

北宋 性理學에서의 有와 無의 문제

— 魏晉 玄學과의 관련을 중심으로 —

장 원 목
(서울대 철학과 강사)

1. 二程(程明道와 程伊川)은 張載의 本體氣를 비판하면서 本體理에 입각한 성리학 본체론의 기초를 확립한다. 그러나 이들의 차이성만큼이나 공통성 또한 간과되어서는 안된다. 왜냐하면 장재나 이정은 모두 儒家로 자처하면서, 無를 자신의 철학체계에서 철저히 배제하려는 <有의 철학>을 지향하고 있기 때문이다. 이정과 장재의 동일한 有無觀은 이들 모두를 儒家(性理學)로 묶어주는 구실을 하고 있다. 따라서 이들의 有無觀을 검토하는 것은 성리학 이단 비판 — 불교와 도교의 본체론 비판 — 의 궁극적 근거 및 그 논리와 의미를 따져보는 것 이기도 하다. 성리학자들은 불교와 도교를 ‘虛無寂滅之道’라 비판함으로써 佛/道教가 無와 깊이 연관되어 있음을 자주 강조하고 있기 때문이다. 이에 필자는 성리학 本體의 본질이 無에 대한 有의 존재론적·윤리적 우선성(근원성)을 주장하는 有本體(혹은 本體有)의 확립에 있음을 주장하면서 성리학의 본체 확립에 탁월한 공로를 인정받고 있는 장재와 이정의 有無에 관한 입장과 그 의미를 중국철학사의 문맥 안에서 개념사적으로 고찰하려고 한다.

張岱年은 송대 이후 중국 본체론의 중심과제가 理氣, 心物의 문제였다고 하면서 정이천과 주자의 본체론을 理本(体)論으로 규정한다.¹⁾ 필자는 정이천 본체(론)연구의 중심과제가 形而上者(性, 本體)인 理의 본성 및 그것과 形而下者(情, 현상/발용)인 氣 혹은 사물(物)/사태(事)과의 관계에 관한 문제를 탐구하는 것이라 생각한다. 필자의 궁극적인 관심은 정이천 本體理의 본성/성격에 관한 것이다. 그런데 二

1) 張岱年, 「中國古代本體論的發展規律」, 『B5中國哲學史』, 1985.10, 28-29쪽.

程에 있어서 理는 理이기 전에 (無가 아닌) 有이다.²⁾ 즉 理는 ‘아무 것도 아닌 것’ ‘무규정적인 것’ 혹은 ‘없는 것’이 아니다. 理는 다른 아닌 理로서 (동시에) 실재하는 것으로 여겨지고 있다.³⁾ 이에 필자는 이정의 本體理를 일종의 ‘有’라 파악하면서, 二程 有無論의 철학적 의미를 살펴보고자 한다. 有는 理本體나 氣本體, 혹은 心本體를 주장하는 모든 성리학자들의 공통 관심사를 한 데 묶는, 보다 근본적인 문제를 담고 있다는 점 때문에 本體理의 성격규명에 있어 우선적으로 검토될 필요가 있다.

그런데 有가 有로서 한정될 수 있는 것은 無와의 연관 속에서 가능한 것이다. 따라서 필자는 이 문제를 고찰함에 있어 부득불 有, 無의 문제를 함께 다루지 않을 수 없다. 따라서 無와 <無의 철학>에 관해서도 간략히 언급하고자 한다. 二程의 有無論은 불교적 세계관에 대한 성리학의 이론철학적 비판이라는 의미를 담고 있다. 따라서 유가의 눈에 비춰진 중국불교의 다양한 모습들에 관해서도 얼마간 검토해 둘 필요가 있다.⁴⁾ 또한 <有의 哲學者로서의 二程>의 中國哲學史

2) “理則天下只是一个理,故推至四海而准,須是質諸天地,考諸三王不易之理。”(『二正集』, 『二先生語』2권, 上편, 158번째 조목. 이하는 「이선생어」2장/158로만 표기 함) “天理云者,這一個道理,更有甚窮已? 不爲堯存,不爲桀亡. 人得之者,故大行不加,窮居不損.這上頭來,更怎生說得存亡加減? 是他元無少欠,百理具備。”(『이선생어』, 2장/117) 이정에 있어서 天理는 유일하며, 보편적, 절대적인 관념적 실재이다. 至高無上한 존재로서의 理는 그 자체 완전한 自己充足性을 지닌다. 따라서 加減에 의해 存在하거나 없어지거나 하지 않는다. 또한 사람의 의지에 의해 바뀌지도 않는다. 결국 (天)理는 만물을 능가하며, 만물을 그 위에서 통어하는 영원불변하는 절대적인 관념적 실재(Reality) — 일종의 有, 즉 形而上者로서의 有 —라고 말할 수 있다.

이처럼 이정에 있어서 理는 결코 虛나 無로 이해되고 있지 않으며 有와 實로 포착되고 있다는 점은 주목할 필요가 있다. “嘗問先生,‘其有知之原,當俱稟得’. 先生謂...‘不曾稟得,何處交割得來?’又語及太虛,曰...‘亦無太虛.’遂指虛曰...‘皆是理,安得謂之虛? 天下無實於理者.’”(『이선생어』, 3/95).

3) 따라서 이정의 본체는 理本體이기 이전에 有本體라는 성격을 지닌다. 그렇다고 해서 ‘理本體와 차원이 다른 有本體가 따로이 있음’을 의미하는 것이 아님은 두말할 나위가 없다. 다만 本體理의 本性을 無가 아닌 有로서 다룬다는 점에서, 이정의 有無論에 관한 연구는 이정의 理에 관한 연구와 결코 분리될 수 없다.

4) 필자는 본고에서 儒家/儒教보다는 <有의 철학>을, 道家/道教보다는 <無의 철학>을, 그리고 佛家/佛教보다는 <空의 철학>이라는 용어를 의도적으로 사용

上의 위치 및 二程 有無觀의 특색을 보다 분명하게 살펴보기 위해, 중국철학사에서 <有의 철학>적 입장을 옹호하고 있는 대표적인 인물들을 함께 거론하여 비교해 봄으로써 二程철학의 특색을 보다 분명히 하고자 한다.

2. 화엄은 불교 내에서의 <有의 철학>이라 부를 만하다.⁵⁾ 왜냐하면, 화엄은 佛性/眞心/眞性/理/空 등으로 표현된 본체의 세계뿐만 아니라 온갖 차별적인 세계(현상계)를 궁정하고 있는 듯이 보이기 때문이다. 그러나 중국철학사상 儒家/儒教의 문맥에서 추구된 <有의 철학>적 입장에서 보면, 화엄 역시 여전히 <空의 철학>이요, <無의 철학>이었다. 그 이유는 다음과 같은 점을 지적할 수가 있을 것이다.

첫째, 화엄 역시 연기설에 입각한 관계중심적 세계관이기 때문이다.⁶⁾ 따라서 본체로서 설정된 佛性조차도 중생(生死界)과의 관계 내에서만 그 의미를 갖는다. 따라서 이 조차도 실재/실체중심적 <有의 철학>의 입장에서 보면, 여전히 허무적 요소를 지니고 있다. 연기적 세계관 내에서 — 그것을 불변하는 세계의 중심으로 삼을 수 있는 — 진정한 실재는 발견하기 힘든 것으로 보여졌을 것이다.

둘째, 유가적 <有의 철학>의 입장에서 볼 때, 화엄철학에서 주장하는 본체가 有임을 인정할 수 있다고 하더라도, 그것은 여전히 空을

한다. 그 이유는 有, 無, 空이라는 개념이 儒教, 道教, 佛教의 本體가 지니는 특성을 단적으로 잘 묘사해 주고 있기 때문이다. <有의 철학>의 본질을 보다 분명히 하기 위해 <無의 철학>과 <空의 철학>에 관한 언급은 꼭 필요하다. 그러나 지면의 제한으로 말미암아 이 부분에 대한 서술을 충분히 할 수가 없다. 다만 <有의 철학자>들은 <空의 철학>이 <無의 철학>과 본질적으로 다를 것 이 없다고 보고 있다는 점만 밝혀둔다.

5) 필자의 이해에 따르면, 儒家의 <有의 철학>의 입장에서 보면 대승불교 전체는 <空의 철학>이다. 그러나 대승불교 전통 안에서 보면, 中觀은 <無의 철학>으로, 그리고 法相宗과 法性宗은 <有의 철학>으로 분류될 수 있다. 이하는 유가철학자들이 불교 — 특히 화엄불교 — 를 어떻게 바라보고 있는가를 정리한 것이다. 이와 관련한 보다 자세한 논의는 필자가 별도의 논문을 통해 하게 될 것이다.

6) 심제룡 편저, 『중국불교철학사』, 철학과 현실사, 1994. 162, 171쪽 등을 참고할 것. 이 문제에 관한 한 재론의 여지가 없는 듯하다.

그 본질로 하고 있다고 판단한다. 종밀에 의해 화엄의 본체가 적극적 언어인 '知'로 표현되고는 있지만, 그것은 空寂(텅 비어 적막한/실체성이 없는/연기적으로 존재하는/언어를 넘어서는/분별적 현상과는 단절된)이라는 수식어를 늘 동반하고 있는 것이고, 부정적/소극적 언어로 표현된 空寂性은 보다 긍정적/적극적 언어로 표현된 靈知不昧性의 體로 묘사되고 있다는 점 등에 근거해 보더라도, 儒家的 <有의 철학자>들에게는 화엄철학 혹은 하태종에서 말하는 '知'의 참된 본질이 有가 아닌 空이요 無로 비춰졌으리라 여겨지는 것이다.⁷⁾ 理(法界)의 경우도 마찬가지다.⁸⁾

셋째, 화엄이 설사 표면적으로는 일체 존재를 관계성 속에서나마 그 존재를 적극적으로 긍정/인정하고 있는 듯이 보이지만, 그것은 깨친 자의 관점을 암암리에 전제하고 기술되어 있다는 점이다. 그것은 이상세계에 관한 것이요, 당위의 세계를 묘사한 것이지, 일상인의 눈에 비친 사실세계를 말한 것이 아니다. 화엄의 세계는 그 표면적인 주장과는 달리 원초적으로 苦觀의 입장을 취한 것이며, 따라서 진정한 자유를 위해서는 반드시 깨침이라는 계기가 있어야 함을 강조한다. 다만, 中觀이나 唯識에 비해 보다 낙관적이고 희망적인 태도를 취하고 있을 뿐인 것이다. 그것이 불교임을 포기하지 않는 한, 화엄 역시 현실을 苦海로 파악하는 비관주의적/허무주의적 성격을 지니고 있음을 인정해야 할 것이다. <有의 철학>이 기본적으로 모든 불교철학을 <空의 철학>으로 그리고 虛無主義의 사상 즉 <無의 철학>으로 보고 있는 것은, 그러한 평가가 얼마나 합당한지를 따지기 전에 이상과 같은 맥락에서 이해될 수는 있다.

