

宋代 新儒學에 있어서 言語와 窮極的 實在 — 氣의 本性과 必然性 —

나 성
한신대 강사

일반적으로 “나무”와 “숲”的 관계는 개체와 집단간의 상호 보완적 관계를 나타내는 비유로서 많이 사용된다. 하지만 인식의 문제에 있어서는 이러한 보완성은 기대할 수 없어서, 흔히들 인식의 문제를 다룰 때, 나무는 보았지만 숲은 못보았다느니, 숲은 보았지만 나무는 못 보았다는 등의 평가를 하게된다.

시대적으로 先秦에서 南宋까지를 포괄하는 본 논문은 이 시대적 간격을 메꾸는 개개의 “나무”들(철학자들)은 다소 희생시키더라도 이 “나무”들을 잊는 신유학이라 불리우는 “숲”的 구성과 내용을 자세히 파악하려는 의도에서 써여졌다. 다시 말해, 본 논문은 송대신유학에 관한 기존의 이해에 대해서 품을 수 있는 여러가지 질문 중 다음의 세가지 의문을 해결하기 위한 시도에서 써여졌다. 첫째, 신유학이, 일반적으로 이해되어지듯이, 理學, 氣學, 心學으로 가름되어 질 수 있는가? 둘째, 그렇게 가름되어질 수 있다고 할 때, 이들을 대표한다고 일컬어지는 張橫渠, 程伊川, 程明道의 학문적 성격과 특징은 과연 무었인가? 셋째, 정씨 형제의 사상을 종합했다고 일컬어지는 朱子의 학문에 있어 종합의 구체적 내용은 무엇이며, 장횡거는 주자와 아무런 관련이 없는가?⁴⁾

4) 송대신유학의 이해에 관한 기존의 시각은 대충 두가지로 대표될 수 있을 것 같다. 위와 같이 신유학을 리학, 기학, 심학의 鼎立관계로 파악하는 것은 馮友蘭의 견해이고, 勞思光은 牟宗三의 또 다른 형태의 鼎立說을 수정 보완하여 발전적인 단일계통설을 주장한다. 다시 말해, 노사광은 송대철

이러한 질문과 의문에 대한 해답을 구함에 있어 본 논문은 氣이 해의 재조명(another look at ch'i)에서 단서를 찾으려 한다. 다시 말해, 필자는 氣하면 곧 “물질”을 떠올리는 현대의 氣에 관한 일방적인 이해 — 서양철학에 의해 오염된 이해 — 가 위에 제기한 의문들을 해결하는데 방해가 된다고 생각하고, 이에 대한 대안으로서 氣에 관한 중국인들의 고유한 이해를 개발, 해석하려 한다.

이러한 문제의식을 가지고 경전과 주석들을 살피던 중, 필자는 管子의 氣에 대한 기본적 견해가 정이천의 理의 개념 그리고 理와 같은 품격을 갖는 것으로 이해되어온 太極에 관한 朱子의 해석이 유사성을 갖고있다는 사실을 발견하게 된다. 다시 말해, 관자는 氣에 대해 “언표가 불가능한 것”(不可說)이라는 정의를 내리는데 반해,²⁾ 氣를 통해 만물의 생성과 현상을 설명하는 모순된 견해를 보여준다. 한편 정이천은 理는 “언표가 근본적으로 불가능한 것”(說則不可說)이라는 견해를 피력한다.³⁾ 주자는 태극에 대해 “無極而太極”(본질적으로 언표할 수 없으나 언표되어지지 않으면 안되는 것, ineffable but still effable)이라는 설명을 한다.

기존의 상식으로는 理와 氣는 서로 연결점을 찾기가 불가능한 두 가지 실체인데, 어떻게 고대의 중국인들은 양자에게 같은 성격을 부여했을까? 또는 어떤 이유로 언표불가능성의 주체가 氣에서 理로 전이되었으며, 또 어떤 이유로 현대에 와서 氣는 “물질”이라는 일방적 정의를 받아야만 했는가? 이와 같은 氣의 현실에는 어떠한 필연성이 내재해있는 것처럼 보이며, 이러한 필연성은 氣의 본성의 천착을 통해 규명할 수 있다고 생각한다. 아울러, 氣의 본성과 필연성의 천착은 위에서 제기한 송대신유학에 관한 핵심적 질문들의 해명과도 깊은 연관이 있다는 것이 본 논문의 기본입장이다. 이러한 관점

학의 문제가 우주론적 관심의 차원에서 형이상학적 단계를 거쳐 인간의 주체적 가치의 발견으로 발전한다고 주장하며, 각 단계를 개념상으로는 “天”, “理”, “心”으로, 인물상으로는 張載, 정이-주희, 정호로써 대표시킨다. 위에 제시한 질문들의 해명은 노사광이 제시한 가설의 타당성도 의심의 여지가 있음을 보여줄 것이다.

2) 『內業』.

3) 『遺書』 15.

에서 본 논문의 입장은 다시 정리한다면, 주자라는 하나의 “나무”와 그 “열매” 無極而太極을 제대로 이해하기 위해서는 先秦, 주로 전국 시대 아래의 氣에 관한 사상의 골자를 파악해야 한다는 것이다.

제 1 부 氣이해의 재조명

제1장: 氣개념의 번역 불가능성

氣라는 개념은 중국의 고대전적 가운데서 실로 다양한 대상을 지칭한다. 심리생리적 에너지, 구름, 돌과 같은 구체적 사물, 사계절, 인간의 일곱종류의 감정, 정신, 생명, 영적 존재(귀신), 대기, 분위기, 소리, 냄새. 심지어 氣는 “냄새 맡다”-勿氣-라는 동사로도 쓰인다.⁴⁾ 이러한 개별적인 의미들의 배후에는 氣란 운동성, 즉 활성을 가지며 우주와 신체에 편만하며 모든 현상을 형성하는 원인이라는 공통적 인식이 지배한다. 氣가 같은 이러한 특성은 況氣主義(pan-ch'iism)라는 술어로 요약할 수 있을 것 같다.

이러한 氣는 또한 다양하게 번역되어져 왔다: matter, energy, ether, vital force, vitality, physio-psychological energy, fluid, energising fluid 등등. 이러한 이해의 배후에 있는 공통점은 氣를 에너지나 流體와 같은 물질로 파악하는 것이다. 이러한 이해는 서양 철학의 입장(실체적 입장)을 반영한다. 다시 말해, 서양철학의 입장에서 氣를 우선 실체(substance)로 규정하고 에너지와 유체적 특성을 갖는 이 실체를 물질의 범주에 귀속시키는 것은 당연한 귀결일 것이다. 하지만 이러한 명쾌한 서양철학적 입장에서 氣를 파악하려

4) 『玉藻』.

는 것은 명백한 한계를 가지며, 이것의 무분별한 적용은 중국적 사고의 고유성을 말살시키는 결과를 초래했다. 다음의 이유들을 생각해 보자.

첫째, 이러한 실체적 또는 基體적 이해는 무엇보다도 氣가 동사로 도 쓰이는 경우를 해명할 수 없다. 둘째, 중국적 사고에서는 운동성을 갖는다고 하여 반드시 물질일 수는 없다. 예를 들어, 『禮記』에 의하면 “어머니가 돌아가신 뒤 그의 잔을 사용하지 말라. 왜냐하면, 어머니의 침(타액)의 氣가 잔위에 감돌고 있기 때문이다”⁵⁾라고 한다. 비록 서양철학적 범주에 따를 때, 운동이라고 하는 물질적 특성을 만족시키는 이 경우의 氣를 물질이라 할 동양인은 아무도 없다. 셋째, fluid, 유체라는 번역이 보여주듯이 氣는 운동성을 갖는데, 운동因과 운동을 구분하는 서양의 사고와 달리, 활성의 氣는 자신속에 다른 계기, 즉 운동因 또는 정신을 가질 수 있다. 氣 번역의 다른 경우의 하나인 vital force를 예로 들어 보자, 물질인 force 외에 氣는 vitality, 생명이라는 다른 계기를 갖고있는 것을 분명히 볼 수 있다.

