

中共學界의 陽明學 解釋*

鄭 仁 在**

I. 머릿말

II. 中國哲學史의 서술방법

III. 王陽明의 시대배경과 心學

IV. 致良知와 知行合一의 해석

V. 마무리

I. 머릿 말

최근 中國大陸에서는 새로운 바람이 불고 있다. 이른바 鄧小平이 주장한 實用主義 路線을 따라 四個現代化를 위하여 온갖 힘을 다 기울이고 있다. 그들은 과거 '四人幫'에 의하여 주도된 文化大革命의 소용돌이에서 벗어나 낙후된 산업을 현대화 시키기 위하여 '四人幫'의 극도로 左傾化된 이념을 맹렬히 비판하고 있다.

현대화는 한마디로 科學化, 合理化, 機械化이며 다른 말로 표현하면, 西歐化이다. 現代中國은 아편전쟁 이래 西歐의 文物이 밀려들어 오면서 적지 않은 충격을 받게 되었다. 전통문화에 젖어있던 당시 知識人들(洋務運動家)은 이러한 충격에서 벗어나고자 '中學爲體', '西學爲用', '東道西器'를 주장하며, 西洋의 本體論과 論理를 접어두고 응용적인 면의 과학기술만 도입하려고 하였으나 실패하였다.

西洋의 科學技術뒤에 그 독특한 文化背景과 論理가 있음을 일깨워준 인물은 嚴復이었다. 그는 당시의 지식인들에게 많은 영향을 끼치었다. 특히 五·四運動에 앞장섰던 胡適같은 人物에게 새로운 시야를 열어 준 것이

* 이 研究는 1985年度 文教部 共產黨研究支援金을 받아 西江大 東亞研究所에서 주관하여 이루어진 것임.

** 西江大學校 哲學科 教授.

다. 그들은 打倒 孔家店을 부르짖으며 傳統思想을 부정하고 全盤西化論을 주장하였다. 위기의식을 느낀 전통사상가들은 이에 대항하여 中國文化의 固有性, 特殊性을 강조하기에 이르렀다. 그러는 사이 전반 서화론자와 전통옹호론자 간에는 많은 논쟁이 일어났는데 그 대표적인 것이 孔敎問題, 科學과 人生觀論戰, 中國社會史論戰 등이었다.¹⁾ 이 論戰에 Marxist들이 참여하여 1949年 中國大陸은 共產主義者들의 수중에 들어가 버렸다. 대륙 함락 이전에 벌렸던 논쟁은 전통 중국철학에 대한 새로운 반성을 하게 되었고, 전통의 중국철학은 西洋哲學의 새로운 方法의 조명을 받아 再解釋 되어야 하였다. 이러한 요구에 부응하여 胡適은 최초로(1922年) 《中國古代哲學史》를 내놓았다. 그는 John Dewey의 弟子로서 實用主義 觀點에서 이 책을 쓴 것이다. 그는 中國의 古典들 속에서도 西洋의 科學과 論理와 비슷한 싹을 발견하고 특히 名家와 墨辯등을 중시하였다.²⁾ 그러나 이 철학사는 머리만 있고 꼬리가 없을 뿐만 아니라 西洋哲學에다 중국철학을 억지로 끌어붙였다는 後人의 評을 듣게된 것도 결코 과도한 주장을 아니었다.

이러한 결점을 補完하여 馮友蘭은 孔子에서 清末에 이르는 《中國哲學史》를 저술하여 그 기본적인 틀을 만들어 놓았다.³⁾ 그는 西洋의 新實在論과 中國의 理學(朱子學)을 妙合하여 新理學이란 저서를 간행하였다. 이윽고 그는 新原道를 저술하여 理學의 입장에서 中國哲學의 역사속에 一貫되게 흐르는 精神을 찾아내어 그것을 新統이라 하였다.⁴⁾ 그의 《中國哲學史》는 이러한 의미에서 관점이 분명한 철학사였다고 할 수 있다.

그러나 이에 대한 비판의 소리도 적지 않았다. 熊十力의 新心學(陽明學)을 계승한 學者들 측에서는 이 책은 道德의 主體性을 파악하지 못하였다고 비판하였으며,⁵⁾ 1949년 이후 中國大陸에서는 Marx-Lenin, 毛澤東思想

1) 郭勘波, 《近代中國思想史》1966年 12月, p. 304~306 참조.

2) 胡適, 《中國古代哲學史》1919年初版(1961年 台二版).

3) 馮友蘭, 《中國哲學史》1934年刊.

4) 馮友蘭, 《新原道》貞元六書中の 하나, 1946年 6月.

5) 勞思光, 《中國哲學史》1968年 1月.

에 의하여, 馮友蘭은 자기의 저서로 인하여 自我批判을 받지 않을 수 없었다. 그에게 비판의 화살을 날린 학자는 趙紀彬이었다.⁶⁾ 그는 侯外廬, 杜國庠과 함께 Marx-Lenin, 毛澤東思想에 입각하여 《中國思想通史》第6卷을 저술하였다. 馮友蘭도 역시 마르크스주의 관점에서 《中國哲學史新編》二冊을 간행하였으나 文化大革命으로 中斷되고 최근(1980年)에 다시 쓰기 시작하였다.⁷⁾

本稿는 전통적인 中國哲學을 中共學界에서 어떻게 해석하였는가를 알아보기 위하여 필자가 평소 관심을 두었던 陽明學이 大陸에서 어떤 해석과 평가를 받고 있는지 살펴 보는데 목적이 있다. 中共學者들은 역시 Marx-Lenin, 毛澤東思想의 틀에 맞추어 中國學을 연구하고, 유물사관에 맞는 전통철학자들, 예컨대 王夫之 등을 찾아내어 그들에게 正統性을 부여하고자 함으로 그들에게 이른바 反動이 되는 心學, 즉 陽明學에 대한 본격적인 토론집이나 저술은 필자의 寡聞인지 찾아볼 수가 없었다. 그러므로 다만 《中國思想通史》나 《中國哲學史》(任繼愈著) 그리고 《中國哲學史簡編》(같은 저자) 및 기타 저술 등에서 王陽明의 哲學을 어떻게 서술하고 있는가를 살펴 보는데 주안점이 있다.

Ⅱ. 中國哲學史의 서술방법

陽明學에 대한 서술방법을 알아 보려면 우선 中共學者들이 中國哲學史를 어떤 관점, 어떤 방법, 어떤 목적으로 쓰고 있는지 살펴보아야 한다. 그들의 중국철학사에 관한 서술은 기본적으로 Marx-Leninism과 毛澤東思想의 틀을 벗어나지 못하고 있다. 그러나 그들 내부의 정치적 변화가 생길 때마다 중국 전통철학자 특히 儒家思想의 시조인 孔子에 대한 평가와 이해가 달라지고 있다.

우선 최근 中共學者들이 가지고 있는 마르크스주의 철학은 北京大學 張

6) 趙紀彬, 《困知錄》1962年.

7) 馮友蘭, 《中國哲學史新編》1980年.

岱年에 의하면 辯證唯物主義와 歷史唯物主義를 골자로 하고 있는데, 이것은 科學的 世界觀이요 또한 科學的 方法論이기도 하다는 것이다. 그러므로 각 부분의 사회과학은 단지 마르크스주의의 방법론과 지도 아래서만 비로소 科學이 될 수 있는데, 철학사는 일종의 역사과학이므로 철학사 연구는 마르크스철학의 방법과 지도를 받았을 때 비로소 科學的인 哲學史가 될 수 있다는 것이다. 그리고 그는 마르크스주의 철학사를 연구하기 위한 네 가지 원칙을 다음과 같이 제시하였다.

첫째, 철학적문제의 보편적 의미를 전지하고, 唯物主義와 唯心主義의 對立鬭爭과 相互轉化를 주의하여 고찰할 것.

둘째, 唯物主義의 이론가치 및 그 철학발전 중의 중요한 작용을 중시할 것.

셋째, 사회존재가 사회의식을 결정한다는 관점을 전지하여, 제급사회중의 철학사상 진행에 대하여 사실에 적합한 제급분석을 진행할 것.

넷째, 마르크스主義의 實事求是의 學風을 전지하고 發揚하여 哲學史중에서 구체적인 문제에 대하여 구체적으로 분석할 것등이다.⁸⁾

이것은 張岱年이 중국철학의 역사를 마르크스주의의 틀에 맞게 정리하려는 관점을 제시한 것이다. 그는 Marxism이란 이데올로기를 가장 과학적이라고 믿고 있는데 科學과 이데올로기는 전혀 별개의 것임은 周知하는 사실이다. 중국철학사를 어떤 관점에서 해석하는가 하는 것은 西洋哲學이 導入된 이래 현대 중국철학자들의 계속되는 관심사였다. 그러므로 앞서 언급하였듯이 胡適은 實用主義관점에서 《中國古代哲學史》를 썼지만 堅強附會가 심하였다. Marxism의 관점에서 중국철학사를 보려는 태도는 胡適의 그것과 다를 바 없다. 그것은 자칫 중국철학 자체의 고유한 演變過程과 法則을 무시하고 Marxism이라는 프리즘을 통하여 해석하려고 하기 때문이다. 張岱年の 研究方法論은 물론 과거에 진행된 연구방법과 태도에 있어서 세련되기는 하였으나 근본적으로 Marxism의 틀을 벗어나지 못하였다는 점에서 그 한계가 있음을 알 수 있다.

8) 張岱年, 《中國哲學史方法論發凡》1983年 10月, p. 118 참조.

