

# 黃宗羲의 주자학 비판과 氣一元論\*

강 증 기

## 목 차

- I. 머리말
- II. 주자학 비판
  - 1. 太極과 理氣 문제
  - 2. 인간의 心性 문제
  - 3. 공부방법 문제
- III. 氣一元論의 세계관
  - 1. 氣一元論 체계
  - 2. 氣一元論의 현실적 의미
- IV. 맺음말

## I. 머리말

이 글에서는 黃宗羲(1610-1695)의 철학사상을 朱子學에 대한 비판과 그 대안으로서 氣一元論의 세계관 제시라는 관점에 의거하여 고찰하고자 한다.

지금까지 황종희에 대한 연구는 대부분 그의 정치사상에 집중되어 있다. 이는 우선 황종희에 대한 관심이 19세기말 중국에서 입헌군주제를 지향하던 變法維新運動 시기에 『明夷待訪錄』을 통하여 촉발되어, 이 책이 루소의 『民約論』에 비견되고 황종희를 '중국의 루소'로 추앙하게 되었다<sup>1)</sup>는 사실에 기인한다. 또한 봉건제의 붕괴와 자본주의 맹아의 발달로 특징지어지는 명말청초에 대한 일반적인 관심과 결합하여 연구가 진행되어 왔다는 점에서도 그 원인을 찾을 수 있겠다. 그리하여 그의 사회정치사상이 명말청초라는 역사적 전환기에 처하여 과연 진보적인 것이었는가, 전통적 民本思想 및 서구의 근대민주주의 사상과 비교할 때 어떻게 평가될 수 있는가 하는 점에 연구의 초점이 맞추어지게 된 것이다.

한편 황종희의 철학사상을 다루는 경우에는, 대개 주로 理學 및 心學과 관련하여 그의 철학이 唯心主義的인가 唯物主義的인가 하는 점에 관심을 기울이거나<sup>2)</sup> 혹은 氣哲學者로서

\*) 본고는 91년에 발표된 석사 학위 논문을 축약하여 정리한 것임.

1) 小野和子, 「黃宗羲」, 東京 人物往來社, 1967, PP. 7-12

그의 理氣論 및 心性論을 주자학과 비교하여 고찰하고 있다. 이러한 접근방식에는 우선 당시의 사회적 변화와 관련한 사상사적 맥락에서 그의 근본적인 문제의식에 대한 고려가 결여되어 있거나 그의 전 사상을 하나의 일관된 체계속에서 총체적으로 이해하지 못하는 문제가 있다.

황종희는 明朝 萬曆 38년(1610) 浙江省 餘姚縣 黃竹浦 南雷里<sup>3)</sup>에서 東林黨의 명사였던 아버지 黃尊素(1585-1626)와 어머니 姚씨 사이에서 5형제 가운데 장남으로 태어났다. 그는 14세 때에 아버지를 따라 북경에 가서 동림당과 엄당 사이의 당쟁을 직접 보고 들음으로써 이미 시국에 관심과 인식을 깊게 하여 갔다. 그가 17세 되던 해(1626)에 그의 아버지는 동림당 동지들과 함께 엄당의 영수인 환관 魏忠賢 일파의 탄압을 받아 옥사하였다.

그는 20세 되던 해에 아버지의 遺命에 따라 陽明學 우파 계통의 氣哲學者인 劉宗周에게 나아가 배우고, 또한 經學과 史學을 겸하라는 가르침에 따라 사학에도 힘써서 후에 浙東史學이 꽃피는 데 기여하였다.<sup>4)</sup> 21세 때에는 남경으로 가서 復社에 참가하고 이후 많은 집회와 결사에 참가하여 활동하지만, 과거에는 21세부터 33세까지 네 번 응시하여 모두 낙방하였다.

황종희가 35세 나던 해(1644)에 명조는 결국 망하고, 이후 그는 치열한 反清활동을 전개하였다. 40세(1649)를 한계로 그의 반청활동은 끝나지만, 지명수배를 받기도 하면서 계속 도피·은신생활을 해야 하였는데, 그는 그 사이에도 더러 저술을 내기도 하였다. 황종희는 47세 때에야 비로소 어머니를 모시고 고향으로 돌아올 수 있었고, 53세(1662) 때에 『明夷待訪錄』을 쓰기 시작하였다. 그는 이후 죽을 때까지 강학과 저술에 종사했다. 그의 저술은 經學, 정치, 역사, 지리, 天文曆算, 傳記, 詩文 등 다양한 분야에 걸쳐 있다.<sup>5)</sup> 철학적인 것으로는 『明儒學案』, 『宋元學案』, 『孟子師說』, 『易學象數論』 등이 있다.

사회정치적인 면에서 전통적 사회질서가 와해돼가고 새로운 사회질서가 태동하기 위한 격렬한 몸부림이 곳곳에서 일어나는 가운데 漢民族의 明朝가 異民族 清朝에 의해 무너지는 명말청초라는 전환기에 처하여, 황종희는 명조의 멸망이라는 충격적인 사건을 겪은 후 그 원인을 분석하고 당시 사회를 해명하고 새로운 사회질서를 모색하고자 하는 가운데 그의 사상을 수립하였다. 그는 명조 멸망의 원인을 정치상으로는 주로 명대에 극심했던 전제군주제의 폐해에서 찾고, 『明夷待訪錄』을 저술하여 그것을 비판하고 새로운 정치체제를 모색

2) 이는 주로 중국 학자들이 유물론의 관점에서 접근하는 경우에 흔히 볼 수 있다. 대표적인 경우는 侯外廬 主編, 『中國思想通史』 제5권(1960), 侯外廬 主編, 『宋明理學史』 下(1987), 沈善洪, 王鳳賢, 『中國倫理學史』(1988)와 夏귀기, “黃宗羲의唯心主義哲學思想 - 兼析黃王哲學關係”(1987) 등이 있다.

3) 浙江城은 많은 학자를 배출한 것으로 유명한데, 宋의 呂祖謙, 葉適, 陸九淵, 王應麟, 明의 王陽明 등이 모두 절강 출신이다. 특히 왕양명은 황종희와 같은 여요현 출신이다.

4) 황종희 자신도 역사를 연구하고 상당한 저술을 남겼지만, 그의 제자인 萬斯同과 그를 사숙한 全祖望, 그리고 나중에 章學誠 등이 그의 뒤를 이어 이른바 ‘浙東史學’을 꽃피웠다. 그래서 梁啓超는 그를 마땅히 ‘清代 史學의 開祖’로 추대해야 한다고 주장한다.(『清代學術概論』, 李基東·崔一凡 共譯, pp.30-32)

5) 황종희의 저술목록은 安炳周의 “黃宗羲 明夷待訪錄의 功利的 民本思想”(『大東文化研究』 21집, 1987) pp.81-83 참조

하였다. 사상적인 면에서는 종래의 강한 도덕적 사회적 실천성을 상실하고 공소한 논의에 빠져버린 朱子學과 주관의 역동적 능동성의 발휘라는 본래의 의의에서 벗어나 무책임한 방종과 恣意에 맡기게 된 陽明學에 대하여 명조 멸망의 원인을 추궁하고, 또한 새로운 시대적 요구에 부응하고자 하는 과정에서 그의 철학사상을 건립한 것이다.

황종희는 주자학이 理氣二元論에 기초하여 대상세계와의 관련속에서 주관의 보편성을 확인하고자 함으로써 사람들이 주관과 객관간의 끝없는 긴장속에 매몰되어 주체를 약화시키고 그리하여 종래의 사회적 실천성을 상실하고 공소한 논의에 빠지는 결과를 초래하였다고 보고, 도덕적 주체를 확고하게 세움으로써 인식과 실천의 통일을 확보하고자 하였다. 이는 劉宗周(1578-1645)를 계승하여 주관의 역동적 능동성의 발휘라는 양명학의 본래 의의를 살리려는 방향으로 추구된다. 황종희는 양명학이 泰州學派에 이르러 극명하게 드러난 것처럼 주관(心)을 극단적으로 절대화하여 점차 무책임하고 무규범적인 방종과 자의에 빠져버림으로써 도덕적 주체를 상실하고 허무주의에 떨어져 버렸다고 평가한다. 그리하여 그는 양명학을 재해석하여 도덕적 주체를 확고하게 세우고 이를 기일원론의 세계관으로 뒷받침하여 객관성을 확보함으로써 윤리도덕적 실천이라는 내용있는 행위를 수행할 수 있는 도덕적 주체로 확립하고자 한 것이다.

이제 위와같은 이해를 바탕으로 아래에서 황종희가 주자학을 비판하고, 스승 유종주의 영향 아래 양명학을 재해석하여 기일원론의 세계관을 그 대안으로 제시하는 과정을 살펴보고자 한다.

## II. 주자학 비판

### 1. 太極과 理氣 문제

朱熹(1130-1200)는 程頤(1033-1107)의 理氣論을 계승하여 세계가 理와 氣라는 두 근원으로 이루어져 있다고 본다. 주희에 따르면, 이 세계는 陰과 陽이라는 두 氣가 작용하여 생겨나고 理는 이 두 기가 작용하는 근거 내지 원리(所以)이다. 그러므로 리가 없으면 기의 작용이 행하여질 수 없고 기가 없으면 리가 붙어있을 데가 없다. 리와 기 두 근원자는 서로 의존하여 존재한다(理氣不相離).<sup>6)</sup> 이렇게 현상계를 설명할 때는 리와 기의 상호의존성 내지 불가분리성이라는 면을 강조하는 주희는, 존재의 궁극적 근거로서의 본체계를 설명할 때에는 현상계의 궁극적 존재근거 내지 배후의 실체로서 형이상학적 리를 현상계를 이루는 형이하학적 기와 구별한다(理氣不相雜).<sup>7)</sup> 여기서 그는 리와 기 두 근원자 가운데 리를 궁극적 혹은 일차적인 것으로 보고, 그것을 '太極'이라 부른다. 태극은 현상계 모든 사물의 궁극적 존재근거이자 그 변화를 지배하는 배후의 실체로서, 현상계(天地)가 생기

6) 然理又非別爲一物，即存乎是氣之中。無是氣，則是理亦無掛搭處。(『朱子語類』1-11) 及此氣之聚，則理亦在焉。... 但有此氣，則理便在其中。(같은 책 1-13)

7) 天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器也，生物之具也。(『朱子大全』58-5 '答黃道夫')

이전부터 있었고 전체와 개체에 보편적으로 존재하며 현상적인 특성을 가지지 않아서(無形 無聲 無臭) 감각적 인식이나 지각을 초월해 있다.<sup>8)</sup> 따라서 현상계의 모든 사물은 궁극적 근원자인 이 형이상학적 理(太極)에 의하여 존재하게 되며, 논리상 형이하학적 氣도 또한 이 理에 의거하여 존재하므로, 그 근원(所從來)을 따져보면 ‘理先氣後’<sup>9)</sup>라고 한다.

황종희의 주자학에 대한 비판은 그 二元論的 思考에 초점이 맞추어진다. 주희가 세계를 本體界와 現象界로 구분하고 理와 氣라는 두 근원자로 나누어 설명하는 것을 그는 이원론적인 사고라 파악하고, 그의 氣一元論에 의거하여 비판한다. 원래 주희는 전체적 一者로서의 道에 의거한 一元性 내지 統一性을 지향한다. 그는 ‘體用一源, 顯微無間’, 道와 器의 ‘未嘗相離’ 등을 주장하면서 本體와 現象의 二元化를 경계한다.<sup>10)</sup> 이는 工夫方法論 내지 修養論에 있어서는 ‘涵養과 省察’의 통일을 의미한다고 할 수 있는데, 주희의 후대에 오면서 이러한 통일성은 점차 약화되고 어느 한 측면에 대한 강조로 나아가는 경향을 드러낸다. 이것은 주자학이 지니는, 본체와 현상의 통일을 담보해주는 내적 긴장관계가 허물어짐으로써 나타난 현상이라고 할 수 있는데, 황종희는 바로 明末의 이러한 경향으로부터 역으로 그 이론적 근원을 추구해감으로써 마침내 주자학의 이원론적 사고에서 그 이론적 근원을 파악하는 데로 나아갔다고 하겠다. 이 글에서는 이와같은 황종희의 문제의식에 의거한 주자학 비판을 추적하여 보려는 것이다.