이상의 이유로 해서, 필자는 氣의 실체적 이해(substantial approach)를 지양하고, 그 대안으로써 氣의 기능적 이해(functional approach)를 제안한다. 기능적 이해는 氣를 기능적 실재(functional reality)로 정의하고, 氣의 의미는 이것이 쓰이는 기능에 따라 변할 수 있다는 것을 인정하는 태도이다. 이 기능적 이해를 대표하는 방법으로 합리적, 표상적(representational), 관념적(ideational) 이해를 들 수 있다.

합리적 이해는 管子에서 시작하는 것으로, 운동을 속성으로 하는活性의 氣안에 합리적 방법으로 정신적 계기를 상정하는 세가지 태도를 말한다. 첫째, 관자는 氣안에 精이라는 정화된(rarefied) 상태를 상정하여, 氣를 상대적으로 조악하고 불순한 상태로 규정하고 이 精으로 氣의 본질을 삼았다. 자세히 말해, “其細無內, 其大無外”⁶⁾라는 설명이 마치 입자 같다고 하여 유물론의 이론으로 잘 못 원용되

5) 위의 책.

6) 『內業』.

기도 했던 우주에 편만한 이 精은 氣와는 구별되는 상태이나 氣에서 떼어 생각할 수 없는, 즉 氣의 다른 측면임을 알 수 있다. 둘째, “心靜氣理”⁷⁾에서 보여지듯이 인간의 마음의 성격도 활성적 氣로 파악한 관자는, 精의 경우와 같은 맥락에서, 이 운동적인 氣안에도 理라고 하는 질서적 상태를 상정했다. 셋째, 이 활성적 氣에 의한 현상의 생성을 상정하는 관자는 생성의 계기를 道라고 하는 氣의 본질적 계기으로 돌린다: “氣가 道를 얻으면 만물을 생성한다.”⁸⁾

앞에서 본 것처럼, 관자는 精-氣, 理-氣, 道-氣의 구조적 틀 속에서 氣를 파악하는데, 이것들은 體와 用, 본질과 현실의 관계를 의미하며, 뒤에 주자가 개념화하는 不相離, 不相雜(differentiated but inseparable)의 성격을 갖는 것을 볼 수 있다. 한가지 재미있는 현상은 관자는 氣라는 개념을 두가지 의미로 쓰고 있는 점이다. 하나는 위의 짹개념들에서 보이는 用으로서의 것이고, 다른 하나는 氣는 “언표가 불가능하다”(不可說)고 할 때의 것인데, 이것은 체용을 포괄하는 전일적인 것이다. 이러한 혼란이 일어나게 된 이유는 전일적(holistic) 氣에서 精, 理, 道를 귀납적으로 추출하여 體로 삼고보니 정작 氣는 用으로 강등되어진 결과이다.⁹⁾

7) 위의 책.

8) 위의 책.

9) 필자는 “전일적 氣”라는 개념을 제3의 개념으로 정의하고 싶다. 필자의 이해에 의하면 중국철학에는 제3개념을 갖는 개념이 세가지가 있는데 이들은 모두 氣와 관계된 개념들이다. 첫째는 心인데, 이것은 흔히 未發과 已發로 나뉘어지지만 그렇다고해서 心이 둘은 아니고 이들의 바탕에는 제3의 개념인 전일적 心이 있어 이들의 전일성을 보장해주고 있다. 마찬가지로 지각(의식)도 未發의 지각(원초적 지각)과 已發의 지각으로 나뉘어지지만 지각이 둘은 아니고 하나인 지각(전일적 지각)이 양자의 근저에 깔려있다. 셋째로 이러한 현상을 理-氣관계에서도 발견할 수 있다. 상식적으로 理-氣는 이원인 것처럼 보이지만 양자의 바탕에는 전일적 氣라는 제3의 개념이 양자의 전일성을 보장해주고 있다. 다시 말해, 理-氣는 전일적 氣의 두(체-용)측면인 것이다. 앞의 두경우와 달리 이경우에 이해가 잘안 되는 것은 氣개념이 두가지 의미(전일적 氣와 用, 즉 형이하의 氣)로 쓰이기 때문이고, 그 이유가 다름아닌 전일적 氣에서 理(체)가 귀납적으로 도출되어지고 用의 개념으로 여전히 氣를 중용하기 때문인 것으로 생각된다.

언급한 대로, 이러한 활성적(전일적) 氣는 현상의 원천, 즉 궁극적 실재로 여겨져왔는데, 이와 같은 보이지 않는(언표가 불가능한) 氣와 보이는, 드러난, 따라서 언표가 가능한 현상으로서의 氣로 이분되는 전일적 세계를 중국인들은 형이상-형이하, 微-顯, 幽-明등의 개념의 틀로 파악하였다. 이러한 개념의 틀을 대표하는, 즉 唐대 까지 가장 보편성을 가진 틀이 바로 莊子에서 유래하는 無-有의 도교적 틀이다. 관념적 이해는 전일적 氣의 세계를 위에서 본 것과 같은 精-氣, 理-氣, 道-器, 무-유, 형이상-형이하, 체-용등의 개념의 틀로 파악하고 前者에서 後者가 도출되는 것으로 설명하는 연역적 생성체계를 의미한다. 이러한 관념적 이해를 대표하는 것으로 王弼을 들 수 있는데, 그는 전일적 기의 세계를 義-言-象, 즉 원리, 언어, 현상의 삼원소로 구성된다고 설명했다. 그의 뜻은, 전일적 氣의 體는 인식이 불가능하지만 자신을 원리로서 현상속에 나타내기(현상은 원리의 들어남이기) 때문에, 현상(爻, 象)을 통해 나타난 원리를 개념(언어)을 통해 분석, 설명할 경우 원리(전일적 기의 체)를 우회적으로 파악할 수 있다는 것이다.¹⁰⁾ 다시 말해, 왕필은 전일적 氣의 현실을 관념적, 개념적 현실로 치환해서 이해할 것을 주장한 것이다.

이 관념적 이해는 본 대로 생성관계를 연역적으로 분명히 설명해주는 장점이 있지만, 이러한 연역적 설명속에서 이 설명의 모체인 氣는 그 활성을 희생당한 채 배경의 개념으로 전락되는 결점이 있다.

표상적 이해는 이것과는 정반대의 성격을 갖는다. 관념적 이해는 그 짹이 장자와 관자에서 보이기 시작한 후 『역전』, 『여씨춘추』, 『회남자』, 주역의 외경인 『乾鑿度』등에서 자리를 잡아가게 된다. 이러한 추세속에서 두드러지는 현상은 氣의 體, 즉 이것의 인식, 언표 불가능성을 神, 靈, 玄등의 초자연적 냄새를 진하게 풍기는 개념들로 이해하는 점이다. 王充은 활성을 무시한 채 氣를 이렇게 이해하는 조류를 “허망”한 것이라고 단정하고,¹¹⁾ 氣에게 그 본성인 활성을

본 논문의 의도중의 하나는 바로 氣의 성격을 둘러싼 이러한 문제를 해결하려는 것이다.

