



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

석사학위논문

# 양안 신유가 대담

(兩岸新儒家會講 翻譯論文)

제주대학교 통역번역대학원

한 중 과

최 원 우

2021년 2월



# 양안 신유가 대담

(兩岸新儒家會講 翻譯論文)



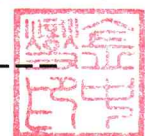
지도교수 김 중 섭

최 원 우

이 논문을 통역번역학 석사학위 논문으로 제출함

2021년 2월

최원우의 통역번역학 석사학위 논문을 인준함

심사위원장 趙以植   
위 원 宋 晔 亨   
위 원 金 中 燮 

제주대학교 통역번역대학원

2021년 2월



## 양안 내빈 대표 개회사

李明輝 : 먼저 초대해 주신 주최 측에 감사의 말씀을 전합니다. 이번 대담은 아마도 2014년 12월 “평과이 신문(澎湃新聞)”과의 인터뷰가 직접적인 계기가 된 것 같네요. 이 인터뷰는 대륙 학계에 열띤 토론을 불러일으켰고 이 자리에 계신 干春松, 曾亦 및 唐文明 등도 이에 관한 글을 발표했죠. 이 논쟁에 대하여 2015년 3월 대만 “중앙연구원”에서 “유학과 정치의 현대화 : 李明輝의 평과이 신문 인터뷰 간담회”를 개최했고 주요 학자들의 발표문은 후에 대만의 학술지 <사상(思想)> 제29호(2015년 10월)에 게재되었습니다. 또한 대륙 학계에서도 이와 관련해 몇 차례의 토론회를 했으며 원도서원(原道書院)도 동시에 베이징(北京)에서 간담회를 열었던 것으로 알고 있습니다. 그해 9월 제가 저장(浙江) 대학교를 방문했을 때, “텐센트 뉴스(騰訊新聞)”와 인터뷰를 했습니다. 인터뷰 내용은 두 차례에 걸쳐 각각 <중국 역사에서 민주 제도는 왜 자리 잡지 못했나?>와 <학자는 “고문”의 형식으로 정치에 참여해야 한다>라는 제목으로 출판되었고 秋風(姚中秋)은 이에 회답했습니다. 같은 해 11월, 선전(深圳) 대학교 회의에 참석했을 때는 “평황왕(鳳凰網)”과 인터뷰를 했는데, 그 내용은 <대만 학자 李明輝가 유가 가치와 학자 사명을 논하다>라는 제목의 기사로 발표되어 이 논제를 계속 달렸습니다. 이 같은 인터뷰 원고 모두 인터넷에서 쉽게 찾을 수 있을 겁니다.

이런 토론에 대하여 한편으로는 기쁘기도 하지만 또 한편으로는 걱정도 되네요. 이 같은 토론이 학계를 더 갈라놓을지 아니면 통합시킬지는 오늘의 성과에 달렸거든요. 저는 더 융합하여 상호 간 이해를 높였으면 좋겠습니다. 제가 “평과이 신문” 인터뷰 중 한 발언은 직접 느낀 점을 말한 것입니다. 최근 몇 년 동안 대륙의 유학 연구는 매우 활발했었죠. 그리고 홍콩과 대만의 유학 연구가 왕년만큼 활발하지 못하다는 것도 인정합니다. 한 예로 요즘 대륙에 회의하러 올 때마다 기자들은 앞다퉈 저를 인터뷰하려 난리인데, 대만에서는 저를 인터뷰하려 하

는 기자는 단 한 명도 없고 유가 사상에 관해 물어보는 사람 또한 없다는 것입니다. 참 이상한 일이지요. 그리고 대륙의 상황을 본다면, 한편으로 유가가 중시되는 것은 좋은 일이라 생각하지만 또 다른 한편으로는 대륙의 유교 학자들이 조급하고 침착하지 못하고 홍콩 및 대만 유학에 대한 오해 또한 적지 않아 제대로 이해하지도 못한 채 비판만 하는 것을 발견했습니다. 이 같은 현상은 그다지 좋지 않다고 생각되네요. 저는 오늘 이 대답에서 오해가 완전히 풀리지는 않더라도 적어도 서로 간의 이해를 높여 일부라도 풀 수 있길 바랍니다. 이러한 목적을 달성할 수 있다면, 저는 이 대답이 헛되지 않으리라 생각합니다.

陳明이 처음 이메일을 보내 이 대답을 하자고 했을 때, 저는 너무 좋은 것 같아 흔쾌히 참석하기로 했었죠. 나중에 몇몇 대륙 친구들이 제가 이 대답에 참석한다는 소식을 듣고 모두가 다 반대를 했습니다. 그러나 오랜 친구인 陳明과 먼저 약속했기에 당연히 이를 지키려고 했던 거죠. 이를 말하는 건 대륙 학자들 간의 갈등을 부추기려는 게 아니라 단지 다음을 강조하려는 것입니다. “대륙·대만 신유가 논쟁”이라는 표현은 적절치 않으며, 이는 매스컴에서 이슈화한 결과입니다. 陳明 등이 대륙 유가를 대표할 수 없고 저 또한 홍콩 및 대만 유가를 대표할 수 없습니다. 저희는 그저 스스로를 대표할 뿐이죠. 사실 저를 지지하는 대륙 학자들도 꽤 많고 대만 학자 중 저를 반대하는 사람도 있는 게 현실이거든요.

나이가 들면서 건강도 날로 쇠약해지기에, 저는 이 같은 변론에 적극적으로 참여하지 않으려 했습니다. 그러나 저와 토론하는 대륙의 친구들 모두 오래 알고 지냈던 이들인데, 우리를 이렇게까지 오해하고 있다는 사실이 정말 유감스럽네요. 우리 모두가 유가의 전통을 공감하고 있다면, 저는 이번 기회를 통해 서로 소통하고 오해를 풀며 양안 유림의 힘이 소모되지 않기를 희망합니다. 개회식에서 불편한 얘기를 많이 하는 것은 적절하지 않은 거 같네요. 본격적으로 토론에 들어가면 거리낌 없이 직언할 것입니다. 감사합니다!

**陳明** : 저는 한 번도 대표를 해본 적이 없어 주최 측에서 제게 인사말을 하라고 하는 말을 들었을 때, 도대체 어떻게 해야 할지 몰랐습니다. 다행히도 제 순서가 李明輝 뒤라서 궁하면 통하기 마련이니 어떻게든 되겠지 하고 생각하고 있었는데, 역시 그러네요. 하지만 지금 할 이 얘기는 李明輝 개인한테 하는 것이

아닙니다. 그런 얘기는 이따가 토론할 때 하나씩 따지면서 판단을 할 수 있겠죠. 방금 李明輝가 비하인드 스토리를 하나 얘기했는데, 그의 대륙 학계 친구 중 몇몇은 이 대답 소식을 듣고 그에게 이메일을 보내 우리 같은 사람들과 뭐 할 얘기가 있겠냐며 오지 말라고 뜯어말렸답니다. 그런 사람들이나 그들의 그런 생각들은 저는 익히 알고 있었는데, 그렇다면 먼저 李明輝에게 먼 길을 달려온 이유가 도대체 무엇 때문인지 물어보고 싶네요. 우리가 오랜 친구라 어쩔 수 없어서 인가요? 아니면 이 문제의 중요성에 대해 자신의 견해가 있어서일까요? 전자라면 당신은 이 문제의 중요성에 대해 가볍게 생각하고 있는 것이고, 그래도 우리 사이 때문에 이 먼 길을 온 거라면 당신에게 이메일을 보낸 사람들은 뭐가 되나요? 그들의 체면이 우리보다 못하다는 건가요? 그리고 만약 문제의 중요성을 인식하고 있어서 왔다면, 그 친구들과의 관계를 생각해 봐야 할 것 같네요. 孔子도 “자기보다 못한 사람은 사귀지 말라”고 하지 않았나요?

저는 후자 때문이라고 생각합니다. 우리 둘은 서로 알고 지낸 지 여러 해 되었지만 주로 학술적인 소통을 해왔기 때문이거든요. <원도(原道)>에 대한 당신의 지지 또한 이념이 같기 때문에 시작한 것이었죠. 어쨌든 개인적인 감정 따위는 그리 많지 않습니다. 그리고 별로 중요하지도 않고요. 그럼 무엇이 중요할까요? “대륙 신유학”이나 “대륙 신유가”라는 개념 혹은 표현에 찬성하지 않고 심지어 개인 행위로 치부하면서 냉소적으로 신랄한 비판을 하는 사람들입니다. 이는 대륙 학술계의 사상적 스펙트럼과 지적 수준, 심리 상태를 그대로 반영하거든요. 이들은 크게 세 가지 유형으로 나눌 수 있습니다. 하나는 가치관이 다른 사람으로, 주로 자유파 학자나 “공공 지식인(한국의 ‘논객’에 해당)”입니다. 이들은 유가의 가치관은 전근대적이고 독재의 공범자이며 지금은 또 당국과 애매한 관계를 맺고 있다고 생각합니다. 袁偉時와 다른 몇 명이 그랬듯이, 그들은 대륙 신유가의 정치적 관점은 1958년의 唐君毅, 牟宗三, 徐復觀 및 張君勱의 <중국문화를 세계에 알리는 선언문>보다 더 후퇴한 것이라고 보고 있습니다. 이 선언문은 민주와 과학을 주장했는데, 이것은 일종의 가치관 차이인 거죠.

두 번째는 지식 구조의 차이입니다. 아시다시피 개혁 개방 전에 우리 철학계는 기본적으로 소위 즈다노프(Andreii Zhdanov)의 유물론과 유심론, 변증법과 형이상학의 대치와 같은 구도로 철학이나 철학사를 연구했는데 하면 할수록 재미가

없어지더군요. 1980년대 이후 서양철학이 들어오면서 센세이션을 일으켰습니다. 그리고 중국철학을 하는 사람들은 牟宗三 및 徐復觀의 견해가 긍정적으로 전통을 바라볼 수 있고 거기서 진실되고 의미 있는 인문 세계를 발견할 수 있을 뿐만 아니라 서양철학 전통과 모종의 연계가 될 수 있으며 자신이 상상하는 학술과 매우 잘 맞는다는 것을 발견했습니다. 예를 들면 孔子는 소크라테스(Socrates)와 같고 王陽明은 실존주의자이며 그리고 朱子의 사상은 신실재론(新實在論)이라는 등, 그들은 매우 흥에 겨워했습니다. 그런데 지금 어떤 이들이 갑자기 뛰쳐나와 문화대혁명은 물론 “5·4운동”까지 반성해야 한다고 하고 서양의 조롱박을 본떠서 중국의 표주박을 그리는 것을 반대하며 중체서용(中體西用)의 방식으로 중국의 정치문화 문제를 해결하고 康有爲를 내세우면서 철학이 아닌 종교로 유교 사상과 인물을 해석하려고 하다니, 그야말로 대역무도(大逆無道)이자 반동의 극치 아닌가요! “5·4운동” 당시, 유가의 경전은 깊은 생각을 거치지 않은 채 철학으로 분류되었는데 그 주된 이유는 당시 가장 힘이 있었던 지식 분류의 틀이 오귀스트 콩트(Auguste Comte)의 학설이었기 때문입니다. 그의 주장에 따르면, 인류문화는 종교에서 시작하여 철학을 거쳐 마지막에 과학으로 진화한다는 겁니다. 하지만 5·4운동 때 도입된 이른바 현대 지식 분류 체계에는 “종교와 신학”을 위한 자리는 없었죠. 따라서 전통을 찬성하든 반대하든지 간에, 학자들은 유가 사상 체계가 생활과 생명에게서 갖는 진정한 의미와 기능에 따라 그것이 도대체 무엇인지를 고려하지 않았습니니다. 예를 들어 성인(聖人)이라는 호칭이나 개념은 서양문화의 소크라테스, 플라톤(Plato)과 대응될까요, 아니면 예수(Jesus Christ)나 무하마드(Muhammad)와 더 가까울까요? 이것들은 모두 다시 생각해야 봐야 할 문제입니다. 실제로 10년 전에 나타난 중국철학의 정당성 위기에 대한 토론에서 이미 “5·4운동” 이후의 철학 연구 패러다임에 대한 의문이 제기되었고 새로운 발전에는 새로운 사고 패러다임이 필요하다는 것이 입증되었죠. 대륙 신유가나 대륙 신유학은 문제의식에 민감해 먼저 시도하기 시작했습니다. 李明輝와 그의 친구들에게 한마디 하고자 합니다. 우리 대륙 신유학은 현실 문제에 대해 사색하는 과정에서 좌파의 혁명적 서사와 우파의 계몽적 기획과 대화를 하면서 싹트기 시작했고, 그 과정에서 비로소 “5·4운동” 이후의 철학적 접근에서 서양 중심의 전제가 존재한다는 것을 점차 깨닫게 됐다는 겁니다. 유가문화의 가

치를 증명하는 것은 실천의 과정이기에 특정 서양 철학자나 체계와의 동질성 논증을 거쳐 실현될 수 없고 중국의 사회 문제와 이에 필요한 문화 기능의 해결에 대한 책임을 통해서만 성취할 수 있습니다. 우리는 이러한 압박 때문에 탄생한 것이라고 볼 수 있겠지요. 그러므로 우리를 반대하는 두 번째 유형의 학자들은 가치관 차이에서 비롯된 경우가 아니라면 사고방식의 퇴보라고밖에 할 수 없고, 더 가혹하게 말하자면 사상적 반응이 둔하고 지적 수준 또한 낮다고 해야 할 것 같네요.

마지막 부류는 심술궂고 질투심으로 가득 차 불평하는 사람들입니다. 그들은 자기가 유학 연구에 오랫동안 매진했고 타이틀, 연구 프로젝트, 그리고 명예 모두 첫손가락에 꼽힌다고 생각합니다. 그런데 유학이 점점 인기를 얻고 있는 지금, 어떤 사람들은 자신을 배제하고 있고 몇몇 어린 후배들은 “강당(康党, 강유위 추종자)”이니 신강유위주의니 하면서 자신을 완전히 무시하고 있는데, 어찌 이럴 수 있습니까! 그래서 기회만 있으면 비웃고 심지어 학회를 조직하여 자기들이야말로 명문의 정통파이고 다른 학자는 “야호선(野狐禪)”에 지나지 않는다는 것을 보여주려고 안달입니다. 10년 전인 2005년 당시, 方克立 중국 철학사 학회 회장이 대륙 신유학이 이미 등장했다고 말할 때부터 이런 사람들은 보였고 지금은 더 많아졌지요. 저는 좋은 현상이란 생각이 듭니다. 마음만 추스르고 수신을 하면, 유가에 영광을 가져다주는 동시에 이러한 영광이 언젠가는 스스로를 비추게 되리라 생각하기 때문이죠. 유학은 새로운 발전이 필요하고 발전은 새로운 학과가 필요하며 학과는 스스로의 패러다임을 확립하여 논제 및 논증에서 결과물에 이르기까지 공감대를 형성해야 합니다. 지금 이미 시도하는 사람들이 있으니 여러분도 합류할 수 있으며 다른 길을 개척할 수도 있지만 잘못된 것을 고수하거나 칭얼대지는 말아야 합니다. 이는 유학의 발전에 좋지 않을 뿐 아니라 건강에도 좋지 않거든요. 방금 이 말을 李明輝가 당신의 친구들에게 전해주었으면 합니다.

솔직히 유가문화 연구라는 울타리 안에서 20년 넘게 연구해 온 종사자로서 지금은 유가의 영광을 운운하기에는 아직 멀었다는 것을 뼈 속 깊이 느끼게 됩니다. 스스로 현대의 발전과 갱신으로부터 말하든 현실적인 문제와 환경으로부터 말하든 모두 시작에 불과하거든요. 동치중흥(同治中興), 양무운동(洋務運動), 무술변법(戊戌變法)에서 과현논쟁(科玄論戰)과 해외 신유가의 고군분투로, 다시 대륙



개혁 개방 및 민족 부흥에 이르기까지 유가는 빠짐없이 그 자리에 있었지만 얼마나 참여했을까요? 효과는 또 어떤가요? 아직 책임은 무겁고 갈 길은 멀다고 할 수밖에 없습니다. 우리는 <천부신론(天府新論)>의 마련으로 청두(成都)에 모였는데, 자신을 이 같은 역사의 맥락과 계보에 두면서 원칙적이고 일치되는 의견은 취하고 비원칙적이고 부차적인 의견은 보류해야 합니다. 이는 우리 모두의 염원이자 牟 선생 및 徐 선생, 나아가 전대의 현인인 孔子와 孟子의 기대가 아닐까 싶습니다.

지금까지 가볍지도 그렇다고 너무 무겁지도 않은 개회사였습니다.

여러분, 감사합니다!

## 제1세션

(사회자 : 任劍濤)

任劍濤 : 무엇보다 제가 먼저 明輝 선생과 陳明 두 분을 모시고 대만 해협 양안 신유가 대표 대담을 주재하게 되어 매우 영광입니다. 하지만 발언자 두 분 모두 “대표”라는 호칭을 받아들이지 않고 스스로를 해협 양안의 신유가 대표가 아니라 생각하지요. 그러나 사실 이 같은 대담에서 대표의 신분은 의심할 여지가 없을 겁니다. 만약 그렇지 않다면 해협 양안에서 한 분씩 나와 진술할 필요가 없었을 테니까요. 해협 양안의 신유가는 확실히 대화가 필요합니다. 이론적인 대화는 오래전부터 있었지만, 두 분이 함께 자리해 서로의 사상과 주장을 내세우고 심도 있게 교류하는 이 같은 대화는 드물었다고 생각합니다. 이 대담의 사회자를 택한 陳明과 干春松은 처음엔 “다른 생각”을 가지고 있었죠. 원래 이번 세션의 진행은 제가 아니라 거물급 학자를 모실 예정이었거든요. 하지만 두 분은 거물급 선생님들은 중복된 말씀을 많이 하실 것 같아서 별로 만족해하지 않았습니다. 하여 대만에서 회의할 때 농담 반, 진담 반으로 제가 진행을 맡으면 더 적합할 것 같다고 했죠. 陳明은 저는 사상이 애매하고 유가가 아닌 자유파라고 하지만, 자유파도 저를 거부하니 그 어느 쪽도 아니라고 했습니다. 하지만 한 가지 확실한 건 제가 明輝 선생과 陳明의 “설전”을 불러일으킬 수 있다는 점입니다.

사실 진행을 시작하기 전 저는 조금 허전했습니다. 明輝 선생과 陳明 두 분의 모두발언은 제가 논쟁을 불러일으킬 필요가 없을 만큼 화약내가 매우 짙게 깔렸습니다. 이 같은 논쟁은 나쁘다고 생각하지 않습니다. 공감대를 찾든 의견 차이를 드러내든, 모두 신유가의 사상을 심화시키는 필수조건이라고 생각했기 때문이죠. 우리는 종종 정면으로 부딪치게 되면 감정이 상할 것으로 생각하지만, 실은 그렇지 않거든요. 솔직하고 성실하게 대하고 마음을 열어, “사심 없이 듣고 배우는 자세로 논쟁”한다면 서로의 정은 더 깊어질 것입니다. 陳明과 明輝 선생 모두 더할 나위 없이 솔직하다고 믿습니다.

당시 대만 회의에서 사회자와 관련된 말이 나왔을 때, 陳明과 干春松이 그저 장난치는 줄로만 알았습니다. 일이 일사천리로 진행될 줄은 미처 예상하지 못했고, 저는 이렇게 1세션의 애매한 사회자가 되었네요. 사회자라는 제 직책 때문에 비판과 도전은 피할 수 있겠지만, 사회자 진행 발언의 주요 목적은 의도적으로 두 분을 자극하는 것입니다. 그래서 사회자 발언을 준비할 때, 처음부터 양측을 자극하기 위한 세 가지 질문으로 시작했습니다.

첫째, 19세기 토크빌(Tocqueville)은 미국에 대한 자신의 관찰을 바탕으로 세계가 대중 민주주의 시대에 접어들었다고 선언했습니다. 오늘 우리 대담의 주제가 바로 정치 유학이기 때문에 이 유학이 엘리트 유학인지, 아니면 대중 민주주의 시대의 유학인지가 중심적 이슈가 될 것 같습니다. 이 문제를 다룰 때, 홍콩 및 대만은 대륙과 서로 다른 생각을 하고 있었습니다. 홍콩과 대만은 이미 토크빌이 말한 대중 민주주의 시대에 접어들었습니다. 이 시대에 처해있는 홍콩·대만 신유가는 격동기에 통합된 사회 문화적 유학이며 더 이상 국가가 만든 유학이 아닙니다. 대륙의 유가는 국가 구조 차원에서 스스로의 사고를 발전시키는 것으로 해협 양안의 유가 대담은 시대 배경이 서로 다른 상황에서의 대화라고 할 수 있겠네요.

둘째, 대륙 신유가와 홍콩·대만 신유가의 담화 주제에는 큰 차이가 있습니다. 대륙 신유가의 각 학파 모두 유학의 이데올로기적 지위를 정해 놓고 있는데, 그 이유는 대륙의 국가 이데올로기가 큰 도전에 직면했기 때문이거든요. 이는 대륙 신유가의 각 학파가 국가 이데올로기의 자리를 놓고 경쟁하게끔 북돋아 주는 셈입니다. 이를 대륙 신유가의 약점이라고 볼 수는 없으며, 저는 오히려 장점이라 생각이 드네요. 그 이유는 이데올로기 문제가 대두함에 따라 각 학파가 국가 이데올로기의 지위를 쟁취하기 위해 반드시 완벽한 이론을 구축해야 했기 때문입니다. 만약 이론적 구조가 제공하는 내용이 완벽한 논설이 아니라면, 다시 말해서 대륙이 반드시 직시하고 해결해야 하는 문제를 한 방에 해결하지 못한다면 코즈(Coase)가 언급한 사상적 시장에 들어갈 수 없다는 뜻입니다. 오늘날 중국 사상의 시장은 실제로 이데올로기의 싸움터입니다.

홍콩과 대만은 이미 유가가 이데올로기적 모습으로 사상적 시장에 뛰어들 필요가 없어졌습니다. 이데올로기 문제는 대륙 신유가가 반드시 직면해야 할 문제

가 됐고요. 대륙 신유가는 스스로 이를 애써 외면하고 있지만, 저는 전혀 피할 필요는 없다고 생각합니다. 대륙이 국가 이데올로기를 재건하는 상황에서 이미 비워져 있는 거대한 이데올로기 공간에 대해 어떤 학설이 진입 자격을 쟁취하든, 모두 경쟁을 통해야 합니다. 대륙 신유가가 국가 이데올로기의 경쟁자가 되지 못한다면, 작은 울타리 안에 갇혀 있을 수밖에 없습니다. 좁은 울타리의 한계를 넘어서려면, 반드시 국가 이데올로기의 경쟁을 벌여야 합니다. 현재 대륙 신유가는 이 점에서 패기가 부족하며 소극적이기까지 하다고 생각합니다.

셋째, 더 중요한 것은 대륙 신유가는 파벌주의가 매우 두드러진다는 점입니다. 대륙 신유가는 무슨무슨 “당(党)”이라는 호칭에 동의하지는 않지만 학계 내 분류를 보면, 여전히 대륙 신유가의 구성 상태를 부분적으로 반영하고 있습니다. 권력 유학, 관방(官方) 유학, 지식 유학, 그리고 정통 유학 등은 실제로 식별 가능한 그룹 집단입니다. 유가의 가치를 보여주는 데 있어, 이른바 “강당”과 “전당(錢党, 전목 추종자)”이라는 분류도 어느 정도 그 경향을 보여주고 있다고 할 수 있습니다. 오늘 나온 중국 측의 대표를 보면, “강당”이 전면 등장하고 “전당”은 은닉되었다고 할 수 있죠. 이런 표현이 타당한지는 여기서 논의할 필요는 없지만, 이 같은 이름 붙이기는 유학 내부에서 대화를 통해 어떤 공감대를 형성하려 하고 있음을 보여주고 있고 논쟁을 심화하며 일관성을 찾기 위해 노력할 필요가 있습니다. 따라서 해협 양안 세 지역의 신유가가 마주하여 유학의 도리를 이야기하는 것은 역사적 의미가 있습니다. 제가 가장 먼저 두 분의 논쟁에 사회를 보고 또 자극시킬 수 있어 매우 영광이라고 생각합니다.