황종희는 그의 氣一元論에 따라 기본적으로 理 내지 太極이 독립적인 실체가 아니고 氣의 한 특성을 가리키는 것에 불과하다고 본다. 시공에 걸쳐 보편적으로 ‘一氣’만이 존재하는데, 그것이 여러가지 운동을 통하여 나뉘으로써 靜과 動이 나타나고 陰陽이 있게 된다. 이 음양·동정의 운동에 복잡다단하면서도 결국 혼란스럽지 않은 불변의 질서가 理요 太極이라고 한다.<sup>11)</sup> 理나 太極이란 기의 운동이 혼란스럽지 않고 질서가 있음을 가리키는 기의 한 특성에 불과하다는 것을 그는 ‘리는 기의 條理이다’고 하는데, 이는 무엇보다도 리를 하나의 기와 독립적인 실체로 보는 것을 거부하는 것이고 세계를 본체계와 현상계로 나누는 이원론적 사고에 반대하는 것이다. 그는 太極을 형이상학적 본체로서 천지만물의 원리의 총체이고 존재의 궁극적 근거이자 모든 가치의 근원으로 상정하고 그것이 어떠한 현상적인 특성도 가지지 않는다고 하여 형이하학적 氣와 엄격히 구분하는 주자학의 이원론에 반대한다. 주돈이의 「太極圖說」 첫머리에 나오는 ‘無極而太極’이란 구절에 대해, 주희는 ‘무극이태극’이란 ‘형체는 없으면서 이치가 갖추어져 있다’고 해석한다. 이에 대해 황종희는 음양오행(二五之精)의 현상계 밖에서 진정한 실체(無極之眞)를 찾으려는 것이라 평가하

8) 이는 ‘無體無形’(『朱子語類』 1-1) 이라든지, ‘理 無情意 無計度 無造作’(같은 책 1-13) 등으로 표현된다.

9) 이는 ‘先有是理, 然後有是氣’ 라든지 ‘理在先, 氣在後’ 등으로 표현되어 『주자어류』 1-9, 10, 11, 12 등에 나타난다.

10) 李楠永, “朱子哲學에서의 道의 本質의 涵義”, 『哲學』5, 韓國哲學會, 1971 참조

11) 通天地 亘古今, 無非一氣而已. 氣本一也, 而有往來闔闢升降之殊, 則分之爲動靜. 有動靜, 則不得不分之爲陰陽. 然此陰陽之動靜也, 千條萬緒 紛亂膠黏, 而卒不克亂, 萬古此寒暑也, 萬古此生長收藏也, 莫知其所以然而然, 是即所謂理也, 所謂太極也. 以其不紊而言 則謂之理, 以其極至而言 則謂之太極.(『宋元學案』 권12 『濂溪學案 下』, 『附梨洲太極圖講義』 1.499)

고, 형체는 없으나 실제로 존재한다고 하니, 이것이 어찌 '無極'의 뜻이겠는가<sup>12)</sup>라고 비판한다. 주희는 그의 '理先氣後說'에 의거하여 해석함으로써 주돈이의 본래 취지를 이해하지 못했다는 것이다.<sup>13)</sup>

황중희는 '무극'의 본래 의미를 스승 劉宗周의 설을 원용하여 설명하고 있다. 유종주는 '태극도설'의 '무극이태극'에 대해, '一陰一陽之謂道'가 바로 太極이며 천지간에 오직 '一氣'가 있을 뿐이고 기가 작용하면 바로 리가 거기에 있게 된다는 기일원론의 입장에서, 형체가 있는 것(形下)에 나아가 형체가 없는 것(形上)을 지적하자니 부득불 한 단계 높은 위상을 설정하지 않을 수 없어서 '태극'이라 한 것이며 실제로 태극이라 할 만한 것이 따로 존재하는 것이 아니므로 '無極而太極'이라 하였다고 설명한다. 만약 실제로 리인 태극이기를 산출하는 모태가 된다고 하면, 태극이 하나의 독립적인 실체(一物)가 되어버린다는 것이다.<sup>14)</sup> 여기서 유종주는 태극이 현상계를 벗어나 존재하는 어떤 형이상학적 본체가 아님을 분명하게 밝히고 있다. 주희가 '一陰一陽之謂道'에 대하여, 정이의 입장을 계승하여 '한 번 음이 되고 한 번 양이 되는 것'(一陰一陽)은 기이고 '그렇게 하도록 하는 원리'(所以)는 리(태극)라고 하여 현상계의 배후에 그 변화를 지배하는 실체가 있다고 하는데 비해, 유종주는 '一陰一陽'하는 것 자체를 태극이라고 하여 현상계 이외의 다른 세계를 인정하지 않고 있다. 유종주는 '形而上'과 '形而下'의 구분에 대해서도, 그것이 각각 본체와 현상을 가리키는 것이 아니고 다만 구체적 형체를 갖추고 있어서 감각적 지각 내지 직접적 인식의 대상이 될 수 있느냐 없느냐에 따라 구분한 것일 뿐이라는 입장을 취하고 있다.<sup>15)</sup>

황중희는 '태극'에 대한 유종주의 해석을 인정하고 이전의 유학자들이 밝히지 못한 독창적인 견해라고 높이 평가한다. 그는 공자가 '易有太極'이라 한 데 대해 주돈이는 '無極而太極'이라고 하였는데, 이때 無極은 有極에 대립되는 말(轉語)이며 따라서 '태극은 본래 무극이다'라고 한 것은 아마 후인들이 極(태극)에 집착하여 그것을 하나의 독립적 실체로 볼까 염려한 때문인 듯하다고<sup>16)</sup> 추측한다. 여기서 그는 '無極'이란 '有極'에 대립되는 말로서 태극이 하나의 독립적 존재가 아님을 밝히기 위해 쓰여진 것일 뿐이라는 입장을 분명히 하고 있다. '태극'은 다만 이 세계의 모든 존재 전체를 가리키는 말에 불과하다는 것이다.

12) 朱子言無形有理 即是尋無極之真 于二五之精之外。雖曰無形而實爲有物，亦豈無極之意乎。(『宋元學案』 권22 『濂溪學案』下 1.509)

13) 朱子自以理先氣後之說解周子，亦未得周子之意也。(같은 책 1.508)

14) '一陰一陽之謂道' 即太極也。天地之間 一氣而已，非有理而後有氣，乃氣立而理因之寓也。就形下之中 而指其形而上者，不得不推高一層 而立至尊之位，故謂之太極。而實無太極之可言，所謂'無極而太極'也。使實有是太極之理 爲此氣從出之母，則亦一物而已。(『宋元學案』 권12 『濂溪學案』下, 1.498)

15) 이와같이 철저한 일원론적 입장은 그의 기일원론 체계를 기초로 하는데, 바로 '리는 기의 조리이다'(理即氣之條理)라는 것으로 명제화된다.

16) 一曰 太極爲萬物之總名。謂子曰 '易有太極'，周子則云 '無極而太極'。無極則有極之轉語，故曰 '太極本無極'，蓋恐後人執極於有也。(沈善洪 主編，『黃宗羲全集』，浙江古籍出版社，1986, 1.252 『子劉子行狀』 卷下) 이하에서 『황중희전집』(1985)은 그냥 '전집'으로 약칭하고 해당 면수는 '전집 1.235'(『황중희전집』 제1책 235면)나 '전집 2.146-152'(『황중희전집』 제2책 146면에서 152면까지)와같이 표시하였다.

이는 주희가 '무극'을 태극이 현상적인 특성을 가지지 않는 형이상학적 본체임을 밝히기 위해 부가된 수식어라고 보는 입장과 확연히 구별된다.

## 2. 인간의 心性 문제

세계를 현상과 본체로 나누어 파악하는 주자학의 이원론적 사고는 인간의 심성에 관한 문제에도 그대로 적용된다. 형이상과 형이하 혹은 본체와 그 작용으로서 理와 氣라는 구도는, 인간의 심성에 있어서는 각각 '未發'과 '已發'<sup>17)</sup>의 구분으로 나타난다. 인간의 마음이 아직 드러나지(發) 않은 본래 상태가 '미발'이고 이 마음이 인간의 육체적 물질적 특성과 결합하여 드러난 상태가 '이발'인데,<sup>18)</sup> 미발은 본성(性)이고 이발은 감정(情)이며, 미발은 靜이고 이발은 動이라고 한다. 주희는 미발의 본성에 인간사회 내지 자연전체의 모든 원리(理 혹은 太極)가 부여되어 있다고 주장하여 이른바 '性即理'라는 명제를 제출함으로써 도덕성의 이론적 기초를 확보한다.

'性即理'에 따르면 인간의 본성에는 인간사회 내지 자연 전체의 모든 원리의 총체로서 리 혹은 태극이 부여되어 있으나, 현실의 인간들 대부분은 곧바로 이 리나 태극을 구현하지 못하고 온갖 부조리와 악행을 저지른다. 이에 대해 주희는 그것이 바로 인간의 육체적 물질적 측면(氣)이 본성에 부여된 리의 발현을 방해하기 때문이라고 본다.<sup>19)</sup> 여기서 주희는 마음의 주재적 기능에 주목하게 된다. 이것은 '心統性情'이란 명제로 나타나는데, 이것은 인간의 마음이 본성과 감정을 포괄한다는 마음의 범위를 가리킬 뿐 아니라 마음이 본성(性)과 감정(情) 양자를 통괄한다는 '마음의 主宰'를 가리키기도 한다. '마음의 주재'란 마음이 본성과 감정, 도덕적 원리 내지 의무감(天理)과 이기적인 욕망(人欲) 사이에서 선택을 행하는 主體라는 의미이다.

주희의 심성론에 대한 황종희의 비판은 理氣論에 대한 비판과 맥락을 같이한다. 먼저 羅欽順(1465-1547)에 대한 황종희의 비판을 살펴보면, 리기론과 심성론이 하나의 일관된 체계를 이뤄야 한다는 그의 주장과 왜 그래야 하는지에 대한 설명을 찾아볼 수 있다. 그는

17) 원래 未發과 已發의 구분은 「中庸」 제 1 장의 “喜怒哀樂之未發 謂之中, 發而皆中節 謂之和. 中也者 天下之大本也, 和也者 天下之達道也.”에 연원하는 것인데, 신유학에서는 인간의 심성과 수양에 관한 문제에서 이를 중요한 주제로 삼았다. 주희의 경우는 호남학파의 장식과 별인 이른바 '中和論辨'이 그의 철학체계를 정립하는 데 결정적인 역할을 하였다고 평가되기도 한다.(孫英植, “中和論辨에 보이는 주희의 心性情 이론”, 1987)

18) 여기서 '已發과 未發'이란, 같은 시간적 선후관계가 아니고, '形而上과 形而下' 혹은 '體와 用'과 같은 논리적인 관계를 가리킨다. 宇野哲人, 孫英植 외 옮김, 「中國近世儒學史」(近刊) 譯註 참고.

19) 현상세계를 설명할 때에는 理가 붙어서 실현될 수 있는 일종의 재료와 같은 것으로 보았던 氣에 대하여, 인간의 心性을 설명하는 경우에는 현상세계에서 리가 그에 의존하여 실현될 수 있는 토대로서의 긍정적인 역할 뿐만 아니라 리의 발현을 방해하는 부정적인 역할을 하는 측면도 지닌다고 본 것이다. 이런 점에서 주희의 '氣'는 황종희의 '기'와 개념적으로 구별해야 한다고 여겨진다. 황종희에게서는 기가 리의 발현을 방해한다거나 기와 대립하면서 발현되어야 할 리라는 생각 자체가 있을 수 없다.