7) 華嚴哲學과 荷澤宗에 있어서 '知'의 역할과 의미에 관해서는 Peter N. Gregory, "Tsung-Mi and the single word 'awareness(知)'", PEW 35-3, 1985 및 변희욱, 「宗密哲學에서 知의 역할과 의미」, 서울대 석사학위논문, 1994를 참고할 것.

8) “理法界는『法界觀門』에서 제1 眞空觀에 상당한다. (왜냐하면, 그것은) 바로 空性 그 자체의 세계이며, 四句百非를 끊은 絶對否定의 세계(이기 때문이다)”와 같이 이해되고 있기 때문이다(鎌田武雄, 「법계연기와 존재론」, 『불교학세미나 1 — 존재론·시간론』, 三枝充惠 편, 김재천 옮김, 불교시대사, 1995. 110쪽).

넷째, 불교 내의 유식(법상종)에 의해 제기되었고 천태, 화엄, 선, 모두가 받아들이고 있는 ‘萬法唯識’, ‘一切唯心造’와 같은 불교의 唯心論에 대한 儒家의 비판과 관련된 것이다. 깨침(心意識의 질적 전환)을 추구하는 불교가 心을 중심으로 心의 본성과 현상 및 이와 관련한 언어/인식/논리의 문제에 관심을 쏟는 것은 지극히 당연한 일이다. 차별적인 현상세계의 존재(有)를 의심의 여지없이 신뢰하는 데서 출발하는 유가적 <有의 철학>의 입장에서 볼 때, 일체 존재를 心意識의 문제에로 귀결시키는 불교철학은 명백하게 실재하는 대상세계(事와 物의 세계)와 그와 관련한 문제들 자체를 허깨비(幻化)로 만드는 허무주의로 비쳐졌음에 틀림 없다. 화엄과 같은 法性宗의 경우도 마찬가지다. 실재론의 입장에 서 있는 儒家들이 보기에, 불교의 唯心사상은 — 그것이 아무리 대상세계에 의미를 부여하고 그 가치를 인정하는 것처럼 보인다 해도 — 허깨비 위에다 관념의 물감을 멋있게 칠해대는, 따라서 그 자체가 허무주의적인 것으로 비치었음에 틀림없다. 중국적/유가적 <有의 철학>이 理니 氣 혹은 天과 같은 추상적 세계의 실재성(有)을 주장한다 하더라도, 결코 구체적/감각적 사물 세계의 진실성(實有)를 부정한 적은 없다.

다섯째, 불교의 이원성에 대한 비판을 들 수 있다.⁹⁾ 불교에서 迷와 悟는 질적으로 단절된 세계이다. 돈점논쟁에서 잘 나타나듯이 문제는 언제나 頓에 초점이 모아져 있다. 이러한 단절의 문제가 중관보다는 유식에서, 또 유식보다는 여래장 사상에서 緩和되고 있는 것은 사실이다. 그러나, 불교가 인간의 지적/의지적/정감적인 心意識 전체(부분이 아닌)의 질적 비약을 포기한 적은 없다. 이는 인간 苦에 대한 깊은 자각과 관련이 있다. 이에 苦보다는 樂에서, 성악보다는 성선에서 출발하는 중국의 <有의 철학자>에게는 불교가 전형적인 이원성을 보

9) 화엄철학자 澄觀은 『화엄경소』 권2, 『연의초』 권10, 『법계현경』 등에서 理事無碍法界를 十門으로 나누고 그것을 다시 五對로 나누어, 1-8문(1-4대)는 理事不離를 9-10문(5대)는 理事不即을 논했다. 형식상 징관은 理事의 단절성보다는 相即性을 강조하고 있다. 이원성 혹은 단절성을 보여주는 것은 제5對(不即對)인데 이는 제9門, 眞理非事門과 제10門 事法非理門을 포함하고 있다(겸전 무용, 앞의 논문, 112-118쪽).

여주는 철학으로 보였을 것이다. 이들에게 이러한 불교의 二元性은 개인과 사회의 단절, 승가와 세속의 단절의 문제 등을 연쇄적으로 불러오게 되고 이는 끊임없이 이기주의적 허무주의(혹은 허무적 이기주의), 가족허무주의, 정치적 허무주의, 도덕적 허무주의, 나아가 민족적 허무주의를 재생산하는 것으로 여겨졌을 것이다. <有의 철학>에 있어서도 이원성은 나타날 수 있다. 그러나 儒家는 자기들의 이원성은 불교의 이원성과는 질적으로 다른 것으로 보았던 것이다. 그들이 보기에 불교의 초월주의적 이원성에 비하면, 자기들의 이원성은 불교에 비해 훨씬 내재적인 것이었다.

3. <有의 철학자>들은 불교를 <空의 철학>으로 보고, 나아가 <無의 철학>과 본질적으로 다를 것이 없는 것으로 간주한다. 불교전통 내에서 <有의 철학>이라 평가받을 만한 화엄철학조차 그것이 생사와 열반의 이원적 세계를 전제한 후, 열반의 관점에 서서 중생의 이상세계를 그리고 있다면 — 따라서 화엄의 출발점은 여전히 고통스런 현실에의 자각을 전제하고 있다고 보는 것이 옳다면—, <有의 철학>인 유교는 화엄의 출발점과는 전혀 다른 자신의 출발점을 지니고 있다고 보기 때문이다.

儒教/儒學/儒家일반은 물리적/감각적 현상세계(事·物의 세계)가 실재함을 궁정하는 데서 자신의 철학을 시작하고 있다. 따라서 유교는 실재론적 경향이 강한 철학이라고 인정할 수 있다. 또한 그 출발선상에서부터 현실을 낙관/긍정하고 있다는 점에서 <樂의 철학>이다. 또한 관계뿐만 아니라 그 이상으로 실재/실체를 그 중심에 두고 사유한다는 점에서 — 불교에 비해 보다 — 실재/실체 중심적 성격의 철학이라고 할 수 있다. 무엇보다도 儒教는 無를 자신의 체계 내에서 끊임없이 배제하려는 <有의 철학>이다. 유가 철학의 근본 입장은 ‘有가 존재론적(본체론적) · 가치론적 · 인식론적 · 실천철학적인 모든 방면에서 無에 앞선다(우선한다)는 것’이다. 이른바 無는, 無에 비해 근원적이면서 無에 우선하는 <有 그 자체>에 의존된 것이며 有에 포함되어져 있는 것이다. 이는 <有의 철학>이 바라보는 인간존재의 조건

이기도 하다.

인간이 과연 本體無를 논리적으로 사유할 수 있는가? 우리는 언제나 <그 무엇 = 대상>을 사유하고 그것에 관해 말하고 그것을 놓고 문제를 풀어간다. ‘대상화가능한 것으로서의 그 무엇’은 그것이 어떤 차원의 것이든지 간에 모두 <일종의 有>이다. 설사 우리가 無를 상상할 수 있다고 해도 우리에게 상상된 그것은 <일종의 有> 다시 말하면 <無라 이름 붙여진 일종의 有>에 불과하다. 인간은 결코 無를 상상하거나 사유할 수도 없고 이를 논리적으로 문제삼을 수도 없다. 언제나 無는 有의 뒤편이나 그림자 속에 숨어 있을 뿐인 것이어서 우리는 결코 無를 만날 수 없는 조건하에 원초적으로 놓여 있다. 우리는 살아 숨쉬면서 존재하고 있고, 존재의 지평 위에서 단지 존재만을 적극적으로 문제삼을 수 있는 조건 위에서 있는 有 그 자체이기 때문이다. 대개 <有의 철학>은 이와 같은 발상에 근거해 있다.

本體無를 둘러싼 모순은 우리가 “無는 무엇(=有)인가?” “無는 과연 존재(=有)하는가?”라고 묻는 행위 그 자체에서도 잘 나타난다. 이 물음은, 물음의 순간에 無를 有로 바꿔 놓고 있는 것이다. 따라서 ‘이 물음’은 ‘無에 관한 어떤 물음’이 아닌 것으로 되어버린다. 이에, <有의 철학자>들은 단적으로, “無는 없다. 無는 그저 無일 뿐이다”(無無)라고 말한다. 이와 같은 견지에서 보면, 無를 문제삼는 것은 오류를 범하고 있음을 드러내는 것이며, 有에 대한 無의 근원성과 우선성을 주장하는 <無의 철학>은 논리와 이성과 인간존재의 조건을 무시하거나 포기한, 그야말로 <모자라거나 이상한 철학>으로 드러나 보이게 되는 것이다. <無의 철학>은 그 자체 아무런 적극적 의미를 지닐 수도 없을 뿐만 아니라 정상적으로 사유하면서 삶을 영위하는 사람에게는 결코 관심을 끌 수 없다. <無의 철학>은 기껏해야 삶과 인간의 제조건에 절망한 자들의 푸념을 담은 넋두리에 불과한 것이 된다. 그래서 <有의 철학>이 <無의 철학>을 바라보는 기본적인 시각은 “<無의 철학>은 — 그것이 어떤 형태를 취하건 간에 — 虛無主義에 불과하다”라는 것이다. 그러나 <有의 철학>이 <無의 철학>의 本體無를 거부한다해서 用으로서의 無(‘부분적인 無’, ‘상대적인 無’, 혹은 ‘있는 無’ ‘부정과 구분을 가능케 해주는 無’)까지 부정한다고 볼 수는

없을 것 같다.