너무 말이 길었네요. 첫 대답에서는 대륙과 대만의 신유가 진영에서 가장 전투력 있는 학자 두 분이 먼저 발언하겠습니다. 최근 明輝 선생의 컨디션이 좋지 않아 전투력이 다소 감소한 것 같네요. 그래서 어젯밤 明輝 선생에게 휴식을 충분히 취하여 오늘 오전을 위해 전투력을 비축해 놓으라고 간청했습니다. 2000년대 초 昭瑛 교수의 초청으로 대만의 회의에 참석했을 때, 저는 明輝 선생은 사상과 주장, 열정이 있을 뿐 아니라 강력한 전투력을 가진 “수탉”이라는 느낌을 받았습니다. 陳明은 조금 전 개막사에서도 알 수 있듯이 줄곧 “싸움닭”이었죠.

간단히 말해서, 저는 이번 대답에서는 세 가지 원칙이 지켜지기를 기대합니다.

우선, 허심탄회하게 체면을 세우지 말고 실질적인 결과를 거두길 바랍니다. 明

輝 선생은 오랫동안 대륙 학계와 교류를 해왔기에 모든 분의 체면을 세워줘야 한다는 것 정도는 우리도 이해할 수 있습니다. 하지만 오늘 陳明의 체면을 세워준다면 이는 사서 고생하는 것입니다. 陳明은 당신의 체면을 고려하지 않을 것이기 때문이죠. 대담 라인업을 살펴보니 실제로 해협 양안 세 지역에서 학자들이 오셨고 양안 학자들이 가장 먼저 발언권을 가집니다. 홍콩 학자들은 잠시 뒤로 미루어졌는데, 이에 대해 정말 미안하게 생각합니다. 그러나 양안의 학자들이 먼저 나선만큼 분명한 입장을 밝혀 공방을 주고받으며 유학 발전을 목표로 최선을 다하기를 바랍니다.

둘째, 저는 두 분이 심도 있게 토론해 주시기를 바랍니다. 심도 있는 토론이란 유학 발전의 진정한 문제점을 제시하는 것이며 대담에서 형제애와 의리 등을 따지는 것은 불필요합니다. 대담에 몰두하며 문제를 깊이 있게 논의하는 것이야말로 유일한 목적이거든요. 해협 양안의 신유가 관심사의 특징, 지식 배경, 두드러진 초점, 양측의 견해 차이, 그리고 기본적인 공감대를 충분히 보여줌으로써 이번 대담이 진정한 목적을 이루게 해야 하며 만약 혼자만 이야기하고 서로를 이해하려 하지 않는다면 대화의 의미를 상실하게 될 것입니다. 두 분이 서로 자신의 의견만 말하려 할까봐 정말 걱정이 되네요. 한 분은 대만 신유가는 어떻게 생각하고 있는지를 얘기하고 다른 한 분은 또 대륙 신유가가 어떻게 생각하고 있는지를 얘기하면서 최대한 부딪히는 것을 피하려고만 한다면, 사회자인 저는 이에 크게 실망할 겁니다. 두 분에게 진지한 “싸움”을 부탁드립니다.

다시 한번 말씀드리지만, 후속 토론이 남아 있기 때문에 두 분의 기조연설이 바로 이번 대담의 톤 앤드 매너가 될 것이며 시작일 뿐 아니라 앞으로 있을 토론에도 영향을 끼칠 수 있다는 말씀을 드리고자 합니다. 따라서 양안 세 지역의 유학자 집단에서 유학 공동체의 이론적 기준점을 찾을 수 있을지는 이번 대담이 사상사에 한 획을 그을 만한 사건이 될지를 결정합니다. 물론 사상가로서 두 분 모두 신유가 내부에 속한다고 해도 두 분이 완전한 일치를 이룰 수 없다는 점은 명확히 해야 할 것입니다. 유학 공동체 내부는 분명 화이부동(和而不同)일 것입니다. 하지만 유학 공동체가 전혀 형성되지 않는다면, 明輝 선생이 걱정하는 더 큰 의견 충돌이 발생하게 됩니다. 또한 陳明이 걱정하는 것처럼 이번 대담에 참여하지 않은 사람들이 이 대담은 의미가 없고 단지 양안 세 지역 신유가의 의례

적인 만남으로만 생각한다면, 오늘의 대담은 사상사에 어떠한 흔적도 남기지 못할 것입니다. 오늘의 대담 장소는 바로 두보초당(杜甫草堂)의 양지당(仰止堂)으로 매우 상징적입니다. 여러분, 덕망이 높은 사람을 우러러보게 하는지는(高山仰止) 두 사람의 연설에 달려 있습니다. 그럼 먼저 明輝 선생의 발표가 있겠습니다.

## 최근 논쟁에서 유학 발전을 성찰하다

李明輝

2015년 초, “평과이 신문”이 제 인터뷰를 발표했고 이후 저는 대만의 <사상>지에서 정식으로 답변을 했습니다. 여기에 계신 분들은 다 보셨을 거로 생각하고 그 내용은 접어두도록 하겠습니다. 사실 저는 최근 몇 년 동안 건강에 문제가 있어서 다른 사람들과 논쟁하기를 그다지 좋아하지 않았습니다. 저는 “평과이 신문”의 인터뷰에서 주로 대만 문제에 대해 이야기했고 대륙에 대해서는 단지 몇 마디만 했을 뿐이죠. 제가 대륙에서 대만 문제를 얘기했을 때, 대륙의 독자들은 큰 관심을 가지지 않았지만 오히려 대륙 유가에 대한 이 몇 마디의 비중은 훨씬 더 커지더군요. 게다가 기자의 헤드라인은 끔찍할 정도의 수준이었죠. 제가 말한 “대륙 신유가의 이 같은 의견을 인정할 수 없다”를 “대륙 신유가를 인정할 수 없다”로 바꿔 놓았습니다. 사실 저는 인터뷰 중에서 “대륙 신유가를 인정할 수 없다”라 하지 않고 “이 같은 의견”에 동의하지 않는다고 말했거든요. <사상>지에 실린 대응 글에서도 제가 왜 “이 같은 의견”에 동의하지 않는지를 설명했는데, 부작용만 더 커지고 큰 오해를 불러일으켰습니다.

제 발표에는 세 가지 주제가 있는데, 첫 번째는 “대륙 유가의 비판에 대응하는 홍콩과 대만 유가”입니다. 방금 개회식에서 한 발언은 陳明을 매우 불쾌하게 만들었으나 악의적 의도는 전혀 없었고 그저 여러분에게 상기시켜드리기 위한 것입니다. 대륙의 유학계는 획일적인 단일체가 아닙니다. 많은 사람이 당신의 의견에 못마땅해 한다면 그 이유가 무엇일지를 생각해 봐야 할 것입니다. 저는 자주 중국의 여러 지역을 방문했고 2015년에만 5회나 방문을 했기 때문에 제 이런 관찰이 근거가 없는 것은 아닙니다. 대륙에서 유학을 연구하는 사람들을 대부분 알

고 있고 그중 많은 사람이 여러분의 견해에 동의하지 않고 있습니다. 유학을 계속 앞으로 발전시켜 나가려면, 반드시 “대륙 신유가”라는 말이 낡은 부작용을 극복해야 합니다. 저는 호의적인 관점에서 여러분에게 말씀드리지만 “대륙 신유가”라는 표현에 대한 홍콩과 대만 학자들의 반응이 좋지 않을 것은 말할 것도 없겠지요. 저는 유가를 공감하는 사람들끼리 싸워서 힘을 소모해 버리지 않기를 바랍니다. 유가는 매우 방대하고 역사가 오래된 전통으로 한 사람이 평생 연구할 수 있는 범위는 매우 제한되어 있기에 우리는 반드시 분업해서 일을 나누고 함께 진행해야 합니다. 다른 사람의 연구를 부정하지 말고 서로를 호의적으로 대우하는 것이 제 원래의 취지이지 논쟁을 일으키려고 한 것이 아니었습니다. 다들 제가 오랫동안 알고 지낸 친구인데 이렇게 저를 오해하다니, 이런 반응에 저는 좀 놀랐습니다. 干春松과 陳明은 저와 오랫동안 알고 지낸 사이이고 그리고 오늘 참석하지는 않았지만 白彤東처럼 이 질문에 대응한 이들 모두 저의 오랜 벗입니다. 그래서 저는 이 문제에 대해 반성하고 싶군요. 때문에 오늘 저는 발표의 첫 부분에서 이는 유명무실한 “대륙·대만 신유가의 논쟁”이라고 강조했습니다. 제가 홍콩·대만 신유가를 대표하고 있는 것도 아니고 그저 혼자서 여러분과 논쟁을 할 뿐인데, 어떻게 “대륙·대만 신유가 논쟁”이라고 할 수 있겠습니까? 더구나 “대륙 신유가”라는 표현은 중국에서도 논란이 적지 않거든요.

2015년 3월 대만 “중앙연구원”에서 “평과이 신문” 인터뷰 내용을 놓고 간담회를 했을 때, 원도서관도 베이징에서 간담회를 가졌습니다. 나중에 제가 발언 기록을 살펴봤는데, 陳明은 대만의 회의 기록을 보기도 전에 성급하게 이 간담회에 대해 결론을 냈더군요. 그는 “이들 모두 牟宗三 계열에 속해 있고 李明輝와 궤를 같이하기에 새로운 목소리는 나올 것 같지는 않다”라고 말했습니다. 나중에 <사상> 지에 실린 내용을 보니 의견이 정말 다양했는데 모두가 저를 지지한 것도 아니었고, 심지어 일부는 저를 반대하고 있었습니다. 대만 학자들도 통일된 입장을 갖고 있지 않기에 “대륙·대만 신유가 논쟁”이라는 말을 쓸 수 없습니다. 저는 자신에게 꼬리표를 달지 않기 위해 노력하고 있습니다.

이 기회에 지난 얘기를 하나 하고자 합니다. 1991년 제가 중앙연구원에 부임했을 때, 우리는 연구원에 “현대 유학 주제 연구 계획”을 제안했습니다. 당시 우리는 일부러 “현대 신유가”란 표현을 사용하지 않았고 다른 사람들이 함부로 꼬리

표를 달지 못 하도록 “신(新)”이라는 단어를 썼습니다. 하지만 당시 何炳棣 원사가 중앙연구원 학술 자문 총회에서 특정 학파의 관점, 즉 신유가의 관점을 고취하려 한다며 우리를 비난했고 결국은 꼬리표가 붙어 버렸습니다. 당시 余英時는 우리를 위해 변호를 서슴지 않았고 우리는 객관적인 연구를 하고 있으며 특정한 관점을 가지고 있지 않다고 평가했습니다. 이후의 연구 결과를 보면, 우리가 특정 학파의 관점을 전제로 하지 않았음을 확인할 수 있습니다. 우리는 일본, 한국 및 서양 학자 외에도 李澤厚, 朱維錚 등 중국의 학자들도 초청했습니다. 우리가 출간한 논문집을 본 중국의 학자들은 어떻게 李澤厚와 朱維錚 같은 사람들도 불렀냐며 놀라워하더군요. 저는 저희가 일부러 한 학파의 관점을 퍼뜨릴 경우 분명 중앙연구원의 비판을 받으리라는 것을 알기에 처음부터 그렇게 할 생각 없었다고 대답했습니다. 그때 우리는 자기 표방을 삼가야 한다는 경각심을 가지게 되었죠. 지금 여기에는 홍콩과 대만에서 온 학자들이 몇 분 계시지만 우리가 홍콩·대만 신유가를 대표한다고는 말할 수 없습니다. 그렇게 말한다면 林安梧와 같은 사람들이 즉시 항의할 것이기 때문이거든요. 그래서 일부러 스스로 꼬리표 다는 것과 자기 표방을 피하고 있는데, 이는 제가 특별히 강조하는 부분입니다.

다음으로 唐文明의 지적에 대해 응하고자 합니다. 좀 짧지만 그의 이번 발표 내용에도 제가 대답하고자 하는 관점을 언급했습니다. 두 가지를 말씀드리겠습니다. “평과이 신문” 인터뷰 내용에 대한 그의 첫 발언은 매우 훌륭하다고 생각하며, 제 뜻을 대부분 이해한 것 같았습니다. 하지만 조금 아쉬운 부분이 있다면, 그는 제 발언이 조금은 대화하기 어려운 정서를 띠고 있다 말했더군요. 이는 그리 공평하지 않습니다. 여기서 누가 먼저 이런 감정을 일으켰는지 생각해봐야 합니다. 저는 수동적으로 대응했을 뿐입니다. 2015년 11월 선진 대학교에서 “평황왕”의 인터뷰를 했으며 그 기록은 곧 게재될 예정입니다. 저는 이번 인터뷰에서 蔣慶을 비롯한 이른바 “대륙 신유가”가 홍콩·대만 신유가를 지속적으로 비판하고 있다 했습니다. 하지만 몇 마디 말도 하지 않았는데, 그들은 이미 화를 감추지 못하더군요. 최근 秋風이 “텐센트 뉴스” 인터뷰 내용 중에서 저를 향해 감정적인 발언을 한 것이 바로 그 예입니다. 秋風의 발언에 대해서는 나중에 답하도록 하겠습니다.

둘째, 2015년 5월 말 唐文明은 <당면한 사상계의 정치 유교 관련 토론에 대한



간단한 평론>이라는 제목으로 발언했으며, 저를 두 가지 방면으로 비판했습니다. 첫 번째는 “李明輝는 蔣慶의 입장을 알고 있었고 동시에 蔣慶과 牟宗三의 사상이 다른 것도 아는데, 왜 과거에는 한 번도 공개적으로 비판하지 않았을까? 사실 중국의 부상은 이미 대만에 큰 압박으로 작용했고 과거 蔣慶이 1949년 이후의 중국을 맹렬히 비판하고 있다는 것을 알고 있기에 비평하지 않았다.” 이것은 마치 제가 권모술수에 입각한 것처럼 말하는데, 사실 그렇지 않습니다. 저는 일찍이 2002년, <중국학술(中國學術)> 9집 <유가 정치 철학과 책임 윤리학>을 발표하며 蔣慶의 유교 정치철학과 책임 윤리학의 견해를 비판한 바 있습니다. 이 논문은 나중에 2005년 베이징 대학교 출판사에서 출판한 <유교의 관점에서 본 정치사상>이라는 책에 수록되었습니다. 蔣慶의 <정치 유학>이 대만에서 처음 출판되었을 때 <정치 유학 서신>도 같이 부록으로 나왔는데, 그중 1992년에 쓴 <李明輝 선생에게>는 바로 저와 함께 유가와 민주 문제를 토론한 것입니다. 저는 그의 관점을 너무나도 잘 알고 있었죠. 그러나 저는 그때 공개적으로 그를 비판하고 싶지는 않았습니다. 왜 그랬을까요? 당시 方克立이 그를 강하게 비판하며 정치적 낙인을 찍어서, 불난 집에 부채질은 하고 싶지 않았거든요. 그러나 아이러니하게도 蔣慶은 대만의 민주 제도를 높게 평가하고 있지 않지만 方克立의 비판을 불러일으킨 <중국이 유학을 부흥시키는 현실적 의미와 당면한 문제>라는 글은 오히려 대만에서만 출판할 수 있었다는 것입니다.

唐文明이 저에 대해 말한 두 번째 얘기는 다음과 같습니다. “대만 신유가의 개념에 관해서는 牟宗三과 그 세대를 대만 신유가로 부르면 안 된다. 그들이 생각하는 문제와 삶의 뿌리는 모두 대륙이다. 오히려 지금 대만과 홍콩에 있는 牟 선생의 제자들이야말로 대만 혹은 홍콩의 본토의식에 입각하여 문제를 논하고 있기에 그들을 홍콩·대만 신유가라고 부를 수 있다.” 이 또한 큰 오해입니다. 자리에 계신 대만 분들은 제가 다년간 대만에서 “대만 본토 담론”과 대항해 왔다는 것을 알고 계실 겁니다. 제게 “대만 본토 담론”은 일종의 쇼비니즘(Chauvinism, 배타적 애국주의)이며 저는 그 어떤 형태의 쇼비니즘도 반대하고 있습니다. 2003년 저는 대만의 <중국시보(中國時報)>에 <하카족(Hakka)의 향토관>이라는 글을 올렸고 “대만 본토 담론”이 터무니없다는 것을 부각시켰습니다. 이 문장은 인터넷에서 많이 전파되었죠. 지난 10여 년 동안 우리는 이 같은 본토의식을 돌파

하기 위해 대만 대학교의 黃俊杰 교수와 협력하여 동아시아 유학 연구를 추진했습니다. 우리는 유가문화를 동아시아 문화의 공동 자산이라고 강조했는데, 그 이유는 바로 편협한 대만 민족의식을 돌파하기 위함입니다. 대만 본토주의자들은 유가는 중국의 것이며 대만과는 아무런 관계가 없다고 여깁니다. 우리가 강조하는 점은 유가문화는 물론 중국 것이기도 하지만 동아시아 모두의 것으로, 중국에만 국한되지 않는다는 것입니다. 그러나 동아시아 유학 연구를 추진하는 과정에서 저희도 오해를 받았습니다. 일본의 고야스 노부쿠니(子安宣邦) 교수는 <동아시아 유학(東亞儒學)>에서 “대동아공영권(大東亞共榮圈)”을 연상시켜, 이 같은 표현법은 중국 패권의 부상을 부추긴다고 했습니다. 반면 2013년 朱人求 사면(廈門) 대학교 교수와 일본의 이노우에 아츠시(井上厚史) 교수는 <동아시아 주자학의 새로운 지평>을 공동 편찬했습니다. 朱人求는 서문에서 黃俊杰이 추진한 동아시아 유학 계획을 “탈중국화”, 즉 “대만 본토화”라고 비판했습니다. 이는 근본적으로 잘못된 것입니다. 현장에 계신 분들 모두 黃俊杰의 정치적 입장을 잘 알고 계실 겁니다. 그런 그가 어떻게 대만 본토론자가 된다는 걸까요? 그는 “탈중심화”를 강조했지만 朱人求는 이를 “탈중국화”라고 말했습니다. 이 두 단어는 비록 한 글자 차이지만 그 의미는 아주 다릅니다. 陳昭瑛도 여기 계시는데 이를 증명할 수 있습니다. 唐文明의 이 같은 견해는 또 다른 오해를 불러일으킬 수 있습니다. 잠시 후에도 말씀드리겠지만, 제 비전은 동아시아에만 한정되어 있지 않고 세계시민적 관점을 가지고 있습니다. 이는 칸트(Immanuel Kant)의 영구평화론과 관련이 있으며 마지막에 논할 예정입니다. 그런 면에서 저는 이미 牟 선생의 시대를 뛰어넘었습니다. 牟宗三의 시대에는 기본적으로 중국 중심을 유지했고 여러분의 현재 입장과 비슷했습니다. 하지만 저는 일찍이 그 비전을 넘어섰습니다.

다음은 秋風의 비판에 응하려고 합니다. 2015년 9월, 저장 대학교를 방문했을 때 “텐센트 뉴스”와 인터뷰를 했었죠. 그 후 秋風은 “평화왕”에서 <유교를 논하려면 먼저 역사의 종결론에서 벗어나자>를 발표하여 저와 牟 선생의 견해를 비판했습니다. 솔직히 말해서 秋風의 많은 비판은 저를 어리둥절하게 만들었습니다. 예를 들어 그는 저와 牟 선생에게 “역사 종결론자”라는 딱지를 붙였지만 저는 그 영문을 아직도 모르겠네요. 무엇을 “역사 종결론”이라고 하는 것일까요? 이는 일본계 미국 학자인 후쿠야마(福山)의 표현으로, 민주 제도는 “인류의 이데

올로지 발전의 종착점”과 “인류의 마지막 통치 형태”라 말하고 있습니다. 하지만 “역사 종결론”이라는 표현은 매우 모호합니다. 민주 제도가 가장 합리적인 정치 제도라고 단정하는 것이 “역사 종결론”이라면 “역사 종결론자”는 또 얼마나 많겠습니까? 인류 역사가 필연적으로 가장 합리적인 정치 제도를 지향할 수밖에 없다고 보는 것이 역사 종결론이라면 “유교적 헌정”을 “역사적 신념”으로 여기며 秋風이 “현대 중국의 유일한 사상가”라고 부르는 蔣慶 또한 “역사 종결론자”입니다. 물론 마르크스(Karl Heinrich Marx)도 마찬가지죠. 홍콩·대만 신유가는 민주 제도를 “역사의 종결”로 여긴 적이 없습니다. 이들에게 민주 정치는 하나의 틀일 뿐이고 그 내용은 문화적으로 뒷받침되어야 합니다. 그런 의미에서 唐君毅는 민주 제도를 이차적인 것으로 보기도 합니다. 그러므로 이미 민주화된 사회에서 유가는 여전히 할 수 있는 일이 많습니다.

秋風은 또한 저와 牟 선생에게 “정치 중심론”이란 타이틀을 씌웠습니다. 그는 이렇게 말했습니다. “牟宗三과 李明輝 생각에는 ‘정치 중심론’이라는 이상한 경향이 있고 마치 사상의 가치를 판단하는 유일한 기준은 그것이 민주를 가져올 수 있는지이며 서양 이외의 사상은 그것이 외부로부터 민주를 전통 문명에 뿌리내릴 수 있게 촉진할 수 있는지 여부라고 생각하고 있다. 물론 과학을 더할 수도 있는데, 정치를 떠나면 신념, 사상, 가치 및 문화 그 자체로는 독립적인 가치가 없는 것 같다.” 이는 그야말로 없는 과녁에 활을 쏘는 격입니다! 저는 秋風이 제 어떤 말에서 이런 의미를 알았는지 정말 모르겠습니다. 秋風은 牟 선생이 소위 “정치 중심론”을 결사반대했다는 것을 아마 몰랐을 겁니다. 牟 선생은 한때 “정치적 민주가 확산되어 사회에서의 일상생활이 무법천지로 돌아가는” 대만 자유파의 “범민주주의”를 비판한 바 있습니다. 이른바 “범민주주의”에는 秋風이 “정치 중심론”이라고 부르는 것이 포함됩니다. 그러므로 “정치 중심론”의 딱지는 저와 牟 선생에게 쓰이기보다는 대만의 자유파에게 적용될 수 있다고 할 수 있겠죠. 여기서 秋風이 牟 선생의 사상에 대해 잘 모르고 있다는 것을 알 수 있습니다.

한 가지 더욱 터무니없는 점이 있습니다. 저는 인터뷰에서 牟 선생의 말을 인용하여 중국이 과거에 왜 민주 정치가 없었는지를 설명했습니다. 牟 선생에 따르면 중국 전통문화는 “이성의 운용 표현”을 지나치게 강조하고 “이성의 구조 표

현”을 무시했습니다. 간단히 말해서, ‘이성의 운용 표현’은 주객 관계의 “예속 관계”를 특징으로 하고 ‘이성의 구조 표현’은 주객 관계의 “대등 관계”를 특징으로 합니다. 이러한 “대등 관계”는 지식 측면에서는 과학을, 제도 측면에서는 민주 제도를 생산합니다. 과거의 중국은 “이성의 운용 표현”에 치중하여 구조 표현이 부족했기에 민주 제도가 나올 수 없었습니다. 牟 선생은 “이성의 운용 표현”을 전혀 폄하하지 않고 오히려 이는 중국문화의 장점이라고 인정했습니다. 그는 이성의 이 두 가지 표현에는 저마다의 강점이 있다고 강조했습니다. 그런데 秋風은 어떻게 이해했을까요? 그는 “牟宗三과 李明輝가 보기에, 유가 사상의 문제는 한 두 가지 구체적인 논점이나 영역에서 부족하거나 결함이 있는 것이 아니라, 사교 방식이 완전히 잘못된 것으로 서양 사상과는 서로 다른 두 가지 궤도에 있다. 서방은 당연히 정도이고 유가는 사도이며 적어도 소도라고 봐야 한다.”라고 말했습니다. 또한 牟 선생의 대학 졸업 논문이 <주역(周易)> 연구인데, 이것이 바로 牟宗三이 극도로 싫어했던 “이성의 운용 표현” 아니냐고 질문했습니다. 牟 선생이 언제 “서방은 정도이고 유가는 그릇된 길”이라 말했나요? 언제 “이성의 운용 표현”을 “극도로 혐오”한다고 했습니까? 도대체 무슨 얘기를 하고 있는지 모르겠는데, 牟 선생의 기본 관점조차 확실히 파악하지 못하고 있다니 정말 터무니없습니다! 이 같은 오해가 아직도 많은데 일일이 대응할 수는 없겠네요.