라훤순이 리기론에서는 올바른 견해를 견지하다가 심성론에 있어서는 리기론과 서로 모순되는 입장을 취하였다고 비판한다.<sup>20</sup> 원래 라훤순의 理氣에 관한 견해는 황종희의 기일원론의 입장과 거의 일치한다.

<sup>20</sup> 즉 氣와 독립적으로 존재하는 형이상학적 본체로서의 理를 거부하고 '氣의 條理'로서의 理만을 인정한다. 또한 太極의 주재성을 부정하고 태극이 다만 현상세계에 내재한 모든 법칙의 총칭(衆理之總名)에 불과하다고 본다.<sup>21</sup> 그런데 라훤순은 심성론에서는 心과 性을 각각 用과 體 혹은 動과 靜에 배당하여, 마치 주자학에서 '理先氣後' 혹은 '理生氣'라고 할 때의 '理'와 같이, 현상세계에서 사유활동을 수행하는 이 마음(心) 외에 그와 독립적으로 존재하는 '性'을 설정하고 있는 것으로 보인다. 그렇다면 라훤순의 리기론과 심성론은 상호 모순적이게 된다.

황종희는 바로 이 점을 비판하면서, 인간의 심성과 리기가 서로 아무런 관계를 가지지 않고 분리되어 버리면 인간과 자연이 서로 통할 수 없게 된다고 한 것이다. 즉 심성론과 리기론의 상호모순 내지 분리는, 단지 논리적 정합성의 문제일 뿐만 아니라 인간과 자연을 포괄하는 세계 전체의 분리를 가져오고 따라서 보편적 진리성을 획득할 수 없게 한다고 본 것이다.<sup>22</sup> 라훤순의 심성론에 대한 비판에서 황종희의 근본적인 관심은 '性'을 마음(心)과 별개로 존재하는 독립적 본체로 규정함으로써 인간의 주관을 약화시킨다는 점에 있고, 이는 실제로는 전술한 주자학의 '性即理'와 '心統性情'으로 대표되는 심성론과 그에 기초한 공부방법론을 겨냥한 비판에 다름 아니다.

### 3. 공부방법 문제

주희는 儒家의 전통에 따라 사람이 善을 추구하는 도덕적 주체가 되기를 요구하는데, 이는 道心에 의하여 본성에 부여된 선한 원리를 보존하고(存天理) 이기적인 욕망을 억제하여

20) 先生以爲, 天性正於受生之初, 明覺發於既生之後, 明覺是心而非性. 信如斯言 則性體也, 心用也, 性是人生以上靜也, 心是感物而動動也, 性是天地萬物之理公也, 心是一己之所有私也. 明明先立一性, 以爲此心之主, 與理能生氣之說無異. 於先生理氣之論, 無乃大悖乎. 豈理氣是理氣 心性是心性. 二者分, 天人遂不可相通乎.(『明儒學案』 권47, 3.441)

21) 제II장의 주11)과 『明儒學案』 권47, 3.440에 羅欽順이 理氣와 太極에 관하여 언급한 것을 인용한 부분과 거의 일치한다.

22) 라훤순의 리기론을 황종희의 기일원론과 엄밀하게 비교하면 완전히 일치하지는 않는다. 가령 라훤순이 理氣의 不相離를 주장하면서도 한편으로는 理의 主宰性을 인정하는 것 등이다. 이러한 차이는 바로 그의 심성론에 있어서 性이 程朱學의 '理一分殊'에 있어서의 '理'와 같은 위치를 차지하게 되는 것('性一分殊')으로 나타나게 된다.(이에 대한 자세한 논의는 趙南浩의 "라훤순에 있어서 보편적 원리의 문제"(1988) 참조) 그러나 황종희는 라훤순이 理와 氣의 '不相離'를 설하는 측면만을 보고 자기 견해와 동일한 것으로 파악한 듯하다.

23) 이러한 생각에는, 우주 내지 자연(天)이 인간과 대립적으로 존재하는 서구에서와 같은 대상적 존재이거나 혹은 단순히 현상으로부터 초월적인 본체개념이 아니고 주체적 인간이 형성한 보편적 가치가 투영된 본체라는 전통 중국의 '가치중심적인 우주론'이 바탕에 깔려 있다. (李楠永, "宋代 新儒家 思想의 天人觀", 『哲學』6, 韓國哲學會, 1971, p.532 참조)

(滅人欲) 인간의 본래적인 선한 본성(本然之性)을 온전히 발휘함으로써 이뤄진다(存心養性). 주희가 이를 위해서 설정한 공부방법이 이른바 '格物致知'이다. 주희의 『大學章句』 '補亡章'에 따르면, '격물치지'란 사람이 대상에 나아가 그 이치를 탐구함으로써 앎을 확장해 나가는 것을 말한다. 주자학의 '理一分殊'로 말하자면 개별적인 대상들에 나아가 각기 그 이치(分殊)를 탐구함으로써 궁극적으로는 그것들을 포괄하는 전체의 원리(理一, 곧 太極)를 인식하는 데 이를 수 있다는 것이다. 도덕적 수양의 측면에서 이 '이치'(理)는 주로 행위원리 내지 사회규범으로서 윤리 혹은 도덕률을 가리키는데, 인간에게는 원래 이 이치가 본성에 갖춰져 있으므로(性即理) 그것을 밝게 인식하여 본래의 상태를 회복(復其初)하기만 하면 된다는 것이다. 결국 주희에게서 '격물치지'란, 개별 대상에 나아가 탐구함으로써 전체적인 원리의 인식에까지 이르는 것을 말하고, 도덕적 수양이란 측면에서는 주체로서의 마음이 인간의 본래 선한 본성을 분명하게 인식하는 것을 가리킨다고 하겠다.

陽明學 내지 陸王學에서는 위와같은 공부방법이 '支離하다'라고 비판한다. 기본적으로 양명학을 계승하려는 입장에서 황종희는 주자학의 공부방법이 지리하게 되는 결과를 초래하는 근본 원인을 밝히고자 하는데, 그는 주희가心和 별도의 독립적 존재로서 性을 따로 설정하는 데서 바로 그 이론적인 근원을 찾는다. 심과 性을 둘로 봄으로써 결국 공부가 둘로 나뉘고, 둘로 나뉘게 되면 지리하게 되어, 이것을 생각하다 보면 저것을 잃게 되는 병폐를 면하지 못하게 된다는 것이다. 황종희에 따르면, 이는 리기론과 관련해서는 바로 리와 기를 둘로 보고 기에 앞선 리를 구하려는 데서 연유한다. 여기서 황종희는 주자학의 공부방법이 '지리하다'는 차원을 넘어서, 그 심성과 도덕원리에 관한 이론이 告子の '義外說'과 같다고 비판하기에 이른다.

황종희가 주자학의 공부방법에 대해 왜 告子の '義外說'과 같다고 비판하는가를 고찰하기 전에, 먼저 그가 告子를 어떻게 이해하는가를 살펴보기로 하자. 그는 「孟子師說」에서 '본성은 버드나무와 같고, 인간의 윤리규범은 그 버드나무로 만든 그릇과 같다.'(性猶杞柳, 義猶杯棬也)라는 인간의 본성에 관한 告子の 비유에 대해, 이는 인간에게 갖춰진 것은 다

24) 所謂致知在格物者, 言欲致吾之知 在即物而窮其理也. 蓋人心之靈莫不有知, 而天下之物莫不有理. 惟於理有未窮, 故其知有未盡也. 是以大學始教, 必使學者 即凡天下之物, 莫不因其已知之理而益窮之, 以求至乎其極.

25) 주희는 「大學章句 經一章」의 '明明德'에 대한 주석에서 이렇게 말한다.  
明德者, 人之所得乎天, 而虛靈不昧, 以具衆理 而應萬事者也. 但爲氣稟所拘 人欲所蔽, 則有時而昏. 然其本體之明, 則有未嘗息者. 故學者 當因其所發, 而遂明之, 以復其初.

26) 이런 비판은 바로 陸九淵에서 연원한다. 옥구연은 '鶴湖之會'에서 발표한 詩에서 "簡易工夫終久大, 支離事業竟浮沈."이라 하여 주희의 학문방식을 '支離하다'고 비판하고, 자신의 방법은 '簡易하다'고 주장하였다.

27) 여기서 공부가 둘로 나뉜다는 것은, 바로 주자학의 涵養과 省察 혹은 致中과 致和라는 공부방법을 가리킨다. 所謂性命兼修, 立體之功 即宋儒之涵養, 致用之功 即宋儒之省察, 涵養即是致中, 省察即是致和, 立本致用 特其異名耳.(『明儒學案』 권19 「江右」四 2.98)

28) 工夫終是兩用, 兩用則支離, 未免有顧彼失此之病, 非純一之學也. 總緣認理氣爲二.(같은 책 권19 「江右」四 2.98) 世儒分理氣爲二, 而求理於氣之先.(같은 책 권20 「江右」五 2.132)

29) 인간 본성의 선악문제를 둘러싼 맹자와 고자의 논변은 「孟子」, 「告子 章句 上」의 앞 부분에 나온다. 여기서는 그 출처를 일일이 밝히지 않았다.



만 사유능력 뿐이므로 대상과의 관계를 통해 행위법칙으로서의 윤리도덕을 인식해 나간다고 본 것이라고 파악한다.<sup>30)</sup> 이와같은 고자의 설명에는 윤리도덕의 내적 근거에 대하여 해명하지 못하고 있다는 문제가 있다. 이에 대하여 황종희는 리기론과 관련하여, 告子는 氣와 분리되어 독립적으로 존재하는 理가 없다는 점에서 형이상학적 리에 상응하는 선험적인 性을 설정하지 않았다는 측면에서는 옳지만 거의 운동변화 가운데 불변의 법칙성이 있음을 보지 못하여 윤리도덕의 내적 근거를 마련하지 못하였다는 측면에서는 이론적 결함을 안고 있다고 평가하고,<sup>31)</sup> 이것은 곧 '外義'라고 비판한다. 황종희에 따르면, 주희는 고자의 이러한 이론적 결함은 오히려 인식하였으나 그 해결방식에 있어서 잘못된 길로 들어갔다고 한다. 그래서 황종희는 결국 주자학의 인간 본성에 대한 이론이 고자의 견해와 마찬가지로 비판하게 되는 것이다.