그러나 張岱年의 方法論은 文化大革命기간 동안에 출간된 중국철학사의 서술방식과는 다소 다른 면모를 보여준 것이다. 그것은 1973년에 쓰여진 楊榮國 主編의 《簡明中國哲學史》의 序文과 같은 해에 나온 任繼愈의 《中國哲學史簡編》를 보면 알 수 있다. 楊榮國에 의하면 철학에 있어서 唯物主義路線과 唯心主義路線의 兩軍對戰은 사회계급 투쟁의 반영이라는 것이다. 그리고 중국사회발전의 특징으로 말미암아 중국철학사에 있어서 유물, 유심의 兩軍對戰도 자기 발전의 특징을 가지고 있는데 각 역사 시기마다 서로 같지 않은 형식의 鬭爭을 진행하였다는 것이다. 현재(즉, 文化革命당시)는 대륙이 바야흐로 사회주의 혁명과 사회주의 건설시기이며, 여전히 계급, 계급모순과 계급투쟁이 존재하고 있으며, 사회주의와 자본주의간의 투쟁이 존재하고 자본주의를 회복시킬 위험성도 존재하고 있다는 것이다. 그것은 劉少奇와 그 일파들이 자본주의를 회복시키려고 시도하고 있기 때문에 反革命論을 크게 만들어 내고, 唯心主義의 先驗論과 地主資產階級的 人性論 및 形而上學과 唯心史觀을 販賣하고 있다는 것이다. 그래서 造反派는 ‘慎獨’, ‘先知先覺’, ‘天才’ 등등으로 唯物論의 反映論 및 歷史唯物主義와 대항하여 人民群衆을 속이고, 마취시킴으로서 無產階級的 專政을 무너트리는 目的을 달성시키려 하고 있다는 것이다. 뿐만아니라 文革反對派들이 販賣하는 상품들은 원래 유럽의 唯心論哲學이외에 대부분이 孔孟에서 유래되었거나 程朱, 陸王에서 유래된 唯心主義 理學이었다는 것이다.⁹⁾ 이와같이 楊榮國이 中國哲學史를 쓰는 목적은 결국 劉少奇등 當權派에 대한 整風運動作業의 一環이었음을 알 수 있다.

任繼愈는 철학사를 쓰는 목적과 의의라는 제하에서 “哲學鬭爭은 사회계급투쟁의 반영이며, 그것은 철두철미 政治를 위하여 써비스해야 한다. 이 때문에 계급투쟁과 일정한 정치노선을 떠나 무슨 철학의 ‘無黨性’을 사치스럽게 말하는 것은 순수히 사람을 속이는 말이다”¹⁰⁾라고 하였다. 이것이

9) 楊榮國 主編, 《簡明中國哲學史》1973年 7月, pp. 1~7.

10) 任繼愈, 《中國哲學史簡編》1973年 10月, pp. 1~3.

야 말로 철학을 완전히 정치의 도구로 삼은 것이며, 정치의 시녀로 전락시킨 것이다. 그러나 任繼愈에 의하면, 이런 투쟁은 정치상 및 조직상의 노선투쟁을 위하는 것일 뿐 아니라, 필연적으로 思想上, 理論上の 鬭爭으로 表現된다는 것이다. 그것은 共產主義運動의 歷史가 경험적으로 증명하는 것으로서 修正主義의 頭目인 王明, 劉少奇, 林彪등이 Marx主義의 正確한 노선을 반대하기 위하여 정치상, 조직상 기회주의 강령을 추진하는 것이 외에 또한 反動哲學을 이용하여 그네들의 기회주의노선의 '이론' 기초로 삼고 Marx-Lenin主義와 對抗하려고 하고 있다¹¹⁾는 것이다.

任繼愈에 의하면 어떤 철학사상을 연구할 때는 반드시 역사조건하의 생산관계와 계급관계 및 이러한 기초 위에서 생겨난 계급투쟁의 실제상황을 분명히 알아야 하고 그 다음에서야 비로소 이 철학사상과 그 이전의 철학사상 사이의 관계를 탐구해서 올라갈 수 있다는 것이다. 그래서 그는 이것을 '源'과 '流'의 관계로 설명하고자 하였다. '源'이란 下部構造를 지칭하는데, 철학의 참된 '源'은 사회의 물질생산과 계급투쟁속에 깊이 간직되어 있으며, '流'는 上部構造로서 철학도 역시 일종의 사회의식의 형태이며 그 자체의 발전법칙을 가지고 있다. 일종의 철학학설은 모두 이미 있었던 사상자료로부터 출발하므로 지나간 철학사상과는 이러저러한 관계를 갖게 된다. 그런데 이러한 사상상의 관계는 결국은 '流'일뿐이지 '源'이 아니라는 것이다. 역사유물주의 원리에 의하면, 사회존재가 의식을 결정하는 것이지 사회의식이 사회존재를 결정하는 것이 아니며, 철학사상은 사회존재를 반영한 것중의 하나일 뿐이며, 그 자체는 사회존재를 떠나서 홀로 독립적으로 발전할 수 없다는 것이다.¹²⁾ 그것은 또 중국철학의 역사적 발전에 있어서도 결코 예외를 허용할 수 없다는 것이다.

그리하여 文化大革命을 주도한 세력들은 이런 입장에서 이른바 儒家와 法家の 鬭爭史를 만들어 내어 林彪 및 그 일파를 反黨份子로 몰아버림과

11) 同上.

12) 同上.

동시에 儒家의 始祖인 孔子도 맹렬하게 공격하였다. 五·四運動때의 打倒孔子店의 선봉이 다시 불어 닦친 것이다. 儒法鬭爭의 근본구조는 바로 춘추 전국시대의 奴隸制 生産關係에 대하여 이 生産關係를 그대로 옹호, 유지하는가, 이 關係를 깨뜨려 버리고 새로운 봉건제 生産關係를 건립하는가 하는 문제에서 나왔는데, 生産關係의 변혁을 반대하는 儒家學派와 이를 지지하는 法家學派와의 對立과 鬭爭이 전개되었다는 것이다. 이 儒法鬭爭은 二千餘年의 긴 역사를 통하여 每時期마다 전개되었을 뿐만 아니라 현재에도 영향을 미치어 黨內 기회주의노선의 우두머리들인 陳獨秀, 王明, 劉少奇, 林彪등은 無産階級의 革命을 반대하고 자본주의를 회복하기 위하여 孔孟의 道를 크게 고취시켰다¹³⁾는 것이다.

文革期에 전개된 이른바 ‘批林批孔’이란 여기에서 알 수 있듯이 法家是革新的이며 前進의인데 비하여 儒家는 保守的이며 後退的이라고 간주함과 동시에 전자를 唯物主義, 辯證法, 후자를 唯心主義, 形而上學으로 도식화해버리고 林彪와 儒家의 창시자인 孔子를 동시에 비판한 것이다. 그리고 唯物主義와 唯心主義의 鬭爭이 中國歷史에 수용전개 될 때에 儒法鬭爭으로 드러난다고 본 것이다. 사실 儒法鬭爭이란 文革期의 마르크스주의 수용과 이해의 한계를 드러낸 것이기도 하다. 그것은 大陸의 共產社會가 Marx의 예언처럼 資本主義社會가 고도로 성장한 뒤에 이룩된 사회가 아니라 Marxism이라는 Ideology의 中國的 變型에 지나지 않았으므로 과거 중국 역사에서 Marxism이 주장하는 도식에 들어맞는 사례를 찾기 시작하였고 이러한 틀에 맞추어 만들어 낸 것이 바로 儒法鬭爭史인 것이다. 그렇기 때문에 그들은 Marxism에 맞는 上部構造, 즉 意識構造의 革命을 통하여 下部構造인 社會主義 경제제도를 강화 발전시킨다는 이론을 전개한 것이다. 이것은 의식이 사회존재를 결정하는 것이 되므로 사실 社會存在가 社會意識을 결정한다는 Marxism의 견해와 오히려 상반되는 것이다.

文化大革命을 주도한 세력들은 오늘날 ‘四人幫’이란 낙인이 찍혀 다시

13) 《儒法鬭爭史概況》1975年 2月.

批判의 대상이 되고 있다. ‘四人幫’을 비판하는 현재의 中共學者들은 儒法鬭爭의 도식을 가지고 中國哲學史 전체를 개괄할 수 없다는 것이다. 그 이유를 沈善洪은 《中國哲學史概要》에서 다음과 같이 들고 있다. 첫째, 儒家니 法家니 하는 이 전통적인 명칭은 다만 어떤 師承關係 및 이와 연관된 개념, 명제의 계승관계를 나타내는 것일 뿐이다. 그러므로 同一한 家안에서도 사회계급관계의 변화에 따라서 唯物主義와 唯心主義의 區別이 생길 수 있기 때문에 不同한 ‘家’로써 先進과 落後, 唯物과 唯心을 나누는 것은 근본적으로 科學的이지 못한 것이다. 둘째, 儒法鬭爭은 단지 春秋戰國時代 百家爭鳴하는 가운데 한번 있었던 역사현상이다. 또 그 당시 서로 대립투쟁하던 것도 결코 儒法의 兩家뿐만이 아니라 ‘六家’나 되었다. 그리고 최초로 儒家와 墨家가 서로 對立되어 이를 並稱하여 顯學이라고 하였으며 뒤에 道家, 名家등의 영향이 오히려 컸었다. 그리고 儒家와 法家は 뒤에 투쟁하였다고 보다 長期的인 封建社會 속에서 일찌기 合流되어, 漢代에는 ‘儒表法裏’의 정책을 취하게 되었다. 셋째, ‘四人幫’은 法家를 절대적으로 좋은 것이며, 儒家는 절대적으로 나쁘다고 했는데 이것 역시 근거없는 말이다. 유가와 법가에 대하여 구체적으로 분석하면, 법가는 先秦時代엔 進步的인 作用을 한적이 있으나 그 후의 봉건사회에서 法家は 獨立的인 學派로서 作用을 하지 못하고 없어져 버렸다. 그 진보적인 역사관은 뒤에 進步的인 사상가들에게 흡수되어 버렸고 결코 儒家와 따로 나뉘어져 門戶를 세우지 못하였다. 게다가 法家は 進取주의의 통치술인 ‘申韓之術’을 제공하여 봉건통치자의 護身을 위한 符籙으로 계승되기도 하여 역작용을 일으켰다는 것이다.¹⁴⁾ 다시말해 ‘四人幫’이 도식화한 儒法鬭爭은 이와같이 歷史的인 사실에도 부합되지 않을 뿐아니라, 오히려 이 관점이 Marx主義의 기본관점을 어지럽혀 놓았다는 것이다.

