는 것도 공자의 시중(時中)에서와 같은 유연성을 결여하면 또 다른 치우침·집착이라 비판하는 것과 유사하다.(『孟子』「盡心上」26) 또한 장자가 산 속에서 쓸모없기 때문에 오래 살 수 있었던 나무와 친구 집에서 울지 못하기 때문에 도살된 오리를 예로 들어, 쓸모 있음 혹은 능력 있음과 쓸모없음, 즉 재(材)와 부재(不材)의 중간이 적절하다고 생각하기 쉽지만, 그것 역시 하나에 얽매인 태도로서 옳지 못하다고 주장하는 것과도 근본정신 면에서는 매우 유사하다.(『장자』「山木」)

2.2.4 직각

(q2.2.4.1) 이제 다시 공자의 형이상학에서 도출된 다른 원리를 살펴 보자. 그는 이 문제에 대해 조심(操心)하지 않는 것이 가장 좋다고 한다. 가장 근본적인 착오는 도리를 찾아 그것에 의거하여 가늠하고 계산하는 데에 있다. 가늠하고 계산해나가면 조화도 옳지 않고 부조화도 옳지 않고 어떻게 해도 모두 옳지 않다. 가늠하고 계산해나가지 않는다면 다 옳다. 사람은 저절로 옳은 길을 갈 수 있고, 원래 조심해서 가늠할 필요가 없다. 일에 부딪히면 즉시 감응한다. 접하는 대상에 따라 적절하게 감응하는 것은 다 옳다. 밖에서 옳은 것을 구하려고 하면 옳지 않게 된다. 사람의 생활 그 자체가 자연스런 흐름의 본래 모습이다. 그것은 자연스럽게 가장 옳고 가장 타당하고 가장 적절한 길로 나아간다. 일에 부딪쳐 감응하는 것이 바로 변화이고, 이 변화는 저절로 [이치에] 들어맞고 저절로 조화를 이루려 하므로 그 대응에 적절하지 않음이 없게 된다. 그래서 유가에서는 “하늘이 명령한 것을 일러 본성이라 하고, 본성에 따르는 것을 도라 한다.”고 하였으며, 단지 본성에 따르기만 하면 되기 때문에 이것은 어리석은 사람도 알고 행할 수 있는 것이라고도 말한다.(4-19)

(q2.2.4.2) 이런 앎과 능력은 맹자가 말한, 생각해보지 않아도 아는 ‘양지’(良知)이고 배우지 않아도 할 수 있는 ‘양능’(良能)’이다. 오늘날 우리

는 그것을 직각(直覺)이라고 부른다. 이와 같이 옳음과 선함을 추구하는 본능·직각은 사람마다 갖고 있다. 그래서 맹자는 다음과 같이 말했다. “사람에게는 누구나 다 남에게 차마 하지 못하는 마음이 있다. […] 사람에게 누구나 다 남에게 차마 하지 못하는 마음이 있다고 하는 이유는, 이제 어린 아이가 막 우물에 빠지려는 것을 보면 다 놀라고 염려하며 불쌍하게 여기는 마음이 있기 때문이다. 이는 아이의 부모와 좋은 관계를 맺기 위해서도 아니고 동네 사람들과 친구들에게서 칭찬을 듣기 위해서도 아니며 또한 그 아이의 우는 소리가 듣기 싫어서도 아니다.” “불쌍히 여기는 마음이 없으면 사람이 아니고, 부끄러워하는 마음이 없으면 사람이 아니고, 사양하는 마음이 없으면 사람이 아니고, 옳고 그름을 따지는 마음이 없으면 사람이 아니다. 불쌍히 여기는 마음이 인(仁)의 실마리이고, 부끄러워하는 마음이 의(義)의 실마리이고, 사양하는 마음이 예(禮)의 실마리이고, 시비를 따지는 마음이 지(智)의 실마리이다. 사람에게 이 네 실마리가 있는 것은 각자에게 사지가 있는 것과 마찬가지다. 이 네 실마리를 갖고 있으면서 스스로 할 수 없다고 여기는 것은 자기 자신을 해치는(곧 ‘自暴自棄’) 사람이다.”(4-19)

(q2.2.4.3) 이와 같이 선을 좋아하는 직각과 아름다움을 좋아하는 직각은 하나의 직각이지 다른 것이 아니다. 덕을 좋아함과 예쁜 여자를 좋아함은 하나의 좋아함이지 서로 다른 것이 아니다. 그래서 맹자는 이렇게 말하였다. “입에 있어서는 [모든 사람에게] 똑같이 맛있다고 하는 것이 있고, 귀에 있어서는 똑같이 듣기 좋다고 하는 것이 있고, 눈에 있어서는 똑같이 아름답다고 하는 것이 있다. 마음에 있어서만 유독 똑같이 그렇다고 하는 것이 없겠는가? [모든 사람의] 마음이 똑같이 그렇다고 하는 것은 무엇인가? 예와 의가 그것이다. 성인은 내 마음의 똑같은 그것을 먼저 얻은 사람이다. 그러므로 예의가 내 마음을 기쁘게 하는 것은 마치 맛있는 고기가 내 입을 즐겁게 하는 것과 마찬가지다.” 이 직각은 사람이 본래 갖고 있는 것이고 습관에 물들었을 때를 제외하고는 원래 매우 예민하다. 어떻게든 그 본래의 예민함을 회복하면, 저절로 작용하여 법도를 잃지 않게 된다.(4-19)

(e2.2.4.4) 유학에 대한 재해석 작업에서 양수명이 도출해낸 독특한 개념인 공자의 ‘불인정’(不認定)은 어떤 원리를 절대적으로 옳다고 믿고

그것에 집착하거나 고수하는 ‘인정’의 태도를 버리는 것이다. 양수명에 따르면 변화에 감응하여 저절로 가장 옳고 타당하고 적절한 길로 나아갈 수 있는 앎과 능력이 바로 직각이며, 맹자가 말한 양지(良知)·양능(良能)이 바로 그것이라고 한다. 그는 옳음과 선함을 추구하는 직각은 “어리석은 부부도 알고 행할 수 있고” “사람마다 다 갖고 있는” 인간에게 보편적이 것이라고 한다. 그는 맹자의 ‘남에게 차마 하지 못하는 마음’(不忍人之心)과 ‘사단’(四端), ‘사람의 마음이 공통적으로 그러한 것’(心之所同然者) 등을 원용하여 직각의 보편성을 주장한다. 그것들은 모두 맹자가 인간본성의 선함 혹은 도덕적 선을 지향하고 실현할 수 있는 인간의 내적 근거로서 제기한 것이며, 그것이 모든 사람에게 보편적임을 강조하기 위해 제시된 것들이다.

(e2.2.4.5) 양수명은 직각을 본능과 거의 동의어로 사용하며, “인은 곧 본능·정감·직각이다.”고 주장한다. 양수명이 본능을 직각과 동일시하고 인(仁)의 해석에 원용하는 것은 바로 본능이 갖고 있는, 인간행동을 추동할 수 있는 추진력, 의식보다 더 내면에 깊숙이 존재하는 근원성, 그리고 의식(내지 이지의 이해타산)을 거치지 않는 직접성에 주목하였기 때문이다. 그는 본능의 그러한 측면을 살려 유학에서 제시하는 윤리도덕의 내적 근거로 삼고자 한 것이다. 그리하여 본능을 바로 본성과 동일시하고, 도덕성의 근거이자 도덕행위의 내적 원동력으로 삼게 된 것이다. 그리하여 양수명은 직각(直覺)을 일종의 정서적 감성적 본능이자 정서·감정이 살아있는 혹은 생동하는 상태라 여기고, 인식론의 영역을 넘어 생활태도 내지 삶의 방식과 연계시켜 논하고 있다.

(e2.2.4.6) 양수명의 철학에서 직각은 서양철학에서의 전통적인 직관(intuition) 개념보다 더 포괄적인 함의를 갖고 있다. 직관은 서양철학사에서 ‘theoria’(觀照)에서 유래하는 대상인식의 성격이 강한 개념이다. 이는 베르그송의 경우도 예외가 아니다. 생의 약동에 기반을 두고 삶의 의미를 새롭게 제시하고 있는 측면이 있기는 하지만, 자신의 직관 개념을 통해 관념론과 실재론을 넘어서는 인식론을 제시하고 있다는 점에서

는 베르그송도 여전히 서양근대철학의 인식론 중심의 전통을 계승하고 있다. 이 점을 고려하여 여기서는 직관이라는 개념과의 일정한 차별성을 염두에 두고 직각이라는 용어를 사용한다.

(e2.2.4.7) 인용문에서 ‘조심’(操心)은 하나의 원리나 도리에 집착하고 그것을 고수하려는 교조적인 마음을 갖는 것을 가리킨다. ‘조심’은 『맹자』에 나오는데, 인간의 본래적인 도덕적 마음을 놓아버리지 않고 잘 보존하는 것을 가리킨다. (“操則存, 舍則亡, 出入無時, 莫知其鄉. 惟心之謂與!” 「告子上」8) ‘접하는 대상에 따라 적절하게 감응한다’(隨感而應)라는 말은 『주역』에 나온다. “易, 无思也, 无爲也, 寂然不動, 感而遂通天下之故.”(『周易』 「繫辭傳」) “악취를 싫어하듯이, 아름다운 모습을 좋아하듯이”(如惡惡臭, 如好好色, 『大學』)라는 구절은 사람의 눈과 코가 선호하고 싫어하는 바가 대체로 동일하듯이, 도덕적인 문제에 있어서도 사람들의 인식·견해가 대체로 같다, 즉 선을 좋아하고 악을 미워하는 보편적인 성향이 있다는 뜻이다.

2.2.5 인(仁)

(q2.2.5.1) 인(仁)이 예민한 직각이라는 주장에 대해 설명해보자. 『논어』에 제아가 삼년상이 너무 긴 것 같다고 하자 공자가 그에 대해 다음과 같이 말하는 내용이 있다. “[삼년상 동안에] 맛있는 음식을 먹고 비단옷을 입으면 네 마음이 편안하나?” 제아가 대답했다. “편안합니다.” 공자가 말했다. “네가 편안하면 그렇게 해라. 군자는 상기(喪期) 중에 맛있는 음식을 먹어도 달지 않고 음악을 들어도 즐겁지 않고 안락한 곳에 있어도 편안하지 않으므로 그렇게 하지 않는 것이다. 네가 편하다면 그렇게 해라.” 제아가 나가자 공자가 탄식하였다. “제여의 불인(不仁)함이며.” 인은 완전히 저 ‘안’(安) 자에서 찾아야 한다. 제아가 그런 행위를 하면서 마음이 편안하다고 했는데, 공자는 그에 대해 불인하다고 하였다. 그렇다면 불인이 바로 인이다. 이른바 마음이 편안하다는 것은 정감이 희박하고 직각이 둔한 것이 아닌가? 그리고 이른바 마음이 불편하다는 것은 정감이 두텁고

직각이 예민한 것이 아니고 무엇인가? 불쌍히 여기고 부끄러워하는 마음과 마찬가지로 그것이 직각임은 매우 분명하다.(4-20)

(q2.2.5.2) 왜 똑같은 일에 대해 어떤 사람은 불쌍히 여기고 어떤 사람은 불쌍히 여기지 않으며, 어떤 사람은 부끄러워하고 어떤 사람은 부끄러워하지 않는가? 한 쪽은 무덤덤하여 느끼지 못하고 다른 한 쪽은 곧바로 불안을 느끼는 차이가 있을 뿐이다. 이 편안과 불안은 직각이 예민하고 둔함의 차이가 아닌가? 유가는 완전히 직각에 의지하고, 그래서 오직 중요한 것은 직각의 예민하고 날카로움에 있다. 그리고 오직 두려워하는 바는 직각이 마비되고 피폐되어 둔해지는 것이다. 모든 악은 직각의 마비에서 비롯되며 다른 원인은 없다. 그래서 공자는 사람을 가르칠 때 바로 ‘인을 구하라’고 한다. 인류의 모든 덕은 본래 이 직각에서 유래하며, 바로 공자의 ‘인’에서 나온다. 따라서 ‘인’이 각종 미덕을 대표할 수 있는 것이다. 그런데 ‘인’에 대한 설명방법은 각기 다를 수 있다. 이것이 제자들이 인에 대해 물을 때 공자가 각기 다르게 대답하는 이유이다. 사람들은 [인에 대한] 고정적인 설명방법이 없음을 보고서, [인이] 허황하고 이상적인 명칭일 뿐이라고 생각한다.(4-20)

(e2.2.5.3) 양수명에 의하면, 직각은 사람이 본래 갖추고 있는 것으로서 습관에 물들었을 때를 제외하고는 원래 매우 예민한데, 이 ‘예민한 직각’을 공자는 바로 인(仁)이라고 부른다. 양수명은 인(仁)이 예민한 직각이라는 명제의 의미를 『논어』에 보이는, 삼년상을 둘러싼 공자와 제여의 대화를 원용하여 설명한다. 거기서 공자는 삼년상 기간에도 고기를 먹고 음약을 들으면 마음이 편하다(安)고 하는 제여를 불인(不仁)하다고 하였다. 양수명은 그렇다면 불안을 느끼는 것이 바로 인(仁)이 아니겠느냐고 추론해낸다. 불안은 인간의 정감(정서 혹은 감정)이므로, 인(仁)이 정감과 밀접한 관계에 놓이게 된다. 이와 같이 직각은 정감과 불가분의 관계에 있다. 정감의 두터움이 직각의 예민함과 맞물려 있기 때문이다. 양수명에 따르면, 그런 행위를 하면서도 ‘마음이 편안한 것’(安然不覺)은 “정감이 박하고 직각이 둔”하기 때문이고, 편안하지 않은 것은 “정감이 두텁고 직각이 예민”하기 때문이다. 직각의 둔화, 즉 정감의 박약화가 모든

악의 근원이다. 따라서 유가 덕목의 핵심인 인(仁)의 실현을 위해서는 예민한 직각을 견지하고 정감을 풍부하게 배양해야 한다는 결론에 이르게 된다.

2.2.5.1 인(仁)과 천리(天理)

(q2.2.5.1.1) 이 저절로 유행하는, [그러나 일반인이] 날마다 쓰면서도 알지 못하는 법칙이 바로 ‘천리(天理)’이다. 완전히 직각에 의존하여 자연스럽게 살아가고 저절로 그 법도를 잃지 않는 것을 ‘천리에 부합한다’고 한다. 이것을 벗어나 스스로 가능하고 계산하면 모두가 ‘사심(私心)·사욕(私欲)’이다. 이에 대해서는 왕간(王艮)이 잘 설명하고 있다. “천리란 자연적으로 본래 있는 이치다. 임의로 안배하고자 하는 것이 바로 인욕이다.” 천리란 신하가 충성하고 자식이 효도해야 한다는 것과 같은 ‘인정’된 ‘객관적’인 도리가 아니라, 나 자신의 생명이 자연스럽게 변화하고 유행하는 이치임을 알아야 한다. 사심·사욕이란 꼭 음란한 소리나 문란한 성욕이나 명성과 이익을 추구하는 욕망 같은 것이 아니다. 그것은 이치의 모든 계산·비교·안배이며, 직각에 말미암아 대상에 따라 [자연스럽게] 감응하지 않음을 말한다. 공가는 본래 생활을 참미하여, 모든 음식남녀의 본능적 정욕이 자연스런 흐름에서 나오는 것으로 보고 결코 배척하지 않는다. 만약 이치에 따라 중용을 얻고 생기가 활발할 수 있으면 더욱 더 좋다. 염려하는 바는 이지가 작용하여 외물과 자신을 구분하고 계산·비교함으로써 직각이 위축되어 불인해지는 것이다. 그래서 주자가 인을 ‘사심 없음’, ‘천리에 부합됨’으로 해석한 것은 원래 유가의 근본인 저 형이상학에서 나온 것으로서 매우 연원이 있는데, 호적 선생이 잘 몰라서 그것을 억설이라 비판한 것이다.(4-20)

(q2.2.5.1.2) 우리가 말하는 예민한 직각은 바로 섭표(聶豹)가 ‘천하의 이치를 느껴 이해한다’고 할 때의 느낌이다. 사람들은 세속적인 견해에 따라 인이 곧 사랑하고 은혜를 베푸는 것이라 생각한다. 그것을 본래 인이 아니라고 말할 수는 없지만, 인의 중요한 의미는 송명시대의 학자들이 가장 즐겨 말하고 우리가 가장 이해하기 어려운 ‘욕심 없음’이다. 이전에 나는 이것을 인이라 여기는 것은 이치에 맞지 않으며 송대 유학자들의 치우

친 점이라고 생각하였다. 이런 생각에 폐단도 있겠지만 완전히 틀린 것은 아니고 [나름대로] 이해한 바가 있다. 그 의미는, 욕념이 일어나면 직각이 둔해지고, 욕심 없음이란 고적(枯寂)을 일삼는 것이 아니라 감통(感通)을 추구하는 것이며, 감통하려면 먼저 평정해야 한다는 것이다. 평정이 체(體)이고 감통은 용(用)이며, 용은 체에 달려있다. 욕념이 일어난 만큼 직각이 둔해진다. 욕념이 어지럽게 움직일 때 직각의 둔함이 극에 달한 것이고, 이런 사람은 어쩔 수 없다. 그러므로 송유의 ‘욕심 없음’은 확실히 근거가 있으며, 결코 엄격한 제재에서 나온 것이 아니라 오히려 자연에 순응하고 인위적인 힘을 제거함으로서 스스로 자연스럽게 흐르도록 한다. 후인들은 대부분 송대 학자들의 의미를 오해하였고 송대 학자들도 사실 지리하고 치우치고 과격함을 면하지 못하여 마침내 공가의 본지를 이해하는 사람이 없게 되었으니, 참으로 애석한 일이다.(4-20)

(e2.2.5.1.3) 공자의 인(仁)을 예민한 직각이자 풍부한 정감으로 재해석한 양수명은 그것과 연관 지어 유가철학의 천리(天理)에 대해서도 새롭게 해석해낸다. 그의 해석에 의하면, 천리는 이제 더 이상 봉건적 강상명교가 아니라, 바로 생명의 자연스러운 발현이다. 천리에 대한 양수명의 해석은 태주학파의 관점과 일치한다. 그는 왕간(王艮)이 천리(天理)와 인욕(人欲)을 구분하는 관점을 수용한다. 왕간은 “천리란 자연스럽게 저절로 존재하는 이치이다. 임의로 안배하려고 하는 것이 바로 인욕이다.”라고 하였다. 여기서 왕간이 사욕으로 간주하는 임의적 안배 혹은 의도적인 지향을 양수명은 이지의 안배와 타산(打量·計較·安排)과 같은 것이라고 이해한다. 천리에 대한 양수명의 새로운 해석은 욕망의 긍정으로 연결된다. 그는 유가에서 본래 생을 찬미하며 욕망을 배척하지 않는다고 보았다. 음식남녀의 본능적 욕망이 우주의 변화유행(天理)에 따른 자연스런 현상, 즉 생명의 자연스러운 발현(流露)으로서 긍정된다. 욕망이 비판의 대상이 되는 것은 오직 이지가 개입하는 경우다. 문제는 욕망 자체가 아니라 그 현현방식에서 이지의 개입 여부인 것이다.

(e2.2.5.1.4) 인용문에서 ‘고적’(枯寂)은 장자의 ‘고목사회’(枯木死灰)나 불교의 ‘적멸’(寂滅)과 같은 것을 지칭한다. 한 마디로 일반적인 인식

과 사유 작용을 끊어버린 상태라 할 수 있다. ‘지리하다’는 것은 본래 육구연이 주희의 학설에 대해 비판하면서 사용한 말이다. 자신의 방법은 마음의 본체를 직관하여 행하는 ‘쉽고 간단한’(簡易) 것인 데 비해, 주희의 방법은 매사에서 이치를 탐구하여(格物) 궁극적인 경지에 이르러 하므로 산만하고 어수선하다는 것이다. 이후 이 말은 주로 육왕 계열에서 정주 계열을 비판할 때 상투적으로 사용되었다.

2.2.5.2 인(仁)과 정감

(q2.2.5.2.1) 다시 ‘인’에 대해 논해보자. ‘인’이 바로 본능·정감·직각임은 이미 말했다. 직각과 정감의 작용이 왕성할 때에는 이지가 물러나고, 이지가 일어날 때에는 결국 직각과 정감이 약화된다. 그래서 양자는 매우 배치되는 경향이 있다. “강직하고 굳세고 소박하고 어눌한 것이 인에 가깝다”, “교묘한 말재주와 잘 꾸민 낮빛에는 인이 드물다”라는 공자의 말로부터, 우리는 인과 불인을 구별할 수 있다. 하나는 온 몸에 진실한 정감이 충만하고 이지가 거의 발휘되지 않는 모양이고, 다른 하나는 얼굴과 입에 이지의 교활한 작용이 드러나 정감이 진실하지 않은 모양이다. 대개 이지는 사람이 계산하는 도구이고, 계산은 실로 이기심에서 비롯된다. 따라서 이지가 사심이 없고 고요히 바라보는 것이어서 결코 나쁜 것은 아니라 해도, 매번 점유충동에 따라 나온다. 이와 같이 정감을 방해하고 자사(自私)와 결합하는 두 가지 점 때문에 공가에서는 이지를 매우 배척하는 것이다.(4-20)

(e2.2.5.2.2) 여기서 양수명은 공자의 인(仁)을 사람이 본래부터 갖고 있는 본능이자 예민한 직각이자 풍부한 정감으로 재해석한 이유를 해명하고 있다. 양수명의 재해석에 의하면 정감은 더 이상 부정되어야 할 대상이 아니고 풍부하게 배양되어야 하는, 도덕성의 근원이다. 그것은 바로 예민한 직각으로서의 인(仁)과 동일시된다. 배척돼야 할 것은 정감이 아니라 이지의 이해타산이라는 것이다. 양수명에 따르면, 이지는 항상 이기적인 점유충동에서 나와 이기심(自私)과 결합하고, 더욱이 이지의 개

입은 정감(직각)의 둔화와 마비를 초래한다. 이것이 이지(이해타산)가 배척되는 이유이자 욕망이 부정적으로 파악되는 원인이다.(인용문에서 말하는 ‘점유충동’은 러셀이 ‘창조충동’과 대비하여 사용하는 용어다. 이에 관한 논의는 양수명의 『동서 문화와 철학』 제5장에 상세하다.)

2.2.5.3 인(仁)의 두 요건

(q2.2.5.3.1) 인이 정감이라 해도, 정감이 바로 인이라고 하기에는 부족하다. 인은 형용하기 어려운 심리상태이다. 나는 그것을 극히 활기 있고 안정되고 평정한 상태라고 본다. 이는 두 가지 요건으로 나눌 수 있을 것 같다. ① 적(寂) - 아주 평정하면서 고요한 가운데 살아 숨 쉬는 모양. ② 감(感) - 가장 예민하며 쉽고 또 매우 강하게 느끼는 것. 사람의 행하는 바가 모두 옳고 적절할 수 있는 것은 순전히 직각의 예민함에 의지해서이고, 가장 예민한 직각이 발휘되게 할 수 있는 것이 인이다. 인은 체(體)이고, 예민하여 쉽게 느끼는 것은 그 용(用)이다. 체용을 포괄하여 말하면, 적이 체이고 감이 용이다. 단지 정감이 인이라고 말하면 용만을 언급했을 뿐이고 더욱이 반드시 적절한 용도 아니다. 그러므로 인을 말하는 사람은 적의 의미를 알아야 한다. 이 적은 인도사상과 전혀 상관이 없다. 쉽게 말하면, 마음이 어지러우면 직각이 둔해지고 예민한 직각은 다 마음이 평정할 때 생긴다는 것일 뿐이다. 흔히들 하는 말 가운데 한밤중에 스스로에게 물어보라는 것은, 바로 한밤중에 마음이 평정하고 다소 양심의 가책을 느껴 불안을 드러낼 수 있기 때문이다.(4-20)

(q2.2.5.3.2) [이에 대해서는] 맹자가 매우 분명하게 말하였다. “사람이 갖고 있는 본성엔들 어찌 인의(仁義)의 마음이 없겠는가? 자기의 선한 마음을 잃어버리는 것은, 마치 도끼로 [우산(牛山)의] 나무를 베어버리는 것과 같다. 날마다 도끼로 찍어내는데 어떻게 아름다워질 수 있겠는가? 그러나 밤과 낮으로 [선한 마음] 반드시 생장하는 바가 있고, 새벽에 외물과 접촉하지 않아서 그 기운이 청명할 때에는 좋아하고 싫어하는 것이 다른 사람과 서로 가까운 바가 있지만 단지 매우 뚜렷하지 않고 미미할 뿐이다. 그런데 낮에 하는 일들이 그것을 해쳐서 없어진다. 그렇게 해쳐서 없애는 일을 반복하게 되면, 밤에 길러졌던 맑은 기운을 보존할 수 없다. 밤에 길러졌던 맑은 기운을 보존할 수 없게 되면, 사람이 금수와 그리 다

르지 않게 된다. 사람들은 금수와 그리 다르지 않음을 보고서 본래부터 선한 자질이 없었다고 생각하는데, 그것이 어찌 사람의 본래 모습이겠는가?”(4-20)

(q2.2.5.3.3) 송명시대의 학자들은 모두 조금이라도 정좌(靜坐)에 대해 언급하였다. 사람들은 겉모양만 보고 그것이 불교와 노장의 영향을 받은 것으로서 본래 공가의 모습이 아니라고 비판하지만 이는 그들에게는 억울한 일이다. 진헌장(陳獻章)의 이른바 “고요한 가운데 실마리를 길러낸다”는 말은 실로 매우 옳다. 그리고 섭표(聶豹)가 왕수인의 문하에서 동학들의 공격을 무릅쓰고 “고요함으로 돌아가 천하의 이치를 느껴 통하는” 것을 힘써 주장하여 확실히 깨달은 바를 보여주었다. 왕수인이 이미 죽어서 판단을 내려줄 사람이 없었지만, 나홍선(羅洪先)만이 홀로 그 뜻을 알았다. 고대 공가에서 어떻게 수양하였는지는 오늘날 알 수 없지만, 공가의 모든 것이 여기에 중점이 있어서 반드시 전심전력으로 여기에 힘썼다는 것을 알 수 있다.(4-20)

(e2.2.5.3.4) 양수명은 ‘적(寂)’과 ‘감(感)’이 인(仁)의 두 요건이라고 주장하는데, 보다 구체적으로 말하자면 전자가 인(仁)의 체(體)이고 후자는 인의 용(用)이라고 한다. ‘적’은 외부세계와 접하기 이전의 고요하고 평정한 상태인데, 그것이 예민한 직각이 발휘될 수 있는 바탕이라는 점에서 인의 체이다. 그것은 바로 맹자가 보존해야 한다고 주장한 ‘야기(夜氣)’와 동일한 것이라고 한다. ‘감’은 예민하면서도 강하게 느끼는 것인데, 바로 직각이 예민하게 발휘되고 정감하게 표출되는 것이므로 바로 인(仁)의 용(用)이라고 한다. 한편, 양수명은 ‘적’과 ‘감’에 대한 이와 같은 해석에 근거하여 송명 시대 성리학자들이 말하는 정좌(靜坐)는 불교의 참선이나 노장의 좌선과 겉모양은 유사하지만 실질은 다르다는 점을 지적하고 있다. 여기서의 ‘적’과 ‘감’은 『周易』 「繫辭傳」의 “적연부동(寂然不動), 감이수통천하지고(感而遂通天下之故)”에서 인용하여 논하는 개념이다. 『주역』에서 ‘적’은 마음이 대상과 아직 관련을 맺지 않은 본연의 고요한 상태이고, ‘감’은 대상과 접촉하여 적절하게 관계맺음을 가리킨다.

2.2.6 성선설

(q2.2.6.1) 인간의 본성이 선하다는 공가의 주장을 살펴보자. 공자가 인간의 본성은 선하다고 명확하게 말하지 않았고 순자는 인간의 본성이 악하다고 주장하였지만, 공자가 토대로 삼는 형이상학으로부터 보면 그것은 필연적인 결과다. 『주역』의 “그것을 이어받는 것이 선이고, 그것을 완성하는 것은 본성인데, 백성들을 날마다 사용하면서도 알지 못한다.”는 말에서 명백하다. [...] 공자는 “사람의 본성은 서로 가까운데, 습관으로 인해 서로 멀어진다.”고 하였다. 본성이 가깝다는 것은 사람의 심리가 원래 비슷하며 이 비슷한 심리가 바로 선이고 맹자의 이른바 ‘모든 사람의 마음이 똑같이 그러한 것’이 또한 이것임을 알아야 한다. 본래는 모두가 좋아하고 싫어하는 것이 다른 사람과 같으나, 단지 나중의 습관으로 인해 점차 치우쳐 비로소 어긋나고 뒤섞여 그 본래의 바를 얻을 수 없게 된다. (4-21)

(q2.2.6.2) 그래서 가장 좋은 것은 시종 그 본래 모습을 잃지 않는 것이고, 가장 염려스런 일은 습관이 되는 것이다 - 좋은 습관이든 나쁜 습관이든 한 번 습관이 되면 치우치게 되어 참으로 배척받는다. 더욱 두려운 점은 일단 습관이 되면 정형화되어 직각이 완전히 둔해진다는 것이다. 좋은 습관도 반드시 좋은 것은 아니라고 하는 것은 [습관]이 근본적으로 찬성할 수 없는 것이기 때문이다. 좋은 습관이라고 해도 습관에서 나오는 것은 오직 일종의 형식이지 미덕이라고 할 수 없다. 미덕은 내면으로부터 발휘되는 직각에서 나와야 미덕이라고 할 수 있다. 완전히 자유로운 활동이 아니면 직각이 예민하고 강력할 수 없다. 그래서 일단 습관에 빠지면 [직각]이 고정화되고 마비된다. 근본적으로 도덕을 손상시키는 것이다. 습관은 사람에게 더욱 해를 끼친다. 습관에 의해서는 단지 일정한 종류의 시세와 국면에만 대응할 수 있고 새로운 문제가 나타나면 대처하지 못한다. 여전히 구습에 따른다면 위험천만이다. 직각이 예민하면 대응하지 못할 일이 없다. 하나는 저절로 살아 움직여서 쉼 없이 날로 새로운 것이고, 하나는 자연스런 흐름을 방해하고 생기를 막히게 하는 것이다. 생기를 막히게 하는 것보다 해로운 일이 없으므로 공가에서는 습관을 배척한 것이다.(4-21)

(e2.2.6.3) 공자가 단지 인간의 본성은 서로 가까운데 습관으로 인해 서로 멀어진다고 언급한 데 비해, 맹자는 인간 본성의 선함에 대해 매우 치밀하게 논증해내면서 다른 견해에 대해 논박하고 있다. 양수명은 맹자가 말한 양지(良知)·양능(良能)이 바로 자신이 재해석해낸 인으로서의 직각이라고 한다. 양수명에 따르면, 직각은 사람이 변화에 감응하여 저절로 가장 옳고 타당하고 적절한 길로 나아갈 수 있는 앎과 능력이다. 그는 옳음과 선함을 추구하는 직각은 “어리석은 부부도 알고 행할 수 있고” “사람마다 다 갖고 있는” 인간에게 보편적이 것이라고 한다. ‘남에게 차마 하지 못하는 마음’(不忍人之心)과 ‘사단’(四端), ‘사람의 마음이 공통적으로 그러한 것’(心之所同然者) 등은 모두 맹자가 인간본성의 선함 혹은 도덕적 선을 지향하고 실현할 수 있는 인간의 내적 근거로서 제기한 것이며, 그것이 모든 사람에게 보편적임을 강조하기 위해 제시한 것들이다. 양수명이 공자의 인을 예민한 직각이지 풍부한 정감으로 재해석하는 것은 유가의 성선설을 현대적으로 재정립하는 의미를 지니고 있기도 하다.

(e2.2.6.4) 양수명은 습관 자체에 대해 비판적이며 유가에서는 근본적으로 습관을 배척한다고 보았다. 양수명에 따르면, 유가에서 습관을 배척하는 이유는 “좋은 습관이든 나쁜 습관이든 한 번 습관이 되면 정형화되어 직각이 완전히 둔해지기” 때문이다. “좋은 습관이라 해도 습관에서 나오는 것은 오직 일종의 형식이고 미덕이라 할 수 없다. 미덕은 내면에서 발동하는 직각(直覺)에서 나와야 미덕이라 할 수 있다.” 일단 습관에 빠지면 고정화되고 마비되어 버리고, 도덕을 근본적으로 말살시킨다. 습관에 의해서는 단지 자신에게 익숙해진 그런 종류의 형세 혹은 국면에만 대응할 수 있고 새로운 문제가 나타나면 전혀 대처하지 못한다. 그러나 직각이 예민하면 대응하지 못할 일이 없다. 직각에 일임하면 자연스럽게 활동하여 날마다 새로울 수 있고, 습관에 빠지면 유행을 가로막아 생기(生機)를 막히게 한다. 한편 순자가 성악설 제창하였다고 하나, 사실은 인간의 감성적 욕구를 본성으로 인정하고 그것을 무제한적으로 추구하면 사회적 갈등·혼란(惡)으로 귀결된다는 점에서 악하다고 하면서 그것을

사회규범(禮)에 의거하여 조절해야 한다는 주장하였다. 결코 인간의 본성, 즉 감성적 욕구 자체를 악이라고 규정한 것이 아니다. 이 점은 양수명이 다른 곳에서 정확하게 지적하고 있다.

2.2.7 이해타산의 배경

(q2.2.7.1) 우리는 생활 속에서 항상 목적과 수단을 구분한다. 가령 추위와 더위를 피하고 남녀를 구별하는 것은 목적이고, 방을 만드는 것은 수단이다. 이와 같이 유추해 나가면 대부분이 그렇게 나눌 수 있다. 이는 우리의 생활의 도구 - 이지 - 가 분배하고 가늠하는 데 편키 위해서 임시로 분별한 것이다. 진짜로 분별한다면 착오이며 또한 위험하다. 어떤 착오와 위험인가? 전체 생활을 둘로 나누어 한 부분을 완전히 다른 부분에 부속시켜 [생활] 그 자체는 무의미하게 만드는 것이다. 원래 우리의 생활은 하나의 전체이며 어느 곳에서나 항상 의미 있는 것이다. 일단 나누면 방을 만드는 생활이 순전히 방에 거주하는 생활에 부속되어 그 자체는 의미 없는 것이 된다. 곳곳에서 이런 태도를 지니면 매 순간의 생활이 다 수단이 되어 - 가령 방에 거주하는 것은 먹고 쉬는 것의 수단이 되고, 먹고 쉬는 것은 생식의 수단이 된다 - 전체 생활이 모두 외면에 기울어진다. 생활의 의미가 생활에 있지 않고 생활이 다른 일을 위해 존재하는 것이 되어버린다. 사실 생활을 무엇을 위한 것이 아니다. 비단 전체 인생이 무엇을 위한 것이 아닐 뿐 아니라, 순간순간의 생활도 다른 순간의 생활을 위해 존재하는 것이 아니다. 일반인은 이런 그릇된 분별을 많이 하여 - 특히 총명하고 욕심 많은 사람이 심하다 - 생활의 흥취가 메말라 버리고, 마침내 인생의 의의·목적·가치 등등을 추구하여 심하면 정서와 의지가 동요하고 파탄난다.(4-22)

(q2.2.7.2) 공자는 보통 사람이 아니므로 견해가 이와 전혀 달랐고, 더욱이 사람들에게 그렇게 하지 말라고 가르쳤다. 묵자는 오히려 보통 사람과 같아서 그 견해가 마침내 이에서 벗어나지 않았고, 더욱이 근본을 변화시켜 그 방향으로 더 나아갔다. 묵자는 일마다 다 '무엇 때문에'라고 물어, 모든 일에서 그 용도를 추구함으로써 이지의 이해타산이 극에 달했

다. 쓸모없는 일이므로 장례를 간단하게 치러야 한다고 주장하고, 해로운 점이 있으므로 초상 기간을 줄여야 한다고 하며, 음악이 무엇을 위한 것 인지를 모르기 때문에 음악도 필요하지 않다고 주장했다. 이 철저한 이치는 직각·정취를 완전히 말살하려 한다. 사실 우리는 생활 곳곳에서 직각의 지배를 받으며, 실제로 ‘무엇 때문에’라고 묻지 않는다. 한 번 웃고 한 번 우는 데 모두 ‘무엇 때문에’가 있고 하나의 ‘용도’가 있단 말인가? 이것들은 대상에 따라 감응하는 직각일 따름이다. 효도도 자식의 부모에 대한 직각일 뿐이다. 호적 선생은 공가에게 반드시 ‘무엇 때문’이냐고 추궁하니, 이는 실로 매우 난처한 일이다. 우리 인간의 행위는 사실 대부분 무엇을 위한 것이지만, 가장 좋은 것은 무엇을 위하지 않는 것이다. ‘무엇을 위하지 않으면서 행하는 것’이 유가에서 가장 중시하고 힘써 주장하면서 사람들에게 가르치는 내용이다. 후대 유자들이 아마 치우친 점도 있겠지만, 그 근원을 알면 오해를 없앨 수 있을 것이다.(4-22)

(q2.2.7.3) 우리는 이미 공가가 인(仁)의 생활을 하고자 하며 인과 가장 어긋나는 생활은 바로 계산하는 생활이라고 주장한다는 것을 언급했다. 이른바 불인한 사람이란 다름 아니라 계산하는 사람이다. 인은 다만 삶의 흥취가 가득한 것인데, 일단 계산하면 삶의 흥취가 사라진다. 이 삶의 흥취는 사람을 공경하고 사람을 사랑하는 것까지 아름다운 행위가 활발하게 나오는 근원이다. 삶의 흥취가 상실되고 정서가 거칠어지면 탐욕, 사기와 포악한 행동 등 각종 나쁜 행위가 생겨난다. 계산이 반드시 악인 것은 아니지만, 계산은 유일하게 인을 방해하는 것이며 그밖에 인을 방해하는 것은 없다. 계산하지 않는 것이 반드시 선은 아니지만, 그것은 인을 행하려는 마음에 방해가 되지는 않는다. 아름답거나 추악한 행위는 모두 겉으로 드러난 작용으로서 중시할 필요가 없다. 중시할 것은 그 근본이 되는 본체, 즉 인과 불인이라는 두 가지 다른 심리다. 이 두 가지 심리를 중시하면, 계산하는 생활인지 그렇지 않은지 살피지 않을 수 없을 것이다. 공가에서 이해타산하지 않는 것은 그것이 인에 어긋나기 때문이다. (4-22)

(q2.2.7.4) 계산은 ‘인정(認定)’ 위에서 이뤄진다. ‘인정’하여 이미 중(中)을 잃었는데, 나아가 계산하면 더욱 중을 잃게 된다. 위에서 말한 바와 같이 계산이 극에 이르면 전체 인생이 외면에 기울어버린다. 공가에서 그 중을 지니기 위해서 계산을 배척하지 않을 수 없었다. 사람들이 생

활할 때 동요를 면치 못하지 못하는 이유는 중심이 외면에 있기 때문이다. 그리고 공가에서 정서와 의지가 안정되는 것은 모두 그 생활의 중심이 내면에 있기 때문이다. 이것이 공가에서 계산하지 않는 것은 그것이 중의 상실로부터 나오기 때문이라는 의미이다. 인에 어긋나고 중을 잃는 것은 모두 생기를 손상시킨다. 목자와 같은 방법은 사람을 완전히 기계로 만들어 숨 막혀 죽게 할 뿐 아니라, 거기에 계산이 덧붙여지면 마음이 활발하고 흥취가 충만하지 않게 되어 자연에 합치되지 못한다. 공가는 자연스럽고 활발하게 물 흐르듯 행하려 하기 때문에 계산을 배척한다. 이것이 공가에서 계산하지 않음은 그것이 생기를 손상시키기 때문이라는 말의 의미다.(4-22)

(q2.2.7.5) 대개 유가에서 왕도(王道)와 패도(霸道)의 구별 점은, 하나는 비공리적이고 다른 하나는 공리적이라는 데에 있다. 왕도에는 형벌을 좋아하지 않는다는 취지가 있고, 패도는 법가가 대표한다. 이 또한 유의할 점이다. 공자는 “법령으로 이끌고 형벌로 통제하면, 백성이 형벌을 면하려 하[여 겉으로는 법령을 지키]지만 내면의 부끄러움은 없게 된다. 덕으로 이끌고 예로써 통제하면, 내면의 부끄러움이 있으면서 바르게 된다.”라고 하였다. 대개 형벌은 사람들이 이익을 좇고 손해를 피하려는 계산적인 심리에 근거하여 성립한 것이다. 이것은 반드시 천하 사람들을 다 불인한 사람으로 만들어 공자의 뜻에 크게 어긋나기 때문에 반대하는 것이다. 왕도가 행해지지 않는 않지만 중국에는 끝내 공리의 풍조는 드물었는데, 이것이 중국문화의 특색이다. 서양은 공리를 숭상하여 목자와 태도가 같지만, 동시에 예술을 숭상하여 그 태도가 조절되었다. 그러므로 목자의 이론이 수십 년도 못 되어 소멸하였지만, 서양에서는 마침내 오늘날까지도 존재한다.(4-22)

(e2.2.7.6) 양수명은 삶의 총체성 내지 통일성 지향한다. 그는 종교 문제에 관하여 논할 때에도 우리의 지식으로 구성되는 이 세상에서는 궁극적 가치와 의미를 찾지 못하고 지식의 세계를 넘어서는 초월과 신비의 영역에서 해답을 찾아 정서·의지의 면에서 위로와 격려를 얻으려는 것인데 지식은 모든 것을 자신의 영역 내에 두고자 하므로 초월과 신비를 거부하게 되어, 초월과 신비, 곧 출세의 경향과 지식이 상호 대립하게 되면

통일적 전체적이어야 하는 사람의 생활이 분열된다는 문제를 제기한 바 있다. 그는 이지의 이해타산이 삶을 목적과 수단으로 분리하여 한 부분을 다른 부분에 종속시킴으로써 생 자체를 무의미하게 만든다고 비판한다. 이런 맥락에서 그는 목자가 공리주의적인 사고방식을 취하여 매사에 용도 내지 효용을 따져 이지의 이해타산이 극에 달했다고 비판하였다. 이는 옴(義)과 이로(利)를 엄격하게 구분하고 이해타산을 배격하고 오직 옴만을 절대적으로 추구해야 한다는 이른바 의리지변(義利之辨)은 유가철학의 전통적인 사고방식을 계승한 것이지만, 근본적으로는 그가 인(仁)을 예민한 직각이자 풍부한 정감이라 재해석하고 이지의 이해타산이 직각을 둔하게 하고 정감을 박약하게 만든다고 비판하는 관점에 기초한 것이다. 그는 왕도와 패도의 차이점도 바로 공리적 이해타산의 존재 여부에 있으며, 공자가 법치를 비판하고 덕치와 예치가 결합된 도덕제례(道德齊禮)를 주장한 것도 형벌이란 사람들이 이익을 좇고 손해를 피하려는 계산적인 심리에 근거한 것이기 때문이라고 한다. 나아가 양수명은 이지의 이해타산, 곧 공리주의의 배척이 중국문화의 특색이라고 보았다.

