

한국 현대 신유학의 형성과 전개*

- 100년간의 한국철학의 위상에 대한 반성적 고찰 -

鄭 仁 在

1. 서 언
2. 正統 옹호와 開化사상
3. 한국 현대 신유학의 탄생
4. 現代新儒學의 또 다른 전개와 발전
5. 결 론

1. 서 언

본 연구 과제는 지난 100년 사이의 유학과 서양사상의 만남에서 이루어진 '한국 현대 신유학'의 면모를 살펴보고자 하는 것이다. 그것은 현대 한국철학을 창조하려는 시도의 한 고리이기도 하다. 현대 한국철학(Contemporary Korean Philosophy)은 과연 존재하는가? 이에 대한 물음은 줄곧 우리의 마음속에서 떠나지 않고 있다. 그런데 그 해답은 긍정보다는 부정 쪽으로 기울어지는 것이 우리의 안타까운 현실이다. 그러나 현대철학을 새로이 만들어 가기에는 너무도 일천한 세월을 가지고 있다.

지난 100년, 우리의 현대사는 수난의 연속이었다. 西勢東漸으로 인한 근대화 과정에서 우리는 국권을 상실하고 日帝의 식민지에서 노예상태로 지낸 것이 36년, 그리고 광복 후에도 1950년 6·25의 동족상잔의 비극, 1960년 4·19 학생혁명, 1961년 군사쿠데타와 1970년대의 유신독재체제, 1980년대 신군부의 집권, 1990년대대의 문민정부 등장과 1997년 IMF. 등 아직도 조국 근대화의 기치아래 형성된 서구화를 심화시키고 있으며, 현재는 미국식 新自由主義쪽으로 나아가고 있다.

* 이 논문은 1997년도 한국학술진흥재단의 연구비 지원에 의한 것임.

조선왕조의 붕괴와 일제식민통치, 그리고 광복후의 50년을 되돌아보면서 그간의 철학사상, 특히 동양철학 중에서도 유교사상의 변화와 한국 현대신유가의 형성을 살피는 것이 본고의 주제가 된다. 조선왕조의 붕괴는 고려왕조의 몰락보다 더 큰 역사·정치·경제·문화·제도적, 철학적 변화를 초래하였던 것이다.

고려왕조에서 조선왕조로의 이행은 정치적으로는 역성혁명에 불과하였으며, 철학·종교적으로 불교의 이념이 유교, 즉 주자학으로 바뀌었다는 것이다. 이것은 엄청난 변화이기는 하지만 주자학이 불교와 노장을 비판적으로 수용하여 새로이 형성된 유학이므로, 불교에서 신유교로의 이행은 오히려 자연스러운 변화라고도 할 수 있다. 그러나 조선왕조에서 日帝식민지의 근대화, 그리고 광복 이후의 현대화로의 변화는 심한 단절과 고통의 과정이었다고 할 수 있고, 아직도 우리에게 맞는 우리의 철학을 형성하지 못하고 방황하고 있는 것이다.

우선 조선시대 말기에서 일제식민지 과정, 그리고 광복 이후 현대화의 과정에서 생긴 단절과 연속의 문제를 철학적으로 살펴보면 다음과 같다. 첫째, 정치제도의 변혁으로 생긴 문제인데, 그것은 조선왕조의 군주중심의 왕조체제에서 일제시대의 日皇 중심의 군국주의 시대를 거쳐서 광복 이후 백성에 의한(by the people) 선거를 통하여 민주주의 체제를 형성한 것이다. 조선왕조의 통치는 주자학적 理尊氣卑의 본체론을 바탕으로 전개되어, 理를 가진 통치자가 公的 질서의 유지를 위하여, 氣(욕망, 정감의 근원)에 따라 사는 백성(民)을 다스리고 이끌어주는 체제였다. 따라서 백성을 새롭게 교화시키려는 계몽주의적·권위주의적 요소를 가지고 있었다. 광복 이후, 정치제도는 서구의 것을 받아들여 왕조체제와의 완전한 단절을 가져왔으면서도, 정치의식은 여전히 新民의 계몽주의와 군국주의적이고 권위적인 태도를 가지고 위정자들이 군림하고 있다는 것은 주지의 사실이다. 그러나 주자학적 新民이 아니라 양명학적 親民에 근거한다면, 위로부터의 계몽이 아니라 아래로부터의 도덕의식(良知)을 바탕으로 민주주의 체제를 더 잘 운용할 수 있을 것이다. 이것은 이미 박은식의良知와 民權, 民智를 융합하여 유교를 새롭게 하려는 유교구신론에 잘 나타난 것이다. 본고는 바로 그의 현대신유가적인 측면을 살펴보려는 것이다.

둘째, 경제제도의 변혁으로 생긴 문제인데, 그것은 농업을 근본으로 삼던 농경사회에서 무역입국을 내걸고 수출을 독려하는 자본주의 산업사회로 바뀐 것이다. 조선시대는 말할 것도 없고 일제의 수탈과정에서도 농업을 중심으로 진행되었으며, 광복 후 60년대 초까지만 하더라도 우리 나라는 농촌인구가 전체의 80%를 차지하고 있었다. 우리사회가 산업사회로 급변한 것은 박정희 군사정권의 조국근대화 이후의 3, 40년간이다. 해외근로(사우디, 리비아 등)와 수출을 통해 벌어들

인 國富, 정경유착과 관치금융으로 인해 생겨난 재벌의 탄생도 30여 년 사이에 일어난 일들이며, 자본가와 노동자간의 격렬한 투쟁도 10여 년 밖에 되지 않는다. 경제·사회제도는 근대화 과정을 거치고 있으나, 그 의식은 여전히 권위주의적이고 봉건적인 태도를 가지고 있다. 土農工商의 四民 중, 工商은 아직도 末業에 속한다는 생각을 가진 사람들이 많이 있어, 자기 직업윤리를 형성하지 못하고 있다. 한국의 자본주의를 한때는 유교적 자본주의라고 오해를 하였다. 그러나 유교적 윤리의식(良知)이 빠진, 혈연적·가족적 경영방식에 의한 맹목적 이윤추구는 참된 유교적 자본주의라 부를 수 없는 것이다. 우리 학계가 일제시대인 1930년대에 實學에 대해 탐구한 것은 日帝의 他律的 근대화가 아닌 自律的 근대화의 싹을 경제실용과 이용후생의 實事求是의 철학에서 찾으려 한 것이며, 60년대와 70년대 이후 한국實學에 관심을 두는 이유는 아마도 자본주의 체제의 윤리의식을 실학의 정신에서 찾으려는 시도라고 할 수도 있을 것이다. 경제체제의 변화는 조선왕조의 宗法질서에 기반을 둔 대가족 사회에서 점차 서구식 핵가족 사회로의 변화를 초래하였다. 따라서 남녀평등의 주장은 이미 고전적인 용어가 되어버렸으며, 법률상으로 여성도 호주가 될 수 있어, 그 권리가 신장되었으나, 사회의 식은 여전히 봉건시대에 머물러 아직도 남아선호사상이 지배적이다.

셋째, 교육정책과 어문정책의 변혁으로 생긴 문제인데, 이것은 바로 초등교육의 의무화와 고등교육(大學, 大學院)의 보편화와 어문정책으로 한글전용을 실시한 것이다. 조선왕조는 말과 글의 이원화로 인해 선비(士) 계층이 유교문화를 주도했는데, 漢文이 그 표현수단이었다. 고등교육은 주자학의 이념을 書院을 중심으로 펼쳐나간 것이며, 書堂이나 鄉校 등에서 千字文이나 小學, 明心寶鑑을 익히면 이미 識者층에 속했으며, 일반대중은 文盲이나 다름없었다. 日帝시대에는 서구식 新式학교는 주로 日本人을 위한 교육기관이었으며, 日語교육의 강요는 漢文은 물론 우리의 말과 글을 모두 잃어버리는 결과를 가져왔고, 따라서 전통철학(朱子學, 實學, 佛學)의 심각한 단절을 초래하였다. 광복 이후, 日帝의 잔재를 극복하기 위하여 한글전용정책을 취하여 지금까지 시행하고 있다. 이것은 일제시대에 잃어버렸던 말과 글을 되찾은 것뿐만 아니라, 조선시대의 지식인(士)과 일반대중(民)의 文字적인 괴리를 없앴으로써 국민의식의 일체감을 형성하고 文盲을 거의 zero에 가깝게 하여 민주주의 발전에 기여한 공로가 있는 것이다. 철학적인 면에서 한글로 쓴 논문 또는 한글 번역을 통하여 과거의 주자학 일변도의 경학적 세계관을 벗어나, 제자백가, 불교, 양명학, 실학, 기철학 등 다양한 철학을 접할 수 있게 되었다. 그러나 모든 분야의 충분한 번역을 통한 한글문화가 창조되기 전에 漢字·漢文교육을 폐지한 것은 조상들이 이루어놓은 훌륭한 문화유산인

文集을 읽을 수 없는 漢盲으로 만든 것이다. 古典國譯이 더 절실히 필요하게 된 것이다. 한글이 널리 쓰여진 것은 구한말 개화파들이 만든 ‘독립신문’을 통해서였다. 수구파들은 여전히 漢文을 사용하였고, 朴殷植같은 現代 新儒學者는 國漢文을 混用하여 그의 사상을 표현하였다.

이상과 같이 정치, 경제, 사회, 교육, 문화 각 분야에 걸쳐 봉건시대에서 현대 산업사회로 변화되는 과정에서 한 가지 빠뜨릴 수 없는 것이 앞 시대의 전체적인 정치, 문화, 철학 등에 대한 올바른 정리작업이다. 고려시대의 김부식과 일연은 『삼국사기』와 『삼국유사』를 써서 삼국시대를 정리하였고, 조선시대의 정인지 등은 『고려사』를 집필하여 고려시대를 정리하였다. 현재 우리는 日帝가 정리한 조선사와 조선시대의 철학사상의 잘못된 관점, 즉 日帝御用史觀을 벗어나기 위한 노력을 하고 있다. 동시에 日帝 식민지 통치사에 대한 각 분야의 정리작업이 필요하다. 철학사상 면에서, 일제시대의 조선 유교에 대한 日人 學者들의 왜곡을 바로잡으려는 시도를 한 데서, 張志淵의 『朝鮮儒敎淵源』이 나왔으며, 玄相允의 『朝鮮儒敎史』가 간행된 것이다. 본 연구는 바로 이러한 점을 염두에 두고 현대 한국 신유학의 전개를 살펴보고자 한다.

2. 正統 옹호와 開化사상

구한말까지 조선시대의 주자학은 그 正統의 자리를 차지하고 있었다. 서구세력이 들어오려는 조짐이 보이자, 조선왕조의 유학자들은 이른바 유교의 정통을 지키고 그릇된 서학을 배척하는 衡正斥邪 운동을 전개하였다. 그것은 理尊氣卑의 형이상학에 근거를 두고, 유학은 理이고 서학은 氣라는 문화 우월주의에서 나온 것이며, 도덕적 왕도정치를 높이고 힘에 의한 패권정치를 물리치는 尊王議夷가 그 배경에 깔려있는 것이다. 위정척사운동은 따라서 도덕적 원리(理) 원칙(道)을 존중하고, 물리적인 힘(氣)을 배척하는 원칙주의적(Fundamentalistic) 성격이 강한 유학을 견지하고 있었다. 위정척사론을 주장한 대표적인 유학자의 한 사람인 華西 李恒老(1792~1868)는 理(道理)와 氣(元氣)를 엄격히 구분하였다.¹⁾ 그는 “理가 主가 되고 氣는 부립(役)당한다면, 理는 순수하고 氣는 바르게 되어 온갖 일은 잘 다스려져 天下는 안정될 것이다. 그런데 氣가 主가 되고 理가 둘로 갈라지면, 氣가 强하고 理는 숨어버려 온갖 일은 어지러워지고 天下는 위태하게 된다.”²⁾고 하

1) 『華西集』, 卷25 雜著, 「西洋事天與吾儒事天相反辨」, “吾儒所謂事天之天, 專以道理言也。洋人所謂事天之天, 專以形氣情欲言也。二者之不同實分于此。”

여 주자학의 도덕원리(理)를 철저히 신봉한 나머지 국가의 存亡은 부차적인 것으로 생각하기도 하였다.