그렇다면 황종희는 어떤 근거에 의하여 朱子와 告子의 이론이 같다고 하는 걸까? 주희가, 대상과 감응함에 저절로 조리가 있게 되는 그 '天理', 즉 인간의 사유작용에 내재하는 타고난 도덕적 원리(天理)의 본질을 파악하지 못하는 고자의 이론적 결함을 오히려 인식하고 그것을 해결하고자 하였다라는 점은 황종희도 인정한다. 그런데 주희는 도덕적 원리의 근거를 탐구하였지만, 그것을 사유작용(知覺)에 돌리지 않아서 결국 고자의 이론과 마찬가지로 되었다는 것이다.<sup>32)</sup> 여기서 주희의 견해가 고자와 같다고 하는 것은, 주희의 공부방법이 고자의 '外義'와 똑같은 병폐를 낳는다는 것을 말한다. 이는 결국 윤리도덕의 외재화를 초래하여 보편적인 행위원리로서 기능하지 못함을 가리킨다.<sup>33)</sup> 윤리도덕이 외재화하여 보편적인 행위원리가 되지 못하면 각각의 사태나 경우에 따라 결정을 내려야 하므로, 일마다 道義에 부합하려 하다가 하나의 일만 부합되지 않아도 당황하여 어쩔줄 모르게 되니, 이게 바로 '외의'의 병폐이고 맹자가 말하는 '義襲'이라고 한다.<sup>34)</sup>

황종희에 따르면, 주자가 고자와 마찬가지로 '외의'의 병폐를 초래하게 된 원인은 바로 인간의 사유능력(知覺)과 별도로 도덕성의 근원으로서 선험적인 본성을 설정하였다는 데 있다. 이는 주자학의 공부방법 내지 학문방법으로서의 格物致知, 곧 窮理에 대한 비판에 연결된다. 황종희는 주희의 리기이원론과 심성론을 바탕으로 한 공부방법은 결과적으로 인

30) '性猶杞柳也 義猶杯斝也', 告子之意, 以爲人生所有 唯此知覺, 理則在於天地萬物, 學者必當求天地萬物之理, 使與我知覺爲一, 而後爲作聖之功. 以杞柳爲杯斝, 喻求天地萬物之理, 融會於我知覺, 此與先儒知是知此事, 覺是覺此理, 故必格物窮理以致此知.(전집 1.132, 「孟子師說」 권6 '性猶杞柳'章)

31) 無氣外之理, 生之謂性, 未嘗不是. 然氣自流行變化, 而變化之中, 有貞一而不變者, 是則所謂理也性也. 告子唯以陰陽五行化生萬物者 謂之性, 是以入於禿. 已開後世禪宗路徑.(전집 1.133 「孟子師說」 권6 '生之謂性'章)

32) "告子不識天理之眞. 明覺自然, 隨感而通, 自有條理, 即謂之天理也. 先儒之不以理歸於知覺者, 其實與告子之說一也." (전집 1.132 「孟子師說」 권6 「性猶杞柳」章)

33) 集註以'無是'之'是'指氣, 而言若無此氣, 則其一時所爲, 雖未必不出於道義, 然其體有所不充, 則亦不免於疑懼, 而不足以有爲矣. 如是則道義是道義, 氣是氣, 終成兩樣, 朱子所以認理氣爲二也.(전집 1.62 「孟子師說」 권2 '浩然'章)

34) '義襲者, 高下散殊, 一物有一義, 模倣迹象以求之, 正朱子所謂'欲事事皆合於義也. (중략) 事事合義, 一事不合, 則伎倆全露, 周章無措矣. 告子外義之病如此.(같은 곳)

간의 주관인 마음(心)에 갖춰져 있는 도덕원리의 능동적인 발휘가 아니라 추상적인 탐구에 의 매몰을 가져올 뿐이라고 비판한다. 결국 황종희는, 주희가 주체로서의 마음(心)과 별도로 이른바 '본래적으로 선한 본성'(本然之性)을 설정하고 格物致知 내지 窮理라는 공부방법을 통해 이를 회복하려고 함으로써, 실천의 문제를 인식의 차원으로 전락시켜 인간의 주체성을 약화시키는 결과를 초래하였다고 비판한 것이다.

주자학에 대한 이와같은 비판을 거쳐, 황종희는 도덕적 주체를 확고하게 세워 인간의 본래적인 도덕적 능력을 역동적으로 발휘할 수 있는 길을 모색하는데,<sup>35)</sup> 이는 자기 스승인 유종주가 이미 열어놓은 단서를 발전시켜 기일원론의 세계관을 제시하는 것으로 나타난다.

### III. 氣一元論의 세계관

#### 1. 氣一元論 체계

##### 1) '一氣'의 세계

朱子學의 理氣論에 따르면, '所以然之故'와 '所當然之則'으로 나타나는 형이상학적 理는 형이하학적 氣와는 엄격하게 구별되며(理氣不相離), 리는 현상계의 궁극적 존재근거이자 그 변화에 있어 합법칙성의 근원으로서 논리적으로 기에 앞선다(理先氣後). 현상계를 이루는 기는 본체로서의 리에 의거하여 존재하므로 기는 리의 지배를 받는다(理帥氣卒). 이와 같이 리는 기보다 근원적이며 가치상 우월하면서도, 현상계에서 보면 기와 결합하여서만 현실로 존재한다(理氣不相離). 주자학의 리기론은 본질상 거의 '理一元論'에 가까우며, 기는 리에 의존하여 존재하게 되는 부차적인 것처럼 보인다. 그러나 한편으로 기는 리와 엄격하게 구별되며 현상계의 존재재료라는 독자적인 지위를 가지고 있다. 우주론<sup>36)</sup>의 측면에서 보면, 기 자체가 완전히 리로부터 파생되는 것은 아니며 이 세계의 존재와 함께 무조건적인 전제로서 존재한다. 이처럼 기의 존재론적 지위를 둘러싸고 주자학의 리기론이 이율배반적으로 보이는 것은, 현상계의 존재를 무조건적으로 인정하면서도 한편으로는 초월적인 본체계를 설정하여 존재와 가치의 근원으로 삼기 때문이다.

황종희는, 주자학의 이러한 이원론적 사고에 기초한 心性論과 그에 따른 공부방법이 인

35) 황종희는 이러한 문제의식에서 孟子가 '四端'을 마음에 귀속시킨 것이 마음의 도덕적 능력의 능동적 실천을 지향한 것이라고 해석한다. 告子之外義, 豈滅義而不顯乎. 亦於事物之間, 求其義而合之, 正如世儒之所謂窮理也. 孟子何以不許之, 而四端必歸之心哉. (『明儒學案』 권10 「姚江學案」 1.232)26) 이런 비판은 바로 陸九淵에서 연원한다. 옥구연은 '鶴湖之會'에서 발표한 詩에서 "簡易工夫終久大, 支離事業竟浮沈."이라 하여 주희의 학문방식을 '支離하다'고 비판하고, 자신의 방법은 '簡易하다'고 주장하였다.27) 여기서 공부가 들로 나뉜다는 것은, 바로 주자학의 涵養과 省察 혹은 致中과 致和라는 공부방법을 가리킨다. 所謂性命兼修, 立體之功 卽宋儒之涵養, 致用之功 卽宋儒之省察, 涵養卽是致中, 省察卽是致和, 立本致用 特其異名耳. (『明儒學案』 권19 「江右」 4.298)

36) 우주론(cosmology)은 이 세계 내지 우주의 이론적, 논리적인 구조를 해명하는 것으로, 우주의 시간적인 발생과 진화과정을 설명하는 우주발생론(cosmogony)과 구별된다.

식과 실천 사이의 괴리와 도덕적 주체의 약화를 초래한다고 비판하고, 현상계 이외의 형이상학적 본체계를 따로 인정하지 않는 현상계 중심의 일원론으로 나아간다. 그는 형이상학적 것(道 혹은 理)은 형이하학적 것(器)을 떠나서는 존재할 수 없다고 한다.<sup>37)</sup> 그리하여 그는 기를 모든 존재의 궁극적 근거라고 보는 氣一元論을 주장하는 데로 나아간다. 그것은 “세계(天地)는 오직 ‘一氣’로 이뤄져 있을 뿐이다.”(盈天地間只有一氣)라는 명제로 압축될 수 있다.<sup>38)</sup>

우주에 가득 차 있는 것이 오직 ‘일기’일 뿐이므로, 이 세계에서 일어나는 현상이 모두 기에 속한다고 황종희는 주장한다. 허공도 기이며, 나아가 전 우주공간이 곧 기라는 것이다.<sup>39)</sup> 여기서 그는 이 실재하는 기에는 시작과 끝이 없어서 先天.後天으로 나뉘 말할 수 없다고 하여, 그의 氣一元論이 우주발생론이 아니라는 점을 분명하게 밝히고 있다.<sup>40)</sup> 황종희의 기일원론 체계에서는 현상계 이외의 형이상학적 본체계를 인정하지 않으므로, 어떻게 변화무쌍한 이 현상계 자체로부터 어떤 불변의 원리나 법칙을 이끌어낼 수 있는가 하는 보편성 내지 필연성의 문제를 안게 된다. 또한 원리나 법칙이 존재한다고 하면, 인간에게 선천적으로 주어지지 않은 원리나 법칙을 어떻게 인식할 수 있는가라는 인식가능성의 문제도 불가피하게 제기된다. 같은 氣哲學이라 하더라도 張載의 경우에는, 현상세계 배후에 본체로서의 太虛를 상정하여 세계를 본체와 현상, 형이상과 형이하의 이원적 구조로 파악하는 이원론적 입장을 취함으로써 그러한 문제를 피할 수 있었다.<sup>41)</sup> 그러나 황종희의 기일원론에서는 그런 해결방식이 원천적으로 불가능하다. 그는 기의 운동변화에서의 본래적인 합법칙성에서 그 해결책을 찾는다. 이는 자연계의 운행에서 나타나는 질서나 규칙성으로부터 도출된 것인데, 자연계에서의 그것만큼이나 자연스럽고 무조건적인 것으로 인정된다. 이것을 그는 기의 ‘自主宰’ ‘自爲主宰’ ‘自能主宰’ 등으로 표현한다. 그리고 이것을 인식

37) ‘形而上者 謂之道, 形而下者 謂之器.’ 器在斯道在, 離器而道不可見.(『南雷文定』, 後集 권1, ‘先師晉山先生文集序’) 여기서의 ‘器’는 원래 『周易 繫辭 上傳』의 “形而上者謂之道, 形而下者謂之器”에서 연유하는 것인데, 신유학에서는 이를 理氣論에서의 氣와 동일시하였다.(李楠永, “宋代 新儒家的 天人觀”, 『哲學』6, 韓國哲學會, 1971 참조) 황종희도 기본적으로 이러한 신유학의 개념체계에서 벗어나지 않는다.

38) 세계 혹은 우주가 ‘一氣’로 되어있다는 명제는 그의 저술 곳곳에서 나타난다. 『易學象數論. 圖書四』, 『宋元學案』 권12 『濂溪學案』下 ‘附梨洲太極圖講義’ 1.449), 『南雷文案』 권3 ‘與友人論學書’, 전집 1.60 『孟子師說』 권2 ‘浩然’章

39) 盈宇宙間一氣也, 即使天地混沌, 人物消盡, 只一空虛, 亦屬氣耳.(『明儒學案』 권20 『江右』五 2.131)

40) 此至眞之氣, 本無終始, 不可以先後天言.(같은 곳)

41) 太虛無形, 氣之本體. 其聚其散, 變化之客形爾. 至靜無感, 性之淵源. 有識有知, 物交之客感爾.(『張子正蒙注』, pp.3-4) 氣本之虛則湛一無形, 感而生則聚而有象.(같은 책 p.24) 장재는 태허와 만물, 본체와 현상이라는 세계의 이원적 구조에 상응하는 인간성의 이원적 구조를 상정하고, 태허를 도덕성의 근거로 파악하고 그 도덕적 본래성을 유지하고 있는 天地之性과 구체적 현실의 인간들이 지니는 氣質之性을 구분하여, 인간이 부단한 자기수양을 통하여 氣質之性을 변화시켜 天地之性을 회복함으로써 성인의 이상으로 나아가려 하였다고한다. (安點植, “張載의 氣哲學에서 <天人合一>의 구조”, 1987.8 및 丁垣在, “徐敬德과 그 학파의 先天학설”, 1990 pp.7-9 참조).

하는 문제는 氣를 매개로 한 세계와 인간의 동질성에서 해결의 근거를 마련한다.