2.2.8 절대적 즐거움

(e2.2.8.1) 양수명은 유가 경전에서 생을 핵심개념으로 삼고 중시하는 언급들을 인용하면서 생이 유학에서 가장 중요한 관념이라 보았다. “우주는 앞으로 생성되어 나가는 것이다. 자연의 도리에 따라 가장 활발하고 유창하게 생성해 나가야 한다. 전 우주로 하여금 생의(生意)와 춘기(春氣)가 충만하게 해야 한다. 만물이 생겨나려 하면 각자의 생에 맡기고 조작을 가하지 말아야 한다. 그러면 우주와 계합할 수 있다.” 그는 이것이 유가의 핵심적인 주장이라고 보았는데, 그것은 바로 조화의 형이상학과 생기론(生機論)에서 도출되는 인생태도이다. 생기는 상호대대의 조화라는 메커니즘, 바로 우주의 변화유행이고, 사람의 경우에는 생명력의 자연스러운 발현 과정을 가리킨다. 이지의 이해타산에 의해 생기를 저애하

지 않고 직각에 맡겨서 생기의 흐름에 순응해야 한다는 주장은 바로 생명과 생활에 대한 절대적인 긍정·찬미와 맞물려 있다.

(e2.2.8.2) 생명의 역동적인 발현(生機活潑)은 양수명의 철학에서 ‘절대적 즐거움’으로 나타난다. 양수명은 공자의 이해타산하지 않는 태도, 즉 직각에 일임하는 ‘불인정’(不認定)의 태도를 ‘절대적 즐거움’에 연결시킨다. 공자는 어떤 절대적인 원리를 추구하여 그것에 얽매이지 않으므로, 즉 ‘불인정’의 태도를 취하므로 “외물에 얽매이지 않고, 이른바 득실이 추호도 없다. 생의 활력이 가득하고 자연스런 흐름이 활발하고 자득하지 않음이 없으며, 한 순간도 마음이 흥겹지 않은 때가 없다. 공자의 즐거움은 상대적인 즐거움이 아니고, 자득적 즐거움, 절대적 즐거움이다.” 양수명에 따르면, 생각마다 이해타산이 개입하고 마음이 외물에 얽매이면 즐거움이 있어도 참된 즐거움이 아니다. 공자는 마음에 맺어두는 일이 없고 마음이 툭 트이고 활발하므로 항상 즐겁다는 것이다.

(e2.2.8.3) 공자의 즐거움과 관련하여 양수명은 사람들이 지혜(智)가 미혹(惑)의 반대이고 용감(勇)이 두려움(懼)의 반대라는 것은 모두가 알지만, 인(仁)이 걱정근심(憂)의 반대라는 것은 매우 독특하여 이해하기 어렵다고 지적한다. 인(仁)이 걱정하지 않음(不憂), 즉 즐거움으로 연결되는 것은 ‘불인정’(不認定)의 태도를 통해서이고, ‘불인정’은 바로 이지의 타산을 배격하고 직각에 일임하는 태도다. “유가에서는 의도적으로 가늠하고 안배하면 유행의 이치를 막고 사물에 얽매이므로, 작위적인 의도를 가지고 행하면 선한 일이라도 옳다고 여기지 않는다.” 그렇다고 공자가 행위를 하지 않는 것은 아니고, 적극적이고 용맹하게 행위 하지만 단지 타산적으로 그렇게 하지 않을 뿐이다.

2.2.8.1 상대적 즐거움

(q2.2.8.1.1) 공자의 가늠하지 않고 계산하지 않는 태도로부터 어떤 생활이 나오는지 살펴보자. 우리는 그런 생활이 즐거운, 절대로 즐거운

생활이라고 말할 수 있다. 일반 사람들의 생활은 대부분 즐겁지 않다. 즐겁다고 해도 상대적이다. 상대적인 즐거움이란 무엇을 말하는가? 그 즐거움이 외물에 의존하며 관계가 끊어지지 않았으므로 상대적이다. 그 즐거움이 고통과 서로 대립하면서 짝이 되므로 상대적이다. 관계를 끊고 서로 대립하여 짝이 되는 것을 초월하면 절대적 즐거움을 얻을 수 있다. 보통 사람들은 계산적인 길을 걸어서, 결국 수단을 통해 목적을 얻으려 하고, 이에 얻는 바가 있으면 즐거워하고 얻지 못하면 괴로워한다. 그 즐거움이 순전히 목표로 삼는 외물에 달려있고 외면에 의존하므로 절대적이지 못하고 관계적이다. 또한 즐거움이 가면 괴로움이 오고 괴로움이 가면 즐거움이 와서 즐거움과 괴로움이 분명히 서로 대립하여 짝이 되므로 절대적이지 않다.(4-24)

2.2.8.2 절대적 즐거움

(q2.2.8.2.1) 공자는 그렇지 않다. 그는 원래 인정하고 계산함이 없어 정서와 의지가 외면에 얽매이지 않았으므로, 이른바 득실이 없다. 삶의 흥취가 가득하고 자연스런 생기가 활발하고 자득하지 않음이 없고 결코 한 순간이라도 그 마음이 흥겹지 않은 때가 없다. 그래서 그의 즐거움은 관계적인 즐거움이 아니고 자득적인 즐거움이며 절대적인 즐거움이다. 그에게는 이른바 번뇌라는 것이 그림자조차도 없고, 마음이 언제나 즐겁다. 그는 “인자는 걱정하지 않고, 지혜로운 자는 미혹되지 않고, 용감한 자는 두려워하지 않는다.”고 하였다. 지혜가 미혹의 반대이고 용기가 두려움의 반대라는 것은 모두가 알고 있다. 그런데 여러분은 인이 걱정의 반대라는 것을 이해할 수 있는가. 여러분은 언제 그런 즐거움을 깨닫고 언제 그런 인을 느꼈는가? 송명 시대의 학자들은 항상 “공자·안자가 즐긴 것을 찾는다.”고 했는데, 이는 틀리지 않다. 단지 천리에 따라 사욕이 없으므로 즐겁고, 그래서 괴로움이 없고 오직 즐거움 뿐이다. 모든 고민과 번뇌는 - 국가와 민족에 대한 걱정을 포함하여 - 사욕이다. 사욕은 다른 것이 아니라 바로 앞날을 계산하는 것이다. 따지고 계산할 만한 일이 없다 - 명리(名利)뿐 아니라 국가와 세계에 이르기까지. 추호와 태산은 원래 구별이 없고, 추호와 태산을 구별하면 공자의 형이상학을 이해하지 못한 것이다. (4-24)

(q2.2.8.2.2) 『대학』에서는 이렇게 말한다. “마음에 분노가 있으면 그 바름을 얻지 못하고, 마음에 두려워하는 바가 있으면 그 바름을 얻지 못하고, 마음에 좋아하고 즐기는 바가 있으면 그 바름을 얻지 못하고, 마음에 걱정근심이 있으면 그 바름을 얻지 못한다.” 호적 선생은 이 구절을 읽고 이해하지 못하여, 그것은 목석이 되라는 것이 아니냐고 생각하였다. 사실 분노를 허용하지 않는 것이 아니라 다만 분노하는 바가 있는 것을 허용하지 않는 것이고, 두려움을 허용하지 않는 것이 아니라 두려워하는 바가 있는 것을 허용하지 않는 것이며, 좋아하고 즐기는 것을 허용하지 않는 것이 아니라 다만 좋아하고 즐기는 바가 있는 것을 허용하지 않는 것이고, 근심을 허용하지 않는 것이 아니라 걱정하고 근심하는 바가 있는 것을 허용하지 않는 것이다. 대상에 따라 감응하면 모두 옳게 되고, 감정이 외물에 얽매이면 하나도 되는 일이 없다. 이른바 바름을 얻는다는 것은 외면에 기울어지지 않는 것이다. 생각마다 따져 계산하고 감정이 외물에 얽매이면 즐거움이 있다고 해도 그것은 참된 즐거움이 아니다. 공자도 울고 웃었다. 단지 그는 흘러가는 대로 내버려두고 담아두지 않으며 마음이 툭 트여 활발하였으니, 어느 때인들 즐겁다고 하지 않을 수 있겠는가? 그래서 『논어』에서는 “군자는 마음이 평정하여 넓고 넓으며, 소인은 항상 두려워하고 걱정한다.”고 하였다. 아름답도다! 평정하여 드넓음이어. 공가에서는 의도적으로 가늠하고 안배하면 유행의 이치를 막고 사물에 얽매이므로, 작위적인 의도를 가지고 일을 하면 선한 일이라도 옳지 않다고 여겼다.(4-24)

2.2.8.3 천명(天命)과 즐거움

(q2.2.8.3.1) 이제 천명(天命)이라는 차원과 관련지어 얘기해보자. 천명은 공자와 유가에서 늘 말하는 바다. 가령 이른바 “나이 오십에 천명을 알았다”, “천명을 모르면 군자가 될 수 없다”, “하늘이 행하는 바를 즐거워하고 천명을 알기 때문에 걱정하지 않는 것이다”, “도가 장차 행해질 것인가? 천명에 달려 있다. 도가 장차 소멸될 것인가? 천명에 달려 있다” 등이 그 예다. 공자가 명(命)에 대해서는 드물게 언급하였다는 말이 있지만, 그 이유는 다른 데 있다. 사실 명(命)은 공자의 가르침에서 매우 중요하다. 이른바 천명이란 원래 설명하기가 매우 어렵다. 대체로 말하자면 바

로 조화·유행을 가리킨다고 하겠다. 이 우주의 위대한 유행은 그 연원이 대단히 멀다. 연원이 멀 뿐만 아니라 그 힘도 크다. [그 힘이] 줄곧 경주되어 이런 국면을 이루며, 그 국면을 전환시키기는 매우 어렵다. 나의 현재의 움직임이 아직 정해지지 않은 것을 제외하고는, 그 나머지 주위의 각종 정황이 모두 나의 외면이며 이미 이뤄진 것에 속한다. 이와 같이 주위의 이미 이뤄진 국면은 모두 기회(機會) 혹은 기연(機緣)이라 부를 수 있다 - 그것이 나의 이 움직임에 대해 긍정적인지 부정적인지 간에 가장 많고 유력한 기회의 변화방향이 아마도 나의 움직임이 발동할 수 있는지 여부를 결정할 수 있고 이어서 성공으로 나타나게 할 수 있다. 그래서 명이 있다고 하는 것이다. 애초에 운명이 정해져 있다는 것과는 다르다. (4-24)

(q2.2.8.3.2) 자연이 행하는 바를 즐거워하는 자는 자연의 유행을 즐겁게 받아들여 활동하고, 천명을 아는 자는 자연의 행하는 바를 즐거워하며 의도를 갖고 억지로 추구하는 사사로움이 없다. 사사로움이 없으므로 근심이 없다. 묵가는 운명에 반대하고[非命] 공가는 천명을 알고자 한다[知命]. 양가가 대립되는 근본은 이지를 사용하느냐 직각을 사용하느냐의 차이에 있다. 묵자는 이지로 계산하므로 운명을 비판하지 않으면 천하 사람들의 활동을 고무할 수 없다. 그러나 이런 활동은 오랫동안 유지되기 어렵고 때가 되면 파탄이 난다. 공가는 줄곧 직각에 맡기고 고무에 의존하지 않으면서도 쉽 없이 활동한다. 그 활동이 원래 외물에 끌리지 않았으므로 이해득실과 성패를 막론하고 한시도 게으르지 않다. 이른바 안 되는 줄 알면서도 노력하는 것이다. 이지로 계산하는 사람은 안 되는 줄 알면 노력하지 않는다. 안 되는 줄 알면서도 노력하는 것은 직각이 그렇게 시키는 것이다. 이때에는 활동하지 못할까 염려하지 않고, 오히려 감정에 이끌려 적절함을 잃을까 염려한다. 따라서 또한 천명을 몰라서는 안 되는 것이다. 천명을 알고 분발하면, 그 분발은 자연히 그침이 없고 득실과 성패와는 전혀 상관없이 영원히 활발하고 싫증내지 않고 게으르지 않다. 이는 다 굳세기[剛] 때문이다. 굳세다는 것은 사욕이 없음을 가리킨다. 사욕에 근본하면 막히게 되는데, 사욕이 채워지지 않아서 활력이 고갈되면 의기가 상하고 피로해지는 것은 필연적이다. 사욕에 근본하지 않으면 활발한데, 또 부딪치는 경우마다 막히지 않으면 내면의 근원이 활발하게 뻗어나와 매우 강력해지는 것 또한 필연적이다. 『주역』에서는 “하늘의 유행은 변함없이 왕성하다. 군자는 그것을 본받아 스스로 힘써 쉬지 않는다.”고

하였다. 또 맹자는 호연지기(浩然之氣)에 대해 이렇게 말했다. “그 기는 지극히 크고 지극히 굳세어서, 곧게 길러 손상시키지 않으면 하늘과 땅 사이에 가득 차게 된다.” 이는 모두 그 굳세고 부지런한 태도를 나타낸다. 그러므로 공자는, 천명을 아는 것이 자신에게는 원래 병폐가 없는데 사람들이 그 때문에 행위 함에 있어 태만해지는 것은 계산적인 태도 때문이라고 하였다. 공자에게는 그런 잘못에 대한 책임이 없다.(4-24)

(e2.2.8.3.3) 양수명은 명(命) 내지 천명(天命)이란 바로 자연의 조화유행(造化流行)을 가리킨다고 보았다. 자기 주위의 각 방면의 정황은 다 자신의 외계이며 ‘기성의 국면’(양수명의 용어로는 機會, 機緣 혹은 天機)인데, 그것이 장래의 활동에 영향을 미친다는 의미에서 명이 있다는 것이고 애초에 운명이 정해져 있다는 세속적 숙명론과는 다르다고 한다. 그는 이지의 배척을 목자의 공리주의에 대한 비판으로 연계시키고, 유가와 목가를 각기 지명(知命)과 비명(非命)으로 대비시킨다. 양수명이 구체적으로 논하지는 않았지만, 목가의 주장은 기본적으로 이해득실을 타산하는 공리주의적 입장에 근거한 것이다. 물질적 이익 혹은 욕구의 충족이라는 차원에서 접근한 것이다. 그것은 유가에서 중시하는 정감을 무시하고 해치는 발상이다.

(e2.2.8.3.4) 양수명은 목가와 같이 이해타산에 의거한 고무에 의존하지 않으면서, 득실과 성패를 막론하고 한시도 게으르지 않고 저절로 그침 없이 영원히 활발하고 싫증내지 않고 게으르지 않으며 지치지 않고 오래 지속하는 것이 바로 유가의 ‘강(剛)’이라고 한다. 그는 “강으로써 공자의 전체 철학을 통괄할 수 있다.”라고 말할 정도로 강을 높이 평가하였다. 그에 따르면, 강의 태도는 바로 사욕이 없기 때문에 가능하다. 사욕에 얽매이면 강할 수 없다. 사욕을 충족시키기 위해 그 노예가 되어 끌려 다니게 된다. 여기서 사욕은 이지의 이해타산이 개입된 욕망으로서, 양수명에 의해 부정적인 것, 즉 인욕으로 파악된다.

2.2.9 예와 음악

(q2.2.9.1) 예악은 공교(孔敎)에서 가장 중요한 수단이다. 예악이 사라지면 공교도 있을 수 없다. 목자는 단지 외면적 물질만 보고, 공자는 오직 사람의 정감을 보았다. 공자가 중시한 점이 순전히 여기에 있으므로, 그로부터 방법을 강구하지 않을 수 없었다. 공자가 효제를 제창했지만 또한 그것은 그 일부이고, 단지 그렇게 제창한다고 해서 바로 그 효과가 있는 것은 아니다. 우리 인간은 원래 본능과 직각의 지배를 받는다. 아무리 많은 말을 하여도 그의 감정에 근본적인 변화를 일으킬 수 없다. 무익할 뿐만 아니라 아마 싫증내어 더욱 좋지 않은 결과를 가져올 것이다. 유일하게 효과가 있는 좋은 방법은 바로 예악이다. 예악은 다름 아니라 적극적으로 정감에 작용하는 것이다. 그것은 직각을 통해 우리의 참된 생명에 작용한다. 감각은 우리 내면의 생명과는 무관하고 [우리 내면의 생명과] 관련 있는 것은 감각과 결합된 직각이며, 이지는 우리 내면의 생명과는 무관하고 [우리 내면의 생명과] 관련 있는 것은 이지와 결합된 직각임을 알아야 한다. 우리 내면의 생명이 외부와 소통하는 것은 오직 이 직각이라는 창문을 통해서다. 모든 색깔·소리·향기·맛·촉감·존재는 직각이 결합됨으로써 큰 힘을 갖고 우리에게 작용한다. 가령 우리가 어떤 향기를 맡으면 요동치던 마음이 고요해지고, 다시 어떤 향기를 맡으면 즉각 마음이 격렬해진다. 음식의 맛도 큰 영향을 미칠 수 있다. 부드러운 맛이 그렇고 자극적인 맛도 그러하다. 그 중에서도 청각은 변화가 많고 작용이 커서 가장 두드러진다.(4-25)

(e2.2.9.2) 유가철학에서는 흔히 예(禮)와 음악(樂)을 결합시켜 예악이라 부르는데, 예와 음악을 결합시켜 인간 도덕성의 제고 내지 도덕적 인격의 도야에 활용하는 것이 유가철학의 특징 가운데 하나로 꼽힌다. 공자는 『논어』에서 “흥어시(興於詩), 입어례(立於禮), 성어악(成於樂)”하고 언급하면서 예와 음악을 강조하였는데, 양수명은 아예 “예악이 공교(孔敎)에서 가장 중요한 방법이다. 예악이 사라지면 공교도 있을 수 없다”고 단언한다. 유학에서 예(禮)는 개인의 일상생활에서 국가통치에 이르기까지 모든 행위에서 인(仁)을 실행하는 구체적인 실천양식이다. 양

수명의 해석에 따라 인(仁)이 정감이라면, 예악은 정감을 배양하고 실천하는 양식인 셈이다. 양수명은 예악이 정감의 배양에 탁월한 효과가 있음을 누차 강조하는데, 여기에는 정감이 인간의 행위를 지배하는 결정적인 요소라는 비이성주의적인 인식이 깔려있다. 양수명에 따르면, 우리 내면의 생명과 관련 있는 것은 감각과 결합된 직각, 이지와 결합된 직각이다. 우리 내면의 생명과 외부가 소통하는 것은 오직 직각이라는 창문을 통해서 가능하다. 따라서 우리가 다른 사람들에게 영향을 미치려면 이 통로를 통하지 않을 수 없다는 것이다.

(e2.2.9.3) 우리의 감각에 호소하는 예악은 직각을 통해 우리의 참된 생명에 작용한다. “유일하게 효과가 있는 신묘한 방법이 바로 예악”이다. 예악은 전적으로 정감에 작용한다. 그것은 직각을 통하여 우리의 진정한 생명에 작용한다. 양수명은 특히 소리감각의 영향력을 높이 평가하고 있는데, 그는 『禮記』 「樂記」에서 구절들을 원용하여 음악의 효용을 특별히 강조하고 있다. 양수명은 공자가 일찍이 음악을 중시한 점에 주목한다. 그는 공자가 음악의 효용을 인식하고 중시하였을 뿐만 아니라, 그것을 유가의 조화의 형이상학과 결합시켜 사람의 정감을 바람직한 방향으로 유도하였다고 한다. “공자의 예악은 특수한 형이상학의 안배가 있어서 다른 사람들의 예악과 매우 다르다. 그는 사람들로 하여금 정감이 풍부하게 할 뿐만 아니라 특히 사람의 정감으로 하여금 조화를 이루고 절도에 맞게 한다.” “잠시도 화락하지 않음이 없는 경지에 도달하는 것이 바로 공자의 ‘중’(中)과 ‘인’(仁)이다. [공자를 제외한] 다른 사람의 예악은 대개 과격하고 치우친(偏激) 데 빠지지 않은 것이 없다.”

(e2.2.9.4) 양수명은 공자가 정감을 중시하는 입장에서 음악을 중시한 데 비해 묵자는 외면적 물질만을 보고 음악을 배척했다고 비판한다. 실제로 묵가에서 음악에 대해 비판하는(非樂) 근거에는 인간의 정서(六辟)를 홀시하는 공리주의적 관점이 깔려 있다. 춘추전국시기의 사회경제적 변화와 그로 인한 혼란상과 관련하여 볼 때, 묵가사상은 사회적 약자의 편에서 민생을 중시하는 사상이념을 제시하여 일정한 의의와 영향력을

지니고 있지만, 양수명에 의해 묵가사상은 근대 서구문명의 공리주의적 경향과 동일시됨으로써 더욱 비판의 대상이 된다. 묵가에 대한 양수명의 이와 같은 비판은 은연중에 근대 서구문명에 대한 비판을 함축하고 있는 측면도 있다.

2.2.9.1 예악의 효용

(q2.2.9.1.1) 무릇 사람에게 혈기와 지각의 본성이 있지만, 슬퍼하고 기뻐하는 이치는 본래 없다. 외물에 감촉되어 움직인 연후에 마음의 활동이 나타난다. 그러므로 은은하고 슬프고 낮은 음을 들으면 사람들이 우울하게 되고, 상쾌하고 리드미컬한 소리를 들으면 사람들이 즐거워하게 되고, 거칠고 사납고 분발하게 하는 소리를 들으면 사람들이 굳세어지게 되고, 바르고 굳세고 장중한 소리를 들으면 사람들이 경건하고 엄숙하게 되고, 너그럽고 부드럽고 순화한 소리를 들으면 사람들이 사랑하는 마음을 일으키고, 치우치고 편벽되고 빠르고 흘러넘치는 소리를 들으면 사람들이 음란하게 된다. 그러므로 선왕이 성정에 근본하고 이치에 비추어 예의를 제정하고 생기의 조화에 합치시키고 오상(五常)의 행동으로 이끌었다. 활발하지만 산만하지 않고 고요하지만 막히지 않으며 굳세지만 화내지 않고 부드럽지만 두려워하지 않는 네 가지가 내면에서 어우러져 밖으로 드러나, 모두가 자신의 자리에 안주하고 서로 다투지 않았다.(4-25)

(q2.2.9.1.2) 예악은 잠시도 우리 몸에서 떠날 수 없다. 음악으로써 마음을 다스리면 곧고 사랑하는 마음이 풍부하게 생겨난다. 곧고 사랑하는 마음이 생겨나면 즐겁고, 즐거우면 편안하고, 편안하면 오래 가고, 오래 가면 자연스럽고, 자연스러우면 신묘하다. 자연스러우면 말을 하지 않아도 믿음이 있고, 신묘하면 화를 내지 않아도 위엄이 있으니, 음악으로써 마음을 다스리는 것이다. 예를 다하여 자신을 다스리면 장중하고 경건하게 되며, 장중하고 경건하면 위엄이 있게 된다. 마음이 잠시라도 화락하지 않으면 비루하고 속이려는 마음이 들어오게 되고, 외모가 잠시라도 장중하고 경건하지 않으면 업신여기는 마음이 들어오게 된다. [...] 그러므로 예악의 방법을 널리 실시하면 천하에 어려움이 없게 된다고 하는 것이다. (4-25)

(e2.2.9.1.3) 양수명은 모든 종교가들이 다 직각을 자신의 종교에 이용할 줄 알아서 모든 종교에 각자의 예악이 있다고 말해도 무방하지만, 공자의 예악은 특수한 형이상학적 고려가 있어서 다른 사람들의 예악과는 매우 다르다고 한다. 공자는 사람들로 하여금 예악을 통해 정감이 풍부하게 할 뿐만 아니라, 특히 사람의 정감으로 하여금 조화를 이루고 중용을 얻게 한다는 것이다. 사실 예와 음악은 자신의 감정을 절제된 형식으로 표현한다는 점에서 공통적이다. 예가 가령 상대방에 대한 존경의 감정을 상대방의 위상에 걸맞게 적절하게 표출해내는 행동양식이라면, 음악은 희로애락을 비롯한 자신의 감정을 엄밀한 비율로 이뤄진 음계와 음들이 유의미하고 질서 있는 형식으로 결합된 리듬을 통해 절제된 형식으로 표현해내는 양식이라 할 수 있다. 유학에서 예와 음악을 결합시킨 것은 바로 그러한 공통성에 기반을 둔 것인데, 유가의 예악문화에서는 한 걸음 더 나아가 그러한 예와 음악을 통해 자신의 내면을 단속하고 도덕적 인격의 도야에 활용하려는 문제의식을 보여준다.

2.2.9.2 예악과 중용

(q2.2.9.2.1) 공자가 예악을 제정할 때 정감에 맡기지 않고 반성적인 이지로써 정감을 조절한다는 것은 매우 분명하다. 그러나 공자가 이지의 사용을 가장 분명하게 말한 것은 이 중용에 대한 주장에서다. 그는 이렇게 말한다. “도가 행해지지 않음은 내가 알고 있다. 그러나 현명한 사람은 지나치고 어리석은 사람은 미치지 못한다. 도가 밝히 드러나지 않음은 내가 알고 있다. 그러나 지혜로운 사람은 지나치고 어리석은 사람은 미치지 못한다.” 또 순임금은 양 극단을 참작하여 그 중용을 취했다고 하며, “고 명함을 극진히 하면서도 중용을 행한다.”고 하였다. 이는 직각이 저절로 중용을 추구하는 것 외에 다시 이지로써 선택하여 중용을 추구한다는 것을 분명하게 보여준다. 쌍(雙)·조화·평형·중(中)은 다 공자의 근본사상이다. 그래서 그의 사상은 시종 여기에 착안하여, 단(單)의 길을 가지 않고 쌍의 길을 간다. 단은 치우칠까 염려되고, 쌍은 조화와 평형을 얻는다. 이 쌍의 길은 다음과 같이 나타낼 수 있다. ① 내면에서 나오고 직각에 일임

하며, 곧바로 눈앞의 대상에 대해 자연스럽게 흐르는 가운데 중용을 구하는 것이니, 단지 한 번 나아간 것이라고 말할 수 있을 것 같다. ② 외면을 함께 고려하고 이지를 함께 사용하며 눈앞의 대상을 떠나 선택함으로써 중용을 구하는 것이니, 한 번 나아갔다가 되돌아온 것이라고 말할 수 있을 것 같다.(4-25)

(q2.2.9.2.2) 목가의 겸애, 불가의 자비와 같은 것은 감정이 가는 데 맡기고 스스로 돌아올 줄 모르는 것으로, 모두가 이른바 현명한 자의 지나침이다. 어리석은 자는 욕망에 맡기고 돌이킬 줄 몰라서 또한 모두 직각에 일임한다. 그래서 앞의 한 길만 걸어서는 안 된다. 그러면 본성의 치우침으로 말미암아 더욱 치우치게 된다. 먼저 ‘격물’, ‘신독’(慎獨), ‘무자기’(毋自欺)를 근본으로 삼아야 한다. 이것이 둘째 길이다. 『중용』에서 신독을 말한 다음에 비로소 중화(中和)를 말하는 것은 이 때문이다. 항상 양 극단 가운데 중용을 취하고, 고명함을 극진히 하면서도 중용을 행하는 뜻이 있어서, 외면을 보고 스스로 반성하여 ‘현명한 자의 지나침’에 이르는 것을 면해야 한다. 『중용』의 설은 사실 전적으로 현자와 고명한 사람에 대해 말한 것이다. 이는 둘째 길을 걷는 사람 가운데 더욱 두드러진 사람이다. 이와 같이 쌍(雙)의 길을 걸은 연후에야 그 근본적인 도리에 합치되니, 이전과 충돌하는 것 같지만 사실은 그렇지 않다. 호적 선생은 공자가 반드시 이로움을 말하지 않는 것은 아니라고 보았는데, 나도 어느 정도는 인정한다. 공자는 한편으로 근본태도가 있어서 일을 할 때 원래 절대로 안 된다고 하는 일이 없으니, 이른바 중용의 실천이 그것이다. ‘불인정’과 ‘중용의 실천’은 다 외면을 고찰할 때 지니는 태도이다. 송명시대의 대유학자들은 한결같이 이 두 가지 길을 분명하게 구분하지 못하여 외면에 대한 고찰을 소홀히 하였고, 그리하여 각종 유폐와 병폐가 생겨난 듯하다.(4-25)

(e2.2.9.2.3) 유가철학에서 예와 음악이 결합되어 사회 질서 규범의 준수와 내면의 도덕적 인격 수양에서 활용되는 데에는 양자가 절제된 형식을 통해 내면의 감정을 표현한다는 공통성을 지니고 있다는 점 때문이기도 하다. 양수명이 예와 음악을 중용과 연관 지어 논하는 것은 바로 그러한 공통성에 기초하였음은 어렵지 않게 짐작할 수 있다. 중용이라는

개념 역시 양 극단을 피하여 주어진 상황에 가장 적절한 방식을 취한다는 의미이므로, 일정한 절제를 필요로 한다는 점에서 예 및 음악의 본질과 기본적으로 상통하는 정신을 지니고 있다. 그러나 양수명은 공자가 예를 만들어 반성적 이지로써 감정을 조절하게 하는 것은 분명하지만, 그것이 단순히 이지의 계산에 의거한 것이 아니라는 점을 강조한다. 그의 표현을 빌면, 내면의 직각에 일임하여 자연스럽게 반응하는 가운데 중용을 구하며 동시에 외면을 고려하여 이지를 사용하여 중용을 구하는 이중의 과정(이른바 ‘雙의 길’)을 걷는다. 양수명은 이것이 유가의 중용이 묵가의 겸애나 불교의 자비와 다른 점이라고 한다. 묵가나 불교는 감정에 일임하고 돌이킬 줄 모르니 소위 ‘현명한 자의 지나침’, 달리 말하면 ‘고명을 극진히 하고 중용을 따름’(極高明而道中庸)에서 고명만을 극진히 한 것이다. 반면에 유가는 ‘격물’(格物), ‘신독’(慎獨), ‘무자기’(毋自欺) 등을 통해 스스로 반성하는 과정을 거쳐서 ‘현명한 자의 지나침’에 빠지지 않게 한다는 것이다.

2.2.10 종래 중국인의 생활

(q2.2.10.1) 중국인의 인생태도가 대체로 어떠한지 살펴보자. 대체로 말하자면, 여전히 이른바 인생의 둘째 로향이라 하겠다. 그 사이에 비록 인도의 인생태도가 유입되었지만 중국인의 인생태도에는 변화를 일으키지 못하고 도리어 중국의 민족성에 의해 변화되었다. 최근에 변법유신 이후 서양의 인생태도가 유입되었지만 기간이 극히 짧기 때문에 제외해도 될 것이다. 대체로 중국인의 인생 태도는 유가든 도가든 다 둘째 로향에 속한다.(4-26)

2.2.10.1 물질생활

(q2.2.10.1.1) 중국인이 비록 공자의 이른바 ‘자득’(自得)처럼 살아갈

수는 없었지만, 전진적인 추구에 의해 획득하려는 의도는 매우 적었다. 그들은 자신의 처지에 안주하여 만족할 줄 알아서 눈앞에 갖고 있는 적은 것을 즐기고 새로운 사치스런 욕망을 일으키지 않았다. 그리하여 그 물질 생활은 시종 간단하고 소박하여 [서양에서와 같은] 그런 각종 발명과 창조가 없었다. 그 결과의 부정적인 면을 보면, 물질문명이 발달하지 못하였고 나아가 때로 자연계의 압박 - 가령 홍수나 한발 같은 각종 천연재해들 - 을 받는 것으로 나타난다. 이처럼 만족할 줄 알고 기꺼이 받아들이는 태도는 인류의 초기문화 - 앞(제3장)에서 서술한 이른바 첫째 문제가 아직 해결되지 않은 시기 - 에서는 사실 매우 적절치 않다. 왜냐하면 이 시기에는 우선 생존을 도모해야 하므로 자연의 운행에 저항하지 않을 수 없기 때문이다. 더욱이 물질적으로 진보하지 못한 것은 단지 물질적 방면이 진보하지 않은 것뿐만 아니라 모든 문물제도도 이 때문에 개발되지 못함을 의미한다. 그 폐해는 이루 다 말할 수 없다.(4-26)

(q2.2.10.1.2) 그러나 그러한 많은 실패가 있었지만 그 결과의 긍정적인 면을 보면 도리어 커다란 행운도 있었다. 왜냐하면 그러한 태도로부터는 서양 근대에서와 같은 경제상황이 생겨날 수 없기 때문이다. 서양에서 근 백 년 동안의 경제적 변화는 겉으로는 대단히 풍부하고 화려하지만 속으로는 사람들로 하여금 극심하게 고통을 받게 하였다. 중국인은 그런 고통을 받고 있지 않다.(서양인이 받고 있는 고통에 대해서는 뒤에서 이야기하겠다.) 중국인의 수레가 서양인의 자동차만 못하고 중국인의 배가 서양인의 선박만 못하고 중국인의 모든 주거공간과 일상용품이 다 서양인만 못하지만, 중국인이 물질적으로 누리는 행복은 사실 서양인보다 많다. 대개 우리의 행복과 즐거움은 우리가 향수(享受)할 줄 안다는 면에 있지 향수되는 것에 있지 않다 - 비단옷을 입는다고 반드시 유쾌한 것은 아니며, 떨어진 벼를 입어도 즐거울 수 있다. 중국인은 자연과 하나가 되어 융합하고 즐겁게 노니는 태도로써 조금 있으면 있는 대로 향수한다. 서양인은 번개와 바람처럼 재빠르게 전진적으로 추구하기 때문에 정신이 침체되고 고민에 빠져, 얻는 것이 많아도 실제로는 고요하게 향수하지 못한다. (4-26)

(e2.2.10.1.3) 양수명은 문화삼로향설에 의거하여 서양문화가 욕구의 전진적인 추구라는 첫째 로향에 의거하여 적극적으로 자연을 정복하고

과학과 민주주의를 발달시켰다고 보았다. 중국문화는 욕구를 전진적으로 추구하기보다는 자신의 생각을 바꾸어 주어진 상황과 조화를 도모하는 둘째 로향을 걸어왔기 때문에 물질생활 면에서 발달이 부족하여 가뭄이나 홍수와 같은 자연세계의 압박을 받아왔다고 한다. 이와 같은 중국문화의 로향은 인류의 생존 문제가 해결되지 않은 문화단계에서는 당연히 적절하지 않아서 갖가지 폐해를 낳았다. 그러나 그러한 로향이 전적으로 부정적인 것만은 아니며, 오히려 긍정적인 측면도 있다고 한다. 근대 서양인들이 풍요롭고 화려한 물질문명을 낳았지만 실제로 그것을 향유하여 행복과 즐거움을 느끼지 못하고 오히려 고통을 받는데, 중국인은 이른바 ‘자연과 하나가 되어 즐겁게 노니는 태도’로써 주어진 상황에서 있는 대로 고요하게 향수한다는 것이 그러하다. 다른 곳에서 양수명은 기계가 근대 세계의 악마이며 근대 자본주의가 불황과 실업의 공포로 인하여 노동자가 생존의 위협을 받는 불합리한 경제체제라는 점을 지적하고 있다. 문화 발전 단계론으로서 문화삼로향설에 따르면, 중국문화는 서양문화보다 진보한 문화로서 서양문화보다 우월한 측면이 있다. 그러나 문화의 발전이라는 것이 이전 단계를 완전히 무로 돌리고 다음 단계로 나아가는 것이 아니라, 이전 단계의 성과를 끌어안고 문제를 해결하면서 앞으로 나아가는 변증법적인 과정이기 때문에 서양문화가 중국문화에 비해 성취가 많은 부분도 있고 해결해야 할 문제점도 있음은 당연한 일이라 하겠다.