10) “明象”, 『略例』.

회복시킬 것을 주장한다. 그는 氣가 갖는 체용의 특성을 “자연무위”¹²⁾라고 설명한다. 다시 말해, 氣가 갖는 활성은 구름이나 연기가 그렇듯 “자연”적인 것이요, 이러한 활성적 氣가 현상을 생성하는 것은 계획하거나 의도하는 것이 아니라 절로 그런 것, 즉 “무위”라는 것이다.

왕충도 이 활성적인 氣가 인식, 언표가 불가능하다고 생각하는 점에 있어서는 예외가 될 수 없다. 하지만 그는 이점을 달리 표현한다. 왕충은 세계의 구조를 氣-象-形의 삼원소로 파악한다.¹³⁾ 다시 말해, 인식, 언표가 불가능한 氣에서 이것이 가능한 형체를 설명하는데 따른 논리적 비약을 메꾸기 위해 왕충은 사물의 형체적 이미지를 뜻하는 象¹⁴⁾이라는 설명적 장치를 동원한다. 이것은 氣가 형질화하기 전 단계를 의미하는데, 모든 형체는 반드시 이 단계를 거쳐야하지만 모든 象이 반드시 형체로 귀결하는 것은 아니라고 그는 설명한다. 왕충이 생각하는 象의 역할은 다만 발생론적 “징검다리”이지만, 방향을 바꿀 경우 이 것은 역으로 언표불가능한 氣를 인식하는 인식론적 “창구”의 역할도 할 수 있음을 볼 수 있다.

위에서 본 것처럼, 표상적 이해는 氣의 본질적 성격인 활성을 살리는 장점이 있지만 관념적 이해처럼 분명한 연역적 발생체계¹⁵⁾를 갖지 못하는, 즉 개념적 언표를 못하는 결점이 있다. 이로 판단하건대, 관념적 이해와 표상적 이해는 서로 보완적 관계에 있을 때, 궁극적 실재인 활성을 갖는 전일적 氣를 원만하게 설명할 수 있을 것 같다.

앞으로 보겠지만 송대 신유학은 활성적 氣의 이해를 둘러싼 이 상의 세가지 입장의 기초위에 펼쳐지게 된다.

11) 『論死』, 『論衡』.

12) 『自然』, 같은 책.

13) 『訂鬼』, 『論死』, 같은 책.

14) 氣를 어떻게 이해하느냐에 따라 象의 의미도 다름을 주의하라. 다시 말해, 관념적 이해에 있어서 象은 현상, 즉 형체를 의미했지만 표상적 이해에 있어서 象은 형체적 이미지를 의미한다.

15) 예를 들어, 『역전』에 나오는 “太極生兩儀, 兩儀生四象, 四象生八卦” 같은.

제2장: 궁극적 실재를 둘러싼 논의: 장재, 정이천, 정명도

1) 장재: 氣

그는 氣에 의한 생성을 설명하면서 太虛, 즉 기의 체에서 기가 모여 사물을 형성하는 것을 “물이 얼어 얼음이 되는 것”과 같다고 하고, 나아가 태허가 “清, 虛, 一, 大”의 모습을 갖는다고 주장했다. 이런 이유로 인해 장재는 그의 뜻에 반해 유물론자라는 아주 불공평한 평가를 받아왔다. 이러한 불행한 결과를 초래하게 된 데에는 다음의 세가지 이론적 근거가 뒷바침하고 있다.

첫째, 북송의 주도적인 사회적 분위기는 중국의 문화적 주체의식의 자각이라 할 수 있다. 이러한 민족주의적 분위기는 장재로 하여금 전일적 氣의 전통적인 틀인 無-有 조차도 그것이 도교적이라는 이유로 거부케 하였다. 이에 대한 장재의 대안은 표상적 이해에 입각한 有-有의 틀이다.¹⁶⁾ 이것을 통해 장재는 비록 인식과 언표가 불가능하더라도 궁극적 실재는 없는 것(non-being)이 아니라 분명히 있는 것, 하지만 구체적으로 있는 實有가 아니라 妙有라는 것을 표현하려 했다. 그러나 그의 의도와는 반대로 그는 묘유인 氣를 실유로 만들어 버리고 말았다.

둘째, 그렇게 된 이유는 다음과 같다. 위에서 언급한 대로, 왕충의 표상적 이해가 갖는 象이라고 하는 설명적 틀은 원래 발생론적 “정검다리”였다. 여기에 내재하는 인식론적 “창구”로서의 가능성을 최초로 이용한 사람은 당의 孔穎達이었다. 그는 無, 기의 체(원칙적으로 인식불가능한)의 象, 즉 형체적 이미지가 “至精, 至變”하다는 주장을 하였다.¹⁷⁾ 한 편, 이러한 이론은 북송으로 이어져 韓康伯 易說의 북송판 주석속에 “無可爲象”(無도 象을 가질 수 있다)는 주장을 발견하게 된다.¹⁸⁾

16) “盈天地之間者, 法象而已. 文理之察, 非離不相覩也. 方其形也, 有以知幽之因. 方其不形也, 有以知明之故.” 『태화』.

17) 『周易正義』.

18) 그러나 흥미롭게도 같은 귀절에 관한 남송부터 청대까지의 주석은 공통적

셋째, 이러한 입장을 정당화하기 위해 장재는 象에 관한 다음과 같은 이론을 제시한다. 아무리 언표와 인식이 불가능한 형이상적 존재라고 하더라도 그것에 대해서 우리가 이름을 붙일 수 있다면 우리는 그것에 대한 어떤 형체적 이미지, 象을 가질 수 있다. 象이 고갈될 경우에는 이름으로 돌아가 다른 象을 구하면 된다. 형이상의 존재를 이해하려는데 어찌 감각에만 의존하겠는가!¹⁹⁾ “清, 虛, 一, 大”라는 氣의 체에 관한 기술은 이러한 이론적 바탕위에서 탄생한 것 같다.

이것들 외에 장재의 철학은 많은 논리적 불일치의 오류를 갖고 있는데 그 대표적인 것이 惡의 문제이다. 장재는 氣의 체인 태허를至善한 것으로 상정하고 仁이라는 도덕가치로 대표시킨다. 그가 이상으로 삼았던 것은 우주적 보편적 氣의 본질인 이러한 도덕가치가 氣化의 특수화과정을 통해 현실에서 막힘없이 실현되는 것이었다. 이러한 이상사회를 그린 것이 그의 <西銘>인데, 장재는 다른 곳에서 이러한 현실사회를 “본체의 찌꺼기”²⁰⁾라고 표현한다.

이와 같이 현실에서 어쩔 수 없이 존재하는 惡의 가능성을 설명하기 위해 장재는 “개체는 虛와 氣가 합해서 이뤄진다”²¹⁾는 주장을 한다. 여기에 담긴 뜻은 우주적 氣의 특수화로서의 개체에는 우주적 기가 갖고 있던 체와 용의 측면이 상속된다는 것으로, 이때 체는至善을 상징하고 용은 악의 가능성을 상징하는 것으로 보인다.²²⁾ 다시 말해, 장재는 악의 가능성을 기의 용에서 찾았다.

으로 “無不可爲象”이다. 嚴靈峰편 『역학집성』 참조.