4/1. 중국철학사상에 無에 대한 有의 우선성을 자각적으로 주장한 예는 墨家학파의 글에서 발견할 수 있다.¹⁰⁾ 그러나 전형적인 유가정 신을 <有의 철학>으로 정립하고자 의도적으로 시도한 경우는 위진시기 배위의 「崇有論」이다. 裴頤(267-300)는 王弼 등의 貴無論(無本體論)을 비판하면서 有의 적극적 가치를 드러내고자 「崇有論」을 저술하였다.¹¹⁾ 「승유론」에서 有는 각종 사물(物), 사건(事 = 物사이의 관계 맷음)의 존재 혹은 존재하는 사물과 사건을 의미한다. 구체적인 형상을 지니고 분화되어 나타나는(形象著分) 다양한 종류의 개별자(品 = 物)들이 곧 有이며, 生 그 자체요 生의 바탕이다.¹²⁾ 그래서 그는 “有를 성취/완성시켜주는 것은 (無가 아닌) 有이다”¹³⁾라고 말한다. 사물과 사물의 기능(작용)은 모두 有다. 心은 制事의 기능을 지닌 독특한 物(=有)이라 보고 있는 것이다. 그렇다면 「승유론」의 有는 多者로서의 物(心도 여기에 포함된다)과 物의 작용이다. <物의 작용>은 결국 事와 관계되므로 넓은 의미의 物은 事를 포함한다. 이렇게 본다면 배위의 有는 넓은 의미의 物이라고 말할 수 있다. 다만 「승유론」은 <多者로서의 物>을 有로 파악하고 이에 많은 관심을 드러낸다. 「승유론」에 따르면, 多者로서의 有(品物)는 자체 충족적이지 못하다.¹⁴⁾ 이 점은 과상과 뚜렷한 대조를 이루고 있다. 개별자들은 전체의 부분임으로 해서 지닐 수밖에 없는 치우침(偏 = 無自足性) 때문에 이를 보완하고자 有 서로간의 상호 관계맺음(=事)을 통해 <관계맺음의 적절한 방식들(이것이 理다)>을 찾아낸다. 따라서 <적절한 관계맺음의 방식

10) “無不必待有,說在所謂”(經下) “无,若无焉,則有之而后无,无无陷則,无之而无”(經說下) 葛榮晉,『中國哲學範疇史』,黑龍江人民出版社,1987, 103쪽에서 재인용.

11) 『晋書』 권35, 1044-1047쪽, 「裴頤傳」 속에 이 글이 실려 있다.

12) “方以族異,庶類之品也. 形象著分,有生之體也.” 「승유론」.

13) “濟有者皆有也” 「승유론」.

14) “夫品而爲族,則所稟者偏,偏無自足,故憑乎外資. 是以生而可尋,所謂理也. 理之所體,所謂有也. 有之所須,所謂資也. 資有攸合,所謂宜也. 擇乎闕宜所謂情也. 識智既授,雖出處異業,默語殊塗,所以實生存宜,其情一也.” 「승유론」.

들(理)>은 바로 구체적인 개별자들(物 = 有)을 바탕으로 발견되어진 것이다(理之所體所謂有也) 이를 가능케 하는 것은 인간의 欲(望)과 知(적 능력)이다.¹⁵⁾

그렇다면 배위는 多者로서의 有에만 관심을 기울였을까? 배위에 의하면 多者로서의 有는 그 자체(有로서 타고난/생겨난 바의) 치우침으로 인해 自足성이 없다(偏無自足). 그렇다면 치우침이 없는 有, 自足성을 지닌 有, 나아가 能稟者로서의 有를 생각할 수 있는 것 아닌가? 이는 多者로서의 有에 앞서(혹은 그 배후에) 놓여있는 보다 자체 충족적인 성질의 一者로서의 有가 아닐까? 우리는 이 구절을 이해함에 있어 萬有의 근저(혹은 시원)에 놓여있으면서 萬有 하나하나의 존재 및 운동의 궁극적인 근거라 여겨질 수 있는 元氣 혹은 道를 상정할 수 있고 이는 萬有 전체를 조화와 질서에로 이끄는 궁극적인 가치의 근거가 되어야 하지 않을까하는 생각을 해 볼 수 있다.

이와 같은 발상이 「승유론」에서 전혀 찾아볼 수 없는 것은 아니다. 즉, 「승유론」 첫부분의 “夫總混羣本, 宗極之道也.”가 그것이다. 그러나 여기서 <一者로서의 有>라 볼 수 있는 宗極之道는 多者로서의 有의 단순한 집합임을 드러내고자 한 것인지, 그것들을 총괄하는 어떤 것인지, 多者로서의 有가 형상(有形)을 지닌 구분된(分) 개체들인데 비해 이것은 混沌상태를 특징으로 하는 것임을 강조하려는 것인지, 아니면 이것이 다양한 多者로서의 有의 本源임을 특히 강조하려는 것인지는 불분명하다. 더구나 원리적인 의미를 떠올리게 하는 宗極之道를, 만물생성의 원초적인 질료의 의미를 떠올리게 하는 總混羣本¹⁶⁾이라는 말과 연결시키고 있는 점도, 「승유론」이 아직은 一者 혹은 全體로

15) “有之所須, 所謂資也. 資有攸合, 所謂宜也. 擇乎闕宜所謂情也. 識智既授, 雖出處異業, 默語殊塗, 所以寶生存宜, 其情一也. 衆理並而無害, 故貴賤形焉. 失得由乎所接, 故吉凶兆焉. 是以賢人君子, 知欲不可絕, 而交物有會” 「승유론」.

16) 이 점은, 이 말 바로 뒤에 만물의 다양성을 설명하는 族異, 庶類, 品(物)이 方이라는 글자를 매개로 서로 연결되어 있는 점을 주목할 필요가 있다. “夫總混羣本, 宗極之道也. 方以族異, 庶類之品也. 形象著分, 有生之體也.” 이로 볼 때, 宗極之道는 만물생성의 원질인 氣를 연상시킨다. 그러나 「승유론」 어느 곳에도 이에 관한 적극적인 언급이 없다는 점에서, 필자는 「승유론」의 관심은 주로 <多者로서의 有>에 있다고 말하는 것이다.

서의 有의 본성과 관련해서는 깊이있는 사고를 전개하고 있지 못함을 보여주고 있다.¹⁷⁾ 이는 왕필 등 <無의 철학자들>이 감각적 실재로서의 현상(有)을 넘어서는 無에 관하여 깊이있는 사색을 전개하고 있는 점과 대조된다.

배위가 관심을 기울인 有는 <多者로서의 有>에 있으며 <一者로서의 有>에 대한 자각은 그다지 뚜렷하지 않다고 볼 수 있다. 따라서 <一者로서의 有>와 <多者로서의 有>의 관계설정도 애매하다. 배위의 有는 <전체 혹은 一者로서의 有>도 <대립을 넘어선 절대有>도 아닌 <상대적인 개별자(이는 넓은 의미의 物)로서 有>일 뿐이다.¹⁸⁾ 그러나 「승유론」의 정신은 분명하다. 「승유론」은 <有의 철학>이 지향하는 특성을 지니고 있다. 그것은 有와 有에 기반한 온갖 종류의 긍정적/적극적 가치를 인정함으로써 비존재로서의 無를 배척하는 것 이었다. 「승유론」은 말한다.

“有를 천시하게 되면 형체있는 것(드러난 것, 구체적인 것)을 무시

17) 馮儂遠 등은 배위의 宗極之道를 “결코 현묘한 허무가 아니며 만물(전체)을 포함한 總體로서 오늘날의 存在다. 배위에 따르면 有는 곧 存在다. 세간의 갖가지 萬事萬物이 모두 有라고 말할 수 있으며, 그들은 모두 客觀的인 存在다”(馮儂遠,呂鴻儒,「魏晉南北朝哲學中的物質概念」,『中國哲學史』,中國人民大學書報資料社,復印報刊資料, 1985, 48쪽.)라고 하여 多者(부분)로서의 존재와 一者(전체)로서의 존재를 구분하지 않고 있다는 점에서 애매하다.

18) 余敦康은 「승유론」의 有를 存在라 번역한 후, 「승유론」의 첫 句에 근거해, 「승유론」이 여전히 일종의 本體論이라고 주장함과 동시에, 서구 사상가 파르메니데스 사상과의 유사성을 지적한다(余敦康, 「裴頤의 玄學思想」, 『中國哲學史研究』, 1987년 4월판, 43쪽.).

필자의 견해에 의하면, 이들 모두가 <有의 철학자>라는 점에서 배위와 파르메니데스는 서로 유사한 점이 있다. 그러나 파르메니데스의 경우 存在(有)를 生成과 대립되는 것으로 보고 있지만, 배위의 경우는 이와는 다르다. 배위의 존재(有)는 운동과 생성을 거부하지 않는다. 또한 「승유론」이 <有의 철학>을 천명한 것임엔 틀림없으나, 후에 신유가에 의해 확립된 <有本體論>과는 질적인 차이가 있다. 다만 ‘현학은 본체론이다’라는 시각에서 보면, 여든강의 주장에는 일리가 있다. 배위 역시 현학가의 한 사람임에는 분명하기 때문이다. 그러나 배위의 體(理之所體, 所謂有也) 「승유론」를 설사 有本體라 부를 수 있다 하더라도, 그것은 <一者로서의 有>가 아닌 <多者로서의 有>가 본체로 간주되는 독특한 형태의 본체라 부를 수 있을 것이다.

하게 되고 구체적인 것을 무시하게 되면 반드시 각종의 통제(制)를 무시하게 되고 통제를 무시하게 되면 자기 단속을 소홀히하게 되고 자기 단속을 소홀히하게 되면 반드시 禮制의 중요성을 망각하게 되는데 禮制(名教)를 보존치 않으면 정치는 불가능해진다…”¹⁹⁾

“처음 생성되는(태어나는) 것은 저절로 생성된다. 저절로 생겨나 반드시 有를 바탕(本體, 体)으로 삼으니 有를 버리면 生(삶/생명/ 생성)이 손상된다. 生은 有를 자신의 본분으로 삼는다.”²⁰⁾

즉 배위의 有는(心을 포함한 구체적인 사물, 사건 일체를 포함하므로) 생명현상을 포함한 일체 活動(즉, 生)의 근거(体)가 되면서, 구체성을 띤(有形적인) — 따라서 구분가능하여 분명히 규정할 수 있는 다양한 — 것과 연계되어 있다. 아울러 사회 공동체의 질서 유지를 위한 각종 통제장치(文化 - 禮教)도 따지고 보면 생명을 지닌 有의 자기 표현이요, 心(有)의 外化라고 할 수 있다는 것이다. 결국 有는 통치(爲政)행위의 바탕이 되는 禮制(名教)와 연계되어 있는 것이다.²¹⁾ 각종 禮制(유가의 名教)는 배위가 말하는 ‘有’ 그 자체인가 아니면 有에 근거한 理인가 하는 점이 상세히 밝혀져 있지는 않지만, 그가 말하는 有가 구체적인 사물이나 心 외에도 그 작용(기능)까지 포함하고 있다는 점에서, 이들 모두는 有의 범주에 속한다고 보아야 할 것이다.²²⁾ 다만 그 관계설정이 애매한 채 남아있을 뿐이다.