2.2.10.2 사회생활

(q2.2.10.2.1) 공자의 윤리는 실로 그의 이른바 혈구지도(絜矩之道)에 있다. 아버지는 자식을 사랑하고 자식은 아버지에게 효도하며 형은 아우를 우애하고 아우는 형을 공경하는 것은 결국 쌍방의 조화와 상호구제에 있지 결코 한 쪽에 대한 다른 한 쪽의 전적인 압박에 있지 않다 - 만일 한 쪽에 치우친다면 그 형이상학의 근본원리와 합치되지도 않으며, 그 결과는 반드시 공자의 의도와 달리 순전히 다른 한 쪽에 대한 압박이 될 것이다. 이는 한편으로는 고대로부터 전해져온 예법 때문이다. [이 예법으로

인해] 당연히 그런 경향을 면하기 어렵다. 그리고 이런 예법은 공자가 고대문명으로부터 전수받은 것으로 공가와 혼용되어 있어서 떼어낼 수 없다. 유가의 지위는 이 예법에 의지하여 유지되었고, 이 예법도 유가에 의지하여 장기간 유지될 수 있었다. 다른 한편으로는 중국인이 결국 포용하고 양보하는 태도를 지니기 때문이다. 자연에 대해서도 그러하고 사람에 대해서도 그러하여, 결코 서양에서와 같은 그런 대립·항쟁의 태도가 없다. 그래서 고대의 제도가 시종 개혁되지 않았다. 송대 이전에는 이런 속박과 압박이 아직 매우 심각하지는 않았던 듯하나 송대 이후에는 예교(禮敎)와 명교(名敎)가 더욱 엄중해졌음은 숨길 수 없는 사실이다. 수천 년 동안 각종 위로부터의 권위에 눌러 자유를 누릴 수 없었다. 개성이 신장될 수 없었고 사회성도 발달할 수 없었다. 이는 우리 인생태도가 서양에 비해 가장 뒤떨어진 점이다.(4-26)

(q2.2.10.2.2) 이 측면에서는 그런 실패가 있었다고 해도, 다른 측면에서 보면 오히려 뛰어난 점도 있다. 나는 앞에서 서양인은 먼저 자아관념이 있고 그럼으로써 천부적인 권리를 요구하여 개성이 신장될 수 있었다고 말했다. 그러나 이로부터 각 개인 간의 경계가 매우 분명하게 그려져서 입만 열면 권리·의무와 법률관계를 말하여 어떤 인간관계에서도 타산하려고 한다. 심지어 아버지와 아들, 남편과 아내 사이에서도 그렇다. 그런 삶은 사실 불합리하고 괴롭다. 중국인의 태도는 정반대다. 서양인은 이지를 사용하고, 중국인은 직각 — 정감 — 을 사용하고자 한다. 서양인은 ‘나’가 있고, 중국인은 ‘나’를 요구하지 않는다. 아들에 대한 어머니의 정情은 마치 자식만 있고 자신은 없는 것 같으며, 어머니에 대한 아들의 정은 어머니만 있고 자기는 없는 것 같다. 형제 사이나 친구 사이에서도 다 자신을 고려하지 않고 자신을 굽히고 남을 따른다. 그들은 남과 나의 경계를 나누지 않고 권리와 의무를 따지지 않는다. 이른바 효제(孝弟)와 예양(禮讓)의 교훈에 따라 어디서나 정의(情誼)를 숭상하고 나를 내세우지 않는다. 비록 공자의 정신적 이상이 실현되지 않고 이들 고대의 예법이 한편으로 기울어 원통하고 억울한 어둠이 덮이고 고통이 적지 않았다고 해도, 가정과 사회 곳곳에서는 다 이런 정취를 느낄 수 있어 냉혹하고 적대적이고 타산적인 모습 없이 인생의 활기가 적지 않게 배양되었으니, 이는 일종의 장점이요 승리라고 하지 않을 수 없다.(4-26)

(e2.2.10.2.3) 유가철학의 이른바 ‘헝구지도’(絜矩之道)는 『大學』에 나오는 개념으로서 자신을 기준으로 삼아 타인의 입장을 미루어 짐작하여(易地思之) 배려해주는 행위방식을 가리킨다. 『논어』에서는 이를 ‘서(恕) 내지’(충서(忠恕)라는 용어로 설명하고 있는데, 소극적인 방식은 ‘자신이 원하지 않는 바를 남에게 행하지 말라’(己所不欲, 勿施於人)라는 것이고 적극적인 방식은 ‘자신이 원하는 바를 남에게 행하고 자신이 도달하고자 하는 데 남이 도달하게 하라’(己欲立而立人, 己欲達而達人)는 것으로 표현된다. 이는 자신이 타인에게서 받기를 원하는 대로 타인에게 해주라는, 서양철학의 황금률(golden rule)과 본질적으로 다르지 않다. 중국철학의 그와 같은 행위방식은 예법으로 정립되고 상대를 배려하고 포용하고 예로써 양보하는 태도로 나타난다. 양수명은 바로 이러한 태도로 인하여 서양사회에서 자연세계는 물론 타인에 대해 대립하고 투쟁하는 태도를 취해서 권위와 억압을 타파하고 해방되어 자유를 누리는 성과를 거둘 수 없었다고 한다. 한 마디로 사회생활의 측면에서 개성이 신장되지 못하고 사회성이 발달하지 못했다는 것, 즉 민주주의가 발달하지 못했다는 것이다.

(e2.2.10.2.4) 양수명에 의하면, 물질생활의 경우와 마찬가지로 사회생활에서도 중국문화가 서양문화에 비해 낙후되었지만, 그것 역시 완전히 부정적인 것만은 아니다. 바꾸어 말하면 서양문화의 성과가 전적으로 긍정적인 것만은 아니고 성과가 오히려 병폐이기도 하다는 것이다. 이를테면 서양인은 자아 관념을 발달시키고 개체성을 중시하여 인권을 요구하고 개성을 신장시키는 성과를 거두었지만, 이는 개개인 사이의 관계를 순전히 권리와 의무의 법률관계로 만들어 이해타산이 지배하게 하는 폐해를 낳았다. 반면에 전통 중국에서는 이지의 타산을 배격하면서 직각과 정감(이는 바로 양수명이 재해석한 공자의 仁이다)을 중시하여 나와 남의 경계를 나누지 않고 권리와 의무를 따지지 않아서 도처에서 정의가 충만하고 생의 활기가 넘치게 되었다는 것이다. 양수명은 특히 유가윤리가 상대방에 대한 일방적인 의무만을 주장하지 않고 상호적인 의무를 중

시하는 쌍무적인 것이라는 점을 강조한다. 가령 오륜 가운데 부자유친은 자녀가 부모에게 효도해야 하는 동시에 부모는 자녀를 사랑해야 하며(父慈子孝), 형제 사이에서도 아우가 형을 공경해야 하는 동시에 형이 아우를 사랑해야 한다(兄友弟恭)는 쌍무적인 것이라고 한다.

2.2.10.3 정신생활

(q2.2.10.3.1) 중국인이 이 측면에서는 서양인보다 우월하다고 말하는 사람들이 많은데, 실은 결코 그렇지 않다. 중국인은 이 측면에서 실패하였다. 중국인의 사람과 자연이 융화된 모습과 물질생활을 고요히 누리고 즐기는 태도는 확실히 옳고 고귀한 것으로서, 서양보다 뛰어난 점이라 할 수 있다. 중국인의 사람과 사람이 융화한 모습과 저 순후(淳厚)하고 예양(禮讓)하는 사회생활 태도는 확실히 옳고 고귀한 것으로서, 서양보다 뛰어난 점이라 할 수 있다. 정신생활에 이르러서는 그렇게 볼 수 없다. 정서와 의지 면에서, 종교가 중국에도 있지만 단지 하등동기, 즉 복을 구하고 장수하기를 바라는 생각일 따름이며 서양종교에서와 같은 위대한 박애정신은 없다. 시가(詩歌)·부(賦)·희곡과 같은 문학에서도 총명하고 정교한 점은 많으나 결국 위대한 기개, 심후한 사상과 진정한 정감은 드물다고 생각된다. 음악·회화와 같은 예술도, 내가 잘 알지는 못하지만 나름의 생각으로는, 더러 대단히 고귀한 것도 있지만 단지 우연히 한 번 드러난 문명일 뿐 보편적으로 행해지는 문화가 아니었다. 지식 면에서의 과학도 전혀 없었다. 철학도 탐구한 바가 적었고, 매우 고귀한 것이 있었다고 해도 대다수의 사람들은 결코 그런 삶을 살지 않았다. 사회 일반에는 오직 어리석고 천박한 사상뿐이었다. 그러므로 여러 면에서 볼 때 중국인이 나은 점은 결코 없다. 다만 공자의 정신생활만이 종교인 것 같지만 종교가 아니고 예술이 아니면서 예술이어서, 서양 근대의 생철학과 유사한 면이 많아서 나은 점이라 할 수 있을지 모르겠다. 그러나 애석하게도 중간에 몇 차례 짝이 있었던 경우 외에는 일반사회에 유행시킬 수 없었다.(4-26)

(e2.2.10.3.2) 양수명은 동양문명은 정신문명이고 서양문명은 물질문명이라는 관점을 비판하면서 서양인은 정신생활 면에서 성취한 바가 많

우 커서 결코 물질문명에만 그치지 않으며 동양인의 정신생활이란 것도 그다지 뛰어나지 않고 도리어 서양인에 미치지 못하는 점도 있다고 주장하였다. 가령 중국의 종교라는 것이 구복적인 하등의 동기에 불과하고, 서양의 기독교에서와 같은 보편적인 박애의 정신은 찾아볼 수 없다는 것이다. 예술의 영역에서도 위대하고 심오한 성과를 거두지 못하였고, 지식의 측면에서도 과학을 발달시키지 못했으며, 철학에서도 천박한 사상만을 낳았을 뿐이라고 한다. 그러나 또한 동양문명, 특히 중국문화가 성취한 바가 있다면 그것은 주로 정신생활의 측면에 있다는 사실을 지적하기도 하였다. 예를 들면 공자의 정신생활이 종교가 아니면서도 종교의 기능을 갖추고 예술이 아니면서도 예술의 효용을 지니고 있어서 근대 서구의 생철학과 유사하여 성취한 바가 있었다는 것이다. 그러나 그것이 사회 전반에 보편적으로 통용되지는 못했다고 한다.

2.2.10.4 종합적 고찰

(q2.2.10.4.1) 중국의 문화는 대강 이와 같다. 서양과 다르고 인도와도 달라, 스스로 둘째 로향을 형성하였다. 그러나 이 로향에서 수천 년 동안 중국인의 생활은 공가 외에는 다 적절한 노선으로 나아가지 못하였다. 이른바 둘째 로향은 앞을 향하지도 않고 뒤를 향하지도 않지만, 결코 자신의 적극적인 정신이 없이 다만 용인(容忍)하고 부연(敷衍)하기만 하였다. 중국인은 용인하고 부연함을 거의 면할 수 없었는데, 오직 공자의 태도만이 결코 그렇지 않았으며 자득하는 데로 들어가지 않은 것이 없었다. 둘째 로향은 오직 자득하고 나서야 긍정적인 모습을 갖게 된다. 또한 이 자득만이 둘째 로향에서 유일하게 적절한 노선이다. 나는 둘째 노선이 욕구를 스스로 조절하여 조화를 꾀하고 중용의 태도를 지니는 것이라고 하였다. 모든 포용과 예양, 인내와 부연도 조화라고 할 수 있으나, 자득해야 비로소 진정한 조화라 할 수 있다.(4-26)

(q2.2.10.4.2) 이 노선을 어떻게 걸어갈 수 있는가? 이에 대해서 나는 아는 바가 매우 적다. 서양과 인도[의 로향]가 아주 분명하여 쉽게 볼 수 있는 것과는 다르다. 혹자는 중국인의 태도가 지리적인 것과 관련이 있다

고 한다. 중국의 평평한 대륙이 서양·인도의 형세와 다르다는 것이다. 이런 객관적인 원인도 당연히 관련이 있을 것이다. 또한 민족성격도 관련이 있다고 하는데 모두 충분히 명확하지 않고, 나 자신도 힘써 탐구한 적이 없다. 내 개인적인 견해에 의하면, 사회는 그 사회의 천재의 영향을 가장 크게 받는다. 천재가 드러내는 성과는 반드시 외적인 것을 빌어 나타나지만, 천재의 창조능력은 실로 외적인 것에 의존하지 않는다. 중국의 문화는 전적으로 고대의 비상한 천재의 창조로부터 나왔다. 중국에서 이전에 ‘옛 성인’이라 불린 사람들은 모두 당시의 비상한 천재였다. 문화의 창조는 천재로부터 나오지 않은 것이 없다. 그러나 고대 중국의 천재는 고대 서양의 천재에 비해 타고난 자질이 더 뛰어났던 것 같다. 이것이 중국문화가 생겨난 연원이다.(4-26)

(q2.2.10.4.3) 나는 목자가 너무 바보 같고 서양인이 너무 우둔하며, 중국에서 황제(黃帝)로부터 주공·공자에 이르기까지 몇 사람은 매우 총명하였다고 생각한다. 평범한 천재들만 있었다면 이치가 지속적으로 점차 밝혀지고 그 문명도 계속 진보를 거듭했을 것이다. 만일 처음에 비상한 천재가 있어 그 사상이 너무 심오하고 치밀하다면, 후대의 천재들이 그를 넘어설 수 없고 달리 밝혀낼 것이 없어서 그 영역 안에서 맴돌게 된다. 서양이 전자의 경우라면, 중국은 후자의 경우다. 서양문화는 누적되어온 것이고, 중국문화는 한번 이뤄진 뒤 변화가 없지 않은가? 그 까닭은 근본적으로 고대 중국의 옛 성인이 우주에 대한 고찰로부터 심오하고 정밀한 사상을 얻어 처음부터 사람들을 인생의 둘째 로향으로 인도하고, 노자·공자에 이르러 다시 이 로향에 철학적 근거를 마련하여, 이후로는 다소 총명한 이들이 출몰하였지만 결국 그들의 수준을 넘어서지 못하였기 때문이다. 또한 인생 로향이 변하지 않아 문화도 결국 옛 모습대로이고 다시는 변화가 없었다. 더욱이 주공과 공자가 그들을 위해 예비한 것이 너무 주밀하고 적절하였다. 문화는 주밀하고 적절할수록 더욱 오랫동안 유지되지만, 진보는 없다. 만일 주밀하고 적절하지 않다면 개혁하지 않으면 안 될 것이고, 그것이 한동안 유지된 뒤에는 또 개혁하지 않으면 안 될 것이다. 이렇게 하면 진보가 이뤄진다. 이른바 공자가 너무 주밀하고 적절하였다는 것은 다름 아니라 바로 저 조화의 정신을 가리킨다. 이 정신에서 나온 것이 가장 오래 유지될 수 있었지만, 이 때문에 중국인을 그르쳤다. 중국 문화는 오직 비상한 천재들로부터 나왔을 뿐 다른 연원은 없다.(4-26)

(e2.2.10.4.4) 양수명은 인류문화를 물질생활·사회생활·정신생활의 세 측면으로 나누어 고찰한다. 이 세 측면에서 볼 때 중국문화는 서양문화에 비해 낙후되어 성취한 바가 적지만, 그런 낙후가 오히려 진보한 서양문화가 지니고 있는 병폐를 낳지 않았다는 점에서 오히려 장점이 될 수도 있다고 보았다. 종합적으로 고찰하자면, 서양문화의 성취는 모두 첫째 로향에서 산출된 것이고 중국문화는 둘째 로향을 걸어왔는데, 이 둘째 로향의 긍정적인 측면은 욕구를 스스로 조절하여 조화를 꾀하고 증용의 태도를 취하는 데서 찾을 수 있다는 것이다. 그는 중국문화가 이와 같은 로향을 취하게 된 것이 자연환경에 따른 것이라는 견해에 대해 일정 정도 타당성을 인정하기는 하지만, 보다 근본적인 원인은 고대 중국의 옛 성인의 천재성에 있다고 보았다. 이는 “문화라는 것이 하나하나가 모두 천재의 창조다”(3-2)라고 보는 관점에 입각한 주장이다.

2.3 인도철학

(e2.3.1) 양수명이 논하는 인도철학은 불교, 그 중에서도 특히 유식사상을 중심으로 한다. 그는 젊어서 불교에 심취하여 불경을 공부하고 불학에 관한 논문을 발표하였고 그것이 계기가 되어 북경대학 교수로 부임하였으며, 북경대학에서 가르친 내용도 인도철학이었고 강의안을 정리하여 『인도철학개론』이라는 저술을 간행하기도 하였다. 그는 먼저 유식의 삼량(三量: 現量·比量·非量)에 근거하여 인식에 관하여 논하였는데, 그 자신이 “내가 인식의 연구에 사용하는 방법은 유식에 근거한 것이다”고 하였으며 그의 견해가 “불가 혹은 유식학의 견해라고 말하고 싶지는 않고 단지 내가 이해한 불가의 견해”라고 하여 자신이 나름대로 파악한 유식에 근거하여 논하고 있다는 점을 밝힌 바 있다. 양수명에 의하면, 인식의 성립은 우선 감각(現量)에 의존하여 감각자료(sense data)를 획득하고 이어 이지(比量)의 분별과 종합을 통해 개념을 성립시키는데, 이 과정에

반드시 직각(非量)이 개입되어야 한다. 현량은 의미가 지각되지 않는, 즉 이른바 무분별(無分別)·무소득(無所得)의 단순한 감각이며, 이지가 각각의 것들에서 차이점을 분별해내고 공통점을 찾아내는 간별과 종합의 작용을 통해 개념을 구성하는데, 현량과 비량의 중간에서 무분별·무소득의 현량(감각자료)의 의미를 분별해내어 비량으로 하여금 종합과 간별의 작용을 수행할 수 있도록 하는 것이 직각이다.

(e2.3.2) 인도철학은 같은 어족으로서 서양철학과 개념상에서 뿐만이 아니라 철학적 문제와 방법 면에서 상당히 유사한 측면이 있다. 양수명은 여기서 우주 본체를 탐구하는 형이상학적 문제에서 인도철학이 서양철학과 유사하지만, 현실세계를 벗어나(출세) 정신적 자유와 해방(해탈)을 추구한다는 점에서 동기를 달리한다고 지적한다. 그리고 인도 불교에서는 소승과 대승을 막론하고 형이상학을 논하지 않았다고 하는데, 이는 초기불교의 이론은 형이상학이 아니라 경험론(empiricism)이라고 보는 칼루파하나(Kalupahana)의 견해와 일치한다. 양수명의 해석에 의하면, 소승불교는 현상세계(양수명의 표현을 빌면 ‘相對’)만을 말하고 현상을 넘어선 세계의 실상(양수명의 표현으로는 ‘絶對’)에 대해서는 언급하지 않았는데 비해 대승불교에 이르러 ‘절대’를 설명하였고, 유식에 이르러 ‘상대’로부터 ‘절대’로 나아가 소승과 대승을 소통시켜 독단적이지 않은 형이상학을 건립하였다. 양수명은 유식이 형이상학에 대해 근본적인 비판을 가하면서도 나름의 형이상학을 건립하였다고 보았다.

(e2.3.3) 양수명은 유식의 현량을 두 단계로 구분한다. 대상세계로부터 감각자료(sense data)를 획득하지만 그것의 의미는 지각하지 않는 이른바 무소득·무분별 단계와 달리, 현량이 최고의 경지에 이르면 곧바로 진여를 여실하게 증득할 수 있다고 한다. 단지 팔식이 변연해낸 영상이 아니라 인간 인식의 한계로 인한 불완전함과 왜곡으로부터 완전히 벗어나 실재 자체를 있는 그대로 파악해낼 수 있다는 것이다. 고차원의 현량이 파악해내는 것은 단지 우리에게 주어진 것, 그런 의미에서(가령 칸트의 인식론에서 인식이 인간이 구성해낸 것이라고 할 때처럼) 주관적인

것이 아니라 실제 그 자체(양수명의 표현을 빌면 ‘세계의 실상’이고, 불교 용어로는 ‘진여’이며, 칸트 철학의 용어로는 ‘물 자체’이다)라는 주장은 베르그송의 직관이 지속으로서의 세계를 왜곡 없이 정확하게 인식해낸다는 것과 매우 흡사하다. 양수명은 유식의 형이상학이 서양철학, 특히 베르그송과 러셀의 철학에 의해 이론적으로 더욱 분명해질 수 있다고 보았다. 베르그송의 철학은 생명을 대상으로 하므로 유식과 상통하며, 러셀이 아인슈타인의 상대성 이론을 원용하여 증명한 ‘사건상속설’은 더욱 유식의 이론을 입증해주는 면이 있다는 것이다.

2.3.1 유식의 인식론

(q2.3.1.1) 유식에서 인식을 설명할 때 상용하는 용어는 ‘현량(現量)’, ‘비량(比量)’과 ‘비량(非量)’이다.(줄지 『인도철학개론(印度哲學概論)』 및 『유식술의(唯識述義)』를 참조하라.) 우리는 인식을 고찰할 때, 인식이 어떻게 구성되는지 알아야 한다. 인식의 구성은, 내 생각으로는 이 삼량(三量)으로 이루어진다. 삼량은 심리적 방면의 세 작용이다. 모든 인식은 다 이 세 가지 작용으로 이뤄진다.(4-2)

(e2.3.1.2) 『인도철학개론』은 1919년 12월 상무인서관에서 초판이 발행되었고, 1922년 3쇄가 발간될 때 수정이 이루어졌다. 그 후 여러 차례 중인 되었는데 다 3쇄를 저본으로 삼았고, 『양수명전집』 제1권(제남: 산동인민출판사, 1989, 23-247면)에 수록된 것도 3쇄를 저본으로 삼았다. 『유식술의』는 제1책이 1920년 1월 재정부 인쇄국에서 인쇄되어 북경대학출판부에서 판매하였고, 제2책은 이듬해 인쇄되었으나 현재 발견되지 않아서 『양수명전집』(제1권, 251-318면)에는 제1책만 수록되었다. 유식에 관한 양수명의 견해는 유식을 베르그송 철학과 비교하여 논한 「유식과 베르그송」(唯識家與柏格森, 『양수명전집』 제4권, 제남: 산동인민출판사, 1991, 644-649면)에도 보인다.

2.3.1.1 현량(現量)

(q2.3.1.1.1) 이른바 현량이란 바로 감각(sensation)이다. 예를 들면 내가 차를 마실 때 느끼는 차 맛이나 혹은 책상 위의 하얀 천을 볼 때 아는 흰색이 모두 ‘현량’이다. 여기서 말하고자 하는 바는, 감각할 때에 무엇이 차 맛이고 흰색인지는 전혀 모르며, 단지 미각과 시각에 의해 획득한 차 혹은 흰색의 감각일 뿐, 차 맛 혹은 흰색에 함축된 의미는 없다는 것이다—차 맛 혹은 흰색의 의미를 아는 것은 다른 작용이다. 따라서 ‘현량’은 단순한 감각일 뿐이다. 이때 우리가 말하는 ‘현량’은 유식에서 말하는 이른바 ‘성경(性境)’에 대한 어떤 인식작용일 뿐이고, 그 이상도 이하도 아니다.(4-2)

(q2.3.1.1.2) ‘성경’ — 일정한 범위의 ‘성경’ — 은 무엇인가? 유식의 해석에 따르면, ‘성경’의 제1조건은 영(影)이 있고 질(質)이 있는 것이며, 제2조건은 영이 그 질과 일치하는 것이다. 일반적인 용어로 말하면, 우리가 보는 흰 천의 ‘힘(白)이 곧 ‘성경’이고, [나에게 주어진] ‘힘’은 나의 영상이다. 내가 ‘힘’을 지각하는 것은 시신경이 외계의 자극에 대하여 반응한 것이다. 흰 천 자체는 유식에서 ‘본질’이라고 한다. 그것이 흰지 그렇지 않은지는 우리가 알 수 없다. 왜냐하면 누구든지 눈으로 볼 때 얻은 것은 우리 안식(眼識)이 변현(變現)해낸 것이지 천의 본래 모습(本質)이 아니기 때문이다. 대개 우리의 감각기관은 외계를 탐문하는 도구다. 각각의 감각은 하나의 탐문이고, 지각해낸 것은 그 답안 혹은 보고서이다. 그래서 힘은 사실 주관이 만들어낸 것이지 천에 본래 있던 것이 아니다. 그러나 반드시 천이 있어야 힘의 감각이 생겨나므로, 영이 있고 질이 있음이 ‘성경’의 제1조건이다. 천의 힘 여부는 알 수 없지만, [천은] 우리에게 힘의 영상을 갖게 할 능력이 있다. 그래서 우리가 갖는 힘의 영상이 천의 자극에 의해 생겨났다는 것은 틀리지 않다. 가령 검음(黑)의 영상을 낳을 수 있는 본질의 자극에 대해 힘의 영상이 생겨나게 하였다면 이는 오류다. 즉 영이 그 질과 같지 않다. 영이 반드시 질과 같아야 한다는 것이 ‘성경’의 제2조건이다.(4-2)

(q2.3.1.1.3) 우리가 지금 ‘현량’이라고 하는 것은 바로 ‘성경’에 대한 인식작용이다. 일반적인 말로 하면 감각인데, 구별이 필요하다. 가령 보통

말할 때에는 감각이 아닌 것을 감각이라고 하는 경우가 많으므로 엄격하게 구별해야 하는데, 그 남용에 대해서는 여기서 논하지 않겠다. [...] 지금은 단지 인식의 성립이 감각 - ‘현량’ - 에 의존하는 바가 많음을 알아야 한다. 비유컨대 내가 지닌 차에 대한 모든 인식은 내가 이전에 감각한 차의 색깔과 맛이 단서가 되고, 나중에 그에 근거하여 ‘차’라는 관념을 만들어내는 것이다. 차에 대한 인식의 성립에는 다른 작용이 있다. 단지 이런 작용만으로 이루어지는 것은 아니다. 그러나 감각 - 현량 - 에 의존한다는 것은 매우 중요하다.(4-2)

(e2.3.1.1.4) 현량(現量)은 단순한 감각(sensation)을 가리킨다. 그것은 의미가 지각되지 않은(無分別·無所得) 단순한 감각자료(感覺所與, sense data)로서, 단지 우리에게 주어진 하나의 영상(影, image)에 불과하다. 현량이 인식해낸 것은 유식에서 말하는 ‘자상’(自相)으로서 이지인 비량(比量)이 인식하는 ‘공상’(共相)과 대비되는데, 그것은 외계를 탐문하는 도구인 감각기관이 변현(變現)해낸 것이다. 감각기관이 변현해냈다는 것은 자상이 실재(眞如)와 완전히 일치하는지 여부를 말할 수 없다는 뜻이다. 이 말의 의미는 현량의 인식대상인 성경(性境)과 우리에게 주어진 영상 사이의 관계를 통해 이해할 수 있다. 성경은 진실한 대상을 말한다. 즉 진실한 종자로부터 생기며 진실한 실체·작용이 있고, 심식(心識)이 여실히 그 진상을 인식하는 대상이다. 성경은 독영경(獨影境) 및 대질경(帶質境)과 함께 삼류경(三類境)이라 불리는데, 독영경은 실재하지 않는 것을 실재하는 것으로 인식한 환각이고, 대질경은 본질을 가지고 있으나 본질 그대로의 상을 나타내지 않는 대상인식이다. 대질경은 마음과 대상 양자의 힘에 의해 성립하는 것으로서, 말하자면 주객 양자의 중간적 존재라 할 수 있다.

(e2.3.1.1.5) 양수명은 현량(감각)의 인식대상인 성경(性境)이 우리에게 영상으로서 주어지려면 두 가지 조건이 충족되어야 한다고 한다. 가령 흰 천을 보고 힘을 지각할 때, 흰 천의 힘이 질(質)이고 우리가 얻은 영상이 영(影)이다. 양수명에 의하면, 감각자료(sense data)는 외계

를 탐문하는 도구인 감각기관이 변형해낸 것으로서 흰 천 자체인 본질과의 일치 여부는 알 수 없다. 그러나 천이 있어야 힘의 감각이 생겨나므로, 영이 있고 질이 있다는 것이 성경의 제1의 조건이다. 천의 힘 여부는 알 수 없지만, 흰 천은 우리에게 힘의 영상을 갖게 할 능력이 있다. 그래서 우리가 갖는 힘의 영상이 천의 자극에 의해 변생된 것이라고 한다. 가령 검음(黑)의 영상을 낳을 수 있는 질의 자극에 대해 힘의 영상을 변생하였다면, 즉 영(影)이 그 질(質)과 같지 않다면 이는 오류다. 영이 반드시 질과 같아야 한다는 것이 성경의 제2의 조건이다. 여기서 제2의 조건은 실재론에 근거한 모사설을 연상케 하는데, 도대체 영과 질이 일치한다는 주장이 어떻게 가능한가? 유식의 삼성(三性) 가운데 원성(圓成實性)을 염두에 둔 것이 아닌지 추측해볼 수 있지만, 확인할 근거가 없다. 양수명은 현량(現量)과 비량(比量)이 본성상 객관적이고 주관에 의해 자의적으로 부여되는 것이 아니라고 본다. 그런데 “동일한 백지에 대해 매번 힘을 감각할 때, 다만 전후가 서로 비슷하다고 할 수 있을 뿐 동일하다고 할 수는 없다. 왜냐하면 매번 각기 그 자상(自相)을 가질 뿐이기 때문”이라고 한다. 영과 질이 일치한다면 동일한 대상에 대해 매번 동일한 영상을 획득해야 할 터인데, 반드시 그렇지 않는 것이다. 양수명은 영과 질의 완전한 일치를 주장하지는 않지만, 또한 영이 단지 우리에게 주어진 것으로서 순전히 주관적인 것이라고 주장하지도 않는다.

2.3.1.2 비량(比量)

(q2.3.1.2.1) ‘비량지’(比量智)는 오늘날 말하는 ‘이지’로서, 심리적인 면에서 인식을 구성하는 작용의 하나다. 비유컨대, 차에 대한 인식은 여러 차례 차를 눈으로 보고 마셔봄으로써 모든 차 아닌 것들(맹물, 국물, 기름, 술 등)과 구별하고, 각종 차(홍차, 녹차, 연한 차, 진한 차 등등)로부터 그 공통적인 의미를 추출해낸다. 그 후에 차를 보면 곧 인식할 수 있는데, 이때 차 개념에 대해 가장 명확하고 분명해진다. 이렇게 개념을

구성하는 작용은 구별(簡)과 종합(綜)(곧 分과 合)이라는 두 작용으로 나눌 수 있다. 차 개념을 구성할 때, 먼저 서로 다른 차들에 일관하는 궁극적인 공통점을 찾아내는 것이 종합 작용이다. 동시에 차를 다른 것들과 구분하고 차의 각종 색깔을 구별하여 그것이 차와 상관이 없음을 아는 것이 구별 작용이다. 그러나 구별할 때가 바로 종합하는 때이며, 사실 선후가 없다. 이 구별과 종합의 작용이 바로 ‘비량지’이다. (4-2)

(q2.3.1.2.2) 우리는 인식을 구성할 때 제일 먼저 현량에 의지해야 한다. 그러나 단지 현량(감각) — 에만 의지해서는 얻는 것이 잡다한 영상에 불과하고 조금도 두서가 없다. 그래서 반드시 비량지로 각종 감각에서 공통점을 종합하고 차이점을 구별해야 비로소 정확하고 명료한 개념을 구성하게 된다. 그러므로 인식의 구성은 모두 현량과 비량에 의지한다. 이런 인식작용이 인식하는 것은 무엇인가? 그것은 바로 의미(개념), 즉 유식에서 말하는 ‘공상’이고, 그 대상은 이른바 ‘독영경’(獨影境)이다. ‘독영경’은 영상은 있지만 본질이 없는 것이다. 마음속에 ‘차’라는 관념을 가질 때 그 바탕이 되는 관념도 하나의 영상이다. 그러나 이 영상은 질을 동반하지 않고, ‘견분(見分)’과 같이 생겨난 것이다. 객관적 사물에 의지해서 생겨나는 것이 아니라, 내 마음에서 자생한 사적인 것이다. ‘공상(共相)’이라고 하는 것은 이 차의 의미(개념) — 가 많은 차들이 공유하는 것이기 때문이다. 그러나 동일한 백지에 대해서 매번 힘을 감각할 때, 다만 전후가 서로 비슷하다고 할 수 있을 뿐 동일하다고 할 수 없다. 왜냐하면 매번 각기 그 ‘자상(自相)’을 가질 따름이기 때문이다. 현량(감각) — 이 얻은 것을 ‘자상’이라고 한다.(4-2)

(e2.3.1.2.3) 양수명에 의하면, 인식의 성립은 우선 감각(現量)에 의존한다. 가령 우리가 갖고 있는 차에 대한 모든 인식은 다 이전에 감각한 차의 색깔과 맛이 그 단서가 되고, 나중에 그것에 근거하여 ‘차’라는 관념을 이뤄내는 것이다. 그러나 차에 대한 인식의 성립에는 다른 심리작용이 있고, 단지 현량작용만으로 이뤄지는 것은 아니다. 현량은 의미가 지각되지 않는 단순한 감각, 이른바 무분별(無分別)·무소득(無所得)이기 때문이다. 현량을 자료로 하여 의미를 지니는 개념을 구성하는 인식작용이 비량(比量)이다. 양수명은 비량이 현대적인 용어로는 이치라고 한다.

우리가 여러 차례 차를 마시고 눈으로 보아 ‘차’라는 개념을 명확하게 얻을 때, 이는 종합과 간별((綜과 簡, 습과 別 혹은 綜合과 簡別)이라는 두 가지 작용을 통해 이뤄진다. 각종 차들에 일관하는 궁극적인 공통점을 찾아내는 것이 종합의 작용이고, 동시에 차를 여타의 것과 구분하고 차의 각종 색깔과 형태를 파악하여 종류를 구분해내는 것이 간별의 작용이다. 간별과 종합의 작용은 선후 없이 동시에 이뤄진다. 비량이 각종 감각에서 공통점을 종합하고 차이점을 구별해내야 비로소 정확하고 명료한 개념을 구성하게 된다.

(e2.3.1.2.4) 비량(比量)의 인식대상은 현량처럼 대상과의 관련 속에서 주어지는 것이 아니라 단지 우리에게 하나의 영상으로 주어진 독영경(獨影境)이고, 그 인식내용은 공상(共相)이다. 우리가 마음속에 ‘차’라는 관념을 가질 때 그 근거가 되는 자료도 하나의 영상이다. 그러나 그 영상은 질(質)을 동반하지 않고 ‘견분’(見分)과 함께 생겨난다. 바로 객관적인 사물에 의지해서 변생하는 것이 아니라, 내 마음에서 생겨난(自生) 사적인 것이다. 현량이 대상과 인식주체 사이에서 이뤄지는 작용이라면, 비량은 영상들 사이에서 수행되는 간별과 종합의 작용이다. 비량의 인식내용을 ‘공상’이라 하는 것은 이 차의 의미(개념)가 많은 차들이 공유하기 때문이다. ‘견분’(見分)은 유식에서 인식내용을 분류한 ‘사분’(四分) 가운데 하나이다. ‘사분’은 견분을 비롯하여 상분(相分)·자증분(自證分)·증자증분(證自證分)을 말한다.

2.3.1.3 직각 — 비량(非量)

(q2.3.1.3.1) 인식이 현량(現量)과 비량(比量)으로 구성된다는 것은 옳다. 그러나 현량과 비량 사이에는 또 다른 작용이 있다. 단지 현량과 비량에만 의지해서는 성공할 수 없다. 왜냐하면 유식의 논법에 따르면, 현량은 구별되지 않고 의미가 지각되지 않은 것이기 때문이다. 영상 외에는 얻은 것이 없고 조금도 의미가 없기 때문이다. 가령 처음 검은 것을 보고 의미가 지각되지 않으면 몇 차례 반복해도 여전히 의미가 지각되지

않는데, 이때 비량지가 어찌 구별과 종합의 작용을 하지 않아서 그렇겠는가? 그래서 현량과 비량 중간에 일종의 다른 작용이 있다는 것이다. 그것은 바로 감각 <심왕(心王)> - 에 덧붙여지는 ‘수(受)’·‘상(想)’이라는 두 심소心所이다. 수·상이라는 두 심소는 일종의 분명하지 않고 말로 표현할 수 없는 의미를 얻을 수 있다. 그리하여 맨 처음 ‘검음’의 의미를 얻고, 여러 차례 누적되면 비량지의 종합작용을 거치면서 동시에 백·황·홍·녹 등 각종의 의미를 분명하게 구별해낸다. 이와 같이 비량은 구별과 종합의 작용을 하며, 그 다음에 비로소 추상적 의미가 생겨난다. ‘수’·‘상’이라는 두 심소가 의미에 대해 인식하는 것이 직각(直覺)이다. 그러므로 현량의 감각으로부터 비량의 추상개념에 이르는 중간에 반드시 ‘직각’의 단계가 필요하다. 단지 현량과 비량에만 의지해서는 인식이 이뤄질 수 없다. 이는 유식의 주장에 대한 나의 수정이다.(4-2)

(q2.3.1.3.2) 모든 직각이 인식하는 것은 단지 일종의 의미·정신·추세 혹은 경향일 뿐이다. 예를 들면 중국인의 서예에서, 우리가 어떤 사람의 글씨를 처음 보고 그 의미 혹은 정신을 인식해낼 수는 있으나 남에게 말로 설명하기는 매우 어렵다. 그러나 스스로 눈을 감고 깊이 생각해보면 참으로 분명하다. 이것이 바로 직각의 작용이다. 이때 감각이 인식한 것은 단지가로세로의 검은 색일 뿐이다. 처음에는 그 의미를 이해할 수 없고 비량이 처음 그것을 보았을 때에는 종합과 구별의 작용을 해낼 수 없는데, 직각이 아니라면 이 의미를 인식해내는 것이 무엇이겠는가? 우리가 보통 명인의 글씨 혹은 회화를 감상할 때, 오로지 감각에 의지해서 많은 검은 필획과 상이한 색깔만을 인식하는 것이 아니고, 직각에 의지해서 그 예술품의 아름답고 오묘함 혹은 웅대한 기상의 의미를 이해한다. 이 의미는 고정된 감각과 다르고 고정된 개념과도 다른 일종의 살아있는 형세이다. 직각이 인식하는 대상은 무엇인가? 바로 ‘대질경’(帶質境)이다. 대질경은 영상이 있고 본질이 있지만 영상이 본질과 일치하지 않는 것이다. 가령 우리가 한 소리를 들을 때 직각으로 그 미묘한 의미를 인식한다. 이때 귀로 들을 수 없는 소리가 본질이고, 미묘한 의미는 영상이다. 그러나 이 영상과 본질의 관계는 현량과 비량의 관계와 다르다. 대개 현량이 인식하는 것은 성격(性境)이고, 그 영상은 건분과 똑같이 생기는 것이 아니다. 그래서 영상이 본질과 같아야 하며, 순전히 주관에서 나와서는 안 되고 객관에서 나와야 한다. 비량이 인식하는 것은 독영경(獨影境)이고, 그 영상은 건분과 마찬가지로 질(質)이 동반되지 않으며, 따라서 순전히 주관에서 생긴다.(4-2)

(q2.3.1.3.3) 직각이 인식하는 것은 대질경인데, 그 영상은 반은 주관에서 나오고 반은 객관에서 나온다. 소리가 본질이 되므로 객관에서 나온다고 한다. 그러나 그 미묘한 의미는 실로 객관에는 본래 없던 것이고 주관이 덧붙인 것이다. 그래서 전적으로 객관에서 나왔다고 할 수 없고 성경이라고 할 수 없으며, 오직 본질을 띠고 있다(帶質)고 할 수 있을 따름이다.(유식에서는 객관을 인정하지 않는데, 여기서는 편의상 잠시 이렇게 설명하기로 하자.) 예를 들면 우리가 소리를 듣고 매우 묘하다고 느끼고 회화를 보고 매우 아름답다고 느끼고 사탕을 먹고 맛있다고 느끼는데, 사실 소리 자체는 묘하다고 할 게 없고 회화 자체는 아름답다고 할 게 없으며 사탕 자체는 맛있다고 할 것이 없다. 모든 아름다움·묘함·맛있음 등등의 의미는 다 사람의 직각이 덧붙인 것이다. 그래서 직각은 ‘비량’(非量)이다. 현량은 본질에 대해 덧붙이거나 빠지 않고, 비량(比量)도 이러저러한 감각에 대해 구별과 종합의 작용을 행하지만 덧붙이거나 빠지 않고 추상적 의미를 획득해낸다. 따라서 이 두 가지는 모두 맞다. 틀리는 때도 있지만, 본래 그런 것은 아니다. 오직 직각만이 그 실질에 자의적으로 덧붙인다. 본성상 자의적이므로 비량(非量)인 것이다. 그러나 우리가 ‘비량’이라 하지 않고 직각이라는 용어를 사용하는 것은, 유식에서 말하는 ‘비량’이 ‘사현량’(似現量)과 ‘사비량’(似比量)을 포괄하는 말로서 소극적이고 부정적인 용어이며, 현량과 비량에서 나오지 않는 일종의 특수한 심리작용을 표시하기 때문이다. 그래서 직각이라는 용어를 사용함만 못하다. (4-2)

(e2.3.1.3.4) 양수명에 따르면, 인식이 현량과 비량으로 구성되지만 단지 현량과 비량에만 의지해서는 인식이 이뤄질 수 없고 현량의 감각으로부터 비량의 추상적인 개념에 이르는 중간에 다른 일종의 작용이 있어야 한다. 왜냐하면 현량은 무분별·무소득이어서 영상만을 얻을 수 있을 뿐이므로, 비량이 이것을 가지고는 종합과 간별의 작용을 해낼 수 없기 때문이다. 현량과 비량의 중간에서 무분별·무소득의 현량(감각자료)의 의미를 분별해내어 비량으로 하여금 종합과 간별의 작용을 수행할 수 있도록 하는 것이 직각이다. 그는 직각이 바로 우리의 감각(心王)에 덧붙여지는 수(受)·상(想)의 두 심소(心所)이며, 이 두 심소에서 일종의 분명하지 않고 말로 표현할 수 없는 의미를 얻을 수 있다고 한다.

(e2.3.1.3.5) 양수명은 직각이 획득하는 것은 단지 일종의 추세 혹은 경향일 뿐이라고 한다. 예를 들면 서예작품을 감상할 때, 우리가 어떤 사람의 글씨를 보고 그 기상 혹은 정신을 느낄 수 있으나 남에게 말로 설명하기는 매우 어렵다. 그러나 스스로 눈을 감고 깊이 생각해보면 참으로 분명하다. 또 우리가 명인의 회화를 볼 때 사실 단지 감각에 의지해서 많은 검은 필획과 상이한 색깔만을 인식하는 것이 아니고, 직각에 의지해서 예술품의 아름답고 오묘함 혹은 웅대한 기상을 이해한다. 그것은 고정적인 감각과 다르고 또한 추상적인 개념과도 다르며, 실로 일종의 살아있는 형세이다.