## 2) 氣의 운동변화와 그 합법칙성으로서의 理

황종희의 기일원론에서 만물의 존재근거인 '一氣'는 끊임없는 운동변화를 그 특징으로 한다. 황종희는 이 운동변화가 기 자체의 본래적 속성으로서 한 순간도 그친 적이 없다<sup>42)</sup>고 한다. 그리고 세계의 운행은 바로 간단없는 운동변화(流行)라는 기의 본질적인 속성에 의한 것이라고 한다. 이것을 그는 기가 '스스로 주재한다'(自爲主宰) 또는 '스스로 주재할 수 있다'(自能主宰) 라고 표현한다.<sup>43)</sup> 여기서의 '主宰'란 기의 운동변화(流行)에 있어서의 지속적인 규칙성 내지 합법칙성을 가리킨다. 종래에 이 용어가 가졌던 상제의 다스림을 의미하는 인격적인 요소는 찾아볼 수 없고, 거의 자연법칙에 가까운 의미만이 나타난다. 황종희는 '주재'란 기의 유행에 내재하는 합법칙성이지 유행과 독립적인 어떤 것으로서 유행을 지배하는 것이 아님을 분명하게 밝히고 있다.<sup>44)</sup>

기 자체의 운동변화에서의 본래적 합법칙성인 '주재'를 황종희는 '理'라고 부른다. 그의 기일원론에 따르면, 리란 '기의 리'(氣之理)<sup>45)</sup> 혹은 '기의 조리'(氣之條理)<sup>46)</sup>이다. 리는 氣의 한 속성을 가리키는 것에 불과하고, 그 자체로서는 독립된 실체가 아니다. 이를 황종희는 "기와 리는 '一物而兩名'이지 '兩物而一體'가 아니다." 라고 표현한다.<sup>47)</sup> '一物而兩名'이란 동일물을 서로 다른 두 측면에서 본 것을 말하고, '兩物而一體'란 두가지 서로 다른 존재가 결합하여 하나가 된 것을 가리킨다. 따라서 기와 리가 '一物而兩名'이라는 말은, 세계 내지 자연의 운행은 단지 '一氣'의 운동변화이고 理란 그 운동변화에 내재하는 규칙성 혹은 합법칙성을 가리킨다는 것을 의미한다.

이와같이 리는 기 자체에 내재하는 운동법칙이므로 자연히 기를 떠나 존재할 수 없고, 따라서 기에 앞서 존재할 수도 없으며 더우기 기 밖에 존재하면서 기를 지배할 수는 없다. 그렇다면 황종희의 '리'는 주자학의 그것과 명확하게 구별되는 것으로서, 다른 용어로 나타낼 수 있을 것이고, 또 그렇게 해야 하는 것으로 보인다. 주자학에서 '리'는 형이상학적 본체인 太極(總體太極)과 현상계의 운행질서 혹은 개체의 존재 내지 운동의 근거인 分殊理(各具太極)라는 두 가지 의미로 나뉘볼 수 있다. 전자는, 주희가 漢代의 '一元氣' 사상으로부터 완전히 탈피하지 못한 주돈이의 우주발생론적 사상을 받아들여 우주론적 설명에 원용함으로써, 그의 리가 우주발생의 본원으로서 '一者'의 성질을 갖는 측면을 보여준다. 한

42) 一氣之流行，無時而息。(『易學象數論·圖書四』) 蓋大化流行，不舍晝夜，無有止息。此自其變者而觀之，氣也。(『明儒學案』 권2 「崇仁」二 1.60)

43) 理也氣也心也 岐而爲三，不知天地間祇有一氣。(증략) 氣若不能自主宰，何以春而必夏必秋必冬哉。草木之榮枯，寒暑之運行，地理之剛柔，象緯之順逆，人物之化生，夫孰使之哉。皆氣之自爲主宰也。以其能主宰，故名之曰理。(『明儒學案』 권3 「崇仁」三 1.78)

44) 造化只有一氣流行，流行之不失其則者，即爲主宰，非有一物以主宰夫流行。(『明儒學案』 권19 「江右」四 2.98)

45) 『明儒學案』 권7 「河東學案」 1.151

46) 전집 1.61 「孟子師說」 권2 「浩然」章

47) 自其浮沈升降者而言，則謂之氣，自其浮沈升降，不失其則者而言，則謂之理。蓋一物而兩名，非兩物而一體也。(『明儒學案』 권44 「諸儒」上二 3.389)

편 후자는, 주희가 장재의 기철학에서 다양한 현상세계를 氣의 聚散으로 설명하는 사고를 받아들여 리기론 체계에 포섭함으로써 비롯된 것이라 할 수 있는데, 리는 바로 '月印千江' 이라고 비유적으로 표현되는 바와같이 一者로서의 태극이 개체 내지 현상에 투영된 것에 다름 아니다(理一分殊). 그러나 이 두 가지 의미의 근저에는 모두 세계를 현상과 본체로 나누어 파악하는 이원론적 사고가 깔려있어서, 리가 현상계의 존재와 운동을 지배하는 역할을 한다. 그리고 기는 단지 리가 활동하기 위한 재료의 의미가 강하다.

황중희의 기일원론에서 '리'는 氣에 내재하는 운동의 합법칙성이라는 기의 한 속성을 가 리키는 말에 불과하므로, 그런 측면에서는 주자학에서의 리와는 다르다. 이렇게 서로 다른 두 개념을 하나의 동일한 용어로 나타내게 된 것은, 리기 개념을 통해 세계를 설명하는 당시의 시대적인 산물이기도 하고 일정한 규칙성 내지 조리라는 리 자체의 어원적 의미에 연유하기도 한다. 그러나 여기에는 보다 근본적인 이유가 있는 것 같다. 그것은 宋明時代, 나아가 清代의 유학사상에서 '리'가 공통적인 현실적 의미를 갖는다는 것이다. 즉 인간의 보편적 행위원리로서의 윤리 혹은 도덕률, 나아가 仁義禮智를 포함하는 기존 가치질서와 사회질서라는 의미이다. 바로 여기에 황중희가 주자학에서와 일정 정도 서로 다른 개념을 하나의 동일한 용어로 표현하는 근본 원인이 있다고 하겠다.

전통 중국에서는 진정 올바른 행위는 어떤 것이고 인생을 과연 어떻게 살아야 하는가 라는 주로 윤리도덕적인 관심이 중심을 이루어왔다. 대체로 전통 중국에서 우주론이나 존재론은 그 자체로서 하나의 과학이라기 보다는 윤리나 인생의 문제와 결부되어 하나의 전체적 체계를 구성하는 유기적인 부분이였다. 여기서는 우주 내지 자연이 순수하게 대상적 존재로서 서구에서와 같은 객관적 탐구 혹은 과학적 탐구의 대상이 아니라, 인간의 가치가 투영된 가치중심적 우주 내지 자연이다. 이와같은 사고의 기반 위에서 이른바 '天人合一' '渾然與萬物爲一體' 라는 전통적인 이상이 제시되는 것이다. 송명시대 및 청대에 이르기까지 理氣를 중심개념으로 하는 철학체계도 이러한 테두리에서 벗어나지 않는다. 주희나 황중희의 경우에도 '理'는 그들의 철학체계에서 우주론 내지 존재론과 윤리나 사회이론의 두 영역을 포괄하는 개념이지만, 그 무게중심은 언제나 후자에 치중되어 있다. 이러한 맥락에서 황중희의 철학사상에서 理는 주희에서와 마찬가지로 仁義禮智를 중심으로 하는 본질상 거의 동일한 당시의 전통적인 가치질서 내지 사회질서를 이론적으로 형상화한 것이라는 점에서, 우주론 내지 존재론의 체계에서의 일정한 차이에도 불구하고 하나의 동일한 용어를 자기 철학의 중심개념으로 사용할 수 있었던 것이다.

### 3) '過不及'과 理의 보편성

황중희의 기일원론에 따르면, 이 세계 내지 우주는 '하나의 기'(一氣)로 이뤄져 있고 그것은 운동변화를 그 본질적 속성으로 한다. 운동변화는 상이한 요소 내지 힘들의 대립, 갈등을 전제로 하여 가능하다. 운동변화의 전제가 되는 대립적인 힘이나 요소들에 대한 인식은 일찍부터 있어왔다. 「周易」에서 陰陽, 剛柔, 動靜 등으로써 세계의 변화를 설명하는 것이 대표적인 예라 할 것이다. 이렇게 상이한 요소 내지 힘들의 대립, 갈등을 통해 이뤄지는 운동변화에서는, 靜의 안정상태만 지속될 수는 없고 동적인 긴장상태에서 끊임없이 운동변화가 준비되거나 실제로 이뤄지게 되며, 여기에 필연적으로 일정한 불균형 내지 불안정 상태

(‘過不及’)가 존재하게 된다. 변화를 중심으로 하는 세계관 혹은 우주론에서는 이 ‘과불급’을 어떻게 해명하고 극복할 것인가 하는 것이 하나의 중요한 과제가 된다. 그러나 변화를 중심으로 하므로, ‘과불급’ 자체를 부정적으로 파악하지는 않으며 오히려 그것에다 일정 정도 필연적인 존재지위를 부여하게 된다. 황종희의 기일원론에 있어서도 ‘과불급’은 일정한 긍정적 존재지위를 부여받고 있다. 그는 ‘대개 한번 陰이 되고 한번 陽이 되는 기의 운동변화에는 반드시 과불급이 있게 마련인데, 어찌 획일화할 수 있겠는가?’<sup>48</sup>라고 하여, 과불급 자체가 필연적임을 암시하고, 나아가 과불급이 없다면 기 자체가 성립할 수 없다고까지 하기에 이른다.<sup>49</sup>

황종희의 기일원론에 따르면, 기의 운동변화에는 본래적인 합법칙성이 있어서 지속적인 통일성을 유지하고 있다. 기의 운동변화에 내재하는 합법칙성은 바로 기의 조리로서의 ‘理’이다. 그리고 전 우주공간(太虛)에 기 없는 곳이 없듯이, ‘리’도 없는 곳이 없다.<sup>50</sup> 그래서 기의 운동변화에는 과불급이 있음에도 불구하고 리의 보편성에 의거하여 통일적인 운동으로 귀결된다는 것이다.<sup>51</sup> 황종희는 이와같이 기의 운동변화에서 그 본래적인 합법칙성에 의해 통일적인 운동이 유지되는 것은, 자연현상으로 말하자면 비록 지진이나 일식과 같은 이상현상이 나타나지만 결국에는 질서정연한 운동으로 귀결되는 것과 같다고 한다.<sup>52</sup>

황종희의 기일원론 체계에서, 이와같은 氣의 운동변화에서의 過不及과 理의 보편성이라는 문제는, 현실적으로는 인간의 심성과 관련된 보편적 善惡과 수양 및 부조리한 사회현실과 이상적 사회질서로서의 이념이라는 문제와 연결된다.

## 2. 氣一元論의 현실적 의미

### 1) 인간의 心性과 수양에서의 의미

황종희의 기일원론 체계에는, ‘세계에 가득 차 있는 것은 모두 기이다’(盈天地間皆氣)<sup>53</sup>와 ‘세계에 가득 차 있는 것은 모두 마음이다’(盈天地間皆心)<sup>54</sup>이라는 의견상 상호 모순적인 두 명제의 해석이 그의 철학을 하나의 일관된 체계로 이해하는 관건이 된다. 이에 대하여 대개 이 두 명제는 상호 모순적이어서 황종희가 하나의 일관된 철학체계를 제시하는 데

48) 蓋一陰一陽之流行往來，必有過有不及，寧有可齊之理。(전집 1. ‘孟子師說’ 권3 ‘道性善’章) 또한 『明儒學案』에서도 夫氣之流行，不能無過不及。(권38 「甘泉」二 3.226) 라고 하여, 過不及의 필연성을 인정하고 있다.

49) 其間氣之有過不及，亦是理之當然，無過不及便不成氣矣。(『明儒學案』 권1 「崇仁」三 1.78)

50) 夫所謂理者，氣之流行而不失其則者也。太虛中無處非氣，則亦無處非理。(『明儒學案』 권22 「江右」七 2.184)

51) 夫大化，只此一氣之升爲陽，氣之降爲陰，以至於屈伸往來生死鬼神，皆無二氣，故陰陽皆氣也。其升而必降，降而必升，雖有參差過不及之殊，而終必歸一，是即理也。(『明儒學案』 권13 「浙中」三 1.324)

52) 氣化運行，當其過不及處，如日食地震。(중략) 久之而天運復常。(전집 1.90 「孟子師說」 권4 「三代之得天下’章)

53) 『明儒學案』 권62 「증산학안」 4.440

54) 『明儒學案』 原序

실패하였다고 평가하거나<sup>55)</sup>, 혹은 하나의 사상체계 가운데에서 통일적이기는 하지만 그것은 이른 내적 정합성에 의한 것이라기보다는 주관적인 문제의식의 차원에 의한 것이라고 파악한다.<sup>56)</sup> 우리는 위의 두 명제가 ‘心即氣’라는 명제를 통해 하나의 일관된 체계 내에서 파악될 수 있다고 본다.

