

# 南塘 韓元震의 莊子哲學批判

## —『莊子辨解』■ 중심으로 —

문석윤

### 1. 문제 제기

좀 이채롭게도 南塘 韓元震(1682~1751)은 1716년 겨울 『莊子辨解』라는 소책자를 남겼다.<sup>1)</sup> 그때 그는 나이 35세로, 동문 선배인 李東(호는 魏巖, 1677~1727)과 人物性 同異論辨을 거듭하고 있을 때였다.<sup>2)</sup> 남당은 자신을 栗谷 李珥, 尤庵 宋時烈, 寒水齋 權尙夏를 잇는 조선 성리학의 적통으로 자임하면서 말하자면 正學 수호의 책임감을 가지고 이 논쟁에 임하고 있었다.<sup>3)</sup>

남당은 자신의 시대를 위기와 가치전도의 시대로 규정하면서, 전도된 가치를 바로 잡음(正名)을 통해 위기에 대처 극복하고자 하였다.<sup>4)</sup> 그의 시대란 곧 明의 몰락과 清의 대두라는 국제

- 
- 1) 문집에는 서문 만 실려 있다. 서울대학교 규장각본을 사용하였다. 이후 따로 책이름과 권수를 밝히지 않은 원문인용은 모두 이로부터의 인용이다.
  - 2) 직접적인 논변은 1709년에 시작되었다. 1715년에 그 절정에 이르렀다고 한다. 전후사정에 대해서는 『南塘先生年譜』 및 이병도와 배종호의 책 참고.
  - 3) 『南塘先生文集』 권6, 經筵說下(1726), 36a. 이하에서 남당은 주자-율곡-우암-한수재에 이르는 道學 淵源이 서술되고 있다. 이하 책 이름을 밝히지 않고 권수만을 밝힌 원문인용은 모두 『문집』으로부터의 인용이다. 『南塘先生年譜』 권1, 3b 壬午(1702). 정월條에 受業于寒水齋權先生, 聞寒水齋權先生得華陽嫡傳...往從而學焉. 이라고 되어 있다.

사정의 변화와 두차례에 걸친 청의 침략과 조선의 패배로 말미암아 더욱 가속화 된 조선 내부 사정의 변화로 요약될 수 있을 것이다.<sup>5)</sup> 집권 세력의 핵심에 있는 사대부로서 남당은 이런 변화를 위기로 파악하였으며 그에 대해 어떤 식으로든 대처하고자 하였다. 그 가장 중심적인 작업이 정학 수호 곧 이데올로기 비판이었다. 그는 위기의 핵심을 가치의 붕괴, 전도라고 보았다. 그에 따르면 명의 몰락과 청의 대두는 곧 정학의 몰락을 의미하는 것이며 몰락의 큰 원인 중 하나는 명의 지식인들이 주자학의 정통을 폐기하고 양명학을 추종함에 있었다.<sup>6)</sup> 당시 문명의 중심인 중국에서 정학이 몰락함으로서 조선 역시 무사할 수는 없었다. 조선은 두차례에 걸쳐 전란을 겪었다. 그러나 강요되고 굴욕적인 평화이기는 했으나 조선은 살아남았다. 단지 생존하고 있을 뿐 아니라 송시열이라는 걸출한 인물을 통해 내외의 도전을 물리치고 — 북벌론과 남인 및 소론세력과의 투쟁 — 주자, 율곡 이래의 정학이 그 명맥을 유지하고 있다.<sup>7)</sup> 이 정학이야 말로 목숨을 걸고 수호할만 한 가치가 있는 것이며 수호해야만 한다. 남당이 그의 전생애를 통해 펼친 이데올로기 비판 작업은 이러한 시각과 태도 위에 수행되고 있다. 『장자변해』도 마찬가지이다.

제목을 『莊子辨解』라 하였다. 『연보』(권1 26b丙申 冬條)에

- 4) 권2丙午擬陳所懷疏, 36a. 嘴呼天地之所賴以立, 人物之所恃而生者, 惟道而已. 道學之興廢, 實係乎彝倫之敍不敍, 道學之尊不尊, 而彝倫不敍, 道學不尊, 則人心避違, 天地閉塞, 中國而淪於夷狄, 人類而入於禽獸矣, 可不懼哉. 如欲敍彝倫而尊道學, 以扶斯道, 亦在乎正其名, 以出其治而已矣. 嘴呼, 今日之不能正其名甚矣.
- 5) 김준석의 논문 참고. 김은 國家再造의 관점에서 남당의 전 시대에서 남당의 시대에 이르기까지의 시대적 분위기를 서술했다.
- 6) 권6, 經筵說下, 34a.(陸學)至皇朝(곧 明)而人盛, 王守仁之徒出, 而專尚陸學, 排斥朱子, 則其於朱子之言議行事, 一切背馳, 遂使義理晦塞, 人心敗壞, 終召夷狄之禍.
- 7) 송시열에 대해서는 김준석, 이봉규(2)의 논문을 참고.

따르면 ‘辨解’란 “그 내용을 분석하여 그 주장의 참 모습을 보여 줌으로써 비판한다”(解其意而辨其說)라는 의미이다. 自序에 따르면, 남당은 이미 어려서 장자를 읽었다.<sup>8)</sup> 그 문장은 재미있었지만 그 깊은 뜻은 알 수 없었다. 그러다가 35세 되던 해 겨울 成君覽<sup>9)</sup>이라는 이의 청으로 장자를 강의하기 위해 다시 정독하면서 그 주장의 핵심을 바로 알게 되었다. 그것은 진리에 유사하기는 하지만 그만큼 더 진리를 왜곡하고 어지럽히는(彌近理而大亂眞) 주장이었다.<sup>10)</sup> 이러한 깨달음에 이르른 뒤 장자에 대한 여러 주석들을 살펴 보았지만 그의 이해 수준에 도달한 것은 없었다. 따라서 그는 강의를 하면서 오직 자기의 이해를 바탕으로 강의하였다. 강의를 마친 후 군각이 그 강의 내용을 기록으로 남기기를 청했다. 남당은 처음에는 그리 탐탁치 않게 생각했으나 이왕 장자의 책을 다 거두어 태워버리지 못할 바에야 그 주장의 정체를 환히 밝혀 두는 것도 후세 학자들에 도움이 되리라 하여 기록하는 것을 허락하였다. 기록은 내편 7편만으로 그쳤는데 나머지 편은 그에 준해서 이해할 수 있기 때문이다.

남당은 자서에 곧 이어 “彌近理而大亂眞”이라는 평가에 대해 좀더 부연설명하고 있다. 장자 天下편에 나오는 六經에 대한 언급은 대단히 정확한 것으로 장자 자신의 학문의 깊이를 보여주고 있다.<sup>11)</sup> 즉 유가의 고전에 대해 깊이 있게 공부하고 이해하고 있었다는 것이다. 성인의 가르침에 대해 모른다고 할 수 없다.(彌近理) 다만 그 本源上達處(진리의 가장 깊은 핵심)에서

8) 『연보』 권1, 3b. 壬午(1702), 正月條 以爲異端邪說, 必先觀, 得其爲害之本領, 然後可以辭而闢之...汎濫諸家.

9) 未詳. 군각은 字인듯. 첫부인이 成씨임을 감안하면 처가댁 인물일 수도 있다.

10) 이 말은 주자가 『中庸章句』서문에서 쓴 말이다. 異端之說, 日新月盛, 以至於老佛之道出, 則彌近理而大亂眞矣.

11) 주자 역시 이런 장자평을 한적이 있다. 『朱子語類』, 125-54.

는 미처 깨닫지 못한 부분이 있다. 여기에서 미세한 틈이 벌어짐으로써 장자의 학은 異端賊道(정학과는 다른 가르침으로 진리를 해침)로 전락하고 말았다.(大亂眞) 本源의 중요성은 여기에서도 다시 한번 확인된다.

남당의 정학 수호의 핵심은 바로 그 본원상달처를 명확히 하는데 있다. 근본 물줄기가 잘못되면 그 끝이 어찌 되리라는 것은 명백하다. 장자의 잘못은, 그가 결국 이단으로 떨어지게 된 것은 그 본원에 대해 잘못 이해했기 때문이다. 그렇다면 그 본원이란 도대체 무엇인가? 그리고 그 본원의 잘못됨의 결과는 과연 무엇인가? 그것은 그가 파악한 자신의 시대의 위기와 어떻게 관련이 있는가? 이러한 물음들을 가지고서 그의 『장자변해』를 읽어보고자 한다.<sup>12)</sup>

## 2. 남당의 장자 내용 분석

### 2.1 逍遙遊의 세계와 齋物의 세계 — 개체와 전체<sup>13)</sup>

莊子는 먼저 차별(分, 異)의 관점을 제시한다.<sup>14)</sup> 진리를 깨달

12) 『장자변해』에 대해서는 이미 송항룡과 이강수, 김준석이 각각 분석한 바 있다. 송항룡과 이강수는 주로 道家철학의 시작을 가지고, 김준석은 남당의 전체 異學비판의 서술이라는 테두리 안에서 각각 분석하였다. 이외에도 본 논문의 초고가 완성된 후에 도교학회에서 이상곤선생이 『장자변해』에 대한 발표를 한 것으로 알고 있지만 그 내용을 입수치는 못하였음.

13) 서양 철학사에서 반복하여 논의되는 주제 중의 하나가 개별과 보편의 관계 문제이다. 그러나 중국(및 한국) 철학사에서 개별(적인 것)은 보편(적인 것)과 관련해서 논의되기 보다는 ‘전체’와 관련해서 논의된다. 종종 중국철학에서는 ‘실체’보다는 ‘관계’가 보다 중요한 관심사라고 말해지는 것 역시 이와 같은 맥락에서이다. 이른바 體用이라는 것 역시 그런 개별(개체)과 전체 사이의 관계를 해명하기 위한 개념적 장치라고 할 수 있다.

14) 3a, 小大之辨四字, 是一篇關鍵處.

아 위대한 경지(廣大自得)에 이르른 사람은 만물의 세계를 뛰어 넘어 노닌다. 그는 지극한 경지에 이르른 사람(至人)이며 그가 노니는 세계는 곧 逍遙遊의 세계이다. 개체의 독자적인 자유의 세계이다. 만물은 그와 나란히 살 수 없다.<sup>15)</sup> 이는 곧 전체를 해체시킴에 의해 이르른 자유이다. 장자는 전체를 구성하는 관념적 체계의 허구성을 폭로함으로써 그러한 개체의 자유에, 혹은 자유로운 개체에 이르른다.