秋風의 논평은 중국의 군주 전제 제도에 대한 錢穆와 張君勱 간의 논쟁도 언급했습니다. 錢穆은 진(秦)과 한(漢) 왕조 이후의 군주 제도를 “전제 군주제”라고 부르는 것에 반대했지만 張君勱은 오히려 이 제도야말로 전제 제도라며, 기껏해야 계몽 전제주의라 할 수 있다고 여겼습니다. 秋風은 錢穆의 견해에 찬성했습니다. 그는 張君勱의 정치적 개념과 학술은 단절됐고 錢穆의 견해는 일관성 있다고 믿고 있습니다. 秋風은 “錢穆은 孫中山의 오권헌법(五權憲法) 구상을 매우 존중했는데, 이 개념의 특출점은 사대부(학자) 정치의 본질을 살려 현대 헌정 구조를 설계하는 데 있다.”라고 강조했습니다. 모두 아시다시피 錢穆은 孫中山의 오권헌법에 찬성했고 <중화민국 헌법>에도 동의하여, 孫中山을 유교의 도덕 전통의 계승자로 여기고 있습니다. 그렇다면 저는 秋風에게 질문을 하고 싶습니다. 지난 2000여 년 동안 중국의 체제가 전제 제도가 아니었다면 신해혁명(辛亥革命)의 의미는 무엇인가요? 孫中山이 왜 신해혁명을 일으키려 했을까요? 그냥 원래 제도

에 머물면 됐을 텐데, 아니면 康有爲처럼 입헌 군주제를 주장하든지 말입니다. 그래서 저는 오히려 錢穆의 사상은 단절되었고 張君勳의 사상은 일관성이 있다고 말했죠. 이 점에서 저는 秋風과 전혀 다른 견해를 가지고 있습니다.

이어서 홍콩·대만 신유가의 민주 정치 비판에 대해 이야기하겠습니다. 이 점에 대해서는 느낀 바가 있는데 멀게는 蔣慶, 가깝게는 白彤東까지, 홍콩·대만 신유가를 비판할 때 홍콩·대만 신유가가 서양의 자유 민주를 비판 없이 받아들이고 서양의 응원단으로서 서양에 가까이하고 있다고 입을 모아 말하고 있기 때문입니다. 홍콩 <신아학보(新亞學報)> 최근호에서는 <홍콩·대만 신유가의 민주에 대한 비판과 생각>이라는 翟志成의 문장을 게재했습니다. 솔직히 말해서 그는 牟 선생의 사상을 크게 오해하고 있었기에 그다지 잘 쓰인 글은 아닙니다. 翟志成은 徐復觀의 제자이기 때문에 그는 徐 선생을 치켜세우고 牟 선생을 알보는 경향이 있어 그다지 객관적이지 않습니다. 그러나 그는 이 글에서 徐復觀과 唐君毅가 서양 민주 제도를 비판한 자료를 인용했는데, 이는 참고할 만한 가치가 있습니다. 한 예로 唐 선생은 민주 제도는 일차적이 아닌 이차적인 것뿐이라고 말했습니다. 唐 선생은 또한 “1인 1표, 모든 표의 가치는 동등하다”의 합리성에 의문을 제기했습니다. 이런 비판이 성립될 수 있는지는 별개지만 항상 무엇이든 분명히 해야 하며 홍콩·대만 신유가의 서양 민주 제도에 대한 의심과 비판 또한 무시해서는 안 됩니다. 게다가 1950년대 홍콩·대만 신유가가 대만 자유파들과의 논쟁에서 서양 민주 제도의 이론적 근거에 의문을 제기한 적도 있었는데, 이를 어찌 일방적으로 서양 편에 섰다고 말할 수 있을까요? 홍콩·대만 신유가적 관점은 당연히 비판받을 수 있지만 제가 보기에는 많은 비판이 이해로부터 시작된 것이 아니라는 겁니다. 현재 양안의 교류가 빈번해지면서 홍콩·대만 신유가 관련 서적이 중국에도 출판되고 있기에 이해하려면 적어도 옛날처럼 어렵지는 않을 겁니다. 비판은 더 탄탄한 토대가 있어야 의미가 있습니다.

다음으로 말하고자 하는 부제는 “중국 유학 발전의 숨겨진 우려”입니다. 첫 번째 우려는 “쇼비니즘”입니다. 저는 인터뷰에서 <보편이란 무엇인가? 누구의 가치인가?>라는 책을 언급했습니다. 이 책은 중국에서 엄청난 호평을 받으며 재인쇄가 거듭되었죠. 그런데 혹시 다른 사람들이 이 책을 어떻게 보았을지는 생각해 본 적이 있습니까? 최근 “평황왕”이 중국 학자 劉梁劍의 <유가를 자처하는 것부

터 유가로 자신을 제한하기까지>라는 문장을 게재했는데, 바로 이 책을 비판하는 내용이었습니다. 저도 사적으로 일부 대륙의 학자들과 이 책을 논한 적이 있었는데, 적지 않은 사람이 (이 책에) 찬성하지 않고 있더군요. 홍콩과 대만 학자들 뿐 아니라 대륙의 학자들도 (이 책을 반대하는 것에) 많이 공감하고 있었습니다. 한 번 예를 들어 설명해 보겠습니다. 이 책의 20~21쪽에는 柯小剛의 발언이 한 단락 나옵니다. “홍콩·대만 신유가는 유가에도 보편적인 것이 있다고 말하지만 그들은 보편적 가치의 개념에 대해 반성하지 않고 단순하고 간단하게 자유주의의 보편적 가치를 쉽게 받아들였다. 신유가 학자는 서양 사상의 내부에 들어가 깊이 살펴보지도 않았다. 이런 (자유주의의) 내용은 어디에서 왔을까? 이게 바로 서양 사상의 정통 명맥일까? 혹시 서양 사상의 지엽이 아닐까? 이러한 것들을 중국문화에 따라 좋은지 여부를 판단해야 하지 않을까? 이런 문제를 전혀 생각하지 않은 것 같다. 그들은 유가에도 이런 것들이 있다는 것만 논증하고 지금 일시적으로 없다 하더라도 “개발”할 수 있다고 주장한다. 내가 보기에는 이것은 매우 형편없고 사상과 용기가 없으며 못난 것이다!” 만약 당신이 홍콩과 대만 학자라면 이런 말에 견딜 수 있겠습니까? (조목조목 따져 본다면) “홍콩·대만 신유가는 유가에도 보편적인 것이 있다고 말하지만 그들은 보편적 가치의 개념에 대해 반성하지 않고 단순하고 간단하게 자유주의의 보편적 가치를 쉽게 받아들였다.” 홍콩·대만 신유가는 오랫동안 자유파와 논쟁을 벌여 왔는데, 당신은 여전히 그런 무지한 말을 하고 있다니. “신유가 학자는 서양 사상의 내부에 들어가 깊이 살펴보지도 않았다. 이런 (자유주의의) 내용은 어디에서 왔을까? 이게 바로 서양 사상의 정통 명맥일까? 혹시 서양 사상의 지엽이 아닐까?” 이것은 그저 입에서 나오는 대로 말하는 겁니다. 張君勳는 평생 서양 정치학을 연구하고 정당도 창당해 제헌에 참여했는데, 柯小剛이 서양 민주 정치에 대해 그보다 더 많이 알 수 있을까요? “내가 보기에는 이것은 매우 형편없고 사상과 용기가 없으며 못난 것이다!” 아무렇게나 내뱉은 마지막 한마디는 소비니즘의 정서를 숨김없이 표출했습니다. 이런 말투로 문제를 얘기한다면 누가 당신과 대화하려 하겠습니까? 또한 유학의 발전에 어떤 도움이 될까요? 이 책에는 온통 이런 감정적인 발언으로 가득 차서 하나하나 다 열거할 수도 없습니다.

두 번째 우려는 종파 의식입니다. 이는 대륙 뿐 아니라 대만에서도 나타나고 있

습니다. 앞서 언급했듯이 유가는 매우 방대하고 복잡한 전통이기에 철학, 경학, 역사학 또는 사회과학 등 다양한 관점에서 연구할 수 있으나 또한 어느 누구도 모든 것을 다 이행할 수는 없습니다. 그러나 유감인 것은 역사학을 연구하는 사람들이 유가를 철학으로 삼는 것에 반대하고 있으며 경학을 연구하는 사람들도 이 같은 경향이 있다는 점입니다. 굳이 그럴 필요가 있을까요? 물론 유학이 단순한 철학은 아니지만 철학적 측면이 있다는 것을 부인할 수는 없으며 이런 지향점은 매우 중요합니다. 연구자마다 각기 다른 관점을 갖고 있죠. 저도 철학을 연구한 사람이지만 사학자와 경학가의 유학 연구 성과도 찾아보고는 합니다. 제가 몸담고 있는 중국문철연구소에도 경학문헌팀이 있는데, 저 또한 그들의 연구를 참고하여 때때로 인용하기도 하거든요. 이런 종파 의식은 대만 학계에도 존재합니다. 특히 중문학과 역사학에서 유학 연구를 하는 사람들은 유학을 철학으로 연구하는 것을 싫어하고, 특히 서양 철학으로 유학 연구를 하는 것을 반대합니다.

말이 나온 김에 康有爲의 문제를 이야기하고자 합니다. 牟 선생을 유학의 죄인이라고 비난할 때, 마치 화살의 과녁처럼 모든 화살이 그를 향하고 있었습니다. 그의 죄목 중 하나는 그가 서양 철학, 특히 칸트의 철학으로 유학을 해석했다는 것입니다. 그러나 康有爲야말로 최초로 서양 사상으로 유교를 해석하기 시작한 사람 중 한 분입니다. <대동서(大同書)>는 서양에서 온 것들이 얼마나 많은지를 보여줍니다. <춘추공양전(春秋公羊傳)>으로부터 온 건 오히려 표면적인 것들이죠. 예를 들면 康有爲는 <대동서>에서 부부의 도리를 폐지할 것을 주장했습니다. 부부는 평생의 약속을 하지 말아야 하고 결혼 약속은 거주공간의 임대 계약처럼 기껏해야 1년을 넘길 수 없고 짧게는 한 달보다 적어서는 안 된다는 겁니다. <대동서>의 전신은 <실리공법전서(實理公法全書)>입니다. 이 책은 원고로만 전해지다가 1976년이 되어서야 대만에서 출판되었기 때문에 알고 있는 사람은 많지 않습니다. 이 책의 관점은 훨씬 더 편향적이죠. 康有爲는 기하학의 형식을 모방하여 다양한 인류와 사물에 대한 실리, 공법, 및 비율 등의 항목을 열거했습니다. “부부문(夫婦門)” 중의 “공법(公法)”은 “남녀 모두 서로를 사랑할 경우 자기 편할 대로 내버려 두되 언약을 맺어서는 안 된다.”라는 것입니다. “공법” 외에도 인력법에서는 서로 사랑하는 남녀가 언약할 경우, 3개월을 기한으로 하고 기간이 만료되어 재언약을 한다면 같은 사람과 할 수 없으며 반드시 3개월이 지난

후 동일인과 다시 언약할 수 있도록 규정했습니다. 그는 설명에서 “공법”의 합리성을 증명하기 위해 당시 파리 시민들 사이의 이혼, 동거 및 혼외 자식에 대한 자료를 인용하기도 했습니다. 다시 말하면, 서양에서 혼인 제도가 실패한 이상 중국도 결혼 제도를 유지하지 말라는 얘기입니다. 때문에 서양의 영향을 크게 받은 康有爲야 말로 “서양으로 중국을 설명한” 장본인이라고 할 수 있습니다.

2015년 6월, 미국 연방 대법원이 동성 결혼의 합법성을 인정하자 蔣慶은 물론 자리에 계신 몇몇 분까지 강하게 이를 비판했습니다. 蔣慶은 또한 유가만이 현대 여성의 지위를 잘 잡을 수 있다 주장했죠. 康有爲의 혼인 제도 철폐는 부부, 부자와 형제의 인륜을 폐지하는 것과 같아 오류에서 삼륜을 없애는 것인데, 이것이 진정한 유가인가요? 설마 이것이 公羊家の 주장은 아니겠지요? 저는 康有爲의 전문가가 아니기에 干春松, 曾亦, 그리고 唐文明처럼 관련 전문 서적이 없습니다. 그런데 앞에 언급한 康有爲의 주장을 받아들일 수 있을지 물어본다면 대답할 수 있을까요?

제 발언의 마지막 부제는 “민족주의를 넘어”인데, 이 또한 康有爲와 관련이 있습니다. 陳明은 <대륙 신유가의 문제의식, 담론 패러다임, 사상 계보 모두 이미 갖추어져 있다>라는 글에서 康有爲의 공헌은 다음과 같다고 강조했습니다. 청나라(淸朝)가 남긴 국토를 변함없이 유지하고 민족이 분열되지 않는 전제로 민족건설(Nation building)과 국가건설(State building)을 진행했다는 것입니다. 그렇다면 우리는 현실에서 곧 곤란한 문제에 봉착하게 될 것입니다. 외몽골(外蒙古)을 다시 수복해야 할까요? 대만의 “중화민국 지도”에는 외몽골까지 포함되어 있어 “중화인민공화국 지도”보다 큼니다. 외몽골 또한 청나라로부터 이어져 왔지만 1945년 소련의 지원을 받아 독립했습니다. 외몽골은 독립할 수 있고 다른 지역은 독립할 수 없다면, 이 논리를 어떻게 설명할 수 있을까요? 또한 이른바 “민족건설”이란 중국이 하나의 민족국가가 되도록 하는 것입니다. 그러나 “민족국가”라는 개념은 전적으로 근대 서양문화의 산물로, 1648년 <베스트팔렌 조약(Peace of Westphalia)> 체결 후 서양의 “국가 주권” 개념과 결합된 결과물입니다. <베스트팔렌 조약>은 독일 뮌스터(Münster)와 오스나브뤼크(Osnabruck)에서 체결되었는데, 저는 조약을 체결한 뮌스터 시청을 참관하기도 했었죠. 康有爲의 구상은 바로 서양의 이런 부분을 흉내를 내는 것뿐이므로 이 또한 서양에 기댄 것이라



고 해야 하지 않을까요? 중국은 원래부터 “민족국가”의 개념은 없고 “천하”라는 개념만 가지고 있었습니다. 당신들은 康有爲가 서양의 “민족국가” 개념을 도입하는 것을 동의하면서 홍콩·대만 신유가가 민주 제도를 도입하는 것은 반대하는데, 이는 논리적 모순이 아닌가요?

게다가 민족주의는 이미 서양에 크나큰 재앙을 가져왔었고 두 번의 세계대전 모두 민족주의에서 비롯됐으며 그 산물이 바로 제국주의와 식민주의였습니다. 현재 서양에서는 “민족주의”와 “국가 주권”의 개념이 흔들리고 있습니다. 가장 명확한 예가 바로 EU의 설립입니다. EU는 심지어 각국의 국경까지 모두 없애버렸죠. 저는 유럽에서 여러 해 동안 살면서 국경 문제에 대한 느낌이 매우 강렬했기에 국경을 없애는 것은 고도의 통합을 통한 결과물이며 매우 어려운 일이라는 것 정도는 알고 있습니다. 그러나 안타깝게도 최근 테러와 난민 문제로 인해 국경 회복을 주장하는 여론이 대두되고 있습니다. 독일과 프랑스는 두 차례의 세계대전을 치렀고 전쟁 후 불과 50년 만에 EU 구조에서 통합을 이룩했는데, 이는 정말 대단한 일입니다. 인류의 역사에서 50년은 아주 짧은 시간이거든요. 반면 해협 양안은 같은 말을 쓰는 같은 민족이지만 60년 넘게 분열되어 왔으며 여전히 통합의 기미가 보이지 않고 있습니다. EU가 설립될 수 있었던 것은 “민족주의”와 “국가 주권”의 개념이 흔들린 데 기인할 수 있습니다. 그러나 오늘날 민족주의를 끌어안고 있는 나라는 오히려 중국과 일본을 포함한 동아시아 국가들입니다. 중국은 민족주의를 강조하고 대만 독립을 주장하는 이들도 주권 관념을 강화하기 위해 대만 민족주의에 호소하고 있습니다. 최근 중국 학계의 일부 사람들이 “천하주의”에 대해 논의한 바 있는데, 저는 이 논의는 매우 의미가 깊다고 생각하며 “민족주의”와 “국가 주권” 개념의 돌파구가 담겨 있을 수도 있다고 생각합니다. 그러나 “천하주의”는 양면성을 가지고 있습니다. 그것은 위장된 민족주의일 수 있지만 민족주의를 타파할 수도 있습니다. 예를 들어 葛兆光是 최근 대만의 <사상> 지에 <“천하”에 대한 상상 : 하나의 유토피아 상상의 배후에 있는 정치, 사상과 학술>이라는 글을 게재했습니다. 그는 趙汀陽 등이 말하는 천하주의는, 천하주의로 포장되어 있지만 실제로는 여전히 민족주의라고 비판했습니다. 그리고 許紀霖 등이 내세우는 “신천하주의”는 민족주의를 타파하려고 합니다. 관련 토론은 許紀霖과 劉擎이 편찬한 <신천하주의>를 참고하기 바랍니다. EU의

경험을 살펴보면 민족주의, 민족국가, 그리고 국가 주권과 같은 서양 개념 모두 현대 사회에 혼란을 야기하는 요소이며 반드시 방법을 마련하여 타파해야 한다는 걸 알게 될 것입니다.

저는 여기에서 칸트의 “영구평화론(永久和平論)”에 대해 이야기하겠습니다. “영구평화론”은 칸트가 1795년에 내놓은 것입니다. 칸트의 조국은 프로이센(Preussen)이고 프로이센은 전제 군주 국가였습니다. 프랑스 대혁명 후 프로이센과 오스트리아는 프랑스의 전제 군주제 부활을 위해 연합군을 보냈지만 패전했습니다. 칸트는 프로이센이 프랑스 내정에 간섭해서는 안 된다고 생각했기에 조국의 패전을 매우 기뻐하며, 소설 <영구평화론>이라는 책을 편찬했습니다. 칸트는 정말 애국심이 없었습니다! 칸트의 “영구평화론”은 유럽의 민족국가 구도에서 나왔지만 세계 시민주의로 통하기 때문에 민족주의를 돌파할 기회를 가지고 있었습니다. 칸트는 또한 유럽의 식민주의를 솔직하게 비판하고 식민국가에 대한 중국과 일본의 저항을 칭찬하기도 했습니다. 그는 아마도 유럽에서 가장 먼저 식민주의를 비판한 사상가일 것입니다. 2015년 11월, 저는 중산(中山) 대학교에서 일본의 칸트 전문가인 마키노 에이지(牧野英二) 교수와 칸트의 “영구평화론”에 대해 토론했습니다. 당시 마키노 교수는 칸트의 “영구평화론”을 바탕으로 일본 아베(安倍晋三) 정권의 민족주의를 비판했고 저는 이를 현재 중국의 “천하주의”에 관한 토론과 연결시켰죠. 칸트와 마찬가지로 마키노 교수도 애국심이 없었습니다! 그러나 여기서는 이 문제에 대해 더 많은 이야기를 할 수 없을 것 같네요.

### [토론 세션]

**任劍濤** : 明輝 선생의 연설에 감사를 표합니다. 입장이 매우 분명한 것은 알겠으나, 사실무근임을 밝히는 비중이 너무 크고 주로 대륙 신유가의 당신에 대한 비판이 부당함을 해명하려는 것 같네요. 그러나 홍콩·대만 신유가의 입장을 밝히는 데는 아무래도 부족한 감이 있는 것 같습니다. 공정한 토론을 위해 기조연설자는 서로 답변하지 않기로 하고, 이 세션에서는 陳明이 발언할 기회를 박탈하겠습니다. 자기 발표 시간이 있으니, 발언권이 있을 때 이야기하면 됩니다. 따라서 먼저 나머지 네 분부터 토론에 들어가도록 하고 양측 참여자는 모두 발언할 수

있습니다. 논평은 최대한 짧게 하시고 질의하시려면 여러 질문 대신 한 가지만 부탁드립니다.

唐文明 : 많은 오해를 풀어준李 선생에게 감사드립니다. 그럼 간단히 제 의견에 대해 말씀드리겠습니다. 첫 번째는 비판의 의미에 대해서입니다. 우리가 직면한 것이 진정한 문제라면 그 비판은 의미가 있죠. 저도 늘 남을 비판하지만 비판할 때 비판의 상대가 누구인지는 생각하지 않으며 문제가 중요하고 분명하게 말을 해야 한다고 생각할 때면 반드시 부딪혀야 한다고 생각합니다. 따지고 보면 진지한 비판은 양측 모두에 좋은 영향을 끼치기 때문에 우리 토론이 감정싸움으로 치닫지 않기를 바랍니다.

李 선생이 방금 말씀하신 부분에서 저는 본토의식에 관해 해명을 좀 하려고 합니다. 사실 저는李 선생의 본토의식을 비난하려고 했던 것은 아닙니다.李 선생 스스로의 분석은 牟宗三을 홍콩·대만 신유가로 간주할 수 없다는 제 견해의 정확도를 간접적으로 증명하고 있거든요. 제가 처음으로 현재의 논쟁 중에 강렬한 본토의식이 있다고 느낀 것은 <사상> 지가 발표한 그 글들을 봤을 때입니다. 우리의 문제의식은 확연히 다릅니다. 예를 들어 <사상> 지에 실린 글에서 대륙 신유가에 대한 공통된 우려가 있었는데, 그게 바로 중국의 쇼비니즘이 되었다는 것이며李 선생도 방금 이 점을 말씀하셨죠. 그런 걱정을 한다고 꼭 본토의식을 의미한다고 할 수는 없지만 솔직히 어느 정도의 본토의식 없이는 이렇게 일치된 우려가 나오기는 어렵다고 생각합니다. 게다가 기본적으로, 특히 유교와 관련 있는 본토의식을 나쁘다고만 생각하지 않습니다. 유학은 원래 민족과 국가를 뛰어넘는 위대한 전통이기에 대만 유학, 홍콩 유학, 보스턴 유학, 그리고 쓰촨 유학이 있고 앞으로는 아프리카 유학도 있을지 모르겠네요. 저는 모두 매우 좋다고 생각합니다. 다만 뚜렷한 본토의식으로 인해 지나치게 민감하다면 다소 편파적인 부분에 문제가 집중될 수 있습니다. 민족주의는 현대 이래 가장 강력한 정치 학설로, 그 자체가 커다란 힘을 갖고 있기에 유학의 도움을 전혀 필요하지 않지만 중국의 민족주의를 “문명화”하기 위해서는 반드시 유가가 필요합니다. 일찍이 동료인 대니얼 A. 벨(Daniel A. Bell) 교수의 글을 평론하면서, “유가가 민족주의를 구한다”라고 요약한 적이 있습니다. 즉, 중국의 민족주의에 유가적 요소가 있는

것은 중국인과 세계의 축복이라는 것입니다. <사상> 지에 글을 올린 선배들은 대부분 유학에 조예가 깊은 저명한 학자들인데, 왜 유가와 중국 민족주의의 결합을 걱정하고 있는지 모르겠네요. 저는 대만 학계에서 동아시아 유학 문제를 다루는 것은 매우 의미가 있다고 생각하지만, 동아시아 유학의 논제가 돋보이는 것은 대만 독립의 힘과 대륙의 힘 사이의 틈새에서 만들어진 산물이라는 것 또한 부인할 수 없습니다. 논제가 설정된 포지션을 적절하게 이해하려면 적당한 균형각을 가지고 있어야 합니다. 朱人求와 고야스 노부쿠니 양측에서 펼친 비판은 동아시아 유학 논제의 상황 인식과 사상적 정체성을 실감할 수는 없지만 오히려 이 논제의 양쪽 끝을 선명하게 보여줍니다.

康有爲와 牟宗三에 관해 어떤 의미에서 저는 牟宗三과 康有爲가 대립한다고 여기지 않으며, 기본적으로 현대 유학은 모두 康有爲가 개척한 방향에 있다고 생각합니다. 물론 康有爲의 생각이 복잡하고 모순되기 때문이기도 하죠. <대동서>의 경우 아마 康有爲가 쓴 최악의 책일 수도 있습니다. 이는 저의 어떤 개인적 편견 아니라 유가적 도리에 따라 추론한 것입니다. 康有爲 본인도 <대동서>의 사상을 줄곧 반성해 왔습니다. 우선 그의 저술은 처음에는 제자들에게만 사적으로 전수되었고 원고는 있어도 신해혁명 이후까지는 출판되지 못했습니다. 다음으로, 1904년 유럽 여행 이후 그의 역사 시대 상황 전반에 대한 판단이 크게 조정됐습니다. 간단히 말해서, 전에는 서양이 이미 태평의 시대에 이르렀고 중국은 여전히 난세에 처해 있다고 여겼지만, 유럽 여행 후에는 서양도 중국과 마찬가지로 난세를 거치고 있다고 생각하게 됐습니다.