“서양이 유교의 도덕원리(道)를 어지럽히는 것이 가장 걱정스러워할 만한 것이다. 天地 사이에 일맥의 陽氣가 우리 東方(朝鮮)에 있는데, 만약 이것마저 파괴된다면 天心은 어찌 이러한 것을 참을 수 있겠는가? 우리는 온 세계(天地)를 위하여 도덕심(心)을 세우고 이것으로 유교의 도덕원리를 밝히는 것은 바르고 타당하며 불을 끄듯 급급한 것이다. 국가의 存亡은 오히려 두 번째 일이다.”³⁾

이러한 주장은 중화적 국가질서를 유일한 삶의 터전으로 생각한 조선시대 마지막 유학자의 발언이다. 당시의 국제질서는 힘의 균형(Balance of Power)에 의해서 유지되었다기 보다는 도덕적 문화적인 기준으로 평가되었던 것이다. 따라서 文化的인 中華와 야만적인 夷賊은 언제나 도덕적인 기준에 의하여 구별되어야 한다고 생각하였다. 인간은 언제나 합리적인 도덕성에 따라서 살아야 인간다운 인간이 되며, 비합리적인 힘(氣)에 따라서 살면 짐승의 삶이나 마찬가지로 생각하였던 것이다. 이러한 기준을 세워놓고 유학과 서학의 차이를 논하게 되면 ‘위정척사’는 저절로 따라오는 결과가 되는 것이다. 따라서 서학, 즉 새로운 학문에 대하여 배타적일 수밖에 없는 것이다.

조선말기의 주자학자들이 서학에 대하여 이처럼 배타적이었던 것은 세계정세에 대하여 그만큼 어두웠기 때문이었다. 그러나 개화사상이 대두되면서, 甲午更張 뒤 光武(1897~1907), 隆熙(1907~1910)年間に 이르러, 日本에 다녀온 개화인 사들이 新學을 적극적으로 받아들이게 되었다. 金玉均, 徐載弼(1864~1951)을 비롯한 開化派 인사들은 유학에 대하여 비판적이었다. 서재필은 獨立協會를 창설하고 ‘독립신문’을 발간하여 유학을 비판하고 新學을 고취하였다. 그는 “四書三經을 읽어 가지고는 이 세계에서는 無用之物이 될 것이니, 무슨 학업이든지 實狀學問을 배워 이 세계에서 무슨 일을 한 가지 능히 하게 되어 그 사람이 남에게 대접도 받고 무엇을 하며 먹고살던지 살 방법이 생길 것이다.”⁴⁾고 하여 經學의 無用性和 실용적 新學의 專門性을 강조하였다. 이로부터 점차로 經學(四書三經)의 세

2) 같은 책, 卷 25 雜著, <理氣問答>，“理爲主，氣爲役，則理純氣正，萬事治而天下安矣。氣爲主，理爲貳，則氣強理隱，萬事亂而天下危矣。”

3) 같은 책, 附錄, 卷 5, 語錄, “西洋亂道最可憂，天地間一脈陽氣在吾東。若如此被壞，天心豈忍如此？吾人正當爲天地立心，以明此道，汲汲如救焚，國之存亡，猶是第二事。”

4) 독립신문, 建陽元年(1896) 12월 22일자 논설(필자가 현대문으로 고침.)

界觀은 實用主義的 世界觀으로 바뀌어가게 되었다. 이러한 開化派의 노력에도 불구하고 우리는 자주적인 근대국가를 만들어내지 못하고 1905년 日帝의 강요에 의하여 을사조약이 체결되고 말았다. 국민들의 위기의식이 고조되고 지식인들은 어떻게 國權을 회복하고 자주의식을 이룰까 심각하게 논의하였으며, 新學에 대한 적극적인 수용과 儒學에 대한 맹렬한 공격이 일어났다. 나라의 멸망을 초래한 것은 유학 때문이라는 논조도 나타났다. 당시 학계에서 學問이라면 性理學이나 詩文만을 가리켰는데, 그것은 잘못된 것이고 新學에 들어있는 政治, 經濟, 自然科學 등 여러 분야가 있음을 알아야 한다고 하였으며, 經學화된 유학은 先聖의 가르침이므로 한 글자도 빼거나 더하지 못하는 것이 동양학계의 폐습이며, 이것은 人智의 진보에 장애가 되는 것이라고 하여, 유교정전을 맹목적으로 숭배하는 舊學을 비판하였다. 개화를 주장하는 新學派들은 西勢東漸에 弱肉強食하는 시대에 性命을 空談하고 腐敗한 사상을 가지고 생존을 도모하려는 것은 守舊派의 실책이라고 공격하였다.⁵⁾ 김갑순은 낡은 습속을 맹목적으로 지키는 便僻派, 음양서와 도참서를 뒤지는 迷惑派, 度量이 좁아 일을 과단성 있게 결정짓지 못하는 猶豫派, 그리고 자포자기에 빠지는 絶望派로 구분하여⁶⁾ 당시의 낡은 유학자들을 맹렬히 비판하였다.

이러한 비판에 대하여 반론을 제기한 사람들은 위정척사운동을 펼쳤던 유학자가 아니라, 중앙정계에서 활동하던 이들이었다. 전자는 명성황후 시해사건 이후 외세침략에 반대하여 義兵운동에 가담하였으므로 논쟁에 가담할 수 없었는데, 후자는 大東學會를 창설하여(1907년 3월), 新學에 대항하고자 하였다.⁷⁾ 그 발기인은 申箕善, 金允植 등이었다. 김윤식은 『大東學會月報』 창간호에서, 대체로 學者는 仁義道德을 體로 삼고, 利用厚生은 用으로 삼는데, 전자는 世界 모든 나라가 보편적으로 근본으로 삼아 숭앙하는 것이며 후자는 開物成務의 功을 추구하는 學問이라는 것인데, 양자는 어느 하나도 없어서는 안되고 옛날을 참작하여 오늘날을 통하게 해야되며, 體를 분명히 하고 用을 알맞게 하여 완전한 學規를 이룬다는 것이다.⁸⁾ 이것은 ‘舊體新用’으로 어디까지나 유학(朱子學)을 體로 삼고 새로 들어온 서양의 文物을 用으로 삼아 근대화를 꾀하고자 하였던 것이다. 申箕善은 立體達用하여 孔孟의 근본취지는 지키되, 事務의 時宜를 밝히어 正德, 利用, 厚生の 세 가지를 병행하여 실시하면 유교는 쓰레기(棄物) 신세를 면할 수 있다

5) 李光麟, 「舊韓末 新學과 舊學과의 論爭」, pp.205-206.

6) 「大韓協會會報」, 4号, 1908년 7월, 「腐儒」

7) 李光麟, 「韓國開化思想研究」, 一潮閣, 1992, p.209.

8) 金允植, 「大東學會月報」, 創刊號

고 하여⁹⁾ 역시 ‘**儒體西用**’의 입장을 전개하였다.

成樂賢은 “**道德을 함양하여 氣質을 변화시키는 것은 東亞의 舊學이요, 技藝를 터득하여 富強으로 進就하는 것은 泰西의 新學이다. 舊學의 도덕이 아니면 짐승 같은 어리석음과 같게 되고, 新學의 技藝가 아니면 열강의 압제로 온 민족의 비참한 죽음을 면하지 못하게 된다.**”¹⁰⁾고 하여 역시 **儒體西用**의 논리를 펼치고 있다.

이상익의 분석에 의하면, 위정척사파는 그 시대가 국가적 위기라는 점을 인식 하였지만 능동적으로 대처하지 못하고 전근대적인 방법으로 국가적 위기를 타개 하려고 하였다면, 개화파들은 시대의 변화를 통찰하고 근대적인 사상과 방법론으로 국가적 위기를 타개하였으며 그들은 선구적인 근대화론자들이었다는 것이다. 그는 이어서 개화파의 근대성 추구는, 첫째로 민족적 자기동일성 자각, 둘째로 자유평등론과 주권재민의식, 셋째로 계약론적 규범의식과 법치주의, 넷째로 욕구의 적극적 긍정과 발전론적 역사의식, 다섯째로 정통의식의 부정과 이념적 개방성, 이 다섯 가지를 특징으로 삼는다고 주장하였다.¹¹⁾ 위정척사파와 개화파는 그 세계관과 인생관의 혁격한 차이로 인하여 사실 조화되기 어려웠던 것이다. 그런데 이 양자를 절충하려고 시도했던 ‘**儒體西用**’론자들의 사고는 실패로 돌아갈 수밖에 없는 것이었다. 위정척사론자들이 지키려했던 朱子學의 고정된 도덕원리(定理)는 힘(氣)의 우세를 통한 지배를 정당화하는 당시 일본제국주의의 사회진화론적인 체제에 굴복할 수밖에 없었다. 그리고 이미 시대에 뒤진 朱子學의 禮敎와 서양의 새로운 技藝를 합치려는 시도는 오늘날에도 융합하기 어려운 일이기도 한데, 당시로서는 말할 나위가 없다.

따라서 주자학적 사고방식을 완전히 개조하고 새로운 유학을 가지고 서양의 사상을 섭취하려고 하는 사상이 탄생하였는데, 그것이 바로 朴殷植의 「**儒敎求新論**」이다.

3. 한국 현대 신유학의 탄생

한국의 현대 신유학은 朴殷植(1859~1925)의 「유교구신론」(1909년 3월)에서 시작된다고 할 수 있다. 이제까지 그를 애국계몽운동가 또는 양명학자로 생각하

9) 申箕善, 「大東學會趣旨書」, 創刊號

10) 成樂賢, 「大東學會月報」, 20号(1909년 9월), 「欲學新學, 先學舊學」.

11) 이상익, 「서구의 충격과 근대 한국사상」, 제 5장 「開化派의 近代化論과 自主獨立論」, 도서출판 한울, 1997.10, pp.229-234.

여 왔다. 그러나 필자는 그를 ‘현대 한국의 신유학자’로 조명해 보고자 한다. ‘현대신유학’은 중국에서는 이미 모택동주의와 함께 현대사조로 자리잡고 있다. 우리 나라에도 현대 신유학이 있는가라는 문제의식을 가지고 볼 때, 분명히 박은식에서 시작하여 존재한다고 본다. 박은식은 양명학을 통하여 주자학을 개조하려고 시도하였을 뿐 아니라, 양명학과 서구사상의 종합을 최초로 시도했다는 면에서, 그를 ‘현대신유학자’라 불러도 손색이 없을 것이다.

그의 생애에서 알 수 있듯이, 1898년 그의 나이 40세 이전까지만 해도 그는 독실한 朱子學 옹호자였다. 그러나 40세 이후, 선배들이 엄격하게 금지했던 老莊 등 諸子百家書 뿐만 아니라 불교, 기독교의 교리서까지 읽고 새로운 사조에 눈을 뜨기 시작하여, 독립협회에 가입하여 자주민권 자강운동을 전개하였던 것이다. 그는 『皇城新聞』을 창간하여 주필로 있으면서 서구사상을 소개하였고, 1910년 일제가 한국을 병탄하자 1910년에 만주로 망명하였다가, 1913년 上海에서 申奎植 등과 독립운동 단체인 ‘同濟社’를 조직하였다. 이 조직에는 李建芳의 문인인 鄭寅普도 1911년 망명하여 참여하여 활동하였다.¹²⁾ 박은식의 학문은 세 가지 단계로 나누어 살펴 볼 수 있는데, 첫째는 朱子學 修學期(1859~1898), 둘째는 西學受容을 통한 現代新儒學創立期, 셋째는 亡命 및 獨立運動期이다. 그는 朱子學에서 전향하여 새로운 學問에 접하면서 유학을 개혁할 필요성을 깊이 느꼈으며, 그는 「舊習改良論」에서 開明前途에 발분하는 자는 극히 적고, 桃源의 春夢에서 몽롱하게 지내는 자들이 많은데, 그들은 첫째 儒林派, 둘째 行世派, 셋째 雜術家, 넷째 學究家이라고 말했다.¹³⁾ 그는 마침내 「유교구신론」을 발표하였다. 新論을 전개하기에 앞서, 그는 당시 儒林의 폐습을 비판하였다. 당시 유림들은 舊習을 墨守하고 새로운 이론을 연구하지 않았으며, 義理만을 헛되이 이야기하면서 經濟를 강구하지 않았기에 새로운 文明의 건설에 장애물이 된다는 것이다.

박은식은 유교의 본질이 무엇인지 깊이 이해한 바탕 위에서 유교가 침체한 원인을 밝히고, 당시 유학이 당면한 세 가지 문제를 제시하여 그것을 새롭게 만들 것을 주장하였는데, 이것이 바로 그의 현대신유학의 모습을 보여주는 것이다. 그가 제시한 세 가지 문제 중, 첫째 문제는 유교는 帝王學을 위한 官學이 되어 백성의 지혜를 개발하고 백성의 권리(民權)를 신장시키는 방침이 없었다는 것이다. 맹자의 貴民사상과 방침이었다는 與民同樂사상이 끊기고 荀學의 尊君사상이 秦王朝 이래 역대 帝王의 도구로 이용되었다는 것이다. 따라서 그는 백성의 지혜를

12) 金章泰, 『韓國近代思想의 挑戰』, 전통문화연구회, 1995, p.210.

13) 朴殷植全書, 下, pp.8-11.