(e2.3.1.3.6) 양수명은 직각이 인식하는 것, 즉 직각의 인식대상을 ‘대질경’(帶質境)이라 부른다. 대질경은 영(影)이 있고 질(質)이 있지만 영이 질과 일치하지 않는다. 가령 우리가 하나의 소리를 들을 때 직각으로 그 미묘한 의미를 인식한다. 이때 귀가 들을 수 없는 소리 자체가 질이고, 미묘한 의미는 영이다. 대질경에서 영의 질에 대한 관계는 현량과 비량에서의 그들 사이의 관계와 다르다. 양수명에 따르면, 현량의 인식대상은 성경이고, 영상이 건분과 동일한 것은 아니지만, 영은 질과 같아야 한다. 순전히 주관에서 나와서는 안 되고 객관에서 나와야 한다. 비량이 인식하는 것은 ‘독영경’(獨影境)이고 질이 동반되지 않으며, 그래서 순전히 주관에서 생겨난 것이다. 직각이 인식하는 대질경에서는, 그 영이 반은 주관에서 나오고 반은 객관에서 나온다. 가령 우리가 듣는 소리의 의미에서, 그 소리가 질이 되므로 객관에서 나오지만, 그 미묘한 의미는 객관에 본래 없던 것을 주관이 덧붙인 것이다. 그래서 전적으로 객관에서 나왔다고 할 수는 없고(따라서 성경이라고 할 수 없으며), 오직 질을 동반하는(帶質) 것이라고 할 수 있을 따름이라고 한다.

(e2.3.1.3.7) 양수명은 객관에 본래 없던 것을 덧붙인다는 점에서 직각을 ‘비량(非量)’이라 부른다. 현량은 질에 대해 덧붙이거나 빠지 않고, 비량도 이러저러한 감각에 대해 종합과 간별의 작용을 행하지만 덧붙이거나 빠지 않고 추상적 의미를 획득해낸다. 따라서 이 둘은 다 진실하고,

틀리는 때도 있지만 본성상 그런 것은 아니다. 그런데 직각은 그 질에 멋대로 덧붙이고 그 본성상 주관적이므로 비량(非量)이라는 것이다. 가령 우리가 소리를 듣고 매우 묘하다고 느끼고 회화를 보고 매우 아름답다고 느끼며 사탕을 먹고 맛있다고 느끼는데, 사실 소리 자체는 묘하다고 할 게 없고 회화 자체는 아름답다고 할 게 없으며 사탕 자체는 맛있다고 할 게 없다. 우리가 느끼는 모든 아름다움·묘함·맛있음 등등의 의미는 모두 직각이 덧붙인 것이다. 그래서 직각은 비량(非量)이라는 것이다. 그러나 비량(非量)이라 하지 않고 직각이라는 용어를 사용하는 것은, 유식에서 말하는 비량(非量)이 소극적 부정적인 용어로서, 현량과 비량(比量)과는 다른 일종의 특수한 심리작용을 표시하기 때문이라고 한다.

(e2.3.1.3.8) 양수명에 따르면, 직각은 두 가지로 나눌 수 있다. 하나는 감각에 결합된(附于感覺的) 것이고, 다른 하나는 이지에 결합된(附于理智的) 것이다. 가령 소리를 듣고 미묘한 의미를 아는 것은 감각에 결합된 직각이다. 시문(詩文)을 읽고 미묘한 의미를 이해하는 경우 그 의미는 애초에 검은 글자에 있던 것이 아니고 우리 마음의 이해에 의해 덧붙여진 것이다. 양수명은 이와 같은 의미를 반드시 이지에 결합된 직각에 의해 얻을 수 있다고 한다. 인용문에서 사현량(似現量)은 잘못된 현량, 즉 잘못된 직접직각을 가리키며, 사비량(似比量)은 잘못된 비량(比量), 즉 그릇된 추론을 말한다.

2.3.2 인도의 형이상학과 불교의 입장

2.3.2.1 인도의 형이상학

(q2.3.2.1.1) 인도의 형이상학을 살펴보자. 그들이 탐구하는 문제는 대부분 서양의 형이상학적 문제와 유사하며, 우주본체에 대해 설명하기를 좋아한다. 그 유파·종파는 매우 많다. 가장 유명하고 철학사상이 매우 풍

부한 것은 스스로 상키야(Samkhya) <수론(數論), 베단타(Vedanta)>라 부르는 범천파(梵天派)이다. 현재 그들에 대한 서양인의 연구가 적지 않다. 그러나 내가 볼 때 그것들은 비판을 면할 길이 없다. 상키야가 말하는 ‘자성(自性)’ ‘신아(神我)’는 데카르트의 심물이원론(心物二元論)과 비슷하고, 베단타에서 말하는 ‘범천(梵天)’은 스피노자의 범신일원론(泛神一元論)과 비슷하여, 그것이 독단론임을 숨길 수 없다. 그밖에 바이세시카(Vaisesika), 니야야(Nyaya), 유가행(瑜伽行) 등은 견해가 더러 다르기는 하지만 가치는 그와 같을 따름이고(곧 독단론에 불과하고-역자), 바이세시카의 극미론(極微論)도 원자론 및 모나드(Monads)설과 같은 부류이다. 그 사상은 앞의 두 종파와 그리 다르지 않다. 가령 유가행과 상키야 학파가 그러한데, 여기서는 상세히 논하지 않겠다.(4-6)

(e2.3.2.1.2) 양수명은 북경대학에서 인도철학을 강의하고 강의안을 정리하여 『인도철학개론』이라는 저술을 출간한 바 있다는 사실에서도 짐작할 수 있거니와, 인도철학에 대해 깊은 관심을 갖고 상당히 종계가 있었다. 언어상에서 인도유럽어족이라 불리는 데서 알 수 있듯이, 인도철학은 개념상에서 뿐만이 아니라 철학적 문제와 방법 면에서 서양철학과 상당히 비슷한 면이 있다. 양수명은 여기서 우주 본체를 탐구하는 형이상학적 문제에서 서양철학과 인도철학이 유사하다는 점을 언급하고 있다. 그러나 다른 곳에서는 인도 사람들은 현실세계를 벗어나(출세) 정신적 자유와 해방(해탈)을 추구한다는 점에서 서양철학과는 동기가 다르다는 점을 지적한다.

(e2.3.2.1.3) 상키야(Samkhya)는 기원전 2세기경 바라문 전통에서 형성된 인도철학의 한 유파로, 세계를 25원리(tattva)에 의거하여 설명하였다. 수(數)를 중시한다고 해서 수론(數論)이라고 불려왔다. 베단타(Vedanta)는 인도의 정통철학 가운데 가장 영향력 있는 유파로서, 우파니샤드와 『바가바드 기타』 및 『베단타경』 혹은 『브라흐마경』을 기초로 한다. 베단타는 베다의 끝이라는 뜻으로 우파니샤드를 가리키지만, 나아가 우주의 궁극적이고 통일적인 원리를 탐구하는 우파니샤드의 철학을 체계적으로 해석하고 발전시킨 철학체계를 지칭한다. 신아(神我)는 순수

정신 내지 혼을 의미한다. 외도(外道), 즉 불교 이외의 다른 인도 종교에서는 불멸의 자아(atman)를 가리킨다. 범천(梵天: Brahman)은 고대인도, 특히 브라만교(Brahmanism)에서 만유의 근원을 신격화하여 부르는 말이다. 바이세시카(Vaisesika)는 세계를 여섯 범주로 구분하여 설명하기 때문에 붙여진 이름인데, 중국에서는 ‘바이세시카’를 뛰어나다(殊勝)는 의미로 이해하여 승론(勝論)이라 불렀다. 니야야(Nyay)는 바이세시카(勝論)와 함께 취급되는 철학유파로서, 바이세시카가 주로 세계의 형이상학적 구조를 중점적으로 다루는 데 비해, 형이상학적 세계관을 논리학과 인식론을 통해 뒷받침해주는 학파이므로 ‘정리(正理)학파’라고 불렀다. 인도의 정통학과 가운데서도 극단적인 실재론적 입장을 대표하여 불교철학과 정면으로 대립하였다. 유가행(瑜伽行)은 중관(中觀)과 더불어 인도 대승불교의 양대 산맥을 이루는 철학으로서 보통 유식(唯識)이라 불린다. 4세기초의 미륵(彌勒: Maitreya)을 거쳐 무착(無著, Asanga)과 세친(世親, Vasubandhu)에 의해 크게 발달하였다. ‘유식무경(唯識無境)’설을 바탕으로 식전변설(識轉變說)과 삼성설(三性說) 등을 주장하였다.

2.3.2.2 형이상학에 대한 불교의 입장

(q2.3.2.2.1) 불교의 경우에는 그 가르침이 다양하여 일정하지 않으며 사상도 일치하지 않는 듯하다. 그 후 각지로 전파되어 부파·종파가 나뉘어, 스스로는 모두 불가사상이라고 하지만 근거를 대어 논단하기는 매우 어려워 보인다. 그러나 조리를 찾을 수는 있는데, 내가 찾은 결과, 불교는 분명히 고대 형이상학의 오류에 빠지지 않았다는 것이다. 아래에서 다음과 같이 나누어 서술하겠다. ① 소승불교는 형이상학을 논하지 않았다. ② 대승불교는 형이상학을 논하며 자신의 방법을 개척하였다. ③ 외국의 인도 이외 지역에 전파된 - 역자) 불교는 간혹 방법을 찾지 못하였지만, 그것이 불교의 책임은 아니다.(4-6)

(q2.3.2.2.2) 많은 사람들이 소승불교가 형이상학을 논하지 않았다는

점은 유의하지 않았지만, 나는 이것이 가장 중요한 일이라고 느낀다. 소승이 대상(色)과 마음(心)을 함께 거론하는 것은 얼핏 보면 심물이원론 같지만, 사실은 그렇지 않다. 그들이 대상과 마음이 피차 종속되지 않고 또 공유하는 바가 없다고 하는 것은 심물이원이어야 하지만, 대상과 마음이 ‘유위법’(有爲法)이고 모두 진실이 아니라고 하는데 어떻게 그것을 본체라고 할 수 있겠는가? 또 인도인이 우주 본체를 추구함은 모두 해탈하여 본체와 일치하기 위해서이다. 소승은 해탈하여 ‘무위법’(無爲法)에 이르러 하는데, 그들이 해탈하여 떠나려 하는 것이 바로 대상과 마음이니, 그들이 대상과 마음을 본체로 보지 않음은 매우 분명하다. 그들이 해탈하려는 것이 ‘무위’에 있고 또 ‘무위’는 참되고 불변하는 것이라고 하므로, 본체와 매우 유사하다. 그러나 소승은 또 무위가 만물의 근원이라 하지 않고 무위를 대상과 마음을 떠난 불변의 존재라 하므로, 무위를 어떻게 그들의 본체라고 볼 수 있겠는가? 소승의 주장이 실로 우주의 본체 문제에 대한 대답이 아니라 우주만물을 분류하여 본 것일 뿐이며, 그들에게는 만물을 귀일시키는 하나의 관념이 없음을 알아야 한다. 여러 측면에서 소승의 주장을 고찰해보면 정밀하고도 복잡하지만, 결코 형이상학에 대해 논하는 것은 아니다. 이로써 소승 자체는 비판을 면할 수 있었고, 대승불교를 도와 불교가 고대의 동서양에서 피할 수 없었던 착오를 결코 범하지 않게 하였음을 증명해준다.(4-6)

(q2.3.2.2.3) 그 당시 인도에서는 사람들이 각자의 주장을 펼쳐 형이상학에 대해 논하였는데, 이 사회에서 불교가 일어나고도 그에 대해서는 전혀 주장하지 않았음은 주목하지 않았다. 무슨 이유로 그러하였는가? 내 생각으로는, 소승과 대승이 모두 불설(佛說)의 한 증거이기 때문이다. 만일 의도적으로 논하지 않고 후대에 다시 논할 여지를 남겨준 것이 아니라면, 어떻게 소승이 나중에 나온 대승을 위해 여지를 남겨놓을 수 있었으며, 어떻게 홀로 단호히 사람들이 논하는 문제를 논하지 않을 수 있었겠는가? 소승은 불설이고 대승은 후에 나온 것이라고 생각하는 사람들은 이를 믿지 않아도 되지만, 흘려보내지 말고 한번 해석을 해보기 바란다. 내 견해로는, 불교가 당시 형이상학을 논하지 않은 것은 거론하여 보았자 사상에 좋은 점이 없을 뿐 아니라 [거론하면] 더욱 어리석게 집착하여 분명히 알 수 없을까 염려했기 때문이다. 그래서 먼저 나온 소승은 단지 상대(相對)만을 말하며 절대(絕對)를 말하지 않고, 비록 당시 사상문제와 들어맞지는 않았지만 전혀 상관하지 않았다. 대승불교에 이르러 비로소

그에 대해 설명하였는데, 이때에도 단지 절대만을 설명하고 상대에 대해서는 거의 한 마디도 하지 않았다. 유식학이 나오자 — 유식은 상대로부터 설명하여 절대로 들어간다 — 둘을 소통시켜 뒷사람들로 하여금 불교가 어떤 것인지 명백하게 이해하도록 하였다. 나는 인도의 대승불교가 다 유식을 말한다고 생각지는 않는다. 단지 유식의 방법 또한 그들의 방법이므로, 그 형이상학이 독단이 아니라는 것이다. 시간이 너무 많이 흐르고 아주 먼 지역으로 전파되었기 때문에 원래의 근본을 잃어 보존될 수 없었다. 가령 중국에서 전개된 화엄종 등은 일본에도 전해져 정상원료(井上圓了) 등이 많은 논의를 폈지만 모두 비판을 면하기 어렵다. 그러므로 외국 불교에 대해 인도불교가 책임을 지기는 어렵다.(4-6)

(e2.3.2.2.4) 양수명에 따르면, 인도철학이 우주본체를 탐구하는 형이상학적 문제에서 서양철학과 상통하지만, 인도 불교에서는 형이상학을 논하지 않았다. 대승불교는 물론이고 소승불교에서도 그러한데, 해탈하여 무위에 이르려는 소승불교에서는 그들이 벗어나고자 하는 대상세계와 마음뿐 아니라 그들이 추구하는 무위도 우주의 본체가 아니어서 결코 형이상학적 차원에서 우주의 본체를 탐구하지 않았다는 것이다. 일찍이 불타는 ‘십무기’(十無記) 혹은 ‘십사무기’(十四無記)라 하여 세계의 지속(영원), 범위(무한), 영혼의 본질, 사후에 여래 상태 등등의 문제에 대해서는 아예 답변을 거부하였는데, 이는 경험에 근거한 해답이 불가능하며 이들 문제의 해결이 고차원의 종교적 삶, 해탈에로 인도하지 못하고 단(斷)·상(常)의 그릇된 두 견해(二見)로 유도하기 때문이라고 하였다. 그리하여 칼루파하나(Kalpahana)는 초기불교의 이론은 형이상학이 아니라 경험론(empiricism)이라고 하였다(增谷文雄, 『佛教概論』, 이원섭 옮김, 현암사, 1971). 양수명의 해석에 의하면, 소승불교는 현상세계(양수명의 표현을 빌면 ‘相對’)만을 말하고 현상을 넘어선 세계의 실상(양수명의 표현으로는 ‘絕對’)에 대해서는 언급하지 않았는데 비해 대승불교에 이르러 ‘절대’를 설명하였는데, 유식에 이르러 ‘상대’로부터 ‘절대’로 나아가 소승과 대승을 소통시켜 독단적이지 않은 형이상학을 건립하였다.

2.3.3 유식의 형이상학

(q2.3.3.1) 유식학과 사람들이 우리에게 말해준 불가의 형이상학 방법이 어떤 것인지 살펴보자. 자세히 말할 수는 없고 간단히 설명해보기로 하자. 그들은 러셀이 경험을 버리고 이지의 길로만 나아갔던 것과 다르게 또 베르그송이 그 모호한 직관을 사용하는 것과는 달리, 여전히 사람들이 신뢰하는 감각 - 그들은 현량이라 부른다 - 에 의지한다. 그들이 일반적으로 인식을 설명할 때 단지 현량(現量)과 비량(比量)에 의지한다는 것은 옳다. 이 두 가지가 우리에게 확실하고 믿을 만한 인식을 제공한다. 그리고 그밖에 직관·명상(冥想) 등은 모두 배척한다. 이런 태도는 서양 과학자들과 다르지 않다. 과학자들이 연구를 수행할 때 사용하는 감각과 이지가 또한 유식에서 학문을 할 때 사용하는 도구이다. 인명(因明)과 유식의 서적을 한 번 펼쳐보면, 유식에서 어떻게 감각을 초월하는 주장을 용납하지 않는지 알 수 있다. 그들은 이른바 ‘비판적 자연철학’(Critical Naturalism), 가령 피어슨의 감각주의와 매우 비슷하다. 감각을 떠나면 아무 것도 없으며 감각을 초월하여 실재하는 어떤 것이 있다는 것은 성립되지 않는다는 피어슨의 말은 바로 유식의 제1단계 논의다. 이런 태도에서 어떻게 형이상학을 논하지 않을 수 있겠는가? 맞다. 유식에서는 원래 구체적 ‘우주’ 관념을 바로 비량(非量)이라 보고, 다시 이로부터 많은 주장을 펼치는데 다 비량(非量)이다. 그들은 일찍이 형이상학을 근본적으로 부당하다고 여기고 매우 분명하게 비판을 가하였다. 그러나 그러면서도 그들은 도리어 형이상학을 논하였으니, 여기서도 그들의 형이상학에 대한 논의가 다른 어설론 논의와는 같지 않음을 알 수 있다.(4-7)

(e2.3.3.2) 양수명은 유식이 형이상학에 대해 근본적인 비판을 가하면서도 나름의 형이상학을 건립하였다고 한다. 그는 유식에서 말하는 현량과 비량이 이지를 사용하는 방법 혹은 과학자가 사용하는 방법과 다르지 않다고 보았다. 또한 사용하는 용어들이 다 명확하고 고정된 개념으로서, 베르그송이 『형이상학 서론』에서 형이상학에는 사용할 없다고 비판하는 부류에 포함된다고 보았다.(梁漱溟, 「유식과 베르그송」(唯識家與柏格森), 『民鐸雜誌』 제3권 제1호, 베르그송 특집호, 민국10년(1921) 12월 1일) 결국 유식학은 감각과 이지를 사용하여 독단적이지 않은 형이상학을 건립

하였다고 한다. 인명(因明, hetuvidya)이란 5-6세기의 진나(陳那, Dignaga)와 7세기의 법칭(法稱, Dharmakirti)에 의해 크게 발달한 인도불교의 논리학을 말한다. ‘인’(因, hetu)이란 논증의 형식에서 결론을 이끌어내기 위한 이유로서, 그것이 논증의 가장 중요한 부분이므로, 인(因)을 밝히는(明) 학문이란 의미에서 논리학을 ‘인명’(因明)이라 부른다.

2.3.3.1 현량의 두 단계

(q2.3.3.1.1) 우리가 앞에서 세 가지 인식작용을 열거하면서 현량이란 명칭을 사용하고 감각이란 명칭을 사용하지 않은 것은, 사실 평상시에 우리의 감각이 원래 ‘성경’(性境)을 대상으로 할 때에는 현량이라고 해도 무방하지만, 이미 다른 작용과 함께 뒤섞여 나눌 수 없고 나아가 일반인이 말하는 감각은 거의 모두 지각(perception)을 가리키므로 현량과 동일시할 수 없기 때문이다. 현량은 순수하게 정관적(靜觀的)이다. 실험주의자들이 생물 연구에서 파악한 심리에서는 순수하게 정관적인 인식작용을 결코 인정하지 않는다. 그들이 인정하지 않는 것은 옳다. 우리의 감각기관은 본래 생활의 도구이다. 그 인식작용은 모두 의지적인 활동인데, 어떻게 순수하게 정관적일 수 있겠는가? 유식가도 바로 이 때문에 일상생활에서 한시도 현량이 없을 때가 없지만 현량을 파악할 수는 없다고 한다. 현량작용은 평상시에 매우 순간적이고 미묘하지만 결코 없는 것은 아니다. 반드시 비비량(比非量)에 뒤섞인 매우 순간적이고 미묘한 현량을 분리시켜, 순간적인 것을 지속시키고 미묘한 것을 드러나게 해야 — 즉 유위적인 태도로 자의적이지 않고 깨끗하게, 순전히 고요하게 관찰해야 — 한다. 이렇게 하는 것이 제1단계의 현량이다. 어떻게 그것을 입증할 수 있는가? 가령 새가 나는 것을 보면 단지 새를 보고(그러나 그것이 새라는 것은 모른다.) 그것이 나는 것을 보지 못하고, 깃발이 펄럭이는 것을 보면 단지 깃발을 볼 뿐(그렇지만 그것이 깃발이라는 것은 모른다.) 그 움직임을 보지 못하는 것이다.(4-7)

(q2.3.3.1.2) 1단계에 도달하였을 때에야 서서히 2단계에 이를 수 있다. 2단계는 앞 단계에 이어서 이뤄지지만, 앞 단계에 비해 진일보한 무사(無私)이고 진일보한 정관(靜觀)이다. 무사와 정관은 이에 이르러 더

이상 나아갈 수 없게 된다. 이는 무엇으로 입증할 수 있는가? 바로 눈앞의 사람과 풍경이 모두 없는 것이다. 공이기 때문에 보이는 것이 없다. 이는 바로 본체를 보는 것이다. 유식가는 이를 “근본지(根本智)가 진여(眞如)를 증득(證得)한다.”고 한다.(4-7)

(e2.3.3.1.3) 여기서 양수명은 유식의 현량을 두 단계로 구분하고 있다. 제1단계는 대상세계로부터 감각자료(sense data)를 획득하지만 그것의 의미는 지각하지 않는 단계다. 유식의 현량은 순수하게 정관적이어서 생활이 도구로서 감각기관이 의지적으로 획득하는 감각과는 다르다. 이른바 무소득·무분별이다. 이와 같은 무분별·무소得的 제1단계 현량에 뒤이어 진여를 여실하게 증득해내는 제2단계의 현량이 발휘된다. 눈앞의 세계를 (空)이라 보는 것은 아무 것도 존재하지 않는다는 것이 아니라 바로 언어와 개념의 세계에 매몰되지 않고 또한 인간 인식의 한계에 갇히지 않고 세계의 실상을 있는 그대로 직시해내는 것을 의미한다는 것이다.

2.3.3.2 욕구의 전진적인 추구하고 이집(二執)

(q2.3.3.2.1) 원래 불가의 견해에 따르면, 우리 인간 혹은 여타의 생물이 눈앞에 대면하고 있는 — 상천(上天), 하천(下天)과 자신의 신체를 포함하는 — 우주는 단지 자신의 전진적인 추구에 대한 하나의 대답일 뿐이다. 사람이나 여타 생물이 안정적이고 확실하다고 보아서는 안 된다. 그 눈·코·귀가 매우 단정하고 우아하다고 여겨서는 안 된다. 그것은 실로 굼주린 것처럼 맹렬하게 앞으로 나아간다. 그 눈·귀·손·발 등 일체의 감각기관은 실로 모두 하나의 무기로서 지극히 탐욕스럽게 이리저리 추구한다. 이는 자연히 인간을 너무 비난하는 것이라, 사람들이 인정하기 어렵고 자신은 결코 그렇지 않다고 생각할 것이다. 그러나 이는 본래 저절로 알 수 있는 것이 아니고 의식에 드러나는 것이 아니며 배후에 숨어있는 것임을 알아야 한다. 당신이 잠을 자고 있을 때, 전혀 움직임이 없고 의식하지 못하지만 그것은 여전히 맹렬하게 활동한다. 이 전진적인 추구는 이집(二執) <아집(我執)과 법집(法執)>에 기초한다. 전진적으로 추구할 때에는 눈앞[의 대상]이 있고 자기가 있다고 여긴다. 이른바 ‘구하라 그러면 너에

게 주실 것'이라는 태도이다. 여기서 사물과 자기를 인식하고 구하면 얻을 것이라고 말한 것은, 어떤 의도가 있을 필요 없이 이미 존재하는 것이다.
(4-7)

(e2.3.3.2.2) 양수명은 유식 사상을 불교의 유식사상과 베르그송 철학을 원용하여 생활이란 '사건의 연속적인 흐름'(事의 相續)이라고 정의한 바 있다. 그리고 사건이란 구체적인 생활에서 유식에서 말하는 인식의 대상(見分)과 인식의 주체(相分)의 통일 혹은 결합이며, 찰나간의 감각 혹은 생각이 다 일문일답의 '사건'이라고 하였다. 말하자면 사건은 우리의 모든 의식작용의 기본형식인 물음과 대답(一問一答), 즉 인식하는 주체(혹은 의식)와 주체가 획득해낸 인식내용의 통일체라는 것이다. 그리고 사건이 샘물처럼 끊임없이 솟아나오는(涌出) 것, 곧 '사(事)의 상속(相續)'은 우리의 물음과 대답이 그치지 않기 때문이며, 그침이 없는 물음의 도구는 우리의 의식과 감각기관(곧 眼耳鼻舌身意 六根)이고 이들 도구의 배후에서 그것들을 산출하고 조종하는 것을 일삼는 물음의 주체는 중단 없는 의욕(大潛力, 大要求 혹은 大意欲)이라고 하였다. 여기서 양수명은 그와 같은 물음의 주체와 대상을 불교의 이집(二執), 곧 아집(我執)과 법집(法執)으로 설명하고 있다. 인용문에서 "구하라, 그러면 얻을 것이다."('마태복음' 7:7)라는 말은 자신과 대상세계가 존재함을 전제로 하여 욕구를 전진적으로 추구하는 것을 가리킨다.

2.3.3.3 팔식

(q2.3.3.3.1) 우리의 의식 중의 '아'(我)와 '법'(法)은 거칠고 단절적이며 그다지 중요하지 않다. 여기서 말하는 것은 매우 깊이 숨어있고 미세하며 관념들이 부단히 이어지는 것이다. 이 관념들이 나와 연관되어 끊임없이 이어지는 것은 가장 근본적인 작용으로서 '말나식'(末那識) (제7식)이라 부른다. 이리저리 생각하고 때때로 떠올랐다 사라지는 마음은 근본이 아니며 중요하지 않다. 그것은 단지 전진적으로 생활하는 데 사용하는 도구의 하나이다. 그것은 눈·귀·코·혀·몸의 다섯 감각과 함께 전6식이라

불린다. 이 전6식은 인간에게 있어서는 여섯 가지이지만, 모든 생물이 다 그렇지는 않다. 감각의 수가 적을 수도 있고, 의식(제6식)이 발달하지 않거나 거의 없을 수도 있다. 그러나 가장 중요한 것은 여전히 제7식이다.(4-7)

(q2.3.3.3.2) 대개 생명이 있고 없음으로 생물과 무생물을 구분하는데, 이는 이집(二執)의 존재 여부에 달려있다. 생명은 앞을 향하는 활동에 달려있고, 그 활동은 이집에 기초하기 때문이다. 여섯 가지 도구를 사용하여 전진적으로 추구할 때, 부딪치는 것은 다름 아니라 여전히 자기가 변형해낸 것이다. 눈이 색을 볼 때 그 색은 안식(眼識)이 나타난 것이고, 귀가 소리를 들을 때 그 소리는 이식(耳識)이 나타난 것이며, 나아가 의식이 관념을 일으킬 때 그 관념은 의식(意識)이 나타난 것이다. 이것이 앞에서 삼량에 대해 서술할 때, 현량·비량(比量)과 비량(非量) — 감각과 사유 — 을 막론하고 그 영상은 다 자신이 변형해낸 것이라고 말할 이유이다. 영상의 배후에는 본질이 있으므로 사람들은 그것을 객관적 물질세계라고 지적한다. 그러나 사실 그렇지 않다.(4-7)

(q2.3.3.3.3) 제7식은 무엇을 가지고 ‘나’라고 여기는가? 7전식(轉識) — 제7식과 전6식 — 이 변형해낸 영상은 어디서 온 것인가? 이러한 것의 본질은 모두 아뢰야식(阿賴耶識) — 제8식에 있다. 똑바로 말하면 이 제7식이 본질로 삼는 것은 — 자아관념을 갖고 구성해내는 내계(內界)와 전진적으로 추구하여 구성해내는 외계(外界)를 막론하고 — 모두 이 아뢰야식이다. 나아가 7식이 변형해내는 것도 아뢰야식에서 나온다. 유일한 존재가 아뢰야식이다. 동서를 보고 위아래를 보고 안팎을 보아도 부딪치는 것은 모두 이것이다. 그러나 영상이 수시로 변할 뿐 아니라 영원히 존재하는 것이 아니라는 것이 이 안팎의 본질이다. 사람들은 그것이 고정된 물질세계라고 여기는데, 사실은 쉼 없이 흘러 서로 이어지며 전변한다. 하나의 돌도 하나의 돌이 아니라, 많은 돌의 상속이다. 영상이 사람에 따라 각기 다를 뿐 아니라 — 너의 안식이 변형해낸 불음과 힘은 너에게 속하고, 내 안식이 변형해낸 불음과 힘은 나에게 속한다 —, 본질도 객관적 존재가 아니고 사람에 따라 다르다. 너의 우주는 네가 변형해낸 것이고, 나의 우주는 내가 변형해낸 것이다.(4-7)

(q2.3.3.3.4) 여기서 가장 주의할 점은, 내외가 모두 하나의 아뢰야식

인데 우리로 인해 둘로 나뉘어 중간에 여러 장막이 쳐졌다는 것이다. 이는 바로 우리가 생활하는 가운데 - 전진적으로 추구하는 가운데 - 대상(物)과 자아(我)로 분리되었다는 말이다. 제7식이 나에 집착하여 스스로 영상을 변현해 안으로 하나의 장막을 치고, 전6식이 사물을 가지고 또 영상을 변현해 밖으로 하나의 장막을 친다. 그래서 전체 우주, 이른바 절대是我们的 감각과 사유로는 파악할 수 없다. 이들 도구가 활동할 때 이미 일찍이 대립적 형세가 이뤄져 겹겹이 장막이 쳐진 것이다. 이 장막을 걷으려면 곧바로 유일하고 절대적인 본체를 인식하고 이집에서 해방되어야 한다. 그럼으로써 자의적인 추구가 저절로 그치고 겹겹의 장막이 걷히며 모두가 하나라는 의미가 실증될 수 있다.(4-7)

(e2.3.3.3.5) 불교의 유식사상에서는 7전식(轉識: 前六識과 제7 末那識)과 제8 아뢰야식(阿賴耶識)을 합하여 팔식설(八識說)을 주장한다. 양수명은 안식(眼識)·이식(耳識)·비식(鼻識)·설식(舌識)·신식(身識) 등의 전오식(前五識), 즉 우리 몸의 외부에 존재하는 다섯 가지의 감각기관과 그것을 통해 얻는 인식의 뿌리로서 그 기저에 놓여 있는 제6 의식(意識) 뿐만 아니라 자의식으로서 제7 말나식(末那識)도 사람이 욕구를 전진적으로 추구하는 데 사용하는 도구라고 한다. 그는 단순한 감각(sensation) 내지 감각자료(sense data)로서 유식의 현량(現量)이 우리에게 주어진 하나의 영상(影, image)인 ‘자상’(自相)을 인식해내는데, 그것은 외계를 탐문하는 도구인 감각기관이 변현(變現)해낸 것이라고 하였다. 여기서 양수명이 강조하는 점은 내계와 외계를 막론하고 전7식이 구성해내는 것은 모두 제8 아뢰야식을 본질로 삼는데, 아뢰야식에서는 내외가 하나로 통일되어 있다는 사실이다. 그런데 우리가 욕구를 전진적으로 추구하는 가운데 주체와 대상을 분리시킴으로써 내외가 구분되고 단지 영상만을 변현해낼 수 있을 뿐 진여를 증득할 수 없게 되었다고 한다.

2.3.3.4 유식의 형이상학에 대한 평가

(q2.3.3.4.1) 이것이 형이상학에 대해 유식이 공헌한 방법이다. 그래서

그 1단계와 2단계가 모두 여기서 이뤄진다. 침잠! 휴식! 해방! 다행히 감각기관에 여전히 이 순간적이고 미묘한 현량이 있어 참으로 자의적이지 않고 순수하게 정관(靜觀)한다. 단지 침잠하고 휴식하고 해방되기만 하면 그 작용이 저절로 드러난다. 비유하자면, 제1단계의 현량은 자의적인 비비량(比非量)이 일어나지 않아 날아가는 존재를 보지만 날아감 자체는 보지 못한다. 날아감은 일종의 형세·의미·경향일 뿐이고, 결코 구체적인 사물이 아니다. 현량은 그것을 인식할 수 없다. 왜냐하면 현량은 감각 중에 단지 저 사물(새나 깃발)의 영상만을 드러내기 때문이다. 이 영상은 단지 한 장의 사진이다. 그것이 눈앞에서 날아가는 것이 가령 100번의 찰나라면, 100번의 감각이 연달아서 생겨나 100개의 영상이 연달아 이뤄진다. 각각의 영상은 본래 정적(靜的)이고 100개의 영상도 정적인 것이므로, 그 날아감은 시종 볼 수 없는 것이다. 반드시 동시에 직관작용이 저 영상들을 꿰어야 비로소 날아가는 형세를 볼 수 있다. 이는 영화와 마찬가지다. 날아감을 보지 못하는 것은 직관이 작용하지 않고 현량만이 있는 증거이다. 1단계 현량이 해방되어 최고조에 이를 때에는, 공허한 날아감의 형세가 없을 뿐 아니라 실제의 영상도 없는 것이다. 따라서 일체가 공이어서 아무 것도 보이지 않는다고 한다. 영상은 본래 감각이 드러낸 것이다. 가령 감각이 하나의 물음이라면 사진은 그 대답이다. 묻지 않으면 대답은 없다. 우리가 멋대로 추구할 때에 감각이 탐문의 도구가 되어 8식이 변형해낸 본질에 부딪치면 이 영상이 생겨나게 된다. 대해방에 이르면 추구도 없고 탐문도 없으며 본질도 영상도 없다. 이에 현량이 바로 ‘진여(眞如)’, 즉 본체를 증득한다. 유식에서는 이른바 “인식이 진여와 완전히 일치한다.”, “무분별지가 대상을 변형시키지 않고 따른다.”고 한다. 다시 ‘후득지(後得智)’를 산출해내고 또 모든 존재의 자상(自相)과 공상(共相)등을 분별해내고 무분별지(일명 근본지)가 증득해내어 우리에게 알려준 것이 바로 형이상학이다.(4-7)

(q2.3.3.4.2) 나는 유식에서 제시한 형이상학의 새로운 방법이 러셀과 베르그송의 방법에 비해 만족스럽고 믿을 만하다고 생각한다. 형이상학은 본래 설명할 수 없는데, 이제 와서 설명할 수 있는 것은 이러한 일대 전환이 있어서 가능하였다. 또한 가장 기괴하고 가장 철리에 가까운 설명을 통해 유식을 위해 적지 않은 증명을 해준 이는 서로 대립적인 러셀과 베르그송으로서, 유식에 큰 도움을 주었다. 베르그송의 방법은 유식에 어울리지 않지만, 그것이 도출해낸 원리는 매우 긴밀하게 부합한다. 양쪽이

동일한 대상 — 생명·생물 — 을 연구하기 때문이다. 러셀이 추구한 길은 이지를 사용하여 대상세계에 대한 연구를 수행한 것으로, 유식과 관계없는 듯하지만 뜻하지 않게 베르그송보다 더욱 부합하는 곳이 있다. 베르그송이 말하는 ‘생명’과 ‘지속’은 전체적이고 불가분의 것인데, 이는 ‘상견(常見)’에 빠져 다소 옳지 못하다. 러셀이 주장한 바, 아인슈타인의 상대성이론으로 증명한 ‘사태상속설’(事情相續說)은 단견과 상견을 벗어난 것으로, 하나의 돌은 하나의 돌이 아니라 많은 돌의 상속이라고 주장하면서 고정적인 실체에 반대하는 유식의 이론을 증명해주고 있다. 옛날의 유식 학자들은 지하에 있으므로, 한 번 서양의 학설을 살펴보자. 그들([옛날의 유식 학자들] — 역자)이 형이상학에 대한 논의에 반대하고 고정적 실체로서의 물질에 대해 반대한 것을 당시 외도와 소승이 이해하지 못하였고, 나아가 각종 주장을 당시 어떻게 설명해도 사람들이 믿지 않았으며, 혹은 자신이 설명해낼 수도 없었다. 그런데 이들([서양철학자들] — 역자)이 매우 도움이 되니 얼마나 기쁜지 모르겠다. 사실 유식은 고대에 비해 이해하기 쉬워졌지만, 아직 유식학의 때가 도래하지는 않았다고 나는 단언한다.(4-7)

(q2.3.3.4.3) 경험할 수 없는 형이상학에 대해 하나의 경험할 수 있는 길을 유식이 개척하였다는 점만을 위에서 서술하고, 개념판단을 사용할 수 있는가 내지 유식에서 형이상학에 대해 어떻게 해결방안을 제시할 수 있었는가에 대해서는 아직 설명하지 않았다. 그 점에 대해서는 『인도철학 개론』 제3편 제3장에서 논한 인식의 한계와 효용 문제가 상세한 설명이 될 것이다. 여기서는 길게 논하지 않겠다. 간단히 말해서, 개념판단은 오직 상대에 대해 사용할 있고 절대에 대해서는 사용할 수 없다. ‘절대’는 하나의 관념이 아니다. 이전 사람들이 추구한 형이상학의 문제들은 모두 취소해야 한다. 근본지·후득지에서 파악하여 우리에게 알려준 것은 다름 아니라 ‘말할 수 없고 생각할 수 없는 것’이다. 예를 들면 본체, 마음과 외물, 하나와 여럿 등의 문제에서 마음도 아니고 외물도 아니며 하나도 아니고 여럿도 아니며 혹은 유도 아니고 무도 아니며, 나아가 본체라는 용어가 다 옳지 않다. 모두가 다 말장난이다. 말해도 무방하지만, 말해보았자 아무 소용이 없다. 그래서 불보살이 대승경전에서 길고 거창하게 그 형이상학을 논하지만 듣지 않으면 그만이다. 진정한 형이상학은 이와 같다. 이에 유식가의 전복적 논의는 전복되었지만 실은 전복된 것이 아니며, 전복되어서 나온 견해가 전복되지 않은 원안(原案)과 서로 부합된다. (4-7)

(e2.3.3.4.4) 여기서 양수명은 유식이 독자적인 방법을 개척하여 나름의 형이상학을 건립하였다고 높이 평가하고 있다. 유식의 현량(감각)은 본래 이른바 무분별·무소득의 것이어서 의미를 지각하지 못하고 단순한 영상만을 획득한다. 의미의 지각은 직각의 개입을 통해 이뤄진다. 그러나 현량이 최고의 경지에 이르면 곧바로 진여를 증득할 수 있다고 한다. 단지 팔식이 변현해낸 영상이 아니라 인간 인식의 한계로 인한 불완전함과 왜곡으로부터 완전히 벗어나 실재 자체를 있는 그대로 파악해낼 수 있다는 것이다. 그는 이렇게 파악해낸 실재는 ‘말할 수 없고 생각할 수 없는’ 것이라고 한다. 이는 곧 ‘언어도단’의 경지이며, 『노자』 첫머리에서 ‘말로 표현할 수 있고’(可道) ‘이름 지어 부를 수 있는’(可名) 것은 영원불변한 절대적 진리가 아니라고 주장하는 발상과 흡사하다. 양수명이 이와 같은 유식의 형이상학이 서양철학, 특히 베르그송과 러셀의 철학에 의해 이론적으로 더욱 분명해졌다고 보았다. 베르그송의 철학은 생명을 대상으로 하므로 유식과 상통하며, 러셀이 아인슈타인의 상대성 이론을 원용하여 증명한 ‘사건상속설’은 더욱 유식의 이론을 입증해주는 면이 있다는 것이다. 양수명이 직접 지적하지는 않았지만, 고차원적인 현량을 통해 획득해낸 인식은, 단지 우리에게 주어진 것, 그런 의미에서(가령 칸트의 인식론에서 인식이 인간이 구성해낸 것이라고 할 때처럼) 주관적인 것이 아니라, 실제 그 자체(물 자체 혹은 眞如)와 일치한다고 주장하는 베르그송의 입장은 최고의 경지에 이른 현량이 진여를 증득할 수 있다고 보는 유식의 관점과 완전히 일치하는 듯하다.