황종희는 그의 기일원론 체계에서의 氣와 理의 관계를 心과 性의 관계에 대응시키면서 ‘心即氣’라는 명제를 제출한다. 즉 리는 직접 볼 수 없고 기에서 나타나며, 사람의 본성(性)도 직접 볼 수 없고 마음(心)에서 찾아볼 수 있으므로, ‘마음이 바로 기’(心即氣)<sup>57)</sup>라는 것이다. 이는 마음(心) 밖에 그와 별도로 존재하는 본성을 인정하지 않는 것이다. 그의 기일원론 체계에서 리는 기의 운동변화에 내재하는 합법칙성으로서 결코 기와 분리될 수 없는 기의 한 속성에 불과하다. 마찬가지로 인간의 본성(性)이란 결코 마음과 별개로 파악할 수 없는 마음의 한 속성에 불과하다고 황종희는 주장하고 있는 것이다.

황종희는 마음과 본성을 기와 리의 관계에 유비시킬 뿐만 아니라, 마음이 이 세계 내지 우주를 이루는 ‘一氣’의 산물이라는 점에서 기의 한 부분이라고 한다. 이를 황종희는, 마음은 ‘기의 신령한 곳’(氣之靈處)이며 인간의 사유작용은 기에 있다고 한다.<sup>58)</sup> ‘마음은 기의 신령한 곳’이라는 것은, 마음이 ‘一氣’의 산물로서 기의 한 부분임을 말한다. ‘신령한 곳’이란 마음이 사유능력을 갖추고 있음을 가리키는 것인데, 그래서 다른 곳에서는 사유능력(知)이 곧 기의 신령함(氣之靈)이라고 하였다.<sup>59)</sup> 따라서 ‘마음은 기의 신령한 곳’이란 말은, 마음이 기라는 것과 사유능력이라는 신령함을 갖추고 있다는 이중적 의미를 갖고 있다.

황종희가 ‘마음이 곧 기’라고 하는 의도는, 바로 현실의 인간의 마음에 정당한 지위를 부여하고 그에 기초하여 적극적인 실천으로 나아가려는 것이다. 그래서 황종희는 현실의 인간의 마음 이외에 어떤 선형적인 도덕적 마음, 곧 ‘人心’과 대비되는 이른바 ‘道心’이란 존재하지 않는다고 하였다.<sup>60)</sup> 人心과 道心은 원래 『書經』에 나오는 말인데, 주자학에서는 이것을 天理와 人慾이라는 관점에서 마음을 구분하는 데 사용한다. 천리를 따르는 도덕적 마음은 도심이고, 인욕에 따르는 마음은 인심이라는 것이다. 황종희는 욕망의 포로가 된 이기심(人心)과 본래 옳한 도덕적인 마음(道心)이 따로 있는 것이 아니고, 道心이란 바로 人心이 본래적 도덕성을 구현하는 모습(人心之本心)을 가리키는 것이라고 하여, 현실세계의 인간의 마음 그 자체를 긍정한다.<sup>61)</sup> 이는 현상계와 본체계를 구분하지 않는 일원론적 사

55) 夏귀기, 「黃宗羲의唯心主義哲學思想 - 兼析黃王哲學關係」, 『哲學研究』北京, 1987.4

56) 沈善洪, 『黃宗羲全集』序, p.13 이하

57) 理不可見 見之於氣, 性不可見 見之於心, 心即氣也.(전집 1.50 「孟子師說」 권2 ‘浩然’章)

58) 天地間只有一氣充周, 生人生物. 人稟是氣以生, 心即氣之靈處, 所謂知氣在上也.(전집 1.60 「孟子師說」 권2 ‘浩然’章)

59) 知者 氣之靈者也.(전집 1.64 「孟子師說」 권2 ‘浩然’章)

60) 蓋人之爲人, 除惻隱羞惡辭讓是非之外, 更無別心.(중략) 乃何後之儒者, 誤解人心道心, 岐而二之. 以心之所有, 只此虛靈知覺, 而理則歸之天地萬物, 必窮理而才爲道心, 否則虛靈知覺, 終爲人心而已. 殊不知降衷而爲虛靈知覺, 只此道心. 道心即人心之本心, 唯其微也故危. 伊尹之言先知先覺, 初不可以知此理覺此理二字. 蓋無理之知覺, 則禽獸矣. 人心顯如是哉.(전집 1. 「孟子師說」 권6 ‘仁人心也’章)

고, 곧 그의 기일원론 체계에 기반하여 가능하였다. 그의 기일원론에 따르면 이 세계 내지 우주는 '하나의 기'(一氣)로 이루어져 있는데, 그는 '마음이 바로 기'(心即氣)라고 함으로써 이 마음에 그 '하나의 기'와 같은 지위를 부여하고 있는 것이다. 따라서 '盈天地間皆心'이란, 이 세계에는 '하나의 기' 밖에 없듯이 오직 하나의 마음, 곧 현실세계의 인간의 마음이 있을 뿐이라는 것을 의미한다.<sup>61)</sup> 경험세계의 이 마음 이외에 윤리도덕의 본질을 담보해주는 어떤 선형적인 본성이란 없다는 것이다. 그러므로 마음의 활동은 현실 그대로 '하나의 기'의 운동변화와 같게 되어 그 정당성을 인정받게 되는 것이다.<sup>62)</sup>

그러나 현실에서 실제로 이뤄지는 사람들의 마음씀은 결코 그대로 정당성을 인정받을 수 있을 것 같지는 않다. 황종희는 일상생활 가운데 끊임없이 일어나는 사람들의 욕망과 감정의 대립·충돌로 인한 많은 문제들과 명왕조의 멸망에까지 이르게 한 당시의 온갖 사회적 부조리와 惡에 대하여, 그것들이 그대로 옳다고 인정할 수는 없을 것이다. 여기서 이러한 많은 사회적 부조리와 惡의 문제는, 기의 운동변화에서의 '過不及'에 대한 황종희의 입장과 직접적으로 연관된다. 그는 주돈이의 「通書」에서 性에 대해, 剛柔의 善惡이란 절도에 맞는가(中) 하는 것일 뿐이고 剛柔가 모두 善인데 과불급이 있어서 한쪽으로 치우쳐 흘러 악이 되므로 사람의 마음에는 惡이라는 것은 없고 단지 과불급이 있을 뿐이라고 하였다 한다. 그래서 程子が '惡도 性이라 하지 않을 수 없다. 惡은 그대로 性이 善이라는 데 장애가 되지 않는다' 라고 하였다는 것이다.<sup>63)</sup>

현실세계에서 사람들이 온갖 부조리와 사회악을 저지름에도 불구하고 황종희가 그 마음에 정당성을 부여할 수 있었던 것은, 바로 그의 기일원론 체계에서 기의 운동변화에서의 과불급에도 불구하고 결국 지속적인 통일성에서 벗어나지 않도록 하는 내재적 합법칙성으로서의 理가 있듯이, 현실세계에서 인간이 온갖 부조리와 악을 저지르지만 모든 사람의 마음에는 그 본래적인 도덕성이 구비되어 있다고 보기 때문이다. 이는 황종희에게서는 "心即

- 
- 61) 인심과 도심에 대한 이런 정의는 주자학에서 사용하는 인심의 개념을 보다 확장해서 사용한 것이다. 따라서 주자학의 인심 도심설에 대한 비판이 완전히 정당한 것인지는 의문이다. 여기서는 그의 견해를 이해하는 선에서 논의를 제한하겠다.
- 62) 황종희의 '盈天地間皆心'이란 명제는 인간의 심성에 관한 논의맥락에서 제시된 것이므로, 독립관념론에서 세계를 절대적 자아 혹은 절대정신의 자기의식 내지 자기전개로 보는 주관관념론의 입장과 같은 것으로 볼 수 없다.
- 63) 현실의 인간에 대한 황종희의 이와같은 긍정적인 태도는, 주희가 인간이 그 물질적, 육체적 요소(주희에 있어서 氣)로 인한 끈질긴 惡에의 가능성에 대해 일종의 좌절과 분노의 감정을 가지는 것과 대조를 이룬다. 주희의 그러한 태도에는 경험의 영역을 선천적 원리로 해결하겠다는 생각이 깔려있고, 그 이면에는 경험세계에 대한 일종의 환멸이나 절망이 있다.(李圭成, "朱子の 한계를 통해서 본 戴震의 批判的 哲學", 『東亞文化』 20, 서울대학교 인문대학 동아시아문화연구소, 1982.12, P.171) 그러나 황종희에게 있어서는 그의 일원론적 사고에 따라 경험세계 이외의 선형적인 세계를 인정하지 않으므로, 모든 문제는 이 경험세계에서의 실천을 통해 해결될 수 밖에 없게 된다.
- 64) 通書云性者, 剛柔善惡中而已矣. 剛柔皆善, 有過不及, 則流而爲惡, 是則人心無所爲惡, 止有過不及而已. 此過不及亦從性來. 故程子言惡亦不可不謂之性야, 仍不碍性之爲善.(전집 1.68 「孟子師說」 권2 '人皆有不忍人之心' 章)



理”라는 명제로 나타난다. 그는 惻隱羞惡辭讓是非로 나타나는 현실세계의 인간의 구체적인 마음(心) 이외에 도덕적으로 옳한 선협적인 본성(性)이 따로 존재하지 않는다는 점을 강조한다. 『心即理』란, 바로 현실세계의 이 마음 자체가 본질적으로 윤리도덕적이라는 것을 말한다. 따라서 『心即理』라는 명제는, 현실세계에서 사람들이 마음을 대상에 빼앗겨 이리저리 휩쓸리며 온갖 부조리와 악을 저지르지만 인간의 본래적 도덕성은 그 마음에서 결코 소멸되지 않는다는 황종희의 신념을 보여준다.❶

『心即理』에 기초한 이러한 신념으로 해서, 황종희의 견해는 자칫 인간의 도덕성이 선천적으로 구유되어 있다고 보는 선협주의적 도덕관으로 해석될 수 있는 여지가 있다.❷ 그의 심성론을 주관유심주의라고 비판하는 사람들은 바로 이런 점에 근거한 것이다. 이러한 오해의 여지는, 황종희가 어떻게 인간의 윤리도덕을 파악하고 마음(心)의 한 속성으로서 性情을 동일한 차원에서 취급하는가를 살펴봄으로써 해소될 수 있다.