- 19) “故形而上者，得詞斯得象。但於不形中得以措詞者已，是得象可狀矣....若以耳目所及求理，則安得盡。如言寂然湛然，亦須有此象。有氣方有象。雖未形，不害象在其中。”『繫辭 下』。
“形而上者，得意斯得名，得名斯得象。不得名，非得象者也。故語道，至於不能象，則名言亡矣。”『天道』。
- 20) “萬物形色，神之糟粕。”『태화』。
- 21) “合虛與氣有性之名。”『태허』。
- 22) 장자는 氣의 용이 악의 가능성을 갖는다는 사실을 정당화하기 위해 기의 조화로운 운동을 의미하는 太和(용)를 부정적 시각에서 “서로 공격하고 빼앗는 욕구-攻取氣之欲-라고 기술한다. 『誠明』참조。

이 것외에 장재는 “性과 知覺이 합쳐 心을 이룬다”²³⁾든지 “마음은 性과 情을 통괄한다”²⁴⁾는 통찰력있는 주장을 하였지만 궁극적 실재의 이해를 둘러싼 철학적이기 보다는 詩적인 그의 순진성이 그를 유물론자로 오해시키는 결과를 가져왔고 이 와중에 그의 사상은 홀대를 받게되었다고 주장해서 지나침이 없을 것 같다. 결론적으로, 장재의 표상적 이해는 氣의 활성은 살렸지만 이것을 살리려는 와중에 체와 용을 혼동한, 다시 말해 체를 용의 차원으로 강등시킨 오류를 범했던 것이다. 우리는 이와 같은 장재의 실패에서 표상적 이해의 한계를 발견하게 된다.

2) 정이천: 理

이전에, 橫渠는 “투명하고, 비어있고, 전일하고, 위대함”(淸, 虛, 一, 大)을 얘기했는데, 伊川은 이것을 비판했다....원래 橫渠는 이것들을 가지고 “형이상”을 얘기하고자 했는데, 결과적으로 이 것들은 “형이하”가 되어버리고 말았다.²⁵⁾

주자가 전한 위의 인용문에서 판단할 때, 정이천은 횡거의 문제의 핵심을 정확히 지적하고 있는 것 같다. 횡거가 갖는 문제의 근본이 氣의 표상적 이해에 있다고 판단한 정이천은 王弼에서 前例를 볼 수 있는 관념적 이해를 해결책으로 제시하였다. 다시 말해, 전일적 氣의 세계는 표상적으로 이해할 것이 아니라 개념적으로 이해해야 氣의 體, 즉 궁극적 실재의 언표불가능한 품격을 유지할 수 있다고 생각한 정이천은 이 세계를 앞에서 예를 보아 온 道(理)와 氣, 體와 用, 顯과 微의 구조로 파악했다. 이 道의 근본적 성격, 즉 道가 體와 微일 수 있는 자격을 정이천은 활성적 氣의 질서적인 운동—“一陰一陽之謂道”(the successive alternation of yin and yang)—에서 찾

23) “合性與知覺有心之名.” 『태허』.

24) “心統性情.”

25) “渠初云淸虛一大，爲伊川詰難...渠本要說形而上，反成形而下.” 『주자어류』

았다.²⁶⁾ 여기에서 우리는 관자의 합리적 이해의 전통을 볼 수 있는데, 정이천은 이 理야말로 우리의 궁극적 실재로서 “언어의 영역을 초월한다”(說則不可說)고 주장한다.

정이천은 구별은 되나 분리할 수는 없는 본체와 현상과의 사이-體用一源, 顯微無間-²⁷⁾는 실제로 自在(transcendence), 의존(dependence), 선후(priority)의 관계로 세분된다고 주장한다.²⁸⁾ 자세히 말해, 理는 氣에 대해서 독립적(구별됨)이면서도 氣의 맥락에서 떼어 생각할 수 없는 것(의존적) 이지만, 논리적으로 볼 때, 理는 결국 氣에 앞설 수 밖에 없다는 것이다.

정이천은 이러한 궁극적 실재 理로 부터 인간의 존재 및 도덕의 당위성을 연역하여 하였다. 이러한 입장에서 소우주인 인간의 존재를 대우주에 종속시킨 정이천은 인간존재에 있어서 대우주의 품격을 대표하는 것이 性이라고 생각했다. 다시 말해, 그는 초월적 실재의 내재적 顯現이 바로 性이라고 생각한 것이다. 이러한 입장에서 그는 “性則理”²⁹⁾ “性是至大者,”³⁰⁾라는 주장을 한다. 이러한 연역적 사고를 바탕으로 하는 이천의 기본적 태도는 그의 사상전반에 적용되는데, 다음의 두 가지 점에서 그 결과를 볼 수 있다.

첫째, 정이천은 자아에 있어 존재중추인 心보다도 性의 개념에 더 큰 비중과 가치를 부여하였다. “心小性大”³¹⁾라는 주장을 이 생각을 반영하는데, 그는 우선 心의 두 양상인 未發과 已發을 분리하여 전자의 성격을 性, 후자의 성격을 心으로 규정하였다.³²⁾ 다시 말해, 그

26) “一陰一陽之謂道, 此理固深. 說則不可說. 所以陰陽者道.” 『유서』 15.

27) 『周易程子傳序』.

28) “且如性何須待有物, 方指爲性. 性自性也...某所言見者理也.” <유서> 18.

“離了陰陽更無道.” 같은 책 15.

“有理則有氣.” <經說> 1.

29) 같은 책 18.

30) “夫人之性至大矣.” 같은 책 25.

31) 같은 책 2上.

32)呂大臨에게 보낸 편지(『문집』 5)에서 이천은 이 생각을 바꿔 양자(미발, 이발)가 다 마음이라고 주장하지만, 그 생각의 구체적인 내용은 알 수 없고, 또 앞으로 다를 주자의 이천에 대한 비판도 그의 원래의 생각을 겨냥하고 있다.

는 내재적 天理인 性의 존재상태를 대상(外)의 촉발(感)에 의한 주객분열이 일어나지 않은 未發이라고 생각했다.

둘째, 이 것은 정이천이 생각하는 心의 본질이란 주객분열에 의한 인식기능이며, 그 속성은 인식작용에 따르는 주체적 반응, 즉 감정(情)이라는 점을 알려준다.³³⁾

셋째, 따라서, 이천은 天理인 性의 보존을 목표로 하는 도덕적 수행에 있어서 대상(外)에 의해서 본성(內)이 혼탁해지는 것을 방지하는 것과 불가피하게 일어나는 情의 단초를 통제하는데³⁴⁾ 역점을 두었다. 다시 말해, 그는 자아의 영역을 内, 外로 나누고 内(理, 性)은 善, 外(氣, 心, 情)은 惡의 가능성이 존재하는 것으로 여겼다.

넷째, 이 결과, 이천의 사상에서는 心의 본질, 즉 존재를 대표하고 그 동일성을 유지시켜주는 보루가 논리적으로 증발해 버리고 말았다.

결론적으로, 전일적 氣에 있어서 체와 용을 구별하지 못한, 자세히 말해, 구별하는데 실패하여 궁극적 실재의 품격을 손상시킨 장재의 표상적 이해에 대한 대안으로 관념적 이해를 제시한 정이천은 우선 급선무인 궁극적 실재의 품격을 회복하는 데에는 성공을 한다. 하지만, “一源, 無間”의 원칙에도 불구하고 체와 용의 사이는 벌어져만 가 체와 용도 둘로, 理와 氣도 둘로, 性과 心도 둘도, 性과 情도 둘로, 心도 둘로 나뉘는 명백한 이원론을 초래하게 되었다. 이러한 와중에서 자아의 논리적 기반도 상실하게 되고, 무엇보다도, 전일적 氣의 전일성(holism)과 활성은 희생되어져 이것의 구체화인 性은 한낱 개념으로 전락하고 만다.³⁵⁾ 이러한 점들은 전일적 氣를 이해하는데 있어 관념적 이해가 갖는 명백한 한계이다.