干春松 : 방금 언급한 몇 가지 문제에 대해 두 가지로 설명을 하겠습니다. 첫째, 민족국가와 국토에 관한 문제입니다. 우리 모두 康有爲가 한편으로는 孔子를 계승했지만 사실상 많은 서양 관념을 흡수했다는 것을 알고 있습니다. 그에 대한 이러한 인식은 청나라 말엽부터 이미 있었죠. 이를테면 “외모는 孔子와 같지만 마음은 오랑캐와 같다”라는 말이 있습니다. 康有爲를 비판하는 많은 사람이 주로이 점, 즉 康有爲가 유가에 얼마나 “충실”했는지부터 시작합니다. 이 문제는 사실 두 가지 측면에서 나타낼 수 있습니다. 첫째로 유가는 서양 사상을 받아들여도 되는지, 둘째는 유가는 민족국가의 문제와 같은 서양에서 처음 나타난 새로운 문

제에 미리 대응할 필요가 있는지입니다.

저는 康有爲의 사상에 관해서 우선 전체적이고 구조적인 인식부터 세워야 한다고 생각하고 있는데, 康有爲는 많은 책을 저술했으며 담론에도 많은 변화가 있었습니다. 그의 전체적인 관념에 대한 인식이 없다면, 그의 단편적 말들에 의해 “이끌려”가게 될 것이며 현재 康有爲에 대해 이루어지고 있는 많은 토론 모두 이와 같습니다. 여러분이 방금 토론한 “민족국가”의 문제를 예를 들면, 康有爲의 많은 담론은 국가와 관련이 있지만 근본적으로 康有爲는 국가의 가치를 특별히 높게 평가하지 않습니다. 그런데 그는 우리가 전 세계가 각축전을 벌이는 처지에 놓인 만큼 중국도 벗어날 수 없기에 국가를 세워야 한다고 했습니다. 이와 관련하여 국토는 국가의 요체로 康有爲는 “중국 보존”이라는 표현을 썼습니다. 현대 중국 영토는 강대국에 의해 계속 분할되었기에 그의 국가 관념은 국가 보존, 국가 영토와 자원 보존에 특별한 관심을 기울이고 있습니다.

이 문제와 관련해서 唐文明의 견해에 대해 한 말씀 드리면, 방금 <대동서>를 반복해서 말했는데 唐文明은 이에 대해 설명한 것입니다. 사실 唐文明과 우리는 사적으로 <대동서>에 대해 많이 토론하고 있었는데, 그의 관점은 바로 이 책이 없었다면 가장 좋았을 것이라는 거죠. 하지만 저는 그렇게 생각하지 않습니다. 방금 <대동서>에는 서양의 것이 많이 있고 심지어 부부 제도와 가족 제도 등, 일부에서는 유가의 중심 가치를 파괴하기도 한다고 말씀하셨습니다. 모두가 사실이지만 康有爲의 체계에서 <대동서>의 의미를 어떻게 이해해야 할까요? 이는 쉽게 단언할 수 없습니다. 康有爲는 살아생전 방금 말씀하신 <실리공법전서>를 포함한 <대동서> 원본을 온전히 공개한 적이 없습니다. 사실 1888년경에 이미 완료했지만 풀버전의 발행은 그가 세상을 떠난 후, 혹은 더 늦은 시기였습니다. 저는 이 같은 작품도 그가 집필할 때는 나름의 깊은 생각이 있었다고 생각합니다. 그가 구상한 삼세설(三世說)로 볼 때, (대동서에서 다루는) 대동세계는 미래에 대한 구상입니다. 또 어떤 의미에서는 미래지향적 사고로 현재의 일에 대해 썼다고 볼 수도 있습니다. “거란세(據亂世), 승평세(升平世), 태평세(太平世)”라는 “삼세”설에서 태평세가 미래의 세상인 만큼 “대동세계”를 즉시 현실화하겠다는 의미는 아니었습니다.

현재 우리가 이 문제의 토론을 서두르지 않는 이유는 汪暉와 같은 학자들이

<대동서>를 康有爲 사상의 주축으로 놓고 논하고 있으며 李澤厚의 康有爲 연구 또한 이런 경향을 가지고 있기 때문입니다. 제 생각에는 이 같은 경향의 가장 큰 문제는 바로 康有爲의 이상적인 차원이자 일반에게 공개하지 않는 것을 康有爲의 중점 주제로 보는 것인데요, 이렇게 하다 보니 이상적 추구하고 현실적 전략 사이에 어느 정도 어려움이 생기게 됩니다.

따라서 康有爲가 문제를 토론하는 구조인 “거난세, 승평세, 태평세”의 세 가지 “세계”의 내용을 함께 놓고 토론한다면, 康有爲 사상은 몹시 혼란스럽고 확실치 않을 수밖에 없을 것입니다. 그 틀 안에 더 깊이 들어가서 본다면, 그는 서로 다른 “세계”에 대해 다른 배분과 이해를 하고 있지만 그러한 틀 자체도 서양의 영향을 받았다고 할 수 있습니다. 그러나 이 내용을 한 곳에 모아 놓고 다루는 것은 분명 잘못된 것이고 康有爲의 어떤 문장에 있는 특정 표현을 그의 문제를 설명하기 위한 예로 사용할 수 없는 것 또한 사실입니다.

**鄭宗義** : 明輝 선생이 방금 자신의 관찰과 우려 중 일부를 언급했는데, 저 또한 동감합니다. 그러나 저는 대륙 학자(陳明 등과 같이 대륙 신유가를 자처하는 사람)들의 담화의 맥락(Discourse)을 잘 이해하지 못하며, 아는 척도 하지 않을 것입니다. 실제로 학자들은 담론의 특정 맥락에서 관념, 사상, 또는 주장을 내놓습니다. 즉, 사회 문화적 환경의 일부 문제에 대처하기 위함이죠. 논제와 담화의 맥락이 다르다면, 모두가 유학을 연구한다고 할지라도 연구주제, 접근 방식 및 이해는 여전히 서로 다를 것이고 서로를 제대로 아는 것은 또한 쉽지만은 않을 것입니다. 예를 들면 얼마 전, 홍콩 침례 대학교 饒宗頤 국학원 주최로 열린 ‘유학과 보편적 가치를 다시 생각하자’는 세미나에 참석했는데, 좌중의 대륙 학자들은 毛澤東의 지위를 어떻게 정립시킬 것인가를 얘기했지만 저 같은 홍콩 학자들은 그 중요성을 잘 이해하지 못했습니다. 예를 하나 더 들자면, 대만 학계는 지난 10여 년간 동아시아 유학 연구를 제창해 왔지만 홍콩 학자들은 이 또한 이상하게 느낄 것입니다. 물론 이론적으로 봤을 때 동아시아에서 유학은 학문상의 원리나 법칙에서 연구할 만한 가치가 있는 과제지만, 이 문제를 발전시키고 적극 제창하는 불이 일게 된 이유는 무엇일까요? 이는 분명 대만의 정치 발전 배경과 밀접한 관련이 있어 보입니다. 아마도 현재 대만 학자들에게 유학은 중국의 것일

뿐만 아니라 대만, 일본, 한국, 그리고 베트남과 같은 동아시아 사회의 공통된 이념적 자원이기도 하기 때문이죠. 다시 말하자면, 지정학적 의미가 아니라 더 큰 문화적 정체성의 의미에서 “중국”을 말해야 한다는 것입니다. 지금 陳明은 康有爲 사상의 중요성을 강조하면서, 이는 유가 학자가 중국의 자유주의와 신좌파 등 여러 방면과 서로 마찰하여 나온 것이라 말했습니다. 그렇다면 (중국대륙 이외의) 외부인은 발언의 맥락에서 벗어나게 되고 또 이로 인해 당연히 많은 의혹이 제기될 수밖에 없습니다. 그러므로 진정 서로 간의 이해를 증진시키길 원한다면 아마도 상대방의 표현 맥락으로 들어가려고 노력해야 하겠지만, 이는 쉽지 않고 이해하기도 어렵습니다. 홍콩 학자들의 담론 맥락은 순수한 학문이고 현실 정치적 배려와는 거리가 멍니다. 홍콩과 대만의 신유학자인 唐君毅, 牟宗三, 그리고 劉述先 모두 홍콩에서 강의한 적이 있고 유학을 더 발전시키며 꽃이 시들어 가는 상황에서도 뿌리를 내릴 수 있게 노력했지만, 이런 노력은 전적으로 문화 사상 측면이지 현실 정치와 관련이 없습니다. 牟宗三은 홍콩에서 자신은 그저 스쳐 지나가는 손님일 뿐이라고 했습니다. 그 후 홍콩의 유학은 더욱 학술화(아카데미화) 되었죠. 현재 홍콩은 정치 체제 개혁과 일국양제를 어떻게 이해하느냐 등의 문제로 정치적 혼란을 겪고 있지만 그 가운데 유학은 빠져 있습니다. 중국과 대만의 학술계에서 나타난 유학과 현실 정치의 관계에 대한 각종 담론은, 홍콩의 유학자들에게는 단지 학술적 관찰과 탐구의 대상뿐입니다. 이런 점에서 홍콩의 상황은 실제로 중국과 대만에 크게 뒤쳐져 있는 게 사실입니다.

다음으로 종파가 가져올 부정적 효과에 대해서도 주목할 필요가 있다고 생각합니다. 오늘날 우리는 현대의 신유가 즉, 홍콩·대만 신유가를 하나의 학파로 보는 데 익숙하지만 그 출현과 형성은 실제로 우연한 일이며, 사실 이들은 처음부터 종파 의식에 대해 높은 수준의 경계를 유지해 왔습니다. 현대 신유가라는 명칭은 최초 샬롯 퍼스(Charlotte Furth)가 편찬한 논문집 *The Limits of Change* (변화의 한계, 1976)에 수록된 張灝의 “New Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China”, 중문으로도 <신유가와 현대 중국의 사상 위기>라고 번역된 영어 논문으로 거슬러 올라갈 수 있습니다. 이 논문집은 미국의 중국 근현대사 연구 학계가 중국의 “문화 보수주의”를 직시하기 시작한 선구자라고 할 수 있습니다. 즉, 전통문화에 대한 중국 근현대 문화 보수주의자들의 변호를

단지 심리적이고 감정적으로 전통에 연연하는 것으로 보지 않고 그들의 배경을 알아보기 시작한 것이죠. 張灝의 이 글은 주로 唐君毅가 초안을 작성하고 1958년 牟宗三, 徐復觀, 그리고 張君勱가 합동 발표한 <중국문화를 세계에 알리는 선언문>에 대해 논하고 있습니다. 張灝는 그들을 신유가(new Confucianism)라고 불렀습니다. 이 글은 중국어로 번역되어 중국 학계에 소개되었고 1980년대부터 “당대 신유가”라는 표현이 점차 만들어졌습니다. 다시 1986년에 이르러 중국에서는 方克立이 “현대 신유가 사조 연구”를 주관하면서 “신유가”라는 이름의 지칭 대상 문제는 더욱 복잡해졌습니다. 그러나 어쨌든 1958년 선언문 첫머리의 문구를 주의 깊게 읽어 보면, 唐君毅와 牟宗三 등도 합동 선언문 발표가 다른 사람들에게 종파로 비추어질 수 있다는 점을 크게 우려하고 있었음을 알 수 있습니다. 그들은 중국 문화에 대한 인식과 그 전망에 대해 공통된 견해를 가지고 있을 뿐만 아니라(완전히 똑같지 않더라도 상이한 부분의 비중이 공통된 부분보다 작음), 학계(특히 서양 학자)의 대중적 오해를 바로잡으려고 했기 때문에 결국 선언문을 발표하기로 했으며, 이로 인해 사상운동이 일어나기를 기대했습니다(종파를 세우는 것이 아님). 그런데 사실 이것은 결코 근거 없는 우려가 아니었습니다. 張君勱가 錢穆에게 편지를 보내 합동 선언문 발표를 하자고 하자, 錢穆은 자신이 종파나 파벌을 만든다는 오해를 받기 싫다는 이유로 거절했습니다. 방금 明輝 선생은 陳明 등이 종파 의식이 있다고 했는데 당신들은 확실히 “강당”, 중국 신유가를 자처하고 있습니다. 이토록 기치를 명확하게 한다면 장점으로 당신들의 입장을 표현할 수는 있겠지만 단점은 단힌 마음을 조성하고 당동벌이(黨同伐異)를 조장하기 쉽다는 것입니다. 저는 이런 식으로 학문을 토론하는 것을 좋아하지 않고 또 어떠한 학술적 당파를 자처하고 싶지도 않습니다. 의심할 여지 없이 유학을 열심히 연구하는 사람들은 모두 자신의 이해와 깨달음이 있을 것이고 뜻을 같이 하는 사람을 찾을 수도 있겠지만, 이는 학자의 “취지”일 뿐 굳이 “당파”일 필요는 없거든요. 章學誠의 “학자는 종주가 없어서는 안 되지만 종파가 있어서는 절대 안 된다”(《저동학술(浙東學術)》)라는 표현은 매우 적절합니다.

게다가 종파 의식의 부정적 효과는 오늘 아침 陳明의 개회사에서 이미 어느 정도 드러났습니다. 陳明은 대륙의 일부 사람들은 그들 몇몇이 신유가를 대표하는 것에 불만을 품고 있으며 질투할 것이라 말했는데, 이게 바로 종파적 의식 때



문 아닐까요? 사실 밖에서 보면 현재 대륙 유가 연구의 스펙트럼이 너무 넓어서 하나의 목소리로만 대표할 수 없다는 것을 느낄 수 있습니다. 소위 말하는 “강당”은 康有爲의 중요성을 강조하고 헌정주의와 시민 종교 등을 주장하며 주로 20년 전 蔣慶이 강의한 공양학(公羊學)과 정치 유학의 맥락에서 변화하여 생긴 것입니다. 하지만 다른 목소리도 적지 않습니다. 그들도 당신들이 “대륙 신유가”를 대표하는 것에 동의할까요? 예를 들어 陳來의 최근 저서 <인학본체론(仁學本體論)>은 20세기 유가 철학의 꽃은 다섯 잎이 있으며(熊十力, 梁漱溟, 馬一浮, 馮友蘭, 賀麟) 당대의 연구가 이 다섯 분과 연결시키지 못하고 자기 말만 하면 취할 바가 못 된다고 했습니다. 숨은 뜻은 그 또한 이 전승의 실마리를 이어받고 있다는 것이죠. 그는 인체(仁體)에 대해 탐구하고 긍정하는데, 여러분은 정치 유학의 관점에서 볼 때 여전히 심성 유학의 범위에 있다고 혐오할지도 모릅니다. 그러나 그는 인체는 바로 본체(本體)이고 실체(實體)이며 총체(總體)라고 주장하는데, 여기서 만물은 공생 공존하여 하나가 되고 근대 서양의 개인주의는 존재하지 못합니다. 이 또한 정치 철학의 의미를 담고 있으며 심성 유가에서도 정치에 대한 관심을 버리지 않음을 보여주기도 합니다. 전반적으로 말하면, “대륙 신유가”가 하나의 목소리로 대표될 가능성은 그다지 크지 않으며 여기서 종파를 휘저어 놓으면 서로를 배척하고 상호 비난하며 심지어 서로를 외면하는 상황을 유발할 뿐입니다. 제 말은 우리가 한편으로는 자신의 관념과 생각을 세워야 하지만 서로 다른 점을 말하는 것은 우리가 어떻게 하면 서로 더 많은 대화를 촉진하고 서로 연구하면서 다양하고 풍부한 목소리로 유학의 발전을 도모할 것인지를 말하려는 것입니다.

**陳昭瑛** : 明輝 선생의 일부 비판이 야기한 반향은 양안 유학자의 갈등이나 신유가의 싸움으로 해석되었는데, 저는 그렇게 엄중하지는 않다고 봅니다. 토론을 불러일으킴으로 인해 우리가 융합될 수 있다면, 저는 이 또한 좋다고 생각하거든요. 明輝 선생의 방금 한 발언에 저는 몇 가지를 추가하겠습니다.

EU가 민족주의를 극복할 수 있었다는 사실은 전쟁 후 독일의 태도와 밀접한 관련이 있는데, 독일이 계속해서 진심으로 사과했다는 것입니다. 동아시아가 오늘날 민족주의를 극복하지 못하는 것 또한 침략자 일본의 태도와 밀접한 관련이

있습니다. 침략을 당한 차식민지였던 중국은 지금까지도 일정한 자아 방위성을 갖지 않을 수 없기 때문에 민족주의는 말할 것도 없겠죠. 저는 민족주의를 걱정하지 않으며 그것이 소비니즘이라 생각하지도 않습니다. 제가 걱정하는 것은 대륙 신유가의 남성 우월주의입니다. 예를 들면 유가가 여성을 안돈(安頓)시키려 하고 심지어 첩을 두는 게 좋은 제도라고 말하는 것은 매우 부적절합니다.

두 번째는 본토와 중국의 개념에 대한 것인데, 저는 대만 독립주의자들이 대만에서 본토담론을 독점해서는 안 된다고 생각합니다. 본토의식은 매우 정상이며 이는 고국을 사랑하는 사람이라면 누구나 갖고 있어야 할 감정이니, 대만 독립주의자들이 독점해서는 안 됩니다. 저는 대만의 진정한 본토의식과 본토정신 자체가 중국문화를 담고 있고 중국문화는 대만에서 수백 년 동안 발전해 왔으며 일찍이 뿌리를 내렸기에 본토문화의 일부라고 생각합니다. 그래서 본토는 중국과 대립하지 않는다고 생각하는데, 대만과 중국과 대립되는 개념이 됐다면 그것은 일부 정치인의 노림수일 것입니다. 저는 신유가 사업을 맡겠다고 나선 대륙의 사람들을 보면 매우 기쁩니다. 그리고 대륙 신유가가 나오지 않았다면 오히려 이상한 일일 겁니다. 개혁 개방 이후 중국은 점차 다원적 사회를 형성해 가고 있는데, 유가에서 목소리를 내지 않았거나 학계에서만 낼 뿐 민간 사회에서는 나오지 않았다면 이것이야말로 이상한 것입니다. 유가는 생명력 있는 학문이라서 외부의 압력이 해소되면 자연스럽게 싹이 트고 꽃이 피며 열매를 맺을 것이니, 이는 생명력의 자연스러운 표현으로 반드시 존재할 것입니다. 누가 될지 누가 맡겠다고 하든지, 모두 좋은 일이죠. 일부 학자들은 민간 활동의 책임을 맡은 이들이 스스로를 “대륙 신유가”라고 자칭하는 것은 바람직하지 않다고 하지만, 저는 이런 생각 자체가 너무 학구적일 수 있다고 생각합니다. 이에 비해 대륙의 신유학자들의 이 같은 책임을 지겠다는 용기는 매우 좋다고 생각이 됩니다. 牟 선생이 용기의 책임과 의리의 책임을 언급하셨는데, 대만의 대학교나 중앙연구원의 학자들이 의리의 책임을 담당하고 있다면, 대륙 신유학자들은 용기의 책임을 지고 있다고 할 수 있습니다. 우리가 함께 노력한다면, 양안은 용기와 의리의 책임 모두 담당하게 될 것입니다.

曾亦 : 우리는 용기의 책임을 지고 있을 뿐만 아니라 의리의 책임도 담당하고 있다고 생각합니다. 宗義 선생은 방금 우리가 종파 의식이 있다고 비판했는데, 사실 우리는 康有爲의 중요성을 함께 인식했기에 康有爲에 대한 사고, 나아가 경학에 대한 연구를 통해 현대 신유가의 다른 길을 개척하고자 한 것입니다. 우리가 “홍콩·대만 신유가”라는 표현에 동의하는지 여부와 관계없이 적어도 지난 100년간 주류였던 현대 신유가는 熊十力과 牟宗三 등을 주축으로 하여 발전했다 할 수 있습니다. 따라서 “康有爲로 회귀”를 말하는 것은 사실 현대 신유가의 또 다른 길을 찾을 수 있을지 모색하고 있는 것인데, 이는 현대 유학의 연구 영역을 넓힐 뿐만 아니라 지난 백 년 동안 중국이 걸어온 길에 대한 해석력도 더 갖추고 현실에서 제기되는 각종 문제도 대처할 수 있을 것입니다. 이것이 바로 우리가 담당할 의리의 책임이라고 생각합니다.

또한 몇 가지 문제에 대해 논하고자 합니다. 하나는 李明輝가 언급한 <대동서> 관련 문제입니다. 조금 전 干春松과 唐文明도 이야기했으니, 제가 이어서 간단히 몇 마디만 하겠습니다. 현재 도덕적으로 康有爲를 비판하고 있는 많은 학자, 특히 유교적 입장에서의 비판은 대부분 康有爲의 <대동서>에 집중되어 있습니다. 이는 <대동서>의 많은 표현이 전통적인 유가윤리를 완전히 넘어섰고 심지어 유가윤리와 반대되기 때문이죠. 그렇다면 이 문제를 어떻게 봐야 할까요? 방금 干春松이 <공양(公羊)>의 ‘삼세설’의 틀을 제쳐 놓으면 안 된다고 언급했는데, 이에 강력히 동의합니다. 康有爲는 군신, 부자, 그리고 부부 등과 같이 우리가 흔히 말하는 유학적 윤리를 “거란세”의 법칙이라고 봅니다. 하지만 <대동서>는 “승평세” 또는 “태평세”의 관점에서 문제를 생각하고 있죠. 즉, 미래의 이상 사회의 인륜의 준칙은 “거란세”에 언급된 군신, 부자 및 부부와는 다를 것입니다. 현재 중국은 “승평세”나 “태평세”에 접어들지는 않았지만 기본적으로 전통 유학의 윤리에서 벗어났다는 것을 쉽게 알 수 있죠. “삼세론”과 같은 역사 단계론의 관점에서 본다면, <대동서>의 온 세상을 깜짝 놀라게 한 표현이 사실 유가윤리와 모순되지 않는다는 점을 알 수 있습니다. 이는 결국 서로 다른 역사적 단계에서의 인륜 준칙이기 때문입니다.

그렇다면 <대동서>는 서양의 영향을 받은 것일까요, 아니면 康有爲 개인의 발상일까요? 梁啓超는 康有爲가 외국어를 할 줄 몰랐다고 하면서 그의 시대를 앞

서간 사상 중 많은 부분이 실제 개인적인 깨달음에서 비롯되었으며 게다가 형성 시기도 비교적 이른 편이라 말했습니다. 방금 李 선생이 <실리공법전서>를 말했는데, 사실 <대동서>에 있는 많은 가르침이 <실리공법전서>에서 이미 형성되었습니다. 당시 서양의 영향을 얼마나 많이 받았을까요? 이는 말하기 어렵습니다. 康有爲는 오래전 가족 내 여성의 낮은 지위, 특히 전족(纏足)의 고통에 느낀 바가 있다고 말했듯이, 이같이 피부에 와 닿는 깨달음은 전통적 유가윤리에 대한 그의 비판을 포함하여 미래 사회의 비전에 자연스럽게 영향을 끼칠 것임을 알 수 있지만, 그렇다고 서양의 사상에서 비롯된 것은 아닙니다.

둘째, 李明輝의 민족주의에 대한 비판입니다. 우선 康有爲가 말한 민족주의는 당시의 혁명당과는 다릅니다. 孫中山과 章太炎은 단지 만주족을 축출하고 싶었고 혁명의 목표는 한족의 18개 성을 유지하는 데에 지나지 않았지만, 康有爲는 혁명 이후 소수민족이 분열될 위험을 걱정했습니다. 사실 신해혁명 이후 중국의 분열이 코앞에 닥쳐서 康有爲는 “입헌 군주제”란 방법으로 모든 민족을 “공화국”의 정치적 틀 안에 두려고 했습니다. 원래 서양의 “민족국가”의 개념에 따르면 하나의 민족이 하나의 국가를 이루는 것인데, 중국과 같이 광활한 국토와 많은 인구를 가진 다민족 국가의 경우 논리적으로 분열될 수밖에 없습니다. 하지만 “대일통(大一統)”이라는 개념에 깊은 영향을 받은 유학자로서 康有爲는 청나라가 남긴 광활한 국토를 공화국이 온전히 물려받아, 한족, 만주족, 몽골족, 회족, 그리고 티베트족 등 각 민족이 전과 다름없이 함께 생활할 수 있도록 하는 데 더 큰 관심을 갖고 있습니다.