그러나 그 지극한 경지에 이르른 이가 위대한 이유는 자기 자신을 포함하여 만물을 하나로 보기 때문이다.<sup>16)</sup> 만물과 하나됨(同)에 의해 그는 위대하며 또 자유롭게 된다. 곧 그는 전체성(全)을 획득함에 의해 자유롭게 된다. 이는 곧 齊物의 세계이다. 소요유가 개체의 독자적인 자유의 세계라면 제물은 전체를 획득함으로서 얻는, 즉 개체를 해체시킴으로 얻는 전체 속에서의 자유이다.

소요유와 제물의 세계는 일견 모순되는 세계이다. 그러나 장자는 소요유의 세계를 제물의 세계에 종속시키고 있다.<sup>17)</sup> 즉, 개

15) 2a, 逍遙遊者, 逍遙乎萬物之表也. 廣大自得之貌. 言至人之道, 其大出乎萬物之表, 而物無得與竝也.

16) 5b, 至人之所以大者, 在於齊萬物而爲一.

17) 물론 그 종속의 의미에 대해서는 더 곱씹어 봄야 한다. 소요유의 개체, 개인을 '貴族的 개인'으로, 그리고 제물의 개체, 개인을 '王的 개인'으로 부르고 싶다. '귀족적 개인'은 보편적 권력, 보편적 규범에 대해 저항하며 그를 넘어서 소요하는 탁월한, 그러나 공동체의 맥락에서 배제된 개인이다. 반면에 '왕적 개인'은 그 탁월한 개인이 공동체의 맥락 속에서 보편적 권력의 모습을 띠고 나타나는 것이다. 이는 노자의 경우 더욱 현저하다. 그는 전체적 진리(道)의 완벽한 체현자이다. '귀족적 개인'도 그 전체적 진리와 관련하지만 '왕적 개인'이 공동체의 맥락 속에 초월적 방식으로 내재한다면 그는 공동체의 맥락에서 떠나 초월해 있다. 그는 어떤 神적인 이미지를 지니고 있으며 거기에 달관적이고 비관적인 색채를 입히면 隱者 혹은 狂人の 모습이 될 것이다. 莊子는 그 둘 사이를 시계추처럼 왔다갔다 하는 것으로 보인다. 이때 어느 모습이든 '초

체의 자유는 전체와의 대립을 통해서가 아니라, 전체 속에서 그 전체성을 온전히 획득할 때 얻어진다. 개체가 자유롭지 못한 것은 이 전체성을 온전히 획득, 발휘하지 못했기 때문이다.

자유에 대한 발상의 전환이라 여겨지는 이 생각의 근거는 무엇일까? 자유롭기 위해 개체가 전체성을 획득해야 하는 이유는 무엇인가? 어째서 개체의 자유는 전체를 통해서만 얻어질 수 있다고 말하는가? 또한 그것은 가능한 일일까? 그것은 체념섞인 순옹의 변에 불과한 것은 아닐까? 도대체 개체가 획득해야 할 전체(성)이란 무엇이란 말인가?

그런데, 이러한 발상과 문제는 보다 직접적으로는 개인과 사회의 관계 속에서 동일하게 적용될 수 있다. 제물의 세계는 사회(공동체)와 대립된 개인의 자유를 이야기 하는 것이 아니라 사회(공동체) 속에서의 자유를 이야기한다. 이는 장자가 제시한 것이지만 유학이 생각하는 개인과 사회의 관계 역시 이에서 크게 벗어나지 않는다. 뿐만 아니라 유학의 핵심적인 문제와 달아 있다. 이는 곧 修己와 治人の 문제이며, 內와 外의 문제, 心과 物의 문제이기도 하다. 수기와 치인이라 하면 곧 개인의 도덕적 수양과 그의 정치적, 사회적 실천이라고 간단히 정의 될 수 있겠지만, 그 속에는 개인과 사회(나아가서는 자연)의 관계를 유기적으로 설명하고 그러한 이론적 탐색을 바탕으로 정치사회적 실천에 임한다는 주자학의 문제의식<sup>18)</sup>과 관련하여 많은 이론적인 문제가 담겨 있다고 하겠다. 남당에게도 이 문제는 대단히

'월적' 성격이 거기에 들어있으며, 그를 통해 서로 긴밀하게 연결되어 있다. 그러나, 장자를 그렇게 '초월적'으로 이해하지 않고, '순수내재적'으로 해석할 수도 있다. 이는 특히 그 해체의 측면을 강조하여 해석하는 것이다. 湯一介는 그런 해석의 길을 걷고 있는 것으로 보인다. 이는 남당의 장자 이해와 통하는 점이 많다. 장자의 이런 면모의 장자철학 자체의 의미에 대해서는 여기에서는 이후의 분석과 관련되는 범위 이상으로는 논의하지 않는다. 뒤의 주 31과 113 참고.

18) 楠本正繼와 友枝龍太郎(1)의 책을 참고.

중요한 문제일 수 밖에 없다.

## 2.2 齊物해야 하는 이유, 物齊의 근거—氣

자유롭기 위해 개체가 전체성을 회복해야 하는 이유는 만물이 하나이기 때문이다.(物齊) 즉 그의 개체는 오직 전체를 통해서만 온전한 개체일 수 있다. 만물의 세계는 다양성(萬殊)의 세계이다. 일견 그들은 서로 독립해 있으며 독자적으로 움직이고 있다. 어떤 이유로 그것이 하나라고 주장할 수 있는가? 또한 하나라는 말의 의미는 무엇인가?

먼저 만물은 그 근본(體)에 있어 하나이다. 그 근본이란 생성론과 본체론 양방면에서 모두 해석될 수 있다. 생성론의 방면에서 그것은 氣이며, 본체론의 방면에서 그것은 道이다. 장자는 氣(有物)와 道(未始有物)를 별개의 것인 것처럼 말하지만<sup>19)</sup> 남당에 따르면 장자의 진짜 주장은 氣와 道를 하나로 보는 것이다. 즉 氣一元論이다. 좀더 자세히 살펴보자.

앞에서 말한 소요의 경지에서 노니는 至人은 곧 道를 체득한 자이다. 이때 도는 곧 無이다. 현상세계에 존재하는 모든 존재(만물)를 有라고 한다면 그런 有가 있기 전에 있는 것, 그것이 도이다.<sup>20)</sup> 만물은 모두 짹이 있으나 도는 홀로 짹이 없어 獨이라 한다.<sup>21)</sup> 그것은 만물 속에 있지 않으므로 시간적 제한을 넘어서 있으며 나고 없어지는 현상적인 변화로부터 자유롭다. 만물을 있게 하고 또 없어지게도 하지만 자신은 그로부터 자유롭다. 만물의 모든 운동과 변화는 그것이 시켜서 하는 것이지만 자기자신은 일관된 본체를 유지한다.<sup>22)</sup> 따라서 도는 자연세계(天地)의 밖에 있다. 도가 천지의 밖에 있으므로 도를 체득한 자는

19) 13a~b, 未始有物, 卽周之所謂道也. 有物卽氣也. 有封卽天地也.

20) 40a, 周蓋以天地未生之前爲道.

21) 35b, 萬物未有無對者, 而惟道無對, 故謂之獨.

22) 35b, 道無古今之異也...道無存亡之變也...殺物而不隨物而死也...生物而不隨物而生也. 其爲物物道也...物之去來成毀, 無非道之所爲也.

천지의 밖에서 노닐 수 있다.<sup>23)</sup> 곧 만물 밖에서 소요한다. 독자적인 사유의 세계에서 노닌다. 그러나 그러한 자유는 실제로는 ‘意識’ 속에서만 허용된다. 그것은 불행한 의식이다. 그러한 불행한 의식을 극복하기 위해 제시된 것이 齋物의 세계이다.

남당은 장자의 본체에 대한 생각 자체가 제물에로 넘어가도록 만들며 또한 제물의 성격을 규정한다고 한다. 장자는 아직 사물이 생겨나기 이전(未始有物)을 도라고 하였다.<sup>24)</sup> 곧 도는 사물(有)이 생겨나기 이전의 無라는 것이다. 그러나 남당은 장자의 그러한 無는 본체인 至無가 아니라 虛無일 뿐이라고 지적한다.<sup>25)</sup> 그것은 아직 어떤 것이 형성되기 이전의 빈 상태(虛)이다. 너와 나, 옳고 그름의 분별이 아직 있을 수 없는 混沌의 상태이다.<sup>26)</sup> 아직은 어떠한 움직임도 없는 적막한 고요(靜)의 상태이다. 따라서 虛인 無는 無가 아니라 有이며 구체적으로는 氣의 본래적 상태를 지칭하는 것에 불과하다. 그것은 虛靜이다.<sup>27)</sup> 이는 장자가 無를 생성론의 맥락에서 다루는 데서 명확하다. “만물은 무로부터 태어나며, 죽으면 다시 무로 돌아간다.”<sup>28)</sup> 이에 대해 남당은 이어서 다음과 같이 비판한다. “개별사물이 나고 죽는 것으로 말하면 그와 같이 말할 수 있을 것이다.(나기 전에는 있지 않았고, 죽으면 또한 없어지는 것이다.) 그런데 만약 음양의 운동으로 말하면 과거에 無이었던 적이 없고 미래에 또한 無일 수가 없다.(시작도 끝도 없다.) 어찌 무를 그 첫머리에 들 수 있겠는가. 그렇다면 장자가 무라고 부르는 것은 결국 하늘과 땅이 아직 나누이지 않고 만물이 아직 생겨나기 전에 있는 一陰之精(한 隱氣의 고요한 상태)에 불과하다. 그는 그것을

23) 40a, 以道爲在天地之外, 故便敢小視天地.

24) 13a, 未始有物, 周之所謂道也.

25) 37a, 其無亦非至無之無也. 39b, 周以虛無爲道.

26) 39a, 大道即混沌之道

27) 40b, 混一虛精即氣之太初也, 周以是爲道.

28) 36b~37a, 周之見盡於是矣. 萬物生於無, 而死則復歸於無.