33) 정이는 情의 성격을 “感於外而發於中”(『유서』 18)이며 “既思卽是已發, 思與喜怒哀樂一般”(같은 책)이라고 규정하여 情, 思, 已發의 의미를 동일시 한다.

34) “察識端兒.”

35) 이 문제, 즉 性이 개념일 수 만은 없다는 것을 인식하고 있는 정이천은 性을 “有物”(무엇인가 주체가 존재한다)고 표현한다. “然靜中須有物始得.” 같은 책 18.

3) 정명도: 心

“形이상은 道라고 하고, 形이하는 器, 구체적 사물이라 한다.”
만일 어떤 사람 처럼 “清, 虛, 一, 大”를 가지고 天道라고 생각하는 사람이 있다면, 그는 器를 가리키는 것이지 결코 道를 가리키는 것은 아니다.³⁶⁾

만일, 어떤 사람이 그랬드시, 하늘을 바깥에 두고 인간은 하늘을 포용할 수 없다고 주장한다면...이것은 이원론(二本)을 의미한다.³⁷⁾

위의 인용문들이 보여주듯이, 정명도도 장재의 근본적 문제가 궁극적 실재의 언표불가능한 품격을 확보하지 못했다는 점이라고 생각한다. 이점에서 그는 정이천과 생각을 같이한다. 하지만 문제의 원인에 있어서, 정이천은 전일적 氣의 표상적 이해에 있다고 판단하고 관념적 이해를 제시한데 반해, 정명도는 자기 아닌 밖에서 궁극적 실재를 찾는데 있다고 생각하고 자신 안에 궁극적 실재를 옹립할 것을 주장한다. 다시 말해, 궁극적 실재를 밖에 두고 이것을 연역하는 주지적 방법이 아니라 활성을 갖는 전일적 氣의 현실을 인간의 心에서 찾고 또 이 현실을 默識을 통해 인식하는 체험적 방법을 주장한다. 정호는 心이 갖는 전일적이고 활성적인 氣의 성격을 易으로 규정하고 다시 易의 본질을 삶의 의지(生意)에서 찾았다.³⁸⁾ 정호는 인간의 궁극적 실재인 이 心은 모든 이치를 자신안에 다 갖추고 있는 것으로서 이 心이 바로 理라는 주장을 펼쳤다. 한결음 더 나아가 정호는 객관적 세계를 이 心에 종속시키는 유심주의를 주장한다.³⁹⁾ 이러한 입장에 서서 정호는 장재와 정이의 철학을 비판한다.

전일적 氣의 해석에 있어서, 장재철학의 문제점은 체와 용이 구별되지 않는 것이라면 정이천의 문제점은 “一源,” “無間”的 원칙에도

36) “形而上者謂之道, 形而下者謂之器.若如或者, 以清虛一大爲天道, 則以器言, 而非道也.” 같은 책 11.

37) “若如或者別立一天, 謂人不可以包天, 則有方矣.是二本也.” 같은 책 11.

38) 같은 책 11.

39) “只是人爲天之心.是心之動, 則分了.天爲上, 地爲下.” 같은 책 2下.

불구하고 체와 용이 분리되는 것이었다. 이 결과, 목격한 대로, 정이천의 철학은 内-外, 性-心, 또는 心자체내의 “분리”로 점철되었다. 이러한 철학적 문제를 의식한 정명도는 체와 용, 顯과 微, 본체와 현상 사이의 완전한 일치를 주장한다.⁴⁰⁾ 다시 말해, 道외에 달리 器가 있는 것이 아니고 器외에 달리 道가 있는 것이 아니라는 것이다. 이 주장의 의도는 인간의 心(器)이 바로 道요, 道가 바로 인간의 心이라는 사실을 나타내려는 데에 있다.

이 주장의 이해를 돋기 위해 管子의 “心靜氣理”의 의미를 생각해보자. 마음이 고요해져 氣의 운동(用)이 질서를 갖게되어 體의 계기리를 갖게되었을 때, 理와 氣의 계기는 心이라고 하는 통일적, 전일적 氣의 구별되는 두 계기일 뿐 양자가 서로 떼어지는 것은 아니다. 다시 말해, 전일적 氣(心)안에서 氣도 心이고 理도 心인 한에서 理와 氣, 體와 用, 内와 外는 일치한다. 하지만, 정이천은 이때 理를 性, 内로 氣(용)를 心, 外라고 간주하여 자아를 양분하였고 후자만을 주체로 인정하는 오류를 범했던 것이다. 이러한 문제점들을 의식한 정명도는 장재에게 보낸 『定性書』에서 이러한 분리의 포기(兩忘)를 통한 양자의 일치를 주장한다.

정이천은 인식에 있어서도 内外의 분리를 의미하는 주객분열을 전제로 했다. 이에 대해, 정명도는 인식의 본질이란 内外의 분리가 아니라 주체가 대상을 있는 그대로 받아들여 그 본질을 실현하는 成物에 있다고 주장하여 内外合一을 이상으로 하였다.

근본적으로 분열을 용인하지 않는 이러한 생각은 도덕수행에도 반영된다. 내외, 주객을 분리하는 정이천에 있어서는 惡의 가능성이 주객의 분열에 따른 인식(心)과 이에 따르는 情의 발생, 즉 已發에 있다고 보고, 도덕적 수행을 未發時의 기상보존에 주력하였다. 이에 반해, 원래 분열이 없었고 인간의 心이 바로 道라고 생각한 정명도는 惡이란 주체적 상태의 우연적 혼탁과 나태에 의하여 兩忘하지 못하여 主客, 内外가 분열하고 결과적으로 成物하지 못하는 것이라고 생각했다. 따라서, 그는 도덕적 수행이란 心, 즉 전일한 氣가 道

40) “器亦道, 道亦器.” 같은 책 1.

요 理라는 것-心卽理-을 깨닫고, 이러한 사실로 해이한 마음을 환기시키면(默識을 통한 체험) 정이천이 주장하는 그러한 인위적인 도덕적 노력은 필요없게 된다고 생각한다.⁴¹⁾

장재와 정씨형제들 사이에 진행된 전일한 氣의 해석을 둘러싼 논의는 다음과 같이 정리할 수 있겠다. 장재의 표상적 방법은 氣의 활성을 살릴 수 있는 장점이 있으나, 반면 체와 용을 분간 못하여 체를 용으로 강등시키는 결점이 있다. 언표성을 강점으로 하는 정이천의 관념적 방법은 체와 용은 명백히 구분할 수 있고 이를 통해 대우주에서 소우주로 이어지는 연역적 생성관계는 분명히 설명할 수 있으나, 반면 氣의 활성을 희생시키고 이원론으로 흐르는 결점이 있다. 정명도의 체험적 방법은 활성도 살리고 이원론의 위험도 막을 수 있는 장점이 있는 반면 체와 용의 계기를 이론적으로 구별(언표)하지 못하여 존재론적 설명을 하지 못하는 결점이 있다.

이상의 논의로부터 우리는 궁극적 실재인 전일적 氣의 설명을 둘러싸고 벌어지는 활성적 전일성과 언표성, 체험과 언어(개념) 사이의 근본적인 모순적 긴장을 발견하게 된다. 언표성과 활성, 전일성을 다 살리려면 궁극적 실재성을 상실하게 되고(장재), 활성과 전일성을 보전하기 위해 언표성을 유보하면-체험-, 궁극적 실재에 대해 이론적 설명이 불가능하고(정명도), 언표성을 살리면 氣의 활성과 전일성은 깨어지나 궁극적 실재의 궁극성은 확보할 수 있다(정이천).