19) “賤有則必外形,外形則必遺制,遺制則必忽防,忽防則必忘禮,禮制弗存,則無以爲政矣。衆之從上,猶水之居器也。故兆庶之情,信於所習,習則心服其業,業服則謂之理然。是以君人必慎所教,班其政刑,一切之務,分宅百姓,各授四職,能令棄命之者不肅而安,忽然忘異莫有遷志。況於據在三之尊,懷所隆之情,敦以爲訓者哉! 斯乃昏明所階不可不審。”「송유론」.

20) “故始生者自生也。自生而必體有則有遺而生虧矣。生以有爲已分”, 「송유론」.

21) “識智既授,雖出處異業,默語殊途,所以寶生存宜,其情一也。衆理並而無害,故貴賤形焉。失得由乎所接,故吉凶兆焉。是以賢人君子,知欲不可絕,而交物有會。觀乎往復,稽中定務。惟夫用天之道,分地之利,躬其力任,勞而後饗。居以仁順,守以恭儉,率以忠信,行以敬讓,志無盈求,事無過用,乃可濟乎! 故大建闕樞,綏理羣生,訓物垂範,於是乎在,斯則聖人爲政之由也。”「송유론」.

22) 특히 배위가 “다양한 삶의 원리는 상호 통합될 수 있는 것이어서, 다양성의 원리가 전체의 조화로운 질서를 해치는 것은 아니다.(衆理並而無害)”라고 하고 있는 김애 유의한다면, 그가 말한 <宗極之道>는 원리적인 것으로 해석하는

우리는 여기서, 배위가 지향하는 <有의 철학>이 무규정적인 혼돈이 아닌 조화를 추구하는 철학이요, 分(차별적 규정성)에 입각한 <질서있는 전체>를 추구하며, 법제(禮制)로 표현된 도덕체계(文化體系)를 옹호하는 길을 택함으로써 각종의 儒家적 가치가 필연적인 것임을 강조하려는 철학임을 확인할 수 있다.

「승유론」을 통해서 본 중국적/유가적 <有의 철학>은 자유를 추구하려는 철학이기보다는 필연을 강조하는 철학이며, 사회초탈적 성격이라기보다는 세간의 정치지향적 철학이며, 혼돈과 무질서를 생명의 본래적인 상태로 보려하기보다는 조화와 질서를 생명의 본래성으로 확신하는 철학이다. 전체의 무차별적 평등(동일성)보다는 부분들의 구획(分-차별성)을 중시하는 철학이며, 실재가 언어를 초월한 것으로 보지 않고, 언어가 실재의 본질을 잘 담아낼 수 있다고 보는 입장을 취하는 철학이라고 할 수 있으며, 비합리를 실재의 본성이라 보기보다는 합리를 추구하는 철학이며, 靜보다는 動을 세계의 본질로 보아, 세계를 그 자체로 일단 궁정하는 테서 출발하는 궁정의 철학이요 낙관의 철학이 <有의 철학>이라고 생각된다.²³⁾

<有의 철학>은 궁극적으로 <一切皆有>를 주장하려는 듯이 보인다. 그들은 일체의 사물(物)과, 사태(事)를 有로 파악할 뿐 아니라, 생성(生)조차도 有로서 바라본다. 이들은 <一切皆有>의 입장에 서서, '無는 없다'(無無)고 최종적으로 선언한다. 無에 관한 이와 같은 입장

것이 타당한 것처럼 보인다. 배위는 “이 때문에 원대한 관점에서 그 표준(極)을 세워 뭇 생명을 통치하고…(故大建闕極, 総理羣生, 訓物垂範, 於是乎在, 斯則聖人爲政之由也.)”라고 함으로써 이상과 같은 필자의 해석을 뒷받침하고 있다. 이는 후에 정주계열의 유가철학에서 理를 極으로 해석하고 있는 점과 무관하지 않다고 보고 싶다. 그러나 이러한 문제가 아직 「승유론」에서는 뚜렷이 자각되고 있지는 않다. 보다 원리적인 것(理)과 보다 질료(혹은 생명)적인 것(氣) 중 어느 것을 本體로 설정할 것인가? 그리고 우주발생론에 입각한 本體와 통치원리를 뒷받침할 수 있는 사회철학적 의미의 本體(이론바 卽體即用적 본체)를 어떻게 통합할 것인가는 아직은 분명하지 않다.

23) 그러나 <有의 철학>은 조화의 근거로서 하나의 중심(極)을 추구하는 철학이라는 점에서 지배의 철학이요, 통치의 철학이다. <有의 철학>이 설사 다양성(分)을 강조하는 듯이 보이지만, 통일성의 근거로서 하나의 중심(極)을 추구하는 철학이라는 점에서 전체주의를 지향하고 있는 점은 인정되어야 할 것이다. 이는 물론 필자가 儒家일반을 염두에 두고 한 말이다.

은 <無의 철학>과는 사뭇 다르다. <有의 철학>은 無에 어떤 존재론적 근거도 부여하려 하지 않으며 그 가치를 인정하려 들지 않는다. 無는 有의 不在(결여상태)혹은 有의 그림자 즉 非存在로 파악되어 배제된다. 그들은 <無의 철학>이 내세우는 無조차도 <일종의 有>로 해석함으로써 <無의 철학> 본래의 정신을 왜곡시켜 버린다.²⁴⁾ 아니 그럴 수밖에 딴 도리가 없는 것일지도 모른다. 철저한 <有의 철학자>일수록, 그들에게 <無의 철학>은 결코 이해(?)될 수 없다. 無에 대한 <有의 철학>의 근본적인 태도는 「승유론」의 다음 구절에 잘 표현되어 있다.

“대저 진정한 無는 (만물을) 생성시킬 수가 없다. 때문에 처음으로 생겨나는 것은 저절로 생겨난다(즉, 有는 有에서 생겨나는 것이다). 저절로 생겨나서 반드시 有를 바탕으로 삼는다. 有가 결핍되면 生(삶/생성/생명)이 손상된다. 生은 有를 자신의 分으로 삼는다. (그런 즉) 虛無는 이른바 有의 결핍 — 즉 비존재 — 인 것이다. … 有를 완성 시켜 주는 것은 有일 뿐이니, 虚無가 이미 有인 群生에게 무슨 이익을 주겠는가?”²⁵⁾

24) “若乃淫抗陵肆, 則危害萌矣. … 悠悠之徒, 駭乎若茲之靈, 而尋覬爭所緣, 察夫偏質有弊, 而觀簡損之善, 遂闡貴無之議, 而建賤有之論. … 是以立言藉於虛無, 謂之玄妙, 處官不親所司, 謂之雅遠, 奉身散其廉操, 謂之曠達, 故砥礪之風, 彌以陵遲. 放者因斯, 或悖吉凶之禮, 而忽容止之表, 穢棄長幼之序, 混漫貴賤之級. 其甚者至於裸裎, 言笑忘宜, 以不惜爲弘, 士行又虧矣. 老子既著五千之文, 表摭穢雜之弊, 頽舉靜一之義, 有以令人釋然自夷, 合於易之孫, 謙, 良, 節之旨. 而靜一守本, 無虛無之謂也, 損良之屬, 蓋君子之一道, 非易之所以爲體守本無也. 觀老子之書雖博有所經, 而云‘有生於無’, 以虛爲主, 偏立一家之辭, 豈有以而然哉! …”(「승유론」)悠悠之徒로 지목되고 있는 <無의 철학>에 대한 비판은 「승유론」의 거의 대부분을 차지한다. 특히 노자의 靜一을 虚無가 아니라고 해석하고 있는 점이 주목된다. 좀 더 자세한 논의는 후일로 미룬다.

25) “夫至無者無以能生, 故始生者自生也. 自生而必體有則有遺而生虧矣. 生以有爲已分, 則虛無是有之所謂遺者也. 故養既化之有, 非無用之所能全也, 理既有之衆, 非無爲之所能循也. 心非事也而制事必由於心, 然不可以制事以非事, 謂心爲無也. 匠非器也, 而制器必須於匠, 然不可以制器以非器, 謂匠非有也. 是以欲收重泉之鱗, 非偃息之所能獲也, 頃高墉之禽, 非靜拱之所能捷也. 審投弦餌之用, 非無知之所能覽也. 由此而觀, 濟有者皆有也, 虛無奚益於已有之羣生哉!” 「승유론」의 결론부분.

라고 함으로써 <無의 철학>에서 말하는 本體로서의 無를 ‘用으로서의 無, 즉 有의 缺如 내지 否定’으로 해석한 후 그 의미를 축소/왜곡 시켜버린다. 이처럼 無를 虛無 — 없음(비존재), 텅 빔, 空無, 虛無, 완전한 無 —로 보아 철저히 거부하고 소외시켜버리려는 태도는 중국철학사상에서 그 본질상 <有의 철학>을 지향하는 유가철학의 공통된 입장이라고 필자는 이해한다. 따라서 배위의 이상과 같은 無에 관한 태도는 장재나 이정의 철학에서도 공통된 것이라고 보아야 한다.

4/2. <多者로서의 有>에 특히 주목한 이는 과상이다. 그의 有는 배위와는 다소 차이가 있다.²⁶⁾ 과상의 有는 하나하나의 구체적인 사물(物)이며, 이것만이 유일한 실재이다. 나아가 구체적인 物이외에 造物主나 本體無를 인정하지 않는다.²⁷⁾ 그는, “우주(天, 즉 一者로서의 有)는 多者로서의 物의 총체일 뿐이다.”²⁸⁾라고 함으로써, 多者로서의 物을 통일시켜 총괄하는 어떤 특별한 존재로서의 天을 부정하고 있다. 아울러 物을 넘어서 物을 지배한다고 여겨진 道도 부정되며 道는 단지 物의 운동방식을 임시로 이름붙인 것일 뿐이어서 그 자체 실체성을 지니지 못한다.²⁹⁾ 이와 같이 보면, 과상의 有는 개체 존재(物)일 뿐이다.