도라고 하였지만 이는 도의 참된 모습을 본 것이 아니며 그가 무라고 하는 것도 또한 至無의 無는 아닌 것이다.”<sup>29)</sup> 생성론의 맥락에서 근원적 존재로 제시되는 無(未始有物)는 본체 無라기보다는 “氣의 초기상태”를 의미한다는 것이다. 현상세계는 끊임없는 생멸의 세계이므로 처음도 끝도 없다.(이는 기로써 현상세계를 이해하는 경우 당연한 것으로 전제된다. 장자나 남당이나 이점에서는 마찬가지이다) 따라서 무엇을 처음, 혹은 생성적인 근원이라는 부른다면 그것은 본래상태(湛一清虛, 혹은 虛靜)를 의미하거나 前天에서 後天으로 넘어가는 과도기에 아직 구체사물이 생성되기 이전의 기의 한 상태(一陰之氣)를 의미하는 것일 뿐이다.<sup>30)</sup> 장자가 도를 생성적인 근원으로 보는 한 그것은 어디까지나 氣일 뿐인 것이다. 따라서 장자의 철학은 氣의 철학이며 有의 철학이다.<sup>31)</sup> 남당은 장자를 無의 철학으로 이해하는 것에 반대한다.<sup>32)</sup>

- 
- 29) 37a, 然以一物之生死而言，則固生於無，而歸於無也。若以陰陽之物而言，則前未嘗有無，後亦未嘗有無也。安得以無爲首哉。然則周之所謂無者，可見其指天地未闢萬物未生之前，一陰之靜者也。以是爲道，非道之眞，而其無亦非至無之無也。
- 30) 42a, 未始出吾宗，卽未始有物者，而周之所謂道者也。在吾儒見處，則爲前天之既滅，後天之未闢，而萬物未生之時也。
- 31) 湯一介는 그의 책에서 광상의 장자이해를 왕필의 노자이해와 대립되는 것으로, 즉 無의 철학에 대한 有의 철학이라고 말한다. 이 때 有의 철학이 합의하는 바는 남당의 장자 분석과 외연적인 유사성이 있다. 그러나 湯은 장자의 有의 철학에 들어 있는 전체에의 지향성, 감응을 통한 전체의 획득노력 등에 대해서는 말하고 있지 않다. 湯에 따르면 광상의 장자는 자기세계에 만족하면서 외부세계와의 관련을 끊고 있다. 이는 남당이 장자 논리의 귀결로 제시한 것과 일치하지만 그에 이르는 과정과 그에 대해 부여한 의미는 다르다 하겠다. 탕일개의 책, 특히 10장 참고.
- 32) 37a~b, 世之議周之失者，每以道在太極之善爲口實，以周爲道上求道者...周豈服哉。남당은 이를 楊時(龜山;1053~1135)의 설이라 했지만 확인하지 못했다. 주렴계의 無極을 道上求道라 하면서 도가적이라 비판한 것은 육상산이었다. 이에 대해서는 손영식의 논문을

장자는 결국 道와 동일시된 氣를 통해 소요유의 세계에서 떠나 보다 직접적인 제물의 세계에로 넘어온다. 만물은 그것이 모두 氣로부터 나와서 氣로 돌아가기 때문에 하나이다. “만물은 하나로부터 나와서 하나로 돌아간다. 때문에 진리를 체득하여 지극한 경지에 이르른 이는 반드시 만물을 모두어 하나로 여긴다. ...장자는 그 한 근본과 다양한 세계를 모두 기로 본다.”<sup>33)</sup> 땅이 氣(곧 바람)를 내뿜으면 만가지 구멍이 만가지 소리로 노하여 부르짖듯이(소리가 하나의 근원에서 나와 그 상황상황에 따라 달라 질 뿐이듯이) 만물은 같은 근원을 지녔다.<sup>34)</sup> 같은 근원을 지녔으므로 그것들은 하나이다. 그 같은 근원은 곧 氣이다.

만물의 근본, 본체(體)의 모습이 그러하므로 자연히 만물은 현실세계(用)에서도 하나이다. 현상세계의 만물은 모두 본체 氣의 자기현현이기 때문이다. 그것들은 같은 근원을 가지기 때문에 서로에로 변화해 간다.(物化) 장자와 나비는 둘이 아니다. 서로가 서로에게 의지하면서 서로에게로 변화해 간다. 근원에서 현상세계를 바라볼 때(堅看) 그것들은 통일한 기에 근원하면서 서로에로 변화해 가므로 하나이다.<sup>35)</sup>

또한 현상세계는 서로 의존해 있다(相因)(橫看) 너와 나, 웃음과 그름은 서로서로에 의지해 있으며 궁극적으로는 하나이다. 어느 한쪽을 없애 버릴 수 없다. 따라서 그것은 하나이며 개체는 전체 속에서만 자기자리를 찾을 수 있다.<sup>36)</sup>

결국 어떻게 보든 만물의 세계는 통일되어 있고(物齊) 우리는 그 전체를 얻어야 한다(齊物). 개체는 오직 그 개체성을 벗

#### 참조.

- 33) 7a, 萬物出於一，而復歸於一。故至人之體是道者，必齊萬物而爲一也。  
周之見處，則一本萬殊皆氣也。
- 34) 6b, 大塊噫氣，萬竅怒號，言一氣所動，衆聲分彌。
- 35) 18b, 自物觀之，則周與蝴蝶有辨；而自道觀之，則周與蝴蝶即一也。故曰物化。此一段，總結一篇齊物之意，與上文風巖之說，相爲表裏。
- 36) 18b, 萬物之是非成毀，相因而生；而又皆同歸於道，則可見其自私之爲遠於道，而齊之者之合於道也。

어나서(喪我) 전체성을 획득함으로써만 참된 자유를 얻을 수 있다.<sup>37)</sup> 장자는 氣를 통해 물체와 제물을 이야기한 것이다.

### 2.3 齊物은 가능한가? — 心의 문제

그런데 과연 우리는 전체성을 획득할 수 있는가? 만물이 하나라고 하는 사실 자체가 우리로 하여금 그 전체성에 이르도록 하지는 않는다. 곧 자유롭게 하지는 않는다. 우리는 전체 속에서 그저 한부분으로 살아갈 수도 있다. 작은 돌멩이 하나에도 道가 들어 있다고 할 수 있지만 그 돌멩이가 곧 자유로운 것은 아니다. 즉 그 돌멩이 역시 그것이 존재하는 한 전체성을 그 속에 담고 또 실현하고 있지만 그것을 '의식적으로 실천'하고 있지는 못한 것이다. 그러한 우리는 그것을 자유라고 부르지는 않는다. 우리는 우리를 제한하고 있는 개체성을 벗어나 자유에 이르려야 한다. 그것은 의식적인 실천이다. 그런데 그것이 과연 가능할까? 개체는 제물에 이를 수 있을까? 곧 도를 참답게 인식하고 실천할 수 있는가?

인식과 실천의 주체는 心이다. 그러므로 심에 대해 살펴보지 않을 수 없다. 실제로 우리에게는 이 심이 있어서 도를 인식할 수 있다. 먼저, 만물을 하나로 통일시키는 것이 도인 것처럼 심은 우리 몸의 주재로서, 외부세계와의 접촉을 통해 들어오는 다양한 자극을 종합한다.<sup>38)</sup> 만물이 도에 대해 가지는 관계는 심이 외부의 다양한 자극에 대해 가지는 관계와 같다.

또한 도가 虛靜이었던 것처럼 심은 明과 靜의 성격을 지니고 있다. 심은 고요한 물과 맑은 거울과 같다. 사물(외부 대상)을 환히 비추인다. 환히 비추어 모든 사물이 각기 그 적합한 곳에 머무르게 한다.<sup>39)</sup> 심이 靜의 상태에 있을 때 심은 도를 얻을

37) 18b, 喪我者, 齊物之謂也. 物化者, 物齊之謂也. 20a 齊物則物無害已.

38) 9b, 百骸不能相治, 而喻心治之; 衆論不能自齊, 而惟道齊之. 在萬物, 則道爲眞宰; 在一身, 則心爲眞君. 心與道一也. 邵子所謂心爲太極者也.

수 있다. 그때 심은 외부의 자극에 대해 막힘 없이 운동한다.<sup>40)</sup> 자극으로 오는 모든 사물이 각기 그 적합한 곳에 머무르게 한다. 그것은 외물이 주체와 더이상 갈등 대립하지 않는다는 의미이다. 그것은 곧 자유에 이르렀다는 것, 전체성을 얻었다는 것이다.

결국 장자는 도를 허무, 허정으로 보아 기의 본래 모습과 그의 막힘없는 운동에 만물의 통일성, 상호연관성(物齊)의 근거를 두었던 것처럼, 이번에는 심의 虛靜, 靈覺(虛靈不昧, 곧 明)한 성질에 개체가 전체성에 이를 수 있는 가능성의 근거를 두고 있다. 이때 심은 곧 氣이다.<sup>41)</sup> 기의 본래 모습이 虛靜하고, 清虛했듯이 심의 본래모습 또한 虛明한 것이다. 장자는 수미일관하게 기를 근거로 해서 제물에 대해 해명하고 있는 것이다.

#### 2.4 제물에 이르는 방법과 제물의 내용(전체성의 의미)

##### — 虛而對應, 物各付物

심을 가졌다고 해서 누구나 다 전체성을 얻기에 이르는 것은 아니다. 먼저 중요한 것은 인식(知)이다. 그러나 누구나 다 도를 인식할 수는 없다. 오직 참된 사람(眞人) 만이 참된 인식(眞知)에 이를 수 있다.<sup>42)</sup> 우리는 어떻게 참된 인식에 이를 수 있는가? 장자는 참된 인식으로 無知의 知를 말한다. 무지란 곧 분별을 하지 않는다는 것이다.<sup>43)</sup> 사물은 모두 無로부터 나온 것 이므로 그 근본의 무를 미루어 본다면 크고 작음, 오래 살고 일

39) 29b~30a, 止水鑑形, 喻常心之鑑裁萬物也...心正<靜>故明, 明故能鑑裁事物, 使各止其所止也. 此以止水喻心, 應帝王篇又以明鏡喻心.

40) 9b 莊周所謂眞君之心, 指靈覺而言.

41) 25a, 虛明卽氣也 또한 뒤 3.2의 서술 참고.

42) 32a, 道莫先於知之, 故論道第一語, 卽下知之一字, 而道非人人所可知, 故終又曰, 有眞人而後有眞知.

43) 16b, 言齊物之道, 在於無知, 無知則不辨矣. 無知者, 不辨之本, 而不辨者, 無知之用也.