李 선생이 말씀하신 한국인이 우려하는 민족주의는 康有爲가 말한 민족주의가 아닐 뿐만 아니라 孫中山과 章太炎이 언급한 민족주의와도 다릅니다. 그것은 중국이 동아시아 전통 구도에서의 주도적 지위를 되찾는 것에 대한 걱정에서 비롯된 것으로 보입니다. 물론 정말 그런 날이 온다면, 이는 우리 중국인 모두에게 다행스럽고 고무적인 일이 될 것입니다.

셋째, 宗義 선생이 종파 의식을 갖고 있다고 비평한 것은 아마도 우리가 홍콩·대만 신유가를 비판해서 그런 것 같습니다. 그리고 우리 몇몇이 소위 “강당”을 형성하고 있는데, 그 수가 좀 많기 때문입니다. 사실 오늘날 유학을 연구하는 사람도 많고 스펙트럼 또한 복잡합니다. 학술적 유파의 형성은 원래 유학의 변영을

보여주는 표징입니다. 역사적으로 많은 시기, 예를 들면 선진(先秦)이든 송(宋)·명(明)이든 학파가 많고 논쟁이 격렬했던 것은 모두 정상이며 이상하게 생각할 필요가 없습니다.

**陳璧生** : 제가 하려는 말을 앞서 몇 분이 거의 다 말씀하셔서 간단하게 의견을 보충할 수밖에 없을 것 같네요. 방금 李明輝가 언급한 종파 의식 문제에 대한 제 생각을 몇 가지만 덧붙이고자 합니다. 제가 개인적으로 살펴본바, 대륙 신유가와 홍콩·대만 신유가가 있다면, 이는 지역과 사람으로 구분하기보다 이론적인 형태로 구별하는 것입니다. 다시 말하자면, 대륙에도 많은 홍콩·대만 신유가가 있고 홍콩과 대만에도 대륙 신유가가 많다는 것이죠. 이 두 개념으로 대륙과 홍콩·대만에 있는 유학에 대해 같은 마음과 믿음을 가진 학자들을 구별한다는 것은 아무런 의미가 없다고 생각합니다. 방금 보내 준 발언 요강을 보고 唐文明과 개인적으로 얘기를 나눴는데, 陳昭瑛의 논문을 볼 때 소위 말하는 전형적인 “대륙 신유가”의 담론 방식이 느껴졌다는 것입니다. 대륙의 신유가가 발전하면서 스스로 종파 의식을 형성하는 일은 그리 많지 않았지만 강제로 분류된 것 또한 적지 않았습니다. 이는 많은 오해, 심지어 말도 안 되는 오해까지도 야기하죠. 한 예로 陳昭瑛이 언급한 남성 우월주의 발언은 사실 대륙 유학자들이 제창한 경우도 적고 이에 동의하는 이도 거의 없습니다. 李明輝가 읽은 <보편이란 무엇인가? 누구의 가치인가?>에 있는 글들은 회의 토론을 정리한 것입니다. 자리에 계신 분 중 몇몇도 참여하셨죠. 그러나 이 책에는 하나의 입장이 아닌 여러 서로 다른 입장이 있습니다. 결론적으로 말하자면, 요즘 사용하기 시작한 “대륙 신유가”라는 명칭은 사실 처음부터 갈라져 있었고 유학에 대한 더 많이 공감하고 현대화 과정에서 유학이 더욱 중요한 역할을 발휘했으면 하는 매우 공허한 기본 동기 외에는 공통된 이론적 입장이 별로 없습니다.

**謝大宇** : 오늘 이 모임에 초대된 이유가 제가 牟 선생의 제자라는 점 때문이라면 이치에 맞다고 할 수 있는 것 같네요. 그러나 솔직히 말해 지난 10년 동안의 제 주요 연구는 신유가의 맥락에서 이루어진 것은 아니었습니다. 물론 제 연구와 신유가의 문제의식에도 일치한 부분은 있습니다. 최근 수년 제 연구의 일부

는 양안의 실제 정치 문제와 비교적 관련이 있는데, 이 문제에 있어서 특히 明輝 선생이 방금 언급한 국가 주권의 문제에 대해 저는 계속 양면 작전을 하는 느낌이었습니다. 대만에서 저는 대만 민족주의가 말하는 국가 주권 문제에 직면해 있습니다. 사실 대만은 수년에 걸쳐 대만의 이름으로 하는 신국가의식을 지속적으로 세워 왔으며 현재는 이미 완성된 상태로 신국가의식이 구축되었습니다. 양안의 평화를 위해 우리는 줄곧 이 상황을 돌파하려고 시도해 왔습니다. 하지만 한편으로 대만의 신민족의식 구축 문제에 직면해 있고 또 다른 한편으로 우리가 대륙으로 가서 대만에 숨 쉴 공간을 좀 내줬으면 좋겠다고 설득하지만 항상 좌절하고 맙니다. 사실 최근 몇 년 동안 저는 대만 사회와 대륙을 설득하려고 노력했기에 신유가가 아닌 종횡가(縱橫家) 같다는 농담을 자주 해 왔습니다. 하지만 양측의 경직된 국가 주권 개념 앞에서 이 문제에 힘을 쓰기 어려웠죠. 우리는 대만의 개념, 즉 주권과 통치권을 구분하여 경직된 주권의 개념을 조금이나마 느슨하게 하려고 시도했는데, 그 이면에 있는 전체 개념의 맥락은 明輝 선생이 언급한 EU 구축 과정에서 보여준 주권 개념의 흔들림이었습니다. <베스트팔렌 조약> 이후 확립된 국가 주권 개념은 이 시대에 늘 문제를 만들어 왔으나 해결하지는 못했습니다. 이를 느슨하게 해야만 당면한 문제에 대처할 기회를 가질 수 있는데 말이죠. 대만에서는 주권과 통치권이라는 개념으로 문제를 생각하는 데 익숙하지만, 이것을 대륙으로 옮겨가면 큰 벽에 부딪히게 됩니다. 대륙의 기본 관점은 통치권은 주권에 종속되어야 하는데, 이는 중국 정치 교과서에도 있는 상식입니다. 그런데 이 점이 흔들리지 않는다면, 양안은 국가 주권의 충돌로 귀결될 수밖에 없습니다. 이는 확실히 현재 양안 사이에 존재하는 매우 실제적인 어려움인 거죠. 그래서 저는 생각해봤습니다. ‘당대 신유가가 이 문제에 대응해야 하지 않을까? 서양의 주권 개념, 특히 유럽인들도 이 주권 개념에 큰 문제가 있음을 깨달았을 때 우리 중국인만 여전히 그렇게 이 개념을 고집해야 하는가?’ 특히 사회자가 방금 언급했듯이 대륙도 국가 이념을 구축하는 과정에 있다고 말했는데, 이는 매우 실제적인 문제입니다. 당대 신유가가 이 문제에 대답할 필요가 있을지도 모른다고 생각합니다.

林月惠 : 두 가지 답변을 하고자 합니다. 첫째, 아까 唐文明이 “비판은 의미가 있다”라고 말했는데, 저 또한 같은 생각입니다. 하지만 宗義 선생의 표현을 종합해 볼 때, 비판은 그에 상응하는 맥락화 된 이해 속에 있어야 하고 이에 적절한 맥락적 이해를 통해야만 비판이 진짜로 의미가 있고 좋은 대화가 가능할 것입니다. 오늘 모두 여기 앉아 있지만 우리가 가진 지식은 매우 제한된 것입니다. 대륙, 대만, 그리고 홍콩의 문제 모두 다르고 또 복잡합니다. 따라서 오늘 우리의 대화는 대륙, 대만 및 홍콩의 다양한 상황을 바탕으로, 유가가 이러한 문제에 어떻게 대처할 것인지 함께 생각하고 나아가 깨달음을 제시하며 경험을 공유하는 것입니다. 이번 대답이 의미가 있다면 저는 맥락화와 상응하는 비판으로 대화가 가능하도록 하길 바랍니다. 그렇지 않고 각자 경직된 생각과 기존의 선입견을 품고 서로를 이해하려 하지 않는다면, 이런 “비판”은 수그러들지 않을 것입니다.

둘째, 대만이 동아시아 유교를 언급한 이유에 대한 宗義 선생의 생각에 답하고자 합니다. 宗義 선생이 말한 것은 홍콩의 관점으로 대륙의 관점과 다릅니다. 그러나 대만의 관점에서 동아시아 유학을 보면 홍콩이나 대륙과는 다르죠. 적어도 저는 동아시아 유학을 10여 년 동안 연구해 왔는데, 대만 정치 형세의 갑작스러운 변화에 따라 저는 문득 이런 내용을 발견하게 되었습니다. 대만이 동아시아 유학을 주장하는 것은 한편으로 대만 독립분자들이 유학을 중국으로 돌려보내려는 것에 대한 힘 있는 대처입니다. 유학은 중국뿐만 아니라 대만의 문화재이기도 하기 때문이거든요. 다른 한편으로는 중국이 유학의 중심을 자처하고 중국 문화의 유일한 수출국 또는 발원지라는 자만심에 대해 경각심을 심어주는 것입니다. 유학은 동아시아 문화의 공동 자산이기 때문입니다. 이러한 정치적·문화적 효과는 결코 대만이 동아시아 유학을 제창할 때 미리 정해진 것이 아니라, 오히려 반성에서 나와 세워졌다고 말하는 편이 맞을 겁니다.

사실 더 중요한 것은 牟 선생 시대의 문제가 현재 우리가 처한 포스트 모던(Post modern) 상황과 다르고 대만이 수십 년 동안 직면한 문제와도 다르다는 점입니다. 대만의 입장에서 동아시아를 이해하는 것은 유럽과 미국을 이해하는 것만큼 중요합니다. 처음에는 열린 마음으로 동아시아 유학을 옹호했지만 宗義 선생이 방금 언급한 정치적 전략의 효과는 그 뒤에 나온 것입니다. 저는 유학을 논할 때 유학의 중국에서의 발전, 대만·홍콩에서의 발전, 그리고 일본, 한국, 베트남

남, 싱가포르에서의 발전이 다르다는 것을 인식해야 한다고 생각합니다. 물론, 이는 현지화 과정을 거치면서 서로 다른 모습을 띠게 되며 결국 또 서로 다른 “꽃”을 피우게 될 것입니다. 여러 지역의 현지화 발전 과정을 자세히 들여다보면, 19세기부터 21세기를 거쳐 유학의 발전은 오늘날 현대화, 포스트 모던 및 계몽적 성찰 등 문제에 직면해 있습니다. 따라서 唐 선생 및 牟 선생과 같은 신유가 선배들이 중국 문화의 꽃이 시드는 시대를 맞이하면서 중국 문화의 주체성을 절실히 호소하고 중국 문화의 현대화를 강조했다고 생각합니다. 우리가 사는 현시대의 상황은 다르지만, 현대화와 보다 복잡한 포스트 모던에 어떻게 대처하느냐는 문제는 사실 아직 해결하지 못했습니다. 또 대륙은 대륙의 문제가 있고 대만은 대만의 문제가 있으며 홍콩도 마찬가지입니다. 우리는 먼저 이에 상응하는 이해가 필요하고 그리고 서로의 맥락을 이해하는 노력이 필요합니다. 이것이야말로 가치 있는 토론이라고 생각합니다.



## 제2세션

(사회자 : 任劍濤)

任劍濤 : 앞 세션에서 明輝 선생이 그의 기본 입장을 일부 말씀하셨습니다. 방금도 明輝 선생과 대화를 나눴는데, 주로 사실 확인 차원에서 자신을 변호했고 홍콩·대만 신유가의 중요한 논제를 충분히 제시하지 못해 공격성이 크게 부족했네요. 이 세션의 토론은 明輝 선생의 발언 기회를 박탈할 것이기 때문에 홍콩과 대만에서 온 다른 네 분이 더욱 더 적극적으로 많은 발언을 했으면 합니다. 이번 세션에서는 陳明이 먼저 기조 발언을 할 것이며 사실 확인과 자기변호보다 적극적인 논의가 더 많기를 바랍니다.

### 牟宗三을 넘어 康有爲로 회귀 : 신역사철학에서 유학 발전을 이해하다

陳明

양안 유학의 대화는 李明輝의 감정 섞인 발언으로 인해 야기됐습니다. 그는 대륙 신유가가 蔣慶과 陳明과 같은 극소수에 의해 이슈화됐다고 말했거든요. 10년 전 方克立이 이미 이에 관해 논했었는데, 저는 전혀 개의치 않았고 당시에 도 거의 반박할 가치도 없다고 생각했습니다. 20년 전 <원도>를 운영하여 세상에 내놓았을 때 어떤 이는 제가 갑자기 유명해졌다고 했지만, 저는 도통 이해할 수 없었죠. 솔직히 저는 유명해지거나 매스컴의 화제 인물이 될 생각은 한 번도 해본 적이 없는데, 스랑대장군(施琅), 상가구(喪家狗), 그리고 취푸우(曲阜) 교회 사건 등의 사건에 휘말리게 된 것은 모두 잠깐의 실수였습니다. 그러나 이런 사건들은 문화나 유가의 아이콘이 오늘날 사회생활에서 상당히 민감하다는 것을 말해 주고 있으며, 다시 말해 풍부한 콘텐츠를 얻었다는 것이죠. 그로부터 10년 뒤인 2015년, 李明輝는 옛이야기(신유가 얘기)를 다시 꺼냈습니다. 유가 진영 내부로부

터 온 얘기지만 여전히 부정적입니다. 저는 흥미롭다고 생각했지만 대응할 생각은 없었습니다. 그저 干春松이 쓴 글을 보고 나서야 위챗 단톡방에서 조금씩 교류를 했죠. 그 후, 베이징 대학교 철학과에서 학회가 하나 있었는데, 明輝 선생과 鄭宗義도 왔습니다. 저는 친구 만나러 거기 갔었고 밥을 먹는 데 옆에서 제 얘기를 하는 걸 듣게 되었습니다. 아마 비판은 아니었을 겁니다. 비판하는 거라면 저를 자리로 불렀겠죠. 그냥 웃고 넘어갔습니다. 저는 이들이 함께 모여 따뜻함을 찾으려고 하는 것뿐이라 생각했습니다. 대륙 신유가에 속하지 못하니 비슷한 처지인 사람끼리 모여서 李明輝와 鄭宗義를 불러다가 존재감이나 찾는 것이니까요. 제가 위챗 단톡방에 올린 당시(唐詩) 구절, “양안 원숭이 울음소리 끊기지 않고 작은 배는 첩첩산중을 지나갔구나”가 생각납니다. 이는 솔직한 심정입니다. 方克立이 유가의 중심이 이미 대륙으로 옮겨졌다고 하면서 정치적으로 부정하는 것에 대해 저는 비장함과 신성함을 느꼈습니다. 그때 점쟁이에 의해 갈 길을 깨달은 영웅의 느낌을 받았거든요. 이에 方 선생에게 감사하다고 말하고 싶습니다. 이에 비해 이번에 李明輝가 저희 몇 명이 스스로를 이슈화한다 말하고 그 뒤에는 또 많은 대륙 학우가 환호하고 호응하는 데 대해 연민과 경멸을 느꼈습니다. 편협한 마음은 말할 것도 없고요. 식견은 方 선생보다도 훨씬 못하죠! 시대정신이 방향을 바꾼 것인데 여러분은 이를 조작이나 이슈화라고 생각합니다. 그래서 <천부신문>에서 전문 주제를 가지고 대담을 하자고 건의했을 때, 저는 툭 터놓고 허심탄회하게 토론하자 했습니다. 나름대로 생각은 있었지만 안건 설정과 초청장 작성은 신경도 쓰지 않았고 오로지 李明輝가 포문을 연 것을 우선순위로 삼았습니다. 이를 昭瑛 선생에게 주었더니, 그녀는 “참가할 수 없다!”라고 했습니다. 저는 그 이유를 물었죠. 그녀는 마음이 넓을 뿐 아니라 원대한 이상을 가지고 있는 사람이었고 홍콩·대만 신유가와 대륙 신유가의 이 같은 충돌을 찬성하지도 않았습니다. 수준이 낮다고 생각한 거죠. 그녀의 깨우침으로 인해 백 년 유가의 흐름을 넓게 보고 대대로 전해오는 것이 무엇인지 생각하게 되었습니다. 그 결과 근대 구국적 차원의 대응, 국가와 민족 건설의 추구, 현대성(근대성)의 해체라는 중심축으로 회의 주제를 수정했고 陳昭瑛 교수가 동의할 때까지 다시 수정을 거듭했습니다. 昭瑛 선생에게 감사를 표합니다.

또한 그녀의 영향으로 발언 주제를 바꾸고자 합니다. 원래는 “牟宗三을 넘어

康有爲로 회귀 : 대륙 신유가 발전의 약설”이었는데, “牟宗三을 넘어 康有爲로 회귀 : 신역사철학에서 유학 발전을 이해하다”로 수정하겠습니다. 처음엔 사실을 바탕으로 홍콩·대만 신유가에게 대륙 신유가의 발전을 설명하려 했는데, 이것은 마치 홍콩·대만 신유가와 링에 올라가 싸우는 것 같아 이를 “신역사철학에서 유학 발전을 이해하다”로 바꿔, 신역사철학의 틀 안에서 근대 유학의 변천을 논하고자 합니다. 저는 이 부분이 매우 중요하다고 생각합니다. 이렇게 하면 대화의 대상은 좌파의 혁명적 서사와 우파의 계몽적 기획으로 바뀌게 됩니다. 이로 인해 심성 유학과 정치 유학 또는 철학과 종교 간의 분쟁은 이차적인 문제가 됩니다. 물론 그들 사이에도 모종의 연결 고리가 있죠. 혁명적 서사와 계몽적 기획 모두 “5·4운동”으로 인해 나타난 것이기 때문에 방법론 또한 서구 중심적의 보편주의였습니다. 근대의 구국이라는 주제에 비하면 모두 옆길로 빠진 것이고 또 변질된 것입니다. 이 같은 역사철학에서 유가는 분명히 스스로의 존재감이나 존재의 정당성을 찾을 수 없으며 그 위상 또한 없었습니다.

구국의 진정한 목표는 국가건설과 민족건설의 실현입니다. 좌파의 혁명적 서사는 계급을 목표 실현의 출발점으로 보고 있습니다. 우파의 계몽적 기획은 개인을 목표 달성의 출발점으로 삼고 있으며 유가는 목표를 달성하기 위해 민족을 출발점으로 삼습니다. 계급과 개인은 비록 특정한 역사 및 이념적 지위와 의미가 있기 때문에 좌우 사상은 계속해서 일정한 영향력을 행사할 것이지만 이 목표에 관해서는 좌(혁명)·우(계몽) 모두 목적을 해체하거나 침해하는 가능성과 위험성을 내포하고 있습니다. 그러나 당국이 현재 중화민족의 위대한 부흥이라는 근대적 슬로건을 다시 들고나와 유가를 향해 올리브 가지를 흔드는 것은 역사가 정상적인 상태로 회귀하고 있음을 보여줍니다. 유가는 무엇을 해야 할까요? 또 어떻게 해야 할까요? 보는 견해가 서로 다를 수 있기에 저는 신역사철학을 생각하고 신역사적 그림에서 유학의 정치적·문화적 지위와 의미를 논하고 좌·중·우의 구조적 관계를 논의할 필요가 있다고 생각합니다. 이른바 대륙 신유가와 홍콩·대만 신유가의 유사점과 차이점은 분명히 이 관계 구도에 속해야 하며 더 근본적인 관계 구도가 확립된 후에야 다음 문제 해결이 가능하고 의미 또한 있습니다.

여기서 먼저 소위 말하는 신역사철학을 논할까 합니다.

“문제가 없다면 역사는 없다.” 이는 아날학파(Annales School) 사학자인 피터

페브르(Lucien Febvre)의 견해입니다. 1840년 이래 200년이 채 안 되는 기간을 근대, 현대, 그리고 당대 세 부분으로 나누는 것에 대해 저는 줄곧 동의할 수 없었습니다. 몇몇 큰 혁명과 운동은 추진자의 주체가 다소 다른 점은 있지만 주제나 요구는 기본적으로 일관성을 유지하고 있는데, 이게 바로 구국입니다. 구국이란 국가, 민족 및 종교를 보존하는 것이며 국가·민족·종교 보존의 또 다른 표현이 바로 국가건설과 민족건설이고, 이것이 바로 중화민족의 위대한 부흥이라는 점입니다. 저도 처음에 당국의 중국몽(中國夢)에서 출발했는데, 중국몽의 중화민족 위대한 부흥이라는 내용의 이론적 추구에서 신역사철학을 떠올렸습니다. 이것은 계급이론을 바탕으로 한 5단계 역사론에 대한 역사철학을 대체하는 것이고, 또 이른바 역사 종말론의 대체를 지향하고 있습니다. 구국을 주제로, 국가건설 및 민족건설을 구국 주제의 적극적인 표현방식으로 하는 것은 청나라 말기의 자강 운동, 신해혁명, “5·4운동”과 신민주주의 혁명을 잘 통섭할 수 있다고 생각합니다. 習近平 주석이 다시금 중화민족의 위대한 부흥을 언급한 것은 1949년 이후부터 문화대혁명까지의 상황을 바로 잡으려는 것이었습니다.

구식(낡은) 역사철학에서 “5·4운동”은 한 시기의 시작점을 의미하는 아르키메데스 점(Archimedean point)으로 우파는 이를 계몽운동으로 여기고, 좌파는 노동계급이 자각을 형성한 출발점으로 여겼습니다. 하지만 최근 몇 년의 “5·4” 기념일 때 중국 공영 매체는 거의 실어증 상태에 있었죠. 지난해 “5·4” 때 시진핑 주석은 베이징 대학교에 가서 湯一介 교수의 손을 잡았습니다. 湯一介는 당시 <유장(儒藏)>의 편집장 신분으로 자리를 했었는데, 사실 이는 習近平 주석이 베이징 대학교에 간 주된, 그리고 직접적인 이유이기도 했습니다. 베이징 대학교를 발원지로 하는 “5·4운동”은 사실 “孔子 타도”를 슬로건으로 하는 신문화 운동이었습니다. 이 같은 역설 뒤에는 반전이 있었죠. “5·4운동”은 좌파와 우파의 공통된 사상적 토대입니다. 우파에서 반응을 보인 이는 高全喜이고 제 동창입니다. 그는 “5·4운동”의 계몽적 서사를 유지하려 했으며 그의 전략은 계몽 담론(Enlightenment discourse)을 다원화하는 것이고 그는 “5·4운동”의 계몽 또한 다원적이라고 주장합니다. 예를 들면 <신청년(新靑年)> 지의 프랑크식 계몽 외에도 학형파의 스코틀랜드식 계몽이 있습니다. 이것은 그리 격렬하지도 않고 반전통적이지도 않습니다. 학형파(學衡派)가 스코틀랜드식 계몽으로 분류될 수 있는

지는 차치하고 이 같은 서양의 것으로 중국을 규정하는 사고방식 자체에 대한 반성이 필요하다고 생각합니다. 왜 “중국에서 역사를 발견”해야 할까요? 근대 이후 중국은 수동적인 존재로 인식되어 왔고 서양의 자극이 있어야만 반응한다고 여겨졌는데, 수억 인구·수천 년 문명이 이게 가능할까요? 미국의 중국학 연구자도 이 점을 보았는데, 우리는 왜 자신의 주체 의식을 내세워 스스로의 문화와 느낌을 기반으로 역사를 설명하고 미래를 상상할 수 없었을까요?

좌중에 謝大宇이 계십니다. 왜 제가 꼭 이분을 현장에 참석해 달라고 부탁했을까요? 그는 대만에서 줄곧 사회 활동에 참여하고 있습니다. 黃俊杰과 昭瑛 선생, 李明輝, 그리고 林月惠 모두 대만의 문화적 독립과 탈중국화에 반대하는 데 많은 공헌을 했지만 大宇 선생이 가장 깊이 관여하고 많은 공헌을 했습니다. 대만 문제는 근대사의 산물입니다. 대만 문제가 해결되지 않는다면 근대사는 끝났다고 말할 수 없다는 생각마저 드는군요. 국가와 민족 건설의 목표로부터 보면 대만 외에도 홍콩, 신장 및 티베트에도 많은 문제가 존재하며 중국이 여전히 제국의 현대적 변혁의 험난한 여정에 있다는 것을 항상 상기시켜줍니다. 이 가혹한 사실에 대한 냉정한 인식이 제 유학 연구를 “5·4운동” 세대와는 다른 사고 배경을 갖게 했습니다. 즉용견체(即用見體), 시민 종교 등과 같은 개념 모두 이로부터 제기되었죠. 물론 혁명적 서사와 계몽적 기획, 그리고 그 이면의 역사철학에 대한 의문 또한 국가건설과 민족건설의 문제를 해결하는 데 도움이 될 수 있는지에 대한 의문에서 시작되었습니다.