천지만물이 아직 존재하지 않았을 때 — 즉 無인 때 — 가 있을 수 없다. 그처럼 상상된 虛無(空無)로부터는 有가 산출될 수가 없다. 과상은 다른 <有의 철학자>와 마찬가지로 ‘有만이 실재하며 無는 없다’는 사고를 바탕으로 만물의 自生, 自化, 自爾, 獨化를 강조하고 있다.

26) 배위의 有는 다른 有와의 의존관계에 있음을 강조한다. 그러나 과상의 有는 자 기중족적인 것임을 강조한다. 이는 과상이 自主, 自爾, 無對, “物各有性, 性各有極”을 강조하는 것과 관련이 있다. 그의 철학은 個體/多者로서의 有 각각의 절 대자유를 추구한다는 점에서 배위의 <전체론적 有의 철학>과는 다른 <원자론적 有의 철학>이라 할만하다.

27) 과상은 “物을 넘어서 어떤 존재도 없다. 따라서 知(知)이란 物 그 자체의 궁극적인 의미를 아는 것(極物)일 뿐이다(物表無所復有, 故言知不過極物也).”(『莊子集釋』, 中華書局, 1961, 915쪽)라고 말한다.

28) “天者萬物之總名也.” “天且不能自有,況能有物乎.” 『장자집석』, 50쪽.

29) “物所由而行,假名之曰道.” 『장자집석』, 919쪽.

無는 없다. 그것은 비존재를 의미하기 때문이다. 따라서 비존재(無)로부터는 존재(有)가 발생했다고는 도저히 믿을 수 없다. 그것은 논리적/현실적 비약이다. 有는 有로부터만 나올 수 있다. 이러한 의미에서 그는 無가 有를 生成시킬 수는 없다고 단정한다.³⁰⁾ 아울러 그는 “(萬有의 총체인) 天地는 늘 존재해 왔으며, 일찍이 존재하지 않았을 때가 없었다”라고 말하고 있다.³¹⁾ 그는 전형적인 <有의 철학>의 한 형태를 보여주고 있는 것이다.

無는 없는 것(無物, 非有)이고, 有는 언제나 有일 뿐이므로, 有가 無로부터 산출될 수 없을 뿐만 아니라, 有 또한 無로 변해갈 수도 없다. 이러한 견지에서 그는 “비단 無만이 有로 변화될 수 없는 것이 아니라 有 또한 無로 변화될 수 없는 것이다”라고 말한다.³²⁾ 곽상의 有가 구체적 사물의 존재를 말하는 것이라면, 또 天(地) 또한 萬物의 단순한 집합에 불과한 것이라면, ‘有가 無로 變할 수 없다’라는 말의 진정한 의미는 무엇일까? 곽상이 有의 千變萬化를 인정하면서도 無로 化할 수는 없다고 한 말은 선뜻 이해하기 어렵다. 우리의 감각에 의하면, 개체(有)의 생성과 마찬가지로 소멸(無) 또한 자명한 것처럼 보이기 때문이다. 곽상은 個物(有)의 소멸을 부인한 것인가? 一物의 소멸을 一氣(元氣로서의 有)에로의 회복을 의미하는 것으로 받아들인 것일까? 그러나 곽상은 구체적 사물 이외의 어떤 존재도 인정하지 않는다. 따라서 이를 부분으로서의 有(物)는 變하더라도, 전체로서의 一氣는 영원함을 말한 것이라고 이해할 수는 없다.

그렇다면 곽상이 有의 천변만화를 인정하면서도, “한번 형체를 받게 되면 완전히 변해버리는 것(化盡)은 있을 수 없다”³³⁾고 한 말의 진의는 무엇인가? 그는 개체 有의 항상성(eternality)과 실재성

30) “無既無矣, 則不能生有. 有之未生, 又不能爲生, 然則生生者誰哉? 塊然而自生耳”
(郭象, 『莊子齊物論注』, 이상은 湯一介, 「郭象的莊子注和莊周的莊子」, 『中國哲學史研究』1983년, 3기(총12期), 52쪽에서 재인용.)

31) “天地常存, 乃無未有之時.” 『장자집석』, 762쪽.

32) “非唯無不得化而爲有也, 有亦不得化而爲無也. 是以夫有之爲物, 虽千變萬化, 而不得一爲無也.” 不得一爲無, 故自古無未有之時而常存也” 『장자집석』, 763쪽.

33) “夫有不得變而爲無, 故一受成形則化盡無期也”(곽상의 『莊子, 田子方·懇의 注, 湯用彤, 『理學·佛學·玄學』, 北京大出版社, 1991. 340쪽에서 재인용.)

(reality) — 특히 항상성 — 을 강조하고 있는 것이다. 개체(특히 생명체)는 언제나 자기를 복제하므로 개체의 自生, 自化는 무궁히 진행 된다는 의미에서 有의 항상성을 증명하고 있다고 볼 수 있다. 따라서 과상에서의 有는 ‘不變함으로서의 존재(有)’가 아니다. 그것은 ‘계속해서 반복됨, 혹은 이어짐(항상성 = 常)으로서의 존재(有)’를 말하는 것 이다. 생명체 뿐만이 아니라 돌과 같은 무생물도 自生, 自化하므로 常有라고 말할 수 있다는 것이다.³⁴⁾ 그렇다면 과상의 <有의 철학>은 존재와 생성(生, 變化)을 모순적인 것으로 보는 것이 아니라 이를 동일시하고 있다고 판단할 수 있다.

아울러 과상은 개체 有의 獨立自存性을 지나치게 강조하여 마침내 “(하나의) 有가 (다른) 有로 변화될 수 있는 것이 아니라, 하나하나의 有 각각이 ‘각자의 有’로서 存在하며, 자신의 생명의 역동성을 계속해서 이어나갈 뿐이다.”³⁵⁾라고 말하기에 이른다. 그의 獨化論은 이와 같은 사고를 바탕에 깔고 출현한 것이었다. 多者로서의 有, 즉 個物의 세계(현상세계)외에 어떤 실재도 부인하면서, 物 각각의 존재의 우연성(突然而生)과 독립성을 강조하는 과상의 철학을 탕용동은 현상 다원론(Phenomena Pluralism)이라고 부르고 있다.³⁶⁾

동일한 <有의 철학>이라도, 배위가 다소간 전체론적(一元) 색채를 띠면서 유가적 세계관을 드러내고자 했다면 과상은 다원론적 경향에 바탕한 도가적 개인주의를 지향한 것이라 볼 수 있다.³⁷⁾ 과상의 경우 이전 시대의 대표적인 <無의 철학자>들이 추구한 이상을 <有의 철

34) 탕용동은, 과상의 有(존재)개념이 지난 학의를 실재성(존재성)과 항상성(끊임 없는 운동)의 두 가지로 파악하면서, 과상에서의 有는 不變이 아닌 계속해서 반복됨, 혹은 이어짐(항상성 = 常)을 가리키는 것임을 암시하고 있는데 이는 매우 중요한 발언이다. 탕용동, 앞의 책, 340쪽.

35) “有不能爲有而自有”(과상의 『장자·경상초』편의 注, 탕용동, 앞의 책, 341쪽에 서 재인용).

36) 탕용동은 왕필의 철학을 추상일원론(Abstract monism)이라 부른다. 앞의 책, 342쪽.

37) 이와 같은 과상의 철학정신은 그의 실천철학의 슬로건인 “獨化于玄冥之境”이라는 말을 통해 잘 구현되고 있다. 蒙培元, 「論郭象的玄冥之境」(이 논문은 湯一介 編, 『中國傳統文化的再詮釋』, 北京大學出版社, 1993에 수록되어 있음) 등 참고.

학> 위에서 추구하고 있다는 점에서 특이하다. 이는 본체론과 수양론(실천철학)이 매우 특이하게 결합될 수도 있음을 암시하며, 위진현학의 시대정신(도가와 유가의 결합)과 관계가 있음에 틀림없다. 이는 배위의 경우에도 유사한 특징을 지적할 수 있다.³⁸⁾ 그러나 배위가 儒家的 <有의 철학>의 한 전형을 충실히 구현하고 있는 점은 인정해야 할 것이다.

5. 배위와 과상의 경우에 공통되는 점은 有를 物과 동일시하면서 有의 문제를 生成(動)의 문제와 연계시키고 있다는 점이다. 이들에 의해 주창된 것은 현상세계인 有의 실재성과 항상성이었다. 현상세계를 넘어서는 어떤 물질적 실재/실체나 관념적 실재/실체를 有로 파악한 것은 아니었다. 따라서 그들 모두는 <현상론적 有의 철학>이라고 말해도 좋을 것이다. 그러나 이런 有만이 실재하는 有의 전부라고 볼 수는 없지 않을까? 이는 有의 用(用으로서의 有)일 뿐이며, 体로서의 有가 따로이 있어야 하는 것 아닌가? 또한 <현상론적 有의 철학>은 감각에 의해 파악가능한 有에만 관심을 모음으로써 한계를 드러낸다. 과연 과상의 말처럼 自生하는 有가 항상성을 지닐 수 있는가? 개체가 더 이상의 자기복제가 불가능한 경우를 우리는 흔히 접하지 않는가? 생물의 단종, 一家의 몰락과 같은 것은 그 좋은 예가 아닌가? 개체의 신체나 구체화 가능한 心만이 有라면, 虛空은 여전히 無인가? 그것이 無임에 틀림없다면, <有의 철학>은 <無의 철학>에 굴복해야만 하는 것이 아닐까? 왜냐하면, 虚空은 가시적인 有의 세계를 압도할 만큼의 위력이 있어 보이기 때문이다. 이제 <有의 철학>도 감각에 의해 직접적으로 포착 가능한 有, 단순히 실용성의 차원에 머물러 있는 有를

38) 劉康德은 “(裴頤가)著崇有貴無二論,以矯虛誕之弊”(『魏志·裴潛傳』의 注)라 한 기록을 다음과 같이 이해한다. 즉 이 말은 「승유론」내에 “于無非無,于有非有”의 두 가지 인생관 즉 극단적인 有와 극단적인 無의 인생관을 지양하고 이를 종합하려는 태도가 있음을 가리키는 것이라는 것이다(劉康德, 「裴頤哲學史想補正」, 『中國哲學史』, 中國人民大學書報資料社, 復印報刊資料, 1985, 91쪽). 그러나 이 문제는 <無의 철학>에 대한 배위의 비판과 관련하여 재론의 여지가 있다.