썩 죽음 등은 딱히 서로 분별되는 것이 아닌 것이다. 無의 입장에서 볼 때 모든 분별은 소멸한다.<sup>44)</sup>

無知라는 인식태도는 無爲라는 실천태도와 표리를 이룬다.<sup>45)</sup> 무위란 어떤 것이든 작위적인 즉, 내부의 본성과 위배되는 것을 하지 않는다는 것이다.<sup>46)</sup> 그것은 곧 虛靜의 태도이다. 사물의 자극에 자연스러운 대응을 하는 것을 실천의 理想으로 삼는다는 것이다.<sup>47)</sup> 그것은 외부 사물이 끝없이 밀어닥쳐도 치우침 없이 그에 적절히 반응할 수 있다는 것이다.<sup>48)</sup> 이것은 곧 전체성에 이르른 자연스러운 경지, 자유의 경지이다.

우리가 無知와 無爲를 통해 도달한 곳은 곧 無心의 경지이다.<sup>49)</sup> 無心의 상태에 있을 때 우리는 도를 얻은 것이다.<sup>50)</sup> 이는 곧 喪我의 경지이다. 자기자신을 잊어버리는 것이다. 자신을 잊어버리고 너와 나의 구분에서 벗어난 것이다.<sup>51)</sup> 만물 속에서 자유를 얻기 위해서는 그 전체성을 얻지 않을 수 없으며(齊物), 전체성을 얻기 위해서는 자아를 버리지 않을 수 없다.(喪我)

이는 곧 인식에서는 知覺에 그대로 맡기고<sup>52)</sup> 실천에서는 氣化<sup>53)</sup>에 그대로 맡기는 것이다. 그를 통해 제물에 이를 수 있으며 그렇게 하는 자체가 곧 제물의 상태이다. 허령한 지각의 활동에 그대로 맡기는 것이며, 기의 자연스러운 움직임에 그대로

44) 15b, 事物皆無中出, 故推其本之無, 則大小壽夭, 無可分別者也.

45) 16b, 言此不知爲妙道之行...與天道篇虛靜恬淡寂寞無爲之語, 相表裏.

46) 40a, 不知卽任其自然之貌.

47) 40b, 順物自然而無容私, 卽湛漠無心也.

48) 24a, 虛中無偏主也. 虛而待物, 言中無偏主, 而待事物無窮之來也...虛而待物, 迫而後應也.

49) 24a, 虛而待物, 迫而後應也...應世之當以無心也.

50) 33a, 周以虛無爲道, 故亦以無心爲得道也.

51) 5b, 喪我, 言忘其身也, 忘其身, 則是天下萬物爲一, 不復知有彼我之分也.

52) 42b, 四無爲, ...在老莊, 則任知覺起滅之機也.

53) 41a, 使物自喜, 卽使萬物各得其所之意, ...在老莊, 則任氣化之所爲者也.

맡기는 것이다. 知覺이 곧 氣라고 한다면 이는 결국 어느 경우나 기의 자연스러운 흐름에 자기를 맡김으로서 전체성을 얻을 수 있다는 생각이다. 이는 곧 사물이 각기 제자리를 찾아 들어가게 하는 것이요(物各付物), 이것이야 말로 천하를 천하에 가둠으로써 천하가 도망할 구석이 없도록 만드는 것이다.<sup>54)</sup> 진정한 전체성을 획득했다는 것이다.

이러한 생각은 결국 그의 본체에 대한 생각으로부터 수미일관하게 전개되어 나온 것이다. 남당에 따르면, 장자는 본체를 기로 보았다. 北宋의 張載의 경우 그러했듯이<sup>55)</sup> 기에서 본체의 특성을 구하는 경우 그 기는 淸虛一大, 혹은 濙一虛靜(40b)의 특색을 지니게 된다. 淸이란 기가 가진 활발한 운동성을 가리키며 이는 곧 虛(靈한 것)과 통한다. 虛란 자기(私)를 비운 것으로 그 운동이 지향하는 전체(公)의 실현을 가능하게 하는 근거이다. 虛는 또한 자기를 비웠으므로 그 처음상태는 고요(靜)이다.

그러한 氣로 통일된 만물의 세계는 서로 感應(자극과 반응)하는 관계로 연결되어 있다. 각자(개체)의 존재와 운동이 서로에게서 고립되어 있는 것이 아니라 감응의 관계로 서로 이어져 있다. 그렇게 만물이 서로 감응의 관계로 연결될 수 있는 것은 그것들을 구성하는 요소들이 동일하게 氣이기 때문이다. 그 氣는 陰陽五行이라는 다양한 운동양식으로 자기를 전개시켜 나가면서 만물이라는 다양한 세계를 구성하고, 만물은 그것이 결국 같은 기로 구성되어 있기 때문에 서로 감응한다.

본체인 기(體, 道)를 획득했다는 것은 곧 감응(用)의 전체를 얻었다는 것이다. 본체인 氣가 淸虛, 虛靜한 상태이므로 그것을 얻었다는 것은 虛의 상태로 어떤 외부 사물의 자극에도 자연스럽게 반응할 수 있는 경지이다.<sup>56)</sup> 자연스러움(自然, 물리적인) 의

54) 33b, 物各付物之爲道...物各付物則隨物隨在, 物不得其所遯矣...藏天下於天下, 則天下之人失之, 天下之人得之, 而天下無所遯矣.

55) 안첨식의 논문을 참고.

56) 虛而後應, 13a, 環中而應無窮.

미에서가 아니라)이며 自由이다. 자연스러움이란 곧 앞에서 말한 전체 속에서의 자유이다. 어떤 외부의 이질적으로 보이는 것으로부터도 자유롭다는 것이다. 내외가 합일된 것이다. 그러므로 어떠한 외적인 강제도 감지되지 않는다. 개인의 내면적인 자연(물리적인, 생리적인, 인성적인, 본체적인)이 외부의 자연 혹은 사회와 모순, 대립하지 않고 조화된다. 이는 곧 내면과 교감하는 외부 대상 세계 전체가 또한 제자리를 찾아 들어갔다는 것이다.(物各付物.各得其所) 이것이야말로 장자가 추구했던 전체 속에서의 자유의 내용이다. 이는 장재의 다음과 같은 생각과 통한다.

“유와 무가 하나이며, 내와 외가 합해진 것(이는 평범한 이와 성인 모두에서 그렇다) 그것이 우리 인간 마음이 생겨난 본디 모습이다. 성인은 마음을 오로지 聞見(보고 듣는 개별적인 감각활동, 외부사물과의 제한된 접촉)이라고 만 보지 않는다. 때문에 마음을 씀에 聞見에만 얹매이지 않을 수 있다. 감응하지 않음이 없는 것은 비어 있기(虛)이기 때문이다. 감응한다는 것은 곧 하나로 합한다는 것(合也, 咸也)이다. 만물은 본래 하나이기 때문에 서로 다른 것들을 모두 하나로 할 수 있다. 다른 것들을 모두 하나로 할 수 있기 때문에 그것을 감응한다고 하는 것이다. (감응은 다른과 같음을 모두 전제한다) 다른 것이 없다면 합할 필요도 없을 것이다. 자연은 하늘(乾)과 땅(坤), 陰과 陽의 구조를 가지고 있다. 두 갈래이므로 서로 감응하며, 본래는 하나이므로 합해질 수 있는 것이다. 자연계의 만물은 그 품수받은 바가 서로 같지 않지만 모두 잠시도 쉬지 않고 서로 감응한다. 그래서(각 개체가) 태고난 본성이 곧 자연의 운행과 일치한다고 하는 것이다.(본성이 상호 감응의 바탕이므로)”<sup>57)</sup>

57) 『張載集』, 正蒙, 乾稱篇, 17-6. 有無一, 內外合(庸聖同). 此人心之所自來也, 若聖人則不專以聞見爲心, 故能不專以聞見爲用. 無所不惑者虛也, 感即合也, 咸也. 以萬物本一, 故一能合異; 以氣能合異, 故爲之感; 若非有異則無合. 天性, 乾坤陰陽也, 二端故有感, 本一故能合. 天

### 3. 남당의 장자 비판 — 理(當然)의 입장에서 氣(自然)를 비판한다.

#### 3.1 氣는 만물이 전체를 이루는(物齊) 근거가 될 수 없다.

남당은 氣를 통해서는 세계는 통일되는 것이 아니라 통일성을 상실하고 만다고 비판한다. 왜냐하면 기는 清濁과 偏全의 속성을 지니고 있어 다양하기 때문이다.<sup>58)</sup> 남당은 氣를 대략 세 가지로 나누는 것으로 보인다. 즉 天地之氣, 形氣, 心上氣<sup>59)</sup>의 세 가지이다. 천지지기는 끊임없는 운동(流行)을 그 특징으로 한다. 그 운동을 통해 온갖 변화가 생겨났다. 운동이 오래되면서 천지지기는 그 원래의 순수성을 잃게 된다. 清濁粹駁이 뒤섞이는 것이다. 그러나 이 기는 공간을 꽉 채우고 과거로부터 미래에 이르기 까지 쉽지 없이 운동하므로 그 본래의 모습(盛大流行)을 잃지 않는다.<sup>60)</sup> 천지지기란 기의 그런 본래 모습을 형용하는 것 일뿐 아니라 현실적인 기의 생성 근원을 설명해 준다.<sup>61)</sup> 형기는 그러한 기의 운행 속에서 그때 그때 형체를 이루어 모이는 기이다.<sup>62)</sup> 그것은 清濁, 偏全의 다양성을 가진다. 청탁이란 그 운동성에 대한 개념이며, 편전이란 운동의 전체를 얼마나 온전히 실현하는가와 관련있는 개념이다. 천지지기는 형기 속에서 한편

地生萬物，所受雖不同，皆無須臾之不感，所謂性卽天道也。안점식의 논문 51쪽~52쪽 참고。

58) 권6, 經筵說下 35b 氣，則清濁粹駁，有萬不齊。

59) 권30, 人心道心說。

60) 권29, 浩氣辨, 9a~10a, 浩然之氣，天地之氣也。其爲浩然者，盛大流行之意也。蓋天地之生久矣，其氣升降飛揚推撓摩軋，而萬變生焉，則固不能純矣。既不能純，則其清濁粹駁之相雜者，雖巧曆，不可得以數也。然其盛大流行之體，則未嘗不同矣。何以明之。橫看乎此氣..此氣逼塞充滿，無空闕處...豎看乎此氣，...此氣無一息之停。

61) 위와 같은 곳, 10a~10b, 天地之氣，從人物軀殼中過來，生出人物，故父母之氣，卽天地之氣也。

62) 위와 같은 곳, 10b, 禽獸之生，雖同得天地之氣，旣楷於形氣之偏塞。

으로는 형기의 제한을 받으면서 다른 한편으로는 형기의 제한을 뚫고 자기를 관철한다.(위의 인용 59 참고.) 천지지기는 곧 그 운동에서 말하자면 濛一清虛한 기, 그리고 그 생성적인 근원을 가지고서 말한다면 一陰之氣에 해당한다고 하겠다. 心上氣는 형기와 천지지기 모두에 관련하면서 또한 그들과는 구별되는 虛靈知覺의 성격을 가진 것이다.