2.3.3.5 인도철학의 동기

(q2.3.3.5.1) 이제 설명해야 할 점은 서양과 인도가 같은 문제를 연구하면서 왜 인도만 그런 길로 나아갔는가 하는 것이다. 앞의 표에서 인도의 형이상학은 서양과 유사하지만 연구의 동기가 다르며 종교와 함께 매우 흥성하고 변화하지 않았다고 하였다. 두 문화의 유일한 차이는 오직 연구의 동기에 있음에 유의해야 한다. 서양인의 동기는 인식의 동기, 과

학의 동기라고 할 수 있다. 인도인의 동기는 행위의 동기, 종교의 동기라고 할 수 있다. 서양인은 회랍시대나 문예부흥 이후를 막론하고 그 철학연구가 다 지혜를 좋아하는 생각에서 나왔고, 그래서 그들은 [철학을] ‘지혜에 대한 사랑’(愛智)이라고 하였다. 인도인은 그런 [지혜를 사랑할] 여유가 없는 것 같고, 정서·의지에서서의 일련의 문제에 절박하여 종교적 행위, 즉 [세속적] 생활에서 벗어나 청정한 본체를 회복하고자 하였다. 이런 이유로 그들에게 철학은 없고 오직 종교만 있었으며, 형이상학은 논하려 하지 않고 단지 실천적인 목표만을 추구했다. 예를 들면 베단타 사람들은 ‘범천’을 논하며 실제로 범천이 되려 하고, 상키야 사람들은 ‘자성’(自性)과 ‘신아’(神我)를 말하며 실제로 신아와 자성이 되어 그리로 돌아가려 하였다. 그러나 그들은 결코 철리를 논하는 것이 아니다. 궁극적으로 그들은 생활을 혐오하고 출세를 추구한다. 이것이 그들의 동기다. 출세하여 어디로 가려는 것인가? 자연히 내가 본래 이렇지 않고 우주의 본체는 청정하다고 여기며, 과연 어떻게 하면 우주의 본체가 될 수 있을까 생각한다. 이것이 그들의 문제의식이다. 이에 각자 견해를 제시하여 이 학파는 이렇게 주장하고 저 학파는 저렇게 주장하며, 거기에 도달할 수 있는 길을 사람들에게 제시했다. 그들에게는 사실 종교일 뿐이지만, 우리는 그들의 교훈에서 원리를 찾아내어 철학으로 파악한다.(4-8)

(q2.3.3.5.2) 이는 서양의 상황과는 매우 다르다. 하나는 첫째 로향에서 나오고, 하나는 셋째 로향을 걸어갔다. 이렇게 다르므로, 그 결과 한 쪽에서는 형이상학이 세력을 잃고 사람들이 논하지 않으며, 한 쪽에서는 그럴 수 없고 그런 행위를 막을 수도 없어서 본체를 추구하고 본체에 대해 설명하는 것을 어떻게 하든 그만둘 수 없었다. 그러나 이것은 그 결과 가운데 소소한 것이다. 중요한 것은 한 쪽이 형이상학의 방법을 개척할 수 없었던 데 비해 한 쪽에서는 개척해낸 것이다. 그 이치는 어렵지 않게 알 수 있다. 앞에서 서술한 바와 같이, 욕구를 소멸시킬 수 없다면 여전히 여섯 가지 도구를 가지고 우주의 본체를 탐문하게 되는데, 어떤 탐구도 결국 자신의 도구에 의해 얻은 영상이므로 본체를 인식할 방법이 없다. 반드시 인도인처럼 생활을 버리고 그만두어야, 생활을 그만둔 경지 — 이집(二執)을 놓아버린 경지 — 를 맞보고 본체를 증득하기를 바랄 수 있을 것이다. 이것이 유식이 인도에서 성공한 이유다. 인도의 종파가 매우 많고 종파마다 생활을 그만두는 방법이 있는데, 불가 이외에는 [생활을] 그만둘 수 없었는가? 참으로 그렇다. 인도의 각 종파는 생활을 그만

두기를 추구하는 점에서 원래 유사하고, 그 방법도 이른바 요가수행처럼 서로 비슷하다. 그러나 비슷한 것은 외면의 거친 형식일 뿐이고 내용은 아주 다르다. 아주 작은 차이가 커다란 오류로 이끌기 때문에 결국 불가만이 성공할 수 있었다. 이것이 인류사에 있어서 하나의 성공이 아니라고 하면 그만이지만, 만일 성공이라면 그것이 셋째 길을 걸은 결과이고 그것이 인도문명의 핵심임을 알아야 한다.(4-13)

(e2.3.3.5.3) 양수명은 고래 희랍 이래 서양철학은 ‘philosophy’라는 말의 어원(지혜를 사랑함)이 보여주듯이 지혜 내지 정확한 지식의 추구인 데 비해, 인도철학은 현실세계를 벗어나 정신적 해방(해탈)을 추구하는 종교일 뿐이며 단지 우리가 그것에서 원리를 찾아내어 철학으로 파악한 독 보았다. 한 마디로 서양철학의 동기는 인식의 동기요 과학의 동기인 데 비해, 인도철학의 동기는 행위의 동기요 종교의 동기라는 것이다. 이는 서양철학과 인도철학이 서로 다른 로향을 걸은 데서 파생된 결과라고 한다. 즉 서양철학이 둘째 로향을 걸어서 욕구를 전진적으로 추구하는데 우리가 인식해낼 수 있는 것은 결국 단지 영상(image)에 불과하므로 형이상학이 전복되는 데 이른 반면에, 인도철학은 우주의 본체를 증득해야만 해탈을 얻을 수 있으므로 오히려 나름의 방법을 개척하여 형이상학을 건립할 수 있었다는 것이다. 양수명이 인도철학이 그렇게 된 이유는 바로 그것이 셋째 로향으로 나아갔기 때문이라고 한다. 문화삼로향설에서 주장한 로향에 의거하여 동서양의 문화뿐만이 아니라 철학도 일관되게 설명해내려는 양수명의 문제의식이 여기서도 여실하게 드러난다.

2.3.4 인도문명의 생성 배경

(q2.3.4.1) 인도문화가 인류문화 — 이 최고 정점임을 어떻게 설명할 수 있는가? 인도문화의 여러 방면이 아직 유지하다는 것은 모두가 아는 일로서, 부인할 수 없는 사실이다. 그러나 인도문화는 아직 최고도로 발달하지는 않았다 하더라도, 고도로 발달한 것과 동일한 경지에 도달하였

다. 이는 바로 인도들이 낮은 차원의 문제를 해결하지 않았으면서도 해결한 것과 같다는 말이다. 대개 인도인들은 당시에 자연조건이 좋아서 생활의 문제는 거의 없었다. 그들은 따뜻한 날씨, 비옥한 토지, 풍부한 강수량, 산과 계곡에 널린 과실수 덕분에 어떻게 하면 자연을 정복하여 자신의 물질적 욕구를 충족시킬 수 있을까 염려할 필요가 없었고 날씨가 너무 뜨거운 것도 조절할 필요가 없었다. 이런 풍족함으로 인해서 비교적 높은 문제를 추구하려 한 것이다. 모두들 인도인은 이 세상에서 벗어나려 하었다고 생각한다. 가령 제임스는 인도인은 소심해서 분투하여 살아가려 하지 않는다고 하였다. 실로 눈 가리고 아웅 하는 격이다. 인도인은 굴하지 않는 용기로 분투하지 않은 적이 없다. 단지 사유와 정력을 모두 정신 방면에 쏟아 깊은 산중의 숲 속에서 정신생활을 할 뿐이다. 인도문명이 거기서 생겨났다. 오늘날 그런 문명의 가치와 성과가 멀리 떨어져 있어서 우리가 쉽게 평가할 수 없지만, 고래로 그렇게 많은 사람들이 그 길을 걸었고 또 오랫동안 그 길을 걸었으므로 멀리 나아갔으리라 짐작할 수 있다. 그러나 우리는 그런 문제에 부딪친 적이 없고 더욱이 그런 길 - 출세의 길 - 을 걸어보지 않았으므로, 눈을 부릅뜨고 보아도 결국 얼마나 멀리 갔는지 알 수 없다. 다만 불교의 경전과 같은 인도의 전적과 외도의 각종 경서가 그 수량이 방대하게 남아있다는 사실이 겉으로 드러난 약간의 흔적이라 하겠다.(4-14)

(e2.3.4.2) 양수명은 인도문화가 낮은 차원의 문제를 해결하지 않고서도 높은 차원의 문제를 추구할 수 있었던 원인을 인도의 자연환경에서 찾았다. 그의 문화삼로향설에 따르면 인도문화는 첫째와 둘째 로향을 제대로 걷지도 않은 상태에서 셋째 로향으로 나아가 문화의 조속 현상을 노정하였다. 첫째 로향은 주로 물질적 욕구의 충족이 주요한 문제인데, 인도인들은 날씨가 따뜻하고 토지가 비옥하고 강수량이 풍부하고 과일나무가 곳곳에 널려 있어서 욕구를 충족시키기 위해 자연을 정복하고 이용하려고 애쓸 필요가 없었다는 것이다. 이 때문에 첫째 로향의 문제를 인도인들은 실질적으로는 해결한 것과 동일하였고, 따라서 이 세상에서 벗어나 정신적 해방을 추구하는 데 노력하는 길로 나아갈 수 있었다고 한다. 양수명은 정신적 해탈을 추구하는 인도 불교의 로향은 생계의 문제

가 해결된 귀족적인 길이라는 사실을 지적하면서, 따라서 인도문화는 인류문화가 일정한 높은 수준에 도달한 이후에 부흥할 수밖에 없으며 따라서 먼 장래에 인류문화가 그런 수준에 도달하면 반드시 부흥할 것이라고 주장한 바 있다.

3. 종교

(e3.1) “사람들은 과거에, 그리고 오늘날에도 과학이나 예술, 철학을 갖지 않는 인간사회를 발견할 것이다. 그러나 종교가 없는 사회는 결코 존재하지 않았다.”(베르그송, 『도덕과 종교의 두 원천』) 베르그송의 말처럼 종교가 인간사회에 보편적인 현상이지만, 서구나 인도와 비교할 때 특별히 종교의 역할이 미약하였다는 점이 중국적 전통의 특징 가운데 하나로 지적되어 왔다. 가령 풍우란은 중국에 유불도 삼교가 있다는 말은 사실이 아니라고 한다. 풍우란에 의하면, 철학으로서의 도가는 자연을 따르라는 무위자연(無爲自然)을 설하여, 자연에 역행하는 방법, 즉 불로장생술을 가르치는 종교로서의 도교와는 구별된다. 불가에도 종교적 신앙으로서의 불교와 철학적 학문으로서의 불학이란 두 측면이 있으며, 중국의 지식층은 불교보다는 불학에 더 흥미를 갖고 있었다고 한다. 그리고 유가사상이 중국인의 생활관념 속에 깊숙이 배여 있어서 마치 일종의 종교처럼 보이지만, 유가사상은 결코 종교가 아니라고 한다.(馮友蘭, 鄭仁在 譯, 『中國哲學史』, 서울: 螢雪出版社, 1984, 25-30면) 그는 중국인은 어느 나라 사람들보다 종교에 관심을 보이지 않으면서 철학 속에서 현실세계를 초월하는 이상세계에 대한 열망을 만족시켰다고 하였다. 우리가 여기서 주목하는 점은 풍우란이 종교와 철학을 구분하는 기준 및 유가사상이 결코 종교가 아니라는 논의의 타당성 여부가 아니라, 제도화·조직화된 종교의 결여가 중국문화의 특징이라고 보는 관점이다. 그러한 관점은 풍우란의 독특한 것이라기보다는 대체로 공인되는 일반적인 인식인 것 같다.

(e3.2) 근대에 이르러 중국사회에서 종교에 대한 관심이 유례없이 증대되는 현상이 나타난다. 근대 중국의 일부 지식인들은 서구의 종교, 즉 기독교를 서구의 힘의 원천 가운데 하나로 파악하고, 그러한 인식에 기초하여 기독교에 필적하는 종교를 건립하거나 중국적 전통 속에서 그것을 발굴해 내려는 작업을 진행하였다. 진환장(陳煥章, 1881-1933) 등이 발기한 공교회(孔教會)가 전자라면, 유학을 하나의 종교로 파악한 양

수명은 후자에 해당한다고 하겠다. 사실 유학의 종교성 문제는 전통유학의 연구에서 하나의 보편적인 주제라 할 수 있지만, 근대 중국에서의 그것은 서세동점으로 위기의식을 느낀 중국 지식인이 출로를 모색하는 과정에서 새삼 중요한 연구과제로 떠오른 것이다. 근대 중국에서 종교에 대한 탐구는 종교 일반 내지 종교의 본질보다는 그 기능(특히 사회적 기능)에 초점을 맞추어 수행되는 특징을 보여준다. 종교에 대해 기능주의적인 입장에서 접근하는 것이다. 양수명은 불학에 침잠했던 청년시절 이래 종교 문제에 대해 큰 관심을 기울여 강연을 하고 글을 발표한 적이 있거니와, 『동서 문화와 철학』에서도 많은 지면을 할애하여 종교에 대해 논하고 있으며 『중국 문화 요의』에서는 동서 문화 분기의 관건이 종교 문제에 있다고 단언하였다. 그래서 퍼스(Furth)는, 문화보수주의로서 현대신유학은 국수파와 달리 종교철학의 성질을 띠고 있는 것이 특징이고, 특히 양수명은 유학이 지니는 종교적 의의를 힘써 제창하였다고 보았다. (施忠連, 『現代新儒學在美國』(現代新儒學研究叢書), 瀋陽: 遼寧大學出版社, 1994)

(e3.3) 양수명은 기능주의적 관점에서 종교에 접근하는 근대 중국의 시대적 흐름을 반영하여 기능의 측면을 중시하여 정서·의지(情志) 방면에서 사람을 위로하고 격려한다는 기능과 함께 이성적인 인식의 세계를 넘어서서 입론의 근거를 마련한다는 특징 내지 성격을 두 요건으로 삼아 종교를 정의하고, 그것이 모든 종교가 종교일 수 있는 공통적인 필요조건이며 또한 인간생활에 종교가 필요한 이유라고 하였다. 그는 종교의 특징 내지 종교적 이론의 성격으로 초월과 신비를 꼽고 있는데, 초월이란 우리의 지식으로 구성되는 이 세상을 넘어서 있다는 말이고, 신비란 이지 내지 이성적인 인식의 한계를 넘어선 것이라는 의미다. 양수명에 의하면 감각이 접할 수 없고 이지로 알 수 없는 초월적이고 신비한 것은 총괄적으로 말하면 ‘이지를 넘어선 것’(外乎理智)이다. 우리의 지식으로 구성되는 이 세상을 넘어서 있다는 ‘초월’은, 이 세상이 우리의 지식이 이지 내지 이성에 의거하여 성립하므로 이지 내지 이성적인 인식의 한계를

넘어선 것이라는 의미의 ‘신비’와 불가분의 관계에 있으며, 실은 동일한 사실을 다른 측면에서 표현한 것이라고 한다.

(e3.4) 양수명은 종교의 필요성에 관하여 두 측면에서 문제를 제기하고 있다. 즉 정서·의지 방면에서 사람을 위로하고 격려하는 종교의 기능이라는 차원에서 인류사회에 장차 종교가 반드시 필요할 것인가 라는 문제를 제기한다. 또한 지식의 세계를 넘어서서 초월의 영역에서 입론의 근거를 찾는 종교의 이론적 특징에 근거하여 우리의 지식 면에서 장차 종교가 필요하고 또 가능할 것인가 라는 문제를 제기한다. 인간은 자연 세계 내지 필연적인 법칙에 의해 일어나는 자연현상, 그 중에서도 특히 가뭄이나 홍수와 같은 자연재해에 대해 한없는 두려움으로 인해 초월적인 존재에 의존하게 되지만, 문화와 지식의 진보로 자연의 정복이 확대 되면 자연에 대한 공포로 인한 약한 정서·의지가 강해지게 되며, 따라서 교가 필연적으로 인간의 약한 정서·의지에 기반을 두어 존재하고 또 그것 때문에 필요하게 되는 것은 아니라고 한다. 또한 신앙의 동기의 측면에서 구복신앙과 같은 낮은 차원의 동기를 넘어 가령 기독교에서처럼 고차원적인 동기에 의거하여 인간이 근원적인 불완전함으로 인해 저지를 수 밖에 없는 죄악과 그것으로 인한 죄의식 및 후회감을 극복하기 위해 초월적인 존재, 곧 하느님에게 의지하여 새로운 생명을 얻고 새로운 길로 나아가지만, 기독교의 하느님과 같은 절대자는 인간이 필요에 따라 관념적으로 만들어낸 존재이므로 그것에 기초하여 종교가 필요하다는 명제를 입증할 수는 없다고 한다. 그리고 생에 대한 허무감의 극복이라는 측면에서도 종교 신앙을 통하여 인생의 의미를 얻어 마음이 안정되고 정서적 위로를 받아서 열심히 인생을 살아갈 수 있지만, 종교만이 그런 역할을 해낼 수 있는 것은 아니므로 그것이 종교가 진정으로 필요한 이유는 아니라고 한다.

(e3.5) 양수명은 종교의 진정한 필요성을 불교의 문제의식에서 찾았다. 그는 싯다르타의 사문출유(四門出遊) 가운데 첫째 문제가 모든 중생(有情)이 생명을 유지하기 위해서는 서로 살상하지 않을 수 없다는 사실

과 거기서 비롯되는 고통이라 파악하고, 그것은 이 세상에 사는 한 어찌 할 수 없고 이 세상에서는 전혀 위로받을 길이 없는 문제이며 유일한 해결방안은 이 세상에서 벗어나는 것(出世)이라고 보았다. 양수명은 바로 이러한 문제와 그에 대한 불교의 문제의식이야말로 종교의 진정한 필요성을 보여준다고 주장한다. 둘째와 셋째 및 넷째, 즉 늙고 병들고 죽는(老病死) 것을 양수명은 무상(無常)에 관한 문제인데, 이는 젊음과 건강과 생명이 유지될 수 없고 결국 그것들을 떠날 수밖에 없다는 무상의 문제다. 그런데 이 세상에서 늙고 병들고 죽은 것을 다시 젊고 건강하고 살아있는 것들로 만들 수는 없으며, 유일한 귀의처는 오직 이 세상을 떠나는 것, 곧 출세뿐이므로 여기서도 종교의 필요성을 찾을 수 있다고 한다. 그는 자신이 종교의 특징으로 꼽는 초월과 신비가 바로 불교의 출세와 동일한 것이라고 보아, 종교의 진정한 필요성을 불교의 문제의식에서 찾은 것이다.

(e3.6) 종교의 가능성에 대하여 양수명은 모든 것을 자신의 영역 내에 두고자 하는 지식의 욕구와 지식의 세계를 넘어서는 초월과 신비의 영역에서 해답을 찾아 정서·의지의 면에서 위로와 격려를 얻으려는 출세의 경향이 진정한 타협을 이루어 서로 장애가 되지 않고 함께 신장될 수 있을 때 종교가 진정으로 존재할 수 있다고 보았다. 그는 종교를 우리가 알 수 없는 영역, 곧 무지와 연관 지어 우리가 모르는 것이 진정 알 수 없는 게 아니고 단지 그들의 지식이 미치지 못할 뿐인 경우는 인간의 인식이 발달하고 지식이 증대되면 결국 알 수 있는 것으로서 진정한 의미에서 ‘이지를 넘어선 것’으로 볼 수 없으며, 가령 기독교·이슬람교 등에서 신앙하는 절대자와 같이 우리가 모르는 것에 진정으로 알 수 없는 부분이 포함된 것으로서 지식의 양이 아무리 증대된다고 해도 근본적으로 인식될 수 없는 영역이야말로 종교가 영원히 필요하고 또 가능하게 되는 기초가 된다고 하였다.

(e3.7) 양수명은 종교와 철학이 결합된 인도적 전통에서 종교의 존재가능성을 발견한다. 여타의 종교는 사람의 약한 정서·의지에 기대어 개성

을 굴복시키고 억압함으로써 자신을 정립하지만, 인도의 종교는 정당당당하게 출세를 추구하여 터무니없는 주장을 무비판적으로 받아들이지 않고 확고한 견해에 기초하여 토론하고 논의하였다는 것이다. 즉 종교와 철학이 결합되어 철학적인 탐구가 해탈을 위한 실행으로 연결되고 종교적인 수행이 철학적 이론에 기초하여 이루어지는데, 바로 이러한 인도적 전통에서 진정으로 종교가 성립할 수 있다고 한다. 특히 불교는 공空的의교의를 통해 확실한 방법을 제시하였는데, 있는 그대로를 파악해낸(이른바 근본지가 진여를 증득한) 세계의 실상으로서의 공은 ‘이지를 벗어난 것’(外乎理智)이면서도 동시에 이지에서 벗어나지 않아서 정서·의지 면의 초월의 경향과 모든 것을 포괄하려는 지식 면의 욕구를 동시에 충족시킬 수 있다고 한다. 또 유식에서는 근본지가 주체와 대상(이른바 능취와 소취)의 구분을 넘어서 진여를 증득하기 때문에 현상세계에 속하지 않으면서 진정한 초월을 성취해내지만, 후득지의 차원에서는 근본적으로 언어 표현의 영역을 넘어서 있는 진여를 중생에게 보여주기 위해 방편적으로 언표를 사용하므로, 이지를 벗어난 것이면서 동시에 이지에서 벗어나지 않아서 종교가 확고하게 건립될 수 있었다고 한다. 아울러 양수명은 인생의 궁극적 의미와 가치의 문제에 직면하여 몸을 돌이켜 생활하지 않으려는(無生) 길로 들어가 문제를 취소해버림으로써 문제를 해결하려는 인도적 전통이 바로 인생의 셋째 로향에 속한다는 사실을 지적하고 있다. 한편 인류문화가 고도로 발달하면 오히려 정서·의지 면의 불안, 곧 생의 궁극적인 가치와 의미의 문제가 중요한 문제로 대두되어 오히려 출세의 경향이 강화되고 높은 수준에 이르게 되어 종교가 더욱 필요하게 되리라고 보았다.

3.1 종교의 정의

(q3.1.1) 종교는 가지각색으로 다양한 양태가 있어서 똑같지 않다. 그

러나 우리는 그 일치되는 점을 찾아야 점차 종교가 어떤 것인지 이해하고 분명하고 확실한 ‘종교’ 관념을 갖게 된다. 이른바 일치되는 점은 바로 모든 종교에 공통적인 필요조건이다. 만일 일치하지 않는다면 종교의 필요조건이라 할 수 없고 이런저런 종교의 특수한 현상일 뿐이다. 이 특수현상을 ‘종교’ 관념을 구성하는 일치된 의미라고 여겨서는 안 된다. 이렇게 연구하여 나는 다음과 같은 결론을 얻었다. 종교란 지식의 세계를 초월하여 정서와 의지 상의 위로와 격려를 꾀한다.(4-9)

(q3.1.2) 나의 결론은 두 조목 - 종교의 두 조건 - 으로 나누어 볼 수 있다. ① 종교는 반드시 사람의 정서와 의지에 위로와 격려를 주는 것을 임무로 한다. ② 종교는 반드시 사람의 지식을 초월하여 그 입론의 근거를 마련한다. 이 두 조건은 우리의 결론을 분석하여 나온 것이지만, 또한 객관적 사실로부터 탐구해도 그러하다. 고등 종교 하등 종교를 막론하고 모두 일치하는 공통점이다.(4-9)

(e3.1.3) 양수명은 정서·의지(情志) 방면에서 사람을 위로하고 격려한다는 기능과 함께 이성적인 인식의 세계를 넘어서서 입론의 근거를 마련한다는 특징 내지 성격을 두 요건으로 삼아 종교를 정의하였다. 위로와 격려의 내용 내지 대상은 여러 종교 및 개개인에 따라 다르지만, 종교란 결국 정서·의지 방면에서 사람을 위로하고 격려한다는 점에서는 일치하며, 이것이 모든 종교가 종교일 수 있는 공통적인 필요조건이며 인간생활에 필요한 이유라고 하였다.

3.1.1 종교의 기능

(q3.1.1.1) 사람의 정서와 의지 방면의 위로와 격려에 대해서는, 고하등과 어떤 형태의 종교를 막론하고 모두 똑같다고 할 수 있다. 가령 뱀 숭배, 족제비 숭배 혹은 불의 신, 강의 신, 전염병 귀신 등을 받드는 극히 유치한 하등종교는 신선이 있는지 없는지 말해줄 수 없고 예배를 드린 뒤에 기대한 성과를 거둘 수 있는지 알 수 없다. 그러나 그들이 예배를 드

린 후 마음이 편안해지고 앞으로 살아나갈 수 있는 희망을 품게 되는 것은 사실이다. 이것이 바로 정서와 의지에 대한 위로이며 격려다. 기독교와 같은 매우 차원 높은 고등종교에서 예배·기도하고 하느님을 부르고 진리를 설교하는 것 또한 그러하다. 기독교가 톨스토이에게 행한 작용, 톨스토이가 기독교에서 받아들인 것도 마찬가지다.(4-9)

(q3.1.1.2) 사실 종교는 사람에게 위로와 격려를 주는 것 외에 다른 일은 하지 않는다. 사람들이 말하는 안심입명(安心立命)이 바로 그것이다. 톨스토이가 종교에서 진정으로 안심입명할 곳을 얻고 새로운 생명을 얻었으며, 다른 기독교도들도 그렇지 않은 적이 없다. 비교적 고등한 종교는 원래 사람에게 안심입명할 곳을 제공하며, 그밖에 다른 뱀 숭배, 족제비 숭배 같은 하등종교도 마찬가지다. 그러나 각자 품고 있는 문제가 다르고 정서·의지와 지적 수준이 다르므로 획득하는 격려와 위로도 다르지만, 위로와 격려를 받는다는 점에서는 일치한다. 당초에 막다른 골목에 이르러 나아갈 수 없는 것 같았으나 - 생활할 수 없을 것 같았으나 - 이제 그를 위해 길을 열어주어 앞으로 나아갈 수 있게 된 것이다. 사실대로 말하면, 사람의 생활을 유지시켜 파탄에 이르지 않게 해주는 것은 모든 종교의 공통점이다. 종교가 여기서 생겨나며, 이 때문에 인류문화에서 종교가 매우 중요한 위치를 차지하게 되었다. 이것이 종교가 인간생활에 필요한 이유라고 할 수 있을 것이다.(4-9)

(e3.1.1.3) 양수명은 기능주의적 관점에서 종교에 접근하는 근대 중국의 시대적 흐름을 반영하여 기능의 측면에서 종교를 정의하고 있다. 즉 인간의 정서·의지(情志)의 방면을 위로하고 격려한다는 점을 종교의 두 가지 요건 가운데 하나로 꼽고 있다. 달리 말하면 생을 견디며 살아갈 수 있도록 격려하는 것인데, 전통적인 표현인 안심입명(安心立命: 어느 것에 의해서도 흐트러지지 않는 완전한 평정에 도달한 마음 상태)이 그것이다. 물론 위로와 격려의 내용 내지 대상은 여러 종교 및 개개인에 따라 다르지만, 종교란 결국 정서·의지 방면에서 사람을 위로하고 격려한다는 점에서는 일치하며, 이것이 모든 종교가 종교일 수 있는 공통적인 필요조건이라고 한다. 양수명은 일단 종교가 인간생활에 필요한 이유를

이와 같은 기능에서 찾는다. 한편 다른 곳에서는 그러한 위로와 격려의 내용 내지 대상에 대해 세밀하게 분석하면서 종교의 필요성에 대해 논의를 전개하고 있다.

3.1.2 종교의 특징

(q3.1.2.1) 사람의 인식작용에 대해 초월적이고 배치되는 위치를 차지한다는 것은, 고하등과 어떤 형태의 종교를 막론하고 모두 그렇다고 할 수 있다. 예를 들면, 뱀과 쥐를 숭배하는 사람들은 그것들이 위대한 신이고 특별한 능력을 갖고 있다고 말한다. 우리의 지식에 의거하여 판단해보면, 이는 터무니없는 말이다. 그것은 결국 우리의 지식을 초월하기를 요구한다. 우리는 불의 신, 전염병 귀신같은 것을 본 적이 없지만 그들은 존재한다고 믿는데, 이 또한 우리의 지식을 넘어서는 곳에 근거하고 있다. 기독교의 하느님(上帝), 바라문교의 브라만(梵天) 등이 모두 그러하다. 그들의 주장이 얼마나 우리의 정리(情理)에 가깝든 간에 그 최후의 근거는 결국 우리의 지식이 미치지 못하고 감각이 파악할 수 없으며 이로 이해할 없는 것이다. 이 때문에 사람들이 종교를 말하면 곧 ‘초월’과 ‘신비’를 떠올릴 수 없다. 이 두 의미가 실로 종교의 특징이고 가장 주목할 만한 점이다.(4-9)

(e3.1.2.2) 양수명은 종교의 특징 내지 종교적 이론의 성격으로 초월과 신비를 꼽는다. 초월이란 우리의 지식으로 구성되는 이 세상을 넘어서 있다는 말이고, 신비란 이지 내지 이성적인 인식의 한계를 넘어선 것이라는 의미다. 각종 종교에서 숭배하는 존재들, 가령 기독교의 하느님, 바라문의 브라만(Brahman), 그리고 각종 귀신들과 그들이 지니고 있는 특별한 능력은 우리의 일반적인 혹은 상식적인 지식세계에 의거하면 인정하기 어렵다는 사실을 말한다. 즉 감각경험과 이성적인 추론을 통해 그 존재와 능력을 확인하기 어렵다는 말이다. 가령 서양 중세에 기독교에서 신 존재를 증명하기 위한 시도들이 이성적인 기준에 의하면 모두

실패로 돌아갔다는 사실은, 바로 종교의 영역이 어디까지나 신앙의 영역으로서 이성의 한계를 초월하여 있다는 사실을 역설적으로 증명해준다. 그는 이것을 종교의 한계라고 여겨 결코 부정적으로 파악하지 않으며, 이것이 종교의 특징이자 종교를 이해하기 위해서 가장 주목해야 할 점이라고 강조하였다.

3.1.2.1 초월

(q3.1.2.1.1) 초월은 무엇을 말하는가? [그것은] 이 세상 밖에 있는 것이라 할 수 있다. 무엇이 이 세상인가? 바로 현재 우리의 지식세계 – 즉 감각이 미치고 이지가 포괄하는 세계이다. 종교는 왜 그러해야 하는가? 원래 사람이 정서와 의지가 편하지 않은 것은 이 세상에서이고, 이 세상에서는 방법을 생각할 수 없기 때문에 이 세상 밖의 것을 구하지 않으면 안 되며, 오직 이 세상을 벗어나야 비로소 위로를 얻을 수 있기 때문이다. 모든 종교의 각종 ‘신(神)’·‘선(仙)’·‘제(帝)’·‘천(天)’ 등의 관념은 이런 욕구에서 나온 것이고 모두 이 세상 밖에 근거한 것이다. 이 때문에 일체의 종교는 어느 정도 결국 출세의 경향 – 이 세상을 버리고 저 초월세계로 나아가는 경향을 갖는다. 왜냐하면 모두가 이 세상 밖에 새로운 세계를 열고 그것에 의지하여 위안을 얻기 때문이다. ‘초월’과 ‘출세’는 기실 하나의 사실의 양면이다. 지식의 측면에서 보면 초월이라 하고, 정서와 의지의 측면에서 보면 출세라 한다.(4-9)

(e3.1.2.1.2) 이른바 ‘초월’이란 이 세상을 넘어서 있는 것이라는 뜻이다. 이 세상이란 우리의 감각이 미치고 이지(이성)가 포괄하는 세계인데, 종교는 유한한 이 세상을 넘어서기 위해 이 세상 밖에 있는 존재에 의지하게 된다고 한다. 이 점에서 초월은 출세와 불가분의 관계에 있다. 지식의 측면에서는 이 세상을 넘어서 있다는 점에서 초월이고, 정서와 의지의 측면에서는 이 세상을 벗어나고자 한다는 점에서 출세라는 것이다.

3.1.2.2 신비

(q3.1.2.2.1) 신비란 무엇을 말하는가? 대개 이지로 파악할 수 없는 관념 혹은 경험이 모두 신비다. 이는 부정적인 측면에서 말한 것이고, 각자의 눈과 마음에 작용하는 적극적인 의미는 말로 할 수 없다. 종교가 왜 그러해야 하는가? 정서와 의지가 편안하지 못한 것은 이지가 분명하고 명료하게 관찰하기 때문이다. 예를 들면 위험에 처한 사람은 자신이 처한 상황을 분명하게 파악할수록 더욱 마음이 동요하고 편안하지 않다. 톨스토이는 인생의 무의미함을 분명하게 파악할수록 더욱 생활해나갈 수 없었다. 이때에는 오직 비이성적인 심리로 바뀌야 비로소 그 고뇌에서 벗어날 수 있다. 이것이 모든 신비적 관념과 경험이 생겨나는 이유이고, 모든 종교상의 관념과 경험이 신비한 것도 바로 이 때문이다.(4-9)

(e3.1.2.2.2) 양수명이 종교의 두 가지 특징 내지 성격 가운데 하나로 꼽는 ‘신비’란 종교적 이론이 감각적 경험과 이성적 추론을 넘어선 비이성적 영역의 것이라는 사실을 가리킨다. 양수명은 이 세상을 냉철한 이지로 명료하게 관찰하면 우리의 정서·의지가 결코 편할 수 없다고 한다. 여기서 말하는 불안 내지 공포는 생의 가치 내지 의미와 관련된 것으로서 유한한 인간 존재가 피할 수 없는 숙명적인 것이라 할 수 있다. 양수명은 이러한 한계를 극복하고 숙명을 넘어서기 위해서는 이 세상에서는 궁극적인 방법을 찾아낼 수 없고 결국 비이성적인 심리에 의거하여 이지를 넘어서는 관념과 경험, 곧 신비에 의지하게 된다고 한다.

3.1.2.3 초월과 신비의 결합

(q3.1.2.3.1) 초월과 신비는 사실 종교가 다른 것과 구별되는 특징이다. 우리는 종교를 말할 때마다 거의 이 두 가지를 지목하여 설명한다. 그러므로 초월과 신비가 아닌 것은 내가 말하는 종교가 아니며 차라리 다른 이름을 붙이는 것이 낫다. 이런 특수한 점은, ‘감각이 접할 수 없고’, ‘이지로 알 수 없는’ ‘초월적이고’ ‘신비한’ 것이며, 총괄하여 ‘이지를 넘어

선 것'이라고 할 수 있다. 이지로 파악할 수 없는 것은 본래 이지를 넘어선 것이며, 감각이 접하여 구체적으로 말할 수 없는 것 또한 이지로 파악할 수 없는 것이다. 신비가 본래 이지로써 파악할 수 없다면, 초월은 더욱 이지가 미치는 범위 안에 있지 않다.(이지 안에 들어오는 것은 다 사물이 아니고 상호관계의 한 부분이며, 초월은 이 관계가 단절된 것이다.) 그러므로 한 마디로 말해서 이지를 넘어선 것이다. 그러나 이지는 인간이 신뢰할 수밖에 없는 것이고, 종교는 대개 이 때문에 배척을 받아 문화상에서 거의 지위를 잃고 만다. 이 점이 종교가 인간생활에 정착하여 화합할 수 없는 이유라고 할 수 있다.(4-9)

(e3.1.2.3.2) 양수명에 의하면, 종교의 특징 내지 종교적 이론의 성격으로 간주되는 초월과 신비, 즉 감각이 접할 수 없고 이지로 알 수 없는 초월적이고 신비한 것은 총괄해서 말하면 ‘이지를 넘어선 것’(外乎理智)이다. 우리의 지식으로 구성되는 이 세상을 넘어서 있다는 의미의 ‘초월’은 이 세상이 우리의 지식이 이지 내지 이성에 의거하여 성립하므로 이지 내지 이성적 인식의 한계를 넘어선 것이라는 의미의 ‘신비’와 불가분의 관계에 놓이게 된다. 달리 말하면 양자는 동일한 사실을 다른 측면에서 표현한 것이라 할 수 있다.

3.1.3 기능과 특징의 종합

(q3.1.3.1) 나누어 말하면 “사람의 정서·의지 면에서 위로를 준다”와 “사람의 지식을 초월한다.”는 종교의 두 가지 조건이고, 합하여 말하면 원래 하나의 일이다. 하나의 일이란 무엇인가? 앞에서 표방한 “지식의 세계를 초월하여 정서와 의지 상의 위로와 격려를 꾀한다.”가 그것이다. 이것은 하나의 일로서 나눌 수 없는 것이다. 정서와 의지 면에서 위안과 격려를 주지만 지식을 초월하지 않는다면 종교라고 볼 수 없고, 반대로 단지 지식을 초월할 뿐 정서와 의지 면에서 위로와 격려를 꾀하지 않는다면 또한 종교가 아니다. 반드시 “지식을 초월하는 길로 나아가 정서와 의지 면에 위로를 꾀하는” 것이어야 종교가 될 수 있다. 모든 종교는 이 한 가지

일로 귀결된다. 단지 이 일을 수행하는 방법이 다를 뿐이다. 어떤 사람은 예배를 하고, 어떤 사람은 기도를 하고, 어떤 사람은 송축하거나 찬송하거나 청정하게 지내거나 고행하거나 금욕하거나 요가수행을 하는 등 해야 할 수 없이 많은 종류가 있다. 그러나 통틀어 하나의 일 - 출세간(이 세상을 초월한 세계. 이 세상은 우리가 인식하는 세계이다)에서 귀의처를 찾아 일삼는 바가 있는 것이다. 이 일을 하나 이루면 하나의 위로를 받을 수 있고, 그 일을 이루면 이룰수록 현세에서 더 멀리 떠나 초월로 나아간다. 그러므로 이 하나의 일을 우리는 ‘출세의 일’이라 부른다. 종교는 출세를 가리킨다. 종교가 종교인 이유는 이것이며, 거기에 보태거나 뺄 것은 없다.(4-9)

(e3.1.3.2) 양수명은 종교가 정서·의지(情志) 방면에서 사람을 위로하고 격려한다는 기능과 함께 이성적 인식의 세계를 넘어서서 입론의 근거를 마련한다는 특징 내지 성격을 가지고 있으며, 이 두 요건은 긴밀하게 결합되어 있으며 실은 동일한 사실의 양면일 뿐이라고 한다. 그는 정서·의지 방면에서 사람을 위로하고 격려하는 일은 여러 가지 방식으로 가능하지만 지식의 세계를 넘어서서 초월의 영역에 의지하지 않는다면 종교가 아니고, 또한 지식의 세계를 초월하지만 정서·의지 방면에서 사람을 위로하고 격려하는 임무를 수행하지 않는다면 역시 종교가 아니라고 한다. 종교는 지식의 세계를 넘어서는 이론적 특징에 의거하여 정서·의지 방면에서 사람을 위로하고 격려하는 기능을 수행하고, 그러한 종교의 기능을 수행하기 위해서는 지식의 세계를 초월하여 입론하는 이론적 특징에 의지하지 않을 수 없다는 것이다. 근본적인 차원에서 종교는 이 세상 안에서는 궁극적으로 정신적 평안과 자유를 얻을 수 없다고 여기며 따라서 우리의 지식으로 구성되는 이 세계를 초월하고자 하는 출세의 경향을 지닐 수밖에 없다. 양수명에 따르면, 이것이 종교의 본질이고 존재방식이며 또한 종교의 필요성이 확보되는 지점이다.

3.2 종교의 필요성

(q3.2.1) 종교의 장래 운명에 대하여 묻는다면, 우리는 다음 두 가지 질문으로 나누어 해답을 구해야 한다. ① 인간생활의 정서·의지 면에 과연 종교가 영원히 필요할까? ② 인간생활의 지식 면에 과연 종교가 가능할까? 가령 불필요하고 또 불가능하다면, 종교는 장차 존속될 수 없을 것이다. 만일 필요하고 또 가능하다면, 누가 그것을 폐기할 수 있을 것인가? 이는 양단간에 결정을 내릴 수 있는 문제이다. 만일 필요하지만 불가능하거나 혹은 가능하지만 불필요하다면, 그 운명에 대해 다시 논의해볼 수 있을 것이다.(4-9)

(q3.2.3) 인간생활의 정서와 의지에 과연 종교가 영원히 필요할 것인가? 이전에 종교에 의지하여 정서와 의지를 위로할 때의 정서와 의지는 어떤 것이고, 이후 세계에 그런 정서와 의지가 없게 되었을 때의 정서와 의지는 종교의 위로가 필요하지 않을 것인가에 대해 살펴보아야 한다. 이후에 그런 정서와 의지가 없어진다면 종교가 필요하지 않을 것이다. 그런 정서와 의지가 있는 경우에도 이전에는 종교에 의지해서 위로를 받았지만 이후에도 반드시 종교를 필요로 하고 다른 것으로 대체할 수 없는 것이 아니라면, 종교가 또 필요 없을 수 있을 것이다. 미래에 인간생활이 바뀌어 종교가 정서와 의지를 위로할 필요가 있을지 없을지에 대해서는 아직 겪어보지 않았으므로 말하고 싶지 않다. 현재 존재하고 이후에도 존재해야 하며 다른 방법이 없다면, 그런 연후에야 종교의 필요성에 대해 말할 수 있을 것이다.(4-10)

(e3.2.2) 양수명은 종교의 필요성에 관하여 두 측면에서 문제를 제기하고 있다. 정서·의지 방면에서 사람을 위로하고 격려하는 종교의 기능이라는 차원에서 인류사회에 장차 종교가 반드시 필요할 것인가 라는 문제가 그 하나이다. 지식의 세계를 넘어서서 초월의 영역에서 입론의 근거를 찾는 종교의 이론적 특징에 근거하여 우리의 지식 면에서 장차 종교가 필요하고 또 가능할 것인가 라는 문제가 그 둘이다.