넘어서는 有를 발견해야만 했던 것이다. 이제 그들은 종전의 <無의 철학>이 말한 無가 결코 無에 불과한 것이 아님을 발견하게 된다. 그들은 이제 <多者로서의 有>에서 <一者로서의 有>에로, <감각적인 有>에서 <추상적인 有>에로 관심을 돌리기 시작했으며, <실용적인 차원의 有>에서 단순히 실용성의 차원을 넘어서는 <원리적인 有>를 발견하고자 했으며, <現象論的 有의 철학>을 넘어서는 <本體論的 有의 철학>을 확립하고자 한 것이다. 이와 같은 충동의 근저에는 <無의 철학>과 <空의 철학>에 대한 공포와 멸시가 가로놓여져 있었던 것이다. 이와 같은 배경 속에서, <理의 철학>에 앞서 출현한 것이 <氣의 철학>이다.

장재는 성리학자로서는 최초로 자각적으로 <有의 철학>으로서의 本體氣를 확립한 사람이다. 성리학의 예비주자들이라고 할 수 있는 유종원 유우석 등이, 元氣나 一氣에 관한 관심을 보이고는 있지만, 그들의 주된 관심이 아직은 <多者로서의 有>에 있었던 것과는 달리, 장재는 <一者로서의 有>로 이해될 수 있는 바, 太虛氣 혹은 一氣에 관한 적극적인 관심을 드러낸다. 아울러 一氣의 본성에 대한 체계적인 탐구와 함께, <一者로서의 有>인 太虛氣와 <多者로서의 有>인 萬物과의 관계에 관해서도 깊이있는 사색을 보여주고 있다. 또한 장재는 無나 空을 배제하는 <有의 철학>에 대한 자각이 보다 뚜렷하다. 이 점에서 그는 주돈이나 소옹과도 확연히 구분해 보아야 한다.

장재철학의 최종 목적은 위대한 조화의 세계(太和 = 道)를 실현하는 것이다.³⁹⁾ 그것은 一氣의 끊임없는 반복적 운동 속에서 실현된다. 운동은 氣 자체에 내재되어 있는 바, 氣의 부득이한 본성이다.⁴⁰⁾ 장재는 이 운동의 兩極을 太虛(本體, 虛空, 散, 無形, 性, 至靜無感, 不離明, 一, 所從來, 清, 無礙, 神, 不窮, 清虛一大, 濟本無形)와 萬物(用, 客形, 聚, 有形, 識知, 客感, 離明, 二, 二로 매개된 多, 積, 有礙)로 설정한

39) “太和所謂道，中涵浮沈升降動靜相感之性，是生細繆相蕩勝負屈伸之始。… 散殊而可象為氣，清通而不可象為神，不如野馬細繆，不足謂之太和。”(張載, 『張子全書』, 『正蒙·太和』, 이하는 「태화」라고만 표기함).

40) “太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛，循是出入，是皆不得已而然也”(「태화」).

다.⁴¹⁾ 그는 자연, 사회, 인간을 동일한 논리적 지평위에서 다루고자 하는 원대한 형이상학적 관심을 드러내고 있는 것이다. 장재에 따르면, 이 양극을 감싸안으면서, 끊임없는 운동과정 속에서 영원히 실제하는 하나의 氣가 있을 뿐(一氣長存), 그밖에 氣의 존재를 위협하거나, 이를 넘어서거나 하는 것은 없다.

이상이, 대개 장재가 설정해 두고 있는 구도다. 太虛나 空虛 등과 같은 이른바 無와 연관된 말들은 사실은 無나 空이 아니며, 一氣의 본래성(本體)을 지칭하는 개념에 불과하기 때문에 존재(有)로 간주되어야 한다는 것이다. 이와 같은 견지에서 장재는 종래의 有無개념이 단지 有形,無形을 의미하는 것으로 간주한다. 따라서 종래의 有無논쟁은 참된 의미의 有無문제와는 무관계한 공허한 논쟁에 빠진 것이라고 본다. 나아가 有無의 문제는 幽明의 문제로 이해되어야함을 암시하기도 한다.⁴²⁾ 즉 지금까지의 有無논쟁의 본질은 有 자체 내에서의 有形과 無形의 문제이니만큼, 오해를 없애기 위해서는 아예 有無의 개념을 폐기시키고 幽明이라는 개념으로 대치시켜버리자는 것이다. 이상과 같은 장재의 언급을 단지 문맥만을 충실히 따라가다가 보면, 그가 有無문제에 무관심하거나, 有無를 통일시키려고 노력하고 있는 것처럼 이해되기 쉽다. 더구나 그 자신이 추구하는 진리의 모습을 “有無가 혼연히 하나로 통일된 경지(有無混一之常)”라고 말하기도 하기 때문이다.⁴³⁾ 그는 有無를 <有 안에서의 有形과 無形>을 의미하는 것으로 해석한다. 따라서 ‘有無混一之常’의 有無는 有形과 無形을 의미할

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。客感客形，與無感無形，惟盡性者一之”(「태화」), “太虛爲清，清則無礙，無礙故神，反清爲濁，濁則礙，礙則形”(「태화」).

42) “故聖人仰觀俯察，但云知幽明之故，不云知有無之故”(「태화」).

43) “虛空卽氣，則有無隱顯神化性命，通一無二。顧聚散出入形不形，能推本所從來，則深於易者也。若謂虛能生氣，則虛無窮氣有限，體用殊絕，入老子有生於無自然之論，不識所謂有無混一之常。若謂萬象爲太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形性自性，形性天人，不相待而有，陷於浮屠以山河大地爲見病之說，此道不明，正由據者略知體虛空爲性，不知本天道爲用，反以人見之小，因緣天地，明有不盡，則誣世界乾坤爲幻化，幽明不能舉其要，遂躡等妄意而然，不悟陰陽，範圍天地，通乎晝夜，三極大中之矩，遂使儒佛老莊，混然一途，語天道性命者，不陷於恍惚夢幻，則定以有生於無，爲窮高極微之論，入德之途，不知擇術而求，多見其蔽於詖，而陷於淫矣。”(「태화」).

뿐, 참된 의미의 有無가 아니다. 왜냐하면 有形, 無形 모두 有이기 때문이다. 따라서 이 말이 장재가 확고한 <有의 철학자>가 아님을 보여주는 것이라고 이해할 수는 없다.

이상과 같은 <有의 철학>건립에 대한 장재의 적극적 의도는, 그가 “無는 없다(無無)”고 선언하고 있는 데서 극명하게 드러나고 있다.⁴⁴⁾ 장재의 <有의 철학>은 本體氣에 관한 관심을 적극적으로 천명하고 있다는 점에서 <有의 철학>의 비약적인 발전(?)을 성취하게 된 것이라고 평가할 수 있다. 이는 송대 유교부흥운동(즉 性理學 성립)의 적극적 개막을 알리고 있다는 역사적 의미를 지닌다.

6. 장재가 氣를 통해 확보한 <有의 철학>은 설사 그것이 종래의 <有의 철학>을 質的인 次元에서 한 단계 비약시킨 것은 사실이라 해도 — 二程에 따르면 그것은 — 여전히 부족한 것이었다. 二程은, 本體理야말로 本體氣의 약점을 근원적으로 치유할 수 있으며, 도/불교에 대항할 수 있을 정도의 확고한 <有의 철학>을 세울 수 있는 참다운 本體의 구실을 할 수 있다. 이정에 따르면, 장재의 本體氣는 본체로서의 구실을 제대로 해낼 수 없다. 그러나 장재에 의해 뚜렷이 자각된 '<有의 철학>에 입각한 본체의 건립이라는 문제의식'만은 이정에 의해서도 그대로 계승된다.

장재와 마찬가지로 이정에게 있어서도 비존재(無)는 관심영역이 아니다. “존재(有)만이 존재할 뿐, 비존재(無)는 존재하지 않기 때문이다(有即有無即無).”⁴⁵⁾ 이는 장재가 “知太虛即氣則無無”(정몽·태화)라

44) “氣之聚散於太虛,猶冰凝釋於水,知太虛即氣,則無無.”(「태화」).

45) 이정의 有無에 관한 견해를 엿볼 수 있는 중요한 구절을 열거하면 아래와 같다.

“心所感通者,只是理也。知天下事,有即有無即無,無古今前後。”(『河南程氏遺書』, 「二先生語」, 卷2 下, 32번째 조목. 이후는 「二先生語」 2하/32와 같이 표기함.)
“子曰,有者不可謂之無,猶人知識聞見,歷數十年之後,一旦念之,昭昭然於心,謂之無者,非也,謂之有者,果安在哉。”(「二先生粹言」, 論道篇/5).

“天地之間,有者只是有,譬之人之知識聞見,經歷數十年,一日念之,了然胸中這一箇道理在那裏放著來”(「二先生語」, 2상/120).

“天地間事,只是一箇有,一箇無,既有即有無即無。”(「二先生語」, 2상/217).

하여 비존재를 관심의 대상에서 제외하고 있는 것과 동일한 빌상이다. 정이천에 따르면 천지 사이엔 단지 理와 氣만이 있을 뿐 無는 없다.

이정 역시 <多者로서의 有>인 事와 物은 일단 궁정되고 있다. 그러나 — 장재와 함께 — 이들이 이전의 <有의 철학자>들과 본질적으로 다른 점은 개별자로서의 事와 物을, — 理와 氣의 문제와 연관시킴으로써 — 보다 추상화/일반화시켜서 다루고 있다는 점이다. 더구나 <多者로서의 有>와 함께 <一者로서의 有>에 대한 강한 관심을 보여주고 있다는 점이 특기할 만하다. 즉 이들에 의해, 存在(有)에 대한 관심이 이전에 비해 더욱 확대되고 추상화되고 있음을 확인할 수 있다. 말하자면, 그들은 <現象으로서의 有>를 그 자체로서가 아닌, <本體로서의 有>와의 관계 하에서 다루고자 한다. 장재와 이정의 철학에 있어서一切의 존재는 本體와의 관계 하에서 다루어질 때만 의미있는 것이 된다. 이처럼 모든 것이 本體의 문제를 결코 벗어나 있지 않다는 점에서, 本體는 그들 철학의 중심이었다.