그러나 어떠한 성격을 띠는 기이든 그것이 기인한 그것은 청탁수박이 섞여 있지 않을 수 없다고 남당은 말한다. 즉 제한적이며 전체적이지 않다는 것이다.(율곡이래의 氣局) 어떤 이는 형기는 제한적이라고 해도 천지지기, 담일청허한 기는 순수하고 전체적이지 않은가 하고 묻는다.(25b~26a) 그러나 형기의 제한성은 천지지기의 운동자체에 기인하는 것이지 다른 데 그 기원을 가진 것이 아니다. 잡박한 것이 현실화되지는 않았다고 하더라도 잡박한 것이 애초에 없었다고 할 수는 없는 것이다. 濛一清虛한 기는 현상계의 잡다한 형기들에 비해 상대적으로 통일적이고 맑아 전체를 잘 드러내어 주는 것일 뿐이다.<sup>63)</sup> 지극히 맑고 청허해서 온전히 전체성을 현실적으로 실현하고 있다고 해도 그 속에는 잡박한 것이 여전히 잠재적으로 숨어 있다. 만약 우리가 전체성의 획득을 위해 오직 그(즉 氣)에만 의지한다면 결국 전체성은 파괴되고 말 것이다.<sup>64)</sup>

남당은 앞에서 그것(氣의 本體라고 하는 濛一清虛)이 一陰之氣에 불과함을 지적했다. 즉 기의 본래적 모습이란 일음지기가 처음 운동을 시작했을 때 띠고 있던 성격에 불과하다는 것이다. 그것은 混沌과 虛靜을 특징으로 한다. 거기에는 기의 온갖 다양한 성격들이 섞여 있다. 그것이 전개되면서 펼쳐지는 세계는 결국 이미 그 생성의 근원에 다 담겨 있었으므로 현실의 모든 잡

63) 26a, 濛一清虛爲善者, 對粗粕의 煙之氣而言也. 豈爲<謂>濛一清虛之中, 更無清濁粹駁之雜, 而有善無惡, 與性道無別耶.

64) 30a, 心雖同靜, 亦雖同明, 其氣質之偏全粹駁, 亦自有不同者, 而應物之際, 專任是氣者, 不能無所差矣.

다한 모습이 있는 그대로 본래적인 것으로 이해될 수 있다. 그것은 맹목적인 전체성이며 참된 전체성을 파괴시키는 것이다. 참된 전체성은 조화이며 선이지만, 장자의 전체성은 결국 현상 세계의 잡다한 모습을 분별없이 그대로 인정하면서 제멋대로 광태를 일삼는 결과를 초래할 수 있다.<sup>65)</sup> 그것은, 그런 식으로 얻은 전체성이란 결국 私的인(자의적이고 이기적인) 전체성일 뿐이다. 전체를 파괴시킬 것이다.<sup>66)</sup>

또한 氣는 그것이 氣인한 음양의 전체일 수는 없다. 기라면 그것은 음이거나 양일 수 밖에 없다. 기를 통해서는 음양의 전체를 얻을 수 없다. 음양과는 구별되는 어떤 것이 필요하다. 남당은 그것을 理라고 말한다.<sup>67)</sup> 리는 음양과 구별되면서 음양을 포괄한다.<sup>68)</sup>

또한 리는 기의 어떤 생성적인 근원도 아니므로<sup>69)</sup> 기에 들어 있는 어떠한 雜駁함도 가지지 않는 순수함 곧 純善일 수 있다.<sup>70)</sup>

65) 14a, 周之於道，一則曰虛靜，一則曰混沌。虛靜混沌，皆是天地未闢，萬物未生之時，一陰之象也。一陰之中，輕清重濁剛柔燥濕之氣，無不備焉。分而爲天地萬物，高下散殊，而事物之是非善惡，皆由此而生。故周便以是非善惡，爲皆道之當有。而其所以求道者，專以齊物爲宗，故其學遂陷於猖狂妄行之域。

66) 7a, 以氣齊之，則事事物物之間，眞妄是非，錯雜混淆，其所以齊之者，不過以私意強之，而萬物終不得其齊矣。此所謂彌近理而大亂眞也。

67) 26b, 陰爲陽之母，陽爲陰之父，互爲其本，而太極又爲陰陽全體之本，則安得以一陰爲氣之本哉...太極理也，陰陽氣也。理一而氣殊，則又安得以一陰爲純善者哉。

68) 이는 주희의 장재비판에서도 지적된다.『朱子語類』 99-38, 39, 40 등 참고. 다만 남당은 이 측면보다 기의 雜駁함을 더욱 강조하는 경향이 있다.

69) 권29, 示同志說, 31b, 有生則必散，有生則必死，前者散，而後者聚，往者過，而來者屬。此萬物之所以生生而不窮也。若夫天地萬物之形，氣之爲也；其所以爲天地萬物者，理也。理無形而氣有形，理無爲而氣有爲。

70) 권6, 경연설하, 1726년, 35b, 理本無二體...氣則有萬殊...理則純善，而氣則清濁粹駁有萬不齊。

또한 기는 언제나 개별적인 것으로 현상의 세계에서 끊임없이 생겨나고 또 사라지지만 리는 그것이 어떤 것이든 기가 있는 한 거기에 함께 존재한다.<sup>71)</sup> 즉 기가 없는 적이 없으므로 리도 없는 적이 없다. 더구나 氣는 다양하지만 리는 그 다양함 속에서 하나임을 유지한다.

결국 理를 통해서만 개체는 참된 전체성(純善)을 얻을 수 있다. 참된 齋物이 가능하다는 것이다. 여기에서 남당은 율곡의 理通氣局이라는 명제를 재삼 확인하는 것이다. 기는 제한(局)일 뿐이지 전체(通)가 아니다.<sup>72)</sup> 참된 본체의 모습은 지극히 비어있지만 그 가운데 또한 지극히 차있고, 지극히 고요하지만 또한 지극히 활발하며, 모든 것을 아우른 가운데서도 또한 지극히 선하며 찬란하여 지극히 밝은 것이라고 남당은 말한다.<sup>73)</sup> 그것은 곧 理인 것이다. 理는 단지 虛, 靜, 전체가 아니라 實, 動, 선함의 성격을 지녔다고 남당은 말한다.

남당의 잘못은 결국 제물의 근거가 되는 본체(道)를 생성적인 근원일 수 밖에 없는(虛靜한, 그러나 결국 粗粕한 형기와 다르지 않은) 氣 이상에서 구하지 못했다는 데 있다.<sup>74)</sup> 남당은 장자가 한걸음 더 내딛지 못했다고 말한다. 도를 기로 이해함으로

71) 22a, 氣化流行, 往過來續, 人死而氣散者, 久則必無也.

72) 율곡은 화답이 담일침허 위에 리통기국이 있음을 몰랐다고 비판한 바 있다. 『栗谷全書』 권10, 答成浩原, 37b~38a, 花潭則...其於理氣不相離之妙處, 瞭然目見...以爲湛一清虛之氣, 無物不在...而殊不知向上, 更有理通氣局一節. 리통기국에 대해서는 같은 책 권10, 答成浩原, 25b 이하의 서술을 참고.

73) 16b, 所謂道者, 至虛之中至實者, 存至靜之中至動者, 具渾然而至善, 繫然而至昭.

74) 36b, 至於疑始, 方指出道之本體, 而實則不離於一陰虛靜形氣之粗也. 周於此處, 又進一層, 則豈不爲眞知道者哉. 이봉규의 논문(2)은 송시열이 본체론의 입장에서 생성론적 입장을 공격했다고 한다. 본체론과 생성론의 문제는 우지용태랑(1)이 퇴계의 철학을 서술하면서 유효한 개념들로 사용한 바 있다.

써 도는 形而上의 어떤 것이 아니라 形而下의 생성과 운동의 세계에로 추락하고 말았다. 남당이 本源上達處라고 강조하는 곳은 바로 이 부분이다. 즉 리와 기를 구분하지 못했다는 것이다. 그로 말미암아 장자는 무분별(無知의 결과), 妄行(無爲의 결과)이라는 異端賊道의 길로 접어들게 된다. 이는 장자의 心 이해에 대한 남당의 평가에서도 그대로 적용된다.

### 3.2 心의 虛靜, 靈覺만으로는 齊物에 이를 수 없다.

우리가 만물과의 전체성에 이를 수 있는 것은 우리에게 心이 있기 때문이다. 장자가 심을 虛靜, 靈覺으로 보았음은 이미 살펴보았다. 심은 외물과의 접촉이 없을 때 고요하고 빈(虛靜) 상태로 있다. 이것을 심의 未發이라고 한다. 외물이 심에로 다가올 때 심은 즉시 움직여 그에 반응한다. 이것을 심의 已發이라고 한다. 이는 심이 활발한 운동성(靈覺)을 가졌기 때문이다. 사물과의 접촉에서 심이 그 활발한 운동성을 제한당하지 않고 충분히 발휘되며 그 자극에 합당한 반응을 할 때 심은 자연스러운 상태, 곧 전체 속에서의 자유를 얻기에 이른다. 이 자유는 심의 본래의 모습이 허정이며, 영각이기에 얻을 수 있는 것이다. 허정하지 않다면 심의 영각 자체가 불가능할 것이다. 또한 영각하지 않다면 심은 전체성에 이를 힘을 상실하고 정적한 고립상태로 떨어질 것이다.

남당은 심에 대한 이러한 설명이 모두 氣의 운동을 중심으로 설명될 수 있음에 주목한다. 심의 未發이란 곧 천지가 열리기 전, 一陰之氣의 고요함(一陰之靜, 고요함도 운동의 한 측면이다)이며, 심의 已發은 천지가 열린후 一陽氣의 움직임이다. 어느 것이든 그것은 모두 기일 뿐이다. 虛靜과 靈覺은 기의 본래 모습으로 앞에서 제시된(2.3과 3.1의 서술참고) 一陰之氣와 그의 漸一清虛함에 그대로 대응된다. 이는 곧 장자의 그러한 본체관이 가지고 있었던 문제 또한 그대로 적용된다는 의미이다.