개발하고 백성의 권리를 신장하는 문제에 대하여 새로운 안목을 가지고 추구함이 없다면 유교의 발달은 가망이 없을 것이며, 유럽들이 백성의 삶을 행복하게 하려면 맹자학을 인민 사회에 보급하여야 할 것이라 하였다.¹⁴⁾ 그는 맹자의 民本사상이 서양의 民權사상과 가장 잘 부합된다고 생각하였다. 이것은 유학과 민권사상을 결합시킨 최초의 시도라고 할 수 있다. 뒤에 언급하겠지만, 이것은 內聖(良知)에 기반을 둔 새로운 外王(民權)의 길을 모색한 주장이라는 점에서 그의 현대신유학의 면모를 잘 보여준 것이라 생각한다.

둘째 문제는 유교는 불교나 기독교처럼 적극적인 선교활동이 없었다는 것이다. 즉 유교는 중생을 구제하기 위하여 여러 나라를 돌아다니며 天下를 바꾸어 놓으려는 主義를 강구하여 실행하지 않았다는 것이다. 유교는 내가 아직 깨우치지 못한 이를 찾아다니는 것이 아니라, 그들이 나를 찾아오기를 기다리는 소극적 태도로 인하여 유교의 교화가 인민사회에 보급되지 못하였을 뿐만 아니라, 자기의 견문도 고루함에 떨어져 세계의 사정을 전혀 알지 못하였다는 것이다. 이제 인류는 경쟁하는 시대에 처해 있으므로 시대의 조류에 따라서 진취적인 방법을 실행해야 한다고 역설하였다.¹⁵⁾ 문호개방과 무한경쟁시대에 살아남기 위하여 유교의 혁신을 추구한 그의 타전은 오늘날에도 귀담아 들어야 하는 것이다.

셋째 문제는 우리 나라 유학이 支離한 朱子學만을 높이 받들고 簡易直切한 陽明學을 추구하지 않아 각종 科學이 발달하는 시기에 잘 적용하지 못했다는 것이다. 한국 유교의 600년 역사에서 유학자들이 모두 朱子學만을 존송하여 그 외의 다른 학파가 없었다. 주자학의 범위가 너무도 광범하고 支離하여 일생동안 힘쓸 지라도 卒業할 기한이 없고 현대학문은 각종 과학이 날로 발전하고, 天下事業이 날마다 끊이지 않는 시대에 허다한 세월을 낭비하는 주자학 공부에 착수하기는 어렵다. 그렇다면 오늘날 유학자가 각종 과학 이외에 本領의 학문을 추구하려고 한다면 陽明學에 종사하는 것이 간단절요한 法門이라는 것이다. 그 이유로는 致良知學이 本心을 직접 가리켜 聖門에 들어가는 길로 삼고, 知行合一은 마음의 미세한 데까지 성찰하는 방법이 긴밀절실하고, 事物應用에 과감한 힘이 활발하게 드러나기 때문이라는 것이다. 그는 이 三大問題에 대하여 다소의 의견을 개진한 것은 유교의 경전중의 본래의 면목을 회복코자 하는 것이라 하면서, 과거 19, 20 세기는 서양문명이 크게 발달한 시기요, 장래 21세기는 동양문명이 크게 발달할 시기가 올 것이니, 공자의 道가 전세계에 빛을 발휘할 시기가 있을 것이라고 하

14) 朴殷植, 「儒教求新論」, 『朴殷植全書』, 下, p.45.

15) 같은 책, p.46.

면서, 말틴 루터의 종교개혁으로 유럽문명이 암흑에서 벗어났듯이, 유교의 求新으로 낡은 것이 바뀌어 날로 새로이 빛을 발휘할 것이라고 끝맺고 있다.¹⁶⁾

그의 「유교구신론」은 결국 양명학에 의거하여 주자학을 비판하는 것이며, 양명학으로 21세기의 동양문명을 이끌어 갈 것이라고 생각하였다. 그는 주자학에서 양명학으로 유교를 혁신하려는 이유를 네 가지 들었다. 첫째는 朱子學은 支離汗漫하므로 世界가 날로 進化하고 學術이 더욱 복잡한 시대에 우리의 智力도 유한하고 시간도 한계가 있어, 哲學에 종사하여 人道의 근본을 수립하고자 하면 簡易直切한 法門인 陽明學에 힘을 써야한다. 둘째, 우리 나라는 理學만이 나라의 특색이 되어와, 활발한 意見을 내리썩고 士氣가 떨치지 못하고 人文이 진작되지 못하므로 이를 변화시켜 새롭게 하지 않을 수 없다. 셋째, 사회의 風化가 오래되어 혼잡해졌고 元氣가 침체하여 허약해지고 각종 異說이 이 틈을 타 경쟁적으로 유인하므로 일반민족이 定向을 찾지 못한다. 衆智를 하나로 하고 정돈할 때 양명학이 교육계에 기치를 내건다면, 이 광명한 정신이 욕심에 빠진 人心을 구제할 수 있다. 넷째, 전 세계 각종 학술이 앞다투어 진보하고 높아지지만, 모두 물질문명이 기계의 발달만을 경쟁하는데 불과하고 오직 이익을 좇아 정교함을 드러낼 뿐이다. 이 시기에 도덕을 밝히고 人極을 유지하며 生民의 행복을 물려주고자 하면, 良知의 學이 어두운 거리를 밝히는 등불이 된다고 하였다.¹⁷⁾

양명학은 다른 사람의 講說에 의지하지 않고 身心에서 구하여 自得하는 學問이므로 外物에 의해 마음이 어지럽게 되지 않는다고 하였다.¹⁸⁾ 박은식은 양명학을 좀 더 구체적으로 이해시키기 위하여 「王陽明實記」를 저술하였다. 그는 왕양명의 핵심사상인 良知를 여섯 가지로 나누었는데, 1.自然明覺之知, 2.純一無僞之知, 3.流行不息之知, 4.注應不滯之知, 5.聖愚無間之知, 6.天人合一之知이다.¹⁹⁾

첫째, 自然明覺之知는 陽明이 “良知는 단지 天理가 저절로(自然) 明覺하여 드러난 곳”이라는 사상을 발휘한 것으로, 良知가 경험(聞見)으로부터 유래된 지식 또는 知覺이 아니라 선천적으로 주어진 天理이며 스스로를 또렷이 자각할 수 있기 때문에 明覺이라고 한 것이다. 둘째, 純一無僞의 知는 陽明의 眞誠惻怛의 다른 표현이라 할 수 있다. 眞誠은 거짓이 없는(無僞) 참 그대로이므로 순수하고 한결같이(純一) 드러난다. 이것은 良知가 한 점 거짓 없는 마음, 도덕의 원리가 되기 때문에 주자학적인 假道學을 비판하는 근거가 된다. 셋째, 양지는 지금도

16) 같은 책, pp.47-48.

17) 같은 책, 下卷, 「日本陽明學會主幹에게」, pp.237-238.

18) 같은 책, 下卷, 「再與日本哲學士陽明學會主幹東@治書」, p.236.

19) 같은 책, 中卷, 「王陽明實記」, p.48.

끊임없이 활동하고 있는 앎 그 자체이므로 이미 과거형으로 되어버린 지식이 아니다. 박은식은 양지의 力動性을 流行不息으로 표현한 것이다. 넷째, 양지는 경험에서 유래되지 않았지만(不由) 언제나 경험과 더불어 활동하면서(不離)도 외적인 사물에 두루 반응하면서도 경험적인 데 걸려 방해를 받지 않는다.(不滯) 여기서는 역동적으로 변화 발전하는 현실에 대응하는 데 良知만큼 훌륭한 것이 없다는 것을 보여준 것이다.

다섯째, 聖愚無間之知는 陽明이 聖人이나 愚夫愚婦 모두 다 같이 良知를 가지고 있는데 차이점은 그 良知를 발휘했는가(致) 여부에 달려있다고 하였다. 陽明學도 聖人之學을 지향하는 만큼, 인간이면 누구나 다 聖人이 될 수 있고 또 길거리를 가득 메운 사람이 모두 성인(滿街都是聖人)이라고 하여, 인간이 良知를 다 갖추고 있다고 하였다. 박은식은 이러한 취지를 잘 발휘하여 “아아, 그 이른바 良知란 것은 聖인과 보통사람에서 간격이 없다. 天下·古今이 모두 같이하는 바 인저!”²⁰⁾라고 하여, 良知가 모든 사람에게 똑같이 갖추어져 있다는 보편성과 평등성을 강조하였던 것이다.

끝으로 天人合一의 知는, 良知는 원래 天理로써 인간의 마음에 內在하기 때문에 天인이 원래 합일되어 있지만, 天이 自然 또는 自然性을 뜻할 때 인간이 이것과 통할 수 있는 것은 良知라는 것이다. 다시 말해, 양명학은 ‘本心の 良知를 실현(致)하여 만물을 같은 몸으로 생각하는 것이 仁’라는 것이다. 이것은 현대의 생태학적 자연관과 연관시켜 논하면 매우 의미 있는 것이다. 慎鐸履는 박은식이 말한 양지를 분석하면서, 3)流行不息之知와 4)注應不滯之知는 變化와 變動을 특히 강조하고 있으며, 유학을 고루하지 않게 해석하고 그 자신도 고루하지 않고, 시대의 변화에 注應하게 한 그의 사상을 잘 나타낸 것이라 하였고, 5)聖愚無間之知는 陽明學이 갖고 있는 민주주의적 요소를 강조한 것이라 하였다.²¹⁾ 또 박은식은 知行合一이 時宜에도 적합하고 생철학자 소크라테스, 칸트, 버클리의 학설과도 부합된다고 하였는데, 이것은 그가 양명학과 서양철학의 여러 학자들의 학설과 매우 유사함을 발견한 것이며, 그는 순수한 양명학의 추종자라기보다는 그것을 근현대 철학과 매개시키려고 하였다는 점에서 현대신유학자로서의 면모를 보여 준 것이다. 신유학에 의하면, 박은식의 양명학론은 서구 사회학의 사회진화론의 영향을 받아 이루어진 사회진보의 개념을 양명학과 연결시킨 것이다. 박은식은 陽明學이 天地의 進化에 응하여 時制에 맞게 변해서 天下의 務를 이루는

20) 같은 책, 中卷, 「王陽明實記」, p.50.

21) 慎鐸履, 「朴殷植의 儒敎求新論, 陽明學論, 大同思想」, 『歷史學報』, 제 73輯, p.65.

것이라고 명백히 지적하였다고 하였으며, 박은식이 양명학으로 유교구신을 하려고 한 것에는 유교 내의 전통을 국권회복이라는 자기시대의 민족적 문제해결에 동원하려는 깊은 사상이 있었다는 것이다.²²⁾ 박은식은 당시에 유행했던 사회진화론과 개인권리론에 깊이 관심을 가지고 있으면서도 강유위의 大同思想, 양명학의 天地萬物一體論에 근거를 두고 서구사상을 선택적으로 흡수하였다는 점에서, 그는 현대신유가적인 면모를 다시 한 번 보여주었던 것이다. 그는 사회진화의 경쟁의 원리를 구태여 '外競'이라고 하여 '대의적 경쟁'에만 국한시키려 했으며, 동포사회 내에서는 경쟁보다 '대동'의 원리가 지배해야 된다고 보았고, 또 개인권리 사상은 전폭적으로 받아들이되, 利己主義나 私利에 대해서는 철저히 배격하였다.²³⁾ 그리고 박은식의 대동사상에는, 1)公德公利主義, 2)救世主義, 3)萬物一體論, 4)尊我國主義, 5)愛國의 知行合一, 6)世界平和主義가 깃들여 있으며 그것은 강유위의 것보다 더 '현실적' 이상주의이며, 본질적으로 유학적 배경을 가진 애국계몽 사상가의 애국계몽사상의 한 형태라는 것이다.²⁴⁾

박은식의 대동사상은 良知를 근거로 하여, 근대 자유민주주의에로 나아가는 길을 열어놓았다. 김성태에 의하면, 박은식은 양지가 지닌 특수한 역사적 내용을 의도적으로 팔호 쳐버리고 거세해 버렸다. 양지는 평등과 민권을 내용으로 하는 근대민주주의 사상과 연결 지어져, 근대적인 자유와 평등, 인류애를 상징하는 기호가 된다. 박은식에 이르러 양명학은 적어도, 그 형식적인 차원에서는 자기혁신을 했다고 할 수 있다는 것이다.²⁵⁾

박은식이 양지와 근대 자유민주주의 사상을 융합시켰다는 점에서 종래의 양명학자보다 한 걸음 나아갔기에, 필자는 그를 현대신유학자로 간주하려는 것이다. 그것은 중국 현대신유가의 한 사람인 牟宗三이 良知坎陷說을 통하여 科學과 民主를 수용하려는 정신과 일맥상통하며, 그보다 앞서 양지와 민권사상의 융합을 시도했다는 점에서 발상이 매우 선구적이라 할 수 있다.