3.2.1 약한 정서·의지의 위로

(q3.2.1.1) 일반 종교 신자들이 종교를 필요로 하고 받아들이고 신봉할 때, 그 정서와 의지는 어떤 것인가? 또 신자가 아닌 사람들이 종교를 거절할 때, 그 정서와 의지는 어떤 것인가? 그것을 고찰해보면, 우리는 앞뒤의 정서와 의지를 ‘강’과 ‘약’으로 나누어 구별할 수 있음을 알 수 있다. 모든 신자들의 정서와 의지는 약하다. 그들은 결국 스스로 무력하다고 느끼고 문제에 대처할 수 없어서 매우 자신이 없다. [...] 모든 신자 아닌 사람들의 정서와 의지는 강하다. 그들은 기력에 여유가 있는 듯하고 문제가 없으며 매우 자신만만하다. 대개 신자들은 정서와 의지 면에서 이처럼 ‘약한’ 상태에 있다. 그러나 문제가 다르기 때문에 약한 것도 다르다. (4-10)

(q3.2.1.2) 그렇다면 종교는 인간의 정서와 의지의 약한 점에 근거한 것인가? 그렇지 않다. 이런 상태는 때로 변하고, 단지 인류가 유약한 시기에 이러할 뿐 능력이 증진되면 태도가 바뀐다. 그러나 비록 그들의 태도가 바뀐다 해도 종교가 아니면 [이전 상태로] 되돌아갈 것이다. 예전에 인류문화가 유치했을 때는 재난으로 가득 찬 자연에 부딪히면, 정서와 의지가 엷매이는 곳과 문제의 소재가 단지 생존의 도모에 한정되었다. 그리고 자연계의 각종 사물들이 다 사람이 처리할 수 없는 문제들이었다. 그래서 이것들이 거의 다 귀신이 되었다. 예를 들면 하늘·땅·산·개울·바람·구름·천둥·비의 신들이 그것이다. 그리고 종교의 임무는 저절로 풍년을 기원하고 재난을 막아달라는 부류에서 벗어나지 않았다. 일단 문화가 고도화되고 지식이 진보하여 점차 자연을 정복할 수 있게 되자, 스스로를 왜소하게 여겨 신을 우러르고 의지하려는 태도가 바뀌게 되었다. 왜냐하면 그것은 착오 혹은 환각이고, 인간은 결코 작지 않고 약하지 않기 때문이다.(나중에 자연의 정복이 가장 만족스러울 때 스스로 강대하고 존귀하다고 느끼는 것도 마찬가지로 그릇된 환상이고, 일시적인 것으로서 오래 지속될 수 없다. 러셀이 천체를 고찰하고서 인류가 극히 작다고 말한 것을 기억하는데, 상술한 주관적인 정서와 의지에서 나온 ‘작고 약함’과는 다르지만 역시 옳지 않다. 이는 아마 이성주의자들의 착오인 듯한데, 도리어 비이성적인 착오이다. 이성온 착오를 범할 수 없다.) (4-10)

(q3.2.1.3) 종교가 인류 초기에 성하다가 나중에 근세에 이르러 쇠퇴하고, 다른 지역에서는 배척을 받지 않는데 오히려 종교의 세력이 강했던 유럽에서 배척을 받은 이유는, 모두 인간의 정서와 의지 면이 약한 데서 강한 데로 전환되었기 때문이다. 어떤 사람은 근세 종교의 쇠퇴가 과학의 공격을 받은 때문이라고 하는데, 실은 그렇지 않다. 과학은 지식이고 종교는 행위이다. 지식은 결코 우리의 행위를 변화시킬 수 없고, 행위는 정서와 의지에서 나온다. 과학이 진보하여 인류가 획득한 ‘자신감’과 ‘의기양양함’이 종교를 타도한 것이다. 과학이 종교를 타도할 수는 없다. 반대로, 사람의 정서와 의지의 작용이 왕성할 때에는 이성에 부합되지 않는 어떤 것도 다 받아들일 수 있다. 이와 같이 스스로 약하고 작다고 느끼는 정서와 의지가 근세에 이미 변화하였고 이후에도 반드시 존재해야 하는 것은 아님을 알 수 있다.(즉 자연에 대한 그와 같은 문제들은 정서와 의지가 변했으므로 종교의 길로 나아가지 않는다.) 종교의 필요성이 여기에 있다면 앞으로 필요 없어질 것이다. 그러나 우리는 단지 그런 요구에 부응하여 생겨난 종교만이 필요 없어지고 타도되리라는 것을 알 수 있다. 종교는 결코 그 때문에 타도되지 않는다. 왜냐하면 인간의 정서와 의지에는 [종교를 필요로 하는] 다른 문제가 있기 때문이다.(4-10)

(e3.2.1.4) 자연세계 내지 필연적인 법칙에 의해 일어나는 자연현상, 그 중에서도 특히 가뭄이나 홍수와 같은 자연재해에 대해 한없는 두려움으로 인해 인간은 초월적인 존재에 의존하게 된다. 즉 종교를 필요로 하게 될 때 인간의 의지와 정서는 두려움에 떠는 매우 약한 상태에 있다는 것이다. 그러나 문화와 지식의 진보로 자연의 정복이 확대되면 자연에 대한 두려움(공포)로 인한 약한 정서·의지가 변하게 된다. 따라서 종교가 필연적으로 인간의 약한 정서·의지에 기반을 두어 존재하고 또 필요하게 되는 것은 아니다. 인간이 자연에 대해 공포를 느끼고 불안해하는 것은 자연의 인식과 정복 및 이용이라는 측면에서 부족함이 많을 때 스스로를 왜소하게 여기는 일종의 비이성적인 착오라는 것이다. 그러므로 양수명에 따르면, 인간의 지성이 발달하지 않은 인류사회 초기에는 종교가 흥성하다가 근대에 이르러 과학기술이 발달하여 인간의 자신감이 고양되면

세력이 약화되어 쇠퇴하는 것은 필연적인 현상이다. 따라서 자연세계에 대한 공포로 인하여 인간의 정서·의지가 약하기 때문에 종교가 필요하다면, 자연에 대한 인간의 지식이 증대되어 장차 그러한 두려움이 사라지면 종교는 불필요하게 되리라고 한다. 양수명에 의하면, 인간에게 종교가 필요한 이유는 다른 데서 찾아야 한다.

3.2.2 죄악에 대한 후회와 용서

(q3.2.2.1) 기독교는 죄악을 참회하고 선으로 나아가 사람을 사랑하라는 의미가 풍부하고, 기독교도는 자못 생존과 화복의 문제에서 신앙심이 생기는 것은 아닌 것 같다. 나는 일찍이 진 선생(陳靖武 선생의 아들)이라는 사람을 만났는데, 그는 본래 송학(宋學)을 공부하다가 나중에 기독교를 받게 되었다. 그는 자신이 어떻게 해서 기독교를 믿게 되었는지 내게 말해주었다. 얘기가 매우 길고 흥미롭지만 여기서 다 말할 수는 없고, 간단히 말하자면 이렇다. 그는 스스로 약하고 작다고 느끼는 사람이 아니라 죄악을 자각했다. 그는 겁내고 두려워한 것이 아니라, 부끄러워하고 후회하였다. 그는 생존과 부귀를 구한 것이 아니라, 아름답고 선하고 밝은 생을 추구하였다. 그러나 사람이 과거에 저지른 죄악을 씻어버릴 방법도 능력도 없을 때, 부끄러워하고 후회하는 마음을 떨쳐버리고 광명을 얻어 새로운 생명을 열고 새로운 길로 들어서서 하나의 새로운 인격이 되는 것은 — 용사가 자신의 몸을 들어 올릴 수 없는 것과 마찬가지로 — 오직 상제에게 호소하여야 하고 그래야 비로소 구원을 얻을 수 있다. 그는 상제[의 존재의의]가 여기에 있고 종교의 필요성이 바로 여기에 있다고 하였다. 그는 자신의 말이 사실이며, 기독교만 그런 것이 아니고 대체로 모든 대종교가 다 사람들에게 이런 위로를 준다고 깊이 믿었다.(4-10)

(q3.2.2.2) 이것이 종교가 이전에 인류에게 준 도움 가운데 가장 큰 것 가운데 하나이며, 이는 이후에도 매우 필요할 것 같다. 사람이 스스로 미약하고 왜소하다고 느끼고 두려워하는 것은 문화의 진보에 따라 변할 수 있지만, 사람이 죄악을 자각하고 스스로 후회하는 것은 문화가 진보한다고 사라질 수 없다.(사람이 태어나면서부터 죄악이 있다고 자각하는 것

은 변할 수 있지만, 개인이 죄악을 저지르고 스스로 후회하는 것은 문화가 진보함에 따라 더욱 심해질 수도 있다.) 스스로 후회하지 않으면 그만이지만, 진실로 후회한다면 참으로 해결할 방법이 없다. 이때 그가 자신을 용서할 수는 없고 스스로 용서하더라도 소용이 없다. 죄를 지은 사람이 스스로를 용서하는 것은 소용없다. 오직 상제에게 그 모든 것을 용서해주시를 구해야만 비로소 무거운 짐을 벗을 수 있고, 상제가 그를 도와 새롭게 해야 광명을 느낄 수 있게 된다. 그밖에는 다른 방도가 거의 없거나, 혹은 다른 길로 나아가면 결코 그러한 위력과 효과가 없다. 그렇다면 종교의 필요성이 여기에 있는 것인가? 그렇지 않다. 말하자면 그러한 정서와 의지는 이후에도 없을 수 없고 그에 대한 위로도 종교 외에는 그에 상응하는 대체물이 없으니 [종교가] 참으로 필요하지만, 이러한 필요는 가짜이고 ‘착각’에서 나온 것이다. 분명 자기가 자기를 위로하는 것이며, 상제를 관념적으로 만들어낸 것에 불과하다. 종교의 필요성이 오직 여기에 있다면 그 근거가 매우 박약하다.(더욱이 많은 폐단과 위험이 있다. 여기서는 이에 대해 논하지 않겠다.) 종교의 진정한 필요성은 원래 다른 데 있다.(4-10)

(e3.2.2.3) 양수명은 여기서 신앙의 동기 문제를 논하고 있다. 그는 가령 고래로 중국에서 북두칠성의 첫째 별을 ‘문창성’(文昌星)이라 하면서 그 별이 학문을 담당한다고 믿어 공부를 잘 하게 해달라고 문창성에게 비는 것과 같은 구복신앙의 동기를 낮은 차원으로 간주한다. 반면에 기독교에서는 인간이 근원적인 불완전함으로 인해 저지를 수밖에 없는 죄악과 그것으로 인한 죄의식 및 후회감을 극복하기 위해 초월적인 존재, 곧 하느님에게 의지하여 새로운 생명을 얻고 새로운 길로 나아간다. 인간이 자기 스스로를 들어 올릴 수는 없으므로 절대자에 의지하여 자신을 죄악의 구렁텅이에서 벗어나게 된다는 것이다. 양수명에 따르면, 이는 구복신앙의 낮은 동기에 비하면 고차원적인 동기이고, 하느님의 존재의의와 종교의 필요성이 바로 거기에 있다. 그러나 가령 기독교의 하느님과 같은 초월자 내지 절대자는 인간의 필요에 의거하여 관념적으로 만들어낸 존재이므로 그것에 기초하여 종교가 필요하다는 명제를 입증할 수는 없다고 한다.

3.2.3 인생 허무감의 극복

(q3.2.3.1) 톨스토이가 인생의 무의미함을 느낄 때 그는 극심한 걱정과 고통에 빠져 언제 자살할지 모른다. 그러나 일단 예수를 알고 하느님을 찾으면, 다시 인생의 의미를 얻어 즉시 마음이 안정되고 정서적 위로를 받아서 인생에 열중하게 된다. 이미 죽은 사람이 다시 살아나는 것과 거의 마찬가지다. 이는 종교의 힘이 아니면 불가능하다. 그렇다면 종교의 필요성이 이런 문제에 대처하는 데 있는가? 참으로 종교는 이런 문제에 대처할 수 있고 또 이런 문제로부터 종교가 생겨난다. 그러나 반드시 종교를 필요로 하는 것은 아니다. 이런 문제 - 인생의 허무와 무의미함, 인생에 결국 무슨 의미가 있는가 - 는 인생을 부정하는 길로 나아갈 수도 있고 되돌아가 이전처럼 인생에 열중할 수도 있다. 전자의 결과는 반드시 종교가 된다. 혹은 도교와 인도의 몇몇 외도처럼 장생(長生)의 출세법이 되고, 혹은 불교와 인도의 몇몇 외도처럼 무생(無生)의 출세법이 된다. 후자의 결과는 톨스토이처럼 반드시 종교가 되는 것은 아니다. 인생에서 인생의 위로를 받을 수도 있다. 가령 공가(孔家)와 후대의 송명유학이 모두 그런 능력을 가지고 있다.(공가에 관해서는 나중에 논하겠다.) 또한 우리의 정서와 의지가 그런 데 빠지지 않게 할 수 있는 방법이 있다면, 종교는 더욱 쓸모없게 될 것이다.(4-10)

(q3.2.3.2) 원래 이런 인생의 공허와 무의미함에 대한 느낌은 하나의 착오다. 이 착오는 다정다감하고 욕구가 많아서 줄곧 앞으로 추구해나가는 충만하기를 바라고 일마다 의미가 있기를 요구하며 또한 욕구가 너무 강하고 관심이 너무 농후하고 이해타산이 너무 성하기 때문에 생겨난다. 사람의 생활의 중심을 완전히 외면에 두는 것이다. 일단 이것을 실재하는 것으로 오인하고 그것을 찾아낼 수 없으면 바로 그 중심을 잃고 정서와 의지가 크게 동요하여 아무 흥미도 느끼지 못하게 된다. 초조하고 황당하고 두렵고 온갖 고뇌가 일어나 전혀 생활해나갈 수 없게 된다. 이와 같이 황망하고 마음 둘 곳이 없어 의지처를 급히 구하는 때에는 한 번의 잘못이 다시 잘못을 불러오고 사이버적인 것을 찾아 집착하기 쉽다. 톨스토이가 그 예이다.(4-10)

(q3.2.3.3) 나는 소년중국학회의 전한(田漢)과 증기(曾琦)가 종교에

관해 논쟁하는 편지에서, 그들이 은연중에 지적하는 종교의 필요성이 우리의 정감을 풍부하고 열렬하게 하여 생활에서 분발하게 할 수 있다는 것임을 볼 수 있었다. 우리 대부분은 남을 연민하고 사랑하는 생각, 자기를 희생하는 정신이 종교가의 특징임을 인정한다. 이것들은 서로 관련이 있지 않은가? 이와 같은 특수한 생각과 정신은 실로 일종의 특수한 우주관 — 이지에서 비롯되지 않는 비이성적인 신비적 우주관에서 나온다. 이 우주관은 종교적 우주관이다. 그래서 대부분의 경우 종교가라야 비로소 그렇게 할 수 있다. 이처럼 종교가라야 비로소 그렇게 할 수 있고 또 그것이 우리에게 필요하다면, 종교가 필요할 것이다. 우리는 그런 생각과 정신을 가진 사람의 생활이 매우 활발하고 안정되어 동요되지 않음을 알 수 있다. 이는 종교가 자신에게도 필요하고, 그런 사람은 사회에도 필요하다. 그렇다면 종교의 필요성이 여기에 있는가? 반드시 그렇지는 않다. 개인의 입장에서 보면, 생활의 활발함과 온애의 태도는 필요하지만, ‘연민’이나 ‘희생’과 전한이 말한 ‘열정’은 필요하지 않은 것 같다. 생활의 활발함과 온애의 태도를 종교만이 줄 수 있는 것이 아님은 매우 분명하다. 사회에서 보면, 현재 우리가 제창하는 연민·희생·열정 등이 어느 때에는 필요하지 않은 것 같다. 사회에 병폐가 있고 사회제도가 불량하거나 문화수준이 너무 낮아 사람의 힘이 자연의 운행을 이길 수 없을 때에야 비로소 그런 사람이 필요할 것이다. 그러나 영원히 그런 것이 아니기 때문에, 구원해줄 사람이 영원히 필요한 것은 아니다. 만일 종교의 필요성이 단지 여기에 있다면, 종교는 오래 지속될 수 없을 것이다. 그러나 종교의 필요성은 본래 다른 데 있다.(4-10)

(e3.2.3.4) 여기서 양수명은 생에 대한 허무감의 극복이라는 측면에서 종교의 필요성에 대해 논하고 있다. 극단적으로는 죽음과 같은 인생의 근원적인 허무감 내지 무의미감에 대해, 인간은 생을 부정하는 길로 나아갈 수도 있고 새로운 의미를 발견하여 생에 열중하는 길로 나아갈 수도 있다. 전자의 예로는 불교와 일부 인도철학이 있고, 후자의 예로는 기독교가 있는데 이를테면 톨스토이의 경우에서 확인할 수 있는 바와 같은 것이 그것이다. 양수명에 의하면, 종교의 신앙을 통하여 인생의 의미를 얻어 마음이 안정되고 정서적 위로를 받아서 열심히 인생을 살아갈 수 있지만, 그것이 종교의 진정한 필요성은 아니다. 유학에서처럼 인생에서

인생의 위로를 받을 수도 있다. 또한 종교가 사람의 정감을 풍부하고 열렬하게 하여 용감하게 분투하며 살아갈 수 있게 할 수 있지만, 종교만이 그런 역할을 해낼 수 있는 것은 아니다. 한 마디로 종교가 생의 활력을 제공하지만, 그것이 종교가 진정으로 필요한 이유는 아니다.

(e3.2.3.5) 양수명에 따르면, 인생이 공허하고 무의미하다고 느끼는 것은 욕구를 충족시키기 위해 앞으로 나아가 외면세계에서 의미와 가치를 찾기 때문에 생겨나는 일종의 착오다. 양수명은 인간이 아무리 이해 타산을 정교하게 한다고 해도 이 세계에서는 그러한 문제를 모두 해결할 수는 없고 궁극적인 가치와 의미를 발견할 수 없다고 본다.(그의 견해에 의하면 아마도 오직 이 세상을 벗어나는 출세의 방법만이 그러한 문제를 해결해 줄 수 있을 것이다.) 한편 종교만이 생을 활발하고 용맹하게 살아갈 수 있게 하는 것은 아니라고 하며, 나아가 종교가 고양시키는 타인에 대한 연민과 자기희생이 반드시 긍정적인 것만은 아니라고 보았다.

3.2.4 정신생활·영성생활

(q3.2.4.1) 생활에서 우리는 항상 그 의미를 분별하고 가치를 평가하는데, 이는 무의식중에 임의로 목표를 정하고 그 목표에 따라 논하기 때문이다. [상술한 문제 상황이 생겨난 것은] 그러한 분별과 평가가 습관이 되어 근본적인 인생문제에서도 그런 태도를 가지고 그 의의와 가치를 찾으려 했기 때문이다. 다른 일들을 평가할 수 있는 것은 그것이 상대적으로 큰 관계 속의 일부이기 때문이다. 전체 인생은 독립적이어서 상대적으로 큰 관계에 관련시킬 수 없다. [인생의 의의·가치를 찾으려는 것은] 그 가치·의의가 어떤가에 대한 질문에 본래 대답할 수 없음을 모르기 때문이다. 처음에는 마치 있는 것 같다가 이어서는 마치 없는 것 같고 돌이켜보면 마치 이해한 듯도 하지만, 사실은 모두 착각이다. 이런 분별과 비교·평가는 모두 이지가 그 안에서 작용하는 ‘이기적 충동’에 영향을 받은 것이다. 사람이 그러한 생활을 한다면 실로 괴롭다. 그 결과로 인생에 권태를 느끼고 인생에 대해 공허감을 갖게 되어 마침내 생활의 동요를 초래한다. 오늘날 러셀 등이 모두 이런 의미를 알고 있다.(4-10)

(q3.2.4.2) 생활에서 비교적 직관에 의지하고 이지를 사용하지 않는 사람들은 약간 이해할 수 있겠지만, 이지으로써 직관을 운용하여 ‘직관적 우주’에서 함영(涵泳)하는 [물 속에서 수영하듯이, 우주와 혼연일체가 되어 살아가] 사람들은 더욱 그 오묘한 의미를 이해한다. 오이켄이 말하는 정신생활, 러셀이 말하는 영성생활은 다 이것을 가리키는 것이다.(둘 다 영어에서 ‘the life of spirit’이지만, 논법이 완전히 같지는 않다. 현재 번역하는 사람들처럼 전자는 정신생활이라 하고 후자는 영성생활이라 하여 구별하는 것이 좋다) 또 예술적 인생 태도 혹은 예술생활을 제창하는 사람들이나 혹은 심미의 교육으로 종교를 대체하자고 주장하는 사람들이 (이 주장이 타당한지 여부는 다른 문제다) 모두 이런 경향에 속한다. 이 논의는 너무 길어서 상세히 소개할 수 없다. 우리는 단지 그런 경향이 오늘날 사람들에게 거의 공통적인 것이라 할 수 있고, 바뀐 뒤의 사회에서 사람들이 확실히 그렇게 생활하리라는 것을 분명히 알 수 있을 뿐이다. (4-10)

(q3.2.4.3) 그렇게 생활해가면 종교는 당연히 필요 없어질 것이다. 이런 생활은 결코 대단히 아름답고 만족스러워 정서와 의지를 불안하게 할 문제가 없어서가 아니라, 나와 우주가 빈틈없이 융합되어 비교하려는 생각이 사라져, 근본적으로 문제가 생겨나지 않는 것이다. 인생에 의미가 있는지 없는지, 공허한지 그렇지 않은지, 길고 짧음 등에 대해 전혀 알지 못한다. 이때 외면에 기울었던 중심이 되돌아와 태산같이 안정되고 전혀 동요하지 않게 된다. 이 때문에 정서와 의지에 동요를 초래하는 것이 없어 종교에 의지하여 위로를 받지 않는다. 종교의 필요성이 여기에 있다면 종교는 필요하지 않게 된다. 그러나 종교의 필요성은 본래 여기에 있지 않고 다른 데 있다.(4-10)

(e3.2.4.4) 양수명은 여기서 종교가 아니지만 인생에 가치와 의미를 충만하게 할 수 있는 생활방식으로 러셀의 영성생활과 오이켄의 정신생활을 들고 있다. 그는 전통 유학을 재해석하면서 공자의 인생철학의 특징 가운데 하나로 이해타산하지 않고 본래의 예민한 직각에 맡기는 생활 태도를 꼽았는데, 이는 공리주의적 득실의 계산을 배격하고 절대적 의무의 무조건적인 수행을 주장하는 유가철학의 의리지변이라는 사고방식을

계승한 것이라 할 수 있다. 그는 한 걸음 더 나아가 인생에 어떤 목적을 설정하고 다른 것들을 그 목적을 위한 수단으로 간주하는 태도를 통렬하게 비판한다. 그의 견해에 따르면 인생을 그 자체로 존재의의를 지니고 있는 것인데, 생에 대한 공허감은 바로 인생을 어떤 목적을 위한 수단으로 여기기 때문에 생겨난다. 그와 같은 이지의 이해타산을 버리고 직관에 의지하여 우주와 혼연일체가 되어 살아가는 방식이 있는데, 러셀의 영성생활이나 오이겐의 정신생활이 바로 거기에 해당한다고 보았다. 그것은 인생의 공허감을 극복하고 인생의 의미를 찾는 하나의 방법인데, 양수명은 그와 같은 삶의 방식이 존재한다는 것은 오직 종교만이 생에 활력을 주어 용감하게 분투하며 살아갈 수 있게 하는 사실을 입증해준다고 주장한다.

3.2.5 불교의 문제의식

(q3.2.5.1) 이제 종교의 진정한 필요성에 대해 여러분에게 말할 수 있겠다. 이것은 얼핏 들으면 그리 희한하고 기이하지 않은 듯하지만, 세세히 비판을 가해보면 이것만이 진실임을 알게 될 것이다. 이 진정한 필요에서 참된 종교가 생겨나고, 종교의 참모습이 바로 여기서 드러날 수 있다. 이는 바로 인도인이 — 특히 수론(數論)과 불교에서 — 물었던 문제다. 우리는 소승경전(가령 『불본행집경(佛本行集經)』 등)에서 불타가 당초 왜 출가하였는가에 대해 설명하는 것을 볼 수 있는데, 그것은 바로 본래의 불교가 그런 요구에 부응하여 생겨났음을 나타낸다.('본래의 불교'라고 표현한 것은 대승불교와는 조금 다르기 때문이다. 그러나 대승이 나중애야 비로소 생겨났다고 하는 것은 결코 아니다.) (4-11)

(e3.2.5.2) 양수명은 종교의 진정한 필요성을 불교의 문제의식에서 찾았다. 그의 견해에 따르면, 종교란 우리의 지식으로 구성되는 이 세상에서는 궁극적인 가치와 의미를 찾지 못하고 우리의 감각적인 경험과 이성적인 인식을 넘어서는 초월과 신비의 영역에서 해답을 찾아 정서·의지의

면에서 위로와 격려를 얻게 하는 것이다. 여기서 초월과 신비의 영역은 바로 불교의 출세간과 다르지 않으며, 따라서 양수명에 의하면 종교란 출세와 거의 동일한 의미를 지니게 된다. 양수명이 불교의 문제의식에서 종교의 진정한 필요성을 찾는 것은 당연한 귀결이라 하겠다.

3.2.5.1 싯다르타의 사문출유

(q3.2.5.1.1) 경전에서 설명한 바에 따르면, 대략 두 가지 문제로 나눌 수 있다. 그 가운데 하나는 더욱 자주 거론된다. 그것은 대략 다음과 같이 설명할 수 있다. 경전에서 불타가 출가하기 전에 인생 문제를 발견하고 마음이 동요되어 좌우를 물리치고 간단없이 사색한 것은 대략 네 차례이다 [싯다르타의 ‘四門出遊’를 가리킨다]. 첫째는 대략 다음과 같다. […] 둘째는 성의 동문에서 노인과 마주치고, 셋째는 성의 남문에서 병자를 만났으며, 넷째는 성의 서문에서 시체를 보게 되었다. 매번 주위를 물리치고 묵화하며 슬픔에 잠겨 깊이 사색하였으나 마음을 진정시킬 수 없었다. 대략 이것들이 문제의 소재였다. 이 네 차례 중 첫째가 하나의 문제이고, 뒤의 세 차례가 또 하나의 문제이다.(4-11)

(e3.2.5.1.2) 양수명은 싯다르타의 사문출유(四門出遊)에 대해 첫째 것을 상호 살생의 문제로 보고 나머지 세 가지를 무상(無常)에 관한 문제로 파악한 다음 그에 대해 논의를 전개한다.

3.2.5.1.1 상호살생의 문제

(q3.2.5.1.1.1) 첫째 문제의 의미는 “중생의 생활이 모두 서로 죽이는 것”임을 말하는 것이다. 그래서 수론과 불교에서는 모두 자비와 불살생不殺生의 계율을 지키고 육식을 하지 않으려 한다.(살생을 금지하므로 육식을 하지 않는 것이고, 훈채(葷菜)를 먹지 않는다는 범위 안에는 결코 포함되지 않는다. 훈채는 파 등을 가리킨다.) 또 생기왕성하고 번성하는 과일과 채소를 잘라 채취하려 하지 않으며 단지 늙고 시든 것만 먹는다. 이런 잔인한 일에 대해 마음속으로 똑같이 아파한다. 이런 아픔은 여러분이

느껴본 적이 없고, 느껴본 적이 없는 것이므로 설명해도 여전히 알 수 없을 것이다. 중생이 서로 죽이는 세계는 그가 볼 수 없었을 것 같지만, 세상에 하루라도 중생이 서로 죽이지 않는 날을 상상할 수 있는가? 이는 불가능하다. 자신의 생활도 다른 것을 죽이고 손상시킴을 면할 수 없는데, 저 금수나 벌레들의 본능적인 생활을 어떻게 바꾼단 말인가? 그렇다면 이런 세계에서 하루도 살 수 없고 이런 생활은 해나갈 수 없을 것이다. 이와 같은 생활에서 유일한 요구는 바로 벗어나는 일일 것이다.(4-11)

(q3.2.5.1.1.2) 그러면 그러한 마음 아파함에 착각이 있는지 조사해보자. 위로받을 길이 있는가, 없는가? 이후 세계에서 이런 감정이 생겨나지 않게 할 수 있는가, 없는가? 그(불타)는 착각한 것이 없다. 그것은 우리가 부인할 수 없는 사실에서 나왔고, 기껏해야 그의 요구가 너무 사치스럽다고 할 수 있을 뿐이다. 그러나 이는 우리의 정이 미치지 못하고 그의 정감을 알지 못하여 이지로 감정을 평가함으로써, 그런 동떨어지고 당치 않은 말을 하는 것이다. 사실 그의 그런 감정은 비판할 수 없고 단지 고개 숙이고 받아들일 수 있을 따름이다. 또한 그것은 전혀 위로할 길이 없다. 객관적 국면이 바뀔 수 없고, 주관적 정서와 의지도 변환시킬 수 없다. 다른 정서와 의지가 편안치 않을 때 사용하던 전이방법, 가령 이른바 사람들로 하여금 ‘직관적 우주’에서 함영하게 하는 것이 여기에서는 전혀 소용이 없다. 이런 아픔은 직각이며(일체의 정감은 직각에 속한다) 직각에서 나왔고, 이지가 섞이지 않은 순수한 직각이기 때문에 전이할 수 없고 돌이킬 수 없다.(4-11)

(q3.2.5.1.1.3) 이후 세계에서는 어떨까? 우리는 단연코 의심할 바 없이 분명하게 말할 수 있다. 이런 감정은 이후의 세계에서 가장 벗어날 수 없는 것이리라고. 왜냐하면 이후 인류의 생활에서 정감을 숭상하고 직각을 숭상함은 불가피한 일이고, 이는 이전에 대해 일종의 수정이자 보완이며 그 결과는 바로 이후의 자살이다.(또한 우리는 그때 숭상하는 것이 결코 격렬하며 극단으로 달리는 감정이 아니라 공가에서 말하는 안정된 중화(中和)의 감정임을 분명하게 알 수 있다. 그러나 그 결과는 공교롭게도 모두 자살이다.) 이는 바로 사람이 이런 감정을 일으키지 않을 수 없는 처지에 빠져, 해결할 수 없는 문제에 끌려 들어가 스스로 곤경에 빠지게 됨을 말한다. 그래서 우리는 이에 대하여 그 유일한 ‘벗어나려는’ 요구를 단지 받아들일 수 있을 뿐 거부할 수 없다. 종교는 처음부터 끝까지 다

현재 국면의 초탈을 피하는 것이다. 그러나 이전의 것은 모두 가짜 초탈이고, 이에 이르러야 진정한 초탈, 진정한 출세라 할 수 있다. 종교의 참모습을 여기에서 볼 수 있으며, 종교의 진정한 필요성도 이에 이르러 없애버릴 수 없게 된다.(4-11)

(e3.2.5.1.1.4) 양수명이 싯다르타의 사문출유 가운데 첫째 문제에서 파악해낸 것은 모든 중생(有情)이 생명을 유지하기 위해서는 서로 살상하지 않을 수 없다는 사실과 거기서 비롯되는 고통이다. 그래서 싯다르타가 일찍이 이 사실을 통찰하고는 자비와 불살생의 계율을 제정하였다고 한다. 양수명에 따르면, 우리가 생존하기 위해 다른 생명체를 살상하는 것은 불가피하고, 더욱이 본능에 의존하여 살아가는 금수나 벌레는 말할 나위도 없다. 따라서 싯다르타의 그와 같은 고심과 고통은 이 세상에 사는 한 어찌 할 수 없고 이 세상에서는 전혀 위로받을 길이 없으며, 유일한 해결방안은 이 세상에서 벗어나는 일(出世)이다. 그렇다고 이후의 세계에서 변화가 일어나 그러한 문제들이 해결되는 것이 아니고, 오히려 가장 심각하고 절실하며 벗어날 수 없는 문제가 되리라고 한다. 왜냐하면 미래의 세계에서는 이해타산에 의지하여 욕구를 전진적으로 추구하는 단계를 넘어서 직각에 일임하므로 정감이 풍부하게 되며, 따라서 생존하기 위해 다른 생명체를 살상해야 한다는 사실에 대해 더욱 고심하고 고통스러워 할 것이기 때문이다. 양수명은 바로 이러한 문제와 그에 대한 불교의 문제의식이야말로 종교의 진정한 필요성을 보여준다고 주장하고 있다.

3.2.5.1.2 무상의 문제

(q3.2.5.1.2.1) 자주 거론되는 것은 뒤의 세 항목, 즉 늙고 병들고 죽는 문제이다. 그래서 인도인의 문제를 설명할 때에는 항상 이 세 항목을 논하는 것이 좋다. 이 세 항목은 하나의 문제, 곧 “중생의 생활은 모두 무상(無常)하다.”는 것이다. 이른바 늙고 병들고 죽는 것은 그 자체에 중점이 있는 것이 아니다. 늙음과 병듦과 죽음은 본래 매우 고통스런 것이지

만, 인도인이 마음 아파하는 것은 그 중점이 젊음을 떠나는 늙음이고 건강함을 떠나는 병듦이며 삶을 떠나는 죽음이다. 고통의 소재는 떠남, 즉 무상에 있다. 다시 경전을 인용해보자. (4-11)

(q3.2.5.1.2.2) “태자가 수레를 타고 나갔다. […] 성의 서문을 나서자 한 시체를 만났는데, 여러 사람이 따르고 있었다. 무수한 친인척이 둘러싸고 곡하며 눈물을 흘리는데, 어떤 이는 산발하고 어떤 이는 가슴을 두드리며 슬프게 신음하고 소리를 질렀다. 태자가 보고서 마음이 쓰라렸다. 마부에게 묻자, 저 사람이 생명줄을 놓아서 이후로 다시는 부모형제와 처자권속을 볼 수 없는데 이처럼 사랑하는 가족이 생사로 갈리어 다시 볼 수 없기 때문에 시체라 부른다고 대답하였다. 일체의 중생이 무상에 이르러서는 아무 차이가 없다는 것이다. 태자가 듣기를 마치고 수레를 궁궐로 돌리라고 명하고 이전처럼 묵연히 생각에 잠겼다. 성의 북문에서는 비구를 만났다. 머리를 깎고 가사를 걸치고 오른 어깨를 드러내고 지팡이를 짚고 탁발을 들었는데 위의(威儀)가 정숙하고 걸음걸이가 느릿하였고 똑바로 앞을 보고 좌우를 돌아보지 않았다. 태자가 앞으로 나아가 묻자, 자신은 비구이며 결적(結賊)을 타파하여 다시 태어나지 않는다고 하였다. 태자가 출가의 공덕을 듣고 오래된 근심을 해결할 수 있었다. [태자가] 스스로 외치기를 ‘좋다. 좋다. 하늘과 사람 사이에 이것이 가장 뛰어나다. 나는 이 도를 배우기로 결정하였다’고 하였다. 이때가 나이 29세 2월 7일이었다. 태자는 스스로 출가의 때가 이르렀다고 여기고, 이에 다음날 밤 가족들이 다 잠들었을 때 숨겨둔 수레를 타고 북문을 넘어 나갔다. 이때 태자는 사자후를 토하였다. ‘내가 생로병사의 근심걱정과 고뇌를 끊지 못하고 아녹다라삼막삼보리(阿耨多羅三藐三菩提)를 얻지 못하면 다시 돌아오지 않으리라.’”(4-11)

(q3.2.5.1.2.3) 이는 인도인의 문제를 잘 나타내는 이야기이다. 그러나 문제는 본래 한 사건에 그치지 않는다. 그들은 많은 일을 보지 않으려 하였고 차마 볼 수 없었다. 가령 꽃이 아름답게 핀 것을 보았는데 며칠 지나 시들어 떨어진 것을 보면, 이는 가장 견디기 어렵고 차마 보기 어려운 때가 된다. 어쩔 수 없음을 느낀다. 어제의 꽃조차 다시 볼 수 없다. 너무 슬퍼서 견디기 어렵다. 또 친구가 죽고 부모처자와 사랑하는 가족이 죽으면 몹시 슬프다. 다시 살아날 수 없다니 참을 수 없다. 혹은 어려서 같이 지내던 사람이 늙어버린 것을 보면, 이전에 어렸을 적의 즐거웠던 모습으

로 돌아가려 하나 그럴 수 없다. 극히 한탄스럽다. 혹은 친애하는 사람 내지 다른 사람이 병으로 고통스러워 텅구는 것을 보면 어떻게 그를 위로 해야 좋을까, 대단히 마음이 조급하다. 더욱이 다른 사람이 그 친애하는 사람의 병고를 보고 조급해할 때 혹은 다른 사람이 그 친애하는 이의 죽음으로 애통해 할 때 - 불타가 본 것처럼 - 실로 견디기 어려움을 느낀다. 어떻게 죽은 사람을 다시 살려내어 위로할 수 있을까? 어떻게 세상의 늙고 병들고 죽는 것을 완전히 소멸시켜 영원히 다시 보지 않을 수 있을까? 이런 세계에서는 나는 살아갈 수 없다. 그렇다면 유일한 귀의처는 오직 출세(出世)이다.(4-11)

(e3.2.5.1.2.4) 싯다르타의 사문출유(四門出遊) 가운데 둘째와 셋째 및 넷째, 즉 늙고 병들고 죽는 것을 양수명은 무상(無常)에 관한 문제라고 파악한다. 양수명에 따르면, 늙고 병들고 죽는 것은 그 자체도 고통스럽지만 인도인이 문제 삼은 진정한 소통의 소재는 젊음과 건강과 생명이 유지될 수 없고 결국 그것들을 떠날 수밖에 없다는 무상이다. 자기 자신 뿐 아니라 부모처자와 사랑하는 가족, 친한 친구가 그러하며, 또한 아름답게 핀 꽃이 그러하다. 이 세상에서 늙고 병들고 죽는 것을 다시 젊고 건강하고 살아있는 것들로 만들 수는 없으며, 유일한 귀의처는 오직 이 세상을 떠나는 것, 곧 출세뿐이라고 한다. 불교의 문제의식에서 종교의 필요성을 찾을 수 있다는 양수명의 주장은 여기에 근거한다. 인용문에서 결적(結賊)은 번뇌가 지혜를 해치는 것을 도적에 비유한 말이다. 아녹다라삼막삼보리(阿耨多羅三藐三菩提)는 anuttara-samyak-sambodhi의 음역어로서, 무상정등각(無上正等覺), 곧 더할 나위 없이 뛰어나고 바르고 원만한 지혜라는 의미이며, 미혹의 세계(迷界)를 여의고 각지(覺知)가 원만하여 일체의 진상을 모두 깨달은 부처의 최상의 완전한 지혜를 가리킨다.