그러므로 ‘四人幫’은 儒法鬭爭을 기본노선으로 삼아 공개적으로 레닌의 가르침에 대항하고 마르크스주의의 기본관점을 원용하여 중국철학사를 연

14) 沈善洪 《中國哲學史概要》 1980年 3月, 導言, pp. 8~9.

구하는 것을 반대하였다. 四人幫은 儒法鬭爭이 특정한 계급내용과 특정한 역사적 의미를 가지고 있음을 부정하고, ‘儒’와 ‘法’이 계급과 시대를 초월해 영원히 존재하는 것으로 보았다. 그들은 一部の 儒法鬭爭史를 억지로 만들어 내었을 뿐만 아니라, 주관적으로 억지로 만든 儒法 두갈래의 정치노선투쟁을 哲學鬭爭과 완전히 同一視하고 中國哲學史를 儒法鬭爭史로 뜯어 고쳤다. 그리고 理論的으로 ‘四人幫’은 계급투쟁과 路線鬭爭 그리고 哲學鬭爭 三者의 관계를 완전히 혼란시켰다. 구체적인 계급투쟁을 떠나서 儒法鬭爭을 말하고 아울러서 정치노선투쟁과 철학투쟁간의 等號를 간단히 그어 놓았다.¹⁵⁾는 것이다.

이렇게 볼때 사실 儒法鬭爭의 정치목표는 바로 “老幹部는 民主派이고, 民主派는 走資派”라는 反革命 정치강령을 실행하여 革命的 老幹部인 周恩來를 타도하고 黨權을 빼앗으려는 데 있었다¹⁶⁾는 것이다.

현재 中共의 학자들은 이렇게 ‘四人幫’을 비판함과 동시에 林彪 역시 공격하였지만, 文革期の 儒法鬭爭史를 비판하는 과정에서 儒家 중에도 唯心論的인 경향과 唯物論的인 경향이 있음을 지적함과 동시에 孔子를 일방적으로 비평만 할 것이 아니라 孔子에게서도 유물론적 요소를 찾아내어 再評價해야 한다고 주장하였다. 그렇게 하려면 孔子자신의 사상과 唯心主義에 의해 해석된 ‘孔子店’을 구분하고 타도해야 하지만 孔子는 적당히 긍정해야 한다는 것이다.¹⁷⁾ 陽明學은 물론 그들의 안목에서는 ‘孔子店’에 해당되는 것이다.

Ⅲ. 王陽明의 시대배경과 心學

중공의 학자들은 위와 같은 관점을 가지고 陽明學을 해석해 놓았다. 陽

15) 《中國哲學史綱要》前言, p. 2, 1979年 1月.

16) 任繼愈, 《中國哲學史》(第1冊)緒論 p. 7, 1979年 3月 第3版.

17) 嚴北溟, 《儒道佛思想散論》p. 26~46, 1984年 4月.

明學에는 王陽明 자신의 哲學뿐만 아니라 그 이전의 淵源인 陸象山의 心學, 그리고 王學의 한 分派인 泰州學派의 哲學까지 다 포함된다. 특히 文革期 學者들이 관심을 기울인 尊法反儒의 대표자인 李贄의 哲學등은 紙面 관계상 생략하지 않을 수 없다. 여기서 단지 王陽明 자신의 주요 철학 개념이 文革期와 현재 學者들에 의해 어떻게 다르게, 또는 같게 해석되었는 가만 살펴보고자 한다.

王陽明의 哲學은 대체로 1) 心即理, 2) 致良知, 3) 知行合一說로 간단히 요약될 수 있다. 中共學者들은 위의 세 가지 학설을 설명하기에 앞서 Marx主義 공식인 사회존재가 사회의식을 결정한다는 관점에서 王陽明이 살았던 明王朝의 社會經濟의인 배경을 분석하였다. 어떤 철학사는 王陽明 철학이론 자체의 소개만큼이나 같은 분량으로 그 경제적 배경을 분석하는데 할애하고 있다.¹⁸⁾ 이러한 배경의 분석은 물론 量에 있어선 다르나, 四人幫이 몰락한 이전이나 이후나 同一한 관점과 태도를 가지고 서술하고 있다.

明王朝의 정권이 건립된 뒤 朱元璋은 元朝가 남긴 官田과 蒙古, 色目人이 소유하였던 토지를 정부소유로 만들고, 이것을 그의 子孫, 功臣들에게 나누어 주어 統治集團의 힘을 공고히 하였다. 明代는 농업에 있어서 耕作技術과 糧食作物의 단위면적 생산량이 늘어갔으며 手工業에 있어서 冶煉業의 기술수준이 높아졌고 농업과 수공업의 생산발전의 기초위에서 상업도시 역시 이에 따라 번영 하였다. 상공업의 발전은 화폐경제의 변화를 야기시켰고, 科學文化도 급속히 발달하였으나 明代 封建社會의 內部的 모순은 宋代보다 더 날카롭게 되었다. 그것은 생산력의 발전이 결코 농민생활을 개선시키지 못하고 地主階級으로 하여금 더욱 토지를 兼并하여 재산을 축적케 하였다.

그러므로 王陽明이 살았던 明朝中期는 封建社會의 위기가 심화되어 皇

18) 楊榮國, 《簡明中國哲學史》에서는 第7章 第1節〈元末農民革命戰爭과 明代商工業의 發展〉이 pp. 240~250인데 第2節〈王守仁의 “致良知”와 “知行合一”의 主觀唯心主義思想〉이 pp. 250~260이다.

室, 貴族, 宦官과 大官僚은 토지를 兼并하여 農民과 지주계급의 모순이 더욱 첨예화되었다. 農民은 여러가지로 착취를 당하여 그 생활이 매우 고통스러웠고, 하는수 없이 破産하고 도망하였다. 이리하여 明代中期에 이른바 ‘流民’이 발생하여 엄중한 사회문제가 되었다는 것이다.¹⁹⁾

侯外廬는 王陽明의 心學은 그의 정치활동과 연관이 되므로, ‘事功’과 ‘學術’ 두 면으로 나누어 그의 사상을 분석해야 된다고 말하면서 ‘事功’의 내용을 5條目으로 나누어 상세히 분석 하였다. 첫째, 農民起義軍과 農民起義에 동정하는 群衆에 대하여 軍事鎮壓의 수단을 취하였다. 둘째, 지방 지주계급이 武裝能力을 갖출 수 있도록 하기 위하여 이른바 ‘團練’을 새로 만들었다. 셋째, 保甲制를 엄밀화하고 체계화한 ‘十家牌法’의 실행을 건의하였다. 넷째, 農民군중에 대하여 思想的인 면에서 제어하여 조심스럽게 官法을 받들고 부지런히 國家의 과제를 처리하도록 하였다. 다섯째, 그는 社學教條를 頒行하여 선생들이 학생들을 盡心으로 訓導케하여 그들의 사상을 제어하였다는 것등이다.²⁰⁾

王陽明은 大地主, 大官僚의 입장에서 위와같은 방법을 동원하여 明王朝의 위기를 구해내려고 힘을 썼으며, 그 자신이 친히 두 차례의 農民반란과 소수민족의 항거를 진압하여 劊子手(劊子手)노릇을 하였다는 것이다.²¹⁾ 왕양명은 이와같이 農民과 소수민족을 진압하는 과정에서 “山속의 賊은 부수어 버리기 쉬우나, 마음속의 賊은 부수버리기 어렵다.”²²⁾는 것을 체득하였다는 것이다. 胡外廬자신도 지적 하였듯이 마음속의 적은 바로 ‘人欲’인 것이다.²³⁾ 다시 말해 마음속의 적인 인간의 사욕을 깨뜨리기 어렵다는

19) 同上 및 任繼愈, 《中國哲學史簡編》p. 426 참조.

20) 侯外廬, 《中國思想通史》第四卷(下), pp. 877~880 참조.

21) 任繼愈, 《中國哲學史簡編》p. 426 등 모든 中國哲學史에 거의 一律적으로 이렇게 서술하고 있다.

22) 《王陽明全集》, 〈王陽明書牘〉, p. 19. 與楊士德, 薛尚誠, “某向在樸水, 嘗寄書仕德云 ‘破山中賊易, 破心中賊難’, 區區剪除鼠竊, 何足爲異, 若諸賢掃蕩心腹之寇, 以收廓清平定之功, 此誠大丈夫不世之偉績”

23) 胡外廬, 《中國思想通史》, p. 875.

뜻이다.