박은식의 현대신유학은 鄭寅普(1893~1950)에 의하여 계승되었다. 정인보는 李蘭谷(建芳)을 스승으로 하면서, 그가 쓴 『양명학연론』을 박은식 선생의 질정하지 못함을 한스러워한다고 하였다.²⁶⁾ 정인보는 1913년에 중국에서 독립단체인 同濟社에서 박은식과 만나면서 그의 양명학, 현대신유학적 사유를 수용했던 것이

22) 같은 책, p.407.

23) 같은 책, p.409.

24) 같은 책, pp.410~414.

25) 김성태, 「鄭齊斗(1649~1736) 철학사상을 통해서 본 조선 양명학 위상」, 『大同哲學』, 1집, p.28.

26) 鄭寅普, 『陽明學演論(外)』, 三貴文化財團, 1975, 재판, p.193.

다. 그러니까 정인보는 한국 양명학의 창시자인 鄭齊斗를 계승한 江華學派의 최후 인물인 동시에 박은식의 현대신유학을 받아들여 새로운 발전을 하였던 것이다. 정인보는 『조선사연구』와 『양명학연론』을 통하여, 오천년간 조선의 ‘얼’과 ‘양지’를 같은 의미로 제시하여 양명학과 민족의식을 연결시켜 인식하였고, 그가 외친 조선의 ‘얼’은 박은식의 ‘조선의 혼’과 같은 맥락에서 제시되었으며, 이는 잠자코 있는 우리의 국혼을 불러일으켜 되살리자는 것이었으므로 분명 양명학의 근본사상인 ‘致良知’의 내용과 직결된다는 것이다.²⁷⁾ 이로써 정인보와 박은식, 그리고 이란곡 간의 陽明學 계보가 어느 정도 밝혀진 셈이다.

정인보는 과거 수백 년간 조선의 역사는 ‘虛’와 ‘假’로써 연출된 자취라고 하면서, 오늘날도 앞사람을 공박하면서도 여전히 그 자취를 그대로 따라간다고 비판하였다.²⁸⁾ 정인보는 조선의 역사를 사실 그대로 드러내기 위하여, 虛와 假로 보았으며, 그 폐단을 두 가지로 보았는데, 첫 번째 폐단을 조선조 유학, 즉 程朱學을 유일하게 신봉하는 데서 생긴 두 가지 문제점을 지적하였다. 그것은 주자학설을 받아 자기의 便宜를 꾀하려는 私營派와 중국문화를 이 땅에 드리우자는 尊華派이다. 정주학자들은 일생동안 몰두하여 心性을 강의하되, 實心과는 일러 볼 생각이 적었고, 일세를 떠들썩하게 道義를 표방하되 자신 밖에 보이는 무엇이 없었다고 하였다.²⁹⁾

정인보 역시 박은식과 마찬가지로 조선유학의 폐해는 정주학에서 생겨났음을 지적하였다. 그는 박은식보다 더 구체적으로 그 폐해를 거론하여 주자학설로 자신의 이익을 챙기는 사영파와 주자학에 담겨있는 중화주의를 맹목적으로 존송하는 존화파를 예로 들었다. 정인보가 조선의 역사를 ‘虛’와 ‘假’라고 단적으로 언명한 것은 그의 스승인 李蘭谷의 眞假論을 충실히 계승한 것이다. 란곡의 주장은 이렇게 전개되었다.

“이른바 道와 義라는 것은 반드시 참된 道義인 것만은 아니다. 어떤 것이 거짓(假)에서 나왔는데도 이름이 높게 된다면, 이것으로 道를 그르치고 義를 해치기에 충분할 것이다. 아아! 도의가 人心에서 사라진(亡) 적이 아직 없었지만, 오직 거짓이 그 참을 어지럽힌다면 辨別하기 쉽지 않다. 그 참을 구하려고 하면 반드시 그 거짓을 알아야 한다. 어떻게 그 거짓을 알 것인가? 그것이 성현의 道에 합치되지 않음을 알겠는가? 그것이 人情에 합치되지 않기 때문이다.”³⁰⁾

27) 崔英成, 『韓國儒學思想史(V)』, 아세아문화사, 1997, p.218.

28) 鄭寅普, 위의 책, p.10.

29) 鄭寅普, 위의 책, p.11.

정인보의 虛假論은 이란곡의 眞假論을 발전시킨 것임을 알 수 있다. 정인보는 一世를 떠들썩하게 道義를 표방하되 속으로 一身의 이익을 챙기는 허위의식, 즉 假心을 비판하였다. 이란곡은 참된 道義와 거짓된 道義를 변별해 내는 기준은 聖賢의 道인데, 그것은 人情을 바탕으로 한다고 생각하였다. 그러므로 그는 '성인의 도는 남과 다른 고상한 것을 추구하는 것이 아니라, 人情에 합당함을 추구하는 것이며, 이 人情을 버리고 道義를 추구하는 것은 옳한 良知가 발현되지 못한 것이므로, 자기(蘭谷)가 말한 도의가 아니라고 하였다.³¹⁾ 그가 생각하는 성현의 道는 결코 人心에서 사라져버린(亡) 적이 없으며, 그 마음의 性情 그대로가 선량한 良知인 것이다. 人情은 一眞無假의 良知가 있는 그대로 發現된 것이다. 이것을 버리고 도의를 추구하는 것이 假道義이며, 이것을 외면하고 학문하는 것이 假學인 것이다. 란곡은 조선시대의 경직화된 程朱學徒의 폐단과 그 실례를 들었다. 우리 한국의 증엽에 한 큰선비가 있었는데, 그는 오로지 程朱를 숭상하여 그 반대론자를 물리쳤고, 당파를 수립하여 자기에게 불지 않는 자를 배척하였으며, 말이 조금이라도 다른 자면 朱子를 끌어다가 이를 공격하였다. 이는 참으로 一世의 선비를 입다물게 하고 그 마음을 복종하게 할 수 있다고 생각하였다는 것이다.³²⁾ 이 큰선비란 尤庵 宋時烈을 말하는 것이며, 주자를 끼고 天下를 호령하던 우암의 그릇됨을 폭로한 것이다. 우암은 大義를 빙자하여 孝宗을 庶子라하고, 北伐을 헛되게 주장하고, 明帝를 私廟에 제사지내며, 임금을 속여 上下의 분수를 넘었으므로, 이는 본래 朱子의 죄인이요 春秋의 죄인인데, 도리어 춘추와 주자에 빙자하여 사람을 죽이고는 大義라고 하였다는 것이다.³³⁾

란곡은 "그 實을 찾지 않고 假로써 義를 삼는다면, 理에 어긋나고 經을 등지는 것이므로 가르침을 삼을 수 없다."고 하였고³⁴⁾, "천하의 사물은 眞에서 이루어지고, 僞에서 패배한다."³⁵⁾고 하여, 조선시대의 崇禎年號를 계속 쓰는 것을 거짓 義理의 예로 들었으며, 목숨을 내걸고 단발령을 반대하는 小義를 공격하였을 뿐만 아니라, 또 新學問의 虛假를 비판하였다. 양명학자인 이란곡은 허위의식에 가득 찬 고루한 주자학을 비판하였을 뿐만 아니라, 新學하는 이들이 서구의 학을 사모하면서 퇴계, 율곡 등 여러 선생의 말씀을 비난하는 것도 역시 잘못되었음을 지적하였다. 극의 균형 있는 시각은 新舊학문을 주체적으로 수용하는 그의 태도

30) 李建芳, 『蘭谷存稿, 原論上』.

31) 같은 책, 『原論中』.

32) 같은 책, 『續原論』.

33) 같은 책.

34) 같은 책.

35) 같은 책.

에 나타나 있다. 그것은 바로 道에는 東西가 없고 中外가 없으니, 그 사람을 존중한 것이 아니라, 그 진리를 존중하는 까닭이라고 하는 입장에서, 서구의 학을 사모하는 것은 노예근성이 아니고 중국의 聖訓만 고수하는 것만 노예근성이란 말인가라고 반문하고 있다. 그는 서양과 동양 학술의 장점을 취하여야 하는데, 무조건 동양을 모두 배척하여 서양 것을 숭상하니 어찌 조국이 있다고 하겠는가라고 하면서 서양학술 수용에 있어서 주체적 수용이 필요하다고 거듭 강조하였다. 그리고 東西의 좋은 점을 참작하여 시국에 알맞도록 힘쓴다면 舊學과 新學을 종합하여 새로운 창조를 할 수 있는 것이라고 생각하였는데,³⁶⁾ 이것이 바로 그의 현대신유학자다운 면모와 태도를 잘 보여준 것이다.

이란곡의 이러한 현대신유학적 태도는 그의 高足 정인보에 의하여 계승되었다. 정인보 역시 동서 철학의 ‘학설’을 맹목적으로 따라가기보다는 주체적으로 철학을 하기 위하여 그 기준이 되는 ‘實心’사상을 제시하였다. 정인보는 “그러므로 수백 년 조선인의 實心, 實行은 학문 영역 이외에 구체적으로 간간 잔존하였을 뿐이요, 온 세상에 가득 찬 것은 오직 假行, 虛學이라…… 학문이 實心과 관계없음에 自私心이 주가 되고 이것이 주가 된 즉, 학문이 이를 싸고돌게 된 것이다.”³⁷⁾고 하여 조선시대의 주자학 私營派의 병폐를 지적하였다. 뿐만 아니라, 그는 당시 학자들의 학문하는 태도 역시 비판하면서, 그들은 영국, 프랑스, 독일, 러시아 등 많은 학자들의 ‘言說’만애다가 표준을 세워놓고 어떻게, 무엇이냐 하는데, 그것은 저 言說을 그대로 옮긴 것이고, 實心에 비추어 어떤 것이 타당한지 여부를 생각한 것이 아니며, 외적인 言說의 권위에만 의존한 것이므로, “實心을 죽여 他說을 살리는 것”³⁸⁾이라고 하였다. 남의 학설에 의존한다는 점에서는 朱子學者나 서양학문의 추종자나 다를 바 없다는 것이다. 그것은 實心과 거리가 먼 虛學이라는 것이다. 實心은 陽明學의 本心을 달리 표현한 것이기도 하다. 그는 이렇게 말했다.

양명의 학은 心學이니, 心學이라 하면 心을 대상으로 하여 가지고 고찰함이 아닌가 하리라……양명의 心學은 그런 것이 아니니, 곧 우리의 마음이 타고 난 그 번밀대로 조그만 狹詐가 없이 살아가려는 공부이다……어떤 것이 번밀 마음인가? 다른 사람은 속일 수 있어도 자신을 속일 수 없나니, 속이려는 것을 邪念이라 하고, 속일 수 없는 것을 本心이라 한다. 번밀 마음이 이 마음이요, 그 외의 것은 이 마음의 적이다.

36) 劉明鑑, 『성리학과 양명학』, 연세대 출판부, 1994, pp.417-418.

37) 같은 책, p.12.

38) 같은 책, p.14.

體系는 또 무슨 體系냐……‘實證’은 또 무슨 ‘實證’이나. 누구나 ‘학문’은 없어도 ‘나’야 있지 아니하냐. 내가 내 속을 誣罔하지 못한 것은 다 自證하고 남은 것이 있지 아니하냐. 근세 서양학술만이 복잡 섬세함이 아니다. 宋 이후 支那儒學의 心性에 대한 討究도 참으로 기막히는 꼼꼼함과 똑똑함이 아님이 없다. 그러나 천년을 두고 心을 究하여 一刹那에 일어나는 念質을 數萬言을 贊하여 분석하였다 하자. 心을 究하는 그 학문과 내 마음공부와는 당초 관계가 없다……心은 곧 本心이요, 쉽게 말하면 번밀마음이다. 良知가 곧 이것이니, 양명의 이른바 ‘良知는 곧 마음의 본체’라 함이 이를 因함이다.³⁹⁾

정인보는 이 글에서 心學을 ‘心을 대상으로 하는 究心之學’으로 오해할까봐, 번밀마음, 즉 本心の 工夫가 양명의 心學이라고 역설하고 있다. 전자는 체계를 세우고 실증을 통하여 그 念質을 분석하려는 近代 科學方法에 가깝다면, 후자는 직각적으로 心의 본체를 속임 없이 그대로 드러내는 공부 즉 본심을 자각하고 自證하는 哲學공부인 것이다. 그는 宋 이후 心性을 구하는 학문이 내 마음 공부와는 당초 관계가 없다고 하여, 心을 對象化하여 체계화시킨 朱子學과의 결별을 선언하고 있다. 心을 대상화하게 되면 피차의 간격(二分化)이 생겨 本心과 感通이 박혀버린다. “이 感通의 中斷은 곧 良知의 蔽塞이요, 양지의 폐색은 生命의 殞絶이니 어느 때든지 一點의 良知가 잠깐 반짝하는 때에는 依然히 民物一體의 感通이 있는 것이다.”⁴⁰⁾ 정인보는 체계적 학문으로서의 心學을 연구한 것이 아니라, 나의 주체인 良知가 스스로 속이지 않는 그 本心을 自證하고 感通하는 것을 중시하였다. 그는 心을 대상화하여 학문을 한 것이 아니라 本心에 따라 비추어 주체적으로 自得, 證得하는 感通을 중시하였다. 그러므로 그는 자기가 양명학 자라하여 양명학을 세워야겠다고 생각하면 私心이라고 하고, 무슨 일이나 本心으로 좇아 照應하는 앞에 一切의 虛假가 없을 것이라 하였다. 그리고 “지금 양명의 학설을 연론함에 있어서도 양명의 학설을 표준으로 하여 우리 민중에 호소하려 함이 아니라, 우리 本心이 밝음에 이 학설을 비추어 그 그렇고 그렇지 않음을 스스로 證得하도록 하자는 것”⁴¹⁾이라고 하여 양명학설 그 자체가 또한 표준이 되는 것이 아님을 분명히 한 것이다. 정인보는 어떠한 외적인 남의 학설(他說)도 맹목적으로 따라가지 않고, 實心, 本心을 바탕으로 自心에 照檢하여 實學을 추구한 현대신유학의 철학자다운 면모를 잘 보여주었다.