3.2.5.1.3 불교의 출세관

(q3.2.5.1.3.1) 중국인은 결국 “사람이 수십 년, 길어봤자 100년밖에

살지 못한다. 늙어가고 죽어가는 것을 눈으로 보라. 그래도 속히 [인생을] 즐기지 않겠는가?” 하거나 “아직도 장생불사의 방법을 찾아내지 못했는가?” 하고 생각한다. 고래의 문예, 가령 시(詩)·가(歌)·사(詞)·부(賦)에서 표현하는 감정이 모두 전자에 속하고, 고래로 중국 본토의 종교, 가령 방사(方士)·도가(道家)와 같은 부류의 뜻은 모두 후자의 것이 아닌가? 이런 감정과 발상은 그 천박함은 차치하고 실로 이치에 부합하지 않는 착오이다. 그들의 착오는 처음에 하나의 나를 잘못 보태고, 이어서는 하나의 나를 함부로 없애버린 것이다. ‘나’는 직각적 인식에서 나온다.(감각과 이지에는 ‘나’가 없다.) 그러나 직각은 단지 인식할 뿐 판단하지 않고 더욱이 범위를 구획할 수 없다.(감각도 마찬가지다.) 판단하고 나누는 것은 이지의 일이다. 그리고 직각이 인식한 것은 다 단지 직각의 형식으로 표출할 뿐이고 이지의 형식으로 나타내지 않는다. 이제 그것은 이런 시간과 저런 공간을 구획하여 하나의 ‘나’를 세운다. 또 그 범위 밖에는 ‘나’가 존재하지 않는다고 판단한다. 실로 직각상의 것을 이지의 형식으로 잘못 나타낸 것이다 사실대로 말하면, ‘나’는 존재 여부를 말할 수 있는 것이 아니며 범위가 없다. 이것은 완전히 잘못된 것인데, 이런 잘못된 관념 위에 세워진 많은 생각들이 어찌 완전히 잘못되지 않겠는가.(4-11)

(q3.2.5.1.3.2) 인도인의 감정은 상술한 것과 완전히 다르다. 중국인의 것은 이지의 그릇된 계산이고, 인도인의 것은 직각의 진실한 감정이다. 인도인이 죽음을 두려워하는 것은 죽음 자체를 두려워하는 것이 아니라 무상함을 마음 아파하는 것이다. 지금 친애하는 사람이 죽어 애통해하고 누군가 그 친애하는 사람이 죽어 슬피 울고 애통해하는 것은, 자신도 장차 죽을 것을 염려해서가 아니다. 마음 아파 견딜 수 없을 때에 그는 이런 세상에서는 살아갈 수 없다고 느낀다. 참으로 눈 딱 감고 다른 것들을 고려하지 않는 사람은 자살할 것이다. 그러나 죽음이 무서워 견딜 수 없을 뿐이지 죽는다고 해서 끝나지는 않는다. 죽음은 그렇게 쉽지 않으며, 반드시 삶의 원인을 절멸시킨 뒤에야 죽을 수 있다. 그래서 굳건하게 출세, 즉 죽음을 추구한다. 죽음을 두려워하는 것이 아니라 실로 삶을 두려워하는 것이다. 이는 중국인이 죽음을 두려워하고 삶에 집착하는 것과 정반대다. 그래서 도가의 출세는 차라리 세상에 대한 애착이라고 부르는 것이 낫다. 이들은 자신의 죽음을 염려하지만, 그 동안 다른 사람들의 죽음을 보고서는 전혀 두려워하지 않는다. 친구의 죽음에도, 친애하는 사람의 죽음에도 전혀 마음이 움직이지 않는다. 인도인의 행태와 어찌 그리 다른

가? 한 쪽은 정이 적고 한 쪽은 정이 많다. 이와 같이 다르므로 구별하지 않으면 안 된다. 정이 적으므로 이지로써 미래를 계산하고, 정이 많으므로 직각으로 현재를 직감한다.(4-11)

(e3.2.5.1.3.3) 양수명은 죽음에 대한 관점에 근거해서 인도인의 출세관을 중국인의 그것과 비교하여, 인도인의 출세관을 설명하고 있다. 중국인들은 이지의 그릇된 계산에 의거하여 ‘나’를 건립하고 죽을 자체를 두려워하며 죽기 전에 생을 즐기거나 혹은 장생불사의 방법을 찾아내려 한다. 반면에 인도인들은 죽음 자체를 두려워하는 것이 아니다. 친애하는 사람이 죽어 슬퍼하는 것은 자신도 언젠가는 죽으리라는 예견 때문이 아니라, 이 세상의 모든 생명체가 언젠가는 삶을 떠나 죽음으로 갈 수밖에 없다는 근원적인 허무감(無常) 때문이다. 그리하여 해결방법도 전혀 다르게 된다. 진정으로 이 세상을 벗어나는 데서 귀의처를 찾는 인도 불교의 출세(出世)에 비해, 가령 장생불사를 추구하는 중국 도가의 출세는 차라리 연세(戀世), 즉 세상 내지 삶에 대한 애착이라고 한다.

3.2.6 종교의 진정한 필요성

(q3.2.6.1) 다른 차원에서 말하면, 이지의 그릇된 계산에서 나온 정서와 의지는 공박하여 돌이킬 수 있다. 공가(孔家)를 다소라도 이해한 중국인은 이런 비천한 생각을 일으키지 않을 수 있다. 그리고 직각의 진실한 감정에서 나온 정서와 의지는 전혀 거부하거나 바꿀 수 없다. 사실대로 말하면, 전자는 어떻게 할 수 있지만 후자는 전혀 방법이 없다. 그리고 객관적인 면도 절대로 바꿀 수 없다. 과학이 진보함으로써 자연의 운행을 정복할 수 있다고 말하지 말라. 우주는 하나의 사물이 아니고 수많은 사건이며 항구적으로 존재하지 않고 끊임없이 이어진다는 것은 우리가 진작 말했다. 우주는 단지 끝없이 이어질 뿐이고 상속하는 주체는 없으며, 상속은 무상하다. 우주가 무상하고, 그 밖의 다른 것은 아무 것도 없다. 그리고 우리는 무상 밖에서 우주를 찾으려 하고, 이 막다른 골목에서 정서

적으로 안정된다. 오늘날 사람이 늙고 병들고 죽는 것이 과학의 진보로 바뀔 수 있음을 알고 있다. 그러나 늙고 병들고 죽는 원인은 절대로 변하지 않으므로, 늙음과 병듦과 죽음은 본래 변하지 않는다.(4-11)

(q3.2.6.2) 앞으로 이런 인도적인 정감은 어떻게 될까? 나는 여러분에게 그때에는 이것이 크게 성하리라고 단연코 의심의 여지없이 분명하게 말할 수 있다. 나는 앞으로 인간생활의 진로와 문화의 변천이 어떻게 반드시 그런 인도적인 길로 나아갈 것인지를 설명할 수는 없다. 단지 그것이 인도인만이 지닌 괴상한 감정과 발상이 아니라 사람들이 사람이라면 누구나 갖고 있는 감정을 확충하고 발달시킨 것이라고 말할 수 있을 뿐이다. 다만 그런 감정을 발달시키려 하지 않을 때에는 그 길로 나아가지 않을 것이다. 그러나 인류 자신이 하루하루 감각을 예민하게 하고 정감을 확충하고 발달시키려 하는 것은 막을 수 없다. 그렇다면 이런 생각 역시 막을 수 없고, 여러분의 눈앞에 닥칠 수도 있다. 여러분에게 알려주건대, 인류가 부닥친 문제를 하루하루 해결해나갈 것이라고 생각하지 말라. 오늘은 여전히 어제와 비슷하고, 이른바 문제의 해결이란 더욱 해결하기 어려운 문제로 진입하는 것 외에 다른 뜻이 없으며, 최후에는 해결할 수 없는 문제에 이르러 멈춘다. 문제를 해결하려고 하지 않을 때에만 이 난처한 문제에서 벗어날 수 있다. 그러나 사람은 하루하루 문제를 해결하려고 노력하며, 이것은 어쩔 수 없는 일이다. 이 문제가 우리 눈앞에 이르렀다. 이렇게 저항할 수 없는 문제에 부딪히면 다른 방도가 없다. 오직 출세만이 있을 뿐이다. 즉 종교가 이때에 이르러 어쩔 수 없이 필요하게 된다. 지금껏 오랫동안 탐구하여 다만 이것과 앞의 것이 도출되었다. 당초 불교인이 정서와 의지 면에서 일으킨 두 문제는 종교의 진정한 필요성이 어디에 있는지 보여준다. 종교의 필요성은 여기에 있을 뿐 결코 다른 데 있지 않다.(4-11)

(q3.2.6.3) 바로 위에서 지적한 그런 필요성으로부터, 인류사회의 정서와 의지 면에 과연 종교가 영원히 필요할까 라는 첫째 질문에 대답할 수 있을 것이다. 즉 종교는 필요하고 또 영원히 필요하다고. 왜냐하면 우리가 지적한 그 문제는 영원한 것이며 일시적인 문제가 아니기 때문이다. 대개 무상은 영원하고, 오직 살아 숨 쉬지 않을 때 우주가 없을 때에만 비로소 무상이 없을 수 있기 때문이다. 하루 생활하면 하루의 우주가 있게 되고 따라서 무상도 있게 되며, 저 문제도 영원히 존재하게 된다. 그러므로 종교의 필요성은 영원하다고 할 수 있다. 우리는 앞에서 종교는

바로 출세라고 하였다. 오직 세상이 없을 때에만 출세가 없을 수 있고, 그렇지 않으면 출세를 없앨 수 있다고 생각해서는 안 된다.(4-11)

(e3.2.6.4) 양수명의 견해에 따르면, 종교의 진정한 필요성은 불교의 문제의식에서 발견할 수 있다. 그는 싯다르타의 사문출유에서 상호살상의 문제와 무상(無常)의 문제를 파악해내고 그것이 이 세상에서 살아가는 한 결코 피할 수 없는 절실한 문제라는 사실에서 종교의 필요성을 발견할 수 있다고 하였다. 양수명에 의하면, 이지의 계산 내지 이해타산에서 나온 정서·의지는 공박하여 바꾸게 할 수 있지만 직각의 진실한 정감에서 나온 정서·의지는 거부하거나 바꿀 수 없는데, 인생의 근원적인 허무감, 즉 무상은 아무리 인간의 지식과 과학기술이 발달해도 결코 변하지 않고 소멸될 수 없는 엄연한 사실이다. 그와 같은 문제가 존재하는 한 종교는 필요하고 또 영원히 필요하다고 한다. 또한 그 문제는 이 세상에서는 결코 해결할 수 없으며 오직 이 세상을 벗어나는 출세에 귀의할 수밖에 없다. 양수명은 종교란 우리의 지식으로 구성되는 이 세상에서는 궁극적인 가치와 의미를 찾지 못하고 우리의 감각적인 경험과 이성적인 인식을 넘어서는 초월과 신비의 영역에서 해답을 찾아 정서·의지의 면에서 위로와 격려를 얻게 하는 것이라고 정의한다. 여기서 양수명은 초월과 신비가 바로 불교의 출세와 동일한 것이라 파악하고, 종교의 진정한 필요성을 불교의 문제의식에서 찾은 것이다. 그는 출세의 경향을 종교의 욕구와 동일시하고 있다.

3.3 종교의 가능성

(q3.3.1) 사람의 정서와 의지에는 원래 항상 출세의 경향 - 종교적 욕구 - 이 있다. 이 경향·욕구로 인하여 반드시 지식의 측면과 배치되는 형세에 이르게 된다. 앞에서 우리가 ‘초월’과 ‘신비’를 말할 때 이 이치를 설명하였다. 이러한 배치되는 형세는 지식의 측면에서는 당연히 용납할

수 없다. 지식은 이런 초월의 요구를 거부하며 신비의 경향에 반대하고, 일체를 지식의 범위 내에 두어 어떤 예외도 없을 것을 요구한다. 두 가지 경향은 이처럼 상충되지만, 사람의 생활이란 하나의 전체적이고 통일된 것이어서 두 방향으로 나아갈 수 없다. 두 방향이 모두 부정할 수 없는 것이라면, 둘로 분열되어야 하는가? 그러나 두 가지는 번갈아 일어나 다투므로 [사람의 삶] 결코 둘로 분열시킬 수 없다. 오직 세 가지 길이 있을 뿐이다. ① 정서와 의지 면의 경향과 욕구를 신장시키고, 지식 면은 억제한다. ② 지식 면의 경향과 욕구를 신장시키고, 정서와 의지 면은 억제한다. ③ 양자 사이에서 진정한 타협, 즉 두 가지를 함께 신장시킬 수 있고 서로에게 장애가 되지 않는 길로 나아간다.(4-12)

(q3.3.2) 이제 셋째 길이 가능한지 물어야 한다. 가능하다면 종교의 성립이 가능하고, 가능하지 않다면 오직 앞의 두 가지 길만이 가능하고 따라서 종교의 성립이 불가능하게 된다. 둘째 길은 종교적 욕구가 억압되므로 본래 종교가 성립할 수 없다. 첫째 길은 종교가 성립되기는 하지만 일시적으로 건립되었다가 곧 전복된다. 그래서 이 두 길의 결과는 모두 종교의 성립을 불가능하게 한다. 많은 종교와 일반인의 종교 신앙은 거의 모두 첫째 길로 나아가 성공한 것 같다. 다시 말하면 정서와 의지의 면이 우세하고 지식 면이 억압되어 모호한 타협 하에 나온 것이다. 그것은 결코 진정한 타협에서 나온 것이 아니므로 일단 감정이 냉정해지고 지식이 억압에서 해방되면 종교는 위태로워진다. 그러면 사람들은 종교의 성립이란 불가능한 것이 아닌가 생각하게 될 것이다. 그러므로 우리는 인간생활의 지식적인 면에서도 과연 종교가 가능한지 물어야 한다.(4-12)

(e3.3.3) 양수명의 정의에 따르면, 종교란 우리의 지식으로 구성되는 이 세상에서는 궁극적 가치와 의미를 찾지 못하고 지식의 세계를 넘어서는 초월과 신비의 영역에서 해답을 찾아 정서·의지의 면에서 위로와 격려를 얻게 하는 것이다. 이 견해에 의하면, 지식은 모든 것을 자신의 영역 내에 두고자 하므로 초월과 신비를 거부하게 된다. 이와 같이 초월과 신비, 곧 출세의 경향과 지식이 상호 대립하게 되면 통일적 전체적이어야 하는 사람의 생활이 분열되는데, 양수명에 따르면 해결방법은 세 가지가 있을 수 있다. 출세의 경향을 신장시키고 지식 면을 억제하거나, 지식 면

을 신장시키고 출세하려는 정서·의지는 억제하거나, 혹은 양자를 함께 신장시킬 수 있는 진정한 타협의 길을 찾는 것이다. 둘째 방법을 따르면 본래 종교가 성립할 수 없고, 첫째 방법을 취하면 종교가 성립할 수 있지만 억압된 지식 면이 해방되면 조만간 전복되고 말 것이다. 오직 셋째 방법만이 진정한 해결방법이라 할 수 있다. 그것이 진정으로 가능한지 탐구해야 하며 그것이 가능하다면 종교가 존재 가능하고, 그렇지 않다면 종교는 존재 불가능하게 되리라고 한다. 즉 출세의 경향과 지식의 요구가 진정한 타협을 이루어 서로 장애가 되지 않고 함께 신장될 수 있다면, 종교가 진정으로 존재할 수 있게 되리라는 것이다.

3.3.1 종교의 억압

(q3.3.1.1) 현재 일반인들이 갖는 종교 신앙은 사람들의 마음에 종교에 대한 고정관념을 심어주었다. 하나, 종교 신앙은 우리의 일반적인 이치로는 추측하고 평가할 수 없다. 둘, 신앙의 대상이 가장 높고 절대적이며, 능력이 탁월하고 무한하여 사람들이 우러르고 의지해야 한다. 셋, 종교는 사람들에게 대해 매우 큰 구속력을 지녀 동시에 다른 것을 신앙할 수 없고 개종하기도 매우 어렵다. 이 세 가지는 결국 사람의 개성을 굴복시키고 억압하는 것으로 귀결된다. 모든 종교에는 사람들이 알지 못하는 부분이 있고 — 외적으로 우주이든 혹은 자신의 인생이든 —, 종교가들이 교리로써 해답을 제시해준다. 이 해답은 평시라면 반드시 믿지는 않겠지만, 정서와 의지가 편안하지 못할 때 그런 의문이 생기면 매우 쉽게 받아들이고 그 가르침을 받들어 행하게 된다. 종교가는 원래 신도들과 동일한 수준의 사회에 살고 있으며, 그 수준의 사회에서 생기는 의문은 그 사회 자신이 답할 따름이다. 그러나 그의 해답은 원래 참된 지식에서 나온 것이 아니어서, 당연히 상식으로는 알 수 없는 바가 생겨 가로막히고 만다. (4-12)

(q3.3.1.2) 이와 같이 가로막힌 것을 받아들이는 것은 위에서 말한 지식 면의 경향과 욕구의 억압이며 사람의 개성에 대한 억압이다. 지식 면

만 억압된 것이 아니라 실로 인간 자신이 억압된 것으로 보아야 한다. 원래 지식은 억압 여부를 말할 수 없고 억압당하는 것은 경향과 욕구인데, 그 경향과 욕구가 바로 자기 자신이고 개성이다. 사람의 정서와 의지가 편안하지 않을 때에는 귀의처를 찾아야 안정된다. 그래서 종교에서는 모두 하나의 주재자를 세워 일심으로 운명을 맡긴다. 이와 같이 일심으로 운명을 맡기는 것은 자연히 인간 자신에게 하나의 굴복이요 억압이다. 다른 마음을 먹지 못하게 하는 것은 한편으로는 종교의 자기강화이고 다른 한편으로는 사람의 마음을 안정시키는 것이다. 사람이 그런 구속을 받아 들이는 것은 당연히 굴복이요 억압이다. 이는 많은 소소한 종교에서 기독교와 이슬람교에 이르기까지 거의 고정된 틀이고, 그들 사이의 차이는 단지 모르는 것이 다르다는 것뿐이다.(4-12)

(e3.3.1.3) 양수명은 이 세상을 넘어서려는 출세의 경향과 모든 것은 자신의 영역 내에 두려는 지식 면의 요구가 진정으로 타협을 이룰 수 있을 때 종교가 존재 가능하리라고 보았는데, 여기서는 현재 일반인들이 신앙하는 종교는 그러한 진정한 타협을 이루지 못하고 지식 면의 욕구를 억압하고 개성 내지 정서·의지를 억누르고 굴복시킴으로써 건립된 것이라고 한다. 그는 종교 신앙이란 일반적인 이치로 평가할 수 없으며 종교 신앙의 대상은 절대적인 존재이므로 무조건적으로 숭배해야 하며 종교는 구속력이 강하여 동시에 다른 것을 신앙할 수 없고 개종하기도 어렵다는, 종교 신앙에 관한 일반인들의 세 가지 고정관념을 거론하고, 그것들이 모두 사람의 개성을 굴복시키고 억압한다는 사실로 귀결된다고 한다. 일반적인 이치에 따르는 상식적인 사고의 세계에서는 당연히 배척될 것들을 신자들이 신앙하는 이유는 사람의 정서·의지가 약하고 편안하지 못하여 귀의처를 찾아 자신의 운명을 맡기려 하기 때문이다. 종교는 사람이 자신의 운명을 종교 신앙의 대상에게 맡기고 다른 마음을 먹지 못하게 하여 자신을 강화하고 사람의 마음을 편하게 하는데, 양수명에 따르면 이는 단지 지식 면의 욕구와 경향을 억누른 것이 아니라 실로 인간 자신을 억압하고 굴복시킨 것이다. 현재 일반인이 신앙하는 종교는 고등과 하등을 막론하고 이 점에서는 다르지 않다고 한다.

3.3.2 무지와 종교

(q3.3.2.1) 그 하나는, 모르는 것이 진정 알 수 없는 게 아니라 그들의 지식이 미치지 못할 뿐인 경우이다. 그렇다면 그들의 ‘신비’, ‘초월’, ‘이지를 넘어서는 것’은 진정한 의미에서 신비, 초월, 이지를 넘어서는 것으로 볼 수 없다. 가령 그들이 멋대로 숭배하는 많은 신들은 그 존재와 성질, 능력이 모두 세상의 것을 넘어서고 일반적인 이치로는 추측할 수 없다. 이것들이 바로 저 종교들에서 필요로 하는 ‘이지를 넘어서는 것’들이다. 그러나 사실에 비춰 보면, 이들 ‘이지를 넘어서는 것’들은 모두 사람들이 알지 못하기 때문에 이미 갖고 있는 지식으로 꾸며내어 그들의 정서와 의지 면의 수요에 부응한 것이다. 예를 들면 고대인들이 천둥치고 비 오는 현상을 이해하지 못해서 이미 갖고 있던 그들의 지식으로 사람과 비슷한 존재, 즉 이른바 신이 거기에서 그런 일들을 행한다고 해석한 것이 그러하다. 그래서 그들의 설명과 그들이 꾸며낸 자료를 보면, 가령 천둥치는 것은 복을 치는 것이라고 하는 등 결국 원래 갖고 있던 지식의 범위를 벗어나지 않는다. 그들의 관계는, 가령 과거시험을 보던 때에 문창신을 숭배하는 것과 같이, 바로 그들의 수요에 달려있다. 이 세상의 위협에서 벗어나기 위해 이런 것들을 꾸며내어 정서와 의지가 활동할 여지를 만든 것이다. 이 점은 매우 분명하다.(4-12)

(q3.3.2.2) 그들은 지식에 의거한 다른 사람들의 비판을 거부하고 불가피하게 ‘이지를 넘어서는 것’에 기운다. 그러나 여전히 지식의 형식을 사용하여 관념을 만들고 이론을 만들어, 결국 ‘이지를 넘어서는 것’을 이지의 범위 내에 끌어들여 자기모순에 빠지면서도 그것이 잘못임을 알지 못한다. 그래서 이런 ‘이지를 넘어서는 것’은 단지 지식의 양이 풍부하지 못하고 이지가 명료하지 않아서 존재하는 자기모순적인 현상이다. 그들이 ‘이지를 넘어서는 것’이라고 부르는 사실은 존재하지 않으며, ‘이지를 넘어서는 것’도 진정으로 ‘이지를 넘어서는 것’이 아니다. 지식이 증진되어 이전에 알지 못하던 것을 알게 되면, 처음에 ‘이지를 넘어서는 것’이라고 하던 것도 그에 따라 취소된다. 이런 종교가 첫째 길로 나아가서 이뤄진 것임은 말할 나위가 없다.(4-12)

(q3.3.2.3) 다른 하나는, 모르는 것에 진정으로 알 수 없는 부분이 포

함된 것으로서, 지식량의 증대로도 근본적으로 그 ‘이지를 넘어선 것’을 없앨 수 없는 경우다. 가령 유일의 절대적인 신을 신앙하는 기독교·이슬람교 등에서 신은 세속을 초월하고 전지전능하며 신묘불측하다. 바로 사람들이 요구하는 바, 이지를 넘어선 존재다. 이는 이전의 하등종교의 ‘이지를 넘어선 것’과 크게 다르며 매우 진보한 것이다. 그러나 사실에 비추어 보면, 여전히 사람들이 알지 못하는 부분을 이미 갖고 있는 지식으로 꾸며냄으로써 자신의 정서와 의지의 수요에 부응한 것이다.(4-12)

(q3.3.2.4) 여기서 알지 못하는 부분은 우주와 인생의 근본적이고 궁극적이며 보편적인 문제로서 이전과 다르다. 가령 모든 생명은 어디서 오는지 모른다. 홀연히 생겨나서 홀연히 죽는다. 화를 입고 복을 받는 것이 자신에게서 말미암지 않으니, 무슨 연고로 그렇게 되는지 모른다. [종교가 가] 그를 위해 해명하여 상제 (조물주)가 있어서 그렇다고 말한다. 이런 근본적이고 궁극적인 문제는 지식이 아무리 증진되어 많은 해답을 얻어도 끝까지 알 수 없는 부분이 남는다. 스펜서의 『제일원리』 제1·2·3·4장이 가장 명백하게 설명하여 참고할 만하지만, 여기서는 논하지 않겠다. 이런 문제는 알 수 없는 부분을 포함하고 있으므로, 문제에 대해 해답을 제시하고 그것이 ‘이지를 넘어선 것’이라고 주장하면서 사람들의 비판을 거부하면, 마치 확실한 근거가 있는 것 같아서 비판하기가 어려워지는 듯하다. (4-12)

(q3.3.2.5) 이처럼 신을 절대자로 신앙하는 종교는 생겨난 지 오래 되어 쉽게 전복되지 않는다. 즉 지식이 진보한다고 해도 여전히 전복되지 않고 완전히 없어지지는 않는다. 시종 알 수 없는 부분이 남아있기 때문이다. 이는 지식의 양이 증대된다고 해서 제거될 수 있는 것이 아니라, 이지가 정연해지고 인식론이 발달되어 지식 자체가 어떤 것인지 명확해지면 비로소 스스로 오류를 드러낼 것이다. 가령 기독교에서 이른바 상제가 옛세 동안에 세상을 창조했다거나 성모 마리아가 동정녀로서 잉태하였다는 등등의 얘기는 지식이 진보하면 종교가 자신들이 말하지 않게 될 것이다. 그러나 종교에서 없어지는 것은 단지 상제에 관한 몇 가지 설들이고, 상제 자체는 여전히 남는다. 그리고 이 설들의 허상이 한 꺼풀씩 벗겨지고 사람들의 사고가 날로 정교해지면서 신 관념이 사실에서 허위로, 확실한 것에서 허무맹랑한 것으로 변하더라도, 신학·형이상학이 종교의 보호자가 되기 때문에 종교가 더욱 타도되기 어려워진다. 그러나 철학의 대가

가 나와 형이상학의 방법에 대해 문제를 제기할 때에 이르면, 알 수 없는 부분 — 우주의 본체, 과거의 원인, 이후 궁극적으로 어떻게 될 것인가 등등 — 은 여전히 알지 못하지만, 종교·신학·형이상학이 이들 문제에 대하여 얼마나 제멋대로 말했는지를 알게 될 것이다. 이에 [신학·형이상학 이] 아무리 그럴듯하고 교묘해도 종교를 변호하기에 부족해지고 마침내 궁지에 몰리게 될 것이다. 이들 종교가 애초에 첫째 길로 나아가서 이루어진 것임은 말할 나위가 없다.(4-12)

(e3.3.2.6) 양수명에 따르면, 종교는 우리의 무지와 연관되어 있다. 이른바 초월과 신비란 우리의 지식으로 구성된 세계를 넘어서 있는 것, 이른바 ‘이지를 넘어선 것’(外乎理智)이다. 그는 우리가 모르는 것에는 두 종류가 있다고 한다. 하나는 우리가 모르는 것이 진정 알 수 없는 게 아니고 단지 그들의 지식이 미치지 못할 뿐인 경우다. 가령 고대인들이 천둥이 치고 비가 오는 현상에 대해 그 원인과 과정을 알지 못하여 신의 존재에 의거하여 설명하던 것이 거기에 해당하는데, 이는 사람들의 인식이 발달하고 지식이 증대되면 결국 알 수 있는 것으로서 진정한 의미에서 ‘이지를 넘어선 것’으로 볼 수 없다. 다른 하나는 우리가 모르는 것에 진정으로 알 수 없는 부분이 포함된 것으로서, 지식의 양이 증대된다고 해서 근본적으로 인식될 수 없는 경우다. 가령 기독교·이슬람교 등에서 신앙하는 절대자로서의 신이 그러한 경우에 해당한다. 이런 것들은 우리의 인식이 발달하고 지식이 증대된다고 해서 해결될 수 없으며 여전히 알 수 없는 부분이 남아있게 마련이다. 철학의 형이상학에서는 우주의 본체와 과거의 원인 및 미래의 모습에 대해 미지의 영역으로 남겨두지만, 종교에서는 그럴 듯하게 해명하지만 근본적으로는 자의적인 설명에 불과할 뿐이다. 그렇지만 양수명에 따르면 이러한 영역이야말로 종교가 영원히 필요하고 또 가능하게 되는 기초가 된다.

3.3.3 종교의 진정한 가능성

(e3.3.3.1) 양수명은 모든 것을 자신의 영역 내에 두고자 하는 지식의 욕구와 지식의 세계를 넘어서는 초월과 신비의 영역에서 종교의 존재 가능성에 대한 해답을 찾는다. 그는 정서·의지의 면에서 위로와 격려를 얻으려는 출세의 경향이 진정한 타협을 이루어 서로 장애가 되지 않고 함께 신장될 수 있을 때 종교가 진정으로 존재 가능하다고 보았다. 그는 먼저 종교를 우리가 알 수 없는 영역, 곧 두 종류의 무지와 연관 지어 종교의 가능성을 논하였다. 양수명에 의하면, 우리가 모르는 것이 진정 알 수 없는 게 아니고 단지 그들의 지식이 미치지 못할 뿐인 경우는 인간의 인식이 발달하고 지식이 증대되면 결국 알 수 있는 것으로서 진정한 의미에서 ‘이지를 넘어선 것’으로 볼 수 없다. 반면에 기독교·이슬람교 등에서 신앙하는 절대자처럼, 우리가 모르는 것에 진정으로 알 수 없는 부분이 포함된 것으로서 지식의 양이 아무리 증대된다 해도 근본적으로 인식될 수 없는 영역이야말로 종교가 영원히 필요하고 또 가능하게 되는 기초가 된다고 하였다.

(e3.3.3.2) 양수명은 종교와 철학이 결합된 인도적 전통에서 종교의 존재 가능성을 발견한다. 여타의 종교는 사람의 약한 정서·의지에 기대어 개성을 굴복시키고 억압함으로써 자신을 정립한다. 그러나 인도의 종교는 정정당당하게 출세를 추구하여 터무니없는 주장을 무비판적으로 받아들이지 않고 확고한 견해에 기초하여 토론하고 논의한다. 즉 종교와 철학이 결합되어 철학적인 탐구가 해탈을 위한 실행으로 연결되고 종교적인 수행이 철학적 이론에 기초하여 이루어진다. 양수명은 바로 이러한 인도적 전통에서 진정으로 종교가 성립할 수 있다고 한다. 특히 불교가 공(空)의 교의를 통해 확실한 방법을 제시하였다고 보았다. 있는 그대로를 파악해낸(이른바 근본지가 진여를 증득한) 세계의 실상으로서의 공은 ‘이지를 벗어난 것’(外乎理智)이면서도 동시에 이지에서 벗어나지 않아서, 정서·의지 면의 초월의 경향과 모든 것을 포괄하려는 지식 면의 욕구를 동시에 충족시킬 수 있다는 것이다. 또 유식에서는 근본지가 주체와 대

상(이른바 能取와 所取)의 구분을 넘어 진여를 증득하기 때문에 현상세계에 속하지 않으면서 진정한 초월을 성취해내지만, 후득지의 차원에서 근본적으로 언어표현의 영역을 넘어서 있는 진여를 중생에게 보여주기 위해 방편적으로 언표를 사용하므로, 이지를 벗어난 것이면서 동시에 이지에서 벗어나지 않아서 종교가 확고하게 건립될 수 있었다고 한다.

3.3.3.1 인도에서 종교와 철학의 결합

(q3.3.3.1.1) 사람들은 종교가 이러함을 보고 종교가 존속할 수 없으리라고 생각할 테지만, 실은 그렇지 않다. 여러분은 세계에서 종교가 가장 성하고 그 수가 많으며 또 가장 발달한 곳이 인도임을 알아야 한다. 여러분은 인도종교에 대해 주의를 기울인 적이 없고 더욱이 그 중 가장 고명한 불교에 대해서도 완전히 알지 못하며 아는 것은 기독교·이슬람교에서 벗어나지 않으니, 어떻게 논단할 수 있겠는가? 이 다름은 대개 인도 종교의 동기가 다른 지역과 다르기 때문이다. 다른 지역은 대부분 정서와 의지가 약하여 결국 개성을 굴복시키고 억압하기에 이른다. 인도인은 대부분 [신을] 숭배하여 운명을 맡기려 하지 않고, 정당당당하게 출세 — 그들은 ‘환멸’(還滅)이라 부른다 — 를 요구하여 종교가의 터무니없는 설이 받아들여지기가 매우 어려우며, 토론하고 논단하며 개성이 매우 신장되어 다른 지역과 비교할 수 없다. 이런 논단으로부터 그들의 철학과 변론술이 생겨났다. 그리고 그들은 철학에서 탐구한 바를 곧장 실행하였는데, 왜냐하면 그들은 원래 실행을 위해 탐구하기 때문이다. 이른바 실행이란 각종 고행과 요가 등의 부류를 가리키는데, 그것들은 각각의 사상에 따라 서로 다르다. 즉 수행에서 얻은 바가 있으면 말로 전하고 다시 사상에 영향을 준다. 그들에게는 종교가 곧 철학이고 철학이 곧 종교이다. 이런 상황이 어느 지역에 존재하는가? 그리하여 그들은 무신론적 종교를 주장할 수 있었다. 이는 서양인이 듣고 이해할 수 없을 것이다.(4-13)

(e3.3.3.1.2) 양수명은 종교의 존재 가능성을 종교와 철학이 결합된 인도적 전통에서 발견한다. 그는 종교가 인도에서 가장 흥성하고 고도로 발달하였다고 보았는데, 특히 인도 종교의 동기에 주목한다. 여타의 종교

는 사람의 연약한 정서·의지에 기대어 개성을 굴복시키고 억압함으로써 자신을 정립하지만, 인도의 종교는 정정당당하게 출세를 추구한다는 것이다. 거기서는 여타 종교의 터무니없는 설이 받아들여지지 않으며 개성이 억압되지 않아서 확고한 견해에 기초하여 토론하고 논의한다. 철학적 탐구가 해탈을 위한 실행으로 연결되고, 종교적인 수행이 철학적 이론에 기초하여 이루어진다. 즉 인도에서는 종교와 철학이 결합되어 종교가 곧 철학이고 철학이 곧 종교라는 것이다. 양수명에 따르면, 바로 이러한 인도적 전통에서 진정으로 종교가 성립할 수 있다고 본다. 인용문에서 환멸(還滅)은 업(業)을 쌓지 않음으로써 열반에 들어 윤회의 고리를 끊어버리는 것을 가리키는데, 업의 과보(果報)로 인하여 고(苦)의 세계를 계속 윤회하는 ‘유전’(流轉)에 대비되는 말이다.

3.3.3.2 공

(q3.3.3.2.1) 그렇지만 인도의 많은 종교는 여전히 인류의 지식 면에서 통용되기 어렵고, 오직 불교만이 비판의 여지없이 확실하다. 왜냐하면 많은 종교들이 아무리 고명해도 여전히 고대 형이상학의 틀에서 벗어나지 못해서 이들 문제에 대해 각기 이설(異說)을 제시하기 때문이다. 그것들이 난제를 해결하지 못하고 전복되지 않을 수 없음은 상세히 논할 필요도 없다. 오직 불교만이 다르다. 그들은 각기 [저 형이상학적 문제에 대해] 주장하는 설이 있으나, 불교는 소승에서는 주장하는 바가 있기는 하지만 그런 문제들은 말하지 않았고 대승에서는 설하는 것이 모두 공(空)의 교의를 밝히는 것들이고 이 교의는 확실한 방법으로 얻은 것이다.(4-13)

(q3.3.3.2.2) 공의 교의는 불교에 특유한 것이다. 불교 이외에 인도와 다른 어떤 지역을 막론하고 각기 견해는 있지만 모두가 확실하게 성립할 수 없는 것들이다. 형이상학은 실로 일체가 공이라는 견해에 부응한 것이다. 이 일체가 공이라는 견해는 서양인 중에도 다소 이해한 사람이 있다. 가령 스펜서가 말한 ‘지식의 상대성’, 브래들리가 말한 ‘현상과 본체’ 같은 것들이 거기에 해당한다. 후에 베단타의 대사인 샹카라도 이런 주장을 하였다. 그러나 이들은 나름의 견해를 제시한 것일 뿐, 공과는 거리가 멀다.

불교의 공은 단순히 공이 아니라 현량이 얻은 것으로서 차라리 ‘실상’(實相)이라고 하는 게 낫다. 이것은 위에서 말했듯이, 유식의 방법에서 대상을 변현시키지 않고 말미암는 근본지에서 진여를 실증하한 것이며, 그 뒤에 후득지에서 신토(身土)를 드러내 못 중생을 위해 설한 것이다.(4-13)

(q3.3.3.2.3) 이때 묘하게 합치되는 것이 바로 ‘이지를 넘어선’ 것인데, 실로 이지에서 벗어난 것이면서도 이지에서 벗어나지 않는다. 정서와 의지 면에서 이지를 벗어나려는 경향·욕구를 충족시키면서도, 지식 면에서 예외를 허용하지 않는 경향·욕구를 충족시켜서 서로 방해가 되지 않는다. 무슨 까닭인가? 여기서 말하는 이지에서 벗어난 것이 원래 단순한 신비가 아니라 초월에 중점이 있기 때문이다. 일반인들은 종교에 대한 비판이라는 어려움을 지식 면에서 해결할 때, 종교상의 관념과 경험을 모두 직각에 돌리고 종교는 직각의 영역에 속하기 때문에 이지가 비판할 수 없다고 설명한다. 여기에는 일정한 타당성이 있다. 사실 많은 종교가 직각에 의존한다. 그러나 종교에서 가장 중요한 지위를 차지하는 인도의 많은 종교는 이와 반대로 직각을 배척한다. 직각에 의존하는 종교들은, 직각이 단지 신비성을 만족시킬 뿐 초월성을 충족시키지는 못한다. 그러나 종교는 실로 초월성의 측면을 떠나지 못한다. 초월적인 신을 개조한 범신론은 저 세상에서의 천국을 이 세상에서의 천국으로 바꾸고, 오늘날 오이켄이 생각하는 종교는 자연히 거의 직각에서 벗어나지 않는 듯하다. 하지만 이는 그렇게 볼 수 없다. 왜냐하면 그것들은 초월을 제거하고 출세를 철회하여 단지 현세의 신비만을 남겨둔 가짜 종교이기 때문이다. 출세의 경향은 종교의 본질이다. 초월의 근거를 찾지 않으면 출세가 불가능하고 종교도 불가능하기 때문이다.(4-13)

(e3.3.3.2.4) 양수명이 비록 종교와 철학이 결합된, 즉 철학적인 탐구가 해탈을 위한 실행으로 연결되고 종교적인 수행이 철학적 이론에 기초하여 이루어지는 인도적 전통에서 종교의 존재 가능성을 발견하기는 하였지만, 형이상학적인 문제들에 대한 그들의 주장이 논박을 견뎌낼 수 없으며 오직 불교만이 공(空)의 교의를 통해 확실한 방법을 제시하였다고 보았다. 그의 이해방식에 따르면, 공은 단지 영상(image)만을 변현해 내는 일반적인 인식과 달리 고차원의 현량(감각)이 있는 그대로를 파악

해넨(이른바 근본지가 진여를 증득한) 세계의 실상이라고 한다. 여기서 공 개념은 ‘이지를 벗어난 것’(外乎理智)이면서도 이지에서 벗어나지 않아서 정서·의지 면의 초월의 경향과 모든 것을 포괄하려는 지식 면의 욕구를 동시에 충족시킬 수 있다고 한다. 이는 공의 교의가 이지에서 벗어난 것이라 할 때의 중점이 단순한 신비가 아니라 초월에 있기 때문에 하는 말이다. 일반적인 종교들의 관념과 경험은 지식 면의 비판에 직면하면 그것이 직각의 영역에 속하기 때문에 이지의 능력 밖에 있다고 주장한다. 그러나 직각에 의존하는 종교는 신비성은 만족시킬 수는 있지만 초월성은 충족시키지 못한다. 양수명에 따르면, 출세의 경향이 바로 종교의 본질인데, 초월의 근거를 찾지 못하면 출세도 불가능하고 종교도 불가능하다. 대승불교의 중관(中觀)에서 공(空)은, 소승의 유부(有部)에서 업과 윤회의 주체 문제를 해결하기 위해 불변의 존재요소(法, dharma)를 상징하는 데 반발하여, 연기설을 토대로 단(斷)·상(常)의 중도(中道)를 취한 불타의 본래 의도를 계승해서 유(有)·무(無)를 종합·지양하는 개념으로 제시한 것이다. 그것은 통상 ‘비유비무’(非有非無)의 ‘진공묘유’(眞空妙有)로 표현된다.

3.3.3.3 유식에서의 초월

(q3.3.3.3.1) 직각을 사용하고 신비를 체회하는 것은 종교와 예술의 공통점이다. 종교의 독특한 점은 초월에 있다. 그러나 초월은 어떤 경우에도 이지의 비판에서 도피하여 지식 면에서 용납될 수는 없다. 이제 불가의 방법이 해결방안을 제시해준다. 출세가 오늘날의 해결방안이다. 유식에서는 근본지를 다음과 같이 설명한다. “이 근본지는 주체와 대상을 구분하여 집착하는 데서 멀리 벗어났기 때문에 명명하여 설명할 수 없고 논할 수 없다. 이것이 출세간의 무분별지(無分別智)이다. 세간을 끊어버렸으므로 출세간이라 부른다. 소취(所取)·능취(能取)의 이취(二取)가 사라진 상태가 세간의 근본이다. 오직 이것을 끊어버려야 [근본지라는] 이름을 얻을 수 있다.” 하나의 감각은 자연히 하나의 영상을 드러낸다. 이에 눈앞에 보이는 현상세계가 존재하게 된다. 결국 세계가 현상의 차원을 넘어서

지 않는 듯한 이유는 감각을 초월하여 존재할 수 없기 때문이다. 현상의 차원을 넘어서려면 반드시 영상을 넘어서야 한다. 그러나 어떻게 영상이 아닌 것이 있을 수 있는가? 이에 초월은 망상이 된다. 오직 이 근본지만 이 진여를 증득하고 능취·소취를 넘어서서 비로소 영상이 없을 수 있고 진정으로 현상의 차원을 넘어선다.(4-13)

(e3.3.3.3.2) 양수명의 정의에 따르면, ‘신비’란 종교적 이론이 감각적 경험과 이성적 추론을 넘어선 비이성적 영역의 것임을 가리킨다. 그는 직각을 숭상하며 신비를 체회하는 것이 종교와 예술의 공통점이지만, 종교의 독특한 점은 초월에 있다고 보았다. 그가 말하는 초월이란 우리의 감각이 미치고 이지(이성)가 포괄하는 세계를 넘어서 있는 것임을 가리킨다. 초월이 지식의 측면에서 이 세상을 넘어서 있다는 사실을 지시한다면, 출세는 정서와 의지의 측면에서 이 세상을 벗어나 궁극적인 문제의 해결을 도모한다는 점을 가리킨다. 유식의 출세는 이지의 비판에서 도피하지 않으면서 현상세계를 넘어선다. 바로 근본지가 주체와 대상(이른바 能取와 所取)의 구분을 넘어서 진여를 증득하기 때문이다. 유식의 이취(二取), 즉 능취와 소취는 주체(能)와 대상(所)으로 구분하고 집착하는 것으로서, 이른바 분별지(分別智)를 구성하는 요소가 된다.