전일적 氣를 둘러싼 이러한 특성들에 대한 자각은 주자로 하여금 우선 궁극적 실재를 대우주와 소우주에서 따로 따로 추구케하고, 아울러 각 단위속에서도 궁극적 실재를 체험과 개념(언어)의 긴장 가운데에서 설명하게 한다.

41) “不須防檢, 不須窮索.” 같은 책 2上.

제2부 주자에 있어서 궁극적 실재: 긴장과 이중구조

제3장: 心(전일적 氣)과 그 원리(體), 性

[性이나 仁과 같은] 철학적 술어를 정의하기란 좀처럼 쉽지 않다....默識만이 그들을 분명히 파악하는 유일한 길이다.⁴²⁾

[궁극적 실재를 인식할 때] 표현을 해 내고 이름을 지어 내고 해야만 분명히 이해할 수 있다.⁴³⁾

한마디로 말해, 주자철학의 성격은 위의 인용문이 함축하는 체험과 언어(지성), 전일적 氣의 활성과 언표성의 긴장으로 구성된다. 이러한 긴장은 1169년에 이루어진 주자의 깨달음, 즉 그토록 신봉했던 정이천의 心에 관한 中和, 未發已發說이 결국 이원론적 인식설⁴⁴⁾이었다는 깨우침과 이것을 극복하겠다는 의지의 소산이었다. 정이천 사상이 이원론적 인식설로 전락하게된 근본적 원인은, 언급한 대로, 전일적 氣의 관념적 이해와 이에 따른 연역적 체계에 있었다. 이 체계는 인간존재의 근거와 그 도덕적 정당성을 性이라는 개념에서 찾기 때문에 이 안에서 心은 性에 비해 부차적이고 기능적인 종속적 역할 밖에는 갖지 못했다.

주자의 생각에 따르면 이러한 연역적 체계의 근본 오류는 인간 존재를 대우주에 종속시켜 그것의 연속성으로만 간주하는데 있다.

42) “名義之語極難下...此等且要默識心通.” 『주자어류』 5.

43) “說得出, 又名得出, 方是見得分明.” 같은 책.

44) “又因程子, 凡言心者皆指已發而言. 遂目心爲已發, 性爲未發.” 『주자대전』 8.

다시 말해, 인간의 존재는 연속성 뿐만 아니라, 소우주로서 하나의 독립된 활성적이고 전일적인 氣의 체계라는 점을 간과했다는 것이다. 즉, 인간의 존재근거와 정당성은 활성적이고 전일적인 氣를 본질로 하는 心에서 찾아야 한다는 것이다.⁴⁵⁾ 여기에서 주자의 관심은 활성의 氣, 心을 어떻게 자아의 주체로서 확립할 수 있겠는가? 와 이 언표 불가능한 心을 어떻게 체용관계인 性, 情으로 설명할 수 있겠는가? 하는 점이다. 이러한 문제들을 해결하는 과정에서 주자에게 도움을 준 것은 『중용』의 “心體流行”, 즉 활성적 心의 본체에 관한 생각과 장재의 “心統性情”이다. 주자는 이 문제들을 統字를 새롭게 해석함으로써 해결한다. 첫째는 統兵의 統인데,⁴⁶⁾ 주자의 뜻은 心이 이천이 생각하는 것처럼 인식기능만을 갖는 것이 아니고, 군대를 통솔하듯 인간의 모든 기능을 통괄하며 존재를 대표하는 보루라는 것이다. 둘째는 兼인바 心은 性, 情을 겸한다는 뜻이다.⁴⁷⁾ 다시 말해, 이천이 생각한 것처럼 心이 性과 心(情), 또는 未發과 已發로 나뉘는 것이 아니라 즉 心이 바로 性이고 또한 情이라는 것이다. 즉 未發의 心이 性이고 已發의 心이 情이라는 것이다. 이 문제를 설명하기 위해 주자는 心이 갖는 활성적 氣의 성격을 의식, 지각 (consciousness)으로 환원한다.

이천도 “有物, 무엇인가 존재한다”로 암시했드시 性의 본질은 개념만이 아니었다. 이 문제는 장재에게서 유래하는데, 그는 “性과 지각(의식)이 합쳐서 心을 형성한다”고 주장했다. 주자는 이 주장이 마치 性과 지각이 별개인듯한 인상을 준다고 불만을 표하며 性의 존재방식이 바로 의식, 즉 원초적 의식(primal consciousness)이라는 주장을 한다. 원초적 의식이란 의식의 대상이 외물이 아닌 자신인 경우, 즉 자기지향적인 의식을 말하는데, 주자는 이것을 所覺과 能覺의 일치로써 표현한다.⁴⁸⁾ 주자는 나아가서 이 원초적 의식

45) “人多說性, 方說心.看來, 當先說心.” 『어류』 5.

46) “統, 如統兵之統, 言有以主之也.” 같은 책 98.

47) “統, 猶兼也.” 같은 책.

48) “所覺者是心之理, 能覺者是氣之靈.” 같은 책 5. 여기에서 心之理와 氣之靈은 모두 氣의 體를 가리키는 것으로 동일하다.

이 性이되는 이유는 이 의식의 대상인 자신이 도덕적 가치이기 때문이라고 설명한다.⁴⁹⁾ 다시 말해, 주자에 있어 性의 본질은 의식이고 이 의식의 본질은 도덕가치인 것이다. 원초적 의식에 있어서 心과 性은 하나인데 구별하자면 心은 능각(what is feeling)을 가리키고 性은 소각(what is felt)을 가리킨다고 주자는 설명한다. 주자는 性, 心의 이러한 不相離, 不相雜의 관계를 가리켜 “하나인 것 같지만 둘이고, 둘인 것 같지만 여전히 하나”라고 표현한다.⁵⁰⁾

이 性이 情으로 전환하는 계기가 바로 인식(지각)인데, 인식에 있어서 주자는 정명도의 생각인 兩忘과 成物의 이상을 추구한다. 사리와 사욕을 떠나 內外의 구분을 버리고 사물을 있는 그대로 받아들여 사물의 본질을 이루는 것을 인식(지각)이라고 주자는 생각한다.⁵¹⁾ 주자는 이러한 心의 이상을 거울에 비겨 설명한다. 다시 말해, 주동적으로 사물을 찾아서 비추는 것이 아니고 사물이 나타나면 그제야 비추는 거울의 기능에서 주희는 心의 이상을 발견하는 것이다.⁵²⁾ 이 때, 사물의 본질에 대한 주체적 반응이 情인데, 이는 인간의 내재적 가치(性, 理)가 외재적 가치를 인지하고 感情의 형태로 자신을 표현하는 것을 뜻한다.⁵³⁾ 이로 판단해볼 때, 주희에 있어서 인식은 대상의 내재화와 주체의 외재화가 일치하는데서 발생한다고 생각할 수 있을 것 같다. 性, 情에 있어서도 주자는 “一而二, 二而一”的 관계를 추구한다.⁵⁴⁾

이와 같이 性에서 情으로의 막힘없는 전이적 발현을 통해서 主客의 일치와 成物을 이루는 心은 인간의 궁극적 실재를 이루며, 이 점을 주자는 정명도와 함께 心이 바로 理⁵⁵⁾라고 표현한다. 이러한 心을

49) “覺者是覺得箇道理...這便是仁” 같은 책 101.