우리가 지금까지 살펴본 바, 중국철학사상에 나타난 <有의 철학>은 한결같이 존재와 생성을 구분하지 않거나 이를 동일시하고 있음을 확인할 수 있었다. 이는 장재의 경우도 예외가 아니다. 太虛와 萬物을 순환왕복하는 一氣는 운동/생성 그 자체라고까지 말할 수 있다. 이처럼 중국철학사상에서의 <有의 철학>이 존재와 운동을 동일시하는 근원적인 이유는 어디에 있는가? 우리는 그 이유를 다양한 방식으로 찾아볼 수 있을 것이다. 즉 상형문자로서의 한자의 특성과 중국인의 사유와의 관계를 지적할 수도 있고, 중국인의 卽物的 인생관에 주목할

“心所感通者,只是理也, 知天下事有即有無即無,無古今前後”(「二先生語」, 2하/32).

“一陰一陽之謂道,自然之道也,繼之者善也,出道則有用元者善之長也,成之者却只是性,各正性命者也,故曰仁者見之謂之仁知者見之謂之知,百姓日用而不知,故君子之道鮮矣, 如此則亦無始亦無終,亦無因甚有亦無因甚無,亦無有處有, 亦無無處無”(「明道先生語」, 2/2).

“問龍能有能無如何,曰安能無,但能隱見爾,所以能隱見者爲能屈伸爾.”(「伊川先生語」, 8하/13).

수도 있을 것이다. 이와 함께 중국인의 강한 현세주의적 경향을 지적 할 수도 있다. 이러한 이유 자체도 여전히 또 다른 설명을 요구하는 것이기는 하다. 그러나 필자는 지금 그 이유를 ‘超越的인 實在(存在 = 有)에 대한 중국인의 무관심 때문’이라 말해 두고 싶다.

대부분 중국의 <有의 철학자들>에 있어서, 존재는 언제나 감각에 의해 확인되는 한에 있어서의 존재였던 것이다. 감각을 넘어선 존재, 현실의 실용성의 차원을 넘어선 존재에 관해 그들은 무관심했던 것 같다. <감각을 넘어섬>이 지니는 중요성을 일깨워 준 것은 <無의 철학>과 <空의 철학>이었다. 배위의 「승유론」은 위진시기의 <無의 철학>에 대한 <有의 철학>이 내린 답변이었다. 그럼에도 불구하고 「승유론」의 주된 관심은 감각에 의해 확인 가능한 현상적 존재를 크게 벗어나고 있지 못하고 있음을 우리는 앞에서 살펴본 바가 있다.

<有의 철학>에 하나의 비약을 가져왔다고 필자가 평가한 장재의 경우도 엄밀한 의미에서 재고해 볼 필요가 있다. 그의 太虛氣조차 감각적/현상적인 有를 진정으로 넘어선 것은 아니다. 太虛를 발견하는 과정에 다소간의 추상과, 감각을 넘어선 이성적 추리가 이루어지고 있는 것은 사실이다. 그러나 따지고 보면 그것도 감각적 현상으로서의 有를 구성하는 物을 극도로 ‘稀薄化시킨 것’에 불과하다. 거대 형 이상학을 꿈꾸었던 장재가 이를 기반으로 인간의 의식(정신?)까지도 설명하고 있기 때문에 태허가 자칫 현상을 초월한 관념적 실재가 아닌가 착각하는 것은 옳지 못하다. 장재는 태허를 만물과 연속시키고자 하는 욕구가 너무나 강했기 때문에 태허를 본체로 인식하면서도 이를 현상과 철저히 단절시켜내지를 못했다. 그런 의미에서 태허는 여전히 현상의 일부일 수밖에 없다는 평가를 면키 힘든 것이다. 장재 철학의 본체는 역동적인 항상성(常)의 문제는 해결했지만 이보다 더욱 중요했던 不變性을 확보하는 데는 실패했던 것이다. 장재의 태허는 전통적인 유가의 윤리철학의 근거가 되기엔 아직도 미흡한 점이 남아 있었으며, 또한 이러한 철학적 지반 위에서는 극도의 관념성과 세련화의 과정을 거친 <無의 철학>과 <空의 철학>을 맞서기엔 역부족이었다.

이처럼 존재의 문제가 <현상으로서의 有>를 벗어나지 못함으로써

존재와 생성은 동일시될 수밖에 없는 운명에 처해져 있었던 것이다. 이와 같은 문제를 자각하고 존재를 두 차원으로 구분해서 고찰한 철학이 바로 二程의 철학이다. 존재의 두 차원이란 形而上(理/道)과 形而下(氣/事·物)가 그것이다.⁴⁶⁾ 이 철학은 쉽사리 예견할 수 있는 바, 그 자체 내에 수많은 문제를 함축하고 있는 것이 사실이다. 그러나 적어도 존재와 생성의 문제에 관해 보다 세련된 시각을 지닐 수 있게 된 것은 평가할 만하다. 적어도 이정은 不變의 문제를 해결할 수 있었고, 유교철학의 확고한 기반을 다지는 데는 성공했다. <絕對論의 有의 철학>을 확립한 것이라 평가한다 해도 잘못은 아닐 것이다.

二程 — 특히 程伊川 — 은 불변하는 존재인 理와 생성과정 속에서 존재하는 氣라는 두가지 존재를 설정함으로써, 중국철학사상, 존재의 지평을 더한층 확장시켰던 것이다. 이러한 관점에서 필자는, '정이 천에 와서 중국의 <有의 철학>은 또 한번의 의미있는 비약이 있었다'고 보는 것이다.⁴⁷⁾ 事/物에 대한 관심에서 氣에 대한 관심으로의 비약은 '存在의 量的 地平을 완전히 넘어선 것'은 아니었다. 그러나 氣에서 理에로의 存在에 관한 관심의 확대는 단순한 '양적 지평의 확대'라는 의미 이상의 중요한 의미를 지닌다. '質的으로 다른 두가지 存在(有)'를 설정하고 있기 때문이다. 이처럼 質的으로 다른 두가지 存在(有)를 설정함으로써 파생되는 강점과 난점을 어떻게 이해/해명/조정/극복할 것인가? 이는 송대 이후 중국전통시대가 종말을 고하기 까지 수많은 지식인을 괴롭혀온 문제이기도 하다.

그러나 정이천의 理(절대적/초월적 존재)를 서구 플라톤의 이데아와 유사한 존재로 보는 것은 잘못이다. 플라톤에 있어서 관념적 실재인 이데아는, 생성의 세계인 현상계와 단절되어 있음이 특히 강조되고 있으며, 그러한限에서 참된 존재로 파악되고 있다. 더구나 참된

46) 존재를 두 영역으로 확연히 구분하고자 하는 문제의식이 더욱 투철한 경우는, 二程 중에서도 程伊川이다. 理의 本性을 어떻게 볼 것인가에 관한 정명도와 정이천의 공통점과 차이점에 관한 자세한 언급은 다음 기회로 미룬다.

47) 이 비약은 장재의 경우와도 확연히 구분되어야 한다. 송대 이후의 중국철학의 흐름을 염두에 둔다면, 정이천 주희의 理의 발견은 중국철학사상에서 실로 보기 드문 기이한 현상이라고까지 말할 수 있다. 그러나 이러한 평가는 좀 더 충분한 논의와 함께 진행되는 것이 마땅하다.

존재인 이데아의 세계에 비해 생성의 세계는 열등한 것으로 묘사되고 있다. 그러나 이천의 경우는 이와는 판연히 다르다. 그에 있어서 생성의 세계인 氣(事/物)의 세계는 理의 세계에 비해 결코 열등하게 취급되고 있거나 부정되고 있지 않다. 물론 이 문제에 관해 그는 끊임없이 고민한 흔적이 발견된다. 그러나 적어도 이천에 있어 분명한 것은 理와 氣와의 단절성 이상으로 그들 사이의 연속성이 강조되고 있으며, 절대/초월/불변적 존재로 파악된 理는 운동과 생성의 세계 한가운데서 확인되고 있다는 점이다. 즉 그에 있어서도 존재와 생성은 여전히 모순관계가 아니다. 이와 같은 발상이 가능할 수 있을까? 그 가능성을 발견하기 위한 씨름의 과정이 정이천 철학의 핵을 이루고 있다고 필자는 생각한다.⁴⁸⁾ 이와 같은 맥락에서 그가 有無의 문제를 動靜의 문제와 연관시켜서 이해하고 있는 점은 주목할 만하다.

“‘無가 있다’라고 말하면 ‘있다(有)’라는 글자를 쓸데없이 던붙인 셈이 되고, ‘無는 없다’라고 말하더라도 ‘없다(無)’라는 말이 쓸데없이 던붙여진 꼴(이 되어 無에 관한 정당한 표현이 될 수 없다). 有無의 문제는 動靜의 문제와 동일한 시각에서 조명될 수 있다. 예를 들어 冬至 직전에는 천지만물이 각자의 활동을 정지(閉)하는 듯이 보이므로 이른바 정지(靜)라 평가할만하다. 그렇지만 그와 같은 때에도, 해와 달과 별들은 끊임없이 자신의 운동(運行)을 지속한다. (이와 같은 점을 염두에 둔다면, 둘째 때와 같이 정지적인 현상이 지배적인 것처럼 보이는 시기에서 조차 세계의 본질인) 움직임(動)이 없다고 말할 수 있겠는가? 다만 사람들이 有無와 動靜의 본질을 정확히 파악하고 있지 못할 뿐이다.”⁴⁹⁾

48) 이 문제는 정이천의 本體理의 본성을 다루는 다른 글에서 보다 본격적으로 정리하고자 한다. 여기서는 다만 존재와 생성에 관한 이천의 결론만을 언급해 두고자 한다.