그러나 또 任繼愈를 비롯한 기타의 中共學者들은 山中의 賊은 義學를 일으킨 농민에 대하여 誣蔑한 것이며, 心中의 賊은 봉건통치의 사상에 반항하는 것, 즉 反封建의 革命思想이라는 것이다.²⁴⁾ 그러니까 위의 귀절을 그들의 논법대로 다시 해석하면, 의거를 일으킨 농민은 무력으로 쉽게 깨뜨릴 수 있으나 그들이 가지고 있는 反封建의 革命思想은 부수버리기 어렵다는 말이 된다. 그러므로 왕양명은 이러한 농민에 대하여 심리전을 써야(攻心戰)했다는 것이다.²⁵⁾

王陽明은 한편으로 잔혹하게 농민반란을 진압하였으며 또 다른 한편으로 講學을 내세워 대대적으로 孔子를 높이고 法家를 反對(尊孔反法)하여 적극적으로 반동적인 主觀唯心主義 心學을 宣揚하였다. 이와같이 思想的으로 人民을 제어하고 마취시켜 흔들거리며, 무너지려는 봉건통치를 억지로 구제하려고 시도하였다²⁶⁾는 것이다. 文革 영향하에서 나온 이 견해를 鄧小平體制 이후의 學者들은 커다란 修正없이(예컨대 ‘尊孔反法’이라는 용어를 제외하고) 그대로 받아들이고 있다. 그러므로 沈善洪에 의하면 王陽明이 心學을 주장하려는 이유는 바로 封建道德을 人民에게 實行하여 ‘마음을 바로잡음’(格心)으로서 思想統治를 진행하려는 데 있는 것이다.²⁷⁾

中共學者들은 한결같이 王陽明을 主觀唯心主義의 集大成者라고 하였는데, 이것은 우리들이 그를 ‘心學’의 완성자로 보는 것과는 거리가 있다. 물론 최근(鄧小平체제 이후)에 나온 저서와 논문에서는 ‘心學’이란 용어를 그대로 쓰고 있는 것으로 보아 그들의 점차적인 의식변화를 엿볼 수 있다. 心學과 Subjective Idealism의 번역어인 主觀唯心主義는 東西의 哲學背景이 다르기 때문에 그 含義역시 다르지 않을 수 없다. 그러나 西洋哲學이 導入되면서 전통적인 用語를 서양철학의 개념의 틀에다 맞추려고 하는 경향

24) 任繼愈, 《中國哲學史簡編》 p. 426.

25) 楊榮國, 《簡明中國哲學史》 p. 259.

26) 尹明等編, 《中國哲學史講話》 p. 194. 1975年 1月.

27) 沈善洪, 《中國哲學史概要》 p. 278. 1980年 3月.

이 五·四運動 이래 현재까지 계속되고 있다. 특히 Marxism 은 더욱 그 고정된 변증법적 唯物史觀에다 맞추어 놓으려고 함으로 堅強附會가 심하였다.

王陽明의 心學은 朱熹의 理學을 批判하고 陸象山의 ‘心即理’說을 계승하여 孟子 이래 내려온 儒家의 心學을 완성하였다. 육상산은 “宇宙가 곧 나의 마음이요, 내 마음이 바로 宇宙”²⁸⁾라고 하였으며, “萬物이 方寸(마음) 사이에 森然히 있으며 마음을 가득히하고 펼쳐져 나온다. 宇宙를 꽉 채우는 것은 이 理가 아닌 것이 없다”²⁹⁾고 했다. 이것을 그는 “사람은 누구나다 이 마음을 가지고 있고, 마음은 이 이치를 갖추고 있으니 心即理”³⁰⁾이라고 분명하게 말하였다. 王陽明은 이 사상을 계승하여 분명하게 자기의 立言宗旨를 밝히면서 “諸者들이 나의 立言宗旨를 알아차리려면, 내가 지금까지 논하는 心即理가 무엇인지 알아야 한다. 世人은 마음과 이치를 나누어 둘로 만들었으므로 많은 病痛이 있었다. ……그러므로 나는 인간의 마음이 이치와 떨어져 있지 않음(即)을 말한다. 마음과 이치가 하나임을 알게 하려면 바로 마음에서 공부를 해야하며, 義에다 義를 뒤집어 씌워서는 안된다. 이것이 바로 王道의 진실이며, 이것이 나의 立言宗旨이다.”³¹⁾라고 말하였다. 이것은 바로 王陽明이 朱子의 性即理說을 비판하고 陸象山의 心即理를 계승한 것이다. 주자는 心과 性을 엄격히 구분하고 性은 이치와 떨어져 있지 않으므로 결국 마음 이외에 따로 이치가 있음을 인정한 것이 된다.

이것이야말로 마음과 이치를 둘로 나눈 것이며, 여기에 많은 病痛이 있다고 생각하였으므로 王陽明은 마음 밖에 따로 사물이 없으며, 마음 이외에 이치가 없다고 주장한 것이다. 육상산은 이것을 本心이라 하였고 王陽明은 이 마음을 ‘良知’라고 함으로서 도덕자아의 주체(德性我)를 찾아내었고 이 良知는 ‘天理’로서 모든 규범이 여기에서 由來된다고 보았다.

28) 《陸象山全集》，卷 22. 雜說 “宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。”

29) 同上 卷 34 語錄，“萬物森然于方寸之間，萬心而發，充塞宇宙，無非此理。”

30) 同上. 卷 11 與李宰書之二，“人皆有是心，心皆具是理，心即理也。”

31) 《傳習錄下》，“諸君要誠得成立言宗旨，成如今論心即理是如何，只爲世人分心與理爲二，成便有許多病痛，……放成說個人心即理，要使知心理是一個，便來心上做之夫，不去襲義于義，便是王道之真，此成立言宗旨。”

그는 또 良知를 마음의 본체라고 여기어 마음은 배우거나 가르쳐주지 않아도 저절로 도덕적 행위를 할 줄 알게 된다고 하면서 “아버지를 뵈면 저절로 효도할 줄 알고, 형을 만나면 저절로 공경할 줄 알게 되며, 어릴때가 우물에 빠지는 것을 목격하면 저절로 불쌍히 여길 줄 안다. 이것이 바로 良知이므로 밖에서 구할 거물이 없다³²⁾”고 하였다. 良知는 이와 같이 사람이면 누구나 다 선천적으로 가지고 있는 德性일 뿐만 아니라 宇宙의 絶對的인 본체로서 天地萬物도 이에 힘입어 존재한다고 보았다. 王陽明에 의하면 “사람의 良知가 바로 草木瓦石의 良知이다. 만약 草木瓦石에 사람의 良知가 없다면 草木瓦石이 될 수가 없다. 어찌 오직 草木瓦石만 그럴뿐이겠는가? 天地도 사람의 良知가 없으면, 역시 天地가 될 수가 없을 것이다. 대개 天地萬物과 사람은 원래 하나의 전체(一體)이다. 그 發窮(궁극적인 것을 발취함)의 가장 알찬곳(精處)이 바로 사람 마음의 한점 靈明(신령스럽게 밝음)이다”라고 하였다.³³⁾

그것은 그가 말한 物과 마음의 관계를 살펴 보면 알 수 있다. 그는 “몸의 主宰가 바로 마음이며, 마음이 發動한 곳이 바로 意이며, 意의 본체가 바로 知이며, 意가 있는 곳이 바로 物이다”³⁴⁾라고 하였다. 그것은 마치 Husserl의 철학에서 意識의 志向性을 언급한 부분과 매우 흡사하다. 心은 意識, 意는 Intention, 知는 Noesis에 각각 해당하고 物은 Intention인 意가 구성한 Objective에 해당한다고 볼 수 있다. 그의 心學은 Husserl의 선험적 心論과 비슷하다고 할 수 있으나 이것을 Subjective Idealism이라고 斷定할 수는 없는 것이다.

그것은 王陽明의 다음과 같은 말만 살펴봐도 알 수 있다. 그는 意識

32) 《傳習錄》，上。“知是心之本體，心自然會知，見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是良知，不假外求。”

33) 《傳習錄》，下。“人的良知就是草木瓦石的良知，若草木瓦石無人的良知，不可以爲草木瓦石矣，豈惟草木瓦石爲然，天地無人的良知亦不可爲天地矣，蓋天地萬物與人原是一體，其發窮之最精處，是人心一點靈明。”

34) 《傳習錄》，上。“身之主宰便是心，心之所發便是意，意之本體便是知，意之所在便是物。”

活動이 밖에 나타난 것이 바로 物이라고 생각하여 “만약 意가 어버이를 섬기는데 쓰이면, 즉 어버이를 섬기는 것이 바로 一物이 되며, 意가 백성을 다스리는데 쓰이면, 즉 백성을 다스리는 것이 일물이 된다. 그리고 意가 讀書에 쓰이면, 즉 讀書가 一物이 된다”³⁵⁾고 하였다. 이것은 우리의 의식(心)이 지향하는(意) 그곳이 바로 物(Object)이 된다는 뜻이기도 하다.

그러므로 王陽明에 있어서는 몸, 마음, 뜻, 앎(良知), 사물(物)이 모두 하나로 뭉뚱 그려져 있다. 그는 이렇게 말하였다. “눈, 귀, 입, 코, 팔다리는 몸이다. 마음이 아니면 어떻게 보고, 듣고 말하고 움직이겠는가? 마음이 보고, 듣고, 말하고, 움직이고 싶으나, 눈, 귀, 코, 입, 팔다리가 없으면 역시 할 수가 없다. 그러므로 마음이 없으면 몸이 없고, 몸이 없으면 마음이 없다. 그러나 그 꼭채우고 있는 곳을 가리켜, 그것을 말로 표현해 몸이라고 말하였고, 그 主宰하는 곳을 가리켜 말로 표현해 그것을 마음이라고 하였고, 마음이 펼쳐나와 움직이는 곳을 가리켜 그것을 뜻(意)이라고 하였고, 그 뜻의 신행스럽게 밝은 곳을 가리켜 그것을 앎(知)이라고 하였고, 그 뜻이 지향되어 달라붙은(涉着) 곳을 일러 물(物)이라 하였으니 단지 한 사건(一件)일 뿐이다.”³⁶⁾

王陽明은 心身一體觀에 의하여 이와같이 마음과 사물의 관계를 설명하였다. 그는 결코 中共의 學者들이 비평하듯이 意識만을 과대하게 만들어 몸은 마음으로 꼭채워져 이루어 졌다고 말함으로써 사람의 身體의 物質性을 철저히 부정한 것³⁷⁾이 아니다. 中共學者들은 唯物論의인 입장에서 있기 때문에 구체적이며 생동적인 생명인 身體를 延長을 가진 物質로 간주한 것이다. 그렇기 때문에 王陽明은 이른바 物質性을 부정하였다고 본 것이다.