50) “大抵心與性，似一而二，似二而一。” 같은 책 5.

51) “以物觀物，無以己觀物。” 같은 책 11.

52) “人心如一箇鏡...人心本是湛然虛明，事物之來，隨感而應，自然見得高下輕重。” 같은 책 16.

53) “性只是理，情是流出運用處。心之知覺卽所以具此理，而行此情者也。” 『대전』 55.

54) “性情則一。” 『어류』 5.

55) “心與理一。” 같은 책 5.

주자는 티끌없이 맑은 거울에 비교한다.⁵⁶⁾ 티끌이 암시하듯이 주자의 사상에 있어서 惡은 정명도와 마찬가지로 해이된 마음이라든지 사사로운 마음 등 주체적 계기에서 발생하며, 따라서 도덕적 수행도 理인 心을 點檢하거나 또는 나태하고 해이된 마음에 心이 곧 理인 사실을 환기시켜 주는 것으로 족하다고 주장한다.⁵⁷⁾

그러나 주체의 “티끌”로 인해 成物을 이루지 못했을 때 체용 및 주객은 분리되어 二元을 이루게 되며 궁극적 실재는 心의 체, 즉 性으로 축소되어 진다. 이때 性은 인간의 윤리적 당위성을 설명할 수 있는 최후의 근거이며 윤리적 현실의 가능근거이다. 이런 의미에서 性은 理가 된다.⁵⁸⁾ 그러나 주자에 의하면 있는 것은 오직 心일 뿐 性은 실재로 존재하지 않는다.⁵⁹⁾ 性은 다만 인간이 윤리적이기 위해서 하늘의 이름으로 정당화시키는⁶⁰⁾ 논리적 요청일 뿐이다.

이상에서 볼 때, 주자의 철학의 본질은 명백하지만 구체적 언표가 불가능한 도덕적 가치를 갖춘 心과 이것의 존재를 설득시키기 위한 설명적 장치 性이 惡의 존재를 매개로 하여 긴장관계를 이루는 데에 있는 것 같다. 이런 의미에서 주자의 철학은 心性學이라 해야 올바를 것 같다.

그러나, 논리적 또한 도덕적 요청인 性의 존재를 설득시키기 위하여 주자가 사용하는 언어(비유)들-불꽃, 씨앗, 달빛, 만두속, 물속의 보석 등등-의 강력한 효력으로 인해 이러한 긴장은 깨어지고, 그 결과 오히려 性의 존재가 心을 압도하게 된다. 그 좋은 증거가 주자의 철학이 그가 극복하려고 노력했고 또 극복을 한 정이천의 철학과 함께 性卽理를 표방하는 性理學으로 이해되어 온 점이다. 아울러 주목할 만한 사실은 이른바 세간에서 주자와 學問的으로 대립관계에

56) “心猶鏡也.但無塵垢之蔽，則本體自明，物來能照。”『대전』49.

57) “學者須常存此心....緣這道理，不是外來物事，只是自家本來合有底，只是常常要點檢。”『어류』9.

58) “性卽理也。” 같은 책 5.

59) “本無是物。” 같은 책 74.

60) “心者，天理在人之全體。” 같은 책 60.

“得之於天而具於心者。” 같은 책 98.

있다고 이해되어져 온 王陽明이 『朱子晚年之定說』을 지어 자신의 주장을 합리화 하려했던 것은 다름아닌 주자의 心卽理 사상의 측면이었다는 점이다. 이런 관점에서 본다면, 양명의 사상은 주자사상의 한 부분이었다고도 말할 수 있을 것 같다.

제4장: 전일적 氣, 無極과 그 體, 太極

원래, 음양과 태극의 관계를 언어로 표현하는 것은 좀처럼 쉬운 일이 아니다.⁶¹⁾

[어떤 대상을 인식할 때] 만일 언어로 표현만 할 수 있다면, 우리는 그것을 이해할 수 있다. 단순히 많은 사물을 관찰만 하는 것은 아예 관심을 갖지 않는 것 만도 못하다....하지만 모호해서는 안되고, 개념을 분명히 정의하는 데 유의해야 한다.⁶²⁾

여기에서 주자가 목적하는 것은 전일적 氣에 관한 정이천의 이원론적 경향과 정호의 극단적 일원론의 극복이다. 전술한 바와 같이 정이의 철학은 一源, 無間이라는 기본입장의 천명에도 불구하고 전일한 氣에 있어서의 체-용, 顯-微의 틀은 이원화하는 인상을 준다. 정이천은 이러한 인상을 지우면서도 양자 사이의 연역적 질서를 유지하기 위해 自在, 依存, 先在의 설명을 동원했다. 주자의 진단에 의하면 관념적 이해가 갖는 이러한 문제는 전일적 氣의 성격을 절반만 이해했기 때문이라는 것이다. 전일적 氣는 관념적(연역적)으로 뿐만 아니고 활성적(귀납적)으로도 조명을 해야 한다고 주자는 생각한다. 이러한 입장을 그는 “自下推而上去, 自上推而下來”, “有理則有氣, 有氣則有理”라고 표현한다. 다시 말해, 주자의 생각에 의하면 정

61) “陰陽太極之間, 本自難下語.” 『대전』 42.

62) “只管說出語言, 理會得. 只見事多, 却不如都不理會得底. 又曰, 然亦不可含糊, 亦要理會得箇名義著落.” 『어류』 4.

이천의 문제점은 전일적 氣를 “自上推而下來” 또는 “有理則有氣” 일변도로 이해했기 때문이라는 것이다. 여기에서 주희가 상정하는 理와 氣의 관계는 존재의 측면에서는 氣가 먼저이나 논리의 측면에서는 理가 먼저라는 것이다.⁶³⁾ 따라서 원만한 이해가 되기 위해서는 두측면을 모두 고려해야한다는 것이 주희의 입장이다. 먼저 전일적 氣를 귀납적 방법에 따라 조명해 보자.

활성을 본질로 하는 전일적 氣는 삼라만상을 창조하는 주체로서 만상의 궁극적 실재(태극)이다. 주자는 이것을 “太極只是一個氣”라고 표현한다.⁶⁴⁾ 이 전일적 氣의 내용을 자세히 들여다 보면, 이 것은 음양의 二氣로 분해되는데, 이 음양은 정적인 것이 아니고 끈임없는 動, 靜의 반복을 본질로 한다. 전일적 氣의 활성은 따지고 보면 二氣 사이의 감응을 속성으로 하는 이 반복운동으로부터 유래한다.

이 활성의 운동에는 일정한 질서 理, 道가 있는데, 주자는 이 질서의 성격을 정이천의 해석대로 음양의 부단없는 반복(一陰一陽, the successive alternation of yin-yang)으로 규정한다. 아울러 주희는 道, 理가 음양운동의 동력인이라고 상정한다.⁶⁵⁾ 이 때 제기될 수 있는 문제는 음양 氣와 理의 존재방식의 관계이다. 다시 말해, 양자가 별개의 것인가 아니면 한 실재의 두 측면인가? 하는 문제이다. 전일적 氣의 해석에 있어서의 전통적 주제인 不相離, 不相雜의 문제를 해결하기 위해 주자는 “動靜者所乘之機”⁶⁶⁾라는 설명을 생각해 낸다. 다시 말해, 動과 靜의 운동은 이를 통해 理가 氣에 편승하는 계

63) 이에 관한 이해를 돋기 위해 “心靜氣理”를 생각해보자. 마음이 고요해져서 활성적 氣가 질서(理)를 띠었을 때 존재의 측면에서 보면 氣가 理보다 우선한다. 즉 理란 氣의 理(氣之理)로서 氣로부터 귀납적으로 얻어진 것이다. 그러나 理의 성격은 氣의 활성적 성격과는 질적 차이를 갖고있기 때문에 논리적으로 양자사이의 순서를 상정할 때는 理에서 氣가 연역된다고 주희는 생각하는 것 같다. 한 마디로 말해, 주희가 생각하는 전일적 氣의 두측면인 理와 氣의 관계는 귀납적 연역인 것으로 보인다.