3.3.3.4 유식에서의 출세

(q3.3.3.4.1) 그러면 무엇을 ‘출세’라고 부르는가? 오로지 세속의 근본을 넘어서고 이취가 함께 소멸된 근본지 혹은 무분별지가 진여를 실증하였을 때 비로소 ‘출세’라고 부를 수 있다. 현상세계가 성립하는 것은 주체와 대상이 대대(待對)를 이루기 때문이고, 출세가 출세인 것은 주체와 대상의 분리를 넘어 일체가 되기 때문임을 알아야 한다. 진여의 본체는 세간에 속하지 않고 지식이 미치지 않는데, 이것이 초월이다. 현량이 얻은 것은 처음에는 여전히 지식의 범위에 속한다고 하여도 무방하다. 절대적 진여는 개념이 작용할 수 없는데, 이것이 초월이다. 후득지가 일어나 명명과 언표를 허용하면, 방편적으로 남에게 얘기할 수 있고 또 지식의 범

위에 속해도 무방하다. 명명과 언표로 드러내기도 하고 감추기도 하지만 그것이 절대라는 점을 손상하지 않으면서 이처럼 교묘하게 양면을 모두 충족시킨다. 앞에서 이른바 ‘이지를 넘어선다’는 것이 진실로 이지를 벗어난 것이면서 또한 이지에서 벗어나지 않는다고 한 것은 바로 이것을 가리킨다. 그리하여 종교가 가능하고 확고하게 건립된다.(4-13)

(e3.3.3.4.2) 양수명은 종교 이론의 특징 가운데 하나인 초월이 지식의 측면에서 이 세상을 넘어서 있다는 사실을 지시한다면 출세는 정서와 의지의 측면에서 이 세상을 벗어나 문제의 해결을 도모하려는 경향·욕구라고 하였다. 유식의 인식론에 따르면 근본지 혹은 무분별지는 능취와 소취의 이취를 소멸시키고 진여를 증득해낸다. 현상세계는 주체와 대상이 서로 의존하여 성립하는데, 근본지가 증득해낸 진여의 세계는 주체와 대상의 구분을 넘어서 있기 때문에 현상세계에 속하지 않는다. 이 점에서 유식은 진정한 초월을 성취해낸다. 그러나 후득지의 차원에서는 근본적으로 언어표현의 영역을 넘어서 있는 진여를 중생에게 설명해주기 위해 그것이 절대임을 손상시키지 않으면서 방편적으로 언표를 사용한다. 이 점에서 유식은 이지를 벗어난 것이면서 동시에 이지에서 벗어나지 않는다. 양수명에 의하면, 바로 여기서 종교가 확고하게 건립된다.

3.3.3.5 인도불교의 로향

(q3.3.3.5.1) 우리는 제3장에서 인간생활에 충족시킬 수 있는 것, 반드시 충족시킬 수 있지는 않은 것, 절대로 충족시킬 수 없는 것이라는 세 가지 문제가 있다고 열거한 적이 있다. 인간은 우선 자연계로부터 물질생활의 낮고 쉬운 문제를 추구하기 시작하여 서서히 첫째 문제를 해결하고 더욱 높은 문제를 물어가서 절대 해결할 수 없는 셋째 문제에서 멈춘다. 인도인 — 특히 원래의 불교인들 — 이 물었던 문제를 살펴보면 바로 셋째 문제가 아닌가? 사람들은 생활을 요구한다. 그리고 늙고 병들고 죽는 일을 당하지 않으려 하는데, 이는 결코 이룰 수 없는 일이다. 다른 일은 분투노력[해서 해결]할 수 있지만, 이것을 어찌할 것인가? 그들은 극히

강렬한 욕구로부터 이 침예한 지경에 도달하고 막다른 벽에 부딪치자, 바로 몸을 틀어 생활하지 않으려는 길로 들어가 문제를 취소함으로써 문제를 해결한다. 이는 다름 아니라 앞에서 말한 인생의 셋째 방향이다. 셋째 방향은 생존본능에 배치되며, 일상생활에서는 쓸모없다. 그런 문제가 없으면서 그것을 따르는 것은 아프지도 않은데 신음하는 것으로 당연히 잘못이다. 오직 셋째 문제만이 셋째 방향을 필요로 하며, 둘째 문제만이 둘째 방향을 필요로 하고, 첫째 문제만이 첫째 방향을 필요로 한다. 서양인은 첫째 방향으로 나아가서 첫째 문제에 성과가 있었고, 인도인은 셋째 방향으로 나아가 셋째 문제에 성과가 있었다 - 그들은 종교와 형이상학을 성취하였다.(4-13)

(e3.3.3.5.2) 양수명에 의하면 인도불교는 인생의 셋째 방향이다. 그는 문화론에서 충족 가능성에 따라 인간의 욕구 내지 인생의 문제를 세 가지로 분류하였다. 그가 말하는 생활의 세 가지 문제는 ‘인대물’(人對物) ‘인대인’(人對人) ‘인대자기’(人對自己)의 문제다. 즉 생존의 문제, 타인과의 관계 문제, 그리고 자기 자신의 마음(즉 삶의 의미)에 관한 문제다. 그런데 인도 사람들이 추구한 문제는 바로 셋째 문제이다. 인생의 궁극적 의미와 가치의 문제에 직면하여 인도 사람들은 몸을 돌이켜 생활하지 않으려는(無生) 길로 들어가 문제를 취소하며됨으로써 문제를 해결한다. 이는 바로 인생의 셋째 방향이며, 셋째 문제를 해결하기 위해서 셋째 방향이 필요했던 것이다. 인도의 종교와 형이상학은 (물론 종교와 철학이 긴밀하게 결합되어 있는 인도적 전통에서는 양자가 별개의 독립적인 것이 아니다) 바로 셋째 문제(‘人對自己’의 문제)에 대한 답변이다.

3.3.3.6 출세 경향의 강화

(q3.3.3.6.1) 종교란 출세를 가리킨다. 인류문화가 싹트면서 종교가 싹트고, 종교가 싹트면서 출세의 경향도 싹텄다. 사람이 생활을 추구하는 경향이 정(正)이고 주(主)이며, 이런 출세의 경향이 반(反)이고 객(客)이다. 정과 반이 상호 보완되어 생활을 유지하고 문화를 촉진시킨다. 생활

이 한 걸음 나아가면 문화도 한 걸음 나아가고, 생활 속의 문제와 사람들의 정서·의지, 지식이 문화에서 변형해낸 종교도 진일보한다. 종교가 문화와 함께 나아가며 그와 더불어 출세의 경향도 더욱 두드러지게 된다는 것은 감출 수 없는 사실이다. 그러나 중간에 또한 변화가 있었으니, 가령 근세에 마치 종교가 없어진 것 같은 정황이 그것이다. 이는 지식 방법의 방법이 점차 밝고 예리해져서 비판의 여지가 있는 것은 허용하지 않았기 때문이다. 또 정서와 의지가 자연의 정복으로 인해 점차 강해지면서 다른 것을 숭배하고 의지하여 위로 받을 필요가 없어졌기 때문이다. 그러나 이는 모두 일시적인 현상이고 오래지 않아 정서와 의지 면의 불안이 날로 커지고 심각해질 것이다. 왜냐하면 다른 문제가 모두 해결될 때, 즉 문화가 크게 진보할 때 그것이 암흑 속에서 나타나 유일한 문제가 될 것이기 때문이다. 우리가 먹고살기 바쁠 때에는 상술한 톨스토이나 인도인이 물었던 것과 같은 고상한 문제는 묻지 않는다. 낮은 문제-생활문제-가 모두 해결되어야 높은 문제가 비로소 우리 눈앞에 나타난다. 낮은 문제가 모두 해결된 때란 다름 아니라 이상적으로 개조된 이후의 사회이다. 그때가 되면 인류문화가 매우 발달했다고 보아야 하며, 따라서 그 대립면인 출세 경향도 높은 수준에 이르게 된다.(4-13)

(e3.3.3.6.2) 양수명에 의하면, 종교는 인류문화와 함께 싹터서 생존 본능에 따라 생명을 유지하려는 경향과 이 세상에서 벗어나려는 출세의 경향이 변증법적으로 상호작용하여 생활을 유지하고 문화의 발전을 촉진시켜 왔다. 또한 문화의 발달은 종교의 진보를 촉진시키지만, 근대에 이르러 지식의 발달로 불합리한 것들에 대한 비판이 예리해지고 자연의 정복으로 인해 두려움과 공포에 떨던 정서·의지가 강해져서 초자연적인 것들에 의지하여 위로받을 필요가 없어졌기 때문에 종교가 쇠퇴하는 현상이 나타났다. 양수명은 이것이 일시적인 현상에 불과하며, 장차 문화가 크게 진보하면 오히려 출세의 경향이 강화되고 높은 수준에 이르게 되어 종교가 더욱 필요하게 되리라고 보았다. 먹고 사는 생존의 문제가 해결되지 않은 상태에서는 높은 차원의 고상한 문제를 묻지 않지만, 인류문화가 고도로 발달하면 오히려 정서·의지 면의 불안, 곧 생의 궁극적인 가치와 의미가 중요한 문제로 대두되리라는 것이다.

3.4 유학의 종교성

(q3.4.1) 이제 그가 어떻게 사회 구성원 모두에게 인의 생활을 하는지 살펴보자. 이 점에서 공자는 종교가와 다르지 않다. 종교를 괴상한 것으로 보아서는 안 된다. 그것은 단지 일종의 정서와 의지의 생활일 뿐이다. 인류생활의 세 측면 가운데 결국 정신적 측면이 매우 중요하다고 할 수 있고, 정신생활에서도 정서와 의지가 지식보다 중요하다. 정서와 의지가 표현되는 두 가지 생활이 바로 종교와 예술이고, 종교의 힘이 항상 예술보다 더 크다. 그러나 공자에게는 일반적인 종교가 가지고 있는 한두 가지 요소가 없어서, 본래 종교라고 부르기에는 적절하지 않다. 하지만 다른 고등종교와 마찬가지로 인생에 위대한 작용을 하므로 일부러 그렇게 부르는 것이다. 우리는 그것을 두 가지로 나눌 수 있다. 하나는 효제(孝弟)의 제창이고, 다른 하나는 예악(禮樂)의 실행이다. 양자를 합치면 바로 그의 종교가 된다.(4-25)

(e3.4.2) 유학의 종교성 여부는 아직도 논란이 분분한 현재진행형의 문제이다. 젊은 시절부터 종교에 지대한 관심을 갖고 있던 양수명은 이 문제에 대해 자신의 관점을 피력하면서 적지 않은 논의를 전개하고 있다. 그는 한 마디로 유학이 종교의 일반적인 기능을 수행한다는 점에서 종교이지만, 동시에 여타의 일반적인 종교와 근본적으로 다른 점이 있어서 종교가 아니라고 주장한다. 특히 효도의 중요한 항목 가운데 하나인 조상에 대한 제사를 중시하여, 거기서 인간의 유한성을 넘어서서 인생에 영원한 의미를 부여하는 일종의 종교적인 기능을 발견한다. 바로 조상에 대한 제사를 통해 인생이 단지 이 세상에서의 삶으로 끝나지 않고 후손을 통해 기억되고 유지가 계승됨으로써 (적어도 이론상으로는) 영원히 지속되리라는 믿음을 갖게 해준다는 것이다. 그러나 조상에 대한 제사는 본질적으로 종교적인 것이 아니라 유학의 교화의 한 조건으로서 도덕적 의미를 가지는 것이라고 한다. 그리하여 유학은 종교의 기능을 수행하지만 일반적인 종교가 갖는 비합리적인 측면이 없기 때문에 오히려 종교보다 더 뛰어나다고 주장한다.

3.4.1 효의 중시

(q3.4.1.1) 효제는 실로 공가에서 가장 중요한 주장이다. 그것은 다른 뜻이 없고, 다만 사람들로 하여금 정감이 풍부한 생활을 하게 하려는 것 뿐이다. 따라서 자연히 정감이 일어나는 곳에서 시작한다. 사람이 어릴 때에 가장 먼저 정을 느끼는 것은 자연히 그의 부모와 형제자매에게서다. 이때의 정이 장성한 이후의 모든 정의 원천이다. 자신의 부모와 가족에게 정이 없으면서 주위 사람들에게서 먼저 정을 느끼는 것은 불가능하다. 『논어』에 “효제라는 것이 인을 행하는 근본일진저.”라는 구절이 있어, 이미 공가의 취지를 말해주고 있다. 이 효제의 본능을 기르기만 하면 사회·세계·인류에게 어떤 규범도 가르칠 필요가 없이 저절로 좋지 않은 일이 사라지게 된다. 사회에 포악하고 게으르며 [도리에] 어긋나는 기운을 없애고 온정적 태도가 있게 하려면, 우선 가정에서 시작하지 않으면 안 된다. 그래서 “군자가 부모에게 돈독하게 하면 백성들에게서 인이 생겨난다.”고 한다. 『효경』(孝經)이란 책은 진짜 같지는 않지만, “위대한 효가 덕의 근본이요 가르침이 생겨나는 근원이다”고 한 말은 참으로 옳다.(4-25)

(e3.4.1.2) 양수명은 인(仁)이 곧 두터운 정감으로서 정감과 불가분의 밀접한 관계에 있다고 보았다. 따라서 그가 유가에서는 정감을 풍부하게 배양하려 한다고 주장하는 것은 필연적인 귀결이다. 그는 정감을 배양하려면 그것이 발단하는 곳에서 착수해야 하는데, 유가는 부모와 형제자매에게서 느끼는 가족적 친밀성, 즉 효제(孝弟)에서 그것을 찾았다고 보았다. 양수명은 “단지 효제의 본능을 배양하기만 하면 사회·세계·인류에 규범을 가르칠 필요가 없이 저절로 좋지 않은 것이 없게 된다”고 한다. 그래서 “사회에 포악하고 교만하고 어그러진 기운이 없고 사람마다 따스한 태도가 있게 하려면, 우선 가정에서 시작하지 않으면 안 된다”고 한다. 그는 “군자가 부모에게 돈독하게 대하면 백성들에게서 仁이 일어나게 된다.”(『論語』「泰伯」2), “위대한 효가 덕의 근본이며 교화가 발생하는 근원이다”(『孝經』)라는 말이 도덕적 행위의 정서적 뿌리를 가정에서 찾는 사고방식을 보여주는 것이라고 본다. 이것은 기본적으로 유가의

<親親-仁民-愛物>의 사유방식을 계승하는 것이고, 『대학』의 <修身-齊家-治國-平天下>와도 맥락을 같이하는 주장이다. 여기서 주목할 만한 점은 양수명이 부모에 대한 효도 가운데 중요한 항목 가운데 하나인 조상에 대한 제사와 유학의 종교적 기능과 연관지어 논한다는 사실이다.

3.4.2 제례의 중시

(q3.4.2.1) 유가는 장례(葬禮)를 중시한다. 그러나 목자는 죽은 사람에 대해 헛된 일을 하는 것이라고 보았는데, 이는 거기에 큰 이치가 있음을 알지 못했기 때문이다. 이른바 “부모의 상을 신중하게 치르고 먼 조상을 추모하면 백성의 덕이 두터워지게 된다.”는 것이 그것이다. 장례를 짧고 간소하게 치르자는 [목자의 주장은] 눈에 보이는 이익을 아낀다. 인정이 일단 각박해지면 그 해악이 헤아릴 수 없는데, 목자는 본디 이것을 알지 못하였다. 부모가 살아있을 때는 효를 다하고 부모가 돌아가시면 장사지 내는 것이 큰일이며, 돌아가신 뒤에는 또 제사가 있어서 이런 종교의 작용이 단절되지 않게 한다. 이에 제례가 예에서 가장 중요한 것이다.(4-25)

(q3.4.2.2) 잠시도 화락하지 않음이 없는 경지가 바로 공자의 ‘중(中)’과 ‘인(仁)’이다. 다른 사람의 예악은 대개 치우침과 과격함에 빠지지 않은 것이 없다. 예 중에서 특히 제례(祭禮)를 중시하는 점도 그 특이한 점이다. 이른바 “통치의 원리는 예보다 중요한 것이 없다. 예에는 다섯 가지 원칙이 있는데, 제례가 가장 중요하다.”는 것과 “군자의 교화는 반드시 근본으로부터 말미암는다. 그것을 가장 잘 따른 것이 바로 제례로다! 그러므로 제례가 교화의 근본이라고 하였다.”는 것이 그렇다.(4-25)

(e3.4.2.3) 양수명은 유가의 예악 가운데 제례(祭禮)에 특별한 의미를 부여한다. 그는 “통치의 원리는 예보다 중요한 것이 없다. 예에는 다섯 가지 원칙이 있는데, 제례가 가장 중요하다.”(『禮記』「祭統」), “군자의 교화는 반드시 근본으로부터 말미암는다. 조화가 지극히 순조롭게 이

뤄지도록 하는 것은 바로 제례일진저! 그래서 제례를 교화의 근본이라 하는 것이다.”(같은 곳)라는 구절을 인용하면서, 전통 유학에서 제례를 특별히 중시하였다는 사실을 지적한다. 양수명에 따르면, 유가에서 제례를 특별히 중시하는 이유는 그것이 정감의 배양에 탁월한 효과를 지니고 있기 때문이다. 그는 정감과 욕망을 대비시키면서 제례가 정감의 배양에 유용하다는 점을 강조한다.

(e3.4.2.4) 양수명은 정감과 욕망을 시간적으로 대비하여 양자의 특성을 과거지향성과 미래지향성으로 파악한다. 욕망은 현재를 바탕으로 미래에 성취해내려는 목표를 지향하며, 정감은 현재의 시점에서 주로 과거에 대한 회억으로부터 발생한다고 보았다. 따라서 정감의 배양은 과거에 대한 추념의 정을 두터이 하는 데서 이뤄지는데, 이런 측면에서 제례가 중시된다는 것이다. 양수명은 욕망과 대비되는 정감의 특성을 간과하고 정감의 배양이라는 관점에서, 제례에 대해 현대적인 의미를 부여한 것이라고 할 수 있다.

(e3.4.2.5) 양수명에 의하면, 정감의 배양이라는 관점에서 제사의 핵심은 외적 형식의 완비에 있지 않고, 제사를 지내는 주체의 마음상태, 즉 마음에서 우러나오는 정감의 진실성 여부에 달려있다.(『禮記』 「祭統」) 『논어』의 표현을 빌면, ‘문질빈빈(文質彬彬)’에서의 ‘질’을 보다 중시하는 태도인 셈이다. 그리고 양수명은 제사에 앞서 지내는 재계(齋)의 의미가 제사지내는 대상에 관한 생존시의 회억을 생생하게 하는 효과에 있다고 하는 『예기』를 인용하여, 제례의 의미를 정감의 과거지향성과 연관지어 설명하는 자신의 관점을 입증하려 하였다. 앞에서 살펴보았듯이 양수명은 仁을 사람의 정감·본능과 동일시하고, 따라서 이와 같이 제례를 정감의 배양과 연결시키는 논의는 실제로 정감을 매개로 삼아 인(仁)과 예(禮)를 연계시키는 셈이다. 말하자면 현대적인 의미에서 제사의 효용을 설명한 것이라 할 수 있다.

3.4.3 조상제사의 종교적 효용

(q3.4.3.1) 대개 정욕은 한계를 정할 수 없다. 그러나 정감은 과거와 현재에 대한 것이고 욕망은 현재와 미래에 대한 것이라고 할 수 있다. 그래서 정감의 유도는 지나간 일을 돌이켜 생각함에 달려있고, 욕망의 제창은 미래에 대한 소망에 의존한다. 제례가 중시되는 것은 사람으로 하여금 과거를 생각하는 감정을 길이 지속시키기 때문이다. 「제통」(祭統)의 “대저 제사라는 것은 외물이 밖에서 이르는 것이 아니라 내면의 마음 한가운데서 나오는 것이다.”는 말은 정감의 유도를 얼마나 참되고 절실하게 보여주고 있는가. 「제의」(祭義)에는 이런 구절이 있다. “제계하는 날에는 [고인의] 행하던 모습을 생각하고, 웃고 말하던 모습을 생각하고, 그 뜻을 생각하고, 그 기뻐하던 바를 생각하고, 그 즐거하던 바를 생각한다. 제계한 지 3일이 되는 날에는 제계하는 바를 볼 수 있다. 제사지내는 날에는 방에 들어가면 반드시 그 자리에 나타나는 것을 뚜렷이 볼 수 있고, 병 둘러서 문 밖으로 나가면 반드시 그 자태와 소리를 숙연하게 들을 수 있고, 문 밖으로 나가서 들으면 반드시 그 탄식하는 소리를 처연하게 들을 수 있다.” 이것 또한 과거에 대한 마음을 얼마나 잘 보여주는가. 유가는 다른 종교에서의 신에 대한 숭배를 조상에 대한 제사로 바꾸어 이렇게 정중하게 수행함으로써, 찰나적인 허무한 인생에 천균(千鈞)의 무게를 더하여 지속적인 의미를 지니고 매우 굳건하게 유지될 수 있도록 하였다. 유가도 모든 종교의 효용을 지니고 있지만, 일반 종교의 허무맹랑한 각종 병통은 없으니, 이것이 유가가 다른 종교보다 훨씬 뛰어난 점이다.(4-25)

(e3.4.3.2) 양수명은 조상에 대한 제사에 인간의 유한성을 넘어서서 인생에 영원한 의미를 부여하는 일종의 종교적인 기능이 함축되어 있다고 보았다. 말하자면 종교가 지니는, 궁극적 절대적인 존재에의 귀의를 통한 인간 유한성을 초월하는 기능을 수행한다는 것이다. 사실 인간의 생은 절대자의 관점에서 보면 극히 유한한 것이고, 그 유한성은 인간으로 하여금 생의 의미에 대해 근원적인 회의를 불러일으킬 수 있다. 불과 수십 년, 길어보았자 백 년 후면 무로 돌아갈 인생이라면 굳이 애쓰고 괴로워하며 분투할 이유가 없다고 생각할 수도 있다. 그러나 양수명에

의하면, 유학에는 생에 대한 공허함 내지 무의미함을 넘어서게 하는 기제가 있다. 바로 조상에 대한 제사가, 인생이 단지 이 세상에서의 삶으로 끝나지 않고 후손을 통해 기억되고 유지가 계승됨으로써 (적어도 이론상으로는) 영원히 지속되리라는 믿음을 갖게 해준다. 왜냐하면 제사는 효의 중요한 구성요소인데, 효의 가장 근원적인 의미는 양육해준 부모에 대한 보은뿐 아니라 부모의 뜻을 이어받아 발전시키는 데 있기 때문이다.

3.4.4 공자의 비종교성

(q3.4.4.1) 일찍이 공자가 종교인지 여부를 도효실(屠孝實) 선생에게 — 그는 종교철학을 연구하는 사람이다 — 물은 적이 있는데, 그는 종교라고 볼 수 없을 것 같다고 대답하였다. 나의 견해도 그와 같으며, 더욱이 공자는 실로 종교에 힘써 반대하였음을 알아야 한다. 종교는 어느 정도 출세(出世)의 의미를 지니고 있으며, 이런 경향으로 인해 많은 괴상하고 신비한 것들을 요구하게 된다. 그런데 공자는 자신의 이치에 의거하여 그러한 출세와 괴상한 것들에 반대하지 않을 수 없었다. 공자는 사람들이 터무니없는 생각을 하는 것을 가장 원하지 않았는데, 일반적인 종교는 터무니없는 생각을 한다. 종교는 결국 태어나기 이전이 어떠했고 죽은 후에는 어떻게 되며 이후의 세계는 어떠할 것인가를 묻는다. [...] 공자는 [이와 같이] 과거를 생각하고 장래를 타산하는 것을 주제넘은 생각이라고 여겼다. [이런 생활은] 공자의 저 인의 생활 — 오직 현재의 직각으로 인식하는 생활 — 과 크게 어긋난다. 그래서 자료가 귀신과 생사에 대해 물었을 때, 공자는 “사람을 제대로 섬기지 못하는데 어찌 귀신을 섬길 수 있겠는가? [...] 삶도 제대로 알지 못하는데, 어찌 죽음을 알겠는가?” 하고 답하였다. 이것이 공자의 태도이니, 유념해야 한다.(4-25)

(q3.4.4.2) 사람은 정서와 의지가 안정되지 않으면 이런 타산에 이르게 된다. 정서와 의지의 불안은 결국 사욕에서 비롯되며, 암암리에 타산하는 것 또한 사욕이다.(오직 불교는 그렇지 않다. 상술한 불교의 동기를 보면 알 수 있을 것이다.) 각종 황당한 논의가 여기서 생긴다. 신봉하는 바에 의지하여 안정을 얻는다 해도, 태도가 편향돼 있어서 그 마음을 얻

을 수 없다. 『논어』에서는 “선생님은 괴이한 것, 초능력, 이치에 어긋나는 것, 신묘한 것에 대해서는 말하지 않았다”라고 하였다. 『중용』에서는 “선생님이 말했다. 은미한 것을 탐구하고 괴이한 일들을 행하는 것에 대해 후세에 설명한 것이 있지만, 나는 하지 않겠다.”고 했다. 그 배척하는 마음이 분명하지 않은가? 사실 이럴 뿐 아니라, 공자는 지극히 평이하고 실제적인 사람으로서, 고원하고 현묘한 이치에 대해서는 거의 언급하려 하지 않았다. 『논어』에서는 “선생님은 이로움과 천명과 인에 대해서는 드물게 말했다”, “선생님이 성性和 천도天道에 대해 말하는 것은 들을 수 없었다.”고 하였다. 이로움에 대해 말한 것이 적다는 것은 이로움을 말하려 하지 않은 것이고, 천명과 인 및 본성과 천도에 대해 들을 수 없었다는 것은 [공자가] 말하지 않았다는 것이 아니라, 오직 평이하고 실제적이며 [생활에] 매우 절실한 가르침을 베풀고 - 가령 제자들에게 인을 설명하는 것처럼 - 현묘한 데에는 이르지 않았다는 뜻이다. 순자는 공자로부터 멀지 않은데 본성의 악함을 말하고, “오직 성인만이 하늘을 알려고 하지 않는다.”고 하였으니, 모두 공자가 깊이 논하지 않은 증거로 삼을 수 있을 것 같다. 나중에 송명 시대 사람들이 다투어 본성과 천명에 관한 학문을 말하여 잘못된 바가 없지는 않으나, 세인들이 더 신비하고 괴상한 데로 끌고 들어가 더욱 어긋나고 잘못되었다.(4-25)

(e3.4.4.3) 양수명은 종교에 대해 기능주의적 관점에서 접근한다. 이는 그가 종교의 정의에서 종교적 실재의 초월적 성격과 종교적 인식의 신비주의적 특성 외에 정서적인 면에 위로와 고무를 준다는 기능적 측면을 강조한 점과 깊은 관련이 있다. 양수명이 비록 유학에 종교적 기능이 있음을 인정하기는 하지만, 그가 결코 유학을 일종의 종교로 간주하는 것은 아니다. 양수명은 춘추전국시기 유가와 도가에 이르러 중국 고대의 ‘천(天)’, ‘천명(天命)’ 관념에서 그 종교적 성격이 탈색되었다고 보았다. 그리하여 “공자는 신의 존재를 부정하지는 않았지만, 그에 대한 언급이 애매모호하고 그 신은 흡사 사람의 마음속에만 존재할 따름인 듯하다. 그래서 『목자』 「비유」에서 유가에 대해 ‘귀신이 없는데도 제사지내는 예를 배운다’(無鬼而學祭禮)고 비판한 것은 매우 적절하다.”(양수명, 『중국 문화 요의』, 『양수명전집』 제3권, 106쪽)라고 하면서, 종교가 거의 없는

것이 중국문화의 특징 가운데 하나라고 주장하였다. 양수명은 “중국에도 종교가 있다고 한다면 그것은 조상과 하늘에 대한 제사(祭祖祀天)일 것”인데, 거기서 제사는 본질적으로 종교적인 것이 아니라 유학의 교화의 한 조건으로서 도덕적 의미를 지닌 것이라고 하였다. 그는 특히 종교의 사회적 기능을 중시하여, 고대에는 대체로 종교에 의해 정치적 통합이 이루어지고 종교가 전체 문화의 중심이었다는 사실을 지적한다. 더 나아가 양수명은 유학이 종교의 기능을 수행하기는 하지만 일반적인 종교가 가지고 있는 비합리적인 측면이 없어서, 오히려 그런 종교들보다 더 뛰어나다고 주장하고 있다.

참 고 문 헌

<1차 자료>

1. 양수명 지음, 강중기 옮김, 『동서 문화와 철학』, 술, 2005.
2. 梁漱溟, 『梁漱溟全集』(전8권), 濟南: 山東人民出版社, 1989.5~1993.6.
3. 梁漱溟, 『梁漱溟學術精華錄』, 北京: 北京師範學院出版社, 1988.
(1992년에 『梁漱溟學術論著自選集』(北京: 北京師範學院出版社)으로 제목을 바꾸어 중인 됨.)
4. 鄭大華·任菁 編, 『孔子學說的重光』(現代新儒學輯要叢書: 梁漱溟新儒學論著輯要), 北京: 中國廣播電視出版社, 1995.
5. 曹耀明·劉曉辰 編, 『梁漱溟學案』, 方克立·李錦全 主編, 『現代新儒家學案』(전3권) 上冊, 北京: 中國社會科學出版社, 1995.
6. 『現代新儒學輯要叢書』 제1집(전6권), 北京: 中國廣播電視出版社, 1992.
7. 『現代新儒學輯要叢書』 제2집(전5권), 北京: 中國廣播電視出版社, 1995.
8. 蔡尚思 主編, 『中國現代新思想資料簡編』(전5권), 杭州: 浙江人民出版社, 1982.
8. 양리 베르그송, 이광래 옮김, 『사유와 운동』, 서울: 문예출판사, 1994.
10. H. 베르그송, 송영진 옮김, 『도덕과 종교의 두 원천』, 서울: 서광사, 1998.

<2차 자료 — 단행본>

1. 馬 勇, 『梁漱溟評傳』, 安徽人民出版社, 1992.
2. 馬東玉, 『梁漱溟傳』, 北京: 東方出版社, 1993.
3. 李淵庭·閻秉華, 『梁漱溟先生年譜』, 廣西師範大學出版社, 1991.
4. 馬 勇, 『梁漱溟文化理論研究』, 上海, 上海人民出版社, 1991.
5. 汪東林, 『梁漱溟問答錄』, 湖南人民出版社, 1988.
6. 汪東林, 『梁漱溟與毛澤東』, 吉林人民出版社, 1988.
7. 鄭大華, 『梁漱溟與現代新儒學』, 臺北: 文津出版社, 1993.
8. 梁培寬, 『梁漱溟先生紀念文集』, 北京: 中國工人出版社, 1993.
9. 鄭大華, 『梁漱溟與胡適—文化保守主義與西化思潮的比較』, 中華書局, 1994.
10. Lin Yu-Sheng, 이병주 譯, 『中國意識의 危機』
(韓國學術振興財團翻譯叢書71), 서울: 大光文化社,
1990
11. 정가동, 한국철학사상연구회 논전사분과 옮김, 『현대신유학』
(鄭家棟, 『現代新儒學概論』, 南寧: 廣西人民出版社,
1990), 서울: 예문서원, 1993.
12. 方克立·李錦全 主編, 『現代新儒學研究論集』(1)(2), 北京: 中國社會科學出版社, 1989.
13. 宋志明, 『現代新儒家研究』, 北京: 中國人民大學出版社, 1991.
14. 陳少明, 『儒學的現代轉折』(現代新儒學研究叢書), 瀋陽:
遼寧大學出版社, 1992.
15. 韓強, 『現代新儒學心性理論評述』(現代新儒學研究叢書), 瀋陽:
遼寧大學出版社, 1992.
16. 武東生, 『現代新儒家人生哲學』(現代新儒學研究叢書), 瀋陽:
遼寧大學出版社, 1994.
17. 趙德志, 『現代新儒家與西方哲學』(現代新儒學研究叢書), 瀋陽:
遼寧大學出版社, 1994.

18. 盧升法,『佛學與現代新儒學』(現代新儒學研究叢書),瀋陽:
遼寧大學出版社, 1994.
19. 李毅,『中國馬克思主義與現代新儒學』(現代新儒學研究叢書),
瀋陽: 遼寧大學出版社, 1994.
20. 鄭家棟,『本體與方法』(現代新儒學研究叢書), 瀋陽: 遼寧大學出版社,
1994.
21. 施忠連,『現代新儒學在美國』(現代新儒學研究叢書), 瀋陽:
遼寧大學出版社, 1994.
22. 杜維明, 曹幼華·單丁 譯,『儒家思想新論 -
創造性轉換的自我』(海外中國研究叢書), 南京:
江蘇人民出版社, 1995.1. (*Confucian Thought:
Selfhood As Creative Transformation*, State Univ.
of New York Press, 1985.)
23. 張岱年·湯一介 等,『文化的衝突與融合 - 張申府·梁漱溟·湯用彤百
年誕辰紀念文集』, 北京: 北京大學出版社, 1997.5.
24. 鄭家棟,『當代新儒學史論』(跨世紀學者叢書), 南寧:
廣西教育出版社, 1997.11.
25. 史華慈,「論保守主義」,『近代中國思想人物論—保守主義』,臺北:
時報出版事業有限公司, 1980.
26. Hao Chang(張灝), *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual
Transition in China, 1890-1907* (Harvard East
Asian Series 64), Harvard University Press,
Cambridge, Massachusetts, 1971.
27. Charlotte Furth ed., *The Limits of Change*, Harvard
Univ. Press, 1976. (周陽山·楊肅獻 編,
『近代中國思想人物論 - 保守主義』(臺北:
時報文化出版公司, 1980)에 수록)
28. Guy S. Alitto, *The Last Confucian, Liang Shu-ming and
the Chinese Dilemma of Modernity*, University Of

California Press, 1986. (鄭大華 等 譯, 『梁漱溟傳』,
長沙: 湖南出版社, 1988; 王宗昱·冀建中 譯,
『最後的儒家—梁漱溟與中國現代化的兩難』, 南京:
江蘇人民出版社, 1993)

<2차 자료 — 논문>

1. 강중기, 『양수명의 현대신유학』, 서울대 철학과 박사논문, 2000.
2. 金春峰, 「梁漱溟思想與新儒學 — 讀『東西文化及其哲學』」,
深圳大學國學研究所 編, 『中國文化與中國哲學 1988』,
1990.
3. 鄭大華, 「梁漱溟與現代新儒學」, 『現代新儒學研究論集』(2),
方克立·李錦全 主編, 北京: 中國社會科學出版社, 1991.
4. 朱義祿, 「梁漱溟與泰州學派」, 『現代新儒學研究論集』(2),
方克立·李錦全 主編, 北京: 中國社會科學出版社, 1991.
5. 朱義祿, 「梁漱溟“新王學”述評」, 『現代新儒學研究論集』(1),
方克立·李錦全 主編, 北京: 中國社會科學出版社, 1989.
6. 朱伯崑, 「梁漱溟先生的儒學觀 — 紀念梁先生誕辰一百周年」,
『國際儒學研究』 제3집, 國際儒學聯合會 編, 北京:
中國社會科學出版社, 1997.
7. 林毓生, 「胡適與梁漱溟關於『東西文化及其哲學』
的論辨及其歷史涵義」, 深圳大學國學研究所 編,
『中國文化與中國哲學 1988』, 1990.
8. 張西平, 「儒家文化與現代性 — 讀『最後一個儒者』」, 『國際漢學』 1,
商務印書館, 1995.

『철학사상』 별책 2권

- 제1a호 철학의 주요 개념 1·2 / 백종현
- 제2호 『밀린다팡하』 / 서정형
- 제3호 데카르트 『방법서설』 / 윤선구
- 제4호 로크 『통치론』 / 정윤석
- 제5호 루소 『사회계약론』 / 진병운
- 제6호 칸트 『실천이성비판』 / 박정하
- 제7호 헤겔 『법철학』 / 강성화
- 제8호 벤담 『도덕 및 입법의 원리 서설』 / 정원규
- 제9호 밀 『공리주의』 / 김영정 · 정원규
- 제10호 니체 『차라투스트라는 이렇게 말했다』 / 백승영
- 제11호 마르크스 『독일이데올로기』 / 손철성
- 제12호 하이데거 『존재와 시간』 / 이선일
- 제13호 프레게 『산수의 기초』 / 최 훈
- 제14호 비트겐슈타인 『논리철학 논고』 / 박정일

『철학사상』 별책 3권

- 제1a호 『대학』 / 박성규
- 제2호 맹자 『맹자』 / 이해경
- 제3호 나가르주나 『중론』 / 서정형
- 제4호 조선전기 이기론 / 허남진
- 제5호 조선전기 수양론 / 정원재
- 제6호 조선전기 심성론 / 김영우
- 제7호 조선전기 경세론과 불교비판 / 강중기
- 제8호 플라톤 『국가』 / 김인곤
- 제9호 아리스토텔레스 『니코마코스 윤리학』 / 김남두 · 김재홍 · 강상진 · 이창우
- 제10호 토마스 아퀴나스 『신학대전』 / 박경숙
- 제11호 데카르트 『성찰』 / 윤선구
- 제12호 로크 『인간지성론』 / 김상현
- 제13호 라이프니츠 『단자론』 / 윤선구

- 제14호 몽테스키외 『법의 정신』 / 진병운
 제15호 흄 『인설론』 / 장동익
 제16호 칸트 『순수이성비판』 / 김재호
 제17호 헤겔 『정신현상학』 / 강성화
 제18호 마르크스 『자본론』 / 손철성
 제19호 제임스 『실용주의』 / 정원규
 제20호 니체 『유고(1885년 가을-1887년 가을)』
 · 『유고(1887년 가을-1888년 3월)』
 · 『유고(1888년 초-1889년 1월 초)』 / 백승영
 제21호 후설 『유럽학문의 위기』 / 정은혜
 제22호 비트겐슈타인 『철학적 탐구』 / 신상규
 제23호 하이데거 『언어로의 도상』 / 이선일
 제24호 쿤 『과학혁명의 구조』 / 박은진
 제25호 토픽맵에 기초한 철학 디지털 지식 자원 구축 /
 최병일 · 이태수 · 심재룡 · 김영정

『철학사상』 별책 5권

- 제1호 공자 『논어』 / 박성규
 제2호 마명 『대승기신론』 / 서정형
 제3호 황종희 『명이대방록』 / 강중기
 제4호 플라톤 『향연』 / 김인곤
 제5호 흄 『인간지성에 관한 탐구』 / 윤선구
 제6호 칸트 『판단력비판』 / 김상현
 제7호 피히테 『전체 지식학의 기초』 / 김재호
 제8호 마르크스 『경제학-철학 수고』 / 강성화
 제9호 니체 『도덕의 계보』 / 백승영
 제10호 하이데거 『이정표』 / 이선일
 제11호 가다머 『진리와 방법』 1 / 정은혜
 제12호 군맨 『사실, 허구 그리고 예측』 / 김희정
 제13호 군맨 『세계제작의 방법들』 / 김희정
 제14호 롤즈 『정의론』 / 장동익

『철학사상』 별책 제7권 제 6 호

발행인	서울대학교 철학사상연구소 우) 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1 http://philinst.snu.ac.kr
전 화	02) 880-6223
팩 스	02) 874-0126
인쇄일	2006년 5월 31일
발행일	2006년 6월 5일
출 판	도서출판 관악 02) 871-2118