39) 같은 책, pp.26-27.

40) 같은 책, p.100.

41) 같은 책, p.28.

4. 現代新儒學의 또 다른 전개와 발전

박은식에서 정인보에 이르는 양명학적 현대신유학과는 달리 유교의 改新을 주장한 인물이 바로 韋庵 張志淵(1864~1921)이다. 그의 51세의 생애 중, 전반기(35세, 1897년 이전)에는 유교지식인으로 衛正斥邪派를 적극적으로 옹호하였으나, 그 후반기(1898.10)에는 개화지식인으로서 ‘時事叢報’, ‘皇城新聞’ 등의 주필이 되어 國魂을 일깨웠다. 1905년 乙巳條約때, ‘是日也放聲大哭’이라는 유명한 社說을 써서 日帝의 침략적 흥계를 天下에 드러내었다.

그의 사상도 역시 현대신유가의 특색을 띠고 있다고 말할 수 있다. 왜냐하면 그의 開化사상은 결코 전반기개가 아니라, 유학에 기반을 두고 서양의 장점을 배우겠다는 주체적인 개화사상을 갖고 있기 때문이다. 그의 유학은 박은식처럼 양명학에 근거를 둔 것이 아니라, 한국 實學에 뿌리를 내리고 있다. 그의 友人 金澤榮이 “그의 학문은 李星湖, 丁茶山 二公을 주로 하였다.”⁴²⁾고 한 것을 보면 알 수 있다. 주지하다시피, 李翼(星湖)이나 丁若鏞(茶山)은 우리 나라 실학계의 泰斗인 것이다. 장지연은 實學的 관점에서 당시의 유가를 ‘假儒’라고 비판하였다. 그는 『朝鮮儒敎淵源』을 저술하여 조선유학자들을 하나씩 서술하고, 맨 끝의 「儒學者辨」에서 이렇게 말하였다.

유교란 무엇인가?……유교는 道로써 백성을 얻는 자이다.……天地人을 通하는 것을 儒라고 하였으니, 儒란 어찌 말하기 쉽겠는가?……天道를 밝히고 人倫을 바르게 하며, 지극한 통치의 法을 완성한 까닭이다. 유자의 학문은 본래 이와 같다.……그러나 儒學을 빌어(假) 세상을 속이고 이름을 훔친 자는 어찌 發塚의 비난을 면할 수 있겠는가?……우리 조선은 고려를 대신하여 일어나서 聖君과 良弼이 있어, 儒術을 높이고 道學을 존중하여……斯文의 진흥은 彬彬하기가 前古를 넘어섰고 宋나라를 능가함이 있었으니 유교의 성대함은 지극했다고 할 수 있다. 그러나 어찌서 堯舜君民의 至治를 만들지 못하고, 도리어 쇠악한 데로 나아가 今日에 이르렀으니 어찌서인가?……아! 이것이 어찌 유교의 罪인가?……前賢의 이른바 백년에 훌륭한 통치가 없었던 것이 어찌 朋黨의害가 아닌가! 이것이 어찌 유교가 그렇게 시킨 것이겠는가? 사실 政治의 길들임인 것이다. 그렇지 않으면 또 유교의 이름을 빌려 世主를 속이고도

42) 『韋庵文庫』, 卷 12, 「事略」, p.496, “其學主李星湖, 丁茶山 二公”

슬쩍 감추고 부끄러워할 줄 모르는 罪이다. 이것은 先王의 罪일 뿐 아니라, 곧 孔孟의 罪人이다. 이것을 가지고 유교에 罪 준다면, 유자가 어찌 수궁할 것인가?⁴³⁾

그는 조선왕조가 쇠퇴한 원인이 결코 儒敎 자체의 罪가 아니라, 유교의 이름을 빌려 세상을 속이고 봉당을 만든 정치인의 罪라고 생각하였다. 이러한 의식에서 그는 眞儒와 假儒를 구분하고, 君子儒와 小人儒를 엄격히 나누었다. 조선왕조가 쇠미해진 것은 眞儒 또는 君子儒를 등용하지 못하고, 정치를 假儒 또는 小人儒 맡겨버린 데 있다는 것이다. 소인유는 “명예를 낚시질하고 교묘한 수단으로 벼슬하는 마음과 당파를 세우고 개인의 영리를 꾀하는 計策을 가지고 있다.”⁴⁴⁾ “君子儒는 유학으로 道를 밝히려는데, 小人이 儒가 되면 그 이름을 뽐낸다.……세상에는 이름을 뽐내는 유자가 많다.”⁴⁵⁾고 하였다. 그는 新學과 舊學을 종합하는 현대신유학자의 태도를 가지고, 변통할 줄 모르는 낡은 유학자를 비판하면서, “근세 이른바 유학의 무리들은 입에서 나오는 것은 모두 經傳文字이며 心에서 탐구하는 것은 반드시 性理의 찌꺼기이다. 그러나 ‘나는 공자의 門徒이다’라고 자칭한다. 그러나 그 실체를 살펴보니,……다만 古典訓詁 사이에서 걸려 꼼짝 못하며, 수시로 變通하는 의미를 알지 못한다.……그들은 孔子의 大道를 알지 못하다.”⁴⁶⁾고 하였다. 낡은 유학자는 경전의 문자적 해석에 불잡혀 시대변화에 융통성을 발휘할 수 없다는 것이다.

장지연은 전반개화론자도 비판하면서, “신진의 들뜬 무리들은 孔子의 門牆을 바라볼 수 없고, 孔子의 끝(涯)을 들여다 볼 수 없다. 다만 腐儒가 행한 바, 말한 바를 꼭 잡고 孔子를 감히 비난 배척하며 ‘저 유교는 본래 이렇다’고 한다. 구차한 유학자의 행위를 배척하려 하면서, 孔聖을 아울러 언급한다. 이른바 우물안 개구리, 여름벌레의 견해는 당초 깊이 책망하기 부족하다.”⁴⁷⁾고 하였다. 그는 신진 개화론자가 腐儒와 孔聖의 區分을 알지 못하고 孔子를 비난 배척하는 것이 우물안 개구리라고 비판하였다. 그는 또 時中의 태도로 위정척사론과 맹목개화론을 비판하였다.

장지연에 의하면, 이 세상 만물의 理에는 常도 있고 變도 있는데, 舊學은 常道에 묶이어 變化에 막혀버리고, 新學은 變化에 힘쓰고 常道を 등진다. 따라서 舊

43) 張志淵, 『朝鮮儒敎淵源』, 卷 3, 大正 11년, 匯東書館, pp.192-193.

44) 같은 책, p.192.

45) 『韋庵文庫』, 卷 5, 「孔子誕日」.

46) 같은 책.

47) 같은 책.

學은 고루하여 통하지 않고, 新學은 들떠 알맹이가 없다. 양자는 모두 꼭 알맞은 상태를 유지하지 못하여 그 근본을 잃어버린다. 그런데 常道를 잡고서 好變으로 나아가며, 經權의 道를 운용하여 때에 알맞은 조치를 할 수 있다는 것이다. 또 그는 五常이란 바뀌지 않는 常經이고, 禮樂刑政의 法度는 때에 따라 變通하는 것이라 생각하였다.⁴⁸⁾ 그의 마음속에는 常經之道인 윤리도덕과 變通之器인 文物制度의 구분이 있었다. 따라서 윤리도덕이 무너지면 천하국가도 보호 유지할 수 없는데 신진학자들은 改化의 이름으로 綱常을 모두 버리고 짐승과 같은 경지를 초래하였다고 비판하고, 오늘날 開化된 나라도 君臣, 父子, 夫婦의 分別을 가지고 있으며, 예수교, 회교 역시 忠君, 孝親의 예절을 가지고 있다고 하였다.⁴⁹⁾ 이것은 어디까지나 윤리도덕을 體로 하고, 文物制度를 用으로 삼는 주체적인 현대신유가의 면모를 보여 준 것이다.

그는 康有爲의 大同思想의 영향을 받아, 유학에는 進化, 平等, 兼善, 獨立, 包博, 至誠의 6大主義를 가지고 있다고 생각하였다. 그는 이 관점에서, 東洋文明은 改化 進歩를 하여 그 끝에 도달하였다. 모든 것이 오래되면 낡고 썩어버리는 것이 자연의 이치인데, 哲學, 文學 등도 날로 진부해져 현실에 무용해져서 舊學이 된 것이다. 이와 반대로 新學이란 서양 근대과학을 말하는데, 바로 理化, 工藝, 鑛務, 農商, 器機 등 應用 기술의 확보이다. 서양의 고대 로마, 이집트에도 哲學, 文學의 공부에 힘썼다. 그러나 300년이래 서양이 實用學問을 탐구하여 여러 가지 科學을 밝히었으므로, 국가사회에 실익을 가져다주어 날로 새롭게 된 것이라고 보았다.⁵⁰⁾ 그가 언급한 新學은 古代 서양의 철학, 문학이 아니라, 서양의 근대과학이었다. 동양의 舊學은 과거에는 장점이 있었으나, 오늘날에는 실속 없는 텅 빈 것으로 되어버렸으므로 서양 과학기술이 나날이 진보하는 것을 직시해야 된다고 그는 역설하였다. 그는 電信, 商務, 器機 등 科學技術을 소개하였을 뿐만 아니라, 人種競爭, 愚劣勝敗의 社會進化論도 설명하면서, 당시의 腐儒는 앉아서 詩書만을 외우고 새로운 생명의 힘을 저해시키려 하고 있다고 비판하였다. 장지연에 의하면, 新學을 모르면 국가와 민족도 보존할 수 없다는 것이다. 그런데 新學을 배척하고 고상한 이야기만 늘어놓는 자는 국가와 민중에게는 좀도둑이라고 날카로운 비판을 하였다.⁵¹⁾ 그러나 그는 어디까지나 유교의 윤리도덕과 新學의 근대과학을 서로 참조하고 變通하여, 그것을 가지고 學校科程을 개량하고 유교의

48) 같은 책, 「上政府書」.

49) 같은 책.

50) 같은 책, 卷 7, 「竊窓手錄」.

51) 같은 책, 卷 6, 「皇城中央學會趣旨文」.

기풍을 진흥시키라고 하였다. 이것은 청말 張之洞의 ‘中體西用’論이나, 日本 佐久間象山의 ‘東洋의 道德, 西洋의 藝術’과 같은 개혁유학론과도 일맥상통하는 바가 있다.⁵²⁾ 그의 신·구학문을 주체적으로 수용하려는 태도는 그의 현대신유가의 면모를 잘 보여준 것이라 생각된다.