35) 《傳習錄》中, 答顧東橋書 “如意用于事親, 即事親爲一物, 意用于治民, 即治民爲一物, 意用于讀書, 即讀書爲一物.”

36) 《傳習錄》, 下, “耳目口鼻四肢, 身也, 非心安能視聽言動? 心欲視聽言動無耳目口鼻四肢亦不能. 故無心則無身, 無身則無心. 但指其充塞處言之謂之身, 指其主宰處言之謂之心, 指心之發動處謂之意, 指意之靈明處謂之知, 指意之涉着處謂之物, 只是一物.”

37) 任繼愈, 《中國哲學史三》, p. 300.

王陽明의 “心外無物”의 관점을 잘 설명한 좋은 예가 있다.

“선생이 南嶺에서 노닐 때 어떤 벗이 바위 가운데에 있는 꽃나무를 가리키며 질문하였다. ‘이 天下에 마음 밖에 사물이 없다고 하였는데, 이처럼 꽃나무가 깊은 山中에서 저절로 피었다가 저절로 떨어지는데, 나의 마음과는 무슨 상관이 있는가?’ 선생이 대답하였다. ‘자네가 이 꽃을 보지 않았을 때에는 이 꽃과 자네 마음은 다 같이 고요했었는데, 자네가 와서 이 꽃을 보자마자 이 꽃의 색깔이 일시에 분명하게 된 것을 보아 이 꽃이 자네 마음 밖에 있지 않았음을 알 수 있네.’”³⁸⁾

中共의 學者들은 Lenin 의 《唯物主義와 經驗主義批判》을 인용하여 王陽明의 心學을 비판하였는데, 中國哲學史에 언급된 이 부분에 대한 그들의 비판은 거의 비슷하였다. 胡外廬에 의하면, 王陽明은 인간의 의식밖에 독립해 있는 객관존재를 否認하고, 일체 존재는 ‘마음’ 속에 존재한다고 생각하였으므로 ‘내’가 이 ‘꽃’을 보지 않았을 때, 그것은 死滅한 것이며, ‘내’가 그것을 보았을 때에만 그것은 비로소 색깔을 드러내는 것이 되니 이것은 사실에 어긋나는 날조라는 것이다.³⁹⁾ 이점을 楊榮國은 唯心主義의 詭辯論이라고 비평하였다. 그들의 認識論은 主知하다시피 反映論, 다시말해 copy theory에서 있기 때문에 객관존재의 꽃이 없으면, 꽃에 관한 감각이 생길 수 없다고 본 것이다.⁴⁰⁾ 그런데 왕양명은 이와 상반되는 주장을 하였다는 것이다. 이점을 任繼愈는 더 세밀히 분석하면서 “왕양명은 감각으로부터 꽃나무가 사람의 마음 밖에서 존재할 수 없음을 증명하였다. 우리가 꽃나무의 존재를 알려면 반드시 그것을 감각하여야 한다. 우리가 그것을 보았을 때 그 색깔이 비로소 분명해졌다고 했는데 이것은 바로 꽃의 색깔이 완전히 우리의 시각에서 생겨났다고 말한 것이다. 우리가 꽃을 보지 못하였을 때에는 우리가 그것을 감각하지 못하니, 이 때에 꽃과 마음은 동

38) 先生遊南嶺，一友指岩中花樹問曰，“天下無心對之物，如此花樹，在深山中自開自落，於我心亦有相關？”先生曰，你未看此花時，此與汝心同歸於寂，你來看此花時，則此花顏色一時明白起來，便知此花不在你的心外。”

39) 胡外廬，《中國思想通史》p. 884.

40) 楊榮國，《中國哲學史》p. 252.

시에 고요해 진다. 꽃이 존재한다고 여길 수가 없다. 왕양명의 이런 논법은 영국의 유심주의자 Berkeley의 '존재는 지각되어진 것'(Esse est percipi)이라는 명제와 유사하다"⁴¹⁾고 하였다.

中共學者들이 王陽明의 이 이야기를 Berkeley의 명제와 비슷하게 보는 이유는 바로 Lenin이 Ernst Mach의 경험주의를 비판한 것이 있는데, Mach는 바로 Berkely의 學說을 계승 발전시킨 인물이기 때문이었다. Lenin의 비판초점은 Ernst Mach의 '物體는 감각의 복합'이라는 명제에 있었다. 이렇게 생각하면 온 세계가 단지 나의 表象에 지나지 않을 뿐이니, 이러한 전제에서 출발하면 자기 이외에 다른 사람의 존재를 승인할 수 없게 된다. 이것은 순수한 唯我論이라는 것이다.⁴²⁾

그러나 여기서 한가지 주의해야 할점은 中共學者들이 王陽明의 心學을 英國經驗論과 결부시켜 비교하고 있는데, 王陽明이 비록 감각을 말하긴 했지만 이것은 어디까지나 心과의 관련속에서 말한 것이며, 이 心은 결코 外物의 表象만을 아는 經驗心이 아니라, 物自體를 파악하는 本心이고, 外物도 결코 Berkeley나 Mach처럼 '지각의 다발'로 여긴 것이 아니었다. 王陽明이 말하는 知는 단순한 經驗知가 아니라, 德性의 근원인 良知임을 안다면 이 知가 비록 감각(見聞之知)과 연관된다고 하더라도 감각만으로 이루어진 것이 아님을 알 수 있다. 良知는 天理와 연결되어 있으므로 단지 현상만을 인식하는 것이 아니라 본체를 직각적으로 아는 德性之知인 것이다.⁴³⁾

과거(文革期前後) 中共의 學者들이 王陽明의 心學을 經驗論과 비슷한 것으로 파악한데 대하여 현재(鄧以後)의 中共學者 蒙培元은 王陽明의 心學이 실질상 唯理論인 唯心論이지 經驗論的 唯心論이 아니며, 이것이 바로 王陽明心學의 특징⁴⁴⁾이라고 하여 과거의 학설을 부정해 버렸다. 그리

41) 任繼愈, 《中國哲學史》p. 301.

42) 同上, p. 302.

43) 矣宗三, 《中國哲學特講》pp. 331, 335 p. 338 등 참조(鄧仁在譯 서울, 螢雪出版社, 1985. 10月刊). 原名은 《中國哲學一九講》(臺北, 學生書局, 1983. 10刊)

44) 蒙培元, 《理學演變》(從朱熹到王夫之戴震), 1984年5月刊, p. 319.

고 과거의 學者들이 ‘心外無物’을 마치 마음과 독립되어 있는 객관존재를 완전히 부정한 것으로 오해하였는데 蒙培元은 이 견해와는 달리 왕양명이 主觀唯心主義哲學을 建立했으나, 그는 결코 객관존재가 근본적으로 존재하지 않고 다만 心體에서 변화되어 나온 허망한 것으로 여긴 것이 아니라고 못박았다. 그리고 그는 王陽明이 비록 內外合一說을 주장하였으나 이것이 바로 外物의 존재를 완전히 부정한 것이 아님을 거듭 강조하였다.⁴⁵⁾ 그 구체적인 예로서 王陽明이 “꽃과 자네 마음은 다같이 고요하게 되었다”(同歸于寂)는 귀결에서 ‘寂’자를 胡外廬등은 앞에서 보았듯이 寂滅 또는 死滅로 해석하였는데, 蒙培元은 이에 반하여 여기서 말하는 ‘寂’이 반드시 ‘寂滅’을 가르키는 것이 아니라 ‘寂然不動’을 가르키는 것이라고 하였다.⁴⁶⁾ 이 寂然不動은 일단 感應하면 드디어 通하게 된다는 점에서 결코 寂滅, 또는 死滅하여 없어진 것이 아님을 알 수 있다. 이점에서 蒙培元은 과거의 學者들과는 달리 중국철학을 Marx Lenin主義라는 고정된 Ideology의 틀속에다 틀어 맞추려 하지 않았다. 그가 이와같이 중국전통철학의 정신을 살려서 보려고 했다는 점에서 陽明學의 해석상에 있어서 커다란 변화를 보여 준 것이라 할 수 있다.

그러나 蒙培元도 역시 存在는 第1次的인 것이요 意識은 第2次的인 것이라는 변증법적 유물주의에 의거하여 조심스럽게 위에 언급한 견해를 펼친 것임을 알아야 한다. 그것은 王陽明의 다음과 같은 귀결의 해석에서 여실히 드러나기 때문이다.

“질문: ‘사람의 마음과 만물은 같은 바탕(同體)이다. 예컨대 내몸은 원래 血氣가 流通하는 것이다. 그러므로 그것을 일러 같은 바탕이라고 하였다. 만약 사람에게 있어 다른 바탕(異體)이라면 禽獸, 草木은 더욱 멀어질 것이다. 그런데 무엇을 일러 같은 바탕이라고 하겠는가?’

선생: ‘그대는 단지 感應하는 기쁨에서만 보았을 뿐이다. 어찌 다만 날짐승, 들짐승, 풀, 나무뿐이겠는가, 비록 天地도 나와 같은 바탕(同體)인 것이며, 鬼神도 나와 같은 바탕인 것이다. 질문을 한번 하겠다.’