황종희는 인간에게 윤리도덕이 선협적 본질로서 先在하고 그래서 공부와 수양을 통하여 그것을 회복하기만 하면 된다는 견해를 부정한다. 그러한 본질이 먼저 존재하는 것이 아니라, 윤리도덕은 오히려 인간의 구체적인 실천을 통하여 사후에 命名된 것일 뿐이라고 한다. 인간의 구체적 실천이 바로 윤리도덕의 존재근거라는 것이다.❸ 이제 다시 『마음이 곧 기』(心即氣)라는 명제를 인용하여 설명하자면, 理는 기의 내재적 합법칙성으로서 기의 운동변화를 통해서 그 존재를 드러낼 뿐이고 하나의 실체로서 독립적인 존재지위를 지니지 못하듯이, 인간에게 있어서 이 理에 상응하는 윤리도덕도 이른바 『본질』로서 하나의 실체로 존재하지 못하고 오직 마음의 구체적인 실천을 통하여 그 존재를 인정받게 된다는 것이다. 가령 忠이나 孝라는 덕목도 인간의 본래적 도덕성으로 말미암아 드러나게 된다는 점에서는 모두 나에게 갖춰져 있다고 할 수 있으나, 그것들은 바로 나의 구체적 실천을 통해서 비로소 존재하게 된다고 한다.❹ 따라서 『心即理』라고 하는 것도, 마음이 어떤 선협적인 본

65) 蓋人之爲人，除惻隱羞惡辭讓是非之外，更無別心。其憧憧往來起滅萬變者，皆因外物而有，於心無與也。故言求放心，不必言求義理之心，言失其本心，不必言失其義理之心，則心即理也。(전집 1.141 「孟子師說」 권6 「仁人心也」章)

66) 황종희는, 이러한 인간의 본래적 도덕성이 인간을 다른 동물과 구별지어주는 것으로서 바로 『天之理』라고 한다.(전집 1.135 「孟子師說」 권6 「食色性也」章) 그는 또 『맹자』에서의 『故』가 인간의 도덕성이 본래적임을 말하는 것이라고 해석하여 그의 신념을 뒷받침한다. 凡人之心，當惻隱自能惻隱，當羞惡自能羞惡，不待勉強，自然流行，所謂『故』也。(앞의 책 권4 「天下之言性」章)

67) 실제로 황종희는 그런 해석도 기능하게 하는 말을 한다. 百理俱在平波放着，只爲人起爐作沼平地風波，所以事事艱難，去道愈遠。若還其自然，親者當親，長者當長，更何所事。(전집 1.92 「孟子師說」 권4 「道在爾」章)

68) 『親親仁也，敬長義也』有親親而後仁之名，則親親是仁之根也。今欲於親親之上，求其所發者以爲之根。有敬長而後義之名，則敬長是義之根也。今欲於敬長之上，求其所發者以爲之根。此先儒所以有『性中曷嘗有孝弟來』之論。性學不明，由此故也。(전집 1.152 「孟子師說」 권7 「人之所不學而能者」章)

69) 盈天地間，無所謂萬物，萬物皆因我而名。如父便是吾之父，君便是吾之君，君父二字，可推之爲身外乎。然必實有孝父之心，而後成其爲吾之父，實有忠君之心，而後成其爲吾之君。(전집 1.149-150 「孟子師說」 권7 「萬物皆備」章)

질로서 윤리도덕을 갖추고 있다는 것이 아니라, 인간의 마음이 원래 스스로 활동하는 가운데 일정한 합법칙성을 드러낸다는 속성을 지적한 것일 뿐이다.

한편 황종희는 기의 운동변화 중에 지속적인 통일성을 유지시켜주는 내재적 합법칙성인 理는, 인간의 경우에는 마음의 활동 가운데 존재하는 일정한 법칙성인 '性'(본성)이라고 한다.<sup>70</sup> 그의 기일원론 체계에서 리는 氣의 운동변화에 내재하는 합법칙성으로서 '氣之條理'일 뿐이므로, 인간의 경우에도 理에 상응하는 性은 마음의 활동에 내재하는 일정한 합법칙성에 불과하고 결코 별개의 독립적인 존재가 아니다. 따라서 주자학에서와 같이 마음의 통솔대상이 되거나(心統性情) 혹은 인식의 대상이 될 수 없다.

性을 이와같이 파악하므로, 황종희의 기일원론에서 '情'도 성과 동일한 차원에 속하며 결코 성과 분리되지 않는다. 따라서 황종희는 주자학에서처럼 性과 情을 각각 體와 用, 動과 靜, 未發과 已發에 귀속시키는 것을 인정하지 않는다.<sup>71</sup> 황종희의 경우 情은 명확하게 규정되는 것은 아니지만 마음의 구체적인 활동을 가리킨다. 가령 惻隱羞惡辭讓是非하는 구체적인 마음의 작용을 그는 '情'이라고 본다. 그는 마음의 작용을 그 현실로 드러난 것이 라 하여 情이라 하고, 거기에 보존되어 있는 배후의 본질을 性이라 부를 수는 없다고 한다. 그렇다고 성과 정을 內外로 말할 수도 없다고 한다. 왜냐면 성과 정은 본체와 현상과 같은 이원적인 관계에 있는 것이 아니라 마음의 끊임없는 활동이라는 하나의 메카니즘(一機) 내에 존재하기 때문이다.<sup>72</sup> 따라서 황종희에 따르면 性은 결코 情과 독립적으로 존재하지 않으며, 仁義禮智의 윤리도덕도 이 情을 떠나서 존재하지 않는다. 성과 정은 원래 분리되지 않으며, 그래서 정이 없다면 성도 찾을 수 없다고 한다.<sup>73</sup>

황종희는 이와같이 윤리도덕이 선형적 본질로서 先在하지 않으며 인간의 구체적 실천행위에 의해 비로소 존재하게 되는 것으로 이해하며 性과 情을 體用이나 動靜 및 未發, 已發로 구분하지 않고 동일한 차원에서 파악하고, 그로부터 구체적 실천행위를 통한 수양을 주장하는 데로 나아가게 된다. 마음은 구체적인 사물과 같이 직접적 인식 혹은 감각지각의 대상이 되지 않는다. 그래서 그것이 현실세계에서 행위를 통해 드러나는 것에 의하여 파악될 수 밖에 없다. 그는 마음이 현실세계에서의 활동을 통해 드러내는 모습을 情이라고 한

70) 氣自流行變化，而變化之中，有貞一而不變者，是即所謂理也性也。(전집 1.133 「孟子師說」 권6 '生之謂性'章)

71) 先儒之言性情者，大略性是體情是用，性是靜情是動，性是未發情是已發。程子曰，人生而靜以上不容說，才說性時，他已不是性也。則性是一件懸空之物。其實孟子之言，明白顯易，因惻隱羞惡恭敬是非之發，而名之爲仁義禮智。離情無以見性，仁義禮智是後起之名，故曰仁義禮智根於心。若惻隱羞惡恭敬是非之先，仍有源頭爲仁義禮智，則當云心根於仁義禮智矣。故曰，性情二字分析不得。此理氣合一之說也。體則情性皆體，用則情性皆用，以至同情已未發皆然。(전집 1.136 「孟子師說」 권6 '公都子問性'章)

72) 萬腔者是惻隱之心。此意周流而無間斷，即未發之喜怒哀樂是也。遇有感觸，忽然并出來，無內外之可言也。先儒言惻隱之有根源，未嘗不是，但不可言發者是情存者是性耳。(전집 1.69 「孟子師說」 권2 '人皆有不忍人之心'章)

73) 性情二字，原是分析不開，故易言利貞者性情也。無情何以見性。孟子言惻隱羞惡辭讓是非，即是仁義禮智，非惻隱羞惡辭讓是非之上，又有一層仁義禮智也。(「明儒學案」 권31 「止修學案」 2.387)

다. 따라서 이 드러난 모습(情) 가운데는 氣의 운동에서 過不及처럼 일정 정도 부조리를 포함하게 되지만, 여기에는 반드시 마음의 본래적 도덕성에서 연원하는 일정한 합법칙성, 곧 윤리도덕이 나타나게 된다. 이것이 性이다. 그러므로 性은 情의 일부분이라고 한다.

한편 모든 情이 다 性은 아니기 때문에, 즉 마음의 모든 활동이 도덕적이지는 않기 때문에, 공부 내지 수양이 필요하게 된다.<sup>74</sup> 인간에게는 원래 본래적 도덕성이 갖춰져 있지만 그것이 그대로 현실에 드러나지는 못한다. 그래서 곡식종자를 심고 물을 주어 가꾸는 것처럼<sup>75</sup> 그 본래적 도덕성을 현실화하는 노력이 필요하다는 것이다. 이렇게 공부 내지 수양의 필요성을 인정하는 생각의 밑바탕에는 인간의 본래적 도덕성에 대한 무한한 신뢰가 깔려있다. 곡식종자에 원래 생명력이 있으므로 심고 가꾸면 싹이 터서 결실을 바랄 수 있지, 돌맹이를 심어서 싹이 나기를 바랄 수는 없기 때문이다.<sup>76</sup> 황종희는 이 공부 내지 수양은 구체적인 실천행위를 통하여 이뤄진다고 한다. 만약 실천행위를 통하여 그 본래적 도덕성을 현실화하려 하지 않고, 공허하게 이 마음을 지켜서 본래의 모습(本體)을 구하려 한다면 이는 바로 禪學이라고 한다.<sup>77</sup> 마치 기의 조리로서의 리가 내재적 합법칙성으로서 운동변화 과정에서 그 존재를 드러내듯이, 인간의 본래적 도덕성도 인간의 실천행위 중에서 구현되도록 해야한다는 것이다.

일정 정도 공부나 수양의 필요성을 인정한다는 점에서 황종희는 양명학의 우파적 경향에 접근하고 있다. 그의 구체적인 실천행위를 통한 인간의 본래적 도덕성의 발현이라는 수양 방법은, 바로 事上磨鍊을 통해 수행되는 陽明의 致良知를 계승한 것이라 할 수 있다. 그리고 앞에서 살펴보았듯이 이러한 구체적 실천행위를 통한 공부나 수양에는 현실세계의 인간의 마음의 본래적 도덕성에 대한 무한한 신뢰가 깔려있다. 그는 스승 유종주를 계승하여 양명학의 우파적 경향과 좌파적 경향을 종합하려 하고 있다고 할 수 있으며, 나아가 양명학에서의 인간에 대한 무한한 신뢰와 주자학에서의 끊임없는 도덕적 자기수양이라는 측면을 결합시키려 하고 있다고 할 수 있다.

## 2) 사회적 의미

황종희의 '心即氣'라는 명제는 인간에게 현실세계의 마음(心) 이외에 도덕적 본질로서의 어떤 선형적인 본성(性)을 설정하지 않는 일원론적 사고를 나타내는 것이라고 하였거니와, 이는 기의 운동변화에서의 過不及에 상응하는 현실의 다양한 양상들까지도 마음의 영역 안

74) 側隱羞惡恭敬是非之發，雖是本來所具，然不過石火電光，我不能有諸已。故必存養之功，到得博淵泉而時出之之地位，性之分量始盡，希聖希賢以至希天。未至於天，皆是不能盡其才。猶如五穀之種，直到蒸民乃粒，始見其性之美。若苗而不秀，秀而不實，則性體尚未全也。(전집 1.136-137 「孟子師說」 권6 「工都子問性」章)

75) 仁之於心，如穀種之生意，流動充滿於中，然必加藝植灌溉之功，而後始成熟。(전집 1.143 「孟子師說」 卷六 「五穀者」章)

76) 天心生生之幾，無時或息。故放失之後，小間又發。第人不肯認定以此作主宰耳。認得此心便是養，若火之始燃泉之始達，自不能已。且蠶帛亡，未嘗非此心爲之用，而點金成鐵，迷却當下矣。(전집 1.139 「孟子師說」 권6 「牛山之木」章)

77) 忠憲又云，人心湛然無一物時，乃是仁義禮智也。義以爲乍見之頃，一物不著，正是湛然。若空守此心求見本體，便是禪學矣。(전집 1.70 「孟子師說」 卷二 「人皆有不忍人之心」章)

에 포괄한다는 것을 의미하기도 한다. 이런 맥락에서 황종희는 인간의 욕구에 대하여 일정 정도 긍정적인 태도를 취한다. 그는 「明夷待訪錄」 인간이 기본적으로 개인적 욕구의 충족을 추구하는 존재라는 것을 인정한다.<sup>78)</sup> 「孟子師說」에서는 그러한 인식을 바탕으로 군주의 통치원리나 제도가 '쉽고 간단해야 한다'(易簡)고 주장하는 데로 나아간다.<sup>79)</sup>

욕망을 인간에게 본래적인 것으로 인정하고 통치자는 이의 충족을 위해 되도록 제약과 통제를 적게 가해야 좋다는 황종희의 사고방식에서, 일종의 욕구충족체계로서의 사회라는 관념도 가능하다고 할 수 있겠다. 왜냐하면 위에서 그는 이미 사회적 존재로서 인간의 욕구 충족은 사회체제와 결코 분리되어 이뤄질 수 없음을 인식하고 있다고 보여지기 때문이다. 이때 문제가 되는 것 중의 하나는, 충족시켜야 할 욕구가 어떤 것인가 하는 점이다. 위의 인용문에서의 욕구(欲)는 단지 본능적, 감성적인 것 뿐이지만, 황종희는 다른 곳에서는 인간의 마음이 지향하는 것이 모두 욕구라고 보았다. 그는 인간의 마음이 지향하는 바(心之所向)가 모두 욕구(欲)라 하여, 본능적, 감성적인 것 뿐만 아니라 善을 지향하는 이성적인 것까지도 모두 욕구로 파악한 것이다.<sup>80)</sup> 이는 앞에서 말한 바와같이 그의 氣一元論에 의거하여 인간의 마음이 바로 이 세계 전체라 할 수 있는 '一氣'와 상응한다(心即氣)는 측면을 인간의 욕구문제에 적용한 논리적인 귀결이라고 하겠다.