49) “言有無即多有字, 言無無即多無字; 有無與動靜同, 如冬至之前, 天地閉, 可謂靜矣, 而日月星辰亦自運行而不息, 謂之無動可乎, 但人不識有無動靜爾。”(「明道先生語」, 1/54) 그는 여기서 분명히 존재를 의식하고 있다. 명도에 따르면, ‘無가 없다’는 존재의 선언은 논리적으로 오류를 범하고 있다는 점에서 옳지 않다. 無는 비존재(없음)를 의미한다. 따라서 그것은 우리의 인식의 대상이 될 수도 없고 우리는 그에 관해 물을 수도 없다. 더구나 그것이 문장의 주어로 쓰이고 있는 점은 용납될 수 없다. 필자의 이와 같은 추측이 정당하다면, 二程의 有無에 관한 인

정이천은 일찍이 <周易>復卦의 天地之心을 해석하면서 우주정신 (= 天地之心)을 動으로 파악한 적이 있다. 그에 따르면, 상대적 의미에서의 動과 靜은 인정할 수 있지만 참된 의미에 있어서의 靜은 없다. 動과 대립하는 상대적 의미의 靜도, 절대적인 견지에서 보면 動으로 이해되어야 한다. 따라서 ‘世界의 本質은 <動 그 자체>이며, 이른 바 <참된 의미의 靜>은 없다’는 것이 그의 결론인 셈이다. 그는 有無의 문제도 이와 같다고 보고 있는 것이다. ‘일체는 有이며, 無는 없다’고 선언하고 있는 셈이다.⁵⁰⁾

7. 중국 <有의 철학>의 역사상에서, 정이천의 有는 가장 포괄적이며 추상화/절대화된 경우에 속한다. 따라서 필자는 정이천의 有를 <絕對有>(= ‘理獨無對’라 할 때의 理)라 명명해 두고자 한다. 이는 <有의 철학>이 <無의 철학>의 도전을 받아오는 과정에서, 有의 범위를 끊임없이 확대해온 결과 획득하게 된 최종적인 귀착지라고 말할 수 있다. 즉, 無를 배제해온 <有의 철학>이 자신의 존재론적 근거를 더 이상 ‘상대/대립상태로 생성을 계속하는 사물세계’에만 한정시킬 수 없는 한계에 봉착하게 됨으로써, 이 한계를 넘어서려는 노력 끝에 성취해낸 것이 바로 二程의 철학이다. 그것은 <대립 상태의 有 = 相對有>를 넘어서는 有, 즉 有와 無를 초월한 <絕對有>의 발견이 그 핵심이라고 말할 수 있다. <絕對有>는 그것이 상대적인 有, 無의 대립(상태)를 넘어서 존재한다는 의미에서 ‘絕對’이고, 그럼에도 불구하고 그것은 有로 밖에는 달리 말할 수 없는 것으로 여전히 ‘有’이다. 그것은 事/物과 같은 상대적/대립상태의 有와는 다른 방식으로 실재하므로, 有아닌 有이며 無이기도 한 有이지만, 無는 결코 아니라고 주

식은 장재에 비해 더욱 반성적이라고 볼 수 있다. 아울러 이 문장을 통해 우리는, 二程이 <有의 철학>건립에 강한 의지를 보여주고 있음을 느낄 수 있다.

50) 그러나 위의 글을 통해 이정이 有無의 문제와 動靜의 문제를 분명히 구분해서 다투고 있지 않은 점에 주목할 필요가 있다. 이는 이정조차도 생성의 문제와 존재의 문제를 모순적인 것으로 보지 않았으며, 절대존재(絕對有)의 발견이 결코 생성의 세계에 대한 포기나 멸시일 수 없음을 보여준다.

장되고 있다는 점에서 <絕對有>인 것이다. <絕對有의 철학>은 적어도 <相對有>와 대립하고 있는 <相對無>에 대해서는 관용을 베풀 수 있을 정도로 無에 대한 지배권을 확립하고 있다고 자부하는 듯하다.

필자는 중국전통시대의 <有의 철학>이 程伊川에 와서 일단 완결되고 있는 것으로 파악한다. 완결이 완성은 아니다. 程伊川의 <有의 철학>은 이전의 <有의 철학>에 대한 질적 비약임으로 해서, 또한 그의 철학이 이후 동아시아 전역에 걸쳐 오랜기간 끼쳐온 심각한 영향 때문으로 해서, 특히 주목할 만하다. 이정에 의해 <絕對有>로 파악된 理는, 이후 중국 및 동아시아 — 특히 한국 — 역사상에서, 사대부지식인의 救世意識과 결합됨으로써 강력한 名分論的 삶의 유형을 정착시켰으며, 不義와 不仁을 결코 용납하지 않으려는 강인한 정신의 철학적 기초로서 작용해 온 점은 높이 평가되어 마땅할 것이다.

일체의 비판/부정을 용납할 수 없는 이른바 <絕對有>란 과연 무엇인가? 우리가 과연 <絕對有>에 관해 말할 자격이 있는가? <絕對有>는 절대라는 그 본성 때문에 극도로 신비화될 수밖에 없다. 원칙적으로 우리는 직접적으로 이를 말하는 것조차 조심스럽다. 왜냐하면 이는 우리의 인식에 대상화되어 나타날 수조차 없는 것이므로 만약 나의 인식에 대상화되어 나타난다면 그것은 아직도 대립, 상대의 영역에 머물고 있는 有라는 점에서 이미 절대라고 부르기 힘들다. 따라서 인식에 의해 포착된 一切의 有는 <絕對有>가 아닌 것이다. 나아가 <絕對有 自體>라고 말할 수 있는 것이 있다해도 이를 <絕對有>라 표현하는 것도 사실은 어불성설이거나 독단일 수 있다. 왜냐하면, <絕對 그 自體>는 그것이 꼭 그렇게 불려야 할 이유를 넘어서 있기 때문이다. 그것이야말로 無라 불리야 옳을지도 모르는 것이다.

그러나, 그들은 말하고 있고 그것을 <有>라고 언명한다는 점에서 논리적 독단과 신앙적 폭력을 행사하고 있는 것처럼 보인다. 한발 양보하여 절대에 관해 무언가를 말할 수밖에 없음을 시인한다 하더라도 절대를 지시하는 모든 언어는 우리의 일상언어의 용법과는 다른 맥락임도 분명히 인정해야만 하는 것이다. 정이천이 “天理가 있다/존재한다.”라 했을 때의 존재의 의미는 이미 일상적 의미를 넘어서 있다. 더

구나 논증은 원천적으로 불가능하다. 입증되거나 반증될 수 있다면 이미 ‘相對’로 떨어진다. 언어가 궁극적 실재의 본성을 담아낼 수 있다는 주장 또한 일종의 독단에 불과하다. 더구나 ‘絕對有’로 포장된 정이천의 理가, 형식상에 있어서나 내용상에 있어서나 과연 ‘絕對’인지를 물을 수도 있다. 만약 그것이 단순히 중국의 ‘歷史的 現實(相對)’을 절대화한 것’에 불과한 것이라면 문제는 매우 심각해진다. 그것이 설사 ‘중국적 유토피아를 절대화한 것’이라해도 마찬가지다. 더구나 天理가 현실을 지배할 수 있는 권력을 부여받게 될 경우 문제는 더욱 심각해지게 되는 것이다.

과연 <有의 철학>이 주장하듯이 無가 우리의 삶으로부터 완전히 배제될 수 있을까? 중국전통시대의 <有의 철학>이 의심의 여지없이 有로 간주한 生成은 그 자체 내에 無를 숨기고 있는 것이 아닐까? 생성은 有와 無 사이를 왕래하는 과정이 아닌가? 또한 절대화된 <有의 철학>이 자신의 본래 의도와는 정반대의 결과 — 자연적 생명과 삶에 대한 억압 — 를 만들어내는 이유는 무엇인가? <有의 철학>이 주장하듯 ‘無가 없음’이 확실하다면, 왜 우리에게 無의 힘은 그토록 강하게 다가오는 것일까? <有의 철학>은 無를 배제하고 멸시하는 그의 자신만만함 속에 無에의 깊은 두려움을 숨기고 있는 것은 아닐까? <有의 철학>은 어쩌면 有로 포착된 자신의 존재가 無化될지도 모른다는 두려움에 잠겨있는지도 모른다. 그런 의미에서 <有의 철학>은 有자체를 두려워하고 있다고도 말할 수 있지 않을까? 어쩌면 <有의 철학> 그 자체가 거대한 無의 虛空 위에 떠 있는 외로운 섬에 불과한 것일지도 모른다. 無에 대한 철저한 자각이야말로 참된 의미의 有의 진실성과 승고함에 눈뜰 수 있게 해 주는 것이 아닐까? 따라서 無는 배제하거나 경멸해야 하는 것이라기보다는 우리에게 존재(有)의 가치를 일깨우고 삶에 대한 경건함과 有자체에 대한 겸손함을 가르쳐주는 진정한 스승일런지도 모른다. 물론 無의 효용성에 입각해서 <無의 철학>을 궁정하는 이와 같은 논리는, 그것이 또다른 <有의 철학>에 근거한 발상임으로해서 <無의 철학>을 올바르게 이해한 것은 아니다. 또한 이 세상 어느 한편에 <無의 철학>이 존재하는 한 <有의 철학>은 끝내 상대적 지위밖에 누릴 수 없을 것이다.

참고문헌

- 『張子全書』, 國學基本叢書, 商務印書館, 臺北, 1968.
- 『二程集』, 王孝魚 點校, 中華書局, 北京, 1981.
- 『莊子集釋』, 中華書局, 1961.
- 『晉書』 卷35, <裴頠傳> 속에 있는 <崇有論>.
- 湯用彤, 『理學·佛學·玄學』, 北京大出版社, 1991.
- 葛榮晉, 『中國哲學範疇史』, 黑龍江人民出版社, 1987.
- 劉康德, 「裴頠哲學史想補正」, 『中國哲學史』, 中國人民大學書報資料社, 復印報刊資料, 1985.
- 蒙培元, 「論郭象的玄冥之境」, 湯一介 編, 『中國傳統文化的再詮釋』, 北京大學出版社, 1993.
- 湯一介, 「郭象的莊子注和莊周的莊子」, 『中國哲學史研究』, 1983년.
- 張岱年, 「中國古代本體論的發展規律」, 『B5 中國哲學史』, 1985. 10.
- 余敦康, 「裴頠的玄學思想」, 『中國哲學史研究』, 1987년 4월.
- 馮憲遠·呂鴻儒, 「魏晉南北朝哲學中的物質概念」, 『中國哲學史』, 中國人民大學書報資料社 復印報刊資料, 1985.
- 심재룡 편저, 『중국불교철학사』, 철학과 현실사, 1994.
- 변희옥, 「宗密哲學에서 知의 역할과 의미」, 서울대 석사학위논문, 1994.
- 鎌田武雄, 「법계연기와 존재론」, 三枝充惠 편, 김재천 옮김, 『불교학세미나 1 - 존재론·시간론』, 불교시대사, 1995.
- Peter N. Gregory, "Tsung-Mi and the single word 'awareness (知)'", PEW 35-3, 1985.