64) 『어류』 3.

65) “一陰一陽，則是所以循環者乃道也。” 같은 책 74.

“[一陰一陽]是孰使之然哉？乃道也。” 같은 책

66) 『대전』 45.

기라는 것이다(movement-stillness is the momentum thereby 理 rides on 氣). 주자는 이를 통해 理와 氣가 不相離하나 不相雜하는 전일적 氣의 두 측면이라는 점을 효과적으로 설명한다.

그러나, 양자의 관계에 있어서 주체는 어디까지나 氣이기 때문에 이때의 理는 氣에 종속하는⁶⁷⁾ 氣의 理⁶⁸⁾인 것이다. 아울러 이때의 理는 활성의 氣에 종속하기 때문에 理도 활성을 갖는다고 주자는 생각한다.⁶⁹⁾

전일적 氣가 갖는 활성을 이와 같은 귀납적 방법을 통해 현상으로부터 설명할 때 우리는 五行과 음양二氣를 통해 理라는 가치가 내재한다는 사실에 도달할 수 있지만⁷⁰⁾ 이것은 현상의 발생을 이론적으로 설명하지 못하는 결점이 있다.⁷¹⁾ 이점을 보완하기 위해 주자는 “위에서 밑으로”的 연역적 설명을 필요로 한다.

연역적 설명의 논리적 출발점, 즉 궁극적 실재(태극)로서 주자는 활성적 氣에 내재하는 體로서의 理를 추대한다.⁷²⁾ “理一分殊”라는 표현이 요약적으로 말해주듯이 만물의 존재는 이 理로부터 연역된다.⁷³⁾ 이 개념으로서의 궁극적 실재는 자신은 활성을 갖지 않으나 남에게는 활성을 갖게하는 不動의 動者의 위상을 갖는다.⁷⁴⁾ 따라서, 태극은 절대성을 갖는 초월적 존재로서⁷⁵⁾ 氣에 논리적으로 선재한다. 그러나 중요한 사실은 이 태극도 실재로는 존재하지 않고 다만 궁극적 실재의 품격과 위상을 표시하기 위한 개념적 장치라고 주자는 설명한다.⁷⁶⁾ 실제로 존재하는 것은 오직 활성을 갖는 전일적 氣일 뿐

67) “理寓於氣.” 『어류』 94., “理只附氣” 같은 책 4.

68) “道未嘗離乎氣, 道亦只是氣之理.” 같은 책 77.

69) “氣既有動靜, 則所載之理, 亦安得謂之無動靜.” 같은 책 5.

70) “自下推而上去, 五行只是二氣, 二氣又只是一理.” 같은 책 94.

71) “自其闢闔之大者推而上之, 更無窮極, 不可以本始言.” 같은 책 94.

72) “…動靜之理, 是則爲所謂太極.” 『대전』 5.

73) “自上推而下來, 只是此一箇理, 萬物分之以爲體, 萬物之中又各得一理.” 『어류』 94.

74) “太極只是理, 理不可動靜言.” 같은 책 94.

75) “一而無對者.” 같은 책 100. “超然於形器之表.” 같은 책 94.

76) “太極本無此名, 只是箇表德.” 같은 책 94.

이다.

결론적으로, 이론적 설명의 한계를 갖는 無極으로서의 氣(태극)는 이 점을 보완하기 위해서 연역체계를 갖는 개념으로서의 태극의 도움을 받아야만 한다고 주자는 생각하는 것 같다. 다시 말해, 궁극적 실재를 표출하기 위해서는 활성과 개념의 모순적 긴장은 동시에 상호 보완관계성을 갖어야 한다고 주자는 생각하는 것이다. 주자의 無極而太極, ineffable but still effable이라는 표현은 바로 이러한 의미를 함축하고 있다고 생각되어진다.

陸九淵에게 보낸 편지에서 주자는 이것에 대한 이유를 설명하고 있다. 만일 무극을 얘기하지 않으면 태극은 마치 하나의 사물(一物)처럼 되어버려 변화와 생성의 근원이 될 자격이 없고, 만일 태극을 얘기하지 않으면 무극은 空寂한 것이 되어버리기 때문에 또한 변화와 생성의 근원이 될 수 없다.⁷⁷⁾

주자의 이러한 깊은 생각에도 불구하고 무극(활성의 氣)과 태극(개념) 사이에 주자가 심었던 긴장이 태극, 개념의 우위로 깨어지고 말았다. 그 이유는 역시 주자가 태극의 위상을 설득시키기 위해 구사했던 화려하고 풍부한 언어(비유)의 힘 때문이었던 것 같다. 이 위험성을 불식시키기 위해 “태극은 실제로 존재하지 않는다”라든지 “태극이라는 개념 이전에 전일적 氣의 세계가 먼저 있었다”⁷⁸⁾고 누누히 강조했지만 이러한 외침은 태극이라는 개념이 갖는 절대성과 초월성 앞에 무력하고 말았다. 이 결과 태극은 주자의 생각과는 반대로 음양기를 초월하여 존재하는 찬란히 빛나는 초월자가 되어버리고 말았다.⁷⁹⁾

살펴본 대로, 주자는 전일적 氣를 통해 대우주와 소우주를 연결시키고 있다. 이로 볼 때, 진정한 의미에서 주자의 학문은 氣學이라 불

77) “不言無極，則太極同於一物，而不足爲萬化根本。不言太極，則無極淪於空寂，而不能爲萬化根本。”『대전』 36.

78) “太極之前須有世界來。正如昨日之夜，今日之晝耳。”『여류』 94.

79) “陰陽上面別有一箇無形無影底物是太極，非也。” 같은 책 95.

“無極而太極，而今人都想像有箇光明閃爍物事在那裏。那不知本是說無這物事，只是有箇理。” 같은 책 116.

러야 옳을 것 같다. 그러나 역사는 주자의 학문을 理學이라고 불러 왔다. 아울러 주자의 理學에 반기를 들고 明清代에 출현한 소위 氣學의 주자학의 초월적 理에 대한 비판의 초점이었던 “氣之理로서의 理”가 실제 주자사상에 포함되어 있다는 점과 초월적 理는 오히려 주자가 경계한 것이었다는 사실은 흥미의 단계를 넘어 언어의 힘에 의한 오해의 크기를 실감케 한다.

관자와 그 당시에 뿐려졌던 氣를 통한 철학적 사유의 씨앗이 장재와 정씨형제를 거쳐 주자에 와서 이러한 철학적 사유의 결실을 맺었고 또 그렇게 오해되어졌다는 사실을 생각해 볼 때, 신유학을 氣學, 理學, 心學의 鼎立관계로 이해하거나 天, 理, 心의 발전단계로 파악하려는 기존의 통설은 의심받을 충분한 이유가 있다고 생각되며, 여기에서 우리는 氣의 본성과 필연성을 목도할 수 있다고 생각한다. 아울러, 이 모든 설명이 중국철학에서 늘 되풀이 되는 질문, “주자에서 새로운 점은 무엇인가, what's new in Chu Hsi?”에 대한 하나의 대답이 될 수 있으리라고 생각한다.