45) 同上, p. 320.

46) 同上, p. 321.

선생 : '그대는 이 天地의 中間을 보라, 무엇이 天地의 마음인가?

대답 : '사람이 天地의 마음이라고 들었습니다.'

선생 : '사람은 또 무엇을 마음으로 삼았는가?

대답 : '단지 하나의 신령스러운 밝음(靈明)일 뿐입니다.'

선생 : '天地를 꼭 채우고 있는 중간은 단지 하나의 靈明만이 있음을 알 수 있다. 사람은 단지 形體때문에 스스로 사이가 벌어진 것이다. 나의 靈明은 바로 天地鬼神의 主宰이다. 하늘은 나의 靈明이 없다면, 누가 가서 그 높음을 우려려 보겠는가? 땅이 나의 靈明이 없다면, 누가 가서 그 깊음을 굽어 보겠는가? 鬼神은 나의 靈明이 없다면 누가 가서 그 吉凶과 災殃, 祥瑞를 가르쳐 깨닫게(辯)하겠는가? 天地, 鬼神, 萬物은 나의 靈明을 떠나버리면, 天地, 鬼神, 萬物이 사라지고 만다. 이와같이 一氣가 流通하는 것인데 어떻게 다른것과 사이가 벌어질 수 있겠는가? 또 질문 : 天地, 鬼神, 萬物은 아주 오랫동안부터 나타나 있는 것인데, 어째서 나의 靈明이 없으면, 곧 모두 없어져버리니까?

선생 : 이제 죽은 사람을 보아라. 그의 이런 精靈이 游散되었으니 그의 天地, 萬物은 아직 어느 곳에 있는가?"⁴⁷⁾

이 귀절을 胡外廬는 첫째로 草木禽獸와 '나'는 성질이 같지 않은 사물
이므로 결코 血氣가 流通될 수 없다고 하였으며, 이런 것들은 '나의 마음'
과는 결코 상관이 없으므로 同體로 여길 수 없다고 하였다. 또 '感應의 기
틀'(感應之機)이란 것도 일종의 神靈한 기적일 뿐이며, 모든 唯心主義의
대피소라고 하였다. 둘째로 天地, 萬物과 '靈明'의 관계를 설명하는데 있
어서 왕양명은 모순을 드러내었고, 질문을 회피하였다는 것이다. 그것은
인류가 장기적으로 발견하는 도중 무수한 사람이 죽었지만 大地, 山河는

47) 問,「人心與物同體。如吾身原是血氣流通的, 所以謂之同體。若於人便異體了, 禽獸草木益遠矣, 而何謂之同體?」先生曰,「你只在感應之幾上看。豈但禽獸草木, 雖天地也與我同體的。鬼神也與我同體的」。請問。先生曰,「爾看這箇天地中間, 甚麼是天地的心?」對曰,「當聞人是天地的心」。曰,「人又甚麼救做心?」對曰,「只是一箇靈明」。曰,「可知充天塞地中間, 只有這箇靈明。人只爲形體自間隔了。我的靈明, 便是天地鬼神的主宰。天沒有我的靈明, 誰去仰他高? 地沒有我的靈明, 誰去俯他深? 鬼神沒有我的靈明, 誰去辨他吉凶災祥? 天地鬼神萬物離却我的靈明, 便沒有天地鬼神萬物了。我的靈明離却天地鬼神萬物, 亦沒有我的靈明, 如此便是一氣流通的。如何與他間隔得?」又問, 天地鬼神萬物。千古見在, 何沒了我的靈明, 便俱無了」。曰,「今看死的人, 他這些精靈游散了。他的天地萬物尚在何處?」

여전히 존재하고 있기 때문이라는 것이다.⁴⁸⁾

任繼愈에 의하면, 王陽明이 사람의 靈明이 天地 萬物の 主宰가 된다고는증하는 方法은 여전히 ‘존재하는 지각된 것’이라는 공식을 사용한 것이며, 王陽明의 이러한 주관 唯心主義는 必然的으로 唯我主義에로 이끌어 가게 된다는 것이다.⁴⁹⁾ 그러나 蒙培元은 任繼愈와 같은 唯物論의 입장을 가지고 있으면서도 이 문제의 해석에 있어서는 견해를 달리하고 있다. 그에 의하면, 사람의 ‘靈明’이란 物質의 產物에 지나지 않는다. 靈明이 비록 거대한 능동성을 具有하고는 있지만 결국은 第二次的인 것이며, 客觀事物이 第1次的인 것이다. 王陽明은 사람의 주관능동성을 무한하게 크게 과장시켜서 心이 世界의 본체라고 생각하였으며, 物質이 本源이라고 여긴 것이 아니었다. 王陽明에게 있어서 物이란 意가 있는 곳, 또는 意가 작용한 곳에 지나지 않는다. 주관과 객관의 관계는 心의 體用관계로 귀결되어 버렸다. 이것이 王陽明의 主觀唯心論의 중요한 특징이며, 이것은 ‘존재는 지각된 것’이라는 그런 주관유심론과는 같지 않다는 것이다.⁵⁰⁾ 이런 해석은 任繼愈나 이전 학자의 견해와는 전혀 다름을 알 수 있다.

IV. 致良知와 知行合一의 해석

良知說은 王陽明 哲學의 핵심으로서 이 학설의 연원은 孟子的 良知良能說에까지 소급될 수 있으나, 陸象山의 本心說을 발전시킨 것이다. 王陽明은 心外無物의 입장에서 주희의 格物致知說을 비판하고 致良知說을 제출하였다. 우선 그는 格物을 이렇게 해석하였다. “物이란 事이다, 무릇 意가 발동하는 곳에는 반드시 그 事가 있다. 意가 있는 곳의 事物 物이라고 한다. 格이란 바로잡는다(正)이다. 그 옳지 않은 것을 바로잡아 올바른 데

48) 胡外廬, 《中國思想通史》p. 886.

49) 任繼愈, 《中國哲學史三》p. 302.

50) 蒙培元, 《理學的演變》p. 322.

로 돌리는 것을 말한다. 그 옳지 않은 것을 바로 잡는 것은 惡을 없애는 것을 말하며 올바른 메로 돌린다는 것은 善을 하는 것을 말한다. 대체로 이런것을 格이라 한다.”⁵¹⁾ 그러므로 致知도 결코 後儒(朱熹)가 말하는 바 처럼, 그 지식을 넓혀나가는 것이 아니라, 내 마음의 良知를 실현시키는 것⁵²⁾이다. 그에게 있어서 格物致知란 모두 그 옳지 않은 마음을 바로잡아서 자신의 良知를 있는 그대로 충분히 발휘케 하는 致良知의 공부임을 알 수 있다.

이 良知는 마음의 본체로서 사람마다 누구나 다 가지고 있는데 物欲에 가리워져 어두워지지 않을 수 없으므로 學問을 통하여 良知가 가리워진 곳을 제거시켜야 한다⁵³⁾는 것이다. 이 良知를 聖人이나 凡人이나 다 똑같이 가지고 있다. 그러나 오직 聖人만이 良知를 충분히 실현시킬 수 있는 데 반하여 愚人은 실현시킬 수 없다. 여기서 聖인과 愚人이 나누어 지게 되는 것⁵⁴⁾이라고 하였다. 儒學은 원래 道德的 自我(德性我)를 긍정하고 이 德性を 길러서 마침내는 聖인이 되는 修養工夫를 중시한다. 王陽明의 致良知는 바로 良知를 충분히 실현시킴으로서 聖인이 되게 하는 修養工夫인 것이다.

그런데 中共의 學者들에 의하면 致良知는 인식론을 도덕수양의 수단으로 변조하고 봉건적 도덕으로서 사람들의 사상을 가두어 두려고 한 것이라 왜곡하였다. 또 이 致良知說은 간단하고도 쉽기 때문에 당시 정치사 및 사회상에 일으킨 反動作用이 매우 넓다는 것이다. 그리고 왕양명은 지주제급에 부합되는 良知를 사람마다 누구나 다 가지고 있다고 주장함으

51) 《王陽明全書》卷 26 結編 1 〈大學問〉“物者，事也，凡意之所發，必有其事，意之所在事謂之物。格者，正也，正其不正以歸於正之謂也。正其不正者，去惡之謂也，歸於正者，爲善之謂也。夫是之謂格。”

52) 同上 “致知云者，非後儒所謂充廣其知成之謂也，致吾心之良知焉耳。”

53) 《傳習錄》中〈答陸原靜書〉“良知即是未發之中，即是廓然大公，寂然不動之本體，人人之所同具者也。但不能不昏蔽於物欲，故須學以去其昏蔽。”

54) 同上〈答顧東橋書〉“良知良能，愚夫愚婦與聖人同，但惟聖人能致其良知，而愚夫愚婦不能致，此聖愚之所由分也。”

로써 계급의 대립을 말살시키었으며, 착취당하고 압박받는 人民이 얻은 것은 단지 정신상의 自我滿足일 뿐이며, 사람들로 하여금 물질이익의 요구를 放棄하도록 만들었다,⁵⁵⁾ 또 人民으로 하여금 自己의 生存權利를 위한 鬭爭을 포기하고 지주계급의 至善에 중속케 만들었으므로⁵⁶⁾ 致良知說은 다만 정신적 마취제일 뿐이라는 것이다. 이런 논조는 K. Marx가 종교를 아편이라고 보는 견해와 다를바 없는 것이다. 鄧體制下의 學者인 蒙培元 역시 文革期の 學者들의 견해를 크게 벗어나지 않고 있다. 그의 주장에 의하면, 왕양명의 致良知說은 蒙昧主義의 색채를 띠고 있다고 말하지 않을 수 없다는 것이다. 왕양명이 科學知識은 물론 文化知識은 필요하지 않고, 다만 君主를 섬기고, 아버지를 섬기는 天理, 良知만이 필요하다고 여겼기 때문인데, 이것은 封建社會가 쇠락한 시기에, 지주계급, 사상가의 新生事物에 대한 두려운 心理를 반영한 것이며, 동시에 그들의 封建社會의 몰락을 구제하기 위한 苦心을 반영한 것⁵⁷⁾이라고 주장하였다. 蒙培元 역시 共產主義體制를 벗어나서 王陽明을 해석할 수가 없었음을 알 수 있다. 이와같이 大陸의 學者들은 文革期에는 물론 그 뒤에도 역시 Marxism의 관점에서 王陽明의 본래 취지를 이렇게 왜곡하였던 것이다.