한마디로 하면 허정, 영각함 만으로는 심이 전체성에 이를

수 없다는 것이다. 영각함은 선악의 분별이 없다. 지극히 순수하고 막힘없는 기의 움직임이라 해도 그것이 氣인한 거기에는 雜駁함이 섞여 있다고 해야 한다. 未發의 상태에서 심은 순수할 수 있지만 그래서 그것은 善하다고 해야 하지만, 그렇다고 그것을 純善하기만 하다고 할 수는 없다. 미발이라고 하더라도 그것은 여전히 氣이므로<sup>75)</sup> 純駁이 거기에 섞여 있으며, 단지 그것이 작용을 하지 않기 때문에 선과 악이 아직 드러나지 않았을 뿐이라는 것이다. 따라서 심의 미발, 혹은 허정, 영각함 만으로는 선함의 근본이 될 수 없다.<sup>76)</sup> 전체성에 이를 수 없는 것이다. 그것을 선함의 근본으로 삼는다면 결국 선과 악이 함께 공통의 근원을 가지며, 공동체의 선은 불괴되고 악이 자연스러움의 이름으로 용인될 것이다. 그것은 곧 참된 전체성이 파괴되는 것을 의미한다.

심의 허정, 영각함과는 다른 곳에서 전체성 획득의 근거를 찾지 않을 수 없다. 남당은 性이 바로 그것이라고 말한다. 性은 순수히 善할 뿐이다. 그것은 심의 미발 상태에서 기의 허정함 속에 그 본래의 모습이 흐려지지 않을 때 그 본질을 유지하며 (體), 심의 이발 상태에서 기가 지극히 막힘없는 운동을 할 때 현실적으로 드러나 실현된다.(用)<sup>77)</sup> 따라서 性은 心의 미발에 갖추어져 있으면서 이발에서 실현된다고 할 수 있다. 性은 곧 理이다.<sup>78)</sup> 이는 곧 心의 운동을 性의 운동으로 대체한 것이며, 氣의 운동을 理의 운동으로 대체한 것이다. 물론 실제로 움직이는

75) 권18, 答金弘甫, 35a, 心性以理氣分言之, 則性理也, 心氣也...當其未發也, 氣之清濁粹駁, 雖不用事, 其氣則固自在也.

76) 25b, 氣有雜, 故未發之前, 善惡未形而粹駁, 則未發之際, 純駁用事, 而善惡斯分...周之見...以人心未發之前氣之虛明者, 為萬善之本. 此其所見頭重一錯, 無言不錯也.

77) 25b, 性純善, 故未發而具於氣之虛靜, 不爲氣所昏, 則爲大本之立; 已發而行乎氣之清和, 不爲氣所掩, 則爲達道之行.

78) 25a, 性之具於未發, 而行乎已發, 卽道之行乎一陰一陽者也.

것은 심이요 기이지만 그 운동의 본체에서 본다면 리, 기의 운동은 심, 기의 운동으로 환원되지 않는다.<sup>7)</sup> 그렇게 분리해서 볼 수 있을 때 氣를 理로 제어한다는 행위가 의미있게 될 것이다. 장자는 그 둘을 분리해 보지 못했으므로(즉 함께 있는 모습만을 보았으므로) 도리어 理가 氣의 제어를 받게 된 것이다.<sup>8)</sup> 장자는 심을 허명, 영각으로 봄으로써 심의 본체에 대해 제대로 보았다.<sup>9)</sup> 하지만 거기에서 한걸음 더 나가지 못함으로써, 즉 심만 알고 성은 알지 못함으로써<sup>10)</sup>, 다시 말하면 기에서 리에로 나가지 못함으로써<sup>11)</sup> 광인의 망령된 길(27a 猶狂妄行)로 접어들게 되었다고 남당은 말한다.

### 3.3 無知와 無爲는 道의 인식 및 실천과는 대립한다.

장자가 추구한 것은 전체성을 획득함으로써 전체 속에서 자유의 경지에 노닐고자 한 것이다. 남당에 따르면 장자는 결국 자연스러운 감응의 태도로 사물과 접하면서 그들과 조화함으로써 그 자유를 실현하려고 하였다. 그를 위해서 장자는 인식에서는 無知, 任知覺의 입장을 취하고 실천에서는 無爲, 任氣化의 태도를 취해야 한다고 주장했다. 그런 인식과 실천을 통해 외부 세계는 개체(의 내부)와 갈등하지 않고 강제로 제약을 가하는 것이 없이, 하나요, 한몸이 될 수 있다는 것이다. 곧 사물의 자극에 따라서 그 변화에 자신을 맡기는 것이요(무위, 임기화), 분

79) 이는 다음과 같은 주장과 통한다. 권6 경연설하, 36b~37a, 於是，先正宋時烈出而明之，其言曰，有從源頭而言者，有從流行而言者，有從理而言者，有從氣而言者...蓋從源頭言，則理氣有先後，從流行言，則理氣無先後，從理而言，則理有動靜，從氣而言，則氣乃動靜。

80) 25b, 此吾儒之學，所以以理御氣，不以氣御理也。

81) 25a, 周以虛以待物，虛室生白，言心。其於心體所見，可謂無異於吾儒矣。

82) 30a, 論氣有見於心，無見於性。

83) 30a, 心雖同靜，亦雖同明，其氣質之偏全粹駁，亦自有不同者，而應物之際，專任是氣者，不能無所差矣。

별하지 않고 각자의 흐름에 따라 판단하는 것이다.(무지, 임지각) 그것은 物各付物, 虛而對應의 실천이며, 결국 자신 마저 잊어버리는 襲我의 실천이었다.

任氣化, 任知覺이란 결국 氣의 운동에 자신을 맡기는 것이며 氣를 통해 전체에 이르고자 하는 것이다. 그러나 위에서 살펴본 바와 같이 氣는 잡다하며, 선악이 섞여 있다. 따라서 그를 통해 도달한 전체성이란 참된 전체성일 수 없는 것이다. 남당은 장자가 제시한 전체성의 문제는 결국 分殊를 세워주지 못한 데 있다고 본다. 곧 所當然의 理를 세워주지 못한다는 것이다. 정학의 전체성이 분수까지를 포함하는 것이라면 장자의 전체성은 분수를 폐한다는 것이다. 남당은 바로 이점에 앞에서 언급한 張載의 西銘의 철학과 莊子의 철학 사이의 본질적인 차이가 있다고 말한다.<sup>84)</sup>

장자의 전체성도 분수로 보이는 것을 말하기는 한다. 자연스러운 감응을 통해 개체가 전체성을 얻었다고 하는 것은 곧 감응의 행위가 각 사물과의 관계에서 적합했다는 것이며 그를 통해 그 감응의 대상이 되는 각 사물이 제자리를 찾아들어 갔다는(33b 物各付物, 41a 萬物各得其所) 것을 의미하기 때문이다. 그러나 남당은 장자의 물각부물, 각득기소는 분수를 세워주는 것이 아니라 분수를 파괴하는 것으로 유가의 그것과는 구별되어야 한다고 말한다. 유가의 그것은 天理의 自然에 따르는 것이라면, 장자의 그것은 氣化의 작용에 맡기는 것이기 때문이다.<sup>85)</sup> 천리의 자연이란 곧 分殊-當然으로써 善에로 이끌지만 기화는 결국 妄行으로 이끌 것이다.<sup>86)</sup> 결국 남당은 分殊까지를 세워주어

84) 15b, 天地與我并生, 萬物與我爲一, 與張子西銘之意同. 此皆周之見處, 高於世俗一層者也. 然西銘, 據理一而推分殊, 周之齊物, 廢分殊而亂理一, 所見有虛實故也.

85) 41a, 使物自喜, 即使事物各得其所之意也. 然其如此者, 在聖人, 則循天理之自然者也; 在老莊則任氣化之所爲者也.

86) 41a, 循天理, 則氣與萬物, 同歸於仁壽軌道矣; 任氣化, 則氣與萬物,

야 참된 전체성이라고 말하는 것이다. 또한 그 분수는 氣를 통해서가 아니라 理를 통해서만 세워질 수 있는 것이다.<sup>87)</sup> 이는 곧 程朱學의 중심명제인 理一分殊<sup>88)</sup>의 세계인 것이다.

### 3.4 장자 철학은 결국 이기적인 처세의 철학일 수 밖에 없다.

장자는 전체 속에서의 자유을 추구하였다. 그러나 장자는 그 작업의 근거를 일관되게 氣에서 찾음으로 인해 결국에는 참된 전체성을 파괴하기에 이르고 말았다. 남당은 장자가 제시한 전체 속에서의 자유란 결국 공동체의 선을 실현하고자 하는 것이 아니라 전체 속에서 자신의 생명을 보존하고 安命함으로써 외부세계의 강제에서 벗어나려는 것일 뿐이라고 말한다. 장자의 학은 養生(개체의 생존을 연장함)과 處世(외부세계와의 不和를 피함)의 학으로 귀착된다는 것이다. 無知를 주장하는 것은 따지는 것(知)이 양생에 도움이 되지 않기 때문이며<sup>89)</sup>, 無心을 주장하는 것도 공연히 화를 불러들이지 않기 위함이다.<sup>90)</sup> 사물이 되어가는 대로 맡겨두는 것(物各付物, 安命)은 어떤 식으로 변화하든 그에 따라감으로써 자기를 보전하려는 생각이다.<sup>91)</sup>

장자의 자유는 자유이기는 하되 개체와 전체, 내(주체)와 외(객체)가 합일된 것이 아니라, 즉 전체 속에서 개체가 진정한

同歸於遙蕩恣睢矣.

87) 7a, 在吾儒見處，一本萬殊，皆理也。在周之見處，則一本萬殊皆氣也。理一於善，氣雜於善惡，故以理齊之，則事事物物之上，一循天，則無一毫私意之間隔，而萬物真得其齊矣。以氣齊之，則事事物物之間，真妄是非，錯雜混淆，其所以齊者，不過以私意强之，而萬物終不得其齊矣。此所謂彌近理而大亂真也。

88) 理一分殊에 대해서는 장원목의 논문을 참고.