장지연은 우리 나라 최초의 근대적인 儒敎通史인 『儒敎淵源』을 저술하였다. 그것은 계몽운동기의 유교사 연구의 결산이라 할 수 있다. 후일 玄相允의 『朝鮮儒學史』의 저술에 지대한 영향을 끼치게 된다. 즉 체제와 구성은 물론 내용 면에서도 『儒敎淵源』이 없었다면 『朝鮮儒學史』의 등장이 불가능했을 것이라는 평도 있다. 그는 日帝 官學者, 다카하시 도오루(高橋 亨)의 유학, 유교에 대한 강연 내용을 지상보도를 통해 접하고 그의 잘못된 유교관을 6 가지로 나누어 반박하기도 하였다.⁵³⁾ 다카하시 도오루는 조선인에게는 첫째로 思想的 固着性, 둘째로 思想的 從屬性, 셋째로 形式의 존중, 넷째로 黨派性, 다섯째로 文弱, 一鷹揚한 기상의 부족, 여섯째로 審美 관념의 결핍, 일곱째로 公私의 混濁, 여덟째로 樂天의 성격의 특징이 있으며, 이러한 민족성의 대부분이 유학사상과 유기적인 관계가 있다는 것이다. 특히 사상적 고착성, 종속성과 당파성, 형식존중, 文弱은 더욱 두드러진 것이며, 이러한 특징이야말로 한국 유학사에 드러난 것이라고 하였다.⁵⁴⁾ 이러한 식민사관에서 나온 다카하시의 조선 유학관은 장지연 뿐만 아니라 광복이후의 유학자들에게도 식민사관의 극복을 위한 정지작업 때문에 적지 않은 심리적 부담을 안겨 주었다.

현상윤(1893~1950)의 『朝鮮儒學史』는 바로 그러한 극복을 위한 저서였다고 할 수 있다. 『朝鮮儒學史』는 장지연의 『儒敎淵源』의 연속선상에서 쓰여진 것이지만, 그와 달리 國漢文을 함께 섞어 쓴 최초의 조선유학사이다. 현상윤도 어려서부터 전통유학을 공부하였으나, 1910년 이후에는 新學을 學習하여 社會進化論의 영향을 받았다. 그후 유학에 대하여 부정적인 태도를 가지고 있었으나, 1930년 이후 유학사상의 발전과 창조적 계승에 대하여 관심을 두고 마침내 1948년 『朝鮮儒學史』를 출간한 것이다. 그는 조선시대의 유학을 이렇게 평가하였다. “조선유학 자체의 가치를 東洋史上이나 世界史上으로 보면, 상당히 高價로 評價하지 않아서는 不可하다고 생각한다.”⁵⁵⁾ 그는 그 이유를 두 가지 들었는데, 첫째는 정치사회에 유교이상을 실현시킨 巨大한 實踐力이며, 둘째는 宋明 先儒가

52) 千寬于, 「張志淵과 그 사상」, 『韋庵張志淵의 思想과 活動』, 민음사, 1993, p.33.

53) 崔英成, 『韓國儒學思想史 V』, pp.254-264 참조.

54) 같은 책, pp.242-243.

55) 玄相允, 『朝鮮儒學史』, 현암사, 1982, p.10.

발휘하지 못한 곳을 발휘하고 量이나 質로 조선유학의 독특한 기반과 역량을 쌓은 것이라 하였다.⁵⁶⁾ 그리고 조선유학으로서 자랑할 만한 독특한 업적이 많은데, 宋明시대 중국의 여러 철학자들이 제창한 문제들을 다시 검토하고 발전시켜, 한 편으로 그 빠뜨린 것을 補充하고 그 잘못된 것을 지적하는 동시에, 다른 한편으로는 새로운 의견을 주장하고 새로운 학설을 수립한 것이 적지 않다. 즉 四七論을 中心으로 한 理氣說과 人物性同異論을 中心으로 한 性說이나 ‘心是氣’, ‘心即理’ 또는 明德說, 未發說을 중심으로 한 心性情說이 다 그것들이라는 것이다.⁵⁷⁾ 4·7論 및 人物性同異論은 중국에서도 논의되지 못했던 世界哲學上 남을만한 공적임을 오늘날 다 인정하고 있는 것이지만, 1930년대 일제시대의 암울한 환경에서 성리학을 연구한 것은 민족의 자긍심을 발휘하려는 데서 나온 것이다.

현상윤의 조선유학사는 조선유학에 대한 반성부터 시작한다. 그는 조선유학의 功罪論을 제시하였는데, 그가 功으로 열거한 것 중, 첫째는 君子學의 勉勵, 둘째는 人倫道德의 崇尚, 셋째는 清廉禮節의 尊重이다. 그리고 罪로 열거한 여덟 가지는, 첫째는 慕華思想, 둘째는 黨爭, 셋째는 家族主義弊害, 넷째는 階級思想, 다섯째는 文弱, 여섯째는 產業能力의 低下, 일곱째는 尙名主義, 여덟째는 復古思想이다.⁵⁸⁾ 조선유학의 罪로 열거한 것 중, 모화사상은 정인보가 이미 그의 『陽明學演論』에서 尊華派의 폐해를 지적한 바 있다. 정인보나 현상윤이 조선유학의 잘못된 폐해가 中華主義에 빠져 있었다는 것을 지적한 것은 바로 근대국가의 민족주의 의식을 가지고 조선유학을 바라 볼 수 있었기 때문이었다. 이 점에서, 현상윤 역시 현대신유학적인 입장을 가지고 있다고 할 수 있다. 그 다음으로 거론한 黨爭, 文弱, 尙名主義는 다카하시(高橋)가 지적한 당파성, 文弱, 형식존중을 그대로 인정하고 있다는 점이다. 현상윤이 다카하시의 업적을 그의 『朝鮮儒學史』에서 인용하고 있는 것을 보면, 결코 민족감정의 차원에서만 쓰여진 유학사가 아님을 알 수 있다. 자긍심을 가져야 할 것은 계속 지켜나가되, 그 폐해에 대하여는 철저한 반성이 필요하다는 취지인 것이다. 『조선유학사』는 유학의 末弊와 李朝의 終局으로 끝맺고 있다. 여기에서 그는 조선왕조가 말폐로 인하여 끝나버리고 말았는데 그 이유를, 첫째로 門閥로 取人함, 둘째로 黨爭으로 보았다. 그는 “이제 그 原因을 찾고 緣由를 생각하면, 그 責任을 유교의 末弊에 돌리지 않을 수 없다. 그러나 嗚呼라! 儒學의 말폐는 과연 유학 자체의 잘못이나? 또는 조선 사람의 잘못이나?”⁵⁹⁾의 話頭를 던지고 있다. 이 화두를 푸는 것이 그 뒤의 유학

56) 같은 책, p.10.

57) 같은 책, p.462.

58) 같은 책, pp.4-9.

자들의 과제가 되었다.

卿輅 李相殷(1905~1976)선생은 현상윤의 功罪論에 대하여, 유교의 본질과 그 응용을 나누어 자세하게 하나씩 논박하였다.⁶⁰⁾ 李相殷 선생은 어려서 漢學을 修學하고, 1921년에 중국으로 유학했고, 1927년 북경대 철학과에 진학하여, 9131년에 북경대를 졸업하였다. 그는 중국 현대신유학자들이 전반서화론자들과 논쟁을 벌이던 중국 현지에서 이미 문제의식을 체득하고, 귀국한 뒤에 고려대학교에서 중국철학과 한국철학을 강의하였다. 이상은 선생은 유교의 功罪 양면을 재검토하여, 그 본질과 유폐를 구별하면서 전통문화의 장점과 단점을 근대화의 입장에서 검토하였다. 이것은 明示的으로 유교의 근대화 문제를 최초로 거론한 것이며, 이 점에서 이상은 선생은 본격적 의미의 한국 현대신유가 철학자라 할 수 있다. 아마도 그의 생애와 학문은 그 자체가 한국의 현대 신유학자의 모습이었다. 유교의 근대화 문제는 이상은 선생의 일생을 건 話頭이었다. 따라서 그는 유교, 특히 한국 성리학에 대한 오해와 부정적인 견해를 바로 잡아주는 노력을 기울이는 동시에 유교와 근대적 사고를 어떻게 접목시킬 것인가의 문제를 항상 생각하며 글을 쓰고 국제회의에 참석하고 또 개최하기도 하였던 것이다. 유교의 근대화·현대화의 문제의식에서 성리학을 조명하였기 때문에, 그 성리학은 한국 현대신유학으로 되살아 난 것이라고 할 수 있다.

뿐만 아니라 선생은 동서철학이 융합되어 世界的 哲學이 나타날 것이라는 확신을 가지고 있었다. 선생은 “우리 한국 학자들은 무엇을 하였던가? 日帝 식민지 교육 밑에서 유교 打破, 朱子學 공격에만 열을 올리고 실학과 정신과 업적을 들춰내는 일에 간신히 학문의 명맥을 유지했을 뿐이요, 東方文化의 비판이라든지 東方思想의 세계적 공헌 같은 것은 꿈도 꾸지 못하였다.”⁶¹⁾고 하여, 日帝時代 그리고 光復 이후의 한국 학계의 현실을 폭로하였다. 선생은 언제나 반성적이고 비판적인 자세에서 동양철학을 하며 맹목적인 태도를 버리라고 하였다. “정치사회와 학술, 사상의 정세가 이와 같이 변해가고 있는 이때, 東方의 學人으로서의 科學的 지식의 추구에 있어서도 맹목적인 태도는 버려야 할 것이요, 현대를 비판하고 自我를 반성하는 입장에서 ‘서양의 것’을 비판적으로 받아들이는 동시에 ‘동양의 것’에 대한 인식을 새로 가지지 않으면 안 되게 되었다.”고 하여,⁶²⁾ 서양과학

59) 같은 책, p.465.

60) 李相殷, 「韓國에 있어서 儒敎의 功罪論」, 『李相殷先生全集』, 韓國哲學1, 예문서원, 1998, pp.11-42.

61) 李相殷, 『이상은선생 전집』, 時論篇, 예문서원, 1998, p.163.

62) 같은 책, 時論, p.179.

을 비판적으로 수용하고 동양의 윤리를 새로운 안목에서 인식할 것을 주장하였다. 그것은 동서문화를 균형 있게 바라보는 선생의 혜안에서 나온 것이었다. 선생은 「閔泰植 博士 古稀 論集 序」(1972년)에서 15년 전 한국유학의 장래에 대해 주고받은 이야기를 이렇게 적고 있다.

우리는 정치적 자주독립은 찾았지만 사상적 독립은 아직 찾지 못하고 있다.……그러니 오늘날 유학도가 할 일은 과거 우리 나라 유교의 말패를 솔직히 인정하여 이를 청산하되, 그와 동시에 유교의 진정한 가치와 그것의 현대적 의의를 밝혀내고 우리 선인들의 남겨 놓은 참된 유교의 정신을 국민들에게 올바르게 인식시켜 주는 일이다.⁶³⁾

유교의 현대화 작업은 우선, 유교의 말패를 청산하고 유교의 진정한 가치를 밝히는 일이라는 것이다. 선생은 논리 정연한 체계를 세워 유학의 핵심적 문제를 명쾌하게 해명하였을 뿐 아니라, 실천을 증시하여 한국의 민주화에 큰 기여를 하였던 것이다. 우선 후자부터 언급하면, 선생은 자유당 시기(1952)에 「중화민국과 袁世凱」라는 글을 고대신문에 발표하여 이승만의 一人 독재를 洪憲皇帝인 원세개에 비유하였기 때문에, 신문의 정간까지 당하게 되었으며, 4·19 때는 전국 교수단의 「시국선언문」을 기초하여 자유당 정권의 붕괴를 가져왔고(1960. 4. 26), 5·16 군사쿠데타 일주년을 맞아 “우리 민족의 얼굴은 4·19로써 빛을 내었고, 5·16으로써 빛을 잃었다.”고 하면서,⁶⁴⁾ 이 빛을 찾기 위하여 1년 후의 民政復歸를 고대하고 있으며 국민 기본권 행사가 조속히 회복되기 바란다는 글을 쓴 것이다.(1962. 5. 19日字) 선생은 박정희 군사정권의 민정이양 약속을 믿고 「민주 재건을 위한 사상적 자세」라는 글을 썼는데, 민주국가는 국민이 주인이라며, 주인이 되는 조건을 세 가지 거론하였는데, 첫째로 인간이 하나의 인격적 주체가 되어야 하며, 둘째로 자주성과 창의성을 가져야 하고, 셋째로 利보다 義를 앞세우는 인생이 되어야 한다는 것이다. 근대 자유주의의 민주주의를 성공으로 이끈 근본 원인이 이성과 양심의 권위인데, 그것은 동양의 義 정신과 하등 다를 것이 없다고 하고, 오늘날 참된 민주주의를 수입해 들이려면 우리의 고유한 義의 인생관과 禮讓精神을 도로 살려야 할 필요가 있다고 하였다.⁶⁵⁾ 선생은 이처럼 민주주의와 동양사상을 연결시켜, 민주주의가 동양사상 속에 토착화되도록 하였으며, 동양사상을 현대화하도록 하였던 것이다.

63) 같은 책, 時論, p.187.

64) 같은 책, 時論, p.213.

65) 같은 책, 時論, pp.225-228.