이 문제가 명확해지면서 이른바 신역사철학이라는 것도 윤곽을 갖추게 되었습니다. 그 맥락이 “포스트 5·4”라면 대응하는 것은 혁명적 서사와 계몽적 기획인데, 지금 보니 개인 해방과 계급 해방이라는 두 가지 역사적 서사와 그로부터 도출된 정치적·문화적 목표는 오늘날 설득력이 별로 없어 보입니다. 그렇다면 국가 건설과 민족 건설을 주제로 한 역사철학은 유가에게 무엇을 의미하는 것일까요? 제 생각에 이것은 康有爲의 재발견을 의미합니다. 회의에서 제가 언급한 “康有爲로 회귀”는 좌파와 우파의 계급 및 개인의 국가 건설 방안을 포기하고 건설할 국가의 역사적 출발점과 그 연속성에 대한 깊은 이해와 견지를 명확하게 하는 것이지, 어떠한 이데올로기 체계의 유혹에 빠져 허황되고 아름다운 신세계를 허무하게 추구해서는 안 된다는 것입니다. 바꿔 말하면 청나라 말의 변화하는 상황

에서 국토가 분열되지 않고 민족이 흩어지지 않는다는 전제하에, 중국을 현대국가 형태로 재건하고 대외적으로는 열강의 도전에 효과적으로 대처하며 내부적으로는 국민의 정당한 요구에 효과적으로 대응하는 것입니다. 정치적·문화적 공감은 정당하고 효율적인 제도, 그리고 통일되고 조화로운 문화를 뜻합니다. 이는 康有爲의 추구이자 오늘날 우리가 해결해야 할 문제이기도 하죠. 아마도 이 같은 康有爲의 질문과 康有爲의 사상에 대한 이해를 기초로 干春松, 唐文明, 曾亦 및 陳壁生과 제가 의기투합을 할 수 있었고 “강당”이 됐을 거로 생각합니다. 누군가 일찍이 제 “강당”의 신분에 대해 의문을 제기한 적이 있었습니다. 한편으로는 매우 부끄럽게도 康有爲의 글을 거의 읽지 않아 唐文明에게 무자비하게 비난을 받았지만 다른 한편으로는 매우 자랑스러웠습니다. 전 그의 저서가 아닌 사고를 통해 康有爲를 만났거든요. 干春松의 우스갯소리를 인용하면, “문을 걸어 잠그고 수레를 만들어도 밖에 나가면 기존 수레바퀴 자국과 딱 들어맞는다”입니다. 이는 무엇을 보여주는 걸까요? 그만큼 인연이 닿았다는 거죠. 10년 전 方克立이 대륙 신유가는 아직 깊이 들어가지 않았다고 했지만 10년 후 상황은 크게 달라졌습니다. 그러나 저는 “강당”이나 신강유위주의자들이 한데 모여 형태를 갖춰야만 대륙 신유가의 많은 학파적 특성을 얻을 수 있다고 말하고 싶습니다. 蔣慶도 비슷한 얘기를 한 적이 있는데, 그는 “성숙”이라는 단어를 사용하더군요. 이에 관한 내용을 말하는 것은 우리의 사상적 배경에 대한 대응이며 문제의식에 대한 설명이라고 생각합니다. 국가건설과 민족건설 문제가 성립되고 근대 이후 형성된 역사 담론에 모두 포괄할 수 있다면, 저는 많은 소통을 통해 공감을 강화하여 서로 마주 보면서 앞으로 나아갈 수 있기를 바랍니다.

이렇게 볼 때, “牟宗三을 넘어 康有爲로 회귀”는 “백성을 위해 목숨을 바치고 만세를 위해 태평을 여는 것”을 자신의 사명으로 여기는 유가의 논리적 필연일 수밖에 없습니다. 牟宗三과 康有爲의 관계 및 우리 사이의 관계에 차이가 있다는 것은 자명하며 확실히 해야 합니다. 우선 이런 차이점은 반대, 대체 또는 부정의 문제가 아니라는 것도 또한 명확하게 해야 합니다. 康有爲, 牟宗三, 그리고 徐復觀 모두 유학자로서 유교적 정서와 이념에 따라 연구했고 맥락과 문제의식, 관점이 다를 뿐 모두 학문 계승의 특정 단계의 최고 수준을 나타내고 있습니다. 둘째, 우리는 현재 직면하고 있는 문제로부터 출발해야 하며 연구 방식과 담화 형

식에 대한 선택 및 조정을 통해 문제를 더 잘 해결할 수 있어야 합니다. 牟 선생은 “포스트 5·4” 시대에 있었으며 당시의 시대 분위기는 중국과 서양의 문화 비교를 돌출시켰습니다. 유가 문화는 지식과 가치 면에서 이중적인 의문과 부정을 받았기 때문에 그들은 한편으로 현대적 지식 체계를 구축해야 했고 다른 한편으로는 유가 사상은 민주·과학과 모순되지 않고 같은 곳으로 통한다는 것을 증명해야 했습니다. 이 모든 것은 서양 중심의 일원론적 진화론의 그릇된 사고에서 비롯된 거짓 논제였습니다. 그 성과는 사상사와 학술사에 나름의 가치를 가지고 있지만, 국가 및 민족 건설이라는 주제와 오늘날 중국과 서양의 관계 및 그 문화 문제에 대한 이해의 측면에서 본다면 그러한 사고와 연구 방식이 많은 폐해와 한계를 드러내고 있다는 것을 알 수 있습니다. 예를 들면 철학에 대한 고집, 종교에 대한 오해, 그리고 정체성 문제에 대한 소홀 등과 같은 문제를 그때는 전혀 의식하지 못했지만, 이것은 민족건설에서는 매우 중요한 문제였습니다. 국가건설과 민주도 중요하지만 마찬가지로 중요한 것은 자유, 정의 및 법치입니다. 이 모든 것의 전제와 목표는 번영과 부강 즉, 정치, 경제가 긴밀히 결합하는 겁니다.

안타깝게도 근대 중국의 군사적·정치적 위기가 일부 엘리트들에 의해 문화적 위기로 전환되어 버렸습니다. 문화에는 우열이 있고 자신의 문화는 열등하여 얻어맞는 것 또한 필연적인 결과이니, 孔子는 낙후함과 얻어맞는 것에 대한 책임을 져야 하고 서양 문화는 내일의 대안이라는 논술이죠. 오늘날 사고의 배경과 직면한 문제 모두 이미 큰 변화를 겪었습니다. “5·4운동”을 철저히 청산하려면 당시 형성된 다양한 신화를 해체해야 하고 신역사철학이 필요합니다. 이 같은 신역사 철학을 바탕으로 선배 학자들의 철학적 담론 선택을 수정하고 그들의 작업의 범위와 주제에 대해 조정 혹은 확대하는 것은 전통과 선조를 배반하는 것이 아닐 뿐만 아니라 시기에 맞게 변화하며 더 높은 단계로 올라가는 것입니다. 신문화 운동과 마주하여 유가의 선현들은 중국과 서양의 정치적·경제적·군사적 대항을 문화적 차이와 긴장으로 전환하고 문화적 자기부정을 최후의 각성으로 구국을 위한 마지막 기적의 만병통치약으로 여기는 것을 찬성하지 않았습니다. 그러나 시대적 한계로 인해 그들은 여전히 과학과 민주를 가장 높은 가치의 좌표로 여기고 피고의 신분으로 자신의 무죄를 변호하기 위해 어쩔 수 없이 자신의 문화를 심성(心性)화(이른바 도덕 형이상학)하여, 이를 통해 합법적인 존립 토대를 보

존할 수밖에 없었으며 “함몰(坎陷, 牟宗三의 개념)” 등 개념으로 자신이 고수하고 있는 도덕 전통과 민주·과학 사이의 긴장을 풀 수밖에 없었습니다. 이것은 그들의 잘못이 아니라 성과라고 할 수 있죠. 그러나 반드시 지적해야 할 부분은 이러한 성과는 자랑스럽다기보다 비장하고 비통하다고 얘기해야 할 것 같습니다. 이는 왜곡된 시대에 속에서 어쩔 수 없이 말려든 진흙탕 싸움처럼 이겨도 기쁘게 없고 지면 바보 취급받는 것이기 때문입니다. 그러므로 이를 중화민족의 굴욕과 고난에 대한 이념적 투영이라 해도 과언이 아닙니다. 그래서 오늘날 우리는 康有爲의 문제로 돌아가는 것은 실질적으로 어지러운 것을 바로잡아 근대사의 주제로 돌아가 제대로 표현하는 의미가 있습니다.

牟宗三을 홍콩·대만 신유가 또는 현대 신유가의 상징으로 여기는데, 이는 사실 徐復觀, 張君勱, 그리고 唐君毅 등과 같은 다른 선현들에게는 다소 불공평하지만 그의 제자가 많고 영향력도 크기에 어쩔 수 없습니다. 따라서 여기에서 그에 대해 논하고자 합니다. 그의 주된 연구는 기본적으로 방금 언급한 “5·4운동”의 왜곡된 문화적 분위기와 사고방식에서 이루어졌고 비뚤어진 마음가짐과 생각에 맞서 싸우면서 어느 정도의 상처는 어쩔 수 없이 남게 되었습니다. 중국과 서양 문화가 대치하고 있는 논쟁의 영역에서 유가 문화의 가치를 위해 변호하고 유가 문화의 지식 형태를 정리하기 위해 참고한 체계가 바로 유가 문화에 압박을 가할 수도 있는 서양 혹은 서양 문화이었습니다. 예를 들어 그가 사용한 학문적 패러다임이나 유가 문헌을 표현하는 데 사용된 담론의 형태는 철학입니다. 유가 문헌을 철학적 패러다임으로 해석하는 것은 철학적 관점에서 두 가지 전제를 내포하고 있습니다. 첫째, 철학이 보편적이라는 전제입니다. 둘째, 유가 문헌의 철학적 속성에 대한 전제입니다. 저는 지식론, 가치론, 또는 효용성에서 이 두 가지 전제에 모두 큰 반성이 필요하다고 생각합니다. 철학은 그리스 문화와 관련된 고유명사이며 수학처럼 일반적인 대상과 방법을 가진 학문이 아닙니다. 더욱이 그 자체의 변화에서 소위 “언어학적 전환(Linguistic turn)” 이후 오늘날 주도적 지위에 있는 분석 철학은 전제에 대한 반성을 특징으로 하며 포스트 철학 문화가 꽃피우는 상황은 고대 그리스 철학, 근대 철학과는 크게 다릅니다. 서양 철학을 바탕으로 자신을 비취본다면 결국 무엇을 보게 될까요? 馮友蘭은 신실재론으로 이학(理學)이나 도학(道學)을 해석하지만, 신실재론 자체는 서양에서 잠시 반짝할



뿐이었는데, 이것으로 과연 이학이나 도학의 지식 형태와 문화적 의미를 잘 나타낼 수 있을까요? 방금 언급한 도덕 형이상학은 서양의 물질적인 것과 중국의 도덕적인 것을 비교하는 사상인데, 서양이 물질적인가요? 그렇다면 중국은 도덕적 일까요? 이렇게 본질화하면 인간은 어떻게 살아야 할까요? 도덕은 필연적으로 형이상학적으로 되어야 할까요? 최고의 존재인 하늘은 만물을 살아있게 하는 것을 덕으로 생각하는 것이지만, 이 같은 덕과 선은 경험 세계의 윤리적·도덕적 선이 아니라 생명에 대한 긍정이자 거룩한 사랑과 창조입니다. 이는 또한 중국인의 가장 진실하고 심오한 삶의 경험입니다. 철학적 개념으로 이것을 표현하는 것도 좋으나 종교적 관점에서 이를 인간의 신앙으로 한다면 더 좋지 않을까요? 더욱 실제에 부합되고 또한 삶 및 생명과의 내적 유기적 관계를 구축하는 데 도움이 되지 않을까요?

종교가 배제된 이유는 무엇일까요? “5·4운동” 기간의 지식 담론에서 오귀스트 콩트의 지식학 이론이 큰 영향을 발휘했습니다. 즉, 인류의 문화는 종교의 단계로 시작해 철학의 단계, 그리고 과학의 단계를 거친다는 겁니다. 지금으로서는 터무니없어 보이지만 당시에는 의심할 여지도 없이 보편적으로 받아들여졌습니다. 이것을 참조해서 볼 때 유가 사상의 문헌은 과학에 들어갈 수 없고 그렇다고 종교로 분류하자니 또 원치 않았습니다. 당시의 사고로는 종교는 수준이 낮고 도덕적으로도 낙후된 것이었거든요. 따라서 독일에서 돌아온 蔡元培와 같은 철학 박사들도 종교를 미학 교육(美育)으로 대체할 것을 제안했는데, 미학 교육이란 도대체 무엇일까요? 미학 교육이 어떻게 종교를 대체할 수 있을까요? 정말 천박하고 건방집니다. 이는 엄청난 큰 착오지만 또한 슬픈 현실이기도 합니다. 牟 先生과 徐復觀 모두 기본적으로 이렇습니다. 자금성(紫禁城)은 원래 <예기(禮記)>의 “좌종우사(左宗右社)”의 규제에 따라 만들어져, 왼쪽은 태묘(太廟) 오른쪽은 사직(社稷)으로 모두 종교 건축입니다. 이는 유교의 정치와 사회생활에서의 지위 즉, 국가와 민족 건설에서의 지위와 의미를 반영하죠. 이는 매우 좋은 이론적 착안점입니다. 그러나 철학적 사고의 틀에서 태묘는 牟宗三에 의해 시간적 관념 의식으로, 사직은 공간적 관념 의식으로 추상화되었습니다. 이는 매우 철학적일지 몰라도 천지군친사(天地君親師) 신앙의 풍부한 역사적 내용과 중요한 현실적 계발은 이 때문에 심하게 가려져 점점 사라질 수밖에 없습니다. 康有爲의 공교론

(孔教論)에 비추어 보면 그 우열을 바로 알아볼 수 있을 겁니다.

앞서 언급했듯이 牟宗三의 문제의식은 “5·4운동”에 의해 주어졌으며 그는 선택의 여지가 없었습니다. 그는 중국과 서양 문화의 대치 속에서 유가 사상 가치의 정당성을 변호하고 지식 체계화를 구축하는 것을 자신의 사명으로 삼고 자신이 해야 할 일이라고 생각했습니다. 이와 더불어 연구를 완수하기 위해 사용하고 따르는 학문적 패러다임이 바로 철학입니다. 이 또한 시대가 정해준 것으로 넘어설 수 없었죠. 어떤 의미에서 이것은 유가의 사상 체계와 유교 경전 계보의 구성에 대한 그의 생각을 결정하기도 했습니다. 李澤厚는 홍콩·대만 신유가는 현대판 송명리학(理學)이라고 했는데, 대체로 맞는 말입니다. 牟 선생은 확실히 성리학이나 사서학(四書學)의 틀 안에서 연구를 진행했습니다. 사서 그 자체가 유효한 전통이기 때문입니다. 사서는 청나라와 중화민국 시대까지 영향을 끼쳤으며 살아 숨쉬는 존재였습니다. 하지만 크게 보면 사서는 오경과 비교해 볼 때 큰 차이가 있을 뿐 아니라 같은 수준이 아니라고 말할 수 있습니다. 예를 들어서 사람들이 사서를 유가의 전체로 본다면 사실상 쓰허위안(四合院)의 동쪽 행랑채나 서쪽 사랑채를 쓰허위안 자체로 보는 셈입니다! 진짜 정전(正殿)은 <상서(尙書)>, <역전(易傳)>, <춘추(春秋)>와 같은 것들로, 하늘, 정치 등과 같은 얘기는 정전에서만 찾을 수 있다는 뜻입니다. 이치(理)로써 하늘을 이롭게 하며, 소위 “천리(天理)”는 사실 이(理)로 하늘을 대신하는 것이죠. “천지 만물이 있기 전에 먼저 이(理)가 있다”라는 말은, 생활 경험 속의 도덕·윤리를 하늘의 높이까지 들어 올려 도덕을 절대화하는 동시에 가장 높은 존재였던 절대적인 하늘을 해체 추방시킨 것입니다! 이 같은 선천적 결함은 牟 선생의 연구에 지장을 줄 수밖에 없었고 그 사상의 깊이와 폭을 제한했습니다. 朱熹의 사서학은 송나라의 특수한 환경에서 생겼는데, 유가 사상에 공로가 있으며 후학들에게 도움이 되고 세도와 인심에도 이롭다는 것은 모두 인정합니다. 그러나 사서와 오경은 같지 않고 송대의 문제는 근대의 문제와 별개라는 것을 반드시 알아야 합니다. 朱子が 사서의 기능을 설명한 것을 보면, <논어(論語)>는 근본을 세우고 <대학(大學)>은 규모를 정하고 <맹자(孟子)>는 발월(發越)을 관찰하며 <중용(中庸)>은 정미(精微)를 다 한다고 하는데, 이는 분명 개인 차원의 인격 형성 방안일 뿐입니다. 그러나 유가의 가장 큰 목표는 “천지를 위하여 마음을 세우고 백성을 위하여 목숨을 세우며 지나간

성현을 위하여 끊어진 학문을 잇고 만세를 위하여 태평한 세상을 연다”입니다. 이에 어울리는 것은 분명 사서가 아닌 오경입니다. 梁漱溟은 자신이 朱子보다 孔子를 더 잘 안다고 말했는데, 제가 보기에는 감정적으로 한 말은 아니라고 생각됩니다. 그렇다면 유교는 무엇일까요? 어떻게 해야 할까요? 이론적으로는 경전 계보의 구성을 이해 및 확립하는 방법에 대한 질문이 될 겁니다. 제 뜻은, 사서학을 사상의 틀로 삼는 성리학은 적절한 연결점이 아니라는 겁니다. 대륙 신유가의 경학에 대한 중시는 이 같은 수준과 깊이에서 이해해야 합니다. 이에 대해 曾亦와 壁生 선생이 나중에 다룰 것이므로, 저는 여기까지만 말하겠습니다.

쑤 선생은 이미 대단한 업적을 이루었습니다. 예를 들어 그의 삼계(三系)설에서 朱子를 정통이 아닌 방계(傍系)라고 비판하고 五峰 선생을 진정한 정통 직계라고 했는데, 이는 매우 통찰력 있고 큰 의미가 있습니다! 하지만 철학적 사고 패러다임과 이학의 기본 가설로 인해 그가 삼계설을 이야기할 때 朱子의 이론은 “존재할 뿐 행동하지는 않는다”라고 비판하고 五峰 선생의 “하늘에 따라 행동하다”를 긍정할 뿐 결국 소위 “존재하고 행동하는” 것은 대체 무엇인지를 더 캐묻지 않았습니다. 그는 또한 “하늘의 명(命)은 심원하여 그치지 않는다(維天之命, 于穆不已)”라는 말을 중시했지만, 이 “명”을 동사로 영원한 생명, 사랑과 창조의 주체로 해석하는 말은 끝내 없었습니다. 이는 사실 <역전>에 나오는 것과 孔子가 저술한 인격적, 의지적, 그리고 주체적인 하늘입니다. 하지만 이를 그의 뜻이라고 할 수는 없죠. 당시 그는 서양 문화의 압력에 직면해 자신의 문화를 지식학적으로 구축하고 그 가치를 변호해야 했기 때문입니다. 그러나 우리는 한 문화의 진정한 가치, 진정한 정당성의 증거, 진정한 지식 구조의 최종적인 완성 및 가치의 궁극적인 정착은 오직 이 땅과 국민의 삶과 생명에 대한 확고한 헌신과 효과적인 책임에서 비롯된다는 점을 분명히 해야 합니다. 구체적으로 말하자면 실제 문제의 해결에 대한 효과적인 기여입니다.

처음에 말씀드렸듯이 우리는 여전히 근대사의 느낌 속에 살고 있습니다. 혹은 차라리 근대가 아닌 현대라고 불러도 좋습니다. 사실 아편전쟁부터 현대라 할 수 있고 원래의 근대, 현대, 그리고 당대 개념이 아닌 제국 전체의 몰락에서 현재까지입니다. 당시에 생겨난 국가와 민족 건설 문제는 전 시대를 거치며 아직도 풀리지 않고 있습니다. 많은 외국 학자는 청나라 말기에서 중화민국 초창기를 현대

초기라고 부르는데, 물론 그들은 경제 세계화와 참여 확대를 통해 현대를 정의하고 있으며 우리의 생존과 관련되고 내재된 관점과는 별개입니다. 이 점이 성립된다면, “유가는 무엇인가”라는 질문은 오늘날 분명해졌을 겁니다. 유가는 무엇입니까? 大宁 선생도 방금 이 문제를 언급했죠. 牟 선생과 다른 이들은 확실히 이와 어느 정도 관련이 있고 徐 선생도 마찬가지로 민주에 대해 논했습니다. 하지만 민주란 정치학 전체의 틀 안에서 일종의 제도적 장치이고 정치는 국토를 포함한 주권의 문제가 우선이며 이야말로 기초적입니다. 국가가 없는 상황에서 인권과 국민 권리 제도를 말하는 것은 마치 건물을 지을 때, 1층은 건너뛰고 2층부터 얘기하는 것과 같이 매우 황당한 일이죠. 물론 민주, 자유, 법치 및 국민 주권 등도 국가 및 민족 건설에 있어야 할 도리입니다. 방금 明輝 선생은 <베스트팔렌 조약> 이후의 국토 등은 모두 서양 개념 또는 민족주의적이라고 했습니다. 하지만 저는 이 같은 내용이 국제 정치의 현실이자 우리의 처지인 만큼 다른 선택의 여지가 없다고 봅니다. 우리는 과거에 왕조국가, 천하국가, 그리고 하나의 천하 등이 있었다고 현재의 국경 개념을 거부하거나 국경에 대해 논하지 않겠다고 할 수 없습니다. 역사로부터 전해져 온 국토의 구도를 견지하는 것을 민족주의라고 해서는 안 되며 굳이 민족주의라고 한다고 해도 저는 소비니즘과는 완전히 다른 정상적이고 필요하며 좋은 민족주의로서 나쁠 게 없다고 생각합니다. 현대 신유가에서 말하는 신외왕(新外王)은 민주와 과학을 수용해야 한다는 것에 대해 저는 蔣慶처럼 간단하게 부정하지 않겠습니다. 그저 스스로 자신을 낮추면서까지 논리적으로 연관 지으려고 할 필요까지는 없다고 생각하며, 이 개념들이 주의(主義)로써 절대적인 가치를 가지고 있다고도 생각하지 않습니다. 유학 및 유가는 원래부터 과학의 대립면이 아니었고 민주도 현대 정치 가치의 전부가 아닙니다. 주권은 국가와 민족 건설을 위한 기초 또는 전제이며 그 다음이 제도 설계이고, 이때 정의와 효율성이야말로 가장 중요한 것입니다. 여기에는 많은 문제가 있는데, 劍濤 선생은 전문가입니다. 그러나 어쨌든 민주란 정치 참여와 관련된 제도 또는 가치로써 여기서는 자유와 정의에 뒤에 있는 두 번째 또는 심지어 세 번째 순위의 문제라 할 수 있습니다.

따라서 이러한 의미로부터 보면 唐·牟·徐 선생을 대표로 하는 현대 신유가들의 인격과 업적은 이정표가 될 수는 있겠지만 오늘날 새로운 문제가 대두되고 있는

시점에서 유학은 확실히 새로운 진로를 개척하고 가능성을 모색해 볼 필요가 있다는 것을 알 수 있습니다. 明輝 선생은 우리가 스스로 이슈화하고 있다고 했지만 <원도>를 시작한 지 이미 20년이 넘었고 나이도 50이 넘었는데, 그럴 필요가 뭐가 있습니까! 그리고 중국 학계의 옹졸한 이들은 아예 거들떠보지도 않았습다. 다시 한번 “양안의 원숭이 울음소리가 끊기지 않고 작은 배는 첩첩산중을 지나갔구나”라는 시구를 말하려고 합니다. 문을 닫은 채 청얼대기를 원한다면, 그냥 절벽 위에서 소리 지르도록 내버려 두자고요.