89) 20a, 知者卽危身之道，非養生之方。

90) 27b, 所謂無心無跡者，實要以全身遠害...此蓋莊周處世之秘法也。

91) 34a, 周之物各付物，要以遊於物之所不得遜，而形雖萬化，我欲常存也。21a, 隨其所遇，安之若命，不以憂畏自傷，亦養生之道也。

자유를 획득한 것이 아니라 여전히 대립하는 가운데, 개체는 전체에 대해 어떤 식으로든 이해하고 파악하기를 포기함으로써 그리고 그를 있는 그대로 용인함으로써 둘 사이의 不和를 보면 하려는 것에 불과한 것이다. 이는 곧 爲己의 학이 아니라 利己의 학인 것이며, 公의 학이 아니라 私의 학이다.<sup>92)</sup> 남당은 장자의 철학을 전체의 획득을 위한 ‘해체’의 철학이 아니라 개체의 자기 보존을 위한 위장적, 기만적 ‘해체’의 철학으로 이해하였다. 결국 장자의 至人은 세상에 아첨하여 받아들여지기를 구걸하는 鄉愿에 불과하다고 남당은 결론짓는다.<sup>93)</sup>

#### 4. 남당의 장자철학 비판의 의의 – 分殊의 철학

남당은 장자의 탁월한 문장력, 치밀하고 다양한 방식의 논지 전개, 풍부하고 고원한 상상력 등등에 대해 여러차례에 걸쳐 극찬하고 있다.<sup>94)</sup> 또한 장자가 道體와 心에 대해 정확히 본 점이 많이 있음을 이야기하였다.<sup>95)</sup> 이는 南宋 朱熹의 장자평과 거의 일치한다.<sup>96)</sup> 남당은 그럼에도 장자는 그 본원상달처에서 한 걸음 더 내딛지 못했다고 말한다. 한 걸음의 차이는 결국 하늘과 땅의 차이를 가져오고 말았다. 남당은 『장자변해』를 통해 주희가 단편적으로 언급한 장자평을 이어 확대하고 그 상세한 내용을 채워 주었다 하겠다. 따라서 남당의 이 작업은 주자학의 입장에서 『장자』를 분석하고 비판한 드문 시도라 하겠다.<sup>97)</sup>

92) 20a, 其語有似乎君子爲己之學...然實有公私邪正之辨.

93) 28a, 蓋此篇, 專以全身違害, 爲至人之能事, 則周之學, 蓋無異於鄉愿之媚世取容者.

94) 예를 들어 44a, 一篇之中, 屢更其端, 面目常新, 若無倫序, 而指意所存, 却自不亂, 一串貫來, 條理整暇, 而變化出沒, 藏其妙用, 使人驟看, 莫覺其然, 此政莊生爲文高處, 手段能處, 他篇倣此.

95) 예를 들어 35a, 此一段發明道體, 盡其幽妙, 極其廣大, 無一言不同於吾儒矣.

96) 진영첩의 논문 참고.

그러나 남당의 작업은 또한 그가 살았던 구체적인 시대를 배경으로 하여 그 시대의 필요성에 따라 쓰여진 것이다. 그는 이를 통해 『장자』라는 문헌을 객관적인(주자학적) 관점과 방법을 통해 단지 분석한 것이 아니라 자기 시대의 문제를 그를 통해 투영하고 이해하고 비판하며, 나름의 해결을 제시하려 하였다. 남당이 위기로 과악한 자신의 시대는 곧 전체가 해체된 시대이다. 이전의 동아시아 질서가 파괴되고 국내의 정치적 경제적 질서 역시 동요되고 있었다. 남당에게서 이는 곧 理(分殊理)의 붕괴로 이해되었다. 그러나 그러한 동요의 이면에서 볼 때 그 시대는 또한 개체가 성장하던 시기였다. 민족적 자각이 일어나고, 사회 속의 개체, 곧 개인이 그 성장의 기미를 보이던 시기였다.<sup>97)</sup> 전통적인 사변적 주제인 개체와 전체의 관계문제는 이제 새로운 현실적 구체성을 지니고 이론적 실천적 대답을 요구하고 있었다. 이제 이전의 전체의 회복을 꿈꾸든지, 새롭게 전체를 구축하든지, 새롭게 전체를 구축한다면 그것은 어떤 모습이며 그에 이르는 방법은 무엇인지, 독자적인 개체로 분열되든지, 분열된다면 그것은 무엇을 의미하는지, 어디로 나아가야 할지 등등 해결해야 할 문제가 많았다.

남당은 장자의 전체성을 검토하면서 진정한 전체성은 理를 통해서만 성립한다는 결론을 제시한다. 그것은 곧 理一分殊라는 정주학의 고전적 명제와 율곡의 제출한 理通氣局론을 다시한번 반복, 확인하는 것이었다. 氣는 다양하고 차별적이며 제한적이므로 그것이 드러내어 주는 전체의 모습 역시 다양하고 차별적일 수

97) 대표적인 것으로 南宋 林希逸의 『莊子口義』가 있으나 이는 선불교와 유학의 관점을 복합적으로 적용하여 쓴 것이다. 荒木見悟의 논문 참고. 이봉규의 논문(1)은 북송 성리학이 성립할 당시의 유학과 도가사상의 관련성 문제를 다루고 있다.

98) 이러한 시대적 분위기와 개인-주체의 성장과 관련해서 남당과 외암의 인물성 동이론을 독해하려는 선행적 시도로 安永翔의 논문이 있다.

밖에 없다. 반면에 理는 다양한 기의 수준에 따라 여러 수준에서 자신을 실현하지만 자신의 동일성을 잃지 않는다. 따라서 우리는 전체성에 이를 수 있는 근거를 리에서 찾아야 한다는 것이다. 따라서 남당의 철학은 결국 理의 철학이다.<sup>99)</sup> 남당은 정학과 이단의 차이가 나는 것은 매양 이러한 리와 기의 차이를 알지 못하고 둘을 하나로 보는 데 있다고 말한다.<sup>100)</sup> 곧 氣 중심의 이론을 펼친 데 있다고 말한다.<sup>101)</sup> 남당은 한결음 더나아가 인물성 동이론변의 상대인 이간의 주장이야말로 리와 기를 동일시하는 이단의 길을 따라가는 것이라 맹렬히 비난하고 있다.<sup>102)</sup> 즉 이간은 心의 未發 상태를 純善이라고 봄으로써 기질을 선하다고 보았다는 것이다. 이는 곧 虛靜한 氣와 靈覺한 心을 道와 純善으로 이해하는 장자의 견해와 대동소이하다는 것이다.<sup>103)</sup> 남당이 이런 말을 한 것이 1715년으로 『장자변해』를 쓰기 한 해 전이었다. 또한 그는 사물(物, 동물)에도 仁義禮智의 德이 온전히 갖추어져 있다는 同論의

99) 인물성 동이론변에서 同論의 입장을 취한 洛論을 主理的, 異論의 입장을 취한 湖論을 主氣的으로 이해하려는 입장은 따라서 재고되어야 할 것으로 보인다. 이애희의 논문은 이 점에 대해 언급하기는 하지만 논의를 본격화하지는 않았다. 통설적으로는 주기 내의 주리, 주기로 나누어 보려는 것이다.(윤사순의 논문참고) 다만 이남영의 논문은 이 문제에 대해 좀더 천착을 기다릴 것을 말했다. 또 유초하의 논문은 남당이 심성론에서는 주기적인 입장을 그리고 그보다 근원적인 이기론에서는 주리론을 취한다고 하고, 이를 남당의 사회관에서의 보수성과 연결지웠다. 그러나 세부적인 이론적 논의는 전개하지 않고 있다.

100) 권7 上師門(1715), 35a, 大抵理氣一物二物之見，皆於道，未至矣，而其流而爲異端者，常在於一物之見。故老莊以來，諸子之論性道，雖其爲說各異，其認理氣爲一，則未嘗不同矣。

101) 권6 經筵說下(1726), 34b, 主於理者，爲正學；主於氣者，爲異端。正學異端之辨，只在於理與氣而已。

102) 권7 上師門(1715), 35a, 今公舉之見，乃落此千古同病。

103) 위와 같은 책, 34b, 今公舉之說，以未發氣質爲純善，而反以性之純善，爲氣之使然者...此其見極似於老莊。

주장에 대해 이는(心)氣의 본래 상태, 즉 허정과 영각함을 순선한性과 동일시하는 논리라고 말한다.<sup>104)</sup> 장자비판의 논리가 그대로 적용되는 것이다. 『장자변해』 저작의 실제 의도를 드러내어 주는 발언들이라 하겠다.<sup>105)</sup>

남당은 기와 리를 구분하지 못함으로 결과하는 최대의 문제를 ‘分殊 혹은 分’이 깨어지는 것이라 보았다. 그는 모든 이단설은 分을 회석시키는 논리라고 말한다.<sup>106)</sup> 남당의 리의 철학은 분수리를 강조한 분수의 철학이라 하겠다. 그것은 보다 현실적이고 세밀화되기는 하였지만 더욱 보수적이고 완고한 철학이기도 하다. 즉 리가 가지는 원래의 통합성, 전체성 보다는 배타성, 구체성을 강조하는 철학이기 때문이다. 楊時의 견해에 따라 理一을 仁으로 分殊를 義로 이해할 수 있다면 남당이 도달한 그의 시대의 결론은 仁보다는 義가 필요한 시대였다. 이는 송시열이래의 義理論을 이은 것임과 동시에 그의 배타적 이론 투쟁의 전제이기도 하다.

결국 남당은 분수를 통해 전체에 도달하려 하였다. 이것은 곧 莊子식의 자연스러운 감응에 의해서가 아니라, 理에 대한 투철한 인식에 의해 전체에 이르러야 한다는 것이며, 또한 그를 통해서만 전체성에 이를 수 있다는 것이다. 그때 리는 보다 구체적으로는 分殊理이다. 理一은 인식의 대상일 수 없기 때문이

104) 권29 論性同異辨(1711), 或者以爲, 仁義禮智之德, 物皆具焉者。蓋以知覺運動仁義禮智, 合而論之也...知覺運動雖然上, 見其仁義禮智也。所謂合而論之者也。

105) 이러한 문제들에 대해서, 특히 心의 未發을 둘러싼 남당과 외암 사이의 논쟁에 대해서, 그리고 그것이 여기에서 논의된 개체와 전체의 관계 문제와는 어떤 관련이 있는지에 대해서는 별도의 논문을 준비하고 있다. 남당의 장자철학 비판을 오직 외암과의 논쟁이라는 맥락에서 이해해야 한다는 것은 아니다. 여기에서는 다루지 못했지만 당시 지식인 사회의 장자철학 이해와 관련해서 또 다른 맥락과 의도가 있을지도 모른다.

106) 권20 答權향숙 별지, 18a, 自古異端之說, 皆是無分之說也.