이러한 입장에서 선생은 유교의 근본 정신과 그 윤리는 앞으로 근대화 작업에 대하여 어떤 점에서 그 가치를 지닐 수 있으며 시대에 적용한 修正이 필요한가를 살펴보기로 한다고 하여,⁶⁶⁾ 유교의 근대화 문제를 거론하였다. 이것은 1966년 박정희 정권이 조국 근대화를 외치며 경제건설에 경주할 때, 한국 근대화 제문제의 학술 세미나에서 세 가지 점을 들어 유교 근대화를 역설하였다. 첫째로, 근대화의 기초작업은 농업본위의 사회로부터 商工業 사회로 변해 가는 과정인데, 이에 순응하기 위해서 유교는 ‘重義輕利’, ‘內末外末’의 사상과 학풍을 修正하지 않으면 안 된다. 修正의 理由는 義를 중시하고 利를 너무 경시하여, 利를 중진시키는 기술과 科學의 발전에서 후진성을 초래하였기 때문이다. 18세기 초 실학자들은 종래의 末과 利라 하여 경시하였던 경제치용의 학문을 부흥시키고, 밖으로 東漸해 오는 西勢에 대응하려 한 것이다. 지금 우리가 부르짖는 근대화는 실학파를 계승하는 것에 불과하다는 것이다.

둘째로, 근대화의 상부구조적인 작업은 정치 사회제도의 개혁과 법 제정을 통하여 실현되는 것이다. 그러나 단순한 제도의 개혁과 법 제정만이 능사가 아니라, 이를 운용하는 인간 자신의 도덕성이 더 중요하다. 따라서 유교의 人治 사상은 아직도 그 진리를 말하고 있다는 것이다. 人治主義인 까닭에 公과 義를 중시하는 인격적 수양이 요청되며, 여기서 清廉節義의 도의정신이 발휘된다. 이 정신을 살리지 않고는 오늘날의 부정부패의 政界와 官界의 고질을 극복하고 혁신할 수 없을 것이다. 서양의 자본주의 성장에는 프로테스탄티즘의 기독교 윤리가 배경으로 되었다면, 우리의 근대화는 유교의 도의정신이 배경으로 되지 않으면 안 될 줄로 안다고 하였다.

셋째로 우리는 지금 兩極化한 세계 속에서 살고 있다. 이 양극의 세계는 이념의 대립에서 핵무력의 대립으로 발전하여 평화공존이나 그렇지 않으면 공동파멸이나 위기의 시점까지 이르렀다. 평화공존은 하나의 세계를 지향하는 것인데, 그 하나의 세계가 실현되려면 서양 역사에서 취해온 대립과 분열, 경쟁의 코스가 아니라, 協助와 合作과 調和와 統一을 향한 코스로 전환해야 할 것이다. 이런 것이 가능하려면 인생태도와 생활정신의 내부적인 변화를 일으켜야 하는데, 東方의 聖人들은 인생의 理想과 미래 역사의 방향을 제시함에 그 깊은 哲理을 말하고 있다. 유교는 그 중에서도 비교적 현실적인 방안을 제시한 것이라고 하였다.⁶⁷⁾

이상은 선생은 위와 같이 유교의 근대화는 종래의 ‘重義輕利’에서 義利並重,

66) 같은 책, 한국철학 1, p.86.

67) 같은 책, pp.86-92.

성리학의 義와 실학의 利를 아울러 중시함을 통해 實學 사상을 계승할 것을 주장하였다는 점에서 주자학의 말패를 지적하고 실학으로 나아가려 했던 장지연 같은 현대신유가들보다 한 걸음 더 나아갔다. 그리고 진정한 민주주의의 실현을 위하여 외적인 제도나 법의 개정보다는 내적인 인격수양을 통한 유가의 人治主義가 필요함을 강조하였다. 유교의 도의정신이 자본주의 정신의 배경이 되어야 한다고 주장한 것은 중국의 현대신유가 학자들보다도 선구적인 주장인 것이다. 그리고 평화공존의 세계는 인간 내적인 삶을 변화시켜야 가능한데, 그것은 동양 철학의 정신, 특히 유교의 현실적인 방안으로 이루어질 수 있다고 확신하였다. 그것은 오늘날 냉전체제가 무너지고 제 3의 길을 찾는데, 그 대안을 일찍이 제시하였다는 점에서도 역시 혜안이 있었던 것이다. 이상은 선생은 일반적으로 잘못 인식되어 있는 성리학과 실학의 관계, 즉 1)성리학은 空理空論의 無用한 學問이요, 實學만이 有用한 學問이라는 學問 평가적 관념, 2)實學은 反朱子學이라는 相克관념을 지적하여, 첫째로 실학은 성리학과 모순 대립되는 것이 아니라 並行과 相補의 학문이라는 것, 둘째로 實學이란 말은 宋學의 출현과 함께 생겨난 것으로 유학체계 내에서의 학문의 성격과 목적과 방법에 대한 자기반성의 기준을 제시한 말로 사용되어왔다는 것, 셋째로 실학과라 불리는 학자들이 말하는 實과 성리학자들이 말하는 實은 다같이 虛와 空을 부정하는 實이면서, 시대의 변천에 따라 부정면과 긍정면의 성격이 달라지고 학문의 목적과 방법에 있어서 本末과 内外에 대한 치중점에 차이가 생긴 것이라는 것이다. 그는 결론적으로 “性理學 없는 實學은 盲目的이요, 實學 없는 性理學은 빈 것이다.”라고 명료하게 양자의 관계를 밝히었다.⁶⁸⁾ 그는 “다산의 實學도 결국은 心性修養面을 本으로 삼고 있다. 다만 그는 정권에서 소외되고 실의의 野人으로 있었기 때문에, 末의 실천은 行으로 이루어진 것이 아니라 格物窮理하는 知의 면으로 저술에 의하여 이루어 놓았을 뿐”이라고 하여,⁶⁹⁾ 實學과 성리학이 결코 모순되는 것이 아님을 역설하였다. 이러한 입장에서 이상은 선생은 「《국사》 교과서의 성리학 서술 비판」이라는 글을 통하여, 일반인들이 성리학의 성격이 현실생활과 거리가 먼 것이라 하여 空理空論의 學問으로 인식하고 있는데, 사실 성리학의 근본정신은 인간의 일상생활에서의 도덕적 실천을 목적으로 하는데 그 특색이 있다고 하고, 조선 초기 성리학을 언급하면서 鄭夢周를 빠뜨린 것은 성리학의 중요한 면인 ‘도학정신’의 결여라고 지적하였다. 그리고 앞으로 우리문화의 창조를 위한 학문방향은 경세치용의

68) 같은 책, pp.121-122.

69) 같은 책, p.388.

實學을 조화 통일시켜 성리학 이념으로써 實學의 방향을 리드해 주고, 實學의 방법으로 성리학의 구체적 내용을 채워 주어야 한다고 역설하였다.⁷⁰⁾

이상은 선생은 광복 이후 황무지나 다름없는 동양철학계에서 한국유학에 대한 위와 같은 자리매김을 하였을 뿐만 아니라, 조선시대의 성리학의 태두인 퇴계의 생애와 학문을, 저술을 통하여 상세하게 그 의미를 현대적으로 해석하였고 「四七論辨과 對說, 因說의 意義」의 논문을 통하여 퇴계와 고봉간의 6차에 걸친 논변을 자세하게 다루어, 그 논변이 가지고 있는 성격과 의미를 밝혔다. 이상은 선생은 이 논변은 형식상으로 '대단원'의 종결을 지었으나, 여러 가지 竝發된 문제들이 미해결로 남아있어 후일 학도들의 계속된 研鑽을 기다리고 있다. 그 후로부터 우리 나라 성리학의 큰 줄거리는 이들이 남긴 문제들을 파고 들어간 것인데, 시대가 달라진 오늘에 있어서도 이 心性, 理氣의 문제들은 현대의 인간학의 관점에서 다시 문제될 수 있을 것이라 결론짓고 있다.⁷¹⁾ 이상은 선생은 그밖에 퇴계 사상을 한글로 번역하여 해석하는 데도 힘을 기울여, 「聖學十圖」, 「格物, 物格說 辯議」, 「自者錄」 등을 譯解하였다. 이러한 작업은 한국 성리학을 알기 쉽도록 하여, 일반인들의 관심을 불러일으켜 그간에 가졌던 오해를 불식시키는 데 커다란 공헌을 하였다.

이상은 선생은 다른 한편으로, 그의 북경대학에서부터 온축한 중국철학에 대한 강의와 논문발표를 통하여 그의 현대신유가적인 면모를 보여주기도 하였다. 그는 완결되지는 못하였으나, 한국에서 최초로 「중국철학사 강의」를 「한국사상」(3집~8집)을 통하여 보여주었다. 그것은 조선시대 유학이 '經學'적 전통에 있었는데, 그것을 탈피한 이상은 선생의 「중국철학사 강의」는 서양철학의 방법으로 공자와 맹자와 순자의 '哲學'적인 면을 밝혀 주었다는 점에서, 그 현대적 의미는 매우 크다고 할 수 있다. 이상은 선생은 「유교는 종교인가?」라는 글에서 유교의 근본사상을 요약한 「中庸」의 문제 중, '天'과 '道'와 '教'의 개념을 하나씩 설명하고, 결론적으로 공자가 말하는 天은 절대적 의미를 갖는 天으로서 기독교의 God과 별로 다른 것이 없다고 하였으며, 공자의 安貧樂道의 정신은 道에 대한 굳은 신앙과 愛好가 있기 때문에 가난에 처해도 그 樂을 변치 않는다는 것이라 하였다. 그리고 맹자도, 사람은 고통과 시련을 쌓아서 비로소 위대한 인물이 되었다는 것이다. 유교는 참된 종교적 정신을 가지고 있으면서도 天을 기독교의 神처럼 알지 않고 기도와 예배를 중요시하지 않는 이유는, 기독교는 인성에

70) 같은 책, p.429.

71) 같은 책, 한국철학 2, p.213.

대하여 원죄관을 갖고 유교는 성선설을 갖고 있기 때문이라고 하였다. 유교는 ‘天人合一’에 근거한 인간 본위의 종교라고 주장하였다.⁷²⁾ 이상은 선생은 孔子를 영원한 인간의 스승으로 자리매김하고, 오늘날 ‘인간의 존엄성’을 민주사회의 원리라고 강조하지만 이것은 원래 동양사람들이 2천 년 전부터 알고 지녀오던 문화정신이었다고 하였다. 존엄성이란 인간다운 인간에 있어서만 지녀질 수 있다. ‘선비’의 생명은 이 인간의 존엄성을 지킴에 있다. 孔子가 영원히 인류의 추앙을 받는 것은 그가 ‘선비’의 모범을 보여 주었기 때문이라고 하여 선비정신의 원류를 공자에게서 찾고 있다.⁷³⁾

이상은 선생은 『大學』과 『中庸』의 現代的 意義를 밝히면서, 중국의 유학을 네 단계로 나누었다. 제 1단계 유학은 原始儒學, 제 2단계는 混合儒學, 제 3단계는 新儒學, 제 4단계는 實證儒學라 할 수 있다는 것이다. 유학은 원시유학에만 그치지 않고 다른 사상과 혼합과정을 거쳐 신유학을 발전시켰는데, 실증유학으로 변모한 다음부터 유학은 서구사상 세력의 침입으로 인하여 그 세력이 빼앗기고 말았다. 오늘날 유학은 서구사상과의 혼합과 절충의 과정을 걷고 있다. 앞으로 이것이 歐美사상이나 그 여파인 소련계통 사상을 극복하여 과거의 신유학 같은 새로운 사상적 세력을 다시 차지하느냐 못하느냐는 무엇보다도 유학사상 자체 속에서 과연 새 시대에 순응하여 인류사회의 미래세계에 적용할 수 있는 세계적인 사상원리를 찾아내느냐 못하느냐에 달려있다고 하여,⁷⁴⁾ 현대신유학적인 문제의식을 그대로 드러내고 있다. 그는 秦漢의 통일과 『大學』과 『中庸』의 出現을 연관지으면서, 『大學』이 유가의 정치철학이라 한다면, 『中庸』은 유가의 인생철학과 心性哲學을 말한 것이라고 하였다. 그는 또 『大學』의 격물치지를 해석하면서 동양의 지식철학이라고 하였다. 따라서 선생은 양명학보다는 주자의 해석을 더 높이 평가하여, 주자의 학문의 정신과 방법은 과학적인 정신과 방법을 가졌고 청대 실학파나 우리 나라 실학파 모두 주자의 이러한 학문정신과 방법에서 유래한 것이요, 반드시 서양과학의 수입된 영향만은 아니라고 하였다.⁷⁵⁾ 이러한 견해를 확고히 가지고 있었기에 이상은 선생은 陸象山이나 王陽明은 尊德性에 치중하고 道問學을 경시하였는데, 이점에서 주자의 견해가 더 온건 타당하고 또 현대적 의의가 더 크다고 본다고 하여, 주자학을 더 중시하였다. 한국 현대신유학은 두 갈래로 나뉜다고 볼 때, 박은식과 정인보를 중심으로 하는 양명학적

72) 같은 책, 중국철학, p.217.