뿐만 아니라 그들은 王陽明이 致良知에 의하여 도달된 大人의 精神境界마저 그와 같은 식으로 공격하였다. 王陽明은 〈大學問〉에서, “大人이란 天地萬物을 하나의 몸으로 여기는 사람이다. 그는 天下를 한 가정처럼 보며 中國을 한 사람처럼 본다. ……大人이 天地萬物을 하나의 몸으로 여길 수 있는 것은 그것을 의도적으로 했기 때문이 아니라, 그 마음의 仁이 본래 이와 같았기 때문이다.”⁵⁸⁾라고 하였다. 仁은 공자가 말하였듯이 남을 사랑

55) 任繼愈, 《中國哲學史》三, p. 308~309참조.

56) 侯外廬, 《中國思想通史》第4卷 下, p. 896.

57) 蒙培元, 《理學的演變》p. 340.

58) 《王陽明全書》第26 續編 1. 大學問 “大人者, 以天地萬物爲一體者也. 其觀天下猶一家, 中國猶一人焉. ……大人之能以天地萬物爲一體, 非意之也, 其心之仁本若是.”

하는 것(愛人)이요, 맹자가 해석하였듯이 남의 고통을 차마 보지 못하는 마음이에요, 불쌍히 여기는 마음이다. 그 마음이 다른 사람에게 미치면, 그와 나는一體가 되며, 動物에게까지 미치면 그 동물을 아껴주게 된다. 왕양명은 기왓장이 떨어져서 깨지는 것을 보고도 아픔을 느꼈다고 하는데 이쯤되면 이 仁이 미치는 범위는 정말로 온 天地萬物에까지 이르게 된다. 그러므로 왕양명은 “仁者는 天地萬物을 하나의 몸(一體)으로 여긴다. 만약에 一物이라도 자기가 있을 자리를 잃게 되면 곧 나의 사랑(仁)이 아직 충분히 발휘하지 못한 곳이 있게 된다”⁵⁹⁾고 하였다. 이러한 높은 精神境界를 中共의 學者들은 階級鬭爭이란 안목으로 해석하여 이렇게 평하였다. 이러한 것은 역대 정통학자들이 강조해 온 ‘親親仁民’의 虛僞原則의 再版에 지나지 않으며, 여기엔 平等精神도 사람도 없고, 완전히 봉건압박의 합리성을 위한 이론근거를 제시한 것일 뿐이라고 하였다. 그리고 왕양명은 墨子の 兼愛說을 반대하고, 농민의 의거를 진압하고서도 지주계급의 입장에 섰기 때문에 농민의 의거를 不仁한 것으로 보았으니 이것은 바로 정치상의 반동정치에 기여한 것이라고 하였다.⁶⁰⁾

다음 中共의 學者들이 비판하는 王陽明의 知行合一說의 내용을 살펴보면 다음과 같다. 왕양명은 주희의 ‘先知後行說’에 반대하여 ‘知行合一說’을 주장하였음은 주지하는 사실이다. 왕양명은 知와 行의 관계를 이렇게 설명하였다. “大學은 참된 知行을 사람에게 보여주면서 말하기를 ‘마치 예쁜 여자를 좋아하듯이 하고, 나쁜 냄새를 싫어하듯이 하라’고 하였다. 예쁜여자를 보는 것은 知에 속하고 예쁜여자를 좋아하는 것은 行에 속한다. 단지 그 예쁜여자를 보았을 때 이미 저절로 좋아진 것이지 보고 난 뒤에 다시 마음을 세워서 좋아한 것이 아니다. 나쁜냄새를 맡는 것은 知에 속하고 나쁜냄새를 싫어하는 것은 行에 속한다. 단지 그 나쁜냄새를 맡았을 때 이미 싫어한 것이지 냄새 맡은 뒤에 마음을 따로 세워서 싫어한 것이 아

59) 同上, “仁者以天地萬物爲一體, 便有一物失所, 便是吾仁有未盡處.”

60) 任繼愈, 《中國哲學史》p. 303 참조.

니다.”⁶¹⁾

여기서 말하는 좋아함(好)과 싫어함(惡)은 모두 일종의 意志上에 있어서의 肯定과 否定의 活動, 즉 行을 의미한다. 그리고 우리가 이 여자는 美女라고 직각적으로 느꼈을 때 이미 판단을 한 것이므로 이것은 知에 속한다. 사실 왕양명이 말하는 知는 직각적인 價值判斷을 가리켜서 말한 것이다. 다시 말해 善惡을 알아내는 良知가 知인 것이며, 行은 意念이 發動하여 전개되고 행위로 이루어지는 전체의 과정을 말하는 것이다. 그리고 ‘合一’이란 그 發動되는 곳에서 말하는 것이지 이미 效驗된 곳에서 말하는 것이 아니다.⁶²⁾

그러므로 知와 行은 모두 마음속에 있으며, 마음에서 생겨나는 것이다. 王陽明은 “대체로 우리가 반드시 먹으려고 하는 마음이 생긴 뒤에야 먹을 줄 알게 된다. 먹으려고 하는 마음이 바로 意이며, 이것이 바로 行의 시작이다. ……반드시 가려고 하는 마음이 있고 난 뒤에야 길을 알게 된다. 가려고 하는 마음이 바로 意이며, 이것이 바로 行의 시작이다.”⁶³⁾라고 하였으며, “一念이 發動하는 곳이 곧 行이다.”⁶⁴⁾라고 하였다. 一念이 발동하는 곳은 바로 행위의 동기이다. 이와같이 왕양명은 知와 行을 동기(意)에서 합일시켰다.

왕양명은 그것을 이렇게 말하였다. “어떤 사람이 일찌기 말하기를, ‘知는 行의 主意이며, 行은 知의 工夫’라고 하였는데 知는 行의 시작이며 行은 知의 완성이다 만약 깨달았을 때는 知 하나만 말해도 이미 行이 그 속에 저절로 들어있고, 行 하나만 말해도 이미 知가 그 속에 저절로 들어 있다.”⁶⁵⁾ 다시말해 知는 行을 위하여 의지(意)를 主管하고, 行은 知를 위

61) 《傳習錄》上, “大學指個眞知行與人看說, 如好好色, 如惡惡臭. 見好色屬知, 好色屬行, 只見那好色時已自好了不是見了. 後又立個心去好. 聞惡臭屬行, 只聞那惡臭時已自惡了, 不是聞了後別立個心去惡.”

62) 勞思光, 《中國哲學史》三上, p. 433 참조.

63) 《傳習錄》下, “夫人必有飲食之心, 然後知食. 飲食之心即是意, 即是行之始矣. ……必有欲行之心, 然後知路. 欲行之心即是意, 即是行之始矣.”

64) 《傳習錄》下, “一念發動處, 便即是行了.”

65) 《傳習錄》上, “某嘗說知, 是行的主意, 行是知的工夫. 知是行之始, 行是知之

하여 ‘功夫’를 하는 것이다. 그러니까 知로써 行을 지도하고 行으로써 知를 실현한다. 무엇이 올바른 행위인지 뚜렷이 자각하여 아는 것(知)은 바로 참된 도덕적 행위의 출발점(知之始)이며, 올바른 행위를 독실하게 실천하는 것(行)은 바로 앎(知)의 완성인 것이다.

왕양명은 致良知를 知行合一의 표준으로 삼았다. 知는 天理를 아는 것이며, 行은 天理를 실행하는 것이다. 이 知가 良知를 표준으로 삼지 않으면 空虛하게 될 것이며, 이 行이 良知를 표준으로 삼지 않으면, 盲目的인 행위를 하게 된다. 우리가 人欲을 없애고, 天理를 간직하기만 하면, 저절로 知行合一에 도달하게 된다. 그러므로 王陽明은 “知的 참되고 篤實한 곳이 바로 行이며, 行的 또렷하게 살피 아는 곳이 바로 知이다. 만약 이 때에 그 마음이 참되고 독실하지 못하면, 그 知는 또렷하게 살피 알 수가 없다. 이것은 알 때에 단지 또렷하게 살피 알기만 하면 되고, 참되고 독실할 필요가 없는 것이 결코 아닌 것이다. 또 행할 때, 그 마음이 또렷하게 살피 알 수 없으면, 그 行은 곧 참되고 독실해질 수가 없다. 이것은 결코 행할 때 다만 참되고 독실하기만 하면 되고, 또렷하게 살피 알 필요가 없다는 것이 아니다.”⁶⁶⁾라고 말하였다. 다시 말해 良知가 行을 이끌어 갈 수 있는 까닭은 바로 知가 윤리도덕에 대하여 또렷하게 살필 수 있는 능력이 있기 때문이며, 行이 이러한 知를 실현할 수 있는 까닭은 바로 行이 그러한 知를 참되고 篤實한 행동으로 옮길 수 있기 때문이다. 이와 같이 知와 行은 자기 특성을 가지고 있으면서도 그 구별은 절대적인 것이 아니라 서로 연결이 되어 있다.