다. 분수리의 투철한 인식에 대한 강조는 곧 격물치지를 강조하는 것에로 이어진다.<sup>107)</sup> 격물치지의 공부는 곧 所當然-分殊理의 탐색이다.<sup>108)</sup> 이는 물론 일차적으로는 사회 공동체 내에서의 善의 탐구라고 하겠다. 그러나 그것은 또한 외부대상에 대한 어떤 경험적 탐구와 연결된 가능성을 가지고 있다.<sup>109)</sup> 이는 분수가 기와 관련해서(因氣) 설명된다는 점에서 더욱 그 가능성이 높다고 할 수 있다.<sup>110)</sup> 그러한 가능성은 만약 남당이 기를 균질의 것으로 보았다면 더욱 커질 수 있었을 것이다. 즉 기가 전체를 드러내는 수준의 차별을 이야기하지 않고 다양성 만을 이야기 했다면 그것은 진실로 기를 중시한 철학이요 일련의 경험적 탐색을 동기 지우는 철학이 가능했을지도 모른다. 그러나 남당의 이론은 그런 다양성의 이론이 아니라 차별성의 이론이었다. 즉 각 개체들은 전체를 드러내는 수준에서 차이가 난다는 것이다. 이는 앞의 분석에서도 명확하게 드러났던 바인 것이다. 결국 기와 관련된 분수(因氣)는 인간에 대해서 적용될 뿐 좀 더 적극적으로 사물의 세계에 적용되지는 못하였다. 만약 因氣의 논리가 사물의 세계에서도 동일하게 적용되었다면 사물 나름의 分殊理에 대한 경험적 탐구도 논리적으로는 가능한 것이 아닐까? 사실

107) 권6 經筵說下, 33b, 陸九淵...其學則揮斥致知之功, 惟以默坐澄心爲務. 默坐澄心, 其於本源工夫, 不爲無得, 而惟其不務致知之功, 故於義理無所見, 至其行處, 不免七顛八倒矣. 此即釋氏之學也. 釋氏之學, 惟務存靈覺之心, 而不知有義理.

108) 友枝龍太郎(2)은 그의 책(제3장)에서 주자철학에서 분수리-격물치지의 중요성에 대해 언급한바 있다. 전체대용의 관점에서 그는 일종의 실학적, 경험과학적 탐색이 그로부터 가능할 것이라 말하기도 한다(1)(2장6절).

109) 이남영의 논문은 이점에 주목하여 조심스럽게 실학사상과의 관련성이 있을 수 있지 않을까 추론한다.

110) 그의 性三層說에서 두번째의 性, 즉 人與物不同, 而人則皆同之性(권7 上師門(1708) 2b)과 理를 超形氣, 因氣質, 雜氣質(권11 擬答李公擧(1715) 9b)로 나눌 때 두번째 因氣質이 分殊理에 해당한다.

사물에 대한 경험적 탐색을 가로 막는 것은 사물에 대한 가치론적(혹은, 當爲를 염두에 둔) 접근에 있다기 보다는 사물을 차별화하고 인식(논의)의 대상에서 제외하는 태도에 있는 것이다. 그러나 남당에서 이 부분은 더 이상 탐구되지 않고 덮여져 있다. 남당의 이러한 가능성과 한계점은 이후 철학의 과제로 넘겨지는 것으로 보인다.<sup>111)</sup>

남당은 分殊理를 강조함으로써 理一의 전체성에 이르려 하였다. 그러나 그것이 진정으로 세계에 대한 엄격한 인식에 기반한 전체성이기 위해서는 分殊理에 대한 모색을 좀더 진지하게 했어야만 했다. 그가 지향한 전체란 결국 봉괴 이전의 전체, 그리하여 지금은 ‘意識’ 속에만 있는 전체에 불과한 것이었다. 전체에 대한 이러한 복고적 인식은 곧 남당이 개체에 대해 적절한 배려를 하지 못했다는 것을 보여준다. 그는 현실의 중국과 독립하여 독자적인 朝鮮을 이야기 할 수 있었지만 그 조선은 여전히 과거의 전체에 종속된, 즉 그 테두리 안에서만 의미를 지니는 그러한 개체였다. 이는 결국 현실에서 성장하는 개체에 대한 적절한 이론적 대답이 될 수는 없는 것이다. 아직 근대를 운위하기에는 조금 빠르지만 곧 등장할 ‘근대적인 개인’<sup>112)</sup>에 대

111) 이 과제는 한편으로는 奇正鎮(1798~1876)의 理一分殊 철학으로, 한편으로는 任聖周(1711~1788)의 氣一分殊 철학으로 전개되는 것으로 보인다. 임성주의 철학에 대해서는 김낙필, 허남진, 조동일의 논문 참고.

112) 과연 ‘무엇이 근대적 개인인가?’에 대해서는 다방면에서 보다 개방적인 가설과 세밀한 역사적 사실의 수집에 기초하여 풀어나가야 한다. 반드시 서구 역사에서 등장한 근대적 개인을 표준으로 삼을 필요는 없다. 도식화된 근대를 연역적으로 강요, 적용해나가는 것이 아니라 한국(중국)의 근대를 귀납적으로 발견, 모색하려는 시도가 보다 정당하다면 이는 개체-개인의 문제에 있어서도 마찬가지이다. 문헌적이고 관념적인 차원에서 이지만 ‘개인’에 대한 서구과 전통중국(특히 孔子)의 접근, 이해 방식의 차이에 대해서는 H.Fingarette의 책이 흥미있는 분석을 하였다.

해 남당의 이론이 또한 어떤 전진적 역할을 수행해 낼 수 있을지도 의심스럽다.<sup>113)</sup> 아마 남당은 그 시대에서의 전체와 개체 사이의 불화의 문제를 너무 낙관적으로 이해한 것인지도 모른다. 아니라면 그것은 그의 시대에 대한 비장한 각오일 것이다. 그러나 필요한 것은 더욱 진지한 반성이었을 것이다. 결국 그는 그의 시대를 거슬러 올라가려는 보수주의자로 남고 말았다.<sup>114)</sup>

### 참고문헌

#### \*원 전\*

- 『南塘先生文集』(경인문화사 영인본).
- 『南塘先生年譜』(서울대 규장각본).
- 『栗谷全書』(한국정신문화연구원 영인본).
- 『莊子翼』(한문대계본).
- 『莊子辨解』(서울대 규장각본).
- 『張載集』(북경 중화서국, 1978).
- 『朱子語類』(북경 중화서국, 1986).

#### \*단행본\*

113) 좀더 신중을 요하기는 하지만 이를 前자본주의 사회의 이론으로서의 주자학 자체가 가지는 한계로 볼 수도 있다. 송영배의 논문을 참고. 莊子가 보편적 권력을 거부하는 탁월한 개인인 '貴族的 개인'과 보편적 권력을 자기 개인에게 집중한 '王의 개인' 사이에서 시계추 운동을 했다면(앞의 주 17 참고), 남당은 보편적 규범의 지식인 일반에의 확산에 기초하여 그 규범을 체득한 '사대부적 개인'이라는 주자학적 틀에 완강하게 머물고 있다. 거기에서 근대의 '보편(시민)적 개인'(이 개념 자체가 아직 정립된 것이 아니기는 하지만)으로 이를 수 있는 연결고리가 마련될 수 있을지 의문이다. 이런 점들에 대해서는 보다 포괄적이고 지속적인 탐구가 필요하다.

114) 김준석과 유초하, 조동일의 논문에서도 이런 점이 지적되었다.

- 裴宗鎬, 『韓國儒學史』, 1974, 연세대학교 출판부.
- 李康洙, 『道教思想의 研究』, 1984, 고대민족문화연구소.
- 李丙燾, 『韓國儒學史』, 1987, 아세아문화사.
- 湯一介, 『郭象與魏晉玄學』, 1982, 중국철학사총서.
- 楠本正繼, 『宋明時代儒學思想の研究』, 1962, 廣池學園事業部.
- 友枝龍太郎, (1) 『李退溪』, 1985, 退溪學研究院.  
 \_\_\_\_\_, (2) 『朱子の思想形成』, 1969, 春秋社.
- H.Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, 1972, Harper & Raw(송영배 역, 『공자의 철학』, 1993, 서광사).

#### \*논 문\*

- 金洛必, 「鹿門 任聖周의 氣철학」, 1981, 서울대 석사논문.
- 金駿錫, 「조선후기 國家再造論의 대두와 그 전개」, 1990, 연세대 사학과 박사논문.
- 孫英植, 「주희와 육구연의 철학적 논변」, 『철학연구』(철학연구회), 제26집, 1990년 봄.
- 宋榮培, 「유교사상의 역사적 이해와 반성」, 위와 같은 곳.
- 宋恒龍, 「남당 한원진의 장자연구와 도가철학사상」, 『대동문화 연구』14, 1981(성균관대 대동문화연구원).
- 安永翔, 「巍巖 李東의 철학사상연구」, 1991, 고려대 철학과 석사 논문.
- 安點植, 「張載의 氣철학에 있어서의 ‘天人合一’의 구조」, 1987, 서울대 철학과 석사논문.
- 柳初夏, 「조선후기 성리학의 사회관(1) --한원진(1682~1751)의 경우」, 『민족문화연구』 17호, 1983.12(고려대 민족문화 연구소).
- 李楠永, 「湖洛논쟁의 철학사적 의의」, 1980, 『제2회 동양문화 국제학술회의 논문집』(성균관대 대동문화연구원).
- 李俸珪, (1) 『邵雍철학을 형성하는 道家적 사유와 儒家적 사유』, 1989, 서울대 철학과 석사논문.

- \_\_\_\_\_, (2) 「조선성리학의 전통에서 본 송시열의 성리학 사상」,『한국문화』 13집, 1992.12(서울대 한국문화연구소).
- 李愛熙, 「조선후기 人性과 物性에 대한 논쟁의 연구」, 1990, 고려대 철학과 박사논문.
- 尹絲淳, 「성리학」, 『한국학연구입문』(1989 지식산업사).
- 趙東一, 「조선후기 人性論과 문학사상」, 『한국문화』 11집 1990.12(서울대 한국문화연구소)
- 張源穆, 「성리학의 理一分殊체계」, 1988, 서울대 철학과 석사논문.
- 許南進, 「조선후기 氣哲學의 성격」, 『한국문화』 11집(위와 같음).
- 陳榮捷, 「朱子贊揚莊子」, 『朱子新探索』(1988, 대만, 學生書局)
- 荒木見悟, 「林希逸の立場」, 『中國思想史の諸相』(1989, 中國書店).