인간의 마음이 현실의 다양한 욕구를 모두 포괄하지만, 그의 기일원론 체계에서 氣의 운동변화에서 過不及이 존재함에도 불구하고 그 내재적 합법칙성에 의해 운동변화의 지속적인 통일성이 유지되듯이, 마음의 다양한 욕구에는 일정한 원리가 있어서 결국 善으로 귀결된다. 이것은 바로 '心即理'라는 명제의 의미와 상통한다. 황종희도 주자학에서와 마찬가지로 인간성이 본래 선함(性善)에 대해서는 추호도 의심하지 않는다. 그러나 이러한 본래적 善을 실현하는 방식에 있어서, 주자학은 그러한 인간의 본래적 선함을 인정하면서도 윤리도덕의 본질로서 선협적인 본성을 설정하고 욕구의 절제 내지 억제라는 부정적인 방식으로 실현하려고 한다면, 황종희는 인간성에 대한 무한한 신뢰를 바탕으로 욕구충족을 추구하는 주체적 인간의 능동적 실천이라는 긍정적인 방식을 통하여 이뤄지는 善의 실현에 가치를 둔다. 황종희의 이와같은 사고방식은 인간의 욕구를 긍정적으로 파악하는 淸代의 일반적 분위기에 연결된다.

한편 인간의 욕구실현의 문제에서는 욕구의 실현을 추구하는 주체의 역할이 문제가 된다. 황종희의 주체에 대한 강조는 바로 현실의 실제적인 문제의 해결을 피하려는 것이다. 그래서 그는 공부에서 주체적 이해에 기초하여야 실제 생활에 활용할 수 있다고 한다.<sup>81)</sup> 이

78) “有生之初，人各自私也，人各自利也。”(전집 1.2 「明夷待訪錄」 「原君」)

79) 天下雖大，萬民雖衆，只有欲惡而已。故爲君者，所操甚約，所謂易簡，而天下之理得矣。此欲惡即從吾‘如好好色 如惡惡臭’來。以我之好惡，餗而爲天下之好惡，惡也 仁也。(1.92 「孟子師說」 권4 「桀紂之失天下」章)

80) 太極圖說曰，主靜立人極，此之靜，與動靜之靜判然不同。故自註云‘無欲故靜’，本是趙岐論語‘仁者靜’之註，移之於此。然謙溪言無欲，孟子言寡慾者，周子先天之學，動而有不動者存，著不得一欲字，孟子養心是學者工夫，離不得欲字。心之所向謂之欲，如欲正欲忘欲助長，皆是多欲，但以誠敬存之，便是寡慾。蓋誠敬亦是欲也。(전집 1.164 「孟子師說」 권7 「養心莫善於寡慾」章)

81) (盈天地皆心也) 變化不測，不能不萬殊。心無本體，工夫所至，即其本體。故窮理者，窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊也。(중략) 夫先儒之語錄，人人不同，只是因我之心體變動不居。若執定成

때 실제적인 문제는 곧 사회문제를 가리킨다. 그는 「今水經」序에서 “옛날의 儒墨 諸家は 그들의 저서에서, 크게는 천하를 다스리는 것에서부터 작게는 민생의 수용(需用)을 이뤄주는 일까지, 모두 실제적인 일을 위한 것이었고 공허한 이론은 없었다.”<sup>82)</sup>고 하여, 바람직한 학문은 실제적이어야 하며 그 실제성은 바로 천하를 다스리는 것으로부터 인민의 생존을 보장해주는 것까지, 곧 ‘經世致用’을 가리키는 것임을 밝히고 있다. 여기에는 다시 욕구충족을 추구하는 주체가 사회체제라는 문제와 결부되어 나타남을 볼 수 있다.

황중희에게서 사회체제란 앞서도 살펴보았듯이 가치체계 혹은 윤리규범으로서 일반적으로는 사회질서라고 할 수 있는 理이다.<sup>83)</sup> 그런데 황중희의 기일원론에서 理는 논리상 氣의 운동변화에 따라 변할 수 있는 존재이다. 리는 기의 운동변화에 내재하는 기의 條理인데, 기는 끊임없이 운동변화하여 날로 새로와져서 과거의 기(已往之氣)는 미래의 기(方來之氣)와 다르고 또한 과거의 리(已往之理)도 미래의 리(方來之理)와 다르며, 기 뿐만 아니라 리에도 聚散이 있다는 것이다.<sup>84)</sup> 주자학에서는 太極과 동일시되는 영원불변의 형이상학적인 존재로서 ‘天理’라고 불리던 리를, 황중희는 기의 운동변화에 따라 변화할 수 있다고 본 것이다. 이를 沈善洪은, ‘天崩地解’의 위기에 처하여 주자학이라는 ‘已往之理’로써는 새로운 현실에 대응할 수 없고 당시 현실로부터 추출되는 새로운 원리 내지 이념에 의거해야 한다는 점을 지적한 것이라고 해석하였다.<sup>85)</sup> 그러나 이러한 해석은 황중희의 기일원론 철학사상이 이론적으로 전개되어 도출될 수 있는 논리적 가능성일 뿐이고, 황중희의 철학사상 자체를 그렇게 해석하는 것은 무리인 것 같다.

사실 황중희의 기일원론 체계에 따르면, 理는 고정불변의 내용을 가지기 보다는 氣의 운동변화에 내재하는 일정한 합법칙성이라는 형식적 의미가 강하다고 할 수 있다. 이런 점에서 황중희의 철학사상은 기존의 가치체계와 윤리규범 혹은 사회질서를 부정할 수 있는 가능성을 배태하고 있다고 할 수 있을 것이다. 심선홍의 입장에 따르면, 리는 기의 운동변화가 일정한 합법칙성에 따라 이뤄진다는 것을 의미할 뿐 그 합법칙성이 구체적으로 어떠한 것인가 하는 것은 기의 운동변화에 따라 달라질 수 있다고 하겠다. 따라서 氣를 사회적인 의미에서 파악한다면<sup>86)</sup>, 위와같은 황중희의 철학사상은 시대의 흐름 및 사회의 변동과 함께 그 사회질서 내지 이념도 변할 수 있다는 것을 함축한다고 할 수 있다.

그러나 황중희의 철학사상에서 기존의 가치체계 내지 사회질서는 아직 절대적인 지위를 차지하고 있다. 황중희에서 ‘理’는 仁義禮智로 대표되는 기존의 가치체계와 윤리규범 및 사회질서를 포함하는 모든 질서관념을 포괄한다. 그는 기존의 모든 가치체계 내지 사회질

局, 終是受用不得.(『明儒學案』原序)

82) “古者儒墨諸家, 其所著書, 大者以治天下, 小者以爲民用, 蓋未有空言無事實者也.”(전집 2.505 「今水經」序)

83) 이는 황중희에게서 仁義禮智로 나타난다. 夫所謂理者, 仁義禮智是也.(전집 1.135 「孟子師說」 권6 ‘食色性也’章)

84) 日新不已, 不以已往之氣, 爲方來之氣, 亦不以已往之理, 爲方來之理, 不特氣有聚散, 理亦有聚散也.(『明儒學案』 권7 「河東」 1.151)

85) 沈善洪, 『黃宗羲全集』序 p.20

86) 孫英植, “주자의 이론과 4.7년변을 중심으로 본 도덕적 주체성의 문제”, 1989 참조

서를 보편화하여 인간생활의 일반원리라고 주장한다.<sup>87)</sup> 이 일반적 원리는 본질적으로 고정불변이며 시대와 상황에 따라 단지 개량적으로 적당히 수정하여 적용(損益)시키기만 하면 된다는 것이다. 그는 그러한 기존의 가치체계 내지 사회질서를 '規矩'에 비유하면서 그 보편성을 주장하는데<sup>88)</sup> 이는 그것들이 아직 절대적인 권위를 지니고 있는 당시의 사회상황을 반영하는 것이다.

따라서 황종희의 기일원론에서 理가 함축하는 현실적 의미에는, 氣의 운동변화에 내재하는 합법칙성이라는 성격에 따라 기의 운동변화에 따라 리도 변화할 수 있는 논리적 가능성과 그의 철학사상에서 리가 실제로 가지는 고정불변의 의미 사이에는 일정한 괴리가 있다. 이것은 사회의식 면에서 해석하자면, 당시 역사 전개과정에서 상대적으로 선진적인 위치에 있던 江南 지식인으로서의 진보적인 의식과 당시 현실사회에서 일정한 사회적 지위를 기득하고 있는 紳士層의 일원으로서의 보수적인 의식 사이의 괴리라고 볼 수 있을 것이다.

#### IV. 맺음 말

지금까지 우리는 황종희가 주자학을 비판하고 그 대안으로 기일원론의 세계관을 제시하였음을 살펴보았다.

그는 종래 사회질서가 무너져가는 상황에서 明의 멸망과 이민족 왕조인 清에 의한 지배라는 충격적인 사건을 겪고 나서 그 원인을 분석하고 당시 사회를 해명하여 새로운 사회질서를 모색하는 가운데 자기 사상을 수립하여갔다. 그는 명대 말기에 이르러 종래의 도덕적 사회적 실천성을 상실하고 이미 형해화된 주자학에 대해, 주자학의 理氣二元論과 心性論에 기초한 공부방법이 결국 인간의 본래적 도덕성의 능동적 발휘가 아니라 추상적인 탐구에의 매몰을 가져와 도덕적 주체의 약화를 초래한다고 비판한다. 그리고 주자학이 이러한 결과에 이르게 된 이론적인 근본원인은 리기이원론에 기초하여 주체로서의 마음(心)과 별도로 윤리도덕의 본질로서 선형적 본성(性)을 설정하고 格物致知 내지 窮理라는 공부방법에 의해 그것을 회복하려는 이원론적 사고에 있다고 보았다. 그리하여 그는 기일원론의 세계관을 제시한다. 그의 기일원론은 주자학의 리기이원론에 대한 대안이자 후대에 이르러 극명하게 드러난 바와같은 양명학의 이론적 결함에 대한 반성의 산물이라는 의미를 지닌다.

이 글에서는 황종희의 철학사상, 특히 그 심성론과 양명학과의 연관을 논하지 않았다. 이것은 황종희와 그의 스승인 유종주와의 연관을 해명함으로써 밝혀질 수 있을 것이다. 또 종래에 황종희에 대한 연구에서 주된 관심사였던 그의 사회사상에 대해서도 논의하지 않았다. 그의 사회사상은 명대의 전체군주제에 대한 비판과 제도개혁론 및 工商皆本의 경제사상이 핵심인데, 그것은 명말청초의 사회역사상황 및 그의 기일원론과 연관지어 그 의의와 한계를 밝혀야 할 것이다.

87) 전집 1.87 「孟子節說」 券四 「離婁」 章

88) 전집 1.87-90 「孟子節說」 권4 「離婁」 章 및 「規矩方圓之至」 章