마지막으로 康有爲의 문제에 대해 몇 마디 더 하고 싶습니다. 康有爲의 유학이 해결하고 대처해야 할 것은 앞서 언급한 국가 및 민족 건설 문제입니다. 정확히 말하면 이 문제의 초급 버전이죠. 그가 설립하려고 한 “보국회(保國會)”는 바로 “국토는 나날이 제재가 가해지고 국가 권력은 점점 쇠퇴하며 국민은 하루가 다르게 힘들어져 정신을 차려 구하고자 하니 이 회를 통해 보존하자”에서 느끼고 행한 것입니다. 협회의 목적은 “국가, 민족, 그리고 종교를 보호”하는 것으로 보국(保國)은 주권을 말하고 보종(保種)은 민족을 대상으로 하며 보교(保教)는 국민 교화 및 문화적 연속성을 의미합니다. 세계적인 식민주의 운동은 국가 단위로 경쟁을 하죠. 따라서 국가를 보호해야 민족을 보호할 수 있습니다. 경쟁력이 있는 국가는 반드시 정당하고 효율적인 제도를 갖춰야 하며 정치적 공감대를 바탕으로 문화적 공감대를 통해 민족이 형성되어야 한다는 이 같은 사상이 여기에서 싹트기 시작했다고 할 수 있습니다. 오늘날 중화민족의 위대한 부흥에 대해 말하자면 부흥과 구국은 사실상 같은 문제의 두 가지 측면이며 또 부흥은 국가와 민족 건설의 고급 버전이라 할 수 있습니다. 이 목표의 우선순위를 설정하기 위해서는 좌우 이데올로기에서 계급과 개인이라는 두 개념의 근본적인 지위를 제한하거나 지양해야 할 필요가 있습니다. 유가 사상 체계에는 계급 및 개인과 상응하는 개념이 없거든요. 세상 만물은 동포이고(民胞物與), 家-國-天下는 일맥상통하는 생명 공동체입니다. 이 같은 역사적 문제에 직면하여 유가는 적어도 종교·정치 철학적 측면에서 지원할 수 있는 충분한 공간과 자원을 가지고 있다고 할 수 있습니다. 이 같은 내면성을 바탕으로 서양은 우리의 참고 대상이 되며 우리는 자기 일을 하면서 그들과 상호 작용하거나 대화, 교류 또는 경쟁을 합니다. 이론적으로 논하는 것이 아니라 모두가 그렇게 하고 있습니다. 저는 大宁 선생의

연구가 비교적 설득력이 있다고 생각합니다. 그는 대만 독립에 반대하는데, 이것은 국가건설 및 국가 주권을 보호하는 일입니다. 그는 또 헌정을 주장하고 민주를 지지하며 인권의 가치를 고수합니다. 탈중국화를 반대하는 것은 민족 건설의 의미를 가지는 것이고, 이것이 유가의 정신이자 전통입니다. 康有爲 외에도 董仲舒 또한 전형적인 예라고 할 수 있겠지요. 천인삼책(天人三策) 및 그다음에 만들어진 박사제도 등은 실제로 周公이 예법을 정하고 악률을 제정한 후 유가가 내놓은 국가 및 민족 건설 방안입니다. 秦始皇과 李斯가 시행한 제도와 비교해 보면, 이는 비교적 성공적이었음을 알 수 있죠. 예를 들어 황권에 대한 통제, 사회 조직과 가치의 존중, 국민적 공감대 형성 등이 있습니다. 이 과정에서 유가 사상은 분명히 철학이 아닌 종교로서 효과를 발휘하고 있었습니다. 프랑스의 한학자 마르셀 그라네(Marcel Granet)는 당시 유교를 국가 종교라고 불렀으며 국민적 공감대를 형성하는 역할과 보편성을 분명히 보았던 것입니다. 벨라(Robert N. Bellah)는 만주족이 중원으로 들어온 뒤 국가 통치에서 현명함을 보여준 부분이 바로 지속해서 유교의 국민 종교적 지위를 인정하고 그 기능을 발휘하여 사회 질서를 안정시켰다는 점이라고 주장합니다. 현대 신유가와 달리 대륙 신유가는 주로 종교적 관점에서 유가 전통을 이해하고 생각합니다. 康有爲의 생각에 동의한다기보다 康有爲의 국가와 민족 건설에 대한 문제 파악에 공감한다는 편이 더 낫겠네요. 이른바 “康有爲의 회귀”도 그런 맥락에서 볼 수 있습니다. 周公, 孔子, 董仲舒, 그리고 康有爲로 이어지는 유가의 발생, 발전과 적용의 전통이 있는 것 같습니다. 이러한 논리로 계속 본다면, 경전의 계보를 논할 때 적어도 저는 <역전>이 중심적 위치에 있다고 생각합니다. 이는 蔣慶과 曾亦 등이 공양학을 특별히 중요시하는 것과 다르며 당연히 사서학과는 더욱 다릅니다.

마지막으로 정리를 해 보겠습니다.

康有爲와 牟宗三 문제는 국가 및 민족 건설과 유가 가치 체계에 대한 변호, 지식 체계 구축의 문제입니다. 그들 사이의 차이점은 시대 상황의 차이로 인해 발생한 것으로 서로 반대하는 관계가 아니라 각각의 의미와 가치를 갖고 있습니다. 康有爲는 시대의 전환점에 있었기에 그가 파악한 문제는 근대 이후 가장 중요한 문제, 즉 고대 제국이 어떻게 현대적으로 변모하고 제도를 수립하며 인정받고 효과적으로 내부와 외부의 도전에 맞섰으며, 또 그 당시 어떤 성공의 가능성이 있

있는가입니다. 牟宗三은 “포스트 5·4” 시대에 있었습니다. 전통문화는 서양 문화에 맞서 지식과 가치 면에서 정당성을 잃을 위기에 처한 것처럼 보였는데, 시대가 원하거나 할 수 있는 일은 이를 위해 변호하는 것이었죠. 한 사람은 풍파의 꼭대기에 있고 다른 한 사람은 풍파의 최저점에 있지만, 둘 다 위대한 노력을 했고 그 노력은 불후하다고 할 수 있습니다. 다만 사회 경제가 발전하면서 “5·4운동” 시기의 사상 왜곡과 심리적 불안이 어느 정도 완화되었기 때문에 오늘날 우리는 문화를 비교적 차분하게 바라보고 이 문화를 가지고 미완성한 국가 및 민족 건설 문제를 해결할 수 있게 되었습니다. 아울러 牟宗三의 저서가 중국 학계에 폭넓게 영향을 끼쳤기에 대륙 유학계는 “牟宗三을 넘어 康有爲로 회귀”라고 호소할 필요가 있다고 생각한 것 같습니다. 여기에 무례와 불경의 마음은 전혀 없습니다. 우리도 牟 선생과 徐 선생의 저서를 읽음으로써 정면에서 전통으로 들어가는 것을 배우게 되었고 또 그들의 정신적 인격으로부터 자신의 문화 자각 및 책임을 형성하게 되었습니다. 전에 타이베이(台北)의 한 맥줏집에서 林月惠는 牟 선생이 노년에 유학 부흥의 희망은 대륙에 있다고 말씀하셨다고 합니다. 당시 저는 牟 선생의 무덤에 가서 절을 올리겠다고 제안했습니다. 明輝 선생에게 말하고 싶은 것은, 우리가 진정으로 대화해야 하고 싸워야 하는 대상, 혹은 발언권 및 문화권을 쟁탈해야 하는 대상은 사실 좌파와 우파입니다. 이것 역시 牟 선생과 徐 선생이 자나 깨나 생각하는 것이기도 하죠. 그런데 지금 앞장서서 우리를 반대하는 이들이 牟 선생의 제자들이라니 참으로 뜻밖이고 유감스럽습니다! 우파가 우리를 반대하는 건 상관없습니다. 그들의 반대를 받지 않으면 유가가 아니니까요. 좌파 또한 마찬가지입니다. 그들의 반대마저 받지 못했다면 우리도 별거 없다는 것입니다. 오직 논제에서 자신을 세우고 문제 해결에서 자기 생각을 가지고 있을 때만 비로소 다른 가치의 입장을 이야기할 수 있고 그런 후 사상 대결을 할 수 있습니다. 소통이 부족한가요? 아니면 이번 대답이 너무 늦었나요? 다행히도 시간이 많아 괜찮습니다.

劍濤 선생, 당신과 자유파와의 관계는 본래 애매모호한데, 어떻게 나아가고 물러설지 생각해 봐야 하지 않나요? 그렇게 많은 저서를 썼는데도 국가와 민족 건설 문제에 대해 답할 수 없다면 당신의 이론은 설득력이 없는 것입니다. 자유파의 국가 문제에 대한 생각은 주로 국가를 개인과 사회의 대립면으로 보는 로크

(John Locke)의 전통을 답습하고 좌파는 홉스(Thomas Hobbes)와 슈미트(Carl Schmitt)에게 영감을 얻어 현실의 레비아탄(Leviathan)을 미화하는데, 제가 볼 때 조만간 모두 할 말이 없어질 것 같네요. 이에 비해 유가를 보면, 謝大寧 한번 보세요. 얼마나 착실하고 무게감 있습니까. 우리가 앞으로 나아갈수록 그 길은 더 넓어질 것입니다.

### [토론 세션]

任劍濤 : 陳明의 입장은 매우 분명하고 감정적이며 또한 공격적인데, 서둘러 해결해야 할 문제가 너무 많군요. 陳明의 기초연설을 들을 때 明輝 선생은 여전히 자신의 대표권에 대해 신경을 쓰는 것 같았고 陳明에게 빼앗긴 대표권을 되찾기 위해 몇 번이고 끼어들었는데, 이는 매우 인상적이었습니다. 陳明의 발언 스타일은 “철학을 역사로 바꾸자”였는데, 하지만 또 두 가지 점에서 슬며시 발을 빼더군요. 첫째로 그가 말한 역사는 문화의 형태로 표현되었고, 둘째는 그가 말한 문화는 다시 종교 형식으로 나타났다는 점입니다. 제 머릿속에서 陳明이 극구 주장하는 시민 종교가 바로 떠오를 정도였죠. 하지만 안타깝게도 陳明이 참고 말을 안 했네요. 확실히 오늘 “강당”의 대표로 나온 것은 좀 억지스럽긴 합니다. 이점에 대해 陳明은 매우 솔직하게도 자신은 康有爲의 저서를 많이 읽지 않았다고 고백합니다. 그래도 干春松 등 “강당”의 배에 올라탔습니다. 陳明은 오늘 “강당”을 대표해 홍콩 및 대만의 신유학자들과 대담을 하고 또 주제 발표까지 했으니 당연히 전하고 싶은 말이 많았을 겁니다. 한 번에 모든 사람을 압도하는 것, 이 또한 陳明의 일관된 스타일이죠. 昭瑛 선생이 방금 정확히 지적하셨듯이, 陳明의 유학에 대한 책임감은 “기백(氣魄) 있는 책임감”입니다. 그의 기백은 일종의 습관이라고도 할 수 있죠. 굳이 기백을 드러낼 필요 없이 그 기백이 스스로 나오거든요. 남은 토론 시간도 그리 많지 않네요. 공평을 기하기 위해 홍콩과 대만에서 온 분들이 먼저 발언을 한 다음, 대륙의 “강당” 여러분이 응하도록 하겠습니다. 그리고 마지막엔 明輝 선생과 陳明이 답할 시간을 갖겠습니다.



謝大宁 : 제가 방금 陳明의 발언을 들을 때 머릿속에 이런 장면들이 떠오르더군요. 과거 胡适가 문제(問題)와 주의(主義)를 말하는 장면, 丁文江과 張君勱가 과현논쟁을 하는 장면 말이죠. 물론 우리의 현재 상황을 문제와 ‘주의’로 요약하는 것은 매우 부적절할 수 있습니다. 저는 陳明 또한 현재 대륙의 특정 맥락에서 새로운 문제, 실제 문제를 해결하려고 노력하는 것이지 또 다른 ‘주의’를 구축하려는 것이 아니라고 생각합니다. 방금 任劍濤는 대륙이 국가 이데올로기를 재구성하는 과정을 겪고 있다고 했는데, 재건 문제는 뚜렷한 시대적 상황에 놓여 있기에 陳明은 이 문제에 직면하고 있다고 말할 수 있죠. 방금 陳明이 밝힌 대로 牟 선생과 唐 선생이 두 개의 아이콘으로 의미를 갖는다면, 이 두 아이콘은 서로 다른 의미를 대표합니다. 이 두 아이콘의 의미는 사라지지 않았고 다만 앞으로 더 나아가거나 심지어 어느 정도 통합을 이룬 다음 새로운 방향을 제시할 필요가 있습니다. 이것도 새로운 현실적인 문제를 염두에 두고 하는 얘기입니다. 그러나 방금 그런 장면이 떠올랐다는 것은, 이 같은 과정에서 국가 이데올로기의 구축이 지나치게 강조되면 또 다른 큰 문제가 발생하지 않겠느냐는 뜻입니다. 즉, “현학귀(玄學鬼, 과거에는 부정적인 표현으로 쓰임)”가 다시 나타난다는 것입니다. 그렇게 되면 위험하지 않을까요? 제 말은 당신들이 더 문제를 붙잡고 처리하려고 하지 않고 있다는 것입니다. 지금 같은 경우, 특히 방금 언급한 제가 지난 몇 년 동안 처해 있었던 특별한 환경 맥락의 경우는 순수한 학술적 맥락이 아닙니다. 따라서 이 같은 문제에 직면했을 때 이면에 있는 모든 문제를 고려할 여력이 별로 없었고 바로 이러한 양안 간의 직접적인 충돌 문제에 직면하게 됩니다. 대만의 입장에서 볼 때, 이러한 국가 주권의 문제를 해결해야 하는데 이 문제는 물론 매우 중점적이고 구체적이며 배후에 얽힌 문제 또한 많습니다. 예를 들면 대만이 직면한 탈식민지화 문제가 그렇습니다. 대륙도 이 같은 특별한 상황에서 국가 주권 구축 문제에서 압박을 받고 있습니다. 방금 陳明이 언급한 신장 및 티베트 독립 등과 같은 문제가 그런 것입니다. 이러한 문제는 대륙의 현실적 문제이며 국가건설 과정에서 국가의 경계를 확정할 방법과 같은 문제는 대륙이 직면한 특수한 상황입니다. 하지만 이러한 문제를 해결하는 과정에서 적어도 제 경험에 따르면, 한 방에 모든 것을 해결하려는 방식은 최대한 피해야 합니다. 왜냐하면 이는 매우 현실적인 정치 문제이기 때문입니다. 그러면 우리는 어떻게 이

문제를 직면하고 그리고 어떻게 문제의 해결책을 얻는 방법을 찾을까요? 최근 몇 년 저는 천하의 개념을 재해석하고 전통에서 이 문제를 해결하는 방법을 찾을 수 없는지 알아보려고 노력하고 있습니다. 이것은 바로 문제에 맞서서 해결하는 사고방식입니다. 허황된 야망으로 새로운 ‘주의’를 구축하는 것은 바람직하지 않습니다. 이것이 저의 간단한 의견입니다.

**鄭宗義** : 몇 가지 소감을 말씀드리겠습니다. 첫 번째는 종파 의식에 대한 陳明의 해명입니다. 그들 몇 사람이 예기치 않게 같이 康有爲의 사상에 공감하고 재해석했다고 말했습니다. 물론 그렇겠죠. 당신들이 종파 의식이 있다고 하는 것은 미리 학파를 만들기로 마음먹고 康有爲를 찾아내 공동 연구를 한다는 뜻은 아니거든요. 그러나 여러분이 이치와 사상에서 비슷한 생각이 있다는 것을 발견하고 이것을 간판으로 내세우려 하는 것이 바로 종파 의식입니다. 그래서 종파를 하지 않겠다고 한다면 간판을 걸지 않고 일부러, 그리고 가급적 내세우지 않을 것입니다. 그러나 지금 당신들은 간판을 걸려고 하고 있고 마치 문호(門戶)를 세우려는 것 같으니, 종파적인 인상을 피하기 어렵죠. 종파 의식은 부정적인 영향을 끼칩니다. 이 점에 대해 저는 明輝 선생의 우려에 더 공감합니다. 여러분이 서로 의기투합하여 모두 의리(義理)적 책임감이 있다고 느낀다면 매우 좋은 일입니다. 그러면 계속 열심히 노력하여 새로운 사상 조류를 만들면 되지, 왜 “강당”을 자처하나요? “대륙 신유가”를 자처하고 홍콩·대만 신유가를 비판함으로써 자신들을 내세우려고 하는 이유는 무엇인가요? 그 결과로 창끝이 사방에서 당신들을 향하게 될 수 있는데 말입니다. 더 나쁜 결과는 사람들이 여러분을 거들떠보지도 않을 수 있습니다. 영향력도 없는데 어떤 간판을 달든 상관없다고 생각하게 됩니다.

두 번째로 느낀 점은 “牟宗三을 넘어 康有爲로 회귀”, 이 슬로건에 관한 것입니다. 唐君毅, 牟宗三과 같은 홍콩·대만 대륙 신유가의 저서가 1980년대 중국에 전해지자, 牟宗三을 비판하며 ‘牟宗三을 넘어’와 같은 류의 책들이 출판됐습니다. 이것은 제가 보기에 너무 성급한 것입니다. 아마도 중국 학자들의 사고방식과 관련이 있을 수 있는데 즉, 홍콩·대만 신유가의 뒤를 따르는 것을 달가워하지 않는다는 거죠. 그러면 스스로 독립적이고 독창적인 사고를 보여줄 수 없다고 생각하

는 것입니다. 문제는 앞서가려고 급급한 대가로 홍콩·대만 신유가가 남긴 풍부한 사상적 유산을 충분히 계승하지 못하고 있으며 그들에 대한 이해가 매우 편파적이라는 점입니다. 물론 陳明이 연구의 관심사를 牟宗三에서 康有爲로 바꿀 권리가 있고 문제 될 건 없겠지만 “牟宗三을 넘어”라는 표현은 별개의 문제입니다. 정말 牟宗三을 뛰어넘었나요? 제가 보기에 아직 멀었습니다. 이 같은 슬로건을 내놓은 이유를 역지사지해서 이해해본다면, 대륙학자의 주관적인 학습 사고 과정을 객관적인 학문 이론으로 표현한 것이라고 할 수 있습니다. 이 말이 무엇을 뜻하나면, 아마 처음에는 모두 牟宗三의 저서에서 영감을 받아 오늘날 중국의 현실에 대해 유학이 답을 주기를 바랐을 것입니다. 그런데 康有爲가 牟宗三보다 현실에 더 잘 대처할 수 있을지도 모른다는 걸 깨닫게 되었죠. 그래서 영향이 큰 이 두 인물을 비교해서 다음과 같이 제안합니다. 牟宗三은 현대 유학의 상징이나, 牟 선생의 이론은 현재 문제를 다루기에 충분하지 않기에 또 다른 상징인 康有爲에게 자리를 내주어야 합니다. 牟宗三은 한편으로 유학의 이론적 체계를 재건하기 위해 유학을 철학화했고 다른 한편으로는 건국이라는 복잡한 문제를 민주와 과학을 흡수하면 된다는 식으로 단순화했습니다. 그에 비해 康有爲의 유학은 종교로 볼 수 있고 건국의 문제도 민주와 과학이 아닌 어떻게 하나의 통일된 국가를 유지하느냐에 초점이 맞춰져 있습니다. 그래서 확실히 여러분은 주관적으로 牟宗三을 “넘어”섰고, 넘어섰다고보다는 牟宗三을 “포기”했다는 것이 더 정확하겠죠. 그러나 객관적으로도 그럴까요? 이는 牟 선생의 학설을 과연 제대로 이해하고 소화했는지에 달려있습니다. 지식 사회학의 관점에서, 그리고 발생 과정에서 보면 “牟宗三을 넘어 康有爲로 회귀”는 여러분의 심적 변화의 과정을 반영한 것입니다!

세 번째는 과학적 도전이 낡은 사고방식인지, 다시 말하자면 유학의 철학적 재건(또는 지식의 재구성, ‘지식’은 체계적인 학문을 의미함)이 시대에 뒤떨어진 것인지 여부입니다. 솔직히 말하면 현재의 유학은 종교여야 한다고 주장해도, 통상적인 의미의 종교든 루소(Jean-Jacques Rousseau)의 시민 종교(Civil religion)든, 그리고 종교성(Religiosity)을 포함하고 있음을 가리키든 간에, 과학이 가져올 수 있는 도전은 피할 수 없을 것입니다. “5·4운동” 이래로 중국 사상계에서 과학을 논할 때, 단지 현대 과학을 배워야 한다는 것과 같은 단순한 얘기가 아니라 과학

주의(Scientism)의 도전에 맞서는 문제를 다루는 것입니다. 과학주의의 도전은 무엇일까요? 바로 모든 것을 과학적 관점과 방법으로 이해해야 한다는 과학적 가치에 대한 믿음입니다. 결과적으로 유학의 천도(天道), 천리(天理), 그리고 태극(太極) 모두 말할 수 없게 되었으며 인지적 의미도 없어졌습니다. 오늘날 홍콩, 대만 혹은 대륙이든 젊은이들에게 천도, 천리 및 태극이 무엇인지를 말한다면 그들의 첫 반응은 어떻게 이것의 존재를 증명할 수 있는지를 물어볼 겁니다. 여기서 그들이 유학을 어떻게 이해하고 있는지를 알 수 있습니다. 그들은 확실히 유학을 종교로 여기지 않으며 “그냥 믿고 묻지 않는” 이해 방식 또한 받아들일 수도 없다는 거죠. 현대 과학이라는 큰 틀 안에서 생활하는 그들에게 어떻게 천도, 천리, 그리고 태극을 논할 수 있을까요? 명확하게 하려면 먼저 과학의 범위를 제한해야 합니다. 바꾸어 말하자면 과학이 무엇을 말할 수 있고 무엇을 말할 수 없는지를 구별한 다음에야, 과학에서는 말할 수 없는 (깨달음을 추구하는) 영역의 천도, 천리 및 태극과 같은 종교적 개념을 제대로 정착시킬 수 있습니다. 실제로 20세기 중국 철학계는 중국의 형이상학 재건을 위해 최선을 다했습니다. 熊十力的 <신유식론(新唯識論)>을 보면 성지(性智)와 양지(量智)를 구별하는 것은 지식론의 범위를 구분하여 본체에 대한 증오(證悟)를 방해하지 않도록 하는 것입니다. 그래서 그는 본체를 “지식이 행하는 경지가 아니고 심(心) 밖의 경지 또한 아니며 오직 자신으로 되돌아가서 실증과 상응을 통해 얻어야 한다”라고 했습니다. 馮友蘭은 논리적 분석의 관점에서 시작해 천지 경계를 논했고 이와 같은 연구를 했습니다. 이후 唐君毅의 <생명 존재와 심령 경계>는 “심령 9경(境)”을 제시하는데, 이 중 앞 5경은 지식론, 6경은 도덕 철학, 7, 8 및 9경은 도덕이자 종교로 각각 나뉘어 있어 서로 혼란스럽지 않았습니다. 牟宗三의 2단계 존재론을 보면 “집착의 존재론(執的存有論)”은 고정된 지식의 영역이고 “무집착의 존재론(無執的存有論)”은 도덕 형이상학의 귀착지로 과학적 지식이 말할 수 없는 부분입니다. 현대 과학의 발전 추세에 비추어 볼 때 과학주의의 범람은 과거가 아닐 뿐 아니라 오히려 새로운 도전이 발생하고 있기에 선배 학자들의 연구를 계속 이어받아야 할 것 같습니다. 그렇다면 유학의 철학적 재건은 시대에 뒤쳐진 것이고 오늘날 우리가 해야 할 일은 유학의 종교적 재건이라고 어떻게 말할 수 있을까요? 철학적 재건을 기반으로 하지 않으면 종교의 재건은 불가능합니다. 대

학생 등 현대 교육을 받은 사람들에게 유교를 소개하면서 철학과 과학은 이제 무시해도 되고 더 이상 중요하지도 않고 이제는 종교 및 신앙만 이야기하자고 말한다면 어떻게 될지 한번 상상해 봅시다. 아마도 더 많은 의혹을 불러일으킬 것이고 또 당신이 무슨 말을 하는지 전혀 모르거나 당신을 그저 전통문화의 근본주의자로 여길 것입니다.