73) 같은 책, 중국철학, p.217.

74) 같은 책, 중국철학, p.278.

75) 같은 책, 중국철학, p.293.

현대신유학이 있는가 하면, 장지연과 현상윤과 이상은을 중심으로 하는 주자학적 현대신유학이 있는데, 이상은 선생은 그 중에서도 그 핵심적이고 중추적인 자리에 있다고 할 수 있다. 따라서 그의 「大學」에 대한 해석은 '新民'에 대해서도 교육의 근본 의도가 사람을 새롭게 하는데 있느니만큼 주자의 해석이 경문의 본의를 어겼다고 말할 수 없는 것 같다고 하였다.⁷⁶⁾

이상은 선생은 「中庸」에 대하여 그 근본사상은 '中和'와 '誠'과 '明'으로 구성된 것이라고 하였다. 선생은 '중화'와 정부의 책임문제를 연결시켜, "국가의 정부는 이 각 집단의 生의 활동과 요구를 적당히 조절하여 상호간에 각자 어느 정도의 균등한 만족으로 生을 영위해 나가도록 하는 책임을 지고 있다. 정부가 그 책임을 다하여 각 집단 대 집단, 개인 대 개인, 또 개인 대 집단 간에 별로 큰 불평, 불만이 없이 각자 그 生을 영위해 갈 수 있게 되면, 이런 국가를 우리는 中和가 실현된 국가라 할 수 있다."고 하였다.⁷⁷⁾ 이상은 선생은 '誠'을 生命의 原動力으로 파악하고, "이 우주는 움직이는 生命體요, 움직이는 원동력은 誠이다. 誠은 생명의 본질에 속하는 것으로, 그것은 인간으로서 누구나 발휘할 수 있는 원동력이지만, 실제 인간에 있어서 誠을 체득, 실천하는 사람이 있고 못하는 사람이 있다.……誠이란 다름아니라, 分裂, 對立, 停滯, 物化, 墮落의 경향을 가지는 氣의 包圍, 挾攻 속에서 統一, 調和, 光明, 中正의 방향으로 솟구쳐 올라가고 뛰어넘으려는 부단한 분투노력을 뜻하는 말이다. 이 노력이 동양의 모든 聖人, 賢人들의 지향하는 바이며, 東方의 人生哲學의 근본목표이다."라고 하였다.⁷⁸⁾ 여기서 그는 서양사상의 분열과 대립과 불화와 타락에서 생긴 현대문명을 동양의 조화와 중정의 방향으로 나아가, 세계적인 데로 가는 길을 다시 한 번 제시한 것이라 할 수 있다. 그것은 그의 「東洋文化를 再論함」이라는 글 속에서 세계적 문화와 세계적 철학의 건설 가능성을 예측하면서, 동양문화와 동양철학이 이에 기여할 수 있는 자신감을 갖자고 역설하였다.⁷⁹⁾ 이상은 선생의 현대신유학적인 면모는 현대사조와 유가의 仁의 인생론을 연관시켜서 논술한 휴머니즘에서 본 유교사상에서 잘 드러난다. 그는 "과학, 기술, 조직이 외부생활을 통제하고 권력, 이익의 추구가 내부생활을 지배하고 있는 현대사회의 인간은 물질적으로나 정신적으로나 불안과 허무와 위기의 만연 속에서 '비인간화'로 전락해 가는 현대문화에 대한 절망의 소리와 함께 휴머니즘이 다시 현대사조의 총아로 등장하고 있다.

76) 같은 책, 중국철학, p.302.

77) 같은 책, 중국철학, p.327.

78) 같은 책, 중국철학, p.333.

79) 같은 책, 중국철학, p.491.

휴머니즘의 성격도 서양적 전통만 의존하는 편파성을 탈각하여, 동양전통 속에서 자신을 승화시키는 길을 찾아 볼 필요가 있다면 이것은 오늘날 현대사상이 당면한 주요 과제의 하나"라고 하였다.⁸⁰⁾ 그리고 이어서 "동양전통 중에서도 인성본위, 인간중심을 기조로 하는 유교사상은 현대 휴머니즘을 올바르게 세우기 위해서 一顧할 가치가 있는 것으로 안다"고 하여,⁸¹⁾ 유교사상의 휴머니즘적 특성을 살피고 있다. 선생은 "仁和禮, 내용과 형식을 균형 있게 갖춘 文質彬彬한 인간, 즉 君子를 그 이상적 모델로 제시하고 있다. 君子의 人生이란 좀더 철학적으로 확대 해석 하면 자유(性情의 자유로운 발전)와 制裁(禮예의 합치)의 조화로써 이상을 삼는다."고 하였다.⁸²⁾

이상은 선생은 「天下觀과 差別觀」에서 유교의 핵심문제인 三綱五倫을 서양의 권리개념과 대비하여 다루고 있다. 그는 쌍무적인 도덕적 의무를 강조하는 五倫의 윤리는 오늘날에도 그 존재이유를 가지고 있으며, 이 윤리사상의 본질은 민주사회의 윤리와 크게 모순 될 것이 없지 않느냐고 한다. 다만 현대 민주사회는 '권리'사상을 강조하고 있음에 반하여, 五倫사상에는 권리관념이 매우 결여되어 있다. 五倫의 윤리가 현대윤리와 잘 들어맞지 않은 점이 있다면 이 점일 것이다. 우리 동양 사회에서 서구식 민주주의가 잘 자라나지 못하는 이유도 동양사람은 의무를 다하는 것을 인생의 목적으로 삼는 생활윤리 속에서 살아오다가 갑자기 권리를 찾는 생활윤리로 전환하려 하니, 그 전통적 관습이 일른 고쳐지지 않기 때문이다. 권리사상은 상공업사회의 산물이고 五倫思想은 농업사회의 산물이라도, 양자는 발생의 동기가 달랐다는 것이다.⁸³⁾

유교의 近代化 문제는 이상은 선생의 話頭라고 해도 과언이 아니다. 그는 유교의 현대화(Modernization) 문제를 가장 일찍이 외친 아시아 철학자이기도 하다. 그는 유교의 숭고한 휴머니즘의 정신, 仁의 理想 같은 가치를 어떻게 구체화하여 실현하느냐가 近代化에 필요한 것이라고 하였다.⁸⁴⁾ 이상은 선생은 아시아의 근대화 문제의 국제 학술회의에서 "한국학자들이 유교의 봉건의식, 형식주의, 가족중심주의, 권위주의, 일방적 복종의 도덕계급차별, 귀족주의, 부가장전제주의, 남녀불평등관, 노동천시관념 같은 것을 들어서 근대화의 이념인 民主主義, 自由主義, 개인주의, 시민사회관념, 남녀평등관념 등과 상반된다고 하여 이러한 유교

80) 같은 책, 중국철학, p.512.

81) 같은 책, 중국철학, p.512.

82) 같은 책, 時論 등, p.157.

83) 같은 책, 중국철학, p.577.

84) 같은 책, 중국철학, p.609.

는 근대화와 양립할 수 없는 문화전통이라 인정하였다. 그런데 중국학자들은 한국학자들이 공격하는 유교의 결점 같은 것은, 중국에서는 5·4운동, 신문화운동 때 이미 다 사상적으로 청산된 낡은 이야기요, 또 그런 것은 다 시대와 사회가 변하면 저절로 따라 변하는 생활 방식이요, 유교의 근본 사상은 아니라는 것이다.”⁸⁵⁾라고 하였다. 이처럼 유교에 대한 양국 학자들 사이에 차이가 현격한 것은 우리 나라에 유교의 현대화를 본격적으로 심각하게 생각한 철학자가 이상은 선생 이외에 아무도 없었다는 사실을 보여 준 국제회의가 된 셈이었다. 이상은 선생은, “아시아인으로서 고유문화에 대한 가치관 등 그들의 인생철학을 송두리째 집어던지느냐, 부분적으로 변경 개선하면서 近代化에 조절 적용하느냐, 혹은 科學化, 民主化를 골자로 하는 서구식 근대화 그 자체를 어떤 새로운 차원에서 재평가하여 새로운 인생철학, 새로운 가치관, 새로운 윤리관, 새로운 이념을 세워야 하느냐 하는 문제를 하루 속히 결정하지 않으면 안 되게 되었다.”고 하여, 첫 번째로 전반서화론, 두 번째로 부분적 전통개선론, 세 번째로 새로운 문화창조론을 거론하였다. 이상은 선생의 관점은 세 번째의 서구사상과 동양의 전통사상의 장점을 취하여 새로운 유학의 창조를 하는 현대신유학의 길을 선택하였던 것이다.

5. 결 론

본고는 한국 현대신유학이 과연 존재하는 것인가라는 물음을 가지고, 개화기부터 1970년대까지 살펴보았다.

지난 100년의 우리 현대사는 고난과 역경의 연속이었다. 西勢東漸으로 인한 近代化과정은 유교사회에서 근대시민사회로 이행하는 과정이었다. 그것은 고려의 불교사회에서 조선의 유교사회로 바뀌는 것보다 더 큰 충격을 우리에게 안겨 주었다. 그것은 사회제도의 변혁, 언어와 문자생활의 변혁, 정치적 경제적 변혁 등으로 인하여 전통과의 격심한 단절을 겪고 있기 때문이다. 특히 철학적으로 문화적으로 우리는 漢字로 표현된 주자학적 經學體制와의 斷絶을 경험하고 있는 것이다.

그러한 단절은 日帝의 강압적 정책에서 시작되었다고 볼 수 있다. 조선왕조는 주자학을 正統으로 생각하여 그 이외의 학문은 모두 이단으로 배척하였다. 그것은 구한말까지 계속되어 衛正斥邪운동을 전개하였다. 그 운동은 중화적 국제질서

85) 같은 책, 중국철학, p.609.

를 유일한 삶의 터전으로 생각하여 인간은 언제나 합리적인 도덕성에 따라서 살아야 인간다운 인간이 된다는 신념에 뿌리를 둔 것이었다.

그러나 당시의 국제질서는 도덕적·문화적 기준이 아니라 힘의 균형에 의하여 유지되었으며, 적자생존과 약육강식의 사회적 다윈주의가 그 질서를 뒷받침하던 시대였다. 이러한 국제질서를 간파한 개화파 지식인들은 經學의 無用性과 新學의 專門性을 강조하였다. 이로부터 경학의 세계관은 점차 實用主義的이고 근대적인 세계관으로의 계몽이 시작되었다. 그러나 정통을 고수하려는 유림의 세력이 너무 강하여, 소수 개화파의 노력에도 불구하고 日帝의 식민지로 전락하고 말았다. 그 과정에서 수구파와 개화파 간의 新學과 舊學의 논쟁이 일어났다. 이 양자를 절충하려고 시도했던 '儒體西用'論의 사고방식은 수구파와 개화파 사이의 세계관과 인생관의 현격한 차이로 인하여 실패로 끝나고 말았다. 그러나 주자학적 禮敎와 서양의 새로운 과학을 합치려는 시도는 그 당시에는 너무 현격한 차이로 인하여 無爲로 끝날 수밖에 없었다. 따라서 주자학적 사고방식을 완전히 개조하고 새로운 유학, 즉 양명학을 가지고 서양의 새로운 사상을 섭취하려는 시도가 바로 박은식의 「유교구신론」이었다. 한국의 현대신유학은 박은식에서 시작하여 이상은에서 그 결실을 맺었다고 볼 수 있다. 물론 양자는 신유학 중에서도, 박은식은 양명학으로, 이상은은 성리학으로 유교를 현대화한 점에서 차이가 있다 하더라도, 한국 현대신유학자라는 점에서는 일치하는 것이다. 그러니까 박은식의 양명학적 현대신유학은 정인보에 의하여 계승되었으며, 이상은 선생의 주자학적 현대신유학은 그 연원이 장지연과 현상윤으로 거슬러 올라갈 수 있다고 생각한다. 물론 장지연이 주자학보다는 實學을 그 현대화의 근거로 삼았는데, 이상은 선생은 실학이 없는 성리학은 맹목적이고 성리학 없는 실학은 빈 것이라 하여 성리학과 실학 양자를 다 현대화하는데 있어서 주요한 전통사상이라고 보고 있다. 그것은 광복 전과 그 후의 사회적 변화의 차이라고 할 수 있다. 이상은 선생의 현대신유학적 관점은 단순한 전통의 계승이 아니라 새로운 유학의 창조를 통한 세계 문화에의 공헌이었던 점에서 앞으로 우리가 유학을 현대화하는 방향의 좋은 길잡이가 될 것이라 생각한다. 이것은 전통과의 단절을 창조적으로 슬기롭게 극복하는 길이 될 수도 있기 때문이다.