이러한 知行合一에 대하여 中共의 學者들은 “왕양명의 知行合一說의 反動目的是 사람들의 사상에 대한 통제를 강화시키려고 한 것이며, ‘마음의

成. 若會得時, 只說一個知, 已自有行在. 只說一個行, 已自有知在.”

66) 《傳習錄》中, “知之真切篤實處便是行, 行之明覺精察處便是知. 若知時, 其心不能真切篤實, 則其知便不能明覺精察, 不是知之時, 只要明覺精察, 更不要真切篤實也. 行之時, 其心不能明覺精察, 則其行便不能真切篤實, 不是行之時只要明覺精察, 更不要真切篤實, 更不要明覺精察也.”

적'을 깨뜨려 버리기 위하여 이바지한 것이다. 그러므로 봉건통치질서에 일체 부합되지 않는, 한 순간의 생각도 모두 철저히 없애 버려서 마음속에 '潛伏'해 있지 않게 하기 위해서였으니 이것은 충분히 왕양명의 '知行合一'說의 反革命的 實質을 폭로한 것⁶⁷⁾이라고 하였다. 또 "원래 그가 '知行合一'을 제창한 것은 백성들의 마음속에 '不善'의 생각이 발생하는 것을 방지하려는 것이며, 즉 기틀상(機上)에서 백성들이 봉건통치에 반항하는 사상을 억누르려는 것이나 그 反動性은 매우 뚜렷한 것"⁶⁸⁾이라 하였다. 이와 같이 文革期の 中共學者들은 모든 문제를 정치문제와 연관시켜 해석한 것이다.

그런데 文革以後 現代 中共學者들은 또 다른 각도에서 知行合一說을 비판하였다. 陽明學者들의 知行合一은 "知가 行을 한 뒤에 얻어진다는 것을 부정하였다. 그들의 知行은 일반의 知行과 다르다. 그들이 설명 일반사회적 및 자연적 지식을 우연히 알았다 하더라도 이런 知를 가지고 자연 또는 사회를 개조하는 데 사용할 수 없을 것이다. 왕양명의 知行合一은 실질상 知로 行을 대신하고 行을 통솔하는 것이다"⁶⁹⁾라고 評하였으며, 또 "왕양명은 意識活動과 實踐活動의 統一性을 보았으나 오히려 兩者의 本質區別을 말살시켰다. 이것은 行을 취소하여 知를 行으로 간주하는 것이다. 王夫之가 그를 비평하여, "行을 녹여없애 知로 돌려버렸다'고 했는데 이것은 매우 타당한 것이다"⁷⁰⁾라고 하였고 또 "이른바 知行合一이란 바로 主觀精神의 自我實現과 自我完成이다. 이것은 근본적으로 知行의 關係를 歪曲한 것이다. 知가 이미 객관사물 중에서 얻은 認識이 아니고, 行 또한 주관의 객관에 나타나는 실천활동이 아닌 것이다. 動機에서 들어가 '바르지 못한' 생각을 물리치고, '마음의 적'을 깨뜨리는 것이 그의 '立言宗旨'이다. 그러므로 그의 知行說이나 致知說과 마찬가지로 일종의 주관 道德論이

67) 尹明等, 《中國哲學史講話》p. 202 참조.

68) 楊榮國, 《簡明中國哲學史》p. 259 참조.

69) 任繼愈, 《中國哲學史》第3冊, p. 311.

70) 蒙培元, 《理學的演變》p. 349.

다. 그 目的은 도덕정신의 完善과 自覺을 實現하는 것이다. 이러한 學說
은 일종의 道德哲學으로 삼는다면 매우 특색이 있을 것이지만 그것은 근본적으로 진리로 향하는 길을 막아 버리는 것이다.”⁷¹⁾라고 하였다.

이와같이 四人幫이후의 學者들은 왕양명의 知行合一說을 단지 정치적인
목적에서 비판하는 것이 아니라, Marxism의 인식론과 實踐論上에서 王
陽明의 學說을 비판한다는 점에서 그 변화를 엿볼 수 있으며, 文革期의 學
者들 보다 傳統哲學에 대한 理解가 깊었다는 사실을 알 수 있다. 이러한
변화는 그들의 Marxism에 대한 放棄나 否定이 아니라 오히려 수용과 이
해가 文革期에 있어서 보다 더욱 깊어지고 있다는 증거이기도 하다. 그들
은 王陽明의 知行合一이 훌륭한 道德哲學임을 인정하면서도 이것이 진리
로 향하는 길을 막아버렸다고 했다. 그들이 말하는 진리로 향하는 길이란
바로 Marxism의 이론과 실천이며, 그것은 철학이 현실을 해석하는 데
그쳐서는 안되고 改造해야 한다는 입장인데 이것이 바로 그들이 생각하는
‘知行合一’이다. 그들의 王陽明에 대한 비판은 여전히 Marxism의 도식
에서 나온 것이므로 王陽明의 참된 정신을 보지 못한 것이다.

V. 마무리

위에서 살펴 본 바와 같이, 中共學界의 王陽明에 대한 해석은 전적으로
Marxism의 틀에 의존하였음을 알 수 있다. 그러므로 그들의 陽明學 자
체에 대한 理解는 限界를 드러낼 수 밖에 없었다. 그들이 中國哲學의 歷
史도 西洋哲學史와 마찬가지로 唯心主義와 唯物主義의 鬭爭史, 形而上學
과 辯證法의 鬭爭史로 보는한에 있어서 대륙에서의 몇차례의 정치적 사회
적, 변동에도 불구하고 唯心主義를 내려각고, 唯物主義를 높이려는 意圖
는 마찬가지였다. 그러나 그들의 Marxism에 대한 수용과 理解는 文化大
革命時期과 이 혁명의 주도세력인 이론파 四人幫의 몰락 이후는 커다란 변

71) 同上, p. 356.

화를 보이고 있다. 文化大革命期の 學者들은 中國哲學의 역사에서 변증법적 요소와 유물론적 요소를 찾아내어 이른바 儒法鬭爭史라는 도식을 만들어 내고, 儒家는 唯心主義에, 法家は 唯物主義에 각각 귀속시키고, 儒家의 창시자인 孔子는 물론 그 이후에 발전된 儒學을 唯心主義로 몰아 비판하였다. 陽明學은 물론 主觀唯心主義로 낙인이 찍혀있다. 文革期の 中共學者들은 주로 政治的 問題에 관심을 두고 哲學鬭爭은 사회계급투쟁의 反映이므로 그것은 철저히 정치를 위해 봉사해야 한다고 생각하였다. 이 때문에 왕양명에 대한 해석도 그의 출신이 大地主, 大官僚라는 사실에 주목하여 통치계층의 이익을 대변하기 위하여 心學을 제창하였다는 것이다. 그 결과 왕양명은 잔혹하게 농민반란을 진압하는 한편, 또 공자를 숭상하고 法家를 반대하여 적극적으로 반동적인 主觀唯心主義 心學을 선양하였다는 것이다. 그리고 王陽明의 心學은 인간의 意識 밖에 독립해 있는 객관존재를 부정하고 일체의 존재는 ‘마음’ 속에 존재한다고 생각하였으므로, 자기의식을 떠난 존재는 死滅하는 것으로 보아 결국은 Berkeley 처럼 Solipsism (唯我論)에 빠졌다는 것이다.

이러한 비평은 Lenin의 唯物主義와 經驗批判主義에 근거를 두고 있는데 이것은 西洋의 經驗論의 唯心論에 대하여 타당할지는 몰라도 王陽明의 心學을 비판하기엔 틀이 맞지 않는다. 그러므로 四人幫 몰락 이후의 학자들은 文革期の 학자들 보다 정치적인 선전목적에 덜 관여되었기 때문인지는 몰라도 비교적 전통사상에 대한 理解가 깊었다. 現代 中共學者 蒙培元은 王陽明의 心學이 唯理論의 唯心論이지 經驗論의 唯心論이 아니라고 과거의 학설을 부정해 버렸다. 그리고 과거의 학자들이 ‘心外無物’을 마치 마음과 독립되어 있는 객관존재를 완전히 부정한 것으로 오해하여, ‘同歸于寂’의 ‘寂’字를 ‘寂滅’ 또는 死滅로 보았는데 蒙培元은 이 寂을 ‘寂然不動’으로 보고, 感應하면 언제라도 생생하게 통할 수 있는 것으로 해석하였다. 이것은 陽明學의 해석에 있어서 커다란 변화라고 할 수 있다.

그러나 蒙培元 역시 Marxism의 철학을 완전히 벗어난 것은 아니다. 그

는 陽明學이 훌륭한 道德哲學임을 인정하면서도 이것이 진리로 향하는 길을 막아 버렸다고 하였다. 최근 中共의 學者들은 四人幫의 儒法鬭爭史의 도식을 공격하면서 孔子의 지위는 어느정도 회복시켰으나 그렇다고 전적으로 긍정한 것은 아니었다. 孔子店을 타도하려는 것은 오늘날도 계속되고 있다. 陽明學은 물론 그들이 타도하려는 孔子店임은 두말할 것도 없다. 孔子店의 타도는 결국 傳統的 道德價値를 부정하는 것이며 전통적 도덕가치는 人間의 德性, 즉 性善說에 기초를 두고 있다. 王陽明의 致良知는 바로 인류의 보편적인 도덕적 자아(德性我)를 확립하려는 데 있다. 그런데 中共의 學者들은 唯物論的 人間觀에 의하여 육체적 자아(形軀我)의 利害衝突을 계급투쟁이라 하여 보편적 人間의 德性を 무시하고 있다.