마지막으로 방금 陳明이 언급한 “康有爲로 회귀”할 때 다른 경전 계보를 갖고 있다는 것에 대해 저는 의문이 있습니다. 당신은 康有爲를 단서로 하여 더 이상 사서를 논하지 말고 경학을 이야기해야 한다고 말합니다. 그러나 청나라 말기에 康有爲는 章太炎과 함께하여 쌍벽을 이루고 있죠. 건가(乾嘉) 고증학의 입장에서 볼 때 康有爲가 공양학에 따라 신학위경(新學僞經), 공자개제(孔子改制) 등 주장을 내놓은 것은 정통을 벗어난 이단입니다. 그런 방법을 어떻게 전통 경학이라고 할 수 있겠습니까? 그는 경서의 신성함을 완전히 파괴해 버렸습니다. 章太炎의 경학이 康有爲보다 뛰어나지만, 그는 유가를 독존으로 하는 주류를 해체하고 제자백가(諸子百家)가 경쟁하는 사상 해방의 전국시대로 돌아가려고 해서 (유가) 경학에 대한 치명적인 타격 또한 무시할 수 없습니다. 청나라 말기 이후 경학이 점차 쇠퇴하고 해체된 것에 대해 康有爲와 章太炎 둘 다 책임을 면할 수 없습니다. 오늘날 당신들은 중국에서 유학의 부흥을 제창하고 있는데, 어떤 이는 이미 章太炎을 모방하여 유가에 의한 전통문화 발언권의 독점에 반대하고 신묵학(新墨學)을 제안했습니다. 그러나 여기서 소모적인 논쟁을 할 필요가 없다고 생각합니다. 중국의 전통문화는 매우 풍부한 사상 자원이 있는데, 모두가 각자 동의한 부분에 따라 재구성하고 여러 사람이 협력하면 큰일도 할 수 있습니다. 그러나 모두가 그 가운데서 문호를 세우고 종파를 만들고자 한다면 이성적인 상호 교류와 학습은 이념적 분쟁이 되기 쉬우므로 이것은 불필요하고 적극적으로 피해야 할 것입니다. 이것이 우리가 간판을 걸면 안 된다고 생각하는 중요한 이유이기도 합니다.

干春松 : 우선 “종파” 문제부터 짚어 보겠습니다. 방금 鄭宗義의 발언을 들으니 아무런 종파적 입장 없이 모든 유학을 대표하여 발언할 수 있을 것 같네요. 유학에는 다양한 입장이 있다고 생각하지만 “종파”라는 용어는 마치 개인적 의견

과 섞여 있는 것 같아 부정적인 의미로 받아들여집니다. 그러나 “학문에는 종주(宗主)가 없으면 안 된다”라는 말에서 빌려온 “종주”라는 단어를 쓴다면, 그것은 자신의 유학에 대한 이해를 바탕으로 형성된 개념이고 틀렸다고 할 수 없습니다. 유학 발전의 역사에서 鄭宗義가 공을 많이 들인 양명학(王學)이나 정주계(程朱系) 도학자가 <이락연원록(伊洛淵源泉)>을 지은 것이 바로 자신을 남과 구별하려는 노력이었습니다. 이 같은 노력은 스스로를 제한하는 것이 아니라 세계와 현실에 대한 자신만의 독특한 생각을 부각하는 것이고 자기 스스로 격려하는 의미가 강합니다. 반대로 자신의 접근 방식을 강조하지 않고 특정 방식으로 자신의 사고를 강하게 주장하지 않으며 그저 자신이 “보편적”인 유학을 하고 있다고 생각한다면, 많은 비판을 피해 갈 수는 있겠지만 문제의 해결에는 한계가 있겠지요.

또 변명을 하나 얘기한다면, “강당”이라는 명칭은 사실 런민(人民) 대학교의 張旭 교수가 붙여준 “타이틀”이지, 우리가 자기 표방한 것은 아닙니다. 일부 언론들도 사람들을 하나로 엮어놓기를 좋아하다 보니 그렇게 된 것이죠. 그러나 “강당”이라는 명칭이 부적절하더라도 이 같은 분류는 그들이 비슷한 “유교적 태도”를 가지고 있음을 보여줍니다. 방금 陳明이 “牟宗三을 넘어”라고 말했을 때 다들 흥분을 감추지 못했는데, 실은 이 ‘넘는다’라는 표현이 “포기”를 뜻하지는 않습니다. 우리 세대는 모두 唐·牟 그리고 徐 선생의 책을 읽어 왔고 사실 처음부터 그들은 유가의 상징이었지요. 우리는 이것을 순수 학문적인 것으로 받아들이지 않고 任繼愈의 모델을 대체할 새로운 중국 철학, 또는 중국 유학 해석 방식으로 도입했습니다. 따라서 ‘초월’은 그들의 토대 위에서 발전하는 것을 말하는 것입니다. 시간이 많이 흘렀기 때문에 중국이 직면한 문제들도 많은 변화가 생겨났습니다.

한 가지 더 말씀드리죠. 전에 제가 李明輝의 평과이 신문 인터뷰에 회답하는 담화에서 대륙에는 정치, 사회, 그리고 경제 등 참으로 많고도 새로운 문제가 있다고 말했습니다. 이 같은 문제는 아마 현재 홍콩·대만 유가가 다룰 수 없는 문제일 겁니다. 예를 들어서 향촌 유학 문제, 우리가 언급한 민족 국가 문제, 그리고 劍濤 선생이 말한 이데올로기 재건 문제 등은 실제로 대륙 유가 연구자들에게는 실질적인 문제입니다. 이런 문제는 李明輝가 말했듯이 홍콩과 대만의 유학자들에게는 이미 해결됐을지 모르지만, 대륙에서는 매우 첨예한 대립을 이루는

문제입니다.

세 번째는 현재와 만세의 문제입니다. 유학은 당연히 만세입법(萬歲立法)의 문제를 다뤄야 하지만, 이러한 만세입법 문제는 하나하나의 현재 문제 속에서 전개해야 합니다. 이렇게 말하면 변증법적인 “반복”이라 볼 수 있겠지만 실제로는 매우 간단명료합니다. 즉 전반적인 고려도 필요하지만, 이 전체적인 고려는 현재 처한 환경 및 직면한 문제와 분리될 수 없습니다. 대륙과 홍콩·대만이 직면한 문제의 차이가 점점 벌어지다 보니 양측의 사고방식의 차이 또한 생기는 겁니다. 저는 이것은 용기와 책임감의 차이뿐만 아니라 의리(義理) 측면에도 큰 차이가 있다고 생각합니다.

**曾亦** : 宗義 선생의 두 차례의 발언을 들으니, 李明輝 못지않게 그 또한 매우 감정적이고 화가 가득 찬 것 같네요. 방금 宗義 선생이 마지막에 章太炎의 관점에 입각하여 康有爲가 경전의 도리에서 벗어났다고 비판했는데, 이는 문제를 거꾸로 본 것입니다. 康有爲와 章太炎의 실제 관계로 말하자면 章太炎의 학문이 더 나올지도 모르겠지만 章太炎은 평생을 康有爲의 그늘 속에 있었습니다. 늘 章太炎이 트집을 잡아 康有爲를 비판해 왔지만 康有爲는 개의치 않았죠. 康有爲에게 章太炎은 전혀 안중에도 없었고 그를 적수가 아닌 그저 후배로만 여겼음을 알 수 있습니다. 그 외에도 章太炎은 고문경학(古文經學)의 대표 인물이고 康有爲는 금문경학(今文經學)의 대표 주자로 학문적 이견이 뚜렷할 뿐 아니라 서한경학(西漢經學)의 관점에서 보면 금문학(今文學)이야말로 정통으로 여겨집니다. 따라서 章太炎이 고문경학의 차원에서 康有爲를 비판한 것은 종파에 따른 편견에 불과한데, 어찌 康有爲가 도리를 벗어났다고 할 수 있겠습니까? 특히 康有爲가 공자 존경(尊孔) 운동을 할 때 章太炎은 제멋대로 孔子와 유학을 평가 절하했습니다. 이 문제에 관해서 蘇輿의 <춘추번로의증(春秋繁露義証)>을 참고해야 합니다. 그가 금문학의 관점에서 康有爲를 비판하고 그 해석이 漢儒의 견해와 일치하지 않는다고 지적하는 것이야말로 학문적 차원의 비판으로 볼 수 있습니다. 章太炎의 견해는 대부분 문파에서 나온 것으로 그저 감정싸움에 불과합니다.

또한 陳明의 앞선 발언을 변호하고자 합니다. 陳明이 “康有爲로 회귀”라 언급했는데, 왜 그랬을까요? 관건은 현대 중국이 직면한 많은 문제는 梁漱溟과 熊十

力의 신유가로 해결할 수 없지만, 康有爲로 돌아가서 본다면 康有爲는 이러한 문제를 엄중히 받아들였을 뿐 아니라 그가 제시한 해결책은 지금까지도 우리가 다시 생각해 볼 가치가 있다는 점입니다. 오늘날 연구의 중심이 된 康有爲는 실질적으로 현대 중국 문제에 대한 우리의 이해와 많은 관련이 있다고 할 수 있는데, 이는 梁漱溟·熊十力 시대와는 매우 다르며, 또한 牟宗三·唐君毅의 시대와도 다릅니다.

陳明이 언급한 철학과 경학의 관계 또한 현재 우리가 관심을 가지고 있는 문제입니다. 청대 말엽에 경학과를 설립하고 중화민국 초기에 와서 폐지되었는데, 이 과정은 전통 유학이 철학, 역사, 그리고 문학과 같은 서양 학문으로 대체되었음을 뜻합니다. 이러한 학제 변화는 두 가지 방면에서 의미를 갖습니다. 첫째, 경학의 내용이 철학, 사학 및 문학 등 학문 속으로 편입되어 현대 학술의 연구 대상이 되었으며, 이는 전통 학술의 지속과 발전을 뜻합니다. 둘째, 이와 동시에 전통 학문은 찢겨지고 이질적 문명의 사고방식으로 경학 자료를 다루게 되었는데, 바꿔 말하면 경학의 전통적 연구 방법을 버리고 경학을 단지 자료로만 보는 서양 학문의 패러다임으로 연구한다는 것입니다. 문제는 자국의 자료를 외국의 방법으로 처리하는 것이 방법론적으로 정당한가 하는 점입니다. 분명히 의심할 만하죠. 예를 들어 <시경(詩經)>은 현재 일반적으로 중문학과에서 연구하고 있는데 중문학과 학자들의 <시경> 연구를 어떻게 하는지 한번 보세요. 많은 시를 남녀 간의 사랑 노래로만 이해하고 있는데, 이는 모시(毛詩)나 삼가시(三家詩) 같은 전통 경학의 이해와는 전혀 다르다고 할 수 있습니다. 그리고 <춘추>는 보통 역사학에서 연구하는데 역사학자들이 먼저 <좌전(左傳)>에서 <춘추>를 이해하고 <좌전>을 “경(經)”이 아닌 “사(史)”로 보는 것은 <춘추>와 <좌전>을 연구하는 전통학자들의 기본 입장과 배치됩니다. 2000년이 넘도록 <좌전> 학자들은 “사”의 위상에 만족하지 않고 계속 “경”의 명분을 쟁취해 왔습니다. 제가 이 두 가지 예를 들어 말하고 싶은 것은 철학을 포함한 현대 학문이 전통 사상을 해석하는데 한계가 있다는 것입니다. 그러므로 康有爲로의 회귀는 전통 학문으로 돌아가는 길을 찾아보는 시도입니다.



任劍濤 : 시간이 제한되어 있으니, 두 분의 기초연설자가 답변하도록 하겠습니다. 아까 明輝 선생이 먼저 발언했고 陳明이 응했기에 공평하게 지금은 明輝 선생이 답할 기회를 주기 위해 陳明이 먼저 발언하는 시간을 갖겠습니다.

陳明 : 謝大宇이 제기한 문제는 저도 알고 있습니다. 이는 딜레마로, 국가건설이라는 문제에 대해 그 의미와 중요성을 의심하지 않고 또한 부정하지 않으리라 생각합니다. 근대 이후 이 문제는 완전히 해결되지 않았으며 대만 문제도 청일전쟁과 많은 관련이 있고, 이것은 완전히 근대적인 문제라고 할 수 있습니다. 물론 신장과 티베트 문제처럼 중국이 제국으로 가고 있다는 질문은 항상 존재하지만, 주권과 관련된 문제는 타협할 여지가 없습니다. 우리는 (청나라의) 계승자이고, <청제손위조서(淸帝遜位詔書)>”는 법률과 법통(法統)적 의미가 있고 국제 사회에서도 인정받고 있다고 생각합니다. 논의할 필요가 있는 것은 국가 이데올로기 문제죠. 국가 건설에는 두 가지 면이 있습니다. 하나는 열강을 상대할 때 자기나라의 국경을 확정하고 주권을 행사하는 문제입니다. 다른 하나는 내부적인 제도 안배로서 개인의 권리, 그리고 사회적 문화 전통과 가치에 대한 공감대와 관련하여 효과적이고 정당해야 합니다. 오랫동안 사회주의 사상은 압도적인 지위에 있었으나 이제는 사회의 변천과 함께 많은 변화가 일어나고 있으며 낡은 것에서 새로운 것으로의 전환기입니다. 이 시기에 당국은 유가 사상에 관심을 보였고 우리도 자연스럽게 자기 갱신과 사회 재건의 기회로 여겼기에 정부와 사회와의 적극적인 상호 작용이 필요했습니다. 다른 한편으로 저 개인적으로는 “천하의 근본은 국가에 있고 국가의 근본은 가정에 있다”라는 사회이론으로서 유교적 사회 통치 사상은 실제로 고전 자유주의에 더 가깝고 자발적으로 생겨난 사회 질서를 소중히 여긴다고 생각합니다. 따라서 주권과 인권 모두 중시하는 大宇 선생이 의혹과 우려가 있는 것은 이해하지만 크게 걱정할 필요는 없다고 생각합니다. 董仲舒 이후 한 왕조 사회의 특징은 장원이 크게 번성하였다는 것이고 한 말의 혼란을 지역 호강(豪強)들이 수습하여 안정시켰죠.

宗義 선생에 대해서 말하자면, 저는 宗義 선생이 그런 예술적 기질이 있고 말에도 강한 정서를 띠고 있으며 이성보다 더 많은 감정을 지니고 있다는 걸 몰랐습니다. 사문(師門)과 사조(師祖)를 언급하면서 그 정서를 비정상이라고 할 수 없

지만 유가 사상은 원래 다원적인 모습으로 나타납니다. 孔子 이후 바로 8개 갈래로 나뉘게 되었고 송대에도 심학(心學), 이학(理學), 혹은 관학(關學), 낙학(洛學), 그리고 민학(閩學) 등 너무 많습니다. 긍정적으로 보면 변명한 모습을 나타내고 있다 할 수 있겠지요. 자신이 옳다고 생각하는 걸 고집하는 것은 잘못이 아닙니다. 굳이 포용하는 모습을 보이려고 할 필요도 없고 그렇게 하면 오히려 향원(鄉愿)이라고 의심받습니다. 하지만 일정한 ‘종주’가 있다고 해서 반드시 서로를 배척하고 상대방에 대한 도발이라고 할 필요는 없습니다. 牟 선생과 徐 선생 또한 서로 다르지 않습니까! 당신의 감정은 주로 牟 선생에 대해 무례했다는 느낌에서 비롯된 것 같습니다. 아직 부족한 게 많은데 사실 이는 단지 시작일 뿐입니다. 그러나 우리는 누구에게 무례를 범할 의도가 전혀 없거든요. 우리가 너무 빠르게 넘어섰다고 했는데 정말 그렇게 빨랐나요? 저는 1986년부터 牟 선생의 책을 읽기 시작했고 얼마 전에 악록서원(岳麓書院)의 지도자들과 한바탕 언쟁이 있었습니다. 저는 그들에게 牟 선생의 송대 유학 삼계설을 깊이 이해하고 악록서원이라는 호상학(湖湘學)의 도장에서 胡五峰과 張軾의 학통을 이어받아야지, 이학(理學)으로 호상학을 바꿔서는 안 된다고 말하여 그들을 기분 나쁘게 했습니다. 朱漢民은 다들 아실 거예요. 그가 바로 증인이죠.

좋은 것, 그리고 가치 있는 것은 반드시 전승해야 합니다. 하지만 중국과 서양 문화의 맥락에 있는 그들의 일터는 확실히 바뀌어야 할 필요가 있습니다. 적어도 일부 사람은 오늘날의 주요 업무는 중국의 현실 사회로 들어가 실제로 국가와 민족 건설을 다루는 것임을 상기시켜야 합니다. 이른바 모든 시대와 모든 지역의 문제도 여기 와서야 비로소 그 경험을 얻을 수 있습니다. 이것은 꼭 필요하며 또 당연합니다. ‘넘어서’라고 말해도 이는 전승이자 확대 발전시키는 거 아닌가요? 그렇게 하지 않고 낡은 것을 붙잡고 놓지 않아 그 결과 점점 더 주류에서 밀려나게 되어 박물관의 학문으로 남게 된다면 그야말로 선배 학자들이 가장 땅을 치고 한탄할 일이 아닐까요? 한 학과의 영광 때문에 유학 전체의 활력과 미래를 희생해도 되는 건가요? 牟 선생과 徐 선생 모두 좌파와 우파를 반대했습니다. 우파의 역사적 허무주의와 문화적 허무주의의 위험성은 국가 및 민족 건설의 문제에서 쉽게 눈에 띄지는 않지만, 근본적입니다. 정체성이 없고 국민적 공감대 없이 중국과 같은 제국에서 탈바꿈한 공화국은 안정적이고 확고할 수 없습니다. 중

교적 관점에서 이런 문제를 논하지 않고 오늘은 신실재론, 내일은 실존주의, 그리고 모래는 현상학으로 유학 경전을 다시 해석해도, 자유파와 대화할 수 있을까요? 어떤 힘을 얻을 수 있을까요? 朱學勤은 유가가 낡은 내성(內聖, 도덕 주체)에 근거해서 새로운 ‘신외왕(과학과 민주)’을 열어낼 수 없다는 유명한 글을 썼는데 어떻게 답할 것인지요? 우리의 방식으로 하면 이렇게 반문할 수 있습니다. 당신이 말하는 ‘신외왕’이라는 것이 뭘니까? 그 ‘신외왕’은 우리의 문제 해결에 도움이 되는 것일까요? 과학은 유가에 대한 도전인가요? 국가와 민족 건설에서의 민주주의 위상과 의미는 구체적으로 규명할 필요가 있다, 등등. (위의 朱學勤의 그런 질문에 대해 신유가인) 당신은 무엇을 주장할 수 있나요? 그 사람들이 그렇게 쉽게 말하는 것은 바로 당신이 그들의 틀 안에서 발버둥 치고 있기 때문입니다.

**李明輝** : 任劍濤가 제 공격력이 강하지 않다고 말했는데 틀린 말은 아닙니다. 남을 공격하는 건 제 적성에 안 맞거든요. 陳明의 문제는 바로 튀는 말과 행동으로 자기 과시하는 것을 좋아하는 것입니다. 무슨 “牟宗三을 넘어”입니까! 제목부터 문제가 있습니다. “牟宗三을 돌아서”가 맞겠죠! 쇠고기면을 팔려면 “쇠고기면”이라는 간판을 걸어야지, 왜 굳이 “쇠고기면 대왕”이라는 간판을 달려고 합니까? 게다가 다른 사람의 사용도 허락하지 않으면서 말이죠. 그러면 다른 쇠고기면 가게를 어떻게 설득할 수 있겠습니까? 방금 秋風의 관점에 대해 논평을 할 때도 얘기했지만, 어떤 사람은 牟 선생의 생각을 전혀 이해하지 못하면서 그저 “牟宗三을 초월”하겠다고 하는데, 정말 부질없습니다! 당신은 무엇을 “넘어”서려고 합니까? 홍콩·대만 신유가의 견해는 물론 비판할 수 있지만, 그전에 먼저 그들이 말하는 것을 이해해야 합니다. 이는 학술 토론의 가장 기본적인 요구입니다. 먼저 그들이 무슨 말을 하는지 이해하지 않고 “넘다”라고 말한다면 그런 의견은 답할 가치조차 없습니다.

陳明의 발언에 대해서는 시간 제약으로 인해 이만 마치겠습니다. 하지만 몇 마디만 더 덧붙이자면, 당신들은 민족주의에 대해 아직도 낭만적인 환상을 갖고 있는 것 같습니다. 우리는 대만에서 국민당의 교육을 받았기 때문에 원래 모두 민족주의자였습니다. 그러나 오랫동안 유럽에서 살다 보니 비로소 민족주의의 해로움을 깊이 깨달았죠. 두 번의 세계대전 모두 민족주의에 기인한 것이었고 전후

유럽인들은 민족주의의 재앙을 반성하며 EU 설립을 위한 장기적인 사상적 준비를 시작했습니다. 최근 테러와 난민 문제로 유럽의 민족주의가 꿈틀대는 가운데 극우파의 기세는 높아만 가고 있습니다. 그러나 기본적으로 유럽인들은 여전히 민족주의의 확산을 막기 위해 최선을 다하고 있습니다. 오후에 시간이 허락되면 더 이야기하도록 하겠습니다.

**任劍濤** : 양지당은 확실히 우리러보게 하네요. 高山仰止는 듣기만 해도 굉장히 매우 좋게만 느껴지지만, 한낮의 중요한 때에 이르니 오히려 더워지기 시작했습니다. 그러나 정해진 회의 시간이 다 되어서 매우 아쉽네요. 다행히도 아직 오후와 내일 오전이 남아 있어서 충분히 토론할 수 있습니다. 오늘 오전 두 분의 발표는 매우 훌륭했습니다. 기본적으로 자신이 생각하는바, 입장 및 주장, 그리고 접근 방식 모두 보여줬습니다. 해협 양안 세 지역의 유학 발전을 진전시키는 측면에서 점점, 주요 논제, 기본 사상 및 논증 방법은 확실히 큰 차이를 보이는 것 같긴 합니다. 하지만 긍정적 상호 작용을 형성하는 것이 이 대담의 목적이라고 생각합니다. 대담의 개최식에서 주최 측 또한 이 같은 기대를 나타냈습니다. 오늘 오전의 토론은 대략 이렇게 진행됐습니다. 약간의 화약내가 있었지만 다들 허심탄회하게 발언을 마쳤습니다. 물론 성질이 없었다면 이 격동의 시대에 나와서 유학을 홍보할 수조차 없었을 것입니다. 신념이 있는 사람은 화를 내고 화를 내는 사람은 자신의 신념을 고수할 수 있습니다. 이 또한 우리가 직면할 수밖에 없는 현실이죠.

오늘 오전의 토론은 깊이가 있었고 각자 발언할 수 있는 시간은 제한되어 있었지만 거두절미하고 바로 본론으로 들어갔기에 서로의 의견 차이, 기본적인 주장, 그리고 논박의 중점을 보았습니다. 가장 중요한 것은 주제를 부각하는 것으로 생각합니다. 두 분은 기초 발언과 연결로 오늘 오후와 내일을 조율하는 역할을 해 왔기에 기본 목표는 달성됐다 생각합니다. 후속 토론에서 몇 가지 주제가 더 많은 논란을 불러일으킬 것 같습니다. 첫째는 대표권 문제인데, 홍콩과 대만의 분들은 자신의 대표 신분을 부인하고 대륙 분들은 반대로 대표권을 주장하고 있거든요. 여기에는 각자 처한 상황의 차이가 있습니다. 다만 유감스럽게도 양안 세 지역 신유가의 상황이 달라서 유학의 기본 가치의 공통된 표현에 방해가 되

고 상대주의에 빠질 위험성이 다소 있습니다. 대담의 결과, 대만은 대만의 입장이 있기에 대만을 말하고 대륙은 대륙의 입장이 있어서 대륙을 말했으며 홍콩은 홍콩의 입장이 있으므로 홍콩을 말하게 되어, 결국 각기 자기 이야기를 하게 됐습니다. 대륙과 홍콩·대만 신유가의 대담은 양안 세 지역 유학이 각자 자기 얘기를 하는 것이 되었습니다. “유학은 하나이고, 그 의미는 각자 해석한다”는 풀이된 것입니다. 유학의 공통된 표현을 찾기 위해 노력해 주시기를 바랍니다. 이것은 유학 발전에 매우 중요합니다. 후속 대담에서 이 취지를 살릴 수 있는지는 여러분의 의지에 달려 있습니다.

오전의 상황을 보니 다음 반나절의 대담에서 확실히 중대한 수확이 있을 것으로 기대됩니다. 오전 대담은 여기까지 하고, 오후에 다시 기대를 품고 시작하겠습니다. 감사합니다.